

『철학사상』 별책 제5권 제9호

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

니체 『도덕의 계보』

백승영

서울대학교 철학사상연구소
2005

『철학사상』 별책 제5권 제9호

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

니체 『도덕의 계보』

백승영

서울대학교 철학사상연구소
2005

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>을 수행한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안 (2004.9-2006.8) <토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축> 사업을 펴고 있다. 그 첫 번째 성과물을 이제 『철학사상』 별책 제5권으로 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 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 이에서 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 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러

나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 1차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는데 기초가 될 것이다.

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

2005년 4월 30일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터장 / <토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 지식지도 구축> 연구책임자

백 종 현

『철학사상』 별책 제5권 제9호

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

니체 『도덕의 계보』

백승영

서울대학교 철학사상연구소

2005

머리말

본 연구서는 니체의 『도덕의 계보(Zur Genealogie der Moral)』를 연구 대상으로 삼아, 이 텍스트의 주요개념들과 그것들 사이의 연관성을 토픽 맵 방식을 사용해 분석하여, 철학 지식지도(Philosophy Knowledge Map) 구축을 시도했다.

『도덕의 계보』는 도덕 개념 및 도덕 가치의 발생사를 계보적 방법론을 통해 분석해 내는 책으로, 세 개의 소논문으로 구성되어 있다. 이 논문들은 각기 명백한 목적과 그것에 상응하는 개별 전략을 갖고 있다. 첫 번째 논문은 도덕에 대한 심리적·역사적·어원학적·사회적·정치적·생리적 가설들의 그물을 제시하면서, 도덕 개념의 계보를 밝히려 한다. 그 결과 ‘도덕적-도덕적이지 않음’의 대립이 ‘선-악’의 대립이 아니라, ‘좋음-나쁨’의 대립으로 환원되는, ‘고귀한’ 도덕적 평가 방식을 제시한다. 두 번째 논문은 『도덕의 계보』의 핵심 부분으로서 계보적 관점에 생물학적 진화론·경제학·문명이론·법이론·인류학 및 종교학까지 동원하여, 도덕과 다른 영역과의 연결을 시도한다. 즉 도덕의 계보는 기억의 계보, 국가의 계보, 문명의 계보, 종교의 계보와 불가분의 관계에 있는 것으로 제시된다. 인간의 도덕 속에는 인간의 삶의 조건들이 모두 반영되어 있다고 니체가 생각하기 때문이다. 이런 작업은 양심의 자연적 성격을 밝히려는 목적 하에 진행된다. 그 과정에서 양심의 계보, 양심의 가책의 계보 그리고 신 개념의 계보가 분석되며, 그 후속절차로서 양심의 가책의 파기 및 선한 양심의 가능성성이 탐구된다. 세 번째 논문은 금욕주의를 학문과 철학이 일반적으로 공유하고 있는 속성으로 이해하기 위해, 학문 비판의 형태로 진행된다.

니체는 『도덕의 계보』의 세 논문을 하나의 총체적이면서도 체계적인

구도로 연결시키거나 종합하지 않는다. 오히려 개개의 논문들은 완전히 독립적이다. 특정 논문에서 제시된 도덕적 상황이 다른 논문에서는 완전히 다른 상황으로 반전되어 다른 논의가 진행되기도 한다. 따라서 『도덕의 계보』는 다양한 관점들의 총체이자, 동시에 다양한 학적 관점들이 유희하고 있는 총체일 뿐, 그 자체로는 완결된 도덕철학적 프로그램이라고는 볼 수 없다. 그럼에도 불구하고 그것은 ‘논쟁서’라고 하는 부제가 말해 주듯이 도덕에 대한 학적 연구 방법론에서부터, 도덕 가치의 기원에 대한 여러 가설들을 거쳐, 지배적인 유럽 도덕에 이르기까지, 그야말로 도덕과 관련된 거의 모든 것들과 비판적인 논쟁을 한다. 이 논쟁은 현대의 문화이론 및 도덕이론, 더 나아가 포스트모더니즘의 제반 논의에 직·간접적인 영향을 미치는 내용들을 풍부하게 제시한다. 그럼에도 불구하고 『도덕의 계보』는 그 내용이 갖는 유희적 성격 및 가설적 성격으로 인해 이해가 용이하지 않다. 따라서 철학사상연구소가 주관하고 한국학술진흥재단이 지원하는 연구 프로젝트 ‘토庇맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축’이 『도덕의 계보』를 대상으로 선정한 것은 매우 반갑고도 의미 있는 일이다.

‘토庇맵에 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. 이 작은 연구서가 철학의 정보화와 대중화에 조금이나마 보탬이 되었으면 하는 바람이다.

본 연구 프로젝트에 함께 참여하신 연구원 선생님들의 협조와, 연구 책임자이신 백종현 교수님의 배려와 독려가 없었더라면 이 연구서는 완성되지 못했을 것이다. 이 분들께 진심으로 감사드린다.

2005년 4월
백승영

목 차

제 1 부 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 도덕의 계보	10
1.4.2 차라투스트라는 이렇게 말했다	10
1.4.3 유고	10
2. 『도덕의 계보』 해제	11
2.1 『도덕의 계보』 요약	11
2.2 『도덕의 계보』 해설	12
2.2.1 과제	12
2.2.2 방법론	13
2.2.3 구성	15
2.2.4 배경	17
2.3 『도덕의 계보』 상세 목차	19
2.4 주요 용어	23
2.4.1 선	23
2.4.2 양심	23
2.4.3 금욕적 이상	24

제 2 부 철학 지식지도	25
1. 철학자 지식지도	25
2. 철학 문헌 지식지도	27
3. 철학 용어 지식지도	29
3.1. 선	29
3.2 양심	29
3.3 금욕적 이상	30
4. 철학 문헌 내용 지식지도	31
 제 3 부 『도덕의 계보』 내용 분석 연구	37
1. 선과 좋음(gut; good)	37
1.1 정의	37
1.2 선 계보 탐구의 과제	37
1.3 연구 방식	38
1.4 영국계보학	39
1.4.1 영국계보학의 장점	40
1.4.2 영국계보학의 심리학	41
1.4.3 영국계보학의 선 개념	42
1.4.4 영국계보학의 오류	43
1.4.4.1 역사적 감각의 결여	43
1.4.4.2 영국계보학의 심리학적 모순	44
1.4.4.3 ‘선’ 판단 주체의 문제점	45
1.5 도덕적 가치평가의 유형학	46
1.5.1 고귀한 가치평가 방식	47
1.5.1.1 주체의 특징	47
1.5.1.1.1 주인의식	47

1.5.1.1.2 가치감	49
1.5.1.1.3 권력감	50
1.5.1.1.4 승인의 도덕	51
1.5.1.2 ‘좋음’에 대한 어원학적 고찰	52
1.5.2 고귀하지 않은 가치평가	53
1.5.2.1 사제 유형에 의한 가치평가의 전도	54
1.5.2.2 역사적 증거	54
1.5.2.2.1 유대인에 의한 가치평가의 전도	55
1.5.2.2.2 유대적 신 개념	56
1.5.2.2.3 신 개념의 확대	56
1.5.2.2.4 복음의 왜곡	58
1.5.2.3 원한의 심리학	59
1.5.2.3.1 노예도덕의 계보 : 원한	60
1.5.2.3.2 문화의 도구로서의 원한	61
1.5.2.3.3 원한의 예 : 의지의 자유	62
1.5.2.3.4 원한 도덕의 역사적 증거	63
2. 양심 (Gewissen; conscience)	65
2.1 정의	65
2.2 양심의 계보 탐구의 과제	65
2.3 양심의 계보	66
2.3.1 망각	66
2.3.2 기억	67
2.3.3 기억각인의 수단 : 고통	69
2.3.4 관습의 도덕(Sittlichkeit der Sitte)	69
2.3.5 주권적 개인의 양심	70
2.4 양심의 가책(Das schlechte Gewissen)	72
2.4.1 부채(Schulden) 이론	72
2.4.1.1 채무법으로서의 도덕	73

2.4.1.1.1 채권자-채무자 관계	73
2.4.1.1.2 경제적 교환관계로서의 채권자-채무자 관계	74
2.4.1.1.3 죄 개념의 기원	75
2.4.1.1.4 책임에 대한 기억	76
2.4.1.1.5 잔인함에 대한 청구권	77
2.4.1.2 정의	78
2.4.1.2.1 교환정의로서의 정의	79
2.4.1.2.2 채권자-채무자 관계로서의 사회계약	79
2.4.1.2.3 공동체의 잔인함에 대한 청구권	81
2.4.1.2.4 교환정의의 자기지양	81
2.4.1.2.4.1 주권적 개인 모델	82
2.4.1.2.4.2 새로운 정의 개념 : 자비	83
2.4.1.2.4.3 형사정의(Strafgerichtigkeit)	84
2.4.1.2.4.3.1 형벌 의미의 유동성	84
2.4.1.2.4.3.2 형벌의 가상적 유용성	85
2.4.1.2.4.3.3 형벌의 실질적 유용성	86
2.4.2 내면화 이론	87
2.4.2.1 내면화 과정	88
2.4.2.2 내면화의 마조히즘	89
2.4.2.2.1 공격충동의 마조히즘	89
2.4.2.2.2 공격충동의 힘의지	91
2.4.2.3 내면화의 문명	91
2.4.2.4 사회계약의 폭력성	92
2.4.2.5 내면화의 도덕화	93
2.4.2.5.1 신 개념의 계보 : 채무자-채권자 관계	94
2.4.2.5.2 잔인함의 내면화	95
2.4.2.5.3 최고의 부채감정으로서의 그리스도교 신	96
2.4.2.5.4 그리스도교의 원한	96
2.4.2.5.5 양심의 가책의 파기 가능성	98

2.4.2.5.5.1 신성한 신의 가능성	98
2.4.2.5.5.2 예수 그리스도의 사랑	100
 3. 금욕적 이상 (Das asketische Ideal)	102
3.1 정의	102
3.2 금욕적 이상 계보 탐구의 과제	102
3.3 금욕적 이상의 유용성	103
3.4 금욕적 이상의 허무적 성격	104
3.4.1 반자연성	104
3.4.2 절대성 요구	105
3.5 사제의 금욕적 이상	106
3.5.1 문화권력으로서의 사제	106
3.5.2 금욕적 사제의 과제	106
3.5.3 사제적 이상의 전제	107
3.5.3.1 논리적 전제	107
3.5.3.2 생리적 전제	108
3.5.3.3 심리적 전제	108
3.5.4 금욕적 사제의 전략 : 원한의 내면화	109
3.5.5 금욕적 사제의 수단	110
3.5.5.1 죄의식	110
3.5.5.2 기계적 활동	111
3.5.5.3 즐겁게 하는 즐거움	112
3.5.5.4 무리형성	112
3.5.6 사제 수단에 대한 비판	113
3.5.7 결과 : 유럽의 원한문화	113
3.6 예술에서의 금욕적 이상의 의미	115
3.6.1 관능성의 문제	115
3.6.2 바그너의 심리	116
3.6.3 금욕적 이상의 무의미	118

3.7 철학에서의 금욕적 이상의 의미	118
3.7.1 금욕적 철학의 목적	119
3.7.2 금욕적 철학의 수단	120
3.7.2.1 감각에 대한 불신	120
3.7.2.2 진리에의 의지	121
3.7.2.3 이성의 금욕적 자기경멸	123
3.7.3 금욕적 철학의 한계	124
3.7.4 금욕적 철학의 대안 : 관점주의	125
3.7.4.1 관점적 인식	126
3.7.4.2 해석능력으로서의 객관성	126
3.8 학문에서의 금욕적 이상의 의미	128
3.8.1 금욕적 학문의 특징	128
3.8.1.1 학적 양심의 결여	129
3.8.1.2 진리의 도덕화	130
3.8.1.3 이성의 자기제한	130
3.8.2 금욕적 학문의 유형	131
3.8.2.1 노동으로서의 학문	132
3.8.2.2 영웅정신의 학문	133
3.8.3 가치창조적 학문	134
3.8.4 금욕적 이상의 자기지양	135
참고문헌	137

일 러 두 기

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

· 독일어 표준본

Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe VI 2*, (Hg.) G. Colli & M. Montinari, (Walter de Gruyter, Berlin/New York 1968) (=KGW VI 2)

· 영어 표준본

On the genealogy of morals, (trans.) W. Kaufmann & R.J. Hollingdale, (Vintage, New York 1967)

· 한국어 표준본

프리드리히 니체, 『도덕의 계보』, 김정현(역), 책세상 니체 전집 14 (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)
EH	= Ecce Homo (이 사람을 보라)
AC	= Der Antichrist (안티크리스트)
NW	= Nietzsche contra Wagner (니체 대 바그너)
IV I - IV 3	= Nachgelassene 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

2. 이 책의 장, 절 표시는 그 내용의 위계에 따라 예를 들어 1.선과 좋음, 1.1 정의, 1.1.1 영국계보학의 장점, 1.1.2 영국계보학의 심리학 순으로 표시하였다.
 3. 3부 각 단락의 맨 앞에 있는 '(q1.1)' 또는 '(e1.2)' 등은 철학지식지도의 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 '(q1.1)'은 제 1장의 첫 단락을 그리고 '(e1.2)'는 제 1장의 두 번째 단락을 의미한다. 그리고 'q'와 'e'를 통해서 첫 단락은 인용이고, 두 번째 단락은 해설임을 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 문화 이념의 영향을 받고 있으며, 니체 철학의 목적을 새로운 문화 창달의 계기 설정으로 제시한다. 『인간적인 너무나 인간적인』(1876)과 더불어 철학적 계몽가로서의 니체의 작업이, 서양 사유의 자명성에 대한 비판적 파괴 및 해체 작업으로 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 사이 『선악의 저편』(1886)과 도덕에 대한 논쟁서인 『도덕의 계보』(1887)가 출간된다. 그리고 좌절된 저술기획 대신에 현대와 현대성을 데카당스로서 직접적으로 고발하는 작품들이 등장한다. 『바그너의 경우』(1888) 및 『니체 대 바그너』(1889)는 바그너 예술을 현대성의 주범으로, 『안티크리스트』(1888)는 그리스도교를 데카당스 현대를 만든 사상적 근원으로 지목하며, 『우상의 황혼』(1889)은 데카당스 철학을 만든 철학적 전제와 방법론을 문제시 한다. 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 8월 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 자유로 입문하게 한다. 쇼펜하우어의 염세주의 철학에 그는 한동안 매료되었으며, 『비극의 탄생』은 그 자극 하에서 쓰인다. 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 전회를 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 대한 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 비전임교수(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 출판된다. 이 책은 니체의 독창적이고도 철학적인 초기 사유를 제시하고 있으며, 니체의 후기 철학적 사유들로 향하는 통로 역할을 한다. 예술가 형이상학, 신화의 포기불가능성 제기, 디오니소스적 예술충동과 아풀로적 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 문화 프로그램을 위한 전위대 역할을 자처하기 시작한다. 5월에 행한 ‘우리 교육의 미래

에 대하여’에 대한 5개의 강연에는, 문헌학자가 아니라 독일의 정치적 교육자가 되기를 원하는 니체의 소망이 놓여 있다. 그 이후 니체는 철학적 방식으로 새로운 문화의 조건들에 대해 물으며, 이 조건을 찾기 위해 그리스 문화로 항상 되돌아간다. 초기 그리스를 그는 문화적 자기창조의 전형으로, 독일의 모범으로 제시한다. 이 의도에 의해 1873년까지 「씌어지지 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. 이것은 바그너로부터 니체의 결별을 예고한다.

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

너무나 인간적인』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 방랑 생활을 시작한다. 그의 사회적 삶은 꼭 필요한 사교와 편지 왕래로만 제한된다. 9월에 요양 생활에서 돌아온 니체는 다시 바젤 대학에서 강의를 시작한다. 하지만 『인간적인 너무나 인간적인』의 내용을 폐더 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 이행을 시도하는 『인간적인 너무나 인간적인』의 I, II권에서 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 기존의 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 모이센부르크의 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 일종의 형이상학적 명랑성을 갖추어야

한다. 이 명랑성은 모든 것의 무토대성에 대한 인지와 모든 것으로부터의 자유로움에 근거하며, 특히 『즐거운 학문』에서 처음 선포되는 신의 죽음에 대한 확실성을 그 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 예비되고 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 올라 있었다. 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 송배자이며, 종족주의적 원칙에 따라 파라과이에 독일 식민지를 세우려는 계획을 갖고 있었던 흐르스터(B. Förster)와 약혼을 결정하면서 잠시 회복되었던 여동생과의 불화는 다시 심화된다.

1885년 니체는 『힘에의 의지』라는, 그의 주저가 될 책에 대한 저술을 구상하기 시작한다. 저술 제목으로서 ‘힘에의 의지’는 1885년 8월의 노트에 처음 등장한다. 그 사이 1886년에 『선악의 저편』이 출판된다. 늦은 페르시아 현자의 입을 통한 문학적 형식을 띤 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 열쇠 역할을 한다. 그 사이 니체는 자신의 과거를 다시 불러와 확대된 사유 지평을 통해 구체하는 데에 관심을 보인다. 그래서 이전에 출판된 작품들을 위

한 새로운 서문을 작성한다. 『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 담겨 있다.

1887년 11월, 도덕에 대한 논쟁서인 『도덕의 계보』가 출판된다. 1887년 초부터 악화되기 시작한 그의 건강상태는, 6월에 살로메의 결혼 소식을 접하면서 우울증이 겹쳐 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 염습하면서, 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 작성되어 있던 소묘들의 일부가 『우상의 황혼』과 이것의 쌍동이 작품이라고도 할 수 있는 『안티크리스트』라는 제목으로 등장한다. 여기서 특히 그리스도교는 데카당스적 현대의 전형이자, 데카당스 현대를 만든 주범으로 니체의 분노를 산다. 이보다 먼저 1888년 7월에는 『바그너의 경우』가 완성된다. 여기서는 바그너의 예술을 전형으로 하는 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 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 공공연한 반향들이 점차로 늘어가자, 니체는 갑자기 자신의 영향이 백년 아니 심지어는 이 백년에 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 띠기 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 자기 평가 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 정신 이상 징후를 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 정오경에 니체는 더 이상 고뇌하지 않아도 되는 긴 어둠의 길로 들어서고 만다.

1.3 생애 연보

- 1844 : 독일 뢰肯에서 출생.
- 1858 : 추어 포르테(Zur Pforte)에 입학
- 1864 : 본(Bonn)대학에서 신학, 고전 문헌학, 예술사, 고전문헌학 공부 시작
- 1865 : 라이프치히(Leipzig) 대학으로 학교를 옮겨서 고전문헌학에 집중. 쇼펜하우어의 『의지와 표상으로서의 세계』를 통해 철학 공부 시작
- 1868 : 첫 번째 철학논문 「목적론에 대하여」 작성
- 1869 : 바젤(Base1)대학 고전문헌학 교수로 위촉
철학 논문 「언어의 근원에 대하여」(1869/70), 「그리스 음악드라마」(1870), 「소크라테스와 비극」(1870), 비극적 사유의 탄생(1870), 「디오니소스적 세계관」(1870) 작성.
- 1872 : 『비극의 탄생』 출판
- 1873~1874 : 『반시대적 고찰』 출판
- 1876 : 『인간적인 너무나 인간적인』 I, II 출판
- 1879 : 교수직 사임
- 1881 : 『아침놀』 출판
- 1882 : 『즐거운 학문』 출판
- 1883~1885 : 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 출판. 이후 『힘에의 의지』라는 제목의 주저를 기획하기 시작
- 1886 : 『선악의 저편』 출판
- 1887 : 『도덕의 계보』 출판
- 1888 : 『힘에의 의지』 저술 기획의 포기. 『바그너의 경우』 『우상의 황혼』 『안티크리스트』, 『이 사람을 보라』, 『디오니소스 송가』,

『니체 대 바그너』 출판

1889 : 1월 3일 카를로 알베르토 광장에서 기절. 이후 10년간 정신 질환을 앓음

1900 : 독일 바이마르(Weimar)에서 사망

1.4 저작

1.4.1 도덕의 계보

한국어 표준본 : 프리드리히 니체, 『도덕의 계보』 김정현(역), 책세상
니체 전집 14 (서울 2002)

원어 표준본 : Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral,
Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe VI 2,*
(Hg.) G. Colli & M. Montinari, (Walter de Gruyter,
Berlin/New York 1968)

영어 표준본 : *On the genealogy of morals*, (trans) W. Kaufmann &
R.J. Hollingdale, (Vintage, New York 1967)

1.4.2 차라투스트라는 이렇게 말했다

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

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)

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

1.4.3 유고

한국어 표준본 :

- 1) 프리드리히 니체, 『유고(1885년 7월-1887년 가을)』, (=KGW VIII 1)
(발간 예정)
- 2) 프리드리히 니체, 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』, 백승영(역),
책세상 니체 전집 22, (서울, 2000) (=KGW VIII 2)
- 3) 프리드리히 니체, 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』, 백승영(역),
책세상 니체 전집 23, (서울, 2004) (=KGW VIII 3)

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)

영어 표준본 : 없음

2. 『도덕의 계보』 해제

2.1 『도덕의 계보』 요약

『도덕의 계보』는 도덕 개념 및 도덕 가치의 발생사(Entstehungs geschichte)를 계보적 방법론을 통해 분석해 내는 책이다. 이 책은 세 개의 독립된 논문으로 구성되어 있다. 첫 번째 논문의 제목은 ‘선과 악’

‘좋음과 나쁨’이다. 제목이 암시하듯 여기서는 선과 악 개념의 계보, 이에 대립되는 ‘좋음과 나쁨’ 개념의 계보가 탐구된다. 그 결과 ‘도덕적-도덕적이지 않음’의 대립이, ‘선-악’의 대립이 아니라 ‘좋음-나쁨’의 대립으로 환원되는, 도덕에서의 고귀한 가치평가 방식을 제시 한다. 두 번째 논문은 ‘‘죄’ ‘양심의 가책’ 그리고 그와 유사한 것들’이라는 긴 제목을 갖고 있다. 여기서는 양심의 계보, 양심의 가책의 계보 그리고 신 개념의 계보가 분석되며, 그 후속 절차로서 양심의 가책의 파기 및 선한 양심의 가능성성이 탐구된다. 이 두 번째 논문은 『도덕의 계보』에서 가장 핵심적인 부분이다. 세 번째 논문의 제목은 ‘금욕적 이상이란 무엇인가?’다. 여기서는 금욕적 이상이 사제적 이상과 동일한 것으로 설정되며, 이 이상이 가질 수 있는 유일한 의미가 삶에의 의지가 아니라, 무에의 의지라는 것이 계보 분석을 통해 밝혀진다. 무에의 의지로서의 금욕적 이상은 서양 철학 뿐만 아니라 학문과 예술 일반을 지배하고 있으며, 그런 한에서 학문 비판의 성격을 띤 시대 비판이 진행된다.

2.2 『도덕의 계보』 해설

2.2.1 과제

『도덕의 계보』는 도덕의 발생사를 다루는 책이다. 하지만 도덕 이론의 발생사가 아니라, 도덕 개념 및 도덕 가치의 발생사가 그 대상이다. 즉 어떤 조건 하에서 인간이 선과 악이라는 도덕적 가치판단을 갖게 되는가

가 『도덕의 계보』의 탐구 과제인 것이다. 그러나 도덕의 발생사는 아주 복잡한 문제 영역을 포함하며, 그 문제 영역은 적어도 다음처럼 네 가지 분리된 과제로 재구성해 볼 수 있다. 1) 현대 유럽의 지배적인 도덕에 대한 파악, 2) 도덕 코드 전체를 삶의 기호이자 징후로 이해, 3) 도덕 판단 및 도덕 개념 발생 해명, 4) 지배적인 도덕의 효과와 기능 및 영향에 대한 비판적 검토.(VIII 1 1[53]) 『도덕의 계보』는 이에 상응하여 지배적인 도덕의 계보를 추적하고, 도덕이 갖는 해석적 성격을 해명하며, 그것을 비판적으로 검토한다. 하지만 이 주제들 중에서 도덕 판단 및 개념의 발생을 설명하는 것이 주요 과제가 되며, 나머지 주제들은 그와 병립하는 형태를 띈다.

『도덕의 계보』는 ‘논쟁서’라는 부제를 갖고 있다. 이것은 이 책의 <서문>에서 밝히고 있듯이 폴 레(Paul Rée)의 『도덕 감정의 기원(Der Ursprung der moralischen Empfindungen)』(1877)을 의식한 것이다. 하지만 그와의 논쟁은 『도덕의 계보』를 집필하게 한 동기에 지나지 않는다. 오히려 『도덕의 계보』는 도덕에 대한 학적 연구 방법론에서부터, 도덕 가치의 기원에 대한 여러 가설들을 거쳐, 지배적인 유럽 도덕에 이르기까지, 그야말로 도덕과 관련된 거의 모든 것들과 논쟁을 한다. 그리고 이 논쟁서 속에는 새로운 도덕이 설정되어 있지만, 그는 처음부터 도덕에 대한 절대적 관점을 포기하고 들어가며, 그 자신의 새로운 도덕에 대해서도 절대 요구를 하지 않는다. 이런 태도는 도덕을 삶의 조건으로 이해하는, 즉 해석으로 이해하는 그의 도덕관을 도출해 낸다. 이렇듯 ‘도덕의 발생사’라는 과제는 ‘도덕의 해석적 성격’을 밝히는 결과를 가져오게 된다.

2.2.2 방법론

도덕의 발생사를 다루는 『도덕의 계보』는 계보학(Genealogie)을 방법론으로 선택한다. 계보학 개념은 17세기부터 이미 사용되었던 것으로, 이때 사용되었던 계보학은 한 가족의 가계 족보를 작성하는 것과 관련되

어 있었다. 이런 계보학을 철학적 방법론으로 끌어들인 사람이 바로 니체이며(*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 3, 268쪽.), 『도덕의 계보』는 철저히 이 방법론에 의존한다. 따라서 『도덕의 계보』는 『선악의 저편』에서처럼 도덕의 자연사(Naturgeschichte)를 다루지 않는다. 오히려 족보 탐구와 유사한 방식으로 도덕 가치의 여러 연원들과 발생 조건들을 추적한다. 『도덕의 계보』가 족보 탐구의 성격을 갖는 한에서, 『도덕의 계보』는 1) 도덕 가치의 발생을 하나의 경험적이거나 사변적인 원천으로 소급시키지 않는다. 족보 탐구가 위로 소급하는 탐구이지만, 소급하면 할수록 더 많은 선조 아버지들과 선조 어머니들이 등장하는 가계도를 구성해 내는 것처럼, 『도덕의 계보』 역시 도덕 가치의 다양한 발생 연원을 등장시키는 도덕의 가계도를 구성해 낸다. 2) 『도덕의 계보』는 일면성과 관점성이라는 성격을 갖는 도덕의 가계도를 제공한다. 선조들이 다양한 삶의 공간과 이해지평을 갖고 있는 한에서, 계보가 소급되면 될수록 점점 더 상이하고도 다양한 역사적 공간과 이해의 공간을 포함하게 된다. 이것은 다시 『도덕의 계보』가 제시하는 계보의 일면성과 관점성을 자명한 것으로 만든다. 하지만 니체는 이 점에 대해 전혀 불만이 없다. 『도덕의 계보』가 기존의 도덕적 자명성을 비판하려는 소 과제를 갖고 있는 한, 도덕 연원의 관점성과 일면성을 보여주는 것은 기존의 자명성 역시 추정적 자명성일 뿐이라는 것을 인식하게 하는 도구가 될 수 있기 때문이다. 3) 계보적 방법론은 『도덕의 계보』에서 보여주는 도덕 발생사에 가설적 성격을 띠게 한다. 뒤로 소급되면 될 수록 더 많은 추측에 의존하게 되기 때문이다. 물론 니체는 이런 점 때문에 신용할 수 있을 만한 역사적 단초들을 가능한 한 많이 끌어들여, 가설적 성격을 완화시켜보려 한다. 이런 맥락에서 그는 사회학·심리분석·철학적 인간학·실존철학·경제학의 관점을 서로 교차시키고 보완시키면서 적용하며, 이론 수립을 위한 증거들을 이 영역의 지식들로부터 찾아보려고 한다. 그럼에도 불구하고 계통의 복잡성으로 인해 『도덕의 계보』의 논의들은 가설적 특징을 갖지 않을 수 없다. 그러나 4) 계보학을 방법론으로 사용하는 『도덕의 계보』는 역사로서의 계보학을 제공하는 데 그 궁극 목적이 있는

것은 아니다. 오히려 도덕 가치에 대한 비판을 하는 것으로서의 계보학, 즉 비판으로서의 계보학을 제공하고 싶어 한다. 비판으로서의 계보학은 도덕의 가상적 자명성에 대한 비판이며, 이것을 위해 연원에 대한 점점 더 가설적이고 일면적이며 관점적인 탐구가 진행되는 것이다.

2.2.3 구성

니체는 이 책을 세 논문으로 구성한다. 첫 번째 논문은 ‘선과 악’ ‘좋음과 나쁨’, 두 번째 논문은 ‘죄’ ‘양심의 가책’ ‘그리고 그 와 유사한 것들’, 세 번째 논문은 ‘금욕주의적 이상이란 무엇인가?’라는 제목을 가지고 있다. 니체 자신은 이런 구성을 갖는 『도덕의 계보』에 대해 상이한 세 가지 견해를 밝히고 있다. 먼저 그는 1) 『도덕의 계보』를 『선악의 저편』의 부록(Anhang)으로(KSB 8, 255쪽), 즉 『선악의 저편』을 보충하고 명료하게 하는 것으로 생각한다. 니체는 『선악의 저편』을 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에 대한 보충이자 명료화 작업이며 주석서라고 한 적이 있으며, 아마도 동일한 맥락에서 『도덕의 계보』를 보충이자 명료화 작업이라고 말하고 있는 것 같다. 니체의 언명과는 달리 『선악의 저편』이 단지 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 주석서만이 아닌 것처럼, 『도덕의 계보』 역시 단순한 주석서나 보충서나 명료화 작업만은 아니다. 오히려 『도덕의 계보』는 2) ‘논쟁서’라는 부제가 말해 주듯이, 기준의 도덕 이론에 대한 반동(Gegenbewegung)이며, 『도덕의 계보』 이후 쓰인 저술들이 모두 ‘반동적’ 성격을 띠는 한에서, 반동적 철학의 시작이라고도 이해할 수 있다. 그리고 『도덕의 계보』가 보여주는 반동의 내용을 니체 자신은 가장 엄밀한 이성비판, 도덕적 이성으로서의 이성 비판으로 이해한다.(KSB 8, 11쪽; KSB 8, 242쪽) 3) 『도덕의 계보』에 대해 니체 자신이 내리는 세 번째 평가는 『이 사람을 보라』에 수록되어 있다. 여기서 니체는 기준의 두 평가와는 다른 새로운 시각을 보여준다. 즉 여기서는 『선악의 저편』의 보충물도 아니고, 중대한 반동의 시작도 아니라, 각각의 논문이 진리를 보여주는 작품으로 인정한다. 그렇다면 『도덕의 계보』는 결국 ‘진리의 계보’인 셈이 된다: “아주 기분

나쁜 진리들의 둔중한 으르렁거림이 멀리서부터 점차 커지고, -결국에는 모든 것을 극도로 긴장시키며 앞으로 내모는 폭풍 같은 거친 속도에 이른다. 마지막에는 매번 지독하게 전율스런 폭발이 일어나고, 두꺼운 구름 사이로 새로운 진리가 하나 눈에 보이게 된다.” (EH-GM) 여기서 니체는 첫 번째 논문의 내용을 ‘그리스도교의 심리’에 관한 것으로 정리한다. 그리스도교의 심리에 관한 진리의 내용은 ‘그리스도교는 원한 정신의 산물이다’이다. 두 번째 논문의 내용을 그는 ‘양심의 심리’로 정리하며, 그것에 관한 진리는 ‘양심은 인간 내부의 신의 음성이 아니라, 더 이상 외부를 향해 폭발할 수 없게 된 다음에 자기 자신을 향해 반전하는 잔인함의 본능이다’이다. 세 번째 논문의 내용을 그는 ‘금욕적 이상, 사제적 이상이 어째서 힘을 갖는지에 관한 것’으로 이해한다. (EH-GM) 이에 관한 진리는 ‘그 이상이 지금까지 유일한 이상이어서 그것의 경쟁 상대가 없었기 때문이다’이다. 이 세 논문을 니체는 ‘가치의 진도’를 위한 세 가지 ‘준비’로, 그것도 ‘사제 심리학’을 포함하고 있는 ‘결정적인 준비’로 이해한다. 니체 자신의 이런 세 가지 평가는 각기 다른 관점이 적용된 평가다. 이것은 『도덕의 계보』를 니체가 그 자체로 완결된 프로그램으로서는, 특정한 체계적인 작업을 필요로 하는 프로그램으로서는 기획하지 않았다는 사실에 대한 증거이기도 하다.

『도덕의 계보』의 세 논문은 각기 명백한 목적과 그것에 상응하는 개별 전략을 가지고서 진행된다. 첫 번째 논문은 도덕에 대한 심리적·역사적·여원학적·사회적·정치적·생리적 가설들의 그물을 제시하면서, 도덕 개념의 계보를 밝혀보려 한다. 두 번째 논문은 계보적 관점에 생물학적 진화론·경제학·문명이론·법·인류학 및 종교학까지 동원하여, 도덕과 다른 영역과의 연결을 시도한다. 즉 도덕의 계보는 기억의 계보, 국가의 계보, 문명의 계보, 종교의 계보와 불가분의 관계에 있는 것으로 제시된다. 인간의 도덕 속에는 인간의 삶의 조건들이 모두 반영되어 있다고 니체가 생각하기 때문이다. 이런 작업은 양심의 자연적 성격을 밝히려는 목적으로 진행된다. 세 번째 논문은 금욕주의를 학문과 철학이 일반적으로 공유하고

있는 속성으로 이해하기 위해, 학문 비판의 형태로 진행된다. 니체는 이 논문들을 하나의 총체적이면서도 체계적인 구도로 연결시키거나 종합하지 않는다. 오히려 개개의 논문은 완전히 독립적이다. 특정 논문에서 제시한 도덕적 상황을 다른 논문은 완전히 다른 상황으로 반전시켜 다른 논의를 제공한다. 따라서 다양한 관점들의 총체이자, 동시에 다양한 학적 관점들이 유희하고 있는 총체라고 볼 수 있다.

2.2.4 배경

니체 자신의 설명과는 별도로 우리는 『도덕의 계보』를 니체의 사유 전체를 고려하고, 영향을 미친 사상사적 연관도 고려하여 이해해야 한다. 이런 방식은 니체 철학에 대한 학적-체계적-역사적인 탐구 방식의 일환으로서, 니체 철학 연구를 위한 필수적 방법이다. 물론 몬티나리(M. Montinari)나 얀츠(P. Janz)의 의견에 따르면 『도덕의 계보』는 1887년 7월 10일에서 7월 30일 사이에 작성되었다.(KSA 14, 377쪽; KSA 15, 164쪽; C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie* 3Bde [München 1978-79] Bd II, 541쪽, Bd III, 372쪽) 이 저술 기간은 니체 자신에게서 유래하지만, 니체의 편지글을 토대로 하면 1887년 7월 10일에서 8월 28일간에 걸쳐 작성된 것을 알 수 있다.(KSB 8, 287쪽, 123쪽, 112쪽, 115쪽, 116쪽, 127쪽, 130쪽, 135쪽, 154쪽, 163쪽) 비록 몬티나리와 얀츠가 제시한 기간보다는 긴 시간이지만, 『도덕의 계보』의 내용을 고려하면 믿을 수 없을 정도로 짧은 저술기간이라고 할 수 있다. 거의 불가능에 가까운 작업을 니체가 완수할 수 있었던 것은 필요한 자료들에 대한 검토 및 예비 작업들이 이미 선행되어 있었기에 가능했다고 할 수 있다. 이 선행되었던 작업들을 위의 방법을 적용하여 파악해 보면 다음과 같다.

먼저 『도덕의 계보』는 다음과 같은 니체 철학 내부의 배경을 토대로 하고 있다. 1) 『선악의 저편』과 『도덕의 계보』사이에 니체가 집중했던 기존의 작품들에 대한 새로운 서문 작성 작업이 그 첫 번째 배경이다. 1886년 늦여름에 새로운 서문들을 작성하면서 니체는 자신의 전 작품을 새롭게 개관하고 점검할 기회를 갖게 된다. 그러면서 니체는 『인간적인 너무나 인간

적인』을 서양 도덕에 대해 의심하는 모험가의 모험으로, 그리고 『비극의 탄생』을 ‘예술가-형이상학’으로부터의 해방뿐만 아니라, 도덕 문제로부터도 해방을 꾀하는 시도로, 『아침놀』을 도덕의 계보 분석이라는 과제의 한 단계로 서술하고 있다. 이 새로운 서문들은 해당 서적들에 대해 『도덕의 계보』의 관점을 선취해서 평가하고 있는 것으로서, 『도덕의 계보』를 구성하기 위한 작업 가설의 형태를 띤다고 할 수 있다. 이런 작업 가설의 성격은 다른 무엇보다도 2) 『즐거운 학문』중에서도 이 시기에 작성된 5부에서 가장 명료하게 등장한다. 특히 343번 글에서는 신의 죽음과 더불어 유럽 도덕의 몰락이 선언되고, 344번 글에서는 진리 의지가 도덕의 지반으로부터 탈피해야 한다는 정언적 명제가 제시되고, 345번 글은 도덕 문제는 도덕의 생성사에 의해 고찰되어야 한다는 것을 지적하며, 346번 글은 삶을 도덕에 의해 제약된 것으로 고찰하지 않을 때의 위험에 대해 경고한다.

3) 『도덕의 계보』를 위한 작업 가설의 형태는 아니지만, 오히려 『도덕의 계보』의 전 내용을 압축적으로 표명해 놓은 것은 ‘렌처-하이데(Lenzer-Heide)’ 텍스트다.(VIII 1 5[71]) ‘유럽 허무주의’라는 제목을 갖고 있는 이 텍스트는 니체의 여러 유고 중에서 연구사적 의의가 매우 높은 텍스트다. 『도덕의 계보』는 이 텍스트의 두 번째 장의 문제 의식에서 출발하고, 첫 번째 장의 내용으로 종결된다. 물론 이 텍스트에 등장하는 영원회귀 사유에 대해서는 『도덕의 계보』는 침묵하며, 허무주의 극복의 열쇠 역할을 하는 이 주제를 도덕의 발생사로 좁혀서 『도덕의 계보』를 등장시키는 것이다. 이외에도 4) 『선악의 저편』의 몇 주제도 『도덕의 계보』의 사상적 배경을 형성한다. 특히 1장의 ‘자유의지’와 ‘자유롭다고 생각되는 의지’와의 구별, 2장에서 ‘가설’로 제시된 힘에의 의지 이론, 종교 - 특히 그리스도교 - 의 본성 및 기능을 제시하는 3장에서 실행된 심리 분석, 8장의 유럽 현대의 도덕에 대한 비판적 고찰은 『도덕의 계보』의 예비 단계라고 할 수 있다. 무엇보다도 도덕의 자연사를 제공하는 5장이야말로 『도덕의 계보』를 위한 결정적인 준비 과정으로 이해할 수 있다. 여기서 제시된 도덕의 유형학은 도덕에 대한 도덕외적 서술 가능성에 대한 최초의 시도이기 때문이다. 이런 선행 작업들과의 연관성은 『도덕의 계보』에 대한 정당한 이해를

위해서 주지되어야 한다.

『도덕의 계보』의 외적·사상사적 배경을 형성하는 것은 도스토예프스키, 르낭, 칸트, 포이어바흐, 스피노자, 라이프니츠에 대한 재연구, 베클(Henry Thomas Buckle)이 『영국 문명사(Geschichte der Zivilisation in England)』(1857-1861)에서 보여준 인구 통계학적인 방법, 레(Paul Réé)의 『도덕감정의 기원(Der Ursprung der moralischen Empfindungen)』(1877)이 보여준 도덕 계보학 등이라고 할 수 있다. 특히 레의 『도덕감정의 기원』은 『도덕의 계보』를 쓰게 한 직접적인 계기가 된다. 니체는 『도덕의 계보』를 이 책에 대한 논쟁서라고 밝힐 정도로, 이 책의 작간접적인 영향을 받고 있다. 니체는 레의 이 책을 “도덕철학의 역사에서의 전환점”(KSB 5, 208쪽)이라고 말할 정도로, 이 책의 방법론과 결과 그리고 출처에 대해 높이 평가한다. 하지만 레가 그 책에서 전제했던 도덕감의 근원에 대한 사회 진화론적 가정들, 레가 생물학적·사회학적·역사적 가정들을 도덕적 현상으로 환원시키면서, 그 가정들을 전혀 의심하지 않은 채로 사실로서 간주해버린 점을 니체는 불만스럽게 여긴다. 또한 레의 이론이 계보적으로 지나치게 단순하고 피상적이어서 도덕이 갖고 있는 도덕외적 원천들을 건드리기에 부족하다고 생각한다. 그럼에도 불구하고 레의 책이 보여주는 명쾌함이나 현실 관련성은 니체의 경탄을 자아내기에 충분했다.(KSB 5, 246쪽) 그래서 니체는 『도덕의 계보』를 의식적으로 레의 책과 순서를 같이하여 구상한다. 『도덕감정의 기원』의 1장의 주제는 ‘선·악 개념의 기원’이었고, 이것은 『도덕의 계보』 1장에 대응한다. 『도덕감정의 기원』 2장의 주제는 ‘양심의 기원’이고, 이것은 『도덕의 계보』 2장에 대응한다. 『도덕감정의 기원』 3장은 책임과 의지의 자유에 관한 것이었고, 이것은 『도덕의 계보』 1장으로 편입된다. 또한 『도덕감정의 기원』 4장의 주제인 ‘별과 정의감의 기원’은 『도덕의 계보』 2장으로 편입된다.

2.3 『도덕의 계보』 상세 목차

세 논문으로 구성되어 있는『도덕의 계보』에는 세 논문의 제목만 있을 뿐, 상세 목차는 없다. 하지만 각각의 내용을 토대로 다음과 같은 내용상의 목차를 제시해볼 수 있다.

서문 : 『도덕의 계보』 과제 설정

제 1 논문 : 선과 악, 좋음과 나쁨

1.1 – 1.5 영국계보학과 니체의 계보학

1.1 영국계보학의 심리학 및 장점

1.2 ‘선’의 계보에 대한 영국계보학의 가설

1.3 영국계보학의 가설에 대한 심리학적 문제제기

1.4 비판적 계보학을 위한 ‘좋음’ 및 ‘선’의 어원학적 고찰

1.5 어원학적 고찰의 예

1.6 – 1.9 선 개념의 계보

1.6 고귀하지 않은 가치평가 방식 : 사제적 귀족주의

1.7 귀족적 가치평가 방식 대 사제적 가치평가 방식

1.8 유대 민족에 의한 고귀한 가치평가 방식의 전도

1.9 가치평가 방식의 대립

1.10 – 1.13 원한 심리의 유형학

1.10 원한심리와 노에도덕

1.11 문화의 도구로서의 원한

1.12 원한에 대한 원한의 위험성

1.13 의지의 자유라는 철학적 개념과 원한

1.14 – 1.15 원한도덕의 역사적 명료화

1.14 예수 그리스도의 사랑의 원한으로의 전환

1.15 그리스도교 저술가들의 경우

1.16 결론 : 고귀한 가치평가 방식과 고귀하지 않은 가치평가 방식의 역사상의 투쟁

1.17 선악의 저편의 의미

원주. 도덕 계보 분석을 위한 방법론적 제안

제 2 논문 : ‘죄’ ‘양심의 가책’ 그리고 그와 유사한 것들

2.1 – 2.3 양심의 계보

2.1 책임에 대한 기억

2.2 주권적 개인의 양심

2.3 기억각인의 수단

2.4 – 2.18 양심의 가책의 계보

2.4 부채이론 1 : 죄 개념의 유래

2.5 부채이론 2 : 잔인함에 대한 청구권

2.6 잔인함의 역사적 예

2.7 잔인함의 문명

2.8 정의의 계보 1 : 교환정의

2.9 정의의 계보 2 : 채무자에 대한 잔인함의 청구권

2.10 정의의 새로운 규정 : 차비

2.11 삶의 관점으로부터의 정의 대 원한정신으로부터의 정의

2.12 유동적 의미 개념과 힘에의 의지 이론

2.13 형별 의미의 변화

2.14 형별과 죄책감

2.15 형별의 효과 : 기억 및 신중함의 강화

2.16 내면화 이론 1 : 내면화과정

2.17 내면화 이론 2 : 내면화의 마조히즘

2.18 내면화 이론 3 : 인간 심리의 마조히즘

2.19 – 2.21 신 개념의 계보

2.19 채권자-채무자 관계

2.20 최고의 부채감정으로서의 그리스도교 신

2.21 그리스도교의 원한

2.22 – 2.25 양심의 가책의 파기 가능성

2.22 선한 양심으로의 전환

2.23 신성한 신

2.24 자연적 인간

2.25 무신론자 차라투스트라

제 3 논문 : 금욕적 이상이란 무엇인가?

3.1 금욕적 이상의 다양성과 단일성 : 무에의 의지

3.2 – 3.10 예술에서의 금욕적 이상의 의미

3.2 리하르트 바그너의 경우

3.3 관능성의 문제

3.4 바그너의 심리학

3.5 자율성 제거

3.6 쇼펜하우어의 경우

3.7 삶의 마약

3.8 금욕적 생존의 의미

3.9 철학의 한계

3.10 철학의 자기거세

3.11 – 3.22 사제에게서 금욕적 이상의 의미

3.11 삶의 조건으로서의 금욕적 이상

3.12 니체 대 칸트

3.13 금욕적 이상의 전제

3.14. 유럽의 원한 문명

3.15. 금욕적 사제의 과제 및 전략

3.16 치료의 무의미

3.17 사제의 수단에 대한 비판

3.18 사제의 수단

3.19 감정의 무절제

- 3.20 죄책감의 형성
- 3.21 인간 개선의 허구성
- 3.22 종교 언어의 고귀함의 상실
- 3.23 – 3.26 학문에서의 금욕적 이상의 의미
- 3.23 학적 양심의 결여
- 3.24 진리 믿음으로서의 학문 및 관점주의라는 대안
- 3.25 금욕적 이상의 동맹자로서의 학문
- 3.26 역사 서술에서의 금욕적 이상
- 3.27 – 3.28 금욕적 이상의 자기지양
- 3.27 그리스도교 도덕의 자기지양
- 3.28 무예의 의지로서의 금욕적 이상

2.4 주요 용어

2.4.1 선

선(gut) 개념과 좋음(gut) 개념은 같은 의미를 갖지 않는다. 니체가 제시한 도덕 유형학의 분류에 의하면 선 개념은 고귀하지 않은(unvornehm) 천민적 가치평가=노예도덕(Sklavenmoral)에서 유효한 개념이며, ‘악(böse)’ 개념과 상관적이다. 반면 좋음 개념은 고귀한(vornehm) 가치평가=주인도덕(Herrnmoral)=귀족적(aristokratisch) 가치평가에서 유효한 개념이며, ‘나쁨(schlecht)’ 개념과 상관적이다. ‘선’은 노예적 생존에 대한 유용성 및 긍정을 내용으로 하며, ‘좋음’은 주권적이고도 주인적인 생존에 대한 유용성 및 긍정을 내용으로 한다.

2.4.2 양심

양심은 양심의 가책(Das schlechte Gewissen)이 아니다. 양심의 가책으로서의 양심은 심충적인 ‘병’ 일 뿐이다.(GM II 16) 오히려 양심은 자유롭고도 선한 양심(Das gute Gewissen)이다. 양심을 이렇게 이해하면서 니체는 일종의 양심의 자연 상태를 구상한다. 이런 것으로서의 양심은 더 이상 극복되어야 하는 병도, 반자연적인 것도 아니다. 이런 양심을 니체는 주권적 개인에게 귀속시킨다. 주권적 양심이야말로 인간이 회복해야 하는 진정한 의미의 양심인 것이다.

2.4.3 금욕적 이상

금욕적 이상이라는 단어는 니체 자신이 고안해 낸 것이다. ‘금욕적 이상’이라는 단어가 이미 내포하고 있듯이 ‘금욕’과 ‘이상’은 상호간에 의미를 제공하는 방식으로 연결된다. 금욕적 이상은 하나의 이상이다. 이것은 삶의 특정한 태도를 설정해주지는 않는 ‘환상적 이상’(M 377)과는 달리, 삶에 방향 설정을 해주며 삶에 의미를 부여해 준다. 삶에 지속적이고도 지치지 않는 도달에의 노력을 요구한다. 하지만 ‘이상’인 한에서 결코 성취될 수는 없다. 니체는 이 금욕적 이상을 삶의 엄정한 훈련이자 규율로서, 삶에 대한 지속적인 폭력이자, 폭력에의 의지의 표출로 이해한다. 그런 한에서 금욕적 이상은 무에의 의지다.

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>

원어 웹사이트 : <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>

연관 관계

저작 :

저작 1 : 『차라투스트라는 이렇게 말했다』(con_nietzsche_zara)

저작 2 : 『유고』(con_nietzsche_nach)

저작 3 : 『도덕의 계보』(con_nietzsche_moral)

관계된 철학자 :

『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 (비명시적으로) 언급된 철학자 :

소크라테스(anc_socrates), 르네 데카르트(mod_descartes), 임마누엘 칸트(mod_kant), 베네딕투스 데 스피노자(mod_spinoza)

『유고』에서 언급된 철학자 :

헤라클레이토스(con_heraclitus), 소크라테스(anc_socrates), 플라톤(anc_plato), 파르메니데스(anc_parmenides), 르네 데카르트(mod_des_cartes), 베네딕투스 데 스피노자(mod_spinoza), 고트프리 이트 빌헬름 라이프니츠(mod_leibniz), 데이비드 험(mod_hume), 임마누엘 칸트(mod_kant), 게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔(mod_hegel), 아르투어 쇼펜하우어(mod_schopenhauer)

『도덕의 계보』에서 언급된 철학자 :

존 스튜어트 밀(mod_mill), 제레미 벤담(mod_bentham), 임마누엘 칸트(mod_kant), 아르투어 쇼펜하우어(mod_schopenhauer)

기여한 철학분야 :

『차라투스트라는 이렇게 말했다』가 기여한 철학 분야 :

문화철학(con_cul_phi1), 인식론(con_epistemology),
윤리학(con_ethics), 형이상학(con metaphysics)

『유고』가 기여한 철학 분야 :

문화철학(con_cul_phi1), 인식론(con_epistemology),
윤리학(con_ethics), 미학(con_aesthetics), 형이상학(con metaphysics)

『도덕의 계보』가 기여한 철학 분야 :

윤리학(con_ethics), 문화철학(con_cul_phi1)

기여한 철학 이론 :

『차라투스트라는 이렇게 말했다』가 기여한 철학 이론 :

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

『유고』가 기여한 철학 이론 :

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

『도덕의 계보』가 기여한 철학 이론 :

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

2. 철학 문헌 지식지도

• 토픽명 : 도덕의 계보

• 토픽 ID : con_nietzsche_moral

• 상위 토픽명 : 서양현대철학문헌

• 상위 토픽 ID : con_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목 : Zur Genealogie der Moral

영어 제목 : On the genealogy of morals

원전 요약 : 1부 2.1

원전 초판 출판년도 : 1887

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/)

영어 디지털 텍스트 :

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

한국어 디지털 텍스트 :

<http://conanoc.hihome.com/nietzsche/index.html>

철학 문헌 내용 토픽맵 : [con_nietzsche_nach_km.xtm](#)

연관 관계

저자 : 프리드리히 니체(con_nietzsche)

관계된 철학자 : 임마누엘 칸트(mod_kant), 아르투어 쇼펜하우어(mod_schopenhauer), 제러미 벤담(mod_bentham), 존 스튜어트 밀(mod_mill),

기여한 철학 분야 : 문화철학(con_cul_phil), 윤리학(con_ethics)

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. 선

- 주요 용어 토픽명 : 선과 좋음 (도덕의 계보)
- 주요 용어 토픽 ID : t1
- 철학 용어 토픽명 : 선
- 철학 용어 토픽 ID : t_con_good

내부 어커런스

원어 용어 : gut

영어 용어 : good

한자 표기 : 善

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 : 도덕의 계보 (con_nietzsche_moral)

사용한 내용 토픽 : c.3.1

3.2 양심

- 주요 용어 토픽명 : 양심 (도덕의 계보)
- 주요 용어 토픽 ID : t2
- 철학 용어 토픽명 : 양심
- 철학 용어 토픽 ID : t_con_conscienc

내부 어커런스

원어 용어 : Gewissen

영어 용어 : conscience

한자 표기 : 養心

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 : 도덕의 계보 (con_nietzsche_moral)

사용한 내용 토픽 : c.3.2

3.3 금욕적 이상

- 주요 용어 토픽명 : 금욕적 이상
- 주요 용어 토픽 ID : t3
- 철학 용어 토픽명 : 금욕적 이상
- 철학 용어 토픽 ID : t_con_asceticiideal

내부 어커런스

원어 용어 : asketisches Ideal

영어 용어 : ascetic ideal

한자 표기 : 禁慾적 理想

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 : 도덕의 계보 (con_nietzsche_moral)

사용한 내용 토픽 : 금욕적 이상 c.3.3

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 선

1.1 선의 정의 (e1.1.1)

1.2 선 계보학의 과제 (e1.2.1 / q1.2.2~q1.2.3)

1.3 연구방식 (e1.3.1 / q1.3.2)

1.4 영국계보학 (e1.4.1)

1.4.1 영국계보학의 장점 (e1.4.1.1 / q1.4.1.2)

1.4.2 영국계보학의 심리학 (e1.4.2.1 / q1.4.2.2)

1.4.3 영국계보학의 선 개념 (e1.4.3.1 / q1.4.3.2)

1.4.4 영국계보학의 오류 (e1.4.4.1)

1.4.4.1 역사적 감각의 결여 (e1.4.4.1.1 / q1.4.4.1.2)

1.4.4.2 심리적 모순 (e1.4.4.2.1 / q1.4.4.2.2)

1.4.4.3 선 판단 주체의 문제 (e1.4.4.3.1 / q1.4.4.3.2)

1.5 도덕적 가치평가의 유형학 (e1.5.1 / q1.5.2)

1.5.1 고귀한 가치평가 (e1.5.1.1)

1.5.1.1 주체의 특징 (e1.5.1.1.1)

1.5.1.1.1 주인의식 (e1.5.1.1.1.1 / q1.5.1.1.1.2)

1.5.1.1.2 가치감 (e1.5.1.1.2.1 / q1.5.1.1.2.2 ~q1.5.1.1.2.3)

1.5.1.1.3 권력감 (e1.5.1.1.3.1 / q1.5.1.1.3.2)

- 1.5.1.1.4 승인의 도덕 (e1.5.1.1.4.1 / q1.5.1.1.4.2)
- 1.5.1.2 좋음의 어원 (e1.5.1.2.1 / q1.5.1.2.2)
- 1.5.2 고귀하지 않은 가치평가 (e1.5.2.1)
 - 1.5.2.1 사제에 의한 가치평가의 전도 (e1.5.2.1.1 / q1.5.2.1.2)
 - 1.5.2.2 역사적 증거 (e1.5.2.2.1)
 - 1.5.2.2.1 유대인에 의한 가치평가의 전도 (e1.5.2.2.1.1 / q1.5.2.2.1.2)
 - 1.5.2.2.2 유대적 신 개념 (e1.5.2.2.2.1 / q1.5.2.2.2.2)
 - 1.5.2.2.3 신 개념의 확대 (e1.5.2.2.3.1 / q1.5.2.2.3.2)
 - 1.5.2.2.4 복음의 왜곡 (e1.5.2.2.4.1 / q1.5.2.2.4.2)
 - 1.5.2.3 원한의 심리학 (e1.5.2.3.1 / q1.5.2.3.2)
 - 1.5.2.3.1 노예도덕의 계보 (e1.5.2.3.1.1 / q1.5.2.3.1.2)
 - 1.5.2.3.2 문화의 도구 (e1.5.2.3.2.1 / q1.5.2.3.2.2)
 - 1.5.2.3.3 의지의 자유 (e1.5.2.3.3.1 / q1.5.2.3.3.2)
 - 1.5.2.3.4 역사적 증거 (e1.5.2.3.4.1 / q1.5.2.3.4.2)

2. 양심

- 2.1 정의 (e2.1.1 / q2.1.2)
- 2.2 양심 계보학의 과제 (e2.2.1)
- 2.3 양심의 계보 (e2.3.1)
 - 2.3.1 망각 (e2.3.1.1 / q2.3.1.2)
 - 2.3.2 기억 (e2.3.2.1 / q2.3.2.2)
 - 2.3.3 고통에 의한 기억각인 (e2.3.3.1 / q2.3.3.2)
 - 2.3.4 관습의 도덕 (e2.3.4.1 / q2.3.4.2)
 - 2.3.5 주권적 개인의 양심(e2.3.5.1 / q2.3.5.2)
- 2.4 양심의 가책 (e2.4.1)
 - 2.4.1 부채 이론 (e2.4.1.1)
 - 2.4.1.1 채무법으로서의 도덕 (e2.4.1.1.1)
 - 2.4.1.1.1 채권자-채무자 관계 (e2.4.1.1.1.1 / q2.4.1.1.1.2)

- 2.4.1.1.2 경제적 교환관계 (e2.4.1.1.2.1 / q2.4.1.1.2.2)
2.4.1.1.3 죄 개념의 기원 (e2.4.1.1.3.1 / q2.4.1.1.3.2)
2.4.1.1.4 책임에 대한 기억 (e2.4.1.1.4.1 / q2.4.1.1.4.2)
2.4.1.1.5 잔인함에 대한 청구권 (e2.4.1.1.5.1 / q2.4.1.1.5.2)
2.4.1.2 정의 (e2.4.1.2.1)
 2.4.1.2.1 교환정의로서의 정의 (e2.4.1.2.1.1 / q2.4.1.2.1.2)
 2.4.1.2.2 사회계약의 경제 (e2.4.1.2.2.1 / q2.4.1.2.2.2)
 2.4.1.2.3 공동체의 잔인할 권리 (e2.4.1.2.3.1 / q2.4.1.2.3.2)
 2.4.1.2.4 교환정의의 자기지향 (e2.4.1.2.4.1)
 2.4.1.2.4.1.1 주권적 개인 모델 (e2.4.1.2.4.1.1 /
 q2.4.1.2.4.1.2)
 2.4.1.2.4.2 자비로서의 정의 (e2.4.1.2.4.2.1 /
 q2.4.1.2.4.2.2)
 2.4.1.2.4.3 형사정의 (e2.4.1.2.4.3.1 / q2.4.1.2.4.3.2)
 2.4.1.2.4.3.1.1 형별의미의 유동성 (e2.4.1.2.4.3.1.1 /
 q2.4.1.2.4.3.1.2)
 2.4.1.2.4.3.2 형별의 가상적 유용성 (e2.4.1.2.4.3.2.1 /
 q2.4.1.2.4.3.2.2)
 2.4.1.2.4.3.3 형별의 실질적 유용성 (e2.4.1.2.4.3.3.1 /
 q2.4.1.2.4.3.3.2)
2.4.2 내면화 이론 (e2.4.2.1 / q2.4.2.2)
 2.4.2.1 내면화 과정 (e2.4.2.1.1 / q2.4.2.1.2)
 2.4.2.2 내면화의 마조히즘 (e2.4.2.2.1)
 2.4.2.2.1 공격충동의 마조히즘 (e2.4.2.2.1.1 / q2.4.2.2.1.2)
 2.4.2.2.2 공격충동의 힘의지 (e2.4.2.2.2.1 / q2.4.2.2.2.2)
 2.4.2.3 내면화의 문명 (e2.4.2.3.1 / q2.4.2.3.2)
 2.4.2.4 사회계약의 폭력성 (e2.4.2.4.1 / q2.4.2.4.2)
 2.4.2.5 내면화의 도덕화 (e2.4.2.5.1 / q2.4.2.5.2)
 2.4.2.5.1 신 개념의 계보 (e2.4.2.5.1.1 / q2.4.2.5.1.2)

- 2.4.2.5.2 잔인함의 내면화 (e2.4.2.5.2.1 / q2.4.2.5.2.2)
- 2.4.2.5.3 부채감정의 정점으로서의 신 (e2.4.2.5.3.1 / q2.4.2.5.3.2)
- 2.4.2.5.4 그리스도교의 원한 (e2.4.2.5.4.1 / q2.4.2.5.4.2)
- 2.4.2.5.5 양심의 가책의 과기 (e2.4.2.5.5.1 / q2.4.2.5.5.2)
 - 2.4.2.5.5.1 신성한 신 (e2.4.2.5.5.1.1 / q2.4.2.5.5.1.2)
 - 2.4.2.5.5.2 예수 그리스도교의 사랑 (e2.4.2.5.5.2.1 / q2.4.2.5.5.2.2)

3. 금욕적 이상

- 3.1 정의 (e 3.1.1 / q3.1.2 ~q3.1.3)
- 3.2 금욕적 이상 계보학의 과제 (e3.2.1)
- 3.3 금욕적 이상의 유용성 (e3.3.1 / q3.3.2)
- 3.4 금욕적 이상의 허무적 성격 (e3.4.1)
 - 3.4.1 반자연성 (e3.4.1.1 / q3.4.1.2)
 - 3.4.2 절대성 요구 (e3.4.2.1 / q3.4.2.2)
- 3.5 사제의 금욕적 이상
 - 3.5.1 문화권력 (e3.5.1.1)
 - 3.5.2 금욕적 사제의 과제 (e3.5.2.1 / q3.5.2.2)
 - 3.5.3 사제적 이상의 전제 (e3.5.3.1)
 - 3.5.3.1 논리적 전제 (e3.5.3.1.1 / q3.5.3.1.2)
 - 3.5.3.2 생리적 전제 (e3.5.3.2.1 / q3.5.3.2.2)
 - 3.5.3.3 심리적 전제 (e3.5.3.3.1 / q3.5.3.3.2)
 - 3.5.4 금욕적 사제의 전략 (e3.5.4.1 / q3.5.4.2)
 - 3.5.5 금욕적 사제의 수단 (e3.5.5.1 / q3.5.5.2)
 - 3.5.5.1 죄의식 (e3.5.5.1.1 / q3.5.5.1.2)
 - 3.5.5.2 기계적 활동 (e3.5.5.2.1 / q3.5.5.2.2)
 - 3.5.5.3 즐겁게 하는 즐거움 (e3.5.5.3.1 / q3.5.5.3.2)
 - 3.5.5.4 무리행성(e3.5.5.4.1 / q3.5.5.4.2)

- 3.5.6 사제 수단에 대한 비판 (e3.5.6.1 / q3.5.6.2)
- 3.5.7 유럽의 원한문화 (e3.5.7.1 / q3.5.7.2)
- 3.6 예술의 금욕적 이상 (e3.6.1 / q3.6.2)
 - 3.6.1 관능성의 문제 (e3.6.1.1 / q3.6.1.2)
 - 3.6.2 바그너의 심리 (e3.6.2.1 / q3.6.2.2)
 - 3.6.3 금욕적 이상의 무의미 (e3.6.3.1 / q3.6.3.2)
- 3.7 철학의 금욕적 이상 (e3.7.1 / q3.7.2)
 - 3.7.1 금욕적 철학의 목적 (e3.7.1.1 / q3.7.1.2)
 - 3.7.2 금욕적 철학의 수단 (e3.7.2.1 / q3.7.2.2)
 - 3.7.2.1 감각에 대한 불신(e3.7.2.1.1 / q3.7.2.1.2)
 - 3.7.2.2 진리에의 의지 (e3.7.2.2.1 / q3.7.2.2.2)
 - 3.7.2.3 이성의 금욕적 자기경멸 (e3.7.2.3.1 / q3.7.2.3.2)
 - 3.7.3 금욕적 철학의 한계 (e3.7.3.1 / q3.7.3.2)
 - 3.7.4 금욕적 철학의 대안 (e3.7.4.1 / q3.7.4.2)
 - 3.7.4.1 관점적 인식 (e3.7.4.1.1 / e3.7.4.1.2)
 - 3.7.4.2 해석력으로서의 객관성 (e3.7.4.2.1 / q3.7.4.2.2)
- 3.8 학문의 금욕적 이상 (e3.8.1 / q3.8.2)
 - 3.8.1 금욕적 학문의 특징 (e3.8.1.1 / q3.8.1.2)
 - 3.8.1.1 학적 양심의 결여 (e3.8.1.1.1 / q3.8.1.1.2)
 - 3.8.1.2 진리의 도덕화 (e3.8.1.2.1 / q3.8.1.2.2)
 - 3.8.1.3 이성의 자기제한 (e3.8.1.3.1 /q3.8.1.3.2)
 - 3.8.2 금욕적 학문의 유형 (e3.8.2.1 /q3.8.2.2)
 - 3.8.2.1 노동 학문 (e3.8.2.1.1 / q3.8.2.1.2)
 - 3.8.2.2 영웅정신의 학문 (e3.8.2.2.1 / q3.8.2.2.2)
 - 3.8.3 가치창조적 학문 (e3.8.3.1 / q3.8.3.2)
 - 3.8.4 금욕적 이상의 자기지양 (e3.8.4.1 / q3.8.4.2)

제3부 『도덕의 계보』 내용 분석 연구

1. 선과 좋음(gut; good)

1.1 정의

(e1.1.1) 선(gut) 개념과 좋음(gut) 개념은 같은 의미를 갖지 않는다. 니체가 제시한 도덕 유형학의 분류에 의하면 선 개념은 고귀하지 않은 (unvornehm) 천민적 가치평가=노예도덕(Sklavenmoral)에서 유효한 개념이며, ‘악’ (böse) 개념과 상관적이다. 반면 좋음 개념은 고귀한 (vornehm) 가치평가=주인도덕(Herrenmoral)=귀족적(aristokratisch) 가치평가에서 유효한 개념이며, ‘나쁨’ (schlecht) 개념과 상관적이다. ‘선’은 노예적 생존에 대한 유용성 및 긍정을 내용으로 하며, ‘좋음’은 주권적이고도 주인적인 생존에 대한 유용성 및 긍정을 내용으로 한다.

1.2 선 계보 탐구의 과제

(e1.2.1) 『도덕의 계보』 첫 번째 논문의 주제는 ‘선과 악’이라는 도덕 개념을 행위자의 가치감 및 권력감의 표현인 ‘좋음과 나쁨’으로 전환하는 것이다. 이를 위해 니체는 전통적인 도덕개념인 선과 악의 계보를 분석하여, 그것의 문제점을 밝혀 낸다. 도덕적 개념으로서의 선과 악은 단지 고귀하지 않은 가치평가 방식, 즉 원한(Ressentment)의 심리학이 형성해 낸 노예도덕에서만 유효한 개념이다. 고귀한 가치평가 방식에서, 즉 니체가 바람직한 도

덕적 가치평가 방식으로 이해하는 것에서는 오로지 좋음과 나쁨이라는 도덕적 개념만이 타당성을 확보한다. 그러므로 고귀한 가치평가 방식에서는 ‘도덕적’과 ‘도덕적이지 않음’이라는 대립은 ‘좋음’과 ‘나쁨’의 대립으로 환원된다. 니체의 도덕철학의 목표인 ‘선악의 저편에 서는 것’은 고귀하지 않은 평가 방식의 극복 및 고귀한 가치평가 방식의 설정을 의미한다. 그것은 결코 도덕적 평가 자체의 무의미함을 선언하는 무도덕주의(Amoralismus)가 아니다.

(q1.2.2) 나의 호기심과 의혹은 때로는 우리의 선과 악이 본래 어떤 기원을 갖는가하는 물음에 멈추어서야만 했다. [...] 인간은 어떤 조건 아래 선과 악이라는 가치판단을 생각해낸 것일까? 그리고 그 가치판단들 자체는 어떤 가치를 가지고 있는 것일까?

(GM 서문 3 : KGW VI 2, 261-262. 한글판 340)

(q1.2.3) 최근의 내 저서에 적합하게 들어맞는 선악의 저편이라는 저 위험한 표제이를 내가 사용하고자 한다는 것, 즉 내가 원하는 것이 오래 전부터 충분히 밝혀졌다고 가정한다면, 내게는 결말을 지을만한 충분한 근거가 있는 것이다. [...] 이것은 적어도 ‘좋음과 나쁨의 저편’이라는 의미는 아니다.

(GM I 17 : KGW VI 2, 302. 한글판 389)

1.3 연구 방식

(e1.3.1) 니체는 자신의 철학적 과제를 가치의 문제를 제시하고, 가치의 등급을 정하는 것으로 이해한다. 『도덕의 계보』 역시 니체의 이런 과제 설정에 충실하다. 여기서는 가치의 문제가 도덕적 가치의 문제로 되며, 이 문제를 해결하기 위해 니체는 도덕 개념의 발생사(Entstehungsgeschichte)를 다룬다. 그래서 선과 악, 좋음과 나쁨이라는 도덕 개념의 계보 분석이 등장한다. 하지만 선과 악 개념의 계보 추적의 주안점을 그는 도덕에 대한 새로운 이론의 정립이 아니라, 도덕적 편견으로부터 자유로워질 수 있는 조건의 형성에 둔다. 도덕에 대한 철학적 해

명을 위해 니체는 다양한 학적 관점의 사용 및 학제 간 연구를 필요불가결한 것으로 이해한다. 그가 문헌학, 어원학, 생리학, 심리학, 의학, 인종학, 진화생물학 등의 관점을 도입하는 것이나, 영국 도덕계보학 및 공리주의적 접근방식의 일면성을 지적하는 것도 이런 맥락에서다. 하지만 학제 간 연구에 대한 니체의 강조는 『도덕의 계보』에서는 철저하게 적용되고 있다고는 보기 어려우며, 권유나 시범 정도의 기능을 할 뿐이다. 니체의 권유는 오히려 미셸 푸코나 막스 베버에 의해 수용되어, 이들의 책 이야기만으로 니체의 권유에 대한 답변이라고도 할 수 있다.(M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, [Frankfurt a. M. 1983, 1986], *Zur Genealogie der Ethik in : Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* [Frankfurt a.M. 1987]; M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*[1904] in : GAR Bd 1, [Tübingen 19188], *Das antike Judentum*[1921] in : GAR Bd 3, [Tübingen⁹1988])

(q1.3.2) 도덕 개념의 발달사에 대해서 언어학, 특히 어원학적 연구는 어떤 시사점을 주는가? [...] -다른 한편 이 문제들(지금까지 논했던 가치 평가의 가치에 대한 문제)에 대해 생리학자와 의학자들이 참여하도록 하는 것도 물론 필요하다: 철학, 생리학, 의학 사이의 원래부터 냉담하고 불신하는 관계를 가장 우호적이고 생산적인 교류관계로 바꾸는 데 철학자들이 전체적으로 성공한 후에는, 또한 이를 하나하나의 경우에 대변자와 매개자 역할을 하는 것은 전문적인 철학자에게 위임하는 것이 좋을 것이다. [...] 모든 과학은 이제부터 철학자의 미래과제를 위해 준비하지 않으면 안 된다: 이 과제란 철학자가 가치의 문제를 해결해야만 하며 가치의 등급을 정해야만 한다는 식으로 이해된다.

(GM I 주석 : KGW VI 2, 302-303. 한글판 390-391)

1.4 영국계보학

(e1.4.1) 도덕 개념의 발생사를 해명하기 위해 니체는 영국 도덕계보학과 대결을 벌인다. 이때 그는 두 가지 전략을 추진한다. 첫째, 영국

도덕계보학이 선과 악이라는 도덕개념을 ‘애매한’ 유용성 개념에서 도출해 낸다는 점을 지적하고, 이 애매한 유용성을 구체적으로 인간의 주인적 힘을 위한 유용성으로 전환시킨다. 둘째, 도덕적 선의 내용을 ‘비이기적’인 것에서 ‘고귀한’ 것으로 전환시킨다.

1.4.1 영국계보학의 장점

(e1.4.1.1) 니체의 도덕계보학은 도덕의 발생사와 도덕가치의 발생사를 추적하면서 도덕을 해명하려 한다. 이런 방식은 곧 도덕 문제를 도덕의 기원(Ursprung)을 추적하여, 그 기원에 의거해 근거지우려는 (begründen) 방식으로부터의 결별을 의미한다. 니체의 이런 의도는 도덕 문제를 다루는 영국 도덕계보학에 관심 갖게 한다. 영국의 도덕철학은 도덕을 어떤 단일적 기원이나, 도덕보다 좀더 고차의 어떤 것으로 소급하여 해명하려는 시도를 포기한다. 따라서 국가나 신적인 일반 선, 혹은 초월적-형이상학적 근원으로 도덕을 소급시키지 않는다. 오히려 도덕을 권력 추구나 개인의 이해관계 혹은 복지나 상호 간의 유용성 등으로부터, 즉 도덕보다 좀더 낮은 어떤 것으로부터 도출(ableiten)해 내려 한다. 근거지우는 방식의 포기와 도출 방식의 사용. 바로 여기서 니체는 영국 도덕계보학의 장점을 본다. 도출의 방식 자체가 이미 도덕의 발생에 다양성과 역사성과 우연성을 인정하는 것을 의미하기 때문이다. 니체에게 영국 도덕철학의 역사는 도덕을 근거 짓는 방식을 단계적으로 포기해나가는 포기 과정의 역사다. 그 출발은 삶의 궁극적 목표에 의거해 도덕을 근거 짓는 일 일반을 포기해버리고, 삶의 상호적 욕구와 필요에 도덕을 관계시키는 흉스(Thomas Hobbes)이고, 종교와 도덕을 분리하는 샤프테스버리(Earl von Shaftesbury), 사유하고 행위하는 자아의 통일성이라는 전제 자체를 회의하는 험(David Hume), 도덕철학의 전통으로부터 고전 국가경제학을 도출시키는 18세기 후반의 스미스(Adam Smith)를 통해 전개되며, 공리주의를 제시하면서 도덕을 제한하는 19세기의 벤담(Jeremy Bentham), 그리고 도덕철학의 이성 원칙을, 특히 개인의 도덕적 자율성을 만인을 위한 공리라는 관념으로 통합시키는 밀(John Stuart

Mil11)에게서 그 절정에 이른다. 니체는 바로 이 전통이 도덕의 발생사 해명에 선구자 역할을 할 수 있을 것이라고 생각한다.

(q1.4.1.2) 지금까지 유일하게 도덕의 발생사(Entstehungsgeschichte)를 해명하려고 시도한 것에 우리가 감사해야만 하는 이 영국의 심리학자들,
— 그들 스스로가 우리에게는 적지 않은 수수께끼가 된다. [...] 그들 자신이야말로 흥미로운 존재다. (GM I 1 : KGW VI 2, 271. 한글판 351)

1.4.2 영국계보학의 심리학

(e1.4.2.1) 영국 도덕계보학자를 니체는 ‘심리학자(Psychologe)’로 이해한다. 그 이유는 니체가 연상심리학(Assoziationspsychologie)과 영국 도덕계보학의 전통을 연결시키기 때문이다. 이 점에서 니체가 공리주의와 연상심리학을 연결시키는 렉키의 영향을 받았을 개연성이 높아진다.(W. E. H. Lecky, *History of european Morals* [1869]) 연상심리학은 영혼 안의 ‘정신적인 어떤 것’에 대한 기준의 과대평가를 표상들의 유비적 관계로서의 영혼관을 제시하면서 파괴한다. 그리고 이 관계로부터 인간의 이론인식뿐만 아니라 도덕적 평가 역시 도출해 낸다. 연상심리학의 이런 방법론은 정신적 실체에 대한 형이상학적 믿음을 부정할 뿐만 아니라, 도덕의 형이상학적-초월적 근원 역시 부정하는 것이다. 니체는 이런 방법적 태도를 학적 태도로, 심리학을 자신이 모범으로 삼아야 하는 학문으로 이해한다. 따라서 그에게 심리학이라는 명칭은 곧 모범적 학문의 예가 된다(이런 입장은 『인간적인 너무나 인간적인』에서부터 불변의 관점으로 후기 사유까지 유지된다. 하지만 심리학은 니체가 추구하는 ‘철학적 심리학’의 방법적 도구의 역할을 할 뿐이다). 그러므로 도덕 판단의 계보 추적시 형이상학적-단일적 기원을 포기하는 영국계보학 역시 이미 심리학의 방법론을 따르고 있으며, 모범적 학문의 길을 걷고 있는 셈이다. 하지만 니체는 영국식 심리학자와 자신을 엄격하게 구별한다.

(q1.4.2.2) 이 영국의 심리학자들 – 그들이 본래 원하는 것은 무엇인가? 우리는 그들이 자의적이든 비자의적이든 언제나 같은 일에만 종사하고 있는 것을 본다. 즉 그들은 우리 내면세계의 치부를 전면에 내세우며, 인간의 지적 차부심이 마지막으로 찾고자 원했던 바로 그곳에서 (예컨대, 습관의 타성에서, 망각 속에서, 맹목적이고 우연한 관념의 연결과 역학 속에서, 또는 순수하게 수동적이고 자동적인 어떤 것, 반사적이고 분자적인 어떤 것, 철저하게 우둔한 어떤 것 속에서) 진정으로 작용하는 요소를, 주도적인 요소를, 발전을 위해 결정적인 요소를 찾고자 하는 것을 본다. – 이 심리학자들을 항상 이러한 방향으로 몰고 가는 것은 대체 무엇인가?

(GM I 1 : KGW VI 2, 271. 한글판 351)

1.4.3 영국계보학의 선 개념

(e1.4.3.1) 니체는 영국계보학(및 레Rée)이 제공하는 ‘선’ 개념 계보에 관한 가설을 ‘유용성-망각-습관’의 도식으로 제시한다. 그리고 이것을 ‘이기적 행위’와 ‘비이기적 행위’를 구분하는 방식을 예로 들어 설명한다. 니체가 파악한 영국계보학의 선 개념에 대한 가설은 다음과 같다: 비이기적 행위는 그 행위로 인해 이익을 보는 사람들에 의해 ‘선’으로 평가된다. 즉 행위 자체가 선이기 때문이 아니라, 특정 사람들에게 행위의 유용성이 입증되었기 때문에 선으로 평가된 것이다. 그렇다면 한 행위의 ‘선함’은 영국계보학에 의하면 그 행위의 유용성에서 유래한다. 그런데 시간이 흐름에 따라 이런 유래와 기원이 잊혀지고, 그 행위에 대한 습관적 평가만이 남아, 그 행위를 ‘그 자체로’ 선한 행위, 도덕적 행위 ‘그 자체’로 여기게 되었다. ‘선’ 개념은 이렇듯 유용성-망각-습관이라는 계보를 제공하고 있다.

(q1.4.3.2) 그들은 다음과 같이 선언한다 – ‘원래 비이기적 행위란 그 행위가 표시되어, 즉 그 행위로 인해 이익을 얻는 사람의 입장에서 칭송되고 좋다고 불렸다. 그 후 사람들은 이 칭송의 기원을 망각하게 되었고 비이기적 행위가 습관적으로 항상 좋다고 칭송되었기에, 이 행위를 그

대로 좋다고도 느꼈던 것이다. 마치 그 행위가 그 자체로 선한 것인 듯.’ 이 최초의 추론 과정에 이미 영국 심리학자들의 특이체질의 전형적인 특징이 함축되어 있다는 것은 바로 알 수 있다. — ‘유용성’, ‘망각’, ‘습관’ 그리고 마지막으로 ‘오류’. 이 모든 것이 가치평가의 기초가 되고 있으며, 좀더 높은 인간은 그 평가를 지금까지 인간 일반의 일종의 특권인 양 자랑해왔다.

(GM I 2 : KGW

VI 2, 272. 한글판 353)

1.4.4 영국계보학의 오류

(e1.4.4.1) 영국계보학이 제공하는 유용성-망각-습관이라는 선 개념의 계보를 니체는 불충분한 것으로 판단한다. 그 계보가 도덕 판단의 역사성을 간과하고, 심리분석에서도 망각과 경험을 혼동했으며, 도덕판단의 주체를 잘못 설정하고 있기 때문이다. 이런 판단은 니체의 도덕철학의 근본입장인 절대적 도덕의 거부, 삶의 조건으로서의 도덕관 제시, 도덕의 관점적-해석적 성격에 대한 강조 등을 토대로 하고 있다. 영국계보학에 대한 니체의 고찰은, 도덕판단을 ‘선과 악’ 판단으로부터 ‘좋음과 나쁨’으로 전환시키려는 그의 입장을 강화시킨다.

1.4.4.1 역사적 감각의 결여

(e1.4.4.1.1) 영국계보학이 제공하는 ‘선’ 계보가 갖는 첫 번째 문제점을 니체는 역사적 감각의 결여에서 찾는다. 유용성-망각-습관이라는 계보는 예컨대 ‘비이기적 행위’를 ‘그 자체로도’ 선한 행위라고 결론짓게 한다. 여기서 역사적 감각은 완전히 배제되어 있다. 역사적 감각, 즉 니체가 역사적으로 사유하는 방식이라고도 부르는 이것은 선 판단의 구체적인 시·공간적 상황을 고려한다. 선 판단은 특정한 역사적 상황에서 전개되는 개인의 구체적인 삶의 조건이 고려되어야 한다. 따라서 선 판단의 역사성이 고려된다면, ‘비이기적 행위’가 선한 행위 ‘자체’라는 결론은 도출될 수 없다. 유용성-망각-습관이라는 계보는 결국 인간 삶의 구체성과 특수성 그리고 역사성을 고려하지 않음으로써, 그

계보가 제공하는 ‘유용성’은 구체성을 상실해 버리는 것이다. 니체는 영국계보학의 이런 오류가 결코 우연이 아니라고 생각한다. 비록 영국계보학이 도덕 판단에서 형이상학적-초월적 근원을 포기하지만, 그럼에도 불구하고 여전히 도덕을 일반적이고도 초시간적인 어떤 것으로 상정하는 믿음을 버리지 못했기 때문이다. 그런 한에서 도덕의 절대성에 대한 형이상학적 믿음을 고수하고 있기 때문이다.

(q1.4.4.1.2) 그들 모두는 옛 철학자들의 관례가 그러하듯 본질적으로 비역사적으로 생각한다. 이 점에 관해서는 의심의 여지가 없다. 그들이 다른 도덕 계보학의 미숙함은 ‘선’이라는 개념과 판단의 유래를 탐구하는 것이 문제시될 때, 처음부터 바로 드러난다. [...] 이 최초의 추론 과정에 이미 영국 심리학자들의 특이체질의 전형적인 특징이 함축되어 있다는 것은 바로 알 수 있다. (GM I 2 : KGW VI 2, 272. 한글판 353)

1.4.4.2 영국계보학의 심리학적 모순

(e1.4.4.2.1) 유용성-망각-습관이라는 선의 계보는 심리적으로 보면 모순이자 오류다. 유용성이라는 기원은 ‘잊혀지는 것’이 아니라, 오히려 시간의 흐름에 따라 더욱 확실하게 의식에 새겨져야만 한다는 것이다. 즉 유용성-망각-습관이라는 계보는 유용성-경험-습관으로 대체되어야 한다는 것이다. 이것을 니체는 스페너(H. Spencer)의 입장을 통해 설명한다. 니체는 스페너를 『도덕적 사실(Die Tatsachen der Ethik)』(übers B. Vetter, Stuttgart 1879)을 통해 접한 것 같다. 이 책에서 스페너는 삶의 진화와 문화의 진화를, 유용함=선, 해로움=악이라는 구분의 점진적인 획득 과정으로, 그리고 삶과 문화의 가치에 대한 정보의 점진적인 획득 과정으로 파악 한다. 이 입장을 적용하면 선은 ‘공리적이고 목적에 맞는’, 악은 ‘해롭고 목적에 맞지 않는’ 것과 동일한 것이며, 이런 판단은 무엇이 유용한지 해로운지에 대한 개인들의 망각될 수 없고 망각할 수 없는 경험의 도움을 받는 것이다. 니체는 스페너의 이런 입장을 합리적인 면에서나 심리적인

면에서 유용성-망각-습관의 계보보다는 설득력 있는 것으로 인정한다. 하지만 스펜서의 입장 역시 니체에 의해 ‘잘못’ 된 것이라는 평가를 받는다. 이 설명 방식도 행위 ‘자체’ 가 도덕 가치를 갖는다는 것을 여전히 인정하면서, 도덕 판단에서의 ‘행위 자체’ 의 의미를 간파하고 있기 때문이다. 니체는 후에 스펜서를 “대단한 도덕철학자” 의 범주에 넣으면서 (VIII 2 9[11]), 점점 더 신랄한 비판을 전개한다. 하지만 스펜서의 입장은 니체가 제공하는 좋음과 나쁨의 계보에 대한 방법적 도구가 된다.

(q1.4.4.2.2) ‘선’ 이라는 가치판단의 유래에 관한 저 가설이 역사적 근거가 없다는 것은 완전히 차치하고, 그 가설은 자기 안에서 조차 심리 학적 모순이라는 병에 걸려있다. [...] 공리성은 오히려 어느 시대나 경험 하는 일상적인 것이었으며 부단히 언제나 새롭게 강조되어온 것이었다. 따라서 그것은 의식에서 사라져버리는 대신, 즉 잊혀지게 되는 대신, 더욱 확실하게 의식에 새기지 않으면 안 되었다. 예를 들어 허버트 스펜서에 의해 대표되는 저 반대 이론이 얼마나 더 합리적인가 (그렇다고 해서 그의 이론이 더 진실된 것은 아니지만 –). 스펜서에 의하면 ‘선’ 이라는 개념은 ‘공리적’ ‘합목적적’ 이라는 개념과 본질적으로 동일한 것으로 평가되며, 따라서 ‘좋음’과 ‘나쁨’을 판단할 때 인류는 ‘공리적이고 목적에 맞는’, 그리고 ‘해롭고 목적에 맞지 않는’에 관한 잊지 못하고, 잊을 수 없는 바로 그들 자신의 경험을 요약하고 승인한 것이다. 이 이론에 따르면 선이란 이전에 공리성이 증명된 것이다. [...] 이런 설명방식도 잘못이다. 그러나 최소한 설명 자체는 합리적이며 심리학적으로 근거가 있다.

(GM I 3 : KGW VI 2, 274-275. 한글판 355)

1.4.4.3 ‘선’ 판단 자체의 문제점

(e1.4.4.3.1) 영국계보학이 제공하는 ‘선’의 계보가 갖는 또 다른 문제점으로 니체는 도덕적 가치 판단의 주체를 잘못 설정한 것을 든다. 니체에 의하면 영국계보학은 ‘좋음’이라는 판단을 ‘좋은 것’을 받았다고 표명하는 사람들의 입장에서 도출한다. 예컨대 ‘비이기적 행위’ 가 도덕적 선이라고 평가된 것은 그 행위를 통해서 이익을 얻은 사람들

을 척도로 한 것이다 : “이웃은 무사(Selbstlosigkeit)를 칭송한다. 그가 무사의 도덕을 통해 이익을 얻기 때문이다.” (VIII 1 2[205]) 도덕의 이런 계보를 니체는 도덕판단의 본래적 발생지를 잘못 설정한 데서 연유하는 것으로 이해한다. 도덕 판단이 삶의 조건인 한에서, 즉 도덕 판단이 관점적-해석적 성격을 띠는 한에서, 그 판단은 도덕행위자를 척도로 평가되어야 한다. 그러므로 도덕 개념의 올바른 계보는 행위의 수혜자가 아니라, 행위자에서 찾아져야 한다. 그래서 니체는 ‘좋음이라는 판단은 좋은 인간들 자신에게서 나온다’고 단언한다.

(q1.4.4.3.2) 그러나 나에게 첫째로 분명한 것은, 이 이론에서 ‘선’이라는 개념의 본래적 발생지를 잘못된 장소에서 찾고 설정하고 있다는 사실이다. ‘선’이라는 판단은 ‘좋은 것’을 받았다고 표명하는 사람들 의 입장에서 나오는 것은 아니다. 오히려 그것은 ‘좋은 인간들’ 자신에 게 있었던 것이다. [...] ‘선’이라는 용어는 저 도덕계보학자들의 미신이 억측하는 것처럼, 처음부터 필연적으로 ‘비이기적’ 행위와 결부된 것이 결코 아니라는 것이다. (GM I 2 : KGW VI 2, 273-274. 한글판 353-354)

1.5 도덕적 가치평가의 유형학

(e1.5.1) 영국계보학에 대한 비판 이후 니체는 새로운 도덕계보학을 전개시킨다. 이것의 핵심은 ‘좋음과 나쁨’ ‘선과 악’의 서로 다른 기원에 대한 가설이다. 이를 위해 그는 도덕 판단의 유형학을 제공한다 : 도덕판단은 고귀한(vornehm) 가치평가 방식과 고귀하지 않은(unvornehm) 가치평가 방식의 두 유형으로 구분할 수 있다. 이 구분은 니체가 『도덕의 계보』 그리고 그 이전에 이미 『선악의 저편』 260번 글에서도 제시했던 주인적 평가 방식(주인도덕)과 노예적 평가 방식(노예도덕)의 대립, 귀족적(aristokratisch) 가치평가 방식과 천민적(plebejisch) 가치평가 방식의 대립에 대한 다른 표현으로 이해할 수 있다. 고귀한=주인적=귀족적 가치평가

에서 니체는 ‘좋음과 나쁨’의 계보를, 고귀하지 않은=노예적=천민적 가치 평가에서 ‘선과 악’의 계보를 찾는다. 니체의 이런 구분에는 영국계보학을 비판하던 관점이 전제되어 있다. 즉 도덕판단의 척도는 도덕행위자여야 한다는 것이다. 따라서 고귀한=주인적=귀족적 가치평가는 좋은 인간=강자=고귀한 인간=자연성을 상실하지 않은 인간의 가치평가로서 니체의 긍정의 대상이며, 고귀하지 않은=노예적=천민적 가치평가는 노예적 존재 혹은 원한(Ressentment)인간의 가치평가로서 편파의 대상이 된다. 니체는 이 두 평가 방식의 싸움이 인류 역사를 통해 계속 진행되어 왔으며, 몇 번의 예외를 제외하고는 후자가 승리했다고 생각한다. 그리고 이 싸움의 역사를 ‘로마 대 유대’라는 역사적 상징을 사용하여 입증하고 싶어 한다.

(q1.5.2) 고귀한 가치평가와 고귀하지 않은 가치평가와의 싸움의 상정은 ‘로마 대 유대, 유대 대 로마’를 의미하는 것이다. – 지금까지 이 싸움보다, 이 문제제기보다, 이 불구대천의 적의를 품은 대립보다 더 큰 사건은 없었다. [...] 로마인은 강자이며, 고귀한 자다. 그들보다 강하고 고귀한 자는 지금까지 지상에 존재한 적이 없었으며, 결코 꿈꾸어 본 적도 없었다. [...] 반대로 유대인들은 저 탁월한 원한을 품은 사제적 민족이며, 유례없는 민중도덕의 천재성을 구유하고 있는 민족이다 [...] 우선 로마와 유대 가운데 누가 승리했는가? 이것은 전혀 의심할 여지가 없다 [...] 로마가 의심의 여지없이 물락했다는 사실은 대단히 주목할 만하다.

(GM I 16 : KGW VI 2, 300-301. 한글판 386-388)

1.5.1 고귀한 가치평가 방식

(e1.5.1.1) 고귀한=주인적=귀족적 가치평가 방식은 좋은 인간=강자=주인적 인간=고귀한 인간=자연성을 상실하지 않은 인간의 가치평가다. 따라서 도덕판단의 유형론은 인간 유형론에 대한 고찰을 요구한다.

1.5.1.1 주체의 특징

(e1.5.1.1.1) 고귀한 가치평가의 주체는 주권적 존재다. 그는 주인의

식의 소유자이자 가치감과 권력감의 담지자이며, 승인 도덕의 가능성을 제시할 수 있는 존재다.

1.5.1.1.1 주인의식

(e1.5.1.1.1.1) 도덕계보의 올바른 추적은 도덕 행위자를 출발점으로 해야 한다는 입장을 토대로 니체는 도덕 행위자의 유형을 구분한다. 인용문에서의 ‘좋은 인간’이라고 표현된 도덕행위자 유형은 자기 자신을 ‘고귀한 존재’로 느끼는 ‘좀더 높은 지배종족’이다. 이 인간은 니체가 『선악의 저편』에서 제기했던 주인의식을 지닌 존재, 귀족적 인간이다. 즉 스스로 가치평가를 할 수 있는 자, 삶을 자기극복을 통해 조형하려는 강한 의지의 소유자, 많은 욕구들의 긴장적 대립을 제어하고 자기극복 및 자기지배를 할 수 있는 거리의 파토스(Pathos der Distanz)의 소유자이자, 자신과 다른 유형들을 차별화시킬 수 있는 거리의 파토스의 소유자다. 이런 존재는 자기 긍정과 자기 가치의 느낌을 새로운 선의 내용으로 제시할 수 있는 자다. 이런 존재, 즉 주인의식을 가진 존재가 도덕 판단의 주체가 된다. 도덕 판단의 주체를 이렇게 설정하는 니체에게 유용성에 입각한 영국식 좋음의 계보는 불완전하다. 하지만 니체는 유용성 자체에 대해서는 불만이 없다. 오히려 ‘무엇에 대한’ 유용성인가가 그에게는 관건이 된다. 즉 특정 행위가 주인의식을 갖춘 자에게서 나오고 그리고 그의 힘 상승 및 삶의 고양에 유용하면, 그 행위는 좋은 행위다. 이런 경우 ‘온갖 타산적인 영리함이나 공리적 계산이 전제하는 저미온적인 것과는 정반대에 이르게 된다’고 니체는 위 인용문의 생략된 부분에서 단적으로 말한다. 그러므로 ‘좋음’은 단순한 유용성에서 유래하는 것이 아니다. 오히려 ‘고귀한 존재’ ‘주인의식의 소유자’ ‘귀족적 존재’에 의한, 또 그들을 위한 유용성에서 유래한다. 그러므로 ‘도덕’은 최고선의 분유나 일반 행복에 대한 유용성에서 기인할 수 없다. 도덕을 이렇게 고찰하는 것은 토마스 흉스가 소크라테스를 반박했던 내용의 연장선으로 이해할 수 있다. 우리가 선을 행하려는 경향을 보

이는 것은 그것이 선이기 때문이 아니다. 우리가 그것을 행했기 때문에 선한 것이라고 평가하려는 경향을 보인다는 것이다. 물론 흡스의 ‘우리’는 니체에게는 오로지 주인의식의 소유자에게만 해당된다.

(q1.5.1.1.1.2) ‘좋음’이라는 판단은 ‘좋은 것’을 받았다고 표명하는 사람들의 입장에서 나오는 것은 아니다. 오히려 그것은 ‘좋은 인간들’ 자신에게 있었던 것이다. 즉 저급한 모든 사람, 저급한 뜻을 지니고 있는 사람, 비속한 사람, 천민적인 사람들에 대비해서 자기 자신과 자신의 행위를 좋다고, 즉 제일급으로 느끼고 평가하는 고귀한 사람, 강한 사람, 드높은 사람들, 높은 뜻을 지닌 사람들에 있었던 것이다. 그들은 이러한 거리의 파토스에서 가치를 창조하고 가치의 이름을 새기는 권리로 비로소 가지게 되었던 것이다: 그들에게 유용성(공리)이 무슨 상관이 있었단 말인가! 공리의 관점은 [...] 낮설고 부적절하다.

(GM I 2 : KGW VI 2, 273. 한글판 353)

1.5.1.1.2 가치감

(e1.5.1.1.2.1) ‘좋은 인간’ 및 ‘주인의식의 소유자’는 자기 긍정적 힘의 소유자다. 그는 자기 자신을 원한의 대상이나, 수치의 대상이나, 부정의 대상으로 생각하지 않는다. 오히려 그는 자기 자신을 ‘좋은’ 사람으로 긍정할 수 있는 존재다. 그는 도덕 판단에서도 자신의 힘 느낌과 삶을 고양시키는 것을 ‘좋다’고 평가할 수 있는 존재다. 이것은 그가 도덕을 자신의 자연적 삶을 향상시키는 도구로 삼는다는 것을 의미한다. 그는 자신의 힘에의 의지로부터 자발적이고 자기충족적이며 자기지배적으로 가치를 평가할 수 있는 가치설정자다. 니체의 이런 입장은 그 자신의 해석으로서의 도덕관을 전제하고 있다. 이것에 의하면 특정 행위 자체는 가치 면에서는 완전히 공허하다. 행위는 그 자체로는 선도 악도, 좋은 것도 나쁜 것도 아니다. 오히려 행위의 도덕적 가치는 전적으로 행위 주체에 의존한다. 이렇게 해서 특정 행위의 도덕 가치는 완전히 행위주체의 문제로 환원된다. 특정 행위를 선한 행위로 혹은 악한 행위로 평가하는 것이나, 좋은 행위로 혹은 나쁜 행위로 평가하는 것은

철저히 행위 주체에 의존한다. 그리고 특히 니체가 지적하듯이 ‘좋음’이라는 판단은 ‘좋은 인간들’에게서 나온 것이다. 그리고 ‘좋은 인간들’의 가치평가에서 좋은 행위와 나쁜 행위 사이에는 본질적인 대립이 있을 수 없다. 단지 가치와 정도의 ‘차이’ 만이 있을 뿐이다. 그것도 주인의식의 소유자의 힘상승과 삶의 고양에 유용한 정도에 의해 구별되는 차이만이. ‘좋음’ 개념의 이런 계보적 특징은 고귀한 가치평가 방식에 개인 윤리적 성격을 띠게 한다. 하지만 고귀한 가치평가 방식은 공동체적 존재로서의 인간을 고려하면서, 이런 개인 윤리적 한계를 넘어선다. (→1.5.1.1.4.)

(q1.5.1.1.2.2) 고귀한 인간은 ‘좋음’이라는 기본개념을 먼저 자발적으로, 즉 자기 자신에게서 생각해내고, 거기서 비로소 ‘나쁨’이라는 판념을 만들게 된다! (GM I 2 : KGW VI 2, 273. 한글판 353)

(q1.5.1.1.2.3) 고귀한 가치평가 방식에서 사정은 정반대다: 그것은 자발적으로 행동하고 성장한다. 그것은 자기 자신에게 더 감사하고 더 환호하는 긍정을 말하기 위해 자신의 대립물을 찾을 뿐이다. 그것의 부정적인 개념인 ‘저급한’ ‘천한’ ‘나쁜’은 철저히 생명과 정열에 젖어 있는 고귀한 가치평가 방식의 근본 개념인 ‘우리 고귀한 자’ ‘우리 선한 자’ ‘우리 아름다운 자, 우리 행복한 자’에 비하면 늦게 태어난 창백한 대조 이미지일 뿐이다. (GM I 10 : KGW VI 2, KGW 285. 한글판 368)

1.5.1.1.3 권력감

(e1.5.1.1.3.1) ‘주인의식’의 소유자는 주권적 존재다. 그는 첫째, 적극적 힘으로서의 힘에의 의지를 가지고 삶의 의미와 삶의 가치를 스스로 창출해 내는 창조적 존재이자 자율적 존재다. 둘째, 자신의 사회 및 환경을 자신의 자기극복 및 자기발전 과정에 수단으로 사용하는 명령적 존재다. 셋째, 자신의 행위에 대해 책임을 지는 책임의 주체다. 넷째, 외적 환경을 지배하고 외적 환경에 대해 힘을 행사하는 힘의 주체이며, 그것과 자신과의 거리를 유지하는 ‘거리의 파토스’의 주체다. 니체는

이런 주권적 개인을 인간의 삶이 구현해 내야 하는 삶의 모습으로 이해 한다. 이들은 자신과는 대립되는 유형, 즉 자기극복을 통한 자기상승이나 삶의 자율적 창조에는 관심이 없는 유형에 대해 ‘나쁨’이라는 가치 판단을 한다.

(q1.5.1.1.3.2) 고귀함과 거리의 파토스, 좀더 높은 지배종족이 좀더 하위의 종족, 즉 ‘하층민’에게 가지고 있는 지속적이고도 지배적인 전 체 감정과 근본감정 – 이것이야말로 좋음과 나쁨이라는 대립의 기원이다.

(GM I 2 : KGW VI 2, 273. 한글판 354)

1.5.1.1.4 승인의 도덕

(e1.5.1.1.4.1) 주인의식을 갖는 존재의 가치평가 방식은 철저히 개인 주의적 성격을 띤다. 하지만 이것은 배타적 이기주의라고는 볼 수 없다. 오히려 타인에 대한 승인을 주인적 힘의 필연적 요소로 받아들이는 승인 (Anerkennung)의 도덕을 구현해 낸다. 주인의식을 갖는 자들 간에는 서로에 대한 승인이 전제된다. 이것은 자기 자신에 대한 긍정에서 출발하는 타자에 대한 긍정에서 성립한다. 자기 자신을 긍정한다는 것은 자신이 선과 악(정확히 말하면 좋음과 나쁨)의 판단 주체라는 점에 대한 긍정이다. 이 긍정은 자신의 가치판단이 필연적으로 개인적-관점적-해석적 성격을 가지며, 그것으로 인한 한계를 가질 수밖에 없다는 점에 대한 긍정이다. 이런 반성적 자기제한은 주인의식을 갖고 있는 강자의 힘이다. 강자의 반성적 자기 제한은 타자의 가치판단의 개별성과 차이를 인정하게 한다. 그것에게 자신의 가치판단에 동의하거나 합의하라고 강요하거나 강제력을 행사하지 않는다. 오히려 타자의 상이한 삶의 조건을, 그것이 만들어내는 가치판단의 상이성을 인정하고 승인한다. 그러나 이런 인정과 승인은 타자를 자유로운 존재로 인정해야 완전해진다. 그렇지 않다면 강자의 자기제한력은 소극적 형태로만 머물게 된다. 그러므로 니체

의 고귀한 가치평가 방식=주인도덕=귀족적 평가방식=강자의 도덕은 타자를 자유로운 존재로 인정하고 긍정하는 승인의 도덕을 요청하게 된다. 이것은 공동체적 존재인 인간이 실천적 장에서 수행해야 할 덕목이다. 물론 니체에게서 이런 가능성은 모든 구성원이 주인의식을 갖추고 있는 이상적인 공동체에서만 구현된다. 거기서 개개인의 서로에 대한 인정과 승인은 곧 개개인의 삶의 발전에 필수적인 조건이자 필연적인 계기가 된다. 거기서 진정한 적은 진정한 벗이 된다. 니체는 이런 이상적 공동체를 희망한다. 그리고 그 가능성을 모든 개인의 주인화에서 찾는다. 즉 모든 인간의 위버멘쉬화에서.

(q1.5.1.1.4.2) 도대체 이 지상에 진정 적에 대한 사랑이 있다면, 그것은 오직 고귀한 자에게서만 가능할 것이다. 고귀한 인간은 이미 자신의 적에게 얼마나 큰 경외심을 가지고 있는 것일까! 그리고 그 경외심은 이미 사랑에 이르는 다리다. [...] 그는 자신을 두드러지게 하기 위해 스스로 자신의 적을 요구한다. 그는 경멸할 것이 전혀 없고, 아주 크게 존경 할 만한 적이 아니면 참을 수 없다.

(GM I 10 : KGW VI 2, 285. 한글판 368)

1.5.1.2 ‘좋음’에 대한 어원학적 고찰

(e1.5.1.2.1) 단순한 유용성에서 출발하는 영국계보학을 주인적 존재의 삶에 대한 유용성으로 전환시키고, 선을 고귀한 것으로서의 ‘좋음’으로 전환시키려는 입장을 제시한 니체는 이제 이 입장을 어원학적 고찰을 통해 강화시키려 한다. 그는 도덕에 대한 계보학의 ‘본질적인 통찰’이 어원학에서 지지될 수 있다고, 즉 ‘좋음’이라는 개념이 사실상 무사(Selbstlosigkeit)의 도덕에서 제공하는 것과는 다른 의미를 갖는다는 것을, 좋음이란 주인의식을 갖는 귀족적 존재에 대한 유용성이라는 것을 어원학이 보여주고 있다고 생각한다. 물론 니체는 어원학의 내용을 입증 가능한 것으로는 생각하지 않는다. 그럼에도 불구하고 그 내용을 도덕계보 가설을 위해 ‘본질적’인 것으로 이해한다. 그 ‘본질적’인 내용은 고귀

함=귀족적=좋음, 비속함=천한=저급함=나쁨이라는 등식의 도출이다. 이런 내용을 니체는 『도덕의 계보』 1 논문 5장에서 여러 언어의 예를 통해 매우 위험한 방식으로 전개시킨다. 예컨대 켈트어에서는 귀족=‘금발의 종족’=선을 의미한다는 것이다. 이것은 분명 잘못된 논의다. 그럼에도 불구하고 도덕계보 추적을 위해서는 철학적-형이상학적 방법론만으로는 부족하다는 그의 인식은 어원학적 고찰의 중요성을 지속적으로 강조하게 한다. 민주주의나 베를에 대한 맥락과 상관없어 보이는 니체의 비난은 이 점을 고려하면 비로소 이해가 된다. 베를(H. T. Buckle)은 『영국문명사(History of Civilisation of England)』(1857/61)에서 문명의 발전을 통계적 방법론을 사용하여 탐구하는데, 이를 통해 개인의 행위 일반을 평준화시키려 한다. 그래서 니체는 이런 방식을 근대정신의 평민주의(Plebejismus)라고 부른다. 민주주의에 대한 니체의 비난도 같은 맥락에서 이해될 수 있다.

(q1.5.1.2.2) 여러 가지 언어로 표현된 ‘좋음’이라는 명칭이 어원학적 관점에서 본래 무엇을 의미하는가 하는 물음이 내게 올바른 길을 제시해주었다: 여기에서 나는 이 모든 것이 동일한 개념변화에 기인함을 발견했다. – 즉 어느 언어에서나 신분을 나타내는 의미에서의 ‘고귀한’, ‘귀족적인’, ‘정신적으로 고귀한 기질의’, ‘정신적으로 특권을 지닌’이라는 의미를 지닌 ‘좋음’이 발전해 나오는 것이다: 언제나 저 다른 발전과 평행해 진행되는 또 하나의 발전이 있는데, 이는 ‘비속한’, ‘천민의’, ‘저급한’이라는 개념을 결국 ‘나쁨’이라는 개념으로 이행하도록 만든다. [...] 이것은 내게는 도덕 계보학에 관한 본질적인 통찰로 보인다. 이러한 통찰이 뒤늦게 발견되었다는 것은 현대 세계의 민주주의적 선입견이 유래에 관한 모든 물음에 끼친 해로운 영향 때문이다. 이러한 선입견이 일단 고삐가 풀려 증오에 까지 이르렀을 때, 특히 도덕과 역사에 어떤 폐해를 끼칠 수 있는지는 악명 높은 베를의 경우가 보여주고 있다.

(GM I 4 : KGW VI 2, 275-276. 한글판 356-357)

1.5.2 고귀하지 않은 가치평가

(e1.5.2.1) 역사적 가설들을 가지고 니체는 고귀한 가치설정 즉 ‘좋음=고귀한=힘있는=건강함=아름다운=행복한=신에 의해 사랑받는’이라는 공식을 도출시키며, 이를 통해 선인의 자연적 상태를 말하고 있다. ‘좋음’이라는 의미에서의 선은 이렇듯 강자와 정복자와 지배자의 자기지침이었지만, 정치적 지배권의 상실과 더불어 영혼적인 우월감을 나타내는 개념이 되어버린다고 니체는 생각한다. 즉 도덕에서의 가치평가의 전도가 이루어진 것이다. 능가함과 강력함이라는 의미로서의 선은 전도된 가치평가에서는 무사(Selbstlosigkeit)라는 의미에서의 선으로 바뀌어 버린다. 그래서 고귀한 가치평가에서의 좋음=강력함이었던 것이 악으로, 나쁘고=무력함이었던 것이 이제 선으로 이해된다. 이런 전이를 가능하게 했던 주체를 니체는 사제계급으로 단정 짓는다. 그리고 그 역사적 예를 유대인이라는 사제적 특징을 지닌 민족에서 찾는다. 니체는 유대교를 그리스도교의 시발점으로 삼으며, 유대교와 그리스도교와의 역사적이고 사회적인 차이는 애써 외면해 버린다.

1.5.2.1 사제 유형에 의한 가치평가의 전도

(e1.5.2.1.1) 도덕에서의 가치의 전도를 일으킨 주체는 사제 계급이다. 여기서 니체는 사제를 단순한 종교의 대변자만으로 이해하지는 않는다. 오히려 그는 권력을 이해하고 권력을 추구하는 존재로 이해된다. 자신을 우위를 점하는 어떤 것을 매개하는 자이자 대변하는 자로 상정할 줄 알고, 그런 한에서 자신을 필요한 존재로 만들 줄 아는 존재다. 사회적 약자의 복수의 심리학을 이용해 ‘가상적 구제’ 수단을 제공한다거나, 강자를 약화시키는 것은 그 대표적 수단이다. 그런 한에서 니체에게 사제는 사회적인 일반 유형이며, 그런 유형들은 종교적인 영역 외에도 찾아볼 수 있다. 니체가 철학자나 리하르트 바그너 같은 경우를 어정쩡한 신학자로, 사제 유형의 예로 이해하는 것은 이런 맥락을 잘 표현하고 있다.(K. Braatz, *Nietzsche-Eine Studie zur Theorie der öffentlichen Meinung*, [Berlin/NewYork 1988], 235-248) 물론 종교 영역에서 사제는 신이라는 우위를 점하는 어떤 존재를 권력추구의 수단으로 삼는다. 이런 맥락에서 니체는 유일신의 성립을 사제 권력의 전제조건으로 제시하기도 한다.(FW 143)

(q1.5.2.1.2) 최고의 세습계급이 동시에 사제 계급이며, 따라서 그 계급을 전체적으로 나타내기 위해 그들의 사제 기능을 상기시키는 술어를 선호하게 되는 경우, 정치적 우위를 나타내는 개념이 언제나 정신적 우위를 나타내는 개념으로 옮겨간다는 이런 규칙에는 우선 지금까지는 어떤 예외도 없다. 이 경우 예를 들어 처음에는 ‘순수’와 ‘불신’이 신분 표시로 대립된다. 그리고 여기에서도 이후에 ‘좋음’과 ‘나쁨’이 더 이상 신분을 나타내지 않는 의미에서 발전해간다. [...] 다른 한편 바로 여기서 왜 그렇게 일찍이 대립된 평가가 위험한 방식으로 내면화되고 격화될 수 있었는지의 문제는 물론 본질적으로 사제귀족주의의 전체 성격에 서 밝혀진다.

(GM I 6 : KGW VI 2, 278. 한글판 360)

1.5.2.2 역사적 증거

(e1.5.2.2.1) 도덕에서의 가치평가의 전도는 사제 유형에 의해 이루어졌다는 주장에 대한 역사적 증거로 니체는 유대인을 제시한다. 유대인의 역사적 실존은 유대인에게 ‘복수의 심리학’을 가능하게 했고, 이것은 유대적 신 개념을 수단으로 한다.

1.5.2.2.1 유대인에 의한 가치평가의 전도

(e1.5.2.2.1.1) 니체에게 유대 민족은 1.5.2.1에서 제시한 사제 유형의 특징을 전형적으로 보여준다. 그들은 신에 의해 선택된 민족이라는 의식을 갖고 있었지만, 그들이 체험한 역사는 그들에게 현실적-정치적 무력감을 들게 한다. 오랫동안의 노예 상태 및 바빌론의 유수 그리고 로마인이라는 외국 세력에 대한 대대적 봉기와 그 봉기로 인한 전 세계로의 분산의 경험을 갖고 있었던 것이다. 그들이 체험한 현실적-권력적 무력은 그들에게 그들을 압제하는 이민족의 가치평가에 대한 증오심을 강화시켜, 압제자의 귀족적이고도 고귀한 가치평가 방식을 전도해 버린다. 즉 유대인의 복수의 심리학이 ‘가장 정신적인’ 형태의 복수 행위를 하

게 한 것이다. 그들은 ‘좋은=고귀한=강력한=신의 축복을 받는’이라는 등식을 ‘좋음=비참함=비천함=가난함=무력=고통=신의 축복을 받는’이라는 등식으로 전환시킨다. 하지만 이런 가치평가의 전환이야말로 유대 민족의 생존을 가능하게 했으며, 사제에게는 권력을 부여한 것이다. 니체는 명백히 반유대주의자로는 볼 수 없다. 하지만 적어도 여기서는 반 유대주의의 흔적이 엿보인다. 그러나 엄밀히 말하자면 니체의 문제의식은 유대적 삶의 방식이나 유대인의 전반적인 특징에 관한 것이 아니다. 단지 그들의 가치평가 방식으로만 향하고 있다. 『안티크리스트』에서도 니체는 유대인을 비난하지만, 그것은 사실은 그리스도교에 대한 비난이다. 유대교는 바로 그리스도교의 원천이라는 이유에서만 비난의 대상이 된다(AC 24). 따라서 니체의 입장은 종족주의적 원칙에서 출발하는 반유대주의와 동일시할 필요는 없다.

(q1.5.2.2.1.2) 이 지상에서 고귀한 자, 강력한 자, 지배자, 권력자에 대항해 행해진 그 어떤 것도 유대인들이 이들에 반항하며 행했던 것과 비교하면 말할 만한 가치가 없을 정도다 : 사제 민족인 유대인. 이들은 자신의 적과 압제자에게 결국 오직 그들의 가치를 철저하게 전도시킴으로써, 즉 가장 정신적인 복수 행위로 명예 회복을 할 줄 알았다. 오직 이렇게 하는 것만이 사제적 민족에게, 가장 퇴보한 사제적 복수욕을 지닌 민족에게 적합한 것이었다. 유대인이야말로 두려움을 일으키는 정연한 논리로 귀족적 가치등식(좋은=고귀한=강력한=아름다운=행복한=신의 사랑을 받는)을 역전하고자 감행했으며, 가장 깊은 증오(무력함의 증오)의 이빨을 갈며 이를 고집했던 것이다. (GM I 7 : KGW VI 2, 280. 한글판 363)

1.5.2.2.2 유대적 신 개념

(e1.5.2.2.2.1) 1.5.2.2.1에서 제시한 유대인에 의한 가치전도는 그들의 독특한 신 개념과도 관계가 있다. 유대인은 가치판단의 전도와 더불어 자신들의 현실적 무기력을 적에 대한 ‘신’의 ‘심판’에 의해 정당화시킨다. 이렇게 해서 자연적 인과율이 제거되고, 신이 반자연적 인과

율의 담당자가 된다. 그들의 신은 한 민족의 권력과 힘을 의미하는 것이 아니라, 오히려 한 민족의 무기력을 의미하는 것에 불과하다.

(q1.5.2.2.2.2) “비참한 자만인 오직 착한 자다. 가난한 자, 무력한 자, 비천한 자만이 오직 착한 자다. 고통 받는 자, 궁핍한 자, 추한 자 또한 유일하게 경건한 자이며 신에 귀의한 자이고, 오직 그들에게만 축복이 있다. — 이에 대해 그대, 그대 고귀하고 강력한 자들, 그대들은 영원히 사악한 자, 잔인한 자, 음란한 자, 탐욕스러운 자, 무신론자이며, 그 대들이야말로 또한 영원히 축복받지 못할 자, 저주받을 자, 망할 자가 될 것이다!”라고 말하며 [...] 이러한 유대의 가치전환의 유산을 누가 상속했는지 우리는 알고 있다. [...] 유대인과 더불어 도덕에서의 노예반란이 시작된다.

(GM I 7 : KGW VI 2, 281. 한글판 363)

1.5.2.2.3 신 개념의 확대

(e1.5.2.2.3.1) 유대인의 민족신으로부터 보편적 유일신으로의 유대신의 전개 역시 유대인의 가치전도를 실질적으로 가능하게 한다. 신 개념의 이런 확대에 대해서는 니체는 벨하우젠(J. Wellhausen)이 『이스라엘의 역사에 대한 프롤레고메나(Prolegomena zur Geschichte Israels)』(Berlin 1883)에서 제시한 내용들을 근거로 삼는다. 하지만 그는 벨하우젠의 논의를 지나치게 정형화시켜 사용한다. 니체가 정형화시킨 유대적 신 개념의 확대 과정은 다음과 같다 : (1) 야훼는 원래 힘의식의 표현이었고, 야훼 안에서 이스라엘 사람들은 승리와 구원을 기대하고, 그를 정의의 신으로 이해했다. 2) 이런 이상적 상태가 이사야에 의해서도 계속 견지되고 있었다. 3) 그런데 그런 희망은 성취되지 않았고, 옛 신은 그가 이전에 할 수 있었던 일을 더 이상은 할 수 없게 되었다. 사람들은 그를 버려야 했지만, 그 대신에 신 개념을 변경시켜 버렸다. 사람들이 신 개념을 탈자연화시켜 버린 것이다. 더 이상은 정의의 신 야훼는 이스라엘과 하나가 아니다. 더 이상은 민족적 자존심의 표현이 아니다. 단지 조건에 의해 제약된 신일 뿐이다. 4) 사람들은 자신의 옛 신을 포기하든

지 아니면 그로부터 다른 것을 만들어내야 하는 선택을 해야 했을 때, 후자를 선택한 것이다. 즉 이스라엘 민족과 신의 화해의 관계가 구성된 것이다. 야훼는 지금까지 이스라엘의 신이었고 따라서 정의의 신이었다. 하지만 이제 그는 첫 번째의 그리고 최상의 정의의 신이 되었으며, 처음으로 이스라엘의 민족 신이라는 것에서 분리된다. 야훼의 율법은 원래 그의 모든 행위처럼 도움을 주고 공정하며 길을 제시하고 복잡한 문제들을 해소하는 것이었으나, 이스라엘에 대한 그의 요구들의 총괄개념이 되었다. 이스라엘과 야훼의 관계는 이런 요구들에 의존한다. 야훼와 이스라엘 사이의 연맹에 관한 생각이 종교적 고찰의 중심으로 들어선다. 바빌로니아의 망명 생활 및 아시리아의 망명 생활은 사람들을 조건적이라는 생각, 사정에 따른 해결책이라는 생각에 익숙해지게 만들었다. 5) 그 후 신 개념이 보편화되기에 이른다. 이것을 수단으로 전형적인 사제 민족인 유대인은 보편적인 세계 지배를 꿈꾼다.

(q1.5.2.2.3.2) 사제 민족인 유대인. 이들은 자신의 적과 압제자에게 오직 그들의 가치를 철저히 전도시킴으로써, 즉 가장 정신적인 복수 행위로 명예회복을 할 줄 알았다. 오직 이렇게 하는 것만이 사제적 민족에게, 가장 퇴보한 사제적 복수욕을 지닌 민족에게 적합한 것이다. [...] 따라서 세계 전체가 즉 이스라엘의 모든 적대자가 주저 없이 바로 이 미끼를 삼킬 수 있었던 것. 그것이야말로 진정 위대한 복수정책이며, 멀리 보는 지하의 술책, 사전 계획에 따라 서서히 손길을 뻗치는 복수의 은밀한 검은 수책에 속하는 것이 아닌가. (GM I 7-8 : KGW VI 2, 280-283. 한글판 363-365)

1.5.2.2.4 복음의 왜곡

(e1.5.2.2.4.1) 니체는 유대 민족이 예수 그리스도의 사랑의 복음을 자신들의 복수의 도구로 만들어 버렸다고 이해한다. 니체에게 예수는 고귀한 가치평가 방식의 예다. ‘사랑의 복음의 화신 이 나자렛의 예수. 가난한 자, 병든 자, 죄지은 자에게 축복과 승리를 가져다 준 이 구세주’, ‘새로운 사랑’ ‘가장 깊이 있고 숭고한 종류의 사랑’이라는 표현은

모두 예수 그리스도와 그의 복음에 대한 표현이다. 같은 맥락에서 니체는 『안티크리스트』에서 예수라는 인물을 긍정적 의미의 ‘백치’로, 그의 삶을 사랑이라는 복음의 실천으로 이해한다. 니체에게 예수의 사랑은 ‘온갖 종류의 말, 공식, 법칙, 신앙, 교의와 대립하는 삶’(AC 30)의 유일한 가능성이다. 그렇다면 그의 복음은 무기력의 산물이 아니다. 오히려 온갖 죄와 분노와 증오와 투쟁을 넘어선 자유와 초탈의 산물인 것이다. 그런데 유대인은 고귀하지 않은 가치평가 방식을 관철시키기 위한 수단으로 예수 그리스도를 십자가에 못 박는다. 이것은 고귀한 가치평가에 대한 고귀하지 않은 가치평가의 승리였고, 아이로니컬하게도 이 사건이 유대적 평가 방식을 전 세계로 퍼뜨리는 계기가 된다. 니체는 이것을 유대인의 ‘도덕적 천재성’이 미리 계획했었을 것이라고 생각한다.

(q1.5.2.2.4.2) 사랑의 복음의 화신 이 나자렛의 예수. 가난한 자, 병든 자, 죄지은 자에게 축복과 승리를 가져다 준 이 ‘구세주’ – 그야말로 바로 가장 섬뜩하고 저항하기 어려운 형태의 유혹이 아니었던가? 바로 유대적 가치와 이상 혁신의 유혹이며 우회로가 아니었던가? 이스라엘은 곁으로 보기에는 이스라엘의 적대자이자 해체하는 자인 바로 이 구세주라는 우회로를 통해서만 그들의 숭고한 복수욕이라는 마지막 목적에 이른 것이 아닌가? 이스라엘 전체가 전 세계에 대한 복수의 진정한 도구를 마치 불구대천의 원수처럼 부정하고 이를 십자가에 달 수밖에 없었던 것, 따라서 ‘세계 전체’가, 즉 이스라엘의 모든 적대자가 주저 없이 바로 이 미끼를 삼킬 수 있었던 것, 이것이야말로 진정한 복수정책이며 멀리 보는 지하의 술책 [...] 아닌가? 인간을 구원하기 위해 신 스스로가 십자가에 못 박힌다는 져 상상할 수 없는 마지막 극단적 잔인함의 신비에 견줄 만한 것이 있을까? [...] 적어도 이 기호 아래 이스라엘이 자신의 복수와 모든 가치를 전도함으로써 지금까지 모든 이상, 모든 고귀한 이상을 누르고 다시 승리했다는 것은 확실하다. (GM I 8 : KGW VI 2, 282-283. 한글판 365)

1.5.2.3 원한의 심리학

(e1.5.2.3.1) 영국계보학에 대한 심리학적 문제제기 및 ‘좋음’ 개념

의 ‘고귀한’ 유래, 그리고 사제유형에 의한 노예도덕의 등장이라는 입장은 제기한 후, 니체는 고귀하지 않은 가치평가 방식(노예도덕)을 심리적으로 유형화시키는 작업을 진행시킨다. 이 작업을 토대로 그는 현대 문화를 지배하는 고귀하지 않은 평가 방식의 의미를 보여준다. 고귀하지 않은 가치평가 방식의 심리적 특징은 원한(Ressentmant)이라는 개념을 통해 밝혀지게 된다. 원한이라는 개념은 『도덕의 계보』에서 가장 유명한 개념으로서, 니체는 이 개념을 출판된 책으로는 이 책에서 최초로 사용한다. 원한개념은 도덕철학적 영역에서 발견된 것이 아니라, 오히려 사회심리학적, 종교사회학적, 정치학적 관점에서 받아들여진 개념이다. 그리고 아이로니컬하게도 『도덕의 계보』에서 가장 신랄한 공격을 가하는 오이겐 뒤링의 도덕계보학에서 인정된 개념이기도 하다. 뒤링이 이미 제공한 원한 개념(E. Düring, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, [Leipzig 1875], 224)을 니체는 받아들이지만, 곧 뒤링의 기계론적 입장과 자신을 차별화한다.

(q1.5.2.3.2) 사랑의 복음의 화신 이 나자렛의 예수. 가난한 자, 병든 자, 죄지은 자에게 축복과 승리를 가져다 준 이 ‘구세주’ – 그야말로 바로 가장 섬뜩하고 저항하기 어려운 형태의 유혹이 아니었던가? 바로 유대적 가치와 이상 혁신의 유혹이며 우회로가 아니었던가? 이스라엘은 곁으로 보기에는 이스라엘의 적대자이자 해체하는 자인 바로 이 구세주라는 우회로를 통해서만 그들의 숭고한 복수욕이라는 마지막 목적에 이른 것이 아닌가? 이스라엘 전체가 전 세계에 대한 복수의 진정한 도구를 마치 불구대천의 원수처럼 부정하고 이를 십자가에 달 수 밖에 없었던 것, 따라서 ‘세계 전체’ 가, 즉 이스라엘의 모든 적대자가 주저 없이 바로 이 미끼를 삼킬 수 있었던 것, 이것이야말로 진정한 복수정책이며 멀리 보는 지하의 술책 [...] 아닌가? 인간을 구원하기 위해 신 스스로가 십자가에 못 박힌다는 저 상상할 수 없는 마지막 극단적 잔인함의 신비에 견줄만한 것이 있을까? [...] 적어도 이 기호 아래 이스라엘이 자신의 복수와 모든 가치를 전도함으로써 지금까지 모든 이상, 모든 고귀한 이상을 누르고 다시 승리했다는 것은 확실하다. – (GM I 8 : KGW VI 2, 282-283. 한글판 365)

1.5.2.3.1 노예도덕의 계보 : 원한

(e1.5.2.3.1.1) 인용문은 원한(Ressentment)에 대한 니체의 사회심리학적 분석이다. 이것을 니체는 노예도덕의 계보로 상정한다. 원한은 첫째, 근본적으로 행위 차원의 복수를 할 수 없는 무력한 자들이 품는 상상의 복수다. 따라서 뒤링의 기계론적 입장과는 달리 상처받은 것에 대한 기계적인 반응일 수 없다. 오히려 특정 행위의 실패로 인한 고유한 반작용이다. 원한은 그러므로 둘째, 부정심리의 결과다. 즉 자기 자신과 대립적인 것의 차이를 인정하는 대신, 자신과의 대립성 그 자체로 인해 부정의 대상으로 삼는다.셋째, 반작용의 산물이자 수동성의 결과다. 가치설정의 기준을 자기 자신에서 찾는 대신, 자신과는 대립되는 외부 세계의 설정이 먼저 이루어진다. 그러므로 원한에는 외부의 작용을 먼저 전제하는 반작용의 역학이 작용한다. 넷째, 반동적이다. 대립자를 악한 인간으로 먼저 설정하고, 그들과 대립되는 유형을 선한 인간으로 평가한다. 그리고 이들과 자신을 동일시한다. 반면 대립되는 외부 세계는 복수의 대상으로 간주된다. 복수의 도구가 바로 특정 유형의 도덕, 즉 노예도덕, 즉 고귀하지 않은 가치평가 방식이다.

(q1.5.2.3.1.2) 이 원한은 실제적인 반응, 행위에 의한 반응을 포기하고, 오로지 상상의 복수를 통해서만 스스로 해가 없는 존재라고 여기는 사람들의 원한이다. 고귀한 모든 도덕이 자기 자신을 의기양양하게 긍정하는 것에서 생겨난다면, 노예도덕은 처음부터 ‘밖에 있는 것’, ‘다른 것’, ‘자기가 아닌 것’을 부정한다: 그리고 이러한 부정이야말로 노예도덕의 창조적 행위인 것이다. 가치의 시선을 이렇게 전도시키는 것은 – 이렇게 시선을 자기 자신에게 되돌리는 대신 반드시 밖을 향하게 하는 것은 – 실로 원한에 속한다: 노예도덕이 발생하기 위해서는 언제나 먼저 대립하는 어떤 세계와 외부세계가 필요하다. 생리적으로 말하자면 그 것이 일반적으로 활동하기 위해서는 외부의 자극이 필요하다. – 노예도덕의 근본 활동은 근본적으로 반작용이다. (GM I 10 : KGW VI 2, 284. 한글판 367)

1.5.2.3.2 문화의 도구로서의 원한

(e1.5.2.3.2.1) 문화는 인간에게 교육적인 기능을 행사한다. 그런데 이 기능이 인간의 자연성을 순화시키고 길들여야만 달성되는 경우가 있다. 니체는 이런 문화는 인간을 진정으로 개선시키는 문화가 아니라, 오히려 인간의 자연성 및 고귀한 속성을 약화시키는 것으로 이해한다. 즉 인간의 자기극복의 노력, 좀더 나은 존재로의 상승 노력, 한 마디로 고귀한 가치평가를 회복하려는 노력을 철저히 약화시킨다. 니체는 유럽 문화를 이런 문화로 이해한다. 유럽 문화는 인간의 자연성에 대한 원한의 문화인 것이다. 그 결과 유럽인의 실질적 개선은 이루어지지 않았다. 오히려 유럽인의 왜소화와 평균화가 초래되었다. 그래서 니체는 이런 현대의 상황을 ‘최대의 위험’으로, 즉 ‘허무적 상황’으로 규정한다 : “인간은 의심할 여지없이 ‘더 좋게’ 된다. [...] 여기에 바로 유럽의 운명이 있다. 이제 인간의 모습은 우리를 지치게 한다 — 이것이 허무주의가 아니라면, 오늘날 무엇이 허무주의란 말인가? [...] 우리는 인간에게 지쳐 있다.” (GM I 12)

(q1.5.2.3.2.2) ‘인간’ 맹수를 온순하고 개화된 동물, 즉 가축으로 길들이는 데 모든 문화의 의미가 있다는 것이 어찌되었든 오늘날 진리로 믿어지고 있는데, 만일 이것이 진실이라면, 고귀한 종족과 그들의 이상을 결국 모욕하고 제압하게 된 저 반응본능과 원한본능은 모두 의심할 여지 없이 본래의 문화의 도구라고 보아야만 할 것이다. 물론 이렇게 말한다고 해서 문화 도구를 소유한 자가 동시에 문화 자체를 표현하고도 있다는 말은 아닐 것이다. 오히려 그 반대가 진실하다고 할 수도 있을 뿐만 아니라, — 아니! 이것은 오늘날 명백한 사실이다! 이를 억압적이고 보복을 갈구하는 본능을 소유한 자들, 유럽적이고 비유럽적인 모든 노예의 후손들, 특히 아리아 이전의 모든 주민의 후손들 — 그들은 인류의 퇴보를 나타낸다. 이러한 문화의 도구는 인류의 치욕이며, 오히려 문화 일반에 대한 회의이며 반론인 것이다! (GM I 11 : KGW VI 2, 290. 한글판 374)

1.5.2.3.3 원한의 예 : 의지의 자유

(e1.5.2.3.3.1) 고귀하지 않은 가치평가는 자유로운 의지와 그것의 담지자 주체를 전제한다. 왜냐하면 이 전제만이 고귀하지 않은 가치평가 방식을 생존 조건으로 삼고, 강자와 주인적 존재로 자신을 고양하려 하지 않는 약자의 생존을 정당화할 수 있기 때문이다. 즉 약함 자체를 ‘자유로운’ 선택으로 해석하고, 약한 자신을 ‘선한’ 인간으로 정당화하는 ‘숭고한 자기기만’이 가능하기 때문이다. 그래서 니체는 바로 그 전제를 공격함으로써 약자의 고귀하지 않은 가치평가의 허구성을 지적하려 한다. 그 과정은 니체의 ‘실체/행위자 주체’ 개념 비판의 형식으로 진행된다 : 1) 자유로운 의지 개념은 ‘실체/행위자’ 주체 개념을 토대로 한다. ‘자유롭고’ ‘자유롭지 않는’ 의지의 담지자는 바로 실체/행위자 주체인 것이다. 하지만 행위로부터 분리되어도 동일하게 유지될 수 있는 실체로서의 주체, 행위를 일으키는 원인으로서의 행위자로서의 주체는 형이상학적 허구다. 그것은 행위와 행위자의 실제적 특징을 간과한 수사학적 장치이자 그것이 갖은 유용성으로 인해 우리가 불가피하게 사용하고 있는 개념에 불과한 것이다. 2) ‘실체/행위자’ 주체 개념은 이해관계로부터 독립되고, 또 그 이해관계로부터 자유로운 가치중립적인 주체 개념을 함의한다. 하지만 이런 가치중립적 주체는 인간의 존재적 특징을 왜곡한다. 3) 하지만 이런 ‘실체/행위자’ -주체, ‘가치중립적 주체’ 개념은 약자의 원한감정과 연합하여, 약자의 약함 자체를 어떤 숭고한 사명을 위해 스스로 의욕한 것이자 자유롭게 선택한 것이라고 판단하게 하는 수단이 된다.

(q1.5.2.3.3.2) 마치 번개를 섬광에서 분리하여 번개라 불리는 어떤 주체의 활동이며 작용이라고 가정하는 것과 마찬가지로, 대중의 도덕도 마치 강자의 배후에는 강한 것을 나타내거나 나타내지 않는 것을 자유롭게 할 수 있는 일종의 중립적인 기체가 있는 것처럼, 강한 것을 강한 것을 표현하는 것과 분리한다. 그러나 그런 기체는 존재하지 않는다. [...] 약

자의 도덕은 자기보존과 자기긍정의 본능에서 선택의 자유를 지닌 중립적인 주체에 대한 믿음이 필요하다. 주체란 지금까지는 지상에서 최상의 신조였을 것이다. 이것은 죽어야 하는 수많은 인간 존재, 모든 종류의 약자, 억압받는 자로 하여금 약함 자체를 자유로 해석하고, 그들이 그렇게 존재하는 모습을 공적으로 해석하는 저 숭고한 자기기만을 가능하도록 했기 때문이다. (GM I 13 : KGW VI 2, 293-294. 한글판 378-379)

1.5.2.3.4 원한 도덕의 역사적 증거

(e1.5.2.3.4.1) 『도덕의 계보』 1 논문의 마지막 3장에서 니체는 유럽 역사를 고귀하지 않은 가치평가와 고귀한 가치평가와의 싸움의 역사이다, 전자가 후자에 대한 승리를 거두어 온 역사를 이해한다. 니체는 그 예를 교묘한 수사학적 장치를 동원해서 소개한다. 하지만 그 내용은 대단히 선동적이면서도 논쟁을 유발할 성질의 것이다. 예를 들어 14장에서는 믿음과 사랑과 소망이라는 바울의 3개조를 예수 그리스도교의 사랑의 메시지를 원한-이상으로 독단화시킨 것으로 소개한다. 15장에서는 바울, 단테, 토마스 아퀴나스, 터툴리아누스의 말과 서적들을 인용해 자신의 견해에 대한 증거로 삼는다. 하지만 그의 인용은 맥락에서 분리된 인용들로서 공정한 인용이라고는 할 수 없다. 16장에서 니체는 두 가치평가 방식을 역사적 상징을 사용하여 ‘로마 대 유대’의 대립으로 유형화시킨다. 여기서는 유대로 상징된 고귀하지 않은 평가방식의 승리를 대중 도덕이 보편화되는 역사적 계기로 제시한다. 그에 의하면 유럽 역사에서 로마로 상징되는 고귀한 가치평가 방식이 지배적 가치평가 방식으로 자리 잡을 기회는 있었다. 르네상스와 프랑스 혁명 및 인간 나폴레옹의 경우가 바로 그것이다. 하지만 르네상스는 종교개혁이라는 ‘천민적인’ ‘원한운동’에 의해, 그리고 프랑스 혁명과 나폴레옹이라는 또 한 번의 기회는 ‘대중의 원한본능’에 의해 붕괴되어버린다.

(q1.5.2.3.4.2) 결론을 내려보자. ‘좋음과 나쁨’, ‘선과 악’이라는 두 개의 대립되는 가치는 이 지상에서 수천 년간 지속되는 무서운 싸움을

해왔던 것이다. 그리고 또한 두 번째 가치가 확실히 오랫동안 지배했다고 해도, 지금까지도 승패를 결정하지 못한 채 싸움이 계속되는 곳이 없는 것도 아니다. 그 사이 싸움은 더욱 고조되고 이로 인해 더욱 깊어지고, 더욱 정신적이 되었다고 말할 수도 있을 것이다. 그 결과 오늘날 이러한 의미에서 분열되었다는 것, 현실적으로도 여전히 저 대립의 투쟁 장소가 되고 있다는 것보다 아마도 ‘더 높은 본성’, 더 정신적인 본성을 나타내는 더 결정적인 표시는 없을 것이다.(GM I 16 : KGW VI 2, 299. 한글판 386)

2. 양심 (Gewissen; conscience)

2.1 정의

(e2.1.1) 양심은 양심의 가책(Das schlechte Gewissen)이 아니다. 양심의 가책으로서의 양심은 심충적인 ‘병’ 일 뿐이다.(GM II 16) 오히려 양심은 자유롭고도 선한 양심(Das gute Gewissen)이다. 양심을 이렇게 이해하면서 니체는 일종의 양심의 자연 상태를 구상한다. 이런 것으로서의 양심은 더 이상 극복되어야 하는 병도, 반자연적인 것도 아니다. 이런 양심을 니체는 주권적 개인에게 귀속시킨다. 주권적 양심이야말로 인간이 회복해야 하는 진정한 의미의 양심인 것이다.

(q2.1.2) 책임이라는 이상한 특권에 대한 자랑스러운 인식, 이 희한한 자유에 대한 의식, 자기 자신과 운명을 지배하는 이 힘에 대한 의식은 그의 가장 밀바탁 심연까지 내려앉아 본능이, 지배적인 본능이 되어버렸다. [...] 이 지배적인 본능을 무엇이라 부를 것인가? 의심할 여지없이 이 주권적 개인은 그것을 양심이라고 부른다.

(GM II 2 : KGW VI 2, 310. 한글판 399)

2.2 양심의 계보 탐구의 과제

(e2.2.1) 양심은 전통도덕의 최후의 심급이다. 양심은 구체적인 행위의 선함과 악함에 대한 책임을 지는 것으로 이해되어 있다. 하지만 양심은 기존 도덕 이론이 인정하듯 개별적이며 개별적일 수밖에 없다. 그것이 구체적인 상황에 대한 구체적인 도덕주체와의 관계이기 때문이다. 양심 개념과 더불어 초시간성 및 일반성에 토대를 두는 도덕철학은 다시 개인성의 문제로 되돌아가게 된다. 절대도덕을 거부하고, 도덕의 개인성 및 관점성을 부각시키려는 니체는 이런 맥락에서 양심의 문제를 건드리게 되며, 『도덕의 계보』의 두 번째 논문을 양심의 심리학에 할애한다.

그는 양심의 심리학을 다른 영역과 구체적으로 연결시키는 방식을 통해 도덕의 계보를 밝히려 한다. 즉 양심은 기억의 계보, 국가의 계보, 문명의 계보, 종교의 계보와 불가분적으로 연관되어 있으며, 따라서 도덕 역시 이런 여타의 계보들과 직접적인 연관 관계를 갖는 계보를 갖게 되었다는 것이다. 이런 연결 작업을 통해 니체는 양심을 기준의 방식과는 달리 규정한다: 양심은 가책 받는 양심이 아니다. 오히려 양심은 주권적 개인만이 가질 수 있는 선한 양심이다.

2.3 양심의 계보

(e2.3.1) 니체는 도덕의 주요 개념인 양심을 도덕적 개념들을 사용하여 분석하지 않는다. 오히려 전혀 도덕적이지 않은 개념군들, 즉 짐승, 사육, 힘, 본능, 피 등 생물학적-생리학적 개념군들을 사용하여 양심에 대한 새로운 정의를 내리려 한다. 가책 받는 일 없는 양심 혹은 가책 받는 양심이라는 구분 이전에, 이미 양심은 타인에 대한 자신의 행위의 의미를 행위 이전이나 특히 행위 이후에 인지하고 있다는 것을 의미한다. 양심은 따라서 책임에 대한 양심이며, 이것은 자신의 사고와 행위에 대한 기억을 전제로 한다. 따라서 니체는 기억과 기억의 이성성의 문제를 해명하지 않을 수 없다. 니체는 전통적인 의미와는 달리 기억을 ‘의지’의 기억으로, 기억의 이성성을 사육의 결과로 이해한다. 기억은 오랫동안의 인류역사가 짐승인간(Tier-mensch)을 이성적 동물(animal rationale)로 만들기 위한 도구인 것이다.

2.3.1 망각

(e2.3.1.1) 인간을 약속할 수 있는 존재로 만드는 것. 이것을 니체는 인간에게 부여된 ‘역설적’ 과제이자, 인간에 관한 ‘본래적인’ 문제

로 이해한다. 약속할 수 있는 존재란 그 자신의 사고와 행위가 일정정도 산정 가능한 존재다. 즉 그 자신의 사고와 행위를 예측할 수 있고, 그것들을 일정정도 규칙적이며 필연적인 것으로 이해하는 존재다. 이런 존재가 되기 위해서 인간은 자신에게 있는 자연적인 힘, 즉 망각의 힘을 제거해야 한다. 즉 자신의 사고와 행위를 기억할 필요가 있는 것이다. 니체는 망각을 인간의 자연적인 능동적인 적극적인 저지장치로 이해한다. 인간은 본성상 망각하는 동물인 것이다. 망각은 결코 이성능력의 부족이나 타성력이 아니라, 삶에 필요하고 삶을 가능하게 하는 힘이다. 그것이 의식 이전에 발생하는 욕구나 충동들의 모순과 대립의 과정들에 대한 정보를 차단할 뿐만 아니라, 프로이트가 억압(Verdrängung)이라는 단어로 말했던 것처럼 고통스런 기억을 밀어내어 정신적 질서와 안정을 찾게 하는 기능을 하기 때문이다. 이 장치에 의해 인간은 행복감과 건강함을 느끼게 된다. 이러한 자연적이고도 동물적인 망각의 힘은 ‘의지의 기억’에 의해 제거된다.

(q2.3.1.2) 약속할 수 있는 동물을 기른다는 것 – 이것이야말로 자연이 스스로 인간에게 부여한 바로 그 역설적인 과제 자체가 아닐까? 이것 이야기로 인간에 관한 본래적인 문제가 아닐까? 망각이란 천박한 사람들 이 믿고 있듯이 그렇게 단순한 타성력이 아니다. 오히려 이것은 일종의 능동적인, 엄밀한 의미에서의 적극적인 저지 능력이다 [...] 이러한 망각이 필요한 동물에게 망각이라는 하나의 힘, 강건한 건강의 한 형식을 나타내지만, 이 동물은 이제 그 반대 능력, 즉 기억의 도움을 받아 특정 경우, 말하자면 약속해야 하는 경우에 망각을 제거하는 기억을 길렀던 것이다.

(GM II 1 : KGW VI 2, 307. 한글판 395-396)

2.3.2 기억

(e2.3.2.1) 니체는 기억을 본래적인 ‘의지’의 기억으로 이해한다. 약속할 수 있는 존재가 되기 위해 인간은 자신의 행위를 기억할 필요가

있다. 그러나 이것은 이성적 차원의 기억이 아니라, 의지의 기억이다. 즉 사고와 행위의 산정가능성과 필연성 및 규칙성으로부터 ‘다시 벗어나지 않으려는 능동적인 의욕상태(aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen)’이다. ‘의지의 기억’이라는 개념은 헤르바르트(Johann Friedrich Herwart)가 『심리학 교본 Lehrbuch zur Psychologie』(1816)에서 영혼 전체를 저지장치로 이해하는 데서 유래한다. 헤르바르트의 심리학을 니체는 별로 진지하게 간주하지도, 그렇다고 비판의 대상으로 삼지도 않았지만, 이 용어만큼은 거기서 차용한다. 의지의 기억에 의해 인간은 우연적인 것 속에서 필연적인 것을, 임의적인 것 중에서 본질적인 것을 구분할 수 있는 법을 배우게 된다. 기억은 이렇듯 자기 자신을 산정 가능하고 약속할 수 있는 존재로 만들려는 인간의 본성적 힘이다. 이것은 다시 자신을 책임의 주체로 만들고자 하는 인간의 본성적 힘이기도 하다. 니체는 이런 책임에 대한 기억이 양심일 수 있는 가능성을 고려해 본다. 그런데 책임 능력은 모든 인간에게 동일하게 부여되어 있거나 통시대적으로 일반성을 확보할 수 있는 것은 아니다. 이것은 오히려 매우 개별적이며 일상적 경험에 상응하는 것으로서 지극히 개인적이고, 정도의 차이를 지니며 시간 제약적이기도 하다. 그래서 니체는 관습의 도덕(Sittlichkeit der Sitte) 개념을 사용하여, 사회적 강제를 통해 획득되는 일반적 성격을 지닌 책임능력의 형성을 설명한다. 이를 통해 그는 비로소 약속하는 존재 개념 및 책임 개념을 도덕 범주와 연결시키며, 이런 책임을 주권적 존재가 갖는 양심의 계보와는 무관한 것으로 이해한다.(2.3.4)

(q2.3.2.2) 다시 벗어나지 않으려는 능동적인 의욕상태, 일단 의욕한 것을 계속하려는 의욕, 즉 본래적인 의지의 기억인 것이다. [...] 바로 이것이야말로 책임의 유래에 관한 오랜 역사이다. 약속할 수 있는 동물을 기른다는 저 과제는 우리가 이미 이해한 것처럼 그 조건과 준비로 우선 인간을 어느 정도까지는 필연적이고 같은 모양으로 서로 동등하게 규칙적으로 따라서 예측할 수 있게 만드는 좀더 상세한 과제를 함축하고 있다.

(GM II 1-2 : KGW VI 2, 308-809. 한글판 396-397)

2.3.3 기억각인의 수단 : 고통

(e2.3.3.1) 기억은 어떤 과정을 통해 각인되는 것일까? 니체는 여기에 대해 아주 거친 심리학을 선보인다. 즉 고통을 기억각인의 가장 강력한 보조 수단으로 제시한다. 양심은 책임에 대한 기억이고, 기억은 사육에 기초한다. 그런데 여기서 사육은 고통에 대한 기억을 매개로 하는 것이다. 고통에 대한 기억은 고통을 피하도록 하며, 이것이 사육 과정을 통해 인간의 이성성으로 된다. 이성성은 그렇다면 고통에 대한 기억이 우리에게 금지시킨 고정 관념일 뿐이다. 이에 대한 예로 니체는 거세나 희생 제물 등의 잔인한 종교 의례, 잔인한 형벌 제도, 그리고 여러 금욕적 의례들을 든다. 이것들의 잔인함과 그로 인한 고통은 ‘망각에 대한 승리’를 가능하게 한 것이다.

(q2.3.3.2) 어떻게 인간이라는 동물에 기억을 만들 수 있을까? [...] 인간의 기억술만큼 더 무섭고 섬뜩한 것은 없을 것이다 [...] ‘기억 속에 남기 위해서는, 무엇을 달구어 찍어야 한다: 끊임없이 고통을 주는 것만이 기억에 남는다.’ -이것은 지상에서 가장 오래된 (유감스럽게도 가장 오래 지속된) 심리학의 주요명제다. [...] 인간이 스스로 기억을 만들어야 할 필요가 있다고 여길 때, 피나 고문, 희생 없이 끝난 적은 없었다. [...] 이 모든 것의 기원은 고통 속에 가장 강력한 기억의 보조수단이 있음을 알아차린 저 본능에 있다. (GM II 3 : KGW VI 2, 310-311. 한글판 399-400)

2.3.4 관습의 도덕(Sittlichkeit der Sitte)

(e2.3.4.1) 약속하고 책임질 수 있는 존재는 니체에 의하면 사육의 결과다. 그것도 관습적 도덕과 그것의 사회적 강제(soziale Zwangsjacke)에 의한 것이다. 이것은 니체가 『인간적인 너무나 인간적인』 및 『아침놀』에서 제시한 내용을 토대로 하고 있다. “도덕적(moralisch), 관습적

(sittlich), 윤리적(ethisch)이라는 것은 오랫동안 확립되어 온 규칙이나 관례(Herkommen)에 복종하는 것을 의미한다. 사람들이 억지로 복종하는지 혹은 기꺼이 복종하는지의 여부는 문제가 되지 않으며 그것을 실행하는 것으로 충분하다. 관례가 어떻게 생겨나는지는 중요한 문제가 아니다.” (MA I 96) 도덕 및 윤리의 출처를 관습에서 찾는 이런 형식적 판결을 통해 니체는 비이기적-이기적이라는 평가를 관례에 얹매임과 관례로부터의 독립으로 환원시켜버린다. 이 입장은 『아침놀』에서 좀더 구체화된다. 여기서 니체는 도덕을 관습에 대한 복종으로, 관습을 전통으로 내려오는 행위 양식이자 평가 방식으로 이해한다. 그러므로 전통의 명령이 없다면 도덕은 있을 수 없다. 따라서 니체에게서 가장 윤리적인 사람은 전통에 가장 강하게 지배받는 사람으로 규정된다.(M 9) 인간의 ‘의지의 기억’과 책임 의식은 이렇듯 인간을 기준에 답습되는 형태로 행위하게 하고, 거기에 복종하도록 하는 사육의 결과인 것이다. 여기서의 책임의식은 관례에 복종하는 도덕적 선에 대한 의식에 불과하다. 이것은 니체에게는 주권적 개인의 ‘양심’이 요구하는 책임 의식과는 다르다.

(q2.3.4.2) 약속할 수 있는 동물을 기른다는 저 과제는, 그 조건과 준비로 우선 인간을 어느 정도까지는 필연적이고 같은 모양으로 서로 동등하게 규칙적으로 따라서 예측할 수 있게 만드는 좀더 상세한 과제를 함축하고 있다. [...] 인간은 관습의 도덕과 사회적 강제라는 의복에 힘입어 실제로 예측할 수 있게 만들어졌다.

(GM II 2 : KGW VI 2, 309. 한글판 397)

2.3.5 주권적 개인의 양심

(e2.3.5.1) 여기서 니체는 양심 개념을 ‘선한 양심’ 개념으로 이끌어간다. 이것을 위한 매개념이 바로 주권적 개인(das souveraine Individuum)이다. 주권적 개인을 ‘자기 자신과 동일한 개체’이며, 관습의 도덕과 사회적 강제에서 다시 벗어난 개체이고, ‘자율적이고 초윤리적인 개체, 즉 간단히 말해 약속할 수 있는 자기 자신의 독립적인 오래된

의지를 지닌 존재'로 니체는 묘사한다. 이런 개인은 『도덕의 계보』 1 논문에서 제시했던 주인의식의 소유자=강자=귀족적 존재이기도 하다. 그런데 이런 주권적 개인의 형성에는 오랫동안의 엄격한 교육이 필요하다. 이 교육은 계통적(phylogenetsich) -개체적(ontogenetisch)인 교육이다. 주권적 개인 역시 관습의 도덕이라는 사회적 강제를 받고 성장한다. 그래서 니체는 사회성과 관습의 도덕이 이런 존재를 형성시키는 수단이라고 한다. 즉 그 역시 인간을 일정정도 예측(Berechnen)할 수 있는 존재로 만드는 사육의 대상인 것이다. 하지만 그는 예측 가능성을 능가하고, 예측 가능성을 반추할 수 있으며, 관습의 도덕에 대해서도 의문을 제기할 수 있는 존재다. 이런 존재는 관습의 도덕을 깰 수 있는 존재이기도 하다. 니체가 『아침놀』에서 관습의 도덕을 깨기 위해 요청했던 '광기'는 여기서 그 구체적인 내용을 얻게 된다.(M 9) 그 광기는 주권적 개인에 대한 상징이다. 이런 주권적 개인의 책임 의식 및 자유 의식을 니체는 양심이라고 부른다. 이렇게 해서 양심이 선한 양심 개념으로 규명된다. 주권적 개인의 양심은 곧 자유에 대한 의식이자, 그런 한에서 책임에 대한 의식이며, 이것은 곧 그 자신의 힘과 삶에의 의지의 표현이다. 그에게 책임은 더 이상 고통에 대한 기억에서 연유하지 않는다. 오히려 자신이 가치척도의 담지자라는 것, 자유로운 존재라는 의식에서 연유한다. 자유로운 존재로서 그는 약속할 수 있는 존재이며, 약속할 수 있는 존재로서 그는 그 자신의 사고와 행위에 책임 있는 주체일 수 있다. 이런 존재는 곧 고귀한 존재이며, 이런 존재의 양심은 곧 힘 의식의 표출이다. 이것은 곧 선한 양심이며, 니체가 생각하는 양심의 자연적 상태이기도 하다. 양심의 자연적 상태는 결코 가책 받는 양심이 아닌 것이다.

(q2.3.5.2) 주권적 개인은 오직 자기 자신과 동일한 개체이며, 관습의 도덕에서 다시 벗어난 개체이고, 자율적이고 초윤리적인 개체(왜냐하면 자율적과 윤리적은 서로 배타적이기 때문이다), 즉 간단히 말해 약속할 수 있는 자기 자신의 독립적인 오래된 의지를 지닌 인간이다. -그와 같은 인간 안에는 마침내 성취되어서 자기 안에서 살아 있는 것이 된 것을 온갖 근육을 경련시킬 정도로 자부하는 의식이, 본래의 힘과 자유에 대한

의식이, 인간 일반에 대한 완성된 감정이 보인다. 실제로 약속할 수 있는 자유롭게 된 인간. 이러한 자유의지를 지배하는 자, 이러한 주권자 – 이는 지배자다. 자유로운 인간, 즉 오랫동안 지속되어 부수기 어려운 의지를 소유한 자는 이렇게 소유할 때 자신의 가치철도가 있다: 그는 자신을 기준으로 하여 타인을 바라보며, 존경하기도 하고 경멸하기도 한다. 그는 필연적으로 자신과 동등한 자, 강한 자, 신뢰할 수 있는 자들을(약속할 수 있는 자들을) 존경한다. [...] 책임이라는 이상한 특권에 대한 자랑스러운 인식, 이 희한한 자유에 대한 의식, 자기 자신과 운명을 지배하는 이 힘에 대한 의식은 그의 지배적인 본능이 되었다. 이 지배적인 본능을 무엇이라 부르게 될 것인가? 그러나 의심할 여지없이 이 주권적 인간은 그것을 양심이라고 부른다.

(GM II 2 : KGW VI 2, 309-310. 한글판 397-399)

2.4 양심의 가책(Das schlechte Gewissen)

(e2.4.1) 주권적 개인의 선한 양심의 가능성은 제시한 후, 니체는『도덕의 계보』에서 가장 핵심적인 내용을 제공한다. 그것은 바로 양심의 가책에 관한 1) 부채 이론, 2) 내면화 이론이라는 두 가지 가설이다. 이 두 가설은 각기 독립적으로 제시되며, 신 개념의 계보에 대한 설명에서 비로소 종합된다.

2.4.1 부채(Schulden) 이론

(e2.4.1.1) 양심의 가책에 대한 니체의 첫 번째 가설은 부채 이론으로 정리할 수 있다. 이 가설의 구조를 형식화시키면 다음과 같다: 첫째, 개인과 개인 사이의 근본적인 관계는 ‘채권자–채무자’라는 경제적 계약 관계다. 둘째, 국가–종교–법 역시 이런 근본 관계를 전제로 한다. 따라서 국가–종교–법 역시 경제적 관계에서 유래한다. 그런데 셋째, 양심의 가책이라는 도덕감은 국가–종교–법의 계보에서 발생한다. 그러므로 넷째, 도덕의

계보는 결국 경제적 관계에서 찾아야 한다. 다섯째, 채권자-채무자는 관계는 상호 간의 경제적인 ‘가치의 등가’ 와, 이것의 대체 가능성으로서 ‘변제’ 를 전제한다. 이런 변제의 가능성 중의 하나가 바로 채권자가 채무자에게 행사할 수 있는 ‘잔인함(Grausamkeit)’ 이다. 여섯째, 그러므로 죄나 양심의 가책은 ‘잔인함의 경제’ 를 그 계보로 갖는다. 니체의 이런 입장은 국가-종교-법뿐만 아니라, 도덕 역시 철저히 경제적 관계로 이해하는 것이다. 그러나 이것을 마르크스의 정치경제 이론이나 다른 경제 이론의 입장과 비교할 필요는 없다. 니체는 마르크스류의 이론 체계 구성에는 관심이 없으며, 학적으로 입증되거나 증명될 수 있는 가설들의 체계를 구성하려고 하지도 않는다. 니체는 다른 목적을 갖고 있다. 그는 단지 양심의 가책을, 더불어 인간의 도덕감을 전혀 정치경제학적이지 않은 특정한 경제적 관계, 즉 ‘잔인함’ 의 경제에서 찾고자 한다. 이것을 통해 양심의 가책이 전혀 도덕적이지 않은, 도덕외적 근원을 갖고 있다는 것을 밝히고자 한다.

2.4.1.1 채무법으로서의 도덕

(e2.4.1.1.1) 니체는 도덕을 채무법(Obligationenrechte)에서 기인하는 것으로 이해한다. 채무법이 채권자에게 채무자에 대해 잔인할 권리를 보증해주기 때문이다. 이 가설은 인간의 근본관계로서의 채무자-채권자라는 계약 관계, 교환가치의 등가 및 손해분에 대한 배상, 채무자의 의무 및 채권자의 권리라는 경제적 사유를 전제로 한다.

2.4.1.1.1 채권자-채무자 관계

(e2.4.1.1.1.1) 채권자-채무자 계약 관계를 니체는 개인과 개인 사이의 가장 원초적이자 근본적인 관계로 이해한다. 즉 서로 견주고 가치를 정하고 등가물을 생각해 내며 교환하는 것은 인간의 사회적 삶의 토대다. 그래서 니체는 manas라는 인간에 대한 규정을 철저히 경제적 의미로

해석한다. 인간을 가치를 재고 평가하고 측정하고 평가하는 존재로 이해하는 것은 니체 철학의 기본관점이다. 즉 인간은 가치각인적인 의미해석, 즉 관점적 해석의 주체다. 인간의 이론 인식을 위시해서 실천적 인식에 이르기까지 가치라는 관점은 철저히 적용된다. 관점적 해석들의 교환은, 즉 소통은 각 해석의 상대방에 대한 가치에 근거해서 이루어진다. 결코 제 3의 가치, 혹은 가치 그 자체에 근거한 소통이 아니라, 각 해석의 상대적 가치를 척도로 이루어지는 교환이다. 니체의 이런 관점이 여기서 채무자-채권자라는 관계로 표현된다. 해석이라는 기호가 가치의 교환을 의미하듯이, 개인들 간의 근본적 관계에서도 가치의 교환이 이루어지는 것이다. 이때 기호의 교환이든 실질적인 재화의 교환이든 중요한 것은 가치의 등가성을 전제한다는 점이다.

(q2.4.1.1.1.2) 죄 감정과 개인적인 의무 감정은 그 기원을 존재하는 가장 오래되고 근원적인 개인 관계에, 즉 파는 자와 사는 자, 채권자와 채무자의 관계에 두고 있다: 여기에서 비로소 개인이 개인과 상대했으며, 여기에서 비로소 개인이 스스로를 개인과 견주었다. [...] 값을 정하고 가치를 측정하고 등가물을 생각해내며 교환하는 것 — 이것은 어떤 의미에서는 사유라고 할 수 있을 만한 인간의 원초적 사유를 이미 지배하고 있었다. [...] 아마 ‘인간(manas)’이라는 우리의 용어도 바로 이러한 자기감정의 그 무엇인가를 표현하는 것이라 : 인간이란 가치를 재고 평가하고 측정하는 존재, 평가하는 동물 자체로 묘사된다. 사고파는 것은 심리적인 부속물과 더불어, 심지어는 어떤 사회의 조직 형태나 집단의 시초 보다도 더 오래된 것이다. (GM II 8 : KGW VI 2, 322. 한글판 412)

2.4.1.1.2 경제적 교환관계로서의 채권자-채무자 관계

(e2.4.1.1.2.1) 인간의 근본 관계인 채무자-채권자 관계를 니체는 ‘매매, 교환, 통상, 왕래’라고 하는 근본 형식으로 환원되는 것으로 이해한다. 즉 채무자-채권자 관계를 경제적 교환 관계로 이해하는 것이다. 경제적인 교환은 완전히 상이한 종류의 것들이 그것의 가치상의 등

가를 전제로 교환되는 것이다. 여기서 교환 당사자 사이에는 가치 그 자체라는 것은 무의미하다. 오히려 그들 사이에는 ‘제공해주는 것의 가치보다 나에게 오는 것의 가치가 내게는 더 커야 한다’ 라는 관계가 성립한다. 이것은 상대방의 경우에도 마찬가지로 적용된다. 따라서 경제적 교환에서는 모든 사람이 모든 사람을 만족시킨다. 니체는 이렇듯 고전경 제학에서 말하는 경제적 교환의 원리를 선취하여, 인간의 근본관계를 해명한다. 개인 상호간에는 초개인적인 제 3의 어떤 것, 가치 그 자체라는 것이 필요하지 않다. 이렇듯 니체는 채무자-채권자 관계를 가치를 교환하는 계약 관계로, 그것도 가치의 등가성을 전제로 하는 교환 관계로 이해한다.

(q2.4.1.1.2.2) 모든 손해에는 그 어딘가에 등가물이 있으며, 심지어 가해자를 고통스럽게 해서라도 실제로 배상받을 수 있을 것이라는 관념에 의해 억제되고 변용되었다. 이 원시적으로 뿌리 깊은, 아마 이제는 더 이상 그 뿌리를 뽑을 수 없을 것인 관념, 즉 손해와 고통은 등가라는 관념은 어디서 힘을 얻었던 것일까? 나는 이것이 채권자와 채무자 사이의 계약관계에 있다는 사실을 이미 밝혔다. 이 계약 관계는 대체로 권리의 주체가 존재하는 것과 마찬가지로 오래된 것이며, 그 입장에서 보면 다시 매매, 교환, 통상, 왕래라는 근본 형식으로 환원되는 것이다.

(GM II 4 : KGW VI 2, 314. 한글판 402)

2.4.1.1.3 죄 개념의 기원

(e2.4.1.1.3.1) 인간의 근본 관계가 가치의 등가를 전제로 하는 경제적 교환 관계라면, 죄(Schuld) 개념의 계보도 경제적 관계에서 찾을 수 있다. 실제로 니체는 ‘죄’라는 도덕개념이 부채(Schulden)라는 지극히 물질적인 경제적 개념이 형식상의 변형을 일으킨 것이라고 추측한다. 윤리학에서 죄는 경제적인 유용성과는 사실상 거리가 있는 개념, 유용성과는 대립되는 개념으로 이해되어 왔다. 니체는 이런 윤리학적 자명성에 이의를 제기하는 것이다. 등가적 교환은 계약 당사자들을 모두 만족시켜야 한다. 그런데 이 만족이 이루어지지 않으면 손해를 본 측은 어떤 식

으로든 그 손해분을 메우고 변제하도록 손해를 입힌 측을 강요한다. 즉 손해를 본 측은 채권자의 권리를 손해를 입힌 채무자에게 행사하려 한다. 채무자는 자신이 입힌 손해분을 변제(Vergeltung)해야 한다는 부채 의식을 갖게 된다. 니체는 바로 여기서 죄 개념의 계보를 보는 것이다. 자신의 이런 추측을 강화하는 수단으로 니체는 형벌을 예로 든다. 형벌은 채무자-채권자 관계에서 채무자의 부채, 즉 죄에 대한 변제다. 벌은 고통스러운 피해를 당한 피해자가 자신이 당한 피해에 대한 ‘등가물’로서, 가해자에게 고통을 가하면서 배상을 받으려는 심리의 표현인 것이다. 손해의 정도가 벌의 정도를 제한하며, 공정한 벌과 공정하지 않은 벌을 결정한다. 니체는 이렇듯 죄가 갖는 경제적 의미 속에서 죄 개념의 근원을 추측하려 한다. 그 결과 도덕을 경제적 변제 개념으로 환원시키고자 한다.

(q2.4.1.1.3.2) 죄 개념은 부채라는 극히 물질적인 개념에서 유래되었다는 것을 막연하게나마 생각해 본 적이 있었던가? 아니면 벌이 일종의 보복으로 의지의 자유와 부자유에 관한 어떤 전제와도 무관하게 발전해왔다는 것을 막연하게나마 생각해 본 적이 있었던가? [...] 형벌은 오늘날 부모가 아이들에게 벌을 주는 것처럼, 고통스런 피해에 대해 가해자에게 표출하는 분노로 가해진 것. 그러나 이 분노는 모든 손해에는 그 어딘가에 등가물이 있으며, 심지어 가해자를 고통스럽게 해서라도 실제로 배상 받을 수 있을 것이라는 관념에 의해 억제되고 변용되었다. 이 원시적으로 뿌리 깊은, 아마 이제는 더 이상 그 뿌리를 뽑을 수 없을 것인 관념, 즉 손해와 고통은 등가라는 관념은 어디서 힘을 얻었던 것일까? 나는 이것이 채권자와 채무자 사이의 계약관계에 있다는 사실을 이미 밝혔다. 이 계약 관계는 대체로 권리의 주체가 존재하는 것과 마찬가지로 오래된 것이며, 그 입장에서 보면 다시 매매, 교환, 통상, 왕래라는 근본형식으로 환원되는 것이다.

(GM II 4 : KGW VI 2, 313-314. 한글판 402)

2.4.1.1.4 책임에 대한 기억

(e2.4.1.1.4.1) 교환은 계약 당사자들 사이의 동의와 신뢰에 기초하며,

이것이 있어야 상호간의 소통도 가능하다. 그런데 이런 신뢰는 서로를 통제할 수 있고 서로를 계산하고 예측할 수 있게 되는 정도만큼 불필요해진다. 채무자-채권자 관계는 신뢰라는 것이 이미 계산가능성과 통제에 의해 대체되어 ‘신용(Kredit)’으로 되어 있는 관계다. 이런 신용에 기초한 교환관계를 니체는 염두에 둔다. ‘되갚을 것이라는 약속에 신용을 불러일으키기 위해서’ 자신의 계약내용을 ‘약속하고 기억하게 하기 위해 무언가를 저당’ 잡히는 것이다. 그런데 니체는 이 신용 관계를 ‘잔인함’과 ‘고통’을 찾아낼 수 있는 ‘발굴장’이 될 것이라고 생각한다. 약속을 기억하도록 만드는 기제, 즉 자신의 신용에 대한 책임을 지도록 하는 기제가 끔찍한 새디즘으로 등장하기 때문이다. 이것을 니체는 잔인함의 심리로 이해한다.

(q2.4.1.1.4.2) 계약 관계에서 약속이 이루어지게 된다. 바로 이 관계에서 약속하는 자에게 기억하게 하는 것이 문제가 된다. 의심할 수 있는 것은 바로 여기가 냉혹함, 잔인함, 고통을 찾아내는 발굴장이 될 것이라는 사실이다. 채무자는 자신이 되갚을 것이라는 약속에 신용을 불러일으키기 위해서, 자신이 한 약속의 진지함과 성스러움을 보증해 주기 위해서, 그리고 자기 자신에게는 상환을 의무나 책임으로 자신의 양심에 새기기 위해서, 계약의 효력은 그가 상환하지 못할 경우 채권자에게 그가 그 외에 소유하고 있는 어떤 것, 그 밖에 그의 권한에 있는 것을, 예를 들면 자신의 육체나 자신의 아내, 혹은 자신의 자유 또는 자신의 생명 역시 저당 잡히는 것이다. (GM II 5 : KGW VI 2, 314-315. 한글판 404)

2.4.1.1.5 잔인함에 대한 청구권

(e2.4.1.1.5.1) 채권자-채무자 계약관계는 채권자가 채무자에게 잔인할 수 있는 권리를 청구하는 관계다. 계약 당사자가 자신의 약속을 기억하지 않으면, 즉 자신의 신용을 책임지지 않으면, 상대방은 채권자로서의 권리를 갖게 된다. 즉 그는 채무자를 잔인하게 다룰 권리(?)를 행사할 수 있다. 잔인함이라는 것은 니체에게 일종의 가치다. 채무가 진정한 질료적인 등가의 형식으로 변제될 수 없는 한에서, 채권자에게는 영혼의

충족감을 얻을 권리가 있다. 채권자는 자신의 손해액을 상쇄할 정도만큼의 기분 좋은 느낌을 가질 권리가 있는 것이다. 기분 좋은 느낌, 영혼의 충족감은 채무자에게 고통을 가하는 데서 얻어진다고 니체는 생각한다.

“고통을 보는 것은 쾌감을 준다. 고통스럽게 만드는 것은 더욱 쾌감을 준다.” (GM II 6) 자신이 입은 손해에 대한 등가로서 채권자는 채무자의 고통을 즐길 권리를, 잔인할 수 있는 권리를 획득한 것이다. 예를 들어 채무자에게서 저당 잡힌 것을 빼앗거나, 물리력을 사용하면서 그는 자신의 권리를 행사한다. 잔인함의 청구권은 이렇듯 채권자에게는 자신의 손해분에 대한 배상이나 보상인 것이다. 니체는 이런 잔인함의 청구권을 권력관계로 이해한다. 채권자가 얻은 영혼의 충족은 다름 아닌 자신의 힘을 힘없는 자에게 행사하는 데서 얻어지는 것이다. 이렇듯 잔인함의 청구권은 채권자의 채무자에 대한 지배욕의 소산이자, 지배욕에 대한 다른 표현에 불과한 것이다. 그렇다면 ‘죄’ ‘양심’ 등의 도덕개념들은 ‘채무법(Obligationen-Rechte)’ (GM II 6)에서 기인하며, 이 채무법이 다시 채권자가 채무자에 대한 잔인할 권리(?)를 보증해 주는 한에서, 도덕 개념의 시작에는 피가 뿌려진 것이다.

(q2.4.1.1.5.2) 이런 배상 형식 전체의 논리를 명료하게 해 본다면 이는 충분히 기묘하다: 등가의 원칙은 다음과 같이 주어졌다: 즉 손해에 대해 직접적인 이익을 받는 대신, 채권자에게는 배상이나 보상으로 일종의 쾌감을 누릴 권리가 주어졌다. – 이는 자신의 권력을 무력한 자에게 마음껏 발휘할 수 있다는 쾌감이기도 하며, 악을 저지르는 즐거움을 위해 악을 저지른다는 육욕적 쾌락이기도 하고 폭행을 즐기는 것이기도 하다. 채무자에게 형벌을 가함으로써 채권자는 일종의 지배권에 참여한다: 그리하여 마침내 그 또한 한 인간을 ‘아래에 있는 존재’로 경멸하고 학대 할 수 있다는 우월감을 – 아니면 최소한 실제의 형벌권을, 형벌 집행권이 이미 ‘당국’에 넘어갔을 때는, 그 사람이 경멸당하고 학대받는 것을 보는 우월감을 한번 맛볼 수 있는 것이다. 보상이란 즉 잔인함을 지시하고 요구하는 권리를 가지고 있다는 데서 성립한다.

(GM II 5 : KGW VI 2, 315. 한글판 405)

2.4.1.2 정의

(e2.4.1.2.1) 국가적 차원의 정의의 계보 역시 부채 이론에 의해 설명될 수 있다. 정의에 대한 고찰에도 따라서 경제와 권력이라는 관점이 적용된다. 이 관점을 적용하면 정의는 잠정적으로 ‘일정 정도 동등한 권력을 소유한 자들 사이의 힘의 등가’로 규정될 수 있다. 그런데 니체는 자신이 『도덕의 계보』 1 논문에서 구분했던 고귀한 평가 방식과 고귀하지 않은 평가 방식의 구분을 정의에 대한 고찰에 적용시키지 않는다. 그래서 원한을 넘어서는 ‘자비(Gnade)’로서의 정의관이 결론적으로 도출된다.

2.4.1.2.1 교환정의로서의 정의

(e2.4.1.2.1.1) 인간의 근원적인 관계에 대한 가설을 토대로 니체는 정의에 대한 가설을 세운다: 인간의 근원적 관계가 원시적인 사회 복합체로 이행하면서 ‘어느 사물이나 그 가격을 지닌다. 모든 것을 대가로 지불될 수 있다’라는 일반화가 이루어진다는 것이다. 즉 모든 관계가 가치의 교환 관계로 이해된다. 이런 상황에서 정의가 교환정의로 파악되는 것은 당연한 일이다. 그러나 이 교환정의는 니체에게서 ‘힘’ 및 ‘권력’ 관계를 토대로 한다. 정의는 거의 동등한 힘을 지니고 있는 사람들 사이에서 이루어지는 힘의 조정 및 힘의 타협(Ausgleich)인 것이다. 그러므로 교환정의는 그 계보상으로는 힘 및 권력의 교환정의인 것이다. 니체의 이런 사유는 이미 『인간적인 너무나 인간적인』에서도 표명된 바 있다: “균형(Gleichgewichts)이라는 것은 가장 오래된 법이론과 도덕론에서 매우 중요한 개념이 된다; 정의의 토대가 되는 것이 균형이기 때문이다.” (MA II WS 22) 정의에 대한 이런 가설은 개인-개인의 근본적 관계로 설정된 채권자-채무자 관계가 공동체-개인의 관계에도 그대로 적용된다는 것을 전제한다. (→2.4.1.2.2.)

(q2.4.1.2.1.2) 곧 ‘어느 사물이나 그 가격을 지닌다. 모든 것은 대가

로 지불될 수 있다'는 중요한 일반화에 이른 것이다. — 이것은 정의의 가장 오래되고 소박한 도덕의 규준이며, 지상에서의 모든 '공정' 모든 '선한 의지', 모든 '객관성'의 발단이었다. 이러한 최초 단계에서의 정의란 거의 동등한 힘을 지니고 있는 사람들 사이에서 서로 타협하고 조정을 통해 다시 '합의' 하려는 좋은 의지다. — 그리고 힘이 열등한 자에 관해 말하자면, 그들 상호간에 조정할 수 있도록 강제하는 선한 의지인 것이다

(GM II 8 : KGW VI 2, 322. 한글판 413)

2.4.1.2.2 채권자-채무자 관계로서의 사회계약

(e2.4.1.2.2.1) 개인이 다른 개인과 형성하는 채권자-채무자 계약 관계는 공동체-개인의 관계에도 유효하다. 원시적인 사회 복합체에서도 이미 이런 계약 관계가 성립한다. 개인과 공동체와의 계약에서도 '가치의 등가' 원칙이 적용되는 것이다. 개인은 공동체에 자신을 방어해 주고 편안하게 살 수 있게 해 주는 점에 대해 감사하며, 그것에 대한 등가로 자신의 의무를 이행해야 한다. 개인이 공동체에 대한 의무를 이행하지 않는 경우는 첫째, '관습의 도덕' 측면에서 본다면, 공동체의 전통 및 관례에 대한 의무를 이행하지 않고 개인적이라는 것을 의미하며, 이것은 공동체 도덕에 충돌한다는 것을 의미한다. 둘째, '정의'의 측면에서 본다면 균형의 원리를 파괴하는 위반 행위다. 힘 관계의 균형을 흐트러뜨리는 것이다. 이런 일은 곧 계약 관계를 파기하는 것을 의미한다. 그래서 니체는 공동체와의 계약을 캔 자(Brecher)를 범죄자(verbrecher)로 이해하는 것이다. 범죄자는 이렇듯 경제적 사유에 의하면 사회적으로 혐의되고 도달된 균형을 위협하는 존재이며, 곧 공동체에 부채를 지고 있는 자다. 공동체는 이제 채권자로서의 권리를 획득하게 된다.

(q2.4.1.2.2.2) 공동체와 구성원의 관계 역시 채권자와 채무자의 관계라고 하는 저 중요한 근본 관계 속에 있다. 사람들은 공동체 속에 살고 있으며, 공동체의 이익을 누리고 있다. 사람들은 공동체 밖에 있는 인간, 즉 평화가 없는 인간에게 내맡겨져 있는 어떤 침해나 적의를 걱정하지 않

고, 평화와 신뢰 속에서 보호받고 보살핌을 받으며 살고 있다 – 이와 같이 사람들은 바로 이러한 침해나 적의를 고려하여 자신을 공동체에 저당 잡히고 의무를 지게 되었다. 그렇지 않으면 어떤 일이 일어날 것인가? 공동체, 즉 기만당한 채권자는 예상할 수 있는 것처럼 가능한 한 변상을 시킬 것이다. 이 경우 가해자가 일으킨 직접적인 손해는 거의 문제되지 않는다: 직접적인 손해를 도외시하더라도, 범죄자는 이제까지 그가 관계해온 공동체 생활의 모든 재산과 편리에 관련하여, 무엇보다도 파괴자, 전체를 거역하며 계약을 파괴한 자, 약속을 파괴한 자인 것이다. 범죄자는 그가 받은 것으로 드러난 이익과 가불을 상환하지 않을 뿐만 아니라, 심지어 채권자에게 폭력을 가하기까지 하는 채무자인 것이다.

(GM II 9 : KGW VI 2, 323. 한글판 413-414)

2.4.1.2.3 공동체의 잔인함에 대한 청구권

(e2.4.1.2.3.1) 범죄자가 전체 공동체와의 계약을 깬 자이자 채무자이기에, 전체 공동체는 채권자로서의 권리를 획득한다. 범죄자를 엄격하고도 잔인하게 대할 권리를. 개인-개인 사이에서 성립되었던 채권자의 채무자에 대한 ‘잔인할 권리’가 여기서 공동체로 위임된다. 공동체의 균형을 깬 개인은 채무자처럼 다루어져, 그가 일으킨 손해에 대한 ‘등가적’ 인 조치가 취해진다. 그를 공동체의 보호대상에서 제외시켜 자연 상태의 가혹함을 맛보게 한다든지, 자유를 박탈해 버린다든지, 아니면 직접적인 고통을 느끼게 하는 잔인할 권리를 행사한다. 이것은 공동체의 보복이며, 이것이 곧 형벌인 것이다. 이 형벌의 목적은 범죄자에게 자신의 행동으로 인해 공동체에서, 그리고 사회의 도덕적 이득에서 제외되었다는 사실을 ‘기억’ 하게 하고, 자신이 누리던 공동체 속에서의 권리와 자산이 얼마나 중요한 것이었는지를 ‘기억’ 하게 하는 데에 있다.

(q2.4.1.2.3.2) 그렇기 때문에 범죄자는 이제부터 당연히 이러한 모든 재산과 이익을 상실하게 될 뿐 아니라 – 오히려 이제는 이러한 재산이 자신에게 얼마나 중요한 것인가를 기억하게 될 것이다. [...] 손해를 입은 채권자인 공동체의 분노는 범죄자가 이제까지 받았던 보호에서 야만적이며 법률의 보호 밖에 놓인 상태로 그를 다시 되돌려 보낸다: 공동체가

그를 몰아내는 것이다. — 그리고 이제 그에게는 온갖 적의를 나타내도 된다. 문명화 단계에서의 ‘형벌’은 모든 권리와 보호뿐만 아니라, 모든 은혜마저 상실했고 증오를 받으며 저항할 능력이 없어져버린 굴복당한 적에게 취해지는 정상적인 조치를 단순히 묘사한 것이며 흉내 낸 것일 뿐이다.

(GM II 9 : KGW VI 2, 323-324. 한글판 414)

2.4.1.2.4 교환정의의 자기지양

(e2.4.1.2.4.1) 니체는 정의에 대한 경제적 자유를 잠시 중단하고, 정의의 자기지양의 가능성을 제시한다. 이 가능성의 현실화를 위해 니체는 개인의 자기지양의 과정을 모델로 삼는다. 개인이 주권적 개인으로 될 때 승인(Anerkennung)의 도덕이 도출될 수 있듯이, 국가가 주권적 공동체가 될 때 자비(Gnade)로서의 정의가 실현될 수 있다. 그러므로 교환정의로서의 정의관이 자비(Gnade)로서의 정의라는 새로운 정의관으로 대체될 수 있는 가능성은 오로지 국가의 주권적 공동체화에 의존하게 된다.

2.4.1.2.4.1 주권적 개인 모델

(e2.4.1.2.4.1.1) 니체에게 주권적 개인은 자기 자신 뿐만 아니라, 타인의 힘에의 의지를 강화시키고, 타인의 삶을 중진시키는 존재다. 타인과 타인의 자유의지를 승인하고 인정하는 존재다. 즉 주권적 개인의 주권성은 자기지배와 자기입법성에서 완성되지 않고, 오히려 타인에 대한 승인에서 완성된다. 이런 존재를 위 인용문에서는 ‘올바른 태도’ ‘적극적 태도’를 지니는 개인으로 묘사하고 있다. 이런 개인을 ‘심판하는 눈’ ‘객관성이 흐려지지 않는 눈’ ‘좀더 자유로운 눈’ ‘좀더 훌륭한 양심’의 소유자라고 묘사하기도 한다. (→1.3.1.1) 이것은 ‘거리를 두는 파토스(Pathos der Distanz)’의 소유자에 대한 묘사이기도 하다. 거리를 두는 파토스란 “거리를 벌리지만 대립적인 것은 창조하지 않는” (VIII 2 10[63]), “적대화하지 않으면서도 분리시키는 기술” (EH, VI 3, 292)이다. 이것은 단순한 인내는 아니다. 또 단순한 배려도 아니

다. 오히려 그것의 특징은 독단성을 지양하고, 다양한 관점과 사고실험을 통한 객관적인 판관의 임무를 ‘실천’ 하는 데에 있다. 이런 파토스의 소유자는 자신에게 상해를 입힌 자에게 원한이나 복수감정으로 대하지 않는다. 자신의 입장만을 독단적으로 주장하지도 않는다. 니체는 주권적 개인의 이런 특징에서 정의의 자기지향 가능성을 찾아볼 수 있다고 생각한다.

(q2.4.1.2.4.1.2) 올바른 인간이 자신의 가해자에게조차 올바른 태도를 지니며(적극적인 태도), 개인적인 훼손, 모욕, 비방을 당할지라도 올바른 눈, 즉 심판하는 눈이 가진 높고도 맑은, 깊고도 부드럽게 응시하는 객관성이 흐려지지 않는 것이라고 진실로 여긴다면, 이것이야말로 지상에서의 완성품이며 최고의 원숙함이다. [...] 능동적 인간은, 공격적이고 지배적인 인간은 반동적 인간보다 백 걸음 정도 더 정의에 가깝다. 이들은 반동적 인간과는 달리 대상을 그릇되게 편파적으로 평가할 필요가 없다. 공격적 인간은 좀더 강하고 좀더 용기 있고 좀더 고귀한 인간으로 또한 좀더 자유로운 눈과 좀더 훌륭한 양심을 자신의 편에 지녀왔던 것이다.

(GM II 11 : KGW VI 2, 326-327. 한글판 417-418)

2.4.1.2.4.2 새로운 정의 개념 : 자비

(e2.4.1.2.4.2.1) 정의의 자기 지향은 국가가 주권적 공동체일 경우에 가능하다. 주권적 공동체는 마치 주권적 개인이 행위 하듯 행위 한다. 여기서는 영혼의 잔인함에서 오는 쾌감과 권리의 승화되고 미묘해진다. 공동체가 강화된 자의식으로 인해 개인의 공격을 더 이상 위협적인 것으로 여기지 않기에, 여러 행위들이 허용된다. 모든 범죄는 변제되어야 한다는 경제적 생각은 이제 불가피하게 완화된다. 교환정의 원칙이 완화된다. 따라서 형벌도 완화된다. 차라투스트라가 정의를 냉혹한 정의와 구별하여 “눈멀지 않은 사랑”으로(Za I 살무사에 물린 상처에 대하여 : VI 1, 84)라고 단언하는 것이나, “사랑만이 판관일 수 있다” (VII 2 25[493])라는 유고글은 형벌과 정의의 자기지향의 이런 가능성을 선취하고 있다. 이런 사랑을 니체는 자비라고 부른다. 니체의 자비로서의 정의

관은 그의 정의와 공동체에 대한 자유에 유토피아적인 색채를 띠게 한다. 채무가가 변제의 의무를 지지 않는 공동체, 더 이상 벌이 없는 공동체. 따라서 더 이상 죄가 없는 공동체. 이런 유토피아적인 공동체를 니체가 희망하는 것은 분명해 보인다. 하지만 이 희망이 인간의 근본 관계나 공동체-개인의 관계를 모두 채무-채권자 관계로 이해하고, 심지어는 선조와 개인의 관계, 신과 인간의 관계마저도 이런 것으로 이해하는 니체의 기본 입장과 어떻게 조화될 수 있을지에 대한 설명은 부족하다.

(q2.4.1.2.4.2.2) 공동체는 힘이 강해짐에 따라 개인의 위법행위를 더 이상 그렇게 중요하게 여기지 않는다. [...] 그 사회의 가해자를 처벌하지 않고 내버려두는 것 – 이와 같이 사회를 위해 존재하는 가장 고귀한 사치를 허용할 수 있는 사회의 힘 의식이라는 것도 생각해 볼 수 없는 것이다. [...] 정의는 ‘모든 것은 변상되어야 한다’ 였지만, 이제 잘못을 지불할 능력이 없는 자들을 그저 방임한다. 정의의 자기지향: 이것이 어떤 미명으로 불리는지 사람들은 알고 있다 – 이것이 자비다. 이것은 좀 더 강한 자의 특권이며, 그가 가진 법의 저편이다.

(GM II 10 : KGW VI 2, 324-325. 한글판 415-416)

2.4.1.2.4.3 형사정의(Strafgerechtigkeit)

(e2.4.1.2.4.3.1) 니체는 『도덕의 계보』 2 논문 12-13장에서 형사정의의 의미를 밝혀보려 한다. 이를 위해 그는 자신의 해석이론의 방법론, 즉 역사적 방법론(Historische Methodik)을 적용한다. 역사적 방법론이란 모든 것을 힘에의 의지의 형태론으로, 모든 것을 힘에의 의지의 생기현상으로 파악하는 방법적 장치를 말한다. 이 방법론은 의미의 고정성과 단일성을 폐기한다. 의미는 유동적이다. 이것은 형별의 경우에도 마찬가지다.

(q2.4.1.2.4.3.2) 형별의 문제로 되돌아가 그것을 두 가지로 구분해야 한다: 그중 하나는 형별에서 비교적 지속적인 것, 즉 관례 동작 극, 어느 정도 엄격한 절차들의 연속이며, 다른 하나는 형별에서 유동적인 것, 즉 의미, 목적, 그러한 절차의 실행에 결부된 기대등이다. 여기서 앞서 전개된 역사적 방법론이라는 근본관점에 따라 유추해 볼으로써 당장 다음

의 사실을 전제할 수 있다. [...] 극히 후기 문화의 상태에서는 ‘형별’이라는 개념은 사실상 하나의 의미를 제시하는 것이 아니라, 의미들의 전체종합을 제시한다. (GM II 13 : KGW VI 2, 332. 한글판 424-425)

2.4.1.2.4.3.1 형별 의미의 유동성

(e2.4.1.2.4.3.1.1) 형별이 하나의 고정된 의미를 갖지 않고, 오히려 그 의미가 유동적이라는 주장에 대한 예로 니체는 형별의 유용성을 예로 든다. 계속적으로 해를 끼치는 것을 방지하는 유용성, 손해를 배상시키는 유용성, 균형의 교란을 격리시키는 유용성, 공동체에 대한 범죄자를 처벌하는 유용성 등 형별의 유용성은 유동적이다. 형별의 유용성은 이렇듯 소위 말하는 형별의 기원이나 목적과는 상호 관련이 없다. 즉 손이 붙잡기 위해 만들어진 것이 아니듯이, 형별 또한 처벌하기 위해 고안된 것은 아니다. 오히려 형별의 유용성은 하나로 고정될 수 없으며, 바로 그런 한에서 형별의 의미 역시 유동적이다.

(q2.4.1.2.4.3.1.2) 형별의 의미에 대해 말하면, ‘형별’이라는 개념은 사실상 하나의 의미를 제시하는 것이 아니라, 의미들의 전체 종합을 제시한다. 대체로 지금까지의 형별의 역사는, 즉 다양한 목적으로 형별을 이용해 온 역사는 결국은 분해하기 어렵고 분석하기 어려우며 강조되어야 하지만, 전혀 정의할 수 없는 일종의 통일체로 결정화된다. [...] 형별의 의미가 얼마나 불분명하며 추가로 덧붙는 것인지, 얼마나 우연적인지 그리고 하나님의 동일한 절차가 근본적으로 다른 의도에 따라 어떻게 사용되며 해석되고 준용될 수 있는지. (GM II 13 : KGW VI 2, 333. 한글판 425)

2.4.1.2.4.3.2 형별의 가상적 유용성

(e2.4.1.2.4.3.2.1) 형별 의미의 유동성을 형별의 유용성이 유동적이라는 점을 들어 제시한 후, 니체는 형별의 유용성에 대한 일반적인 견해에 비판적인 입장을 취한다. 즉 형별의 유용성은 양심의 가책 및 죄책감, 회

환 등을 불러일으키는 것과는 상관이 없다는 것이다. 형벌과 양심의 가책을 연결시키는 것은 니체에게는 ‘현실과 심리’를 잘못 파악한 결과다. 형벌은 대체로 사람들을 무감각하게 만들고 냉혹하게 만들며 소외감을 초래하고 저항력을 강화한다. 또한 범죄자는 자신의 행위에 대한 형 집행 절차나 재판 절차를 보면서, 자신의 행위가 그 자체로 비난받아 마땅한 것이나 처벌받아 마땅한 것으로 다루어지는 것이 아니라, 오히려 특정 관점을 적용하기 위한 행위로 다루어지는 것을 보게 된다. 예를 들어 간첩 행위에 대한 재판의 경우에서처럼. 따라서 범죄행위자는 자기 자신을 죄인으로 간주하지 않는다. 니체에 의하면 재판관이나 재판절차 역시 범죄 행위자를 죄인으로 다루지 않는다. 단지 그들을 손해를 일으킨 자로 다루고 있을 뿐이다. 이런 상황에서 형벌은 죄인에게 전혀 죄책감이나 양심의 가책, 내적 고통을 불러일으킬 수 없다. 오히려 죄책감 발달이 가장 강력하게 억제되어 온 것이다. 따라서 도덕적 개선의 효과는 전혀 없다.

(q2.4.1.2.4.3.2.2) 그러나 우리가 인간 역사 이전에 존재하는 저 수 천년을 생각한다면, 바로 형벌을 통해서만 죄책감 발달이 가장 강력하게 억제되었다고 주저하지 않고 단정할 수 있을 것이다. [...] 사실 재판관이나 형 집행자들의 의식에조차도 지극히 오랫동안 자신들이 죄인과 상관하고 있다는 의식은 생기지 않았다. 오히려 그들이 다른 대상은 손해를 일으킨 자, 책임이 없는 한 조각의 숙명이었다.

(GM II 14 : KGW VI 2, 334-336. 한글판 427-428)

2.4.1.2.4.3.3 형벌의 실질적 유용성

(e2.4.1.2.4.3.3.1) 형벌의 하나의 고정된 유용성을 포기하는 것처럼 보이던 니체는 여전히 형벌의 실질적 유용성을 찾아보려 한다. 이 탐구 역시 채권자-채무자라는 인간의 기본 관계를 전제한다. 형벌의 유용성은 채무자로서의 범죄자에게 자신이 특정 권리와 자산을 포기해야만 했다는 것을 기억하게 하여, 태도와 행위에서 신중함 및 자기반성력을 강화시키는데서 찾을 수 있다. 즉 기본적인 채무자-채권자 관계에 대한 기억, 자기 책임에 대한 기억을 강화시키는 것이 형벌의 실질적인 유용성인 것이

다. 따라서 형별은 양심의 가책과 무관하듯이 인간의 도덕적 개선과도 완전히 무관하다. 오히려 형별은 주권적 개인 및 주권적 공동체의 형성을 위한 도구이며, 주권적 개인과 주권적 공동체가 확고히 형성된 후에는 그 유용성이 상실되는 것이다. 주권적 공동체의 유토피아적 상태에서는 형사정의 역시 자비정의로 완전히 소급된다.

(q2.4.1.2.4.3.3.2) 의심할 나위 없이 우리는 형별의 본래 효과를, 무엇보다도 신중함을 강화시킨다는 점에서, 기억을 연장시킨다는 점에서, 앞으로 더 조심스럽게 더 의심을 품고서, 더 은밀하게 일을 수행하려는 의지에서, 많은 일을 영구히 하기에는 사람들이 너무 유약하다는 통찰에서, 자기 비판을 하는 가운데 일종의 개선을 가져온다는 점에서 구해야만 한다. 인간이나 동물에게서 대체로 형별에 의해 이루어질 수 있는 것은 공포심이 커지는 것이며, 신중함이 강화되는 것이고 욕망이 지배하는 것이다. 그리고 보면 형별은 인간을 길들이는 것이지만, 인간을 더 ‘나은’ 존재로 만들지는 않는다. 오히려 그 반대로 주장하는 것이 더 옳을 수도 있다.

(GM II 15 : KGW VI 2, 337. 한글판 430)

2.4.2 내면화 이론

(e2.4.2.1) 내면화(Die Verinnerlichung) 이론은 양심의 가책에 대한 니체의 사회심리학적 가설이다 : 양심의 가책은 인간의 자연적 욕구들이 내부로 방향을 돌리는 내면화 과정 때문에 발생한다. 양심의 가책은 동물적 충동의 내면화에 불과한 것이다. 이 가설은 니체가 부채(Schulden) 이론의 형식으로 제시했던 양심의 가책의 계보에 대한 또 다른 가설과는 독립적인 내용을 담고 있다. 따라서 채권자-채무자 관계 및 잔인함 테제는 전혀 보이지 않는다. 오히려 프로이트가 『문명속의 불만 Das Unbehagen in der Kultur』(1930)에서 제시했던 문명 이론의 입장을 선취하는 내용을 담고 있다. 문명 이론은 도덕화를 문명의 가장 중요한 조건으로 이해한다. 인간들 사이에 성립하는 외적 평화에 대한 내적 동의를

구축해 주기 때문이다. 양심은 폭력 사용을 구속하는 계기로 간주된다. 그런데 도덕화는 여기서 어느 순간에서부터 희생과 대가를 치루지 않으면 안 된다. 그런데 바로 이것을 문명 이론에서는 인간의 진보이자 성과로 간주한다. 바로 이 점에서 니체는 완전히 다른 입장을 선택한다. 문명 이론과는 달리 그는 양심의 발전을 환영할 만한 성과로 이해하지 않는다. 오히려 그것은 인간이 평화와 사회의 구속에 갇혀있음을 인지할 때 발생하는 인간 내부의 지속적인 비평화 상태, 즉 병증이다. 인간의 자연적 욕구들이 내부로 방향을 돌리는 내면화가 일어나기 때문이다. 양심의 가책은 이런 내면화 과정 때문에 발생한다. 사회화라는 지속적인 외적 평화의 대가는 이렇듯 내부의 지속적인 비평화 상태, 즉 양심의 가책의 탄생이었던 것이다.

(q2.4.2.2) 나는 양심의 가책을 인간이 일반적으로 경험했던 모든 변화 중에서도 가장 근본적인 저 변화의 압력 때문에 빠져들 수밖에 없었던 심각한 병이라고 간주한다. 저 변화란 인간이 결국 사회와 평화의 구속에 갇혀 있다는 사실을 알았을 때의 변화를 말한다. [...] 모든 것이 스스로에게 방향을 돌리는 것. 이것이 양심의 가책의 기원이다. 길들여지고자 하는 인간 자신이 양심의 가책을 발명한다.

(GM II 16 : KGW VI 2, 337-339. 한글판 431-432)

2.4.2.1 내면화 과정

(e2.4.2.1.1) 사회화는 외적 위험을 완화시키고 평화의 길을 가능하게 한다. 이것은 인간의 의식영역의 활동이다. 그런데 인간의 의식영역으로 축소되지 않은 자연적 본능들은 활동을 멈추지 않는다. ‘거칠고 자유롭게 활동하는’ 인간의 본능들, 예컨대 잔인함이나 파괴에서 느끼는 쾌감은 이제 새로운 대상을 찾는다. 평화가 강요되면 될수록 잔인함에서 느끼는 인간의 쾌감은 인간의 내부로 파고들어, 내면화된다. 자기 자신을 괴롭히기 시작한다. 이 목적을 위해 양심의 가책을 발생시킨다. 그리고 이것이 인간의 내부 세계를 점령한다. 니체는 내부 세계가 양심의 가책으로부터 생겨난 것이라고는 이야기 하지 않는다. 오히려 내부 세계는

양심의 가책과 더불어 더 분화되고 팽창되어 깊이와 넓이와 높이를 얻게 되었다고 생각한다. 이제부터 인간은 짐작도 못했지만 아주 넓어진 내부 세계와 더불어 살아갈 수밖에 없다. 내부세계가 무엇보다도 내면화된 잔인함이기에, 인간은 자기 자신과의 지속적인 불일치와 평화롭지 않은 상태에 빠지게 된다. 사회화를 통해 타인을 측정할 수 있게 된 인간은 자기 자신이 측정가능하지 않게 되는 대가를 치르게 된 것이다. 우리가 내부세계라고 부르는 것의 특징은 바로 이런 불측정성(Unberechenbarkeit)이다. 내부는 늘 외적 통제와 관찰로부터 벗어나 있다.

(q2.4.2.1.2) 그렇다고 해서 저 오래된 본능이 돌연 그 요구를 멈춘 것은 아니었다! 단지 그들의 의지대로 되는 것이 어려웠고 거의 불가능했을 뿐이었다. 대체로 이 본능들은 새로운, 말하자면 지하의 만족을 찾아야 했다. 밖으로 발산되지 않은 본능은 안으로 향하게 된다. – 이것이 내가 인간의 내면화라고 부르는 것이다: 이것으로 인해 후에 ‘영혼’이라고 불리는 것이 인간에게서 자라난다. 처음에는 두 개의 피부 사이에 펼쳐진 것처럼 얇았던 내면세계 전체가 인간이 밖으로 발산하는 것이 저지됨에 따라 더 분화되고 팽창되어 깊이와 넓이와 높이를 얻게 되었다. 오래된 자유의 본능에 대해 국가조직이 스스로를 방어하기 위해 구축한 저 무서운 방어벽은 – 특히 형별도 이러한 방어벽에 속한다 – 거칠고 자유롭게 방황하는 인간의 저 본능을 모두 거꾸로 돌려 인간 자신을 향하게 하는 일을 해냈다. 적의, 잔인함과 박해, 습격이나 변혁이나 파괴에 대한 쾌감 – 그러한 본능을 소유한 자에게서 이 모든 것이 스스로에게 방향을 돌리는 것. 이것이 양심의 가책이다.

(GM II 16 : KGW VI 2, 338-339. 한글판 431)

2.4.2.2 내면화의 마조히즘

(e2.4.2.2.1) 내면화 과정은 인간 심리의 마조히즘을 잘 보여준다. 그런데 인간 심리의 이런 특징을 니체가 제시하는 목적은 인간 심리에 대한 하나의 통일적 상을 제공하는 데에 있지는 않다. 오히려 그는 양심의 가책이 인간 심리의 마조히즘적 성격에 근거한다는 것을 분석해 내어, 양심의 가책을 인간에게서 약화시키고, 죄책감으로부터 자유로운 양심의

기원을 찾아보고 싶어 한다. 니체가 선한 양심의 가능성은 타진하는 것도 바로 이런 맥락에서다.

2.4.2.2.1 공격충동의 마조히즘

(e2.4.2.2.1.1) 내면화 가설이 보여주는 마조히즘은 공격충동에 관한 것이다. 내면화 가설은 인간에게 프로이트가 말하는 일종의 공격충동이 있으며(니체에게서 이것은 ‘적의, 잔인함과 박해, 습격이나 변혁이나 파괴’에 대한 쾌감, ‘은밀한 자기 학대’ 등으로 불린다), 이것이 내부로 전환되면서 양심의 가책을 필요로 한다고 한다. 니체에게 인간은 “자기 자신에 대해 가장 잔인한 동물”이다.(Za III 건강을 회복하는 자에 대하여 2) 인간에게는 자신의 욕구를 발산하려는 근본충동이 있지만, 이 욕구가 외부에서 충족되지 않을 경우에는 그 욕구들을 억압하면서, 동시에 자기 자신을 학대하면서 쾌감을 느끼는 성향이 있다. 인간에 대한 이런 입장은 니체의 초기 사유에서부터 잘 나타나 있다. “자기부정에 위대한 무엇이 있다는 사실. 가장 극복하기 어려운 적을 극복하는 것, 결정을 순식간에 억제하는 것 – 부정은 이런 것으로 모습을 나타낸다.” (MA I 132), “인간은 자기 자신을 희생시키는 것이 다른 사람을 희생시키는 것만큼이나 좋게 작용한다는 느낌을 얻는다.” (MA I 137), “잔인함은 인류의 가장 오래된 축제에 속한다. [...] 이와 함께 자발적으로 고통을 가하는 것, 자신에게 스스로 고문을 가하는 것이 중요한 의미와 가치를 갖는다는 생각이 세계 안으로 기어들게 된다.” (M 18) 『선악의 저편』에서도 이 입장은 변하지 않는다. “자기 자신의 고통, 자기 자신을 스스로 괴롭힌다는 것에도 풍부한, 넘칠 정도의 풍부한 즐거움이 있다.” (JGB 229) 즉 인간은 자기학대를 하면서 쾌감을 느끼는 가장 잔인한 동물이다. 인간의 이런 특징이 그의 공격충동에서 전형적으로 나타나는 것이다. 그런데 공격충동의 내면화 과정은 자발적인 변화가 아니다. 오히려 인간이 ‘갑자기’ 평화와 사회의 구속을 받게 되면서, 그의 무의식적인 공격충동이 갑자기 저지당한다는 것이다. 즉 동물적 과거와

‘비약’ 적이며 ‘강제적’ 인 ‘폭력적인 단절’ 이 이루어지는 것이다.(GM II 17) 그래서 외부 세계로 발산되지 못하는 공격충동은 강제적으로 내부 세계에서 새로운 충족과 만족을 찾게 된다는 것이다. 이 공격충동은 자신의 소유자를 혼란시키고 공격하고 파괴하면서, ‘자기학대’를 하면서, 거기서 쾌감을 느끼면서 충족된다.

(q2.4.2.2.1.2) 폭력적으로 잠재적인 것으로 되어버린 이러한 자유의 본능, 억눌리고 뒤로 물려나고 내면세계로 유폐되어 마침내 오직 자기 자신에게만 발산하고 드러내게 되는 이러한 자유의 본능 : 오로지 이것이야 말로 양심의 가책의 시작인 것이다.

(GM II 17 : KGW VI 2, 341. 한글판 435)

2.4.2.2.2 공격충동의 힘의지

(e2.4.2.2.2.1) 니체는 내면화 이론의 전제와 힘에의 의지 이론을 연결시킨다. 즉 인간 심리의 마조히즘적 성격은 지배를 원하고 그런 한에서 외부에 힘을 행사하며(폭력), 그것을 통해 힘 상승을 경험하고 삶을 유지하려는 의지의 표출이라는 것이다. 단지 이 의지가 니체의 표현대로 ‘내면적으로 작아지고 옹졸해지고 내면으로 방향을 돌린’ 것일 뿐이다. 그리고 바로 이것이 문제인 것이다. 즉 이런 방향 전환이 자기학대에의 의지로 분출되기 때문이다. 그리고 이 자기학대에의 의지가 바로 원한감정이며, 이것이 바로 양심의 가책을 만들어낸 것이다.

(q2.4.2.2.2.2) 근본적으로 저 폭력적 예술가와 조직자에게서 중요하게 작용하고 국가를 건설하는 것과 동일한 능동적인 힘이, 여기에서는 내면적으로 더욱 작아지고 옹졸해져 그리고 방향을 뒤로 돌려 괴테의 말로 하자면 ‘가슴의 미궁’ 속에서 양심의 가책을 만들어내고 부정적인 이상을 건설하는 것이다. 이것이 바로 자유의 본능(내 말로 하자면 힘에의 의지)다 : 단지 이 힘의 조형적이고 폭력적인 성질이 나타나는 그 소재가 여기서는 인간 자신일 따름이며, 그 자신의 동물적인 오래된 자기일 뿐이다.
– 좀더 규모가 크고 명백한 저 현상들의 경우처럼, 다른 인간, 다른 인

간들이 아닌 것이다. 이러한 은밀한 자기 학대, 이러한 예술가적인 잔인함, 자기라는 이 둔중하고 반항적이며 고통스러워하는 소재에 형식을 부여하여, 그것에 의지, 비판, 모순, 경멸, 부정을 구워 넣는 이러한 쾌감, 괴롭히는 쾌감 때문에 스스로를 괴롭히며 의도적으로 스스로 분열하는 영혼이 하는, 무서울 정도로 맥락에 넘치는 이러한 일, 이런 능동적인 양심의 가책 전체.

(GM II 18 : KGW IV 2, 342. 한글판 435)

2.4.2.3 내면화의 문명

(e2.4.2.3.1) 내면화 과정은 문명의 발전을 위한 결정적인 계기이기도 하다. 문명의 전체 역사는 니체에 의하면 우연과 불확실한 것, 급작스러운 것에 대한 원시적 공포가 줄어들고 있다는 것을 의미한다. 문화란 바로 ‘산정하기, 인과적으로 사유하기, 선수치기를 배우며 필연성을 믿는 것’이다.(VIII 2 10[21]). 문화는 따라서 산정 불가능한 원시적 충동을 제어하고, 산정 가능한 의식 세계의 발전을 통해 이루어진다. 여기서 원시적 충동 세계는 제거되지 않는다. 오히려 내면화되어 마조히즘적 성향을 띠게 된다. 이렇듯 문화의 발전과 내면화 과정과 자기학대의 과정 그리고 의식 세계의 발전은 비례 관계를 형성하지 않을 수 없다. 그래서 니체는 문화의 끝 단계에는 금욕주의자를 만날 수 있다고 말한다. 금욕주의자는 자기학대를 동반하는 내면화 과정의 전형적인 예이기 때문이다. “고통을 스스로 깊어지는 데서 최고의 기쁨을 느끼는” 존재이기 때문이다.(M 113) “우리가 더 높은 문화라고 부르는 거의 모든 것은 잔인함이 정신화되고 심화된 데 바탕을 둔 것이다 — 이것이 내 명제다.” (JGB 229)라는 단언도 이런 맥락에서 등장한다. 이것은 프로이트가 문명 과정을 내면화 과정의 발전과 그에 따르는 심적 분열(초자아와 자아)의 과정과 가장 밀접한 것으로 이해하는 것과 비교될 수 있다.(R. Gasser, *Nietzsche und Freud*, [Berlin/New York 1997] 303-308)

(q2.4.2.3.2) 육지동물이 되든가 사멸하든가를 강요받았을 때 바다동물에게서 일어났어야만 하는 한 상황이, 야만 전쟁 방랑 모험에 운 좋게 잘 적응한 이 반(半)동물에게도 일어났던 것이다. — 단 한번에 그들의 모든

본능은 가치를 상실하고 ‘고리가 빠져버렸다.’ 그들은 지금까지 물에 의해 운반되던 곳을 이제는 밭로 걷고 ‘자기 스스로를 운반’ 해야 했다. [...] 이 불행한 인간인 그들은 사유, 추리, 계산, 인과의 결합으로 축소되었고, ‘의식’으로, 즉 그들의 가장 빈약하고 가장 오류를 범하기 쉬운 기관으로 축소되었다! (GM II 16 : KGW VI 2, 338. 한글판 430-431)

2.4.2.4 사회계약의 폭력성

(e2.4.2.4.1) 내면화 가설은 개인의 공동체 결성을 전제한다. 니체는 이 공동체 결성을, 달리 말하면 평화협정을 자유롭고도 자발적인 계약이 아니라, 폭력에 의한 계약으로 이해한다. 그에게는 자유롭고도 자발적인 사회계약은 불가능한 것처럼 보인다. 만일 자유롭게 결성된 계약이 가능하다면, 이런 계약은 이미 평화로운 관계가 전제되어 있어야만 한다. 그래서 계약 이론가들은 인간이 자연권을 갖고 있다는 점에서 그 이론적 보증점을 찾으려 한다. 이것은 니체에게는 ‘몽상’에 불과하다. 여기서 니체는 힘에의 의지 이론과 내면화 가설의 전제를 결합시킨다. 국가는 단지 강력한 자가 더 많은 권력을 약속하기 때문에 발생한다. 강자, 지배자, 힘에의 의지를 권력에의 의지로 구현하는 자가 그렇지 않은 자들에 대한 힘 행사, 폭력 행사의 결과가 국가이자 사회인 것이다. 국가는 권력 행사가 빚어낸 폭력이고, 사회계약은 폭력의 결과다.

(q2.4.2.4.2) 국가가 ‘계약’으로 시작되었다는 저 몽상은 정리되었다고 나는 생각한다. 명령할 수 있는 자, 천성적으로 ‘지배자’인 자, 일에서나 몸짓에서 폭력적으로 나타나는 자 – 이러한 사람에게 계약을 한다는 것이 무슨 의미가 있다는 말인가! 사람들은 그러한 존재를 고려하지도 못한다. 그들은 운명처럼 다가오며 번개가 와 있듯이 거기 와 있고, 그들 자신이 또한 미움을 받기에는 너무 무섭게, 너무 돌발적으로 너무나 신념에 가득 차고 너무 ‘다르게’ 존재한다. 그들이 하는 일은 본능적으로 형식을 창조하는 일이며, 형식을 새겨 넣는 일이다. 그들은 존재하는 예술가 중 가장 본의 아니게 무의식적인 예술가들이다: – 간단히 말해 그들이 나타나는 곳에는 어떤 새로운 것, 즉 살아있는 지배조직이 성립된

다. 이 지배조직 안에서 여러 부분과 기능들은 한계가 정해지면서 관계를 이루고 있고, 전체의 관점에서 하나의 ‘의미’ 가 삽입되어 있지 않은 것은 전혀 자리를 찾지 못한다. (GM II 17 : KGW VI 2, 340-341. 한글판 434)

2.4.2.5 내면화의 도덕화

(e2.4.2.5.1) 양심의 가책의 계보에 대한 두 가설, 즉 부채 이론과 내면화 이론은 서로 무관하게 진행되는 것처럼 보인다. 이 두 계보는 그러나 『도덕의 계보』 두 번째 논문의 21장에서부터 진행되는 신 개념의 계보 추적과 함께 서로 연결된다. 내면화로 인한 양심의 가책의 의미가 채무자-채권자 관계로 구상된 신 개념에 의해 비로소 그 전모를 드러낸다. 즉 신 개념의 근원 역시 인간의 근본적 관계로 설정되었던 채권자-채무자 관계이며, 이때 원래는 동물적 충동의 내면화에 불과했던 양심의 가책이 신을 정점에 놓는 종교적 해석이 가해지면서 도덕화된다는 것이다. 이런 입장은 제기하면서 니체는 죄 개념과 양심의 가책 개념을 동시에 소멸시키는 반대의 방향을 구상한다. 그것은 양심의 가책과 죄감정이 극대화되는 유일신론(구체적으로는 그리스도교)의 폐기 가능성 제시를 통해 구체화된다.

2.4.2.5.1 신 개념의 계보 : 채무자-채권자 관계

(e2.4.2.5.1.1) 신 개념의 계보는 다음과 같다 : 살아있는 세대와 그들의 선조 및 조상 사이에는 채무자-채권자 관계가 성립한다. 살아있는 세대가 그들의 삶과 권력을 선조들에게 감사하며, 그들에게 빚지고 있다고 생각하기에, 그들에게 선조에 대한 이러저러한 형식의 채무이행은 의무로 다가온다. 그들 종족의 힘이 강력해지는 것과 그들의 선조에 대한 부채의식의 정도 그리고 선조에 대한 공포의 정도는 비례한다. 그 중에서 가장 강력한 종족의 선조는 가장 큰 공포의 대상이 되고, 신적 속성을 획득한다. 선조의 신으로의 변형이 일어나서 선조는 이제 조상신이 된다. 그런데 혈연에 기초한 공동체가 몰락한 후에도 신적인 것에 대한

부채의식은 사라지지 않는다. 오히려 인간은 부채부담의 유산 및 그것을 상환하려는 열망의 유산을 전수받는다. 신 개념뿐만 아니라 종교는 이렇듯 부채감정의 소산이다. 특정 민족의 종족성을 넘어서 보편성을 획득하는 유일신교는 이런 부채감정이 최고단계에 이른 것이라고 할 수 있다.

(q2.4.2.5.1.2) 종족은 철저히 조상의 희생과 공헌에 의해서만 존속한다는 확신이, 희생과 공헌으로 이것을 그들의 조상에게 지불해야 한다는 확신이 지배한다. 즉 이것은 부채를 승인한다는 것이며, 더구나 이 부채는 이러한 조상이 위력 있는 정령으로 계속 살아서 종족에게 새로운 이익과 가불을 그들의 힘으로 끊임없이 보증한다는 사실에 의해 끊임없이 늘어간다. 조상이 무상으로 그렇게 하는 것일까? [...] 선조와 그의 힘 앞에서 느끼는 공포, 선조에 대한 부채의식은 이러한 종류의 논리에 따라 종족 자체의 힘이 커지는 것에 비례하여, 종족 자체가 더욱 승리를 거두고 독립적이 되고 존경받고 두려움을 받는 정도에 비례하여, 반드시 커진다. 결코 그 반대가 아니다! [...] 이렇게 강력한 종족의 선조는 자라나는 공포 자체의 상상으로 마침내 어마어마한 존재로 커가고, 신적인 무서움과 상상할 수 없는 어둠 속으로 밀려들어갈 수밖에 없게 된다: – 선조는 마침내 필연적으로 하나의 신으로 변형되는 것이다. 아마도 여기에 신들의 기원자체, 공포로부터의 기원이 있을 것이다!

(GM II 19 : KGW VI 2, 343-344. 한글판 437-438)

2.4.2.5.2 잔인함의 내면화

(e2.4.2.5.2.1) 내면화 이론에서는 인간의 공격충동이 스스로에게 고통을 가하기 위해 인간에게 양심의 가책을 불러일으킨다는 가설을 세웠다. 그리고 부채이론에서는 양심의 가책을 채권자-채무자 사이의 경제적 관계에서 도출되는 것으로 이해한다. 이 두 가설이 여기서 종합된다. 인간 심리의 마조히즘은 자신에게 가하는 고통을 극단화하기 위해 모든 부채가 지불 불가능하다는 관념을 만든다. 이 관념은 채무자-채권자라는 경제적 관계를 도덕적 관계로 발전시키는 동인이 된다. 이것은 부채를 신에 대한 부채로 해석하는 종교적 해석에 의해 이루어진다. 인간은 신에 대한 부채 해결 능력이 없다는 것, 따라서 보상이 불가능하다는 것.

이 관념은 인간에게 자신이 신에 대한 부채를 해결하지 않은 죄인이라는 관념, 그것도 영원히 죄인으로 머물 수밖에 없다는 관념을 불러일으킨다. 인간은 영원한 죄인이 되었고, 채권자 신이 주는 영원한 벌을 받아야 하는 존재가 된다. 이렇듯 종교적 해석은 인간의 마조히즘 심리의 정점을 표현하고 있으며, 양심의 가책은 종교적 해석을 통해 도덕화되는 것이다.

(q2.4.2.5.2.2) 양심의 가책을 지닌 이러한 인간은 자기 고문을 소름끼칠 정도의 냉혹함과 준엄함으로 몰고 가기 위해, 종교적 전제를 자기 것으로 만들었다. 신에 대한 죄책감 : 이 사상은 인간에게는 고문의 도구가 된다. 인간은 신에게서 벗어나기 어려운 자신의 동물적 본능으로 찾아낼 수 있는 것 중 최후의 반대의 것을 보게 된다. 그는 이러한 동물적 본능 자체를 신에 대한 죄로 고쳐 해석한다. [...] 스스로를 구원할 수 없을 만큼 죄가 있으며 저주받아야 할 것으로 보는 인간의 의지다. 이것은 어떤 벌도 죄에는 상응할 수 없기에 스스로 벌을 받아야 한다고 생각하는 인간의 의지다. 이것은 이러한 고정 관념의 미궁에서 나오는 탈출구를 단번에 차단시키기 위해, 사물의 가장 깊은 근거를 벌과 죄의 문제로 오염시키고 독을 털려는 인간의 의지다. 이것은 그와 같은 이상 앞에서 자신이 절대적으로 무가치함을 분명히 확인하기 위해, 하나의 이상 – 성스러운 신의 이상 – 을 세우려는 인간의 의지다.

(GM II 22 : KGW VI 2, 348. 한글판 442-443)

2.4.2.5.3 최고의 부채감정으로서의 그리스도교 신

(e2.4.2.5.3.1) 유일신론은 최고의 부채감정을 나타낸다. 따라서 유일신론의 유럽적 최고 형태인 그리스도교의 신은 곧 우리의 가장 강력해진 부채의식 및 가장 커진 죄의식의 표현이다. 그리스도교는 인간에게는 신에 대한 부채 해결 능력이 없다는 종교 해석학을 위해 원죄 개념을 도입한다. 조상인 아담의 죄로 인해 후대의 그 누구도 아무리 노력해도 빠져 나올 수 없는 원죄. 즉 그리스도교는 인간에게 종적인 죄의식을 심어주었던 것이다. 이렇게 해서 죄의식은 사라지지 않고 오히려 점점 더 깊어진

다.

(q2.4.2.5.3.2) 신에 대한 채무감정은 수천 년을 걸쳐 끊임없이 성장했고, 더욱이 언제나 지상에서 신의 관념과 신에 대한 감정이 성장하고 고양되는 것에 정비례하여 계속 성장했던 것이다. [...] 따라서 지금까지 이른 최대의 신인 그리스도교 신의 출현은 또한 최대한의 채무감정을 지상에 나타나게 했다. (GM II 20 : KGW VI 2, 345. 한글판 439-440)

2.4.2.5.4 그리스도교의 원한

(e2.4.2.5.4.1) 니체는 원한 이론과 채무자-채권자 관계를 연결시켜 도덕적 부채와 경제적 부채개념을 연결시키며, 이것으로부터 그리스도교를 설명하려 한다. 그리스도교는 한편으로는 채무자 인간에 대한 원한감정의 소산이다. 인간을 영원한 죄인으로 만들면서 인간의 마조히즘적 성향을 강화시킨다. 다른 한편으로 그리스도교는 채권자인 신에 대해서도 원한을 표시한다. 그 이유를 니체는 그리스도교 신 개념에서 찾는다. 그리스도교 신은 채권자다. 그는 보상과 희생을 요구하는 존재다. 그러나 그는 동시에 자신을 희생하면서 죄를 사해주는 존재다. 신의 자기희생은 신 자신이 자신을 자기 자신에게 지불한다는 것이다. 인간이 상환할 수 없게 된 것을 대신 상환한다는 것이다. 채권자 신이 채무자 신이 되어버린 것이다. 이것은 마조히즘의 최고 형태다. 원래 채권자의 원한은 채무자에게로 향해야 한다. 그러나 그리스도교 신이라는 채권자는 자기 자신으로 원한의 방향을 변경한 것이다. 그런 신은 마조히즘의 정점인 것이다. 마조히즘의 정점으로서의 신. 니체는 이것을 패러독스이자 그리스도교라는 종교가 갖고 있는 최고의 원한감정의 소산으로 생각한다. 그런데 그리스도교는 채권자 신의 자기희생을 사랑이라고 부른다. 니체에게 이것은 그리스도교의 자기기만에 불과하다. ‘자신의 채무자에 대한 사랑’에서 채권자가 자신의 채무자를 위해 희생’ 하는 그리스도교 신은 채권자-채무자 관계와 원한의 도덕의 결합체에 불과하다. 하지만 니체는 예수 그리스도의 사랑을 그리스도교가 제공하는 의미와는 달리 이해하면

서, 예수 그리스도 안에서 인간의 진정한 구제가능성을 찾고 싶어 한다. 즉 그의 사랑은 인간을 신에 대한 죄로부터 구원하고, 죄의식으로부터 구원하며, 양심의 가책을 제거하는 사랑이라는 것이다.(→2.4.2.5.5.2)

(q2.4.2.5.4.2) 이제 저 ‘죄’ 나 ‘의무’ 같은 개념들은 뒤로 향하지 않을 수 없게 된다. – 도대체 누구를 향한 것일까? 그것은 채무자를 향했던 것이며, 이제 양심의 가책은 그런 식으로 채무자에게 뿌리를 내려 침투하고 확장해 나가고 무좀처럼 넓고 깊게 성장하며, 그 결과 마침내는 부채를 해결할 수 없다는 것과 더불어 속죄도 해결할 수 없다는 생각, 즉 보상이 불가능하다는 (‘영원한 벌’) 사상이 배태된 것이다. 그러나 마침내 그 사상은 심지어는 ‘채권자’를 향하게 되기까지 한다. 신 스스로가 인간의 죄 때문에 자기를 희생한다. 신 스스로가 자신을 자기 자신에게 지불한다. 신이란 인간이 상환할 수 없게 된 것을 인간에게서 벗어나 상환할 수 있는 유일한 존재다 – 사랑에서. 자신의 채무자에 대한 사랑에서, 채권자가 자신의 채무자를 위해 자신을 희생한다!

(GM II 21 : KGW VI 2, 346-347. 한글판 440-441)

2.4.2.5.5 양심의 가책의 파기 가능성

(e2.4.2.5.5.1) 유일신론에서 죄감정의 극대화와 양심의 가책의 극대화가 이루어진다. 그래서 니체는 죄감정 및 양심의 가책을 결정적으로 파기해버릴 가능성을 바로 유일신론의 파기에서 찾는다. 즉 유일신론의 신에 대한 믿음을 약화시키면, 죄 감정과 양심의 가책의 느낌을 약화시킬 수 있다는 것이다. 그래서 그는 무신론을 인간의 부채의식의 소거, 죄의식의 소거로 받아들인다. 신에 대한 믿음의 상실은 곧 채무자의 자유를 의미한다. 하지만 이 가능성은 니체 당대에 현실화되지 않았다. 유럽 인간에게 두 번째 무죄의 가능성은 닫혀버린 것이다. 이런 맥락에서 니체는 다른 가능성을 탐진해본다. 첫째는 새로운 유형의 신의 등장 가능성이 있고, 둘째는 그리스도교성의 복원이다. 이것이 양심의 가책이 파기될 수 있는 가능성들이다.

(q2.4.2.5.5.2) 만일 우리가 점차 정반대의 운동을 일으켰다고 한다면,

그리스도교 신에 대한 믿음은 어쩔 수 없이 쇠퇴해가며, 이 사실에서 오늘날에는 이미 인간의 죄의식도 현저하게 쇠퇴했으리라는 사실을 어떤 사소한 개연성 없이도 추론할 수 있을 것이다. 무신론의 완벽하고 결정적인 승리는 인간을 그들의 태초, 그들의 제1원인에 부채가 있다는 이 감정 전체에서 해방시킬 수도 있으리라는 전망을 배제할 수 없다. 무신론과 일종의 제 2 무죄(Unschuld)는 상호 의존 관계에 있는 것이다.

(GM II 20 : KGW VI 2, 346. 한글판 440)

2.4.2.5.5.1 신성한 신의 가능성

(e2.4.2.5.5.1.1) 니체는 신성한 신의 가능성을, 신 개념 계보를 다른 식으로 제공하면서 구상해 보려 하며, 그 예를 그리스 신에서 찾는다. 여기서 니체는 『그리스도교의 본질(Das Wesen des Christentum)』(1841)에서 표명된 포이어바흐(L. Feuerbach)의 입장과 유사한 입장을 전제한다. 포이어바흐에 의하면 신의 본성은 인간의 본성 외에 다른 것이 아니다. 하지만 인간이 신의 본성에 자신의 본성을 객관화시켜 투사한 후, 그는 자신의 원래 본성으로부터 소외된다. 니체는 물론 포이어바흐를 직접 언급하지는 않지만, 니체는 19세기 종교비판가 중에서 가장 성공적인 경우였던 그를 리하르트 바그너를 통해 알고 있었다.(W. Stegmaier, *Nietzsches Genealogie der Moral*, [Darmstadt 1994], 164) 실제로 니체는 『안티크리스트』 54번 글에서는 포이어바흐의 테제와 동일한 입장을 제시하기도 한다 : “모든 유형의 신앙은 탈자기(Entselbstung), 자기소외(Selbstentfremdung)의 표현인 것이다.” 니체는 이런 전제하에 그리스 신에 대해 다음과처럼 말한다 : 그리스 신은 그리스인들의 자주적이고 고귀한 본성이 투사된 것이다. 그리스인의 신관은 그들 자신에 대한 인간학이었던 것이다. 하지만 그리스인들의 우수성은 이렇게 형성된 신에 대한 표상과 양심의 가책 및 죄를 결합시키지 않는 데서 나타난다. 그들은 오히려 신에게서 지상에서의 악과 고통의 원인을 찾았다. 인간은 신에 의해 우롱당한 어리석은 존재일 수는 있지만, 결코 죄 있는 존재는 아니었다. 니체의 표현대로 신은 ‘벌주는 것을 맡은 것이 아니라, 오히려 더 고귀한

것, 즉 죄를 맡았던 것이다.’ 신에 대한 이런 식의 표상을 가질 수 있는 인간을 니체는 미래의 인간으로 생각한다. 이 인간은 자신의 원한을 신에 투사하지 않는다. 따라서 그의 신은 인간을 죄 있는 존재로 만드는 채권자 신도, 마조히즘적 신도, 도덕적 신도 아니다. 그러나 니체는 그 구체적 경우를 설명하지는 않는다. 죄 감정으로부터의 자유만으로 이미 충분하기 때문이다. 이런 맥락에서 니체는 새로운 신을 제시할 수 있는 인간을 ‘큰 건강’을 지닌, ‘구원의 인간’이라고 말한다.(GM III 24)

(q2.4.2.5.1.2) 그리스 신들은 고귀하고 자주적인 인간이 반영된 것이며, 그것에 비추어 인간 안에 있는 동물은 스스로 신격화되었음을 느꼈고, 자기 자신을 물어뜯지도 않았고, 자기 자신에게 사납게 날뛰지도 않았다! 이러한 그리스인들은 바로 양심의 가책을 자신에게서 떼어놓고 그들의 영혼의 자유를 즐길 수 있게, 오랫동안 자신의 신들을 이용했다. [...] 이처럼 그 당시에는 어느 정도까지 나쁜 일에서도 인간을 변호하는 데 신이 이용되었다. 신은 악의 원인으로 이용되었다 – 그 당시에는 신들은 별주는 것을 맡은 것이 아니라, 오히려 더 고귀한 것, 즉 죄를 맡았던 것이다.

(GM II 23 : KGW VI 2, 351. 한글판 444-445)

2.4.2.5.5.2 예수 그리스도의 사랑

(e2.4.2.5.5.2.1) 그리스도교 신 개념이 ‘스스로를 구원할 수 없을 만큼 죄 있으며 저주받아야 할 것으로 보는 인간의 의지’에 의한 것이라는 데서 니체는 그리스도교 신 개념의 병증을 본다. 하지만 죄의식과 양심의 가책으로부터의 구제 가능성은 니체는 그리스도성 안에서, 예수 그리스도의 사랑 속에서 발견하고 싶어 한다. 이것은 제도화된 그리스도교와 예수의 복음 자체에 토대를 두는 그리스도교성에 대한 니체 자신의 구분을 염두에 두고 있는 것처럼 보인다. 니체는 예수 그리스도의 사랑 안에서 일어나는 구원을 인간의 개인화라고 생각한다. 즉 종적 인간이 원죄라는 것을 갖는다면, 개인화된 인간은 종적 인간의 이런 특징을 갖지 않게 된다. 그는 원죄를 없애면서 종적 죄 감정을 소멸시켜버린 것이다. 이것은 『안티크리스트』 33번 글이 복음을 죄를 소멸시키는 것으로,

즉 인간과 신의 거리를 벌리는 것을 소멸시키는 것으로 이해하는 것과도 같은 맥락이다. 예수 그리스도의 사랑을 통한 구원은 이렇듯 죄 감정의 소멸인 것이다. 예수 그리스도는 개인을 양심의 가책 및 죄 감정으로부터 해방시켜, 가책 받을 일 없는 선한 양심을 갖는 자유로운 존재로 만들고자 한 것이다. 니체는 바로 이것이 진정한 그리스도교성이라고 이해 한다. 원죄 개념을 도입하는 해석학과 더불어 그리스도교는 원한의 종교였지만, 예수 그리스도의 복음 자체는 사랑이었다. 이것은 도덕이 아니었다. 오히려 모든 도덕의 자기지향이었던 것이다.

(q2.4.2.5.5.2.2) 의심할 것도 없이 여기에는 병이, 지금까지 인간에게서 창궐했던 가장 무서운 병이 있는 것이다 : – 이 고문과 부조리의 밤에 어떻게 사랑이 외치는 소리가, 그리워하는 환희가 외치는 소리가, 사랑에서의 구원이 외치는 소리가 울려 퍼졌는지 아직도 들을 수 있는 사람은 (그런데 오늘날에는 이 소리를 들을 수 있는 귀를 가진 사람이 더 이상 없다!) 견뎌내기 어려운 전율에 휩쓸려 열굴을 돌리고 만다. [...] 인간에게는 이렇게 놀랄만한 일이 많이 있다! [...] 대지는 너무 오랫동안 이미 정신병원이었다!

(GM II 22 : KGW VI 2, 349. 한글판

443)

3. 금욕적 이상 (Das asketische Ideal)

3.1 정의

(e3.1.1) 금욕적 이상이라는 단어는 니체 자신이 고안해 낸 것이다. 하지만 니체는 이것에 대한 개념적 정의를 찾는 데에 무관심하며, 이것의 근원에 대한 사적 탐구에도 관심이 없다. 하지만 대략적인 정의는 가능하다. ‘금욕적 이상’이라는 단어가 이미 내포하고 있듯이 ‘금욕’과 ‘이상’은 상호 간에 의미를 제공하는 방식으로 연결된다. 금욕적 이상은 하나의 이상이다. 이것은 삶의 특정한 태도를 설정해주지는 않는 ‘환상적 이상’ (M 377)과는 달리, 삶에 방향 설정을 해 주며 삶에 의미를 부여해 준다. 삶에 지속적이고도 지치지 않는 도달에의 노력을 요구한다. 하지만 ‘이상’인 한에서 결코 성취될 수는 없다. 니체는 이 금욕적 이상을 삶의 엄정한 훈련이자 규율로서, 삶에 대한 지속적인 폭력이자, 폭력에의 의지의 표출로 이해한다. 그런 한에서 금욕적 이상은 무에의 의지다.

(q3.1.2) 금욕적 이상이란 무엇을 의미하는가? [...] 그러나 일반적으로 금욕적 이상이 인간에게 그렇게 많은 의미를 지니고 있다는 사실, 그 안에는 인간 의지의 근본사실, 즉 인간 의지가 지닌 공허의 공포가 표현되어 있다: 인간의 의지는 하나의 목표가 필요하다. – 이 의지는 아무 것도 의욕하지 않느니, 차라리 무를 의욕하는 것이다.

(GM III 1 : KGW VI 2, 357. 한글판 451)

(q3.1.3) 금욕적 이상은 기껏해야 사제적 예법을 길러주는 학교다.

(GM III 22 : KGW VI 2, 413. 한글판 519)

3.2 금욕적 이상 계보 탐구의 과제

(e3.2.1) 금욕적 이상은 『도덕의 계보』의 세 번째 논문의 주제다. 니체는 여기서 금욕적 이상의 계보를 추적하여, 그것의 배후 의도와 의미

및 한계를 찾아내고 싶어 한다. 이 작업은 서양의 사제적 이상과 금욕적 이상이 동일하다는 것, 이 이상이 서양의 그리스도교 도덕의 정상에 위치하면서 절대적인 유효성을 요구한다는 것, 그리고 금욕적 이상이 서양의 문화영역 전체를 지배하고 있다는 것 등을 밝히면서 수행된다.

3.3 금욕적 이상의 유용성

(e3.3.1) 금욕적 이상을 니체는 인간의 의미물음에 대한 답변으로 이해한다, 즉 그것 역시 인간의 관점적 해석인 것이다. 그런 한에서 그것은 필요에 의해 요청된 인간의 생존 조건이었다. 금욕적 이상은 어떤 유용성을 지니고 있던 것일까? 니체는 그것이 삶의 고통스런 계기들에 대한 인간의 의미 물음에 답변을 주는 방식으로, 고통의 의미를 창출해 내는 유용성을 지니고 있다고 간주한다. 고통은 인간에게 가장 피하고 싶은 것으로 여겨지고, 그것에 대해 가장 큰 적개심을 갖는 것으로 다루어 진다. 더구나 고통을 당하는 인간의 경우에서 볼 수 있듯이 인간에게 고통은 만일에 그것이 아무런 의미도 없는 것으로 느껴질 때에 제일 감내하기 힘들다. 그러나 만일 고통이 인간외적인 어떤 것에 의해 촉발되는 것으로나, 혹은 시험의 과정으로, 혹은 인간의 더 나은 상태를 위한 사육의 수단 등으로 설명될 경우에 인간은 이 고통을 받아들인다. 인간은 달리 말하면 자신이 고통을 감내해야 하는지에 대한 이유 및 그 고통의 의미를 필요로 한다. 금욕적 이상은 그 고통의 의미에 대한 해답을 준 것이다. 금욕적 이상 속에서 고통은 해석되었던 것이다. 이렇게 해서 인간의 의미물음이 해답을 얻고, 그의 인과 물음이 충족되어, 인간은 이론적·실천적 허무주의로부터 구제되었다. 하지만 그 해답은 관점적 진리도 아니고, 그렇다고 절대적 진리도 아니었다. 그럼에도 불구하고 그것은 절대적인 구속력을 행사하며 독단화된다. 바로 그래서 니체는 고통이 아니라, 고통의 ‘무의미’가 인류에게 펴져있던 저주였다고 한다.

(q3.3.2) 병든 인간의 문제는 고통 자체가 아니었고, 무엇 때문에 고통이라는 물음의 외침에 대한 해답이 없다는 것이었다. 지금까지 인류위에 펴져있던 저주는 고통이 아니라, 고통의 무의미였다. 금욕적 이상은 인류에 하나의 의미를 주었다. 그리고 그것이 유일한 의미였다. 어떤 의미라도 있다는 것은 아무 의미도 없는 것보다는 낫다. 이 해석은 그런데 좀 더 새로운 고통을 가져왔다. 삶을 짊아먹는 고통을. 이 해석은 모든 고통을 죄라는 관점 아래로 가져갔다. 그러나 그럼에도 불구하고 인간은 그것에 의해 구출되었다. 인간이 하나의 의미를 가지게 되었다. 이제부터 인간은 무엇인가를 의욕할 수 있었다. 의지 자체가 구출되었던 것이다.

(GM III 28 : KGW VI 2, 429-430. 한글판 540)

3.4 금욕적 이상의 허무적 성격

(e3.4.1) 금욕적 이상은 인간의 관점적 진리로서의 기능도, 절대적 진리로서의 기능도 할 수 없다. 그것의 반자연적 성격과 절대성 요구 때문이다.

3.4.1 반자연성

(e3.4.1.1) 인간을 허무적 상태로부터 구제한 금욕적 이상은 아이로니컬하게도 다시 인간을 허무적 존재로 만든다. 그 이유는 금욕적 이상이 자신이 충족시켰어야 했던 관점적 진리성을 충족시키지 못했기 때문이다. 금욕적 이상이 제공한 답변은 오히려 ‘삶에 대한 적의와 삶의 가장 근본적인 전제들에 대항하는 반발’로 가득 찬 것이었다. 즉 삶의 자연적 계기를 부정하는 반자연적 성격을 띠고 있었다.

(q3.4.1.2) 그런데 금욕적 이상에 의해 방향을 얻은 저 의지 전체가 본래 표현하고자 하는 것은 도저히 숨길 수가 없게 되었다: 인간적인 것에 대한 이러한 증오, 더욱이 동물적인 것, 더욱이 물질적인 것에 대한 이러한 증오, 관능에 대한, 이성 자체에 대한 이러한 혐오, 행복과 미에 대한 이러한 공포, 모든 가상, 변화, 생성, 죽음, 소망, 욕망 자체에서 도망치

려는 이러한 욕망 – 이 모든 것은 허무를 향한 의지이며, 삶에 대한 적의 이자, 삶의 가장 근본적인 전제들에 대항한 반발을 의미하는 것이었다.

(GM III 28 : KGW VI 2, 429-430. 한글판 541)

3.4.2 절대성 요구

(e3.4.2.1) 금욕적 이상의 ‘최후의 가장 무서운’ 면은 니체에 의하면 그것의 유일성과 절대성에 대한 독단성 요구다. 이로 인해 다른 대립적 이상의 가능성들은 제거된다. 이상의 다른 가능성들이 없는 상황에서 인간은 금욕적 이상에 대해 회의하거나 의심하지 않는다. 그것의 관점성 및 해석성을 망각하고 그것을 절대적 진리로 믿어버린다. 금욕적 이상의 오랫동안의 지배권은 이렇듯 그것의 독단성 및 절대성에 기인한다. 인간은 니체의 지적처럼 아무 것도 의욕하지 않느니 무라도 의욕하며, 인간의 의미물음에는 허무적인 답변이라도 있는 것이 답변이 아예 없는 것보다는 나은 것이다.

(q3.4.2.2) 금욕적 이상은 하나의 목표를 가지고 있다. – 이와 같은 이상은 충분히 보편적인 것이어서, 인간 생활의 나머지 모든 관심은 이것을 기준으로 할 때, 사소하거나 협소한 것으로 보인다. 이 이상은 시대, 민족, 인류를 가차 없이 이 하나의 목표에 비추어 해석한다. 그것은 다른 어떤 해석이나 다른 목표를 허용하지 않는다. 그것은 오직 자기 해석이라는 의미에서 거부하거나, 부정하거나, 궁정하거나, 시인한다. 그것은 어떤 힘에도 굴하지 않고, 오히려 모든 힘에 대한 자신의 특권이나, 모든 힘에 대해 자신의 절대적 등급을 믿는다. – 이것은 지상에 존재하는 그 어떤 힘도 이 금욕적 이상의 작업을 위한 도구로, 이 이상의 목표에, 유일한 목표에 이르기 위한 길이나 수단으로, 이 이상에서 어떤 의미나, 생존권이나, 가치를 받아들일 수밖에 없다고 믿는다.

(GM III 23 : KGW VI 2, 413-414. 한글판 520-521)

3.5 사제의 금욕적 이상

3.5.1 문화권력으로서의 사제

(e3.5.1) 니체가 『이 사람을 보라』에서 금욕적 이상을 다루는 『도덕의 계보』 3부를 사제 심리학으로 규정한 것은 우연이 아니다. 여기서 사제는 모든 종류의 이상들을 매개하는 자이자 대변자이며, 금욕적 이상을 형성하고 관장하며 그것을 문명으로서 조직하는 자로 간주된다. 이것을 통해 그는 권력을 행사한다. 사회의 가치를 결정하고 사회의 질서를 만들며, 사회의 정치적 행위를 정돈하고, 여론을 조장하고 사회를 희망에 의해 제어하며, 사회의 삶의 형식을 창조해 낸다. 사제는 따라서 문화권력이다. 사제가 문화에 대한 권력을 행사하는 데 비하면, 예술가나 학자 및 철학자는 단지 여론의 한 부분일 뿐이다. 그런 한에서 이들의 의견이나 사유는 그 자체로는 전혀 아무런 의미도 얻을 수 없고 기능도 발휘할 수 없다. 그것의 의미와 기능은 사제가 지배하는 문화의 기제로 편입될 때에야 비로소 획득되고 발휘된다. 그래서 예술가와 철학자의 권력은 사제적 이상의 지배 하에 놓이게 된다. 『도덕의 계보』 3 논문의 13장에서부터 22장까지 니체는 유럽의 현대문화에서의 사제적 이상의 의미를 살핀다. 하지만 이것은 숙고된 철학적 논의라고 보기는 어려우며, 사제적 이상을 금욕적 이상과, 그리고 이것을 다시 그리스도교의 입장과 동일시하는 것 또한 니체적 선입견의 지배를 받고 있다고 볼 수 있다.

3.5.2 금욕적 사제의 과제

(e3.5.2.1) 사제의 과제는 고통 받는 공동체의 고통을 가능한 한 완화시키는 것이다. 이것은 불쾌감과의 싸움을 통해 개인적-사회적 디프레스 상태를 완화시키는 것이기도 하다. 따라서 고통 자체를 근본적으로 치료하는 것은 그의 과제가 아니다. 그의 과제는 오히려 고통으로 인한 개인

적-사회적 디프레스를 완화시키고 ‘마비’ 시키는 것이다. 이 과제는 축적되어 있는 원한 아펙트를 유도하여 내면화시키고, 고통의 의미에 대한 초월적 답변을 제시하면서 수행된다. 이런 방법을 사용하는 사제의 최후의 목적은 고통 받는 자들에 대한 지배권 획득과 권력행사다.

(q3.5.2.2) 우리는 금욕적 사제의 거대한 역사적 사명을 이해하게 된다. 고통 받는 자를 지배하는 것이 그의 왕국이며, 그의 본능은 그에게 이 지배를 지시하고, 이와 같이 지배하는 가운데 그는 자신의 가장 특이한 기교, 자신의 대가다운 실력, 자기 나름의 행복을 갖게 된다.

(GM III 15 : KGW VI 2, 390. 한글판 492)

3.5.3 사제적 이상의 전제

(e3.5.3.1) 사제적-금욕적 이상은 1) 논리적으로 자기모순이다. 2) 심리적으로는 이원론을 고수한다. 3) 생리적으로는 불합리하다. 하강하는 삶의 의지의 정후이자 퇴화되어 가는 삶의 기호인 것이다. 이런 평가는 니체의 관점적-해석적 관점이 적용된 결과다.

3.5.3.1 논리적 전제

(e3.5.3.1.1) 금욕적 이상은 그것이 ‘삶을 거스르는 삶’ 을 의미하는 한, 자기모순이다. 니체에게 금욕적 이상은 하나의 해석이다. 즉 특정한 삶에 대한 유용성으로 인해 도출되고, 그 삶의 조건이 되는 것이다. 모든 삶은 자신의 가치평가 체계를 지니며, 이 체계는 삶의 보존본능에서 유래한다. 따라서 금욕적 이상 예외일 수 없다. 삶의 삶에 대한 긍정적 힘의 소산인 것이다. 그런 한에서 삶을 거스르지 않아야 한다. 그러므로 금욕적 이상의 ‘삶을 거스르는 삶’ 은 자기모순에 불과하며, 이것은 금욕적 이상을 대변해 주는 표어일 수 없다.

(q3.5.3.1.2) 삶에 거스르는 삶(Leben gegen Leben)이라는 금욕주의자들

에게서 표현되는 것처럼 보이는 자기모순이란 – 이것은 우선 명백하다 – 심리학적으로가 아니라, 생리학적으로 생각해볼 때, 단지 무의미할 뿐이다. 이것은 단지 외견상 그럴 수 있을 뿐이다. [...] 따라서 사정은 이런 이상을 찬양하는 자들이 생각하는 것과는 정반대이며, – 삶은 이 이상 속에서 그러한 이상을 통해 죽음과 싸우며 죽음에 대항하여 싸운다. 금욕적 이상은 삶을 보존하기 위한 기교인 것이다.

(GM III 13 : KGW VI 2, 383-384. 한글판 483-484)

3.5.3.2 생리적 전제

(e3.5.3.2.1) 금욕적 이상은 특정한 유형의 삶, 건강하지 않은 퇴화된 삶의 보존본능이 구성해 낸 가치 체계이자 해석이다. 이런 종류의 삶은 ‘약자’의 삶이다. 이들은 반자연적 성향의 인간이며 자신의 삶의 고통을 삶의 필연적 계기로서 궁정하지 못하는 존재다. 금욕적 이상은 이런 인간에게만 기능을 발휘하고, 이런 인간에게만 필요한 해석이다.

(q3.5.3.2.2) 금욕적 이상은 퇴화되어가는 삶의 방어본능과 구원본능에서 생겨난 것이다. 그러한 삶은 모든 수단을 강구해 자신을 보존하려고 하며, 자신의 생존을 위해 투쟁한다. 이것은 국부적인 생리적 장애와 피로가 있음을 의미하는데, 이에 대해 삶의 가장 깊은, 제 기능을 발휘하며 남아있는 본능은 끊임없이 새로운 수단이나 착상으로 투쟁하고 있다. 금욕주의적 이상은 그러한 수단이다.

(GM III 13 : KGW VI 2, 384-385. 한글판 484-485)

3.5.3.3 심리적 전제

(e3.5.3.3.1) 금욕적 이상은 인간에 대한 이원적 해석을, 그것도 이성 중심의 이원적 해석을 전제한다. 이원적 해석은 인간을 정신/이성/영혼과 이에 대립되는 육체라는 두 가지 단위로 설명하는 해석을 말한다. 인간의 본질을 정신/이성/영혼이라고 간주하며, 육체를 영혼의 감옥으로 펼쳐하는 플라톤적 사유, 이성을 인간의 본질을 구성하는 요소로 인정하는 데카르트적 사유 등을 이원론적 해석 중에서도 이성 중심의 인간관에

속한다. 서양적 사유에서 이 인간관의 전형이 플라톤이라면, 동양적 사유에서는 베단타 이론이다. 『선악의 저편』 서문에서도 지적하고 있듯이 이런 입장은 통속적 미신이지만(JGB 서문 : VI 2, 3-5), 금욕주의의 심리적 전제가 된다. 이 이원론이 육체부정 및 육체성 펌웨를 이론적으로 보증하기 때문이다.

(q3.5.3.3.2) 그 의지는 예를 들어 베단타 철학의 금욕주의자들이 한 것처럼, 육체적인 것을 환영으로 격하시키고, 동시에 고통이나 다수성도, 주관과 객관이라는 개념의 대립 전체도 격하시킬 것이다. — 오류다, 오류 외에는 아무 것도 아니다! 라고 할 것이다.

(GM III 12 : KGW VI 2, 382. 한글판 482)

3.5.4 금욕적 사제의 전략 : 원한의 내면화

(e3.5.4.1) 사제적 실존의 가치는 약자의 원한감정의 방향을 변경시키는 데에 있다. 약자의 외부로 방전되어야 하는 동물적 본능을 내면화시켜, 자기 자신을 원한의 방출 대상으로 삼게 한다. 이런 감정의 배출은 약자에게는 마취제로 작용한다. 잠시나마 고통을 격렬한 감정을 통해 마비시키고, 의식에서 지우게 한다. 이런 약자는 병자와 다를 바가 없다. 사제는 약자를 병자로 만드는 것이다. 그 결과 인간을 위험하지 않은 존재, 따라서 해롭지 않은 존재로 만드는 것이다. 하지만 원한의 방향변경은 병자-인간의 형성만으로는 끝나지 않는다. 병자-인간은 죄인-인간이 된다. 금욕적 사제의 권력도 유지된다.(→ 3.5.5.1.)

(q3.5.4.2) ‘나는 괴롭다 : 그 누군가가 이것에 대해 틀림없이 책임 있다’ — 병든 양은 이렇게 생각한다. 그러나 그 목자인 금욕적 사제는 그에게 이게 말한다 : ‘맞다. 나의 양이여! 그 누군가가 그것에 대해 틀림없이 책임이 있다 : 그러나 너 자신이 이러한 그 누군가이며, 오로지 너 자신이야말로 이것에 대해 책임이 있다. — 너 자신이 오로지 네 스스로에 대해 책임이 있다!’ 이것은 무척 뻔뻔스럽고 그릇된 말이다 : 그러

나 이것으로 적어도 한 가지는 이루어졌다. 이것으로 이미 말했듯이 원한의 방향이 변경되었다. (GM III 15 : KGW VI 2, 393. 한글판 495)

3.5.5 금욕적 사제의 수단

(e3.5.5.1) 원한의 방향 변경을 위해 사제는 종교적-도덕적 해석을 사용한다. 그 대표적 경우가 동물적인 양심의 가책을 신에 대한 죄로 해석해내는 것이다. 이 수단은 한편으로는 고통에 대한 의식을 마비시키고, 다른 한편으로는 고통 받는 자의 충족되지 않은 의미물음과 인파물음에 의미와 답변을 제공하면서, 인간을 ‘치료’ 한다. 하지만 이 치료는 인간의 자연적이고도 동물적인 면을 약화시키는 길들임과 순화에 불과하며, 인간을 해롭지 않은 ‘선인’으로 만들 뿐이다. 금욕적 사제의 수단과 목적에 대한 이 부분은 프로이트가 『문명 속의 불만(Das Unbehagen in der Kultur)』에서 말하는 ‘고통방어의 기술’(Techniken der Leidabwehr)과 부분적으로 연결될 수 있다.

3.5.5.1 죄의식

(e3.5.5.1.1) 사제가 원한 감정의 방향을 변경시킬 때, 즉 내면화시킬 때 사용하는 최고의 수단은 바로 인간을 ‘죄인’으로 느끼도록 하는 것이다. 즉 인간은 신에 대한 죄를 짓는 존재가 된다. 인간은 자신의 고통의 원인을 사제를 통해 자기 자신 안에서, 죄책 안에서, 과거의 한 단편에서 구한다. 그는 자신의 고통 자체를 별의 상태로 이해한다. 이렇게 해서 인간-병자는 인간-죄인이 된다. 그는 자신의 고통을 이제 죄책감, 공포감, 별의 감정으로 재해석 한다. 인간의 우울증은 이런 처리 과정을 통해서 극복되었고, 삶은 다시 흥미로워진다. 사제의 이상이 승리한 것이다. 그 승리는 인간의 죄의식의 고취에 힘입고 있다. 원한의 내부로의 전환은 이렇게 해서 죄의식의 고취라는 결과를 발생시킨다. 인간은 이제 고통에 대해 탄식하지 않는다. 오히려 더 많은 고통을 원한다. 신에 대한 부채의식이 더 많은 고통을 원하게 하는 것이다. 이런 것에 대해 니

체는 ‘대가를 치루게 된다’는 경고성 멘트를 던진다. 죄의식이 병자-인간을 더 병들게 만들기 때문이다. 사실 금욕적 사제의 수단은 병의 치료를 목적으로 하지 않는다. 오히려 우울증의 불쾌를 마비시키는 목적에 부합하는 것일 뿐이었기 때문이다.

금욕적 사제는 이 밖에도 여러 가지 수단을 사용한다. 하지만 이것들은 인간을 죄인으로 만드는 것에 비하면 부차적일 뿐이다.

(q3.5.5.1.2) 어떤 방식으로든 우리 안에 갇혀있는 동물처럼, 왜, 무엇 때문에 잘 알지 못한 채 인간은 절실히 그 이유를 찾기를 바라며 – 이유는 고통을 경감시켜준다 –. 또한 절실히 치료제나 마취제를 갈구하고, 마침내는 비밀을 알고 있는 한 사람에게 조언을 구한다. 보라! 그는 어떤 암시를 받는다. 그는 자신의 마법사인 금욕적 사제에게서 자신의 고통의 원인에 대한 최초의 암시를 받는다. 그는 그 원인을 자기 자신 안에서, 죄책 안에서, 과거의 한 단편에서 구해야 한다. 그는 자신의 고통 자체를 별의 상태로 이해해야만 한다. [...] 병자는 죄인이 되어버렸다.

(GM III 20 : KGW VI 2, 407. 한글판 512)

3.5.5.2 기계적 활동

(e3.5.5.2.1) 고통으로 인한 디프레스 상태를 극복하기 위해 사제가 사용하는 또 하나의 수단은 노동이다. 즉 고통에 대한 관심을 노동이라는 기계적 활동으로 전이시키는 것이다. 이것에 의해 고통스런 생존에 대한 느낌은 상당히 경감된다. 절대적 규칙성이나 정확한 복종에 의해 고통 받는 자의 관심은 근본적으로 고통에서 다른 곳으로 전환되고, 반복되고 재반복되는 특정한 행위만이 의식에 들어오며, 결과적으로 고통에 대한 의식은 마비된다.

(q3.5.5.2.2) 기계적 활동이나 그에 속하는 활동 - 절대적 규칙성, 아무 생각 없이 하는 정확한 복종, 단호한 생활 방식, 시간 이용, 어떤 혀락, 즉 비인격성이나 자기 망각, 자기 무시에 대한 훈련과 같은 것 – : 금욕적 사제는 고통과 싸우며 이러한 것들을 얼마나 철저히 얼마나 미묘하게 이용할 줄 알았던가? [...] 그들로 하여금 증오하는 대상에서 앞으로 은혜

나 상태적인 행복을 볼 수 있도록 하기 위해, 개명이나 세례라는 작은 기술을 사용하는 것 이상은 필요로 하지 않았다.

(GM III 18 : KGW VI 2, 400. 한글판 503-504)

3.5.5.3 즐겁게 하는 즐거움

(e3.5.5.3.1) 고통으로 인한 디프레스 상태를 완화시키는 또 다른 수단은 사람들을 즐겁게 만드는 일에서 즐거움(Freudemachen der Freude)을 느끼도록 해주는 것이다. 선물이나 도움이나 이웃사랑 등을 권유하고 실천하게 하는 것은 그 예다. 이런 즐거움을 통해 사람들은 도움을 받는 사람들에 대한 우월감을 느끼게 된다.

(q3.5.5.3.2) 우울증과 싸울 때의 좀더 귀중한 수단은 쉽게 접근할 수 있고 일상적이 될 수 있는 작은 즐거움이라는 처방이다. [...] 즐거움이 치료제로 처방되는 가장 혼한 형태는 사람들을 즐겁게 하는 (선행을 하고, 베풀고, 안심시키고, 도와주고, 설득하고, 위로해 주고, 칭찬하고, 대우를 해주는 것) 즐거움이다. 금욕적 사제는 이웃사랑을 처방함으로써, 비록 가장 신중한 조제 분량이지만, 근본적으로 가장 강력하고 가장 삶을 긍정하는 충동의 자극, 즉 힘에의 의지의 자극을 처방하는 것이다.

(GM III 18 : KGW VI 2, 401. 한글판 504-505)

3.5.5.4 무리형성

(e3.5.5.4.1) 금욕적 사제의 또 다른 수단은 인간을 무리 짓게 하는 것이다. 강자들은 흘어지려고 하고 약자들은 모이려 한다. 약자들은 이런 단결에 쾌락을 느낀다. 무리(Masse) 혹은 집단적 개인은 다수로서의 무위 험적 안락, 자기보존과 평등을 추구한다. 이들은 자기보존이 목적이며, 이 목적을 위해 무리를 형성하며 자기 방어적 삶을 살아간다. 이런 집단적 개인에게 최대의 위험은 주권적 개인이다. 따라서 이들은 주권적 개인을 자신들의 집단으로 끌어들이려는 노력을 하게 된다. 인간은 무리 속에서 자신의 삶의 고통을 망각한다. 그래서 사제는 인간에게 무리형성을 촉구한다.

(q3.5.5.4.2) 무리를 이루는 것은 우울증과의 투쟁에서 중요한 진보이며 승리다. 공동체가 성장함에 따라, 개인에게서도 새로운 관심이 강화되는데, 이는 때때로 개인으로 하여금 그 자신의 불쾌의 가장 개인적인 요소나 자기 자신에 대한 혐오를 넘어서게 한다. 모든 병자나 허약자는 숨막힐 듯한 불쾌감이나 허약한 감정을 떨쳐버리려는 갈망에서 본능적으로 무리조직을 추구한다: 금욕적 사제는 이러한 본능을 간파하고 그것을 장려한다. 무리들이 있는 곳에서 무리를 이루고자 했던 것은 허약본능이며, 그것을 조직했던 것은 사제의 영리함이다.

(GM III 18 : KGW VI 2, 401-402. 한글판 505)

3.5.6 사제 수단에 대한 비판

(e3.5.6.1) 금욕적 사제의 처치방식은 단지 대중의 생리적 피로나 중압감을 완화시키는 심리적-도덕적 수단에 불과하다. 그 처치방식의 목적은 고통의 원인을 밝혀내어 그것을 제거하는 것이 아니라, 고통 받는 자의 불쾌감을 완화시키는 데에 있기 때문이다. 즉 고통 받는 자에게 심리적-도덕적 위로기제를 제공하여, 고통의 의미와 고통에 대한 답변을 제공한다. 그래서 고통을 더 이상 견뎌낼 수 없을 정도의 것이 아니라, 견딜 만한 것으로 만들어준다. 이렇게 해서 고통 받는자의 고통을 완화시키는 것이다. 따라서 그것은 불완전한 가상적 수단에 불과하며, 병자를 더 병들게 만든다. 니체는 이런 도덕적-심리적 기제를 종교 일반의 특징으로 이해한다.

(q3.5.6.2) 그러나 이 금욕적 사제가 진정 의사란 말인가? [...] 그가 싸우는 것은 단지 고통 자체일 뿐이며, 고통 받는자의 불쾌일 뿐이지, 그 원인이나 진정한 병과 싸우는 것이 아니다. – 이것은 사제적 치료에 대한 우리의 가장 근본적인 항의임이 틀림없다. 고통을 완화하는 것. 모든 종류의 ‘위로’ – 이것이야말로 그의 천재성 자체를 증명하는 것이다.

(GM III 17 : KGW VI 2, 395-396 한글판 497-498)

3.5.7 결과 : 유럽의 원한문화

(e3.5.7.1) 심리적-생리적 전제조건을 충족시킨 금욕적 이상이 ‘정상’ (Normalität)이 된다는 것은 곧 병든 인간들, 니체가 퇴화된 삶이라고 부르는 인간들이 정상적인 인간들로 간주되는 것을 의미한다. 이런 상태에서는 더 이상 무엇이 건강한 상태인지에 대한 무분별 및 무지가 일반화된다. 이런 ‘정상적’ 상태를 가능하게 하는 것이 바로 퇴화된 삶, 병든 인간의 원한이다. 건강한 삶의 삶에 대한 신뢰를 복수의 대상으로 삼아 퇴화시킨다. 니체는 그 역사적 예로 중세시대의 성 비투스 무도병이나 성 요한 무도병, 마녀히스테리증, 집단적 히스테리증을 든다.(GM III 21) 니체가 정신병원이나 병원이라고 부르는 이런 상태는 현대 유럽도 마찬가지다. 이런 현대를 니체는 허무적 시대로 진단한다. 그리고 이 상태의 극복 가능성은 병든 인간과 건강한 인간의 차별화, 병든 인간의 건강한 인간으로의 변화 가능성에서 찾는다. 니체가 허무주의를 극복하는 유일한 가능성으로 제시한 인간의 변화는 여기서도 유효하다. 병자의 건강한 자로의 변화만이 유일한 허무주의 극복가능성인 것이다 : “스스로 병자의 모습을 경계하면서, 건강한 사람은 병자와 떨어져 있고, 건강한 사람이 병자와 바뀌지 않도록 해야 한다는 이 모든 일이 필요하다. 또는 간호인이나 의사가 되는 일이 그들의 임무인 것은 아닐까? 그들의 생존의 권리, 음조가 틀리고 깨어져 버린 종에 대해 완벽한 음조를 지닌 종의 특권은 실로 천 배가 더 큰 것이다 : 오직 그들만이 미래의 보증인이며, 오직 그들만이 인류의 미래에 대해 책임을 지고 있는 것이다.” (GM III 14)

(q3.5.7.2) 냄새를 맡기 위한 코를 가지고 있을 뿐만 아니라, 눈과 귀를 가지고 있는 사람은 그가 오늘날에도 들어가는 곳이면 거의 어디서나 정신병원이나 병원의 공기를 느끼게 된다 – 내가 말하고 있는 것은 당연히 인간의 문화권이나 바로 세상에 존재하는 모든 종류의 ‘유럽’에 관한 것이다. 인간의 가장 커다란 위험은 병자다 : 악인이나 맹수가 아니

다. 처음부터 실패자, 패배자, 좌절자 – 가장 약한 자들인 이들은 대부분 인간 삶의 토대를 허물어버리고, 삶이나 인간이나 우리 자신에 대한 우리의 신뢰에 가장 위험하게 독을 타서 그것을 의심하게 만드는 자들이다.

(GM III 14 : KGW VI 2, 386. 한글판 487)

3.6 예술에서의 금욕적 이상의 의미

(e3.6.1) 사제적인 금욕 이상이 그리스도교 도덕의 정점에 자리를 잡으면서 문화 권력으로 등장하는 첫 예를 니체는 예술 영역에서 찾아보려 한다. 리하르트 바그너와 그의 예술은 전형적 사례다. 여기서 니체는 극도의 유형화 작업을 하고 있는 셈이다. 하지만 이런 유형화 작업은 니체에게는 당연한 일이다. 그가 바그너를 당대의 예술계를 대변하는 인물이자 ‘전형적인’ 인물(GM III 4)로 이해하기 때문이다. 물론 여기서 문제시되는 바그너는 니체의 청년기적 고찰에서 등장하는 바그너는 아니다. 당시에 바그너는 디오니소스적-비극적 예술의 부활가능성을 제시했던 인물로 이해된다. 하지만 바그너의 예술이 금욕적 이상을 구현하는 장이 되면서 그는 비판의 대상이 된다.

(q3.6.2) 금욕적 이상이란 무엇을 의미하는가? [...] 리하르트 바그너 같은 예술가가 만년에 순결에 경의를 표하고 있다면, 이는 무엇을 의미하는가? 어떤 의미에서 물론 그는 항상 순결을 지켜왔다. 그러나 금욕적 의미에서는 최근에 와서야 그것을 지켰던 것이다. 이러한 ‘의미’의 변화, 이러한 급격한 의미의 전환은 무엇을 의미하는가 – 왜냐하면 그것이 바그너로 하여금 곧바로 그 반대로 급변하게 했기 때문이다. 한 예술가가 반대로 급변한다는 것은 무엇을 뜻하는가?

(GM III 2 : KGW VI 2, 358. 한글판 452)

3.6.1 관능성의 문제

(e3.6.1.1) 바그너는 후기 니체에게서 데카당스 미학의 완성자, 혜겔적

이념을 음악으로 만든 자, 상품미학과 대중예술을 제공한 자라는 평가를 받는다.(『바그너의 경우』『니체 대 바그너』) 『도덕의 계보』에서는 그리스도교적-금욕적 이상을 구현하는 바그너의 모습이 고찰된다. 그 전형적인 예는 그리스도교 구원 이념이 구현된 <파르지팔>이나 <니벨룽엔의 반지>의 반자연적 성향이다. 니체에 의하면 진정한 예술가는 금욕적 이상으로부터 자유로울 수 있는 최고의 기회를 갖고 있는 존재다. 그가 육체성과 관능성에 얹매이지도, 그것을 부정하지도 않고, 오히려 그것에 대해 자유롭게 머물 수 있는 존재이기 때문이다. 그래서 그에게는 관능성과 순수함(예컨대 순결)은 대립적이지 않다. 이 대립은 그에게는 무의미하다. 이런 예술가의 최고의 정신성의 소산은 관능적 예술일 수 있다. 그런데 바그너에게서 관능성은 금욕의 대상으로 전락되고 만다. 바그너가 비극적 예술을 추구하고 있었을 당시 그는 여전히 순결을 관능적 자극으로 다루었고, 관능성을 순결을 통해 섬세하게 만드는 노력을 할 수 있었다. 그는 진정 예술가였던 것이다. 하지만 파르지팔이라는 형상으로 표현된 바그너의 만년의 예술은 그렇지 않다. 바그너가 그리스도교적 죄의식이 심화되면서, 이 죄의식으로부터의 탈출을 자신의 예술을 통해 모색하기 때문이다. 이것을 바그너는 구원이라고 여긴다. 바그너의 예술은 그렇다면 죄의식으로부터의 구원을 관능성으로부터의 구제에서 모색하는 예술인 것이다.(WA 3)

(q3.6.1.2) 도대체 진지하게 취급된 파르지팔이란 무엇이 될 수 있단 말인가? 그에게서 인식과 정신과 관능에 대한 광적인 증오의 산물을 보는 것이 정말 필요했던 말인가? 한 뮤음의 증오와 호흡 속에서 감성과 정신에 대한 저주를 볼 필요가 있단 말인가? 그리스도교적이며 병적인, 반계몽주의적 이상으로의 개종과 전향을 볼 필요가 있단 말인가? 그리고 마지막으로 그때까지 자기 의지의 모든 힘을 기울여 그와는 정반대되는 것을, 즉 그의 예술에 대해서 최고의 정신화와 관능화를 추구해 왔던 예술가의 입장에서 자기 자신을 부정하는 것과 자기 자신을 말살하는 것마저 볼 필요가 있단 말인가? 그것도 그의 예술에 대해서뿐만 아니라, 그의 삶에 대해서 말이다.

(GM III 3 : KGW VI 2, 360. 한글판 455)

3.6.2 바그너의 심리

(e3.6.2.1) 여기서 니체는 예술가의 실존형식에 대한 일반적인 가설 하나를 세우고, 바그너의 경우를 검증해 보려 한다. 어떤 작품 하나를 창조하고, 그것을 자신과 분리할 수 있으려면, 예술가와 작품은 달라야 한다. 그와 그의 작품은 두 가지 상이한 것이다. 그래서 작품에 대해 알기 위해서는 예술가에 대해 묻지 말아야 한다. 예술가 안에는 자신이 들어낸 가상으로서의 예술과 자기 자신의 실재적인 모습과의 지속적인 분열과 긴장이 있어야 하며, 예술가는 그 때문에 지쳐간다. 바그너 역시 마찬가지다. 그런데 그는 이런 긴장 상태로부터 탈출하고 싶어 한다. 그래서 그는 금욕적 이상을 선택하여, ‘바로 그 자신에게 금지되어 있는 것, 현실적인 것에 손을 뻗어 현실적이 되고자’ 시도한 것이다. 금욕적 이상은 그에게 그 자신의 존재에 대한 하나의 통일적이고도 지속적인 의미를 부여했고, 그가 바로 자기 자신과 하나가 되기를 바랐기 때문에 그는 그 의미에 종속된다. 바로 그 때문에 그는 자기 자신에 대한 비판적인 거리두기에 실패한 것이다. 그 결과 금욕적 이상에 대한 비판적인 거리두기에도 실패한다. 따라서 금욕적 이상을 ‘진지하게’ 간주할 수 없게 된다.

(q3.6.2.2) 어떤 예술가를 가능한 한 그의 작품에서 분리시키고, 예술가 자신을 그의 작품처럼 진지하게 생각하지 않는 것이 확실히 가장 좋은 자세다. 예술가는 결국 그의 작품의 선행 조건이나 모태나 토양에 불과하며, 경우에 따라서는 그 위에서 또 거기에서 작품이 성장하는 비료나 거름인 것이다. – 그러므로 예술가란 대부분의 경우에, 그의 작품을 즐기고자 한다면 잊어버려야만 하는 무엇이다. [...] 완전무결한 예술가란 영원히 실재적인 것이나 현실적인 것과는 동떨어진 존재다. 다른 한편 그가 얼마나 자신의 내적인 혼준이 품고 있는 이러한 영원한 비실재성과 허구성에 때로는 절망할 정도로 삶중이 날 수 있는가를, – 그래서 그는 바로 그 자신에게 가장 금지되어 있는 것, 현실적인 것에 손을 뻗어 현실적인

것이 되고자 시도하는 것은 당연하다는 것을 이해할 수 있다. 그것이 어떤 성공을 가져올 것인가? 그것은 추측할 수 있다. [...] 이것이 예술가의 전형적인 불완전한 욕망이라는 것이다: 늙어버린 바그너도 사로잡혔고, 그가 너무나 값비싸게 숙명적으로 대가를 지불할 수밖에 없었던 것은 이와 같은 불완전한 욕망이었다.

(GM III 4 : KGW VI 2, 361-362. 한글판 456-457)

3.6.3 금욕적 이상의 무의미

(e3.6.3.1) 금욕적 이상이 예술가에게 최후의 도피처가 되고, 예술가가 이 이상을 자신을 상연하기 위한 도구로 삼는다면, 그는 금욕적 이상을 더 이상 ‘진지하게’ 여기지 않는다는 것을 의미하며, 동시에 자기 자신도 더 이상은 ‘진지하게’ 여기지 않는다는 것을 의미한다. 그래서 니체는 말한다. 금욕적 이상은 바그너 같은 예술가의 경우에 아무 것도 의미하지 않는다고. 동시에 금욕적 이상은 예술가의 ‘전형적인 불완전한 욕망’ (GM III 4)을 표현하고 있는 것이라고. 즉 거리를 두는 파토스의 상실과 이것으로 인한 금욕적 이상을 문제로 삼는 능력의 상실을.

(q3.6.3.2) 그러면 금욕적 이상이란 무엇을 의미하는가? 우리가 점차 파악하게 되겠지만 예술가의 경우 그것은 전혀 아무 것도 의미하지 않는다! [...] 또는 그것은 전혀 아무 것도 의미하지 않는다고 말할 수 있을 만큼 많은 것을 의미한다! (GM III 5 : KGW VI 2, 362. 한글판 458)

3.7 철학에서의 금욕적 이상의 의미

(e3.7.1) 예술가와 금욕적 이상과의 관계를 제시한 니체는 철학자와 금욕적 이상과의 관계로 눈길을 돌린다. 그에 의하면 철학의 배후에도 예술과 마찬가지로 사제적-금욕적 태도가 자리 잡고 있다. 예술가의 전형적 경

우가 바그너였다면 철학자의 전형적 경우는 니체에게 쇼펜하우어다. 쇼펜하우어의 경우를 통해 니체는 철학자의 심리학을 구성해 본다. 그들에게 금욕적 이상은 삶의 조건이며 삶의 가능성이다. 그런 한에서 철학자 역시 금욕적 이상에 대해 ‘진지’ 해질 수 없다. 즉 그는 금욕적 이상에 대해 맹목적이 되는 것이다. 니체는 철학자의 목적 및 수단에 대한 분석을 통해 어느 정도로 그가 금욕적 이상에 의해 지배받고 있는지를 살펴보려 한다. 그런 후에 금욕적 이상에서 출발하는 철학을 자기모순으로 규정한다.

(q3.7.2) 금욕적 이상은 오랫동안 철학자에게 그 출현의 형식으로, 실존의 전제로 도움이 되었다. 그는 철학자가 되기 위해 금욕적 이상을 표명해야만 했다. 그가 그런 표명을 할 수 있으려면, 그와 같은 것을 믿어야만 했다. 철학자들에게 특유한 세계부정적인, 삶을 적대시하는, 감각을 믿지 않고 관능에서 벗어난 초탈의 태도는 최근까지 견지되어 왔으며, 이것이 거의 철학자들의 태도 자체로 간주되었는데, – 이것은 무엇보다도 철학이 일반적으로 발생하고 유지되어왔던 긴급한 조건들의 결과다: 즉 아주 오랫동안 철학은 금욕주의의 외투나 피복이 아니라면, 금욕주의의 자기 오해가 아니라면, 지상에 전혀 존재할 수 없었을 것이다.

(GM III 10 : KGW VI 2, 378-379. 한글판 477-478)

3.7.1 금욕적 철학의 목적

(e3.7.1.1) 금욕적 철학의 목적은 정신성의 최고화에 있다. 이 목적 자체가 금욕적 이상이다. 철학자는 이런 이상 구현을 위해 최선의 좋은 조건들을 본능적으로 추구한다. 따라서 그는 자신의 실존을 부정하지 않는다. 오히려 자신의 실존의 최적화를 추구한다. 그 최종목적지는 정신성의 다른 본능들에 대한 지배상태다. 이 목적을 위해 선택한 철학자의 수단에는 금욕주의의 세 특징, 즉 청빈 겸손 순결이 구현되어 있다. 하지만 철학자들의 청빈은 정신적인 ‘황야’를 향하는 것이고, 겸손은 자기비하이며, 순결은 곧 감성에 대한 적개심에 불과하다.(GM III 8)

(q3.7.1.2) 어떤 금욕주의, 즉 최선의 의지가 품은 엄격하고 좀더 쾌활

한 금욕은 좀더 높은 정신성을 이루기 위한 유리한 조건이며, 동시에 또 한 자연적 귀결이다: 바로 철학자들이 금욕적 이상을 약간의 편견 없이는 다룬 일이 없다고 해서, 처음부터 놀랄 일은 아니다. 진지하게 역사적으로 검토해 보면 심지어 금욕적 이상과 철학 사이의 유대는 더 밀접하고 견고하다는 것이 증명된다.

(GM III 9 : KGW VI 2, 374. 한글판 472-473)

3.7.2 금욕적 철학의 수단

(e3.7.2.1) 금욕적 철학자가 정신성의 최고화라는 목적을 위해 선택하는 수단은 자기거세다. 감각에 대한 불신이나 폄훼 그리고 정신적 관조의 추구는 자신의 자연적 본성을 거세하는 것과 다름없기 때문이다. 무조건적인 진리에의 의지 또한 마찬가지다. 금욕적 철학자의 이런 특징은 이성 중심주의 전통에서 최고의 형태로 구현되고 있다.

(q3.7.2.2) 자기 자신에 대한 잔인성과 창조적인 자기거세라는 무서운 방법을 사용한다. [...] 철학적 정신은 [...] 일반적으로 말해 종교적 인간으로 자신을 가장하고 변화시키지 않으면 안 되었던 것이다: 금욕적 이상은 오랫동안 철학자에게 그 출현의 형식으로, 실존의 전제로 도움이 되었다. — 그는 철학자가 되기 위해, 금욕적 이상을 표명해야만 했다. 그가 그것을 표명할 수 있으려면 그와 같은 것을 믿어야만 했다. 철학자들에게 특유한 세계 부정적인, 삶을 적대시하는, 감각을 믿지 않고 관능에서 벗어난 초탈의 태도는 최근까지 견지되어 왔으며, 이것이 거의 철학자들의 태도 자체로 간주되었는데 — 이것이 무엇보다도 철학이 일반적으로 발생하고 유지되어왔던 긴급한 조건들의 결과다. 즉 아주 오랫동안 철학은 금욕주의의 외투나 피복이 아니라면, 금욕주의의 자기오해가 아니라면, 지상에 전혀 존재할 수 없었을 것이다.

(GM III 10 : KGW VI 2, 378-379. 한글판 477-478)

3.7.2.1 감각에 대한 불신

(e3.7.2.1.1) 금욕적 철학의 일반적인 특징은 관능성 및 육체성에 대한 과민함과 악감정이다. 이것은 니체가 『우상의 황혼』에서 철학자의 ‘특이 성질’ 중의 하나로 설명하는 것으로서, 『도덕의 계보』에서는 성감정을 예로 들어 설명한다. 철학자가 원하고 필요로 하는 것은 정신의 독립성과 종립성을 최적화시키는 것인데, 성감정은 그것을 방해하는 저지장치다. 따라서 그는 성을 회피하고 성에 대해 적개심을 나타내지 않을 수 없는 것이다. 이런 태도는 철학 내용에도 그대로 적용된다. 따라서 정신의 종립성과 독립성을 최적화시키려는 철학자의 목적이 금욕적 이상을 수단으로 삼는 것이다. 이렇게 확보된 최고의 정신성은 철학자에게 힘과 자유의식을, 그리고 최고의 완성감을 준다. 이런 삶은 그에게 긍정의 대상이 된다. 오직 이런 삶만이 긍정의 대상이다. 그의 철학도 그에게 긍정의 대상이 된다. 금욕적 이상과 철학 그리고 철학자 사이의 이런 관계에 대한 예로 니체는 쇼펜하우어 철학의 미적 관조에 대한 강조를 듣다. 그는 미적 관조를 성적 관심의 상태를 억제하는 것으로 이해한다. 따라서 의지에서 해방되는 것을 미적 상태의 장점이자 효용으로 이해한다. 이것은 곧 무관심성 자체에 대한 가장 강력한 관심이라고 볼 수 있다. 그러므로 쇼펜하우어는 의지의 구원을 예술 안에서 확보하는 것이며, 그 근본입장은 곧 성적 경험을 일반화시키고 있는 것 이상도 이하도 아닌 것이다. 이런 쇼펜하우어의 철학은 칸트와 스탑달의 중간 지점을 점유한다고 니체는 생각한다. 칸트는 ‘무관심적 관조’ 입장에 의해 미에 대한 체험에서 가장 비개인적이고 일반적인 입장을 전개한다. 여기에 반해 스탑달은 미를 “행복의 약속” (une promesse de bonheur) (*Rome, Naples et Florence Paris 1854*, 30)으로 정의하면서, 미가 관심(의지)을 자극한다는 강한 입장을 견지한다. (GM III 7) 그런 한에서 쇼펜하우어는 양자의 중간 지점에 위치하는 것이다.

(q3.7.2.1.2) 지상에 철학자가 있다면, 그리고 철학자들이 있었던 곳에서는 어디서나 관능에 대한 철학자 특유의 과민함과 악 감정이 있다는 것은 논쟁의 여지가 없다. [...] 철학자는 최고의 대담한 정신성을 추구할

수 있는 최적조건을 바라보면서 웃음 짓는다.

(GM III 7 : KGW VI 2, 368-369. 한글판 464-466)

3.7.2.2 진리에의 의지

(e3.7.2.2.1) 진리에 대한 서양철학의 무조건적 의지는 금욕적 이상의 철학에 대한 승리를 가능하게 한다. 니체에 의하면 서양철학은 진리와 허위, 참과 거짓 사이의 가치적이고도 본질적인 이분법을 전제하고, 이 이분법은 도덕적이고도 형이상학적인 근원을 갖고 있다. 니체의 이 입장은 다음과 같은 구도를 갖고 있다 : 첫째, 철학은 진리를 비진리보다 가치가 더 크다고 생각한다. 따라서 가치가 더 큰 진리는 비진리로부터 발생되어서는 안 되고, 독자적인 발생 원인을 가져야 한다. 따라서 진리와 비진리는 가치적이고 본질적인 대립 관계를 형성한다고 단정 짓는다. 둘째, 서양철학의 진리의지는 기만하지 말아야 한다는 도덕적 동인에서 출발한다. 셋째, 진리의지는 형이상학적 믿음과 결합한다. 즉 그것은 속이지 않은 것, 그 자체로 확실한 것, 거짓 아닌 것, 참된 것을 찾으면서 이것을 ‘그 자체로 변하지 않는 것, 모순적이지 않는 것, 달리 말해 동일하게 유지되는 존재’ 와 동일시한다. 인간의 실제 삶 속에서는 그런 것에 해당되는 것이 없기에 인간은 그것을 고안해내며 그런 세계의 실재를 도덕적으로 요청한다. 이 세계가 바로 형이상학적 존재의 세계, 초월 세계다. 초월세계를 고안해 내고 그것의 실재를 요청하는 진리의지에 대해 니체는 삶의 논리를 가지고 비판한다. 즉 그런 진리와 진리의지가 삶에 대해 어떤 가치를 갖고 있는지를 묻는다. 그것이 인간 삶이 진행되고 있는 세계를 한갓 가상으로 고찰하는 한, 그것은 삶에 적대적이고 삶을 파괴하는 원칙이다. 이때 진리의지는 은폐되어 있는 죽음에의 의지에 불과하다. 니체는 진리의 도덕적-형이상학적 토대를 거부하고, 진리문제를 새로운 방식으로 다루려 한다. 이것은 곧 진리문제를 진리의 가치에 대한 물음을 통해서 해명하려는 것이다. 그것도 삶에 대한 가치에 대한 것으로. 이렇게 해서 진리는 삶에 대한 우위를 상실한다. 오히려 진리는

삶을 위해 봉사하는 파생적 가치만을 가질 수 있을 뿐이다.

(q3.7.2.2.2) 이 금욕주의를 강제하는 것, 즉 진리를 향한 무조건적 의지란 금욕적 이상 자체에 대한 신앙인 것이다. [...] 이것은 형이상학적 가치, 진리의 가치 그 자체에 대한 신앙이며, 또한 이 가치는 저 이상 속에서 보증되고 확인된다. [...] 이 모든 철학 안에는 진리를 향한 의지 자체가 어느 정도나 먼저 변명을 필요로 하는지에 대한 문제의식이 빠져있다. 이 점에서 모든 철학에는 어떤 결점이 있는 것이다. – 이 원인은 어디서 오는 것일까? 그것은 금욕적 이상이 모든 철학을 지금까지 지배했기 때문이며, 진리가 존재로, 신으로 최고의 법정 자체로 세워졌기 때문이며, 진리를 문제 삼는 것이 전혀 허용되지 않았기 때문이다. [...] 여기서 우리의 과제를 규정해보자-. 시험 삼아 한번은 진리의 가치를 문제 삼아야만 한다.

(GM III 24 : KGW VI 2, 418-419. 한글판 526-527)

3.7.2.3 이성의 금욕적 자기경멸

(e3.7.2.3.1) 금욕적 이상의 지배를 받는 철학은 인간 삶의 가장 기본적인 자명성을 부정하며, 그 철학이 전제하고 있는 최상의 것(das Höchste)을 인식하는 일을 스스로에게 금지한다. 이것을 니체는 철학의 자기모순이라고 생각한다. 서양 철학의 역사에서 최상의 것은 늘 ‘파악 할 수 없는 어떤 것’으로 이해되어 왔다. 이성은 자기 자신의 지속적인 싸움을 하고 있는 것이다. 따라서 서양 철학에서 이 모순적 성격이 지속적으로 등장하는 것은 당연한 일이다. 칸트는 이런 전통에 종지부를 찍으려 한다. 그런데 니체는 칸트를 금욕적 이상의 경계에 서 있는 존재로 이해한다. 그는 한편으로는 이성의 금욕적 자기경멸이나 자기 조소, 이성에 대한 폭행의 전통에 서 있다. 다른 한편으로는 그 전통으로부터 나오려고 한다. 칸트는 이성이 자신의 최고의 대상을 사유하려 하다면, 즉 세계 전체, 영혼의 불멸성, 신의 존재를 사유의 대상으로 삼는다면, 필연적으로 모순에 빠질 수밖에 없음을 지적한다. 그의 실천이성비판은 이성의 요구에 대한 이성 자신의 한계설정이다. 순수이성비판이 순수이

성, 초월적 이성, ‘순수하고 의지가 없고 고통 없고 무시간적인 인식주관’을 상정하는 한 같은 맥락이다. 따라서 니체는 칸트 역시 ‘신학적 개념의 독단론’을 극복하지 못했다고 생각한다. 오히려 칸트의 입장은 ‘인식이란 존재하지 않는다. 그러므로 신은 존재한다’라는 금욕적 이상의 표현에 불과한 것이다.(GM III 25) 그러나 칸트는 이 전통에서 벗어나려는 시도로도 이해될 수도 있다. 금욕적 이상에 대한 대립적인 관념을, 즉 관점주의를 준비하는 준비절차로 간주될 수 있기 때문이다. 한갓 오성만으로는 아무 것도 인식하지 못한다는 것은 이성이 인식을 위해서는 감성에 의존하지 않을 수 없다는 것을 의미할 수도 있기 때문이다.

(q3.7.2.3.2) 이런 모순과 반자연을 향한 의지가 철학을 하게 되었다고 하자. 그 의지는 자신의 가장 내면적인 자의를 어디에 표출하게 될 것인가? 가장 확실하게 진실이라고, 실재적이라고 느끼게 된 것에 표출하게 될 것이다: 그 의지는 진정한 삶의 본능이 가장 무조건적으로 진리를 설정하는 바로 그곳에서 오류를 찾게 될 것이다. [...] 자신의 자아에 대한 믿음을 거부하고 스스로 자신의 실재성을 부정하는 것은 이미 감각이나 외관에 대한 단순한 승리가 아니라, 좀더 고차적인 종류의 승리이며, 이 성에 대한 폭행이자 잔인성이다. 이성의 금욕주의적 자기경멸이나 자기 조소가 ‘진리와 존재의 왕국이 있다. 그러나 바로 이성은 거기서 축출되어 버렸다’고 선언함에 따라 그 승리의 환열은 절정에 이르렀다.(칸트)

(GM III 12 : KGW VI 383-384. 한글판 481-482)

3.7.3 금욕적 철학의 한계

(e3.7.3.1) 철학자가 금욕적 행복을 느끼기 때문에 그는 금욕적 이상의 가치에 대한 청렴한 증인이나 엄격한 판관일 수 없다. 철학자는 금욕적 이상을 냉철하게 관찰할 수 없다. 따라서 금욕적 이상을 ‘진지’하게 다룰 수 없는 것이다. 그것이 자신의 삶의 조건이고 삶의 가능성이기 때문이다. 그것에 구속되어 있기 때문이다. 따라서 철학자에게는 금욕적 이상의 진실성(Wahrhaftigkeit)을 회의하는 지적 양심이 발휘될 기회가

없는 것이다. 따라서 철학자의 자기지양, 금욕적 철학의 자기지양은 불가능하다. 이런 상황에서 니체는 새로운 대안철학의 가능성을 타진해 본다. 그리고 그 가능성을 관점주의 철학에서 찾는다.

(q3.7.3.2) 최선의 의지가 품은 엄격하고 좀더 쾌활한 금욕은 좀더 높은 정신성을 이루기 위한 유리한 조건이며 동시에 자연적 귀결이다. [...] 진지하게 역사적으로 검토해보면 심지어 금욕적 이상과 철학 사이의 유대는 더 밀접하고 견고하다는 것이 증명된다. 이러한 이상의 걸음마 끈을 붙잡고서야 철학은 대체로 최초의 발걸음을 지상에 내딛는 것이다. [...] 철학자들은 오랫동안 자기 자신에 대한 용기를 갖지 못했고, 언제나 누가 그들을 도와주려 오지 않나 하고 주변을 둘러보았으며, 더욱이 그들을 바라보았던 모든 사람을 두려워했던 것이다. 철학자가 지니고 있는 충동이나 덕을 하나하나 순서대로 세어보자. -그의 의심하는 충동, 그의 부정하는 충동, 그의 연구하고 탐색하고 감행하는 충동, 그의 비교하고 균등화 하려는 충동, 그의 중립성과 객관성을 지향하려는 의지. 모든 노여움과 질투가 없는 상태를 지향하려는 그의 의지-: 이 모든 것이 가장 오랫동안 도덕과 양심의 첫 번째 요구에 역행했다는 것을 사람들은 이미 잘 알고 있지 않은가? (GM III 9 : KGW VI 2, 374-375. 한글판 472-473)

3.7.4 금욕적 철학의 대안 : 관점주의

(e3.7.4.1) 금욕적 철학의 대안은 관점주의다. 니체는 그 이유를 칸트가 상정한 인식주체의 문제점을 지적하면서 설명한다. 칸트의 인식주체는 순수하고 의지가 없고 고통 없고 무시간적인 인식주관이다. 이것은 더 이상 육체에 결합된 개인이 아니며, 초월적 주체가 된다. 그 이유는 이 주체가 ‘무관심한 직관(Interesselose Anschauung)’의 주체, 인식의 보편타당성(Allgemeingültigkeit)이라는 의미에서의 객관성을 추구할 수 있는 존재여야 하기 때문이다. 칸트에게서는 여전히 인식의 확실한 토대를 제공하는 논리가 진행되고 있다. 니체는 이런 순수이성, 초월이성에 대한 상정이 불합리하다고 생각한다. 인식주체는 그 존재구조상 관

점성 및 해석성 이라는 한계를 가질 수밖에 없는 존재이며, 그런 한에서 인식은 필연적으로 객관성을 담지하지 못하기 때문이다.尼체의 이런 비판은 인식을 아펙트-해석(Affekt-Interpretation)으로, 혹은 힘에의 의지의 해석으로 제시하는 관점주의의 기본 입장이다.

(q3.7.4.2) 순수하고 의지 없고 고통 없고 무시간적인 인식주관을 설정한 저 위험하고 낡은 개념의 허구를 좀더 잘 경계해야 할 것이다. 우리는 순수이성이나 절대정신이나 인식 자체와 같은 모순개념의 촉수를 경계해야 할 것이다. 여기서는 항상 도저히 생각할 수 없는 하나의 눈이 있다는 것을 생각하도록 요구하고 있는데, 이는 전혀 어떤 방향도 가져서는 안 되는 하나의 눈이며, 이런 눈에서 본다면 본다는 것이 또한 무엇을 본다는 것이 되는 능동적이고 해석적인 힘은 저지되어야 하고 결여되어 있어야만 한다. 따라서 여기에서 눈이 요구하는 바는 언제나 불합리와 이해할 수 없는 것이다. (GM III 12 : KGW VI 2, 384-385. 한글판 483)

3.7.4.1 관점적 인식

(e3.7.4.1.1) 관점주의는 인식을 관점적 가치평가인 해석으로 규정한다. 인식의 이런 특징은 인식주체의 존재적 특성에서 기인한다. 인식주체는 힘에의 의지라는 아펙트를 본성으로 하는 인간이다. 그런 한에서 인식 행위에서 힘에의 의지는 인식주체의 관점을 규정하는 규제원리로서, 순서상으로는 항상 제일 먼저 예외 없이 작용한다. 인식이 이런 것인 한, 인식은 언제나 ‘힘 상승을 통한 삶의 상승’이라는 관점에서 진행되며, 원칙적으로 ‘힘상승을 통한 삶의 상승’을 목적으로 한다. 즉 인간의 인식 과정은 힘과 삶에의 의지에서 발생하고, 그 의지에 응답하는 방식으로 수행된다. 이런 인식을 니체는 해석(Interpretation)이라고 부른다. 인식은 예외 없이 해석이며, 이것은 인간의 존재구조에 의해 보증된다. 따라서 인간에게서 이런 힘에의 의지라는 아펙트를 제거한다는 것은 곧 관점규제 원리 없는 인식의 가능성은 의미하게 된다. 하지만 이것은 불가능하다. 관점규제 원리를 제거한다는 것은 곧 지성 활동의 목적과 관점을 제거해 버린다는 것을 의미하며, 이것은 곧 지성 자체의 부정을 의미하기 때문이

다. 더 나아가 인간의 존재적 특징을 부정한다는 것을 의미하기 때문이다.

(q3.7.4.1.2) 오직 관점적으로 보는 것만이, 오직 관점적 인식만이 존재한다. [...] 의지를 모두 제거하고, 아펙트를 납김없이 떼어낸다는 것은, 우리가 그것을 할 수 있다고 가정해도, 어떻게 할 수 있단 말인가? 이것은 지성을 거세하는 것을 의미하는 것이 아닌가?

(GM III 12 : KGW VI 2, 383. 한글판 483)

3.7.4.2 해석능력으로서의 객관성

(e3.7.4.2.1) 관점주의에 의하면 대상 세계에 대한 가치중립적 인식은 불가능하다. 또한 세계에 대한 이러한 인식은 객관적으로 옳고 이러한 인식은 객관적으로 옳지 않다고 판단할 수 있는 주관성이 배제된 신의 관점은 있을 수 없다. 이 가능성도 인간의 존재적 구조에 의해 배제된다. 관점주의에서는 객관성의 의미가 달라진다. 주관성을 배제하고 보편타당성 요구를 하는 객관성은 이제 해석능력으로서의 객관성, 즉 인용문에서 말하는 ‘지성의 찬반을 제어할 수 있고, 이것을 떼었다 붙일 수 있는 능력’이다. 이 능력은 인식의 해석적 성격에 대한 비극적 지혜와 실용적인 요구들 사이의 밸런스를 유지시키고, 오류 없는 진리라는 형이상학적 강박 관념으로부터 벗어나게 하는 긍정적 기능을 갖는다. 즉 이 능력은 힘과 삶에 대한 유용성을 척도로 ‘관점들과 아펙트-해석들의 다양성’을 실험한다. 그러면서 그 해석들의 개별적이고 주관적이며 특수한 면을 그대로 보유하면서, 달리 말하면 차이를 희석시키거나 무화시키지 않으면서, 그것들을 유용성 규준에 의거해서 의미의 질서를 형성하게 한다. 하지만 여기서 성립된 질서는 결코 확정적이거나 종결된 질서는 아니다. 특정 해석이 한 번 우위를 점했다고 해서 그것이 최종적 우위를 의미하는 것은 아니다. 우위를 점하지 못하는 해석 역시 무기력하게 퇴행하거나 파괴당하지 않는다. 오히려 해석들의 의미질서는 시간의 존적이고 가변적이다. 이런 과정은 인식자의 힘과 삶에의 의지가 멈추지 않는 한 지속되며, 인식자의 해석 지평은 계속 넓어지게 된다. 이 과정의

지속은 곧 인식자의 힘과 삶의 지속적인 상승을 의미한다. 이런 새로운 의미의 객관성을 니체는 인식자가 갖추어야 할 “공정함(Gerechtigkeit)”이라는 “덕”(Tugend)으로, “탁월한 인식 방식” (Große Methode der Erkenntnis) 일환으로 이해한다.(VII 2 25[484], 25[453], 26[119] 등)

(q3.7.4.2.2) 객관성을 ‘무관심한 직관’으로 이해해서 안 되며(이것은 이해할 수 없고 불합리하다), 오히려 지성의 찬반을 제어할 수 있고, 이것을 빼었다 붙였다 할 수 있는 능력으로 이해해야 하며, 따라서 사람들은 인식을 위해 관점과 아펙트-해석의 차이를 이용할 줄 알게 된다.

(GM III 12 : KGW VI 2, 382. 한글판 482)

3.8 학문에서의 금욕적 이상의 의미

(e3.8.1) 니체는 19세기 학문을 금욕주의의 가장 최근의 가장 고귀한 형식으로 이해한다. 19세기 학문, 특히 실증학문은 실로 도덕과 종교의 영역을 대체하는 힘으로 등장한다. 초월적-목적론적 세계관과는 다른 새로운 세계관을 제시하면서, 인간에게 삶의 의미에 대한 새로운 답변과 새로운 믿음을 제공한다. 학문은 학적 양심(wissenschaftliches Gewissen)을 가지고 금욕적 이상을 넘어서려 한다. 가장 엄밀한 자기 시험이라는 학적 태도는 여러 해석들의 상호 간의 테스트라는 과정을 촉진 시킨다. 그런 한에서 학자는 자유정신인 셈이다. 그래서 니체는 19세기 학문에서 금욕적-사제적 이상에 대립되는 새로운 이상의 가능성을 찾아보고 싶어 한다. 하지만 그에게 19세기 학문은 그 특징과 유형 면에서 여전히 금욕적 이상의 지배를 받고 있는 것처럼 보인다. 학문이 아직도 새로운 목적을 설정하고 이 목적에 의거한 가치질서의 창조라는 역할을 하지 못하고 있기 때문이다. 그래서 니체는 19세기 학문이 철학과 마찬가지로 금욕주의와 탈금욕주의의 경계에 서 있는 것으로 이해한다.

(q3.8.2) 학문은 오늘날 [...] 금욕적 이상의 반대가 아니라, 오히려 그 것의 가장 최근의 가장 고귀한 형식 자체다.

3.8.1 금욕적 학문의 특징

(e3.8.1.1) 학문은 자유정신의 산물인 것처럼 보이지만 여전히 금욕적 이상의 영역에서 자유롭지 못하다. 철학이 그러한 것처럼, 19세기 학문 일반에는 학적 양심이 여전히 결여되어 있고, 그런 한에서 절대성 요구를 하면서 자기 독단화를 포기하지 않으며, 무조건적인 진리의지를 동인으로 갖고, 삶의 자연성을 부정하고 있기 때문이다. 따라서 니체가 철학의 금욕적 특징으로 지적한 것은 학문 일반에도 마찬가지로 적용된다.

(q3.8.1.2) 학문과 금욕적 이상. 이 양자는 실로 하나의 지반위에 서 있다.

3.8.1.1 학적 양심의 결여

(e3.8.1.1.1) 현대 학문에는 진정한 ‘학적 양심’이 결여되어 있다고 니체는 판단한다. 현대 학문이 자기 자신에 대해, 예컨대 오이겐 뒤링의 표현대로 ‘진정한 현실적 철학’이라는 독단적 믿음을 갖고 있기 때문이다. 이런 독단적 믿음은 금욕적 이상의 해석 체계를 그대로 답습하고 있는 것이라고 니체는 생각한다. 즉 학문이, 그것의 하위에 모든 것이 놓이고 그것을 위해 모든 것이 희생해야 하는 하나의 목표, 무조건적인 목표를 지향한다는 생각이 놓여 있는 것이다. 그리고 그 무조건적인 유일한 목표를 진리라고 설정한다. 그렇다면 옛 이상과 옛 목표 대신에 새로운 목표를 설정한다는 현대 학문마저, 자신이 ‘진리라는 유일한 목표에 이르는 유일한 길’이라는 독단적인 믿음을 갖게 된 것이다. 이런 태도는 진정한 학적 양심일 수 없다.

(q3.8.1.1.2) 이와 같은 의지, 목표, 해석의 폐쇄된 체계에 반대되는

것은 어디에 있는가? 왜 반대되는 것이 없는가? [...] 또 다른 ‘유일한 목표’는 어디에 있단 말인가? [...] 그러나 사람들은 나에게 다음과 같이 말한다. 즉 그것은 없는 것이 아니다. 그것은 저 이상과 길고도 성공적으로 싸웠을 뿐만 아니라, 오히려 모든 중요한 일에서 이미 저 이상을 지배하고 있다: 우리의 현대 학문 전체가 그 증거다. – 이러한 현대 학문, 이것이야말로 진정한 현실 철학이며, 분명히 오직 자기 자신만을 믿고, 분명히 자기 자신에 대한 용기나 자기 자신에 대한 의지를 가지고 있으며, 지금까지 신이나 저편세계나, 부정의 덕목 없이도 잘 헤쳐 나갔다. 하지만 이러한 소음 같은 소리나 선동가의 잡설은 나를 설득시키지 못한다. [...] 그들의 입에서 나오는 말은 학적 양심이라는 심연의 소리가 아니다.

(GM III 23 : KGW IV 2, 414. 한글판 521)

3.8.1.2 진리의 도덕화

(e3.8.1.2.1) 현대 학문의 독단적 태도는 진리에 대한 믿음과 연합한다. 진리는 여전히 무조건적으로 추구되어야 하는 것으로, 최고 가치를 갖는 것으로 간주된다. 그런 한에서 학문은 진리에 대해 일종의 도덕적 태도를 갖는다. 진리의 도덕 가치화가 이루어진 것이다. 하지만 이런 진리는 결코 도달되지 못하는 이상일 뿐이다. 이렇듯 진리는 현대 학문에서도 여전히 도덕적 이상이다. 그런 한에서 금욕적 이상이 정신화되고 현대화된 것에 지나지 않는다. 진리를 향한 무조건적 의지는 금욕적 이상 자체에 대한 신앙인 것이다.

(q3.8.1.2.2) 학문과 금욕적 이상. 이 양자는 실로 하나의 지반위에 서 있다. 즉 이 양자는 진리에 관한 과대평가 위에 있는 것이다.(더욱 정확히 말하자면, 진리란 평가할 수 없고 비판할 수 없다고 믿는 동일한 신앙 위에 서 있는 것이다.) 따라서 이들은 필연적으로 동맹관계에 있다.

(GM III 25 : KGW VI 2, 420. 한글판 528)

3.8.1.3 이성의 자기제한

(e3.8.1.3.1) 철학이 이성의 금욕적 자기제한이라는 특징을 갖고 있듯이, 학문 일반 역시 마찬가지라고 니체는 판단한다. 현대 학문은 최상의 것, 즉 진리는 인간 이성의 능력 밖에 있는 것으로 상정한다. 이것은 진리에 대한 학문의 금욕적 태도 때문이다. 금욕적 태도는 진리를 절대적 진리로 간주하며, 진리가 그런 것이기에 추구해야만 하는 목표일 수 있는 것이다. 그러나 그것은 결코 달성되지 못하는 이상일 뿐이다. 현대 학문은 이런 금욕적 태도로 인해 인간에게서 진리의 담지자 역할을 빼앗아 버린다. 인간은 진리의 근원으로부터 완전히 소외된 것이다.

(q3.8.1.3.2) 이 모든 학문은 그것이 자연과학이든 비자연과학이든 오늘날 인간의 자기 자신에 대한 존경심이 기묘한 자만에 불과했다는 것을 인간에게 설득하려 하고 있다. 학문은 이러한 노력으로 얻어진 인간의 자기 멸시를 인간의 자기 자신에 대한 존경심의 최후의, 가장 진지한 요구로 견지하는데, 이 점에는 심지어는 고유한 자부심이나 고유한 준엄한 형식의 스토아적인 평정심을 갖게 된다고 말할 수도 있을 것이다.

(GM III 25 : KGW VI 2, 422. 한글판 531)

3.8.2 금욕적 학문의 유형

(e3.8.2.1) 현대 학문의 학적 양심의 결여, 절대성 요구, 반자연성, 이성의 자기제한 등의 특징을 니체는 현대 학문의 유형화 작업을 통해서 살펴보려 한다. 그는 학문 유형을 학자들의 유형을 분석하면서 제시하며, 그 결과 학문을 ‘고통(Leiden)’의 형식으로 이해한다. 이런 고통의 형식으로서의 학문은 노동적 학문, 영웅적 학문으로 분류될 수 있다. 전자는 노동자(Arbeiter) 유형인 학자에 의한 것이며, 후자는 영웅정신 (heroischer Geist)을 지닌 학자에 의한 것이다. 니체는 노동적 학문 유형을 다루면서는 결코 실증적인 방법을 따르지 않는다. 현대 학문의 구체적인 예와 그것의 결실에 대한 고찰은 후자를 다루면서야 이루어진다. 그는 이 두 학문 유형을 여전히 금욕적 이상에 의해 지배되는 학문 유형

으로 판단한다. 이에 대한 대안으로 니체는 가치창조적 학문을 제시한다. 이 학문은 가치창조적(wertschaffend)인 학자 유형에 의한 것이다. 이 학자 유형을 니체는 진정한 자유정신으로 이해한다. 학문 유형의 이런 분류는 쿤(Thomas Kuhn)의 분류, 즉 정상적 학문(Die normale Wissenschaft)과 혁명적 학문(Die revolutionäre Wissenschaft)의 구분과 비교해 볼 수 있다.

(q3.8.2.2) 내가 금욕적 이상의 천성적 적대자를 찾을 때 [...] 학문은 내게 적합하지 않다. 그렇게 되기에는 학문은 아직 충분히 자립적이지 못하다. 학문은 모든 관점에서 먼저 어떤 하나의 가치이상, 하나의 가치창조적 힘을 필요로 한다. 이러한 것에 봉사함으로써 학문은 그 자신을 믿을 수 있게 된 것이다. 학문 자체는 결코 가치창조적인 것이 아니다. 금욕적 이상과 학문의 관계는 그 자체로는 아직 적대적인 것이 아니다. 오히려 학문은 대체로 금욕적 이상의 내적 형성의 추진력을 나타내고 있다.

(GM III 25 : KGW VI 2, 420. 한글판 529)

3.8.2.1 노동으로서의 학문

(e3.8.2.1.1) 19세기 학문은 금욕적 이상의 영역에서 완전히 자유롭지 않다. 그 첫 번째 예는 노동적 학문이다. 이것은 학문을 노동에 불과한 것으로 생각하는, 현재의 학문에 ‘만족해 하는 노동자’ (Der zufriedende Arbeiter)에 의한 학문이다. 만족해 하는 노동자는 학문의 목표나 의미를 새롭게 설정하려고 하지 않는다. 오히려 기존의 목표나 의미를 무조건적인 것으로 받아들인다. 즉 그는 진리에 대한 무조건적 믿음, 진리의 가치에 대한 무조건적 믿음을 전제한다. 진리 그 자체를 위해 헌신한다. 그러면서 진리에 이르는 방법을 찾는다는 만족감을 얻는다. 니체는 이런 학문을 ‘자기마비’의 수단에 불과한 것으로 이해한다. 그 이유는 노동자-학자의 심리에서 찾을 수 있다. 그는 진리이상의 상실을 견디지 못한다. 그것이 상실될까봐 불안해 한다. 이런 불안을 해소하기 위해 그는 지속적인 진리추구를 한다. 그러면서 만족해 한다. 하지만 이런 만족은 그에게 진정한 만족감을 주지 못한다. 진리이상은 이상으로서 여전히 그에 의해 도달되고 있지 않기 때문이다. 따라서 그는 여전히 불만족스럽다. 이상이 실현되지 않았다는

것, 이상에 자신이 도달하지 못했다는 것. 이것으로 인해 그는 고통당하며, 자신의 무능에 그 책임을 돌린다. 원한의 대상이 설정된 것이다. 그는 가책을 느낀다. 그는 지속적인 고통 상태에 빠진다. 바로 이런 심리 때문에 니체는 노동 학문을 노동자 학자의 ‘이상 상실 자체에 대한 불안’ 이자, ‘뜻밖의 만족에 대한 불만족’이며 ‘고통’의 산물이라고 하는 것이다. 이렇듯 노동 학문은 심충적인 고통이자 원한의 산물이다. 노동 학문에 대한 외적 만족은 이 노동 학문의 ‘의미’에 대한 심충적인 불만족을 숨기고 있다. 그들의 학적 양심은 양심의 가책의 심연이 되어버린 것이다.

(q3.8.2.1.2) 그러나 오늘날 학문에서 엄밀한 작업이 이루어지고 있고, 그것에 만족해 하는 노동자들이 있다고 해서, 이것이 전체로서의 학문이 오늘날 하나의 목표, 하나의 의지, 하나의 이상, 커다란 믿음에 대한 정열을 지니고 있다는 것을 증명하는 것이 결코 아니다. [...] 우리의 가장 훌륭한 학자들의 재능, 정신없이 노력하는 그들의 근면, 밤낮없이 일하는 그들의 두뇌, 그들의 일에 대한 장인 정신 그 자체 – 이 모든 것은 그 자체로 무엇인가를 볼 수 없게 만든다는 점에서, 얼마나 종종 진정한 의미를 지니고 있단 말인가! (GM III 23 : KGW VI 2, 415. 한글판 522)

3.8.2.2 영웅정신의 학문

(e3.8.2.2.1) 영웅정신을 지닌 학자 역시 니체에게는 진정한 자유정신이 아니다. 그가 여전히 금욕적 이상을 그들의 이상으로 갖고 있기 때문이다. 즉 그 역시 노동자 학자처럼 진리에 대한 절대적 믿음을, 진리의 가치에 대한 절대적 믿음을 갖고 있기 때문이다. 니체는 엄밀한 경험적-실증적 학문이라는 이상을 추구하는 프랑스 실증주의를 그 예로 제시한다. 이 이상은 초월적-형이상학적-도덕적인 진리 이상을 거부하는 한, 금욕적 이상으로부터 자유로운 것처럼 보인다. 하지만 실증주의 이상은 두 가지 면에서 여전히 실패작이다. 첫째, 실증주의 이상이 진리에서 개연성과 불확실성을 제거하고 싶어 하는 것은 진리가 신적이라는 믿음, 그래서 진리가 가치가 있다는 믿음에서 출발하기 때문이다. 이런 진리에 대한 추구는 학자를 ‘정열과 사랑과 격정’을 지닌 존재로 만든다. 하

지만 이런 학자의 내면은 고통으로 채워진다. 그가 추구하는 진리는 여전히 지성의 냉정함과 엄밀함과 훈련을 요구하지만, 이 요구의 완전한 충족은 불가능하다. 그래서 니체는 이런 영웅적 정신을 지닌 학자를 여전히 ‘정신의 결핵 환자’라고도 부른다. 이들은 여전히 자유정신이 아니며, 진리의 형이상학적-도덕적 가치에 대한 믿음에 구속되어 있다. 둘째, 실증적 이상이 엄밀한 학적 방법론을 요구하면서 금욕적 성격을 보이기 때문이다. 단지 금욕적 이상이 관능을 부정하는 반면, 실증적 이상은 인간의 관점적-해석적 본성을 부정한다. 이것은 곧 인간의 존재적 특징을 부정하는 것이기도 하다. ‘무전제의 학문’은 니체가 말하듯 터무니없는 개념이다. 이것은 인간의 존재적 특징을 부정해야만 상정될 수 있는 것이기 때문이다.

(q3.8.2.2.2) 오늘날 우리 시대의 명예가 되는 이 준엄하고 엄격하고 절제하는 영웅 정신의 소유자들, 이 모든 [...] 정신의 결핵 환자, 오늘날 오직 홀로 지적 양심을 가지고 이를 구현한 이러한 최후의 인식의 이상주의자들, [...] 그들 자신은 이 이상을 가장 정신화하여 나온 산물이고, 그 최전선의 전투병이자 정찰병이며, 가장 위험하고, 가장 민감하고, 가장 불가해한 유혹의 형식이다 [...] 아직까지 오랫동안 자유정신이란 없었다. 왜냐하면 그들은 아직 진리를 믿고 있기 때문이다. [...] 그들은 어떤 관점에서도 그렇게 굳게 구속되어 있지 않지만, 바로 진리에 대한 믿음에서는 다른 누구에게서도 볼 수 없을 만큼 굳게 무조건적으로 구속되어 있다.

(GM III 24 : KGW VI 416-417. 한글판 524-525)

3.8.3 가치창조적 학문

(e3.8.3.1) 금욕적 이상에서 완전히 자유롭고 금욕적 이상을 극복할 수 있는 학문 방법론으로 니체는 관점주의를 제시한다. 관점주의는 절대화 요구와 독단화 요구로부터 자유롭다. 어떤 우상도 믿음도 새로 세우지 않는다. 진리 이상과도 독립적이며, 진리에 대한 절대적 믿음, 진리

가치에 대한 형이상학적-도덕적 믿음으로부터도 자유롭다. 그런 한에서 ‘진리란 없다. 모든 것이 허용된다’는 관점주의를 대변하는 슬로건이 될 수 있다. 하지만 관점주의는 진리 없는 세상과, 진리 없는 세상에서 살아야 하는 허무적 인간의 출현을 목표로 하지 않는다. 오히려 인간에게 진리의 담지자 역할을 다시 되돌리려 한다. 그것은 학문의 목표로서의 진리를 삶에 대한 파생적 가치를 갖는 것으로 설정하는 일에서 이루어진다. ‘진리란 없다. 모든 것은 허용된다’는 ‘진리는 있다. 그러나 그것은 절대적 진리가 아니라 해석적 진리이며, 그런 한에서 해석적 진리만이 허용된다’로 대체된다. 이것이 관점주의의 진정한 얼굴이다 : 관점주의는 인간 인식을 해석으로, 해석을 삶을 위한 가치평가 행위이자 가치창조 행위로 이해한다. 여기서 진리는 삶에 유용한 시간적-역사적 구속력을 지닌 해석적 진리다. 해석적 진리는 삶에 유용한 도구이므로, 파생적 가치를 지니게 된다. 이런 가치 창조적 학문에 대한 요구는 쿤의 혁명적 학문에 대한 요구와 유사해 보인다. 쿤의 혁명적 학문이 그 본질상 모순에 부딪히고, 특별한 조건들과 노력을 요하며, 자신을 관철시키기 위한 면모를 갖는 것처럼, 가치 창조적 학문 역시 계속되는 해석의 실험과 기투라는 실험적 면모를 갖는다. 니체는 이런 학문만을 창조적인 학문이라고 생각한다. 이런 맥락에서 그는 『선악의 저편』 211번 글에서 진정한 철학자, 즉 명령하는 자이자 입법자를 철학적 노동자나 일반적인 학문인들과 혼동하지 말 것을 요구한다.

(q3.8.3.2) 이제까지 오랫동안 자유정신은 없었다 : 그들은 아직 진리를 믿고 있기 때문이다. 학문 자체는 이제껏 결코 가치창조적인 것이 아니다 [...] ‘진리란 없다. 모든 것이 허용된다’ [...] 이제 이것이 정신의 자유다. (GM III 24 : KGW VI 2, 417. 한글판 525)

3.8.4 금욕적 이상의 자기지양

(e3.8.4.1) 금욕적 이상의 극복 가능성을 니체는 금욕적 이상의 자기지양의 가능성에서 찾아보려 한다. 이것을 위해 그는 생명의, 즉 힘에의 의지의 자기지양의 법칙을 적용해 본다. 힘에의 의지가 자기극복을 통한 자기지양의 과정을 보여주듯이, 금욕적 이상 역시 자기지양의 힘을 갖추고 있다는 것이다. 이런 자기지양만이 진정한 의미의 자기극복일 수 있다. 그 가능성을 니체는 진실성(Wahrhaftigkeit)의 성장에서 찾는다. 즉 진리를 추구하는 진실성이 진리의 자체를 문제시하는 것, 진리가 왜 추구되어야 하는지 묻기 시작하는 것, 진리가 어떤 가치를 갖는지 묻기 시작하는 것. 이것을 니체는 금욕적 이상의 자기지양의 유일한 가능성으로 이해한다. 그리스도교 교의의 몰락이나 그리스도교 도덕의 몰락 역시 이런 방식에 의해 이루어진 것이라고 니체는 생각한다. 금욕적 이상의 자기지양은 진리 문제를 진리의 가치문제로 제기하는 데서 가능한 것이다. 이런 맥락에서 니체는 철학의 문제제기 방식도 ‘가치’를 문제시하는 방식이 되어야 한다고 단언하는 것이다. 금욕적 이상의 진리가 과연 어떤 가치와 의미를 갖는 것인지를 묻을 수 있다는 것은 금욕적 이상 자체를 비로소 ‘진지’하게 여길 수 있다는 것을 의미한다. 금욕적 이상에 더 이상 맹목적이지 않고, 비판적인 거리를 둘 수 있다는 것을 의미한다. 학문과 예술과 철학이 금욕적 이상에 대해 다시 ‘진지’ 해질 수 있을 때, 그것은 금욕적 이상으로부터 비로소 자유로워질 수 있다.

(q3.8.4.2) 도대체 그리스도교적인 신을 이겨낸 것은 무엇인가? [...] 모든 위대한 것은 그 스스로에 의해, 자기 지향의 작용에 의해 몰락해간다: 생명의 법칙이, 생명의 본질 속에 있는 필연적인 자기극복의 법칙이 이러한 것을 원하는 것이다. 교의로서의 그리스도교는 자기 자신의 도덕에 의해 몰락했다. 그와 같이 이제 도덕으로서의 그리스도교도 몰락할 수 밖에 없다. — 우리는 이러한 사건의 경계선에 서 있다. 그리스도교적 진실성은 하나하나 결론을 이끌어 낸 다음, 결국 자신의 가장 강력한 결론을, 자기 자신에 반하는 결론을 이끌어내게 된다. 그러나 이런 사건이 일어나는 것은 이 진실성이 ‘모든 진리를 향한 의지란 무엇을 의미하는가?’라는 물음을 던질 때인 것이다. 우리 안에서 저 진리에의 의지 자체

가 문제로 의식되는 것이 의미가 없다면, 우리의 존재 전체는 어떤 의미를 갖게 되는 것일까? [...] 진리를 향한 의지가 이처럼 스스로를 의식하게 될 때, 도덕은 몰락하게 된다.

(GM III 27 : KGW VI 2, 427-428. 한글판 538-539)

참 고 문 헌

- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*, in : *Kritische Gesamtausgabe* (=KGW), (Hg.) G. Colli u. M. Montinari, bisher 39 Bände in 10 Abteilungen, (Berlin/New York 1967ff).
- _____, Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe(=KSB), (Hg.) G. Colli u. M. Montinari, bisher 8 Bände, (Berlin/New York 1975ff).
- Barbera, S. u. Campioni, G., "Wissenschaft und Philosophie der Macht bei Nietzsche und Renan", in : *Nietzsche Studien* 13 (1984), 279-315.
- Braatz, K., *Nietzsche-Eine Studie zur Theorie der öffentliche Meinung*, (Berlin/New York 1988)
- Düring, E., *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (Leipzig 1875)
- Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentum, Gesammelte Werke*, (Hg.) Schffenhauer, Bd 5, (Berlin 1973).
- Freud, S., "Das Unbehagen in der Kultur" (1930), in : S. F., *Studienausgabe*, (Hg.) A. Mitscherlich, A. Richards u. J. Strachey, Bd 9, (Frankfurt a. M. 1974), 191-270.
- Foucault, M., *Sexualität und Wahrheit, Bd 1: Der Wille zum Wissen*, (frz. Or. 1976), übers. v. U. Raulff u. W. Seitter, (Frankfurt a. M. 1983).

- _____, *Sexualität und Wahrheit, Bd 2 : Der Gebrauch der Lüste*, (frz. Or.1984), übers. v. U. Raulff u. W. Seitter, (Frankfurt a. M. 1986).
- _____, “Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über laufende Arbeiten (Interview mit Michel Foucault)”, in : H. L. Dreyfus u. P. Rabinow, *M. Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, aus dem Amer.* v. C. Rath u. U. Raulff, (Frankfurt a. M. 1987), 265–292.
- Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, (Berlin/New York 1997).
- Gerhardt, V., *Nachwort zu : Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift.* (Stuttgart 1988), 171–187.
- Heller, E., “Diesseits und Jenseits von Gut und Böse. Zu Nietzsches Moralkritik”, in : *Nietzsche Studien 21* (1992) 10–27.
- Janz, C.P., *Friedrich Nietzsche. Biographie 3 Bde*, (München 1978–79).
- Kuhn, T S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1962) (Frankfurt a. M. 1976)
- Marquard, O., “Genealogie”, in : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 3, (Basel/Darmstadt 1974), Sp. 268f.
- Nehamas, A., *Nietzsche. Leben als Literatur*, ame. (Or.1985), übers. v. B. Flickinger, (Göttigen 1991).
- Rée, P., *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, (Chemnitz 1877).
- Schmidt-Biggemann, W., “Metamorphosen der Macht. Die Geschichte des Guten und Bösen bei Nietzsche und Max Weber”, in :

(Hg.) C. Colpe u. W. Schmidt-Biggemann, *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, (Frankfurt a. M. 1993), 323-341.

Schweppenhäuser, G., *Nietzsches Überwindung der Moral. Zur Dialektik der Moralkritik in Jenseits von Gut und Böse und in der Genealogie der Moral*, (Würzburg 1988).

Spencer, H., *Die Tatsachen der Ethik*, übers B. Vetter, (Stuttgart 1879).

Stegmaier, W., *Nietzsches <Genealogie der Moral>*. (Darmstadt 1994).

Trillhaas, W., “Nietzsches ‘Priester’ ” , in : *Nietzsche Studien* 12 (1983), 32-50.

Venturelli, A., “Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Düring” , in : *Nietzsche Studien* 15 (1986), 10 7-139.

Weber, M., “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904) ” , in : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd 1 (Tübingen 1988), 17-206.
_____, “Das antike Judentum” (1921) in : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd 3, (Tübingen 91988).

Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 2. Aufl. (Berlin 1883), (6.Ausg. Neudruck Berlin/Leipzig 1927, unveränd.
photomech. Nachdruck Berlin 1981.)

『철학사상』 별책 2권

- 제 1a 호 철학의 주요 개념 1·2 / 백종현
- 제 2 호 『밀린다 광하』 / 서정형
- 제 3 호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제 4 호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제 5 호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제 6 호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제 7 호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제 8 호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제 9 호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제 10 호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제 11 호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손철성
- 제 12 호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제 13 호 프레게 『산구의 기초』 / 최 훈
- 제 14 호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제 1a 호 『대학』 / 박성규
- 제 2 호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제 3 호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제 4 호 조선전기 이기론 / 허남진
- 제 5 호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제 6 호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제 7 호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기

- 제 8 호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제 9 호 아리스토텔레스 『니코나코스 윤리학』 /
김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제 10 호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제 11 호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제 12 호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제 13 호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구
- 제 14 호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
- 제 15 호 흄 『인설론』 / 장동익
- 제 16 호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
- 제 17 호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
- 제 18 호 마르크스 『자본론』 / 손철성
- 제 19 호 제임스 『실용주의』 / 정원규
- 제 20 호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
· 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
· 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
- 제 21 호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은해
- 제 22 호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
- 제 23 호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
- 제 24 호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
- 제 25 호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 제5권 제9호

발행인 서울대학교 철학사상연구소
▣ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1
E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr
전화: 02) 880-6223
팩스: 02) 874-0126

발행일 2005년 4월 28일
인쇄일 2005년 4월 30일
출판 도서출판 관악 02) 871-2118



9 788991 280281

ISBN 89-91280-28-5

