

석사학위논문

니이체의 가치 비판에 관한 연구

지도교수 허 정 훈



제주대학교 교육대학원

국민윤리교육전공

변 경 옥

1998년 8월

니이체의 가치 비판에 관한 연구

지도교수 허 정 훈

이 논문을 교육학석사학위논문으로 제출함

1998년 6월 일

제주대학교 교육대학원 국민윤리교육전공

제출자 변 경 옥



변경옥의 교육학 석사학위논문을 인준함

1998년 7월 일

심사위원장 _____ 인

심사위원 _____ 인

심사위원 _____ 인

<국문초록>

니이체의 가치 비판에 관한 연구

변 경 옥

제주대학교 교육대학원 국민윤리교육 전공
지도교수 허 정 훈

니이체의 철학 사상은 오늘날에 이르기까지 수많은 논란을 야기시켜 왔다. 상호 모순되는 문장들의 나열, 기존 가치들에 대한 철저한 파괴 등에서 알 수 있듯이 그에 대한 해석은 다양하게 전개되어 왔다.

그렇다면 니이체가 진정 추구하려 했던 그의 철학의 중심은 무엇인가? 니이체는 지금까지의 모든 가치들을 전도하여 삶의 새로운 가치를 모색하는 것을 자신의 임무로 설정하였다. 새로운 가치 창조의 입장에서 낡은 도덕은 극복되어야 마땅하며 그 결과는 가치들의 가치를 문제 삼는 것으로 나타난다. 그는 가치라는 것이 초월적인 것이 아니라, 인간 삶의 조건과 긴밀히 연관되어 있음을 말한다.

여기서 니이체는 가치 비판의 근거로 힘에의 의지, 아폴로-디오니소스적 요소와 운명에, 영겁회귀를 제시한다. 이러한 근거를 바탕으로 전통 형이상학, 선악의 문제와 도덕, 신의 문제와 기독교에 대하여 철저한 비판을 가한다.

하지만 이러한 니이체의 가치 비판의 의도는 새로운 가치의 정립 자체에 주목적이 있었던 것이 아니다. 다만 기존의 가치를 거부하고 비판할 수 있는 비판 의식에, 혹은 어떠한 것에도 머물러 있지 아니하고 삶의 흐름에 부응하여 자신을 변화시켜 나아가야 함을 강조하고자 하는데 있다고 볼 수 있다.

따라서 본 논문은 니이체의 주요 사상으로서 힘에의 의지, 초인, 영겁회귀 등에 대한 설명보다는 니이체가 기존의 가치들을 재평가함으로써 어떻게 최고의 가치의 전환, 즉 신에서 인간의 삶으로 그 중심을 바꾸었으며 새로운 가치들로서 힘에의 의지, 초인, 그리고 영겁회귀등이 어떻게 최고의 가치인 삶의 강화와 관계하는지를 규명해 보고자 하는데 그 목적이 있다.

하지만 니이체의 이러한 사상도 가치 상대주의 혹은 숙명론에 빠질 수 있다는 비판을 피할 수 없다. 여기서 니이체는 삶을 철저하게 절대적 가치로 설정하였고, 절대적 가치인 삶을 억압하거나 부정하는 가치들에 대해 재평가를 시도하면서, 또한 자신의 운명을 과감하게 긍정하고 받아들이면서, 이를 극복해 나아가길 요구한다. 그것은 "그게 삶이던가? 그럼 좋다. 다시 한번!" 이라고 외치며 바로 지금의 우리의 삶을 사랑하는 것이다. 여기에 바로 니이체 철학의 핵심이 있는 것이다.

* 본 논문은 1998년 8월 제주대학교 교육대학원 위원회에 제출된 석사학위 논문임.

목 차

I. 서론	1
II. 가치비판의 근거	3
1. 힘에의 의지	4
2. 아폴로-디오니소스적 요소와 운명애	6
3. 영접회귀	10
III. 가치비판의 내용	16
1. 전통 형이상학 비판	18
2. 선악의 문제와 도덕 비판	22
3. 기독교 비판	30
IV. 새로운 가치의 정립	39
1. 허무주의의 극복	39
2. 가치체계의 재정립자로서의 초인(Übermensch)	41
3. 가치 재정립의 의의	48
V. 결론	50
참 고 문 헌	53
<Summary>	56

I. 서론

인간으로서 진정한 삶이란 과연 어떤 삶을 말하는가? 우리는 이제껏 보이지도 않는 저편의 추상적인 가치만을 무조건적으로 따르려 하지는 않았는가? 혹은 물질적 풍요만을 바라보며 그것이 자신의 목표인 양 아무 의욕 없이 '일상인' 들로 살아가고 있지는 않는가? 이러한 물음에 충격적인 해답을 제시하는 철학자가 있다.

니이체(Friedrich Wilhelm Nietzsche 1844~1900)의 철학사상은 그의 사후 오늘에 이르기까지 수많은 논란을 야기시켜 왔다. 대부분의 그의 저서에서 나타나는 상호 모순되는 문장들의 나열, 또한 인간의 삶에 대하여 절대적인 기준을 제시해 왔던 기존 가치¹⁾ 들에 대한 철저한 파괴 등에서 그 문제의 근원을 살펴볼 수 있다.

그렇다면 기존의 가치들을 철저히 배격하면서, 심지어 신의 존재마저도 부정하면서 취하려 했던 니이체 철학의 중심점은 무엇인가?

니이체가 당시의 가치를 뒤집어 새로운 가치를 정립하고자 한 진정한 의도는 새로운 가치의 정립 자체에 주목적이 있었던 것이 아니라, 다만 기존의 가치를 거부하고 비판할 수 있는 비판의식에, 혹은 어떠한 것에도 머물러 있지 아니하고 삶의 흐름에 부응하여 자신을 변화시켜 나아가야 함을 강조하고자 하는데 있다고 볼 수 있다. 니이체는 종래의 최고의 가치는 신(神)으로서, 모든 것은 신에 의존하며, 신에 의해서 가치의 순위가 결정되었다고 보았다. 그러나, 니이체가 새로운 가치로서 주장하고 있는 것은 설새없이 흐르고 있는 '삶'으로서, 그가 가치의 전환

1) 니이체는 가치라는 단어를 독일인의 귀중한 어휘로 편입시켰다. 그는 『짜라투스트라네 이렇게 말했다』에서 “세계는 새로운 가치들의 발견자에 달려 있다”고 하였다. 그의 실제적인 목표와 내적인 요청으로서 니이체는 위대한 '모든 가치의 전도'를 자신의 실제적인 목표로, 그리고 자신의 내적인 요청으로서 특징지었다. 그는 '전통적인 가치표'를 타파하고 '새로운 가치표'를 정립하고자 하였다.

을 시도하고자 한 것도 바로 신에서 인간의 삶으로의 전환이었던 것이다. 그러므로 니이체는 기존의 가치들은 인간의 삶을 억압할 뿐 만 아니라, 모든 것을 신에 의존함으로써 인간을 나약하게 하는 것이므로 철저하게 비판되어질 수밖에 없다고 보는 것이다.

지금까지의 니이체에 대한 연구는 주로 니이체의 사상에 있어, 그가 긍정한 것과 부정한 것을 내용 중심으로 설명하든지, 니이체의 사상 중 일면, 즉 허무주의, 反기독교, 초인, 영겁회귀 등을 중심으로 다루고 있으며, 가치문제를 다룬 것도 쇼펜하우어와의 관계에 있어서의 가치의 비교 평가를 주로 다루고 있다. 그래서 본 논문에서는 니이체의 주요 사상으로서의 힘에의 의지, 초인, 영겁회귀 등에 대한 내용 설명보다는 니이체가 기존의 가치들을 재평가함으로써 어떻게 최고의 가치의 전환, 즉 신에서 인간의 삶으로 그 중심을 바꾸었으며 새로운 가치들로서 힘에의 의지, 초인, 그리고 영겁회귀등이 어떻게 최고의 가치인 삶의 강화와 관계하는지를 규명해 보고자 하는데 그 목적이 있다.

그리고 본 논문의 연구방법은 니이체의 저서와 관계 문헌을 위주로 하는 문헌적 연구 방법을 취하되, 그 범위는 힘에의 의지, 아폴로-디오니소스적 요소와 운명애, 영겁회귀, 가치의 전도, 허무주의, 초인 등 니이체 사상의 가장 중요한 여섯 개의 주제를 가치의 재평가라는 관점에서 한정시키고자 한다. 이를 통하여 우선 가치의 개념을 다시 짚어 보고, 삶을 억압하고 약화시키는 플라톤적 형이상학, 선악의 문제와 도덕, 신의 문제와 기독교를 바탕으로 하는 기존의 가치에 대한 비판의 근거와 그 내용에 대하여 살펴보고, 이러한 비판을 통하여 필연적으로 비롯되는 허무주의의 도래와, 새로운 가치의 정립을 위한 터전을 제공하는 초인의 등장, 그리고 가치 재정립의 의의가 어디에 있고, 오늘날 교육에 대한 시사점도 짚어보고자 한다.

Ⅱ. 가치비판의 근거

니이체에게 있어서 가치의 척도가 되고 철학의 근거가 되는 유일한 것은 ‘삶’이었다. 그 자신은 삶에 대한 의지로부터 철학을 만들었다고 말한다. 삶을 강화시키는 것이 선이자 모든 것의 척도이며, 삶을 약화시키는 것은 악인 동시에 척결되어야 할 허구이다.

따라서 삶을 약화시키는 모든 가치들은 단호하게 변혁되어야 하며, 삶을 약화시키는 가치 대신에 강화시키는 가치가 들어서야 한다는 것이다. 니이체에게 있어서 삶은 하나의 성장이다. 삶에서 가장 중요한 요인은 삶의 성장을 이끌어 가는 가치들이며, 삶과 가치는 항상 서로 결부되어 있다. 이를 바탕으로 그는 지금까지 신성한 것으로 간주되어온 최고의 가치들을 모두 삶을 약화시키는 가치로 파악하여, 이러한 가치를 새로운 가치로 대체시키는 일을 그의 과제로 삼았다.

니이체에 의하면 어떠한 진리가 오류인가 참인가, 혹은 어떠한 진리가 올바른 인식을 근거로 하는가 하지 않는가는 문제가 안되며, 문제가 되는 것은 다만 그것이 삶을 강화시키고 촉진시키느냐 시키지 않느냐이다. 니이체는 또한 모든 것은 진리가 아니며, 모든 것은 허용된다고 말한다. 니이체는 스스로를 ‘정신의 혁명가’ 혹은 ‘다이너마이트’로 부른 적이 있으며, 지금까지의 형이상학을 폭파하고 새로운 미래의 복음을 전한다고 생각했다.

그러나 이러한 삶 자체는 그 자체로서 의미를 갖지는 못한다. 맹목적인 삶은 니이체가 추구하는 그런 삶이 아니다. 그는 여기서 삶 자체보다 더 높이 평가되어야 하는 많은 것들이 있음을 지적하고, 이것을 ‘힘에의 의지’라 하였다. 이는 아래의 글에서도 잘 나타나 있다.

“살아있는 자를 복종시키고 명령하면서, 또 그를 설득한 것이 대체 무엇인가? 나는 살아있는 자를 볼 때 거기서 반드시 ‘힘에의 의지’를 보았다. 그리고 봉사하는 의지 속에서도 지배자이려는 의지를 보았다.”²⁾

힘에의 의지는 모든 존재물에 있어서 가장 미미한 존재물에 이르기까지 존재하고 있다고 니이체는 보았다. 과거, 현재, 미래에 걸쳐 존재하는 일체의 것을 총괄하는 완벽함으로 니이체는 이 세상에 존재하는 모든 것이 힘에의 의지를 가진다고 하였다. 힘에의 의지란 '인간적 의지의 現勢를 의미하며 사랑도 물질적 욕망도, 인간의 역사적·사회적 상황하에서는 근본 의지가 되며 인류 역사의 참된 動因이 된다. 그리하여 누구나 이 힘에의 의지를 소유하고 있다고 보았다. 그의 철학의 핵심이기도 한 '힘에의 의지'는 결국 지금까지의 모든 가치를 변혁하려는 의지인 것이다.

여기서는 니이체 철학의 핵심이며 가치비판의 가장 중요한 근거가 되는 '힘에의 의지'에 대해 살펴보고, 아폴로-디오니소스적 요소와 운명에, 더 나아가서는 세계의 모든 순간과 상태를 있는 그대로 긍정하려는 영겁회귀사상 또한 니이체의 가치 비판에 어떠한 근거를 제시해 주는지 살펴보고자 한다.

1. 힘에의 의지

소크라테스 이래 헤겔에 이르기까지 서양의 합리주의적 철학사상은 존재의 본질을 이성으로 파악했다. 그러나 니이체는 이에 반기를 들고 이성이 아닌 의지의 우월성을 주장하였다.³⁾ 의지는 '결핍'에서 생기는 것이다. 그러므로 그것은 아무것도 지향하지 않고 그것 자체로서 순수하게 있는 의지일반 혹은 의지자체는 아니다. 그것은 결핍의 충족을 원하므로 '무엇에 대한 의지'로서 의욕의 대상을 갖는다. 그런데 그 대상은 쇼펜하우어(Arthur Schopenhauer)가 말하듯이 '맹목적인 생'은 아니다.

쇼펜하우어에 있어서의 의지는 그것이 추구하고 있는 목적을 내다보고 있지 못

2) F. Nietzsche(1899), 「짜라투스트라는 이렇게 말했다.」, 황문수 역(1992), 문예출판사, p. 151.

3) 이영호(1985), "힘에의 의지의 구조적 고찰", 「니이체 철학의 현대적 조명」, 청람, p. 166.

하며, 그런 의미에서 그것은 하나의 맹목적인 분투이다. 이 의지는 앞을 볼 수 있으나 걸을 수 없는 불구자를 업고 있는, 이 불구자의 도움으로 비로소 거동할 수 있는 힘센 장님과 비교된다. 이와 달리 니이체에게 있어서의 의지는 하나의 분명한 목적을 향하고 있다. 그것은 힘이며, 따라서 그의 의지는 힘의 증대를 위한 구체적인 의지인 것이다. 이 우주가 갖고 있는 에네르지의 총량이 그 크기에서 불변하지만 그 속에 있는 개별적인 의지는 더 큰 힘을 얻고자 부단히 애를 쓰고 있다. 한마디로 니이체에 있어서의 의지는 힘에의 의지인 것이다.

니이체에 의하면, 의지는 무엇을 성취하고자 하는 욕구이며, 역학적인 의미에서의 힘은 그 무엇을 해낼 수 있는 능력이다. 즉, 의지는 무엇을 하고자 하는 동기이며, 힘은 그 무엇을 기계적으로 일으킬 수 있는 능력을 가리킨다.

이러한 힘에의 의지는 어떤 특정한 존재자의 한 특성이 아니라, 세계와 인간을 비롯한 모든 존재자의 보편적 본질을 의미한다. 그러므로 니이체는 “나는 생이 있는 것을 발견하는 곳, 거기에서 힘에의 의지를 발견하다” 고 함으로써, 인간의 가치 판단은 물론 모든 인식행위와 심지어 서로 상반되는 행위의 근거에도 힘에의 의지가 내재해 있음을 간파한다.⁴⁾

힘에의 의지를 본질로 하는 존재는 좀 더 많은 힘을 얻기 위한 투쟁의 도상에 있다. 그러므로 존재는 고정되어 있는 것이 아니라, 끊임없는 생성의 과정 속에 있게 된다. 모든 존재가 변화 속에 있는 세계 내에는 “아무런 실체도 존재하지 않는다. 오직 물결치는 생의 충만, 생의 강물만이 있다. 아무런 항구적인 것, 정체한 것도 없고, 모든 것은 흐름 가운데 있는 것이다.⁵⁾”

또한 모든 존재자는 생존을 유지하고 힘을 확장하기 위하여, 자신의 생존에 유리한 것을 가치 있는 것으로 높이 평가하고, 불리한 것을 무가치한 것으로 낮게 평가한다. 따라서 “가치라는 관점은 생성과정 속에서 생명, 비교적 지속되고 있는 복잡한 형성물에 관한 보존 상승의 조건에 관한 관점”이다. 그러므로 가치의 세계는 힘에의 의지를 추구하고 있는 생이 자신의 힘을 확보하기 위하여 대상을

4) 유천식(1989), 앞의 논문, pp. 3~4 참조.

5) E. Fink. (1960), 『니이체 철학』, 하기락 역(1984), 형설, p. 163.

평가해 놓은 가건물이며, “그것의 본질은 자신의 보존, 향상의 조건이다.” 따라서 진실로 영원불변하는 가치는 없다고 할 수 있다. 그것이 있다면 생을 유지하며 고양시키는 모든 것은 높이 평가되며, 역기능을 발휘하는 모든 것은 무가치하다.⁶⁾

또한 니이체의 도덕철학에서 힘에의 의지는 다음과 같은 논리로 전개된다. 즉, 동일한 행위나 사물일지라도 그것이 처한 상황에 따라 선한 것이 될 수도, 악한 것이 될 수도 있다는 것이다. 그러므로 고정된 도덕률은 정당한 것일 수 없다. 그것은 생을 보존 향상시키는 한에 있어서만 타당한 것이다. 따라서 니이체의 도덕철학이 요구하는 바에 따른다면, 힘에의 의지에 충실하여 인류전체의 보존 향상을 추구하는 도덕률은 존중되고 그렇지 못한 것은 폐기되어야 할 것이며, 생을 억압하는 도덕들은 존재의 본질에 어긋나는 평가를 수행하므로 비판되어야 마땅하다. 또한 인간의 존재상에 있는 언어를 추악한 것으로서의 충동과 본능이나 이기심, 지배욕, 욕욕일지라도, 그것이 생을 위하여 유일한 것이라면 좋은 것으로 평가되어야 한다.⁷⁾ 이러한 견해에 따를 경우 “선악은 상이한 기능을 가진 것에 대한 다른 명명(命名)에 불과한 것, 서로 상보적인 것⁸⁾”으로 파악된다. 그러므로 니이체의 도덕률은 고정된 선악을 상정하는 정언적인 윤리설과 비교할 때 ‘선악의 저편⁹⁾’에 있는 것이 된다.

2. 아폴로-디오니소스적 요소와 운명에

니이체는 힘에의 의지를 본질로하는 세계내에는 창조와 파괴라는 전혀 상반된 두 가지의 근본 충동이 내재해 있다고 한다. 그는 그것을 아폴로(apollo)적인 것과 디오니소스(dionysos)적인 것으로 표현한다. 디오니소스적인 것은 모든 형태

6) 최준성(1975), “니이체 연구-가치전도를 중심으로-”, 석사학위논문, 영남대학교 대학원, p.43.

7) 유천식(1989), 앞의 논문, p. 7 참조.

8) 최준성(1975), 앞의 논문, p. 44.

9) *Jenseits von Gut und Böse*, 니이체의 저서명.

들을 분쇄하고 해체시켜 근원으로 흡수하고, 온갖 유한한 것, 개별화된 것을 폐기시키려는 보편화의 원리이다. 그리고 이것과 대립되는 아폴로적인 것이란 그 디오니소스적인 생의 근원적인 것을 구체적인 모습으로 現象케 하는 일종의 가상 세계의 원리로서 개별화의 원리이다.

니이체는 이 양자의 대항관계에 의하여 현상세계는 존재하게 된다고 한다. 그에 따르면, 생성소멸에 있는 무상한 세계는 일체의 존재자를 분할하여 개별화시키는 아폴로적인 원리에 의하여 현상의 세계로 창조된다. 따라서 다수의 존재자로 성립하는 이 세계는 아폴로적인 것, 즉 개별화의 원리에 의하여 이루어진 세계이다. 그러나 이 현상세계의 이면에는 개별화의 원리를 파괴하여 전체의 본질로 융합시키려는 디오니소스적 충동이 있다. 따라서 디오니소스적인 것은 밝은 것이 그것에 바탕을 두고 있는 지하의 근저라고 할 수 있다. 그러나 니이체는 아폴로적인 것과 디오니소스적인 것을 별개의 독립된 이원성이 아니라, 존재 속에 숨어 있는 전혀 상반되는 두 가지 본성으로 파악한다.¹⁰⁾ 양자는 동일한 존재 속에 들어있는 두 충동이며 상호 의존관계에 있다. 디오니소스적인 것은 그 표현방식으로 아폴로적인 것을 요구한다. 그것은 영원히 괴로움과 모순에 차 있는 존재이므로, 스스로를 구제하기 위하여 황홀한 환상, 즐거움에 넘친 가상을 요구한다. 다시 말하면 디오니소스적인 것이 아폴로적인 것을 필요로 하는 것은 영원한 고통을 자각하고 심연의 허무를 一覽한 자가 스스로를 망각함으로써 자기 구원을 이루기 위해서였다. 이처럼 생의 본능적 충동과 도취의 힘을 의미하는 디오니소스적인 것은 그 자체의 어두운 실상을 구체적이고 개별적인 모습으로 현상케 한다. 따라서 디오니소스는 아폴로의 언어를 말한다고 할 수 있다.

세계에는 창조적인 것으로서의 아폴로적인 것과 파괴적인 것으로서의 디오니소스적인 충동이 동시에 있으므로, 거기에는 끊임없는 생명의 운동이 이루어지고 있다. 그런데 그것의 근원인 의지는 모순적인 것이므로, 그 운동은 어떤 합리적인 목표에 의해서 움직여지는 것은 아니다. 그것은 비합리적인 운동이다. 따라서 합리적인 현상세계의 근저에는 비합리적인 생명의 운동이 전개되어 있다고 할 수

10) 하기락(1982), 「니이체론」, 형설출판사, p. 147 참조.

있다. 그런데 디오니소스적 충동에 기인하여 파괴와 유전하는 허무의 세계 속에서 살아간다고 하는 것은 다시 없이 고통스러운 일이다. 그러므로 어떤 자들은 이 생성을 혐오하고, 그것에서 존재성을 말살하여, 세계를 항상적인 것으로 파악하려 한다. 이것은 존재의 본질을 이성적인 것으로 여기는 견해다. 그들은 비합리적인 것은 비본질적인 것이라고 함으로써, 그것은 이성에 의하여 부정되거나 합리화 되어야 할 것으로 본다.

그러나 존재의 비극성은 사실이므로, 그것에 대응하는 방법은 운명적으로 그것을 받아 들이는 길 뿐이다. 그러므로 그는 극도의 회생과 절망적이 상황 속에서도, 그것을 절대적으로 긍정하는 생의 의지를 견지하여야 한다고 한다. 이것은 생의 근저에 숨어 있는 무서운 것, 추악한 것, 파괴적인 것, 숙명적인 것을 부인하려 하지 않는 태도이며, 생의 애매하고 거짓된 것에 대하여 까지도 관용하려는 심적 자세이다.

이러한 있는 그대로의 세계에 대하여 긍정을 보내는 태도는 '운명애'라 할 수 있다. 이것은 새로운 긍정의 길이며, 인간이 도달할 수 있는 삶에 대한 최고의 형식이라 할 수 있다.

본능의 확실성에 의해서 있는 그대로의 자기 자신, 조건없이 긍정하는 것을 가리켜 니이체는 운명애라고 부른다. 필연적인 것을 인내할 뿐만 아니라 사랑하기까지 하는 것이 바로 운명애이다. 따라서 운명애는 관념론과 정반대의 입장을 지닌다. 왜냐하면 관념론은 사실을 형식화함으로써 있는 그대로의 사실을 왜곡시키지만, 운명애는 사실을 있는 그대로 받아들이기 때문이다.

니이체는 "나의 가장 내면적인 본성이 운명애이다¹¹⁾" 라고 말한다. 이것은 그의 다른 사상, 즉 영접회귀와 짝을 이루게 된다. 니이체에게 있어서 영접회귀 사상은 디오니소스적 생성론의 기반 위에서 운명애 사상으로 귀결된다. 디오니소스적 생성론은 무목적적으로 있는 우주적 운행과 그 순수 생성의 유희에 대한 것이며, 운명애 사상은 이러한 우주적 행을 바라보며 삶의 궤도로 진입한 디오니소스적 생성을 긍정하는 윤리적 명법에 관한 것이다. 니이체의 영접회귀 사상이 완

11) F. Nietzsche(1899), 『인간적인 너무나 인간적인』, 한기찬 역(1983), 청하, p. 466.

성된 체계를 갖춘 것은 이 운명에 사상과 더불어서였다.

야스퍼스(Karl Jaspers)에 의하면 운명애는 이른바 인식된 필연성 아래 소극적으로 복종하는 대신, 오히려 운명의 필연성을 의식하는 자유로운 적극성의 표현이며, 세계와 개별자의 운명 속에서 생성과 존재가 일치되는 것을 말한다. 여기에서 운명애가 필연성 자체에 대한 긍정으로 표현되는데, 이는 비이성적 필연성을 의미한다. 그러므로 운명애는 필연적인 것에 매몰되어 자기를 잃어버리고 고향상실감으로 살아가는 부정적 삶의 원리가 아니라, 시지프스와 같이 자신의 운명을 걸머지고 극복하며 그 스스로가 운명이 되는 적극적이고 긍정적인 삶의 원리인 것이다.

따라서 니이체의 운명애 사상은 결코 숙명론이 아니다. 절대적인 힘에 의해서 결정되어진 자신의 운명에 복종하고 체념하는 부정적 세계관이 아니라, 운명의 필연성과 무목적성을 받아들여 이를 긍정하는 저항과 도전, 그리고 창조 의지를 가진 적극적인 세계관이라 하겠다. 고난을 뒤집어 엮는 것이 곧 니이체가 의미하는 필연성이며, 이와 같은 의미의 필연성을 자신의 운명과 일체화 시키는 행위가 곧 삶을 긍정하는 운명애이다. 여기에서 소위된 운명은 자신의 운명으로 바뀌게 된다.¹²⁾

니이체는 운명에 굴복하는 운명론을 단호히 배척하면서, 인간의 창조적 의지와 자유를 강조하였다. 의욕의 자유와 가능성의 자유는 곧 자유의 의욕이 되고, 가능성의 자유는 자유의 가능성이 되어 자신의 운명을 창조하게 된다. 이 창조는 삶의 역동적 연속성을 보증하는 것이다.

따라서 운명애는 삶의 긍정도식인 동시에 운명의 창조행위인 것이다. 인간의 위대함을 나타내는 형식은 운명애에 있는 것이다. 니이체의 운명애는 비본질적인 것을 부정하고 본질적인 것을 긍정하는 힘이다. 니이체가 운명애를 통해서 허무주의를 극복하고 가치전도를 통해서 힘에의 의지가 나타나는 초인을 정립할 수 있다고 주장하는 것을 보면, 그 역시 낙관주의적 목적론을 견지하고 있다는 것을 알 수 있다. 이러한 운명애는 논리적으로 동일한 것의 영원한 반복을 승인할 수밖에

12) K. Löwith. (1981), 『역사의 의미』, 이한우 역(1987), 문예출판사. p. 231.

없다.

3. 영겁회귀

니이체의 사상 가운데 중요한 것의 하나는 모든 것이 끊임없이 다시 자기 자리로 되돌아온다는 것을 골자로 하고 있는 영겁회귀의 사상이다. 그의 사상 발전 단계로 미루어 보아 비교적 후기에 도달된 이 사상을 통하여 니이체의 철학은 새로운 무게와 내용을 갖게 되었다. 니이체 자신도 이 사상이 그의 철학에서 차지하고 있는 비중과 그것이 갖고 있는 의미를 잘 알고 있다. 그래서 그는 이 영겁회귀의 사상을 그의 여러 사상 가운데서 가장 중요한 것이라 부르고 있는가 하면, 가장 무거운 사상으로 보고 있다. 하이데거(Martin Heidegger)도 이 사상이 지니고 있는 중요성을 강조하면서 영겁회귀가 니이체 철학의 기본 가르침이 됨을 지적하였다. 그는 더 나아가 이 사상이 없는 니이체의 철학은 마치 뿌리가 없는 나무와 같다고까지 하였다. 이렇듯이 이 영원한 회귀에 관한 가르침은 여러 학자들에 의하여 니이체 철학의 宗石으로 받아들여지고 있다.

서양 철학은 플라톤 이래, 엄밀히 말하면 플라톤 철학에 대한 그리스 후기 및 기독교에 있어서의 해석 이래, 세계를 초감성적 세계와 감성적 세계로 양분하였다. 그러나 니이체는 이러한 이원론적 세계관에 반대한다. 그에 따르면 힘에의 의지에 의해서 생성소멸을 거듭하는 현실세계만이 유일하게 존재한다. 그는 종말론적 의미에서의 배후세계를 인정하지 않는다. 그러므로 그에게 있어서 세계의 역사적 진행방식은 유일한 현실세계의 회귀일 수밖에 없다. 그는 이와 같이 생성소멸을 거듭하는 '세계운동의 개념적 표현으로 영겁회귀'를 제시한다.¹³⁾

“모든 것이 가고 모든 것은 되돌아온다. 존재의 수레바퀴는 영원히 회전한다. 모든 것이 죽고 모든 것이 새로 꽃 피어난다. 존재의

13) 최준성(1975), 앞의 논문, p. 22.

해는 영원히 계속된다.14)”

“네가 현재 살고 있고 지금까지 살아온 생을 다시 한 번, 나아가 수없이 몇 번이고 되살아야 한다. 거기에는 무엇하나 새로운 것은 없을 것이다. 일체의 고통과 기쁨, 일체의 사념과 탄식, 너의 생애의 일일이 열거하기 어려운 크고 작은 일들이 다시금 되풀이되어야 한다. 모조리 그대로의 순서로 되돌아오는 것이다. 존재의 영원한 모래시계는 언제까지나 다시 회전하며, 그것과 함께 미세한 모래알에 불과한 너 자신 역시 같이 회전될 것이다.15)”

니이체의 이 영겁회귀 사상을 바르게 이해할 수 있기 위하여 충족되어야 할 조건이 있다. 그것은 시간과 공간에 관한 그의 해석에 대한 이해이다. 모든 것은 시간과 공간의 질서 속에서 일어나며, 영원한 회귀도 이 질서 속에서만 가능하기 때문이다. 니이체가 이미 아무것도 정지하여 있지 않고 모든 것은 끊임없는 유전 속에 있다 하였으니, 영겁회귀를 위한 첫 번째의 조건인 운동은 충족된 셈이다. 이제 남아 있는 것은 시간과 공간이 어떤 모습을 갖고 있기에 영원한 회귀가 불가피한가 하는 물음이다. 공간이 그 크기에서 무한하다면 어떤 것은 이 회귀의 대열에서 이탈하여 돌아올 수 없는 방향으로 계속 나아갈 것이며, 만약 시간이 그 길이에서 유한하다면 회귀를 체험하지 않고 끝나는 운동이 있을 수 있다. 따라서 시간과 공간이 모두 유한하거나 무한해도 영원한 회귀는 가능하지 않게 된다. 여기에서 시간과 공간에 대한 니이체의 이해가 중요한 주제로 드러나게 된다.

니이체는 시간과 공간에 대하여 깊이 사색하였다. 그것에 관한 이해없이 우주의 참모습을 알아낼 수 없기 때문이다. 먼저 그의 시간관에 대하여 살펴보자. 시간은 니이체에 의하면 영원하다. 우리는 시간에 대한 표상을 일어나는 사건의 전후 관계를 통하여 갖게 되는데, 해가 떴다가 지는 것 등이 이렇듯이 기초적인 시간의 단위가 되기도 했다. 그러나 영원한 유전에 시작과 끝이 없다면, 시간에

14) F. Nietzsche(1899), 『짜라투스트라는 이렇게 말했다.』, 최승자 역(1991), 청하, p. 54.

15) F. Nietzsche(1899), 『즐거운 지식』, 권영숙 역(1989), 청하, p. 284.

관하여 이야기 하는 것은 처음부터 무의미한 노릇인지도 모른다. 모든 것이 늘 제자리로 되돌아온다면, 새로운 것이란 있을 수 없고 이 회귀가 바퀴의 모습을 하고 있다면, 거기에는 완전히 흘러간 과거도 새로운 미래도 있을 수 없기 때문이다. 또 시간이 이 시점에서 시작하여 다른 어느 시점에서 멎게 된다고 믿기도 매우 어려운 일이다. 그렇기는 하나, 이 영원한 고리는 정지되어 있는 상태의 것이 아니라 무수한 운동을 내용으로 하고 있는 것으로서, 비록 모든 것이 반복되고 있기는 하나, 거기에도 사건의 전후 관계가 있게 마련이다. 따라서 니이체에 의하면 영원한 회귀를 일상적인 시간의 표상 위에서 설명하고 그 시간의 길이에 관하여 논하는 것은 타당하다.

공간은 그러나 시간과 달리 그 크기가 유한하다. 그렇기는 하나, 공간이 주어진 크기를 갖고 있다는 것도 믿기 힘들다. 즉, 우리는 공간에 한계가 있다면 그 뒤에 무엇(역시 공간)이 있어야 하지 않는가? 공간이 제한된 크기를 갖고 있다면, 그 크기를 담을 수 있는 더 큰 공간이 있어야 하지 않은가? 공간이 일정한 크기를 점유하기 위하여 역시 그것보다 더 큰 공간이 이미 그곳에 있어야 하지 않은가? 묻지 않을 수 없다. 이처럼 공간 역시 무한해야 한다는 것은 철학적인 사변의 소산이다. 니이체는 이와 같은 철학적인 공간의 개념을 받아들이지 않고 물리학적인 공간 해석을 그의 공간에 대한 이해의 바탕으로 삼았다. 이를 뒷받침하는 것으로, 비어 있는 무한한 공간은 없다는 그의 주장이 있다. 모든 것은 힘이며 그것이 공간의 내용이다. 그래서 공간과 힘은 니이체에 의하면 동일한 것에 대한 두 개의 다른 표현일 뿐이다. 그는 나아가 공간이 있는 곳에는 존재가 있다고 까지 했다.

우리의 관심을 끌고 있는 것은 니이체가 시간과 공간을 같이 생각하고 있다는 사실이다. 이것은 공간과 시간이 서로 떼어져 사유될 수 없다는 것을 의미한다. 그렇다면 이들은 어떤 구체적인 관계 속에서 사유되고 있는가? 니이체는 시간을 공간이 갖고 있는 특성으로 설명하고 있다. 이 공간은 주어진 크기의 연장을 갖고 있으며, 그 속에서 시간은 흐른다. 그렇다면 공간이 내적 구조가 시간의 흐름을 결정하는 중요한 몫을 하게 된다. 공간의 생김새가 그 속에 있는 만물의 유전

의 길을 결정하기 때문이다. 마치 그릇의 모습에 따라서 그것에 담겨지는 물의 모습이 결정되는 것과 같다. 공간이 일정한 크기를 갖고 있다면, 그것은 휘어져 있어야 한다. 즉, 그것은 사각형이든 원형이든 그 모습에 상관없이 어떤 테두리를 갖고 있어야 한다. 따라서 시간의 흐름도 휘어 있을 수밖에 없다. 우리는 제한된 크기의 공간에 무한한 일직선적인 시간의 흐름을 생각할 수 없다. 그래서 니이체는 공간의 생김새를 그 중심에서 같은 거리에 있는 원형의 것으로, 시간의 흐름을 하나의 등근 고리로 이해한다.

이 경우 존재하는 모든 것의 영원한 회귀는 불가피하게 된다. 우리의 몸을 이루고 있는 물질은, 우리가 죽은 후 화학적인 분해를 일으켜 흩어지게 될 것이다. 분해된 원소 가운데 어떤 것, 예컨대 A는 땅 속에 있다가 나무로 흡수되고, 다른 원소인 B는 물에 씻겨 바다로 흘러가 미세한 모래에 흡수되어 후에 바위가 되기도 할 것이다. 이와 같은 분해와 융합이 계속된다면 언젠가는 분해된 우리 몸의 물질이 다시 만나 또 다른 우리를 만들어 낼 것이다. 즉, A와 B는 늘 헤어졌다 만났다 할 것이다. 이 과정이 얼마나 긴 시간을 요구하는지에 관하여 우리는 예측할 수 없다. 1억 년 후에나 가능할 지 모를 일이지는 하나, 공간이 일정한 양의 물질을 지니고 있고 시간이 영원하다면, 논리적으로 보아 회귀는 얼마든지 가능하다. 그것은 가능할 뿐 만 아니라 필연적인 것이다. 이렇듯이 분해된 물질들이 언젠가 다시 만나게 된다는 것은, 그것들이 결코 만나는 일이 없이 영원히 스쳐 지나갈 뿐이라는 주장보다 더 자연스럽게 납득할 만한 것이기도 하다.

이와 같은 영원한 회귀의 흐름에는 어떤 고정된 목표가 있을 수 없다. 만약 그러한 것이 있다면, 이 목표는 이미 도달되었어야 한다는 것이 니이체의 주장이다. 이 고정된 최종의 목표없이, 즉 우리는 무엇을 위하여 살아야 하는지에 대한 대답없이 이 영원한 회귀의 세계에서 거듭 제자리로 되돌아올 뿐이다. 주어진 최종 목적을 성취하고자 할 때 느끼는 긴장도, 성취 후의 즐거움도 없다. 이렇듯이 우리 영혼에게는 쉴 수 있는 안식처가 없다. 이같은 사실은, 사후의 천국을 동경하여 그때까지는 지상에서 온갖 어려움을 견디어 내야 된다고 믿어온 사람들에게는 놀랍고 견디기 어려운 것이다. 따라서 이 영접회귀의 사상은 연약한 정신을

지닌 인간에게는 감당할 수 없는 중압감을 갖고 있다. 그는 광활한 사막에서 주인을 잃은 낙타와 같이 삶의 의미를 상실하고, 헤어나기 힘든 깊은 절망에 빠진다. 이것이 곧 허무주의적 상태인데, 니이체에 의하면, 이 영겁회귀의 사상은 허무주의 가운데 가장 극단적인 형태가 된다. 오직 거짓없이, 있는 것을 그대로 받아들일 수 있는 용기와 능력을 가진 자만이 이를 견디어 낼 뿐만 아니라, 그것을 자연의 이법으로 이해하게 된다. 이같은 영겁회귀의 사실에 대한 긍정은 곧 삶에 대한 긍정을 뜻한다.

이러한 니이체의 영겁회귀 사상을 정리해 보면, 다음의 4가지 성격으로 요약될 수 있다.

첫째는 동일성이다. 세계는 회귀의 원리에 따라 모든 것은 가고 모든 것은 돌아온다. 그러나 이러한 되풀이는 보다 나은, 혹은 보다 나쁜 상태로 변형되어 회귀하는 것이 아니라고 니체는 말한다. 그것은 바로 동일한 것의 영원한 되풀이기 때문에 보다 나은, 혹은 비슷한 생으로 돌아오는 것이 아니라, 그것은 “최대의 생에 있어서도 최소의 것에 있어서도 동일한 생으로 영원히 회귀하는 것¹⁶⁾”이다. 따라서 모든 존재자를 비롯한 인간의 미래도 이미 결정되어 있는 것이다. 그러므로 그것에 의하면, 인간의 모든 노력이나 행위는 무의미하고 헛수고가 되고 만다. 이러한 측면에서 보면, 회귀사상은 결정론적이며宿命론적이라고 할 수 있다.

둘째는 영원성이다. 세계의 회귀는 영원성을 갖는다. 그러므로 “세계내에 있는 모든 사물은 영원성의 생에서, 선악의 저편에서 세례를 받았다.¹⁷⁾”고 할 수 있다. 그러나 여기에서 사색되는 영원성은 존재가 생성의 과정 속에서 지상적인 의미에서의 자신의 불완전성이 없어지고 초지상적인 본질을 획득한다거나, 완전한 것, 변화가 없는 것으로서의 실체가 된다는 의미는 아니다. 그것은 존재가 시간의 바로 가운데에서 끊임없이 동일자의 반복을 거듭하는 변화자체가 영원하다는 것이다. 그러므로 “영겁회귀에서의 영원성은 시간과 관련지어 볼 때, 존재가 생

16) 유천식(1989), 앞의 논문, p. 12.

17) 위의 책, pp. 12~15 참조.

성을 계속하고 몇 번이고 다시 일어나는 것¹⁸⁾” 을 의미한다. 따라서 영원성을 간직한 것을 신이라고 한다면, 니이체에게 있어서는 존재의 유희 그 자체, 즉 존재의 생성소멸이 신적인 것으로 파악된다. 그러므로 그는 현실의 생성소멸을 영원한 것으로 파악함으로써 현실세계에 완전성을 부여한다고 할 수 있다. 따라서 영겁회귀에 의하면, 생성소멸이 없는 완전한 세계로서의 초월세계는 부정된다.

셋째는 비도덕성이다. 시간 속에 있는 사물들의 진행을 볼 때, 거기에는 신의 배려나 도덕적 의미는 존재하지 않는다. 따라서 니이체의 생성에 대한 견해는 존재의 역사적 진행과정을 선과 악의 싸움으로 파악하는 도덕적 존재론인 기독교 신학과 비교하여 볼 때, 도덕적 선과 악의 저편에 있다고 할 수 있다. 니이체는 선과 마찬가지로 악도 세계의 한 요소로서 인정한다. 왜냐하면 세계가 존재하는 한, 악은 없어지지 않을 것이고, 그것은 필수 불가결한 것이기 때문이다. 그러므로 영겁회귀가 사색되는 곳에서는 윤리적, 종교적 의미에서의 선과 악의 저편에서 세계 되고, 생성 소멸하는 현실세계 만을 유일한 것으로 파악한다. 그러므로 영겁회귀설에 따르면 기독교 신학은 부정된다.

넷째는 무목적성이다. 세계의 역사적 진행방식으로서의 영겁회귀에는 끝없는 존재 자체의 생성소멸이 있을 뿐이다. 이러한 운동에는 초감성계에서 부여해준 목표나 종말은 없다. 여기에는 존재 이유도 궁극 목적도 없다. 다만 비합리적인 필연성이 있을 뿐이다. 그러므로 세계의 생성은 기존의 목적론과 대비하여 볼 때 우연적인 사건의 연속이라 할 수 있다. 그러므로 생성에 외부에서 부여한 어떤 목적도 없다고 하는 영겁회귀설에 따를 때, 현실세계는 모든 것에 의미를 부여하는 초감성계로부터 해방되며, 그것으로부터 독립된 세계가 되는 것이다. 이러한 측면에서 볼 때, 영겁회귀설은 모든 종류의 초월론과 목적론적 철학을 거부하는 것이다.¹⁹⁾ 이는 곧 세계의 생성에 어떤 목적도 없다고 하는 극단적인 허무주의를 내포하고 있기도 하다. 왜냐하면 허무주의는 “최고의 가치들이 없어지는 것, 목표가 없는 것, 왜(Why)에 대한 대답이 없는 것²⁰⁾” 을 의미하기 때문이다.

18) 성진기(1985), “니이체의 영겁회귀에 관한 고찰”, 『니이체 철학의 현대적 조명』, 청람, p. 202 참조

19) 최준성(1975), 앞의 논문, p. 24.

그러나 영겁회귀는 존재의 본질로서 필연적인 역사적 진행방식이므로 인간은 무상한 현실에서 도피할 수는 없는 것이다. 그러므로 필연에 대처하는 방법은 그것을 긍정하는 길밖에 없다. 이러한 통찰에서 영겁회귀하는 현실을 직면하는 그의 또 다른 하나의 태도가 있을 수 있다. 그것은 “그게 삶이던가? 그럼 좋다. 다시 한번!” 이라고 외치며 과감하게 현실을 긍정하고 받아들이면서 반복함에 대한 의지를 표명하는 용기를 보이는 것이다. 즉, 우리가 이 대지 위의 삶을 또 다시 산다고 해도 지금과 같이 사는 것을 의욕할 수 있도록 세계를 긍정하고 현실을 극복하며 삶을 의지하면서 살라는 것이다. 이것이 영겁회귀 사상이 가지고 있는 현실 긍정의 독특한 윤리관이다.

이러한 ‘힘에의 의지’와 ‘영겁회귀’사상은 다음 장에서 전개될 가치비판의 내용에 중요한 근거를 제시하는 핵심축으로 자리한다.

Ⅲ. 가치비판의 내용



니이체에 의하면 플라톤 및 기독교적인 형이상학의 등장은 인간의 삶을 억압하는 계기가 되었기 때문에 지상에서의 인간 문화는 몰락의 길을 걷게 되었고, 인간성 또한 상실되어 갔다는 것이다. 이는 중세를 지나면서 한층 더 뚜렷해졌으며, 이러한 현상은 새로운 전기가 마련되지 않는 한 앞으로도 지속되리라고 보는 것이다. 이 위기를 눈 앞에 두고 그는 새로운 전기를 마련함으로써 병든 문화를 치유하고 역사의 흐름을 바로 잡고자 하였고, 이러한 역사적 과업을 수행하기 위해서는 먼저 이제까지의 플라톤적, 기독교적인 세계관에서의 모든 가치 질서가 거짓된

20) 유천식(1989), 앞의 논문, p. 15.

것임을 파악하고, 이를 분쇄하여야 한다고 하면서 “우리의 삶의 조건이 되지 않는 것은 우리의 삶에 해를 끼친다.²¹⁾” 라고 역설하였다. 이러한 측면에서 니이체는 기존의 가치들은 거짓된 것이며, 삶을 해치기 때문에 비판되어야 한다고 보는 것이다. 왜냐하면 니이체에게 있어서 최고의 가치는 삶이고, 기존의 가치들은 삶에 위배되기 때문이다. 그리고 “바이힝거(Hans Vaihinger, 1852~1933)가 니이체를 ‘해머를 든 철학자’로 규정하고 그의 철학을 주로 가치의 변혁이라는 문제에 집중해서 특징지운 것²²⁾”을 보더라도 니이체의 철학이 어디에 주안점이 있었는지를 짐작할 수 있다.

또한 바이힝거는 니이체의 철학에서 나타나는 특징들을 일곱 가지로 요약하여 설명하고 있다. 즉 반도덕적, 반사회주의적, 반민주주의적, 반영성적, 반영세적, 반형이상학적, 반기독교적인 특징들이 그것이다.²³⁾ 이와 같은 니이체의 반경향들은 생의 가치를 최고의 가치로 보아, 생을 긍정하고 강화하기 위해서, 기존의 가치들에 대한 가치의 재평가를 통해 필연적으로 나타나는 특징들에 해당되는 것이다. 그리고 그 중에서도 특히 본 논문에서는 위의 일곱 가지 중 기존의 가치 체계에 정면적으로 대응하는 반형이상학적, 반도덕적, 반기독교적 특징들을 위주로 살펴보고자 한다. 이에 대한 구체적 설명은 각 절에서 이루어질 것이다.

또한 여기서 잠시 짚고 넘어가야 할 점은 반형이상학적, 반도덕적, 반기독교적 특징들은 그 특성상 서로 긴밀히 연관되어 있다는 것이다. 이러한 중복을 피하기 위하여, 우선 전통형이상학 비판에서는 플라톤을 중심으로 하는 형이상학적 이성주의의 비판이 내용의 중심을 이루겠고, 신에 대한 문제는 기독교 비판에서 다루어지겠다. 도덕 비판에서는 도덕을 보는 니이체의 관점을 중심으로, 바탕을 이루는 선악의 문제와 더불어, 니이체가 가장 혐오했던 기독교 도덕의 전형으로서의 금욕주의의 문제를 다루고자 한다. 마지막으로 기독교 비판에서는 형이상학과 도덕 문제가 기독교라는 바탕위에서 종합적으로 다루어지겠는데, 기독교 세계관의 철학적 기반과 윤리적 가치체계 그리고 가장 중심을 이루는 신의 문제가 그것이

21) F. Nietzsche(1899), 「반그리스도」, 송무 역(1984), 청하, p. 130.

22) 강대석(1986), 「니이체의 현대철학」, 한길사, p. 70.

23) 위의 책, p. 93.

다.

특히, 이 모든 가치들에 대한 비판의 핵심은 새로운 가치의 정립 그 자체에 있는 것이 아니라, 어떠한 것에도 머물러 있지 않고 끊임없이 자신을 변화시키려하는 비판 그 자체에 있음을 염두에 두기 바란다.

1. 전통 형이상학 비판

플라톤이래 전통 형이상학은 현상의 세계와 참된 세계를 구분하였으며, 전자는 거짓된 것으로 생각하여 인간 이성의 주임무는 참으로 존재하는 세계를 인식하는 것으로 여겼다. 이것은 곧 가상적인 세계와 참된 세계를 설정하고 가변적이며 감성적인 세계 위에 초감성적이며 불변적인 피안의 세계가 존재한다는 것이다. 전통 형이상학자들은 참된 세계를 인식하는 것을 진리로 여겨 추구해야 마땅한 것으로 생각해 왔는데, 니이체는 다음과 같이 말한다. “우리가 진리를 구하고 있다는 것은 하나의 법칙이다. 그러나 왜 우리는 차라리 허위를, 불확실을, 無垢를 구하지 않는가?²⁴⁾”

니이체가 이러한 이성주의를 비판할 수밖에 없었던 이유는 그가 최고의 가치로 두는 것은 항상 생성 변화하는 현재의 삶이었기 때문이다.

“철학자들이 지금까지 수천년 동안 만지작거리 온 것은 모두다 개념의 미이라들이었다. ‘이성’ 이야말로 우리로 하여금 감각의 증거를 곡해시키게 하는 원인이다. 감각이 생성, 쇠퇴, 변천을 보여주는 한, 그것은 거짓말하고 있는 것이 아니다..... 존재는 공허한 허구라고 생각한 헤라클레이토스는 그 점에서 영원히 옳으리라. ‘감각’의 세계가 유일한 세계인 것이다. ‘실재’의 세계란 날조되어 온 것에 불과하다.²⁵⁾”

24) F. Nietzsche(1899), 『선악을 넘어서』, 김 훈 역(1982), 청하, p. 15.

25) F. Nietzsche(1899), 『비극의 탄생』, 김대경 역(1982), 청하, pp. 35~36 참조.

유일하게 니이체가 비판하지 않은 철학자가 바로 헤라클레이토스였다는 사실은 니이체가 중요하게 생각했던 것이 이성이나 실재가 아니라, 생성 변화하고 있는 현재의 삶이었다는 것을 뒷받침해 주고 있다. 니이체에 의하면 소크라테스 이래의 모든 철학자의 공통한 오류의 하나는 우선, 이론과 실천과의 분리에 있으며, 소크라테스 이래의 철학은 언제나 이론이 실천을 앞질러가서 생을 제약하는 오류를 범해왔다고 한다.²⁶⁾

그에 따르면, 그리이스인들은 자신들의 청년기에 있어서는 생의 풍요로움 속에서, 비극적인 것에로의 의지를 지니고 있었다. 그들은 자신들의 건강함에서, 넘쳐흐르는 생의 강건함에서 유래하는 비극적 세계관을 견지할 수 있었다. 그런데 그들은 생이 약화되어 감에 따라 그 세계관을 더 이상 유지할 수 없었다. 그러므로 그들은 자신들의 해체 및 약화의 시기에 이르러 비극적 세계의 논리화에 몰두하고, 더욱 학문적이 되었다. 따라서 그는 비극적 세계관을 사멸케하는 소크라테스의 이성주의를 허약해져 가는 본능의 한 징조로 본다.

세계의 본질을 이성적인 것으로 봄으로써 생성을 부인했던 소크라테스의 세계관은 인간의 삶에 있어서 인격을 분열시키는 윤리설로 심화된다. 그는 인간의 본질을 합리적인 이성과 비합리적인 본능으로 구분하고, 본능은 비합리적인 것이므로 폐기되거나 도덕에 의해서 계몽되어야 한다고 하는 주지주의적 윤리설을 표명했다. 그런데 그 이론은 인간성의 중요한 한 부분을 형성하는 본능을 부정하는 결과를 초래했다. 그러므로 니이체는 그를 그리이스 인간관의 해체자로 비판한다.

그에 따르면 그리이스 문화의 최전성기인 아티카 비극시대 사람들은 비극적 세계관을 갖고 있었다. 그러므로 그들은 존재의 합리적, 비합리적인 모든 특성들을 인정하고, 더구나 그것을 적극적으로 긍정했다. 따라서 그들은 추한 것에 의한 것, 파괴적인 것의 근원인 본능의 난폭함 앞에서도 굴복하거나 도피하려 하지 않았다. 그들은 오히려 이성과 마찬가지로 그것을 생의 중요한 한 특성으로 인정하였다. 그들은 충동을 두려워 하지 않을 만큼의 용기를 갖고 있었으므로 그들에게

26) 위의 책, p. 76.

있어서 “행복은 본능과 같기” 까지 하였다. 그들은 풍부한 생을 갖고 있었으므로 그들에게 있어서 비합리적인 욕구의 결집체인 본능은 결코 두려운 것이 아니었다. 오히려 그것은 창조적이고 긍정적인 힘이 되기까지 하였다.

그러나 이러한 인간성 전체에 대한 긍정은 소크라테스의 주지적 윤리설에 의해서 파괴되었다고 니이체는 본다. 그에 따르면 소크라테스는 자신의 쇠퇴한 생으로 인하여 생의 어두운 충동을 긍정할 수가 없었다. 그에게 있어서는 본능의 비합리적인 요구가 견딜 수 없는 고뇌였다. 그러므로 그는 이성의 햇빛을 창출하여 어둠의 욕망과 맞서야 했다. 어떻게 해서든 신중하고 명철하며 총명해야 한다고 함으로써 본능을 부정하였다. 그러므로 그에게 있어서는 정신이라고 하는 한 측면만이 과도하게 형성되었다고 할 수 있다. 이처럼 이성을 통하여 본능을 억누른 소크라테스의 윤리설과 함께 인간이성의 우위가 확보되기 시작하였고, 인간은 창백한 이론인간이 되었다. 이제 강한 생에서 유래하였던 그리이스 비극시대의 공식, 즉 “행복=본능”은 사라지고, 소크라테스의 등식 즉 이성=미덕=행복 이라는 등식이 정립된 것이다. 이와 더불어 인간성의 중요한 한 부분을 형성하는 본능은 그 존재 의미가 상실되어 인간성은 자기분열, 자기불신, 자기소외에 빠지게 되었다.

따라서 니이체는 삶에 대하여 부정적 입장을 취하는 그를 그리이스 와해의 요인으로서, 반그리이스적 존재로서 인식하고, 그리이스 본질의 부정자로 비판한다. 니이체에 따르면 그는 이성에 대한 확신을 바탕으로 본능과 무의식에 굴복하는 것은 모두 타락의 길을 걷게 된다고 하면서, 인간은 이성에 따라 행동해야 한다고 하는 주지적 윤리설을 표명했다. 그는 “우리가 악을 행하는 것은 무엇이 선인가를 알지 못하는 까닭”²⁷⁾ 이므로 만약 선이 무엇인가를 아는 사람은 그것을 추구할 것임에 틀림없다고 한다. 그러므로 그는 인간이 이성을 매개로 하여 선에 대한 인식을 한다면, 그는 죄를 안짓고 유덕해지며 행복하게 된다고 믿었다. 이러한 믿음을 바탕으로 그는 “덕은 지식이다. 죄는 오직 무지에서 나온다. 유덕한 자가 행복한 자이다.”²⁸⁾ 라고 하는 윤리설을 내세웠다. 그의 이러한 견해는 생을 평가

27) 김두헌(1982), 『서양윤리사』, 박영사, p. 32.

하는 기준으로써 그것의 외부에 도덕을 설정하고, 그것을 표준으로하여 생을 선악으로 판단하는 것이다. 그에게 있어서는 도덕이 생의 최고기준으로 정립되고, 그것에 의해서만이 생의 정당성이 부여된다. 이점에서 볼 때 그에게 있어서는 도덕적 가치가 생의 중심으로 상징되고, 그것에 의해서 삶이 평가된다고 할 수 있다. 그러므로 그의 윤리설에 따르면 이성을 통한 도덕적 행위만이 선하고, 본능적인 그것은 악으로 단죄된다. 따라서 그에게 있어서는 본능의 기능이 좌악시 되고 멸시되었다고 할 수 있다. 그의 이러한 본능부정은 인간성의 분열을 초래했다.

그러나 세계는 합리적인 아폴로적인 것과 비합리적인 디오니소스적인 것으로 구성되어 있으며, 인간의 본성 역시 본능과 이성으로 이루어져 있다. 이 두요소는 하나의 존재를 이루는 필연적인 것이므로 부정되어 질 수 없는 것이다. 따라서 이 두요소에 의하여 이루어진 생은 모든 인식과 평가에 앞서는 최고의 범주이며, 그것들의 근거가 되는 것이다. 그러므로 삶이 하위개념인 도덕에 의하여 판단된다는 것은 옳지 않은 일이다. 그것은 다만 예술적으로 관조되고 긍정되어야 하는 것이다. 이러한 측면에서 볼 때 소크라테스를 비롯한 모든 윤리사상의 삶에 대한 가치평가는 긍정적이든 부정적이든 정당할 수 없는 것이다. 그러므로 니이체는 삶은 증후로서만 가치를 가질 뿐이며, 그것으로서만 고려될 수 있을 뿐이라고 하였다. 그럼에도 불구하고 소크라테스는 합리성에 대한 자신의 믿음을 바탕으로 인간의 본능을 멸시하고, 도덕을 내세워 삶을 평가하고 단죄하였다. 그렇게 함으로써 비합리적인 것을 본질로 하는 현실은 의문시 되었고, 본능을 존재구조의 한 요소를 포함하는 인간의 생은 부정되었다. 따라서 니이체는 인생과 세계를 회복시키기 위해서는 소크라테스식의 이성주의가 부정되어야 할 것으로 본다. 그리고 그는 그것을 극복할 수 있는 새로운 철학의 도래를 기대한다. 그 철학은 삶의 비극적 양상에서 도피하거나, 합리화 시키려고 하지 않고 세계와 인생을 긍정하는 철학일 것이다. 좀 더 구체적으로 말하면 그것은 소크라테스의 낙천주의적 공식인 이성=미덕=행복이라는 믿음을 부정하는 비극적인 것일 것이다.

이와 같이 니이체는 형이상학적 이성주의에 철저한 비판을 가하였다. 그는

28) F. Nietzsche (1899), 『비극의 탄생』, 김대경 역(1982), 청하, p. 94.

주의주의(主意主義)의 입장에서 소크라테스주의에 반대하여, 원초적인 인식 능력으로서의 본능을 주장함으로써 삶의 본질이 역동적인 의지임을, 그것도 힘에의 의지임을 밝히고자 하였다.²⁹⁾ 왜냐하면 니이체는 인간에게 있어서 이성보다는 오히려 감성적인 것을 보다 인간적인 것으로 보았기 때문이다. 이러한 면에서 니이체는 감성이 있는 의지, 즉 ‘주의주의’ 입장을 취한다. 그리고 니이체는 그의 저서 『이 사람을 보라』에서 “헤라클레이토스에 관해서는 나에게 의혹이 있었다. 오직 이 사람 곁에 있으면 나에게는 어디 보다도 따스하게 느껴지고 유쾌한 기분이 된다. 사물의 유전과 파괴의 긍정, 모순과 투쟁의 긍정, ‘존재’라는 개념까지도 아주 거부하는 생성 - 이 점을 나는 이제까지 생각된 것 중에서 가장 나에게 가까운 것으로 보았다³⁰⁾” 라고 했는데, 우리는 여기까지 니이체가 정신의 가식자들, 고정된 것, 이성적인 개념들을 비판하고 생성 변화하는 비이성적인 충동과 역동적인 의지들을 중시하고 있음을 알 수 있으며, 니이체가 바라는 인간은 명석하고 차가운 이성의 소유자들인 가슴이 없는 인간, 즉 살아 있으면서도 죽어있는 감각의 소유자들이 아니라 진정으로 살아 있는, 즉 힘에의 의지를 가지고 성장하고 투쟁하는, 생성변화를 멈추지 않는 삶을 사는 인간임을 알 수 있다.

2. 선악의 문제와 도덕 비판



니이체에게 있어서 도덕은 어떤 의미를 가지는가? 니이체는 도덕을 원근법적 해석으로 파악한다. 이는 곧 “도덕적 평가란 요컨대 일정한 입장에 있어서의 생존조건에서 나오는 가치체계 이외의 아무것도 아닌 것³¹⁾” 으로서 도덕적 평가는 하나의 설명이요 해석의 한 방법이라는 것이다. 그리고 설명이니 하는 것은 어떤 생리적 상태의 징후이고, 설명과 해석은 우리들의 정서가 하는 것이다. 그러므로 “도덕이란 결국 정서의 기호에 불과하며, 어떤 생물의 생활 조건에서 나온 평가 체

29) 강영계(1991), “니이체 철학은 체계적인가”, 『최준성 교수 회갑 논문집』, 철학과 현실사, p. 16.

30) F. Nietzsche(1899), 『이 사람을 보라』, 김태현 역(1982), 청하, p. 234.

31) 하기락(1982), 『니이체론』, 형설출판사, p. 56.

계에 해당되는 것으로 볼 수밖에 없다는 것이다.³²⁾” 따라서 니이체는 무릇 덕이란 일정한 생리적 상태에서 나오는 것으로서, 무엇보다도 중요한 유기적 기능이 선으로 느껴지고, 생이 자유롭게 성장할 때 그것이 자기에게 의식되며 거기에 선이란 판단이 나오고, 반대로 생의 성장이 방해될 때 악이란 판단이 나오는 것이다. 또 생의 활동을 조장하는 어떤 조건 혹은 사물이 의식될 때, 그 조건 혹은 사물을 선이라 판단한다고 보았다. 요컨대, 선악의 판단은 생의 성장 혹은 쇠퇴의 의식을 암암리에 표징한다는 것이다.

따라서 니이체에게 있어서 “선악은 현상에 대한 해석이지, 현상 자체의 성질은 아니고, 도덕적 현상도 따로 있는 것은 아니다. 그것은 언제나 생존 조건에서 이해되지 않으면 안된다. 그러므로 모든 도덕적 평가에 있어서 가장 중요한 것은 일정한 원근법이었던 것이다.³³⁾” 다시 말하면, 니이체는 도덕을 어떤 생물의 생존 조건에 관계된 하나의 평가체제로서 이해한다. 그러므로 “본래 도덕적 현상이 따로 있지 않고 어떤 현상에 대한 도덕적 해석이 있을 뿐이며, 이 해석은 생을 초월한 어떤 도덕적 규범 같은 것에서 내려질 것이 아니라, 생의 사실이 생 스스로 만들어 내는 원근법적 평가에서 행하여지는 것이다. 그런데 이 가치 해석은 늘 고정화하려는 경향을 가졌고, 고정화할 때 생의 청정무구한 활동이 구속받게 된다고 보는 것이다. 따라서 니이체의 도덕 비판은 도덕이란 이름 아래 인간을 구속하는 가치 표준이 얼마나 생을 모욕하고 있는가를 제시하는데 목적을 두고 있다.³⁴⁾”

본래 생이란 항상 생성 변화하는 것으로, 도덕적 규범이 삶을 고정화하게 되면 인간의 삶을 진정으로 이해할 수도 없을 뿐만 아니라, 삶을 억압하는 것으로 작용하게 되는 것이다. “살아있는 세계는 언제나 새롭게 자기 모습을 드러내면서 존재하지만, 죽어있는 세계는 언제나 한 모습으로 고정되어 있는 것이 특징이다.³⁵⁾” 이러한 견지에서 니이체도 삶을 고정화하는 것은, 곧 삶을 죽이는 것과 조

32) 송석재(1993), “F.니이체의 가치의 재평가에 관한 연구”, 석사학위논문, 충북대학교 대학원, p. 19.

33) 하기락(1982), 앞의 책, p. 55.

34) 송석재(1993), 앞의 논문, p. 19.

35) 송향룡(1992), 「살아있는 세계와 죽어있는 세계」, 철학과현대사, p. 185.

금도 다르지 않다고 보는 것이다. 따라서 니이체는 종래의 도덕을 삶을 억압하는 것으로 파악하고 전통적인 도덕을 일컬어 '탈 자기화의 도덕' 으로 보았다.

니이체는 “인간은 어떤 특별한 의도의, 어떤 의지의, 어떤 목적의 결과가 아니며, 인간은 ‘인간의 이상’ 혹은 ‘행복의 이상’ 혹은 ‘도덕의 이상’ 을 달성하려는 주체가 아닌 것이다.- 자기의 본성을 어떤 목적에 넘겨주고 싶어한다는 것은 불합리한 일이다. 바로 우리가 ‘목적’ 이라는 개념을 만들어냈던 것이다. 실제로는 목적이 없다..... 사람은 필연적인 존재이며, 하나의 숙명이고 전체에 소속되어 있으며, 그 전체 속에 존재하고 있다. - 우리들의 존재를 판단하고 측정하고 비교하고 단죄할 수 있는 것은 아무것도 없다. - 36)” 라고 하였다. 즉 우리 인간은 있는 그 자체로서 존중되어야 한다는 것이다. 그런데 기존의 도덕은 인간을 선하게 한다거나, 또는 개선한다는 이름 아래 인간의 본성을 거세하고자 하였던 것이다. 따라서 니이체는 인간의 본성을 억제하는 도덕을 비판하고 도덕보다도 더 중요한 것은 욕망 혹은 본성을 지닌 현재의 삶이라고 하였다. 또한 니이체는 “무릇 욕망이란 충족되지 못하는데서 도리어 강화되는 법이다. 그리고 최대의 이상은 충족되지 못한 가장 오랜 욕망이 만들어내는 어떤 것이다. 사물에 대한 우리의 욕망이 증대하면 할수록 우리는 더욱 많은 가치를 그것에다 부여한다. 도덕적 가치가 최고의 가치로 되었다면, 그것은 곧 도덕적 이상이 가장 적게 밖에 실현되지 않았다는 증거이다. 도덕적 이상은 생부정의 방향을 취하는 것이고 보면, 생을 철저히 종식시키지 않는 한 결코 완전히 충족될 수는 없는 것이다37)” 라고 하였는데, 우리는 여기에서 니이체가 왜 도덕을 비판하고 우리들로 하여금 선악의 저편에 서기를 강조하였는지를 짐작할 수 있을 것이다. 이러한 측면에서 니이체는 도덕을 거부하지 않을 수 없었던 것이다.

여기서 니이체는 다음과 같은 요령으로 새로운 철학을 수립하고자 한다.

“도덕적 가치대신에 자연주의적 가치, 도덕의 자연화, 사회학 대신에 지배 형태에 관한 설, 사회 대신에 문화의 복합체, 인식론 대신에 충동의 원근법, 형이상학

36) F. Nietzsche(1899), 『우상의 황혼』, 송무 역(1984), 청하, p. 56.

37) 하기락(1982), 앞의 책, p. 67.

과 종교 대신에 영겁회귀설³⁸⁾” 이러한 측면에서 니이체는 우리들에게 도덕에 얽매
여 삶을 죽이기 보다는 도덕을 넘어 설 것을 강조한다.

“우리는 도덕을 초월해 서 있지 않으면 안된다. 또한 미끄러져 넘어지는 것을
두려워하고 있는 사람의 염려스러운 긴장을 가지고 서 있는 것이 아니라, 도덕을
초월하여 춤추고 즐길 수 있어야 할 것이다.³⁹⁾” 즉 우리들은 선악을 넘어서서,
선악이 인간들의 해석에 불과한 것임을 깨닫고, 자신의 본성을 최대한 발휘할 수
있도록 삶에 충실하고, 자유로울 수 있어야 할 것이다. “정열은 스토아 주의나
접안 껌는 위선보다 낫다. 악에 있어서도 진솔한 것은 전통적인 도덕성에 열중하
는 것보다 낫다. 자유롭게 되고자 원하는 자는 누구든지 그 자신의 노력으로 자
유롭게 되어야 한다.⁴⁰⁾”

또한 니이체는 도덕을 의복과 화장으로 표현하기도 한다. “도덕은 어디까지 불
가결한 것인가? - 벌거벗은 사람은 일반적으로 부끄러워 보인다. 나는 우리 유럽
인을 말하고 있다. 한참 즐기고 있는 연회에서 사람들이 돌연히 한 마술사의 음
모에 의해 서로 옷이 벗겨져 나체로 있는 모습을 보게 되었다고 가정해 보자. 흥
이 깨지고 왕성한 식욕이 떨어짐이 분명했을 것이라고 나는 상상한다. - 우리 유
럽인들은 의복이라고 부르는 이 가장을 없애 버리는 것이 절대 불가능한 것처럼
보인다.⁴¹⁾” 그리고 “도덕이 인간들에게 화장을 시키고 그들에게 더욱더 고귀하게,
더욱더 중요하게, 더욱더 존경스럽게, 더욱더 신성하게 보이게 양성했던 것이
다.⁴²⁾”

이상에서 알 수 있는 바와 같이 니이체는 기존의 도덕을, 벗어 던질 수 없는
의복이고, 고귀하게 하며 존경스럽게 하고 신성하게 만드는 화장이고, 우리 인간
의 삶을 구속하는 감옥으로 보았다. 이러한 종래의 도덕을 비판함으로써 우리 인
간의 삶을 감옥으로부터 벗어나 자유로울 수 있고, 의복을 과감하게 벗어던짐으로
써 벌거벗은 알몸으로, 화장을 지우고, 있는 그대로의 삶을 긍정하면서 살아갈 것

38) 위의 책, p. 83.

39) F. Nietzsche(1899), 『즐거운 지식』, 권영숙 역(1989), 청하, p. 165.

40) 위의 책, p. 157 참조.

41) 위의 책 p. 306.

42) 위의 책, p. 307.

을 강조하였다.

그러면 니이체에게 있어서 선과 악은 어떤 의미를 지니는가? 우리 인간의 삶은 힘에의 의지 그 자체이다. 즉 있는 그대로의 삶을 긍정하되, 그러한 삶을 한 시도 쉬지 않고 보다 더 나은 삶으로 강화해 나가는 것이다. 그러므로 니이체에게 있어서 선이란 힘에의 느낌, 힘에의 의지, 힘 자체를 인간 안에서 강화시키는 모든 것이 된다. 또한 악이란 무엇인가? 악이란 허약에서 비롯되는 모든 것을 말한다. 행복이란 무엇인가? 그것은 힘이 증가한다는 느낌, 저항이 극복되었다는 느낌⁴³⁾인 것이다.

그러므로 니이체의 새로운 도덕규범의 근거는 힘에의 의지이며, 이 의지에 합당한 것은 선이고, 그것에 거역하거나 약화시키는 모든 것은 사악한 것이다. 여기서 니이체는 힘에의 의지의 충실 정도에 따라 도덕을 주인도덕과 노예도덕으로 나눈다. 전자는 힘에의 의지에 충실한 것이며, 후자는 그것에 위배되는 것이다. 그는 두 도덕간의 대립을 역사적 사실로서 제시한다. 그에 따르면 주인도덕은 기사계급의 도덕을 형성해왔다. 이 도덕은 개인을 높이고, 그를 자신의 본래성 속으로 돌아가게 하는 것, 또한 현존재에 고귀성을 부여하는 것 등을 좋은 것으로 평가하고, 자기와 위계를 같이하는 자들, 자기와 동등한 자들을 존중하였다. 그러나 주인도덕은 저속한 공리를 목표로 삼아 자기를 낭비하는 자들을 경멸하였다. 그러므로 이 도덕은 전체적인 가치체계의 면에서 볼 때, 생을 강화시키는 평가를 수행하고 있다고 할 수 있다. 이에 반해 노예도덕은 생의 혜택을 입지 못한 자들, 병들고, 연약하고, 곤궁한 자들로부터 발생한 관습적 가치기준으로, 노예와 승려 계급의 도덕을 형성해 왔다. 이 도덕은 위계에 대한 반란, 평등에의 의지를 그것의 발생 근거로 하고 있다. 그러므로 그것은 보다 높은 생을 추구하는 자와 자신의 힘과 강력함을 자각하고 있는 자를 악인이라고 혐오한다. 그리고 이와 반대되는 것, 즉 무력하고 비겁한 자, 마음이 가난한 자를 존중하고, 생을 견디기 쉬운 것으로 하는 것, 즉 인류의 대규모 동포감을 구하는 마음을 찬미하였다.⁴⁴⁾ 이

43) F. Nietzsche(1899), 『반그리스도』, 송무 역(1984), 청하, p. 124 참조.

44) E. Fink(1960), 『니이체 철학』, 하기락 역(1984), 형설, p. 197.

러한 도덕은 역사상에 있어서 가치정립의 원천인 생을 약화시킴으로써 현존재를 자기비하, 자기소외에 빠지게 하였다. 그러므로 이 도덕은 전체적인 가치체계의 면에서 볼 때 생을 약화시키는 평가를 수행하고 있다고 할 수 있다. 니이체는 이와 같은 두 도덕간의 투쟁이 몇 천년간 계속되어 왔다고 한다.

이상에서와 같이 그는 도덕을 구분하는데 있어서 주인도덕과 노예도덕의 역사적 대립을 적대적 관계로 첨예화시켰다. 그가 이처럼 그것들을 대립시키는 이유는 인간을 왜소하게 만드는 모든 형태의 가치론에 대하여 싸움을 감행함으로써 인간적인 자유를 회복시키기 위해서였다. 그는 인간을 해방시키기 위해서는 우선 그의 생을 억압하고 부정하는 노예도덕이 폐기되어야 한다고 보며, 그것은 바로 서구 세계의 도덕관을 지배해온 기독교의 도덕을 거부함으로써 가능하다고 하였다. 니이체는 자신의 과제를 기독교 도덕의 부정이라고 구체적으로 제시한다.⁴⁵⁾

서구 세계는 기독교의 역사였다. 그러므로 그는 그 도덕을 부정하는 자신을 비도덕주의자라고 까지 하였다. 이 말의 의미는 기독교 도덕의 관점에서 볼 때 비도덕주의자라고 하는 것이다. 그의 이러한 기독교 도덕에 대한 비판은 서구의 도덕관에 획기적인 변화를 일으키는 사건이었다. 그러므로 그는 “기독교의 도덕에 대하여 깨달음을 얻은 자, 그는 불가항력이며 하나의 운명이다. 그는 인류의 역사를 둘로 분리한다. 즉 그의 존재이전의 역사와 존재이후의 역사이다.⁴⁶⁾” 라고 말함으로써 그 도덕에 대한 비판이 역사상에서 갖는 의의를 부각시켰다.

니이체는 도덕이 형성된 심리학적 동기를 분석함으로써 기독교적 금욕주의를 비판한다. 그에 따르면 “인간은 무엇인가를 끊임없이 의욕하는 자이다. 그는 어떤 것도 의욕할 수 없는 상황에 놓여 있다고 할지라도, 의욕하지 않기보다는 차라리 허무라도 의욕하는 자이다.⁴⁷⁾” 라고 했다. 그런데 현실 세계는 “귀족적인 가치등식 즉 좋은 = 고귀한 = 강력한 = 아름다운 = 행복한 = 신에게 사랑 받는다⁴⁸⁾” 이 통용되고 있었다. 그러므로 약한 생을 가진 자들은 그 곳에서 어떤 것

45) F. Nietzsche(1899), 『이 사람을 보라』, 김태현 역(1982), 청하, p. 367.

46) 위의 책, p. 373.

47) F. Nietzsche(1899), 『도덕의 계보』, 김태현 역(1982), 청하, p. 142.

48) 위의 책, p. 267.

도 획득할 수 없는 처지에 놓이게 되었다. 현실에서는 그들이 추구할 수 있는 어떤 이상도 남아있지 않게 되었다. 이러한 상황에서 그들은 비현실적인 것이기는 할 지라도 그들의 삶에 위안을 주고, 새로운 의의와 가치를 부여하는 어떤 이상을 절실히 소망하였다. 이러한 자들의 요청에 부응하여 생겨난 것이 승려가 만든 금욕주의이다. 그런데 그가 제공하는 금욕의 이상은 피안적이고 자연에 대립하는 것이어야 했다. 왜냐하면 현실적인 것도 약한 생을 가진 자들에게 있어서는 획득될 수 없는 것이었기 때문이다. 그러므로 그는 비실재적이기는 하지만 그들에게는 바람직한 이상세계를 만들어 냈다. 그것은 모순된 현실과는 다른 참의 세계이고, 자연성이 제거된 신적인 세계이며, 선악이 공존하지 않는 자유의 세계로서의 완전한 세계였다.⁴⁹⁾ 이처럼 그는 완전한 것으로서의 신의 세계를 생성소멸하는 현실의 피안에 설정하였다. 그렇게 함으로써 현실은 불완전한 세계로 가치가 전락되었다. 그러므로 니이체는 현실적인 것에 반대하는 것으로서의 “이 신이라는 개념 속에는 현실에 대해 해롭고, 유독하고, 중상적인 모든 것과 생에 대한 불구대천(不俱戴天)의 적개심이 종합되어 있다⁵⁰⁾” 고 한다. 그는 승려가 피안의 세계를 만들게 된 심리적 동기에는 원한 본능이 창조적 역할을 한 것으로 본다. 승려는 누구보다도 힘에의 의지가 강하나 현실에서 거세된 자이다. 그러므로 그는 현실에 대한 불만이 가득차 있으며 이 세계를 부정하려고 한다. 이러한 이유로 그는 “현존하는 단 하나의 세계적 가치를 전락시키기 위하여 피안과 진정한 세계⁵¹⁾” 라는 것을 만들어 냈다. 그는 이러한 허구의 세계를 만들어 내고, 그곳에서의 모든 가치평가는 지상적인 가치체계와 역전되어 있다고 한다. 그는 이제 자신이 만들어 놓은 이른바 완전한 세계를 가치평가의 근거로 삼고 현실에서 높이 평가되었던 것을 낮게, 낮게 평가되었던 것을 높게 평가하였다. 이 점에 있어서 그의 원한 본능이 창조적으로 되어 가치를 생산하였다. 니이체는 이러한 사건을 ‘도덕상의 노예반란’이라고 한다. 이것과 함께 모든 가치들의 전도가 발생한 것이다. 승려는 귀족적인 가치 등식을 부정하고, 자신들의 존재 상태에 부합하는 것

49) F. Nietzsche(1899), 「권력에의 의지」, 강수남 역(1988), 청하, p. 408.

50) F. Nietzsche(1899), 「이 사람을 보라」, 김태현 역 (1982), 청하, pp. 373~374 참조.

51) 위의 책, p. 374.

을 좋은 것으로 평가한다. 이렇게 함으로써 현존재에 고귀성을 부여하고, 자기의 권력감을 자각하게 하는 모든 것은 악한 것이 되었고, 자신의 나약한 생의 유지에 도움이 되는 것은 선한 것이 되었다. 강한 힘에의 의지를 추구하는 것은 악으로 평가되었고, 강한 생을 가진 예외자들을 자신의 위치로 끌어내리는 데 필요한 것과 생을 약화하고 인간을 왜소하게 만드는 것은 선으로 통용되었다. 그리고 선인이라는 개념은 온갖 약한 것, 기형적인 것, 마땅히 없어져야 할 것들을 의미하게 되었다. 이와는 반대로 긍지를 가지고 있으면서 천품이 훌륭한 자, 생을 긍정하는 자, 미래를 확신하는 자는 악인으로 불리게 되었다.⁵²⁾

이상에서 살펴본 것처럼 금욕주의는 첫째, 약한 생을 가진 자들이 자신들의 생을 보호하기 위한 방위본능에 근거를 두고 생겨난 것이었다.⁵³⁾ “그러므로 그 도덕은 그들의 생존을 위협할 수 있는 예외자들을 자신들의 위치로 끌어내리는 데 도움이 되는 덕목으로, 예를 들어 모든 인간이 선한 자가 되어야 한다. 자비로워야 한다. 이타적이어야 한다⁵⁴⁾” 고 하였다. 이렇게 함으로써 인간은 하향 평준화되었고, 존재의 위대한 특성인 ‘힘에의 의지’는 부정되었다. 이러한 까닭에 니체는 인간의 향상 가능성을 거부하는 “기독교에 대한 맹목적인 신앙은 인생에 대해서는 범죄가 된다⁵⁵⁾” 고 한다. 위에서 말한 바와 같이 이 도덕은 약한 생을 가진 자들이 생존을 유지하기 위한 수단이었다. 그런데 퇴폐적인 생을 가진 그들에게 있어서 추악한 것, 잔인한 것, 가공할만한 것에 대한 욕구의 근원인 본능은 견딜 수 없는 고통을 가져오는 것이었다. 그들에게 있어서 그것은 생을 위태롭게 하는 것이었다. 그러므로 이 도덕은 그들의 약하고 병든 생을 그대로 존속시켜주기 위하여 영혼과 전신을 만들어서 본능에 대한 경멸을 가르쳤다.⁵⁶⁾ 이러한 반자연적 도덕이 인간에게 정언명령으로 고착됨으로써 인간의 자아는 상실되었다. 따라서 그는 그것을 현실과 생을 부정하는 퇴폐적 도덕이라고 한다.

둘째, 그것은 승려의 현실에 대한 원한 감정에서 생겨난 것이었다. 그러므로

52) 최준성(1975), 앞의 논문, p. 2 참조.

53) F. Nietzsche(1899), 「도덕의 계보」, 김태현 역 (1982), 청하, p. 366.

54) F. Nietzsche(1899), 「이 사람을 보라」, 김태현 역(1982), 청하, p. 369.

55) 위의 책, p. 371.

56) 위의 책, p. 372.

그것에는 현실에서 존중되는 것들에 대한 적의가 발생동기에서부터 내재되어 있었다. 이러한 까닭에 그 도덕의 이상 속에는 삶의 근본적 전제들인 물질적인 것, 동물적인 것, 인간적인 것에 대한 증오감과 현실적인 행복과 아름다움에 대한 혐오심이 표명되어 있었다.⁵⁷⁾ 여기에서는 반자연적인 것이 도덕적인 것으로 평가되어, 지상적인 것은 비도덕적인 것으로 부정되었다.

그러므로 니이체는 인생과 세계를 회복시키기 위해서는 금욕의 이상이 폐기되어야 하며, 이 목적을 실현시키기 위하여 힘에의 의지를 지닌 누군가에 의해서 새로운 가치체계가 설립되어야 함을 주장한다. 결국 생의 피안을 인정하는 모든 가치체계와 금욕주의적 윤리는 부정되어야 하며, 있는 그대로의 참된 현실생활을 긍정하는 적극적인 삶이 필요한 것이다.

3. 기독교 비판

니이체에게 있어서 기독교는 생을 부정하는 가치전도의 주범이다. 이 때문에 그의 기독교 비판은 앞서 다루었던 형이상학과 도덕에 대한 비판을 필연적으로 포함하지 않을 수 없다. 다음의 인용문은 바로 이 점을 명백히 보여주고 있다.



“선이란 무엇인가? 그것은 힘의 감정을, 힘에의 의지를, 힘 그 자체를 인간 안에서 강화시키는 모든 것을 말한다. 악이란 무엇인가? 악함에서 유래되는 모든 것을 말한다. 행복이란 무엇인가? 힘이 증가한다는 감정, 저항이 극복되었다는 감정을 말한다. 만족이 아니고 더 강한 힘을, 평온이 아니고 도리어 전쟁을, 덕이 아니고 유능(르네상스식의 덕, *virtu*, 가혹한 도덕에서 벗어난 덕)을 추구할 것이다. 약자와 불구자는 몰락되어야 한다. 이것이 바로 우리들 인간애의 제일 명제인 것이다. 또한 우리는 약자들의 몰락을 도와줘야 할 것이다. 어떠한 악덕보다도 더욱 해로운 것은 무엇인가? 그것은 모든 불구자와

57) F. Nietzsche(1899), 『도덕의 계보』, 김태현 역(1982), 청하, p. 412.

약자에 대한 적극적인 동정적 행위, 즉 기독교인 것이다.58)”

이러한 기독교 비판에서 우리는 종교에 대한 니이체의 기본 입장을 살펴볼 필요가 있다. 그는 종교의 발생을 외부적 존재에 대해 느끼는 공포감정에서 찾는다. “종교란 인격의 통일에 대한 회의의 한 가지 산물, 인격성의 변경이다. - 인간의 모든 위대함이나 강함이 초인간적인 것으로서, 밖으로부터의 것으로서 포착되어 있었던 한 인간은 스스로를 비소해지게 만들었다. - 인간은 극히 가련한 약한 면과 극히 강하고 놀라운 면의 두 가지 면을, 두 가지 영역 가운데로 분열시키고, 전자를 인간, 후자를 신으로 부른 것이다.59)”

이는 신을 단순히 부정적으로 규정하는 것이 아니라, 인간학적인 입장에서 생각해보자는 것이다. 신에 대한 경외의 감정이라는 것이 자신 내부에 있는 극단적인 힘에 대한 것임을 말하고 있다. 개인의 내면 속에서 종교적 감정이 위와 같이 생겨나는 것이라면 한 공동체의 신은 외경과 두려움의 존재인 조상으로부터 기원한다.

“조상과 그 힘에 대한 두려움, 조상에 대한 부채 의식은 이러한 논리에 따라 종족 그 자체의 힘이 증대함에 정비례해서, 또한 종족 그 자체가 계속적으로 승리를 거두고 독립성을 키우고 외경과 두려움의 대상이 되어감에 정비례해서 증대하는 것이다..... 그러면 가장 힘센 종족의 조상은 증대되는 두려움의 상상에 의해 마침내는 괴물과 같이 무섭고 거대한 차원으로까지 커지고, 신적인 무서움과 신비의 어둠 속으로 말려들어 가지 않을 수 없게 된다. 그리하여 결국엔 조상은 필연적으로 하나의 신으로 변형되고야 마는 것이다. 아마도 이것이 바로 신들의 기원일 것이며 그 두려움으로부터의 신의 기원을 나타내는 것이다.60)”

58) F. Nietzsche(1899), 『반그리스도』, 송무 역(1984), 청하, p. 124.

59) F. Nietzsche(1899), 『권력에의 의지』, 강수남 역 (1988), 청하, p. 101.

60) F. Nietzsche(1899), 『도덕의 계보』, 김태현 역 (1982), 청하, p. 328.

신들에 대해 값을 길 없는 부채의식은 영원한 죄로, 자신의 내부를 향한 양심의 가책으로 전환되고, 이는 기독교 신에 이르러 최고조에 이른다.

모든 신 중에서 최고의 신인 기독교 신과 그 도덕에 대한 니이체의 공격은 기독교를 하나의 절대적인 해석체계로 여긴 점에 대해서이다. “기독교란 하나의 체계이며 일관성 있게 사고해 낸 종합적인 사물관이다. 따라서 그 체계로부터 신에 대한 믿음이라는 하나의 근본적인 개념을 빼내버린다면 그로써 전체를 산산조각 내버리는 것이나 마찬가지이다..... 기독교는 인간이 자기에게 무엇이 선이고 무엇이 악인지를 알지 못하며, 알 수 없다는 것을 전제로 하고 있다. 인간은 신을 믿으며, 신만이 모든 걸 안다. 기독교 도덕은 하나의 명령이며 그 기원은 초월적이다. 그것은 모든 비판, 그리고 비판할 수 있는 모든 권리를 넘어선 곳에 있다. 신이 진리일 경우에만 기독교 도덕은 진리를 가진다.⁶¹⁾”

이제 니이체가 공격의 대상으로 삼는 기독교 세계관의 철학적 기반과 윤리적 가치체계, 그리고 신의 죽음이 내포하는 의미가 무엇인지 좀 더 분명히 할 필요가 있다.

니이체의 기독교 비판은 그의 형이상학 비판과 도덕비판을 떠나서는 생각되어 질 수 없다. 니이체는 기독교에 대한 비판을 플라톤 철학과 같이 규탄되어야 할 유럽의 정신사적 유산으로 보고 기독교는 결국 그것이 대중을 위한 플라톤주의이고 형이상학의 통속적 형식이라는 것이다. 이처럼 니이체가 플라톤 철학과 기독교를 같은 입장에서 비판하는 이유는 이 두 가지가 모두 이원론적세계관(二元論的 世界觀)을 기반으로 하고 있기 때문이다. 즉 플라톤은 세계를 이데아의 세계와 현상의 세계로 나누고 있으며, 역시 기독교도 세계를 저쪽(Jenseits)의 것과 이쪽(Diesseits)으로 분리하여 설명하고 있는 점이다. 다시 말해서 플라톤에 있어서 현실은 이데아의 모방이며, 그림자에 불과한 감각적 세계이다. 그러므로 완전한 실재인 이데아는 현실적 개별자들에 있어 동경과 추구의 대상이 된다. 또한 기독교에 있어서도 하나님의 세계만이 완전한 순수세계이므로, 당연히 영원한 내세를

61) F. Nietzsche(1899), 『비극의 탄생』, 김대경 역 (1982), 청하, p. 114.

추구해야한다는 것이다. 이렇듯 플라톤의 형이상학과 기독교는 세계를 저편과 이편으로 나누고, 현실적으로 추구하여 동경해야 할 가치를 일방적으로 저편의 세계에 두고 있다. 또한 플라톤의 철학과 기독교의 사상은 목적론적인 세계관을 바탕으로 하고 있는 점이다. 즉 인간의 행위를 포함하여 전 역사와 자연 그리고 우주의 움직임이 하나의 주어진 목적을 향하여 나아가고 있다는 것이다. 이 목적은 플라톤에 의하면 이데아의 세계이며, 기독교의 입장에서는 다시 오게 될 하나님의 나라이다. 따라서 이편에서의 삶은 자기 목적을 가지고 있지 못하며, 오직 저편에 있는 목적에 도달하기 위한 수단으로 간주될 뿐이다.

니이체는 이러한 이원론적이며 목적론적인 세계관은 순전히 허구이며 기만이라는 것이다.⁶²⁾ 그는 인간에 의하여 꾸며진 세계에 불과한 저편의 세계에 반대하여, 오히려 우리가 살고 있는 이 지상에서의 세계가 긍정될 수 있는 유일한 현실, 유일한 실재를 본다. 이러한 이원론적이고 목적론적인 세계관은 ‘신은 죽었다.’는 말 속에서 극복되어 진다. 니이체는 이러한 신의 죽음을 『즐거운 학문 (die frohliche wissenschaft)』에서 미친 사람의 입을 통해 전한다.

“미친 사나이 - 너희들은 밝은 오전에 등에 불을 켜고, 시장 터로 달려가 쉬지 않고 ‘나는 신을 찾노라, 나는 신을 찾노라.’고 외쳐대는 그 미친 사나이에 대하여 아직 아무것도 듣지 못했는가? 마침 그 곳에는 신을 믿지 않는 사람들이 모여있던 터여서, 곧 커다란 웃음을 자아냈다. 이 사람은 자신을 상실한 자일까? 한 사람이 말했다. 그는 어린아이처럼 길을 잃고 헤매고 있는가? 다른 사람이 말했다. 혹은 그는 그가 감추어져 있다고 여기고 있는가? 그는 우리를 무서워하고 있는가? 그는 배를 타고 어디엔가 가버린 것일까? 이민을 떠난 것일까? - (시장에 모여있는 사람들은) 이처럼 소리를 지르며 웃어댔다. 그러자 그 미친 사나이는 사람들의 가운데로 뛰어들어 그들을 뚫어질 듯이 바라보았다. 신은 어디에 있는가? 그는 소리쳤다. 내가 너희에게 그것을 말하여 주겠다. 우리가 그를 살해했다. - 너희들과 내가 ! 우리

62) F. Nietzsche(1899), 『권력에의 의지』, 강수남 역 (1988), 청하, p. 568.

들은 그를 살해한 살인자들이다. 그러나 우리는 그 일을 어떻게 해냈는가? 어떻게 우리는 커다란 바다를 모두 마셔 버릴 수가 있었는가? 누가 우리에게 전 지평을 지우도록 해면을 주었는가? 신을 매장하고 있는 사람들의 소란을 우리는 아직 듣지 못하는가? 우리는 아직도 신의 시신이 부패하면서 내는 신적인 냄새로부터 아무것도 맡고 있지 못하는가? - 신들도 썩어간다. 신은 죽었다. 그리고 우리가 그를 살해했다. 우리는 살인자 가운데 살인자인 우리를 어떻게 위로 할 수 있는가? - 지금까지 이 세계가 가져온 가장 거룩하고 능력있는 자가 우리들의 칼에 의해 피를 흘렸다. - 누가 우리들로부터 이 피를 씻어 줄 것인가? 어떤 물로 우리는 우리를 깨끗이 씻을 수 있는가? 이보다 더 커다란 사건이 일찍이 없었다. - 그리고 우리들 다음에 태어나는 자는 이 사건에 힘입어 지금까지의 모든 역사보다 더 높은 역사에 속하게 될 것이다.63)”

여기서 니이체는 신을 부인할 수 있는 근거를 인간에 의한 신의 창조에서 찾고 있다. “신은 우리를 사랑한다. ‘하지만 인간이 신을 만들었다’ 고 우리 현명한 자들이 말한다. 인간이 창조한 것을 인간이 사랑하지 않을 것인가? 하물며 창조했기 때문에 이제 그를 부인한다.64)” 즉 니이체는 신이란 인간에 의하여 조작된 한낱 관념물에 지나지 않으므로 그것은 인간에 의해서 충분히 부인될 수 있다고 보는 것이다.

이와 같이 니이체가 신을 부정하였는데, 그는 약하고 병든 사람들의 안식처가 종교이며, 완전히 건강하고 뛰어난 인간들은 여기서 예외적인 취급을 받을 뿐만 아니라, 삶을 강화시키는 것은 뛰어난 몇몇의 선택된 사람들인데, 종교는 이러한 사람들 대신에 무가치한 많은 사람들을 결속시켜 삶을 약화시키고, 결과적으로 현세를 추악하게 만들며 삶을 살만한 가치가 없는 것으로 부정한다는 것이다. 결국 니이체는 종교를 허무주의의 실천적인 형식일 뿐이라고 하였으며, 교회는 인간을 타락시켰고 인간을 약화시켰다. 그러면서도 교회는 인간을 ‘개선’ 시켰다고 주

63) F. Nietzsche(1899), 『즐거운 지식』, 권영숙 역 (1989), 청하, p. 125.

64) 위의 책, p. 53.

장한다고 보았다.⁶⁵⁾ 이러한 점들을 니이체는 동물원에 있는 짐승들과의 비유를 통해 설명하고 있는데, 우리는 동물원에 있는 짐승들이 그들의 본성을 잃어버리고 사육되고 있는 것을 보고 개선되었다고는 하지 않는다는 것이다.

니이체는 자신 또한 어린 시절부터 기독교적 환경 속에서 생활하였는데, 그는 이러한 상황을 짜라투스트라를 통해 설명하고 있다. “자기 자신을 믿지 못하는 자는 항상 거짓말을 하기 마련이다..... 짜라투스트라까지도 한 때는 너희의 신적인 걸거죽에 미쳤었다. 그 걸거죽의 안을 가득 채운 뱀 또아리를 간파하지 못했던 것이다.⁶⁶⁾” 그러나 니이체에게 있어서 진정으로 생각된 것은 걸거죽이 아니라 내장(內臟)의 솔직함이었다. “너희의 정신은 지상적인 것들을 경멸하도록 설복당했다. 그러나 너희의 내장은 설복당하지 않았다. 그리고 그 '내장'이 너희가 가진 것 중 가장 강한 것이다.⁶⁷⁾”

니이체가 보기에 기독교는 현실의 삶을 부정하고 육신을 경멸하도록 교육하고 있으나, 오히려 진리는 현재의 삶 뿐이라는 것이다. 이렇게 니이체가 신을 부정함으로 인해서 모든 가치와 도덕의 원천이 신에서 삶으로 전환되는 것이다.

한편 니이체가 '신을 죽었다' 라고 하면서 신을 거부했는데, 이것을 반신론(反神論)으로 보아야 하는지, 무신론(無神論)으로 보아야 하는지의 문제가 있다. 정동호 교수는 니이체가 '신을 죽었다' 라고 한 것을 반신론으로 보아야 한다고 주장하고 있다. 그에 의하면 “니이체의 선언 '신은 죽었다' 에서 신은 이 경우 기독교적인 하나님과 플라톤적인 형이상학의 세계를 통칭하고 있다고 본다. 바꾸어 말하면 이 곳에서 신이란 통념대로 기독교에서의 여호와만을 가리키지 않고 좀 더 포괄적인, 즉 이원론과 목적론에 근거하고 있는 모든 형이상학적 세계의 붕괴를 뜻하는 것으로 이해되어야 한다⁶⁸⁾” 라고 하였고, “니이체가 이 곳에서 문제로 삼고 있는 것은 역사적인 산물로서의 신이며, 따라서 신의 죽음은 하나의 역사상의 사건이자, 지금까지의 서양역사 진행의 필연적인 귀결을 뜻한다. 즉 신

65) F. Nietzsche(1899), 『비극의 탄생』, 김대경 역 (1982), 청하, p. 58.

66) F. Nietzsche(1899), 『짜라투스트라는 이렇게 말했다.』, 최승자 역 (1984), 청하, p. 58.

67) 위의 책, p. 164.

68) 정동호(1988), 『니이체 연구』, 탐구당, pp. 81~82 참조.

은 서구 세계의 역사 가운데 그 뿌리를 갖고, 모든 가치와 도덕의 원천으로 절대 권위를 얻어 인간 위에 군림하다가 계몽된 이 세계 속의 인간들에 의하여 그의 권좌를 물러나게 된다⁶⁹⁾” 고 하였다.

“신은 죽었다”라는 선언에 의거, 니이체를 소박한 의미에서의 무신론자로 보는 것은 옳지 않다. 신이 죽었다는 표현은 신이 존재하지 않는다는 표현과 그 의미에서 동일하지 않다. 니이체는 그의 글에서 “신은 죽었다”, 또는 “우리가 신을 살해하였다”고 했는가 하면, 또 다른 곳에서는 “신은 인간에 대한 동정에 의하여 죽었다”고 했는데, 이 때 신의 존재는 일단 전제되고 있는 셈이다. 즉, 신이 죽었다는 것은 하나의 反神論的인 태도로, 신은 존재하지 않는다고 하는 無神論的인 입장에서부터 구별된다. 신이 존재하지 않는다고 할 때, 그것이 단순히 이미 있는 것의 한 특정한 장소와 시간에서의 부재를 가리키지 않고 적극적인 의미에서의 비존재 내지 없음을 뜻한다면, 이와 같은 비존재나 없음은 사유의 대상이 되지 않는다. 또 신이 시간과 공간의 한계 밖에 있는 초월자이며, 그것을 찾고 있는 인간의 인식 능력에 시간과 공간이 주는 한계가 있다면, 이미 칸트가 지적했듯이, 우리에게서 이와 같은 신의 존재 여부에 대한 물음에 답할 수 있는 능력이 없다. 즉 존재 여부에 대한 물음에 답할 수 있는 능력이 없다. 즉, 신의 존재는 검증의 대상이 되지 않는다. 이상과 같은 것은 신의 존재 여부에 대한 형이상학적인 사유의 내용이다.

니이체가 “신은 죽었다”고 할 때 그는 위에서와 같은 형이상학적인, 더 구체적으로 보아 존재론적 탐구의 결과에 대한 신념을 선언하고 있는 것이 아니다. 그가 이 곳에서 문제로 삼고 있는 것은 역사적인 산물로서의 신이며, 따라서 신의 죽음은 하나의 역사상의 사건이자 지금까지의 서양 역사 진행의 필연적인 귀결을 뜻한다. 즉, 신은 서구세계의 역사 가운데 그 뿌리를 갖고, 모든 가치와 도덕의 원천으로 절대 권위를 얻어 인간 위에 군림하다가 계몽된 이 세계 속의 인간들에 의하여 그의 권좌에서 물러나게 된다. 서구의 정신사는 곧 이와 같이 신이 태어나 성장하여 필경에는 죽어가는 삶의 배경이다. 니이체가 그의 글들에서 신을 부를 때, 때

69) 위의 책, pp. 82~84 참조.

때로 '기독교적인 신', 즉 하나님이라는 단서를 붙인다고 해서 이것이 역사성을 뛰어넘는 존재를 가리키는 것이 아니다. 그것은 대부분의 기독교도의 머리 속에 있는, 즉 보상하고 진노하며 질투하는 등 인격화된 하나님을 의미하는 데 이 하나님은 니이체의 판단에 따르면, 인간에 의하여 창조된 역사적 산물에 불과하다. 이와 같은 신은 인간의 삶에 거역하는 존재이다. 그러므로 인간에 의하여 인격화되고 우상화된 이 신은 죽어야 한다. 이처럼 니이체는 신이 죽었다는, 죽어야 한다는 사실이나 요청을 그의 역사적인 반성과 현실에 대한 깊은 통찰에서 얻어낸다.

지금까지 서구 기독교 사회에 있어서 모든 존재와 가치의 원천이 되었던 신은 인간이 자기 자신을 찾아 나선 이래 인간에게 점점 낯설게 되었으며, 그와 더불어 인간의 머리 속에서 노쇠하기 시작하였다. 무엇보다도 근대의 휴머니즘, 계몽주의와 실증주의의 시대를 거치면서 이 신의 노쇠는 더욱 촉진되었다. 그는 니이체의 시대에 이르러 결국 그의 '번쩍이는 자랑스러운 외투' 즉, 도덕적인 요구나 권위를 더 이상 걸칠 수 없을 만큼 허약해졌다. 이같은 정신사적 발전을 겪으면서, 사람들은 그들 위에 절대자로 군림하여 그들로부터 인간다움을 앗아가는 신을 두고는 인간다운 삶을 누릴 수 없음을 깨닫게 되었다. 이렇듯이 신의 죽음은 인간의 자기 발견과 계몽에서 비롯된다. 따라서 신과 인간은 더 이상 공존할 수가 없게 된다.

우리는 니이체를 소박한 의미에서의 무신론자로 볼 수 없음에도 불구하고, 때때로 그에 있어서의 무신론 또는 무신론적인 것에 관하여 이야기 한다. 그리고 그와 같은 논의의 근거를 니이체의 글 속에서 찾아 낸다. 그러나 그의 사상을 포괄적으로 조명하여 보건대, 이 때의 무신론이란, 다시 확인하거니와, 유럽 역사 속에 드러나 있는 신과 같은 존재자가 있을 수 없다는 니이체의 신념을 지적하는 것이다. 헤르만 와인(Hermann Wein)은 니이체에게 있어서의 무신론을 이 이유에서 "정신사적 그리고 인간학적인 무신론"이라 부른다.

2000년 남짓하게 절대자로서 그것 홀로만이 모든 삶의 의의요, 목적이어 왔던 신이 이제는 죽어야 한다는 저주나, 이미 죽었다는 사실은 신과 오래전부터 가까이 지냈으며 신을 통하여 인간과 세계를 이해해 온 사람들에게는 충격적인 일로

삶의 정신적 기반을 붕괴시키는 사건이다. 그래서 신의 죽음이 시대적인 요구요, 이미 성취된 하나의 역사상의 사건이라고 믿게 된 이들조차도 이 사건 앞에서 경악하게 된다. 기독교 가정에서 태어나 종교적인 분위기 속에서 성장한 니이체에 게도 이 신의 죽음은 받아들이고 싶지 않은 놀랄 만한 사건이다. 그러나 신의 죽음은 하나의 현실이다. 니이체는 이 현실 앞에서 당혹하게 된다. 동시에 그는 먼저 이 사실을 깨달은 사람으로 이 사건의 전말을 천하에 전해야 하는 사명을 의식한다. 그래서 매우 긴장된, 그러면서도 단호한 어투로 그는 이 사실을 전하게 된다. 니이체는 우리가 이미 위에서 보았듯이, 이 신의 죽음을 어떤 미친 사람의 입을 통하여 전하고 있다.

또한 니이체는 “예수는 명한다. 어느 누구에게도 화를 내지 말라, 어느 누구도 멸시하지 말라고, 남몰래 자선을 베풀라고, 부(富)해지고 싶어해서도 안된다고, 맹세하지 말라고, 화해하고 용서해야 한다고, 다른 사람에게 보이려고 기도하지 말라⁷⁰⁾” 고 말하는 한편 “어떻게 예수가 피안에 있어서의 벌과 보상을 머리에 떠올릴 수 있었겠는가⁷¹⁾” 라고 자문하면서, 진정한 예수 그리스도는 예수 한 사람 밖에 없다고 하였다. 이러한 면을 보더라도 니이체가 무신론보다는 반신론 쪽에 더 가깝다고 보아야 할 것이다.

이상에서 우리는 니이체가 종래의 최고의 가치기준이었던 신, 즉 우리들의 삶을 억압하는 틀을 거부함으로써, 방황과 고민에 접하게 되기는 하나, 우리의 삶을 어떠한 틀에 얽매이지 않고 주체적으로, 생을 긍정하는 자유로운 삶을 살아갈 것을 지향하고 있음을 알 수 있다. 물론 기존의 가치에 대해 재평가함으로써 지금까지 진리로만 생각하고 생존의 근거로 이해해왔던 가치의 기준이 붕괴됨으로 우리에게 있어서 허무주의의 도래는 필연적일 수밖에 없는 것이다.

70) F. Nietzsche(1899), 『권력에의 의지』, 강수남 역(1988), 청하, p. 122.

71) 위의 책, p. 124.

IV. 새로운 가치의 정립

1. 허무주의의 극복

Ⅲ장에서 보았듯이 니이체의 기존의 가치 비판 내용은 필연적으로 허무주의의 출현을 예고한다. 종래의 최고의 가치기준이었던 것들을 과감히 거부하면서 우리는 심각한 혼돈을 맞이하게 된다. 니이체 본래의 사상은 그 처음에서는 신의 죽음, 중간에서는 신의 죽음에서 생긴 허무주의가, 마지막에서는 영겁회귀를 지향한 허무주의의 자기 극복이 자리 잡은 하나의 사상체계이기도 하다.⁷²⁾ 그러므로 니이체의 중심 사상은 허무주의와의 논쟁을 밑받침으로 성립된다고 할 수 있다. 허무주의를 이해하지 못하고서는 니이체를 옳게 이해할 수 없으며, 많은 니이체 연구자들은 허무주의를 니이체를 이해하기 위한 발판으로 삼고 있다.

‘허무주의’라는 말은 맨 처음 사용한 사람은 독일의 철학자 야코비(Jacobi)로서, 그는 1777년 피히테에게 보내는 공개 서한에서 피히테의 사변적인 관념론을 비판하면서 그것을 허무주의라고 불렀다. 즉, 세계의 본질이나 신의 문제 등을 인간의 사변 속으로 유출하려 할 때, 인간은 허무주의에 빠진다는 것이다.⁷³⁾

니이체는 허무주의를 ‘가치와 의미 그리고 소망할 수 있는 것에 대한 극단적인 거절’⁷⁴⁾이라고 정의하였는데 “헤르만 와인(Hermann Wein)의 해설에 의하면 니이체에 있어서의 허무주의는 그리스 - 기독교적인 문화세계에 있어서의 지금까지 있었던 가치가 무가치하게 되며, 인간과 우주에 관하여 가져왔던 모든 의미가 무의미하게 되는 것을 가리킨다⁷⁵⁾”는 것이다. 즉, 니이체에 있어서 허무주의란 최고의 가치들이 무가치화되는 것을 의미한다. 이것은 기독교 세계와 고대

72) K. Löwith(1981), 『헤겔에서 니체으로』, 강학철 역(1982), 삼일당, p. 227.

73) 강대석(1986), 앞의 책, p. 51.

74) 정동호(1988), 앞의 책, p. 89.

75) 위의 책, p. 89.

말기 이래의 도덕, 그리고 플라톤 이후의 철학에서 기준이 되는 실재와 법칙으로 정립된 것이 그 구속력을 잃었다는 것을 의미한다. 이렇게 기존의 가치에 대한 재평가를 통해 최고의 가치이며 삶의 의의였던 신이 죽은 후, 그를 상실한 사람들에게 제일 먼저 엄습하는 것은 광활한 우주 속에서의 실향감이다. 이로써 사람들은 정신적인 지주와 삶의 방향에 대한 감각을 잃게 된다. 그들은 그들이 추구해야 하는 표적과 삶의 의미를 상실하게 된다. 태양은 그 빛을 잃으며 곧 추위와 어둠이 엄습한다. 사람들은 이로써 헤어내기 어려운 깊은 공허와 절망에 빠지게 된다. 이것이 신의 죽음을 터득한 이들에게 찾아오는 허무주의이다.⁷⁶⁾

그러나 니이체에게 있어서 이러한 허무주의는 새로운 가치정립을 위한 하나의 필수적인 전제 조건일 뿐이다.

허무주의 그 자체는 두 가지 의미를 가질 수 있다. 그것은 궁극적인 몰락과 혐오의 징조일 수도 있고, 생활에서의 새로운 의지와 강화로서의 최초의 징조일 수도 있다. 즉 약자의 허무주의와 강자의 허무주의가 있을 수도 있다. 그런데 니이체가 주장하는 허무주의는 후자인 강자의 허무주의에 해당된다고 볼 수도 있다. 왜냐하면 니이체는 허무주의를 새로운 가치의 정립을 위한 전제조건으로 보았으며, 또한 허무주의는 기존의 가치질서가 무너짐으로써 발생하는 것으로서, 니이체는 오히려 이러한 허무주의 상태에서 자신의 삶을 자유롭게 개척해 갈 수 있기에 허무주의는 삶을 강화할 수 있는 계기가 된다고 생각했기 때문이다.⁷⁷⁾

여기서 우리는 니이체가 허무주의를 어떻게 극복하려 했는지 허무주의 극복의 논리를 살펴 볼 필요가 있다.

그는 유신론적 허무주의와 성실하게 대결하여 철저화함으로써 참된 새 가치의 표준을 확립하려고 하며, 선악의 저편에 서서 일체의 가치를 재평가함으로써 자연적인 생을 절대 긍정하는 길을 열려고 한다. 니이체가 『권력에의 의지』 서문에서 그 자체를 벌써 자기 자신 속에서 끝까지 살아낸 바의 그 허무주의를 이제 자신의 뒤로하고, 밑으로 하고, 밖으로 한 유럽 최초의 허무주의자라고 부른 말은

76) 위의 책, pp. 87~88 참조.

77) 송석재(1993), 앞의 논문, p. 32.

허무주의를 스스로 체험하며 살고, 철저화 함에 의하여 극복한다는 것을 의미하는 것이라 볼 수 있다. 이것은 그를 이해하는 데 있어서 대단히 중요하다. 이것이 허무주의의 자기 극복의 논리인 것이다. 이 점에 니이체의 철학적 특색이 있다. 그는 이처럼 허무주의의 자기 극복을 목표로 하여 오히려 그것을 적극적으로 진행시키려고 한다. 이것이 자기 속에서 체험한 바의 허무주의가 가야 할 운명이라고 생각하고 있다. 니이체가 가치를 비판하려 했던 것은 초월주의에 의하여 부정되었던 생의 복권을 의미하는 것이며, 이것이 다름 아닌 허무주의의 자기 극복인 것이다. 종래의 기독교적 플라톤주의적 가치가 부정되면, 도리어 있는 그대로의 현실적 자연적 생과 세계, 무조건적인 긍정이 가능해진다는 것이다. 니이체는 「우상의 황혼」에서 우리는 실재의 세계를 버렸다. 이제 어떤 세계가 남아 있을 것인가? 가상의 세계인가? 결코 그렇지 않다. 우리는 실재의 세계와 함께 가상의 세계도 버린 것이라고 한다. 이것은 이 자연적 세계를 유일한 실재의 세계로 인정하고 지금까지 이 현실세계에 주어져 있던 현상적 즉 가상적 세계를 폐기하였다는 것을 뜻한다. 아무리 부정하는 것을 꾀意로 하는 허무주의라 하여도 존재 전체를 부정할 수는 없다. 니이체의 허무주의는 결국 이 ‘나와 나의 세계’를 긍정하였다. 즉 인간이 신이라는 생각을 갖고 있다. 절대자를 초세계적인 것으로서가 아니라, 세계 내적인 것으로 보는 것이다.

2. 가치체계의 재정립자로서의 초인(Übermensch)

철저한 삶의 긍정을 통해 허무주의를 극복한 이상향으로서 니이체는 초인을 제시한다. 인간을 결정지워지지 않은 존재로 보았을 때, 이는 새로운 인간으로의 가능성을 함축하고 있는데, 니이체는 “나는 너희에게 초인을 가르친다. 인간은 극복되어야만 하는 무엇이다.”⁷⁸⁾ 라고 말했다. “인간은 하나의 사이존재이며 새로운 인간 초인을 통해서만 자기 자신의 무한한 가능성을 발견한다. 이 초인은 인간 세계의 미추를 포용할 수 있으며, 선악의 저편에서 가치를 창조해내는 인간

78) 최준성(1992), 앞의 책, p. 52.

이다. 그는 자기 자신을 조형하는 자이자, 동시에 자유 정신을 의미하는 예술가 - 철학자이다.79)”

지금까지의 최고 가치들이 주어진 것으로 인간에게 제시되어졌다면, 새로운 가치는 어떠한 초감성적인 가치들에 의거해서가 아니라, 자기 자신에 의거해서만 창조되어야 한다. 개인은 모든 사람 위에 군림하는 거대한 가치체계에 의해서가 아니라, 스스로가 가치의 설립자가 되어 자율적인 가치를 만들어가는 것이다. 그래서 모든 지금까지의 가치에 대한 파괴는 새로운 인간과 그의 가치를 새로이 정립하기 위해 이루어져야만 한다. 그러나 새로운 가치는 이전의 가치들과 구별되는 다른 것들이 아니라, 지금까지 공동의 무리들에게 일방적으로 통용되어왔던 가치 척도 일반을 폐기하는 것이다. 전승된 가치의 이러한 폐기는 자의적(恣意的)이거나 혼란으로 통하는 것이 아니라, 오히려 개인들을 자율적인 존재로 만든다. 개인의 의지는 지금부터 오직 자기 자신만을 의지하지 않으면 안된다. 개인은 자기 자신의 가치와 척도를 자기의 행동을 위해 창조하지 않으면 안된다.

여기에서 니이체는 새로운 인간상으로 초인을 제시하는데, 초인은 지금까지의 인간이 피안적인 것, 초감성적인 것에 의존하여 가치를 세웠다면, 그는 오직 지상에서, 자기 자신이 중심이 되어 가치를 설립하는 자를 말한다. 그런 의미에서 그는 초인을 천상적인 것과 대비하여 대지(der Erde)의 의미로 이해한다.

“보라, 나는 그대들에게 초인을 가르친다! 초인은 대지의 의미이다. 그대들의 의지는 말하라, 초인은 대지의 의미라고! 나의 형제들이여, 그대들에게 간청한다. 대지에 충실하고, 당신에게 초지상적 희망에 대해 말하는 자들을 믿지 말라고! 의식적이든 무의식적이든 그들은 독을 배합하는 자들이다. 그들은 삶을 비웃는 자, 죽어 가는 자, 독에 중독된 자들이며 대지는 이들에게 지켰다. 그러므로 그들이 죽어가는 것은 마땅한 일이다. 예전에는 신에 대한 모독이 최대의 모독이었다. 그러나 신은 죽었고, 따라서 모독자도 죽었다. 지금은 대지에 대한 모독이 가장 무서운 것이다.80)”

79) F. Nietzsche(1899), 『권력에의 의지』, 강수남 역(1988), 청하, pp. 556~564 참조.

위의 인용문을 통해서 볼 때 니이체는 대지에 충실한 인간으로서 현실에서의 인간을 위한 가치를 도외시하는 모든 기만을 물리칠 것을 주장한다. 그런데 그러한 존재로서의 초인의 출현은 지금까지 인간들이 만들어 낸 허상으로서의 신의 죽음과 그 신에 대하여 부여되었다는 선악의 개념의 초월을 전제로 하고 있다. 니이체는 인간을 구속하던 신의 존재에 대한 부정을 통하여 모든 가치의 기준은 살아있는 생명으로서의 인간이어야 함을 깨달으라며 다음과 같이 말한다.

“선악이라고 불리우는 낡은 환상이 있다. 지금까지 이 환상의 수레바퀴는 예언자들과 점성가들의 돌려에서 회전해 왔다. 일찍이 사람들은 예언자들과 점성가들의 존재를 믿었고, 따라서 사람들은 ‘모든게 운명이었다. 너는 그럴 수밖에 없기 때문에 그렇게 되리라’ 라고 믿었다. 그 다음엔 도로 사람들은 예언자들과 점성가들을 불신하게 되었고, 따라서 사람들은 ‘모든게 자유다. 너는 네가 하고자 하기 때문에 할 수 있다!’고 믿었다.⁸¹⁾”

위의 인용문은 인간을 구속하는 것들로부터 벗어난 자만이 자유로운, 즉 자유의지를 가진 존재이고, 초인도 이런 속에서만 등장할 수 있다는 뜻으로 해석할 수 있다. 신이 죽은 뒤에 인간의 참다운 관심은 이미 신들의 이름을 부르고 신성한 것에 호소하는 것은 아니다. 그것은 이제 인간이 인간에 대하여 거는 말이어야 한다. 오히려 인간의 가장 높은 가능성에 대해 언급하는 것이 옳다. 그리고 이것이 바로 초인에 관한 니이체의 주장인 것이다.⁸²⁾

자신의 삶의 의미와 가치를 되찾는 것은 아무에게나 가능한 것이 아니라 선택되고 준비된 인간에게서 가능한 것이다. 그러나 니이체의 초인이 어떤 특별한 존재나 특성의 몇몇을 의미하는 것은 아니다. 또 초인이 분명 많은 수는 아닐 것이지만, 결코 특정한 단 하나의 인물이 아니다. 그리고 초인의 의미는 결코 지금

80) 최준성(1992), 앞의 책, p. 52.

81) 박준택(1990), 「니이체 사상과 그 주변」, 대왕사, pp. 243~244 참조.

82) E. Fink(1960), 「니이체 철학」, 하기락 역(1984), 형설출판사, p. 98.

우리 자신의 모습을 의미하는 것은 아니다. 우리가 노력한다고 해서 곧 초인이 될 수 있다는 의미도 아닌 것이다. 초인은 미래에 올 인간상이다. 그리고 우리는 그들을 위한 과정이요, 밑거름이 될 수 있을 뿐이라는 것이다.

“이제 그대의 산을 둘러싸고 물결이 올라오고 올라온다. 오 짜라투스트라여, 그리고 그대의 높이가 아무리 높다 하더라도, 많은 자들이 분명 그대의 높이까지 올라오리라. 당신의 작은 배는 이젠 오랫동안 마른 땅에 놓여 있지 못하리라.

그리고 우리들 절망한 자들이 지금 당신의 동굴에 와, 이젠 이미 절망하지 않고 있다는 것, 그것은 보다 나은 자들이 당신에게로 오고 있는 중임을 나타내는 하나의 징조이며 전조에 지나지 않는다. 그대들은 다리일 뿐이다. 그대들 보다도 높은 인간들이 그대들을 밟고 건너가기를! 그대들은 계단을 뜻한다. 그러므로 그대들을 밟고 넘어 ‘자신의’ 높이로 올라가는 자에게 화내지 말라! 그대들은 다만, 한층 더 높은 인간들이 내게로 오는 중에 있다는 하나의 전조로 내게 왔을 따름이다.⁸³⁾”

이 글을 통해서 니이체가 강조하고자 했던 것은 결국 먼 미래에 새로이 나타나야 할 존재들, 즉 초인을 위해 우리는 노력해야 한다는 것이다. 니이체는 초인에 대한 사랑과 열망이 인간의 관심이 되어야 한다고 역설하면서, 의식이 깨어 인습의 사슬을 벗어 던질 수 있는 인간 변화를 외치는 것이다.

“그대들 보다 높은 인간이여, 이것을 내게서 배우라. 시장에서는 아무도 보다 높은 인간의 존재를 믿지 않는다는 것을. 그리고 그대들이 시장에서 얘기하고 싶다면, 그것도 괜찮다! 그러나 천민들은 눈을 감박거린다..... 좋다. 자! 그대들보다 높은 인간이여! 이제 비로소 인간의 미래라는 산이 진통을 겪고 있는 것이다. 신은 죽었다. 이제 우

83) F. Nietzsche(1899), 「짜라투스트라는 이렇게 말했다.」, 최승자 역(1991), 청하, pp. 323~325 참조.

리는 원한다. - 초인이 살게 되기를.84)”

니이체는 종래의 신에 대한 맹신을 부정함으로써 그 위에 새로운 가치가 마련되고, 그 가치 위에 초인의 세계가 성립된다고 한다. 그리고 이때의 초인은 기독교에 있어서의 하나님과 같이 유일한 존재가 아니다. 그러므로 초인은 지금까지는 존재하지 않았지만 앞으로는 여럿이 있을 수 있으며, 이는 인간이 자기 극복을 통하여 도달해야 할 목표이다.

초인은 끊임없이 노력하는 자이며, 인간 삶을 초월한 존재가 아닌 오히려 인간들 속으로 내려와 무엇인가를 선사하는 가장 인간적 존재이다. 초인은 분명히 낡은 신과 대치된 새로운 가치의 창조자로서 인간 존재에다 부단히 새로운 의의를 부여하고 제시하는 자의 상징적 표현이다.85) 또한 초인은 그가 스스로 신이 되거나 신성을 부여받는 존재가 아니다. 니이체는 인간으로서 신을 대신하지 않는다. 그는 유한한 현존재를 신격화하거나 우상화하지 않는다.86) 니이체가 제시하는 초인은 인간에게 가치 창조자로서의 새로운 추구의 대상이지, 신의 대치물이나 대용품이 아니다. 초인이 결코 지금까지의 신의 역할을 담당할 수 있는 신적 존재가 아님은 분명하다. 우리가 살고 있는 대지를 유일한 현실로 받아들이고 어떤 초월자적 힘도 인정하지 않는 니이체에 있어서 초인은 새로운 신이 아닌 것이다. 더구나 초월자의 세계가 미망임을 터득하고, 또 형이상학적 세계가 극복되고서야 도달되는 초인을, 초경험적 세계에 균립하는 창조 내지 주재신으로 볼 수 없다. 지금까지 탄생되지 않았으나 여럿이 있을 수 있으며, 또 우리 모두가 자기 극복을 통해 도달할 수 있는 목표임에 미루어, 그것에 어떤 종래 의미의 신성을 부여하는 것은 옳지 않다고 하겠다.87)

결국 초인은 미리 설정된 어떤 목표도 아니며, 초월적인 어떤 인간 유형을 가리키는 것도 아니다. 그는 자기 자신을 넘어서지만 그것은 곧 진정한 자신에게로

84) 위의 책, pp. 328~329 참조.

85) 박준택(1990), 앞의 책, p. 183.

86) E. Fink(1960), 앞의 책, p. 125.

87) 정동호(1982), 『니이체의 위버멘쉬는 누구인가?』, 철학연구34집, 한국철학연구회.

돌아오는 것이다. 즉 그는 그의 동물적 본성을 극복하고, 충동을 승화시키며, 그의 정열에 질서를 부여하며 진정으로 살아가는 것이다. 그러면 이러한 초인은 어떻게 하여 다다르게 되는가? 초인과 관련하여 니이체는 인간 정신의 세 가지 발전 단계를 말하는 데, 이를 통해 우리가 초극적 목표로 삼아야 하는 것이 무엇인지 더 잘 알 수 있을 것이다.

“나는 그대들에게 정신의 세 가지 변화를 말한다. 어떻게 정신이 낙타가 되며 낙타는 사자가 되며 마침내 사자는 어린이가 되는가를..... 잘 견디는 정신은 그 모든 무거운 것들을 맡아진다. 짐을 신고 사막을 서둘러 가는 낙타처럼, 그렇게 정신은 자신의 사막으로 서둘러 간다. 그러나 가장 외로운 그 사막에서 두 번째의 변용이 일어난다. 여기에서 정신은 사자가 되고, 그 사자는 자유를 획득하고자 하고, 자기 자신의 사막에서 주인이 되고자 한다..... 새로운 가치를 창조하는 것, 그리고 의무 앞에서 까지의 신성한 부정, 그것을 위해 나의 형제여, 사자가 필요한 것이다..... 일찍이 그것은, '너는 해야 한다' 를 자신의 가장 신성한 것으로 사랑하였다. 그러나 이제 그것은 자신의 사랑으로부터 자유를 약탈하기 위하여 가장 신성한 것조차도 환상이며, 제멋대로라는 것을 발견하지 않으면 안된다. 그러한 약탈을 위하여 사자가 필요한 것이다....." 어린이는 순진무구함이며 망각이며, 새로운 시작이며, 하나의 유희이며, 스스로 굴러가는 바퀴이며, 최초의 움직임이며, 하나의 신성한 긍정이다. 그렇다. 창조의 놀이를 위해서도, 나의 형제여, 신성한 긍정이 필요한 것이다. 이제 정신은 '자신의' 의지를 원하고, 세계를 잃어버리는 자는 스스로 자신의 세계를 획득하는 것이다 .88)"

제 1단계인 낙타에로의 변화는 전통적 형이상학과 그리스도교적 가치에 굴종하는 태도를 나타내고 있다. 즉 짐을 지우게 하기 위하여 무릎을 꿇는 낙타는 정신의 자기 격하를, 외경심을 가지고 바라보는 것에 대한 그의 굴종의 태도를 시사한

88) 위의 책, p. 64.

다. 정신이 예로부터 통용되어 온 유효한 가치의 권위 앞에, 다시 말하여 오래되고 존귀한 규범 및 가치의 관념 앞에 몸을 구부리는 것을 말하고 있다. 낙타의 태도를 타율성의 형식으로 본다면 이제 더 이상 다른 권위 앞에 몸을 굽히고자 하지 않는, 그리하여 복종을 거부하는 정신은 사자로 변한다.

2단계인 사자에로의 변화는 낡은 도덕을 파괴하는 것으로 자신의 본래적 의욕을 나타낸다. 이는 정신이 자기 자신의 지배자로서 자율적으로 명령하기 위해서 지금까지 복종했던 낡은 가치를 파괴하지 않으면 안된다. 사자는 과거를 향해 부정적인 태도를 취하고 미래를 향해서는 하나의 가능성을 간직하고 있다. “새로운 가치를 창조하는 것 - 심지어 사자조차도 그것을 할 수 없다. - 그러나 새로운 창조를 위해 그것 자체에 자유를 주는 것, 그것은 사자가 할 수 있는 것이다.89)” 이제 사자는 사막에서의 낙타 대신에 근본적인 파괴 행위를 통해 새로운 자유의 공간을 연다.

제 3단계인 어린이의 단계는 니체에게 있어 곧 초인의 단계를 말하는 것으로 그는 이것을 “어린이는 천진난만하며 망각이고, 새로운 시작이며, 하나의 놀이이며, 스스로 구르는 수레바퀴이며, 최초의 운동, 하나의 신선한 긍정이다90)” 라고 말했다.

사자의 단계가 부정의 단계였다면, 이 어린이 단계는 근본적인 새로운 시작을, 정신의 새로운 탄생을 나타내는 긍정의 단계라고 할 수 있다. 이 새로운 탄생을 통해 정신은 자기 자신을 창조한다고 볼 수 있다.

새로운 인간은 아름다움과 추함, 선과 악이라는 대립되는 가치들을 삶이라는 것 속에서 바라볼 줄 알며, 그는 힘에의 의지를 창조력으로 승화시킬 수 있게 된다. 초인은 신이 없는 세계를 받아들이고, 세계가 자기의 운명이 되고, 자기가 동시에 세계의 운명이 되는 현실을 기꺼이 긍정하는 자이다. 이러한 초인에 대해, 느낌의 새로운 방식으로, 사고의 새로운 방식으로 그리고 가치를 측정하는 새로운 방식으로 볼 수도 있다.91) 인간의 모든 가치는 자기 자신을 위해 사물들에게 가

89) 위의 책, p. 66.

90) 위의 책, p. 64.

91) G.Deleuze(1963), 「니체, 철학의 주사위」, 신범순, 조영복 역(1993), 인간사랑, p. 275.

치를 부여한 것에 지나지 않는다. 새로운 인간은 이 사실을 인식하고 모든 가치 척도가 자신에게 있음을 안다.

“진실로 인간은 자기 스스로에게 자신의 모든 선과 악을 부여했다. 진실로 인간의 선과 악은 받은 것이 아니고, 찾아낸 것이 아니며, 하늘의 소리로서 그들에게 떨어진 것도 아니다. 인간은 자기 보존을 위하여 먼저 사물들 속에 가치를 심었다. 그 때문에 그는 자기 자신을 인간, 곧 평가하는 자라고 부르는 것이다. 평가하는 것은 창조하는 것이다.⁹²⁾”

3. 가치 재정립의 의의

니이체에게 있어 가치의 재정립이라 함은 생부정적 가치체계를 비판하고 생긍정적 가치체계로의 전환을 의미한다. 니이체의 가치 기준은 철두철미 생 그 자체였다. 생을 부정하는 것이라면 그것이 무엇이든 거부하였다.

니이체는 마르크시스트이든 실존주의자이든, 인간성을 부정하고 이를 소외시키려는 것들과 싸워서 인간의 존엄성을 지키고 보편적인 인도적 이념을 관철하면서 살고자 하였고, 진리 때문이라면 어떠한 희생도 감수할 입장이었다. 그리고 니이체는 기존의 가치에 대한 재평가를 통해, 기존의 가치들이 삶을 억압할 뿐만 아니라, 삶의 내적 요구에 충실하지 못함을 인식하였다. 따라서 니이체가 기존의 가치에 대한 재평가를 바탕으로 새로운 가치를 정립하고자 한 것은 삶의 내적 요구, 즉 '내장'에 충실하려 함이고, 삶을 강화하고자 한 것이다.

들뢰즈는 이에 대해 설명하기를 느낌의 새로운 방식은 인간적 타입과는 다른 어떤 것으로 보았으며, 사고의 새로운 방식은 신적인 것과는 다른 것이라 하였다. 왜냐하면 신적인 것은 여전히 인간을 보존하고 상징으로서의 신이라는 신의 본질적 특성을 보존하고 있기 때문이다. 가치를 측정하는 새로운 방식에서 이것은 가치들이 변화, 추상적 치환 혹은 변증법적 역전이 아니며 가치들의 가치를 파생시키는 요소에서의 변화와 역전 즉 '가치 평가에서의 변환'이라고 하였다.

92) 위의 책, p. 99.

또한 니이체가 가치에 대한 재평가를 과감하게 할 수 있었던 것은 그가 가치를 바라보는 관점에 기인한다. 그는 “현금 세계에 있어서는 적어도 가치를 가진 것은 무엇이든지 그 본질상 그 자체로 가치를 가지는 것이 아니다. 그렇지 않고 사람이 한 때, 가치를 그것에 부여했던 것이며, 증여했던 것이다. 우리가 바로 이 부여자이며 증여자였다! 우리가 처음으로 세계를 인간에 대하여 어떤 의미를 가진 세계로 만들어낸 것이다⁹³⁾” 라고 하였다. 그러므로 니이체에게 있어 가치는 인간이 창조한 것이었고, 또한 원근법에 의해서 평가되어질 뿐이라고 보는 것이다. 따라서 생의 관점에서 부정적인 가치는 얼마든지 거부되어질 수 있다고 보는 것이다.

니이체는 모든 고정적인 것, 틀 속에 안주하는 것, 그리고 일정한 사상에 의존하는 것을 거부하였다. 왜냐하면 니이체가 최상의 가치로 보고 있는 삶은 고정되어 있는 것이 아니라 쉴 새 없는 흐름이기 때문에, 고정적인 것으로 파악한다는 것은 결국 삶을 억압하는 결과를 가져오게 된다고 주장했다. 그러므로 니이체가 모든 고정적인 정견(定見)을 떠나 진리와 가치를 삶의 발전과 상대적인 위치에 두려한 것은 당연한 것이다.

또한 니이체가 강조하고자 하는 것은 새로운 가치의 정립 자체에 목적이 있는 것이 아니고, 지금까지 우리들의 삶을 지배해 온 가치들에 대해서 비판할 수 있는 용기, 즉 삶을 고정화시키고 틀 속에 안주하려 하며, 일정한 사상에 의존하는 것 등을 거부하고자 하는데 있었던 것이다. 그리고 니이체는 모든 가치는 원근법적인 평가에 의한 상대적 가치만 존재한다고 보고, 최고의 가치인 삶 자체가 끊임없이 변화하고 있기 때문에 이러한 삶을 변화시켜 나가면서 강화하고, 주체적인 입장에서 삶을 긍정하기 위해서는 어떠한 가치에도 얽매이지 아니하여야 함을 강조하고 있는 것이다.

93) F. Nietzsche(1899), 『즐거운 지식』, 권영숙 역 (1989), 청하, p. 125.

V. 결론

니이체는 가치의 재평가를 통해 기존의 도덕, 종교, 철학에 근거를 둔 가치들을 생부정적이고, 삶을 억압할 뿐 만 아니라 나약하게 만든다고 보고, 이러한 가치들에 대한 비판을 통해 허무주의의 도래는 필연적임을 강조하였다. 물론 허무주의는 허무주의에 머무르는 것이 아니라, 새로운 가치의 정립을 위한 전제 조건으로 작용하는 것이었다. 이러한 허무주의의 극복을 통해 생을 긍정하고 자유로운 삶을 살아갈 수 있는 근거로서 새로운 가치를 재정립하고자 하였는데 이러한 일련의 내용, 즉 가치의 재평가는 니이체 철학의 핵심이라고 할 수 있다. 여기서 니이체의 가치 재평가를 중심으로 다음의 세 가지 결론을 얻을 수 있다.

첫째, 니이체의 이른바 ‘가치 재평가’의 의도는 기존의 가치들이 최고의 가치라고 할 수 있는 삶을 부정하거나 억압 또는 나약하게 하고 있기 때문에 최고의 가치인 삶을 강화하고 긍정하기 위해서였다. 기존의 가치를 비판함으로써 형이상학적 신이나 합리주의적 개념에 의거함이 없이 있는 그대로의 삶을 긍정하고자 한 것이다.

둘째, 니이체가 가치를 재정립하고자 한 것은 기존의 가치들이 플라톤 이래의 형이상학적 철학을 바탕으로 인간의 삶을 형이상학적 틀에 맞추려는 경향이 있기 때문에 이러한 형이상학적 가치들을 거부하고, 삶을 흐름으로 파악하여 삶을 긍정하고 강화할 수 있는 가치들을 새롭게 정립하기 위함이었다. 이로써 그는 ‘실재 없는 흐름’으로서의 삶을 순수하게, 그 자체로 해방시키고자 한 것이다.

셋째, 니이체가 강조하고자 한 것은 새로운 가치를 절대적 가치들로 정립하고자 하는데 있는 것이 아니고, 절대적 가치는 ‘계속해서 흐르고 있는 삶’이기 때문에 삶을 억압하고 부정하는 가치들을 비판함으로써, 그러한 가치들에 얽매이지 아니하게 하는데 그 목적이 있는 것이다.

또한 니이체의 사상은 오늘날 교육에 있어서 시사하는 바도 크다. 우선 그는 학교 교육 현장에서의 전통 도덕에 대한 주입식 교육을 부정한다. 니이체에게 있

어서 과거의 지식이란 모든 시대에 있어 현재와 미래의 생에 봉사하기 위해서 존재하는 측면이 많다. 따라서 전통도덕의 무조건적 수용을 강요하는 것은 반도덕적이고 비교육적이라는 것이 니이체의 입장이다. 다가치 사회로의 변화가 가속화되는 미래 사회는 고정된 가치 체계를 더 이상 필요로 하지 않는다. 이는 일차적 교육현장의 자율성 보장을 필연적으로 요구하게 된다.

둘째, 니이체는 학생들에게 현실에서의 삶을 긍정할 수 있도록 가르쳐야 한다고 주장한다. 니이체는 세계를 이편과 저편으로 나누고 이편의 것은 무가치하다고 하는 기독교와 플라톤의 2원론적 세계관을 거부한다. 니이체는 인간이 자신의 삶에 대해 긍정적 자세를 갖기를 원하며, 교육도 바로 이러한 면을 고양시켜야 한다고 강조한다.

셋째, 그는 학생들의 잠재 가능성과 능력을 신뢰하는 교육을 희망한다. 니이체에 의하면 어떤 목적하에서든지 인간 스스로를 왜소하게 하는 교육 행위는 지양되어야 한다는 것이다. 즉 올바르게 이루어지는 교육은 개개인이 스스로의 능력을 믿고 그 능력에 바탕을 둔 생의 고양을 이루어 낼 수 있게 되어야 한다는 것이다. 이러한 견해에 근거해서 인간은 자신의 사회를 만들어 가는 창조주로서 무한의 가능성을 가지고 있다고 믿고, 그 가능성에 대한 자신감과 책임감을 깨달을 수 있도록 교육은 이루어져야 한다.

마지막으로 그는 미래 개척적인 인간의 중요성을 강조한다. 니이체에 의하면, 인간의 미래는 단순히 다가오는 것이라는 수동적인 수용태세를 지양하고 자신의 의지에 따라 개척할 수 있다는 적극적인 자세를 가질 수 있도록 교육해야 한다는 것이다.

그러나 니이체의 이러한 사상도 여전히 문제점을 지니고 있다. 가장 대표적인 비판은 헤센 (J.Hessen) 에 의한 비판으로 그는 니이체를 가치상대주의로 간주한다. 그에 의하면 “가치들이 뒤집어 평가되어야 한다면 가치들은 가치 없는 것이 되고 말며, 스스로 만들었다가 부인하는 것이 되고 말며, 사상과 환상처럼 자기 멋대로 만든 인간의 작품으로 되고 만다. 그렇다면 그 위대한 발견의 의미는 바로 첫 출발에서 다시 무시되고 만다.⁹⁴⁾” 고 지적한다.

여기서 니이체는 절대적 가치로서 삶을 설정하였고, 삶에서 원근법적으로 바라본 가치가 상대적이라는 자신의 주장을 내세웠다. 그는 삶을 철저하게 절대적 가치로 설정하였고, 이러한 절대적 가치인 삶을 억압하거나 부정하는 가치들에 대해 재평가를 시도함으로써 삶을 긍정하고 강화할 수 있는 가치들을 재정립하고자 하였던 것이다.⁹⁵⁾

또한 니이체 철학은 운명애를 인정할 경우 숙명론에 빠질 수 있다는 것이다. 인간이 운명에 자신을 맡기기만 한다면 인간의 극복은 불가능하다. 물론 니이체도 운명애를 인간 극복의 한 계기로 삼는 것이 확실하지만, 이에 대한 구체적인 방법이 니이체에게서는 제시되지 못하고 있다. 어떤 상황에서, 어떤 방법으로 인간 극복이 가능하며 또한 실제적 초인이 어떤 역할을 할 것인지, 그리고 초인은 과연 절대적 존재인지의 여부가 여전히 논점으로 남게 된다.

이러한 논점의 여지가 있음에도 불구하고, 니이체의 철학은 유럽 기독교 문화와 그 가치관이 지닌 폐쇄적 경직성을 타파하고, 삶을 삶 자체로 해방시킴과 동시에 삶을 있는 그대로 파악하는데 큰 공헌을 하였다. 비록 새로운 문화와 방향정립에는 별다른 기여를 하지는 못하였으나, 니이체에 대한 연구를 통해 우리는 최우선적으로 오직 일회적 가능성만을 가지고 있는 생이 얼마나 가치 있고 중요한 것인가를 알 수 있게 되는데, 이 한 가지 이유만으로도 니이체에 대한 연구는 웅당한 가치가 주어져야 한다고 본다.

바로 지금의 우리의 삶보다 더 소중하고 가치 있는 게 또 있겠는가? 모든 이들에게 삶의 소중함을 일깨워 준 중요한 가르침을 우리는 니이체로부터 배울 수 있을 것이다.

94) J.Hessen(1948), 『가치론』, 진교훈 역(1992), 서광사, p. 176.

95) 송석재(1993), 앞의 논문, p. 55참조.

참 고 문 헌

〈단행본〉

- 이영호(1985), “힘에의 의지의 구조적 고찰”, 『니이체 철학의 현대적 조명』, 청람.
- 성진기(1985), “니이체의 영겁회귀에 관한 고찰”, 『니이체 철학의 현대적 조명』, 청람.
- 강영계(1991), “니이체 철학은 체계적인가”, 최준성 교수 회갑 논문집, 철학과 현실사.
- 하기락(1982), 『니이체론』, 형설출판사.
- 정동호(1988), 『니이체 연구』, 탐구당
- 강대석(1986), 『니이체와 현대철학』, 한길사.
- 김두헌(1982), 『서양윤리사』, 박영사.
- Fink. E(1960), 『니이체 철학』, 하기락 역(1984), 형설출판사.
- Deleuze. G(1983), 『니체, 철학의 주사위』, 심범순·조영복 역(1993), 인간사랑.
- Löwith. K(1981), 『헤겔에서 니체어로』, 강학철 역(1982), 삼일당.
- Löwith. K(1981), 『역사의 의미』, 이한우 역(1987), 문예출판사.
- F. Nietzsche(1899), 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』, 최승자 역(1984), 청하.
- F. Nietzsche(1899), 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』, 황문수 역(1992), 문예출판사.
- F. Nietzsche(1899), 『즐거운 지식』, 권영숙 역(1989), 청하.
- F. Nietzsche(1899), 『선악을 넘어서』, 김훈 역(1982), 청하
- F. Nietzsche(1899), 『우상의 황혼』, 송무 역(1984), 청하
- F. Nietzsche(1899), 『권력에의 의지』, 강수남 역(1988), 청하
- F. Nietzsche(1899), 『비극의 탄생』, 김대경 역(1982), 청하

- F. Nietzsche(1899), 「도덕의 계보」, 김태현 역(1982), 청하
- F. Nietzsche(1899), 「이 사람을 보라」, 김태현 역(1982), 청하
- F. Nietzsche(1899), 「반그리스도」, 송무 역(1984), 청하
- F. Nietzsche(1899), 「니이체 철학」, 하기락 역(1984), 형설 출판사.
- F. Nietzsche(1899), 「인간적인 너무나 인간적인」, 한기찬 역(1983), 청하.

<논문>

- 최준성(1975), “니이체 연구 - 가치전도를 중심으로”, 박사학위논문, 영남대학교 대학원
- 유천식(1989), “니이체에 있어서 가치비판의 문제”, 석사학위논문, 충남대학교 대학원.
- 손성애(1997), “니이체 철학에 있어서 ‘도덕’에 관한 연구”, 석사학위논문, 한국교원대학교 대학원.
- 박진(1988), “니이체 철학의 허무주의에 관한 연구”, 석사학위논문, 전남대학교 대학원.
- 송석재(1993), “F. 니이체의 ‘가치의 재평가’에 관한 연구”, 석사학위논문, 충남대학교 교육대학원
- 박진(1992), “니이체에 있어서 양극성에 관한 연구”, 박사학위논문, 전남대학교 대학원
- 유정애(1995), “니이체의 가치전도사상과 그 현대적 의의”, 석사학위논문, 부산대학교 대학원
- 윤대선(1989), “니이체의 힘에의 의지에 관한 연구”, 석사학위논문, 고려대학교 대학원.
- 하정희(1986), “Nietzsche에 있어서 새로운 가치의 전형으로서의 초인(Übermensch)에 관한 연구”, 석사학위논문, 동아대학교 교육대학원.

장시조(1991). "니이체의 초인사상에 관한 연구". 석사학위논문, 원광대학교
교육대학원.

이재영(1994). "Nietzsche 철학에 있어서 '교육'의 의미에 대한 연구", 석사학
위논문, 한국교원대학교 대학원.

〈기타 문헌〉

송항룡(1992). 『살아 있는 세계와 죽어 있는 세계』, 철학과 현실사.



<Summary>

A Study on Nietzsche's critique of value

Byeon, Kyeong-Ok

National Ethics Education Major

Graduate School of Education, Cheju National University

Cheju, Korea

Supervised by Professor Huh, Jeong-Hoon ph. D.

Nietzsche's philosophical thought has been criticized by many people so far. The cognition of his thought has been diversly developed as you know about Nietzsche throughout the arrangement of contradictory sentences and the exhaustive destruction of existing values.

Then what is the core philosophy that Nietzsche had sought? He had tried to reverse the existing values so as to find new values. He argues that it is necessary to overcome the existing virtue because of the creation of new values and as a result the values' value is questioned. He says that the values are related to human life not transcendent things.

*A thesis submitted to Committee of the Graduate School of Education, Cheju National University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Education in August, 1998.

Nietzsche presents the Will to Power, Apolo-Dionysian Element and the love for fortune and the eternity revolution as the basis of value critique. In terms of basis, he combats the traditional metaphysics, the virtue and the problem of all that is good or bad, the problem of God and christianity.

However this main ethical problem raised by Nietzsche was not intended to establish the new values. It mainly emphasized the critique that denied and criticized the existing values or changing ourselves in accordance with stream of life not staying in something

Therefore this thesis is not aimed to explain about the Will to Power, Superman and Eternity Revolution as Nietzsche's main thought but it is aimed to find out how the Will to Power, Superman and Eternity Revolution are related to Life reinforcement, that is the best value of life, and how the best value is changed - how God-centered life is converted into Human-centered Life by revaluating the existing values.

However this Nietzsche's thought cannot help being criticized that it may fall into the Value Relativism or Fatalism.

Nietzsche considered the life entirely to absolute value, and tried to reevaluate the values that repressed and denied the life, the absolute value. Furthermore, he insisted that human beings should receive and overcome their own fortune.

That is just to love our lives shouting "Is it life? Okey, then, try again!"

This is just Nietzsche's core-philosophy.