creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

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

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

문학석사 학위논문

니체의 『도덕의 계보학』에 나타난 고통 개념 연구

2020년 8월

서울대학교 대학원

미 학 과

이 은 비

니체의 『도덕의 계보학』에 나타난 고통 개념 연구

지도교수 신 혜 경

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함
2020년 5월

서울대학교 대학원
미 학 과
이 은 비

이은비의 석사 학위논문을 인준함
2020년 6월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국문초록

이 글은 프리드리히 니체의 후기 저작인 『도덕의 계보학』(이하 『계보학』)을 중심으로, 고통을 대하는 태도가 개인과 사회를 판별하는 기준이 될 수 있다는 그의 주장을 살펴본다. 고통을 대하는 인간의 태도는 두 가지로 나뉠 수 있으며, 어떤 태도를 취하느냐에 따라 개인의 위계가 구분된다는 니체의 주장은 그의 여러 저작에서 초기부터 후기까지 일관되게 나타난다. 니체는 이를 궁핍하게 고통을 겪는가 혹은 충만하게 고통을 겪는가로 구분할 수 있다고 보았으며, 고통을 대하는 태도를 결정하는 것은 한 문화나 개인이 고통을 어떻게 해석하는가의 문제와 연관된다고 주장한다. 그래서 각 문화와 그 문화 속의 개인이 서로 다른 고통 해석으로 인하여 어떤 태도를 보이는지를 판별하는 구절들이 그의 저작에는 산재해있다. 이 글은 그와 같은 관심이 『계보학』에 전제되어 있기에, 고통을 중심으로 살펴볼 때 니체 철학의 전체 기획을 이해할 수 있는 포괄적인 설명이 도출된다고 주장한다.

『계보학』에서 니체는 서구의 기독교 도덕 및 형이상학 철학을 전면적으로 비판하며, 사회와 개인이 가진 고유한 힘에의 의지가 소진되도록 이끄는 사고방식으로 금욕적 이상을 지목한다. 금욕적 이상은 기독교 도덕과 형이상학 철학 특유의 사고방식과 가정을 아울러 가리키기 위해 니체가 『계보학』에서 한정적으로 사용하는 개념어이다. 금욕적 이상은 금욕을 자기 목표를 성취하기 위한 수단으로 삼는 것을 넘어서서, 금욕 자체를 이상화한다. 니체가 이를 비판하는 이유를 이 글은 고통과 그에 대한 해석의 관점에서 찾는다. 이 글은 금욕적 이상이 일종의 고통 해석이기도 하다는 점에 착안하여, 니체가 금욕적 이상을 비판하는 이유를 고통에서 찾는다. 다시 말해 금욕적 이상은 고통에 대한 궁핍한 태도를 이끌어 내는 원인이자, 극복되어야 할 고통 해석으로 규정한다. 그리고 『계보학』 내의 여러 유형이 금욕적 이상에 의존하여 고통에 관계 맺는 방식을 살펴봄으로써, 니체 철학 안에서 금욕적 이상을 극복할 수 있는 구체적 방안은 어떻게 구성될 수 있을지를 검토한다.

이를 위해 이 글은 우선 니체 저작에 등장하는 고통을 분류하여 유형화를 시도한다. 니체 저작 속에서 주되게 논의되는 고통은 다섯 가지 유형으로 구분할 수 있다.

이렇게 분류한 다섯 가지 유형의 고통을 기준으로, 고통과 그에 대한 해석이 『계보학』의 역사적 맥락에서 어떻게 논의되는지를 검토한다. 각각의 개별적인 고통은 해석을 거쳐서 전환되거나 증대되거나 감소할 수 있으며, 이러한 해석은 또 다른 고통의 원인이 되기도 한다. 금욕적 이상을 비판하는 니체의 논의를 통해서 대안적인 고통 해석은 어떻게 도출될 수 있는지를 탐색할 때, 니체가 『계보학』에서 수행하는 도덕 비판의 의미와 니체 철학의 기획이 드러날 수 있다.

주요어 : 니체, 고통, 도덕의 계보학, 힘에의 의지, 금욕적 이상, 디오니소스
학　번 : 2009-20072

일러두기

이 논문에서 인용된 니체의 주요 저작의 약어는 다음과 같이 표기한다.

GT	*Die Geburt der Tragödie*
UB	*Unzeitgemässe Betrachtungen*
FW	*Die fröhliche Wissenschaft*
JGB	*Jenseits von Gut und Böse*
GM	*Zur Genealogie der Moral*
AC	*Der Antichrist*
WA	*Der Fall Wagner*
EH	*Ecce Homo*
N	*Nachgelassene Fragmente*

1. 니체의 저작은 콜리Giorgio colli와 몬티나리Mozzino Montinari가 편집한 Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1967(=KGW)을 인용하였고, 번역은 비평전집(KGW)의 국내 완역본인 책세상판 니체전집을 참조하여 글쓴이가 번역을 수정하였다.
2. 니체의 글을 인용할 경우 저서의 약칭과 아포리즘 번호 및 쪽수를 표기하고, GM의 경우 약어 뒤에 각 논문 번호를 로마자로 표기한 뒤 절의 숫자와 쪽수를 병기한다. 예를 들어 『계보학』 제2논문 7절은 GM, 2-7로 표기한다. 인용 내에서 강조된 부분은 특별히 밝히지 않은 한 원전의 강조를 따른 것이다. 글쓴이가 첨언하거나 강조한 경우에는 대괄호[]로 표시하거나, [강조는 글쓴이에 의함]을 밝힌다.
3. 유고의 단편은 고유 번호가 부여된 경우 대괄호[]로 표시한다. 예를 들어 KGW Ⅶ-2, N1884, 26[276]는 비평전집 Ⅶ-2권으로 출간된 1884년 유고 26번 묶음 중에서 고유번호 276번이 부여된 메모를 가리킨다. 단편적인 분량의 유고 특성상 번호만으로도 식별되기에 쪽수를 따로 명기하지 않는다.

목 차

국문초록 ····· i
일러두기 ····· iii

서 론 ····· 1

Ⅰ. 예비적 고찰 ····· 9
1. 고통의 기본 구조: 힘에의 의지 ····· 9
2. 니체 저작에서 발견되는 '고통의 다섯 유형' ····· 12

Ⅱ. 『도덕의 계보학』에 나타난 고통 해석의 변천 ····· 32
1. 고통에 대한 궁핍한 해석의 역사 ····· 32
2. 원형적 '관조적 인간'과 금욕적 수련 ····· 39
3. 사제 유형의 고통 해석 ····· 44
3.1. 원한의 작동방식 ····· 44
3.2. 양심의 가책과 고통의 확산 ····· 47
4. 철학자 유형의 고통 해석 ····· 50
4.1. 철학자의 특이체질 ····· 51
4.2. 학문의 자기정당화와 해체의 여파 ····· 55
5. 예술가 유형의 고통 해석 ····· 57
5.1. 금욕적 이상의 예술가: 말년의 바그너 ····· 58
5.2. 자기부정이 무리 감정으로 귀결되는 심리 ····· 66

Ⅲ. 당대의 고통에 대한 니체의 진단과 처방 ····· 71

1. 실존에 대한 인식과 공허감의 엄습 ····· 71

1.1. 실존의 경악 ····· 71

1.2. 허무주의의 출현 ····· 79

2. 충만한 고통 해석으로의 가능성 ····· 87

2.1. 관점주의적 진리: 허무주의에서 비관주의로 ····· 88

2.2. 새로운 고통해석: 삶의 양식 창조하기 ····· 93

결 론 ····· 102

참고문헌 ····· 107

Abstract ····· 111

서론

이 논문은 프리드리히 니체Friedrich Nietzsche(1844-1900)의 『도덕의 계보학Zur Genealogie der Moral』(1887, 이하 『계보학』으로 표기)[1]을 중심으로 그가 고통Leiden에 대한 당대의 인식과 태도를 어떻게 설명하고 비판하는지를 살펴본다. 이를 위하여 니체가 당대의 고통 해석을 극복하려는 기획 아래 『계보학』에서 행해진 도덕 비판이 설명될 수 있음을 드러내고, 기존의 고통 해석을 거부하는 니체의 사유로부터 어떻게 대안적인 고통 해석 방식이 도출될 수 있는지를 검토할 것이다.

고통이라는 정서는 '피할 수 없이 당하는 것'이라는 수동적 의미를 함축하고 있다.[2] 니체는 이 단어가 불러일으키는 수동적이고 부정적인 어조와는 달리[3], 고통

1) 『계보학』(약어 GM. 이하 각주에서는 약어로 통일)은 서구 도덕의 기원과 발전과정을 보이기 위해 니체가 이를 가설적 역사로 구성하여 제시한 저작으로, 니체의 글 중에서는 드물게 학술적 형식에 가깝게 구성되어 있다. 세 개의 논문으로 나눠 첫 번째 논문은 '선'과 '악'의 심리학을 다루고, 두 번째 논문은 '양심'을 다루며, 세 번째 논문은 니체 도덕 비판의 핵심 개념인 '금욕적 이상'을 중심으로 논의를 전개한다. 책의 제목이기도 한 계보학Genealogie이란 니체의 특수한 역사연구 방법론을 뜻한다. 니체의 계보학은 이 단어가 주는 인상과는 달리 족보나 가계도 연구가 아니라, 오늘날의 개념에 도달하기까지 많은 비연속적이고 분열된 계기가 존재했다는 것을 역으로 추적해 연속적인 계통발생에 대한 신화를 해체하는 것을 목표로 한다. 이런 의미에서 계보학적 작업은 역사의 연속성을 강조하는 랑케식의 역사주의Historizismus적 태도에 대립한다.

2) 이 단어의 어원은 라틴어 pátĭor로, 당하다, 수난받다, 순종하다, 견디다 등의 의미를 지니며 이로부터 파생된 유럽어들은 suffer(견디다), pâtir(고생하다), souffrir(괴로워하다) 등 대체로 고통의 수동적 측면을 강조한다. 같은 어원에서 파생된 passion(정념, 혹은 예수의 수난)이나 Leidenschaft(정열)라는 단어를 통해서도 알 수 있듯이, 강렬하고 거부할 수 없는 감정을 가리키는 경우에도 여전히 이를 '수동적으로 느끼는' 상태에 대한 강조가 전제되어 있다.

3) Leiden이 '가다', '여행하다'의 뜻을 지닌 leiten과 어원을 같이 한다는 점에서 알 수 있듯이,

조차 능동적이고 긍정적인 태도로 '겪을' 수 있다고 주장한다.[4] 고통이란 되도록 피해야 하며 최대한 적게 겪는 것이 좋다는 일반적인 태도를 니체는 비판하며, 한 상태에 머물러 있을 수 없도록 주체를 추동하고 삶의 새로운 국면을 접하게 만드는 고통의 가능성에 주목한다. 이렇듯 고통에 대한 통상적인 이해를 전환하기 위해 니체는 고통을 생리·심리학적으로 설명하기도 하고 고통이 실존 인식에 미치는 영향에 주목하는 등, 다양한 관점에서 고통에 대한 사유를 남기고 있다.

그간 니체 연구자들은 이 같은 고통에 대한 니체의 관심이 그의 철학 근저에 자리하고 있다는 것을 여러 연구를 통해 해명해왔다. 가령 야스퍼스K. Jaspers는 병을 앓는 것이 비록 고통스러우나 이를 삶을 긍정하는 계기로 전환할 수 있다고 밝히는 니체의 구절들을 단지 니체 개인의 자전적인 질병에 대한 술회로 독해하지 않고, 병과 건강에 대한 실존적 태도로 해석한 바 있다.[5] 이 외에도 니체가 주장하는 자기 삶의 양식을 창조하기 위해서는 고통이 필연적으로 연관된다는 점을 밝힌 네하마스A. Nehamas[6]나, 고통마저 작품창작을 통해 긍정하는 니체의 태도가 영원회귀와 연결된다는 점을 주장한 클로소프스키P. Klossowski[7]의 경우처럼, 주요한 니체

이 단어는 단지 부정적, 소극적이지 않고 그 이상의 함의를 지닌다. 니체는 이 긍정적 측면에 주목한다. 정낙림, 「'디오니소스 다시 한번 더': 니체의 디오니소스-자그레우스 신화의 수용과 철학적 의미」, 『니체연구』, Vol. 7, 2005, 18쪽 참조.

4) 전예완, 「니체의 『비극의 탄생에 대한 재고찰』: '디오니소스'의 형이상학적 의미를 중심으로」, 『미학』, Vol. 47, 2006, 153-165쪽 및 「춤추는 몸: 실존의 미적 정당화」, 『인문논총』, Vol. 66, 2011, 73쪽 참조. 이 글은 Leiden을 '고통'으로 고정하여 번역하지만, 이 단어에 '고통'뿐 아니라 '겪음'의 계기가 함께 있음을 전제한다. 한편 Leiden의 유의어인 Schmerz는 일차적으로 '통증'으로 번역하였지만, 정신과 신체의 고통을 나누지 않는 니체 문체의 특성으로 인하여 문맥에 따라 '괴로움'으로도 번역하였음을 밝힌다. 이 경우, 원어를 병기하여 혼란을 피하고자 하였다.

5) 야스퍼스가 니체의 고통에 대한 사유를 자전적 요소로만 취급했던 기존의 연구사를 비판하면서 고통에 대한 언급들 속에서 찾아질 수 있는 실존철학의 요소를 분석하는 부분은 다음을 참조할 것. Karl Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* Berlin: de Gruyter, 1981, S. 9-117. 최근에는 이러한 관점을 더욱 밀고 나가, 니체 철학의 실존적이고 인간학적인 사유들을 니체의 '커다란 건강'에 대한 철학적 방법론으로 볼 수 있다고 주장하는 연구서도 출간되었다. 이상범, 『니체의 건강철학』, 집문당, 2019.

6) 알렉산더 네하마스, 김종갑 역, 『니체, 문학으로서 삶』, 연암서가, 2013. 특히 4장과 7장 참조.

7) 피에르 클로소프스키, 조성천 역, 『니체와 악순환: 영원회귀의 체험에 대하여』, 그린비, 2009.

연구들에서 고통에 대한 언급은 제외될 수 없다. 아서 단토A. Danto의 *Nietzsche as Philosopher*는 실용주의적 관점으로 니체를 해석하는 데 초점을 맞추고 있으나, 그럼에도 고통을 여러 다른 주제와 연관되는 부분에서 언급한다.[8] 이처럼 니체가 고통을 자신의 철학에서 주요하게 다룬다는 점은 의심의 여지가 없다.

그러나 니체가 고통으로부터 어떤 태도를 취할 것을 주장하는지에 대해서는 연구자마다 상이한 해석이 존재하며 평가 또한 갈린다. 가령 케인P. Kain은 단토가 "실존의 공포 개념이 니체의 사유에 존재한다는 것을 알면서도 이에 대해 의미 있는 방식으로 연구자 자신의 해석을 제공하지 않는"[9]다고 평가한다. 케인이 단토를 니체의 실존적 고통에 대해서는 거의 주목하지 않은 인물로 평가하는 더 자세한 이유는 그의 글에 언급되어 있지 않지만, 이는 케인이 단토의 니체 해석 방식에 찬성하지 않기 때문인 것으로 추측할 수 있다. 단토는 『계보학』을 분석하면서, 니체는 고통의 의미화에 저항하며 고통을 겪지 않기 위해서는 고통을 의미화하지 말 것을 주장한다고 이해한다.[10] 이런 단토의 시각에서는 "단순히 평범한 삶의 목표로 되돌아갈 것"[11]을 주장하는 것이 니체 철학의 목표이고 니체는 "고통을 겪지 않는 자"[12]로 이해되는데, 이러한 이해는 케인이 지적하듯 실존의 공포에 대한 니체의 인식을 제대로 이해하지 못한 데서 나온 해석이라고 할 수 있다.

단토처럼 고통과는 무관한 상태를 추구하는 것으로 니체 철학을 이해하는 경우와 달리, 니체는 인생에서 의미 있는 것을 성취하기 위해서는 고통이 불가피하며 필연적이라고 주장한 것으로 이해하는 연구자들도 있다. 이들은 '위버멘쉬 Übermensch'가 되기 위해서 고통을 창조와 성장의 필연적인 요소로 받아들일 것을 니체가 주장한다고 말한다. 파나요티Panaïoti는 "삶의 전쟁학교로부터. — 나를 죽

---

8) Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York: Macmillan, 1965. 이 책에서 단토는 니체의 고통론을 여러 개별적인 주제들과 연관하여 언급한다. 가령 고전기 그리스 비극과 관련된 고통, 생의 의미와 연관된 고통, 도덕이나 종교와 연관된 고통 등을 언급하고 이런 다양한 고통을 외연적extensional 고통과 내포적intensional 고통으로 나눈다.

9) Philip Kain, "Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence", *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 33, 2007, p. 62.

10) Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York: Macmillan, 1965, pp. 264-267.

11) Arthur Danto, 앞의 책, p. 266.

12) Arthur Danto, 앞의 책, p. 267.

게 하지 않는 것은 나를 더욱 강하게 만든다"(GD, "Sprüeche" §8, S. 54)는 아포리즘을 니체 고통론의 시작점으로 삼으면서, 여기서 "힘, 혹은 건강은 역경을 직면하면서 성장한다는 일반관념"을 엿볼 수 있으며 이는 생물학적으로 말하자면 예방접종의 원칙과 같은 것으로 이해할 수 있다고 말한다.[13] 또한 라이터B. Leiter는 "고통 – '위대한' 고통은 – 모든 위대한 인간 성취의 전제조건"[14]이라는 니체의 말을 인용하면서, 이것을 니체가 고통에 부여하는 가치로 이해한다. 이런 입장들은 니체가 위대한 성취에 필수 불가결한 것으로 고통을 바라본다는 점을 강조한다. 고통은 성취 과정에서 발생하는 일종의 저항이라 할 수 있다. 그래서 레진스터B. Reginster는 저항을 극복하는 것이 가치 있기에 저항 자체도 긍정하자는 것이 니체의 고통론이라고 이해한다.[15] 솔I. Soll 또한 강한 힘 의지를 지닌 유형에게는 "난관, 통증과 고통의 극복을 통해서만 그 자신의 힘을 경험할 수 있기에"[16] 이러한 고통이 견딜 만할 뿐 아니라 매력적으로 느껴질 것이라고 가정한다. 그러나 니체의 저작에는 반드시 성장에 초점을 맞춘 고통만 등장하는 것은 아니며, 니체 자신이 고통을 극복 가능한 것으로만 보았는지도 검토가 필요한 문제라 할 수 있다.

고통을 위대한 성취 과정에서 마주치는 극복 대상으로 보는 것이 니체의 관점이라는 입장과 달리 네하마스는 "니체는 고통이 완전히 사라질 수 있다고 생각하지는

---

13) Antoine Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 92. 파나요티 뿐만 아니라, 니체와 불교 간의 연관성을 탐구한 연구서들은 대개 니체의 고통 개념에 한 장을 할애하여 깊이 있게 다룬다. 이는 니체 철학과 불교 교리의 중심에 모두 고통에 대한 성찰이 놓여있다는 점에 주목한 결과이다. 이처럼 니체 철학의 고통에 대한 면모를 불교와의 연관성에서 깊이 있게 다룬 연구서로는 파나요티 외에도 다음을 참조할 것. Freny Mistry, *Nietzsche and Buddhism*, Berlin; New York, Walter de Gruyter, 1981; Robert Morrison, *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, New York, Oxford University Press, 1997; 박찬국, 『니체와 불교』, 씨아이알, 2013. 그러나 니체 철학의 고통 개념을 불교의 관점에서 연구하는 것은 이 글의 주제를 벗어나므로, 이 글에서는 상세한 논의를 생략한다.

14) Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, New York: Routeldge, 2002.

15) Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, 2008, pp. 177–179.

16) Ivan Soll, "Pessimism and the Tragic View of Life: Reconsideration of Nietzsche's Birth of Tragedy", in *Reading Nietzsche*, Robert Solomon; Kathleen Higgins (ed.), New York; Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 123–124.

않았으며, 그것을 치유하기 위한 처방전도 제시하지 않았다"[17]고 지적한다. 그러면서도 네하마스는 니체가 고통 속에서 자신만의 양식style을 창조하는 방법을 찾아냈으며, 고통은 니체 사유의 핵심이라고 말한다. 네하마스가 이렇게 주장하는 이유는 니체가 고통을 삶에서 결코 제거할 수 없는 것으로 인정하면서도 이를 자신의 고유한 계기로 삼는 방법을 찾아냈다고 보기 때문이다. 이처럼 고통의 극복 불가능성이야말로 니체가 고통을 바라보는 근본적인 입장이라고 이해하는 연구자들은 네하마스 외에도 제너웨이[18], 케인[19], 이상범[20] 등을 꼽을 수 있다. 이들은 성장가능성이나 극복가능성이 아니라 고통 자체를 어떻게 의미화하여 받아들이는가에 논의의 방점이 찍혀 있다고 이해한다. 고통을 해석하고 의미화하는 일은 고통의 극복가능성이나 목표 성취 여부와는 무관한 것일 수 있다. 예를 들어 인간 니체는 생애 내내 질병으로 고통받았으나, 그런 그가 '커다란 건강'을 자기 삶 속에서 느꼈던 것은 질병을 극복하였기 때문이 아니라 오히려 병든 몸을 통해서조차 "몸이 고통 속에서도 내재적 생명력에 의해서 매 순간 새로운 건강을 향해 생동하고 있다는 사실"[21]을 깨달은 관점의 전환에서 비롯된다.

이처럼 여러 연구자마다 상이한 이해가 발생하는 이유는 니체가 서로 다른 층위의 고통을 조금씩 다른 논점으로 설명할 뿐 아니라, 니체 철학의 초기와 중기, 후기 주요 주제가 이동한 데서 비롯된다.[22] 니체의 초기작 『비극의 탄생』(1873)에서 고통은 주로 디오니소스 개념과의 연관 하에서 언급된다. 디오니소스적 고통은 특히 개인의 예술 창조 행위를 촉발하는 정서로, 이는 그의 '예술가 형이상학'에 대한 주장으로 이어진다. 그러나 이 '예술가 형이상학' 기획은 중기 이후의 니체에게서 포

17) 알렉산더 네하마스, 김종갑 역, 『니체, 문학으로서 삶』, 연암서가, 2013, 207쪽.
18) Christopher Janaway, "On the Very Idea of 'Justifying Suffering'", *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 48, 2017.
19) Philip Kain, "Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence", *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 33, 2007.
20) 이상범, 『니체의 건강철학』, 집문당, 2019.
21) 이상범, 앞의 책, 149쪽.
22) 니체의 저서는 보통 세 시기로 구분된다. GT의 집필이 이루어지던 1872년부터 UB 집필이 완결된 1876년까지가 초기, MA, M, FW가 간행된 1876-1882년이 중기, 이후 Za가 출간된 1883년부터 WA가 출간된 1888년까지가 후기라 할 수 있다.

기되고, 삶에서 발생하는 비극적인 고통을 예술의 관점에서 해명할 수 있다는 주장이 더 자세하고 충분하게 논의된 단일한 저서는 그 이후로도 집필되지 않았다. 이 때문에 여러 연구자는 생에 대한 비극적 인식과 실존의 고통을 논의할 때 여전히 초기작으로 되돌아간다.

한편, 중기 이후의 저작에서 고통에 대한 언급을 다루는 연구자들은 특히 『계보학』에 집중한다. 후기 니체의 주요 작업은 당대 문화비판인데, 『계보학』에는 문화비판의 준거가 되는 논의들이 고통과의 연관 속에서 등장하기 때문이다. 그러나 『계보학』과 후기 유고들을 중심으로 니체의 고통론을 살펴볼 때 유독, 니체가 잔인함과 권력을 정당화했다거나 그가 추구하는 높은 문화는 타인과 자신의 고통에 아랑곳하지 않는 강한 유형으로 이루어진다는 주장이 도출되곤 한다.[23] 고통에 대한 니체의 관점을 저항과 극복의 관계로 보는 라이터와 레진스터의 해석도 일정 부분 이러한 『계보학』과 유고 독해에 근거한다.[24]

이들의 지적대로 『계보학』에는 타자를 향해 거리낌 없이 고통을 주는 인간의 잔인성을 자연스러운 본능으로 설명하는 구절들이 분명히 존재한다. 니체가 긍정적으로 여기는 인물상이 고통을 계기로 자기를 변화시키고 창조하는 자인 것도 사실이다. 그러나 이 두 주요 논의를 연결하여 하나의 주장으로 이해할 경우 두 가지

---

23) 국내 연구자 김진석과 정지훈은 니체를 파시스트로 오독하였던 20세기 초 연구사로부터 거리를 두고자 하면서도, 니체 사상을 정치철학적으로 독해할 경우 소수가 다수를 지배하는 사회를 니체가 옹호한다는 결론이 나온다고 주장한다. 이에 따르면 니체 사상은 권력과 폭력에 대한 '무서운' 주장들을 여기저기 감추고 있다. 김진석과 정지훈이 이런 결론에 도달하는 이유는, 니체가 옹호하는 인간상을 『계보학』 제1논문에 등장하는 '강자' 유형으로 이해하고 이들 강자들이 잔인하고 폭력적인 힘을 자신과 타인에게 행사할 수 있는 특권적 위계사회를 형성할 것을 니체가 주장한다고 보기 때문이다. 정지훈, 「니체의 위대한 정치에서 위계질서」, 『철학사상』, Vol. 51, 2014 및 김진석, 「니체에 대한 탈현대적 해석을 넘어가기」, 『니체연구』, Vol. 9, 2006.

24) 라이터는 GM 제1논문 마지막 저자 주에 등장하는 "다수의 복리와 소수의 복리는 대립 되는 가치 관점이다"라는 구절 뒤에 "그리고 그것들은 결코 만날 수 없다"는 주장이 덧붙을 수 있다고 독해한다. 이처럼 라이터는 강자와 약자의 대립과 투쟁 구도로 GM을 독해하며, 니체가 옹호하는 위대한 상위 인간은 타인을 도구로 다루는 것을 필수로 여기는 자들이고 GM에는 이들을 옹호하는 칼리클레스적 철학이 담겨 있다고 말한다. Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, New York: Routeldge, 2002, pp. 116-118.

문제점이 발생한다. 첫째, 고통을 극복과 성취 과정을 위한 요소로 이해하는 관점을 극대화할 경우 니체는 자칫 목적을 성취하기 위하여 그 과정에서 발생하는 고통을 정당화하는 인물로 오해될 소지가 있다. 『계보학』의 논의가 인간의 잔인함을 옹호하고 약자가 받는 고통을 불가피한 것으로 정당화하려는 것처럼 읽히는 이유는 그가 언급하는 다양한 고통의 층위를 나누지 않기에 발생하는 오류라고 할 수 있다. 둘째, 니체가 만약 위대한 성취 과정에서 겪는 고통을 용인한다면, 목적이 좌절되거나 혹은 극복되지 못한 고통은 니체 철학 안에서 설명될 수 없을 것이다.

이런 관점에 반해, 이 글은 니체의 고통에 대한 관점이 변함없이 실존적 고통의 극복 불가능성을 바탕으로 전개된다고 주장한다. 모든 인간은 예외 없이 실존에서 발생하는 고통에 노출되어 있다고 니체는 보았다. 따라서 고통을 성취를 위한 도구나 극복의 계기로만 논하는 것은 니체의 고통론에 대한 전체적인 관점을 획득하는 데 방해가 될 수 있다. 가령 니체가 『즐거운 학문』에서 "모든 예술과 철학은 항상 고통과 고통받는 자를 전제로 한다."(FW, §370, S. 302)고 말할 때 염두한 독자는, 실존으로 인해 고통받기에 예술과 철학을 "삶에 봉사하는 치료제"로써 필요로 하는 자다. 그러나 이 치료제는 고통의 종식 여부와는 아무 관련이 없다. 이 점은 "'곤경Noth'에 대한 처방은 곤경이다."(FW, §48, S. 88)라는 다른 선언에서도 명확하게 드러난다. 즉 니체에게 고통은 단지 극복되어야 할 난관이나 장애물로 제시되지 않고 더 근본적인 차원과 연관된다. 그가 『계보학』에서 인간의 위계와 서열을 말하는 것은 사실이지만, 니체 전체 논의와 해당 구절들을 아울러 검토하면 실존적 고통의 극복 불가능성을 어떻게 다루는가에 따라서 인간의 위계가 구분된다는 주장이 도출될 수 있다.

이 글은 『계보학』과 그의 후기 문화비판은 초중기의 실존에 대한 미적인 정당화 테제를 참고하여 읽어낼 때 더욱 풍부한 함의를 찾을 수 있으며, 이때 논의의 기준은 고통으로 마련될 수 있다는 점을 드러내고자 한다. 『계보학』은 문화 속에서 인간이 고통을 어떻게 해석하고 이용해왔는지에 대한 논의에서 시작하여, 고통받는 인간 내면의 심리까지도 폭넓게 다룬다. 이러한 고통에 대한 논의들은 『계보학』의 주요 주제인 도덕 비판과 서구의 퇴락해가는 문화에 대한 비판 사이사이에 자리 잡고 있다. 그러한 논의에 전제된 것은 고통이 가진 '의미를 묻게 만드는' 성질이다.

고통과 의미의 문제는 특히 『계보학』 제3논문에서 중점적으로 논의된다. 그렇기에 그간 『계보학』 연구가 집중되는 지점이었던 제1논문의 '강자' 대 '약자'의 대결 구도에 대한 분석에서 탈피하여, 이 글은 고통의 의미화 문제가 화두로 등장하는 제3논문의 문제의식을 중심으로 『계보학』을 읽어내고자 한다. 이렇게 접근할 때 『계보학』은 당대의 도덕이 인간의 성장을 촉진하는지 혹은 저지하는지를 판별하고, 더 충만한 힘 의지를 형성할 방법을 찾아내고자 하는 니체의 지속적인 노력을 보여주는 저서로 읽힐 수 있다.

제3논문을 중심으로『계보학』을 살펴보는 것은 다음과 같은 이점이 있다. 우선 인간에게는 위계가 있다는 니체의 주장이 고통에 대한 해석을 기준으로 한다는 점을 분명히 함으로써, 니체 철학이 "의지의 창조성을 과대평가하는 낭만주의"에 영합하기 쉬운 "주관주의적인 진리관"[25]을 설파할 뿐이라는 비판을 수정할 수 있다. 또한, 제3논문에서 니체가 던지는 문제의식인 '금욕적 이상에 대항할 반대 이상'에의 요청(GM, 3-23, S. 414)을 『계보학』의 과제로 이해함으로써, 1·2논문의 문명 비판은 새로운 이상의 출현을 위한 예비작업으로 해명할 수 있다. 마지막으로 고통을 대하는 개인의 태도는 문화 내에 이미 투영된 고통 해석체계에 영향받는다는 『계보학』의 가설에 주목하면, 니체의 다른 주요 사상인 힘 의지 이론이나 영원회귀와 운명애, 디오니소스적인 것의 의미는 단지 개인 차원의 논의에 국한되지 않고 니체의 후기 문화비판 작업과 연결될 수 있다.

이를 염두에 두면서, 이 글은 다음의 구조로 논의를 전개한다. Ⅰ장의 예비적 고찰에서는 먼저 고통에 대한 니체의 폭넓은 언급들을 다섯 유형으로 정리함으로써 니체가 고통이라는 표현 속에 어떠한 내용을 포괄하고 있는지를 살펴본다. Ⅱ장에서는 니체가 극복하고자 하는 고통 해석 방식인 금욕적 이상이 발생하고 변화하는 과정을 『계보학』 속의 논의에 따라 되짚어 보고 이를 통해 오늘날 위험으로 남아 있는 마지막 금욕적 이상의 형식이 어떻게 나타나는지를 드러낸다. Ⅲ장에서는 근대에 출현한 고통을 니체가 어떻게 규정하며, 어떻게 의미화하고 해석할 것을 제시하는지를 그의 다른 주요 개념들을 통해 구성해보고자 한다.

---

25) 최순영, 『니체와 도덕의 위기 그리고 기독교』, 철학과현실사, 2012, 248쪽.

Ⅰ. 예비적 고찰:

1. 고통의 기본 구조: 힘에의 의지

서론에서 언급하였듯이 니체의 저작 속에는 고통에 대해 모순된 태도를 취하는 구절들이 혼재되어 있다. 더욱 혼란스러운 것은 니체가 고통을 지칭할 때 고통 Leiden과 통증Schmerz, 불쾌Unlust를 구분하지 않고 혼용하여 사용한다는 점이다. 유럽어는 정신적 고통과 육체적 통증을 지칭할 때 서로 다른 단어를 사용하는 경향이 있다.[26] 독일어 역시 고통을 뜻하는 두 단어 중 Leiden은 정신적인 고뇌로, Schmerz는 주로 육체적인 통증으로 구분하여 사용한다. 이런 구분은 신체와 정신을 분리된 것으로 보는 서양의 이원론적 사고에 입각해 있다. 그래서 서구에서 고통은 종종 정신과 육체라는 서로 다른 영역에서 작용하는 것으로 믿어졌다. 특히 근대 병리학의 발전 이면에는 육체적인 발생원인을 가진 고통은 육체에 작용을 가하여 제거될 수 있다고 보는 관점이 자리한다. 그러나 이러한 뿌리 깊은 이원론에 저항하듯이 니체는 Leiden과 Schmerz를 혼용한다. 가령 그는 "영혼의 통증seelische Schmerz"(GM, 3-16, S. 394)이라는 표현을 사용하거나, 정신적 고통이 육체적 고통 못지않게 생에의 활력을 실질적으로 감소시킨다고 말한다. 이런 언급들은 니체가

26) 우리말에서는 정신적이거나 심적인 고뇌와 육체적 아픔을 그리 명확히 구분하지 않으며, 고뇌, 아픔, 고통, 통증 등의 단어를 정신과 신체 양자에 두루 사용한다. 그에 반해 유럽어에서는 단어를 사용하는 맥락이 구분된다. 가령 영어의 suffering, 독일어의 Leid, 불어의 souffrance는 정신적으로 느껴지는 고뇌에, pain(영), Schmerz(독), douleur(불)는 육체적 통증의 경우에 주로 사용된다. 유럽어의 고통 표현에서 나타나는 이러한 이원론적 경향에 대해서는 다음의 글을 참조하였다. 손봉호, 『고통받는 인간』, 서울대학교출판부, 1995, 27쪽; 한스 게오르크 가다머, 공병혜 역, 『고통 - 의학적, 철학적, 치유적 관점에서 본 고통』, 철학과현실사, 2003, 77쪽; David B. Morris, *The Culture of Pain*, Berkeley: University of California Press, 1991, p. 16.

정신과 육체를 통합체로 보고 있음을 알려주는데, 실제로 니체는 정신적인 고통도 신체적 증상으로 드러나거나, 신체적인 고통이 정신을 바꾸어 놓는 경우를 저작 여러 곳에서 언급한다. 이렇게 두 고통을 구분하지 않는 니체의 관점은, 힘에의 의지를 바탕으로 하는 니체 특유의 생리심리학으로부터 비롯된다.

힘에의 의지Wille zur Macht[27], 줄여서 힘 의지는 니체가 생성과 존재의 유일한 핵심원리로 간주하는 개념이다.[28] 『계보학』에서 니체는 힘 의지를 "생명의 본질"(GM, 2-12, S. 332)이자 생명체 일반의 본능적인 행동원칙이라고 설명한다. 정리하자면 이것은 모든 생명체 일반이 갖는, 자신의 힘을 발산하려는 본능적인 충동이나 의욕이다. 그런데 생명체가 자신의 고유한 힘 의지를 느끼는 방식은 고통과 깊이 연관된다. 니체는 "힘에의 의지는 단지 저항에 직면해서만 자신을 표현한다."(KGW Ⅷ-2, 9[151])고 말한다. 개체는 아무런 자극이나 저항이 없는 곳에서는 자신의 힘 자체를 제대로 인지할 수 없다. 따라서 주체는 저항에 직면해서 그 저항을 극복할 때 자신의 힘이 증가하였음을 비로소 알게 된다. 이 저항이나 압력은 불쾌로 경험되고, 저항을 물리치는 것은 쾌로 연결된다고 니체는 말한다.[29] 이에 의

---

27) Wille zur Mahct에 대한 국내 번역어는 아직 합의되지 않았다. 국내 연구자들 중 고병권, 김진석, 이정우 등은 '힘에의 의지'보다 '권력의지'라는 역어를 선호한다. 김진석은 니체가 Macht를 '물리적 힘'으로 해석하는 것을 경계했기에 이를 권력의지로 옮기는 것이 마땅하다고 밝힌다(김진석, 「폭력과 근본주의 사이로: 니체, 힘과 권력 사이에서 애타다」, 『니체연구』, vol. 6, 2004, 72-73쪽). 반면 권력의지 대신 힘에의 의지로 옮기는 것에 찬성하는 연구자들은 1980년대 이전 국내 번역어가 권력의지로 고정되었던 것은 일본 번역을 그대로 좇았기 때문이며, 권력이라는 역어가 정치적 패권을 떠올리게 하여 니체 사상을 오해하게 만들 수 있다는 점에서 지양하고자 한다고 밝힌다. 국내 완역본 니체전집을 출간한 한국니체학회가 힘에의 의지를 공동번역용 역어로 채택한 근거에 대해서는 정동호, 『니체읽기』, 책세상, 2005, 206-207쪽 참조. 이 글은 니체의 Macht 개념이 자칫 정치적인 폭력을 가리키는 Gewalt와 구분되지 않거나 강제적 위력으로 오해될 위험을 피하고자, Wille zur Macht를 힘에의 의지로 번역한다.

28) 그러나 니체의 출간 저술들에서 힘 의지를 언급하는 구절은 그리 많지 않으며, 힘 의지에 대한 최초의 암시도 중기 저작인 FW §349, S. 268과 Za Ⅱ, "Ueberwindung", S. 143에서야 등장한다. 여기서 니체는 힘 의지가 생에의 의지이자 생명체의 원리라는 점을 간략히 밝히고 있다.

29) 힘 의지의 작용방식에 대해서는 다음을 참조. "좋음이란 무엇인가? — 힘의 느낌, 힘에의 의지, 힘 자체를 인간 안에서 강화시키는 모든 것. 열등한 것은 무엇인가? — 허약Schwäche에서

하면 모든 저항은 정도의 차이에도 불구하고 일종의 고통이나, 최소한 불쾌감으로 느껴진다고 정의할 수 있다. 니체는 이를 주체가 자각하지 못하는 미세하고 대수롭지 않은 신체적 통증에서부터 국가와 사회의 움직임에 이르기까지 모든 생명체와 조직체의 행위 원리로 설명한다. 이 점에서 "불쾌는 모든 행위에 있어 필연적인 요소"일 뿐 아니라, 더 나아가 "힘에의 의지는 저항을, 불쾌를 추구한다. 근본적으로 유기적 생명에게는 하나같이 고통을 향한 의지가 있다."(KGW Ⅶ-2, N1884, 26[275])고까지 말해진다.

이때 니체는 고통을 향한 의지가 '목표'로서의 행복과는 구분되면서도 연결되어 있다고 설명한다. 즉 니체는 행복과 쾌 감정의 전 단계로 고통이나 불쾌가 먼저 존재한다고 생각한다. 그래서 힘 의지 이론에 의하면, 쾌와 고는 대립하면서도 서로 연결되어 있다.[30] 즉 불쾌는 무언가가 저지되었을 때 주체가 느끼는 감정이고, 힘 의지를 사용하여 불쾌를 해소하면 쾌로 전환된다. 만약 힘 의지가 충만한 두 존재가 맞부딪히면, 그 사이에는 일종의 힘의 투쟁이 발생한다(KGW Ⅶ-2, N1884, 26[276]). 니체는 상반되는 것들 간의 아곤agon을 통해 만물이 생겨난다고 보았던 고대 그리스 철학자 헤라클레이토스의 사유로부터 이러한 관점을 발전시킨 것으로 알려져 있다. 그러한 투쟁의 결과로 지배와 복종이 발생하더라도, 니체는 복종을 일종의 계속적인 투쟁상태로 간주한다. 왜냐하면 "저항을 위한 너무도 많은 물리력 Kraft[31]이 여전히 남아있기"(KGW Ⅶ-2, N1884, 26[276])때문이다. 거듭 말하지만,

---

비롯되는 모든 것. 행복이란 무엇인가? — 힘이 증가한다는 느낌, 저항이 극복되었다는 느낌(AC, §2, S. 168)."

30) "쾌락과 통증은 결코 대립이 아니다. 힘에의 느낌이다(KGW Ⅷ-1, N1885, 2[76])." 혹은 다음을 참조. "통증은 쾌와는 다른 어떤 것이지만, — 반대되는 것은 아니다(KGW Ⅷ-3, N1888, 14[173]."

31) Macht와 Kraft는 우리말로 둘 다 '힘'으로 번역되지만, 독일어에서 Kraft는 자연력을 나타낼 때 주로 쓰이는 물리학 용어이므로 이 둘을 엄연히 다른 단어로 구분해야 한다고 정동호는 주장한다(정동호, 『니체』, 책세상, 2014, 326쪽). 이처럼 Kraft가 자연 속에 존재하는 모든 물리적 힘을 가리키는 용어인 반면, Macht는 '무엇을 할 수 있는 능력'을 가리키는 그리스어 dynamis로부터 파생된 독일어 Mögen을 어원으로 한다. 즉 주체가 무엇인가를 이루어낼 수 있는 잠재적인 힘, 혹은 내적인 능력을 가리키는 말에 가깝다. 영어권 연구자인 Ken Gemes 또한 후기 니체의 사유에서 Kraft와 Macht를 엄격히 구분할 것을 제안하며 Kraft를 물리적인 힘force으로 번역하는 반면 Macht는 정신적인 능력power으로 정의한다(Ken Gemes, John

생명체가 살아있는 한 어떤 방향으로든 힘 의지는 작용하므로 지배와 복종의 상태도 항구적으로 고정되지 않으며 다음 투쟁을 향해 열려 있다.

이상은 힘 의지의 작용방식을 가장 기초적인 수준에서 설명한 것이다. 이 설명을 따른다면, 힘 의지를 추동하는 바탕에는 우선 고통이 존재한다. 그리고 이러한 고통이 주는 불쾌한 자극을 피하고자 생명체는 힘 의지를 펼치게 된다. 그런데 당장의 불쾌를 해소할 수 없을 만큼 힘 의지가 약한 경우도 상상해볼 수 있을 것이다. 예컨대 니체의 설명에 따른다면, 힘의 투쟁에서 패배하여 복종한 개체의 경우는 당장의 불쾌를 해소할 수 없을 뿐 아니라 상황을 전복하기 전까지는 저항과 압력에 노출되어 계속해서 불쾌한 상태에 놓여있을 수밖에 없다고 추론할 수 있다. 따라서 그러한 개체는 일종의 지속적인 고통 상황 속에 처해 있을 것이다. 그렇다면 이처럼 힘 의지로 인하여 발생하는 투쟁과, 투쟁이 좌절된 결과로 발생하는 필연적인 고통을 인간은 어떻게 처리하는가가 질문으로 떠오르게 된다. 이러한 질문에 답하기 위해서는, 니체의 저작에서 고통이 등장하는 구절들을 살펴보고, 각각의 구절에서 고통은 어떻게 발생하는지가 조사되어야 할 것이다. 힘 의지 이론에서 볼 때, 현재 우리에게 고통으로 느껴지는 것은 쾌로 전환되지 못한 자극이라 할 수 있다. 과연 니체는 이렇게 잉여로 남은 불쾌와 고통이 어떻게 처리된다고 말하는가?

2. 니체 저작에서 발견되는 '고통의 다섯 유형'

힘 의지 이론에서 고통은 생명체의 활동을 촉발하는 기제이다. 생명 활동의 토대에는 고통이 존재한다. 이를 니체 고통론 구조의 기본 전제로 삼아서 여러 저작을 살펴보면, 각각의 고통들은 맥락과 상황에 따라 적어도 다섯 가지 유형으로 구분될 수 있다고 이 글은 주장한다.[32] 비록 니체는 이를 구분하지 않고 하나의 용어로 지

Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2013, p. 527). 이러한 연구를 바탕으로 이 글은 Macht를 힘으로, Kraft를 물리력으로 번역하여 두 단어 간의 차이를 드러내고자 한다.

32) 이러한 분류는 이 글의 특수한 주제에 맞춰 글쓴이가 제안하는 편의상의 분류이다. 그러나

칭했지만, 글쓴이는 개별적인 고통이 언급되는 상황에 따라 유형화를 시도하였고 각 고통을 식별하기 위해 구체적인 구절에서 활용된 묘사를 따서 이름을 붙였다. 이 중에서 『계보학』에도 언급되기는 하지만 충분히 설명되지 않는 고통의 경우에는 다른 저작으로 설명을 보충하였다.[33] 이렇게 분류한 다섯 유형은 ① 인류가 초

그간 이러한 고통 분류의 시도가 전혀 없었던 것은 아니다. 단토는 니체의 고통을 외연과 내포로 범주화하여, 외연적으로 발생하는 고통을 해석하는 것이 내포적 고통이라고 규정한다. 케인은 실존의 공포Horror of Existence가 야기하는 근원적인 고통을 니체가 언급하는 다른 모든 고통과 질적으로 다른 것으로 구분한다. 라이터는 니체의 고통이 생리학적으로 외면할 수 없는 사실들에서 기인하거나 혹은 심리적, 사회적 요인들로 인한 것 모두를 폭넓게 다룬다는 점을 언급하면서 다음 네 가지로 나눈다. 즉 인간의 잔인한 본능 및 이를 내면화한 결과로 발생하는 고통, 사회구조 속에서 노예들이 주인에게 당하는 고통, 끝없이 갈망하는 인간의 특성으로 인한 고통, 자신의 존재에 대한 의미화의 문제로 겪는 고통 등이다. 그러나 이렇게 구분한 고통에 대해 더 자세한 논의를 전개하지는 않는다. Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, New York: Routeldge, 2002, p. 205. 이처럼 니체의 풍부한 사유들은 어떤 관점으로 조망하느냐에 따라 여러 다른 연합이 산출될 수 있다. 이 글의 분류는 GM에서 발견될 수 있는 고통을 기준 삼아 유형화하였다.

33) 이 글은 GM과 관련된 여러 저서를 참고하여 니체의 고통 유형을 분류하고 그 내용을 보충하였다. 참고 저서는 다음의 세 가지 경우로 GM과 관련 있다. 첫째, 니체가 GM 내의 구체적 구절에서 직접적으로 다른 저서들을 참조하라고 지시한 경우이다. 이런 저서들로는 MA Ⅰ, Ⅱ과 M, Za, JGB 등이 있다. 둘째, GM에서 다루는 주제의식이 무르익던 시기에 집필된 저서 및 니체가 GM의 기획과 연관되어 있다고 밝힌 중기 저작을 들 수 있다. 니체는 GM의 제3논문 전체가 Za에 등장하는 한 아포리즘의 주석이라고 말하는 한편(GM, Vorrede §8, S. 267-268), 1887년 11월 14일 야코프 부르크하르트에게 보내는 편지에서 JGB를 보다 명확히 설명하기 위한 의도로 GM을 집필했다고 밝히고 있다. 그런데 이렇게 서로 연관된 저서인 Za, JGB 및 GM에 대한 철학적 구상은 M이 쓰이던 시기까지 거슬러 올라간다. 따라서 1881-1886년에 출간된 여러 저서를 폭넓게 참조하였다. 한편 GM 집필 시기인 1886-1887년 사이에 니체는 GT의 두 번째 서문인 「자기 비판의 시도」(약칭 VS)를 다시 썼는데, VS에는 니체의 전기 사상과 후기 사상의 변화를 보여주는 중요한 단서들이 있기에 이 또한 검토 대상에 포함하였다. 셋째, 본래 니체가 GM의 기획에 포함시켰으나 GM 출간 당시에는 구체화하지 못한 내용이 후기에 부분적으로 출간되거나 유고에 잠정적으로 흩어져 있다. 가령 니체는 1888년 1월 4일 프란츠 오버벡에게 보내는 편지에서, 본래 자신은 GM의 세 개의 논문 외에도 "제4논문, 제5논문과 가장 중요한 내용('무리본능')"을 기획했으나 이것들이 제외되었다고 밝히고 있다. 또 GM 3-27에서는 자신의 이후 계획을 밝혀놓았다. 이에 따르면 니체는 '모든 가치의 전도'라는 기획하에 『힘에의 의지』(이하 WM)라는 이름의 저서를 집필할 계획에 있었다. 그러나 이는 실현되지 못했고, 부분적으로 책의 1부에 해당하는 내용을 따로 떼어 AC와 GD 등으로 출판하여야만

기에 사회를 이루고 문명을 창조할 때 중요하게 활용된 고통인 '문명화의 고통', ② 인간의 심리에서 작용하며 내적 세계를 창조하고 분화시키는 데 커다란 영향을 미친 '내면화의 고통', ③ 하나의 문화가 퇴락한 정도를 가늠할 때 판단 기준이 되는 고통 증상이자 니체의 당대 문화비판의 주요 근거가 되는 '데카당스적 고통', ④ 근본적인 믿음이 무너지거나 방향을 잃을 때 인간이 느끼게 되는 '파국의 고통', ⑤ 인간의 실존적 한계와 연관된 근원적 비애감인 '비극적 인식의 고통'으로 나누어질 수 있다. 이하는 다섯 가지 고통 유형에 대한 보다 자세한 설명이다.

① 문명화의 고통이란 인류 문명의 초기 단계에서 사회화가 진행되는 과정을 폭력과 고통의 역사로 설명하는 니체의 구절들에 근거하고 있다. 이 고통은 주로 『계보학』 제1·2논문에서 다루어진다. 니체에 의하면, 선사시대 인류는 고통스러운 상황을 기억하고 반추하는 동물적 본성을 이용하여 기억술Mnemonik을 발달시키게 되었다.[34] 이 글은 이렇게 원시적 인간이 사회 내적 존재로 거듭나는 과정

했다. 따라서 GM의 기획 전모를 확인하기 위해서 이들 후기 저서들을 참조하였다. 후기에 출간된 저작들 외에도 니체는 WM라는 제목을 갖게 될 저술에 대한 기획을 1885-1889년에 이르는 기간 동안 여러 메모에 적어놓았는데, 이에 해당하는 유고 모음집이 KGW Ⅷ-1, KGW Ⅷ-2, KGW Ⅷ-3 세 권이다. 오늘날의 니체 연구자들은 끝내 니체가 출간 계획을 실행하지 못한 대신 엘리자베트 푀르스터 니체가 내놓았던 위서 WM을 대체하고 니체의 후기 기획을 이해하고자 할 때 이 후기 유고 세 권을 참조한다. 유고는 니체의 의도를 직접 반영하는 출간 저서들만큼의 위상은 지닐 수 없더라도 니체의 후기 중심사상인 힘에의 의지나 영원회귀 등에 대한 실마리를 얻을 수 있는 가치 있는 기록들이 흩어져 있는 만큼, 유고를 완전히 배제하고서 니체 후기 사상을 파악하기란 어렵다. 이러한 이유에서 이 글은 이상의 여러 저서를 참조하여 니체의 고통 유형을 분류하였다.

34) 이 시대가 구체적으로 어느 시기를 말하는 것인지는 불분명하다. 그러나 GM 제1·2논문의 토대를 제공해주는 M, §18에서 니체는, 이 시대가 소위 세계사의 시대에 선행한다고 말한다. 또한, 이 시기를 풍습의 윤리가 지배적이던 시대라고도 일컫는다. 비록 세계사가 어느 시대부터 시작되는지 명시하지 않았지만, 풍습의 윤리와 비교하는 문맥을 통해 유추해보았을 때 니체가 말하는 '세계사'는 헤겔의 역사철학적 개념에 대한 비판으로 보인다. 헤겔은 사회가 최소한 국가 형태의 발전 단계에 도달해 법에 대한 인식을 명확히 갖춘 상태에 이르러야만 역사 기술이 가능한 세계사 시대로 판단할 수 있다고 말한다. 그에 따르면 세계사 이전의 역사, 국가 이전의 역사는 존재할 수 없다. 이에 반해 니체가 주장하는 '풍습의 윤리가 지배적이던 시대'는 그러한 국가를 전제하기 이전부터 "**인류의 성격을 확립한 저 진정하고 결정적인 주요 역사**"(M, §18,

에서 작용한 고통을 문명화의 고통으로 분류하고자 한다.

힘 의지를 설명할 때 니체는 심지어 원시림의 나무들이 더 많은 광합성을 위해 서로의 자리를 다투며 가지를 뻗어나가는 현상조차 “자기를 확장하고, 동화하고, 성장하는” 일이자 “저항하는 것에 맞서는 노력”, 즉 힘 의지의 표현이라고 말한다(KGW Ⅷ-2, N1887, 11[111]). 그런데 많은 동식물의 힘 의지가 자극과 그에 대한 일차적 반응만을 오가는 것과 달리, 인간은 “자연의 위력을 지배하게 되고, 자기 자신의 야수성과 무절제함을 지배”(KGW Ⅷ-2, N1887, 11[111])함으로써 오늘날에 이르렀다. 인간의 결정적인 차이점은 기억을 활용한 데 있다. 인류가 망각하는 동물로서의 본성을 버리고 ‘기억하는 동물’이라는 제2의 본성을 획득하게 될 수 있었던 것은 오랜 시간에 걸쳐 잔혹한 형벌이 인류에게 자행되어, 그 결과 인간 내면에 고통을 통한 학습이 무의식적인 기억으로까지 자리 잡게 되었기 때문이다.

『계보학』 제2논문에 의하면, 일찍이 인류는 순간적인 지속력밖에 지니지 못하는 지성에 강한 인상을 남기기 위해서는 “얼마간의 공포가 영향을 끼친다는 사실”(GM, 2-3, S. 311)을 알아차렸고, 동물처럼 우둔한 상태에서도 약속과 거래, 교환을 체결하기 위해 이를 활용하였다. 이는 신경조직과 지성의 전체 체계에 강력한 고통을 가하여 기억을 형성하는 방식으로 행해졌다. 니체는 초기 인류가 형벌을 통해서 ‘마치 달군 인장으로 낙인을 찍듯’ 기억을 형성했다고 말하며,[35] 이러한 방식으로 가해지는 고통과 폭압을 통해 인류는 사회적 동물이 되었다고 설명한다. 고통의 강력한 기억 형성술이 인간을 강제로 교정시킬 수 있다는 점을 깨닫자, 그때부터 인류는 구성원을 통제하기 위해 고통을 활용했다는 것이다. 니체는 장자 희생이나 인신공희, 거세 같은 신체 훼손(GM, 2-3, S. 311) 등등의 고대 종교 제의에서 ‘사회적 공동생활의 몇몇 원시적 요건을 구성원의 기억 속에 새기고자 고대 세계가 자

S. 28)가 이미 진행되고 있었다는 점을 강조하고 있다. 즉 역사기록으로 남아 있는 시기를 헤겔의 주장에 따라 세계사의 시대로 분류할 수 있다면, 인간적인 것이 형성된 시기로 니체가 주목하는 풍습의 윤리 시대는 그보다 더 전으로 어림잡아야 할 것이다.

35) 니체는 저서의 여러 곳에서 기억하게끔 만드는 고통의 작용을 낙인찍는 것과 관련된 용어들로 묘사한다. 이때 동원되는 용어들은 낙인찍다einbrennen, 각인하다prägen, 형압Eindruck 등 다양하다. 따라서 이런 용어와 함께 묘사되는 고통은 문명화의 고통으로 이해할 수 있다고 이 글은 제안한다.

행한 잔인성'의 예를 찾아낸다.

하지만 무엇보다도 이러한 잔인함이 거리낌 없이 드러난 예는 형벌의 역사에서 찾아볼 수 있다.[36] 힘 의지 이론에 의하면, 가장 원초적이고 즉각적인 고통 해소 방식은 고통의 근원으로 추정되는 대상을 향해 힘을 행사하는 것이다. 가령 원시적인 인간은 자신에게 불행이 닥쳤다고 여길 경우, 불쾌를 재빨리 투사할 희생양을 찾아내어 그에게 고통을 전가하는 것으로 불쾌에서 벗어나고자 한다(M, §15, S. 24-25). 이때 중요한 것은 실제 인과관계가 아니라, 그렇게 '추정'된 것을 향해 힘을 행사하기만 해도 인간은 불쾌가 해소된 기분을 느낀다는 데 있다. 이것이 광범위한 사고방식이었다는 점은 고대의 채무법을 통해 알 수 있다. 이미 입은 손해와 손실은 상대방을 고통스럽게 만든다고 해서 사라지지 않는다. 그런데도 왜 고대 채무법에서는 그토록 잔혹한 형벌을 통한 배상방법이 발달했는가를 생각해보면, 여기에는 채무자를 고문함으로써 채권자의 손해를 쾌감과 맞바꿀 수 있다는 전제가 존재한다는 것을 알 수 있다. 채무자를 잔인하게 형벌로 유린할 권리를 채권자에게 보장하는 채무법의 배후에는, 손실로 인한 채권자의 불쾌를 풀어주기 위해 잔인성을 유흥거리로 전환하는 전이 과정이 숨어 있다(GM, 2-6, S. 316-317). 이렇게 문명화 과정에서 보편적으로 발견되는 고대인들의 태도를 가리켜 니체는 '잔인성의 축제'(GM, 2-6, S. 317)라고 부른다. 그러나 인류 문명이 발전하고 문명화의 고통도 체화됨에 따라 이전의 잔인한 형벌 체계를 고수할 필요가 없어지자, 형벌의 잔인성도 점차 완화되었다(GM, 2-5, S. 315).[37]

문명화의 고통이 거론되는 구절들을 살펴보면 이것이 현상하는 고통이라기보다는 문명과 인간 이성의 기원을 설명하기 위해 가정된 고통이라는 점을 알 수 있다.

---

36) 이렇게 문명화의 고통을 예증하는 사례로 니체가 언급하는 것들은 거열형, 말뚝형 등이 기록된 고대 독일 형법(GM, 2-3), 담보로 사후의 평안까지도 저당 잡던 고대 이집트의 채무법(GM, 2-5), 채무자가 약속을 지키지 못하면 그에 상응하는 신체 각 부분으로 가격을 산정하여 갚도록 명시한 고대 성문법의 사례나 이를 좀 더 완화한 로마의 12표법(GM, 2-5) 등이다.

37) 그러므로 문명화의 고통이 논의되는 구절들을 근거로 니체가 권력의 폭력과 잔인성을 옹호하는 것으로 이해하는 것은 곤란하다. 니체는 문명화의 고통을 찾아볼 수 있는 사례들을 고대로 한정하고 있으며, 그가 형법의 역사를 계보학적으로 독해한 것은 문명의 기원에 고통과 잔인성이 폭넓게 자리한다는 점을 지적하기 위해서이기 때문이다.

즉 이것은 니체가 오늘날의 인간이 야만성을 벗어나서 기억력, 지성, 이성을 획득하게 된 배경을 설명하기 위해서 가설적으로 제시되는 고통이다. 니체는 이를 다음과 같이 설명한다. 우선 인간은 "가장 강력한 기억의 보조수단"(GM, 2-3, S. 311)이 통증에 있음을 알아차리고 이를 활용함으로써 뇌리에 장기간 남는 기억을 형성하게 되었다. 몇 개의 기억은 눈을 감고도 떠올릴 수 있을 만큼 잊을 수 없는 관념으로 남게 되었고, 이로부터 개념화된 기억, 즉 "고정 관념fixen Ideen"(GM, 2-3, S. 312)이 생겨난다. 이러한 기억 덕분에 마침내 이성Vernunft 또한 출현하게 된다(GM, 2-3, S. 313). 그리고 기억과 연합된 관념들 및 이성을 바탕으로 인간은 "약속할 수 있는 동물"(GM, 2-2, S. 309)로 거듭났다.

이처럼 문명의 근저에 고통이 있다는 니체의 가정은, 니체 사상이 다음의 두 가지를 전제하고 있다는 점을 알려준다. 첫 번째로, 이성조차 발생론적인 기원을 가진 것으로 보고 있다는 점에서 니체는 이성을 초월적인 것으로 보는 전통 형이상학의 가정을 부정한다. 이는 플라톤에서 칸트, 헤겔에 이르는 서양 형이상학의 이성에 대한 가정과 정면으로 배치되는 주장이라 할 수 있다.[38] 니체가 보기에 이성의 발생 계기에는 고통이 있다. 두 번째로, 니체는 문명화된 인간이 고통을 체화한 존재라는 점에서 문화의 형식 안에는 적극적으로 행사하는 잔인성이 내재 되어있다고 지적한다. 즉 홉스나 루소가 문명화된 인간을 이성적이고 이타적이라고 가정한 결과 사회는 개인 간의 동등한 계약을 통해 구성된다고 보았던 것과 달리, 니체가 보기에 계약관계의 본질은 "채무자에게 '형벌'을 가함으로써 채권자가 일종의 지배권에 참여"(GM, 2-5, S. 316)하는 행위이다. 이것은 직접적으로 고통을 유발하는 상태와는 거리가 멀어 보이는 모든 세련된 문화형식이나, 우리의 이성적인 사고의 원천에서도 고통과 잔인성의 작용을 찾을 수 있다는 것을 알려준다. 그러나 문명 속에 숨은 잔인함과 억압을 언급하는 니체의 구절들 속에서 이러한 폭력을 니체가 옹호했다거나, 심지어 여전히 이러한 폭력이 자행되는 사회를 니체가 요구한다는 주장을 끌어내기에는 무리가 있어 보인다. 니체가 드러내고자 하는 바는, 사회적으로 합의된 법률 체계라도 그 출발점은 도덕적이거나 합리적이지 않았다는 점이다.

---

38) 최순영, 「힘에의 의지와 정치이론」, 『니체연구』, Vol. 33, 2018, 279쪽.

② 니체는 부채감Schulden, 죄책감Schuldgefühl, 양심의 가책schlechtes Gewissen, 수치심Scham 등의 정서가 인간 내면에서 불러일으키는 고통을 다양한 구절에서 언급한다. 이 글은 "밖으로 발산되지 않는 모든 본능은 안으로 향하게 된다."(GM, 2-16, S. 338)는 니체의 생리학적 내면화 가설로부터 착안하여, 이를 내면화의 고통으로 이름 붙이고자 한다.

이에 의하면 힘 의지는 외부로 표출되기만 하는 것이 아니라 내면으로도 작용한다. 힘의 내면화는 잔인함을 외부로 표출하여 불쾌를 편리하게 해소해왔던 인류가 사회 속에 어울려 살기 위해서 그러한 본능을 통제해야 할 필요성이 증대됨에 따라 발생한 방식이다. 이 경우 내면으로 향한 힘은 외부에 행사된 것과 마찬가지로 내부에서 고통을 창출한다. 이러한 고통의 결과로 "처음에는 두 개의 피부 사이에 펼쳐진 것처럼 얇았던 내면세계 전체가 […] 더욱 분화되고 팽창되어 깊이와 넓이와 높이를 얻게 되었"(GM, 2-16, S. 338)고, 이 과정에서 "후에 '영혼'이라 불리는 것이 인간에게서 자라난다(GM, 2-16, S. 338)." 즉 내면화를 통해 인간의 의식 세계는 일종의 고통스러운 반추 과정을 겪으면서 자아와 영혼에 대한 이미지가 성립된 것이다.

> 적의, 잔인함과 박해, 습격이나 변혁이나 파괴에 대한 쾌감 — 그러한 본능을 소유한 자에게서 이 모든 것이 자기 자신에게 방향을 돌리는 것, **이것이** '양심의 가책'의 기원이다. 외부의 적과 저항이 없어지고, 풍습의 억누르는 협소함과 규칙성 속에 처박혀 성급하게 자신을 찢고 박해하고 물어뜯고 몰아대고 학대했던 인간[…], 이 수형인이 '양심의 가책'을 발명한 자가 된 것이다. 그러나 이와 더불어 인류가 오늘날까지 치유하지 못하고 있는 가장 크고도 무시무시한 병, 즉 **인간의 인간에 대한, 자기 자신에 대한** 고통이라는 병이 야기되었다. 이것은 인간이 동물적인 과거를 강제로 떼어놓은 결과이며, 말하자면 새로운 상태나 생존조건으로 뛰어들어 추락한 결과이고, 지금까지 자신의 힘과 쾌락과 공포의 기반이었던 오래된 본능에 선전포고한 결과이다(GM, 2-16, S. 339).

이에 의하면 밖으로 발산되지 못한 힘은 내면에서 자기 자신을 규제하는 폭력으로 작용한다. 이 과정에서 양심의 가책이 발명되었다. 여기서 주목해야 할 것은, 도덕

적 감정이라 할 수 있는 양심의 가책조차도 니체는 잔인성의 일종으로 규정한다는 점이다. 비록 문명화의 고통과 같은 외적인 폭력은 아니지만, 내면화 작용도 주체에게는 고통으로 체험된다. 그런데 이런 고통은 주체가 자기 자신에게 가한 학대와 폭력, 즉 스스로 행사하는 잔인성이라는 점에서 문명화의 고통과 구분된다.

이 고통은 양심을 형성하는 고통이라는 점에서 중요하다. 니체는 사회의 규칙을 따르지 않을 때 외적인 폭력으로 경험되는 형벌은 아무런 "내적인 아픔Pein"(GM, 2-14, S. 336)을 만들어내지 못하는 반면, 죄책감이나 죄의식, 수치심과 같이 깊고 강렬하게 내적인 고통을 만들어내는 정서는 자기 자신에게 약속을 강제하고 고통을 줌으로써 생겨난다고 말한다. 자신이 한 약속을 책임질 수 있는 "주권적 개인 souveraine Individuum"(GM, 2-2, S. 309)이 출현하기 위해서 인류는 우선 "약속할 수 있는 고유하고 자주적인 장기간의 의지를 지닌 인간"(GM, 2-2, S. 309)으로 거듭나야 한다. 이러한 주권적 개인은 채무를 불이행할 경우에 발생할 고통을 예측하고, 이를 피하고자 자신의 약속을 지키는 자들이라 할 수 있다. 그리고 이렇게 계속하여 부채감을 느끼고 의무를 떠올린 결과로 인류는 자율적이고 주권적인 인간으로 거듭나게 되었다. 그래서 이처럼 앞날을 예측하여 무언가를 약속할 수 있고 또 그 약속을 지켜낼 능력이 있는 인간은 "약속을 할 수 없으며 자기 자신조차 보증할 수 없는 모든 사람"(GM, 2-2, S. 310)에 비하여 더 우월하게 평가받았고 그들을 처벌할 수 있는 권리도 획득하였다. 그러므로 이들은 처벌을 피하는 한편 계약을 지키지 못한 채무자에게 문명화의 고통을 가한 주체라 할 수 있다.

그러나 이들은 타인에게 우월한 힘을 행사하는 대신, 역설적으로 내면화의 고통에도 더 많이 노출된 자들이다. 약속을 위해 장기간 이를 내면화하여 기억한다는 것은 곧 그만큼 오랜 시간 동안 부채감과 죄책감, 양심의 가책 등을 내면에 지니게 된다는 뜻이기 때문이다. 특히 인류의 종교적인 감정이 발달함에 따라 장기간의 기억과 내면화의 고통은 더욱 늘어났다. 니체에 의하면 양심의 가책은 인간과 인간 간의 계약 관계와 같은 것을 인간 대 죽은 자, 다시 말해 조상이나 신과도 맺을 수 있다고 상상함에 따라 생겨난다.[39] 그래서 문명화의 고통이 인간 대 인간 간의 채

39) 이에 대한 자세한 설명은 GM, 2-16~2-20 참조. 특히 인간이 양심의 가책을 발명하기까지는 아주 오랜 시간이 걸렸으며 이것은 채권자와 채무자의 관계로부터 시작되었다는 니체의 가설이

무 관계에 관련된 고통이라면, 양심의 가책은 이를 죽은 자와의 계약으로 전이함으로써 생겨나는 고통으로 볼 수 있다. 여기서 죽은 자와의 계약이란 구체적으로 죽은 조상이나 부족신에게 감사의 의미로 공물을 바치거나 제사 같은 종교 의례를 행하는 것 등을 가리킨다.[40] 이러한 계약에 대한 부채감은 인간 대 인간의 계약일 때보다 더 큰 부담으로 다가온다. 살아있는 인간과의 계약은 채무 이행과 함께 종료되거나 혹은 불가피하게 채무를 청산하지 못하더라도 처벌을 받는 것으로 대신할 수 있지만, 죽은 자와의 약속은 쉬이 청산되지 않으며 피할 수 없는 것으로 고대인에게 경험되기 때문이다. 니체는 이러한 조상에 대한 공포가 신이라는 관념의 기원이 되었으리라고 추정(GM, 2-19, S. 344)하는 한편, 신에게 부채를 진다는 관념은 혈연에 기초한 씨족사회의 형태를 벗어난 뒤에도 더욱 확산되고 고양되었으리라고 생각한다(GM, 2-20, S. 345). 그리고 이러한 감정은 기독교의 탄생으로 인해 최대치에 이르게 된다(GM, 2-20).[41]

이상의 내면화의 고통을 다시 한번 정리하면 첫 번째로, 니체는 이러한 내적인 자기 폭력으로 인해 인간이 비로소 약속하는 주체로 존재하며 도덕 행위를 할 수 있게 되었다고 생각한다. 형벌은 내적인 아픔을 주지는 못한다는 규정에서도 알 수 있듯이, 니체는 문명화의 고통을 가하는 것만으로는 인류가 오늘날과 같이 자율적인 도덕판단을 내릴 수 있는 주체로 거듭나지 못했으리라고 생각한다. 즉 처벌을 통한 강제는 인간을 자기 판단에 따라 양심적으로 행위하도록 이끄는 요인으로 작용하지는 못한다.[42] 따라서 자율적으로 약속할 수 있고, 약속을 실현하지 못할 경

등장하는 부분은 GM, 2-19, S. 343-344 참조.

40) 이것의 사례로는 조상에 대한 희생제, 축제, 및 관습법에 대한 순종 등이 있다. 희생제의 종류로는 음식물이나 수확물을 바치는 가장 조야한 차원에서부터 가장 소중하고 중요한 대상을 희생시키는 것, 즉 장자 희생이나 인신공희에 이르기까지 다양하다(GM, 2-19, S. 344).

41) 이 고통을 적극적으로 활용하는 기독교의 전략과 이에 대한 니체의 비판은 본고 Ⅱ장 3절의 '사제 유형의 고통 해석'에서 더 자세히 설명할 것이다.

42) 이 점에서 "형벌은 인간을 **길들이는** 것이지만, 인간을 '더 나은' 존재로 만들지는 않는다(GM, 2-15, S. 337)." 니체는 수형인이라면 처벌을 어떻게 받아들일지 그 심리를 분석함으로써 이를 설명한다(GM, 2-14, S. 335-336). 이에 의하면 수형인에게 가해지는 형벌은 모욕과 굴욕감을 주기 때문에 오히려 저항 의지를 강화할 뿐 죄책감 같은 감정을 만들어내지는 못한다. 즉 처벌은 인간을 고통에 단련되게끔 만들고 기억을 강화해서 신중하고 영리하게 행동하도록 교정할 수는 있으나, '이것은 나의 잘못으로 인한 것이며, 나는 죄를 뉘우쳐야 한다.'는 도덕적인 생각에

우 양심의 가책을 느끼는 인간이 출현하기 위해서는, 문명화의 고통뿐만 아니라 결과를 예측하고 이를 내면화하는 과정을 전제해야 한다. 두 번째로, 니체는 이러한 내면화의 고통을 통해서 인간은 힘의 불쾌를 해석하는 새로운 방법을 획득하게 되었다고 주장한다. 니체는 『아침놀』에서 불행이나 고통에 직면한 인간이 외부에 자기 힘을 행사하는 것은 단지 힘 의지에 대한 해석의 첫 번째 단계일 뿐이라고 지적한다. 그다음 단계의 인간은 불행에 처할 경우 그것을 '벌'이라고 해석하며, 불행을 숙명의 결과라고 해명하게 되었기 때문에 "더 이상 타인을 그 때문에 고통에 빠지게 해야 한다고 믿지 않게 된다."고 말한다(M, §15, S. 25). 이에 의하면 인류는 문명화의 고통과 내면화의 고통을 통하여 사회 공동체 내에서는 폭력적인 성향을 점차 통제한 한편, 내적으로는 자기 학대와 통제를 더 많이 가하는 길을 걷게 되었다고 이해할 수 있다. 그리고 이를 통해 인류는 "풍습의 윤리와 사회적 강제라는 구속복에 힘입어 실제로 예측할 수 있게 만들어졌다(GM, 2-2, S. 309)." 그러므로 이 두 고통을 통해 인류는 어느 정도 동질화되고 예측 가능한 집단으로 변화되어 오늘날에 이르렀다.

③ 데카당스적 고통은 니체가 현대성을 비판하는 구절들에서 데카당스 décadence[43]를 병적 증상이나 쇠약의 징후로 규정하는 것에서 착안하였다. 니체는 데카당스를 "생리적 퇴행"(AC, §17, S. 181)으로 규정하며,[44] 한 문화나 개인이 데카당스적 취향을 드러내는 것은 힘에의 의지가 쇠퇴하거나 결여된 증거라고 비판한다. 그리고 이러한 데카당스적 증상을 특히 당대의 문화적 경향으로 규정하고 그의 후기 저작에서 집중적으로 비판한다.[45]

이르도록 교화하지는 못한다.

43) 데카당스는 본래 로마 말기의 문화적 쇠퇴기를 가리키는 단어였으나 보들레르C. Baudelaire에 의해 19세기 예술 경향으로 재도입되어, 이후 19세기의 퇴폐적이고 세기말적인 예술운동을 가리키는 단어로 정착했다.

44) 니체는 데카당을 다음과 같이 규정한다. "필연적으로 자신의 부패한 취향을 체감하는 자, 이 취향을 좀 더 고상한 취향으로서 요구하는 자, 자신의 부패상을 법칙으로써, 진보로서, 완성으로서 관철할 줄 아는 자는 전형적인 데카당이다(WA, §5, S. 15)."

45) 니체가 당대를 데카당스적 시대로 규정하고 비판하는 구체적인 내용은 주로 GM 이후의 후기 저서들에 등장한다. 이에 따라 데카당스적 고통에 관한 내용은 후기 저서의 설명을 중심으로

이런 상태는 고통과 깊은 관계를 맺을 수밖에 없다. 이들은 삶에서 발생한 고통을 스스로 극복할 방향을 잃은 채로 “자기들의 몰락을 촉진시키는 것을 오히려 치료약으로 열망”(KGW Ⅷ-3, N1888, 14[66])함으로써 더욱 쇠약해진다. 힘 의지 이론에 의하면, 저항을 극복하고 자신의 힘 의지를 강화하는 방향으로 작용하는 것은 생명체의 고유한 성질이자 본능이다. 그런데 데카당스는 이러한 본능에 어긋나는 것을 선택하곤 한다. 즉 데카당스는 본능이 분산된 나머지 “나는 내게 이익이 되는 것을 어떻게 찾아야 할지 더 이상 모르”는 혼란에 빠진 채 “본능적으로 자기 자신에게 해로운 것을 선택하는” 경향을 보인다(GD, Streifzuege §35, S. 127-128). 이것은 마치 병에 걸린 상태와 같다. 당뇨환자나 통풍환자가 자연스레 자신에게 해로운 음식에 이끌리듯이, 지쳐버린 자는 해로운 것에 유혹당하기 쉽다(WA, §5, S. 16). 그 결과, 마치 병에 걸린 것처럼 본능적인 힘 의지에 불리한 것만을 선호하면서 힘의 손실을 가속화하게 된다. 니체는 이처럼 누군가가 자신의 힘 의지를 강화하는 방향으로 나아가지 못하는 것을 데카당스 판별 기준으로 삼는다.

데카당스적 고통이 발생한 원인 중 하나는 내면화의 고통을 극대화하는 기독교 문화에서 찾을 수 있다. 고통을 자기 내부에서 찾는 내면화의 고통에 장기간 노출된 결과, 유럽인들은 완전히 지치고 만사에 피로를 느끼는 데카당스 상태에 이른 것이다. 그래서 현대 문화에 팽배한 피로감과 무기력함, 싫증 따위는 장기간 계속된 자기 학대와 억압의 결과로 힘이 소진하고 쇠약하게 된 증상을 드러내는 것일 수 있다. 예를 들어 도덕적으로 편향된 교육의 결과로 독일 정신은 소화불량 증상을 보인다고 비판하는 구절이나(EH, “Klug” §1, S. 277-278), 당대의 도덕이 “생리적 과민”(GD, “Streifzüge” §37, S. 131) 증상을 보인다고 지적하는 구절들은 데카당스적 고통이 말초적인 신경성 증상으로 드러난다는 것을 알게 해준다. 그런 탓에 데카당스적 고통은 다른 유형의 고통에 비해 경미해 보일 수 있지만, 니체는 이런

구성하였다. 그러나 니체는 이미 초기작인 GT에서부터 소크라테스를 그리스 문화를 용해한 주범이자 전형적인 데카당이라고 파악했고, M에서는 이제까지의 도덕이 데카당스적 처방과 다르지 않다고 피력했으며, GM의 제3논문에서 사제적 이상이 데카당스적 이상이라는 점을 밝혔다고 자신의 회고록인 EH에서 말한다. 즉 니체의 철학 작업 전 기간에 걸쳐 데카당스에 대한 비판적 문제의식은 일관되게 존재했다. 따라서 데카당스 비판 작업의 범위는 후기 저서에 한정될 수 없다.

고통이야말로 가장 극단적이며, 말기에 이른 병적 증상이라고 보았다. 민감하다 못해 몸의 자연스러운 생리 반응조차도 불쾌로 경험하게 됨으로써 자극을 회피하고 자신의 몸을, 더 나아가 생을 경시하는 반응을 보이기 때문이다.

다시 말해 이들은 자기 삶을 반박해야 할 이유를 고통에서 찾는다. 이들은 "마치 콜레라에 걸리듯 염세주의에 걸리며"(GD, Streifzüge §36, S. 129-130), 그리하여 생성 전체를 불쾌한 것으로 규정하고서 "삶에 적대적인 성향"(AC, §7, S. 172)을 보인다. 그러나 이는 생 자체의 문제라기보다 데카당스가 지닌 생리적 문제에서 비롯된다. 그럼에도 데카당스는 자신의 상황을 개선하기보다는 고통을 잊기 위해 마취나 다른 향락으로 도피하는 증상을 보인다. 그래서 데카당스적 문화는 고통을 처리하는 데에는 비본질적인, 향락적이고 말초적인 쾌만을 생산해내고, 그 결과 사회 전체의 힘이 회복되지 못하고 계속해서 소진되는 결과를 가져온다.

이들이 필요로 하는 것들은 싸구려 맥주와 와인, 기분전환을 위한 바그너 음악, 소모적인 논쟁을 불러일으키면서 별로 중요하지 않은 소식을 요란스레 싣는 신문 등으로, 니체는 이를 대중이 자기 생의 문제를 잊기 위해서 찾는 일종의 정신적 마취제에 비유한다(GM, 3-26, S. 425-426). 그 심리의 바탕에는 두려운 것을 외면하고자 하는 불안과 공포가 있다. 즉 이들의 향락에는 자신들의 문화가 창조적 동력을 잃었으며 절멸해가는 중이라는 두려운 사실을 회피하려는 정서가 숨어 있다. 창조력을 잃었기에 당대의 지식인들은 여러 다른 문화를 모방하거나 충실하게 복사하는 등 "교양속물Bildungsphilister"(UB Ⅰ, DS-2, S. 161)의 차원을 벗어나지 못하며, 예술가들은 온갖 동서양의 이국 취향을 무분별하게 뒤섞은 자극적이고 몰취미한 예술만을 만들어낼 뿐이다(UB Ⅲ, SE-6, S. 385). 이러한 데카당스 문화는 고통에 대한 잘못된 해석을 더욱 확산시킴으로써 오히려 삶을 고통스러운 것으로 인지하게 만든다는 점에서 위험하다.

이처럼 데카당스는 고통에 대한 무능력을 보인다는 점에서 비판되지만, 그렇더라도 니체는 이들에게 나름의 가치가 있다고 말한다. 데카당스는 "정상적이라고 판별되기 어려운 상태를 확대경으로 보여" 줌으로써, 건강과 질병이 상이한 것이 아니라 단지 "정상적 상태의 과장, 불균형, 부조화가 병적 상태를 구성하는 것"이라는 사실을 알려준다(KGW Ⅷ-3, N1888, 14[65]). 그러므로 데카당스 현상 역시 그

자체로 단죄되어야 할 무엇이 아니라 삶의 상승상태가 있는 만큼이나 필연적으로 함께 존재하는 상태로 이해되며, “이것을 마음대로 없애버리거나 할 수는 없다(KGW Ⅷ-3, N1888, 14[75]).” 다만 니체가 당대의 데카당스적 문화와 도덕을 비판하는 이유는, 이렇게 자연스레 발생하는 힘의 쇠약 상태를 보존하고 지속시키기 때문인 것으로 이해할 수 있다.

④ 파국의 고통은 일종의 허무주의적인 깨달음이 엄습한 상태와 그로 인해 발생하는 고통스러운 정서를 아울러 가리킨다. 이를 파국의 고통이라고 부르는 이유는, 유럽에서 기독교가 쇠퇴해가는 것을 니체가 “경악ehrfurcht을 불러일으키는 파국Katastrophe”(GM, 3-27, S. 427)으로 말하는 구절에 근거한다. 이러한 니체의 표현에 기대어서 이 글은, 기존에 가졌던 믿음 체계가 무너질 때 인간이 이로부터 느끼는 고통을 파국의 고통으로 지칭하고자 한다.

이제껏 믿어왔던 세계관이나 고정된 사고방식조차 뒤흔드는 비극적인 사건이 발생하면, 인간은 우선 극도의 공허와 허무감을 느낀다. 더는 기존의 사고방식에 의존하여 세계를 해석할 수 없게 되기에, 일시적인 신념 체계의 공백과 판단의 정지 상태도 생겨난다. 자신을 둘러싼 믿음직하던 세계는 갑자기 낯설어지며, 타인과 나 사이에 결코 좁혀질 수 없는 거리가 있음을 체감하게 된다. 이렇게 자신의 세계관을 지탱하던 신념 체계가 무너지는 경우로는 재난이나 사고를 당해서 절대 변할 리 없다고 생각했던 근본조건이 변화하는 경우를 생각할 수 있다. 가령 소포클레스의 비극은, 오이디푸스가 알던 세계가 산산이 깨어지면서 영웅의 자기인식도 변화하는 과정을 보여준다. 존경받는 국가 지도자이자 화목한 가정의 가장이었던 그는 한 순간 재난의 원흉이자 근친상간의 범죄자가 바로 자신임을 깨닫고 추락한다. 이렇게 자신이 믿던 세계와 자아상이 무너지는 과정에서 획득하게 되는 인식은 가장 끔찍한 것이기에, 니체는 그를 가리켜 “그리스 무대에서 가장 고통에 찬 인물”(GT, §9, S. 61)이라고 말한다.

그러나 전쟁, 재해, 재난이나 개인적 불운으로 인한 사례 말고도, 가까운 이의 갑작스러운 죽음 또한 파국의 고통을 느끼게 하는 계기로 작용한다. 평화로운 정치적 운동을 전개하던 예수가 예기치 않게 죽임을 당했을 때 초기 기독교 사도가 느낀

것도 바로 이런 당황스러움과 모순이었다. 예수의 십자가형은 그저 죽음이 아니라 예수가 평생에 걸쳐 설파해온 복음에 대한 사도들의 믿음을 뒤흔드는 사건이었고, 사도들은 "마음속 깊이 모욕당한 느낌"(AC, §40, S. 211)을 받았다. 그래서 심하게 동요되고 교란된 이 작은 초기 기독교 집단은, 급기야 예수의 본래 뜻과는 거리가 먼 바울의 교리를 추종하게 되었다고 니체는 말한다.[46] 즉 초기 사도들은 그들의 신념이 무너지자 온갖 불신과 의혹, 공포로 인해 재빨리 퇴행적인 사고방식으로 돌아간 것이다. 이 때문에 바울 신학에 기댄 신약성서를 니체는 데카당스라고 평가하며, 유럽이 데카당스적 고통에 시달리게 된 계기로 본다.

파국의 고통이 발생하면 사람들은 우선 그를 둘러싼 세계가 붕괴하여 "폐허"(GT, §9, S. 61)가 된듯한 느낌을 받는다. 그와 함께 "왜 하필 이런 일이warum gerade so?"라는 근원적이면서도 섬뜩한 질문(AC, §40, S. 211)을 던지거나, "이제까지 한 일은 헛되었다!"라는 허탈함에서 허무주의적인 반응(KGW Ⅷ-1, N1886, 7[8])을 보인다. 다시 말해, 파국의 고통에 노출된 이는 노력해온 모든 것이 쓸모없게 되었다는 느낌과 함께 인간이 가진 한계를 절감하게 된다. 그리고 숙명처럼 느껴지는 자신의 불운과 불행에 대해 체념하는 태도를 보인다. 이런 회한과 허무주의적 감정은 지친 러시아 군인이 끝없는 설원에 절망한 나머지 무릎을 꿇을 때의 심리와 비슷하다고 니체는 생각하였기에, 니체는 자신의 저서에서 이를 "러시아적 숙명론", 혹은 "무저항의 숙명론"으로도 부른다(EH, "weise" §6, S. 270). 이러한 표현을 통해서 우리는, 파국의 고통이 강한 숙명론이나 체념적 정서를 불러일으킨다는 것을 알 수 있다.

비록 물리적 상해를 입은 것은 아니더라도, 파국의 고통은 생리적이고 신체적인 반응을 불러일으키며, 정신적인 고통에 머물지 않는다. 예를 들어 도덕의 가치에 대해 한번 의문을 가져본 이는 모든 도덕에 대한 믿음이 흔들리는 것처럼 현기증을 느끼게 된다고 니체는 말한다(GM, Vorrede §6, S. 265). 파국의 고통에 처한 당사자는, 그간 단단한 지반이라고 믿어왔던 신념 체계가 얼마나 위태롭고 한정적인지를

46) 니체가 예수를 정치범으로 규정하는 부분은 AC, §27 참조. 십자가형으로 인해 예수의 가르침에 균열이 생겼으며 이로 인해 초기 기독교도가 예수의 복음과는 다른 해석을 제공하는 바울 신학을 택하게 되었다는 니체의 가설은 AC, §§33-43 참조.

깨달았기에 뱃멀미와도 같은 현기증을 느끼는 것이다. 동시에 다른 이들은 여전히 그러한 토대에 만족하며 안락하게 머무르는 모습을 보고 생리적인 구토를 느낀다고 니체는 말한다. 가령 개인적인 위험과 재난으로 파국의 고통에 눈뜬 이는, 자신을 위해 차려지지 않은 식탁에 앉은 마냥 구토를 느낀다(JGB, §282, S. 240-241).[47] 이처럼 파국의 고통은 혐오감과 밀접히 관련되고, 혐오감은 낯설고 기이한 느낌과 현기증을 불러일으키며, 구토로 이어진다. 더 나아가 인간은 지속적으로 이 상태에 머무르느니 차라리 자살을 택하게 된다. 그러므로 파국의 고통은 개체를 절멸에 이르게 할 정도로 파괴적인 고통으로도 작용할 수 있다.

그런데 이처럼 무서운 상태를 니체는 마냥 부정적으로 파악하지만은 않는다. 오히려 이와 같은 정지상태는 힘 의지가 쇠퇴한 병자에게 주어질 수 있는 "오직 하나의 위대한 치료책"이자 "가장 치명적인 상황에서도 삶을 유지할 수 있게 하는 […] 일종의 겨울잠"처럼 작용함으로써 회복에 이르는 첫걸음이 될 수 있다고 그는 말한다(EH, "weise" §6, S. 270-271). 힘 의지가 고갈된 상황이 역설적으로 새로운 건강을 향한 첫걸음이 될 수 있는 이유는, 고통에 놓인 자신의 상태조차 숙명처럼 받아들임으로써 자신을 포용하게 되기 때문이다. 불행을 입은 당사자는 비로소 "'다른' 자기 자신을 원하지 않음으로써"(EH, "weise" §6, S. 271) 내면화의 고통과 같은 자기 학대를 멈추게 된다. 그래서 니체에게 개인적으로 러시아적 숙명론의 시기가 찾아왔을 때, 그는 바로 그런 상황들로부터 위대한 이성을 통찰하게 되었다고 밝힌다. 파국의 고통은 이처럼 힘이 가장 약화된 상태의 자기 자신을 직면하게 함으로써 역설적이게도, 불행에 처한 당사자에게 그 상황이나 힘의 방향을 전환할 계기를 제공한다.

⑤ 비극적 인식의 고통[48]은 생성의 성질을 유한자인 인간이 통찰할 때 느

47) 구토에 대한 표현은 GM에 주기적으로 등장하고, Za의 주요 모티프가 '극심한 구토'와 '극심한 연민'이며, 이러한 구토를 극복하는 것이 차라투스트라의 과제로 주어진다는 점을 피터 투이는 지적한다. 그는 특히 권태와 환멸을 설명하기 위해 뱃멀미를 나타내는 단어인 그리스어 구토ναυτία를 사용한 세네카가 니체에게 영향을 미쳤을 가능성이 있다고 말한다. 피터 투이, 『권태: 그 창조적 역사』, 미다스북스, 2012, 179쪽.

48) 니체는 GM에서 자신의 철학을 이해할 미래 독자를 그 자신과 아울러서 "우리 인식자들Wir

끼게 되는 비애감과 고통을 가리킨다. 생성은 아무 의미나 의도 없이 발생하며, 모든 생성된 것은 유한하고 변화하며 해체되는 것이 생성의 자연적인 성질이다. 이처럼 자연이 가진 우유성(偶有性)은 인간에게 고통스럽게 다가온다. 즉 인간은 "모순과 허구와 변화[를] — 고통의 원인"(KGW Ⅷ-2, N1887, 9[60])으로 느끼는 경향이 있다.

특히 인간은 존재자에 불과한 자신의 처지에 비애감을 느끼는데, 이는 어떤 목적도 없이 태어나서 거부할 수 없는 변화와 우연을 겪으며 그러한 삶의 끝에는 죽음이라는 개체의 한계가 예정되어 있음을 아는 데서 오는 고통이라 할 수 있다. 인류가 가진 지적 우월성에 반해 개별자로서의 실존 자체는 "얼마나 가련하고 무상하며, 얼마나 무목적적이고 자의적인가"(WL, §1, S. 370)를 불현듯 느낄 때, 인간은 지구가 자신을 중심으로 도는 것 같다고 생각했던 오만한 감상에서 깨어나게 마련이다. 어느 날 갑자기 전체 인류가 사라지더라도 지구에는 아무 일도 일어나지 않을 것이며(WL, §1, S. 370), 인간은 근본적으로 "바람에 흩날리는 나뭇잎"과 다를 바 없이 "불합리나 '무의미'의 노리갯감"(GM, 3-28, S. 429-430)에 불과하다는 무상함은 인간을 견디기 힘들게 만든다. 따라서 인간은 비극적 인식의 고통에 대한 설명이나 해석을 요구한다.

생에 대한 비극적 통찰과 이로부터 발생하는 고통을 떨치기 위해 답을 찾고자 하는 인간의 노력은 여러 다른 문명에서 지속적으로 전개되었다. 니체는 종교와 철학·예술의 역사 속에서 그러한 비극적 인식의 고통을 해명하려는 노력을 찾아낸다. 가령 『비극의 탄생』은 비극적 인식의 고통을 해명하려는 충동을 고대 그리스에서 비극 예술이 꽃필 수 있었던 원인으로 제시한다. 인간은 생성이 가진 성질을 통찰할 때 "실존의 경악Entsetzlichkeiten des Daseins(GT, §3, S. 31)"에 빠지기 마련이며,

---

Erkennenden"(GM, Vorrede §.1, S. 259)이라고 호명하는 등, '인식자'라는 단어를 긍정적으로 사용한다. 이때 '인식'은 지성적 능력을 가리킨다기보다, 생의 토대에 비극적 성질이 자리한다는 것에 대한 직관적 앎을 뜻한다. 1888년 유고의 한 메모에서, 니체는 고통스럽더라도 삶이 가진 끔찍스럽고 의문스러운 성격을 외면하지 않고 이를 주시하려는 의지를 가진 자를 "**비극적** 인식자"로 규정한다(KGW Ⅷ-3, N1888, 14[17]). 이 같은 니체적 용법을 수용하여, 이 글은 삶의 근원적 성질에 대한 통찰을 비극적 인식으로 규정하고, 이러한 통찰이 가져오는 인간의 운명과 한계에 대한 특수한 비애감을 비극적 인식의 고통으로 분류하고자 한다.

이를 방어하거나 변용할 무언가가 필요하게 된다. 그런데 고통에 탁월한 감수성을 지녔던 고대 그리스인은 실존의 경악스러운 면을 결코 외면하지 않았고, 이를 '실레노스의 지혜'[49]라고 부르며 삶의 근본 조건으로 승인하여 그리스 비극을 창조했다. 이 점에서 그리스 비극은 디오니소스적인 것의 특징인 "실존의 근저에 놓여있는 모든 두려운 것, 악한 것, 수수께끼 같은 것, 파괴적인 것, 불길한 것의 형상"을 "고대 그리스인들의 훌륭하고 엄격한 의지"(GT, VS-4, S. 10)로 승화한 경우이자 비극적 인식의 고통을 변용한 대표적인 사례로 평가할 수 있다.

반면에 기독교가 지배적이던 시기에는 이 고통이 사회적으로 은폐되고 억압되었다. 근대 이전의 기독교 사회는 모든 것이 예정조화에 따라 예비되어 있으며 죽은 후에는 신의 나라에 가리라는 믿음으로 통치되었기에(FW, §356, S. 277), 실존의 공포스러운 성질을 깊이 고찰할 필요가 없었다. 기독교와 같이 배후 세계를 설정하고 그러한 세계를 참된 세계로 지목하는 사고방식이 비극적 인식의 고통을 억압하는 방향으로 기능하는 이유는, 인간이 '모순과 허구와 변화'로부터 고통을 느끼기 때문이다. 목적론이나 제일원인, 단일한 실체나 불변하는 존재 등을 가정하는 사고방식은 "모순되지 않고 기만하지 않으며 변화하지 않는 세계"를 "하나의 참된 세계"(KGW Ⅷ-2, N1887, 9[60])로 믿는 데서 출발한다. 그런데 이것은 생성이 갖는 성질을 그대로 뒤집어 만들어낸 모습을 하고 있다.

그렇기에 니체는 이렇게 가정된 '참된' 세계가 인간의 소망이 투영된 공상일 뿐이며 "생성하는 것에 대한 불신, 생성하는 것을 신용하지 않음, 모든 생성에 대한 경시"(KGW Ⅷ-2, N1887, 9[60])에서 비롯된다고 말한다. 이와 같은 억압의 형식은 기독교가 대중에게 널리 퍼지기 전 시대의 플라톤주의에도 존재했다.[50] 즉 플라톤

---

49) 실레노스의 지혜는 다음과 같은 통찰을 말한다. 미다스 왕이 디오니소스의 스승이자 시종인 현자 실레노스를 잡아 인간에게 가장 좋고 훌륭한 것이 무엇인지 물어보았을 때, 실레노스는 다음과 같이 대답했다. "하루살이 같은 가련한 족속이여, 우연과 고난의 자식들이여, 그대는 왜 듣지 않는 것이 나은 말을 나에게 강요하는가? 가장 좋은 것은 그대에게 불가능하다. 가장 좋은 것은 태어나지 않는 것이요 존재하지 않는 것이고, 무로 존재하는 것이다. 그러나 그대에게 차선의 것이 있다면 그것은 일찍 죽는 것이다(GT, §3, S. 31)."

50) 니체가 생각하는 플라톤 철학과 기독교의 관계에 대한 가장 간략한 정리는 다음과 같다. "기독교는 '대중'을 위한 플라톤주의이다(JGB, Vorrede, S. 4)."

철학 또한 육체와 이를 통해 감각되는 세계를 감옥이나 동굴 속 그림자 같은 허상으로 치부하는 점[51]에서, 생성을 불신하는 경향을 드러낸다. 이처럼 어떤 하나의 궁극적인 원리가 모든 현상의 근본 법칙으로 존재한다고 주장하거나 단일한 목적을 가정하는 형이상학적 사고방식에서 니체는 비극적 인식의 고통을 억압하려는 숨은 의도를 찾아낸다.

그런데 근대 이후로 서서히 기독교 도덕이 해체되면서 실존에 대한 의문이 다시 부상하게 된다. 후기 저작에서 니체는, 수천 년에 걸친 기독교 문화가 억압해온 비극적 인식이 그의 당대에 점차 깨어나 "화려한 정신적 긴장"을 발생시킨다고 말한다(JGB, Vorrede, S. 4-5). 나아가 『계보학』에서는 이처럼 깨어난 긴장으로 인한 해명할 수 없는 고통을 현대인의 핵심적인 문제로 제기한다.

> 인간은 자신을 정당화하고, 설명하고, 긍정할 줄 몰랐다. 인간은 자신의 의미의 문제 때문에 고통스러워했다. 그는 그 밖의 문제로도 고통스러워했다. 인간이란 대체로 보아 **병든** 동물이었다. 그러나 그의 문제는 고통 자체가 아니었고, '**무엇 때문에** 고통스러워하는가?'라는 물음의 외침에 대한 해답이 없다는 것이었다(GM, 3-28, S. 429).

이 구절은 살아가면서 겪게 되는 고통에는 이유가 없다는 것, 왜 이 고통을 겪는지에 대한 답은 존재하지 않는다는 것 등으로 인해 인간은 고통스러워한다는 점을 보여준다. 비극적 인식의 고통은 이를 해소하기 위해서 자신이 실존하는 이유를 알아내려는 의지를 충동질한다. 이 점에서 다른 네 유형의 고통은 힘 의지의 해석과 연관되는 반면, 비극적 인식의 고통은 그러한 해석이 존재하게끔 추동하는 보다 근원적인 고통이라 할 수 있다. 다시 말해 비극적 인식의 고통은 니체의 다른 여러 고통 유형들의 토대에 자리하는 고통이다. 이 고통은 자기 죽음을 예상할 수 있는 지성적 동물인 인간이 겪는 숙명적인 고통이며, 해석을 산출하는 충동으로 존재함으로써 다른 여러 심리적·생리적·인지적 차원의 반응을 발생시키는 고통이다.

---

51) 플라톤, 박종현 역, 『국가』, 서광사, 1997, 448-454쪽(VII, 514a-517c).

지금까지 니체의 저작에서 찾을 수 있는 고통을 유형별로 정리하였다. 이를 종합적으로 조망하면, 어떤 유형의 고통인가와 관계없이 니체의 고통론에는 공통된 전제가 존재한다는 사실을 알 수 있다. 이는 구체적으로 다음과 같다. 첫째, 니체의 고통론은 생명체가 힘에의 의지를 자극과 고통으로 느낀다는 가설에서 출발한다. 즉 데카르트의 심신이원론과 달리 니체는 고통을 심리적·생리적·인지적 작용의 연합으로 생각한다. 둘째, 니체는 고통을 우리 삶에서 제거할 수 없는 필수적인 것으로 생각한다. 그러므로 고통이 제거된 상태가 행복이라거나, 고통을 가능한 한 적게 겪거나 아예 겪지 않는 것이 좋다고 정의하는 공리주의[52] 및 에피쿠로스주의나 쾌락주의는 단지 고통을 잘못 평가하는 데 그치지 않고 생성 자체를 무가치한 것으로 평가할 위험이 있다. 니체의 가정대로라면, 우리는 고통의 제거할 수 없는 성질까지도 고려할 때에야 비로소 생성을 제대로 사유할 수 있다. 셋째, 인간은 고통을 수동적으로 겪기만 하며, 고통이 발생할 때 그저 무력하게 이를 입거나 당한다고 생각하는 일반적인 통념과 달리, 니체는 고통조차도 유리하게 활용하려는 의지가 인간에게 존재하기에, 고통을 극복하거나 전환하여 쾌로 느끼는 경우도 존재하며 이렇게 쾌로 전환된 고통은 능동적으로 요청하기도 한다는 점을 지적한다. 넷째, 그러므로 쾌·고 판단에는 이미 인간의 해석작용이 개입되어 있다고 할 수 있다. 그때그때 발생하는 저항과 이에 대한 극복의 여부에 더하여 우리의 가치판단과 평가가 종합될 때 비로소 자극은 고통으로 판정된다.[53] 이로부터 인간이 무엇을 고통으로 인지하는가는 힘 의지와 더불어 우리가 의식조차 하지 못하는 상태에서 이미 일어나는 해석과도 연관된다는 것을 알 수 있다.

이 글은 니체의 고통론 중에서도 특히 고통과 해석의 관계에 대한 니체의 가정에 주목한다. 니체에 의하면 생에서 발생한 부정적인 사태조차 수용하고 전환할 수 있

---

52) 공리주의적 행복 규정에 대해서는 다음을 참조. 박승찬, 「인간 고통의 의미—그리스도교 고통 이해에 관한 인간학적 고찰」, 『인간 연구』, Vol. 1, 2000, 148-149쪽.

53) 힘 의지의 쾌·불쾌 작용을 생리학적인 비유로 설명하는 유고의 메모에서 니체는 "통증은 하나의 판단이 결정적으로 큰 소리를 내는 지적인 진행과정"(KGW Ⅷ-3, N1888, 14[173])이라고 말한다. 이런 니체의 사유에 의하면, 사람들은 통증의 원인으로 고통당하기보다는 오히려 시차를 두고 상처받은 부위에 통증이 투사됨으로써 고통을 느끼는 것이라 할 수 있다. 따라서 통증은 상처에 잇따르는 반작용이자 상처가 일어난 장소를 알려주는 기호와 같은 무엇이다.

는 강함은 고통을 어떻게 해석하는가와 관련된다. 물론, 이는 단지 해석만으로 이전에는 고통스럽던 모든 것을 더는 고통으로 느끼지 않게 된다는 뜻은 아니다. 견딜 수 없을 만큼 커다란 물리적 통증이 가해졌는데도 고통스럽지 않다면, 이는 해석의 문제가 아니라 신경계의 문제일 것이다. 그러나 니체의 말처럼, 고통을 통해 원하는 바를 성취할 수 있다고 생각할 때 인간은 물리적이고 직접적인 고통조차 기꺼이 감내하는 것이 사실이다. 니체는 이에 대한 사례를 순교의 역사에서 찾아낸다.[54] 초기 기독교 순교자들은 순교를 통해 천국에 가리라고 믿어 의심치 않았기에 아무런 동요 없이 잔혹한 고문을 받았으며 심지어 환희에 차서 죽어갔다. 이것은 인간이 물리적인 고통조차 해석을 통해 감내하거나 심지어 열렬히 환영하도록 전환될 수 있음을 보여주는 가장 극단적인 사례일 것이다. 이 글은 이처럼 고통조차 감내하게 만드는 고통 해석의 역할을 집중적으로 살펴보는 니체의 텍스트로 『계보학』을 지목하고, 고통 해석이 역사 속에서 어떻게 나타났는지를 『계보학』의 내용에 근거하여 설명해나갈 것이다.

54) M, §73에서 니체는 초기 기독교인들이 유덕한 행실, 고통 속에서도 침착한 태도, 견고한 신앙 등을 통해 자신의 믿음이 진리라는 것을 증명하려 했다고 말한다. 동시에 그는 이러한 고통을 감내하는 태도가 그 믿음이 진리라는 것을 증명하지 않는데도 불구하고 인간은 피를 통한 호소에 약하다는 점을 비판한다.

Ⅱ. 『도덕의 계보학』에 나타난 고통 해석의 변천

1. 고통에 대한 궁핍한 해석의 역사

『계보학』의 주된 내용은 기독교 도덕 비판인 것으로 흔히 알려져 있으나, 서론에서 니체가 밝히는 『계보학』의 집필 의도는 무엇이 생에 대한 건강한 징후인지를 판별하는 진단학과 관련된다. 니체는 선악의 가치판단은 인간이 처한 특정한 조건하에서 형성된다고 말하면서, 이러한 조건을 다름 아닌 생에서 찾고 있다. 그에 따르면 삶이 어떤 상태에 처해 있는가에 따라 도덕적 가치판단은 두 가지 다른 양상으로 나타날 수 있다.

> 인간은 어떤 조건 아래 선과 악이라는 가치판단을 생각해냈던 것일까? 그리고 **그 가치판단들 자체는 어떤 가치를 가지고 있는 것**일까? 그것은 이제까지 인간의 성장을 저지했던 것일까 아니면 촉진했던 것일까? 그것은 생의 위기와 퇴화의 기호인가? 아니면 반대로 거기에는 생의 충만함, 힘, 의지가, 그 용기와 확신이, 미래가 나타나 있는가?(GM, Vorrede §3, S. 261-262).

여기서 니체는 생의 궁핍함과 충만함이라는 대립 쌍을 자신의 탐구 주제로 제시하고 있다. Ⅰ장에서 살펴본 바대로, 니체에게 '생의 충만함Überfüll'과 '생의 궁핍함Verarmung'을 판단하는 기준은 힘에의 의지가 저항에 맞서는 방향으로 작용하는가 혹은 이를 이겨내지 못하고 저항을 받는 상태에 놓이는가와 관계된다. 그리고 이와 같은 기준이 『계보학』에서는 도덕 형성 조건을 판별하는 기준으로 제시된 것이다.

다시 말해 도덕은 어떤 힘 의지의 상태에 있는가를 드러내는 징후로써, 힘 의지가 퇴화한 인간의 가치판단은 충만한 인간의 가치판단과 다르다는 점이 『계보학』의 논의에 전제되어 있다.

이는 중기 저작 『즐거운 학문』(1882)과 똑같은 문제의식이 『계보학』의 작업에서도 이어진다는 것을 보여준다. '운명애amor fati', '신의 죽음', '영원회귀' 등의 주요 사상이 구체적으로 등장하는 『즐거운 학문』에서 니체는 삶의 충만함과 궁핍함을 기준으로 서로 다른 예술과 철학이 발생한다고 주장한 바 있다. 이때 삶의 충만함과 궁핍함을 판단하는 기준은 다름 아닌 고통을 겪는 태도다.[55] 생의 지나친 충만함으로 인해 고통받는 자는 삶에 대한 비극적인 견해와 통찰을 용인하고 또 원하는 반면, 생의 궁핍으로 인해 고통받는 자는 구원과 안식을 바란다. 니체의 말을 고통의 유형에 대입하여 이해하자면, 생을 충만하게 겪는 자는 비극적 인식의 고통을 긍정할 것이며 또 그들은 이러한 고통을 은폐하지 않는 예술과 철학을 전개하리라고 짐작할 수 있다. 반면 생을 궁핍하게 겪는 자는 휴식, 고요, 구원을 추구하는 기호에서 드러나듯이 이미 힘이 소진되어 데카당스의 징후를 드러내며, 그 때문에 데카당스적 고통을 잊기 위해 "도취, 경련, 마취, 광기"(FW, §370, S. 302)를 줄 수 있는 예술과 철학을 원할 것이다.

이와 동일한 전제가 『계보학』에서도 반복된다. 여기서도 니체는 도덕이 그 도덕을 산출한 문화의 건강한 상태나 피로한 상태를 반영한다고 주장한다. 『계보학』이 도덕의 기원을 조사하는 이유 역시, 서로 다른 '가치 평가의 기준'을 발생시킨 문화의 생리적 조건을 검토하려는 데 있다. 이는 한 도덕이 고통을 어떻게 대하고, 평가하고, 해석하는가를 따져봄으로써 달성된다. 니체는 삶에서 고통이 발생했을 때 이를 어떤 태도로 겪어내느냐에 따라서 그 도덕을 내면화한 개인의 위계를 판단하는 것이 가능하다고 생각한다. 고통을 대하는 상이한 태도는 서로 다른 예술·철학·도덕이 발생하는 이유가 된다. 그런데 개별적인 경우들이라 할 예술·철학·도덕 영역에 니체적 의미의 넘침과 궁핍을 기준으로 적용하여 위계를 구분하는 것은 간단하지 않다. 일반적인 견해대로라면 무언가를 유지하고 보존하고 융성하게 하는 힘이

55) "예술과 철학은 항상 고통과 고통받는 자를 전제로 한다. 하지만 고통받는 자에는 두 가지 유형이 있다(FW, §370, S. 302)."

야말로 충만한 힘으로 해석될 것이고, 반면 파괴를 앞당기고 현재 상태를 변하게 만들거나 불안정하게 뒤바꾸는 힘을 궁핍함과 연결할지 모른다.

그러나 니체는 그러한 구분이 그저 겉으로 드러나는 것을 피상적으로 분류한 것일 뿐이라고 거부하면서, 현상은 "두 가지로 해석할 수 있는zweideutig" 것이기에 오직 "디오니소스적인 것"을 기준으로 삼아야만 올바르게 "해석 가능"하다고 말한다(FW, §370, S. 303). 이에 따르면 현상이 영속적으로 유지되기를 바라는 의지는 현재 자신의 상태를 긍정하는 풍요로움의 표현일 수도 있지만, 현상 유지만을 바라는 쇠퇴한 힘의 표현일 수도 있다. 또한 파괴를 열망하는 의지는 새로운 힘이 출현하기를 바라는 충만한 생성에의 표현일 수도 있지만, 현재에 좌절하여 분노한 끝에 현상을 파괴해버리려는 빈곤한 충동에서 기인한 것일 수도 있다(FW, §370, S. 303-304). 이렇게 겉으로는 판별되지 않는 문제를 해명하기 위해서, 니체는 형성되어 있는 문화적 산물의 역사를 계보학적으로 탐색하고 한 인간의 성격 이면에 숨겨진 동기와 그러한 동기를 선택한 심리를 유추하는 방법을 택한다.

그렇다면 디오니소스적인 것을 기준으로 어떻게 비극적 인식의 고통을 겪는 것이 충만하게 삶을 겪는 것인가? 서론에서 살펴보았던 입장 중에 고통이 위대한 성취를 위한 도구적 가치를 지닌다고 이해하는 라이터나 레진스터 등은 이를 목적을 성취할 방법에 대한 지식으로 독해할지 모른다. 그러나 자신의 체험을 기준으로 고통을 겪는 기준을 설정하였던 니체가 일관되게 밝히는 충만하게 고통을 겪는 방식이란 노력을 통한 자기 향상이나 극복, 수련이라기보다는 병과 같은 피할 수 없는 고통 상황 속에서 비로소 만나게 되는 자기 체험에 가깝다.

충만하게 생의 고통을 겪는 이가 고통 상황 중에 만나게 되는 것은 해묵은 고통 속에서도 계속되는 자신의 힘 의지이다. 깊이 고통받는 자는 그의 아픔을 돌보아야만 하고, 어떻게든 고통을 견딜 방도를 모색해야 하는 상황에 놓인다. 또한, 병자는 병이 낫기 전까지는 이전의 상태로 되돌아갈 수는 없다는 사실에 직면하게 될 뿐 아니라 현재 상태로부터 호전되기 위해서는 그전까지 지속하던 습관들을 필연적으로 교정해야 한다는 점을 깨닫게 된다. 이는 이전의 자신이 익숙하게 사고하고 행위하며 살아가던 방식으로부터의 결별과 단절을 뜻한다. 이러한 단절은 이미 느끼는 불편 외에도 결별의 아픔과 고독 등 새로운 고통을 만들지만, 그럼에도 작용하

는 힘 의지를 니체는 생을 향한 긍정으로 평가한다. 이는 힘이 약화된 상태에서도 어떤 변화를 거부하고 오직 자신의 상태를 연명하기 위해 마취제나 도취제를 찾는 데카당스와는 다르다. 오히려 충만하게 고통받는 자는 고통을 통과하는 과정에서 자신의 소망을 냉정히 돌아보고 이를 달성할 수 있는지를 엄밀히 따지는 과정에서, 막연한 낙관론을 버리고 실존의 한계를 직시한다.

예를 들어 니체는 병환으로 인해 교수직에서 물러나고 바이로이트에서 바그너와 결별하는 등 사회적으로도 육체적으로도 고통을 겪었던 시기를 통해서 "나는 처음으로 가장 과묵한 사람, 가장 깊이 고통받는 사람만이 통달하는 은둔자 같은 말투를 배웠다."(MA Ⅱ, Vorrede §5, S. 8)고 회고한다. 즉 그는 개인적으로 가장 고통스러웠던 시기를 거치고서야 자신의 스타일을 확립할 수 있었다. 그는 그 시기에 자기 내부에서 '의사와 환자를 동시에 지닌 나'를 만나게 되었으며, 지금까지는 시도한 적 없는 정반대의 방법, 즉 새로운 식이요법과 훈련을 시도하게 되었다고 말한다. 그리하여 이렇게 생의 최소한도를 유지하는 동안 그는 모든 조악한 욕망에 그 자신을 얽어매두었던 사슬로부터 해방되었다고 말한다. 이 과정은 그에게 자긍심을 심어주었다. 왜냐하면 외적으로는 모든 것이 불리한 와중에도 그는 분연히 독립함으로써, "그러한 불리함 속에서도 살 수 있다는 긍지, 약간의 냉소와 약간의 '정조', 그러나 그만큼 더 많은 변덕스러운 행운"(MA Ⅱ, Vorrede §5, S. 9)을 얻게 되었다고 생각하기 때문이다. 그가 알게 된 것은 상황이 잘 풀려나갈 때는 이룰 수 있으리라 여겼던 다른 많은 약속이나 그가 시간을 할애했던 다양한 관계들이, 실은 그의 삶에 본질적이지 않은 것일 수 있다는 고통스러운 자각이다. 그래서 고통받는 이는 "자신의 삶을 지배한 망상에 대해 크게 실망하고 깨닫는" 동시에 "최고의 괴로움을 맛보는 순간에 자신에 대해 통찰하게 된다(M, §114, S. 103)."

이를 종합하자면 고통을 충만하게 겪는 것은 생에서 발생한 비극적인 사건으로 인하여 파국의 고통을 겪는 와중에도 이를 통해 비극적 인식과 대면함으로써 생의 성질을 포용하는 태도에 가깝다. 이는 자기를 극기하고자 육체적인 고통을 감수하면서 단련하는 스토아적인 금욕적 태도와는 구분되며, 더군다나 고통이 일어나는 것을 조장하고 방조하는 태도와는 더욱 거리가 있다고 할 수 있다. 파국의 고통을 통해서 평온한 와중에도 고통스러운 순간은 언제든 갑자기 들이닥칠 수 있다는 전

율할만한 사실을 우리는 알게 된다. 이것은 변화하고 생성하는 삶이 가진 성질이자, 예측하거나 거부할 수 없는 사건으로 경험된다. 그런데 니체는 이러한 고통과 대면한 결과 고통받는 이가 "아마 삶이 우리에게 줄 수 있는 최대의 것일, 엄청난 선물을 받게 된다 ― 우리는 우리의 과제를 되찾게 된다(MA Ⅱ, Vorrede §5, S. 9)." 고 말한다. 여기서 니체가 생각하는 선물의 의미는 다소 놀랍다.

> 어떤 때보다 내 삶의 가장 어려웠던 시절에 더 깊이 감사해야 하지 않을까라고 나는 종종 자문했었다. 내 가장 내적인 본성이 가르쳐주듯이, 높은 곳에서 바라보면 모든 것은 다 필연적이며, **거대한** 경제성 자체에서 보면 모든 것은 다 그 자체로 유용하기도 하다 ― 사람은 그것을 견뎌야 할 뿐 아니라 사랑해야 한다……**운명애**. 이것이 내 가장 내적인 본성이다. ― 그리고 나의 해묵은 지병에 대해 말하자면, 나는 내 건강보다도 그에게 말할 수 없을 정도로 더 많은 덕을 입은 것은 아닌가? 나를 죽이지 않는 모든 것에 의해 더 강력해지는 나의 **더 높은** 건강은 그의 덕택이다! ― **나의 철학 역시 그 덕택이다**(NW, Epilog §1, S. 434).

고통에 직면하여 그전까지 지니던 "일체의 신뢰, 일체의 호의, 베일로 덮어두던 것, 온화한 것, 평균 정도의 것을 우리한테서 떼어내라는 강요"(NW, Epilog §1, S. 433-434)를 따르는 결과, 고통받는 자는 자신의 과제, 즉 자신의 운명을 발견하게 된다.[56]

만약 생에서 발생하는 고통을 충만한 힘으로 대면하는 태도로부터 건강한 도덕이 출현할 수 있다면, 우리는 자신의 고통과 직면하여 내 삶의 과제를 찾아내는 계기를 가져야만 한다. 그래서 이를 『계보학』에 적용하자면, 니체가 『계보학』에서 감행하는 도덕 비판은 낡은 도덕이 주는 위안을 떠나 새롭게 자신만의 방식으로 충만하게 고통을 겪는 해석을 찾아내라는 요구로 이어질 수 있다.[57] 그런데 이렇게 고

---

56) 그렇기에 이 글은 서론에서 인용한 단토처럼 고통 겪지 않는 상태를 니체가 지향하는 것으로 이해하는 해석에 동의하지 않는다. 글쓴이가 보기에 니체는 고통을 겪지 않거나 고통에 마음 쓸 일 없는 인간보다는 고통 겪는 자, 특히 깊이 고통 겪는 자를 높이 평가한다.

57) 니체는 이러한 요구를 "왜 [금욕적 이상에 대해] 더 나은 저항을 하지 않았던가? 금욕적 이상은 하나의 의지를 표현하고 있다. **반대되는 이상**을 표현하고 있는 반대의 의지는 **어디에** 있는

통을 충만하게 해석할 방법은『계보학』에 직접적으로 주어져 있지 않다. 그러므로 이 글은 우선 고통에 대한 궁핍한 해석의 사례를 분석한 뒤, 『계보학』 외의 다른 니체 저서에서 궁핍한 고통 해석에 반대될 수 있는 충만한 고통 해석의 예를 찾고자 시도할 것이다.

한편 "삶의 위기와 빈곤, 퇴화의 징조"(GM, Vorrede §3, S. 262)를 보이는 도덕을 만들어내는, 궁핍하게 고통을 겪는 태도의 사례는 『계보학』 내에 주어져 있다. 그것은 『계보학』 제3논문의 주제이기도 한 "금욕적 이상asketische Ideal"(GM, 3-28, S. 429)이다.[58] 여기서 금욕Askese, 혹은 고행은 종교적 수행이나 수련의 일환으로 자신의 욕구를 제한하는 훈련을 가리킨다.[59] 그러나 『계보학』만의 개념어인 금욕적 이상은 금욕을 자기 목표를 성취하기 위한 수단으로 삼는 데 그치지 않고, 금욕 자체가 모든 것을 성취할 수 있는 만능의 방법인 양 이상화하는 태도를 가리키는 용어이다.

이러한 금욕적 이상을 고통 해석으로 볼 수 있는 근거는 『계보학』 제3논문 마지막 절에 등장하는 다음 구절에 근거한다.

> 지금까지 인류 위로 널리 퍼져 있던 저주는 고통이 **아니라**, 고통의 무의미였다. — 그리고 금욕적 이상은 인류에 하나의 의미를 주었다! 이것이 지금까지는 유일한 의미였다. 어떤 의미가 있는 것은 아무런 의미도 없는 것보

가?"(GM, 3-23, S. 414)라는 문제의식으로 드러낸다.

58) 니체의 출간 저작 중 금욕적 이상이라는 용어가 등장하는 것은 GM이 거의 유일하다. M, §192과 NW, "Keuschheit" §3에서 각각 한 번씩 등장하고, 자서전인 EH에서 GM을 회고하는 경우를 제외하고는 출간작에서 '금욕적'이라는 형용사와 '이상' 단어를 병렬해 철학적 개념어로 사용한 경우는 없다. 따라서 금욕적 이상은 도덕 비판을 위해서 니체가 GM에서 특수하게 사용하는 개념어로 이해할 수 있다. 그러나 GM에서 니체는 금욕적 이상에 대한 분명한 정의를 제시하지 않으며, 나열된 금욕적 이상의 사례도 범위가 넓고 다양하기에 이를 포괄할 정의를 제시하기란 쉽지 않다. GM 내에서 주어지는 금욕적 이상의 사례는 대충 거론된 것만 짚어보아도 다음과 같은 종류가 있다. 예술가의 금욕적 이상(GM 3-2~6), 철학자(GM 3-7~12), 성직자(GM 3-13~22), 학문 일반과 과학(GM 3-23~27), 역사, 철학, 무신론적 사회주의(GM 3-25~27) 등이다.

59) Christian Niemeyer, *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009, S. 32-33.

다는 낫다. 금욕주의적 이상은 어떤 점에서 보더라도 지금까지 있었던 최상의 '**부득이한 것**'이었다. 이 이상 속에서 고통은 **해석되었다**. 어마어마한 빈 공간은 채워진 것처럼 보였다(GM, 3-28, S. 429).

여기서 니체는 "고통을 대할 때 사람을 격분하게 만드는 것은 고통 자체가 아니라 고통의 무의미함이다."[60]라고 말하는데, 이는 인간이 고통을 견디기 위해서는 고통에 대한 의미를 원하고 또 필요로 한다는 뜻이다.[61] 만약 고통에 대한 의미 문제가 해결되지 않을 경우, 인간은 "자살적 허무주의"(GM, 3-28, S. 429)에 시달리게 된다. 지금 겪는 고통이 무의미하다는 생각이 들 때 고통은 견디기 어려운 것으로 다가오기 때문이다. 이러한 고통의 해석체계 중에서 인류에게 가장 강력한 영향을 끼친 해석이 바로 금욕적 이상이다. 특히 금욕적 이상은 무의미한 고통에 대한 가장 효과적인 방어책이었기에, 점차로 고통 해석으로서 독점적인 지위를 누리게 되었다고 니체는 말한다(GM, 3-28, S. 429).

이로써 고통을 충만하게 겪는 것과 궁핍하게 겪는 것은 무엇에 견주어질 수 있는지가 명확해졌다. 고통을 충만하게 겪는 태도는 『계보학』 내에 직접 언급되지 않으며 공백으로 존재한다. 그러나 니체는 이러한 태도를 금욕적 이상에 대항하는 대안의 형태로 요청한다. 고통에 대한 궁핍한 해석은 금욕적 이상이다. 니체는 이 해석

60) "Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens." 이 문장은 GM, 2-7, S. 320에 처음 등장하며, 3-28, S. 429에서는 다음과 같이 변주되어 반복된다. "그[인간]의 문제는 고통 자체가 아니었고, '**무엇 때문에** 고통스러워하는가?'라는 물음의 외침에 대한 답이 없다는 것이었다. 가장 용감하고 고통에 익숙한 동물인 인간은 고통 그 자체를 부정하는 것은 **아니다**. 인간에게 고통의 의미나 고통의 목적이 밝혀진다고 한다면, 인간은 고통을 **바라고**, 고통 자체를 찾기도 한다. 지금까지 인류 위로 널리 퍼져 있던 저주는, 고통이 **아니라**, 고통의 무의미였다."

61) 니체는 바로 이 고통에 대한 의미 부여가 고대 그리스나 기독교의 세계 이해 방식에 투영되어 있다고 말한다. 이는 해당 문장이 실린 GM, 2-7의 다음 구절을 참조하면 명확해진다. 니체는 "고통 속으로 비밀스러운 구원 장치 전체를 집어넣어 해석한 기독교"의 경우나, "모든 고통을 구경꾼 입장이나 고통을 주는 자의 입장에서 해석할 줄 알았던 고대의 소박한 인간"(GM, 2-7, S. 320)에게 고통의 무의미는 사라졌다고 말한다. 이 구절에 등장하는 '고대의 소박한 인간'이 고통에 의미를 부여하는 방식을 설명하기 위해서 니체는 트로이전쟁과 같은 비극을 신들이 관람하는 장엄한 공연으로 해석했던 그리스인의 경우를 예로 든다.

이 힘 의지를 약화시키기에 이를 문제 삼는다. 그렇지만 여전히 남아 있는 의문들이 있다. 왜 금욕적 이상은 불완전한 해결책인데도 그토록 큰 호소력을 발휘할 수 있었으며, 이에 대한 저항은 어째서 출현할 수 없었던 것인가? 이를 해명하기 위해 이하에서는 금욕적 이상으로 고통을 해석하는 사례를 살펴서 이 이상의 범위와 한계를 따져보고자 한다. 니체는 금욕적 이상을 여러 인간 유형과 결부시켜서 논의하기에, 이 글은 그중에서도 특히 네 유형에 주목하여 금욕적 이상이 어떻게 작용하는지를 논의할 것이다. 네 유형은 사제 유형, 현대의 변형된 사제라 할 수 있는 철학자 유형, 예술가 유형, 그리고 이들 모두의 공통된 원형으로 제시되는 관조적 인간이다.

2. 원형적 '관조적 인간'과 금욕적 수련

『계보학』에는 금욕적 이상의 역동적 전개 과정에 적극적으로 참여하거나 대립하는 여러 인간 유형이 등장한다. 여기서 니체가 말하는 유형이란, 동질적인 조건을 오래 공유하여 방식과 태도가 어느 정도 동일하고 균등하게 고정된 인간 집단을 가리킨다. 예를 들어 『계보학』 제1논문의 강자와 약자는 역사 속의 구체적인 집단이나 실존했던 귀족과 노예 계급을 가리킨다기보다 하나의 인간 유형으로 이해할 수 있다. 즉 강자는 강자의 방식으로, 약자는 약자의 방식으로 사고하고 행동하는 자를 가리킨다.

마찬가지로 니체가 사제나 철학자를 언급할 때도 어떤 특정한 개인이 아니라 유형으로서의 사제, 유형으로서의 철학자들의 특징을 논하고 있다. 그러나 다른 여러 단어와 마찬가지로 니체는 유형이라는 단어의 개념을 정의하지 않은 채 여러 상황에서 사용하므로, 유형이라는 단어를 사용하는 맥락이 항상 엄밀하고 동일하지는 않다.[62] 이 장에서는 니체가 『계보학』에서 언급하는 주된 유형으로 사제, 철학자,

62) 더구나 여러 다른 유형으로 한 개인을 지칭하는 경우나, 한 유형에서 다른 유형으로 변화하는 사례를 언급하는 것으로 미루어, 니체적 의미의 유형은 유동적인 개념으로 보인다. 가장 낯선

예술가를 꼽고, 이들의 고통 해석이 어떻게 금욕적 이상의 개념사를 형성하는지를 구체적으로 살펴보고자 한다.

그런데 이에 앞서 이들의 공통된 뿌리이자 가장 오래된 인간 유형 제시되는 원형이 있다. 니체는 이 원형적 인간 유형을 '관조적 인간들contemplative Menschen'이라고 부르는데, 관조적 인간은 『계보학』에서 언급되기만 할 뿐, 자세한 설명은 생략되어 있다.[63] 이에 대한 설명을 조금 더 제공하는 『아침놀』에 의하면, 문명화의 고통 및 내면화의 고통이 발전되는 단계에서 관조적 인간들이 결정적인 영향력을 끼친 것은 분명하다. 그러므로 궁핍한 고통과 이에 대한 해석의 관계를 논하기 위해서는 관조적 인간들에 대해서 먼저 해명할 필요가 있다.[64] 이에 의하면 관조적

것은 니체가 심지어 한 개인조차 유형으로 취급한다는 점이다. 소크라테스, 예수, 바울, 칸트 등등 니체가 거론하는 모든 인물을 니체는 단지 그 인물을 가리키는 것이 아니라 그러한 방식으로 행동하고 사고하는 유형의 대표 격으로 언급한다고 주장한다. 그래서 니체는 "나는 결코 개인을 공격하지 않는다. — 다만 개인을 강력한 확대경처럼 사용할 뿐이다."(EH, "weise" §7, S. 272)라고 말한 바 있다. 즉 니체의 신랄한 비판은 사적 개인을 향한 것이 아니라 특정 유형의 대표 사례에 대한 평가라는 것이 니체의 주장이다.

63) 관조적 인간 집단을 제시하는 GM, 3-10, S. 377에서 니체는 이 집단에 대한 더 자세한 설명을 생략한 채로, 다만 더 자세한 논의가 M, §42에 실려 있다고 설명한다. 따라서 이 글에서는 M, §42 및 그와 관련된 구절들에서 보충하면서 논의를 구성한다.

64) 니체는 실천적 삶Vita Activa과 관조적 삶Vita Contemplativa을 구분하던 철학 전통을 전유하여 이를 인간의 유형처럼 사용하고 있다. M, §41에 따르면, 관조적 인간들은 이후 출현하게 되는 네 가지 다른 유형의 초기 형태이다. 첫째 유형은 관조적 인간들 중에서도 수적으로 가장 우세하고 흔한 유형으로 종교적 본성의 소유자들이다. 두 번째 유형은 종교적 인간보다 적지만 여전히 수적 우세를 보이는 인간군상들로 예술가 유형이다. 셋째 유형은 앞의 두 유형보다 언제나 소수로 출현하는데, 이들은 변증법적 성향으로 사물의 기원을 따지며 이러한 기원을 타인에게 강요하는 철학자 유형이다. 넷째 유형은 자기 관심사에만 몰두한다는 점에서 셋째 유형보다 타인에게 영향을 주려는 욕구가 적은 인간 군상으로, 니체는 이들을 사상가와 학문의 노동자라고 부른다(M, §41, S. 44-45). 니체가 M에서 제시한 네 부류의 인간이 GM에 등장하는 금욕적 이상의 사제·철학가·예술가 유형과 완벽히 대응하는 것은 아니지만 적어도 M과 GM을 관통하는 니체의 전제를 알 수 있다. 우선 니체는 종교적 인간·예술가·철학적 사변가·학자를 어느 정도 동질적인 성향을 지닌 부류들로 묶어서 생각하며, 이 중에서 수적 우위를 차지하는 자들은 종교적인 감수성을 지닌 인간이라는 점이다. 종교적인 성향은 이처럼 인간 사회에서 다수를 차지하기에, 사제 유형이 종교적 성향을 자극할 때 지지를 받기란 쉬웠을 것으로 유추할 수 있다.

인간들은 종교적이거나 사변적인 성향을 지닌 사람 및 예술적 창조력을 가진 자 모두의 원형에 해당한다. 이렇게 다양한 유형들을 관조적 인간들이라는 하나의 공통된 원류로 묶을 수 있는 근거는 힘 의지의 사용법과 관련된다.

『계보학』에 따르면, 초기 관조적 인간은 문명화의 고통이 횡행하던 척박한 시대부터 존재했으며, 당시 공동체의 잔인한 행위에 적극적으로 참여하지 않았던 자들을 가리킨다. 그러나 관조적 인간들의 내면에 자리 잡은 비활동적이고 사변적이며 비전투적인 특징은, 약탈과 살인으로 공동체를 지켜야만 했던 선사시대에는 경멸을 당하거나 깊은 불신감을 불러일으켰다(GM, 3-10, S. 377). 그래서 공동체 내에서 환영받지 못하는 유형으로서 이들은 항상 사회 내적인 "평가의 압박"(GM, 3-10, S. 310)을 느껴야 했고, 끊임없이 자신들의 유용성을 증명해야 하는 부담에 시달렸다. 이들이 공동체 내에서 받아들여지게 된 계기는 '사냥, 약탈, 습격, 학대, 살인'이라는 폭력적인 방식을, 외부가 아니라 "공동체에서 용인되는 좀 더 약화된 형태"(M, §42, S. 45)로 전환하여 자기 생각을 실현하게 된 때였다. 이들을 이해할 수 없었던 반대 유형들에게 이들의 방식은 미신적인 힘으로 보였고, 그래서 예언자나 시인, 주술사, 사제 등으로 공동체에 받아들여지게 되었다는 것이다. 이를 힘 의지의 차원에서 이해하자면, 관조적 인간들은 외부의 사회적 압력과 내부의 힘 충동으로 괴롭고 불쾌한 상태였으리라고 짐작할 수 있다. 힘에의 의지는 개체 내부에서 "동화하고, 지배하기를 원하고, 더 많이 원하고, 더 강해지기를 원하는 의지 작용"(KGW Ⅷ-3, 14[81])으로 존재한다. 이 힘이 계속 좌절되면 그 내부는 억압된 힘으로 불쾌하고 고통스러운 상태에 놓이게 된다는 점은 앞서 이미 살펴보았다.

관조적 인간들은 바로 이렇게 억제된 힘을 내부로 돌려 자신의 동물성을 억압하는 데 사용했다. 이렇게 힘이 방향을 바꾸어 작용하는 과정을 설명하기 위해, 니체는 관조적 인간들의 내면에서 일어나는 심리를 추적한다. 관조적 인간들은 "자기 자신 안에서 그 자신에 반하는 모든 가치판단을 발견"(GM, 3-10, S. 377)할 때마다 이를 적으로 치부하고서 거리낌 없이 내면의 자신에게 잔인성을 표출한 것으로 설명된다. 자신 안의 가치판단뿐만 아니라, 자신의 사유를 방해하는 모든 생리적, 육체적 불편 혹은 정신적인 의혹이나 저항 등도 적이 될 수 있다. 그들은 이러한 내적 불쾌를 뿌리 뽑고자, 금욕을 선택하고 그러한 불쾌의 원인을 억압하였다. 이렇게

관조적 인간들이 자신을 고문하는 이유는, 위에서 언급하였듯 일차적으로는 사회적 평가를 의식하고 타인을 압도하려는 힘 의지에서 출발한다. 사회적 압력이 없었더라면 이들이 금욕 같은 고통스러운 방법으로 자신을 입증하려 애쓸 일도 없었을 것이다. 그들은 자기 자신에게 고통을 가함으로써, 다른 활동적 인간들이 외부로 발산하던 잔인성의 축제에 상응할만한 폭력을 내면에 자발적으로, 똑같이 재연한다. 이 점에서 관조적 인간들도 잔인하고 폭력적인 시대의 인간이라는 점에서는 다른 유형 못지않다고 니체는 말한다. 즉 관조적 인간들이 겉보기에는 사변적이고 비전투적이지만, 이는 현대의 유약한 인간들처럼 잔인성 자체를 비윤리적이라고 거부하는 까닭은 아니다. 그들도 자신의 힘을 잔인하게 과시할 대상을 내부에서 찾자마자 단호히 폭력을 사용하였던 것이 그 증거다. 이처럼 "자기 자신에 대한 잔인성과 창조적인 자기 거세라는 무서운 방법을 사용하여 수행"(GM, 3-10, S. 378)하였기에, 이를 지켜보는 다른 이들을 두려움에 사로잡히게 하였고 결국 공동체의 인정과 존경을 받게 되었다. 관조적 인간이 잔인함의 축제가 통용되던 시절에 사회로부터 존경을 획득하는 과정은 바로 이들이 문명화의 고통을 내면으로 돌려서 적용한 최초의 인간 유형이라는 할 수 있다. 말하자면 이들은 자기 자신을 약속할 수 있고 보증할 수 있는 인간으로 조형해내기 위해 자신에게 문명화의 고통을 돌려서 내면화의 고통으로 작용하도록 활용하였다.

그런데 이 과정에서 관조적 인간들은 자기 고문이 오히려 쾌를 산출할 수 있다는 역설을 발견한다. 주체가 내면화의 고통을 능동적으로 가할 때 내부에서는 역설적으로 쾌가 발생하는 원리는 다음과 같다. 인간은 고통받을 때 그 내면이 고통받는 자와 그 광경을 바라보는 자로 분열된다.[65] 그런데 관조적인 인간들은 이같이 분열되는 의식 중 한쪽을 자신이 되고자 하는 모습이나, 혹은 '탁월성을 따르고자 하는

65) 이처럼 고통받을 때 의식이 둘로 나누어지는 현상은 현대의 철학자들도 지적한 바 있다. 예를 들어 손봉호는 고통받을 때 인간의 의식은 둘로 분열하여, '의식하고 지각하는 나'는 고통을 느끼는 자신이 아예 없어졌으면 하고 간절히 바라지만, 고통받는 나는 사라지지 않고 계속 고통을 당하고 있다는 점을 또한 자각하고 이것이 또 다른 고통의 원인이 되는 현상을 지적한다. 그리고 이런 내적인 자기분열의 과정은 그 자체로도 고통당하는 자가 '고통받지 않는 타인과 나는 너무도 다른 상태에 있다'는 사실을 뼈저리게 인식하게끔 만든다. 손봉호, 『고통받는 인간』, 서울대학교출판부, 1995, 71쪽.

의지'로, 그리고 이러한 의지에 복종해서 제압당해야 할 자신의 현재 모습을 다른 편에 몰아넣는다. 그리고 후자의 자신은 전자의 자신과는 다른 존재인 양 내면의 후자를 벌하고 고문함으로써, 마치 외부에 폭력을 행사할 때와 같은 쾌감을 느낀다. 의식은 주체가 금욕을 추구하는 동안 느끼게 되는 고통을 모두 '고통받는 나'의 편에 몰아놓고서, 마치 순교자를 장작더미 위에 올려놓고 관찰하듯 멀찍이서 이를 바라보며 쾌를 얻는다. 의식 차원에서는 이를 자기 뜻대로 되어가는 광경으로 생각하고서 "[고통받는] 자기에 대한 금욕자의 승리"로 해석한다. 동시에 그것은 고통받는 자아 쪽에도 일정 부분 쾌감을 준다. 이 경우 고통받는 자아는 스스로 모든 것을 짊어지고 순교한다는 쾌감을 얻으며, 이렇게 "양자는 똑같이 고문을 바라보는 데서 말할 수 없는 행복을 느낀다(M, §113, S. 101)." 관조적 인간들이 이렇게 인간 내면에서 금욕을 통해 쾌를 산출하는 폐곡선을 창조한 일이야말로 문명화의 고통이 주는 잔인성의 축제를 내면에 옮겨놓는 계기가 되었다. 내면화의 고통을 겪는 동안 인간은 영혼을 발명하게 되었다는 니체의 가설은, 바로 이러한 과정을 거쳐 생겨난 것으로 짐작할 수 있다.

이렇게 금욕을 수단으로 고통을 내면화함으로써, 이제 인간은 외부로 폭력을 행사하지 않고도 힘 느낌을 획득하는 방법을 하나 더 찾아내게 되었으며, 불쾌를 쾌로 전환하는 방식을 찾아내게 되었다. 그래서 이것은 인간이 힘을 행사하는 많은 방식 중에서도 보다 간접적이고 미묘한 방법으로 힘 느낌을 획득할 수 있는 우회로를 찾아낸 계기로도 볼 수 있을 것이다. 또한 금욕적 이상의 사제나 철학자의 원형이라 할 관조적 인간들은 금욕을 단지 고통스럽고 인내해야 할 수단으로만 보는 것이 아니라, 금욕 행위를 통해 쾌를 획득하는 방식을 터득한 자들이라는 점에서도 원형적이다. 곧 살펴보겠지만 철학자들에게는 금욕적 이상을 선호하는 특이체질이 있다고 니체는 말하는데, 이러한 특이한 기호가 형성된 기원을 관조적 인간들에서도 찾을 수 있는 셈이다.

3. 사제 유형의 고통 해석

금욕적 이상의 사제는, 사유에 천착하고 비활동적인 관조적 인간들 중에서도 더 많은 장악력을 확보하고자 금욕을 하나의 이상으로 추대하는 유형이라 할 수 있다. 이들의 두드러진 활동은 특히 『계보학』 제1, 2논문에서 풍부하게 묘사된다. 또한, 금욕적 사제들은 가장 효과적인 방식으로 금욕적 이상을 퍼트린 자들이기도 하다. 그렇기에 이들의 고통 해석 방식은 금욕적 이상의 전형이라고 할 수 있다.

3.1. 원한의 작동방식

금욕적 사제가 전사 계급과의 알력 다툼에서 우위를 차지하기 위해 금욕적 이상을 널리 퍼트림으로써 결국 전사 계급을 이기게 되는 과정은 『계보학』에서 가장 유명한 에피소드이다. 이들은 다른 유형에 대한 강렬한 증오심을 지닌 것으로 묘사된다.[66] 이 증오는 특히 전사 계급을 향해 있는데, 왜냐하면 전사 계급의 호전적 기질과 전쟁을 원하는 성향은 사제들이 사회 속에서 지위를 확립한 상태에서도 끊임없이 그 지위에 위협을 가하기 때문이다.[67] 그런데 초기 관조적 인간들은 타인으로부터 영향력을 획득하기 위해 자신의 힘을 전환하는 반면, 사제 유형은 전사 계급으로부터 힘을 탈취하기 위해 자신의 힘이 아니라 노예 계급의 복수심을 그들 내면으로 돌리는 간접적인 방법을 사용한다. 이 점에서 사제는 노예 계급에게 내면화의 고통을 심어준 장본인이기도 하다. 이렇게 노예 계급에 금욕적 이상을 퍼트린 결과, "도덕에서의 노예 반란"(GM, 1-7, S. 282)을 통해 전사 계급의 위상을 무너뜨리는 데 성공한다.

이상에서 알 수 있듯이, 자신의 고통을 계기로 삼아서 힘 느낌을 자각하는 초기

---

66) 다음 구절 참조. "세계사에서 모든 거대한 증오자들은 항상 사제였으며, 또한 가장 정신이 풍부한 증오자들도 사제였다(GM, 1-7, S. 281)."

67) 다음 구절 참조. "전쟁이 문제시될 때, 그들에게는 사정이 좋지 않은 것이다! […] 왜냐하면 그들[사제들]은 가장 무력한 자들이기 때문이다(GM, 1-7, S. 280)."

의 관조적 인간들과 사제 유형은 힘 의지의 사용법이 다르다. 사제 유형은 자신의 힘을 사용하는 것이 아니라 타인의 힘을 이용해 사제의 권력과 영향력을 키운다는 점에서 "무력한Ohnmacht 자들"(GM, 1-7, S. 280-281)이라고 불린다. 즉 그들은 무력하기에 오직 간접적인 방식만을 사용한다는 추정이 가능하다. 그들이 무력한 집단이라는 또 다른 증거는, 사제도 전사와 나란한 고대의 귀족 계급이었음에도[68] 이들은 자신들의 도덕을 창조하지 못했다는 점이다. 전사 계급은 자신들의 가치판단에 따라 주인 도덕을 창조한 반면,[69] 사제들의 도덕은 공백으로 남아 있다. 다만 사제들을 통해 노예 유형이 주인 도덕의 반동으로 만들어낸 노예 도덕만이 언급되어 있다. 이러한 노예 도덕은 특히 복수심을 간접적으로 전환한 원한ressentiment의 심리로 구성되며, 죄책감을 내면화한 양심의 가책과 더불어 금욕적 이상의 한 축을 이루는 개념이다.

당대에 일반적으로 통용되던 원한의 뜻은 '(심리적인) 상처받기 쉬움, 불만, 울분, 증오' 등이다.[70] 물론 니체가 원한이라는 용어를 사용할 때도 이러한 심리상태를 가리키는 것이기는 하지만, 그는 이것을 전적으로 "유대 기독교적인 도덕"(AC, §24, S. 190)으로 규정한다는 점에서 일반적인 용례와 차이가 있다. 즉 억울하고 분하여 마음속에 응어리진 감정을 느끼는 것은 누구에게나 일어날 수 있는 일이지만, 니체가 보기에 일반적인 원망 어린 마음[71]과 달리 원한은 유대 기독교적 사고방식을 답습한 다음과 같은 논리에 의해 출현한다. 첫째, 원한은 노예 도덕의 대립항인 귀족 도덕을 부정하고자 그에 반대되는 방향으로 자신의 가치판단과 논리를 구성한다.[72] 이 점에서 원한으로부터 발생하는 도덕은 그들이 부정하고자 하는 가치에

68) 이 사실은 자주 무시되지만, GM, 1-6과 GM, 1-7 등에 뚜렷하게 제시되어 있다. 니체가 드는 성직자 우위 사회의 예는 신정 일치의 이슬람 문화(GM, 1-6, S. 279), 사제장이 민족을 통치하던 고대 유대 민족(GM, 1-7, S. 281)과 바라문 계급이 카스트의 최상단을 차지하는 고대 인도 사회(GM, 1-6, S. 279; 3-10, S. 377-378) 등이다.

69) 이것은 "좋음=고귀한=강력한=아름다운=행복한=신의 사랑을 받는"이라는 가치 등식을 가진다(GM, 1-7, S. 281).

70) 기마에 도시아키 외, 이신철 역, 『니체사전』, 도서출판b, 2016, 166쪽.

71) 니체는 보편적으로 느끼는 보다 일반적인 감정으로서의 원망 어린 마음을 묘사할 때는 주로 Rancune라는 용어를 사용한다.

72) 사제의 민족인 유대인이 구성한 대표적인 노예 도덕의 논리는 다음과 같다. "비참한 자만이 오직 선한 자다. 가난한 자, 무력한 자, 비천한 자만이 오직 선한 자다. 고통받는 자, 궁핍한

의존적이다. 둘째, 그 핵심에는 능동적으로 상황을 전환하거나 새로운 가치를 실질적으로 창조하지 못하게끔 가로막는 무능이 자리한다. 셋째, 그 결과 이들은 현 상태가 아닌 다른 세계에서 자신들의 복수가 달성되리라고 상상된 세계를 고안하기에 이른다. 이 중 마지막인 상상의 단계가 원한의 가장 커다란 해악이다. 니체는 "원한 자체가 창조적으로 되고 가치를 낳게 될 때"(GM, 1-10, S. 284) 마지막 논리가 출현했다고 보며 이것이 노예 반란의 시작이라고 말한다.

그러므로 원한의 문제점은 고통받는 자들로 하여금 복수심을 불태우게 부추긴다는 점에 있지 않다. 그보다는 실제로 고통받는 자들이 복수를 능동적 행위로 전환하는 것을 가로막은 채, 복수심을 상상적으로만 충족하면서 현상에 머무르게 한다는 점에 문제가 있다. 원한 어린 자들은 이 상상된 세계를 마음껏 자신들을 위한 곳으로 상상한다. 이들에게도 복수하고 앙갚음하고자 하는 욕망은 존재하지만, 이들은 복수를 현실에서 실행하는 대신에 이를 실현하기 위해 "의심할 여지 없이 언젠가는 그들의 '나라' 역시 도래해야만 한다."(GM, 1-15, S. 297)고 생각한다. 이런 나라, 즉 그들이 행위하지 않고도 주인이 될 수 있는 나라는 '신의 나라'이며, 덕택에 그들은 언젠가는 자신의 복수심도 충족되리라고 위안하며 현상에 타협할 수 있다. 신이 대리하여 벌을 내리리라 믿기에 그들 자신의 복수를 지연할 수 있는 것이다.

이를 고통 해석의 측면에서 보자면, 원한의 정서는 상상된 세계에서 고통을 해소할 수 있다고 믿게 만들어서 현재의 고통을 가린다. 그런데 이렇게 "삶의 중심을 삶에 두지 않고, 오히려 '피안'으로 — 무로 — 옮겨버린다면, 진정 삶에서 중심을 빼앗아버리는 것"이 되고, "본능에 있는 유익한 모든 것, 삶을 증진하는 모든 것"을 불신하게 만들기에 문제가 된다(AC, §43, S. 215). 다시 말해 원한은 생의 활력을 계속 소모하고 약화함으로써 인간을 데카당스적 고통으로부터 헤어날 수 없는 방향으로 이끈다. 행위로 옮기고서 털어버리는 것이 아니기에 복수심으로부터 자유

자, 병든 자, 추한 자 또한 유일하게 경건한 자이며 신에 귀의한 자이고, 오직 그들에게만 축복이 있다. — 이에 반해 그대, 그대 고귀하고 강력한 자들, 그대들은 영원히 악한이고, 잔인한 자, 육욕적인 자, 만족할 줄 모르는 자, 신을 믿지 않는 자들이며, 그대들이야말로 또한 영원히 축복받지 못할 자, 저주받을 자, 망할 자가 될 것이다(GM 1-7, S. 281)!" 여기서 사제는 궁핍한 고통을 옹호함으로써 노예 유형의 데카당스적 고통이 깊어지도록 이끌고 있음을 알 수 있다.

로워지지도 못하고, 그렇다고 용서함으로써 복수로부터 놓여나는 것도 아닌 채로 언제까지나 상상 속에서만 대리 복수를 실현하며 앙심을 품는 이러한 정서가 원한이다.

3.2. 양심의 가책과 고통의 확산

원한이 주로 핍박받던 소외 계층의 발휘될 길 없는 복수심에 호소하는 고통 해석이라면, 양심의 가책은 이와는 또 다른 계보를 가진다. 앞서 이 글은 채무자가 부채감을 내면화하는 과정에서 내면화의 고통이 발생했으며, 이는 조상과의 약속을 기억하려는 종교적인 감정에서 싹텄음을 살펴보았다. 이러한 신에 대한 부채 의식은 기독교에서 최대치에 이르러서, "부채를 종국적으로 상환하려는 전망이 영원히 비관적으로 닫혀버릴 수밖에 없게"(GM, 2-21, S. 346-347)되었을 때 마침내 양심의 가책이 출현했다. 부채 상환에 대한 희망을 가로막은 사건은 다름 아닌 예수의 죽음이다. 이 수난을 초기 기독교 사도들과 바울이 해석하는 방식은 인간 내면에서 양심의 가책이 생겨나는 과정과 다름없다.

『안티크리스트』에 의하면 예수 수난 사건은 초기 기독교도들에게 파국의 고통을 불러일으켰고, 불행한 사건을 마주친 자가 누구나 그러하듯이 그들도 혼란에 빠져서 예수의 죽음이 '누구 탓인가'를 물었다. 그리고 신의 아들이 인간에게 죽는다는 모순에 대해 "'신이 어떻게 그런 죽음을 허락할 수 있었단 말인가?'라는 터무니없는 문제가 대두"(AC, §41, S. 212)되자 여기에 사제의 조작이 덧붙는다. 즉 신학에서는 '예수의 죽음'이라는 고통스러운 사건을 '신의 전지 · 전능 · 전선함'과 모순되지 않게 해석하려 노력한 끝에 "신이 우리의 죄를 사하기 위해 자신의 아들을 희생양으로 주었다는 답변"(AC, §41, S. 212)을 내놓는다. 갚을 수 없는 죄책감으로서 양심의 가책이 퍼지게 된 원인이다.

이제 인간은 영원한 벌과 죄Sünde라는 개념으로 괴로워하게 되었고 또한 자신을 죄인으로 여기게 되었다고 니체는 말한다(GM, 2-22, S. 348). 즉 양심의 가책은 내면에서 느껴지는 고통을 죄[73]로 인식하게 만든다. 여기서 죄는 지금까지 거론한 부

채나 죄책과는 다른 정서라 할 수 있다. 제2논문 전반부에서 니체는 부채를 뜻하는 Schulden을 채무 관계와 연관 지어 설명하고, 죄책Schuld 또한 여기서 파생된 단어라는 점을 강조하면서 어원적 의미에 주목한다. 그러나 양심의 가책과 죄는 채무로부터 놓여날 수 없고, 사라질 수도 없는 감정이라는 점에서 부채나 죄책과는 차이가 있다. 양심의 가책이나 죄는 좀 더 내적이다.

> 이제 양심의 가책은 그렇게 채무자에게 뿌리를 내리고 파먹어 들어가서 확장해나가며, 폴립 작용처럼 넓고 깊게 성장하고, 그 결과 마침내는 부채를 해결할 수 없다는 과 더불어 속죄도 해결할 수 없다는 생각, 즉 보상이 불가능하다는('**영원한** 벌') 사상이 배태된다(GM, 2-21, S. 347).

인용문에서 니체는 양심의 가책을 증식하고 퍼져나가는 생리적 병변으로 이미지화한다. 이것은 양심의 가책이 가진 특성, 즉 이 심리가 외부의 자극 없이도 자기 반추를 통해 내면에서 언제든지 일어날 수 있으며 자기 스스로 퍼져나가는 성질을 가졌다는 것을 보여준다. 양심의 가책은 '나는 고통 받아 마땅하다'는 합리화가 작동하게 만드는데, 이로 인해서 고통은 멈추지 않고 계속 생겨난다.

그런데 이런 고통 해석이 지배적일 때, 이 해석은 고통을 자기 극복의 계기로 삼는 것 방해하게 된다. 특정한 일을 원인으로 고통받게 되거나 혹은 파국의 고통이 발생했을 때, 양심의 가책이라는 질병에 걸린 자는 "어떤 병에 고통받는 것처럼 삶에 고통받던 모든 사람의 언행이 옳았음을 인정하며, 다른 모든 삶의 감각은 거짓된 것으로 여기고 실행으로 옮길 수 없다는 생각을 관철시키고 싶어"(JGB, §62, S. 80)할 정도로 힘 의지가 쇠약해진다. 즉 그는 차안의 삶은 본래 "눈물의 골짜기"[시 84:6-8]이고, 나는 원래 죄인이기에 이 고통은 피할 수 없다고 체념한다. 따라서 양심의 가책은 인간을 만성적인 "질병"(GM, 2-19, S. 343)에 걸린 것처럼 만든다고 할 수 있다. 이런 상태에 이르면 고통받는 자는 모든 고통을 현존이나 삶을 부정해야 할 증거로 느끼게 된다.

---

73) 하나의 심리상태로서의 죄가 유대 문화권에 특유한 것임을 밝히는 구절로 다음을 참조할 것. "기독교가 지배하고 있거나, 과거에 지배했던 곳이면 어디에서나 오늘날 사람들이 느끼고 있는 죄는 유대인의 감정이며, 유대인의 발명품이다."(FW §135, S. 164)

이를 고통의 유형에 대입하여 정리하면, 양심의 가책을 느끼는 인간이 내놓는 고통 해석은 생이 가진 비극적 성질을 부정하게 만들고 억압함으로써 인간을 더욱 고통스럽게 만든다. 게다가 고통을 그저 체념하고 순종해야 하는 벌로 해석하는 것은 "지금까지 언제나 또한 가장 심하게 고통받는 인간 유형"이었던 "가장 높은 인간 유형"에는 위협이 된다고 니체는 지적한다(JGB, §62, S. 80). 왜냐하면 이들이 주로 채무를 이행하고 약속을 지키고자 죄책감이 주는 고통을 능동적으로 활용한 인물이라고 가정할 때, 양심의 가책은 바로 이런 사고방식을 가로막는 방향으로 작용하기 때문이다.[74]

그래서 니체는 기독교로 인하여 원한과 양심의 가책이 결합되어 금욕적 이상의 심리를 이루게 된 것을, 서양 문화가 쇠약해진 원인으로 꼽는다. 즉 그는 "절대 권한을 가진 종교들은 '인간' 유형을 열등한 단계에 머물게 한 주요 원인이 되었다."(JGB, §62, S. 80)고 비판하며, 기독교로 인해 유럽인들은 왜소하고 거의 가소롭기까지 한 종족, 무리 동물(JGB, §62, S. 81)이 되었다고 비판한다. 비판의 핵심에는, 기독교의 고통 해석이 고통을 처리하지 못하는 무능력한 인간을 확산시켰다는 것에 대한 비판이 자리한다. 이들은 "고독을 모르는 인간, 자신의 고독을 가지지 못한 인간"들이자, "고통 자체를 제거해야만 하는 무엇으로 여긴다(JGB, §44, S. 57)." 이를 비판하는 니체의 지적을 수용한다면, 원한과 양심의 가책은 두루 여러 인간에게 영향을 미쳐서, 내면화의 고통을 심화시키고 비극적 인식의 고통은 반드

74) 이 심리적 변동 과정을 니체는 문답 형식으로 바꿔 보여준다. 고통받는 이가 "나는 고통스럽다. 누군가는 이것에 대해 틀림없이 책임이 있다!"고 원초적으로 생각할 때, 사제는 이를 내면화의 고통으로 전환한다. "너 자신이 그 누군가이며, 오로지 너 자신이야말로 이것에 대해 책임이 있다. — 너 **자신**이 **오로지** 네 **스스로에 대해 책임이 있다**!(GM, 3-15, S. 393)" 이 사고방식이 만연하면 이제 당장은 고통 속에 있지 않은 자들조차 자신이 고통받지 않는 상태라는 것을 확신할 수 없게 된다. 그래서 사회 속의 모든 강하고 건강한 자들이나 당장은 고통받지 않는 자들조차 "자신의 **행복에 대한 권리**를 의심"(GM, 3-14, S. 389)하게 되면, 사제의 금욕적 이상은 마침내 전면적으로 성취된다. 니체는 GD에서 중세 초 게르만 민족에게 기독교가 전파된 과정을 그 역사적 사례로 꼽는다. 이에 의하면 야수 같은 인간들은 그 스스로 약화되어 데카당스가 되었다는 것을 알 수 있다. "야수와 싸울 때 야수를 약하게 만드는 유일한 수단은 야수를 병들게 만들어버리는 것일 수 있다. 이 점을 교회는 알고 있었다. 교회는 인간을 망쳐버렸고, 약화시켰다. — 하지만 교회는 인간을 '개선'했다고 주장했다(GD, "Verbesserer" §2, S. 93)."

시 피하고 억압해야 할 고통으로 느껴지게끔 강화하는 데 한몫을 했으리라고 짐작할 수 있다. 이렇게 널리 퍼진 고통 회피 정서는 서로 다른 인간을 고통에는 취약한 동질적인 무리로 묶음으로써 그들 간의 힘의 차이와 구별을 지속적으로 제거하는 데 영향을 미치게 되었다.

4. 철학자 유형의 고통 해석

지금까지 금욕적 이상의 논리를 마련하는 데 주축을 이룬 사제 유형을 설명하였고, 이들이 어떻게 고통 해석을 뒤바꾸었는지 살펴보았다. 이러한 사제 유형과 분화되지 않은 채, 사제 유형의 외피를 뒤집어쓰고 지내다가 점차 근대 이후 모습을 바꿔 등장하는 유형이 있다. 일종의 세련된 사제 유형인 근대 이후의 철학자 유형이 그들이다.[75] 사제 유형은 현존과 차안을 적극적으로 죄의 문제로 해석하여, 고통이 악으로 존재하는 이유를 정당화하고 인간은 죄인이기에 고통을 당할 수밖에 없다고 피력한다. 반면 철학자 유형은 고통의 문제를 논의할 일 없는 영혼과 정신으로 도피하여 '진리의 세계'를 건설한다. 그 결과 철학 영역에서 고통은 사유할 수도 없고 사유할 필요도 없는 것으로 취급된다.

---

75) 자신의 저서들을 회고하는 EH에서 니체는, 금욕적 이상이 곧 사제의 이상이며, GM 제3논문은 사제의 심리학을 포함한다고 말한다(EH, GM, S. 351). 철학자의 금욕적 이상을 논하는 구절이 GM 제3논문의 절반을 차지하는데도 불구하고 이것을 '사제의 심리학'이라고 결론짓는 것으로 보아, 니체의 유형학에서 사제와 철학자 유형은 서로 명확히 구분되지 않는 것으로 보인다. 그러나 오늘날 철학, 과학의 학적 인식을 논할 때 우리는 이를 종교와는 무관한 객관적 지식으로 생각하는 경향이 있으며, 이런 사고방식을 지적하고자 하는 니체의 근대성 비판에 적합한 논의를 이끌어가기 위하여 부득이 본고는 사제 유형으로부터 구분되는 철학자 유형의 특징에 집중하였다.

4.1. 철학자의 특이체질

철학자 유형은 금욕적 이상을 취향의 문제로 접근하며 선택한다. 이를 니체는“금욕적 이상 전체에 관한 철학자 특유의 선입견이나 애호가 존재한다”(GM, 3-7, S. 368)고 말하며, 이로 인해 그들은 금욕적 이상의 가치에 대해서는 청렴한 증인이나 재판관이 될 수 없다고 말한다(GM, 3-8, S. 369). 이런 애호를 니체는 철학자들의 특이체질Idiosynkrasie이라고 부른다.

> 철학자들한테서 나타나는 특이체질[은] […] 그들의 역사적 감각의 결여, 생성이라는 생각 자체에 대한 그들의 증오, 그들의 이집트주의가 그 예이다. 어떤 것을 영원이라는 관점에서 탈역사화하면서 그들은 그것을 **영예롭게** 만들고 있다고 믿는다. — 그것을 미라로 만들면서 말이다. 철학자들이 지금까지 수천 년 동안 이용했던 모든 것은 죄다 개념의 미라들이었다. 실제의 것은 어느 것도 그들의 손아귀에서 살아서 빠져나오지 못했다. 개념을 우상처럼 숭배하는 철학자 제씨들(GD, “Vernunft” §1, S. 68).

위 구절에 의하면, 철학자 유형은 대상을 개념화하여 고정하려는 의지를 갖는다. 즉 생성은 변화하며 변화하는 것은 끝을 맞이하기 마련임에도 불구하고, 철학자 유형은 생성의 특질을 탈각하여 개념화함으로써 고정되고 영원불변한 것으로 만든다. 이와 같은 특이체질을 드러내는 철학자 유형은, 생리적 선호에 따라 금욕적 이상을 기꺼이 채택한 자들로 그려진다.

『계보학』에 따르면, 철학자 유형은 전략적인 필요에 따라 금욕적 이상을 수단화했다(GM, 3-7, S. 368-369). 이 점에서 이 유형이 금욕적 이상을 선택하는 이유는 무리 인간이 사제에게 ‘길들어서’ 고통에 취약해진 결과 금욕적 이상을 추종하는 것과는 다르다고 할 수 있다. 또 철학자가 금욕적 이상을 취하는 동기는 사제의 동기와도 다르다. 사제 유형은 금욕적 이상을 자기 권력을 강화하기 위한 “최상의 도구, 또는 권력을 지향하는 ‘최상’의 면허”(GM, 3-1, S. 357)로 바라보았기에 금욕적 이상을 수단으로 전사 계급을 약화시키고 무리 인간을 지배할 수 있었다. 그러나 철학자 유형은 자신들의 학적 과제에 몰두하기 위해서 높은 정신성을 유지할 필요

가 있고, 이에 유리한 환경을 금욕적 이상이 제공해준다는 사실 때문에 금욕적 이상을 선택한다(GM, 3-9, S. 374).[76] 이들이 고유한 개인적 관심사에 몰두하기 위한 수단으로 금욕적 이상을 채택한다(GM, 3-7, S. 321)는 니체의 묘사는, 이들이 사제보다는 그들의 공통 원형인 관조적 인간들에 가까워 보이게 한다. 앞서 이 글은 관조적 인간들이 금욕을 더는 고통스럽기만 한 것으로 인식하지 않고 힘 느낌을 획득하고 쾌에 도달할 수 있는 수단으로 전환하는 데 성공하였다고 지적했다. 이로부터 금욕에 대한 선호가 발생하는데, 이러한 선호는 철학자 유형에게도 동일하게 존재하지만, 철학자 유형은 한 걸음 더 나아가 생과 힘 의지를 장애물로 여긴 나머지 고통스러운 생을 제거하려는 의지를 품는다. 그래서 "철학자들에게 특유한 세계 부정적인, 삶을 적대하는, 감각을 불신하는, 탈감각하려는 태도"(GM, 3-10, S. 378)는 "삶에 맞서는 의지"(GM, Vorrede §5, S. 264)의 성격을 지녔다. 고통을 쾌로 전환하기보다는 오히려 고통을 발생시키는 생 전체를 부정하는 방향으로 철학자는 사고하며, 이 때문에 철학자 유형은 고통을 처리하는 데 있어서 관조적 인간들보다 쇠약하고 데카당한 태도를 지닌다.

이들이 사제의 모습을 벗어던지고 철학자로서 모습을 드러낸 것은 최근이라고 니체는 말한다. 그 구체적인 시기와 사건은 17세기 이후 유럽에서 가속화된 기독교의 약화 및 세속화와 관계된 것으로 이해할 수 있다. 철학과 과학이 전통 형이상학과 신학에서 독립하여 독자적인 학문 영역으로 인정받게 되면서, 사제의 금욕적 이상이 철학자들의 금욕적 이상으로 바뀌었다고 『계보학』과 『즐거운 학문』 등은 설명하기 때문이다. 그런데 두 금욕적 이상은 서로 다른 것이라기보다는, 본래 사제와 다를 바 없던 철학자들이 금욕적 이상을 좇아 기독교의 내부 논리를 끝까지 전개하도록 추동한 결과, 기독교 도덕의 내부 논리가 그 동력을 상실하는 데 이르렀다고 볼 수 있다. 니체의 설명에 의하면, 인간들은 도덕적인 기준을 신이 주신 것으로 설명하는 기독교 도덕에 만족하지 못하게 되었고, 신을 근거로 하는 설명 대신

76) 이들이 학적 과제에 매몰되는 경향을 보인다는 점에서, GM의 철학자 유형은 M 41절에서 언급된 관조적 인간들의 네 가지 분류 중 마지막 유형에 해당하는 '사상가와 학문의 노동자'의 특징 또한 지니고 있다고 말할 수 있다. 그런데 M에서는 이들을 철학자 유형과 구분하지만, GM에서는 근대 학자와 과학자까지도 철학가의 금욕적 이상의 예로 거론된다. 그러므로 이 글에서는 철학자와 학자를 구분하지 않고 철학자 유형으로 통칭할 것이다.

에 진리 자체의 원리를 찾는 방향으로 학문의 추구가 바뀐 것이 곧 기독교 약화로 이어졌다. 그래서 이 과정은 기독교 내적 논리에 의한 기독교의 자기 몰락 과정으로 설명된다. 즉 "도대체 기독교적인 신을 이겨낸 것은 무엇인가?"라는 질문에 대한 대답은 그들 스스로 "신에 대한 신앙의 허위를 스스로 금지"한 결과라는 것이다(GM, 3-27, S. 427).

이 과정을 자세히 보여주는 『즐거운 학문』의 357번 아포리즘은,[77] 신학적 교리를 해명하려던 철학자들의 노력이 오히려 지속적인 기독교 해체로 귀결되는 과정을 네 단계로 정리한다. 첫째로 라이프니츠는 데카르트와 그 이전의 철학자들과는 반대로, "의식은 단지 표상의 우발적 사건일 뿐이며 그 필연적이고 본질적인 속성이 아니라는 것"(FW, §357, S. 280)을 밝혀내었다. 그로 인하여 '의식'이라고 부르는 것은 사실 인간 내면의 구성체일 뿐이고, 신으로부터 주어진 것이 아니라는 점이 밝혀졌다. 둘째로 칸트는 제한된 영역에서만 인과율이 의미를 갖도록 그 경계를 설정하였다. 셋째로 헤겔은 종개념이 상호적으로 발전한다고 가르침으로써 학문 내에 발전과 역사적 감각을 들여온 인물로 평가받는다. 그리고 마지막으로 쇼펜하우어는 신을 거론하지 않고 현존재의 가치문제를 따져보는 염세주의적 관점을 제시하여 마침내 신앙을 몰락시켰다.

이런 붕괴를 가져온 철학자의 "학문의 정신"(FW, §344, S. 257)은 그들의 특이체질을 고스란히 드러낸다. 다시 말해 학문의 정신은 모순과 오류, 거짓이 아닌 것만 인식의 왕국에 입장할 자격을 지녔다고 생각하기에 불신과 의심이라는 경찰로 모든 것을 검토하고, 진리가 아닌 것은 추방하고 싶어 한다(FW, §344, S. 256-257). 이 정신은 두 가지 믿음 외의 나머지 모든 것은 불신한다. 첫째는 '진리가 존재한다'는 믿음이며, 두 번째는 "진리보다 더 필요한 것은 없다. 진리와 비교하면 그밖에 다른 모든 것은 이차적인 가치밖에 지니지 못한다"(FW, §344, S. 257)는 또 다른 믿음이다. 철학자 유형이 무조건 진리만을 추구하는 성향을 니체는 『계보학』에서 "진리에의 의지"(GM, 3-24, S. 419)라고 부르는데, 이런 진리에의 의지는 철학자들을 추동하는 변형된 힘 의지이자, 철학자들이 기독교 도덕을 대신하여 추구하는 금욕적 이상이다. 달리 말하자면 이것은 금욕적 이상 자체에 대한 신앙이다.[78]

---

77) GM, 3-27, S. 427에서 니체는 FW, §357을 참조할 것을 직접 지시하고 있다.

진리에의 의지가 신앙의 형식을 띠고 있으며, 기독교 신앙을 대체하는 현대적인 신앙이라는 점을 드러내기 위하여 니체는 철학자들의 사고방식을 분석한다. 이에 따르면 진리에의 의지는 진리가 무조건 필요하다는 앞선 전제에서 출발하여, "나는 기만하지 않기를 원한다"는 보편명제 하에 "나는 나 자신도 기만하지 않기를 원한다"는 개별 경우가 포함된 의지로 구성되어 있다(FW, §344, S. 257). 그런데 도덕적 토대를 이루는 이 개별적 명제는 기독교의 금욕적 이상이 내면화의 고통을 심화시킨 것과 마찬가지로 작용한다. 가령 '나는 기만하지 않기를 바란다'는 명제는 부채나 죄책의 정서를 지닌, 약속을 지키고자 하는 인간의 의지로 설명할 수 있다. 그런데 이에 더해 '나는 나 자신을 기만하지 않기를 원한다'라는 두 번째 명제는, 양심의 가책이나 죄의식을 자극하지 않도록 나 자신에게조차 거짓말을 하지 않고자 하는 의식이라 할 수 있다. 그러나 생성의 특질은 진리에의 의지가 추구하는 개념화와는 다른 모습으로 드러나기에 학문의 정신은 계속 생성으로부터 고통당할 수밖에 없다.

이처럼 근대의 철학자 유형을 살펴보면, 이들은 비록 고통에 대한 직접적인 해석을 내놓지 않더라도 그들이 처한 상황은 여러 유형의 고통과 연관되어 있다는 것이 분명해진다. "1650년부터 1800년까지의 학문은 지혜와 신의 관용을 입증하고자 했다. 그러나 결과는 그 반대였다"(KGW Ⅴ-2, N1881, 11[82])는 유고의 한 메모에서 알 수 있듯이, 니체는 신학자와 철학자들이 기독교의 내적 논리에 충실하려는 의욕으로 신적 진리를 찾아 학문의 토대를 파헤쳤다고 보았다. 그러나 그 결과 폭로된 것은 학적 양심으로는 교리에 대한 정당화가 불가능하다는 사실이었다. 그러므로 기독교가 내적 논리에 의해 해체되었음을 감지하는 근대의 세계 인식은 불안과 두려움의 정조를 지니게 되며, 니체 당대에 데카당한 풍조로 드러난다고 설명할 수 있다.

---

78) "진리를 향한 무조건적 의지란 **금욕적 이상 자체에 대한 신앙**이다. 비록 이 신앙의 무의식적인 명법으로 존재한다고 해도 그러하다(GM, 3-24, S. 418)."

4.2. 학문의 자기정당화와 해체의 여파

니체가 바라보는 근대인의 정서는 매우 어둡다. 학적 양심과 관련 없는 대중에게는 아직 이 충격적인 여파가 널리 알려지지 않았지만, 학적 양심에 충실한 자들은 충격과 공포로 넋이 나가거나, 아니면 이를 외면하고 어떻게든 믿음을 붙잡고자 헛된 노력을 계속한다고 니체는 보았다.

예를 들어 니체는 칸트가 비록 '신학적 개념의 독단론'을 물리치는 개가를 올리긴 했지만, 그 뒤 너무도 빨리 '도덕 형이상학'이라는 불가지론적 해결책으로 도피해버려서 "온갖 종류의 선험론자들이 칸트 이래로 다시 게임에서 이기게"(GM, 3-25, S. 423) 하는 핑계를 주었다고 지적한다. 그가 보기에 칸트의 정언명령이나 물자체 개념은 무너져가는 신앙의 건축물에서 떨어져 나온 돌무더기로 재빨리 새로운 건물을 지어 올리려는 시도와 다름없어 보였던 것이다. 또는 헤겔과 일군의 독일 철학자들처럼 "뼈대를 발라낸 일반성에 대한 열망"(M, §190, S. 163)에 몰두하거나, 쇼펜하우어처럼 무신론을 공공연히 선언하고도 또 다른 기독교적 가치인 동정과 연민으로 도피하며 실존을 염세적으로 바라보는 것 모두를 니체는 일종의 퇴행이나 데카당으로 읽는다. 근대 철학자들의 결론은 인식하는 행위로는 인간의 진리에 대한 소망을 채워주지 못한다는 사실을 깨달았을 때 그 책임을 헛된 소망 쪽이 아니라 인간의 인식에 지우면서 "인식이란 존재하지 않는다. 그러므로 ― 신은 존재한다."(GM, 3-25, S. 423)와 같은 은밀한 판단을 유도하기에 그러하다. 니체는 이러한 판단들이 금욕적 이상의 승리를 보여준다고 말한다.

니체에게 이런 주장이 금욕적 이상으로 비판받는 이유는 철학이 하나의 동일하고 불변하는 진리를 찾아 헤매는 한, 생성의 특성은 부정되고 그로 인해 인간이 지닌 생성에 결부된 특성들조차 자기부정과 자기경멸의 근거로 삼게 되기 때문이다. 우리가 보는 세계가 인간의 사유가 지닌 한계로 인해 오진Irrthümlichkeit될 수밖에 없다면 그와는 반대되는 '사물의 본질'이라는 게 있을 것 아니냐고 기만적으로 그 원리를 추측하려 하거나, 혹은 세계가 가짜라는 것을 알아낸 우리의 사유 쪽이 잘못됐다고 생각하는 것(JGB, §34, S. 48-50)은 모두 그 같은 자기부정의 발로이다. 비록 이 세계가 우리가 생각하는 그런 가치를 갖고 있지 않더라도 그 때문에 세계

를 부정하지는 말아야 한다는 것이 니체의 입장이다(FW, §346, S. 262).

한편 니체의 결론과 달리, 니체 당대의 과학이나 실증주의는 충분히 자립적이지 않으며 여전히 학문적 근거를 기존의 가치에서 빌려오기 때문에(GM, 3-25, S. 420), 니체는 당대의 과학이 금욕적 이상에 대한 대항 의지를 표현하지 못한다고 말하는데,[79] 그 이유는 과학을 전통 철학과 똑같이 진리에 대한 과대평가, 즉 "진리란 평가할 수 없고 비판할 수 없다고 믿는 동일한 신앙"(GM, 3-25, S. 420) 위에 서 있다고 평가하는 데서 찾을 수 있다. 어떤 명제가 학적 영역에서 진리로 승인받기 위해서는 모두가 동의할만한 보편타당한 근거로부터 출발해야 하며, 또한 증명이 가능해야 한다는 것이 학문의 요구라는 점에서, "전제 없는 과학이란 존재하지 않는다(GM, 3-24, S. 418)." 그런데 전제를 찾고자 하는 진리에의 의지를 완벽히 충족시킬 수 있는 것은 과학이 의존하고 있는 형이상학에나 가능한 일이다. 왜냐하면 형이상학은 "어떤 것이 다른 것에서 생겨난다는 것을 부정해오며, 또한 더 높은 가치를 지닌 '물자체'의 핵심과 본질에서 직접 생겨난다는 기적 같은 기원"(MA Ⅰ, §1, S. 19)을 주장하여 진리에의 의지가 요구하는 증명 문제를 해명할 수 있었기 때문이다. 그러나 이 정도의 진리를 보증할 수 없는 과학은 어쩔 수 없이 자신이 필요로 하는 학문에 대한 믿음을 성립시키기 위해 이상적으로 보이는 가치를 그 이전의 형이상학적 신앙으로부터 빌려오게 된다.

여기서 니체는 선결문제 요구의 오류Petitio Principii가 당대 실증주의 과학의 전제에 존재한다고 지적하고 있다. 그래서 그가 보기에 형이상학적 전통을 향한 근대 과학의 공격은 단지 형이상학의 외벽만을 부쉈을 뿐, 동일한 지반 위에 허약한 건축물을 올린 것과 다름없다(GM, 3-25, S. 420). 이전 시대의 거친 외벽이 해체되고 부서진 상태에서 새로 세워진 건축물은 "더욱 정신적"이기에 잘 보이지 않고 그래서 "더욱 위험한 것"(GM, 3-25, S. 421-422)으로 강화되었지만, 동일한 토대 위에 있기에 결국 진리에 대한 믿음이 공격당하면 함께 무너질 수밖에 없다. 이처럼 근대에 들어서서 "플라톤 이후 유럽의 모든 철학적 건축가들의 작업이 헛수고에 불과"(M, Vorrede §3, 5)하게 되는 과정을 니체는 폐허로 변한 광경으로 표현한다.

---

79) 과학에 대한 비판은 대표적으로 GM, 3-23; 3-24; 3-25 참조. 실증주의에 대한 비판은 대표적으로 JGB, §204참조.

> 우리 유럽인들은 세계가 거대한 폐허가 되어가는 광경을 바라보며 살고 있다. 몇몇 부분은 아직 우뚝 솟아 있지만, 많은 것들은 썩어가고 으스스한 모습으로 서 있거나, 대부분 이미 바닥에 나뒹구는 그림 같은 광경에 […] 크고 작은 잡초들이 무성하게 덮여 있다(FW, §358, S. 284).

그는 지진의 메타포를 이용해서, 근대정신의 저변에는 이미 파국의 고통이 널리 퍼져 있다는 점을 지적하고 있다.

이렇게 시대를 인식할 때, 니체에게 진정으로 문제가 되는 것은 이 파국의 예감으로부터 달아나기 위해 사람들이 더욱더 금욕적 이상에 매달린다는 사실이다. 그래서 당대의 학자들이 근면하게 밤낮없이 일하는 상황을 니체는 부정적으로 평가하면서 "자기 자신의 존재를 스스로 인정하고자 하지 않는 고통받는 자" 혹은 "제 정신으로 돌아간다는 단 한 가지만을 두려워하는 마취에 걸린 자나 정신을 잃어버린 자"(GM, 3-23, S. 415-416)와 같은 증상을 보이지는 않는지 우려한다. 다시 말해 니체는 학문의 분주함이 실존을 외면하기 위한 것이 아닌지를 묻는다. 철학자 유형이 가진 진리에의 열망을 니체는 모두 금욕적 이상에 대한 퇴행적 중독 증상으로 판단하는 셈이다.

5. 예술가 유형의 고통 해석

"계속 살아가도록 유혹하는 삶의 보완이자 완성"(GT, §3, S. 32)으로 보았던 초기작에서부터 "삶의 자극제"(GD, "Streifzüge" §24, S. 121)라고 일컫는 후기작에 이르기까지, 니체에게 예술은 고통 속에서도 생성을 긍정하게 만드는 힘으로 여겨진다. 그런데 『계보학』에서만큼은 니체 철학에서 긍정적인 지위를 부여받는 예술에 대한 한결같은 옹호 대신에 부정적인 예술의 사례가 간략히 언급된다. 이는 금욕적 이상을 드러내 보이는 예술가의 사례로 구체화되는데, 이를 다루는 부분은 많지 않고

그 사례도 거의 리하르트 바그너R. Wagner로 한정된다.[80] 그럼에도 『계보학』의 논의는 생의 가장 찬란한 변용이라 할 예술조차도 금욕적 이상과 관계를 맺을 수 있고 또 그렇게 관계될 때 "가장 본래적인 부패"(GM, 3-25, S. 421)를 보여준다는 점에서 중요한 의미를 지닌다. 이 절에서는 『계보학』에서 구체적으로 특정되는 예술가 유형으로서 금욕적 이상에 복무하는 예술가에 한정하여 그들의 고통 해석을 살펴보고자 한다.

5.1. 금욕적 이상의 예술가: 말년의 바그너

니체 철학에서 예술은 고통에 반응하는 두 유형의 인간을 판별하는 기준으로 제시된다. 앞서 언급하였듯이, 이들은 고통을 충만하게 겪는가 혹은 궁핍하게 겪는가로 나눠질 수 있다. 마찬가지로『계보학』에서 니체는, 예술가는 금욕적 이상과 두 가지 방식으로 관계 맺는다고 말한다. 즉 예술가에게 금욕적 이상은 "아무것도 의미하지 않을 수도 있거나, 또는 너무 많은 것을 의미할 수 있다(GM, 3-1, S. 357)." 이 중 후자는 금욕적 이상과 관계 맺기에 니체가 우려하는 방식인 고통을 궁핍하게 겪는 이들이라 할 수 있다. 이런 점에서 예술은 도덕이나 철학과 다르다. 도덕이 제시하는 최고의 도덕적·종교적 가치들은 니체에게는 모두 고통에 대한 궁핍한 태도로 평가된다. 예를 들어 니체는 '덕'이나 '신성'처럼 "현재 인류가 그들의 최고의 소망 사항을 통합해놓은 가치들은 모두 데카당스 가치다."(AC, §6, S. 170)라고 잘라 말하는 반면, 예술은 예외적 가능성이 출현할 수 있는 영역으로 남겨둔다.[81]

---

80) 제3논문 전체 28절 중에서 예술가는 총 8곳(3-1~6, 3-25~26)에서 언급된다. 그러나 유의미한 분량과 내용으로 비판이 진행되는 구절들은 3-3~6에 걸친 세 절 정도인데, 여기서도 니체는 철학자의 금욕적 이상을 본격적으로 비판하기 위한 토대로 예술가의 금욕적 이상을 언급할 뿐이다. GM에서 니체가 취하는 예술에 대한 이러한 냉담한 거리 두기는, 예술을 사유의 중심에 놓는 다른 저작과는 상반되는 태도라 할 수 있다. 그러나 GM에서 예술 언급은 분량상으로는 적지만 니체의 전체 기획을 파악할 때 핵심이 되는 단서들을 알려준다. 아론 리들리A. Ridley는 "GM에서 이상하고 다소 피상적인 방식의 발언을 통해 보여주듯이 [예술은] 여전히 그의 생각의 중심을 차지하고 있다."고 평가한다. Aaron Ridley, *Nietzsche's Conscience: six character studies from the Genealogy*, New York: Cornell University, 1998, p. 78.

그러나 이러한 가능성에도 불구하고 당대의 예술가들은 광범위하게 금욕적 이상에 노출되어 있다. 니체는 당대 문화의 "전체적인 상황은 전반적으로 열악하고, 퇴락이 일반적이다."(WA, Zweite Nachschrift, S. 40)라고 평가하며, 특히 낭만주의 예술이 19세기 대중에게 널리 지지받는 것을 부패한 징조로 본다. 이러한 낭만주의 비판은 후기 저작에서 바그너 비판으로 집약된다. 즉 니체가 후기 저작에서 바그너를 "현대성의 칼리오스트로"(WA, Epilog, S. 47)로 비판하는 것은 데카당한 당대 문화의 한계와 위험성에 대한 고발을 겸한다.[82] 그리고 이러한 문화 비판의 실마리는 『계보학』 제3논문에서 찾을 수 있다. 여기서 바그너는 유형학적 측면에서 금욕적 예술가의 범례 혹은 전형으로 제시된다. 따라서 이 글은 근대 예술운동과 문화적 현상 안에서 어떻게 금욕적 이상이 위험한 영향력을 미치는지를 바그너라는 경우를 통해서 이해하고자 한다.

니체가 특히 『계보학』에서 문제 삼는 것은, 말년의 바그너가 성애와 순결을 대립관계로 보는 지점이다. 말년의 바그너가 성애와 순결을 구분하는 것은 금욕적 이상을 좇는 예술가라는 점을 스스로 드러낸 증거라는 것이다. 니체가 보기에 성애와 순결은 대립적인 관계가 아니고 관능을 죄악시할 필요도 없다. 본래 고대 그리스에서 성애의 관능은 곧 사랑의 표현이기도 했는데, 기독교 이후로 관능은 사랑과 분리되어 부도덕하다거나 불순하다는 오욕을 뒤집어쓰게 되었을 뿐이다.[83] 그러므로 바그너가 순결과 관능을 구분한 것은 기독교 도덕에 오염된 데카당스의 징후로 평가된다.

---

81) 제3논문 앞부분은 금욕적 이상에 아무런 의미를 부여하지 않는 예술가가 존재한다고 밝히며, 금욕적 예술가의 반대 사례로 괴테와 하페즈(GM, 3-2, S. 359), 스탕달(GM, 3-6, S. 365) 등을 언급한다. 이를 통해서 우리는 금욕적 이상과 관계되지 않은 예술가가 이미 존재하며, 또한 앞으로도 존재하리라는 점을 알 수 있다.

82) 이 점에서 니체가 바그너의 경우를 통해 궁극적으로 몰두하는 것은 유럽의 데카당스라는 문제이며, 니체의 바그너 비판은 "총체적 문화비판의 양상을 띤다"라고 전예완은 지적한다. 전예완, 「'바그너의 경우'를 통해서 본 니체 대 헤겔」, 『헤겔연구』, Vol. 33, 2013, 1-2쪽.

83) "기독교는 에로스에 독을 타 먹였다: — 그로 인해 에로스는 죽지는 않았지만, 타락하여 부도덕해졌다(JGB, §168, S. 102)."

> 순결과 관능 사이에는 어떤 필연인 대립이 존재하지 않는다. 모든 좋은 결혼, 모든 심정으로부터 우러나는 사랑은 이런 대립을 넘어선다. […] 순결과 관능이 대립하는 경우가 있다고 할지라도, 다행히 그것은 비극적인 대립으로까지 갈 필요는 없다. 이것은 최소한 '동물과 천사' 사이에 존재하는 불안정한 균형을 즉각 실존의 반대 근거로 생각하지 않는, 심신이 건전하고 쾌활한 모든 사람에게 해당될 것이다. — 괴테나 하페즈 같은 가장 섬세하고도 명랑한 사람들은 거기에서 오히려 더 많은 생의 자극을 보았다. 그러한 '모순'이야말로 우리를 실존으로 유혹한다(GM, 3-2, S. 358-359).

괴테와 하페즈처럼 육체적 관능을 폄하하지 않으며 오히려 이를 실존으로 유혹하는 모순이자 자극으로 승인할 수 있는 예술가들은 금욕적 이상으로부터 자유롭다. 이들뿐 아니라 한때 바그너도 포이어바흐의 '건강한 관능'이라는 기치를 좇던 시기가 있었다고 니체는 지적한다(GM, 3-3, S. 360). 이에 반해 관능과 순결을 양립할 수 없는 가치로 보는 말년의 바그너는, 관능이 주는 자극을 불쾌하게 여기고 이와 대립하는 순결을 갈구한다는 점에서 "전향, 개종, 부정, 기독교, 중세를 설교하는"(GM, 3-3, S. 361) 의지를 드러낸다.

이와 같은 금욕적 강박이 드러나는 작품으로 『계보학』에서 거론되는 것은 바그너의 마지막 작품인 《파르지팔》이다. 이 작품 속에서 파르지팔은 성배 기사단장 암포르타스의 상처를 치유하고 모두를 구원할 '순수한 바보'로 예정된 인물이다. 그는 마법사 클링조르의 명령을 받는 마녀 쿤드리에게 유혹받는다. 그러나 쿤드리의 입맞춤을 받는 순간, 파르지팔은 암포르타스의 고통이 어디서 온 것인지를 이해하고 쿤드리를 거부함으로써 육욕의 굴레를 끊는 데 성공한다. 더 나아가 성창(聖槍)을 탈환하고 클링조르를 물리치기까지 한 파르지팔은 이후 쿤드리를 저주로부터 풀어주어 죽음의 안식을 얻게 한다. 바그너는 이것을 쿤드리가 얻은 구원으로 표현하는데, 이러한 결말은 니체가 보기에는 "감성과 정신에 대한 저주"(GM, 3-3, S. 360)로 보이며, 그 작품의 창작자가 쇼펜하우어적이지 않은 방식으로 창작을 할 수도 있었을 것이라고 아쉬워한다(GM, 3-4, S. 362).[84)]

---

84) 니체는 바그너의 마지막 작품이 금욕과 구원에 대한 도덕적 정당화 대신에, 종막극으로 사티로스 희극을 올리던 고대 그리스의 디오니소스 주신제처럼 바그너 자신의 작품 경향 전체를 패러

쇼펜하우어는 미적 관조를 통해서 성적인 관심으로부터 놓여날 수 있을 때, 마치 '익시온의 수레바퀴'가 멈춘 것처럼 생의 고통으로부터 벗어날 수 있다고 설파했다(GM, 3-6, S. 366). 여기서 니체는 암포르타스의 고통에 연민을 느끼고 순결을 선택하는 파르지팔을 쇼펜하우어 철학의 방향성과 겹쳐 본 것이다. 더불어 니체는 바그너가 "기독교적이고 병적인, 반계몽주의적인 이상으로 개종과 전향"(GM, 3-3, S. 360)을 했다는 증거를 이 작품을 통해 알 수 있다고 주장한다. 니체가 이렇게 《파르지팔》을 기독교적인 작품으로 보는 이유는 이 작품에서 옹호하는 순결과 구원의 가치가 기독교적이라고 판단했기 때문이다.[85)]

그러나 작품에서 성애를 배격하고 금욕을 신성화한다는 점, 작품 속에서 표방하는 가치가 기독교적이라는 점만으로 니체가 바그너를 금욕적 이상의 예술가로 비판하는 것은 아니다. 기독교가 더는 사회의 중심원리도 아니던 당대에 쇼펜하우어의 무신론적 교리로 무장한 바그너를 '예술가의 금욕적 이상의 전형'으로 손꼽는 이유는, 앞서 말하였듯이 니체가 바그너의 작품 속에서 당대 문화 속에 숨은 위험을 간파하였기 때문이다. 니체가 당대에 통용되는 가치 중에서 특히 우려하였던 것은 "'비이기적인 것'의 가치, 즉 동정 본능, 자기부정 본능, 자기희생 본능의 가치"(GM, Vorrede §5, S. 264)였다. 한 사회에서 이 같은 가치가 고평가될 때, 해당 사회 속의 인간은 개별적인 삶뿐만 아니라 자기 자신의 가치까지도 부정하게 될 수 있다고 니체는 생각한다. 니체는 이러한 자기부정의 계기를 바그너 작품 속에서도 감지하였기에 바그너 예술이 지닌 특성을 퇴폐적이라고 비판하였던 것으로 이해할 수 있다.

디하며 회고하는 것으로 만들 수도 있었으리라고 말한다. 이처럼 니체가 《파르지팔》이 지닌 진지한 성격을 소재에 부적합한 것으로 여기며 패러디나 사티로스극에 더 어울린다고 생각한다는 점은 NW, "Keuschheit" §3, S. 428-429에 자세히 서술되어 있다.

85) 작품의 소재에 힌두교나 불교 등 다른 이교적 소재들도 많이 차용되었고 바그너가 자신을 비기독교인이라고 생각했다는 점 등으로 인해, 니체가 이 작품을 기독교적이라고 비판하는 것은 잘못된 비난이라고 평가하는 연구자도 있다. 가령 브라이언 매기B. Magee는 "쇼펜하우어 주의자이면서 동시에 기독교도일 수는 없다"고 잘라 말한다(브라이언 매기, 김병화 역, 『트리스탄 코드』, 심산, 2005, 441쪽). 그러나 니체가 이 작품을 비판하는 이유는 소재가 아니라 주인공의 성격적 특성 및 그가 선택하는 것이 일관되게 기독교 가치를 구현한다는 점에 근거한다. 여기서 중요한 것은 구원으로서의 가능성을 정당화한다는 점이다.

니체는 동일한 작업을 『계보학』 출간 이후에도 『바그너의 경우』와 『니체 대 바그너』에서 이어간다. 여기서 니체는 다시 한번 당대의 데카당스적인 문화에서 예술가가 차지하는 역할이나 예술작품의 작용방식을 비판하기 위해 바그너를 다룬다. 이 두 저작에서 니체가 비판하는 다양한 논점 중에서도 이 글은 특히 니체의 《니벨룽엔의 반지》(이하 《반지》) 분석에 집중하고자 한다. 니체는 《반지》 역시 바그너 특유의 구원 서사가 반복되는 작품으로 이해한다. 차이가 있다면 다른 작품에서는 주인공이나 여주인공이 구원되는 반면, 해당 작품에서 구원받는 자는 바로 바그너 자신이라고 니체가 꼬집는다는 점이다(WA, §4, S. 15). 즉 여기서도 비판의 논점은 구원 서사가 지닌 자기부정의 계기를 향하고 있다.

《반지》는 1848년 집필을 시작하여 완성하는 데만 26년이 소요되었고, 전곡 초연은 작곡이 완성된 이후로도 2년이 지난 1876년에서야 가능했던 바그너 필생의 대작이다. 그런데 이 대작을 작곡하면서 바그너 자신이 구원되었다는 것은, 이 시기를 기점으로 바그너의 전향 혹은 개종이 일어났다는 의미로도 이해할 수 있다. 잘 알려져 있다시피 1876년 니체는 『반시대적 고찰』의 4권인 「바이로이트의 리하르트 바그너」를 출간했고, 그해 8월 바이로이트 축제를 마지막으로 바그너와 결별하였다.[86] 바그너를 향한 니체의 평가가 변화하는 시점은 《반지》의 집필 시기와 겹치는 것이다. 더구나 공교롭게도 바그너가 포이어바흐 철학으로부터 거리를 두고 쇼펜하우어 철학에 경도된 시점도 《반지》의 집필 시기와 일치한다. 그러므로 니체가 《반지》를 비판하는 지점을 검토한다면, 금욕적 이상과 관계 맺음으로써 예술가는 부패한다는 니체의 말을 더 잘 이해할 수 있으리라 여겨진다.

바그너가 쇼펜하우어의 주저 『의지와 표상으로서의 세계』를 접한 시기는 1854년 가을로 알려져 있다. 당시 바그너는 《니벨룽엔의 반지》의 제4부인 <신들의 황

86) "이미 1876년 여름 첫 번째 바이로이트 축제 기간에 나는 바그너에게 내적인 결별을 고했다. 나는 애매모호한 것을 참아내지 못한다. 바그너는 독일에 있게 된 이래로 내가 경멸하는 모든 것에 차례차례 응해주었다. […] 리하르트 바그너, 그는 가장 성공한 것처럼 보이지만 사실은 부패해버린 절망한 데카당이고, 갑자기 어찌할 바를 모른 채 산산이 부서져 기독교의 십자가 앞에서 침몰해버렸다.……그 당시 이런 전율스러운 공연을 위한 눈을 자기 머리에 갖고 그에 대한 동감을 자기 양심에 품었던 독일인이 한 사람이라도 있었던가? 그 때문에 **고통당했던** 자는 내가 유일하였던가?(NW, "Ioskam" §1, S. 429-430)."

혼>의 초고에 해당하는 <지크프리트의 죽음>을 작성한 상태에서, 서곡 <라인의 황금>과 제1부 <발퀴레>의 대본과 음악을 쓰고 있었다.[87] 그러나 그 과정은 순탄치 않았으며, 바그너는 작품을 좀처럼 진척시키지 못하고 있었다. 니체에 의하면, 이 시기 바그너가 작품을 완성할 수 없었던 이유는 바그너의 정치적인 견해가 변화한 데서 찾을 수 있다. 《반지》의 결말은 여러 차례 수정된 바 있는데, 니체는 이 중에서도 1852년 각본이 포이어바흐 사상의 낙관론을 반영하고 있다는 점을 알고 있었다. 이를 니체는 다음과 같이 설명한다.

> "세계의 온갖 재앙은 어디서 유래하는가?"라고 바그너는 자문한다. 모든 혁명적인 이데올로기의 주창자들처럼 그는 "낡은 계약"으로부터라고 대답한다. 명료히 말하자면, 관습, 법률, 도덕성, 제도들 및 옛 세계, 옛 사회가 뿌리박은 모든 것에서 온다. "이런 세계의 재앙을 어떻게 없애버리는가? 어떻게 사람들은 옛 사회를 없앨 수 있는가?" 오로지 "계약"(구습, 도덕)에 맞서 전쟁을 선포함으로써. **지크프리트는 바로 이런 일을 하고 있다**(WA, §4, S. 13-14).

이 당시 바그너는 부정한 구세계를 대표하는 신들의 세계를 몰락시키고 인간을 중심으로 한 새롭고 정의로운 세계가 건설되리라는 점을 암시하는 낙관적인 결말을 맺으려 하였다. 여기에는 오직 사랑만이 새로운 질서가 될 수 있다는 브륀힐데의 노래가 들어있었다. 바그너가 이를 '포이어바흐 종결부'라고 불렀다는 점은 특기할 만하다. 마지막에 마음을 바꾸어 최종 가사에 포함되지는 않았지만, 출판된 대본의 여러 판본에는 포이어바흐 종결부가 여전히 실려 있기에 이 기획이 어떤 모습이었는지는 오늘날에도 그 흔적을 찾아볼 수 있다.

이 종결부에 쓰인 브륀힐데의 노래[88]는 혁명기 바그너의 초기 착상을 잘 드러내

---

87) 브라이언 매기, 김병화 역, 『트리스탄 코드』, 심산, 2005, 224-228쪽.

88) 포이어바흐 종결부에서 브륀힐데는 다음과 같이 노래한다. "신들의 종족/ 연기처럼 스러지면,/ 나는 세계를/ 지배자 없이 그대로 놓아두련다./ 내 가장 신성한 지혜의 보물/ 이제 세상에 알려주리니 — / 재산도, 황금도,/ 신적인 화려함도 아니요/ […] 위선적인 관습의/ 완고한 규범도 아닌 것을/ 기쁨과 고통의 축복을 받은/ — 오직 사랑만이 할 수 있노라! " Richard Wagner, *Der Ring des Niebelungen, Text mit Notentafeln der Leitmotive*, hrsg.,

보여준다고 니체는 평가한다. 즉 신들로 대변되는 옛 세계가 파괴되는 동시에 "'모든 게 잘 되어 간다'는 사회주의적 유토피아의 위안"을 전달하는 브륀힐데의 "자유연애를 기리는 노래"(WA, §4, S. 14-15)가 흐르며 대단원의 끝을 맺는다는 것이다. 이 결말에는 지배자나 금권, 조약 등으로 대변되는 구세계를 쓸어내고 사랑에 의한 무정부주의적 유토피아가 도래할 것을 기대하는 바그너의 낙관적 전망이 반영되어 있다.[89] 결말이 보여주듯 원래의 바그너는 혁명을 통한 근본적인 변혁을 겪으면 대부분의 사회 구성원들이 인간적인 소망을 충족할 수 있는 사회가 오리라고 믿고 있었고, 이에 따라 바쿠닌을 도와 1849년 5월 드레스덴의 혁명 봉기에 참여하기까지 하였다.

그러나 혁명이 실패하자 바그너의 세계관에 근본적인 변화가 찾아왔다.[90] 가장 큰 이유는 정치에 대한 환멸로 정리할 수 있다. 바그너는 세계를 전복하거나 이를 통해 문화를 바꿀 수 있으리라 생각했던 이전의 자신에게 회의를 느끼게 되었다. 니체의 말에 따르면, 그 자신의 낙관론으로 인해 바그너는 망신을 당하고 "불행한 일이 생겨서 배가 암초에 걸린"(WA, §4, S. 14) 상태에 처하게 된 것이다. 따라서 《반지》의 처음 기획에 대해서도 바그너는 자신을 잃게 되었다. 바로 그때 인간과 세계는 맹목적인 생에의 의지에 의해 추동되며, 타인의 고통을 인식하고 연민을 가짐으로써 자신의 생 의지로부터 자유로워질 것을 권하는 쇼펜하우어 철학을 접한 바그너는 이를 자신의 작품에 접목하여 돌파구를 찾게 된다. 그에 따라 포이어바흐적 결말은 1856년 다시 수정되었다.

새로이 작성된 결말은 흔히 '쇼펜하우어식 종결부'로 알려져 있다.[91] 이 새로운 종결부에서 브륀힐데는 갈망하는 의지를 소멸시킴으로써 생성으로부터 완전히 벗

Julius Burghold, Mainz: Schott; Münhen: Piper, 1988, S. 346. 이 부분의 가사 옆에는 해당 부분의 악절이 작곡되지 않았음을 명시하는 편집자의 설명이 따라붙어 있으며, 이 장면의 의미는 충분히 공연을 통해 드러나는 만큼 가사를 삭제하는 것이 나았으리라고 판단했다는 바그너의 말을 인용하고 있다.

89) Julian Young, *The Philosophies of Richard Wagner*, Landham; Maryland: Lexington Books, 2014, p. 115.

90) 브라이언 매기, 김병화 역, 『트리스탄 코드』, 심산, 2005, 22-23쪽.

91) Julian Young, *The Philosophies of Richard Wagner*, Landham; Maryland: Lexington Books, 2014, p. 115.

어나 구원에 이르게 되었다고 노래한다.[92]이 노래에는 갈망으로 인한 고통과, 이를 체념함으로써 고통에서 벗어나는 쇼펜하우어적인 고통 해석 방식이 고스란히 녹아 들어 있다.[93] 이상에서 알 수 있는 바그너의 급격한 사상적 변화를 니체는 다음과 같이 정리한다.

> 모든 것이 잘못되고, 모든 것이 몰락하며, 신세계는 옛 세계만큼이나 나쁘다. […] 브륀힐데는 이제 다른 할 일을 받았다. […] 이제 그는 먼저 쇼펜하우어를 공부해야만 한다. 그는 『의지와 표상으로서의 세계』 제4부를 운문으로 표현해야만 한다. **바그너는 구원되었다**(WA, §4, S. 14-15).

이러한 구원은 세계에 대한 어떠한 희망도 포기하고, 마음의 갈망으로부터 자유로워지도록 생에의 의지를 체념하는 방향으로 설정된다. 니체는 생에의 의지를 단념하는 쇼펜하우어 철학에 바그너가 경도된 이유를, 바그너가 당시 가지던 신념이 무너진 데 따른 고통과 그로부터의 환멸이나 체념이 도피처를 찾은 것으로 이해한다. 『니체 대 바그너』에서 니체는 삶의 궁핍으로 고통받는 자는 "안식과 고요, 잔잔한 바다 또는 도취와 경련과 마비를 예술과 철학에 요구한다"(NW, "Wir Antipoden", S. 423)고 말하는데, 이는 바그너에 대한 니체의 요약이기도 하다.

니체에게 바그너는 쇠퇴한 힘 의지로 안식을 열망한 나머지 자신의 삶 자체에서 느끼는 활력을 낮추려는 자로 이해된다. 그리하여 이러한 무력감을 숨긴 채 바그너는 음악적 효과가 앞서는 곡을 작곡하면서 대중에게 최면을 걸고, 황폐하고 척박하

---

92) "열려 있던/ 끝없는 생성의 문을/ 나는 뒤에 두고 닫았노라./ 욕망도 허상도 없는/ 가장 거룩한 선택된 땅,/ 모든 세계의 정처 없는 방랑이 도달하고자 하는,/ 환생으로부터의 자유를 향해/ 이 깨달은 자는 지금 떠나리./ 이는 모든 영원한 것들 가운데/ 축복받은 종말이라./ 내가 어떻게 이에 도달했는지 아는가?/ 비통한 사랑/ 가장 깊은 슬픔이/ 내 눈을 열었기에./ 나는 세계의 종말을 보았도다." Julian Young, 앞의 책, pp. 115-116.

93) 그러나 이 종결부 역시 1876년 초연에서 사용되지 않았다. 그 이유는 그 자신이 표현하고자 한 쇼펜하우어의 사상은 이미 공연을 통해 표명된다고 바그너가 판단했기 때문이다. 이런 바그너의 선택이 포이어바흐와 쇼펜하우어 종결부 중 어느 하나를 골라야 할지를 미결정한 것이라고 볼 필요는 없다. 1874년에 쓴 것으로 추정되는 마지막 버전에서 바그너는 긴 각주를 통해서 쇼펜하우어식의 종결부가 작품의 '의미'에 더 잘 대응한다고 결론 내렸음을 명확히 밝혀놓았다. 이와 관련된 내용은 다음을 참조. Julian Young, 앞의 책, p. 116.

게 여겨지는 이 삶을 사느니 저편의 세계를 기대할 것을 감성을 통해 설득하려 한다고 니체는 비판한다(WA, Nachschrift, S. 38).

5.2. 자기부정이 무리 감정으로 귀결되는 심리

이상과 같이 이해할 때, 니체가 바그너를 금욕적 이상의 예술가로 분류하는 이유는 단지 바그너 음악극의 정신이 시대착오적으로 기독교에 회귀한다는 것을 비판하는 차원에 머물지 않는다. 바그너 예술은 금욕적 이상을 통한 자기부정을 설파함으로써 바그너 자신을 포함하여 고통받는 사람들을 대중으로 묶는 영향력을 발휘한다. 자기부정을 통해 개별적 상태에서 벗어나라고 설득하는 바그너가 그다음 단계로 권하는 것은 이기적인 개별 자아를 부정하고 온 인류를 연민하라는 쇼펜하우어식의 해결책이다.

인간은 홀로 고독하게 고통받는 것을 본능적으로 두려워한다. 이러한 본능을 이용하여 기독교 사제는 양심의 가책과 원한을 불어넣어 고통받는 자 전체를 동질적인 무리로 만들었다. 그 덕분에 사제 유형은 대중에 대한 지배력을 획득할 수 있었다는 것을 이 글은 앞서 살펴보았다. 그런데 기독교 도덕이 퇴락한 이후, 사제를 대신하여 대중을 설득하는 역할을 담당하는 것은 극장의 배우이자, 배우로서의 음악가인 예술가들이다.[94] 니체는 금욕적 이상의 사제들이 "갈가리 찢으며 환희에 넘치는 온갖 종류의 음악을 울리게"(GM, 3-20, S. 407) 하고, "삶이나 인간이나 우리 자신에 대한 우리의 신뢰에 가장 위험하게 독을 타서 그것을 의심하게 만드는 자들"(GM, 3-14, S. 386)이라고 말한다. 만약 그렇다면 니체는 바그너와 같은 금욕적 이상의 예술가는 이를 효과적으로 수행할 수 있는 파급력을 가졌다고 보았기에 그를 비판한 것으로 이해할 수 있다.

그중에서도 바그너는 "깊이 고통받은 사람"(NW, "bewundern", S. 416)으로서, 고

94) 짐작할 수 있듯이, 니체가 음악가 중에서도 배우로서의 소질이 가장 뛰어난 인물로 지목하는 사람은 바그너다. 니체에 의하면 바그너는 "음악가로서는 화가에 속하며, 시인으로서는 음악가에, 예술가 일반으로서는 배우에 속한다(JGB, §256, S. 210)."

통받는 인간의 심리와 생리를 잘 알고 이를 음악에 투영할 줄 아는 자라는 점에서 특출하다.[95] 바그너는 고통받고 억압받고 탄압받는 영혼들의 영역을 음조로 표현하거나, 형언할 수 없는 곤궁에 언어를 부여함으로써 "지금까지 표현할 수 없는 것으로 여겨지고, 예술에 적합하지 않은 것으로 여겨졌던 것들, 요컨대 언어에 의해 내쫓기고 파악될 수 없었던 많은 것들, 영혼의 아주 작고, 미시적인 것들을 비로소 예술에 편입시켰다(FW, §87, S. 121)."[96] 이렇게 감성과 생리적 신경의 차원[97]에 호소하는 음악으로써 바그너는 "지쳐있는 자들을 자극"하고 유혹하여 극장으로 끌어들인다(WA, §5, S. 17). 그리고 극장 안의 사람들이 "검게 바라보고, 공개적으로 탄식하고, 기독교적으로 탄식하고, 거대한 기독교적 연민을 전시하는 순간에 이르러 '인간은 타락했다. 누가 인간을 구원하는가? 무엇이 인간을 구원하는가?'"(WA, §6, S. 20)라는 질문을 던지게끔 유도한다. 이런 과정을 거쳐 바그너가 설파하는 것은 자기부정을 통해 생에의 자극을 멀리하고, 이상적인 가치를 향해 구원을 열망하거나 타인의 연민에 의존하라는 권유이다. 그리고 이에 설득된 관람객들은 "이상주의자가 된다"(WA, §6, S. 19)는 것이 니체가 바그너를 비판하는 기조를 이룬다. 말하자면 바그너의 예술은 "대중들 — 즉 숭고함과 깊이, 그리고 압도하는 것을 필요로 하는 자들"(WA, §6, S. 18)에게 커다란 호소력을 지닐 수 있다.

이 점에서 니체가 보기에 바그너는 평생 "'이념'의 해설가"(WA, §10, S. 30)였으며, 독일의 젊은이들을 정복한 것도 음악을 통해서가 아닌 "'이념'을 통해서"(WA, §10, S. 30)이다. 바그너가 앞장서서 해설하는 이념이란, 니체 당대의 윤리학자들조차 인정할 법한 다음과 같은 원칙이라 할 수 있다. "그 누구도 해치지 말고, 가능한 많은 사람을 도와라."[98] 추상화된 타자로서의 이웃을 도우라는 이러한 권고에서

95) 니체는 바그너가 고통을 잘 안다는 것이야말로 "그가 다른 음악가들보다 우위에 있는 점"(NW, "bewundern", S. 416)이라고 말한다. 즉 고통에 대한 깊은 이해가 바그너를 이류 음악가들로부터 구분하는 기준이 된다.

96) FW의 해당 절에는 바그너의 이름이 없지만, NW, "bewundere", S. 416에 바그너에게 바치는 비판으로 동일한 내용이 서술되어 있다.

97) 니체는 바그너 음악이 신경에 직접 호소하는 특징을 갖고 있다고 말한다. "그[바그너]는 음악에서 지쳐버린 신경을 자극하는 수단을 알아내었고 — 그것으로 음악을 병들게 했다. 그의 천부적인 고안 능력은 기술적 측면에서 하찮은 것이 아니다. 그 기술은 가장 지쳐버린 자를 다시 고무하고, 반쯤 죽어버린 자를 소생시킨다. 그는 최면술의 대가이다(WA, §5, S. 17)."

니체는 개별자인 자기 자신을 부정하고, 자기보다 이상화되고 추상화된 타자에게 헌신하라는 명령을 읽어낸다. 이러한 도덕은 "이웃을 위한 헌신과 희생의 감정, 자기 환멸의 도덕"이라 할 수 있는데, 자신에게 지친 대중들에게 이렇게 "'다른 사람을 위하여' 라든가, '나를 위해서가 아니다'라든가 하는 감정에는 너무나 많은 매력과 감미로움이 있어"(JGB, §33, S. 48) 자신의 삶을 포기하고 연민이나, 더 큰 이념에로 자신을 던져넣고자 하는 욕망에 휩싸이게 만들기 쉽다고 니체는 보았다.

예를 들어 순진한 처녀가 죄인을 구원하는 내용의 《탄호이저》나, '영원한 유대인'을 열렬히 숭배한 나머지 결혼으로 그를 구원하려는 여인이 등장하는 《방황하는 네덜란드인》, 파르지팔을 유혹하는 데 실패하자 자신의 기구한 인생을 죽음으로 속죄받길 바라며 파르지팔에게 목숨을 맡기는 쿤드리, 반지의 정화를 위해 죽은 지크프리트를 따라 기꺼이 자신을 순장하는 브륀힐데 같은 여성 군상들이 등장하는 바그너극에 당대의 여성들이 몰두했던 이유는 무엇일까? 연민을 도덕적으로 권장하는 당대 분위기와 여성성에 대해 니체는 다음과 같은 대답을 내놓은 바 있다. "여성들은 고통의 세계에 대한 예리한 통찰력이 있다(NW, "Psycholog" §2, S. 433)." 다시 말해, 여성은 우선 고통에 대한 민감성을 지니도록 사회화되었고 따라서 고통이 발생하는 곳에 즉각적인 반응을 보이는 능력이 있다. "그러나 유감스럽게도 자신의 물리력을 훨씬 넘어서서 병적으로 도우려 하고 구제하고자 한다(NW, "Psycholog" §2, S. 433)." 여기에 더하여 대중들의 열광이 있다. 대중들은 호기심에 가득 차 여성이 발휘한 연민에 제멋대로 해석을 쌓아 올리며 여성의 희생을 부추긴다. "이러한 연민은 통상 자기 능력을 잘못 짚은 것이다. 여성은 사랑이 모든 것을 가능하게 한다고 믿고 싶어 한다. — 이것은 여성 고유의 미신이다. 아, 마음에 대해 아는 자는 아무리 최상의 가장 깊은 사랑이라 하더라도 얼마나 빈약하고, 기댈 수 없으며, 불손하고, 잘못을 저지르는지에 대해 알 것이다. — 어떻게 해서 사랑이 구원하기보다는 오히려 파괴하는지를…(WA, "Psycholog" §2, S. 433)" 즉 니체가 보기에 당대의 여성들은 사랑에 대한 미신에 의해, 혹은 연민은 훌륭한 것이라는 당대의 대중적인 도덕에 의해 소진되어가는 존재들이다.

예술이 전파하는 추상적 연민 도덕을 거부하고, 자기희생에 기반하여 더 큰 대의

98) Schopenhauer, *Die Grundprobleme der Moral*, S. 136, JGB, §186, S. 108에서 재인용.

나 이념의 실현을 강조하는 분위기를 경계하는 니체의 우려는 여기에 그치지 않는다. 그는 여성 바그너주의자 뿐 아니라 다수의 사람을 동질화된 집단으로 묶는 일에 있어서 극장Theater이 탁월한 역할을 한다는 점에 주목한다.

> 극장에서 인간은 오직 대중으로서만 믿을만하다. 단독자로서의 그는 거짓을 말하면서 그 자신을 기만한다. 극장에 갈 때 인간은 그 자신을 집에 두고 간다. 고유의 말투와 선택에 대한 권리, 자신의 취미, 심지어는 집을 둘러싼 네 벽 안에서는 신과 인간에 반하여 발휘하던 그의 용기에 대한 권한조차 포기하고서. 극장에 갈 때 섬세한 예술적 감각을 함께 가져가는 이는 아무도 없다. 심지어 극장을 위해 일하는 예술가조차 그러하다. 여기서 사람들은 민중, 공중, 무리, 여성, 바리새인, 줏대 없는 유권자, 민주주의자, 이웃, 동지가 되며, 가장 개인적인 양심마저도 "최대 다수"라는 평준화의 마술에 내맡기고, 여기서 어리석음은 정욕과 전염병으로 작용하며, 여기서 "이웃"이 지배하여, 사람들은 이웃이 된다(FW, §368, S. 300).

그러므로 만약 이러한 예술이 대중을 설득한다면, 거기에는 바그너가 "예술의 역사상 자기 억압에 관한 가장 대단한 예"(WA, §11, S. 33)를 드러내 보이며 자신에게 명령하는 것처럼, 훈련과 자동화, '자기부정'이라는 덕만이 가치 있다는 암시가 폭넓게 받아들여진 탓이리라고 니체는 판단한다. 반면에 니체가 생각하는 예술가란 "우리들 사이에 은밀한 차이가 있다는 것, 우리의 취향과 또 우리의 창조적 능력은 독자적이며, 독자적으로 남아있을 것"(FW, §369, S. 300)을 아는 자들이다. 따라서 상이한 차이를 인정하지 않고 자신의 음악에 길들여진 청중을 높이 평가하고 선호하는 예술가는 부패한 자로 평가될 수 있다. 이 예술가와 '자아는 항상 가증스러운 것이다'라는 생각에 사로잡혀 "자기로부터 빠져나오기를 원하는"(NW, Epilog, S. 46) 대중의 정신이 만나면 데카당스가 퍼져나가게 된다. 그리하여 니체는 근대 독일이 제국주의적 경향을 띠어가는 것을 바그너의 등장과 연결하며 경계한다. 예술과 정치는 모두 자기 자신을 부정하고 자신에게 폭행을 가하면서 "복종과 명령의 재빠른 수행"(WA, §11, S. 33)과 그로부터 일어나는 신속한 효과만을 노리는 방향으로 흘러간다.

『계보학』에서 니체는 금욕적 이상을 좇는 예술가들은 그들 자신의 가치평가로는 세간의 이목을 끌 수 있을 만큼 세상에 대해 충분히 독립적이지 못하다는 점을 지적한다. 즉 금욕적 예술가들은 "어느 시대에나 어떤 도덕, 어떤 철학, 어떤 종교의 시종이었다."(GM, 3-5, S. 362)는 것이다. 금욕적 이상에 복무하는 예술가는 생성을 부정하는 철학을 옹호하여 자기부정을 통해 이웃이나 국가 등의 대의와 이념에 헌신할 것을 선전하고, 각자의 개별적인 삶을 취향과 신경반응 등의 생리적인 수준에서부터 동질화된 대중으로 조직한다. 이런 근대 철학과 예술은 신을 배후에 가정하지 않고서도, 생성의 특성을 부정적으로 바라보도록 조장하고 더 나아가 개인적 삶을 전체나 집단, 혹은 이상을 위해 부정해도 좋은 것으로 만든다는 점에서 여전히 금욕적 이상이 강력히 작용하도록 기여한다.

이상 금욕적 이상의 계보를 알아보았다. 본래 힘 상승의 수단이었던 금욕은 사제의 손에서 지상을 부정하고 죄의식을 불어넣는 금욕적 이상으로 탈바꿈하였으며 그 후로도 그 내용은 차츰 탈각되고 변화되어, 마침내 오늘날에 이르도록 남은 것은 오로지 계속 내면을 괴롭히고 생을 부정하도록 몰아가는 그것의 형식뿐이다. 힘을 소진하는 방향으로 추동하는 힘은 그 내적 원리였던 기독교 교리가 부정되었을 때, 진리에의 의지로 동력을 바꾸었으며, 현재도 계속해서 학문적 추구의 내적인 추동 원리로 맹렬히 작동한다. 이러한 금욕적 이상을 고통에 대한 태도의 측면에서 규정하면, 니체가 왜 금욕적 이상을 비판하는지가 분명해진다. 첫째, 금욕적 이상은 고통에 대한 진정한 치료를 제공하지 못하는 허위임에도 마치 고통을 극복할 수 있는 양 고통받는 자를 속이기 때문이며, 둘째, 금욕적 이상으로 인해 고통받는 자는 계속해서 고통에 노출될 뿐 아니라, 금욕적 이상을 통해 고통의 총량은 오히려 더욱 늘어나기 때문이다. 그러므로 금욕적 이상은 고통에 대한 근본적인 해결책을 제시하지 못한다. 그런데 금욕적 이상으로부터 균열을 낼 수 있는 지점은 역설적이게도 바로 고통 자체로부터 주어진다.

Ⅲ. 당대의 고통에 대한 니체의 진단과 처방

1. 실존에 대한 인식과 공허감의 엄습

니체에게 근대는 생을 피로하게 소진해가면서도 애써 진리를 찾으려 분주한 시대로 여겨진다. 그들이 그토록 분주히 진리와 가치를 찾아다니는 이유는, 금욕적 이상이 한계에 봉착하여 그 내적 논리가 붕괴하고 있기 때문이다. 니체는 만약 금욕적 이상이 더는 작동하지 않는다는 것을 이해하는 근대인이라면, 그 즉시 가장 두려운 질문에 직면하게 된다고 말한다. 그것은 현존과 세계가 아무 목적도 없다면 "도대체 인간이란 무엇 때문에 존재하는가?"(GM, 3-28, S. 429)라는 근원적인 질문이다. 역설적이게도, 니체가 전망하는 충만한 고통 해석의 가능성은 바로 이 지점에서 새로이 시작된다.

1.1. 실존의 경악

근대는 그 이전까지 지배적인 고통 해석을 제공해주던 기독교 도덕의 해체가 가속화된 시대이다. 바로 이런 이유로, 당대에는 학문적인 형식으로 남은 금욕적 이상이 더욱더 맹렬히 퍼져나갈 위험이 있다고 니체는 생각했다. 금욕적 이상을 제외하면 고통스러운 생을 지속해야 할 목적이나 의미를 밝혀줄 다른 해석체계가 더는 남아있지 않기 때문이다. 비록 금욕적 이상 또한 의심의 여지 없이 모든 고통을 자기 탓으로 돌리는 "좀 더 깊고, 좀 더 내면적인, 좀 더 독이 있는, 삶을 갉아먹는 고통"(GM, 3-28, S.429)을 새로이 가져온 것은 사실이지만, 적어도 금욕적 이상을 따르는 동안에는 목적 없이 현존하고 있다는 사실을 떠올리지 않을 수 있다.

그래서 니체는 일단 인간이 무언가를 어쨌건 의욕 할 수만 있다면, "어디를 향해,

무엇 때문에, 무엇을 가지고 의지하는가" 따위는 문제 삼지 않으며 우선 "의지 자체가 구출되었다"는 점에 만족하는 경향이 있다고 말한다(GM, 3-28, S. 430). "아무것도 의욕하지 않는 것보다 차라리 허무를 의욕"(GM, 3-28, S. 430)하는 것을 인간이 선호하는 것도 그 때문이다. 즉 인간은 어떤 것도 의욕하지 않을 수 없고, 주어진 세계에 대한 해석 충동을 멈출 수 없으며, 고통이 발생했을 때 이를 의미화하여 이해하고자 하는 의지 또한 중단할 수 없다. 따라서 이러한 충동을 충족시키기 위해서 인간은 무의미를 견디느니 차라리 어떤 의미라도 원하게 된다. 이것이 오늘날 금욕적 이상만이 독점적인 고통 해석으로 남게 된 이유이다.

이렇게 볼 때 삶의 궁핍한 해석인 금욕적 이상은 다섯 가지 고통 유형 중에서도 특히 비극적 인식의 고통과 관계된다는 것을 알 수 있다. 다른 고통에 대해서는 나름의 의미나 설명을 제시할 수 있더라도 '왜 유한자가 이런 삶을 감내해야만 하는가?'에 대해서는 생성 자체로부터 아무 답도 주어지지 않기에, 생성과 존재의 의미는 유한자인 인간으로서는 해명할 수 없다. 생성은 개체에게는 결국 절멸에 이르는 부단하고 연속적인 흐름으로 경험될 뿐이다. 만약 그런 답을 신이나 배후의 목적론적 이유로부터 찾을 수 있다고 누군가가 답한다면, 그것은 생성 밖에서 주어지는 답을 가정하는 것이기에 금욕적 이상이라고 니체는 대답할 것이다. 바로 이렇게 배후 세계를 생성의 근거로 제시하는 방식으로, 금욕적 이상은 생이 무의미하다는 비극적 인식을 가로막는다. 그래서 금욕적 이상은 어디까지나 비극적 인식의 고통을 막기 위해서 허위로 만들어진, 위안은 주지만 입증은 불가능한 허구라는 점을 니체는 『계보학』에서 다음과 같이 표현한다.

> 일반적으로 금욕적 이상이 인간에게 그렇게 많은 의미를 나타내고 있다는 **사실**은 인간 의지의 근본적인 사실, 즉 인간 의지가 지닌 공허에의 공포를 표현하는 것이다. **인간의 의지는 하나의 목표를 필요로 한다.** — 이 의지는 **아무것도** 의욕 하지 **않기**보다는 차라리 **허무**를 의욕한다(GM, 3-1, S. 357).

이 구절에서 금욕적 이상이 감추려는 공포는 '공허에의 공포horror vacui'임이 드러난다. 라틴어로 공포를 뜻하는 horror와 빈 곳을 뜻하는 vacui가 합쳐진 단어인 horror vacui는, 미술사에서는 주로 장식미술 분야에서 여백을 빽빽이 채우기 위해

장식을 그려 넣고자 하는 인간의 본능적 충동을 가리키는 말로 사용되며 '공간외포'라는 용어로도 번역된다.[99] 그러나 본래 이는 아리스토텔레스의 『자연학』 Ⅳ권에 등장하는 "자연은 빈 곳을 싫어한다"는 자연과학적 가설을 가리키는 관용어이다.[100] 아리스토텔레스주의자들이 지지한 이 가설에서 니체는 '무'나 '없음' 자체를 사고에서 배제하려는 형이상학적인 의도를 읽어내는 셈이다. 니체에게 있어서 고대 그리스 철학자의 가설은 인간이 가진 실존의 고통에 대한 심리적 취약성을 보여주는 사례다. 이처럼 『계보학』의 중심 문제는 니체가 초기작에서 보여줬던 근원적인 고통의 문제로 되돌아간다.

주지하다시피 니체의 전체 저작 중에서 생성이 가진 디오니소스적인 성질과 이것이 불러일으키는 공포, 비극적 인식 간의 관계를 가장 자세하게 설명하는 저작은 『비극의 탄생』이다. 여기서 니체는 디오니소스적인 고통을 근원적인 일자(一者)로부터의 찢김으로 설명하면서, 음악 정신을 통해 개별화의 원리를 파괴하고 근원적 합일에 이를 수 있다고 주장한다. 그러나 이런 설명은 쇼펜하우어 철학의 형이상학적인 색채를 드러내는 것으로, 훗날 니체에 의해 거부된다. 이 때문에 『비극의 탄생』에서 중점적으로 논해지는 비극적 인식의 고통은 후기 니체에게는 거부되는 '근원적인 합일'이라는 해결책만을 요구하는 고통처럼 보일 수도 있다.

그러나 니체가 형이상학적인 차원의 해결책을 후기에 거부하더라도, 비극적 인식의 고통 자체가 니체 철학에서 차지하는 의미는 결코 약화 되지 않았다는 것을 『계보학』은 보여준다.[101] 공허에의 공포가 금욕적 이상의 근본 정서라는 니체의

---

99) Michael Gubser, *Time's Visible Surface: Alois Riegl and the Discourse on History and Temporality in Fin-de-Siècle Vienna*, Wayne State University Press, 2006, pp. 180-181.

100) 이 용어는 아리스토텔레스 연구자들이 자연에 빈 공간이 존재할 가능성을 부정할 때 사용하는 관용어로, 그러한 주장의 근거는 아리스토텔레스의 『자연학』 Ⅳ권 8장, 216a26에 있다. 이 저서에서 아리스토텔레스는 자연이 물, 불, 흙, 공기의 사원소로 이루어져 있기에 어떤 비어있는 공간도 없다고 주장했다.

101) 니체가 후기에 거부하는 것은 "세계와 삶은 우리가 집착**할 만한 것이 못되고** […] 비극적 정신은 우리를 **체념**으로 이끈다"는 쇼펜하우어적 체념주의이다(GT, VS-6, S. 13-14). 반면 그는 쇼펜하우어의 기본적 전제, 즉 '생은 고통스럽다'는 입장 자체는 거부하지 않은 것으로 보인다. 니체가 비록 직접 이를 표현하거나 언급한 바는 없으나, 삶이 기본적으로 고통스러운 것이라는 전제는 니체의 후기 저작들에서도 거듭해서 생이 가진 디오니소스적인 성질로 설명되

진단은, 초기 저작에서 드러낸 문제의식이 후기에도 여전히 이어지고 있음을 보여줄 뿐 아니라 디오니소스적인 것의 의미는 후기에 더욱 그 외연을 확장하면서 실존적인 차원의 고통과 연결된다는 것을 알려준다. 더 나아가 니체는 당대의 어떤 체제나 이론도 금욕적 이상에 대한 대항이나 극복이 될 수 없다고 잘라 말하며,[102] 이 모든 것들이 다시 고통에 대한 궁핍한 해석으로 귀결된다고 확신한다. 근대 철학과 과학의 성과에도 불구하고, 니체는 학문이 추구하는 진리에의 의지가 결국 성취되지 못하리라고 예상하는 것이다.

니체가 이렇게 예상하는 근거는 무엇인가? 니체의 후기 저작에서 주요하게 쟁점화되는 당대 학문에 대한 이러한 불신의 근거는 후기 저작만을 참조해서는 해명되기 힘들다. 금욕적 이상이 실은 생성의 디오니소스적인 통찰이 주는 두려움과 고통을 방어하기 위한 궁핍한 해석이라는 것을 해명하기 위해서는 『비극의 탄생』을 참조해야 하듯, 니체가 당대 학문을 불신하는 이유도 『계보학』만으로는 완전히 해명되지 않으며 다른 저작에서 그 연관을 밝혀야 한다. 이때 참조되어야 할 저작은 『비극의 탄생』 및 『반시대적 고찰』 등의 초기작이다. 『비극의 탄생』에서 니체는 학적 인식이 해명할 수 있는 모든 것은 사실상 칸트의 '인식론적 전회'와 함께 한계에 다다랐다고 주장한다.[103] 인식론적 전회는 인간이 지닌 학문의 도구들인 공간, 시

며, 긍정된다. 그래서 아이반 솔은 쇼펜하우어와 니체가 비록 기술적인 측면descriptive aspect에서는 둘 다 생의 본질을 고통스러운 것으로 진술하지만, 평가적evaluative 측면 및 권고적recommendatory 측면에서 서로 다른 입장을 보인다고 주장한다. Ivan Soll, "Reconsiderations of Nietzsche's Birth of Tragedy", in Robert Solomon; Kathleen Higgins (ed.), *Reading Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 113-114.

102) 현대 과학과 학문에 대한 니체의 비판은 GM, 3-23; 3-25 참조.

103) "[칸트는] 믿을 수 없을 정도로 깊은 사색을 통해서 인식 일반의 한계와 피제약성을 드러내고, 이와 함께 보편타당성과 보편적 합목적성에 대한 학문의 요구를 결정적으로 부정하기 위해서 학문이라는 도구 자체를 사용할 줄 알고 있었다(GT, §18, S. 114)." 비록 이 저작 이후의 니체는 칸트를 신랄히 비판하지만, 칸트가 초월론적 감성학에서 직관의 구조를 밝힘으로써 인식론적 전회를 가져온 점은 후기 저작에서도 변함없이 학문에서 일어난 충격적인 사건으로 거론된다. 이러한 니체의 칸트 이해는 쇼펜하우어의 영향을 받은 것으로 알려져 있다. 니체는 칸트 철학의 주류를 이루는 해석방법, 즉 피히테, 셸링, 헤겔로 이어지는 관념론적 칸트 이해를 거부하였고, 신칸트학파인 쿠노 피셔Kuno Fischer에게도 공감하지 않았다. 니체가 칸트 철학에서 인정하고 수용하는 부분은 극히 제한적이다. 그는 칸트가 인식론에 상당한 정도의 경험론을 수용한

간, 지성 등으로는 절대적이고 초월적인 세계에 닿을 수 없다는 점을 폭로했고, 이에 따라 학문의 낙관론은 끝이 나고 말았다는 것이다. 따라서 우리가 의존하는 모든 인식은 인간의 한계에 구속되어 있다는 점을 이제 받아들여야 하는 기로에 인류는 놓여있는 것이다. 그러나 니체가 그러한 파국의 고통이 시작된 계기를 칸트 철학으로 보았다 하더라도, 니체는 칸트가 그런 것을 의도했다고 생각하지는 않는다. 이 점은 니체가 쇼펜하우어의 칸트 독법에 지지를 보냈던 자신의 초기 입장을 공식적으로 철회하기 이전에도 꾸준히 칸트를 비판했다는 사실을 통해 증명된다.[104]

반면 누군가 칸트처럼 도덕 형이상학의 가능성에 의지하는 것으로 도피하지 않으면서도 모든 인식은 인간의 한계에 갇혀 있다는 점을 수용한다면, 그러한 인물은 절망적인 상황에 직면하게 된다. 『반시대적 고찰』에서 니체는 이러한 시대상을 드러내는 여러 사례 중 하나로서 극작가 하인리히 폰 클라이스트H. Kleist를 언급한다.[105] 그가 인용하는 클라이스트의 편지 한 통[106]은 훗날 세칭 '칸트위기

점(M, Vorrede §3, S. 6)과 우리의 대상 인식이 직관에 의존한다는 것을 밝혀낸 점을 위대한 인식적 성취로 높이 평가했지만, 그 외의 다른 부분은 도덕 형이상학을 보호하기 위해 불가지론으로 도피하는 방어 논리로 여겼다. 또한 니체는 칸트의 초월론적 감성론의 직관을 수용하지만, 칸트의 미학 이론인 미적 무관심성은 철저히 거부한다.

104) 니체는 이미 GT 출간 2년 뒤에 간행된 UB에서도 칸트를 비판하고 있다. 또한 칸트는 쇼펜하우어와 더불어 GM 내에서 가장 많이 비판 당하는 철학자이다. GM 내에서 칸트를 비판하는 부분은 특히 GM, Vorrede §5; 2-6; 3-6; 3-7; 3-12; 3-25을 참조할 것. 니체는 칸트가 이성을 사용하여 알게 된 사태를 바로 그 이성을 통해 받아들이기를 거부하였다는 것(GM, 3-12, S. 382)과, 신학을 핑계 대지 않고도 온갖 '선험론자'들이 불가지론에 기대어 합리주의적인 척 형이상학에 대한 욕망을 지속시켜 나갈 수 있는 뒷길을 칸트 철학이 제시해주었다는 것(GM, 3-25, S. 423)을 주로 비판한다.

105) 클라이스트(1777-1811)는 문학사적으로 계몽주의에도 낭만주의에도 속하지 않는 독특한 작품세계를 펼쳐 보인 인물로, 대표작은 『펜테질레아』, 자살로 생을 마감했다. 번햄Burnham은 니체가 중요하게 참고한 사상적 원천 중 하나로 클라이스트를 꼽으며(D. 번햄·M. 제싱호젠, 임건태 역, 『니체의 비극의 탄생 입문』, 서광사, 2015, 22-23쪽), 메히건Mehigan과 코넨트Conant 역시 쇼펜하우어를 경유한 칸트 수용에 있어서 니체에게 중요한 참고점을 제공한 인물로 클라이스트를 꼽는다. Timothy J. Mehigan, "The Scepticism of Heinrich von Kleist", in: (ed.) Paul Hamilton, *The Oxford Handbook of European Romanticism*, 2016; James Conant, "The Dialectic of Perspectivism Ⅱ", *Sats(Aarhus)*, Vol. 7, 2006.

106) 청년 클라이스트가 당시 약혼녀이던 빌헬미네 폰 젱에Wilhelmine von Zenge에게 보낸 1801년 3월 22일 편지의 일부분. 전문은 다음을 참조. Heinrich von Kleist, *Sämtliche*

Kantkrise'로 불리게 되는 정서를 표출하고 있다.

편지에서 자신을 묘사하는 클라이스트의 글을 읽어보면, 그는 본래 계몽주의 시대 지식인의 전형적인 사고관과 심리를 지닌 인물이었음을 알 수 있다. 즉 클라이스트는 인생을 통해 획득할 수 있는 유일한 가치가 진리에 있다고 믿었기에, 교양을 쌓음으로써 이에 도달할 수 있으리라 믿는 자였다. 또 설령 진리를 획득하기에는 각자의 인생이 짧다 하더라도, 미래의 언젠가는 교양을 완성이 이룩되리라는 근대적 계몽의 가치를 확신하고 있었다. 니체는 근대인들이 스스로 "신을 부정하고 무신론자라고 생각하는 현대인"이라고 생각하거나, 이전 시대의 유신론으로부터 "자유로운, 대단히 자유로운 정신"의 소유자로 의식하면서 자신들이 소유한 '교양'을 자랑스럽게 여긴다고 평하는데(GM 3-24, S. 417), 클라이스트 역시 그런 시대정신에 충실했던 듯하다. 물론 모든 창조의 목적이 완전성에 도달하는 것이라는 당대 학문의 믿음이 클라이스트에게도 자리하고 있었기에 그러한 낙관적 전망이 가능했을 것이다. 그런데 해당 편지에서 클라이스트는 이런 믿음이 모두 무너졌다고 토로한다.

그는 "우리가 진리라고 부르는 것이 진정으로 진리인지, 아니면 단지 우리에게 그렇게 보이는 것인지를 우리가 결정할 수 있는 건 없다는 것을 알게 되었으며, 만약 후자가 진리라면, 우리가 여기서 모은 것들은 죽은 뒤에는 아무것도 아니며, 무덤 이후에도 뒤따를 소유권을 얻으려는 모든 우리의 노력은 헛수고"[107]라는 것을 알게 되었다고 토로한다. 그리하여 그는 자신이 신념으로 삼던 삶의 가치는 이 깨달음으로 인해 파국을 맞이하였다고 말한다.[108] 클라이스트는 그러한 계기가 칸트 철학으로부터 주어졌다고 밝힌다.

이러한 환멸을 불러일으킨 구체적 내용은 무엇인가? 그것을 알려줄 부분은 해당 편지의 중간에 적혀 있으나, 니체는 그 부분만을 삭제하고서 편지의 앞 뒷부분을 자신의 저작에 인용하고 있다. 그런데 그 삭제된 부분에서 클라이스트는 칸트의 인

Werke und Briefe, Bd. 4, Hg. v. Helmut Sembdner, München; Wien: Carl Hanser Verlag, 1982, S. 630-636.

107) Heinrich von Kleist, 앞의 책, S. 634.

108) "나의 유일한, 최상의 목적은 침몰했고, 내게는 이제 아무것도 남아 있지 않습니다." Heinrich von Kleist, 앞의 책.

식론을 명쾌하고 독창적인 비유로써 간명하게 설명하고 있다. 이 구절의 독창적인 비유는 후세에 널리 알려졌으며, 흔히 '녹색 유리창grüne Gläser의 비유'로 불린다.

> 만약 모든 사람이 눈 대신에 녹색 유리창을 가졌다면, 그들은 그것을 통과해서 관찰한 대상을 녹색이라고 판단할 것이다. — 그리고 그들은 자신들의 눈이 사물을 있는 그대로 보여주는 것인지 혹은 눈이 그 사물에는 없는데 눈에는 속한 어떤 것을 그 사물에 덧붙인 것인지 판가름할 수 없을 것이다. 바로 지성에 관한 일이 그렇다.[109]

결국 클라이스트에게 그토록 큰 충격을 불러일으킨 것은 선험적 종합판단과 연관된 부분이라는 점이 삭제된 구절을 통해 드러난다.[110] 클라이스트는 지성이 그와 같이 오류를 산출하는 기관이라면, 마찬가지로 진리에 관해서도 우리가 진리라 부르는 것이 진정 진리인지 아닌지는 우리가 결코 알 수 없다는 깊은 회의론을 펼친다. 그리하여 마침내 클라이스트는 "현세에서는 어떤 진리도 찾을 수 없다"[111]는 구토감에 휩싸이게 된다.

여기서 칸트의 인식론을 설명하기 위해 사용하는 광학적인 비유는 클라이스트만의 독창적인 사유의 결과물이다. 칸트는 선험적 종합판단의 직관 형식인 시간과 공간을 결코 감관인 눈과 눈이 보는 감각 대상 간의 관계로 설명하지 않았기 때문이다.[112] 하지만 이 비유는 직관적으로 인간의 한계를 보여준다. 클라이스트가 비유

---

109) Heinrich von Kleist, 앞의 책.

110) 니체가 왜 인용에서 이 구절만을 옮기지 않았는지 그 의도는 알 수 없다. 그러나 해당 구절의 앞뒤 문장은 모두 인용되어 있기에, 의도적인 누락으로 추정된다. 해당 구절이 칸트의 인식론과 관계된다는 점은, 니체가 칸트 철학에서 주목한 지점이 바로 인식론이라는 이 글의 주장에 확신을 심어주는 증거라 할 수 있다. 또한 니체가 이 구절을 삭제했기에 그간의 칸트-니체 연구들은 칸트 철학에서 니체가 주목하는 부분이 어디였는지를 추측하기 어려웠던 것으로 이해할 수 있다.

111) Heinrich von Kleist, 앞의 책, S. 634.

112) 클라이스트가 칸트의 인식론을 광학에 비유하는 방식은 매우 독창적이어서, 클라이스트가 어떤 방식으로, 얼마만큼 칸트 철학을 접했는지에 대해서는 지금까지 많은 논란이 있었다. 카시러는 직관 형식과 색채를 감지하는 감각은 서로 무관하다는 점을 근거로, 클라이스트의 설명을 초월론적 감성학에 적용할 수 없다고 공격했다. 그러나 색과 대상, 인지에 대한 클라이스트의 설명을 어디까지나 비유라고 생각한다면, 카시러의 주장 또한 정확한 반박은 되지 못하는 것으

로 선택한 녹색 유리창은 결코 안경과 같은 것이 아니어서, 그것은 자유로이 탈부착 가능한 대상물이 아니라 이미 조건을 결정짓고 제약하는 무언가다.[113] 표상을 획득할 수 있는 기관으로 녹색 유리창만을 가진 인간들은 애초부터 녹색 유리창이라는 형식을 통하여서만 세계를 감지하도록 조건 지어진, 광학적 한계를 가진 인간들인 것이다. 직관의 구조를 사유함으로써 우리 인식의 '기관', 즉 인식을 조건 짓는 형식을 찾아낸 것은 칸트이나, 이 칸트적 작업인 직관 형식의 구조를 클라이스트의 설명처럼 시지각과 결합시키면 미묘한 변화가 생긴다. 진리를 광학적 관점과 연관시킬 때, 칸트가 나누어 놓은 분류체계들은 무너지기 때문이다.

클라이스트의 독자적인 비유는 '가상'과 '현상'의 이분법을 무너지게 만든다. 왜냐하면 녹색으로 보이는 세계의 본질적인 색깔이 무엇인지에 대한 진정으로 참된 인식은 녹색 유리창의 인간은 결코 획득할 수 없기 때문이다. 그래서 클라이스트의 방식으로 칸트의 인식론을 이해하면, 올바름이나 '참됨'을 논하는 것은 이제 무의미하게 된다. 더구나 객관적인 인식을 획득할 전망도 요원해 보이게 된다. 오류 인식일 뿐인 가상과 분명한 인식 대상인 현상 간의 차이가 사라지기 때문이다. 칸트가 가상과 현상을 구분하고, 예지계와 현상계를 엄격히 나눠놓았던 것과 달리 클라이스트는 광학적인 비유를 통해 그 구분선이 명확하지 않다고 말한다.[114] 그래서 이와 같은 방식으로 세계를 이해한다면, 현상계 자체가 이미 예지계이다.[115] 니체

로 보인다. 클라이스트에 관련된 철학 논쟁사는 이성주, 「하인리히 폰 클라이스트와 소위 '칸트 위기'—카시러와 무트의 관점을 중심으로」, 『독일문학』, Vol. 137, 2016, 45-70쪽. 참조.

113) 메히건은 클라이스트의 grüne Gläser 논의가 영미권에 소개되는 과정에서 녹색 안경, 즉 'green spectacles'로 번역되었는데 이것이 오해를 낳았다고 지적한다. 그는 클라이스트가 묘사한 것은 "탈부착이 불가능한 '녹색 유리 눈'"임을 강조한다. Timothy J. Mehigan, "The Scepticism of Heinrich von Kleist", in: Paul Hamilton, *The Oxford Handbook of European Romanticism*, 2016, p. 263.

114) 니체도 이런 인식을 공유한다. 다음을 참조. "이제 내게 '가상'이란 무엇인가! 본질의 대립은 아니라는 점은 분명하다. — 가상의 술어를 지칭하는 것 외에 내가 본질에 대해 어떤 말을 할 수 있단 말인가! 가상이 미지의 X에 씌우고 또 벗겨낼 수 있는 데드마스크는 분명 아니다!(FW, §54, S. 91)"

115) 메히건 또한 클라이스트와 같이 칸트를 이해할 때, 칸트가 구분한 이원론적인 세계가 무너지면서 오류를 교정할 방안이 없는 회의주의에 이르게 된다고 분석한다. 그와 같은 인식은 현상 Erscheinungen이 철학적으로 어떤 해결책도 제시할 수 없는 가상Schein의 세계로 바뀌어

는 이 부분을 삭제하였고, 해당 절에서도 칸트의 인식론과 그에 대한 클라이스트적 변형에 대한 논평을 남겨놓지 않았기에, 그가 클라이스트의 이 해석을 어떻게 이해했는지를 니체를 통해 직접 밝히기는 어렵다.

그러나 클라이스트의 녹색 유리창 비유처럼, 니체 역시 진리와 진리 인식의 문제가 연관된 많은 곳에서 이것을 시지각이나 광학에 빗대어 비유하면서 인간은 자신의 관점으로부터 벗어날 수 없다는 점을 강조한다.[116] 니체는 『즐거운 학문』에서 의식이 진리를 인식할 가능성을 다음과 같이 부정한다. "내가 여기에서 문제 삼고자 하는 것은 사람들이 생각하듯 주체와 객체의 대립이 아니다. […] 그것은 결코 '물자체'와 현상의 대립이 아니다. 우리는 그런 구분이 허용되는지조차도 전혀 제대로 인식하지 못하고 있다. 우리는 인식을 위한, '진리'를 위한 기관을 전혀 갖고 있지 않다(FW, §354, S. 275)." 여기서 니체는 마치 감각 대상과 이를 감지하는 감관 같은 관계로 진리와 이를 감지할 기관이라는 비유를 쓰고 있다. 이와 같은 사고방식은 칸트의 가정으로부터 출발하여 어떤 '순수한' 영역도 따로 존재할 수 없다는 결론에 어떻게 도달할 수 있는지를 이해할 단서를 준다.

1.2. 허무주의의 출현

『반시대적 고찰』에서 니체는 쇼펜하우어와 클라이스트를 포함하여 당대의 칸트 철학에 대한 반응을 네 가지로 구분한다. 클라이스트처럼 "진리에 대한 절망"(UB Ⅲ, SE-3, S. 351)에 이른 나머지 산산이 조각나고 자기 파멸에 이르는 인물이 있고,

---

보이게 한다는 것이다. Timothy J. Mehigan, 앞의 책, p. 263.

116) 진리와 진리 인식 능력을 감각 대상과 감관의 관계에 유비적으로 대입하면서, 동시에 이를 시각에 비유하는 니체의 구절로는 다음과 같은 것이 있다. "그대들은 **참된 것**을 **인식할 능력**이 없을지도 모른다는 불안 때문에 괴로워했던 적이 없는가? 그대들의 **감각**은 너무나 무디고 그대들의 정교한 **시감각**조차 너무나 조잡한 것이라는 불안 때문에?(M, §539, S. 311-312, [강조는 글쓴이에 의함])." 니체의 진리에 대한 관점주의는 화가의 시각적 창작 기법인 원근법에서 따온 것으로 알려져 있는데, 이 또한 진리 인식의 문제를 시지각이나 광학과 연관하여 사유한 것임을 알 수 있다.

혹은 쇼펜하우어처럼 파멸에 이르지는 않더라도 자신의 비관적인 관점을 고수하기 위해 세상으로부터의 관심을 철회하고 은둔하는 반응을 나타내는 자가 있다. 이 초기작에서 니체는 쇼펜하우어에 대해서, 그가 획득한 비관적인 전망을 세상과 타협하지 않았다는 점에서 칸트와 대비되어 학적인 양심을 보여주는 인물로 평가한다. 이에 반해 칸트는 대학 당국과 정부에 복종하고자 종교적 신앙의 위선에 머물기를 선택한 인물로 지목되며(UBⅢ, SE-3, S. 347), 그러한 인물은 식어서 단단해진 돌덩어리처럼 이전보다 더욱 현상에 무감동한 반응을 보이며 중립성을 지키려 한다고 평가한다. 마지막으로 대다수의 인간은 칸트 철학을 접하고도 그저 "덜그럭거리는 사유 기계나 계산 기계"(UBⅢ, SE-3, S. 351)처럼 반응하며, 어떤 충격과 고통도 느끼지 않는다.

니체는 쇼펜하우어와 클라이스트가 보여주는 진리에 대한 절망이 "칸트 철학을 출발점으로 삼는 모든 사상가를 따라다니는 위험이다."(UBⅢ, SE-3, S. 351)라고 말하면서도, 이 위험을 인식하고 그로부터 고통을 느끼는 자들은 극소수뿐이라는 점을 분명히 한다. 이와 같은 구분은 니체가 자신의 시대를 계몽주의의 여파로 진통하는 시대로 바라보고 있다는 점을 분명하게 보여준다. 클라이스트나 쇼펜하우어가 비록 칸트 철학의 인식론적 전회를 칸트가 의도하지 않은 방향으로 전유하여 극단적인 비관주의에 이른 것은 사실이지만, 니체는 이들이 칸트 철학을 인식론적 혹은 형이상학적인 교리 차원에서 오독했는가의 여부를 따지는 대신에 그곳에서 시대의 반응을 읽어낸다.[117]

---

117) 코넌트는 클라이스트와 니체의 칸트 수용이 '칸트 철학Kant philosophy'은 아니지만 그로부터 촉발된 '칸트주의 철학Kantian philosophy'으로 범주화할 수 있다고 정리하면서, 이들을 유사 칸트주의 철학pseudo-Kantian philosophy으로 분류할 것을 제안한다. James Conant, "The Dialectic of Perspectivism Ⅱ", *Sats(Aarhus)*, Vol. 7, 2006, pp. 6-13. 메히건은 코넌트가 사용한 '유사'라는 단어가 결코 클라이스트의 칸트 이해를 '가짜fake'라고 매도하는 방향으로 이해되어서는 안 된다며, 비록 칸트 자신이 의도한 것과는 상충하지만 칸트 철학 자체가 발생시킨 계몽주의 시대 이후의 칸트 여파Kant aftermath 중 하나로 볼 수 있다고 주장한다. 칸트에 대한 복잡한 수용사 중에 인식론적 회의주의가 존재한다는 사실은 클라이스트, 쇼펜하우어, 니체를 제외하고도 라인홀트Karl Leonhard Reinhold의 칸트 해석을 비판하는 슐체Gottlob Ernst Schulze의 경우나 그로부터 영향받은 피히테의 사례를 통해 증명될 수 있다. Timothy J. Mehigan, "The Scepticism of Heinrich von Kleist", in: Paul

여기서 클라이스트, 쇼펜하우어 그리고 니체 자신을 칸트로부터 구분 짓는 니체의 판단 근거는 실존을 대하는 태도와 연관된 것으로 보인다. 자신이 가져왔던 신념이 이제는 자신이 알게 된 바를 반영하지 못한다고 느낀 클라이스트는 군인이 될 것인가 혹은 공무원이 될 것인가를 고민하던 이전의 세속적인 선택을 접고서 비관적인 전망을 담은 소설을 연이어 내놓는 작가로 살았다. 클라이스트의 사례처럼, 니체는 계몽주의로부터 촉발된 위기가 피와 체액을 바꾸어버리듯 그 사람을 변화시킨다면(UBⅢ, SE-3, S. 351) 더는 자신이 인식한 진리의 첫 제물로 자기를 바치기를 망설이지 않을 것이며, 자신의 진실성에서 나온 고통에 노출되기를 꺼리지 않을 것이라고 주장한다(UBⅢ, SE-4, S. 368).[118] 이 진실성의 문제는 다분히 철학과 학문의 목표와 연관된다. 즉 이전까지 추구하던 학문의 목표가 사라졌다는 것이 니체가 바라보는 당대의 위기이다. 『비극의 탄생』에 의하면, 인간이 학문의 한계와 마주치는 것은 비극적인 인식이 싹트는 출발점이다.

> 학문은 힘 있는 광기에 의해 고무받으면서 쉬지 않고 서둘러 달려 자신의 한계에 도달한다. 이러한 한계에서 논리학의 본질에 숨겨져 있는 낙천주의는 좌절된다. […] 고귀하고 재능있는 인간은 생애의 중반에 도달하기도 전에 불가피하게 […] 그러한 한계점에 부딪혀서, 그곳에서 해명할 수 없는 것을 응시하게 되기 때문이다. 그가 여기서 논리학이 그 한계점에 부딪혀 자기 주위를 빙빙 돌면서 마침내 자신의 꼬리를 무는 것을 보면서 몸서리칠 때, 새로운 형식의 인식, 즉 **비극적 인식**이 터져 나온다(GT, §15, S. 97).

니체는 이와 같은 인식이 지성을 가진 인식자에게는 광범위한 절망을 가져올 것으

Hamilton, *The Oxford Handbook of European Romanticism*, 2016, pp. 261-262. 니체의 칸트 이해 역시 니체 당대에 일어났던 칸트 철학의 수용사와의 관계 속에서 고려될 때 니체의 주장이 잘못되었다거나 오류라는 단정을 피하면서도, 생산적으로 논의될 수 있을 것이다.

118) 가령 클라이스트는 한 발짝만 물러섰어도 합리주의적 회의주의자들처럼 이성에 대한 가정을 버리지 않는 데 머물렀을지 모른다. 그러나 클라이스트는 평범한 회의주의를 넘어서 단숨에 가장 극단적인 회의주의에 이르며, 이것은 거의 '데카르트의 악마'에 비견되는 단계라고 할 수 있다. Timothy J. Mehigan, 앞의 책, p. 262. 니체는 바로 이러한 클라이스트의 반응을 칸트로부터 구분하고 있으며, 칸트 철학이 암시하는 바를 체험할 때는 시계추와 같은 학자 생활에 머물면서 소인배들과 평온하게 생활할 수는 없다고 UB에서 주장한다.

로 예측한다. 학적 진리가 추구하던 믿음이 “오류, 맹목, 거짓”(FW, §344, S. 295)으로 밝혀졌기 때문이다.

누군가가 그렇다면 ‘오류’가 아닌 ‘진정한 진리’는 무엇이냐고 니체에게 질문할 수 있을 것이다. 니체는 마치 모든 사물을 관찰하던 인간의 머리를 잘라버린 후에도 세계에 여전히 존재하는 것은 무엇일까를 질문하는 것과 같다(MA Ⅰ, §9, S. 25)는 대답으로 그러한 질문의 가능성을 물리친다. 즉 관점 없는 관점이나 주관을 배제한 객관적 사태는 성립 불가능하며, 이 세계는 주객 이분법으로 나뉠 수 없는 “영원한 카오스”(FW, §109, S. 146)일 뿐이라는 것이 니체의 입장이다. 그에 반해 이성적 명제들이 감각으로부터 괴리되어 언제나 동일한 듯이 보이는 이유는, 개념이 경험과 인상들로부터 괴리되어서 “탈색되고 무미건조해진”(WL, §1, S. 375) 과정을 우리가 망각했기 때문이다. 그래서 그와 같이 망각의 과정을 거친 언어로써 “이성의 행정영역Vernunft-Bezirk 안에서 진리를 찾고 발견하는 일”(WL, §1, S. 377)은 결국 인간화된anthropomorphisch 관점을 통한 구성물이자 직조된 것으로서의 진리를 찾는 일일 뿐이다.

> 내 생각에 이 진리는 전적으로 **인간화된 관점**에서 본 진리이며, ‘진리 자체’로서 인간과는 상관없이 현실적이고 일반적으로 타당한 어떤 관점도 포함하고 있지 않다. 그와 같은 진리를 찾는 탐구자는 근본적으로 **인간 안에서 변형된 세계**를 찾고 있을 뿐이다. 그는 세계를 인간과 같은 종류의 사물로 이해하려고 애쓰며, 기껏해야 동화의 감정을 쟁취할 뿐이다.(WL, §1, S. 377, [강조는 글쓴이에 의함])

이에 따르면 우리가 진리라고 부르는 것들은 이성이 망각하고 잊어버린 충동, 감각, 지각, 인상으로부터 추상화된 개념들이다. 그 개념들이 지시하는 사태를 우리가 언제나 동일하게 재인하는 이유는 그 개념들이 널리 유통되면서 그만큼 범용해졌기 때문이다. 그러므로 니체는 학문 전체와 형이상학이 지금까지 추구해온 진리란, 표면에 새겨진 그림이 닳도록 오래 유통된 옛 동전처럼 “마멸되어 감각적 힘을 잃어버린 비유”(WL, §1, S. 375)와 같은 것이었음을 이해하게 되는 사태를 근대성의 위기로 지목하고 있다.

그러므로 니체가 바라보는 당대의 그림은 다음과 같다. 근대 학문이 진리에의 의지를 추구한 결과 인류는 마침내 원하지 않던 진실을 마주하게 되었다. 그것은 인간은 결코 벗어날 수 없는 어떤 조건에 갇혀 있다는 사실에 대한 자각이다. 이로부터 인간은 진리의 실체가 어떠한지를 알 수 없다는 결론에 이르게 되며, 모든 학문과 형이상학이 지금까지 추구해왔던 목적이 이루어질 수 없다는 것을 깨닫게 된다. 이제 가능한 것은 인간화된 인식뿐이지만, 그런 인식 또한 어떤 절대적 필요성에 의해 주어진 것이 아니라 그저 우연한 발생에 불과하다는 것도 인간은 알고 있다. 이로부터 허무주의적 인식이 발생한다.

「허무주의 비판」이라는 제목을 달고 있는 1887년의 한 유고 메모에서 니체는 허무주의가 어떤 심리상태에서 발생하는 것인지를 분석하는데, 이는 사실상 기력이 탈진하는 느낌과 같다. 오래도록 힘을 쏟던 어떤 일의 성취가 요원해 보이고, 어떻게든 힘을 회복하기 위해 안심시켜왔던 믿음이 좌절될 것 같을 때, 그래서 무엇인가를 찾던 자가 기백을 잃을 때의 무력감이 허무주의의 핵심이다. 해당 유고에 의하면 이러한 허무주의는 다름 아닌 "이성의 범주들에 대한 믿음"(KGW Ⅷ-2, N1887, 11[99])이 마침내 붕괴한 데서 발생한다. 그리하여 여지까지 자신이 진리라고 생각하던 것이 사실은 "인간의 지배 형태를 유지하고 향상하는 데 유용하다는 특정한 관점"(KGW Ⅷ-2, N1887, 11[99])에 따라 산출된 인간적인 생산물에 불과하다는 사실을 마침내 이해함으로써, 인간은 괴로움에 휩싸인다.

이러한 마음의 괴로움은 일종의 수치심으로 경험된다. 지금까지의 인류가 "세계의 가치를 순전히 날조된 세계와 관계하는 범주들에 의해 측정"해왔으며, 너무 오래도록 그 자신을 속였다는 것에서 느끼는 부끄러움이기 때문이다(KGW Ⅷ-2, N1887, 11[99]). 계몽주의를 통해 인식론적인 절망에 이른 이들은 '도대체 인간이란 무엇 때문에 존재하는가?'라는 질문에 오직 하나의 답만이 가능하다는 것을 마주한 이들이다. 그것은 "우연히, 목적 없이 생성되었다."(KGW Ⅲ-4, N1872, 19[248])는 답이다. 이와 함께 형이상학적 세계에 대한 불신뿐만 아니라, 모든 종류의 '참된 세계에 대한 믿음'도 헛되다는 것을 이제 알게 된 자는 "이런 개념을 가지고서는 아무것도 목표되지도 도달되지도 않는다"는 결론에 이르게 된다. 지금까지 인류가 추구해온 모든 것이 무가치하다는 결론에 이들은 도달한 것이다. 허무주의와 관련된 이

모든 설명은 허무주의가 파국의 고통에 대한 정서적 해석이라는 점을 보여준다.

이렇게 야기된 허무주의는 다른 누구보다도 바로 그러한 답을 찾아낸 인식자 자신을 향한 위험이 된다. 『계보학』의 마지막 절이 중요하게 언급하는 바대로, 인간은 고통 자체가 아니라 고통의 무의미를 견딜 수 없으며 금욕주의적 이상이 존재한 이유는 바로 무의미한 고통에 대한 답이 되었기 때문이다. 그런데 실존의 근거에 목적론이 자리하지 않는다는 깨달음은 기독교에 의한 금욕적 이상뿐 아니라 근대 학문이 추구하던 금욕적 이상마저 단번에 멈추게 만든다. 이런 상태를 니체는 "자살적 허무주의"(GM, 3-28, S. 429) 혹은 "상트페테르부르크가 그 모범이 되는 허무주의(그것을 위해 순교까지 하는 불신에 대한 신앙)"(FW, §347, S. 264)라고 부른다. 그가 자살적 허무주의를 러시아와 연결한 이유는, 도스토예프스키F. Dostoevskii의 소설이 묘사하는 인간군상의 심리가 바로 자살적 허무주의의 상태라고 여겼기 때문으로 보인다.[119)]

실제로 도스토예프스키의 소설 속에는 자살적 허무주의에 시달리는 무정부주의자, 혁명가, 무신론자 등이 등장한다. 가령 『악령』 속 무신론자 끼릴로프는 자유의

---

119) 니체는 GM 출간 6개월 전인 1887년 2월 23일 오버벡F. Overbeck에게 보내는 편지에서 불어판 『지하생활자의 수기』를 우연히 접하게 되었으며 이로부터 대단한 기쁨을 얻게 되었다고 밝히고 있으며, GD §45절에서도 그가 아는 유일한 심리학자가 도스토예프스키라고 상찬한다. 그러나 니체가 정확히 얼마나 폭넓게 도스토예프스키의 작품을 접했는지에 대해서는 여러 의견이 존재한다. 토마스 만T. Mann은 Za Ⅰ의 '창백한 범죄자'가 라스콜리니코프를 떠오르게 만든다고 말하며 니체가 그로부터 영향받았다고 주장하지만, 카우프만은 위 편지를 근거로 1887년 이전까지는 니체가 도스토예프스키를 접하지 못했을 것으로 추정한다. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 1974, p. 318. 단토는 GM, 3-24절에 대해서 도스토예프스키 소설과의 연관 가능성을 언급하지만, 카우프만은 이 또한 프랑스에서 『까라마조프 가의 형제들』이 번역된 것은 1888년 이후의 일이므로 니체는 단 한 번도 그 책을 접한 적이 없었으리라고 반박한다. Friedrich Nietzsche, Walter Kaufmann (tr), *On the Genealogy of Morals*, New York: Vintage Books, 1989, pp. 150-151. 참조. 카우프만은 그러나 니체가 『백치』를 읽었을 것이며, 이것이 AC의 예수상을 구성하는 데 영향을 미쳤으리라는 점은 인정한다. 따라서 니체가 러시아적인 허무주의를 언급할 때, 이런 묘사와 직접적 연관을 맺을 수 있는 것으로 보이는 도스토예프스키 소설 속의 허무주의적 무신론자 인물상들(가령 『까라마조프 가의 형제들』의 이반 까라마조프나 『죄와 벌』의 라스콜리니코프, 『악령』의 끼릴로프 등)을 직접 참조했는지는 여전히 더 많은 연구가 필요한 주제라 할 수 있다.

지의 논리를 비튼 도착적 오류에 빠져 자살에 이른다. 끼릴로프는 자살하기 전에 자신의 이론을 되풀이해서 말하는데, 그 주장은 다음과 같은 도식으로 이루어져 있다.

첫째, 신이 있다면 모든 것은 그의 의지이고, 나는 그의 의지에서 벗어날 수 없다.
둘째, 신이 없다면 모든 것은 나의 의지이고, 나는 자유의지를 천명해야 할 의무가 있다.
셋째, 따라서 나는 자살을 해야 할 의무가 있다.[120]

이것은 유신론적 사고방식의 허무주의적 표현일 뿐, 여전히 신을 극복하지 못한 생각이다. 이러한 궤변은 삶을 자기 것으로 느끼지 못하는 소외된 자아가 고통에 처한 실존적 상황에 절망한 나머지, 극단적으로 자신의 삶을 신앙의 반대편에 놓고 벌이는 도박의 형태를 띠고 있기 때문이다. 그가 '신이 없다면 내가 신이다'와 같이 자유의지에 의거하여 기만적인 오류를 생각하게 된 이유는, 신앙이 약화되었다는 사실을 견딜 수 없었기 때문이다.

---

120) 이것은 끼릴로프의 마지막 주장을 세 단계로 도식화한 것이다. 도스토예프스키, 김연경 역, 『악령 下』, 열린책들, 2000, 1236쪽 참조. 이와 매우 비슷한 신조가 GM에 등장한다. 니체는 기독교 십자군이 오리엔트를 향했을 때 진리에 대한 믿음을 파괴할 만한 수수께끼 명제를 지닌 암살자 집단과 마주치게 되었다는 일화를 언급하면서, 그들의 명제는 다음과 같다고 말한다. "진리란 없다. 모든 것이 허용된다(GM, 3-24, S. 417)." 카우프만은 해당 구절에서 이것이 종종 니체 자신의 신조와 혼동되곤 하지만, 니체가 지어낸 말이거나 니체의 신조가 아니라고 말하면서도 이 구절이 어디서 인용된 것인지에 대한 단정을 피한다. 자세한 설명은 본고의 123번 각주를 참조할 것. 그러나 1887년 허무주의에 관한 일련의 유고들에서 니체는 불어판 『악령Les Possédes』의 일부를 발췌하여 인용하고 있으므로(KGW Ⅷ-2, N1887, 11[331]; 11[332]; 11[334]; 11[336]; 11[337] 등), 그가 GM을 저술하던 당시에 『악령』을 알고 있었다는 것은 분명하며, 그로부터 상당한 영향을 받은 것으로 보인다. 메모에서 니체는 "고결한 끼릴로프"(KGW Ⅷ-2, N1887, 11[331])라고 언급하거나, "끼릴로프의 **고전적 공식**. 나는 나의 **불신**을 긍정할 의무가 있다. 내가 보기에는 신을 부정하는 사유보다 더 위대한 사유는 없다. 인류의 역사는 무엇인가? 인간은 자살하기 위해서 신을 고안해냈을 뿐이다. 신이라는 허구를 거부하는 첫 번째 사람인 나…"(KGW Ⅷ-2, N1887, 11[334])와 같이 『악령』 속의 내용을 축약 정리해놓았다. 이를 마치 니체의 주장인양 제시하는 것은 니체를 오독할 우려가 있다.

이런 점에서 끼릴로프는 여전히 너무나 종교적인 인물이라 할 수 있다. 니체에 의하면, 습속은 기독교 신앙에 젖어 있으나 표면적으로는 "그토록 많은 강요가 폐지된 우리의 전환기"(FW, §356, S. 277)를 살아가는 현대인은 자유의지라는 대체된 신앙에 강요당하는 상태에 놓여있다고 할 수 있다. 그리고 이런 상태에서 개인은 끼릴로프가 겪은 것과 같은 도착적 사고에 빠질 위험에 노출되어있다. 이와 같은 황폐한 사고는 더 나아가 문화 전반에도 영향을 끼칠 수 있다.

니체는 이미 『비극의 탄생』에서 시대 전환기에 나타날 수 있는 자살적 허무주의를 거론한 바 있다. 그는 만약 종교, 학문, 예술이라는 문명의 방법이 아니었다면 인류는 죽음의 공포로부터 헤어나오지 못했으리라고 말하면서(GT, §15, S. 95), 비극이 쇠퇴해가던 고대 그리스에 소크라테스의 지성주의라도 나타나지 않았으면 다음과 같은 어두운 몰락을 맞이했으리라고 상상한다.

> 곳곳에서 파괴적인 전투가 벌어지고 민족 이동이 끊임없이 일어나면서 삶에 대한 본능적 욕구는 약화되고 말 것이다. 그리하여 자살은 상습적인 것이 되고 피지섬이 주민들처럼 자식은 양친을 목 졸라 죽이고 친구는 친구를 목 졸라 죽임으로써 자신들의 마지막 임무를 다했다고 느끼게 될 것이다. 이것은 동정심에서 민족을 살육한다고 하는 몸서리쳐지는 윤리를 낳을 수 있는 일종의 실천적 비관주의다. 이러한 비관주의는 예술이 어떠한 형식으로든, 특히 종교와 학문이라는 형식으로 저 무서운 독기의 치료제와 예방제로서 나타나지 않는 곳에서는 어디서나 볼 수 있으며 지금도 볼 수 있는 것이다(GT, §15, S. 96).

니체가 『계보학』에서 그려 보이는 당대 유럽에 대한 전망은 정확히 13년 전 그가 첫 번째 책에서 가정했던 최악의 세계와 거울상처럼 닮아있다. 이 글이 밟아온 분석대로 독해한다면, 『계보학』이 보여주는 서구 사회는 기독교 도덕에 의해 이미 기독교가 해체되었고, 진리에의 의지로 인해 근대 학문도 해체된 상태이다. 따라서 근대 이후의 세계는 "저 무서운 독기의 치료제와 예방제"가 되어줄 "종교와 학문이라는 형식"이 모두 사라진 채 커다란 도덕적 위기에 처해 있다.

그렇다면 니체가 왜 『계보학』의 마지막에서 그토록 인류의 미래를 우려했으며,

“사실에 대해 가장 가혹하고도 가장 무서운 통찰을 지닌”(EH, Za §6, S. 343)[121] 차라투스트라에게 이 허무주의를 방어해줄 것을 맡기는지(GM, 2-25, S. 353)도 해명된다. 금욕적 이상을 거부하고 비극적 인식의 고통에 놓인 인간은 허무주의적인 감정에 빠져들어 어떤 도덕적이고 윤리적인 기준도 갖지 못한 채 방황할 것이기 때문이다. 그처럼 비극적 인식에 눈 뜨고 금욕적 이상에서 허위적 위안을 얻지 못하게 된 현대인은 세계관이 무너지는 파국의 고통과 비극적 인식의 고통을 함께 느끼는 인물일 것이다. 만약 이러한 인물이 인식자의 고통을 외면하고 과거의 사고방식에 안주하고자 한다면, 그의 심리는 불안과 무기력에 시달리는 데카당스적 고통에서 벗어날 수 없다. 그리하여 사회에는 데카당스적 고통이 만연해지는 한편, 금욕적 이상으로도 위안을 얻을 수 없다는 사실이 점차 퍼져나가면서 사회 전체가 위태로워질 수 있다는 것이 『계보학』의 시대 진단이다.[122]

2. 충만한 고통 해석으로의 가능성

금욕적 이상이 삶을 소진시키는 형식이지만, 이를 거부하면 파국의 고통을 겪게 된다는 점에서 오늘날의 인간들은 위태로운 상황에 처해 있다. 그럼에도 니체는 『계보학』안에서 어떻게 고통을 새롭게 해석할 수 있는지에 대한 직접적인 방안을 남기지 않았다. 따라서 이 글은 그의 대표적인 사상을 중심으로 새로운 고통 해석 방안을 모색한다. 이에 따르면 허무주의에서 벗어나는 니체의 전략은 두 단계로 나누어질 수 있다. 먼저 인식론적인 측면에서 니체의 관점주의적 전환을 통해 허무주

121) 해당 구절에 의하면 차라투스트라가 지닌 가장 가혹하고 무서운 통찰이란 디오니소스적인 것으로, 우연으로의 추락을 필연으로 느끼고, 생성 속에 존재하며, 무겁게 숙명을 짊어지고도 춤을 추고, 삶에 대한 반박이 아니라 긍정을 말할 수 있는 통찰을 가리킨다(EH, Za §6, S. 342-343). 이는 곧 비극적 인식의 고통을 긍정하는 통찰로 이해할 수 있다.

122) 니체는 이를 “유럽의 다음 2세기를 위해 아껴 남겨둔 100막의 저 위대한 연극”(GM, 3-27, S. 428-429)으로 표현한다. 이는 현재 발생한 허무주의적 전망이 미치는 여파가 니체 이후 2세기에 걸쳐 퍼져나갈 것이며 새로운 스펙터클이 될 것이라는 뜻이다.

의마저 끌어안는 방법을 취할 수 있다. 그리고 행위적 측면에서는 동일자의 영원회귀와 운명애를 참고함으로써 개개인이 각자의 고통 해석체계를 창안하는 방법이 남겨져 있다.

2.1. 관점주의적 진리: 허무주의에서 비관주의로

『계보학』은 근대에 들어선 서구 사회에서 금욕적 이상조차 더는 작동하지 않는 사태가 발생했다는 것을 암시하며 끝난다. 니체의 지적을 수용한다면 이제 현대인에게는 전통 형이상학에서 말하는 진리 그 자체처럼 헌신할 만한 무언가가 남지 않은 듯이 보인다. 전통적으로 높은 가치로 통용되던 것들은 지속적으로 '가치의 탈가치화'를 겪으면서 폭락했고, 진리 그 자체라고 여겨지던 것들은 속이 텅 빈 우상이라는 점이 드러난 상태이기 때문이다.

그런데 이렇게 허무주의를 불러오는 위기 사태는 단지 허무주의를 생산하는데 머무르지 않고 '강함의 비관주의'로 상황을 전환하게끔 만드는 계기가 될 수 있다고 니체는 말한다. 앞서 살펴본 바에서 짐작할 수 있듯이, 니체는 클라이스트가 '삶을 송두리째 뒤흔드는 자각'을 통찰하는 순간을 부정적으로 묘사하지 않는다. 오히려 그러한 순간을 통과하는 인간만이 "'가장 신성한 내면'을 척도로 철학의 의미를 재는 법을 배우는 때"(UBⅢ, SE-3, S. 352)를 맞이할 수 있다고 그는 주장한다. 인간은 삶을 총체적으로 해석하기 위해, 우선은 "하나의 전체로서의 삶의 그림과 대면"(UBⅢ, SE-3, S. 353)해야 할 필요가 있다. 이것은 고통스러운 순간이지만, 삶의 거짓된 위안으로부터 풀려날 수 있는 순간이기도 하다.

동시에 이 순간은 삶을 미적 관점으로 바라볼 필요성을 깨닫게 되는 시점으로 제시된다. 이미 『비극의 탄생』에서 니체는 삶을 해석하는 우월한 관점이 예술이라는 점을 설명한 바 있다. 그에 의하면 인류가 추구하던 학문의 광기가 막다른 길목에 이르면 비극적 인식이 터져 나오는데, 이러한 비극적 인식을 견디기 위해서는 예술이 필요하다.[123] 중후기의 니체는 초기작에서 주장했던 '예술가 형이상학' 기획에

123) "이러한 비극적 인식을 참고 견뎌내기 위해서만이라도 예술은 보호제와 치료제로써 필요해지

집착하지 않지만, 예술은 여전히 실존이 갖는 근원적이고 생리학적인 충동으로 긍정되며 기독교와 형이상학적 철학이 드러낸 한계를 보완할 수 있는 유일한 가능성을 지닌 영역으로 옹호된다. 그는 종교나 철학과는 다른 예술의 진리 인식 방식에서 그 가능성을 찾는다.

이 글이 Ⅲ장의 1.1절에서 이미 살펴보았듯이, 니체는 진리가 산출물이라고 주장하며 그것의 망각된 토대인 감성의 중요성을 강조한다. 이성이나 실재가 초월적이라고 여기는 형이상학들과 달리, 니체는 "우리의 모든 이성 범주들은 감각적인 연원을 갖는다"(KGW Ⅷ-2, N1887, 9[98])고 잘라 말하며, 실재론자들이 말하는 실재 Wirklichkeit에는 이미 "망상, 편견, 비이성, 무지, 두려움 그 밖의 모든 것이 함께 작용하고 엮여" 있다고 본다(FW, §57, S. 57). 인간이 인간화된 관점을 벗어나지 못한다는 사실은 니체에게는 진리에 방해가 되는 문제가 아니다. 오히려 니체는 다음과 같이 묻는다. 만일 삶이 "외양Anschein처럼" 보인다면, "다시 말해 삶이 오류, 기만, 위장, 현혹, 자기기만에 기초"(FW, §344, S. 258)한 것처럼 보인다면, 왜 진리조차 기만일 수 있다는 생각은 하지 못하는가? 이것은 무엇보다도 근대의 학적 발견으로 인해 파국의 고통으로 괴로운 자에게 니체가 던지는 질문이기도 하다. 이는 진리가 진리여야만 하고 오류여서는 안 된다는 사고방식을 니체가 진리에 대한 선입견이나 오해로 보고 있다는 뜻이다. 이런 선입견은 인류에게 널리 퍼져 있는 것이기는 하지만 "삶에 적대적인 파괴의 원칙으로서의…'진리에의 의지' — 숨겨진 죽음에의 의지"(FW, §344, S. 258)라 할 수 있다.

이어서 니체는 진리가 구성이고 오류일 수 있다면, 진리 인식은 미적 인식이라는 점 또한 이해할 수 있어야 하며, 실존은 도덕적 정당화가 아닌 미적 정당화가 필요하다고 주장한다. 니체는 이것을 '실존의 미적 정당화' 테제로 정립한다. 이 테제는 세계에는 도덕적인 해석이 필요하다고 생각하는 사람들에게 다음과 같이 선언한다.

> 실존은 미적 현상으로서 나타날 때 우리에게 견딜만한 것이 되는데, 바로 예술을 통해 우리 눈과 손, 그리고 무엇보다도 양심이 그러한 현상을 스스로 만들어**낼 수 있다**. […] 우리는 도덕 **위에도 서 있을 줄 알아야 한다**.

게 된다(GT, §15, S. 97)."

> 매 순간 미끄러져 넘어질 것을 두려워하는 조바심 넘치는 경직성으로 그 위에 서 있는 것이 아니라, 부유하며 뛰놀 줄 알아야 한다!(FW, §107, S. 140-141)[124]

니체가 이처럼 실존의 미적 정당화를 주장하는 배경에는 학문과 도덕, 과학의 학적 인식은 실존에 대한 힘을 오히려 약화한다는 점이 전제되어 있다. 해당 절에서 니체는 오늘날의 과학이 주는 통찰로 말미암아 "우리는 아마도 구토와 자살로 치달았을지도 모른다"며 이에 반대항을 구성하는 예술적 인식으로 삶에 대한 관점을 치유하라고 권한다.

니체는 참된 세계라는 우리의 사유를 해체할 경우, 그에 대비되는 가상 세계 또한 철폐되어야 한다고 말한다.[125] 이 같은 니체의 주장을 '모든 것은 상대적이므로 따라서 모든 주장에는 우열이 없다'는 자의적 주장이나 극단적인 상대주의로 정의하는 것은 니체 철학을 지나치게 과장하는 것이다. 관점주의적인 진리 인식에 대한 니체의 제안은, 니체가 결코 모든 인식을 철폐하고 비이성적인 감성주의나 상대주의로 나아가자고 제안하는 것이 아님을 알 수 있게 해준다. 즉 그가 "오직 관점주의적 '인식'만이 존재한다"고 강조하는 것은 모든 인식의 불가능성을 주장하기 위함이 아니라 순수한 초월적 인식이 불가능하다는 것을 설명하기 위한 것에 가깝다. 이처럼 니체는 우리가 바라는 진리는 구성적이며 우리 생각과는 다르다는 점을 인식시킴으로써, 비극적 인식의 고통을 완화할 수 있는 방향으로 관점을 전환할 것을 권한다.

이러한 관점의 전환은, 진리를 구성된 것으로 보는 예술가의 방식을 삶의 관점에 적용함으로써 이루어진다.

---

124) 니체는 실존의 미적 정당화 테제를 여러 곳에서 변주하며 인용한 것은 그중 하나일 뿐이다. 가장 유명하고 간결한 정식화는 GT에 실린 것으로 다음과 같다. "실존과 세계는 오직 **미적 현상**으로서만 영원히 **정당화**된다(GT, §5, S. 43)."

125) "우리는 참된 세계를 없애버렸다. 어떤 세계가 남는가? 아마도 가상 세계?……천만에! **참된 세계와 함께 우리는 가상 세계도 없애버린 것이다!(**GD, "Welt-Fable" §6, S. 75)"

> 사물들이 아름답다거나, 매력적이거나, 바람직한 것이 아닐 때, 그것들을 그렇게 만들 수 있는 어떤 수단을 우리는 가지고 있을까? — […] 예술가들로부터 우리는 더 많은 것을 배울 수 있다. 사물들에서 대부분의 것이 더 이상 보이지 않으면서도 많은 것을 한 번에 볼 수 있을 만큼 거리를 취하고서 **보거나** — 혹은 사물들의 한 측면을 떼어낸 양 측면에서 보거나 — 혹은 그것들이 마치 부분적으로는 오인되었고 오직 원근법적[126]으로 투시 가능한 양 보거나 — 혹은 그것들을 색유리를 통과해서 보거나 석양놀의 붉은 빛에서 바라보는 식으로 보거나 — 혹은 빛이 완벽하게 투과되지는 않는 어떤 외관이나 껍질을 주는 방식으로 보는 것. 우리는 이 모든 것을 예술가들로부터 배워야 하며, 더 나아가 그 외의 것에 있어서는 그들보다 더 현명해져야 한다(FW, §299, S. 218).

니체가 보기에 초월적인 것에 대한 학문의 갈망은 오직 예술가의 미적 태도를 취할 때만 진정될 수 있다. 모든 관점을 만족시키는 관점이란 마치 지상의 모든 것을 매 순간 모두 포착하는 "도저히 생각할 수 없는 하나의 눈"(GM, 3-12, S. 383)과 같은 것을 상정하는 관점이라 할 수 있으며, 이것은 불가능하다.

이런 절대적이거나 초월적인 눈을 갈망하는 철학자들과 달리 예술가들은 절대적인 눈을 상정하지 않으며, 자신의 위치에서 "원근법적으로 투시"(FW, §299, 218)한 관점을 사용하는 것을 두려워하지 않는다. 그들은 또한 사물로부터 거리를 두고, 다른 측면에서 보고, 다른 색을 입히고, 다른 외관으로 바꾸는 등을 감행하는 것을 두려워하지도 않는다. 예술은 "거짓 그 자체를 신성시하고, 그편에서는 기만하려는 의지도 거리낌 없는 양심이 되며, 그 때문에 과학보다도 훨씬 더 근본적으로 금욕적 이상에 대립된다(GM, 3-25, S. 420)." 이런 평가는 예술이 진리로부터 두 단계 아래의 모상만을 산출할 수 있다고 규정한 플라톤의 도식을 전도한다.[127] 진리 자

126) 니체 철학의 고유한 용어인 Perspektivismus의 국내 역어는 대체로 '관점주의'로 합의되었다. 이 글은 그러한 연구사의 성과를 존중하고 수용한다. 그러므로 해당 구절에서 사용된 perspektivisch 또한 '관점주의적인'으로 번역하는 것이 번역의 통일성에 맞을 것이다. 그러나 해당 절은 예술가의 창작방식과 연관하여 사물을 파악하는 법에 대한 설명을 전개하고 있는 것이므로, 예외적으로 '원근법'이라는 미술 용어의 의미를 살려 번역했다. 논문의 다른 부분들에서는 일관되게 '관점주의'로 역어를 고정하였다.

127) 플라톤, 박종현 역, 『국가』, 서광사, 1997, 612-620쪽(Ⅹ, 595b-599b).

체가 구성적이라면, 철학사에서 가상만을 산출한다고 평가되어온 예술이야말로 가장 뛰어나게 진리가 무엇인지를 알고 있었던 셈이다. 실존은 오직 미적으로만 정당화할 수 있다는 사실을 깨닫게 만드는 진리는 지극히 공포스러운 순간을 통해 경험된다. 따라서 니체가 생각하는 예술가 유형은 말초적 쾌락에 도취되어 낙천적으로 유희하는 자라기보다는 "두려운 것과 의문스러운 것 앞에서도 두려움 없는 상태"(GD, "Streifzüge" §24, S. 121)로 고취되어 비극적 인식이 가져오는 고통조차 승인하는 영웅적인 기질을 지닌 자에 가깝다.

그런데 어째서 실존 인식을 미적인 관점으로 전환하는 것은 종교나 철학적 관점보다 공포를 불러일으키는가? 그에 대한 대답은 실존에 대한 미적 인식이 종교와 철학의 한계 상황에서 출현한다는 니체의 설명에서 찾을 수 있다. 니체에 의하면, 진리를 향한 의지가 자신을 의식할 때 도덕은 점차 몰락한다(GM, 3-27, S. 428). 형이상학의 몰락은 '왜 학문은 존재하는가'와 같은 근원적인 질문을 떠오르게 만든다. 이때 인간은 도덕의 영역에도 의혹을 품게 되는데, 이 의혹은 "삶, 자연, 역사가 '비도덕적'인데 도대체 왜 도덕이 존재하는가?"(FW, §344, S. 258-259)와 같은 형식을 띤다. 도덕이란 행위의 기준을 마련해주는 것으로, '이것은 가치 있는 것이다'라는 근본적인 판단이라 할 수 있다. 그런데 도덕적 가치조차 역사적으로 형성되었다는 사실은 인간에게 도덕에 대한 탈가치화된 감정을 가져오면서 정신적 공허를 불러일으킨다. 그리고 이로부터 도덕에 초월적인 준거가 없다는 사실은 개인의 행위를 가로막는 원인이 된다. 이 도덕적인 문제는 고통을 해명하려는 개인 차원의 윤리적 노력과 관련되며, 니체는 이를 미적인 방식으로 해결하고자 한다.

2.2. 새로운 고통해석: 삶의 양식 창조하기[128)]

니체가 『계보학』을 통해 제기하려는 문제가 당대 도덕적 위기의 미학적인 해결 방안을 모색한다고 볼 수 있는 이유는 다음과 같다. 힘에의 의지가 세계를 해석하는 힘 충동이고, 도덕은 사태에 대한 해석[129)]이라고 보는 한, 니체는 생에 대한 도덕적 해석이 존재하지 않는 경우를 고려하고 있지 않다. 해석하고자 하는 충동이 인간에게 내재한 본능적인 충동이라면, 인간은 생에서 고통스러운 문제가 발생할 때 이를 해명해줄 도덕적인 답을 늘 추구할 수밖에 없다. 니체가 금욕적인 진리에의 의지를 '오류'라고 비판한다고 해서, 오류를 제거하거나 혹은 공백을 남겨두는 것이 그의 목표라고 생각해서는 안 된다. 오히려 니체에게 있어서 진리는, 인간이 그것 없이는 살 수 없는 오류이자 실존을 버티기 위한 토대이다. 그래서 그는 결코 진리가 무가치하다거나, 인간은 진리를 추구할 필요가 없다고 말하지 않는다. 대신에 그는 "삶에 대한 오류는 삶을 위해 불가피하다"(MA Ⅰ, §33, S. 48)고 말한다. 그가 바라는 것은 다만 금욕적 이상을 넘어서는 새로운 도덕, 실존의 고통을 긍정할 수 있는 새로운 기준과 해석이다. 만약 오류가 불가피하다면, 금욕적 이상보다는 나은 오류를 니체는 원하는 것이다.

이에 대한 니체의 우려는 특히 풍습의 윤리에 구속되지 않고 자기초월적인 수준

128) 라틴어로 '삶의 양식' 혹은 '생활양식'이라 번역할 수 있는 Modus Vivendi는 주로 분쟁이 일어난 국가 사이에서 이를 빠르게 해결코자 비준 없이 간략히 채결하는 '잠정협정'을 가리키는 외교용어이다. 이 단어가 비록 니체의 용어는 아니지만, 이 글은 다음 세 가지 측면에서 이 용어를 니체의 고통 해석의 성격을 반영하는 용어로 사용하고자 한다. 첫째, 니체의 해결책은 최종적이고 영구불변하는 규약의 형태로 제시될 수 없는 성질을 지녔다. 따라서 삶의 불안정할 정도로 변화무쌍한 가능성을 반영하는 이 용어는 적절하다. 둘째, 이 용어는 갈등관계에 대한 긴장 완화를 시도하려는 니체의 고통에 대한 제안들을 상기하게 한다. 셋째, 자기구제 혹은 자기완성에 도달하기 위하여 쾌락을 조절하는 스토아학파의 처방을 가리키는 용어로 흔히 사용되는 '삶의 기술Ars Vivendi'이 금욕적 자기 절제의 기술을 가리키는 반면, Modus Vivendi에는 그러한 금욕적 의미가 없다. 따라서 니체적 의미로서의 삶의 양식이나 태도를 지시하기에 적합한 단어로 제안하고자 한다.

129) 다음을 참조하라. "**나의 주요 명제: 도덕적 현상들은 존재하지 않는다. 단지 이 현상들에 대한 도덕적 해석이 있을 뿐이다. 이 해석조차 도덕 외적인 기원을 갖고 있다**(KGW Ⅷ-1, N1885, 2[165])."

의 행위를 개인이 할 수 있도록 이끌 문화적 방도가 없다는 사실에 초점 맞춰져 있다. 영구한 가치를 보증하던 종교와 학문의 내적 논리가 해체된 지금, 무리인간으로 오래도록 길러지고 실존에 대한 '현기증'으로 지치고 피로하기까지 한 인간은 새로운 해석을 창조할 힘이 소진되어 있다.

> 이제 건설하는 능력이 마비되고, 먼 곳을 내다보고 건설하는 용기가 꺾이게 되며, 조직의 천재가 부족하게 된다. 도대체 이제 누가 수천 년에 **걸쳐** 완성될 일에 과감하게 착수할 수 있겠는가? 이로 인해 인간이 계산하고, 약속하고, 미래를 계획 속에 선취하고, 자신의 계획을 위해 희생을 바치는 데 토대가 되는 근본적인 믿음이, 다시 말해 인간은 **거대한 건축을 위한 하나의 초석**일 경우에만 가치와 의미를 지닌다는 근본적인 믿음이 사라지게 되는 것이다. 그러한 가치와 의미를 위해서는 인간은 무엇보다도 우선 **확고해야** 하며, "초석"이 되어야 한다(FW, §356, S. 278-279).

위의 인용문은 니체가 요구하는 창조가 결코 사적이고 개인적인 차원을 만족시키는 것이 아님을 보여준다. 니체가 현대사회의 문제로 걱정하는 것은 '초석'이 될 만한 인간을 키워낼 거대한 힘이 더는 조직되지 못하는 시대라는 데 방점이 찍혀 있다. 그가 요구하는 미래 인간은 자신이 '수천 년에 걸쳐 완성될 거대한 건축'의 초석이어야 가치와 의미가 있다고 믿는 자이다. 그러나 니체적 의미에서 비극적 인식의 고통을 느끼는 자는 모든 가치 폭로의 결과 지극히 삶을 비관하게 된 인간이기에 더더욱 세계의 미래에 대해 냉소할 수밖에 없다. 내면의 심정과 원칙에 따라 스스로 정의로운 행동을 하도록 만드는 문제에 관해서라면, 근대의 많은 도덕 원리들은 힘을 잃고 만다. 행위는 법률적 강제에 의해 조정될 수 있어도 행위 이전의 심정 윤리적 측면은 논할 수 없기 때문이다. 이 글은 앞서 니체의 고통 유형을 논의하면서, 니체가 이미 이를 전제로 삼고 있다는 것을 살펴보았다. 즉 법적 처벌과 같이 외적 잔인성에 기초한 풍습의 윤리는 양심을 창조하지 못한다. 내면의 심정 윤리는 전통적으로 종교적 영역이었지만, 근대 이후 기독교의 지배력이 해체되면서 공백이 발생하게 된다.

바로 여기서 우리는 다시 칸트와 마주치게 된다. 법률의 관할 외적 지대이자 신

앙의 지배가 철회된 이 공백지를 이성으로 통치할 수 있는 묘책을 제시한 인물이 칸트이기 때문이다.[130] 칸트는 인간의 의지가 자율적으로 선택한 정언명령에 따라 행위함으로써 이 문제를 해결할 수 있다고 대답한다. 즉 "정언명령은 어떤 외부적 존재나 절대자가 형성하여 인간들에게 이에 따라야만 한다고 명령한 것이 아니라 인간의 의지가 스스로 형성하고 자기 자신에게 명령한 법칙"[131]이기에 외부를 참조하지 않고도 윤리적 질서를 제시할 수 있다. 니체 저작 여러 곳에서 나타나는 많은 비판에도 불구하고, 실존의 위기에 대한 니체의 철학적 관심은 칸트의 논의에서 촉발되었다는 것을 이 글은 논의했는데, 둘은 도덕에 대해서도 유사성을 공유한다. 가령 둘은 모두 타율적이거나 경향성이 이끄는 판단에 의해서는 생에 대한 도덕적 해명을 요구하는 본능이 충족될 수 없다고 생각하고, 동기에서 비롯되는 명령을 통해 자신을 넘어설 것을 주문한다. 그러나 니체는 칸트의 정언명령을 새롭고 적합한 해석으로 승인하지 않는다.

그 이유는 두 가지로 제시될 수 있다. 첫째, 정언명령은 형이상학적인 신에 대한 복종을 전제한다고 니체는 비판한다. 칸트의 도덕률은 '절대적 필연성'에 기초하지만, 칸트가 '결코 거짓말을 하지 말 것'을 언급할 때 이러한 도덕률이 절대적 필연성에 근거한다는 것을 신적인 권위가 아니면 어디서 얻어낼 수 있느냐고 쇼펜하우어는 비판한 바 있다.[132] 이는 콩스탕B. Constant과의 논쟁에서, 살인자에게 쫓기는 친구를 집에 숨겨준 경우조차 살인자에게 거짓말을 하지 않아야 한다고 칸트가 대답했던 일화를 떠오르게 한다. 니체도 쇼펜하우어와 마찬가지로 칸트의 정식에 동의하지 못한다. 정언명령에 대한 무조건적인 수행은 이를 신성에 필적하는 초월적인 것으로 가정하지 않고서는 성립하지 않기에, 반자율적인 복종심을 보여준다. 즉 그러한 태도는 "내게 존경할만한 것이 있다면, 그것은 내가 복종할 수 있다는 점이다. — 그리고 그대들도 내 경우와 달라서는 안 될 것이다!"(JGB, §187, S. 109)라는

130) 니체는 칸트의 도덕 형이상학 및 그 기획에 근거한 비판철학 전체를 이와 같은 관점에서 바라보고 평가한다. 즉 그는 "문화적 위기가 칸트를 움직인다"(KGW Ⅲ-4, N1872, 19[34])고 말한다.

131) 서양근대철학회 엮음, 『서양근대윤리학』, 창비, 2010, 280쪽.

132) Arthur Schopenhauer, Arthur B. Bullock (tr), *The Basis of Morality*, London: G. Allen & Unwin, 1915, p. 30.

강요를 보여준다고 니체는 비판한다.

두 번째로, 니체는 칸트의 준칙 속에 숨어 있는 비이기성을 자기경멸적이며 인간성에 대한 몰이해에 기초한 것으로 판단하여 거부한다. 정언명령은 그 자체로 바람직한 행동이 무엇인지를 알기 위해 보편적인 상황을 가정할 것을 주문한다. 이때 보편성을 구성하는 것은 '다른 모든 사람'이 이성적 법칙에 따라 행위한다면 어떠하리라는 추정에 근거한다. 칸트는 이를 "나의 준칙이 보편적인 법칙이 되어야만 할 것을 내가 의욕할 수 있도록 오로지 그렇게만 처신하라"[133]는 형식으로 제시한다. 그런데 이러한 보편성의 근거인 '다른 모든 사람'이라는 범주는 결국 구체적으로 존재하는 지금 여기의 나를 제외하면서도 내가 동일성을 느낄 수 있는 추상적 타자로 구성된다는 점에서 선택적이다.[134] 이와 같은 이유로 니체는 쇼펜하우어의 연민 도덕으로부터도 결별하는데, 쇼펜하우어가 주장하는 연민 도덕 역시 자기부정에 근거하며, 그렇기에 결국은 나보다는 무리가 중요하다는 판단으로 귀결된다고 니체는 보기 때문이다.

이러한 무리 도덕의 폐단은 그것을 좇는 사람이 무리와 어울릴 수 있는 평온한 상태에서는 문제가 되지 않는다. 그러나 그에게 더 이상 무리사회의 덕목에 자신을 일치시킬 수 없는 상황이 돌연하게 닥치기라도 한다면 문제는 가시화된다. 이렇게 서로 다른 윤리가 충돌하는 경우를 인간이 자주 겪는 것은 아니며 우리 중 예외적인 사람들만 이런 상황에 놓일지 모른다. 하지만 이들이야말로 도덕이 가장 필요한

133) 임마누엘 칸트, 백종현 역, 『윤리형이상학정초』, 아카넷, 2007, 93-94쪽(GMS, B17=Ⅳ402).

134) 니체는 인간이 추상적 사고를 할 때조차 이미 무의식적인 선별을 거친다고 보았다는 점은 이 글의 Ⅲ장 1.2절에서 논의되었다. 이웃을 규정하는 인간 일반의 관념은 이로 인하여 맹점을 지닌다고 니체는 생각한다. 가령 그는 위악적인 유머를 섞어서, 오늘날의 유럽인 의사라면 절망적으로 심한 내부 염증에 걸린 흑인들이라도 "내부 염증으로 인한 흑인들의 고통은 유럽인이 겪는 정도는 **아니다**"라고 판단할 것이며, 그 자신도 한 명의 현대적인 유럽인으로서 "과학적 연구의 목적으로 해부된 모든 동물의 고통을 전부 합쳐도, 한 명의 신경질적인 교양 있는 여성의 하룻밤 통증보다는 중요하지 않다는 것을 의심치 않는다"고 말한다(GM, 2-7, S. 319). 여기서 니체는 흔히 인간들이 먼 시간대의 인간보다는 당대를, 타민족이나 타인종보다는 자기 인종을 더 쉽게 동일시하며, 고통받는 대상조차도 선별적으로 주목하는 오류를 저지른다는 점을 지적한다. 그러나 니체는 또한, 깊이 있는 사람이라면 항상 동물들이 겪는 무의미한 고통에 대해 동정을 느껴왔다(UB Ⅲ, SE-5, S. 373)고 말했다는 점을 함께 고려해야 할 것이다.

순간에 정작 도덕으로부터 기준을 찾지 못한다는 점에서 가장 절실히 도덕의 기준을 요청하는 인물들이라 할 수 있을 것이다. 그리스 비극에는 이런 인물들이 등장한다. 가령 가족의 주검이 광야에 방치되어있는데 정부로부터 장례는커녕 애도조차도 금지하라고 명령받은 안티고네의 비극은 개인의 신념이 사회적 명령과 일치하지 않는 상황에서 출발한다. 혹은 이전까지 사회가 주입해왔던 믿음이나 해석체계에서 더는 준거점을 찾지 못하게 된 개인의 경우도 생각해볼 수 있다. 니체가 바라본 파국의 고통에 노출된 허무주의자들이 바로 그러했다.

이런 경우에 니체는 자신의 행위를 무한히 반복하게 되는 상황을 가정하고서 이러한 상태에서도 여전히 이전의 선택을 되풀이할 수 있을지를 준칙으로 삼으라고 주장한다. 이 대답은 니체 철학에서 가장 심오한 사유로 평가받는 '영원회귀'와 관련된다.

> **최대의 중량** — 어느 날 낮, 혹은 어느 날 밤에 고대의 정령이 너의 가장 깊은 고독 속으로 살며시 찾아들어 이렇게 말한다면 그대는 어떻게 하겠는가. "네가 지금 살고 있고, 살아왔던 이 삶을 너는 다시 한번 살아야만 하고, 또 무수히 반복해서 살아야만 할 것이다; 거기에 새로운 것이란 없으며 모든 고통, 모든 쾌락, 모든 사상과 탄식, 네 삶에서 이루 말할 수 없이 크고 작은 모든 것들이 네게 다시 찾아올 것이다(FW, §341, S. 250).

니체는 여기서 사유 실험을 제안하고 있다. 만약 이 사유를 칸트의 정언명령에 맞춰 윤리적 형식으로 바꾼다면, 니체의 명제는 다음과 같이 설정될 수 있다.

> 나의 이 행위가 미래의 모든 시간대에서 무한히 반복되어도 계속해서 좋다고 승인될 수 있는 행위만을 나는 처신해야만 한다.

게오르그 짐멜G. Simmel은 이것이 칸트의 근본 동기 한 가지를 분리해 새로운 차원으로 전유한 것이라고 지적한다.[135] 즉 준거점을 보편성에서 자기 자신으로 전회한 형식이라는 것이다. 이렇게 전회한 명제는 특히 윤리적 옳음이 아니라 자기 자신의

135) 게오르그 짐멜, 김덕영 역, 『근대 세계관의 역사:칸트·괴테·니체』, 도서출판 길, 2007, 103쪽.

행위의 탁월함과 연관된다는 점에서 고대 그리스의 덕 윤리에 더 가까워 보인다. 더구나 이 영원회귀 명제가 개인에게 윤리적 행위를 바꿀 수 있을 만큼 강렬하게 가닿기 위해서는, 생이 오로지 일회적이라는 실존적 인식이 전제되어야 한다. 이 명제는 다분히 윤리적이다. 특히 천국이나 내세, 외부의 강제 등을 전제하지 않고도 개인을 뛰어난 행위로 이끄는 명제가 될 수 있다는 점에서 그러하다. 이 점에서, "칸트는 행위를 횡적 차원으로 확장시킨다. 즉 행위는 사회적으로 공존하는 개인들에게서 무한히 반복된다. 반면 니체는 행위를 종적 차원으로 확장시킨다. 즉 행위는 동일한 개인에서 무한히 연속적으로 반복된다. 그러나 두 가지 행위의 확대는 동일한 목적에 이바지한다. 그것은 바로 행위의 의미를, '오로지-지금' 그리고 '오로지-여기에서'의 형식으로 행위를 묘사함으로써 일어나는 우연성에서 해방시키기 위함이다"[136]라는 말로 니체의 윤리성을 평가하는 짐멜의 판단은 적절하다.

윤리적 행위 선택이 보편적이고 단일한 공간의 횡적 확장을 전제로 할 것을 요구하는 칸트의 정언명령을 시간 축에 적용하도록 전환함으로써 니체의 사유는 결정적으로 달라진다. 즉 니체의 명제는 초월론적 정언명령이 요구하는 의무에 따르는 행위 도덕이 아니라, 자기보존적 자아를 넘어선über 자신의 요구를 따라 자신이 판단한 가장 좋은 것을 수행하도록 스스로 강제한다. 니체의 질문은 지금 내가 하는 행위가 내가 원치 않아도 의무감에 따라 행위하는 것인지, 아니면 정말 내가 원하고 열망해서 선택하는 것인지를 가리게 해준다. 단, 그것이 경향성의 차원에 머무르거나 순간적으로 충족되고서 이후에는 후회할 쾌락의 차원이 아니라는 전제가 붙어있다. 나는 이 행위를 영원히 후회하지 않을 수 있을 만큼, 요컨대 임종의 순간 떠올리고서 후회하지 않거나, 혹은 나의 이름이 남아 있다면 죽음 이후에도 불명예를 입지 않을 만큼 무한히 긍정될 수 있는 행위여야 하는 것이다. 칸트의 의무 윤리학은 엄정한 개인윤리를 요구하는 것이지만, 이렇게 이해할 경우, 니체의 요구 또한 결코 쉽지 않다. 그것은 정말 벅찰 정도로 탁월성을 향해 자신을 도야하도록 매 순간 채찍질하는 명제인 것이다. 바꿔 말하면, 그것은 매 순간을 의미 있는 것으로 새길 것을 요구하는 영원회귀적 사고방식이다.

그런데 이렇게 영원회귀적으로 헌신할 자신만의 과제를 어디서 찾아내야 하는

136) 게오르그 짐멜, 앞의 책, 105쪽.

가? 도덕을 따르는 무리 인간의 방식이나, 거대 담론을 정리하는 학문의 노동자들이 하듯 기존의 가치에 헌신하는 것을 니체가 부정적으로 평가한다는 사실은 명백하다. 니체가 의식과 이성을 비판하는 까닭도, 의식은 고유한 생이나 삶과는 거리가 있는 무리 본능에 속하기 때문이다. 마찬가지로 자기 외적인 도덕의 요구나 국가, 민족, 종교, 이런저런 주의 등에 사로잡히는 동안, 그 사람은 자신에게 가장 고유하면서도 가장 일회적인 것을 계속해서 잃어간다. 그것은 바깥 세계에 몰두하는 동안 계속 사라져 가는 자기만의 삶이다.

그래서 니체는 자기 생의 고유한 문제, 가장 해결을 요하지만 고통스러운 문제를 직면하여 힘에의 의지를 발휘하라고 요구한다. 자신이 생각하는 바가 세상에 환영받지 못한다는 것을 알면서도 니체는 자신의 의식적인 생이 얼마 남지 않았다는 것을 예감하면서 마지막 순간까지 집필에 몰두했다. 그가 살았던 태도로 입증하듯이, 자기 생이 지닌 고유한 문제를 직면하는 순간은 실존의 한계에 대한 비극적 인식과 함께 찾아온다. 자신이 하는 모든 일에서 인간의 궁극적인 무목적성을 보게 될 때, 그의 눈에는 자기 자신의 활동도 낭비라는 특징으로만 보이게 된다(MA Ⅰ, §33, S. 49). 그래서 실존이 단 한 번뿐이라는 비극적 인식에 눈 뜬 고통스러운 인식자는 그 광경을 "개개의 꽃이 자연에 의해서 낭비되는 것을 보듯이"(MA Ⅰ, §33, S. 49) 바라본다. 그리고 이로부터 인류로서 자신의 실존이 낭비되는 것을, 다른 모든 감정을 넘어서는 감정으로 느낀다. 그렇기에 이런 자에게는 현존을 견디기 위해서라도 고통에 대한 자기만의 해석을 창조해야 할 절실함이 생겨난다. 가령 임종의 순간, 머리맡의 입회자가 다음과 같이 말한다고 가정해보자.

> 악마도 없고 지옥도 없다. 너의 영혼은 너의 신체보다 더 빨리 죽어갈 것이다. 그러니 두려워할 것이 못 된다!(Za, Vorrede §6, S. 16)

이것은 차라투스트라가 죽어가는 어릿광대에게 건네는 임종사다. 자신이 한평생 훈련된 짐승과 별 다를 바 없는 목숨이었다고 술회한 어릿광대는 "그대의 말이 사실이라면, 나로서는 비록 생명을 잃더라도 아무것도 잃을 것이 없다"(Za, Vorrede §6, S. 16)는 말을 남기고 눈을 감는다. 그러나 대부분의 사람이라면 차라투스트라

의 말을 듣고서 회한과 두려움에 사무치지 않고 평온히 눈을 감기가 어려울 것이다. 아무리 종교에 냉담한 현대인이라 하더라도 마음을 어지럽힌 말을 내뱉었다고 욕을 퍼붓거나 최소한, 삶이 이렇게 일회적으로 끝날 것이었다면 더 잘 살았어야 한다며 후회할지도 모른다. 그럼에도 니체는 바로 이것이 생의 진정한 모습이라고 생각했다. 내세에 대한 종교적 위안이나 인과응보론에 대한 허망한 관념을 제거하면 남는 것은 현재 생성 중인 단 한 번뿐인 삶 그 자체이다. 그 외의 다른 가능성은 없다.

피안이나 초월에 대한 모든 가능성을 제거할 때 실존은 어마어마한 무게로 다가온다. 생성 소멸하는 세계에 대한 진정한 인식이 구토를 가져온다고 니체가 말하는 것은 그 때문이다. 영원회귀에 대한 사유는 만약 무리 도덕의 사회 속에서 나의 실존적 절박함이 희생되고 있다면, 또는 무리에 속하려는 생각으로 내 삶에 충실하지 못하고 있다면, 자신의 삶을 소모하는 것이 정말로 괜찮은지를 돌아보라고 말한다. 만약 내 삶이 소모되는 것이 고통스럽지만 무리로부터 추방당할 것이 두려워서 나를 무리에 맞추고 있다면, 니체는 차라리 고통을 감내하고 가시밭길을 갈 것을 권한다. 훗날 수십 년이 지나서도 '그때는 그래도 그걸 했어야만 했는데'라고 곱씹지 않기 위해서는 지금 결단을 내리라고 촉구하는 것이다. 그 선택은 지금 여기서 기꺼이 시작되어야 한다. 그런데 그것은 "앞으로 출현해야 할 자의 그림자로서 주어진 길을 가야 하는"(Za Ⅱ, "Stunde", S. 185) 것인 동시에 "현재의 우리 자신이 되고자"(FW, §335, S. 243)하는 태도이다. 영원회귀적 사유에 따라 지금 현재 내가 위치한 시간대가 반복 선택된 결과라고 현재를 승인한다면, 비록 불만족스럽고 부자유한 상황이더라도 이 또한 기꺼이 자신이 선택한 결과이겠기 때문이다.

그러나 현재 자신이 처한 위치를 우선 '나의 결단'으로 승인한 다음, 그 이후의 행위에 대해서는 또다시 자기 자신을 향한 질문이 던져진다. 나는 이것을 원하는가? 이후로도 영원히 후회하지 않을 만큼? 이를 니체는 "새롭고 일회적이며 비교불가능한" 자신의 삶을 모조리 사는 것, "자기 자신에게 입법자이며 자기 자신을 창조하는 인간"(FW, §335, S. 243)이 되는 것이라고 말한다. 그리하여 만약 동질성의 무리 속에서 고통에 처한 타자가 있다면, 자신의 행위를 자신의 전체 삶에 일치시키는 방식으로 행위적 탁월성을 연마하며, 무리에서 떨어져 나와 과감히 고독한

사막을 횡단할 것을 니체는 요구하는 것이다.

결론

지금까지 이 글은 『계보학』에 등장하는 고통의 유형을 분석하고, 이를 통해 니체가 『계보학』에서 수행하는 도덕에 대한 가치평가 작업은 또한 고통의 해석체계에 대한 평가 작업으로도 읽어낼 수 있음을 살펴보았다. 나아가 이 글은 고통을 중심에 두고 『계보학』을 독해할 때 니체의 전체 철학 기획과도 연관된 주장을 도출할 수 있다고 보았다. 다시 말해 힘에의 의지에 근거하여 고통을 해석하는 두 가지 태도를 구분하였던 중기 저작의 내용을 『계보학』과 연결할 수 있으며, 그중에서도 특히 금욕적 이상을 힘 의지를 약화시키는 궁핍한 고통 해석으로 이해할 수 있는 근거를 찾아보았다. 니체는 금욕적 이상만이 유일하게 의미 있는 고통 해석으로 인류에게 남겨져 있다는 사실을 현대의 위험으로 인지하였고, 이후 그의 문화비판은 금욕적 이상을 대체할 새로운 대안적 이상을 제시하는 작업과 연결된다.

논의에 앞서 예비적 고찰에서는 니체의 저서에서 언급되는 고통을 유형별로 살피고 그 기준을 제시하였다. 니체의 저작 곳곳에는 서로 다른 이유로 발생하는 여러 고통이 등장한다. 이러한 고통에는 다양한 층위가 있으며 이것을 단 하나의 개념으로 환원해서 정의하기는 어렵다. 고통을 단 하나의 개념으로 고정하는 단순한 접근은, 고통의 여러 측면이 인간에게 미치는 다양한 영향을 다루는 니체 논의의 넓은 지형을 드러내 보이는 데 한계가 있다. 그러나 니체가 『계보학』에서 언급하는 여러 고통을 검토해보면, '모든 인간은 고통은 피하고 쾌락을 추구한다'는 공리주의자들의 일반적인 통념과는 달리 인류는 고통을 적극적으로 활용하고 고통에 대처하는 태도를 길러왔다는 점을 니체가 강조한다는 것을 우선 알 수 있다.

고통 중에는 인류의 역사와 함께 오랜 세월 노출된 끝에 이제는 인류가 적응하고 익숙해져서 이제는 의식하지 않는 고통이 있고, 인간의 심리나 의식의 구조상 받아

들이기 어렵고 본능적으로 거부감을 불러일으키기에 결코 익숙해질 수 없는 고통이 존재한다. 만약 니체가 비판하는 고통과 극복 불가능하다고 보는 고통을 구분하지 않고, 고통에 대한 니체의 태도가 시종일관한 것으로 해석할 경우 니체 철학은 모순으로 다가올 수 있다. 니체는 모든 고통을 무조건 수용하라고 주장하지도 않고, 반대로 자기 수양을 위해 절제와 극기를 강조하는 스토아 학파처럼 어떤 고통이든 종국에는 극복될 수 있다고 보지도 않았기 때문이다. 그러나 니체는 그의 논의에 전제된 서로 다른 유형의 고통을 구분하지 않은 채 언급하므로, 이 글은 이를 다섯 유형으로 정리하였다. 이 다섯 유형의 고통은 니체의 여러 저작에 반복하여 등장할 뿐 아니라, 『계보학』에서도 논의의 초점을 차지하는 고통이라 할 수 있다. 이들을 이 글은 문명화의 고통, 내면화의 고통, 데카당스적 고통, 파국의 고통, 비극적 인식의 고통으로 제시하였다.

Ⅱ장과 Ⅲ장은 이 다섯 유형의 고통을 활용하여 여러 인간 유형의 위계를 나누는 니체의 논의를 살펴보았고, 이를 통해 니체의 일견 과격해 보이는 주장 속에는 궁핍한 고통 해석체계에 대한 그의 비판이 깔려 있음을 알 수 있었다. 인류는 초기에는 문명화의 고통을 창조적으로 전유하는 과정에서 금욕적인 태도를 창안해내었고, 이러한 태도가 고통을 대하는 효과적인 전략으로 받아들여져서 점차 금욕적 이상으로 발전하였다고 독해할 수 있음을 Ⅱ장 초반의 논의는 보여준다. 그러나 금욕적 이상 또한 새로운 고통을 만들어내는 인간의 발명품이었음이 논의가 진행됨에 따라 명확해진다. 즉 금욕적 이상은 내면화의 고통을 심화시키며, 이후 19세기 문화가 한계에 봉착하자 데카당스적 고통 증상을 표출하도록 만드는 직접적인 원인을 제공한다. 그런데도 인류는 점점 더 광범위하게 금욕적 이상이라는 고통 해석에 기대는데, 그 이유는 인간 심리에서 찾을 수 있다. 인간은 파국의 고통을 두려워하고, 무엇보다도 실존에 어떤 의미도 없다는 깨달음인 비극적 인식의 고통을 본능적으로 거부한다. 이 비극적 인식의 고통을 막는 데 효과적인 전략이 금욕적 이상이기에, 금욕적 이상의 위기는 오히려 금욕적 이상에 대한 의존을 심화시키게 된다. 이처럼 금욕적 이상은 강력한 위력을 떨친다. 그러나 그 내용은 한결같이 동일하게 규정되지 않는다. 내용이나 전략에 있어서 고통을 해명하는 것이 한계에 부딪힐 때마다 금욕적 이상은 변화를 거듭하였기 때문이다. 그리하여 이 글은 금욕적 이상이

라는 고통 해석이 어떻게 변화되었는지를 관조적 인간, 사제, 철학자, 예술가 유형에 대한 논의 속에서 살펴보았다.

다른 많은 역사적 산물과 마찬가지로 금욕적 이상 또한 변화하였다는 사실은 역설적으로 이 이상이 고통에 대한 궁극적인 해답은 아니라는 점을 드러낸다. 니체의 말대로, 금욕적 이상은 그저 현재까지 가장 효과적인 전략이었기에 어쩔 수 없이 기대야만 하는 고통 해석이다.

니체는 향후 허무주의가 점점 더 만연하리라 생각하였다. 금욕적 이상이 파국의 고통에 대한 해답이 아니라는 것을 깨닫는 이들은 더는 금욕적 이상에 기댈 수 없으면서도 비극적 인식의 고통을 전환할 다른 방도가 없기에 허무주의에 빠질 수밖에 없기 때문이다. 또는 이러한 사태를 외면하고 다시 금욕적 이상에 기댈 것을 선택한다면, 이는 또 다른 억압이자 회피이기에 그와 같은 선택을 한 이는 내면화의 고통에 침식되어 데카당스적인 고통의 징후를 드러내 보이게 될 것이다. 따라서 금욕적 이상이 아닌 고통 해석이 필요하다고 니체는『계보학』의 마지막 절에서 주장한다. 니체의 견해에 따르면, 현대는 금욕적 이상이라는 궁핍한 해석 외의 선택지가 보이지 않는다는 점에서 우려스러운 시대라고 할 수 있다.

그러나 니체는 『계보학』에서 어떤 해석이 금욕적 이상에 반대되는 이상으로 제시될 수 있는지에 대한 자세한 설명이나 대안을 제시하지 않는다. 이 글은 그 이유를 두 가지 방식으로 이해한다. 첫 번째는 니체 자신이 이미 자신의 주요 사상을 설파함으로써 고통을 어떻게 대해야 할지를 충분히 제시하였기에 이를 도덕에 대한 논쟁적 비판서인 『계보학』에서 되풀이할 필요가 없다고 생각했을 수 있다고 이해하는 것이다. 니체는 중기 저작들에서 동일자의 영원회귀와 운명애를 통해 자신의 고통스러운 운명을 긍정하고 현재의 자신을 넘어 나아가는 인간상을 제시한 바 있다. 두 번째는 영원회귀와 운명애라는 방법론을 통해 창조해야 할 고통 해석은 각자의 과제로 남겨져 있기에 니체가 고통 해석에 대한 방법론을 제시하기를 거부하였다고 이해하는 것이다. 고통을 단 하나의 방법으로 해결할 수 있다고 단언한다면 이는 금욕적 이상과 다를 바 없는 해결책을 제시하는 것이기에 니체는 이를 경계하였으리라고 이해할 수 있다. 따라서 이 글은 Ⅲ장에서, 니체가 경계하였을 이러한 우려를 피하면서도 충만하게 고통을 겪는 해석 방식이 어떻게 구성될 수 있을

지를 니체의 주요 사상을 참고하여 구성해보고자 했다. 그리고 이러한 구성을 통하여 니체가 고통으로부터 어떤 태도를 취할 것을 주장하는지를 살펴보았다.

이미 살펴보았듯이, 고통에 대한 권고적 측면에서 니체가 어떤 입장에 서 있는지를 파악하는 일은 연구자 간에도 의견의 불일치가 존재한다. 이 글은 후기의 대표 저작인『계보학』에 초점을 맞춰서, 니체가 비판하는 고통 해석이 무엇인지를 살펴보고 이로부터 대안이 될만한 기준을 도출하여 이 문제를 해명해보고자 했다. 그 결과 니체의 고통에 대한 태도는 다음과 같이 정리될 수 있다. 니체는 금욕적 이상이 내면화의 고통을 계속 불러일으키기에 힘을 소진시키고 데카당스에 이르게 한다는 점을 비판한다. 따라서 니체는 금욕적 이상으로 인한 고통에 대해서 부정적이며, 금욕적 이상이 내면을 자극함으로써 발생하는 고통스러운 감정인 자기경멸과 자기부정으로부터 거리를 취할 것을 주장한다.

금욕적 이상은 파국의 고통이나 비극적 인식의 고통에 어떤 단일한 의미를 부여함으로써 이러한 고통을 완화하는 작용을 한다. 그러므로 니체의 주장대로 금욕적 이상이라는 고통 해석체계에 의존할 것을 단념한다면, 파국의 고통이나 비극적 인식의 고통을 해명할 편리한 방법이 사라지는 셈이다. 단토와 같은 연구자는 니체가 어떠한 의미화도 제시하지 않고 무의미하게 고통을 겪을 것을 주장한다고 이해하지만, 이 글은 그러한 해석에 동의하지 않는다. 다만 니체는 단 하나의 고통 해석에 반대하여 각자가 자신만의 고유한 고통 속에서 자기해석을 창조할 것을 요구한다고 이 글은 이해한다. 이렇게 자기 삶에서 일어난 비극적인 사태나 고통을 부정하는 대신, 제거할 수 없으면서도 생에 의미를 주는 것으로 승인하고 긍정하는 운명애적인 태도로 고통을 포용하는 것이야말로 고통을 충만하게 겪어내는 태도가 될 수 있을 것이다. 이러한 태도는 오늘날에도 시사하는 바가 적지 않다. 니체의 지적대로 이데올로기를 제공하던 종교나 이념이 해체되는 것을 현대성의 특성으로 생각한다면, 파국의 고통과 비극적 인식의 고통을 해석할 방법을 개인이 찾기란 오늘날 더욱 힘들 수밖에 없다. 그런 개인에게 니체의 고통론은 고통을 당연하게 피할 것으로 생각하는 부정적 함의로부터 벗어나 새로운 관점에서 고통을 바라보게 하며, 모든 고통은 단지 수동적으로 당하거나 입을 뿐이라는 관점에 변화를 가져오게 함으로써 고통을 직면할 용기를 준다.

더 나아가 니체의 고통에 대한 관점은 그의 미적 실존에 대한 주장을 더욱 확대하여 감성론적인 측면에서도 탐구할 수 있다는 것을 보여준다. 니체는 근원적인 고통을 해석할 방안을 종교나 철학이 아니라 예술과 미적 인식에서 찾았다. 이때 그는 고통이 그 안에 머물러 있을 수 없고 의미를 찾게 만든다는 점에서 고통의 긍정적인 면을 포착하고, 이를 창조적 해석의 출발점으로 주목했다. 이것은 그가 고통을 감성을 촉발하는 강력한 요인으로 보았다는 점을 시사한다. 즉 니체 철학 안에서 인식론과 관련된 논의의 바탕에는 항상 감성적인 것으로서의 고통에 대한 주목이 있다. 그는 인간의 세계에 대한 해석이 고통에서부터 출발한다는 관점으로 자신의 철학을 전개하였다. 그리고 기존의 고통 해석이 한계에 다다를 때 이를 예술의 창조적인 태도와 미적 관점으로 전환할 것을 제안했다. 철학적 인식을 미적 인식으로 전환하여 생에 대한 해석을 창안하라는 니체의 주장은 통상의 범위를 넘어선 지점에서 철학과 미학을 만나게 해준다. 즉 미적 무관심성과 같은 감상자 중심의 예술론이나 혹은 예술 창작론에 국한되지 않고 니체 철학은 생에 대한 실존적 인식이 미학과 불가분한 것임을 보여준다.

참고문헌

Ⅰ. 1차 문헌

Nietzsche, F. W., KGW = Colli & Montinari(Hg.), *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe* [Berlin·New York: Walter de Gruyter, 1967-]

1. 원어 표준본

GT	*Die Geburt der Tragödie*	KGW Ⅲ-1
UB	*Unzeitgemässe Betrachtungen*	KGW Ⅲ-1
WL	"Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne"	KGW Ⅲ-2
MA Ⅰ	*Menschliches, Allzumenschliches Ⅰ*	KGW Ⅳ-2
MA Ⅱ	*Menschliches, Allzumenschliches Ⅱ*	KGW Ⅳ-3
M	*Morgenröthe*	KGW Ⅴ-1
FW	*Die fröhliche Wissenschaft*	KGW Ⅴ-2
Za	*Also sprach Zarathustra*	KGW Ⅵ-1
JGB	*Jenseits von Gut und Böse*	KGW Ⅵ-2
GM	*Zur Genealogie der Moral*	KGW Ⅵ-2
WA	*Der Fall Wagner*	KGW Ⅵ-3
GD	*Götzen-Dämmerung*	KGW Ⅵ-3
AC	*Der Antichrist*	KGW Ⅵ-3
EH	*Ecce Homo*	KGW Ⅵ-3
NW	*Nietzsche contra Wagner*	KGW Ⅵ-3
NF Ⅲ-4	*Nachgelassene Fragmente 1872-1874*	KGW Ⅲ-4
NF Ⅴ-2	*Nachgelassene Fragmente 1881-1882*	KGW Ⅴ-2
NF Ⅷ-1	*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*	KGW Ⅷ-1
NF Ⅷ-2	*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*	KGW Ⅷ-2

2. 기타 표준본

프리드리히 니체, 김미기·박찬국 외, 『니체전집』 2-20권, 책세상, 2000.

Nietzsche, Friedrich, Kaufmann, Walter; Hollingdale, R. J.(tr), *On the Genealogy of Morals*, New York: Random House, 1989.

Ⅱ. 2차 문헌

Kleist, Heinrich von, *Sämtliche Werke und Briefe,* Bd. 4, Hg. v. Helmut Sembdner, München; Wien: Carl Hanser Verlag, 1982.

Schopenhauer, Arthur, Bullock, Arthur B. (tr), *The Basis of Morality*, London: G. Allen & Unwin, 1915.

Wagner, Richard, *Der Ring des Niebelungen, Text mit Notentafeln der Leitmotive*, Julius Burghold (hrsg.), Mainz: Schott; Münhen: Piper, 1988.

Burnham, Douglas; Jesinghausen, Martin, *Nietzsche's 'The Birth of Tragedy'*, London · New York, Continuum, 2010.

(역서: D. 번햄·M. 제싱호젠, 임건태 역, 『니체의 비극의 탄생 입문』, 서광사, 2015.)

Danto, Arthur Coleman, *Nietzsche as Philosopher*, New York : Macmillan, 1965.

Gemes, Ken; Richardson, John, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.

Janaway, Christopher, *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, New York: Oxford University Press, 2007.

————————, "On the Very Idea of 'Justifying Suffering'", *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 48, 2017.

Jaspers, Karl, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin; New York: de Gruyter, 1981.

Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974.

Leiter, Brian, *Nietzsche on Morality*, New York: Routeldge, 2002.

————————, "The Truth is Terrible", *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 49, Penn State University Press, 2018, pp. 151-173.

Megill, Allan, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley: University of California Press, 1985.

(역서: 앨런 매길, 조형준·정일준 역, 『극단의 예언자들: 니체, 하이데거, 푸코, 데리다』, 새물결, 1996.)

Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

(역서: 알렉산더 네하마스, 김종갑 역, 『니체, 문학으로서 삶』, 연암서가, 2013.)

————————, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley:

University of California Press, 1998.
Niemeyer, Christian, *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
Panaïoti, Antoine, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
Reginster, Bernard, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, 2008.
Ridley, Aaron, *Nietzsche's Conscience: six character studies from the Genealogy*, New York: Cornell University, 1998.
Young, Julian, *The Philosophies of Richard Wagner*, Landham; Maryland: Lexington Books, 2014.
Conant, James, "The Dialectic of Perspectivism Ⅱ", *Sats(Aarhus)*, Vol. 7, 2006.
Kain, Philip, "Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence", *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 33, 2007.
Mehigan, Timothy J. "The Scepticism of Heinrich von Kleist", in: Hamilton, Paul (ed.), *The Oxford Handbook of European Romanticism*, 2016.
Soll, Ivan, "Pessimism and the Tragic View of Life: Reconsideration of Nietzsche's Birth of Tragedy", in *Reading Nietzsche*, Solomon, Robert; Higgins, Kathleen (ed.) , New York; Oxford: Oxford University Press, 1988.
게오르그 짐멜, 김덕영 역, 『근대 세계관의 역사: 칸트·괴테·니체』, 도서출판 길, 2007.
기마에 도시아키 외, 이신철 역, 『니체사전』, 도서출판b, 2016.
도스토예프스키, 김연경 역, 『악령 下』, 열린책들, 2000.
브라이언 매기, 김병화 역, 『트리스탄 코드』, 심산, 2005.
앨런 매길, 조형준 역, 『극단의 예언자들 ― 니체, 하이데거, 푸코, 데리다』, 새물결, 1996.
임마누엘 칸트, 백종현 역, 『윤리형이상학정초』, 아카넷, 2007.
플라톤, 박종현 역, 『국가』, 서광사, 1997.
피에르 클로소프스키, 조성천 역, 『니체와 악순환: 영원회귀의 체험에 대하여』, 그린비, 2009.
백승영, 『니체, 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상, 2005.
손봉호, 『고통받는 인간』, 서울대학교출판부, 1995
이상범, 『니체의 건강철학』, 집문당, 2019.
정동호, 『니체』, 책세상, 2014.
박승찬, 「인간 고통의 의미―그리스도교 고통 이해에 관한 인간학적 고찰」, 『인간 연구』,

Vol. 1, 2000.
이성주, 「하인리히 폰 클라이스트와 소위 ‘칸트위기’ – 카시러와 무트의 관점을 중심으로」, 『독일문학』, Vol. 137, 2016.
전예완, 「니체의 『비극의 탄생에 대한 재고찰』: ‘디오니소스’의 형이상학적 의미를 중심으로」, 『미학』, Vol. 47, 2006.
———, 「춤추는 몸: 실존의 미적 정당화」, 『인문논총』, Vol. 66, 2011.
———, 「‘바그너의 경우’를 통해서 본 니체 대 헤겔」, 『헤겔연구』, Vol. 33, 2013.

Abstract

A Study on the Concept of Suffering in Nietzsche's *On The Genealogy of Morals*

Lee Eunbi
Department of Aesthetics
The Graduate School
Seoul National University

This study focused on one of Friedrich Nietzsche's later works, *On the Genealogy of Morals*, to examine his argument that the attitude towards suffering could serve as a standard to judge an individual and society. Nietzsche argues that there are two human attitudes towards suffering and that the hierarchies of individuals differ by which attitude one displays could be continuously found in many of his early works and later works. Nietzsche categorized that one could suffer from impoverishment or could suffer from superabundance and stressed that the attitude towards suffering is determined by how one culture or individual interprets suffering. His works have numerous phrases that determine what attitudes each culture and the individual within the culture show due to different interpretations of suffering. This study argues that because such interest is presupposed in *On the Genealogy of Morals*, placing suffering at the center of the discussion could result in a comprehensive explanation of the entire design of Nietzsche's philosophy.

In *On the Genealogy of Morals*, Nietzsche criticizes the Western Christian morality and metaphysical philosophy in full measure, and points to the ascetic ideal as a way of thinking that leads to the exhaustion of the Will to Power,

which is unique to the society and individuals. Ascetic ideal is a conceptual word Nietzsche uses only in *On the Genealogy of Morals* to refer to the way of thinking and assumptions characteristic of the Christian morality and metaphysical philosophy. The ascetic ideal does not end at using asceticism as a means to accomplish one's goal but idealizes asceticism itself. This paper posits that Nietzsche was critical towards such an approach due to his understanding and interpretation of suffering. Drawing from the fact that the ascetic ideal is also a type of interpretation of suffering, this paper finds the basis of Nietzsche's criticism towards the ascetic ideal from suffering. In other words, the ascetic ideal could be defined as the cause of the impoverished attitude towards suffering and an interpretation of suffering that one should overcome. Also, by examining how the various types in *On the Genealogy of Morals* rely on the ascetic ideal to relate to suffering, this thesis studied how specific ways to overcome the ascetic ideal could be constructed within Nietzsche's philosophical ideas.

For this, this thesis first attempts a categorization by classifying the types of suffering that appear in Nietzsche's works. Five types of suffering mainly appear in Nietzsche's works. Based on the five types of suffering, this thesis examines how suffering and its interpretation have been discussed in the historical context of the book *On the Genealogy of Morals*. Each suffering can be converted, intensified, or reduced through interpretation, and such interpretation could also become a cause of another suffering. Only when we examine ways to present alternative interpretations to suffering through Nietzsche's criticism of the ascetic ideal could we understand the significance of Nietzsche's critique of morality in *On the Genealogy of Morals* and the design of his philosophical ideas.

keywords : Nietzsche, Suffering, On The Genealogy of Morals, Will to Power, Ascetic Ideal, Dionysus
***Student Number* : 2009-20072**