http://dx.doi.org/10.15750/chss.55.201502.009

【논문】

니체의 여성-라비린스, 그리고 모성이라는 아리아드네의 실*

백 승 영

【주제분류】 현대독일철학, 여성철학
【주요어】 여성, 모성, 은유, 관점주의, 디오니소스적
【요약문】 여성에 대한 니체의 담론은 은유로 점철된 복잡한 라비린스지만, 그것은 '여성과 여성성'에 대한 직접적인 담론으로 읽힐 수 있다. 여성-라비린스가 '디오니소스적 모성'을 매개로 관점주의라는 방법으로 구성되어 있기 때문이다. 여기서 모성은 정신적 수태와 분만과 양육의 전 과정을 포함하는 넓은 개념이자 은유로서, 니체의 여성 은유의 핵심이다. 그리고 여성은 남성과 마찬가지로 위버멘쉬라는 실존적 과제를 수행하는 존재다.
니체의 여성-라비린스를 이렇게 이해하면, 첫째, 그것이 갖고 있는 혼란스럽고도 모순적인 표층이 일정정도 정합적인 구도로 편입된다. 둘째, '니체의 여성'은 생물학적 성정체성의 문제로 소급될 필요도, 그렇다고 기호학적 수사의 문제로 축소될 이유도 없다. 셋째, 여성에 대한 니체의 거친 수사학에도 페미니즘-안티페미니즘이나, 여성친화적-여성비하적이라는 이원적 구도를 적용할 수 없다. '니체의 여성'은 그러기에는 너무 은유적이고, 너무 디오니소스적이며, 너무 모성적이다.

* 이 글은 서울대학교 철학사상연구소(2014.02～2014.12)의 지원으로 작성된 것이다.

1. 들어가는 말

니체 철학이 거대한 라비린스라면, 여성에 대한 니체의 사유는 라비린스 중의 라비린스다. 그 속에는 비교적 명백하게 전달되는 사유들도 있지만, 다양한 해석을 허용하는 내용들이 압도적이며, 맥락과 의도가 불분명하거나 도저히 양립이 어려워 보이는 사유파편들도 허다하다. 더구나 니체의 여성사유는 니체 자신의 삶의 경험에서 직접적인 영향을 받아 표출되는 것들도 있는 반면,[1] 니체와 몇 여성과의 돈독했던 교제를 무색하게 만드는 공격적인 발언들도 있으며,[2] 그의 실제 삶의 흔적이 모호한 내용들도 있다.[3] 이것들이 모두 모여 니체의 여성-라비린스를 구축한다. 여성에 대한 자신의 견해에 대해 니체 스스로 내리는 그때 그때의 상반된 평가[4]는, 그 라비린스를 더욱 깊게 만들기도 한다. 하지만 이 모든 것보다 니체의 여성-라비린스를 특징짓는 것은 니체가 여성이라는 개념을 너무나도 다양한 은유로 사용하고 있다는 점이다. 삶, 지혜, 진리, 생명, 감성, 육체 등은 그 대표적인 것이지만, 성 정체성이나 남성과 여성의 관계, 육체와 정신, 이상적인 부부 및 모성 등에 대한 사유 역시 겉모습과는 달리 그 다중 은유와 연계되어 있다.

---

1) 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 1부가 대표적이다. Lou Andreas-Salomé에 대한 불행한 사랑이 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 1부의 탄생에 끼친 영향에 대해서는 니체의 편지글을 통해서도 확인가능하다. 니체의 편지글 소개 및 상세 설명은 G. Jutta (NF 2012), pp. 177～190 참조. 하지만 이런 사실을 근거로 루 살로메와의 결별 이전과 이후(1882년)를 기점으로 여성친화적인 성향에서 여성혐오적인 성향으로 니체가 바뀌었다는 강한 주장(B. K.. Meiler(2005), p. 264, pp. 285～286)을 하는 것은 지나친 단순화라고 할 수 있다. 루 살로메와의 에피소드 이전에도 『인간적인 너무나 인간적인』 I 259번 글에서처럼 여성에 대한 부정적 발언은 찾아볼 수 있다. 그 시기에 니체가 독일에서 여성해방운동을 시작했던 Malwida von Meysenbug와 친교를 맺고 있었음에도 말이다.

2) 니체의 현실적인 여성교류는 여성에 대한 그의 거친 수사학에도 불구하고 매우 친절하고 돈독했던 것으로 알려져 있다. Cosima Wagner나 Lou Salomé 외에도, 여성권리 옹호론자였던 스위스의 Meta von Salis, 그리고 Malwida von Meysenbug 등은 대표적이다.

3) 2장에서 제시되는 진리와 지혜와 삶과의 트라이앵글은 대표적인 경우다.

4) EH <나는 왜 이렇게 좋은 책들을 쓰는지> 5: KGW VI 3, p. 303, JGB 231: KGW VI 2, p. 176.

이런 상황은 “니체는 너무 많은 여성을 다루었다”[5]는 데리다의 판단으로부터 니체를 자유롭지 못하게도 하지만, 여성과 여성성의 역할을 직접 문제삼지 않은 채로 니체의 여성관련 텍스트를 분석하려는 의도적인 무시로 이어지기도 하며,[6] 더 나아가 ‘이것이 바로 니체의 여성관이고, 그것은 이러저러한 방식으로 형성되었다.’라는 단언마저 하기 어렵게 만든다.

니체 철학 연구사에서 여성이라는 주제가 오랫동안 핵심 주제의 외부에 있었던 것이나,[7] ‘니체의 여성’에 관한 본격적인 논의가 시도된 이후에도, 전통 철학 및 형이상학과의 대립구도에 초점이 맞추어졌던 것,[8] 그리고 여성과 여성성의 실질적 내용을 문제시하면서도 본질주의자, 탈본질주의적-관점주의자, 여성찬미가, 여성혐오론자 등의 평가들이 혼존의 양태로 니체에게 적용되고 있는 것은 상당부분 여성-라비린스의 책임이다.

본 글은 니체의 여성-라비린스가 그 은유성 및 복합성에도 불구하고(혹은 바로 그 점 때문에) 여성과 여성성에 대한 직접적인 담론으로 읽힐 수 있는 방식 하나를 제시하고자 한다. 이를 위해 두 가지 절차를 진행한다. 하나는 관점주의라는 방법론을 적용하는 것이고, 다른 하나는 그의 여성 은유가 ‘디오니소스적’이라는 의미로 수렴된다는 점을 보여주는 것이다. 첫 번째 절차를 적용하는 것은 관점주의가 니체 철학의 방법론이기 때문이고, 두 번

---

5) J. Derrida (1979), p. 101 데리다는 니체와 니체의 여성에 대해 ‘거세된 여성-거세하는 여성-긍정하는 여성’이라는 구분 범주를 적용하기도 한다.

6) 이런 시도는 여성이라는 은유의 다중적 사용에서 기인하는 바가 크다. 이에 대한 지적은 K. Oliver&M. Pearsall (ed.) (1998), pp. 1～2. ‘여성’의 다양한 기의는 ‘고정된 정체성의 부재’를 보여주는 역할을 하는 것으로 주목되기도 한다.

7) 니체 철학에서 ‘여성’ 주제는 오랫동안 학적 주목을 받지 못하다가, S. Kofman, L. Irigaray, J. Derrida 등의 저술이 신호탄 역할을 하면서 본격적인 연구가 진행되고 있다. 니체의 여성관이 ‘여성혐오론이라는 좁은 틀’이 아니라, 현대 여성철학의 핵심주제들을 선취하고, 더 나아가 형이상학비판 및 철학비판, 그리고 문명비판의 측면으로부터 조망되어야 한다는 견해는 그 연구들의 결실이라고 할 수 있다. 니체가 여성에 대해 거친 수사학을 사용하는 경우가 있음에도 불구하고, 실제로 독일 여성계는 일찌감치 니체를 해방자로 받아들였으며, 루 살로메 외에도 19세기 여성 문인들, F von Reventlow, G. Reuter, H. Dohm, von Salis 등의 작품에서 니체의 영향을 찾아볼 수 있다. 이 영향관계에 대한 상세 설명은 C. P. Vuilleumier(NF 2012), pp. 13～30 참조.

8) ‘니체의 여성’의 핵심을 이성중심주의적 형이상학에 대한 대립 구도로 보는 것은 설득력 있는 시도지만, ‘니체의 여성’의 한 측면만을 보여주고 있다. 이에 대한 상세 설명은 김정현 (2001), pp. 79～102 참조.

째 절차는 수태와 분만과 양육의 전 과정을 포함하는 개념인 '모성'이라는 것이 '디오니소스적'이라는 의미를 갖는 은유인데, '디오니소스적 모성'이야말로 '여성' 은유의 핵심이기 때문이다. 이런 과정을 통해 다음과 같은 점들도 드러날 것이다. 첫째, 니체의 여성-라비린스는 이원적 형이상학 및 중심주의 철학에 대한 대립이자 대안이라는 성격 외에도, 여성에 대한 실질적 담론으로 읽힐 수 있다. 둘째, 여성에 대한 담론으로서의 여성-라비린스는 성적 결정론이나 성적 본질론과 무관할 뿐만 아니라, 여성혐오론 대 여성예찬론 등의 이원구도 자체가 적용될 수 없다. 셋째, 여성-라비린스의 혼란스럽고도 모순적인 표층도 일정 정도 정합적인 구도로 편입될 수 있다.

2. 관점주의와 여성이라는 은유

관점주의는 주지하다시피 니체의 인식이론 전체를 대표하는 명칭이지만, 동시에 니체 철학의 방법적 원리이기도 하다. 인식, 진리, 도덕, 예술, 사회, 정치, 국가, 법 등 니체의 모든 철학적 주제들은 바로 이 관점주의의 기본원칙이 적용되어 해부되고 진단된다. 관점주의자 니체는 이런 면에서 철저할 정도로 수미 일관적이다. 이런 특징을 염두에 두면, 여성이라는 주제 또한 예외일 수 없으리라는 판단이 가능하다.[9] 실제로 여성이라는 주제를 다루는 니체의 방식은 관점주의자 니체의 수미일관성을 다시 한 번 확인하게 한다.

1) '사실 자체는 없다'와 '여성 그 자체는 없다'

"사실 자체란 존재하지 않으며, 오히려 사실이 존재할 수 있으려면 늘 어떤 의미가 먼저 집어넣어지지 않으면 안된다. 이것이 무엇인가는 [...] 의미

9) 니체의 여성 사유만을 관점주의의 예외로 상정하는 것 자체가 방법적 입증 절차를 필요로 한다고 할 수 있다. 하지만 데리다류의 해체적 관점주의 전략은 '차연-결정불가능성-이멘' 등에서 보여지듯 그 해체적 파괴성으로 인해 니체 철학에 공정하지 않다.

정립이다."[10] 니체가 제시한 관점주의의 기본모토다. 모든 판단과 사유를 관점주의는 관점적 의미평가 및 가치평가인 해석(Interpretation)으로 이해한다. 그래서 사실 자체, 즉 주체의 해석 행위와 독립적인, 소위 말하는 객관성을 담보하는 '그 자체 사실'은 있을 수 없다.[11] 이런 '그 자체 사실의 부재'는 '본질'을 부정하게 한다. 그래서 '여성 그 자체', 그리고 '여성의 자체 본질' 같은 것도 없다.

니체가 '여성에 대한 본질주의'를 주장하고 있다거나,[12] 관점주의자 니체가 '전략적으로 본질주의를 위장'하고 있다는[13] 평가의 증거로 제시되곤 하는, 생물학적 수태나 분만에 대한 니체의 언명들도 본질주의와는 무관하다고 할 수 있다. 여기엔 관점주의의 '본질 부정' 외에도 두 가지 추가적인 이유가 있다.

첫째, 니체에게 인간은 "아직 확정되지 않은 짐승"[14]이기 때문이다. 이 규정은, 신체(Leib)로서의 인간, 신체의 예술가적 조형과정을 통해 변화해가는 인간, 짐승-인간과 위버멘쉬-인간 사이의 밧줄로서의 인간, 노예성과 주인성 사이에서 방황하는 인간, 다른 생명체와의 본질적 차별화를 거부하는 힘에의 의지로서의 인간 등, 니체의 여러 인간-사유의 토대이자 전제로서, '자기 자신을 창조해가는 과정적 인간'에 대한 표현이다. 인간 일반을 이렇게 이해하는 니체가 여성만을 예외로 삼아, 생물학적 성 정체성을 '그녀의 본질'로 제시한다는 것은 납득하기 어려운 일이다. 둘째, 니체가 말하는 수태와 분만은 (양육 또한) 생물학적 의미의 것만은 아니기 때문이다. 수태와 분만은 '정신적 수태와 분만'까지도 포함하는 넓은 의미로 사용되는 은유이며, 더불어 '모성' 일체와 '여성' 일체를 은유로 이해하게 만드는 핵심적 역할을 한다.(→<3. 모성이라는 것> 참조). 이렇듯 니체의 수태와 분

10) KGW VIII 1 2[149], p. 138.

11) 관점주의의 기본모토인 이것을 언어적 관념론이나, 존재적 관념론으로 평가하는 것은 관점주의의 기본입장에 어긋난다. 오히려 그것은 약화된 인식적 실재론으로 이해가능하다. 백승영, (2005), p. 461～475.

12) P. Burgard (1994), p. 10.

13) 여성에 대한 관점주의 접근의 필요성을 제안했던 코프만의 입장을 받아들여 신경원 역시 이렇게 주장한다. 신경원 (2004), P. 51, S. Kofman (1988), p. 198.

14) JGB 62: KGW VI 2, p. 79.

만 언명조차도 모든 종류의 본질주의와 무관하게 읽힐 수 있다. 그것이 생물학적 성정체성에 입각한 것이든 그렇지 않은 것이든 마찬가지다. 물론 본질주의를 전략적으로 취할 필요도 없다. 관점주의자 니체에게서 '여성 그 자체'는 없다. 여성의 '본질'도 없다.

2) '진리의 여성성'과 '나의 작은 진리'

'여성 그 자체'가 없다면, 여성에 대한 '하나의 단일 진리Die Eine Wahrheit)'도 있을 수 없다. 오히려 '여성에 대한 하나의 진리'를 말하는 것 자체가, 니체가 아래 인용문에서 의도적으로 관점주의와 대립시켰던 '독단주의'를 그에게 다시 적용하는 것이나 다름없다. "진리가 여성이라고 한다면, 어떤가? 모든 철학자가 독단주의자였을 경우, 그들이 여성을 제대로 이해하지 못했다는 혐의는 근거있는 것은 아닐까? 독단적 철학은 [...] 진리를 전복하고 모든 생명의 근본조건인 관점적인 것을 스스로 부인하는 것을 의미했다."[15] 진리가 여성적 성격을 갖는다는 것은 진리의 해석성에 대한 다른 표현이다. 결코 그 얼굴을 다 보여주지 않는 비밀스러움과 은폐성, 그때그때 새로운 얼굴을 삶을 위해 구성해가는 창조적 능동성과 유연성, 그리고 그런 얼굴만을 만들 수 밖에 없는 인간의 한계 및 오류성 등을 모두 포함하고 있는 은유인 것이다. 그래서 진리가 갖고 있는 여성적 성격을 인정하라는 니체의 권유는 곧 진리에 대한 절대성 주장 및 독단적 접근을 경계하라는 메시지다. 니체 자신도 여기서 예외일 수 없다. 그래서 그의 관점주의는 '모든 것이 해석이라는 자신의 입장도 하나의 해석일 뿐'임을 인정한다.[16] 여성에 대한 니체의 관점주의 해석도 마찬가지여야 한다. 니체가 여성에 대해 "숨김없이" 말한다고 하면서도, "나의 진리"라는 유보적 표현을 사용하는 것은[17] 그런 수미일관성의 표현이라고 할 수 있다. 여성 그 자체가 없듯이, 여성에 대한 하나의 진리도 없다. '니체가 말하는' 여성에 대한 하나의

15) JGB 서문: KGW VI 2, pp. 3～4.
16) 그래서 니체의 관점주의는 자기적용의 문제를 일으키지 않는다. 백승영 (2005), pp. 496～498.
17) JGB 231: KGW VI 2, p. 176.

진리도 없다.

3) ‘영원히 여성적인 것’의 허구성과 ‘모성’이 갖는 대표성

그렇다면 ‘니체의 여성관’을 말하는 것은 불가능할까? 아니면 ‘여성 그 자체도 없고, 여성에 대한 진리도 없다’만을 말할 수 있을 것인가? 그래서 여성-라비린스를 구축하고 있는 다양하고도 모순적인 언명들 모두를 니체의 여성관을 대변하는 것으로 받아들여야 할까? 이렇게 되면 여성-라비린스는 라비린스로 남아있을 수 밖에 없다. 하지만 니체의 관점주의가 절대 진리 대신 해석적 진리를 제공하면서 인식허무주의로 귀결되지 않듯이, 니체의 여성-라비린스도 마찬가지다. 이를 위한 아리아드네의 실 역할을 할 만한 후보는 니체 철학에서 두 가지다. 하나는 ‘영원히 여성적인 것(Das Ewig-weibliche)’이고 다른 하나는 ‘모성적인 것(Das Mütterliche)’이다.

“누가 알겠는가, 내가 ‘영원히 여성적인 것’에 대한 최초의 심리학자일지.”[18] 완곡한 표현을 쓰고는 있어도 니체는 자신만만하다. 영원히 여성적인 것의 정체를 그는 알고 있다는 것이다. 그런데 바로 그 정체 때문에 ‘영원히 여성적인 것’은 유감스럽게도 여성-라비린스를 파헤치는 후보에서 제외된다. 그것이 ‘이상적인 여성성’의 다른 개념이고, 그것의 계보는 그 개념이 한갓 “남자들만 믿는 공상적 가치”[19]일 뿐임을 알려주기 때문이다. 이런 특징은 두 가지 사유가 교차되어 제시된다. 먼저 ‘영원히 여성적인 것’이라는 개념을 니체는 괴테를 거쳐 단테로 소급시킨다. “단테와 괴테가 여성에 대해 믿어왔던 것. 단테는 ‘그녀[베아트리체]는 위를 올려다보고 나는 그녀를 바라본다’고 노래했고, 괴테는 이를 ‘영원히 여성적인 것이 우리를 끌어올린다’고 번역했다.”[20] 괴테가 『파우스트』를 통해 제시한 ‘영원히 여성적인 것’을 니체는 ‘이원적 세계관을 전제로 하는 (그리스도교적인) 초월

18) EH <나는 왜 이렇게 좋은 책들을 쓰는지> 5: KGW VI 3, p. 303.

19) “여자, 영원히 여성적인 것: 남자들만 믿는 한갓 공상적 가치다.” KSA 14, p. 412. 이 글은 GD <잠언과 화살>13의 서두 부분에 넣으려 했던 것이다.

20) JGB 236: KGW VI 2, p. 179. Dante, Divina Commedia Paradiso II, Goethe, Faust II 12110. “Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan.”

적 구원'의 메시지로 이해한다. 순수한 여성의 자기희생적인 사랑, 그 사랑을 통한 남성의 초월적 구원이라는 내용을 담고 있다는 것이다. 단테의 『신곡』이 베아트리체와 단테와의 관계를 통해 그것을 암시했다면, 『파우스트』에서 그것은 그레트헨과 성모에 의한 파우스트의 구원으로 직접적으로 형상화되고 있다. 그런데 니체는 이런 유형의 초월적-구원적 사랑에 대해 불만이 많다.[21] 『파우스트』를 패러디하고 있는 <시인에 대하여>에서, 차라투스트라는 '시인은 불멸에 대해 노래하고, 자연과 인간의 중재자 역할을 자처하면서, 자연의 비밀에 접근하는 특권을 가진 것처럼 으스댄다'고 비아냥거린다. 그러면서 "우리는 저녁 무렵에 늙은 여자들이 이야기하고 있는 그런 것들까지도 갈망하고 있지. 그것을 우리는 우리에게 있어서의 영원히 여성적인 것이라고 부르지."[22]라며 '영원히 여성적인 것'을 문제시한다. 여기서 늙은 여자들의 갈망은 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 <늙은 여자과 젊은 여자들에 대하여>에서 한갓 "작은 진리"로 치부된 바로 그것이다. 즉 생식과 잉태와 분만을 할 수 없는 여자들의 갈망인 것이다. 반면 창조와 생산의 능력을 갖추고 있는 젊은 여자들은 다른 갈망을 갖는다. 즉 위버멘쉬를 잉태하고, 남성들을 위버멘쉬로 만드는 갈망 말이다. 이들과 대립적인 늙은 여자들의 갈망은 초월적 구원으로 향하게 된다.

그런데 '영원히 여성적인 것'은 '이상적인 여성상'에 대한 다른 표현이기도 하다. 단테와 괴테의 시대든, 19세기 유럽이든, 21세기의 한국이든 이상적인 여성상은 있다. 그런데 그 이상적인 여성상은 여성이 아니라 남성이 고안하고, 그것을 수단으로 여성과 관계한다고 니체는 생각한다. "남자가 여자를 창조해냈다 —그런데 무엇으로? 자기의 신의 갈빗대로—자신의 '이상'의 갈빗대로..."[23]에서 지적해내듯, 이상적인 여성상은 남성의 이상화 작업의 산물이다. 그것도 "자신의 좀더 나은 자아"[24]를 거기에 넣는, 일

---

21) 니체가 바그너의 악극(Musikdrama)의 스토리를 비판하는 이유 중의 하나도 바로 이것이다. 『바그너의 경우』 참조.

22) Za II <시인에 대하여> : KGW VI 1, p. 160.

23) GD <잠언과 화살> 13: KGW VI 3, p. 55. 이와 유사한 설명으로는 "남자가 여자를 바라보면서 장점이라 할 만한 것은 모두 여자에게 선사하는 것처럼, 예술가의 감성은 [...] 객체에 자신이 평소 존경하고 높이 평가하는 것을 부여한다. 그런 식으로 그는 객체를 완성한다 (즉 이상화한다)" KGW VIII 1 8[1], p. 335. 참조.

종의 자기이상화인 것이다. '남성이 만들어낸 이상적 여성상'의 단테와 괴테식 그림은 희생적이고도 초월적인 사랑을 통해 남성을 구원하는 여성이었던 것이다. 그렇다면 여성은? 여성은 '남성의 이상적 여성상 만들기'에서 어떤 역할을 하는 것일까? 니체의 대답은 단호하다. "남자는 자신들의 여성상을 만들어내고 여자는 그 상에 따라 자신을 만든다."[25] 여성은 "이상화하려는 남자의 노력에 부응한다. 마찬가지로 그녀는 수치심을 보이고 수줍어하고 거리를 둔다. 그렇게 하면 남자의 이상화 능력이 자란다는 것을 본능적으로 느끼면서."[26] 이 답변에서 여성의 주체성을 의심하는 시선이 느껴지기는 하지만, 니체는 그런 논란유발요소에는 별 관심이 없는 것처럼 보인다. 단지 그는 '영원히 여성적인 것', '이상적인 여성'의 계보의 중심에는 남성이 서 있다는 것을 말하고 싶어할 뿐이다. 그렇다면 남성의 여성과의 교류와 소통은 결국엔 남성이 만들어놓은 공상적 가치를 매개로 할 수 밖에 없다고 말할 수 있다. 니체가 지목한 19세기 유럽에서 그 교류는 다음과 같은 것이다. "이제까지 여성들은 남성들에 의해 어떤 높은 곳에서 그들에게 잘못 내려온 새처럼 취급되었다. 좀더 섬세하고 상처받기 쉬우며 거칠고 경이롭고 감미롭고 영혼이 넘치는 어떤 것으로.... 그러나 달아나지 않도록 가두어야만 하는 어떤 것으로."[27] '영원히 여성적인 것' 혹은 '이상적인 여성상'이 이런 것이라면, 니체의 여성-라비린스를 파헤치기에는 불충분하다. 남성의 자기이상화이자, 남성들만 믿는 공상적 가치이기 때문이다.

반면 '모성'은 여성-라비린스를 위한 아리아드네의 실 역할을 할 수 있다. 그것이 여성에 '디오니소스적'이라는 측면을 부여하고, 여성-라비린스의 파편성과 모순성마저 상당부분 해소하기 때문이다. 진리와 삶과 지혜의 트라이앵글은 물론이고, 여성들의 "원격작용(actio in distance)"을 말하는 잘 알려진 유령선 비유[28]나, 남자처럼 되고자 하는 19세기 유럽의 여성운동가들에 대한 비난들, 심지어는 악명높은 여성혐오론으로 읽히는 부분들

24) FW 60: KGW V 2, p. 100.
25) FW 68: KGW V 2, p. 103.
26) KGW VIII 1 8[1], p. 335.
27) JGB 237: KGW VI 2, p. 180.
28) FW 60: KGW V 2, p. 100～101.

도 상당부분 그 틀 속에서 해명가능하다. 그래서 '일정정도 정합적인'[29] '니체의 여성관'을 말하게 하기 때문이다.

3. 모성이라는 것

"위대한 인간에게서 가장 위대한 것은 모성적인 것이다: 아버지는 그저 우연일 뿐이다. 그녀들이 수태를 해야 한다는 것. 이것이 그녀들의 미래다."[30] 모성과 여성의 관계에 대한 니체의 단언이다. 이 단언은 여성과 모성을 생물학적 성 정체성과 관계시키는 것처럼 보인다. '수태(Schwangerschaft)' 때문이다. "여자에게 있는 모든 것이 수수께끼다. 그리고 여자에게 있는 모든 것은 하나의 해결책을 갖고 있으니, 수태가 바로 그것이다.",[31] "여성의 존재를 서서히 형성해왔던 근본상태로서의 수태."[32]는 앞의 판단을 강화시키는 대표적인 언명들이다. 하지만 니체는 '수태'를 생물학적 수태를 넘어 정신적 수태까지를 포괄하는 넓은 의미로 사용한다. 은유인 것이다. 자신의 정신적 창조과정에 대한 니체의 언표는 그 증거가 된다. "무엇이 내 삶을 유지시키는가? 수태: 매번 작품이 탄생했을 때마다 삶은 가느다란 실에 매달려 있었다."[33] "창조하는 자 자신이 다시 태어날 어린아이가 되기 위해서는 먼저 산모가 되어야, 해산의 고통을 각오해야 한다. [...] 내 의지의 생식욕구, 생성욕구..."[34] 이렇듯 수태가 은유라면, 분만도 마찬가지며, 양

---

29) 물론 그 틀 속으로 편입되기 어려워 보이는 내용들도 있다. JGB 236의 <여자들의 일곱 잠언>이나, JGB 238의 진정한 '남성은 여성을 "그의 소유물이자 사유재산"으로서, "봉사"하는 것으로 생각하는 "동양적" 사유를 갖게 된다'는 주장은 그런 경우들이다. 하지만 이런 극단적인 경우들도 본 글의 4장에서 제시된 '여성 안의 노예성'을 고려하여 해석한다면, '일정정도 정합적인' 니체의 여성관이나 니체의 모성관을 제시하는 것은 무리가 없어 보인다.

30) KGW VII 1 17[13], p. 566.

31) Za I <늙은 여자와 젊은 여자들에 대하여>: KGW VI, 1, p. 81. 유사한 글로는 VII 1 3[1] 128 "여자라는 수수께끼를 해결하는 것은 사랑이 아니라 수태다" 외에도, VII 1 4[38], EH <나는 왜 이렇게 좋은 책들을 쓰는지> Za-5 등이 있다.

32) KGW VII 1 1[50], p. 20.

33) KGW VII 1, 4[40], p. 119.

육도 그러하다. 결국 모성이라는 것 자체가 은유일 수 밖에 없다.[35] 그런데 '여성'과 '모성'은 크리스테바의 주장[36]과는 달리 니체에게서 결코 분리될 수 없다. 오히려 '여성 일반의 본질을 형성해온 수태'라는 앞의 인용문처럼, 니체는 수태와 분만이라는 모성의 핵심을, 곧 여성의 핵심으로 상정한다.

1) 디오니소스적 수태와 분만, 그 권리의 문제

수태와 분만의 은유성은 니체 철학의 핵심개념인 '디오니소스적인 것' 속에서 그 정점에 이른다. '디오니소스적인 것'이라는 개념은 고통과 기쁨, 창조와 파괴과정의 필연성과 그 모순성, 거기서 비롯되는 비극성, 그런 과정의 영원성 및 그 모습 전체에 대한 무조건적 긍정이라는 다섯 계기를 포함한다.[37] 삶에의 의지, 즉 니체에게서 힘에의 의지는 바로 이런 계기를 모두 갖추고 있으며, 존재하는 모든 것의 추동원리다. 그래서 생명 그 자체, 인간의 삶과 모든 행위, 그리고 우주 전체가 '디오니소스적'일 수 있는 것이다. 그런데 니체 스스로 밝히고 있듯, 그는 이 개념을 헬레네 비의에서 포착해낸 '성적 상징'을 통해서 확보해낸다. "그리스인에게 성적 상징은 신성한 상징 그 자체였고, 모든 고대적 경건성에 내재하고 있는 본래적인 심오함이었다. 비의는 고통을 신성하다고 가르친다: '산모의 통증'은 고통 일반을 신성하게 한다. 모든 생성과 성장, 미래를 담보하는 것은 전부 고통을 전제한다..... 창조의 기쁨이 있기 위해서는, 삶에의 의지가 영원히 자신을 긍정하기 위해서는 '산모의 고통'도 영원히 존재해야만 한다. 이 모든 것을 디오니소스라는 말이 의미하고 있다."[38] 이렇게 '디오니소스적인 것'이 성적인

34) Za II <지복의 섬에서>: KGW VI 1, p. 107.

35) 이런 의미에서, 니체의 '여성' 뿐만 아니라, '분만' 및 '모성'도 은유로 보아야 한다는 렁스트럼의 지적은 적절하다고 할 수 있다. J. Lungstrum (1994), pp. 144～145.

36) 크리스테바는 니체에게서 여성성과 모성을 다른 것으로 이해하며, 니체의 모성숭배를 여성에 대한 것으로 확대해서는 안된다고 주장한다. J. Kristeva (1980), 237～270.

37) '디오니소스적인 것'의 의미에 대한 상세 설명은 백승영 (2011), pp. 46～50 참조. "삶의 가장 낯설고 가장 가혹한 문제들에 직면해서도 삶 자체를 긍정한다: 자신의 최상의 모습을 희생시키면서 제 고유의 무한성에 환희를 느끼는 삶에의 의지-이것을 나는 디오니소스적이라고 불렀다." EC <나는 왜 이렇게 좋은 책들을 쓰는지> GT-3: KGW VI 3, p. 310.

것을 넘어서듯, 수태와 분만 역시 생물학적 기능을 넘어서는 '디오니소스적 수태와 분만'으로 이해할 수 있다. 니체가 "예술가의 자신의 작품에 대한 사랑"[39]을 모성애에 비교하는 것은 바로 이런 이유에서다.

그렇다면 '디오니소스적 수태와 분만'은 어떻게 가능하며, 또 '산모의 통증'은 어떻게 정당화될 수 있는가? 이 문제는 니체에게서 수태와 분만의 '권리' 문제로 등장한다. 자유와 평등을 천부인권이 아니라 획득권리로 상정하듯이, 수태와 분만 역시 마찬가지라고 그는 생각한다. "나는 묻노라. 너는 아이를 원할 자격이 있는 자인가? 너는 승리하는 자, 자신을 제어하는 자, 관능의 지배자, 네 자신의 덕의 주인인가?"[40]라는 차라투스트라의 물음이나, "자신의 부족을 정말로 진심으로 느끼고 지성과 심장의 정상을 지속적으로 동경하는 아버지는 아이를 생식할 권리를 갖는다."[41] 혹은 "인간은 어떤 의미에서 아버지 혹은 어머니가 될 수 있다."[42]는 단언들은 디오니소스적 수태와 분만 '권리'에 대한 것들이다. 그리고 그 권리는 수태와 분만의 목적을 통해 확보된다.

디오니소스적 수태와 분만의 목적은『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 말하듯, '어린아이'의 탄생, 즉 위버멘쉬의 탄생이다. "위를 향하는 생식hinaufpflanzen [...] 고급한 신체 [...] 최초의 운동, 제 힘으로 돌아가는 바퀴 [...] 창조하는 자의 창조"[43]인 것이다. 그런데 창조자로서의 위버멘쉬는 완결체가 아니라, 지속적인 추구의 대상, 실존적 과제다. 늘 이런 존재가 되기 위해 자기 자신을 잉태하고, 그런 존재로 자신을 분만해내는 것. 이것이 바로 디오니소스적 수태와 분만이며, 그것을 목표로 의지적 노력을 '지속'시키는 것이야말로 바로 디오니소스적 수태와 분만을 할 수 있는 '권리'인 것이다. 그렇기에 수태와 분만이 '인간'에게서 가장 '위대한' 권리의 문제이자, 가장 위대한 일이 될 수 있는 것이다. 이렇듯 수태와 분만은 여성의

38) GD <내가 옛 사람들의 덕을 보고 있는 것> 4: KGW VI 3, p. 153.
39) FW 72: KGW V 2, p. 106.
40) Za I <아이와 혼인에 대하여>: KGW VI 1, p. 87.
41) KGW VI 2 18[41], p. 421.
42) KGW VI 2 18[42], p. 422.
43) Za I <아이와 혼인에 대하여>: KGW VI 1, p. 87.

본질도 남성의 본질도 아니다. 오히려 인간 모두의 실존적 목표이자 과제라고 할 수 있다.

2) 디오니소스적 양육, 위버멘쉬를 위한 채찍

수태와 분만이 디오니소스적인 것이듯, 양육 역시 마찬가지다. 디오니소스적 양육에 대한 단서는 흥미롭게도 니체의 악명 높은 채찍은유[44]에서 발견된다. "그 늙은 여자가 말했다. '여자들에게 가려는가? 그러면 채찍을 잊지 말라!",[45] "오, 생명이여 [...] 내 채찍 소리에 맞추어 너는 춤을 추며 외쳐대야 할 것이다! 나 채찍을 잊은 것은 아니겠지? 천만에!"[46] 이 채찍 은유는 버가드의 주장처럼 철학적 의미[47]를 갖고 있지만, 그 의미는 디오니소스적 모성의 또 다른 핵심인 양육의 문제와 연관될 때에야 비로소 선명해진다.

먼저, 첫 번째 인용문에서 채찍을 가져가라고 차라투스트라에게 말하는 주체는 늙은 여자다. 그리고 그것은 "작은 진리"로 명명되며, "그것을 천으로 감싸고 그 입을 막아라. 그렇지 않으면 너무도 요란하게 소리치게 될터이니."라는 주의가 덧붙여진다. 그 '작은 진리'가 파생시킬 원치 않은 사태 때문이다. 여성에게 가학적인 태도로 해석해내는 것은 아마도 그 단적인 예일 것이다. <늙은 여자와 젊은 여자들에 대하여>의 글 전체 구조를 보면 늙은 여자가 채찍 운운하는 것은 차라투스트라가 젊은 여자에게 갈 때만을 의미한다. 그런데 이 글에서 젊은 여자는 위버멘쉬를 창조해내는 생식능력을 갖추고 있는 존재로 등장한다. "이 여자의 목적은 어린아이이다. 그런데 어린아이는 진정한 사내의 내면에 숨어있다. 그 어린아이를 찾아내는 것이 여자의 임무다."[48] 그렇다면 젊은 여자는 위버멘쉬를 추구하는 남자의 의지를

---

44) 이 채찍-은유는 1882년 니체와 채찍을 든 살로메 그리고 레와 함께 찍은 사진과 연계되어 해석되기도 한다. (이 포즈는 니체가 설정한 것이라고 한다.) 이 채찍-은유에 대해서는 그 채찍을 휘두르는 주체가 누구인지의 문제와 관계되어 다양한 해석들이 등장한다. 그것에 대해서는 B. S-Vajda (1999), p. 60. 각주 1 참조.

45) Za I <늙은 여자와 젊은 여자들에 대하여>: KGW VI 1, p. 82.

46) Za III <춤에 부친 또 하나의 노래>: KGW VI 1, p. 280.

47) P. J. Burgard (1994), pp. 4~5.

촉발시키고 고무시키는 존재이며, 채찍은 그런 일을 위한 그녀의 수단이다. 하지만 채찍-은유는 차라투스트라의 이런 직설화법을 넘어서는 의미를 갖고 있다. 위버멘쉬가 남성의 전유물은 아니기 때문이다. 여성이 남성을 돕는 조력자의 역할만을 하는 것은 아니기 때문이다. 니체 철학에서 위버멘쉬는 인간 일반의 실존적 과제다. 그렇다면 여성의 손에 들린 채찍은 여성 자신에게로 향하는 것일 수도 있다. 자신의 내부에 있는, 위버멘쉬를 향하는 동경과 의지를 대상으로 하는 채찍 말이다. 이렇듯 여성의 손에 들린 채찍은 위버멘쉬로 살고자 하는 자기 자신에 대한 양육의 채찍이자, 남성을 위버멘쉬로 양육하려는 채찍이다. 모든 인간을 양육하는 채찍인 것이다.

차라투스트라가 <아이와 혼인에 대하여>에서 혼인의 진정한 의미를 위버멘쉬를 산출하는데서 찾는 것도 같은 이유에서다. 거기서 차라투스트라는 여성이든 남성이든 혼인 '권리'를 가져야 한다고 말한다. 그리고 그 권리는 혼인을 향하는 그들의 의지가 오로지 위버멘쉬로 향할 때에만 확보된다. 그렇지 않은 혼인은 생물학적 욕망이나 정신의 결여를 메우기 위한 결합일 뿐이다. 이런 혼인에서 여성은 "거위"의 역할을 하는, 남성들이 찾고자 하는 "천사의 덕을 갖춘 계집종"일 뿐, 그 이상일 수 없다. 이런 혼인을 차라투스트라는 "대지가 경련을 일으키는" 혼인, "정신병원" 같은 혼인, "두 마리의 짐승이 서로를 알아볼 뿐"인 혼인이라 말한다. 혼인이 '사랑에 의한 최고의 결합'일 수 있으려면, '여인을 향한 사내의 사랑'만큼이나 '사내를 향한 여인의 사랑'도 위버멘쉬의 수태와 출산과 양육을 목표로 하는 것이어야 하며, 그것이 바로 "성스러운" 혼인이다.[49] 그래서 성스러운 혼인은 오로지 위버멘쉬를 향한 의지를 통해서만 정당화된다. 이 의지는 남성의 전유물도 여성의 전유물도 아니다. 바로 이 의지를 위해 채찍은 휘둘려져야 하는 것이다. 그러니 그 채찍을 휘두르는 주체가 누구인지는 전혀 중요하지 않다. 여성일 수도 있고 남성일 수도 있다. 아니, 둘 다 여야 한다. 물론 차라투스트라가 우리 모두를 향해 채찍을 휘두를 수도 있다. 여성이 차라투스트라에게 휘두를 수도 있다. 차라투스트라도 여전히 위버멘쉬가 아니기 때문

48) Za I <늙은 여자와 젊은 여자들에 대하여>: KGW VI 1, p. 81.
49) Za I <아이와 혼인에 대하여>: KGW VI 1, p. 87～88.

이다. 이렇듯 채찍-은유는 인간 전체의 디오니소스적 양육을 지시하는 것이다. 이렇게 이해하면 <춤에 부친 또 하나의 노래>에서 생명이 차라투스트라의 채찍을 받는 것도 납득가능하다. 생명 역시 창조의 과정을 지속하는 한에서만, 생명이기 때문이다.

3) 디오니소스적 지혜와 vita femina

'진리가 여성이라고 가정한다면, 어떠한가?'로 시작되는 앞서의 유명한 글은 '진리-생명-여성'이라는 니체의 트라이앵글을 보여주는 단적인 예이기도 하다. 거기서 니체는 진리는 물론이고, 생명에게도 -관점주의를 매개로- '여성적'이라는 특징을 부여한다. 그러면서 앞의 2절에서 제시된 진리의 여러 속성 중에서 '은폐성과 비밀'에 집중한다. 진리가 그러하듯 생명 역시 다양한 해석의 가능성을 열어두고 있는, 자신을 감추는 비밀이며, 그래서 여성적이다. 물론 그 은폐와 비밀스러움은 바로 힘에의 의지의 능동성 때문에 발생한다. 그래서 디오니소스적이기도 하다. 바로 이러한 특징을 아는 것, 이것을 니체는 '디오니소스적 지혜'로 이해한다. 이 지혜는 독단적 진리와는 대립되는 그 무엇, 생명의 근본성을 파악해낼 수 있는 그 무엇이며, 그래서 차라투스트라는 이 지혜마저 여성적인 것으로 이해하는 것이다.[50] 이렇게 해서 진리-생명-여성이 만들어내었던 트라이앵글은 여성을 중심에 놓는 진리-생명-지혜의 트라이앵글로 확대된다.

그런데 그 트라이앵글에 추가되는 것이 또 하나 있다. 우리 인간의 삶이다. "내가 말하고자 하는 것은 이 세계에는 아름다운 것들이 넘쳐나고 있지만, 그럼에도 불구하고 이것들이 모습을 드러내는 아름다운 순간은 너무 적다는 것이다. 하지만 이것이야말로 삶의 가장 강력한 마법일지 모른다. 삶은 가능성이라는 황금실로 짜인 베일로 덮여있다. 약속하고 반감을 품고 수줍어하고 냉소하고 동정하고 유혹하는. 그렇다, 삶은 여성이다."[51] 우리 인간의 삶이 여성적인 이유는, 생명과 진리가 갖고 있는 디오니소스적 특징을

50) Za II <춤에 부친 노래>: KGW VI 1, p. 135～137.
51) FW 339: KGW V 2, p. 249.

우리 인간의 삶 역시 공유하기 때문이다. 삶을 이런 식으로 파악하는 것, 디오니소스적 지혜를 가지고 대면하는 것. 이것이 바로 양육을 위한 실천적 지혜가 된다.

4) 니체의 철학이라는 예

디오니소스적 모성이라는 것, 여성성의 핵심. 니체는 이런 모성 지평을 자신의 철학 전체를 통해 직접 보여주기도 한다. 그 단적인 예는 위버멘쉬라는 어린아이에 대한 희망을 말하는『차라투스트라는 이렇게 말했다』다. <젊은 여자와 늙은 여자들에 대하여>에서는 여성의 수수께끼가 위버멘쉬를 수태하는 데 있다는 것을 통해, <거울을 갖고 있는 아이>와 <지복의 섬에서>는 해산의 고통을 통해, <때묻지 않은 앎>에서는 정신적 창조와 생식을 통해, <혼인에 대하여>에서는 아이를 가질 자격과 권리를 통해, <춤에 부친 노래>와 <춤에 부친 또 하나의 노래>에서는 생명을 채찍질하는 것을 통해 니체는 모성의 문제를 정신적인 것으로 형상화하고 있다. 그래서『차라투스트라는 이렇게 말했다』전체가 모성적 사유를 보여주고 있다는 평가도 충분히 가능하다.[52] 하지만『차라투스트라는 이렇게 말했다』뿐만이 아니라, 니체의 철학 전체와 작품 전체가 디오니소스적 수태와 분만과 양육의 과정으로 표명되기도 한다.『이 사람을 보라』라는 니체의 전무후무한 철학적 자서전을 보면 "나는 내 건강에의 의지와 삶에의 의지를 나의 철학으로 만들었다."[53]라는 니체의 단언이 결코 빈말이 아니라는 것을 알 수 있다. 철학자 니체는 계속해서 디오니소스적 수태와 분만을 시도했고, 그것을 위해 자신에게 양육의 채찍을 가했던 것이다. 그 산물인 '니체의 철학'은 여성적이다. 그것이 모성적 지평을 보여주기 때문이다.

---

52) S. Braun (2012), pp. 245～261.
53) EC <나는 왜 이렇게 현명한지> 2: KGW VI 3, p. 265.

4. ‘디오니소스적 여성’과 여성-라비린스

진리와 삶과 생명과 지혜. 이 모든 것을 매개하고 연계시키는 것이 바로 여성이다. 이 여성은 디오니소스적 모성의 주체인 ‘디오니소스적 여성’이다. 그래서 그녀에게는 다음과 같은 특징들이 부여되며,[54] 그것들은 니체의 여성-라비린스에 관계된 문제점 몇 가지를 해소시킬 수 있다.

첫째, 여성은 비밀이다. 비밀은 비밀로 남겨져 있어야 한다. 아무리 벗겨내어도 계속 자신을 숨기는 관점적 진리처럼 말이다. 니체가, 디오니소스의 머리가 그려진 음부를 내보이는 “바우보Baubo”[55]로 여성을 비유하는 것은 바로 이런 맥락에서다. 디오니소스적 여성이야말로 절대 진리의 허구성과 그 독단성에 대한 최대의 반박이기 때문이다. 니체가 철학 뿐만 아니라 학문 비판을 하는 주된 이유 중의 하나도 근대 학문이 그런 비밀스러움을 없애버리려하기 때문이다. 그래서 니체의 ‘학문하는 여성’에 대한 반감도 같은 맥락으로 이해할 수 있다. “학문은 모든 진정한 여성의 수치심을 불러일으킨다. 이때 그녀는 사람들이 이것을 통해 자신의 피부 밑을, 심지어는 옷이나 화장한 아래를 들여다보고자 하는 것처럼 느끼게 된다.”[56] “여성이 학문적으로 되려고 한다면 이것은 가장 나쁜 취미 아니겠는가?”[57]라는 니체의 언명은 현실의 여성을 향하는 여성비하발언이라는 혐의를 받기도 하지만, 여성의 ‘디오니소스적’ 특징 및 근대 학문의 폭력성을 고려하면 그런 혐의는 벗겨진다.

둘째, 여성 역시 남성이나 여타의 생명체와 마찬가지로 힘에의 의지의 주체다. 힘상승에 대한 갈망과 지배에 대한 갈망은 그녀의 본성에 속한다. 이를 위해 ‘자신을 꾸미고, 가장하고 숨기며, 아름다운 그럴듯한 가상의 얼굴’을 만들어내고’,[58] ‘자신을 약한 존재로 느껴, 모든 약한 존재가 외부 힘

54) 여성의 다중 은유성 때문에 여성 주체의 부재라는 결과가 나온다는 Jardine의 지적은 적절하지 않다. A. Jardine (1985), p. 37.
55) FW 서문 4: KGW V 2, p. 20.
56) JGB 127: KGW VI 2, p. 95.
57) JGB 232: KGW VI 2, p. 177.
58) JGB 232: KGW VI 2, p. 177.

에 의존하여 힘을 추구하듯, 외부 존재의 힘에 의존하기도 한다.'[59] 혹은 '먼 거리에서의 작용, 원격작용'을 의도하기도 한다. 이 모든 것이 힘을 향한 그녀의 의지, 지배의지 때문이다. 특히 남성에 대한 지배의지의 역할은 무척 클 수 있다. 그렇다면 여성의 모든 행위가 이런 힘에의 의지의 소산이기에 전적으로 인정되고 승인될 수 있는 것일까? 힘에의 의지 자체가 모든 생명체의 본성이기에 여성의 모든 행위도 정당화될 수 있는 것일까? 그렇지 않을 것이다. 니체가 인간 내부의 노예성과 주인성의 공존을 인정하고 주인성의 노예성에 대한 지배를 촉구하는 것이나, 노예적 상태의 힘에의 의지를 병리적인 것으로 비난하는 것은, 여성에게도 마찬가지로 유효하다. 그래서 여성의 힘에의 의지가 그녀의 노예성의 소산이라면 당연히 병리적 상태로 판단될 것이다. 니체의 악명 높은 여성비하 발언들은 바로 이런 '여성 안의 노예성'을 겨냥하는 것이라고 할 수 있다.

셋째, 디오니소스적 여성은 결코 산술적 평등을 요청하지 않는다. 그것이 남성에 대한 것일 때도 그렇고, 여성들 사이에서도 마찬가지다. 니체가 주인적 인간과 노예적 인간 사이에 근원적 불평등론을 주장한다는 것은 잘 알려져 있다. 그것은 인간의 제반 권리가 결코 천부인권이 아니라 획득권리라는 점, 노예 유형과 주인 유형 사이에는 권리와 의무의 차이가 존재한다는 점 등에서 자연적으로 파생된다. 그러나 이런 근원적 불평등론은 기계적이고도 산술적 평등에 대한 부정일 뿐, '각자에게 그 자신의 몫'을 주장하는 비례적 평등에 대한 부정은 아니다.[60] 그래서 '주인과 노예에 합당한 몫'이라는 것이 허용되고, 이런 비례적 평등은 남성-여성 사이에서도 마찬가지로 유효하다. 이런 점을 전제하면, 니체의 다음의 언명도 이해가능하다. "남성과 여성이라는 근본적인 문제를 잘못 생각하고 여기에 헤아릴 길 없는 대립과 그 영원히 적대적인 긴장의 필연성을 부정하며, 여기에서 아마 평등한 권리와 교육, 평등한 요구와 의무를 꿈꾼다는 것은 어리석은 사람임을 나타내는 전형적인 표시다."[61] 이 언명은 양성의 본질과 역할 분담에 대한 페미

59) "가장 약한 여성은 모든 남성에게서 신을 만들어낸다 [...] 여성들만 남아도 그들은 끊임없이 자신의 약함 때문에 남자를 만들어내고 신을 만들어낸다. 그리고 이 둘은 서로 닮았다. 거대한 힘을 지닌 자들로서 말이다." KGW VII 1[110], pp. 36～37.

60) 니체의 이 구분이 갖는 정치철학적 함축에 대해서는 백승영 (2012), pp.16～19 참조.

니스트의 문제의식을 공유하는 것이라기보다는,[62] 오히려 산술적 평등을 지양하고 비례적 평등을 지향하는 니체 사유의 연장, "인간은 평등하지 않다. 이렇게 말한다. 정의는"[63]이라는 주장의 수미일관성의 표현인 것이다. 여성 일반과 남성 일반 사이에, 여성들 사이에, 남성들 사이에도 산술적 평등이란 있을 수 없다.

넷째, 그렇다면 여성은 남성과 어떤 관계를 맺어야 할까? 그것이 변증법적 관계일 수 없다는 것은 니체 철학의 특징으로부터 자연스럽게 도출된다. 그렇다고 서로에게 완전한 비밀이고, 차이가 크기에 그 어떤 "소통도 어렵다"[64]는 것도 결코 니체적이지 않다. 힘에의 의지의 주체이자 위버멘쉬를 추구하는 여성은 '힘에의 의지가 구성해내는 관계적 실존'을 한다. 그래서 니체가 추구하는 '진정한 벗이자 진정한 적'의 관계를 남성과도 맺을 수 있다.[65] 서로의 힘상승에 대한 의지를 촉발시키고 고무시켜주는 관계 말이다. 이런 관계를 맺기 위해 디오니소스적 여성은 자기 자신에게도 남성에게도 채찍을 휘두른다. 이때 여성이 사용하는 수단과 관계해서 니체는 매우 흥미로운 두 가지 사태를 제시한다. 하나는 '공포와 동정을 남성에게 불러일으키는 것'이며, 다른 하나는 '거짓과 가상과 아름다움이라는 여성의 진리성'이다.

"여성에게서 존경과 때로는 공포마저 일으키는 것. 그것은 남성의 자연보다 더 자연적인 그녀의 자연이며, 진정 맹수처럼 교활한 유연성, 장갑아래 숨겨진 호랑이 발톱, 단순한 이기성, 교육시키기 어려운 점 및 내적 야성, 이해하기 어렵고 폭이 넓으며 왔다갔다 하는 욕망과 덕성 등이 그것이다 [...] 이 모든 공포스러움에도 불구하고 이 위험하고 아름다운 고양이인 여성에게 동정을 갖게 하는 것은, 여성이 다른 어떤 동물보다도 더 고통스러워하고 상처받기 쉬우며 사랑이 필요하고 실망을 느끼도록 선고받은 것

61) JGB 238: KGW VI 2, p. 181.
62) "평등이 문제가 있다는 것을 알기에 여성은 평등요구를 애초부터 하지 않게 되는, 일종의 사회적 열등 존재로서 살아가는 여성이 될 것"이라는 우려(신경원 (2004), p. 122.)는 불식된다.
63) KGW VII 1 3[1]39, p. 58.
64) L. Irigara (1991), p. 321.
65) Za I <전쟁과 전사에 대하여>: KGW VI 1, p. 55.

처럼 보이기 때문이다. 공포와 동정: 지금까지 남성은 이러한 감정을 가지고 여성 앞에 서 있었으며 언제나 한 발은 이미 황홀해하며 마음을 갈갈이 찢는 비극에 넣고 있었다."[66] 남성은 여성에 대한 '공포와 동정'을 가지고 여성과 관계를 맺는데, 여성은 바로 그것을 수단으로 남성에 대해 힘을 행사할 수 있었다는 것이다. 남성에 대한 여성의 지배의지가 그런 수단과 전략을 선택하게 했다는 것이다. 그런데 '공포와 동정'이라는 수단과 전략이 '그 자체 가치'를 갖지 않을 것은 자명한 일이다. 관점주의는 특정 행위의 '그 자체 가치'를 허용하지 않으며, 오히려 '누가 행위하는지'를 묻기 때문이다. 즉 그 수단과 전략이 주인적인 여성의 것인지, 아니면 노예적인 여성의 것인지가 평가의 관건이 되는 것이다. 그렇다면 위의 인용문은 여성일반에 대한 '비하'의도로 단정될 수는 없다.

"만일 여성이 우아함과 유희적임을, 근심을 없애주고 마음의 짐을 벗어나게 하고 매사를 가볍게 받아들이는 현명함과 기교를, 만일 여성이 유쾌한 욕망을 처리하는 섬세한 솜씨를 완전히 잊기 시작한다면, 이는 고통스러운 일이다 [...] 여성의 큰 기교는 거짓이고 그 최고의 관심사는 가상이며 아름다움이다. 우리 남성들은 고백하도록 하자: 우리는 여성의 바로 이런 기교와 이러한 본능을 존중하고 사랑하는 것이다. 우리는 어려움에 처할 때 우리 스스로의 짐을 가볍게 하기 위해 [...] 우리의 진지함과 무게와 깊이라는 것이 거의 어리석음처럼 보이는 존재와 기꺼이 교제하고자 한다."[67] 여기서 여성의 전략은 거짓과 가상과 아름다움과 가벼움이다. 이런 특징은 니체가 진리와 지혜와 삶과 생명 일체에 부여한 바로 그 특징이기도 하며, 이것 역시 관점주의를 적용하면, '공포와 동정'의 경우와 마찬가지로 여성비하적인 의도로 이해될 수는 없다.

'동정과 공포 불러일으키기' '거짓과 가상과 가벼움과 아름다움을 제공하기'를 여성의 힘에의 의지의 소산, 남성과의 전략적 교제방식으로 이해하면, 니체의 19세기 여성운동에 대한 비난도 이해가 된다. 19세기 여성운동이 여성의 바로 그런 점들을 무화시키거나 남성화시키려는 전략을 사용

66) JGB 239: KGW VI 2, p. 184.
67) JGB 232: KGW VI 2, p. 177.

하고 있다는 것이 니체의 판단이다. 그 전략의 목표를 니체는 "오직 산업정신이 군사적 정신 및 귀족적 정신에 대해 승리를 거두는 곳에서 [...] 점원으로서의 경제적, 법적인 독립성을 얻는 것 [...] '점원으로서의 여성'"에서 찾는다. 그러면서 여성이 치루어야 하는 대가로는 "어떤 기반에서 그녀들이 가장 확실하게 승리하게 될 것인지를 맡는 후각"과 "취향"의 상실을 거론하며, 이것을 여성의 "퇴화"이자,[68] "여성에게서 '영원히 권태로운 것'"의 실체로 이해한다.[69] 니체의 이런 판단에는 당대 독일의 여성운동에 대한 실망이 놓여있는 것처럼 보인다. 실제로 독일 여성운동은 교육의 평등을 주장하면서도 어머니로서의 소양교육 정도에 만족하고, 기혼여성의 재산권이나 자녀에 대한 권리를 말하면서도 그 적극적 모색에는 주저하며, 여성참정권에 대한 강력한 주장도 오랫동안 표출하지 않았다. 이런 상황은 독일의 독특한 보수적 성향과 1860년대 중반 이후의 독일 자유주의의 쇠퇴, 독일 중간계급의 정치적 취약성의 결과지만,[70] "여성의 영향력은 여성의 권리와 요구가 증대한 것에 비해 감소되어 왔다"는 말처럼, 니체는 독일 여성운동의 소박한 권리 요구에 비해 여성들이 너무 많은 것을 잃고 있다고 생각한 것 같다. 이렇듯 니체의 19세기 여성운동에 대한 비난은 시간제약적인 것으로, 21세기 여성운동의 상황과는 무관하게 읽힐 수 있다.

5. 결론

이상의 고찰을 통해 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다. 니체의 여성-라비린스는 '여성과 여성성'의 문제를 다루고 있고, '디오니소스적 여성 및 디오니소스적 모성'을 매개로 관점주의적 방법으로 구성되어 있다. 거기서 여성은 비록 은유로 사용되지만, 그렇다고 현실의 여성에 대한 것을 배제하지도 않는다. 거기서 제시된 여성은 -남성과 마찬가지로- 위버멘쉬라는 실

68) JGB 239: KGW VI 2, p. 182.
69) JGB 232: KGW VI 2, p. 177. 물론 여기서 니체가 "책에 손을 대는 여성"에 대해 비난을 하고 있지만, 그 비난은 학문비판의 연장선에서 보아야 한다.
70) R. J. Evans (1977/1997), pp. 143～156.

존적 과제를 수행하는 여성이다. 그런 여성이어야 인간일 수 있다. 그런 남성이어야 인간일 수 있는 것과 마찬가지로.... 따라서 '니체의 여성'은 해부학적 성정체성의 문제로 소급시킬 필요도, 그렇다고 기호학적 수사의 문제로 축소시킬 이유도 없다. 마찬가지로 여성에 대한 니체의 거친 수사학도 페미니즘-안티페미니즘이나, 여성친화적-여성비하적이라는 선택지로 획일화시킬 수 없다. 아니, 그런 이원적 구도 자체가 '니체의 여성'에는 적용될 수 없다. '니체의 여성'은 그러기에는 너무 은유적이고, 너무 디오니소스적이며, 너무 모성적이다. 니체가 자신의 여성관에 대해 다음처럼 유보적 태도를 보이는 것은 관점주의자의 수미일관성 때문이기도 하지만, 바로 그런 이유 때문이기도 하다.

> "내가 여성 자체에 대해 말하는 몇 가지 진리는 [...] '나의 진리'일 뿐이라는 것을 처음부터 사람들은 알고 있었겠지만 말이다."[71]

투 고 일: 2014. 12. 22.
심사완료일: 2015. 01. 20.
게재확정일: 2015. 01. 20.

백승영
플라톤 아카데미

71) JGB 231: KGW VI 2, p. 176.

참고문헌

김정현, 「니체와 페미니즘: 데리다와 코프만의 진리담론을 중심으로」, 『철학』 67집 (2001 여름), 한국철학회, pp. 79～102.

백승영, 『니체, 디오니소스적 긍정의 철학』 (서울: 책세상 2005).

_____, 『니체. 건강한 삶을 위한 긍정의 철학을 기획하다』 (서울: 한길사 2011).

_____, 「사회 정의에 대한 니체의 구상, 그 정치철학적 의미」, 『니체 연구』 21집 (2012), 한국니체학회 pp. 7～35.

신경원, 『니체 데리다 이리가레의 여성』 (서울: 소나무 2004).

Braun, S., "Vita materna. Mütterliches Denken in Nietzsches Werk", in: *Nietzsche Forschung(=NF)* Bd 19, (2012), pp. 245～261.

Burgard, P. J., "Interoduction: Figures of Excess", in: P. J. Burgard (ed.), *Nietzsche and the Feminine*, (Charlottesville: UP of Virginia 1994), pp. 1～32.

Derrida, J., *Spurs: Nietzsche's Styles*, (Chicago: U of Chicago Press 1979).

Evans, R. J., *The Feminists: Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australasia 1840～1920,* (London: C. Helm 1977), 정현백(역), 『페미니스트. 비교사적 시각에서 본 여성운동 1840～1920』, (서울: 창비 1997).

Georg, J., "Zarathustra I und das Ende der Lou-Beziehung", in: *NF* (2012), pp. 177～190.

Irigaray, L., "Ecce Mulier?"(1991), in: P. J. Burgard (ed.), *Nietzsche and Feminine*, (Charlottesville: UP of Virginia 1994), pp. 316～331.

Jardine, A. A., *Gynesis: Configurations of Woman and Mdernity*, (Ithaca: Cornell UP 1985).

Kofman, S., "Baubo: Theological Perversion and Feminism," in: M. A, Gillespie & T. B. Strong(ed.), *Nietzsche's New Seas*, (Chicago:

U of Chicago Press 1988), pp. 175~202.

Kristeva, J., "Motherhood according to Giovanni Bellini", in: J. Kristeva & L.S. Roudies (ed.), *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art,* (New York: Columbia UP 1980), pp. 237~270.

Lungstrum, J., "Nietzsche Writing Woman/ Woman Writing Nietzsche", in: P. J. Burgard(ed.), *Nietzsche and Feminine*, (Charlottesville: UP of Virginia 1994), pp. 135~157.

Meiler, B. K., *Hochsaison in Sils-Maria. Meta von Salis und Friedrich Nietzsche. Zur Geschichte einer Begegnung*, (Basel: Schwabe 2005).

Nietzsche, F., Werke. *Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli, M. Montinari (hrsg.) (Berlin/New York: Walter de Gruyter 1967ff. (=KGW)

_____, Werke. Kritische Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (hrsg.) (Berlin/New York: Walter de Gruyter 1967ff. (=KSA)

_____, *Menschliches Allzu Menschliches* (=MA), KGW IV 2.

_____, *Morgenröthe* (=M) KGW V 1.

_____, *Fröliche Wissenschaft* (=FW), KGW V 2.

_____, *Also sprach Zarathustra* (=Za) KGW VI 1.

_____, *Jenseits von Gut und Böse* (=JGB), KGW VI 2.

_____, *Ecce Homo* (=EC), KGW VI 3.

_____, *Götzen-Dämmerung* (=GD), KGW VI 3.

Oliver, K & Pearsall. M., *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, (University Park Pennsylvania 1998).

Vajda, B. S., *Melancholie, Eros, Muße. Das Frauenbild in Nietzsches Philosophie,* (Würzburg: Königshausen/Neumann 1999).

Vuilleumier, C. P., "'Ihr Hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich' Nietzsches Einfluss auf schreibende Frauen des Fin de siécle", in: *NF* (2012), pp. 13~29.

ABSTRACT

Nietzsche's Labyrinth of Woman and Its Ariadne's Thread:

Maternity

Baek, Sung Young

Nietzsche's discourse on woman is a complex labyrinth of a series of metaphors but it can be seen as a straight discourse on 'woman and the feminine.' Indeed, the woman-labyrinth is composed by perspectivism via 'Dionysian maternity.' Maternity is a concept as well as a metaphor which includes pregnancy, birth, and rearing and it is the core of Nietzsche's metaphor of woman. Like man, woman is a being who fulfills the existential goal of Übermensch.

If the woman-labyrinth is understood in this way, it can be presented as follows. First, its confusing and contradictory surface is incorporated in a somewhat coherent structure. Second, there is no reason why 'Nietzsche's woman' ought to go back to the problem of anatomical sexual identity or reduce to the problem of semiotic rhetoric. Third, Nietzsche's rough rhetoric on woman cannot be subject to the dualism of feminism vs. antifeminism or philogyny vs. misogyny. 'Nietzsche's woman' is too metaphorical, too Dionysian, and too maternal to be so.

Keywords: woman, maternity, metaphor, perspectivism, the Dionysian