



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](#)

정치학석사 학위논문

정치의 역설과
니체의 연극적 시민성

2023년 2월

서울대학교 대학원
정치외교학부 정치학전공
임익현

정치의 역설과 니체의 연극적 시민성

지도교수 김 주 형

이 논문을 정치학석사 학위논문으로 제출함
2023년 1월

서울대학교 대학원
정치외교학부 정치학전공
임 익 현

임익현의 석사 학위논문을 인준함
2023년 1월

위원장 유 홍 립 (인)

부위원장 김 주 형 (인)

위 원 박 성 우 (인)

국문초록

이 논문은 니체에게서 나타나는 독특한 시민성의 관념을 연극적 시민성으로 재구성하며, 이러한 관념은 특히 정치의 역설이라는 근본적인 정치적 문제에 대한 니체의 고유한 대응이라고 주장한다. 정치의 역설이란, 좋은 시민들을 형성해내기 위해서는 좋은 법이 필요하지만 좋은 법을 형성해내기 위해서는 다시 좋은 시민들이 필요한 악순환의 상태를 가리킨다. 니체는 진리도 폭력도 아닌 오직 시민들 자신만이 정치의 참된 토대가 될 수 있다고 여기기 때문에 이러한 역설을 마주한다. 그렇다면 정치의 역설에 대한 대응으로서의 니체적 시민성은, 정치라는 무대 혹은 극장 안과 밖에서 시민들이 갖는 세 차원의 정체성과 역할로 구성된다는 점에서 연극적 시민성으로 규정된다. 여기에는 첫째, 극장 안에서 정치라는 무대에 적극적으로 뛰어들어 창조적이고 구성적인 역할을 수행하는 행위자/배우(actor)로서의 시민이 있다. 둘째, 마찬가지로 극장 안에 존재하지만 무대 바깥의 객석에서 주로 비판적이고 해체적인 역할을 수행하는 관찰자/관객(spectator) 혹은 비판자/비평가(critic)로서의 시민이 있다. 마지막으로, 극장으로부터 잠시 벗어나 자기돌봄의 작업을 수행하며 좋은 시민이 될 준비를 하는 ‘자유정신’이 있다.

이 논문은 니체적 시민성을 재구성하기 위한 서사로서, 특히 니체가 인간과 시민이라는 두 존재방식으로부터 각각 포착하는 비극성과 그것들에 대해 갖는 희망에 주목한다. 진리나 폭력과 달리, 니체의 연극적 시민성은 정치의 역설이라는 문제를 정치 외적인 수단을 통하여 전적으로 해소해 버리려는 시도가 아니며, 이러한 한계는 오히려 그가 정치에 대한 희망을 여전히 잃지 않고 있음을 보여 준다.

이처럼 정치사상의 역사 속에서 나타났던 시민성의 대안적 관념을 복원하고 재구성하는 작업은, 한편으로 정치의 역설과 같은 근본적인 정치적 문제에 관해 현재의 특수한 맥락을 뛰어 넘는 근원적인 통찰들을 제공해 준다. 다른 한편으로, 이러한 작업은 시민성에 대한 기존의 지배적인 관념들을 보완하고 극복하기 위해 필요한 상상들을 제공해 준다.

주요어 : 니체, 정치의 역설, 연극적 시민성, 행위자와 관찰자, 인간과 시민, 비극성과 희망

학 번 : 2020-22381

목 차

제 1 장 서론	1
제 1 절 문제제기	1
제 2 절 정치의 역설과 니체	3
제 3 절 니체의 연극적 시민성	10
제 4 절 논문의 구성과 접근법	15
제 2 장 인간의 비극성: 행위자/배우로서의 인간	21
제 1 절 관점주의와 힘에의 의지	22
제 2 절 행위자로서의 인간	28
제 3 절 배우로서의 인간	39
제 4 절 정치적 행위자로서의 인간	43
제 3 장 정치의 비극성: 관찰자/관객으로서의 시민 ...	49
제 1 절 계보학	50
제 2 절 신의 죽음	54
제 3 절 진리와 폭력	59
제 4 절 정치의 역설	67
제 4 장 정치에 대한 희망: 행위자/배우로서의 시민 ..	73
제 1 절 위대한 정치	76
제 2 절 민주주의와 귀족주의	83

제 5 장 인간에 대한 희망: 자유정신으로서의 인간 ...	90
제 1 절 정치 바깥에서의 자기들봄	91
제 2 절 정치의 역설의 귀환	98
제 6 장 결론	104
참고문헌	111
Abstract	122

제 1 장 서론

제 1 절 문제제기

정치공동체 속에서 시민들이 지니는 권리와 의무, 역할과 기능, 힘과 한계를 가리키는 시민성(citizenship)은, 정치에 관한 가장 주요한 개념들 중 하나이다. 오늘날의 정치이론들 속에서, 시민성은 흔히 ‘정치적 참여’와 ‘법적 지위’라는 두 요소를 중심으로 이해된다. 예를 들어, 벨라미(Richard Bellamy)는 이 두 요소가 각각 그리스 모델과 로마 모델이라는 시민성에 관한 두 고전적 모델을 정의한다고 설명한다(Bellamy 2008, 29). 전자에서 시민들의 자치와 공적 이익의 추구라는 정치적 이상이 나타난다면, 후자에서는 법의 지배와 사적 이익의 보호라는 법적 이상이 나타난다는 것이다. 그리고 여러 단서를 달기는 하지만, 그는 두 모델이 각각 공화주의와 자유주의라는 사상적 전통과 연관된다고 덧붙인다(43). 한편 그 이전에 바버(Benjamin Barber) 또한, 근대 민주주의의 형태들 중 ‘강한 민주주의’와 ‘약한 민주주의’는 각각 시민성의 토대를 정치적 참여와 법적 지위에 두고 있다고 설명한 바 있다(Barber 1984, 218-19). 그런데 이처럼 지배적인 “서양 정치철학 전통의 텍스트에 새겨져 있는 시민성의 이상”에 맞서, “상대적으로 덜 주목받은 시민성의 모델을 복원”하고 “시민성의 대안적 관념”을 구축하려는 시도 또한 존재했다(Villa 2001, ix, 1). 빌라(Dana Villa)는 특히 『소크라테스의 변론』에 주목하여, 소크라테스(Socrates)가 보여 주는 철학적·양심적·반체제적 시민성을 ‘소크라테스적 시민성’으로 개념화하고 이것이 어떻게 서양 정치사상의 역사 속에서 간헐적으로 계승되어 왔는지를 서술한다. 그는 이러한 작업을 통해, 당시 미국에서 개인주의와 물질주의에 맞서 부상하던 공동체주의적 경향과 참여·급진 민주주의적 경향에 문제를 제기했던 것이다.

이 논문 또한 서양 정치사상의 전통 속에서 나타났던, 시민성에

대한 기존의 지배적인 관념과는 다른 대안적인 관념에 주목하고 그것을 재구성하는 하나의 시도이다. 이 논문은 특히, 정치의 영역에는 궁극적으로 해소될 수 없는 ‘정치의 역설’(paradox of politics)이 법과 시민 사이에 존재하며, 따라서 시민성은 정치의 영속적인 문제로 나타난다는 이해로부터 출발한다. 이 경우 오늘날 정치의 영역에서 제기되는 다양한 문제들은 단지 오늘날만의 문제가 아닐 수 있으며, 이들은 정치에 관하여 지속되는 문제들이 발현되는 서로 다른 양태가 된다. 이처럼 정치에 영속적인 문제가 존재한다면, 정치사상의 역사는 이에 관해 현재의 특수한 맥락을 뛰어 넘는 어떤 근원적인 통찰들을 제공해 줄 수 있다. 이것이 역사 속에서 나타났던 다양한 시민성의 관념들에 주목하는 작업이 중요한 한 가지 이유이다. 여기에 더해, 정치의 역설에 의해 제기되는 시민성의 문제는 단순히 기존의 지배적인 시민성의 관념들을 통해서만 사유될 수 없다. 물론 정치적 참여와 법적 지위는 언제나 중요한 요소들로 남아 있지만, 정치의 역설에서 비롯되는 시민성의 문제는 때로 이러한 관념들 자체를 넘어설 것을 요구하기 때문이다. 이것이 시민성에 관한 대안적 관념들을 복원하고 재구성하는 작업이 중요한 또 다른 이유이다.

이와 같은 문제의식에서 출발하여, 이 논문은 서양 정치사상의 전통 속에서 프리드리히 니체(Friedrich Nietzsche) 또한 정치의 역설이라는 문제를 민감하게 다루고 있으며, 그 과정에서 ‘니체적 시민성’이라고 부를 수 있는 그만의 독특한 시민성의 관념을 제시한다고 주장한다. 특히 이것은 정치라는 무대(political stage) 혹은 극장(political arena) 안과 밖에서 시민들이 갖는 다양한 정체성들과 역할들로 구성된다는 점에서 연극적 시민성(theatrical citizenship)으로 개념화할 수 있다. 이 같은 재구성의 작업은 시민성에 대한 기존의 지배적인 관념들을 보완하고 극복하기 위해 필요한 상상들을 제공해 주며, 더 나아가 정치에 관한 하나의 영속적인 문제를 사유하는 데에 도움을 줄 수 있다. 그렇다면 법과 시민 사이에 존재하는 정치의 역설이란 무엇이며, 이 문제는 특히 니체에게 있어 어떻게 나타나는가?

제 2 절 정치의 역설과 니체

장-자크 루소(Jean-Jacques Rousseau)는 『폴란드 정부론』에서, 인간에게 법을 부과하는 것은 마치 “기하학에서 원을 동일한 넓이의 정사각형으로 만드는 것”만큼 어려운 문제라고 말한다(Rousseau 1772, 170). 특히 그의 『사회계약론』에 대한 호닉(Bonnie Honig)의 해석에 따르면, 루소는 법과 시민 사이에서 결코 완전하게 해소될 수 없는 ‘정치의 역설’을 처음으로 이론화했다(Honig 2007, 2). 루소가 이 책 2권 7장에서 우선적으로 발견하는 것은 ‘창설의 역설’(paradox of founding)이다: “새롭게 태어나는 인민이 건전한 정치규칙을 이해하고 국가이성의 근본 원리를 따르도록 만들려면, 결과가 원인이 되어야 한다. 즉 제도의 결과인 사회정신은 제도 자체를 이끌어야 하며, 법에 의해 변화되어야 할 인간은 법 이전에 그렇게 되어 있어야 한다”(Rousseau 1762a, 71). 좋은 인민은 좋은 법을 통해서만 형성될 수 있지만, 좋은 법은 다시 좋은 인민에 의해서만 형성될 수 있는 것이다. 이때 법과 인민 중 어느 한 편에서라도 다른 외부적인 토대를 통해 좋음이 보장되지 않는 한, ‘닭과 달걀의 악순환’은 끊임없이 역진한다. 많은 해석자들은 루소가 이 같은 난제를 입법가라는 좋은 인간의 도입을 통해 해결한다고 주장한다. 하지만 호닉이 보기에 입법가의 존재는 문제의 해결이 아니라 문제의 연장일 뿐이다. 우선 입법가는 폭력과 같은 수단을 사용하여 직접 법을 제정할 수 없는데, 이는 합법적인 정치체에서 입법의 실제 권한이 오직 인민에게만 주어지기 때문이다. 입법가는 단지 법을 제안하고 설득할 수 있을 뿐이며, 그를 따를 것인지를 선택하는 일은 결국 인민에게 남아 있다. 그런데 문제는 입법가가 “참된 정치가”인지 혹은 그저 “운 좋은 사기꾼”인지 결정되어 있지 않으며, 그 결정을 내려야 할 인민 또한 “좋은 인민”인지 “몽매한 다중”인지 결정되어 있지 않다는 것이다. 따라서 입법가도 결국 창설의 역설 속으로 빠져 들어간다. 그런데 이러한 역설은 단지 창설의 순간으로만 한정되지 않고 정치의 모든 순간에 존재한다. 설령 창설의 역설을 어떠한 방식으로든 해소하거나 혹은 무시함으로써 좋은 법과 좋

은 시민 사이의 조화로운 순환으로부터 출발한다고 하더라도, 둘 중 어느 하나가 변질되거나 둘 사이의 끊임없는 구성작용 속에서 간극이 발생할 수 있기 때문이다. 그렇다면 좋은 법이 새롭게 요구되는 상황에서, 좋은 법이 먼저인가 혹은 좋은 시민이 먼저인가라는 문제는 다시 모습을 드러낸다.¹⁾

정치의 역설에 관한 논의로부터 호닉은 우리가 민주정치에 내재하는 경쟁적이고 갈등적인 성격을 인식해야 하며, 동시에 그것이 “편협한 당파주의”로 흘러 정치 자체를 소멸시키지 않도록 물질적 조건들에도 신경 써야 한다는 결론을 이끌어낸다(Honig 2007, 7-8). 그런데 호닉의 것보다 더 일반적인, 그리고 특히 시민성에 관해 얻을 수 있는 결론들은 다음과 같다. 첫째, 특정한 정치공동체의 건강과 활력은 단지 법·제도·규범만의 문제가 아니며, 동시에 그것을 구성하는 시민들의 역량과 덕성의 문제이기도 하다. 둘째, 시민들의 역량과 덕성은 언제든지 약화되고 손상될 수 있으며, 이 경우 법과 제도 그리고 더 나아가 공동체 전체가 함께 약화되고 손상되는 것을 피할 수 없다. 마지막으로, 정치의 영역 안과 밖 모두에는 좋은 시민들을 길러내고 유지할 수 있는 보장된 방법 같은 것이 존재하지 않는다. 결국 시민성은 정치의 영역 속에서 하나의 영속적인 문제로 남는 것이다. 그런데 이 문제는 시민성에 대한 기존의 지배적인 관념들만을 통해 사유될 수 없다. 정치의 역설이 제기하는 문제는, 시민들이 정치의 과정에 그저 어떠한 방식으로든 참여하는 것을 넘어 ‘좋은’ 시민으로서 참여하는 문제이며, 특정한 법적 지위를 보장받는 것을 넘어 때때로 그 지위 자체를 새롭게 구성해내는 문제이기 때문이다. 이러한 이유로, 역사 속에서 나타났던 시민성의 대안적 관념들에

1) ‘정치의 역설’과 유사하게, 법과 인민 사이에서 발생하는 ‘민주주의의 역설’을 이론화하는 시도들 또한 존재한다(Mouffe 2000; Brown 2001, ch. 6; Frank 2010; Balibar 2012). 이들에 따르면 민주주의는 자신의 핵심 원리인 인민주권을 실현하기 위해 법을 필요로 하는데, 이러한 법은 인민과의 필연적 간극을 지니고 있기 때문에 역설적으로 인민주권은 결코 완전하게 실현될 수 없다. 법과 인민 사이의 순환이 ‘정치의 역설’에서는 무한한 퇴행(regress) 속에서 나타나는 반면, ‘민주주의의 역설’에서는 무한한 진행(progress) 속에서 나타난다.

주목하고 그것을 재구성하는 작업은 여전히 중요한 과제로 남는다. 그렇다면 이 논문이 니체에 주목하는 것은, 그 또한 정치의 역설이라는 문제를 심각하게 마주하고 있을 뿐만 아니라 이 과정에서 특히 연극적 시민성이라는 독특한 관념을 제시해 준다고 보기 때문이다. 그렇다면 니체에 있어 우선 정치의 역설은 어떻게 나타나고 있을까.

니체에게서 나타나는 정치의 역설은, 인간에게는 공동의 삶의 지평이 필요하다는 그의 인식으로부터 출발한다. 니체가 관찰하기에 이러한 지평이 사라진 근대사회는, 허무주의에 빠진 채 오직 “작은 행복”만을 좇는 평준화되고 범속화된 인간들, 즉 ‘최후의 인간들’만이 남아 있는 곳이다.²⁾ 인간은 공동의 지평 위에 존재할 때 비로소 인간으로서 행위하며 타인들과 상호작용하고, 자신의 삶의 의미와 정체성을 획득하며, 적절하게 육성되고 스스로를 발전시킬 수 있다. 즉, 루소의 언어를 사용하면, 인간은 공동의 법 아래에서 시민으로서 함께 존재해야 하는 것이다.³⁾ 하지만 니체가 모든 삶의 지평들이 서로 동등한 가치를 지닌다고 여겼던 것은 아니다. 어떤 것은 “삶의 충만함, 힘, 의지, 용기, 확신, 미래”를 나타내고 “인간의 성장을 촉진”하지만, 어떤 것은 반대로 “삶의 고통, 빈곤, 퇴화”를 나타내며 “인간의 성장을 방해”하기 때문이다(GM, Preface 3). 즉 좋은 법은 좋은 시민들을 길러낼 수 있지만, 반대로 나쁜 법은 오히려 나쁜 시민들을 길러내게 된다. 그런데 니체가 보기에 지난 약 2천여 년간 유럽을 지배해 온 플라톤주의-기독교 문화는 유럽인들을 발전시키고 고양시키기보다 오히려 병든 무리동물로 퇴화시켜 왔다. 이

2) *EH*, “Destiny” 4; *BGE*, 242. 이 논문에서 니체의 텍스트 인용 시, 텍스트 제목은 참고문헌 목록에서 안내되는 약어로 표기한다. 또한 원 텍스트에 권·부·장·절 등의 구분이 있을 경우에는 해당 번호를, 구분이 없을 경우에는 참고한 판본의 쪽 번호를 표기한다.

3) 루소에게 있어 법은 단지 공식적이고 제도적인 것만이 아니라 “전체”의 질서 혹은 “공적인 것”의 형식 일반을 가리키는 개념이다. 그는 특히 정치법, 민법, 형법 등 다른 모든 종류의 법보다 중요하며 “국가의 진정한 구성”을 이루는 것은 바로 풍속, 관습, 여론이라고 말한다(Rousseau 1762a, 80-81). 호넬에 앞서 루소에게서 정치의 역설을 발견했던 코놀리(William E. Connolly) 또한 루소의 “법”과 “삶의 방식”을 서로 교환하여 사용한다(Connolly 1988, 56; 1991, 193).

러한 문화가 내세우는 여러 차원의 이원론들—불멸하는 영혼과 사멸하는 육체, 실제세계와 현상세계, 진리와 거짓, 선과 악 등—은 모두 인간이 지닌 본능·충동·욕구의 측면과 그것으로부터 비롯되는 창조적인 역량을 부정하고, 더 나아가 현세에서의 삶 자체를 부정하기 때문이다.

이 같은 분석의 첫 번째 결론은, 철학과 종교 등이 제공해 주는 초월적인 이상으로부터 출발하여 좋은 법을 만들 수는 없다는 것이다. 초월적인 이상의 추구 자체는 이미 자신의 창조적 측면을 온전히 긍정하지 못하는 인간에게서 나타나는 하나의 증상일 뿐이다. 그런데 다른 한편으로, 좋은 법은 이상적인 입법가에 의한 폭력이나 결단을 통해 만들어질 수도 없다. 호넉은 이러한 방법이 루소가 강조하는 자율성 및 평등과 배치된다는 직접적인 근거를 제시하지만, 니체는 보다 간접적인 근거를 제시한다. “금발의 맹수 무리, 정복자 종족, 지배자 종족”이 “인민이라는 질료”에 강제로 “형상”을 부여하는 방식은, 최초의 국가 형성 시기에 아직 아무런 형상도 갖추지 못한 채 유목하는 절대적 타자에 대해서는 불가피한 것이었다(GM, II 17). 그러나 동일한 방식이 이미 사회와 문명 속에 존재하는 인간들에게 사용될 경우에는 결국 그들의 내면에 원한(ressentiment)을 자라나게 한다. 그리고 원한은 다시 초월적 이상에 대한 호소로 이어지기 때문에, 이상적인 입법가에 의한 폭력 또한 좋은 법을 만들어내는 방법이 될 수 없다. 이처럼 아렌트(Hannah Arendt)가 말한 강제성의 두 유형, 즉 진리와 폭력이 모두 좋은 법의 근원이 될 수 없다면(Arendt 1961, 222-23), 이제 그것은 시민들 자신의 몫으로 넘어 간다. 그런데 앞서 제시한 유럽의 역사를 통해 관찰된 바는, 단지 나쁜 법이 나쁜 시민들을 길러낸다는 사실만이 아니고, 반대로 나쁜 시민들 또한 다시 좋은 법을 만들어낼 수 없다는 사실이다. 본능·충동·욕구의 측면과 그로부터 비롯되는 창조와 비판의 역량을 잃은 시민들은 더 이상 나쁜 법으로부터 벗어날 수도 없기 때문이다. 결국 좋은 법은 시민들 자신에 의해 직접 만들어져야 하지만, 나쁜 시민들에 의해서는 만들어질 수 없기 때문에 좋은 시민들을 필요로 한다. 이처럼 좋은 법은 그에 앞서 좋은 시민을 필요로 한다는 점에서 정치의 역설의 한 축이 완성된다.

그렇다면 좋은 시민은 어떻게 형성될 수 있는가? 우선 인간들이 법의 외부 혹은 이전에 존재하는 창설의 시기와 같은 예외가 아닌 한, 시민들의 역량과 덕성은 법 자체의 좋고 나쁨에 의해 결정된다. 앞서 말했듯이 좋은 법이 좋은 시민을 길러내는 것이다. 그런데 혹시 시민들이 법으로부터 완전히 벗어나지는 않으면서도, 법 자체가 아니라 법을 만들어내는 과정 속에서 좋은 시민들로 변할 수는 없는가? 다시 말해, 법의 “결과”가 아닌 “원인”으로서 입법의 내재적인 절차에 의해 좋은 시민이 될 수는 없는가? 그런데 앞서 각주 3에서 밝혔듯이 현재 논의되고 있는 법 혹은 입법의 개념은 단지 좁은 의미에서 공식적이고 제도적인 것만을 가리키지 않고, 유럽의 플라톤주의-기독교 문화 전체를 포괄했듯이 가장 넓은 의미를 지니고 있다. 따라서 시민들은, 예컨대 투표와 같이 각자의 사적 이익과 선호를 모두 합산하는 형식적 절차만을 통해 완전해질 수 있는 존재가 아니다. 또한 시민들은, 특정한 규칙과 규범들 속에서 합리적인 결론을 도출해내는 토의과정만으로 완전해지는 존재도 아니다. 더 나아가 시민들은, 법을 만드는 과정에 직접 참여한다는 사실 자체만으로 좋은 시민들이 될 수는 없다. 이렇게 시민들은 법을 만들어내는 과정만을 통하여 좋은 시민들로 변하지 않으며, 이미 법 내부에 존재하는 한 오로지 좋은 법을 통해서만 좋은 시민으로 길러질 수 있다. 이처럼 좋은 시민은 그에 앞서 좋은 법을 필요로 한다는 점에서 정치의 역설의 다른 한 축이 완성된다.

루소가 『사회계약론』에서 보여 준 역설, 즉 좋은 법의 형성은 좋은 시민에 의존적이고 좋은 시민의 형성은 다시 좋은 법에 의존적인 상황은 니체에게서 재현된다. 그렇다면 이러한 역설적 상황으로부터 야기되는 정치의 비극적인 전개를 지연시키기 위한 그의 구상이 바로 ‘위대한 정치’이다. 여기에서 니체는 진리나 폭력과 같은 수단을 사용하여 정치의 역설을 완전히 해소해 버리려는 불가능한 시도를 하기보다, 오히려 법과 시민이 모두 완전해질 수 없음을 인정하고 대신 둘 사이에 비교적 좋은 순환관계를 만들어내고자 하는 것이다. 그런데 비극의 지연이라는 기능에서 알 수 있듯이, 위대한 정치는 현존하는 정치의 비극을 제거

하고 좋은 순환관계를 새롭게 수립하기 위한 구상이라기보다는, 좋은 순환관계의 한가운데에서(*in medias res*) 출발해 그것을 유지하기 위한 구상이다. 정치의 역설이 해소되지 않는 한 인간이 의식적인 노력을 통해 특정한 정치의 형태를 도래시키는 것은 불가능에 가깝기 때문이다. 이에 더해, 앞서 지적했듯이 설령 좋은 법과 좋은 시민 사이의 조화로운 순환으로부터 출발한다고 하더라도 둘 중 어느 하나가 변질되는 것은 어렵지 않고 오히려 자연스러운 경향이다. 이렇게 위대한 정치가 현실에 곧바로 적용될 수 있는 정치적 프로그램도 아니고 반대로 그 자체로 완결된 이상도 아닐 때, 그것은 대신 현실 속의 우리로 하여금 정치에 이르는 간접적인 길에 대해 고민하도록 만들어 준다. 실제로 니체는 법의 힘이 잠시 중지된 공간에서 길러진 좋은 인간들이, 결국 다시 정치의 세계로 돌아가 좋은 시민이 되고 위대한 정치를 도래시킬 수 있기를 기대한다. 루소가 창설의 문제로부터 출발해 정치 일반의 문제로 나아간다면, 니체는 반대로 정치 일반의 문제로부터 출발해 창설의 문제로 돌아가는 것이다.

법의 힘이 지연된 공간, 즉 정치 바깥의 공간에서 인간은 시민의 지위를 잠시나마 벗어 던지며, 오로지 한 명의 인간으로서 자기 자신과 대면한다. 인간은 궁극적으로 공동의 지평 속에서 타인들과 함께 살아야 하는 정치적 존재이지만, 그 이전에 “나는 나 자신과 대화”할 수도 있는 존재인 것이다(Z, I 14, cf. III 13-14). 특히 니체에게 있어 “인간은 아직 결정되지 않은 동물”이다(BGE, 62; 이하 모든 강조는 원문의 것). 한 인간에게 자기 자신(self)은, 정신(mind)이나 자아(ego)와 같은 고정된 주체라기보다는 육체(body)⁴⁾이자 영혼(soul)으로서 변형 가능한 주체성이다. 니체는 이처럼 변형 가능한 존재인 “자기를 돌보는 일”(80)을 자기에 혹은 자기훈육이라고도 표현한다. 니체에 대한 해석들 중에는 이러한 주체의 변형 혹은 자기돌봄이라는 계기에 주목하여, 그의 철학 전체를 고대적인 “삶의 방식,” “삶의 기술,” “영적 훈련”으로 이해하는 경향이 존재한다.⁵⁾ 하지만 이 논문은, 이러한 해석들이 암묵적으로 혹은 명시적으

4) 이때 ‘육체’는 영혼과 대비되는 개념(*Körper*)이 아니라 오히려 그것을 포함하는 개념(*Leib*)이다.

5) “삶의 방식,” “영적 훈련”으로서의 철학의 전통을 재조명하는 과정에서 니체

로 전제하는 것처럼 니체가 제시하는 자기돌봄의 계기가 순전히 개인적이거나 미학적인 차원에만 남아 있는 것은 아니라고 주장한다. 그는 결국 정치의 세계로부터 잠시 벗어난 곳에서 길러진 좋은 인간들이 다시 정치의 세계로 돌아가서 비극적인 현실과는 다른 미래를 도래시키기를 기대하기 때문이다. 니체에게 있어 좋은 인간의 교육과 좋은 시민의 교육은 궁극적으로 서로 분리될 수 없고, 정치 바깥의 영역에서 이루어지는 자기돌봄의 작업은 중요한 정치적 기능을 수행하게 된다.⁶⁾

그런데 이처럼 자기돌봄의 작업은 정치 바깥의 영역에 속하는 것이지만, 앞서 정치의 영역에서 발견되었던 역설은 이곳에서도 다시 그 모습을 드러낸다. 자기돌봄의 작업은 푸코(Michel Foucault)가 지적했듯이 많은 경우 스승의 존재를 필요로 하는데(Foucault 1982, 129-30), 이러한 스승은 루소의 입법가와 정확히 동일한 난관에 부딪힌다. “참된 정치가”와 “운 좋은 사기꾼”을 구별하는 일이 결국 인민의 손에 달려 있었던 것처럼, 참된 스승과 운 좋은 사기꾼을 구별하는 일 또한 온전히 제자의 몫으로 남기 때문이다. 따라서 만일 스승이 다음과 같은 “실망”을 품는다면 이는 정당하다: “나는 반항을 듣고 싶었지만 찬양만을 들었을 뿐이다-”(BGE, 99). 결국 좋은 시민에 앞서 좋은 인간을 길러내기 위해 시도된 길인 자기돌봄의 작업은, 루소의 입법가와 같이 문제의 해결이라기보다는 문제의 연장에 가깝다. 그리고 시민의 지위에서 잠시 벗어난 인간은 이제 정치 세계의 내부도 외부도 아닌 그것의 경계에 위치한 존재가 된다. 이것은 이중의 의미에서 그러한데, 첫째, 그가 정치의 세계로부터 벗어난 것은 바로 그곳으로 다시 돌아가기 위해서이며, 그는 시민이기를 잠시 멈춤으로써 오히려 더 좋은 시민으로 거듭날 수 있기 때문이다. 둘

가 여기에 포함되기도 하고(Hadot 1981; Foucault 1982), 혹은 니체의 고유한 “삶의 기술”로서의 철학이 독립적으로 서술되기도 한다(Nehamas 1998). 이들에 따르면 철학은 단순히 근대인들이 이해하는 바처럼 순수한 이론적 활동이나 담론으로만 환원되지 않으며, 담론은 철학을 이루는 여러 요소들 중 하나일 뿐이다. 실제로 니체의 저작 전반에는 이론적 탐구를 포함한 다양한 자기돌봄의 기술—고독, 섭생, 휴양, 명상, 자기인식, 꿈의 해석, 우정, 운명에 등—이 제시된다.

6) “니체에 대한 ‘반정치적’ 독해와 [...] ‘정치적’ 독해 사이에서 우리는 하나를 선택해야만 한다는 생각은 그릇된 이분법이다”(Fortier 2020, 8).

째, 그는 법과 시민 사이에 존재하는 정치의 역설로부터 잠시 벗어난 존재인 동시에, 동일한 역설을 법과 시민 이전의 인간의 차원으로 앞당긴 존재이기 때문이다. 이처럼 시민 이전의 존재로 돌아갔던 인간은 결국 시민적 정체성의 경계에 서 있는 존재가 된다. 그러나 이 같은 아포리아는, 니체가 정치의 역설이라는 문제를 정치의 절대적 외부를 통해 단순히 해소해 버리지 않고, 그것이 지닌 영속성을 진지하게 고려하고 있음을 증명한다.

제 3 절 니체의 연극적 시민성

니체가 정치의 역설이라는 근본적인 문제와 마주하는 과정에서 제시하는 복합적인 차원의 시민성을, 이 논문은 연극적 시민성으로 개념화하고자 한다. 서양 정치사상의 역사 속에서 실제 연극이 지닌 정치적 성격에 주목한 순간들은 종종 존재했다. 가장 대표적으로 플라톤(Plato)은 『국가』의 여러 대목을 통해 연극이 가져올 수 있는 정치적 위험에 대해 경고한다. 그에 따르면 모방은 일정 기간 지속될 경우 우리의 몸짓·목소리·사교의 습관을 형성한다는 점에서 좋은 교육수단이 될 수 있지만, 같은 이유로 오히려 더 나쁜 결과를 가져올 수도 있다. 그런데 모방의 대상이 되어야 하는 좋은 인간의 말과 행동은 긴 이야기 중 일부분에 불과하지만, 희극과 비극은 배우들에게 이야기 전체를 모방하게 함으로써 그들의 덕의 교육을 방해한다(Plato 1968, 395a-396e). 이 때문에 플라톤은 “모방적인 시의 어떤 부분도 허용해서는 안 된다”고 주장한다(595a). 그러나 그는 말년의 작품인 『법률』에서는 시민들이 직접 연극 배우가 되어 극장의 관객들 앞에서 모방을 선보이는 행위에 큰 교육적 중요성을 부여하기도 한다(Plato 1980, 653d-673d). 루소 또한 『달랑베르에게 보내는 연극에 관한 편지』를 통해 자신의 조국인 제네바에 극장을 건설하려는 계획을 비판한다. 그가 생각하기에 연극은 공화국의 풍속에 유익한 서클들을 파괴하고, 시민들의 덕성과 평등을 해치며 취향을 타락시키기 때문이다(Rousseau 1758, 100, 113-19). 대신 루소는 공화국을 위

한 오락으로서 공적 축제와 무도회에 대한 구상을 제시한다.

그런데 현실 속의 연극이 지닌 정치적 성격을 누구보다도 중요하게 포착한 사람은 바로, 『비극의 탄생』을 자신의 첫 저작으로 가진 니체였다. 그에 따르면 고대 그리스인들은 디오니소스 축제에서의 비극을 매개로 삶의 근원적인 고통을 예술적 환희로 전환시켰을 뿐만 아니라, 다른 세계와는 구분되는 그리스인들만의 공동의 정체성을 이룰 수 있었다. 그런데 니체는 여기에서 멈추지 않고, 점차 다른 문화적 현상들과 더 나아가 삶과 세계 전체를 하나의 거대한 연극으로 여기기 시작했다. 특히 『즐거운 학문』과 『선악을 넘어서』에서는 끊임없이 등장하는 연극적 비유들을 발견할 수 있다: “삶을 계속해서 창조해 나가는 작가”는 “물론 그 연극의 배우[...]와도 다르지만, 무대 앞의 단순한 관객 및 내빈과는 더더욱 같지 않다”(GS, 301); 모든 철학은 “오랜 비극”이었으며, 어떤 철학자들은 “배우”에 불과하지만 어떤 철학자들은 “비평가”로서 존재했어야 한다(BGE, 25, 7-8, 211); 도덕과 정치는 “관객들”을 가지며, 독일과 유럽의 역사는 “막간”을 지닌 하나의 연극이다(33, 38, 245, 256); 모든 세계는 “연극”이자 “공연”으로 나타나며, 그것을 긍정하는 인간은 끝없이 “다 카포[처음부터 다시]”를 외친다(56). 그리고 니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』를 통해, 플라톤이 항상 그렇게 했던 것처럼 자신의 작업 전체를 하나의 거대한 연극으로 만든다.

현대 정치이론들 중에는 이렇게 반대로 정치가 지닌 연극적 성격에 주목한 경우들 또한 종종 존재했다. 대표적으로 아렌트는 『인간의 조건』에서, 인간은 한 명의 행위자/배우(actor)로서 공적 영역에 참여하여 다른 모든 인간들과 구별되는 자기 자신을 드러내는 활동을 해야 한다고 주장한다. 행위는 각자의 “이야기들을 제작하고” 따라서 “역사는 궁극적으로 인류의 이야기책이 되”지만, “그 누구도 이러한 이야기의 온전한 저자나 제작자가 될 수는 없다”(Arendt 1958, 184). 여기에서 행위는 특정한 목적을 달성하기 위한 수단이 아니라, 마치 플루트 연주와 같이 그 자체로 내재적인 가치를 갖는 상연(performance)으로 미학화된다(Villa 1992). 그런데 아렌트가 정치적 성격을 부여한 주체는 단지 행위자

만이 아니다. 그녀는 칸트(Immanuel Kant)-와 그 이전에 『에밀』의 루소-가 제시한, 인류의 연극을 대하는 행위자/배우와 관찰자/관객(spectator)이라는 두 관점 사이의 구분을 받아들인다. 그리고 세계의 관찰자는 마치 예술작품의 관객처럼 상호주관적이고 설득 가능한 판단을 내린다는 점에서 정치적이라고 주장한다(Arendt 1982). 특히 사실적 진리의 왜곡이 일반화된 대중조작의 시대에, 역사가나 소설가처럼 사실들을 해석해내고 정치적 사유로 전환하는 관찰자들의 중요성을 아렌트는 강조한다(Arendt 1961, 260-64). 한편 랑시에르(Jacques Rancière) 또한 수많은 연극적 표현들을 활용하여 자신의 정치적 사유를 전개한다. 그에 따르면 기존의 행위·존재·말의 양식을 해체하고 재구성하는 활동인 정치란 곧 “공동의 무대에 대한 갈등”이자 “논쟁적이고 역설적인 장면들의 제작”이다(Rancière 1995, 26, 41). 그리고 이러한 정치의 주체는 바로 “논변/줄거리들(arguments)과 증명/실연들(demonstrations)을 발명하는 역할을 맡은 [...] 상연자들”로 설정된다(89). 브라운(Wendy Brown)에게 있어서도 ‘정치’와 구별되는 ‘정치적인 것’은 하나의 극장과 동일시된다. 전자가 주로 제도와 관례, 국가, 정치권력과 정치질서를 가리키는 것이라면, 후자는 바로 “공동의 실존이 사유되고 형성되며 관리되는 토의·권력·행위·가치들의 극장”으로 나타난다(Brown 2019, 56).

이처럼 정치사상사와 정치이론들 속에는 연극의 정치성 혹은 정치의 연극성에 주목한 순간들이 여럿 존재해 왔다. 그중에서도 니체는 두 가지 연관 모두를 매우 중요하게 다루고 있다는 점에서 돋보인다. 그런데 그에게서 이 두 가지 연관이 동시에 나타나는 것은 단순한 우연이 아니다. 니체에 따르면 비유가 아닌 인간의 인식이란 존재하지 않으며, 궁극적으로 비유와 실재는 서로 구분될 수 없다(“TL,” 256). 이 경우 현실 속의 연극과 정치에 대한 비유로서의 연극 사이에서 진정한 연극을 구분해낸다는 것 또한 궁극적으로는 불가능하다.⁷⁾

7) 스텐(Tom Stern)은 전자를 “예술적 맥락”의 연극, 후자를 “사회적 혹은 일상적 맥락”의 연극으로 구분한 뒤, 둘은 함께 니체의 ‘연극에 관한 철학’(philosophy of theatre)을 구성한다고 설명한다. 그리고 이러한 철학은 더 포괄적인 니체의 ‘연극적 철학’(theatrical philosophy) 속에 아이러니의 효과

니체에게 있어 정치와 연극이 중요한 연관을 맺고 있다면, 이 논문은 그가 산발적이고 파편적인 방식으로 제시하는 시민성의 관념 또한 연극적 관점을 통해 종합되고 재구성될 수 있다고 주장한다. 니체의 연극적 시민성은, 시민들이 정치라는 극장 안과 밖에서 갖는 세 가지 차원의 정체성과 역할로 구성된다. 먼저, 극장 안에서 정치라는 무대에 적극적으로 뛰어들어 창조적이고 구성적인 역할을 수행하는 행위자/배우로서의 시민(actor-citizen)이 있다. 다음으로, 마찬가지로 극장 안에 존재하지만 무대 바깥의 객석에서 주로 비판적이고 해체적인 역할을 수행하는 관찰자/관객으로서의 시민(spectator-citizen) 혹은 비판자/비평가로서의 시민(critic-citizen)이 있다. 마지막으로, 극장으로부터 잠시 벗어나 자기돌봄의 작업을 수행하며 다시 시민이 될 준비를 하는 ‘자유정신’이 있다.

먼저 행위자-시민은 이 세계가 허무주의로부터 벗어나 공동의 삶의 지평을 이룰 수 있도록, 그것에 필요한 공동의 정체성과 권위를 형성해낸다. 이러한 시민은 세계를 새롭게 해석하는 철학자이자 가치를 창조하는 예술가, 그리고 새로운 인식과 가치를 공동의 것으로 만드는 명령자이자 입법자이다(BGE, 211; GS, 335). 행위자-시민의 역할은 단지 창설의 순간에만 국한되는 것이 아니다. 최초로 만들어진 좋은 법과 시민은 언제든지 나쁜 법과 시민으로 변질될 수 있고, 따라서 새롭게 좋은 법을 제안하고 설득하는 좋은 시민은 언제나 필요하기 때문이다. 그런데 극장 속에 존재하는 행위자-시민은 정치의 역설이라는 문제를 맞닥뜨리게 된다. 그가 “인간의 전체적인 발전에 대한 양심과 가장 큰 책임”(61)을 지닌 좋은 시민인지 혹은 그저 “삶의 고통, 빈곤, 퇴화”를 나타내는 나쁜 시민인지는 결정되어 있지 않고, 그를 선택하는 일은 무대 위의 다른 행위자들에게 달려 있기 때문이다.

관찰자-시민 혹은 비판자-시민의 존재는 바로 이러한 문제 때문에 요구된다. 그는 특정한 행위자-시민이 과연 좋은 시민이었는지, 그리고 현존하는 법이 과연 좋은 법인지를 판단하는 역할을 맡는다. 니체는

를 발생시키기 위해 포함된다(Stern 2017). 그렇다면 이 논문은 니체 철학의 속성 혹은 방법으로서의 연극성(‘연극적 철학’)이 아닌 그의 철학의 대상으로서의 연극(‘연극에 관한 철학’)으로 논의를 한정한다.

자신의 철학적 작업을 통해 이러한 시민성을 스스로 실천해 보였다. 그가 『비극의 탄생』에서 이론적 정신을 대상으로, 그리고 『도덕의 계보』에서 도덕과 종교를 대상으로 수행한 계보학은 한 명의 관찰자이자 비판자로서의 활동이었던 것이다. ‘소크라테스적 시민성’이 동료 시민들을 상대로 의미에 대한 물음을 통해 비판 작업을 수행하는 것이라면, ‘니체적 시민성’은 동료 시민들을 상대로 가치에 대한 물음을 통해 비판 작업을 수행하는 것이다(Deleuze 1962). 그런데 행위자와 관찰자는 완전히 별개의 시민들이 아니며, 무대와 객석 또한 완전히 분리된 공간이 아니다. 니체에 따르면 세계의 새로운 해석과 가치 창조의 전제조건은, 바로 비판자를 포함한 거의 모든 인간으로서 존재해 보는 것이기 때문이다. 회의주의자, 비판자, 실험가 등을 거쳐 창조자에 이르는 이러한 인간을, 니체는 ‘새로운 철학자’ 혹은 ‘미래의 철학자’라고 부른다(BGE, 210-211).

극장 내부가 좋은 법과 좋은 시민 사이의 우선성 문제가 끊임없이 제기되는 정치의 역설의 공간이라면, 극장 외부는 미래의 철학자들의 “전조이자 선구자”인 자유정신들의 공간이다(44). 극장 내부는 “모든 정치에 **필연적으로** 따르는 더러움”을 수반하기 때문에(61), 만일 극장 외부에서 자기돌봄을 매개로 시민성을 길러내는 계기가 존재하지 않는다면 극장 자체가 무너질 수도 있다. 이러한 점에서 극장 외부는 극장의 절대적 타자가 아닌 극장의 구성적 요소가 된다. 『국가』의 작품설정, 즉 소크라테스가 피레우스에서 축제를 구경한 뒤 케팔로스의 집으로 가 자신이 직접 참여한 가장 긴 대화를 나눈 것은, 극장 외부에서 공동으로 이루어지는 자기돌봄의 고전적 모델을 제공한다. 그런데 극장 외부는 또 다른 의미에서도 극장의 구성적 요소이다. 앞서 지적했듯이, 자기돌봄의 과정 또한 결국 정치의 역설이라는 문제로부터 완전히 벗어나 있지 않다. 글라우콘이 보여주듯이, 소크라테스와 트라시마코스 중 누구를 자신의 스승으로 삼을지 결정하는 것은 결코 쉬운 일이 아닌 것이다. 이처럼 정치의 역설로부터 잠시나마 벗어나기 위해 고안된 공간 또한 결국 정치의 역설로부터 완전히 자유롭지 않다는 점에서, 극장 외부는 다시 극장

의 구성적 요소가 된다. 결국 니체의 연극적 시민성 속에서 정치라는 극장의 절대적 외부와 같은 것은 존재하지 않는 것이다. 이것이 그가 동굴의 안과 밖(플라톤)과는 구분되는, 산의 아래와 위, 혹은 도시와 황야라는 새로운 열린 공간들을 고안한 이유이다. 그렇다면 행위자-시민, 관찰자-시민, 자유정신으로 구성된 니체의 연극적 시민성의 관념은 한편으로는 정치의 역설이라는 문제에 대한 그의 고유한 대응인 동시에, 다른 한편으로는 이 문제의 완전한 해소의 불가능성에 대한 그의 역설적인 증명이다.

제 4 절 논문의 구성과 접근법

지금까지 소개한 것처럼 이 논문은 시민성에 관한 기존의 지배적인 관념을 넘어, 니체가 제시하는 대안적인 관념을 연극적 시민성으로 재구성하고자 한다. 이 과정에서 드러나는 것은 그가 정치의 역설이라는, 법과 시민 사이에서 결코 완전하게 해소될 수 없는 하나의 영속적인 정치적 문제를 다루고 있다는 사실이다. 그런데 앞의 절에서 제시되었듯이, 니체에게 있어 정치와 시민성의 문제는 삶 일반과 인간성의 문제로 부터 독립적으로 존재하지 않고, 이 둘은 긴밀하게 결합되어 있다.⁸⁾ 그렇다면 니체의 연극적 관점은 단지 정치에 대한 것이기 이전에 삶 일반에 대한 것이기도 하며, 연극적 관점 속에서 인간과 시민은 각자 비극적인 존재로서 나타난다. 따라서 이 논문은 니체적 시민성을 재구성하는 과정에서, 우선 니체가 어떻게 인간과 시민 각각을 비극적인 존재로 묘사하는지 서술한 뒤(제2장과 제3장), 그가 정치와 삶 일반에 대해 각각 어떤 희망을 품고 있는지 제시할 것이다(제4장과 제5장).

먼저 제2장에서는 니체에게 있어 인간이 행위자/배우라는 이중적인 의미의 개념을 통해 이해된다는 점을 서술한다. 행위자/배우로서의

8) Cf. “사회는 인간을 통해 연구되어야 하고, 인간은 사회를 통해 연구되어야 한다. 정치와 도덕을 분리해서 다루고자 하는 사람들은 그 둘 중 어느 하나도 이해하지 못할 것이다”(Rousseau 1762b, 235).

인간은 두 가지 성격, 즉 비극적 성격과 정치적 성격을 지니는 것으로 나타난다. 이어서 제3장에서는 특히 정치적 성격을 지닌 존재로서의 인간, 혹은 시민에 주목한다. 그런데 직접 한 명의 관찰자/관객이 된 니체에 따르면, 시민에게서는 정치의 역설로부터 비롯되는 또 다른 비극성이 발견된다. 두 가지의 비극성, 즉 인간의 비극성과 시민의 비극성은 상호 작용하며 각자 심화되는 경향을 갖기 때문에, 이제 니체가 품고 있는 희망을 포착하기를 시도한다. 제4장에서는 우선 정치의 비극적인 전개를 지연시킬 수 있는, 능동적인 행위자/배우로서의 시민들이 만들어내는 위대한 정치의 구상을 살펴본다. 하지만 위대한 정치를 현실에 곧바로 도래시키는 것은 불가능할 뿐만 아니라, 그것 또한 결국 정치의 역설에 내재된 비극적인 결말로부터 완전히 벗어날 수 없다. 따라서 제5장에서는 정치의 세계로부터 잠시 빠져나온 뒤 다시 돌아가서 위대한 정치를 도래시킬 것이 기대되는, 자기돌봄의 작업을 수행하는 자유정신으로서의 인간을 다룬다. 그러나 결국 정치 바깥의 영역에서도, 앞서 정치의 영역에서 발견되었던 역설은 다시 그 모습을 드러낸다. 제4장과 제5장의 정치와 인간의 희망에 관한 논의는, 역설적으로 니체가 인간과 정치의 영원한 비극성을 단순하게 해소해 버리지 않고 진정 근본적인 문제들로 여기고 있었음을 보여 준다. 니체의 연극적 시민성은 바로 이처럼 영속적인 정치적 문제에 대한 그의 진지한 대답의 시도이다. 결론에서는 정치사상의 역사 속에서 시민성에 관한 대안적 관념을 복원하고 재구성하는 작업이, 특히 ‘민주주의의 위기’라는 문제가 심각하게 제기되고 있는 오늘날 우리에게 어떤 지혜와 교훈을 줄 수 있는지를 제시하며 논문을 마친다.

마지막으로 이 논문이 니체에 대한 기존의 여러 정치적-혹은 반정치적·비정치적-해석들, 그리고 그 속에서 직·간접적으로 활용된 텍스트 접근법들과 어떤 관계를 맺는지 언급하며 서론을 마치고자 한다. 우선 니체가 나치즘 혹은 파시즘에 대한 책임으로부터 벗어나지 못하던 시기, 카우프만(Walter Kaufmann)은 이러한 책임과 거리를 두기 위해 그의 사상을 개인주의적이고 반정치적인 것으로 해석했다(Kaufmann 1950). 그가 특히 니체에 대한 도덕적이고 합리주의적인 해석을 시도했다면, 이

후에는 보다 미학적인 해석이 등장하기도 했다(Nehamas 1985). 니체에 대한 반정치적 혹은 비정치적 해석은 최근까지도 특히 분석철학적 접근들을 중심으로 지속적으로 나타나고 있다.⁹⁾ 이들은 저마다 정치철학이 성립되기 위해 필요한 몇 가지 요소들을 제시하면서, 니체는 그러한 조건들을 충족시키지 못한다고 지적한다. 그러나 이와 관련하여 아펠(Fredrick Appel)은 “그렇게 엄격한 기준 아래에서는 심지어 플라톤이 정치철학자라는 점마저도 의문시될 것”이라고 반박한다(Appel 1999, 14). 니체는 “통치, 규제, 생산, 분배에 관한 세부사항들”을 다루면서 “속 좁게 거드름”을 피우는 대신, “정치의 토대에 관한 질문”으로 돌아갔던 철학자이기 때문이다(Conway 1997, 2). 그렇다면 니체는 기존의 “정치철학적 범주들의 가치전도”를 수행하고 있으며, 따라서 그의 사상 속에서 “지배, 명령, 입법은 정치철학에서 전형적으로 이해되던 방식과는 급진적으로 다른 형태로 나타난다”는 점이 중요하게 고려되어야만 한다(Loschenkohl 2020, 22-23).

지적인 차원에서 카우프만이 니체를 한 명의 철학자로 복권시켰다면, 시간적인 차원에서 점차 전후세대 연구자들이 등장함에 따라 본격적으로 니체 사상의 정치적 성격을 탐구하는 경향들이 생겨났다(Strong 1975, 312-317). 특히 1990년대 전후에는 다양한 방식으로 아렌트와 포스트모더니즘 철학의 영향을 받은, 니체에 대한 민주주의적 해석들이 등장했다. 그중 대표적인 것은 니체의 철학적 입장들 속에서 ‘경합적 정치’(agonistic politics)에 대한 함축을 읽어내는 경향이다. 이들에 따르면 니체는, 존재론적으로는 동일성 대신 차이와 타자성을 내포한 주체 개념을 도입하고, 인식론적으로는 진리 개념을 대신해 관점주의를 제시함으로써 포스트모더니즘 철학을 개시했다. 그러나 니체의 정치에 관한 명시적 진술들은 자신이 개시한 철학과 비일관적이거나 애초에 불충분하기 때문에, 이들은 그의 철학 속에 잠재해 있는 정치적 입장을 새롭게 구성해내고자 한다—정치에 관해서 “가면 뒤에 숨어 있는 진정한 니체”를 설명한다는 것은 불가능하며 따라서 “포스트니체주의를 구축”할 수밖에 없

9) Williams 1993; Nussbaum 1997; Leiter 2020.

는 것이다(Connolly 1991, 197). 특히 이 과정에서, 니체의 철학을 정치화한 것으로 평가되는 『인간의 조건』의 아렌트는 중요한 매개가 된다. 니체는 이제, 정치적 평등과 다원주의가 제도화된 공적 영역에서 예술작품으로서의 자기 자신을 경쟁적으로 표현할 것을 강조하는 정치사상가로 재해석된다.¹⁰⁾ 그런데 이렇게 아렌트가 “니체의 정치화”를 위한 매개가 되었다면, 한 발 더 나아가 “아렌트의 [재]니체화”를 시도하는 경향 또한 생겨났다(Villa 1999, 125). ‘급진 민주주의’라는 이름 아래 묶일 수 있는 이들은 아렌트가 제시하는 공적 영역과 사적 영역 사이의 구분, 그리고 정치적인 것과 사회적인 것 사이의 구분은 민주주의를 충분히 실현시킬 수 없다고 비판한다. 따라서 이제 니체는, 단순히 각자가 지닌 차이를 경쟁적으로 표출하는 것이 아니라 그러한 차이를 비가시화하는 사회의 규율들과 규범화 작용에 맞서 갈등, 저항, 투쟁을 벌일 것을 강조하는 사상가로 재해석된다.¹¹⁾

한편 비슷한 시기에 이러한 “정치화”와 “민주화”의 경향들에 맞서, 니체는 자신의 철학과 일관적인 고유한 정치사상을 가지고 있었으며, 그것은 민주적으로 재해석되기에는 “급진적으로 귀족주의적”이었다고 평가하는 경향 또한 생겨났다.¹²⁾ 비록 이들은 니체가 말하는 예술적 창조적 작업이 개인 차원의 것인지 혹은 공동체 차원의 것인지에 대해 의견을 달리 하기도 하지만, 어떤 차원의 것이든 그러한 작업은 소수의 인간들에게 엄격히 한정되어 있다고 지적한다. 그리고 니체는 창조 작업의 조건으로서 정치적 위계를 주장하고 때로 폭력의 사용도 허용한다는 점에서, 오히려 그의 정치사상이 지닌 위험성에 주목해야 한다고 말한다. 보다 최근에는, 니체의 급진적 귀족주의는 우리에게 직접적인 메시지를 주는 것은 아니며 “오직 19세기의 [국제정치적] 맥락 속에서만 적절히 이해될 수 있”다는 주장 또한 등장했다(Drochon 2016, 181). 니체의 사상을 정치적인 것으로 해석하는 사람들이 “시간이 지날수록 줄어”드는

10) Warren 1988; Hatab 1995; 한편 빌라는 여전히 비정치적인 니체와 그를 정치화한 아렌트를 명확히 구분한다(Villa 1992, 1999, 2001).

11) Connolly 1988, 1991; Honig 1993a, 1993b; Mouffe 1993; Schrift 2000.

12) Detwiler 1990; Appel 1999; Dombowsky 2004.

상황에서, 그의 정치사상을 “고유한 맥락 속으로 되돌려 놓”을 때 오히려 “오늘날의 정치를 사유하는 데에 있어 우리에게 유용”한 것이 될 수 있다는 것이다(19-23).

우선 니체에 대한 민주주의적 해석들과 관련하여, 이 논문 또한 니체로부터 정치적 평등에 기초한 경쟁이라는 요소를 포착한다는 점에서 그들과 중요한 주장을 공유한다. 하지만 시민들은 단순히 자신의 고유성을 다원주의적으로 표출할 뿐만 아니라 그 과정에서 공동의 정체성을 구성해내기도 하며, 반대로 공동의 정체성을 통해 비로소 각자 자신을 구성해내기도 한다고 해석한다는 점에서 차이가 있다. 또한 공동의 삶의 형식은 항상 규범화 작용을 수반하며 개인들의 차이를 억압하기만 하는 것이 아니라, 오히려 그러한 차이를 인식하고 형성하며 표출할 것을 촉진할 수도 있다고 주장한다. 이처럼 시민들이 직접 공동의 삶을 구성해낸다는 의미에서 민주주의적 해석을 하기 위해 반드시 니체를 새롭게 “정치화”하고 “포스트니체주의를 구축”해야만 하는 것은 아니다. 스트롱(Tracy B. Strong)은 이미 ‘경합적 정치’의 해석이 등장하기 이전에, 독특하게 『비극의 탄생』에 주목하여 니체 자신의 사상 속에서도 공동체와 민주주의라는 계기가 나타난다는 점을 지적한 바 있다.¹³⁾ 스트롱은 또한 이 과정에서 『인간의 조건』의 아렌트가 아니라 칸트를 정치적으로 재해석하는 후기의 아렌트를 매개로 삼는다는 점에서도 독특하다(Strong 1988).

그런데 스트롱은 동시에, 이러한 공동체 속에는 “귀족주의와 민주주의 사이의 역설적 결합”이 존재한다고 주장한다(158). 공동체 속에는 새로운 정치적 판단을 처음으로 제시하고 그것이 공동의 것이 되도록 다른 시민들을 설득하는 소수의 인간들이 존재하기 때문이다. 이 논문 또한 니체가 소수의 창조적인 개인들에게 부여하는 중요성을 간과하지 않는다는 점에서, 기존의 귀족주의적 해석들과도 중요한 주장을 공유한다. 하지만 이 논문은, 니체가 말하는 위계와 폭력이 그들이 해석하는 것처럼

13) 이후 스트롱의 문제의식과 ‘경합적 정치’를 결합하여 니체를 해석하는 시도 또한 등장했다(Owen 1995).

럼 창조 작업의 사전적 조건으로서 물리적으로 혹은 제도적으로 요구되는 것이라고 이해하지 않는다. 반대로 위계와 폭력은, 오히려 창조 작업의 결과로서 형성되는 예술가와 예술작품 사이의 관계를 가리키는 것이라고 주장한다. 니체의 정치의 역설이 끊임없이 말해 주는 바는, 날 것의 폭력은 정치의 문제를 해결할 수 없고 그것을 오히려 심화시킬 뿐이라는 것이다. 그렇다면 니체에게 있어 진정한 귀족주의가 실현되기 위한 길은, 바로 정치적 평등과 다원주의적 경쟁이 보장된 공적 영역이라는 민주적 제도이며, 더 근본적으로는 그러한 제도를 지탱할 수 있는 능동적인 시민성이다.¹⁴⁾ 이처럼 이 논문은 니체 자신에게서 고유한 정치사상을 발견해낼 수 있으며, 그 속에서는 귀족주의와 민주주의가 “역설적으로 결합”되어 있다고 주장한다.

14) 최근 처치(Jeffrey Church) 또한 니체의 초기 저술들에 기초하여 평등이라는 민주적 요소와 탁월성에 도달한 위대한 개인들이라는 귀족적 요소를 결합시키는 시도를 보여 주었다. 그런데 그는 이러한 요소들을 모두 정치와는 구분되는 문화와 교육의 영역으로 한정시킨다(Church 2015).

제 2 장 인간의 비극성: 행위자/배우로서의 인간

니체의 연구자들 사이에서, 그에게 과연 정치철학이라고 부를 수 있는 것이 존재하는가의 문제는 여전히 해소되지 않고 가장 논쟁적으로 남아 있는 지점들 중 하나이다. 특히 그의 철학이 비정치적이라는 주장은 “구조”와 “내용”의 측면 양편에서 제기되고 있다(Drochon 2016, 6). 먼저 구조적인 측면에서 그는 “일관적인 정치”에 대한 시각을 구성하는 “네 가지 요소”—윤리학적·심리학적 통찰; 근대사회에 대한 설명; 앞의 둘 사이의 연결; 권력행사의 방법·한계·목적—를 모두 제시하는 데에 실패한다고 지적받는다(Williams 1993, 10-11; cf. Drochon 2016, 3). 또한 내용적인 측면에서도 니체는 “진지한 정치사상의 일곱 가지 기준”—물질적 필요; 절차적 정당화; 자유; 인종적·종족적·종교적 차이; 젠더와 가정; 국가 사이의 정의; 도덕심리학—중 앞의 여섯 가지를 충족시키지 못한다고 지적받는다(Nussbaum 1997). 여기에서 제시되는 “요소” 혹은 “기준”들의 타당성 여부와 별개로, 아직까지 니체 철학의 정치적 성격 자체가 문제시되는 상황이기 때문에 그의 정치적 사유에 대한 논의에 앞서 그의 철학적 사유 일반에 대한 논의를 건너뛸 수는 없다. 그리고 설령 니체에게 정치철학이 존재한다는 점이 인정된다고 하더라도, 정치적 존재이기 이전의 인간 일반에 대한 그의 이해로부터 출발하는 것은 여전히 중요하다. “정치는 인간들에 의해, 인간들을 위해 만들어지는 것이며 [...] 따라서 정치이론가는 특정한 ‘인간학’을 제시해야만” 하기 때문이다(Knoll 2018, 483).

이러한 이유들에 따라, 이 장은 니체의 철학 일반으로부터 출발하여 인간에 대한 그의 이해를 연극적 관점을 통해 재구성한다. 니체의 “인간학”을 연극적 관점을 통해 재구성하기 위해서는, 우선 그에게서 ‘관점’이라는 것이 어떤 의미를 갖는지 검토해야 한다. 따라서 제1절에서는 먼저 니체의 관점주의에 대해 살펴본 뒤, 관점주의의 토대가 되는 힘

에의 의지 이론을 살펴볼 것이다. 제2절과 제3절에서는 힘에의 의지를 지닌 존재로서의 인간에 대한 니체의 이해가, 행위자/배우라는 이중적인 의미의 개념으로 종합될 수 있음을 보인다. 또한 이 과정에서 어떤 인간들은 다른 행위자/배우로서의 인간들을 관찰하고 평가하는 관찰자/관객 혹은 비판자/비평가의 위치를 차지한다는 점을 밝힌다. 제4절에서는 니체의 연극적 관점 속에서 인간이 지닌 두 가지 성격, 즉 비극적 성격과 정치적 성격이 드러난다는 점을 서술한다. 그리고 두 성격 사이의 관계가 문제시되기 때문에, 특히 정치적 행위자로서의 인간, 혹은 시민에 대한 니체의 이해에도 주목할 필요가 있다는 주장을 제기한다.

제 1 절 관점주의와 힘에의 의지

『선악을 넘어서』 첫 장에서 니체는 “철학자들의 편견들”에 대해 다룬다. 이때 “철학자들”은 그가 독단주의자 혹은 형이상학자라고 부르는 이들이다. 니체에 따르면 이들은 특정한 도덕적 편견들을 지니고 있는데, 그것은 바로 가치들 사이에 본질적인 대립이 존재한다는 것이다. 즉 진리는 거짓과, 이타심은 이기심과, 지혜는 욕정과 대립되며, 이렇게 대립되는 것들은 서로 다른 기원을 가져야 한다는 것이다(BGE, 2; HH, 1). 하지만 니체는 이러한 편견들이 단지 “텍스트와 사실 속에 투입된 해석”일 뿐이라고 평가하며, 가치들 사이의 본질적인 대립을 부정한다(47).

그런데 니체의 평가 자체도 다시 특정한 가치들 사이의 본질적인 대립을 함축하는 것이 아닌가? 니체 자신 또한 텍스트와 해석, 혹은 사실과 해석 사이의 본질적인 대립에 의존하는 것이 아닌가? 니체는 같은 책의 다른 대목들에서도 이러한 대립을 활용하는 것처럼 보인다. 예를 들어, 22절에서 그는 자연법칙은 “사실이나 ‘텍스트’”가 아닌 하나의 “해석”일 뿐이라고 말하고, 38절에서는 프랑스 혁명의 관찰자들이 가진 분노와 열광 속에서 “텍스트는 결국 해석 아래로 사라져 버렸다”고 부정적으로 말한다. 그런데 이 구절들을 적절히 이해하기 위해서는 그 주변

에서 나타나는 미묘함에도 주목해야 한다. 니체가 여기에서 비판하고 있는 대상은, 해석이라는 일반적인 사태가 아니라 바로 “해석의 실수” 혹은 “해석의 나쁜 방식”이다(47, 22). 니체는 텍스트와 해석, 혹은 사실과 해석을 서로 대립시키고 있는 것이 아니라 하나의 해석과 또 다른 해석을 비교하고 있다. 그는 조금 뒤에서 잠언의 형식을 통해, 이 주제에 관한 자신의 생각을 더 명확하게 밝힌다. 니체에 따르면 “도덕적 현상이란 결코 존재하지 않으며, 오로지 현상에 대한 도덕적 해석만이 존재할 뿐이다”(108; *TI*, VII 7). 더 일반적으로 말한다면, “순수한 텍스트란 결코 존재하지 않으며, 오로지 텍스트에 대한 해석만이 존재할 뿐이다.”

니체는 『도덕의 계보』에서, 텍스트 해석의 비유를 보다 더 철학적인 개념으로 정교화한다. 그에 따르면 순수한 “인식의 주체”도 “인식 그 자체”도 존재하지 않으며, 오직 관점주의적 인식만이 존재할 뿐이다. 다르게 말해, 니체에게 있어 본다는 것은 언제나 “무엇인가로 본다는 것”이다(*GM*, III 12). 이처럼 모든 인식이 단지 하나의 해석-유일하게 가능한 것이 아닌-일 뿐이라면, 지금까지 철학자들이 ‘진리’ 또는 ‘지식’으로 불러 왔던 것들은 더 이상 비진리, 거짓, 무지, 오류, 기만과 완전하게 구분될 수 없다. 둘 사이의 본질적인 대립과 같은 것은 존재하지 않으며, 오히려 후자는 전자의 기원이 된다. 이처럼 기존의 도덕적 편견들로부터 벗어난 이들을 가리켜 니체는, 독단적 철학자들과 구분되는 ‘새로운 철학자들’이라고 부른다.

니체의 관점주의에 대해 특히 정치적 차원에서 중요한 세 가지 문제가 제기될 수 있다. 첫째, 관점주의는 인식론적·윤리적 주관주의를 함축하며, 이에 따라 궁극적으로 인간들은 공동의 세계와 지평을 이루고 함께 살아갈 수 없는 존재로 여겨지는 것이 아닌가? 그런데 니체가 모든 인식이 단지 하나의 해석일 뿐이라고 주장하는 것은 맞지만, 모든 해석이 반드시 특정한 인식주관과 유일하게 연결되어야 한다고 말하는 것은 아니다. 즉 어떠한 “허구(픽션)”가 반드시 유일한 “저자”를 가져야만 하는 것은 아니다(*BGE*, 34). 오히려 니체가 걱정하는 문제는, 공동의 관점이 형성되지 않는 일이 아니라 반대로 모든 관점들이 하나의 절대적인

관점으로 통일돼 버리는 일이다.

둘째, 만약 모든 인식이 한낱 해석일 뿐이고 “인식 그 자체”와 같은 것이 존재하지 않는다면, 우리는 인식론적·윤리적 상대주의에 빠지게 되지 않는가? 이 경우 우리는 공동체 속의 지배적인 관점에 대해 아무런 문제를 제기할 수 없게 되는 것 아닌가? 그런데 니체는 모든 해석이 제각기 참이라고 말하는 것이 아니라, 오히려 모든 해석이 거짓일 수밖에 없다고 말하고 있다. 이에 더해 그는 현상(appearance)들 사이에는 현상성(apparentness)의 차이가 존재한다고 주장한다. 여기에서 출발해 니체는 인식의 객관성이라는 개념으로까지 나아간다. 이때의 객관성은 ‘무관심한 직관’의 결과가 아니며, 오히려 인식하는 자의 정서와 의지가 다양해질수록 더욱 완전해지는 것이다(GM, III 12). 그렇다면 니체에게 있어 여러 현상들 사이의 비교는 정당화될 수 있으며, 결국 다른 해석들에 대한 비판 또한 허용된다—“어떤 해석들은 다른 해석들보다 더 좋은 것이다”(Nehamas 1985, 3). 그리고 바로 이 시점에서, 앞서 소개된 텍스트 해석의 비유를 더 정확하게 이해할 수 있게 된다. 니체의 비유 속에서 텍스트는 해석 이전에 존재하여 특정한 해석의 옳음 여부를 결정해 줄 수 있는 것이 아니다. 텍스트 자체는 미결정된 것으로서, 오히려 특정한 해석을 통해서만 비로소 특정한 텍스트로서 존재하게 된다. 다만 그것은 결코 완전히 소진되지 않는 풍부함을 지닌 것으로서(GS, 374), 그 풍부함을 얼마나 반영하는가에 따라 좋은 해석과 나쁜 해석을 구분하는 기준으로 작용한다.

셋째, 진리와 거짓 사이의 본질적인 대립의 부정은 인식론적·윤리적 허무주의를 야기하며, 따라서 공동체의 가치와 규범에 관한 허무주의까지 야기하지 않는가? 그런데 니체는 이제까지 사람들이 ‘진리,’ ‘지식’이라고 불러 왔던 것들이 설령 허구와 왜곡에 불과하더라도, 그것들은 여전히 삶의 조건으로서 필요하다고 말한다(BGE, 4). 또한 그가 부정하는 것은 가치들 사이의 ‘본질적인’ 대립이지, 가치 자체가 아니다. 가치는 반드시 본질적인 대립자에 의해서만 존재하는 것이 아니며, “삶에 관한 더 높고 근본적인 가치가 기만에 부여되는 것도 여전히 가능하

다”(2). 니체가 보기에 오히려 실재와 현상을 엄격히 구분하고 “진리에의 의지”를 주장하는 것이야말로 허무주의에 해당한다(10).

여기에 더해 정치적인 문제는 아니지만 관점주의에 대해 자주 제기되는 논리적인 문제가 있다: 관점주의에 대한 주장 자체는 관점주의와 모순되는 것이 아닌가? 예를 들어 니체는, “참된 세계”란 거짓으로 발명된 세계이고 오직 “현상 세계”만이 실재라고 말한다(*EH*, Preface 2). 또한 관점주의에 대한 주장이 아니더라도 니체는 많은 대목에서 자신의 주장을 ‘실재,’ ‘자연,’ ‘진리’ 등으로 표현한다. 그러나 주의해야 할 것은, 그가 이러한 표현들을 기존의 용법처럼 가치들 사이의 본질적인 대립 속에서 사용하는 것이 아니라는 점이다. 니체는 끊임없이 자신의 주장이 하나의 해석이고, 가설이며, “자신의” 진리라고 말한다. 그에 따르면 실험과 가설이야말로 바로 방법론적 양심이다(*BGE*, 36). 니체는 이러한 지적 충실성을 관점주의 자체에도 적용하는데, 이에 따라 관점주의는 참임을 보장받지 못하며 그 자체로 하나의 인식론이 되지 않는다(Strong 1975, 295-296, 307-308; Nehamas 1985, 73). 하지만 반대로, 이에 따라 관점주의는 완전히 부정되지도 않는다. 이처럼 관점주의에 대한 주장은 자기지시(self-reference)를 통해 오히려 모순을 피한다는 점에서 독특성을 지닌다.

그렇다면 니체는 관점주의에 기초하여 자신의 다른 모든 이론들 또한 관점적인 것으로서 제시한다. 그중에서도 힘에의 의지 이론은 독특한 위치를 차지하는데, 그것은 바로 관점주의의 토대이기 때문이다. 즉 힘에의 의지는 유일한 실재이자 내부로부터 관찰된 예지세계인 동시에, 그것으로부터 파생된 관점주의에 의해 하나의 실험이자 가설이며 “자신의” 명제가 되는 것이다(*BGE*, 36; Ansell-Pearson 1994, 58).

니체가 힘에의 의지 이론을 제시하게 된 배경에는 자유의지와 필연성 사이의 이항대립에 대한 비판이 놓여 있다. ‘자유의지’ 개념은 의지의 단일성과 그에 따른 의지 및 작용/행위(action) 사이의 통일성을 전제한다. 하지만 니체에 의하면 이러한 단일성과 통일성은, 의지가 특정한 상태에 있을 때 그것의 한 부분이 갖는 한낱 느낌일 뿐이다. 의지는

일차적으로는 복수의 충동, 정서, 욕구, 정념 등으로 이루어진 다양체이자 복합체이다. 이때 의지의 각 요소들은 무엇인가를 향하거나 벗어나려고 하며, 다른 요소들에 대해서는 지배와 우위를 점하고자 한다. 따라서 의지라는 복합체는, 때때로 명령하는 부분과 복종하는 부분으로 이루어진 이중체가 될 수 있다. 이때 명령하는 부분은 힘의 감각을 갖고, 반대로 복종하는 부분은 강제·충격·압박·저항의 감각을 갖는다. 이렇게 의지가 일종의 무정부상태로부터 벗어나 지배관계와 위계질서를 이룰 때 곧 의지는 작용한다/행위가 된다. 니체는 기존의 철학자들이 ‘영혼’이라고 불러 왔던 것에서 그보다 더 포괄적인 육체를 찾았던 것이며, 그에게 있어 “육체란 바로 수많은 영혼들의 사회적 구조”이다(19).

니체의 의지 개념은, 반대로 자연과학자들이 주장하는 자연법칙의 필연성 혹은 ‘자유롭지 않은 의지’ 개념과도 상충한다. 그가 ‘자유 의지’ 개념을 거부할 때는 의지가 전적으로 자유롭다는 가정을 거부할 뿐이지, 반대로 의지가 전적으로 자유롭지 않다는 것까지 주장하는 것은 아니다. 만약 하위의지들인 강한 의지들과 약한 의지들이 잘 조직되기만 한다면 의지 전체는 자유로워질 수 있으며, 따라서 전적으로 ‘자유롭지 않은 의지’ 개념 또한 부정된다(21). 의지의 자유로 인해 물리적인 자연법칙의 존재 또한 부정되지만, 대신 기계론적 인과성과 필연성의 개념은 니체에게 있어 새로운 의미를 갖게 된다. 그에 따르면 유일하게 존재하는 것으로 가정할 수 있는 인과성은, 바로 의지 사이의 인과성이다. 의지는 하나의 작용력(active force, efficient force)으로서 다른 의지에 대해 작용하고 특정한 결과를 가져온다. 이 과정에서 나타나는 힘에 대한 요구는 너무나도 무자비하고 가차 없는 것으로서, 폭정이라는 표현이 인간적으로 들릴 정도로 필연적인 것이다(22). 이 때문에 니체는 “의지의 유일한 근본형태”는 곧 힘에의 의지라고 주장한다(36).

니체는 조금 뒤에서, “정신의 근본의지”로부터 따라 나오는 인간의 두 가지 활동을 묘사한다(230). 이러한 두 활동은 “사람들이 ‘정신’이라고 부르는 것”이 맺는 두 종류의 관계, 즉 타자관계와 자기관계를 모두 규정한다. 니체에게 있어 삶이란 곧 힘에의 의지인 것이다.

우선 정신은 힘에의 의지에 따라 자기 주변의 세계에 대해 주인이 되고자 한다. 이때 주인이 된다는 것은 곧 낯선 것들을 자신에게 맞게 이용하거나 무시하고, 발명하거나 왜곡하고, 강조하거나 단순화하고, 동화시키거나 배척한다는 것이다. 즉 정신은 세계를 해석하는 과정에서 자신의 힘이 증대되고 성장한다는 느낌을 받는다. 니체는 이 같은 의미에서 삶이란 본질적으로 위해, 폭력, 착취, 억압이라고 말한다(259). 그런데 이러한 활동의 또 다른 이름은 “선물하기”이다. 니체에게 있어 세계는 본래 형상 없는 질료에 불과하기 때문에, 그것에 형상을 부여해 주는 예술가를 필요로 한다. 특히 흥한 돌과 점토에 불과한 인간들에게, 망치를 든 조각가는 가치를 창조하고 삶의 의미를 선물해 준다(Z, I 22; EH, “Z” 8; BGE, 225). 이처럼 힘에의 의지로부터 비롯되는 인간의 첫 번째 활동은 바로 외부세계의 지배이자 창조이다.

다른 한편으로 정신은 힘에의 의지에 따라 자기 자신의 주인이 되고자 한다. 앞서 서술했듯이 힘에의 의지는 복수의 하위의지들로 구성된 복합체이기에, 정신이 자기 자신의 주인이 된다는 것은 곧 힘에의 의지가 안정된 지배관계를 이룬다는 것을 의미한다. 특정한 충동이나 정서가 정신의 지배적인 부분이 될 경우, 그 정신은 이제 형상 없는 질료에서 벗어나 고유한 인격과 정체성을 갖게 된다—“인간 안에는 **피조물과 창조자**가 통일되어 있는 것이다”(BGE, 225). 니체는 이처럼 스스로에게 부여한 정체성을 ‘가면,’ ‘망토,’ ‘겉모습,’ ‘표면’ 등으로 표현한다(230). 하지만 이러한 표현들이, 그 아래에 숨겨진 어떤 본질적인 정체성의 존재를 함축하는 것은 아니다. 가면에 의해 감춰진 진정한 자기와 같은 것은 존재하지 않으며, 자기는 언제나 절대적이지 않은 가면들을 통해서만 정의될 수 있다.¹⁵⁾ 이처럼 힘에의 의지로부터 비롯되는 인간의 두 번째 활동은 바로 자기 자신의 지배이자 창조이다.¹⁶⁾

15) “영속적인 ‘정체성’을 갖지 않는 “새로운 유형의 인간 주체”는 바로 “‘페르소나’ 혹은 가면으로 기능하는 주체성”이다(Hutter 2005, 17).

16) 힘에의 의지에 의해 수립되는 인간의 두 가지 근본적인 관계는 모두 지배와 창조라는 계기를 포함하고 있다. 그렇다면 여기에서 ‘힘’(power, *Macht*)이라는 개념이 지닌 의미의 이중성 또한 포착할 수 있다. 힘은 한편으로는 지배하거나 명령할 수 있는 힘인 ‘권력’을 의미하고, 다른 한편으로는 생산적이고

그렇다면 마지막으로 힘에의 의지 이론과 관점주의 사이의 관계를 되짚어 볼 수 있다. 니체에 따르면 “인식의 주체”는 단일하고 순수한 것으로서 존재하는 것이 아니라, 서로 끊임없이 경쟁하는 복수의 감각·사고·정서들로 이루어져 있다. 또한 인식의 대상은 “그 자체”로서 존재하는 것이 아니라, 특정한 정신에 가장 적합한 형태로 조형된 결과로서만 존재한다. 앞서 말했듯이 순수한 텍스트 그 자체란 결코 존재하지 않고, 오로지 텍스트에 대한 해석들만 존재하는 것이다. 이에 따라 니체는 오직 관점주의적 인식만이 존재한다는 결론을 내리게 된다. 그리고 그는 관점주의를 다시 그것의 토대인 힘에의 의지 이론과 관점주의 자체에도 적용함으로써, 이것들은 니체에게 고유한 하나의 해석이 된다.

제 2 절 행위자로서의 인간

힘에의 의지는 인간이 두 종류의 근본적인 관계를 맺도록 만든다. 하나는 서로 다른 인간들 사이의 관계이고, 다른 하나는 한 인간이 자기 자신과 맺는 관계이다. 그렇다면 제2절과 제3절에서는 니체의 인간관을, 이러한 두 관계를 모두 포괄하는 ‘행위자/배우’(actor) 개념으로 종합하고자 한다. 이 개념은 다른 인간에게 작용을 가하는(act on) 존재로서의 인간과, 스스로 만들어낸 정체성을 연기하는(act) 존재로서의 인간을 동시에 의미한다. 이 같은 의미의 이중성에 따라 이 개념은 두 가지의 대립항을 갖는다. 첫째, 이 개념이 다른 인간에게 작용을 가하는 능동적인(active) 존재자를 의미할 때는 한편으로는 수동적인(passive) 존재자와, 다른 한편으로는 반동적인(reactive) 존재자와 대립한다. 즉 작용하는 자(agent)는 한편으로는 수용하는 자(patient)와, 다른 한편으로는 반작

창조적인 힘인 ‘역량’을 의미한다. 영어나 독일어에서는 두 표현이 구분되지 않지만, 라틴어나 프랑스어에서는 ‘권력’(potestas, pouvoir)과 ‘역량’(potentia, puissance)이 서로 구분된다. 니체에게 있어 힘에의 의지란, 한편으로는 타자 및 자기에 대한 권력에 도달하려는 의지—“주인이 되려는 의지”—이며, 다른 한편으로는 창조의 역량을 발휘하려는 의지—“생산하려는 의지”—이다(Z, II 12).

용하는 자(reagent)와 대립하는 것이다. 둘째, 이 개념이 가면을 쓰고 연기하는 배우를 의미할 때는 반대로 그러한 가면을 벗기고 진리를 추구하는 철학자와 대립한다. 그런데 철학자는 가면을 벗기는 자인 동시에, 그 과정에서 지금까지 존재해 온 가면들을 관찰하는 관객이자 그것들의 가치를 평가하는 비평가이기도 하다. 그렇다면 이 절에서는 먼저 행위자로서의 인간과 그 대립항들을, 그리고 다음 절에서는 배우로서의 인간과 그 대립항들을 서술할 것이다.

니체에 따르면 인간을 포함한 모든 동물은 힘에의 의지를 지닌 존재로서, 자신의 힘과 작용의 극대화를 추구한다(*GM*, III 7). 그런데 인간이 다른 동물들보다 우월한 점이 있는데, 그것은 바로 “값을 매기고, 가치를 측정하고, 등가물을 생각해내고, 교환하는” 능력을 지니고 있다는 점이다(III 8). 인간은 이러한 능력을 바탕으로 점차 상호 간의 가해와 손해에 대한 처벌 및 보상의 관념을 발전시키고, 이것은 곧 법과 인간 조직의 발전으로 이어진다. 특히 선사시대를 지나고 니체가 ‘사회’ 혹은 ‘국가’라고 부르는 단계에 들어서면서, 인간은 점차 두 생리학적 유형으로 분화된다. 이때 유형이라는 개념은 다음과 같은 의미들을 함축한다. 첫째, 인간 유형에 대한 니체의 분류와 묘사는 한편으로 역사적이고 특수한 것인 동시에, 다른 한편으로 이념적이고 보편적인 것이다. 다시 말해, 인간 유형들은 구체적이고 개별적인 역사 속에서 관찰된 것인 동시에, 인간에 대한 이해가 추상화되고 일반화된 것이기도 하다. 둘째, 현실 속의 인간들은 순수하게 어느 한 유형에만 속하지 않고, 한 개인 안에도 여러 유형이 섞인 채로 존재할 수 있다. 유형(type)은 누군가의 더 “전형적인(typical) 경험”(BGE, 70)을 나타내 주는 것이다.

니체가 제시하는 첫 번째 생리학적 유형은 바로 능동적인 행위자이다. 이들은 인간의 변질이 나타나기 이전의 유형으로서, 특히 세 가지 의미에서 능동적인 행위자로 이해될 수 있다. 가장 먼저, 이들은 자신의 의지를 행위로 전환시키는 존재이다. 인간이 ‘사회’의 단계에 들어선 이후에도 다른 동물들에게서 나타나는 특성을 보존하는 경우는 소수에 불과하다. 그러한 특성이란 “무의식적 본능[, ...] 대담하고 무모한 어

리석음[...] 열광적인 충동성”에 따라, 즉 힘에의 의지에 따라 행위하는 것이다.¹⁷⁾ 의지와 행위 사이의 일치에서 비롯되는 힘의 느낌은, 인간이 쾌감 속에서 지내고 고통에 민감하지 않도록 만들어 준다. 그리고 이러한 생리적인 차원의 건강은 여러 가지의 덕들로 이어진다. 우선 건강한 인간들은 행복한 삶에 스스로 도달할 수 있기 때문에 타인들에게 의존적이지 않고 독립적이다. 이들은 자신의 목표를 추구하는 과정에서 따라오는 고통과 대립을 회피하지 않는다는 점에서 용기와 인내를 지니고 있다. 또한 건강한 인간들은 이처럼 단순한 쾌락과 자기보존-“야만적인 이기주의”(BGE, 262)-만을 추구하지 않기 때문에, 보다 자유로운 눈과 통찰력을 지니게 된다. 그리고 이렇게 편견으로부터 자유로운 시선을 자기 자신과 타인에게도 적용할 수 있기 때문에, 건강한 인간들은 수치와 존경에 대한 감각을 갖는다(EH, “Wise” 4).

인간이 의지를 행위로 전환시킨다는 것은 곧 자신의 외부세계에 작용을 가하는 것이기도 하며, 그는 이러한 의미에서도 능동적인 존재이다. 앞서 말했듯이 작용을 가한다는 것은 곧 해석하고, 창조하고, 선물하고, 지배한다는 것이다. 능동적인 인간이 사회 속에서 타인들에게 작용을 가할 때 갖는 심리적 태도는 두 종류가 있다. 첫째, 그는 자신과 유사한 인간들과는 서로 적인 동시에 동료인 관계를 맺는다. 그는 타인들과 세계의 해석과 가치의 창조를 두고 경쟁을 벌이지만, 이러한 적은 경쟁이 아니라 오히려 사랑·우정·존경·명예·감사·충실함·자부심을 표하는 대상이다. 적은 자신이 심연으로 가라앉는 것을 막아 주고 스스로를 초극하게 만들어 주는 동료이기도 하기 때문이다(Z, I 14). 이처럼 행위자로서의 인간은 서로 동등한 자들 사이에서는(*inter pares*) 상호작용(inter-action)을 수행한다. 둘째, 자신의 의지를 행위로 전환시키고 외부에 작용을 가하는 인간은, 그렇지 못한 자들에 대해서는 ‘거리의 파토스’를 느낀다. 거리의 파토스의 출발점은 능동적인 인간이 자기 자신과 자신의 행위에 대해 갖는 긍정, 확신, 존경의 태도이다. 이때 타인들은

17) GM, I 10; “나는 동물들이 인간을 자신들과 유사하지만 가장 위험한 방식으로 동물의 건전한 공통감각을 잃어버린 존재로 여길까 두렵다”(GS, 224).

“사후적이고 이차적인 보색”으로서 나타나며, 이들로부터 느껴지는 구별의 감정이 바로 거리의 파토스이다(*GM*, I 2, 11). 하지만 이러한 감정이 반드시 두 존재자 사이의 엄격한 분리로만 이어지는 것은 아닌데, 이러한 감정으로부터 동정 또한 생겨나기 때문이다. 이때 동정이라는 개념의 이해에는 주의가 필요한데, 니체는 타인의 고통을 나눠 갖는다는 의미에서의 동정 개념을 끊임없이 비판하기 때문이다. 이러한 동정에 “대항”하는 동정은 바로 무의미와 카오스에 빠져 있는 질료에 형상을 부여하는 창조자의 동정이다-“거리의 파토스로부터 그들은 가치들을 창조하고 그 이름을 지을 권리를 얻”는다(*BGE*, 225; *GM*, I 2). 이처럼 인간은 타인들에게 작용을 가한다는 의미에서도 능동적인 존재가 되며, 니체는 이러한 강한 인간 유형을 주인 유형이라고 부른다.

마지막으로, 이러한 인간 유형은 도덕적 해석을 만들어내는 과정에서 반작용으로부터 출발하지 않는다는 의미에서도 능동적인 존재이다. 니체는 인간의 생리학적 유형을 둘로 구분했듯이, 도덕 또한 두 가지의 근본적인 유형으로 구분한다. 니체에 따르면 도덕은 “학문”을 통해 합리적으로 정초될 수 있는 것이 아니라, 오로지 “유형학”을 통해 기술되고, 해부되고, 평가되고, 문제화되어야 하는 것이다(*BGE*, 186). 그렇다면 주인 유형의 인간들이 만들어내는 도덕의 유형은 바로 주인도덕이다. 이때 생리학에서 심리학으로의, 그리고 심리학에서 세계 해석으로의 전환이 관찰된다. 생리적 차원에서 건강한 인간들은, 그렇지 못한 이들과 자신을 비교하며 심리적 차원에서 거리의 파토스를 갖게 된다. 그리고 이러한 감정을 바탕으로 자기 자신, 자신이 지닌 덕, 자신의 행위에 순차적으로 ‘ 좋음’(good)이라는 가치와 이름을 부여한다. 반면 같은 정도의 힘을 지니지 못한 자들과 그들의 덕과 행위에는 이차적으로 ‘ 나쁨’(bad)이라는 가치와 이름을 부여한다. 그렇다면 이제 세계는 특정한 방식으로 도덕적으로 해석된 결과로서 존재한다. 이러한 도덕 유형 또한, 그것의 구체적인 언어체계는 역사적이고 특수한 것이지만, 동시에 그것의 가치체계는 이념적이고 보편적인 것이다(*CW*, Epilogue). 특히 주인도덕의 가치체계 속에서 대립물은 오로지 자기 자신을 긍정하는 과정에서 사후적

으로 발명된 것일 뿐이라는 점에서, 니체는 주인도덕은 반작용이 아닌 하나의 자발적인 작용이라고 평가한다(GM, I 10). 이처럼 니체가 제시하는 첫 번째 인간 유형은 자신의 의지를 행위로 전환시키고, 타인들에게 작용을 가하며, 자발적인 작용을 통해 하나의 도덕 유형을 만들어낸다는 의미에서 곧 능동적인 행위자로 이해될 수 있다.

한편 ‘국가’의 형성과 함께 도달한 평화의 상태 속에서, 다수의 인간들은 점차 생리학적으로 상이한 유형으로 변해 간다. 이들은 이제 “**자유**의 본능, 즉 힘에의 의지”(II 18)를 외부로 발산하는 대신, 그것의 방향을 거꾸로 돌려 자기 자신을 향하도록 한다. 이러한 “내면화” 과정의 구체적인 의미를 살펴보기 전에, 우선 그것의 두 가지 계기에 주목해 볼 수 있다. 내면화의 첫 번째 계기는 바로 국가의 형성 자체이다. 앞서 능동적인 인간들이 사회 ‘안에서’ 타인들에게 작용을 가할 때 지니는 심리적 태도 두 종류를 서술한 바 있다. 하나는 경쟁심과 결합된 우정이며, 다른 하나는 거리의 파토스와 결합된 동정이다. 그런데 만약 능동적인 인간들이 모든 사회적 구속들로부터 벗어나 사회 외부로 향한다면, 그들은 이전까지와는 전혀 다른 존재로 나타난다. 절대적인 타자를 마주할 때 보여 주는 “안전, 육체, 생명, 안락함에 대한 무관심과 경시, 그리고 모든 파괴, 승리, 잔인함의 탐닉에서 오는 놀랄 만한 명량함과 깊은 환희” 속에서 그들은 이제 고삐 풀린 맹수이자 야만인으로 나타난다(II 11). 그들은 “사회의 평화 속에서 오랫동안 이어진 구속과 폐쇄에 따른 긴장을 황야에서 보상”받는 것이다. 이 때문에 니체는 “**모든 문화의 의미**는 ‘인간’이라는 맹수를 길들여지고 개화된 동물, 즉 **가축**으로 만드는 데 있다”고 말한다. 그런데 인간이 이처럼 ‘화려한 금발의 야수’로 되돌아가는 일은 바로 국가 형성의 시기에 가장 뚜렷이 관찰된다. 니체에 따르면 국가의 기원을 그 구성원들 사이의 계약에서 찾는 것은 하나의 감상주의일 뿐이다. 이러한 계약론 비판에 함축된 바는, 그것이 기원을 잘못된 곳에서 찾았다는 것이 아니라 애초에 기원을 찾으려는 시도 자체가 잘못되었다는 것이다. 니체에게 있어 국가는 그 기원을 거슬러 올라갈 수 있는 실재가 아니라, 자신의 절대적인 타자를 통합시킴으로써 평화를

가져온 “금발의 맹수 무리, 정복자 종족, 지배자 종족”을 가리키는 이름에 가깝기 때문이다(II 17). 이들은 형상 없는 질료이자 반(半)동물인 유목민에게 자신이 본능적으로 창조한 형상을 부여하는 예술가로서 나타난다. 그리고 이때 폭력적인 통합의 대상이 된 인간들에게서는 “자유의 본능”이 그 어떠한 투쟁이나 원한도 수반하지 않고 단번에 잠재적인 것으로 변한다. 이것이 바로 내면화의 한 계기이다.

반면 내면화의 또 다른 계기는 특정한 역사적 시기에 국한되지 않는다. 그 계기는 바로 힘에의 의지를 지닌 존재인 인간에게 수반되는 실존적인 불안정성이다. 인간에게 있어 자기 자신을 포함한 세계 전체는 미리 결정된 채로 주어져 있지 않고, 언제나 해석의 대상으로 열려 있다. 이에 따라 인간은 “다른 어떤 동물보다도 불확실하고, 변화하기 쉽고, 미결정적”이며 “다른 어떤 동물보다도 과감하고, 혁신적이며, 용감하고, 운명에 대해 도전적”인 위대한 자기 실험자가 된다(III 13). 이것을 다르게 말하면, 인간의 삶에는 그 어떤 절대적이고 궁극적인 의미도, 목적도, 목표도 존재하지 않는다는 것이다(III 28). 이러한 급진적인 불안정성에 대해 인간들은 점차 피로와 싫증을 느끼게 되며, 그들은 더 이상 실험하지 않는 병든 동물로 변해간다. 특히 이 같은 변화는 그들이 속한 공동체가 안전할수록 더욱 촉진되는 경향이 있다. 공동체 외부보다도 내부의 이웃에 대한 공포가 커질수록, 이전까지 공동체 전체의 보존에 유용한 것으로 존중받던 강력한 충동들은 점점 더 위험한 것으로 낙인찍히고 비난받기 때문이다(BGE, 201).

이처럼 힘에의 의지의 내면화는 국가에 폭력적으로 통합된 인간들이나, 불안정한 실존의 방식에 지친 인간들에게서 처음 나타난다. 힘에의 의지의 방향을 거꾸로 돌려 자기 자신을 향하게 한다는 것은, 외부 세계에 작용을 가하는 행위를 멈추고 자기 자신에게 작용을 가하기 시작한다는 것이다. 이러한 인간은 더 이상 타인들에게 특정한 형식을 부여하려는 시도를 하지 않고, 대신 타인들로부터 부여받은 형식을 스스로에게 다시 부여한다. 이전에는 약속·의무·법 등을 실제로 위반했을 때에만 처벌의 일환으로서 고통이 외부로부터 가해졌지만, 이제는 그것들이

존재하기만 하더라도 스스로에게 지속적으로 고통을 가하게 된다. 힘에 의 의지의 내면화란 곧 외부 형식의 내면화이며, 고통의 내면화인 것이다. 니체는 이러한 상태를 “시작 단계의” 양심의 가책이라고 부르며(GM, II 17), 이것은 이후 등장할 심화되고 악화된 단계의 양심의 가책과는 구분된다. 또한 이것은 아직 타인에 대한 원한이라는 반작용과 무관하고, 방향이 바뀌긴 했지만 여전히 작용인 한 스스로에게 고통을 가함과 동시에 희열을 가져오기 때문에 “능동적인” 양심의 가책이라고도 불린다(II 18). 한편 이처럼 생리적인 차원에서 건강하지 않게 된 인간들은 건강한 인간들과는 다른 덕들을 지니게 된다. 우선 이들은 자신의 의지를 행위로 전환시키는 일을 멈추고 대신 사심 없음, 자기부정, 자기희생, 겸손, 순결을 추구한다. 또한 이들은 타인들에게 작용을 가하는 일을 멈추고 반대로 이웃사랑, 친절, 관대, 감사, 용서, 헌신, 동정을 표한다. 마지막으로 이들은 타인들로부터 부여받은 형식을 스스로 내면화한다는 점에서 복종, 순응, 인내를 보여 준다. 여기까지가 두 번째 인간 유형에 대한 니체의 일차적인 묘사이다.

두 번째 유형의 인간은 비록 고통과 함께 존재하지만, 적절한 삶의 형식을 받아들이는 한 의미와 목적을 갖춘 삶을 살아갈 수 있다. 그러나 이들이 적절한 삶의 형식을 찾지 못하고, 따라서 자신들의 고통으로부터 그 어떠한 의미도 발견하지 못할 경우에는 점차 “가장 약하고” “절망적으로 병든 자들”이 되어 간다(III 14). 바로 이 순간 병든 자들의 의사, 구원자, 목자, 변호인을 자처하는 사제들이 등장한다. 사제는 가장 근본적인 인간 유형들에 속하지는 않지만 그것들로부터 파생된 또 다른 중요한 유형이다. 따라서 사제 유형 또한 특정한 역사적 시기에 실존했던 존재인 동시에 어느 시대·민족·계급에서나 보편적으로 나타날 수 있는 존재이다. 니체는 사제를 “하나의 자기모순적인 유형”이라고 평가한다(III 11). 일차적으로는 사제들 자신도 병든 인간들에 속한다. 그런데 이렇게 퇴화되어 가는 삶에 대한 방어 본능에 따라 그들은 다시 힘에의 의지를 행사하고자 한다. 하지만 이미 약화된 의지는 전적으로 새로운 삶의 형식을 창조해낼 수 없기 때문에, 그들은 대신 의지의 약화를 더욱

심화시키는 삶의 형식들을 고안해낸다. 그리고 이렇게 고안한 삶의 형식들을 다시 다른 병든 인간들에게 부여함으로써 사제들은 변형된 주인 유형이 된다. 그 결과 사제들은 자신들의 퇴화되어 가는 삶을 보존하는 데에는 성공하지만, 그들이 자처하는 진정한 의사 혹은 구원자와는 멀리 떨어져 있다. 사제들은 고통의 진정한 생리학적 원인을 찾아 치료하는 것이 아니라, 그저 고통을 잠시 완화시켜 줄 뿐이기 때문이다(III 17). 그렇다면 사제들이 고통에 대응하여 제시하는 길은 크게 두 가지이다.

사제들이 병든 인간들에게 제시하는 첫 번째 길은 “무고한 수단”들이다(III 17-18). 그중 하나는 생명감을 아예 떨어뜨림으로써 고통 자체를 줄여 버리는 것이다. 이 과정에서 병든 자들은 온갖 욕구와 정서에 대해 무관심하고 우둔하도록 만들어진다. 이것은 생리적으로는 채식·단식·금욕·최면을 통해, 심리적으로는 사심 없음의 도덕을 통해 실천된다. 이에 더해 지식·진리·존재·신·구원의 형이상학이 동원되기도 한다. 진리와 거짓 사이의 본질적인 대립에 대한 믿음을 지니고 있는 형이상학자들은 바로 여기에 해당한다. 또 다른 무고한 수단은 기계적 활동을 통해 고통을 의식하지 못하도록 하는 것이다. 모든 시간을 짜낸 규칙적인 노동은 자기 자신의 존재를 망각할 수 있도록 해 준다. 마지막 수단은 “작은 쾌락”을 통해 고통을 상쇄해 버리는 것이다. 니체에 따르면 다른 사람들을 도와주고, 격려하고, 칭찬하고, 위로하는 일은 최소한의 우월감을 제공해 준다. 따라서 상호원조, 무리생활, 집회를 이루는 것은 곧 힘에의 의지의 자극을 처방해 주는 것이다. 이러한 쾌락은 돈, 관직, 명성, 관능, 조국애 등을 통해 제공되기도 한다. 이렇게 고통 자체를 줄여 버리거나, 그것을 의식하지 못하게 하거나, 혹은 쾌락을 통해 상쇄해 버림으로써 병든 자들은 ‘행복’에 도달한다. 이때의 행복이란 “본질적으로 마취, 휴식, 평화”이며 따라서 “수동적”인 것이다(I 10). 사제들이 제시하는 무고한 수단을 따를 때, 인간은 더 이상 행위하며 작용을 가하는 능동적인 존재가 아니라 수난(passion)을 겪으면서 인내(patience)를 보여 주는 환자(patient)가 된다. 수동적인 존재들이 선택하는 것은 바로 체념, 침잠, 숙명주의의 심리학이다.

사제들이 고통에 대응하여 제시하는 두 번째 길은 “죄 있는 수단”이다. 그런데 이것은 병든 인간들에게 곧바로 적용될 수 있는 것이 아니기 때문에 먼저 다른 단계를 거쳐야 한다. 니체에 의하면 병든 자들에게는 너무나도 위험해서 “그 무엇보다도 금지된 것”이지만, 동시에 그들에게 “가장 자연스러운 성향”이 하나 존재한다(EH, “Wise” 6). 그것은 바로 원한, 증오, 앙심, 복수, 보복의 감정을 갖는 것이다. 병든 인간들이 그 어디에서도 자신들의 고통을 정당화할 수 있는 의미를 찾지 못할 때, 그들은 대신 고통의 원인을 찾기를 시도한다. “인류에게 내려진 저주는 고통 자체가 **아니라** 바로 고통의 무의미함”이기 때문이다(GM, III 28). 이때 병든 인간들이 발견하는 고통의 원인은 바로, 자신들과는 반대로 생리적으로 건강하며 자신들에게 형식을 부여할 정도로 강한 인간들이다. 특히 이 과정에서 언어와 이성에 기인한 허구가 활용된다. 강한 인간들은 이제 자신들이 지닌 강함이라는 성질로부터 분리된다. 주어와 술어 사이에 존재했던 언어적·실천적 분리는 이제 실체와 속성 사이의 형이상학적·이론적 분리로 전이되는 것이다. 행위자(doer)와 행위(deed)는 더 이상 본질적으로 연결된 것이 아니고, 후자는 자유의지를 지닌 전자에 의해 선택된 결과가 된다. 강한 인간들은 약한 인간들에게 작용을 가하지 않을 수 있었음에도 불구하고 그렇게 하기를 선택했고, 이제 그러한 선택의 원인으로서는 도덕적 책임을 져야만 한다. 병든 자들이 갖는 원한은 바로 이렇게 “**책임을 지우는 권리**”에 근거한 것이다(I 13). 그런데 원한의 감정은 다른 그 어떤 고통보다도 격렬한 것이며, 이처럼 더 큰 고통을 통해 기존의 고통을 마비시킨다는 점에서 “그 무엇보다도 금지된 것”이다.

약한 인간들은 원한을 토대로 삼아 “복수라는 **위대한 정치**”를 시도한다(I 8). 하지만 그들은 실제로 행위를 할 만한 힘을 지니고 있지 않기 때문에, 복수는 대신 “**가장 정신적**”이고 “**상상적**”인 형태로 이루어진다(I 7, 10). 그것은 바로 도덕의 영역에서 기존의 가치들을 전도시키고 새로운 이상을 창조하는 것이다. 주인도덕 속에서 ‘ **좋음**’이라는 가치를 부여받았던 인간과 덕과 행위는 이제 ‘**악함**’(evil)이라는 가치를 부여받는

다. 그들은 다른 인간들에게 작용을 가하지 않을 수 있었음에도 불구하고 그렇게 하기를 선택했기 때문이다. 그리고 그들과 비교하여, 그러한 선택을 내리지 않은 자신들이야말로 바로 ‘선한’(good) 자들이 된다. 니체는 이러한 도덕 유형을 반대로 노예도덕이라고 부르며, 이와 같은 가치전도를 “도덕에서의 노예 반란”이라고 부른다. 앞서 주인도덕에서 그랬던 것처럼, 노예도덕의 형성 과정에서도 생리학에서 심리학으로의, 그리고 심리학에서 세계 해석으로의 전환이 동일하게 관찰된다. 생리적인 차원의 고통은 심리적인 차원의 원인으로, 그리고 원인은 다시 선악의 관념으로 이어지는 것이다. 니체는 원인과 그것으로부터 비롯된 노예도덕은 “‘외부의 것,’ ‘다른 것,’ ‘자기 아닌 것’에 대한 부정”으로부터 출발한다는 점에서 “근본적으로 반작용”이라고 평가한다(I 10). 원한(ressentiment)이란 곧 반(反)감정(re-sentiment)이다. 이처럼 원한의 심리학을 지닌 인간은, 앞서 나타난 능동적인 존재와도 수동적인 존재와도 구분되는 반동적인 존재이다.

그런데 도덕에서의 노예 반란이 단지 상상 속에서 이루어지는 복수인 한, 고통에 대한 온전한 대응이 되지 않는 못한다. 기존의 고통을 원한이라는 더 큰 고통으로 대체했지만, 새로운 고통은 복수의 실현을 통해 해소되지 않는 것이다. 노예 반란으로부터 주인 유형이 영향을 받지 않는 이유는, 그들이 고통의 실제 원인이 아니기 때문이다. 그들을 마치 고통을 가하기를 자유롭게 선택할 수 있는 원인처럼 여기는 것은 단지 이성이 만들어낸 허구일 뿐이다: “강자에게 강자로 나타나지 않기를 요구하는 것은, [...] 마치 약자에게 강자로 나타나기를 요구하는 것만큼이나 어리석은 일이다”(I 13). 주인 유형은 “책임이 주어질(accountable) 뿐 책임을 지지는(responsible) 않는 것”이다(Honig 1993, 49). 고통의 실제 원인은 병든 자들 외부의 어떤 다른 존재가 아니라, 애초에 힘에의 의지의 방향을 내부로 돌린 자기 자신이다. 이처럼 원한의 심리학은 고통에 대한 온전한 대응이 되지 못하기 때문에, 이제 사제들은 병든 인간들을 새로운 심리학으로 이끈다. 인간은 같은 생리학적 사실에 대해서도 다른 심리학적 해석을 적용할 수 있는 존재인 것이다(GM, III 16).

사제들이 제시하는 두 번째 처방인 “죄 있는 수단”은 바로 이 시점에 등장한다. 그것은 원한의 방향을 거꾸로 자기 자신을 향해 돌리는 것이다. 여기에서 힘에의 의지의 두 번째 내면화가 나타난다. 첫 번째가 작용의 내면화였다면, 두 번째는 반작용의 내면화이다. 이제 고통의 원인은 다른 인간들이 아니라 바로 자기 자신으로 이해된다. 그런데 자기 자신이 고통의 원인인 것은 최초에 힘에의 의지를 내면화했기 때문이 아니라—이것이 실제 원인이다—, 애초에 자신이 힘에의 의지 자체를 지니고 있기 때문이라고 여겨진다. 즉 본능, 충동, 욕구를 지니고 있는 자기 자신이야말로 악한 존재가 되는 것이다. 여기에서 노예도덕은 기존의 가치체계를 유지한 채 적용대상만 달리 하게 된다. 이제 자기 자신이 고통의 원인으로서는 도덕적 책임을 져야만 한다. 그리고 그 책임은 자기 자신에게 더 큰 고통을 부여하는 방식으로 지게 된다. 고통을 일으킨 책임으로 인해 더 큰 고통을 받아야 하며, 더 큰 고통을 일으킨 책임으로 인해 더욱더 큰 고통을 받아야 한다. 니체는 이 같은 고통의 악순환 속에서 양심의 가책이 “가장 끔찍하고 가장 숭고한 높이에 도달했다”(II 19)고 평가한다. 고통은 더 이상 체념의 심리학에서처럼 완화되거나 원한의 심리학에서처럼 대체되는 것이 아니라 오히려 갈망된다. 고통은 드디어 존재의 의미를 얻은 것이다. 양심의 가책의 심화 속에서 죄책감은 최고조에 달하기 때문에, 니체는 이러한 작업 전체를 “죄 있는 수단”이라고 불렀다.

원한의 심리학이 양심의 가책의 심리학으로 전환될 때야말로, 상상의 복수 또한 실제 복수로 전환된다. 강한 인간들은 약한 인간들의 고통의 원인으로 직접 지목되었을 때는 그것을 대수롭지 않게 여겼다. 하지만 약한 인간들이 노예도덕의 가치체계를 더 이상 타인이 아니라 자기 자신에게 책임을 묻기 위해 활용할 때, 이것은 이제 강한 인간들에게도 영향을 미친다. 타인이 아니라 바로 자기 자신에게 죄를 지었다는 느낌과 책임은 견딜 수 없기 때문이다. 이제 행위자는 행위로부터 단지 상상적이고 허구적으로만 분리되는 것이 아니라 실제로 분리되기에 이른다. 강한 인간들은 자신들이 자유의지를 지니고 있다고 믿기 시작하며, 이러

한 믿음을 바탕으로 더 이상 강한 인간들로 존재하지 않기를 선택한다. 이제 건강한 인간들마저 병들게 되며, 이렇게 양심의 가책은 병든 인간들의 “원한을 완성”시킨다(Deleuze 1962, 132).

이처럼 니체에게 있어 세계사는 곧 주인 유형과 노예 유형의 끊임없는 투쟁의 역사였다. 다시 말해, 세계사는 곧 능동적인 인간들과 수동적인 혹은 반동적인 인간들 사이의 끊임없는 투쟁의 역사였다. 그리고 유럽은 점차 후자가 “정상성(규범성)”으로 여겨지는 “전도된 세계”가 되어 갔다(GM, III 14). 특히 니체가 살고 있는 근대사회는 두 유형이 완전히 혼합되어 유럽인 전체의 왜소화와 평준화가 관찰되는 세계이다. 그럼에도 불구하고 니체는 “아직 투쟁의 승패가 결정되지 않은 곳들이 존재”하며, 그 사이 투쟁은 “점점 더 깊어지고 정신적인 것이 되었다”고 말한다(I 16). 이에 따라 니체는 스스로를 하나의 운명으로 제시할 수 있었다. 바로 그 자신으로부터 “이제까지 지상에서 볼 수 없었던 전쟁이 있게 될 것”이기 때문이다. 그것은 바로 수천 년간의 거짓들과 싸우는 “정신들의 전쟁”이다(EH, “Destiny” 1).

제 3 절 배우로서의 인간

인간은 힘에의 의지에 따라 두 가지의 근본적인 관계, 즉 타자관계와 자기관계를 맺는다고 서술한 바 있다. 특히 세계 및 타인들과 다양한 관계를 맺는 인간은 제2절을 통해 행위자로서의 인간으로 개념화되었다. 그렇다면 힘에의 의지에 따라 자기와의 관계를 맺는 인간은 한 명의 배우로서의 인간으로 개념화될 수 있다.

니체에 따르면 한 인간은 곧 “수많은 영혼들의 사회적 구조”이다. 이때 특정한 충동이나 정서가 지배적인 부분이 되고 안정적인 위계 질서를 세울 때, 인간은 자신의 고유한 인격과 정체성을 갖게 된다. 하지만 영혼들이 지배관계를 형성하지 못하고 카오스 속에 빠져 있을 때, 인간에게는 삶을 정당화해 주는 의미와 목적이 존재하지 않으며 그는 고통과 염세주의에 빠지게 마련이다. 따라서 인간은 한 명의 예술가가 되

어 자신의 ‘가면,’ ‘망토,’ ‘겉모습,’ ‘표면’을 만들어내고 안전을 확보하고자 한다. 즉 인간은 “자신의 이상을 연기하는 배우”인 것이다. 니체에게 있어 이상 또는 신과 같은 개념들은 단지 “노인의 눈에 비친 아이의 장난감”들에 불과하지만, 그러한 노인 또한 결국에는 “영원한 아이”이며 자신만의 신을 만들어내야 한다.¹⁸⁾ 다만 니체의 아이에게 차이가 있다면, 그는 기존의 이상과 신을 패러디하는 방식으로 새로운 이상과 신을 발명해낸다(*BGE*, 97, 57, 59, 223). 니체에 의해 진리와 거짓 사이의 본질적인 대립은 부정되었으며, 모든 가치는 절대적이지 않은 하나의 창조물일 뿐이기 때문이다. 물론 모든 가면이 반드시 “자신의 이상”인 것만은 아니다. 가면은 오히려 자신의 이상을 타인들에게 위장하는 수단이 될 수도 있다(*BGE*, 40, 270; *GM*, III 10). 때로 자신의 이상은 타인들에게 경멸의 대상이 되기 때문이다. 그러나 이 경우에도 가면은 결국 자신의 안전을 확보하는 수단이 된다. 이처럼 가면이 실제로 자신의 이상이든 혹은 그것을 감추는 것이든, 니체에게 있어 인간은 가면을 쓰고 연기하는 배우로 이해된다.¹⁹⁾

그런데 어떤 인간들은 이 같은 “정신의 근본 의지,” 즉 자기 자신의 주인이 되고 가면을 만들어내고자 하는 의지에 맞선 잔인성을 지니고 있기도 하다(*BGE*, 229-30). 이들은 바로 인식하는 자이자 철학자이다. 니체는 철학자를, “무대” 위에 존재하는 “정신의 배우”이기를 포기하고 대신 “황야”로 떠나는 자로 묘사한다(*GM*, III 8). 황야는 타인들의 소음과 영향으로부터 벗어난 공간일 뿐만 아니라, “자기로부터의 도피,” “자발적인 애매성”의 공간이기도 하다. 즉 철학자는 자신의 모든 가면을 벗어 던지고 그 아래의 진리를 추구하는 자, “지하의 인간”이다.²⁰⁾ 이처럼 활

18) 고대 그리스에는 “노인은 다시 아이가 된다”라는 속담이 존재했다(Plato 1980, 646a; Aristophanes 2015, 1417). 루소 또한 『에밀』에서 “나이가 들면서 나는 다시 아이가 된다”고 말한다(Rousseau 1762b, 135).

19) Cf. “동물은 그 어떤 것도 숨기지 않고 매 순간 존재하는 그대로 완전하게 나타난다; 따라서 동물은 정직하지 않을 수 없는 것이다”(HL, I).

20) *D*, Preface 1; 윌리엄스(Bernard Williams)는 니체 자신이 바로 “가면을 벗기는 자, 궁극적으로 자기파괴적인 진실함의 추구자”였다고 평가한다(Williams 1993, 10); cf. “가면을 벗기는 일에 유의하면서, 나는 모든 곳에서 그[인간]를 알아보았다(Rousseau 1764, 586).

동적 삶과 관조적 삶 사이의 긴장은 이미 니체에 의해서도 포착되고 있다. 그런데 아렌트가 사유를 활동의 범주로부터 완전히 분리하지 않았듯이(Arendt 1958, 1971), 니체에겐 있어서도 철학자들의 진리 추구는 힘에 의 의지로부터 완전히 분리된 활동이 아니다: “그들의 진리에의 의지는—**힘에의 의지**이다”(BGE, 211). 철학자는 힘에의 의지를 일반적인 방식과는 반대되는 방식으로 행사한다는 점에서, 사제 유형처럼 이중성을 지닌 존재이다. 이 때문에 니체는 사람들이 철학자와 사제를 혼동할 수 있다고 지적한다(GM, III 10). 하지만 둘 사이에는 중요한 차이가 존재하는데, 사제 유형은 퇴화되어 가는 삶에 대한 방어 본능에 따라 다시 힘에의 의지를 행사하는 반면, 철학자 유형은 강한 힘에의 의지 자체로부터 출발하여 진리 추구에 착수한다. 그렇다면 철학자들은 어떤 의미에서 힘에의 의지를 발휘하는 것이며, 어떤 의미에서 그것의 일반적인 방식을 따르지 않는 것일까.

철학자들이 추구하는 진리는, 기존의 독단주의자들이 거짓과 본질적으로 대립되는 것이라고 믿었던 ‘진리’와 구분된다. 이것은 오히려 기존의 ‘진리’가 궁극적으로 거짓과 구분 불가능하다는 것을 밝혀 주는 점에서 부정적인 형태의 진리이다. 이 때문에 니체는 진리란 매우 위험하고 사악하며 고통스러운 것이라고 끊임없이 경고한다. 그럼에도 불구하고 “우리[철학자들]는 금지된 것을 얻기 위해 애쓴다 [...] 이제까지 근본적으로 금지되어 온 것은—오직 진리뿐이기 때문이다”(EH, Preface 3). 따라서 진리에 접근하기 위해서는 용기, 대담함, 지적 양심, 정직, 인내와 같은 강한 정신의 덕들이 요구된다. 심연을 들여다보며 “괴물과 싸우는 사람은 그 과정에서 자기 자신이 괴물이 되지 않도록 조심해야” 하는 것이다(BGE, 146). 이러한 덕들은 오직 고된 훈련 속에서만 길러질 수 있다. 그렇다면 반대로 오류, 혹은 절대적인 이상에 대한 믿음은, 무지에 따른 결과가 아니라 오히려 비겁함에 따른 결과이다.

그런데 철학자들은 보통의 강한 인간들과는 구별되는 덕들을 지니고 있기도 하다. 우선 이들은 의심하고, 부정하고, 판단을 중지하고, 분석하고, 조사하고, 비교하는 경향성을 지닌다(GM, III 9). 이러한 경향성

은 더 일반적으로는 사고하고, 추론하고, 계산하고, 인과를 파악하는 능력에 기초한다는 점에서, 니체가 ‘의식’이라고 부르는 것의 상당한 발달을 전제한다. 그런데 의식은 “**자유의 본능**, 즉 힘에의 의지”가 방향을 거꾸로 돌려 내면화된 이후에야 본격적으로 발달하기 시작한다(II 16). 이처럼 철학과 인간의 의식적 측면이 그의 본능적 측면과 긴장을 이룬다는 생각은 이미 『비극의 탄생』에서부터 중요한 주제로 나타났다. 이에 더해, 철학자들은 일반적으로 사제들에 의해 채택되는 삶의 방식을 따르기도 한다. 철학자들은 사치와 낭비에 맞선 청빈함을, 명예와 자만에 맞선 겸손함을, 그리고 관능에 맞선 순결함을 유지하고자 한다(III 8). 그러나 이러한 자기부정 및 세계부정은 사제들과 같이 삶에 대한 적개심이나 가책에서 출발한 것은 아니며, 그 속에서는 오히려 쾌활함만이 발견된다. 이것들은 최상의 정신성에 도달하기 위한 최적의 조건으로서 채택된 것으로서, 곧 강제나 방해로부터의 자유로 여겨지기 때문이다.

그렇다면 이러한 이중성을 지닌 철학자들에 의해 추구되는 진리는 바로, 가면 아래 숨겨진 인간의 생리학과 심리학이다. 니체는 끊임없이 자신을 포함한 철학자들은 곧 생리학자이며 심리학자임을 강조한다. 니체에 따르면 감각이야말로 신뢰할 수 있는 것으로서 진리에 도달하도록 만들어 주며, 마치 과학자들이 “**다른 자연**”을 관찰하듯이 형이상학에 맞서는 철학자들은 “**인간의 본성(homo natura)**이라는 텍스트”에 접근해야 한다(BGE, 134, 230). 그런데 이러한 진리는 위험할 뿐만 아니라 완전히 도달하기 어려운 것이기도 하다. 이는 바로 인간의 생리-심리학이 역사 속에 존재하기 때문이다. 주인과 노예 유형 사이의 끊임없는 투쟁에서 확인되듯이, 한편으로는 인간의 역사가 새로운 생리적 혹은 심리적 조건을 발생시키고, 다른 한편으로는 생리학과 심리학의 내적 발달 자체가 중대한 역사적 전환을 가져온다. 이처럼 인간의 생리학과 심리학은 단순히 우연적으로 타고나거나 개인에 의해 완전히 자발적으로 선택될 수 있는 것이 아니다. 심리학자의 탐구 대상은 “**인간 영혼과 그 한계,**” “**범위, 높이, 깊이, 거리,**” “**지금까지의 역사 전체와 아직 소진되지 않은 가능성**”이며, 따라서 한 명의 인간에게 객관적으로 “**너 자신을 알라!**”고

요구하는 것은 불가능하다(45, 80). 바로 이 같은 사실을 간과했기 때문에 지금까지 “우리 인식하는 자들”은 “자기 자신에게 알려져 있지 않[은]” “낮선 자들”로 존재해 왔던 것이다.²¹⁾ 따라서 니체에게 있어 철학자는 생리학자이자 심리학자인 동시에 역사가, 즉 “역사라는 공연”의 “관객”이 되어야 한다(III 26). 니체는 관객이 지켜야 할 규범 또한 제시한다. 역사의 관객은 단순히 관조하고, 기술하고, 확정하는 객관적인 거울이 되어서는 안 된다. 그들은 오히려 판단하고, 긍정하거나 부정하고, 증명하는 역할을 맡아야만 한다. 즉 관객은 역사 속에 나타난 “가치들이 지닌 가치”를 평가하는 비평가가 동시에 되어야 하는 것이다(Preface 6). 이처럼 철학자는 자신과 타인들의 가면을 벗기는 자인 동시에, 연극의 관객이자 비평가가 됨으로써 배우로서의 인간으로부터 벗어난다. 이러한 작업을 위해 철학자는 이제 “모든 학문들”과 “가장 우호적이고 생산적인 교환관계”를 맺어야 한다. 그는 한 명의 관객으로서는 역사학자, 민족학자, 문헌학자, 언어학자, 어원학자가 되어야 하며, 한 명의 비평가로서는 생리학자, 의학자, 심리학자가 되어야 한다(I “Note”). 그리고 이 모든 학문들을 종합하여 관찰과 비판을 수행하기 위해 니체가 도입하는 방법이 바로 계보학이다.

제 4 절 정치적 행위자로서의 인간

힘에의 의지에 의해 수립되는 타자관계와 자기관계 각각에 따라, 니체가 바라보는 인간은 행위자이자 배우로서 개념화될 수 있다. 행위자로서의 인간은 세계와 타인들에게 작용을 가하는 능동적인 존재이고, 배우로서의 인간은 스스로 만들어낸 정체성을 연기하는 존재이다. 그런데 어떤 인간들은 행위자이자 배우이기를 멈추고, 다른 인간들이 만들어내는 연극의 관객이자 비평가가 되기도 한다. 이처럼 인간에 대한 니체의 이해방식은 연극적 관점을 통해 재구성될 수 있다. 그런데 그의 연극적

21) GM, Preface 1; cf. “모든 인간의 지식 중 가장 유용한 것이면서도 가장 덜 진척된 것은 바로 인간에 대한 지식으로 보인다”(Rousseau 1755, 124).

관점은 특히 인간 일반이 지닌 두 가지 성격을 드러내 준다. 하나는 인간의 비극적 성격이며, 다른 하나는 인간의 정치적 성격이다.

먼저 니체의 연극적 관점은 인간의 비극성을 드러내 준다. 첫째, 행위자/배우로서의 인간은 “불확실하고” “미결정된” 동물로서 최소한 자신의 의식 속에서는 자유롭다고 느끼며, 스스로 선택하고 행위함으로써 자신의 실존적 불안정성을 해소해야 하는 존재이다. 힘에의 의지를 지닌 존재인 인간은, 어떠한 하위의지가 그의 영혼을 지배하는가에 따라 매우 상이한 존재방식을 보여 줄 수 있다. 또한 그는 아직 결정되어 있지 않은 세계라는 텍스트를 해석해내기 위해 끊임없이 창조적인 역량을 발휘해야 한다. 더욱이 이러한 실존적 불안정성은 단지 인간이 행위자/배우라는 점에 의해서만 나타나는 것이 아니라, 그가 행위자/배우와는 다른 존재가 될 수도 있다는 사실에 의해 심화된다. 인간은 궁극적인 의미와 목적이 부재하는 도전적이고 실험적인 삶에 지치기 쉬우며, 많은 경우 더 이상 능동적으로 행위하지 않는 수동적인 혹은 반동적인 존재자로 변해 간다. 그뿐만 아니라 능동성을 지키고 있는 인간들 중에서도, 행위자/배우와 반대되는 철학자의 삶을 더 적합한 것으로 여기는 이들이 존재한다. 이러한 급진적인 불안정성은 인간의 비극성을 이루는 첫 번째 조건이 된다.

둘째, 인간은 행위함과 동시에 자신의 환경을 완전히 통제하지 못하는 유한한 존재이며, 따라서 행위의 원래 의도와는 다른 불행한 결과를 적지 않게 맞닥뜨린다. 대표적으로, 국가 형성의 시기 금발의 야수들은 울타리 바깥의 인간들을 공격함으로써 일차적으로는 “구속과 폐쇄에 따른 긴장”을 보상받고 절대적인 타자의 통합을 통해 평화에 도달한다. 하지만 이 과정에서 폭력적 통합의 대상이 된 피지배자들은 힘에의 의지를 내면화함으로써 최초의 양심의 가책을 형성하고, 이것은 이후 심화됨으로써 결국 금발의 야수들마저 병들게 만든다. 다른 한편 인간의 유한성과 불행은 병든 자들에게서도 관찰된다. 특히 반동적인 존재자는 삶의 고통에 대응하여 원한과 양심의 가책의 심리학으로 차례대로 이행하지만, 두 단계 모두 고통을 더욱 심화시킬 뿐이며 결국 그를 고통의

악순환에 빠지도록 만든다.

셋째, 이처럼 의도되지 않은 불행의 도래는 사실 필연성에 따른 것이며, 인간은 결국 자신에게 주어진 운명을 불가항력적으로 따르는 존재이다. 인간은 자신이 단일한 자유의지를 지니고 있다고 믿지만, 사실 의지는 본능·충동·욕구 등 수많은 하위의지들로 구성되어 있다. 그리고 의지들 사이의 인과적 작용은, 니체에 따르면 폭정이라는 표현이 인간적으로 들릴 정도로 필연적인 것이다. 세계 전체는 이러한 의지의 인과성의 지배를 받으며, 따라서 “모든 사물은 서로 굳게 결합되어 있고 지금 이 순간은 자신 이후에 올 모든 것을 가져온다”(Z, III 2 2). 즉 세계 전체는 필연적으로 결합되어 있는 것이다. 이때 개별 인간들의 삶은 각자에게 하나의 운명이며, 그 속에서의 각각의 선택들은 그의 입장에서는 달리 어찌 할 수 없는 합리적인 선택들에 가깝다. 금발의 야수들은 황야에서 유목민들을 공격하지 않을 수 없었고, 반동적인 인간들은 고통과 마주하여 원한을 지니지 않을 수 없었다. 이처럼 필연성과 운명은 인간의 비극성을 이루는 세 번째 조건이 된다.

넷째, 인간들의 역사는 관객을 가진 하나의 연극이 되며, 그 속에서 행위자/배우들의 불행은 그저 고통스럽고 부정적인 것으로만 남는 것이 아니라 삶에 대한 환희와 긍정으로 승화된다. 우선 개별적인 행위자/배우의 입장에서 세계의 필연성은 오히려 삶에 대한 “긍정의 최고 형식”으로 전환될 수 있다(EH, “Z” 1). 니체에 따르면 세계 전체는 서로 필연적으로 결합되어 있을 뿐만 아니라, 그렇게 결합된 채로 영원히 회귀한다.²²⁾ 이때 삶의 어느 한 순간이라도 긍정하고 되돌아오기를 원한다는 것은, 곧 그 순간을 가져온 모든 과거와 그 순간이 가져올 모든 미래마저 긍정하며 되돌아오기를 원한다는 것과 같다—“세계를 긍정하는 인간”은 “자기 자신뿐만이 아니라 전체 연극과 공연에 대해 끝없이 다 카포[처음부터 다시]를 외치는” 자이다(BGE, 56). 한편 개별적인 행위자/배우들을 넘어 관객들에게 있어서도, 인간 전체가 마주하는 불행은 삶에 대한 긍정으로 변형된다. 니체에 따르면 인간은 내면화의 과정을 거치면서

22) 니체의 영원회귀 사상은 제5장에서 보다 자세히 다뤄진다.

비로소 “관객들을 필요로 하는 [...] 공연”이자 “자극적인 행운의 주사위 놀이”가 되었고, 이어서 사제들을 따르면서 “인간은 비로소 **흥미로운 동물**이 되었다”(GM, II 16, I 6). 인간의 역사가 결국 삶의 고통을 환희로 승화시켜 주는 하나의 거대한 연극이 된다는 점은, 인간의 비극성을 이루는 마지막 조건이 된다.

다른 한편 니체의 연극적 관점은 인간의 비극적 성격만이 아니라 정치적 성격을 드러내 주기도 한다. 첫째, 행위자/배우로서의 인간은 궁극적으로 고독 속에 남아 있을 수 없으며 타인들의 존재를 필요로 한다. 하지만 이것은 수동적인 인간들이 “작은 쾌락”을 얻기 위해 무리생활을 필요로 하는 것과 구분된다. 행위자로서의 인간은 자신의 고유한 세계 해석과 가치 창조를 바탕으로 타인들에게 작용을 가하고 지배관계를 이루고자 한다. 또한 배우로서의 인간은 타인들 앞에서 가면을 쓰고 연기를 함으로써 자신의 고유한 인격과 정체성을 표현하고자 한다. 특히 배우로서의 인간은 자신과 구별되는 역할을 맡는 다른 배우들과, 자신의 공연을 관람할 관객들을 모두 필요로 한다. 이처럼 행위자/배우로서의 인간의 삶에는 아렌트가 구분한 ‘정치’의 두 용법, 즉 지배와 자기표현이 모두 요구된다(Arendt 1958).

둘째, 행위자/배우로서의 인간이 타인들과 맺는 관계는 그저 임시적이거나 임의적인 것이 아니라 지속되는 공동의 지평에 기초한 것이어야 한다. 우선 행위자로서의 인간은 자신의 적이자 동료인 인간들과 상호작용을 한다. 그런데 이러한 상호작용이 성립하기 위해서는 서로에게 존경, 명예, 감사 등을 표할 수 있는 공동의 관습, 관례, 의무 등이 존재해야 한다(GM, I 11). 그리고 이러한 상호작용의 끝에 다시 형성되는 공동의 삶의 형식은 인간들의 삶에 의미와 목적을 제공해 준다. 한편 배우로서의 인간에게는 자신의 공연이 한 순간 상연되고 영원히 소멸되어 버리는 대신 그것이 기록되고, 기억되고, 기념되고, 재현될 수 있도록 만드는 공동의 언어적·문화적·역사적 지평이 필요하다. 배우들은 다른 배우들과 함께 설 수 있는 공동의 무대, 그리고 관객들과 함께 존재할 수 있는 공동의 극장이 필요한 것이다. 이처럼 연극적 관점 속에서 인간

은 특정한 공동체에 소속되어 살아가야 하는 존재로 이해된다.

셋째, 연극적 존재로서의 인간이 소속되는 공동체는 절대적이고 초월적인 토대를 지니지 않으며, 그 토대는 구성원들에 의해 끊임없이 새롭게 구성되고 발전된다. 니체는 관점주의를 통해 그 어떤 진리, 가치, 이상도 절대적일 수 없다는 주장을 제시한다. 실제로 그가 관찰한 인간의 역사는 서로 다른 세계 해석과 가치평가 방식들 사이의 끊임없는 투쟁의 역사였다. 그렇다면 철학자는 오직 이처럼 역사에 대한 사후적인 관객 혹은 비평가로서만 존재해야 한다. 연극의 본질 또는 이념은 미리 정해져 있지 않으며, 오로지 좋은 연극의 사례들이 사후적으로 선별될 수 있을 뿐이다. 그리고 배우들은 이렇게 끊임없이 새로운 연극을 만들어낼 뿐만 아니라, 반대로 끊임없이 변화하는 연극들 속에서 특정한 역할을 부여받는다. 즉 행위자/배우로서의 인간은 자신이 속한 공동체의 토대를 새롭게 구성해내기도 하며, 반대로 공동체의 변화 속에서 특정한 인간으로 길러지기도 하는 것이다.

이처럼 니체의 연극적 관점은 인간 일반이 지닌 두 가지 성격, 즉 비극적 성격과 정치적 성격을 드러내 준다. 인간은 미결정된 존재인 동시에 필연적인 운명 속에서 살아가고, 유한한 존재로서 불행을 맞닥뜨리는 동시에 그것을 삶에 대한 긍정으로 승화시킨다는 점에서 비극적인 존재이다. 또한 인간은 타인들과 함께 지배와 자기표현의 장 속에서 살아가고, 이러한 장은 공동의 것이며, 그것의 절대적이지 않은 토대를 직접 구성해내고 또 그 속에서 특정한 인간으로 길러진다는 점에서 정치적인 존재이다. 그렇다면 인간의 비극적 성격과 정치적 성격은 서로 어떤 관계를 맺는가? 정치는 인간의 비극성을 해소하거나 혹은 적어도 완화해 줄 수 있는가? 정치는 인간의 비극성을 심화시키고 급진화시키는가? 혹은 개별적 행위자로서의 인간과 정치적 행위자로서의 인간은 상호작용하며 함께 상승하거나 하강하는가? 이러한 질문에 대답하기 위해서는 인간에 대한 유형학적 서술을 넘어 실제로 관찰자이자 비판자의 위치에 서서 인간이 만들어낸 역사를 관찰하고 평가해야만 한다. 이때 인간의 역사는 여러 인간 유형들 사이의 구체적인 투쟁의 역사이며, 정치적 행위자로서

의 인간의 역사이다. 따라서 니체의 정치적 사유에 주목하는 작업은, 그의 철학적 사유 일반에 주목하는 작업의 연장선상에 놓여 있다.

제 3 장 정치의 비극성: 관찰자/관객으로서의 시민

인간에 대한 니체의 이해는 행위자/배우라는 이중적인 의미의 개념으로 종합될 수 있다. 그런데 어떤 인간들은 행위자가 아닌 관찰자, 그리고 배우가 아닌 관객에 더 가까운 성향을 지니고 있다. 이러한 관찰자/관객이 인간의 생리-심리학에 도달하기 위해서는 단순히 자기 자신을 관찰하는 것만으로는 충분하지 않고, 정치적 행위자로서의 인간의 역사를 관찰해야 한다. 인간의 생리학과 심리학은 여러 인간 유형들 사이의 끊임없는 투쟁의 역사 속에 존재하기 때문이다. 니체 자신이 오랫동안 수행한 작업이 바로 이렇게 인간의 역사를 관찰하는 일이었고, 제2장에서 제시된 인간의 유형학은 그러한 작업의 결과였다. 그런데 인간이 지닌 비극적 성격의 결말을 알기 위해서는, 단순한 유형학을 넘어 정치적 행위자로서의 인간들이 만들어내는 구체적인 역사로 되돌아가야만 한다. 그리고 이러한 관찰을 위해 니체가 도입하는 역사적 방법이 바로 계보학이다. 그렇다면 이 장에서는 니체가 실제로 수행한 계보학적 작업 속에서 인간 일반이 아니라 특히 시민, 그리고 삶 일반이 아니라 특히 정치가 어떻게 이해되고 있는지를 조명하고자 한다. 한편 이 과정에서 정치라는 영역에 내재된 고유한 비극성이 드러날 것이다.

우선 제1절에서는 계보학적 방법의 의미와 대상을 살펴본다. 니체 자신의 계보학적 작업은 제목에서도 나타나듯이 후기 저작인 『도덕의 계보』를 통해 가장 선명하게 제시되지만, 이미 그의 첫 저작인 『비극의 탄생』에서부터 고대 그리스의 문화를 대상으로 수행되었다. 그렇다면 그 다음 절부터는 니체가 실제로 관찰한 인간의 역사를 거꾸로 거슬러 올라가면서 각각에 함축되어 있는 정치적 결론을 밝혀내고자 한다. 제2절에서는 ‘신의 죽음’ 이후 공동의 삶의 토대가 사라지고 오직 ‘최후의 인간’들만 남게 된 근대사회에 대한 니체의 진단을 살펴본다. 이어서

제3절에서는 ‘신의 죽음’ 이전의 형이상학과 종교의 시대로 돌아간다. 니체가 보기에 이들은 근대사회와 달리 공동의 삶의 토대를 제공해 주기는 하지만, 그것의 절대성과 초월성은 시민들이 창조적이고 비판적인 존재가 되는 것을 가로막는다. 그리고 설령 초월적 이상을 대신하는 이상적인 입법가를 상상한다고 하더라도, 그가 입법을 위해 폭력이라는 수단을 활용할 경우 결국 시민들은 다시 초월적 토대를 요청하게 된다. 제4절에서는 이처럼 아렌트가 말한 강제성의 두 유형, 즉 진리와 폭력이 모두 공동의 삶을 형성하는 토대로서 받아들여질 수 없을 때 이제 그것은 시민들 자신의 몫으로 돌아간다는 점을 지적한다. 이 과정에서 나타나는 정치의 역설은, 인간의 비극성과는 구분되는 정치의 고유한 비극성을 구성한다. 한편 이러한 관찰의 작업 끝에서, 관찰자로서의 인간은 단순히 공동체 바깥에 존재하는 독립적인 외부자가 아니라, 관찰 자체를 통해 공동체에 정치적 효과를 가져오는 한 명의 시민이라는 점이 드러난다.

제 1 절 계보학

“도덕의 계보”를 탐구하고자 했던 니체는, 이에 앞서 도덕에 대한 다른 두 가지 탐구방식을 비판하다. 첫 번째는 도덕학 혹은 도덕철학이라고 불리는 것들로, 이들은 도덕의 “합리적 토대”를 찾기를 시도한다(BGE, 186). 그런데 니체가 보기에 이들은 실제로 도덕 이전의 토대로부터 출발하여 도덕으로 나아간 것이 아니라, 그저 자신들이 이미 지니고 있던 도덕적 믿음을 다른 방식으로 표현한 것일 뿐이다. 이들은 다른 시대와 사회에는 다른 도덕이 존재한다는 것에 대해 무지하거나 애초에 관심이 없고, 그저 자신들에게 있어 지배적인 도덕을 주어진 사실로 간주한다. 하지만 니체에게 있어 도덕이란 바로 의문시되고 문제시되어야 할 대상이다. 그가 비판하는 두 번째 탐구방식은 도덕의 “기원”을 찾으려는 시도이다.²³⁾ 니체는 우선 공리주의자들이 도덕에 관해서 “역사에 도달하

23) Cf. 푸코는 「니체, 계보학, 역사」에서 “기원”이라는 개념을 합리적 토대를 가리키기 위해 사용한다(Foucault 1971).

려는 지금까지 유일한 시도”를 했다는 점에서는 그들에게 감사를 표해야 한다고 말한다. 하지만 이들은 ‘ 좋음’의 기원을 좋은 인간이 아니라 좋은 것을 받은 인간에게서 찾는 오류를 저질렀다. 이러한 오류는 좋은 것을 주는 행위, 즉 이타적인 행위를 ‘ 좋음’과 연결시키는 그들의 미신에서 비롯된 것이다. 결국 공리주의자들 또한 기존에 자신들이 갖고 있던 도덕적 믿음을 그저 다른 방식으로 표현했을 뿐이다. 이러한 점에서 그들 또한 “**본성적으로는 비역사적**”이며 단지 “전도된” 도덕의 계보를 제시했을 뿐이라고 니체는 평가한다(GM, I 1-2, Preface 4).

그런데 공리주의자들에 대한 니체의 비판은, 그들이 기원을 잘못된 곳에서 찾았다는 것이지 그들이 기원을 찾고자 시도했다는 것 자체는 아니다. 니체 또한 자신의 도덕의 계보학을, 잘못된 기원을 어원학에 기초하여 바로잡는 것으로 시작한다. 그럼에도 그에게 있어 “도덕의 기원 [은 ...] 어떠한 목표를 위한 많은 수단들 가운데 하나일 뿐이었다 [...] 중요한 것은 도덕의 **가치**였다-”. 니체는 “**이러한 가치들 자체의 가치를 우선 문제시**”하는 작업을 바로 ‘비판’이라고 일컫는다(Preface 5-6; GS, 345). 가치들 자체의 가치를 문제시한다는 것은, 가치들을 주어진 사실 혹은 가치 그 자체로 여기지 않고, 과연 그것들이 인간의 삶을 촉진하는 것인지 혹은 방해하는 것인지 묻는 것이다. 그런데 니체에게 있어 비판의 작업은 단지 도덕적 가치들에만 적용되는 것이 아니다. 그는 같은 책 후반부에서 거의 유사한 표현을 사용하여 “그렇다면 우리의 과제[비판]를 정의해보자-진리의 가치는 꼭 한번 시험 삼아 **문제시**되어야만 한다”고 말하기도 한다(GM, III 25). 비판의 작업은 도덕, 학문, 예술, 정치 등 영역을 가리지 않고 이루어져야 하는 것이다(EH, “BGE” 2). 이처럼 니체에게 있어 계보학이란 곧 역사의 “방법”인 동시에 비판의 “방법”이다(GM, Preface 7, II 12). 계보학자란 인간 역사의 관찰자/관객인 동시에 비판자/비평가가 되는 것이다.

그렇다면 계보학은 탐구의 대상(“가치들”)과 대상이 지닌 생리-심리학적 가치(“가치들 자체의 가치”) 사이의 구분으로부터 출발한다. 니체는 전자의 다른 사례들로 “법적 제도, 사회적 관습, 정치적 관례, 예술

이나 종교적 제례의 형식”을 언급한 뒤,²⁴⁾ 그것을 다시 지속적인 부분과 유동적인 부분으로 나눈다. 비교적 지속적인 부분에 관례·행동·극·절차 등이 속한다면, 비교적 유동적인 부분에는 의미·목적·효용 등이 속한다. 의미·목적·효용을 유동적인 것으로 간주한다는 것은 곧 그것들을 대상의 “기원”으로 여기지 않는다는 것이다. “눈은 보기 위해 만들어졌고 손은 붙잡기 위해 만들어졌다”와 같은 목적론적 설명은 너무나도 자연스러운 것이지만, 니체는 목적이란 정해진 것이 아니라 해석·투사·이용의 끝없는 우연한 연쇄 속에 놓여 있는 것이라고 주장한다.²⁵⁾ 그리고 이러한 연쇄가 일어나는 더 포괄적인 맥락은 바로 끝없이 이어지는 정복·지배·방어·저항·반작용의 과정이다. 궁극적으로 “법적 제도, 사회적 관습, 정치적 관례, 예술이나 종교적 제례의 형식”은 모두 “권력 복합체들 사이의 투쟁의 수단”으로 활용되는 것이다(II 11). 이렇게 계보학적 탐구의 대상들이 권력 투쟁의 수단으로 활용된다면, 이제 그 대상들이 지니는 생리-심리학적 가치는 그것들을 투쟁 속에서 누가 어떻게 활용하는가에 의해 결정된다. 그런데 제2장에서 확인되듯이, 투쟁의 주제 속에서도 지속적인 부분과 유동적인 부분을 구분해 볼 수 있다. 한 인간은 같은 생리학적 사실에 대해서도 서로 다른 심리학적 해석을 적용할 수 있기 때문이다. 생리학적 측면이 인간 속에서 비교적 오래 지속되는 부분을 구성한다면, 심리학적 측면은 인간 속에서 비교적 유동적인 부분을 구성한다.

그렇다면 니체가 이해하는 인간과 세계(사물) 사이의 관계를 재구성해 볼 수 있다. 인간과 사물은 다음과 같은 순서로 하나의 연쇄관계를 이룬다: (1) 인간의 생리학 (2) 인간의 심리학 (3) 사물의 의미·목적·효용 (4) 사물의 관례·행동·극·절차. 이 중에서 내항들(2, 3)이 각자의 외항들(1, 4)에 대한 해석이라면, 외항들은 특정한 해석을 통해서만 비로소 결정될 수 있는 그 이전의 사실이다. 따라서 내항들은 비교적 유

24) GM, II 12; “사랑, 탐욕, 질투, 양심, 전통에 대한 존경, 잔인성의 역사를 어디에서 찾을 수 있는가?”(GS, 7).

25) 앞선 제2장에서 동일한 노예도덕의 가치체계가 각각 원한의 단계와 양심의 가책의 단계에서 어떻게 다른 기능을 수행하는지 확인한 바 있다.

동적인 것이 되고, 외향들은 비교적 지속적인 것이 된다. 한편 인간은 끝없는 투쟁의 주체이며, 사물은 투쟁의 수단이다. 이와 같은 투쟁 속에서 인간과 사물은 인과적으로 상호작용한다. 사물은 인간의 생리-심리학의 “결과, 증상”이 될 수도 있지만, 반대로 그것의 “원인, 치료제, 자극제, 억제제, 독”이 될 수도 있다(Preface 6). 인과관계를 파악하기 위해서는 인간과 사물이 “성장하고, 진화하고, 변화해 온 조건들과 환경들에 대한 지식”이 필요하다. 계보학이란 바로 이러한 지식을 추구하는 역사적 작업이며, 그것을 바탕으로 특정한 사물이 어떠한 생리-심리학적 가치를 지니고 있는지 파악하는 비판적 작업이다. 계보학은 인간과 세계 사이의 상호작용을 다룬다는 점에서, 제2장에서 제시된 인간의 유형학보다 더 포괄적이고 그것에 선행하는 작업이다. 이러한 작업을 수행하기 위해서는 “기록된 것, 실제로 확인 가능한 것, 실제로 현존했던 것”과 그것들을 대하는 “오랜, 용감한, 성실한, 남모르는 진지함”이 필요하다(Preface 7). 그리고 니체는 이처럼 철저한 방법론을 제시하면서도, 그와 동시에 지적 충실성에 따라 관점주의를 자신의 실제 작업에 적용하는 것을 잊지 않는다-“이것은 오직 추측으로서만 제시될 뿐”이며, “나의 고유한 가설”일 뿐이다(II 6, 16).

앞서 말했듯이 계보학적 방법은 『도덕의 계보』를 통해 가장 정교하게 적용되고 실행되기는 하지만, 이미 그 이전의 저작들에서도 시대와 대상을 가리지 않고 나타났다. 가령 니체는 『선악을 넘어서』를 두고 “이 책(1886)은 그 모든 본질에 있어 **근대성에 대한 비판**이며, 근대 학문, 근대 예술, 근대 정치를 가리지 않는다”고 스스로 평가한다(EH, “BGE” 2). 또한 그는 『도덕의 계보』 첫 번째 에세이에서 제시된 진리의 다른 표현은 곧, 『음악의 정신으로부터의 비극의 탄생』을 계승한 “원한의 정신으로부터의 기독교의 탄생”이라고 말한다(“GM”). 즉 니체는 이미 『비극의 탄생』에서부터 고대 그리스의 문화를 대상으로 계보학을 수행하고 있었던 것이다. 이처럼 니체의 실제 계보학적 작업이 시대와 대상을 가리지 않고 나타나고 있었다면, 다음 절부터는 시대를 거꾸로 거슬러 올라가며 각각의 시대가 지닌 정치적 의미를 밝혀내고자 한다.

제 2 절 신의 죽음

『차라투스트라는 이렇게 말했다』 제1부는 산 속의 동굴에서 고독하게 머물던 차라투스트라가 주변 마을로 내려가는 일화와 함께 시작한다. 그가 근대사회를 상징하는 이 마을에 도착하기 직전에 마지막으로 하는 말은 바로 “**신은 죽었다!**”라는 선언이다(Z, I “Prologue” 2). 이와 같은 문학적 구성에서도 드러나듯이 니체에게 있어 ‘신’은 단순히 기독교 신만을 의미하는 것이 아니라, 혹은 애초에 기독교 신을 의미하는 것이 아니라 근대 이전의 세계 자체를 대표하는 것이다. 신의 죽음이 선언됐다고 해서 실제로 신을 믿는 사람들이 사라진 것은 아니기 때문이다. 근대 이전과 이후의 세계를 나누는 신이 상징하는 것은 바로 ‘무에의 의지’와 ‘금욕적 이상’이다.

제2장에서는 자신의 퇴화되어 가는 삶에 대한 방어 본능에 따라 다시 힘에의 의지를 행사하고자 하는 사제 유형을 소개한 바 있다. 하지만 이미 너무나도 약화된 의지는 무엇인가를 긍정적으로 의욕할 수 없기 때문에, 이들은 대신 아무것도 아닌 것 자체를 의욕하기로 선택한다—“의지는 아예 의욕하지 **않기**보다, 차라리 **무**라도 의욕하는 것이다”(GM, III 1). 무에의 의지, 즉 허무주의는 사제들에게는 “힘의 최고의 도구”가 되고, 다른 병든 인간들에게는 “만성적인 고통과 권태에 맞선 투쟁의 최고의 무기”가 된다. 그리고 같은 절의 “무(‘신’)”라는 표현을 통해 니체는 둘을 동일한 개념으로 만든다. 그렇다면 신은 어떻게 무의 상징이 된 것일까.

힘에의 의지가 무엇인가를 의욕한다는 것은 곧 새로운 삶의 형식을 창조하고 그것에 따라 의미 있는 삶을 살아간다는 것이다. 하지만 힘에의 의지가 무를 의욕한다는 것은 오히려 삶 자체에 적대적인 형식을 만들어냄으로써 삶을 이어간다는 것이다. 앞서 이러한 삶의 형식들로 단식·금욕·최면, 사심 없음의 도덕, 불변하는 존재와 진리를 추구하는 철학, 그리고 신의 구원을 추구하는 종교 등이 제시된 바 있다. 이것들은

모두 인간으로 하여금 자기 자신을 망각하고, 이 세계가 아닌 다른 어딘가의 세계를 추구하도록 만든다. 이것들은 육체에 수반되는 본능·충동·욕구의 부정 자체를 이상으로 여긴다는 점에서 금욕적 이상들이고, 이러한 이상을 의욕하는 의지는 곧 “죽음에의 의지”이다(Z, I 12). 니체는 금욕적 이상을 추구하는 삶은 결국 “삶에 **반하는 삶**”이라는 점에서 하나의 자기모순이자 역설이라고 평가한다(GM, III 11-13). 그런데 니체는 금욕적 이상과 금욕주의 자체를 중요하게 구분한다. 그에게 있어 금욕적 삶은 항상 부정적으로만 나타나는 것은 아니다. 원시시대에 “금욕적인 삶의 절차와 양식”은 인간으로 하여금 기억, 약속, 책임의 능력을 기르도록 해 주었다(III 3). 한편 철학자들에게 청빈, 겸손, 순결과 같은 원리들은 “즐거운 금욕주의”로서 나타난다. 이러한 원리들은 “가장 높고 대담한 정신성을 위한 최적의 조건”으로서 철학자들을 일체의 강제, 방해, 소음, 과제, 의무, 걱정으로부터 해방시켜 주기 때문이다(III 7-8). 철학자들에게 있어 금욕주의는 다른 목적에 도달하기 위한 수단일 뿐이지만, 사제들은 금욕주의를 목적 그 자체, 즉 이상으로 만들어 버린다. 금욕적 이상을 추구하는 삶에서는 삶에 반하는 일이 곧 삶의 목적이 된다. 그리고 다른 그 무엇보다도 신이 금욕적 이상을 대표하게 된 것은, 기독교를 통해 비로소 유럽 전체에 금욕적 이상이 뿌리내렸기 때문이다.

그런데 아이러니하게도, 기독교 신은 바로 기독교 자체에 의해 죽음을 맞이하게 됐다.

가장 엄격하게 물어 본다면, 과연 기독교 신을 **파괴한 것은 무엇인가?** 아마도 그 대답은 [...] 기독교적 도덕 자체, 더욱 엄격하게 이해된 진실성의 개념, 학문적 양심과 지적 결벽증으로 번역되고 승화된 기독교적 양심의 고해성사적 날카로움이다 [...] 모든 위대한 것들은 자가지양의 작용을 통해 자신을 파괴한다 [...] **교의로서의** 기독교는 이러한 방식으로 자신의 도덕에 의해 파괴되었다(III 27).

니체에 따르면 기독교는 고해성사 전통에서 발생한 지적 양심을 물려줌으로써 근대 학문을 탄생시켰다. 그리고 근대 학자들은 지적 양심을 바

탕으로 신의 존재를 회의하고 부정함으로써 회의론자들과 무신론자들을 길러내기에 이르렀다. 그런데 신이 죽었다는 것은 실제로 모든 사람들이 종교적 신앙을 잃게 됐다는 것을 의미하지는 않는다. 그리고 설령 “인간이 신앙을 잃었다고 해서 신의 생명이나 존재가 파괴되는 것도 아니”다 (Strauss 1973, 179). 그렇다면 근대 학자들이 기독교 신의 존재를 회의하고 부정했다는 사실보다 중요한 것은, 그 과정에서 일반적으로 근대인들이 금욕적 이상 자체를 상실했다는 것이다. 신의 죽음 이후에도 여전히 남아 있는 신은, 더 이상 이전과 같이 금욕적 이상에 해당하는 신이 아니다. 니체가 보기에 근대인들에게는 “차라리 무라도 의욕하는 것,” 즉 이 세계와는 다른 세계를 추구하며 금욕적 삶을 사는 것이 더 이상 가능하지 않다. 이처럼 무라도 의욕하는 “최후의 의지”(III 14)마저 잃어버린 인간을 니체는 ‘최후의 인간’이라고 부른다. 최후의 인간들이 이상을 상실함으로써 보여 주는 허무주의는, 이상이라는 무 자체를 의욕하는 허무주의로부터 한 단계 더 나아간 새로운 것이다. 결국 신의 죽음이란 곧 최후의 인간의 탄생이다.

최후의 인간은 힘에의 의지에 따라 자신의 고유한 이상을 만들어내는 존재도 아니고, 무에의 의지에 따라 금욕적 이상을 추구하는 존재도 아니다. 니체의 관찰에 따르면 이렇게 의지가 최소화되고 모든 이상을 상실한 인간들의 삶에는 오직 “작은 행복,” “작은 쾌락”만이 남는다. 작은 쾌락을 구성하는 것은 바로 돈·관직·명성·관능이고, 근면한 노동과 무리생활이 곧 오락이 된다. 근대인들은 고통과 위험을 수반하는 “군사적이고 귀족적인 정신” 대신 안전·평화·안락을 최고의 가치로 여기는 “산업적인 정신”이 되었다(BGE, 239). 한편 이들이 자랑하는 “근대적 이념들”—계몽, 문명화, 진보—은 결국 모든 인간들을 동질화하고 획일화하는 작업과 다르지 않다. 니체가 보기에 교양과 신문은 각자의 개성 대신 유행과 여론을 좇는 인간들을 길러낼 뿐이다. 또한 고등교육의 사명은 인간을 좋은 노동자·직업인·기계로 만드는 데에 있으며, 여기에서 이상적인 인간의 모델은 바로 공무원으로 나타난다. 근대사회에서 문화는 교양으로, 교육자는 교사로, 소명은 직업으로, 그리고 위대한 것

들은 평범하고 범속한 것들로 대체된 것이다(*TI*, VIII 5, IX 29-30). 니체는 이러한 “오늘날의 인간들”을 가리켜 “색깔 없는 벌거숭이,” “신앙을 가질 수 없는 자들”이라고 묘사한다. 자신들의 색깔 없음과 신앙 없음을 감추기 위해 이들은 “모든 시대들”로부터 교양·문자·몸짓·가면·베일·포장들을 빌려 오지만, 그 어떤 것도 이들에게 꼭 들어맞지 않는다(*Z*, II 14).

한편 아직 언급되지 않은 가장 중요한 “근대적 이념들” 가운데 하나는 민주주의이다. 니체에 따르면 이제 평등의 “도덕의 가장 명백한 표현은 심지어 정치·사회 제도에서 발견되기에 이르렀다: **민주주의** 운동은 기독교 운동의 상속자인 것이다”(BGE, 202). 여기에서는 명령을 내릴 때마다 양심의 가책의 고통이 따라오기 때문에, 사회가 어쩔 수 없이 필요로 하는 지도자들은 명령을 내림과 동시에 자기기만을 수행한다. 지도자들은 조상·헌법·정의·법률·신과 같은 더 오래되고 높은 명령을 따르는 것처럼, 혹은 반대로 자신들이 “인민의 종,” “공공복리의 수단”인 것처럼 꾸미는 것이다. 니체는 이것이 바로 의회제나 자유주의적 제도들의 기원이라고 설명한다(BGE, 199; *TI*, IX 38). 또한 민주주의의 원리와 작은 쾌락의 결합은 공리주의로 이어진다. 이제 ‘좋은’은 곧 쾌락의 증진 혹은 고통의 감소와 동일시되고, 모든 사람들의 쾌락과 고통은 동등한 가치를 지닌 것으로 계산된다. 그렇다면 사회 전체를 관통하는 도덕적 원리는 바로 무리의 보편적인 행복, 즉 “최대 다수의 행복”의 추구가 된다(BGE, 44; *Z*, IV 13 3).

이처럼 근대사회는 힘에의 의지가 최소화되고 모든 이상을 상실해 버린 최후의 인간들만이 남은 세계이지만, 때로 그 빈자리에 “새로운 우상”을 세우려는 하는 시도들이 아예 없는 것은 아니다. 니체는 가상의 인물의 입을 빌려 다음과 같이 선언한다: “지금은 대중들(masses)의 시대이다: 그들은 모든 거대한(massive) 것에 굴복한다”(BGE, 241). 비판적으로 사고하는 역량을 상실하고 여론에 순응하는 대중은 이데올로기적 조작과 동원 앞에서 무력해진다. 따라서 시장에서는 위인으로 여겨지는 “배우,” “낙타몰이꾼,” “거리의 나팔수”들이 사람들을 열광시키고, 유명

한 현인과 작가들은 그들의 “나귀”가 된다(Z, I 12, II 6, III 9). 그런데 신이 사라진 세계에서 나타나는 가장 대표적인 새로운 우상은 바로 국가이다. 국가는 적을 설정함으로써 자신의 존재를 필연적인 것으로 만들고, “나, 즉 국가는 곧 인민이다”라는 거짓말을 지어낸다(TI, V 3; Z, I 11). 국가와 동일시된 인민 속에서는 이제 조국애, 애국심, 민족감정이 자라난다. 그런데 이러한 감정들은 다른 국가와 민족에 대한 적대감으로부터 이차적으로 파생된 것이라는 점에서 근본적으로는 원한의 감정—“반작용 속의 반작용”(AOM, 171; NCW, IV)—이다. 제2장에서 서술했던 반동적인 인간의 원한이 원초적인 생리적 고통에서 출발한 것이라면, 근대 민족주의의 원한은 새롭게 발명된 고통에서 출발하는 것이다. 이러한 원한은 결국 국가와 민족을 위한 희생과 죽음에 대한 찬양으로 이어진다는 점에서, “국가는 냉혹한 괴물들 중에서도 가장 냉혹한 괴물의 이름이다.” 특히 니체의 관찰에 따르면 선동가들이 반유대주의와 민족적 허영을 외치고 있던 당시의 독일은(GM, III 26) 바로 “가장 냉혹한 괴물”이었다.

그런데 근대사회의 새로운 우상은 단지 대중들에게서만 나타나는 것이 아니고, 오히려 기독교 신의 존재를 회의하고 부정한 학자들에게서 더 중요하게 나타난다. 니체에 따르면 실증주의 철학·과학, 역사학, 문헌학 등의 근대 학문들은 가치와 무관한 ‘객관적인 학문’ 혹은 ‘지식을 위한 지식’과 같은 이상이 가능하다는 믿음을 지니고 있다. 그런데 이러한 믿음은, 결국 모든 인식은 특정한 해석에 불과하다는 사실을 부정한다는 점에서 “금욕적 이상의 반대가 아니라 오히려 **그것의 가장 마지막이며 고귀한 형태**”이다(III 23). 이 같은 영역의 분화와 그것에 따라 나타나는 무예의 의지는 예술의 영역에서도 발견된다. 니체에 따르면 근대 예술가들은 “예술은 삶의 위대한 자극제”라는 것을 부정하고 ‘예술을 위한 예술’ 혹은 ‘아름다움 자체’와 같은 이상이 존재한다고 믿기 때문이다.²⁶⁾ 이러한 점에서 니체는 근대인들은 무신론자들이지만, 그들은 반그리스도교적인 것일 뿐이지 반종교적인 것은 전혀 아니라고 평가한다

26) TI, IX 24, 19; ‘예술을 위한 예술’과 대립되는 것으로 ‘예술가를 위한 예술’이 있다(GS, Preface 4; NCW, X 2)

(BGE, 53-54).

물론 때때로 이렇게 새로운 이상들이 제시되기는 하지만, 근대사회는 일반적으로 모든 이상을 상실하고 힘에의 의지가 최소화된 최후의 인간들만이 남은 세계이다. 그런데 각자의 고유한 이상들과 금욕적 이상들이 모두 사라짐에 따라, 근대인들은 더 이상 그러한 이상들에 기초한 공동의 이상 또한 형성할 수 없게 되었다. 근대인들은 역사상 가장 확장된 무리 속에서 함께 생활하지만, 역설적으로 공동의 삶의 지평 없이 함께 모여 있는 것이다. 니체에게 있어 공동의 삶의 형식과 정체성은, 단순히 다수의 인간들에게 삶의 의미와 목적을 제공해 주는 역할만 하는 것이 아니다. 그것은 동시에 창조적인 개인들의 자기표현과 상호작용의 장이기도 하며, 반대로 이러한 장 속에서 비로소 개인들은 창조적인 존재들로 길러지기도 한다. 최후의 인간들은 단순히 공동의 삶의 지평만을 상실한 것이 아니라, 그러한 지평을 토대로 각자의 고유성을 형성해 나갈 기회 또한 상실했다. 원자화되고 파편화된 개인들은 각자의 독특한 삶을 다원적으로 표출하는 대신 물질주의와 이기주의 속에서 동질적인 삶만을 보여 주게 된다. 그렇다면 신의 죽음의 정치적 의미는 곧 공동체의 소멸, 더 일반적으로는 정치 자체의 소멸이다. 정치의 빈자리는 이제 엘리트들의 정치공작(politicking)이나 민족주의와 권력정치에 기초한 국제정치, 즉 소위 ‘위대한 정치’로 대체될 뿐이다. 이렇게 근대성에 대한 계보학이 모든 이상의 상실과 허무주의에 내포된 정치적 위험성을 보여 준다면, 그 다음으로 주목할 것은 바로 금욕적 이상을 토대로 공동의 권위가 수립되었던 시기이다.

제 3 절 진리와 폭력

니체에게 있어 공동의 삶의 지평은 창조적인 개인들의 상호작용과 교육의 장이 될 수 있지만, 반드시 모든 지평들이 그런 것만은 아니다. 어떤 것은 반대로 “삶의 고통, 빈곤, 퇴화”를 나타내며 “인간의 성장을 방해”할 수도 있기 때문이다. 니체가 보기에 그러한 지평의 가장 대

표적인 사례는 바로 유럽의 기독교 문화였다. 기독교를 통해 비로소 예외적인 높은 유형의 인간들마저 무리동물로 변해 버렸기 때문이다. 하지만 니체가 이러한 “로마 대 유대, 유대 대 로마”의 투쟁이 기독교에 의해 처음 시작되었다고 본 것은 아닌데, “왜냐하면 기독교란 ‘민중’을 위한 플라톤주의이기 때문이다”(GM, I 16; BGE, Preface). 실제로 니체는 이미 『비극의 탄생』에서부터 인간의 역사를 비극적 세계관과 이론적 세계관 사이의 영원한 투쟁으로 묘사하며, 후자의 대표적인 출발점으로 소크라테스를 지목한 바 있다. 그리고 소크라테스는 자신의 도시 전체를 지배하는 데에는 실패했지만, 적어도 귀족들을 매료시키는 데에는 성공했다(TI, II 11).

니체는 「소크라테스 문제」라는 제목의 절에서, 소크라테스가 가장 낮은 평민 계급 출신이라는 점과 그가 생리적으로 퇴화 상태에 있었다는 점을 연결시킨다. 그는 “본능들의 방종과 무정부상태뿐만 아니라, 논리적 능력의 비대증”에 빠져 있었던 것이다(II 4). 소크라테스는 그 어떤 본능도 주인이 되지 못하고 서로를 적대시하고 있는 상황에서, 반대로 본능 전체에 대한 주인이 되기를 선택한다. 그에게 있어서는 “이성 = 덕 = 행복이라는 소크라테스적 등식”이 성립하며 변증법이야말로 행복한 삶에 이르는 길로 여겨진다. 그리고 이를 통해 소크라테스는, 아테네 민주주의 속에서 마찬가지로 퇴화되어 가던 귀족들의 의사 또는 구원자로 여겨지기 시작했다. 하지만 변증법을 통해 “그들은 데카당스의 표현을 바꿀 뿐이지, 데카당스 자체를 없애는 것은 아니다 [...] 삶이 **상승하고** 있는 한, 행복은 본능과 동일한 것”이기 때문이다(II 11). 니체에 따르면 덕은 행복의 원인이 아니고 오히려 그 결과에 가깝다. 본능을 따르는 사람은 이미 건강하고 행복한 상태로 존재하며, 그 결과 자연스럽게 유덕한 행위를 하게 된다. 이와 반대로 이성을 따를 때 유덕한 행위를 하게 되며 유덕한 행위를 통해 비로소 행복에 이를 수 있다고 주장하는 것은 바로 “**원인과 결과를 혼동하는 오류**”이다(VI 1-2). 그런데 니체는 흥미롭게도, 인간들 가운데 가장 영리한 자였던 소크라테스는 이러한 오류를 스스로 인식하고 있었다고 해석한다. 소크라테스에게 실제로 죽음에

대한 용기를 준 것은 불멸하는 영혼, 사후세계, 그리고 환생에 대한 이론이 아니라, 퇴화되어 가는 삶의 유일한 치료제는 오직 죽음뿐이라는 은밀한 깨달음이었다: “오 크리톤, **삶은 곧 질병이라네**”; “그에게 독배를 준 것은 아테네가 아니라 바로 그 자신이었다”(GS, 340; TI, II 12).

소크라테스가 평민 출신이었다면, 플라톤은 바로 그에게 매료된 퇴화된 귀족이었다. 따라서 그는 스승의 “이성 = 덕 = 행복”이라는 등식에 만족하지 못하고, 이성의 자리에 더 고상한 것들을 추가했다. 그것들은 바로 생성과 대비되는 존재, 개별 사물들과 대비되는 이데아들, 그리고 이데아들에 대한 앎이다. 그런데 소크라테스와 플라톤 사이에서 고상함의 차이보다 더 중요하게 나타나는 차이는, 후자에게서 비로소 예술적 성향이 완전히 사라져 버렸다는 것이다. 니체에 따르면 소크라테스는 비록 논리적 충동의 비대증에 빠져 있기는 했지만, 그의 유명한 다이몬과 함께 음악은 여전히 의식에 대한 비판자로서 이차적인 역할을 수행하고 있었다. 하지만 플라톤의 대화편 속에서, 아폴론적 예술성향과 디오니소스적 예술성향은 각각 논리적 도식주의와 자연주의 속으로 완전히 사라져 버린다. 플라톤 이후로 철학은 비극정신과 완전히 단절하게 된 것이다(BT, 13-14).

니체는 「소크라테스 문제」의 바로 다음 절인 「철학에서의 ‘이성’」과 조금 뒤의 「네 가지 거대한 오류들」을 통해, 플라톤 이후의 서양 철학에서 일반적으로 나타나는 “이성”의 “오류들”을 지적한다(TI, III, VI). 그중 대표적인 것은 제2장에서 서술했던, 원한을 지닌 인간들이 노예도덕의 발생 과정에서 저지르는 “**잘못된 인과의 오류**”와 “**자유의지의 오류**”이다. 철학자들은 언어에서 자연스럽게 나타나던 주어와 술어 사이의 허구적인 분리를 이제 행위자와 행위, 실체와 속성 사이의 실제적인 분리로 전이시킨다. 행위자는 정신·의지·의식·마음 등을 바탕으로 자신의 행위를 자유롭게 선택하는 원인으로 여겨지며 따라서 그 결과에 대한 책임을 부여받는다. 그런데 이전의 선택과 이후의 책임이 연결되기 위해서 행위자는 연속성을 지닌 존재가 되어야 하며, 이것은 고정된 자아 혹은 불멸하는 영혼과 같은 개념으로 이어진다. 더 나아가 철학

자들은 이렇게 “내부세계”에서 발견한 “통일성, 동일성, 영구성, 실체, 원인, 사물성, 존재”의 개념을 이제 자기 바깥의 사물들에도 투사한다(III 5). 이에 따라 세계는 영원하고 불변하는 실제세계와 생성하고 소멸하는 현상세계로 분리되며, 거짓과 본질적으로 대립되는 진리는 오직 앞의 세계에서만 획득될 수 있다. 이러한 진리는 감각과 감성이 아닌 이성과 지성을 통해서만 접근 가능하고, 이를 위해서는 육체와 현실의 삶을 초월해야만 한다. 결국 존재·실재·진리와 같은 개념들은 철학이 만들어낸 금욕적 이상이 되는 것이다. 한편 철학자들이 추구했던 지식은 근대 실증주의가 도래하기 이전까지 가치와 완전히 분리된 것이 아니었고, 이때 철학자들은 “**원인과 결과를 혼동하는 오류**”를 보여 주기도 한다. 즉 소크라테스가 그랬듯이 인간은 이성을 따를 때 유덕한 행위를 하며, 유덕한 행위를 통해 비로소 행복에 이른다고 믿는 것이다. 하지만 니체에 의하면 인간은 본능을 따를 때 이미 행복한 상태로 존재하며, 그 결과로서 자연스럽게 유덕한 행위를 할 뿐이다. 이와 동시에 철학자들은 “**상상의 원인의 오류**”를 보여 주기도 한다. 즉 행복한 상태는 이성과 유덕한 행위뿐만이 아니라, 신에 대한 믿음과 선한 행위에 의해 생긴다고 믿는 것이다. 특히 신은 원인·존재·실재와 같은 개념들로부터 연역된 “최고의 개념들,” 즉 자기원인, 최초의 원인, 가장 실재하는 것, 그리고 무조건자이다(III 4).

“‘민중’을 위한 플라톤주의”인 기독교는 이제 이러한 철학적 유산들을 계승하고, 발전시키고, 민중을 위해 변형시킨다. 니체에 따르면 원한·복수·보복의 감정은 모든 약한 인간들에게 “가장 자연스러운 성향”이기 때문에, 로마인들을 마주한 유대인들에게서도 자연스럽게 발생한다. 제2장에서 서술되었듯이 바로 이 순간에 사제들이 등장하여 두 가지의 길을 제시한다. 특히 사제들은 철학이 만들어 놓은 다양한 금욕적 이상들을 활용하고 전유한다는 점에서 “**금욕적 사제**”들로 불린다(GM, III 11). 금욕적 사제들이 제시하는 첫 번째 길은, 원한이라는 위험한 감정에 맞서 숙명주의를 처방하는 것이다: “우리는 지상에서 종교적 노이로제가 출현한 그 어디에서든 그것이 고독, 단식, 성적 금욕이라는 세 가지 위

협한 섭생의 요구와 연결되어 있다는 것을 발견한다”; 이처럼 “기독교는 에로스에게 독을 먹였지만, 그는 죽지 않고 대신 타락하여 악덕이 되고 말았다”(BGE, 47, 168). 금욕적 사제들이 제시하는 두 번째 길은, 신이라는 금욕적 이상을 매개로 삼아 원한을 더욱 심화시키는 것이다. 이제 약한 인간들의 복종·인내·용서는 ‘최후의 심판’ 이후 ‘하느님의 왕국’에서의 영원한 삶과 축복에 이르기 위한 “준비, 시험, 훈련”으로 전환된다(GM, I 14-15). 그런데 이러한 상상의 복수는 그들의 고통을 실제로 줄여주지 못하기 때문에, 금욕적 사제들은 아예 원한의 방향을 그들 내부로 돌리도록 만든다. 신은 인간이 저지른 원죄에 대한 책임으로 스스로를 희생한 채권자가 되고, 인간은 그 대가로 영원한 벌을 받아야 하는 채무자가 된다. 처벌의 필요성은 비로소 인간에게 고통의 의미를 부여해 주며, 고통은 오히려 갈망의 대상으로 바뀐다. 이 같은 “지상 최대의 죄책감과 부채의 감정”(II 20-21)을 가리키는 개념이 바로 양심의 가책이다. 이처럼 기독교는 플라톤주의 철학에서 나타났던 여러 금욕적 이상들을 변형시킴으로써 그것들이 이제 유럽 전체에 뿌리내리도록 하는 데 성공했다.

모든 이상을 상실해 버린 근대사회와 달리, 플라톤주의-기독교 문화는 사람들에게 금욕적 이상들을 제공해 준다. 그것들은 이 세계 너머를 추구하는 “배후세계론자,” 자아의 존재를 믿는 “육체의 경멸자,” 영원한 삶에 유혹된 “죽음의 설교자,” 그리고 욕구와 의지를 부정하는 “순수한 인식자”들의 이상이다(Z, I 3, 4, 9, II 15). 금욕적 이상들은 공동의 삶의 토대가 되고, 사람들은 이것들로부터 비로소 고통의 의미를 부여받으며 삶을 살아갈 동기를 얻는다. 하지만 금욕적 이상들은 공동의 삶 자체를 더욱 발전시키거나 촉진시키지 않는다. 우선 금욕적 이상들 아래에서 세계의 인식과 가치평가는 인간의 창조적 역량과는 무관한 것이 된다. 이에 따라 인간들은 공동의 삶의 형식을 새롭게 구성해내고자 하는 창조적인 시민들로 자라나지 않는다. 또한 금욕적 이상들은 이 세계를 초월해 있는 절대적인 것들로 여겨지기 때문에 그것들에 대한 비판도 성립할 수 없다. 이에 따라 인간들은 공동의 삶의 토대를 문제시하는 비판

적인 시민들로 자라나지도 않는다. 그런데 시민들이 단순히 금욕적 이상들로 인해 창조적이거나 비판적이지 않은 존재가 된 것은 아닌데, 금욕적 이상들 자체는 이미 자신의 창조적이고 비판적인 역량을 온전히 긍정하지 못하는 인간들에게서 나타나는 하나의 증상이기 때문이다. 그렇다면 모든 이상을 상실한 최후의 인간들과 달리 금욕적 이상을 지닌 인간들에게는 특정한 공동체가 존재하지만, 그것은 반정치적인 공동체이다. 이 속에서 인간들은 공동의 정체성과 삶의 의미를 제공받는다라는 점에서는 시민들로 보일 수 있지만, 이들은 반대로 공동체나 다른 시민들에 대해서는 그 어떠한 능동적인 정치적 역할도 수행하지 못한다.²⁷⁾

니체에게 있어 플라톤주의-기독교가 공동의 삶을 형성하는 하나의 원리로 여겨졌다면, 기독교 문제와 떼어 놓을 수 없는 것은 바로 로마 문제이다. 기독교의 발전에 있어 핵심적인 계기가 된 원한의 대상은 바로 로마인들이었기 때문이다. “로마·아라비아·독일·일본의 귀족, 호메로스의 영웅들, 스칸디나비아의 바이킹들”이라는 목록에서도 나타나듯이 니체는 로마인들을 금발의 야수의 대표적인 사례로 제시한다(GM, I 11). 그런데 그에게 있어 로마는 단순히 기독교를 탄생시킨 실제 역사적 존재만을 의미하지 않는다. 인간의 역사는 “로마 대 유대, 유대 대 로마”의 투쟁의 역사였다는 그의 선언에서 나타나듯이 ‘로마’와 ‘유대’는 각각 주인 유형과 노예 유형의 상징이기도 하기 때문이다. 만약 니체가 ‘유대’를 대표하는 기독교를 정치적으로 받아들일 수 없었다면, 그리고 둘 사이의 잠시 “연기된” 투쟁이 다시 살아나기를 바라고 그것을 “심지어 촉진”하고자 했다면(I 17), 그 반대편에 해당하는 ‘로마’가 무엇을 의미하는지 이해하는 것 또한 중요하다.

니체의 ‘로마’를 이해하는 첫 번째 방식은 그것을 문자 그대로 금발의 야수로서의 로마인들과 동일시하는 것이다. 앞서 서술했듯이 금발의 야수는 때때로 모든 사회적 구속으로부터 벗어나 황야로 향할 경우 “안전, 육체, 생명, 안락함에 대한 무관심과 경시, 그리고 모든 파괴, 승

27) 이러한 점에서 아렌트는 플라톤 이후의 철학과 기독교에 의해 제시되는 삶의 방식을, 곧 활동적 삶을 축소시키는 관조적 삶이라고 규정한다(Arendt 1958).

리, 잔인함의 탐닉에서 오는 놀랄 만한 명량함과 깊은 환희”를 보여 준다. 이러한 폭력적 분출은 우선 개인적 차원에서는 “사회의 평화 속에서 오랫동안 이어진 구속과 폐쇄에 따른 긴장”을 보상하는 기능을 수행한다. 그러나 그보다 더 중요하게, 정치적 차원에서 금발의 야수의 폭력은 “인민이라는 질료”에 “형상을 부여”함으로써 새로운 공동체를 만들어내는 기능을 수행한다. 즉 금발의 야수는, 초월적인 이상을 활용하는 기독교와는 다른 방식으로 공동체를 구성해내는 것이다. 실제로 니체는 “로마 대 유대, 유대 대 로마” 투쟁의 가장 최근 지점에 로마를 대표하는 인물로서, 한 명의 금발의 야수에 해당하는 나폴레옹을 위치시킨다(16). 니체는 이미 『선악을 넘어서』에서도 알키비아데스, 카이사르, 체사레 보르자, 그리고 나폴레옹까지 폭력을 거리까지 않았던 현실 속의 정치적 인물들을 건강하고 고귀한 인간의 예시들로 제시한 바 있다(BGE, 197-200). 그렇다면 니체는 공동의 삶을 형성하는 원리로서 절대적이고 초월적인 이상 대신, 이상적인 입법가에게 허용된 물리적 폭력 혹은 슈미트(Carl Schmitt)적 결단을 선택하는 것이라고 이해해도 좋은가?

그런데 니체는 “로마 대 유대, 유대 대 로마”라는 표현을 사용하기 한 해 전 『비극의 탄생』에 새롭게 추가한 서문에서는, 같은 투쟁을 “디오니소스적인 것” 대 “소크라테스주의”라고 다르게 표현한 바 있다(BT, “Attempt” 1). 그리고 이 책에서 역사적인 로마는 보편적인 로마 혹은 디오니소스적인 것에 해당되지 않는 공동체로서 제시된다. 정치적 충동을 절대적인 것으로 여겼던 역사적인 로마는 결국 극단적인 세속화에 빠질 수밖에 없었고, 따라서 세계의 영원한 생성과 고통을 예술적으로 승화시킬 수 없었기 때문이다(21). 또한 이 같은 역사적인 로마의 한계와 별개로, 물리적 폭력은 니체에게 있어 공동체를 구성하는 원리로서 받아들여질 수 없다. 과거에 금발의 야수가 “모든 파괴, 승리, 잔인함의 탐닉”에도 불구하고, 혹은 바로 그러한 탐닉을 통해 평화를 가져올 수 있었던 이유는, 당시는 아직 사회가 형성되지 않았던 예외적인 시기였기 때문이다. 여전히 문명의 절대적 외부라는 공간과 그 속의 절대적 타자가 존재하는 시기에, 최초로 공동체를 수립하고 평화를 가져오기 위해

폭력을 활용하는 것은 불가피한 일이었다. 그런데 이제 공동체 외부에 폭력을 행사하는 것이 역사적으로 가능하지 않게 되었다면, 공동체 내부에 폭력을 행사하는 것은 정치적으로 허용되지 않는다. 과거에 문명 바깥의 존재에게는 아직 의식과 이성이 충분히 발달되어 있지 않았기 때문에, 폭력적 통합의 과정은 “모든 투쟁과 심지어 모든 원한마저 배제”한 채로 이루어질 수 있었다(*GM*, II 17). 하지만 같은 행위가 이미 너무나도 문명화된 공동체 내부에 적용될 경우에는 곧바로 그 구성원들의 원한을 초래하게 된다. 원한의 감정은 다시 여러 차원의 이원론과 초월적인 이상들을 요청하게 되며, 니체에게 있어 이것은 받아들일 수 없는 결론이다.²⁸⁾ 이러한 이유로, 설령 이상적인 입법가가 존재한다고 하더라도 그가 공동체를 구성해내기 위해 폭력을 활용하는 것은 정치적으로 허용될 수 없다.

그런데 니체에게 있어 폭력은 정치적으로 허용될 수 없는 것이지, 도덕적으로 허용될 수 없는 것은 아니었다. 이러한 간극은 나폴레옹과 같은 정치적 인물들에 대한 니체의 긍정적인 평가를 설명해 준다. 니체가 그들을 고귀한 인간의 대표적인 사례로 여긴 까닭은, 그들이 물리적 폭력을 실제로 정치에 활용했기 때문이 아니다. “나폴레옹에서 민주주의의 출현”으로 이어지는 유럽의 역사가 보여주듯이 폭력은 다시 원한과 그에 따른 노예도덕을 낳을 뿐이다(*BGE*, 245). 그렇다면 니체가 정치적 인물들을 높이 평가한 것은, 그들이 폭력을 사용하면서도 그 어떤 도덕적인 주저함이나 양심의 가책도 갖지 않았기 때문이다.²⁹⁾ 그들은 바로 “선악을 넘어서” 존재하는 예외적인 인간들이었다. 니체의 ‘로마’에 해당하는 인간은 반드시 물리적 폭력을 사용해야 하는 것도 아니고, 현실 정치에 직접 뛰어들어야 하는 것도 아니다. 니체가 나폴레옹을 언급한 곳에서 ‘로마’의 또 다른 대표로 제시한 것은 르네상스 문화였고, 알키비아

28) 코놀리 또한 이와 유사하게 “차이를 타자성으로 전환”시키는 행위는 결국 “원한을 다시 만들어낸다”고 분석하지만, “니체의 귀족주의적 해결책” 자체가 이러한 난점에 빠져 있다고 해석한다(Connolly 1988, 159-166).

29) Nehamas 1985, 215. “니체는 시종일관, 우리의 충동들이 무엇이든 상관없이 그것들을 완전히 자유롭게 풀어놓아야 한다는 칼리클레스적 입장을 거부한다”(220).

데스와 카이사르를 언급한 곳에서 함께 언급한 인물은 “예술가 중에서는 레오나르도 다 빈치”였다(*GM*, I 16; *BGE*, 200). 또한 니체는 괴테를 “디오니소스라는 이름”의 믿음을 갖고 “르네상스의 자연성으로 상승”하고자 했던 인물로 평가한다(*TI*, IX 49). 한편 고귀한 인간은 정치와 예술만이 아니라 철학과 종교와 같은 영역에서도 발견될 수 있다. 철학은 “가장 정신적인 힘에의 의지, ‘세계 창조’에의 의지”이며, 성인들로부터는 “우월한 힘”과 “의지의 강함”을 발견할 수 있기 때문이다(*BGE*, 9, 51). 이에 따라 니체는 “로마 대 유대, 유대 대 로마”의 투쟁은 “더욱 고조되고 따라서 점점 더 심오해지고 정신적이게 되었다”고 평가한다(*GM*, I 16). 그렇다면 니체가 삶의 본질이라고도 묘사하는 폭력은 물리적인 행위를 가리키는 것이라기보다, 오히려 예술가와 예술작품, 또는 창조자와 창조물 사이의 관계를 가리키는 것에 가깝다. 다시 정치적인 언어로 돌아오자면, 니체는 물리적 폭력 혹은 결단을 공동의 삶을 구성하는 원리로서 받아들이지 않는 것이다. 이처럼 초월적인 이상과 폭력이 모두 공동체의 구성 원리로 받아들여질 수 없다면, 이제 남은 과제는 소크라테스 이전의 그리스 사회에 주목하거나 혹은 니체가 예견하는 근대성 너머의 사회에 주목하는 일이다.

제 4 절 정치의 역설

정치공동체의 구성 원리로서의 초월적 이상과 폭력에 대한 니체의 논의는, 정치가 지닌 고유한 비극성을 드러나게 해 준다. 여기에서 말하는 정치의 비극성이란, 모든 정치에는 법과 시민 사이에서 결코 완전하게 해소될 수 없는 하나의 역설이 존재한다는 것이다. 루소의 『사회계약론』에 따르면 좋은 법이 형성되기 위해서는 그 이전에 좋은 시민들의 존재가 요구되는데, 좋은 시민들이 형성되기 위해서는 다시 그 이전에 좋은 법의 존재가 요구된다. 이러한 정치의 역설은 니체가 관찰하는 인간의 역사 속에서도 재현된다.

니체에게서 나타나는 정치의 역설은, 정치적 존재로서의 인간에

게는 공동의 법이 필요하다는 인식으로부터 출발한다. 그가 관찰하기에 공동의 법, 즉 공동의 삶의 지평이 사라진 근대사회 속에서 사람들은 그 어떤 삶의 의미도 발견하지 못하고 오로지 “작은 쾌락”만을 좇는 존재가 되었다. 이처럼 공동체, 혹은 더 일반적으로 정치가 소멸된 공간은 이제 정치공작과 때때로 자극되는 민족감정에 의해 채워질 뿐이다. 그렇다고 해서 니체가 그 어떤 공동체이든 존재하기만 한다면 동등한 가치를 지닌다고 생각했던 것은 아니다. 특히 그가 보기에 근대사회가 도래하기 이전 약 2천여 년간 유럽을 지배해 온 플라톤주의-기독교 문화는 오직 수동적이거나 반동적인 시민들만을 길러내고 있었다. 공동체의 토대인 초월적 이상들은 시민들에게 삶의 의미와 공동의 정체성을 제공해 주기는 하지만, 그들이 창조적이고 비판적인 시민이 되는 것은 허용하지 않는다. 이때 공동체의 토대는 절대적인 것으로서 시민들에 의한 비판과 재구성의 대상이 될 수 없기 때문이다. 즉 루소의 언어를 빌린다면 유럽에서는 나쁜 법이 나쁜 시민을 길러내고 있었던 것이다. 그런데 창설의 시기와 같이 법 이전에 존재하는 예외적인 순간이 아닌 한, 니체에게 있어 시민들의 덕성은 법 자체의 좋고 나쁨에 의해 결정된다. 결과적으로 좋은 시민들의 형성은 그것에 앞서 존재하는 좋은 법을 필요로 한다는 점에서, 정치의 역설의 한 축이 완성되었다.

초월적 이상이 좋은 법을 만들어내는 원리가 될 수 없다면, 다른 한편으로 이상적인 입법가에 의해 활용되는 폭력 또한 좋은 법을 만들어내는 원리가 될 수 없다. 이미 사회와 문명 속에 존재하는 시민들에게 폭력이 사용될 경우 그들의 내면에서는 곧바로 원한이 자라나게 되며, 원한의 심리학은 다시 초월적인 이상에 대한 요청으로 이어지기 때문이다. 이처럼 초월적 이상과 폭력이 모두, 혹은 아렌트의 표현대로라면 진리와 폭력이 모두 좋은 법을 만들어낼 수 없다면 이제 그것은 시민들 자신의 몫이 된다. 그런데 창조와 비판의 역량을 잃어버린 나쁜 시민들은 나쁜 법으로부터 벗어날 수 없기 때문에, 좋은 법이 만들어지기 위해서는 좋은 시민들의 존재가 요구된다. 이처럼 좋은 법의 형성은 그것에 앞서 존재하는 좋은 시민들을 필요로 한다는 점에서, 정치의 역설의 다른

한 축이 완성되었다.

루소가 『사회계약론』에서 제시한 역설, 즉 좋은 법의 형성은 좋은 시민을 필요로 하고 좋은 시민의 형성은 다시 좋은 법을 필요로 하는 역설은 니체에게서 재현된다. 이러한 역설은 법과 시민 모두가 결코 완벽하게 좋은 것이 될 수 없도록 함으로써, 정치의 고유한 비극성을 가져온다. 설령 법과 시민 사이에 비교적 좋은 순환관계가 존재한다고 하더라도 언제든지 둘 중 하나가 변질되거나 둘 사이에서 간극이 발생할 수 있기 때문이다. 니체에게 있어 정치의 역설과 그에 따른 정치의 비극성은 결코 완전하게 해소될 수 없는 것이며, 그것들을 해소해 버리려는 시도는 오히려 비극성을 강화할 뿐이다. 진리와 폭력은 모두 해소 불가능한 정치의 역설을 강제로 해소하려는 시도들이며, 이것들은 결국 더 나쁜 시민들을 길러내고 법과 시민 사이의 악순환을 심화시킬 뿐이다.

그런데 정치의 비극성과 제2장에서 제시된 인간의 비극성은 드물지 않게 상호작용하며 서로를 더욱 심화시킨다. 우선 정치의 영역에서 법과 시민이 비교적 좋은 순환관계를 이루고 있다고 하더라도, 시민 이전의 인간에게 찾아오는 비극은 정치의 영역마저 비극의 무대로 바꿔 놓을 수 있다. 인간은 능동적인 행위자로 존재하다가도, 궁극적인 의미와 목적이 주어지지 않은 자신의 도전적이고 실험적인 삶에 언제든지 지칠 수 있다. 이 경우 인간은 점차 힘에의 의지를 발산하지 않고 내면화하며 수동적이거나 반동적인 존재로 변해 간다. 이러한 인간들은 점차 자신이 속한 공동체에 대해서도 그 어떠한 창조적이거나 비판적인 관계도 맺지 못하는 나쁜 시민들이 되며, 나쁜 시민들은 결국 법마저도 나쁜 것으로 변질시킨다. 한편 이와 반대로 정치의 영역에서 나타나는 비극이, 독립적으로 존재하는 건강한 인간들마저 비극에 빠지도록 할 수도 있다. 설령 기존에 좋은 법이 존재한다고 하더라도, 사제 유형에 가까운 시민들은 정치에 내재한 궁극적인 불안정성을 견디지 못하고 절대적이고 초월적인 이상을 통해 불안정성을 완전히 해소하려고 할 수 있다. 이러한 노예반란이 성공한다면 건강한 인간들마저 점차 병들고 고통받는 존재로 변하게 되며, 정치의 비극은 인간 일반의 비극으로 확장된다. 이처럼 인

간의 비극성과 정치의 비극성은 상호작용하면서 서로를 심화시킬 수 있다. 인간이 지닌 실존적 불안정성은 그가 단지 인간이기 때문만이 아니라 동시에 시민이기도 하기 때문에 나타나며, 시민들이 마주하는 정치적 불안정성은 단지 정치의 역설이 존재하기 때문만이 아니라 시민들이 동시에 인간이기도 하기 때문에 나타나는 것이다.

이 장에서는 특히 근대사회와 플라톤주의-기독교 문화를 대상으로 니체가 수행했던 계보학적 작업들을 추적했다. 그렇다면 마지막으로 계보학자 자신이 정치공동체와 관련하여 지닐 수 있는 역할에 주목해볼 수 있다. 계보학자는 일차적으로는 행위자/배우와 구분되는 관찰자/관객 유형의 인간이 구체화되는 모습으로, 그는 계보학에 착수하는 시점에서부터 시민적 정체성을 지니고 있는 것은 아니다. 그런데 계보학적 작업의 과정에서 드러나는 정치의 역설이 말해 주는 바는, 현존하는 법이 좋은 것인지 나쁜 것인지 결정되어 있지 않기 때문에 좋은 시민은 곧 비판적인 존재가 되어야 한다는 것이다. 그리고 계보학 자체가 하나의 비판의 방법이기 때문에, 계보학자는 단순한 관찰자-인간을 넘어 한 명의 비판자-시민으로 스스로 거듭난다. 이러한 비판자-시민의 작업은 이제 다른 행위자-시민들의 창조 작업의 전제조건이 된다. 계보학 속에서 비로소 “우리는 디오니소스적 연극을 위한 새로운 문제와 가능성을 발견”할 수 있기 때문이다(GM, Preface 7). 실제로 니체는 추후에 자신의 『도덕의 계보』를 가리켜 “모든 가치의 전도를 위한 심리학자의 예비적 연구”였다고 평가한다(EH, “GM”).

더 나아가 니체는 관찰자-시민 혹은 비판자-시민의 역할이 단지 다른 행위자-시민들을 위한 “예비적 연구”에 그친다고 생각하지 않았다. 관찰자와 비판자는 스스로 행위자가 될 수 있으며, 니체는 심지어 오직 관찰과 비판의 작업을 직접 경험해 본 인간만이 창조 작업 또한 수행할 수 있다고 주장한다-“선악의 창조자가 되어야 하는 자는 정녕 우선 파괴자가 되어 가치들을 부숴야만 한다”(Z, II 12). 창조에 앞서 비판이 필요한 이유는 단지 기존의 인식과 가치를 새로운 것으로 대체해야 하기 때문만은 아니다. 니체의 관점주의에 따르면 인식에서의 객관성은 인식

하는 자의 정서와 의지가 다양해질수록 보다 완전해진다. 그렇다면 세계를 새롭게 해석하고 가치를 창조할 정도의 작업을 수행하려는 자는, 그에 앞서 “인간의 가치와 가치감정의 전 영역을 경험해 보고, 수많은 다양한 눈과 양심을 통해 볼 수 있”어야만 한다.³⁰⁾ 그중에서도 특히 중요한 경험은 바로 비판자로서 존재해 보는 것으로, 비판자는 “논리 혹은 정치(도덕)사상 혹은 예술의 영역에서, 가치들의 자료를 결정하고 정식화”하는 일을 하기 때문이다. 하지만 비판은 결국 철학의 도구 중 하나일 뿐이며, 비판자로서의 철학자는 “철학적 노동자”에 불과하다고 니체는 지적한다. “진정한 철학자는 바로 명령자이자 입법자”이기 때문이다. 진정한 철학자는 새로운 관점을 통해 인식하고 새로운 가치를 창조하며, 그것들을 공동의 것이자 공적인 것으로 상승시키는 존재이다. 이러한 의미에서 니체는 “그들의 ‘인식’은 창조이고, 그들의 창조는 입법이며, 그들의 진리에의 의지는—힘에의 의지이다”라고 말한다. 인간의 생리-심리학을 파악하기 위해 관찰자이자 비판자가 되었던 철학자는, 이제 행위자이자 창조자인 ‘새로운 철학자’ 혹은 ‘미래의 철학자’가 되는 것이다.³¹⁾ 인간의 가면 아래의 진리는 매우 위험하고 사악하며 고통스러운 것이었지만, 오직 그러한 진리를 견뎌낸 인간만이 모든 이상이 사라진 시대에 새로운 가면을 다시 만들어낼 수 있다—“나를 파괴하지 못하는 것은 나를 더 강하게 만든다”(TI, I 8; NCW, X 1).

계보학을 통한 인간 역사의 관찰과 비판은 창조의 “가능성”을 열고, 이제 관찰자와 비판자는 스스로 창조자이자 행위자가 되고자 한다. 니체가 제시하는 ‘위대한 정치’는 바로 이러한 행위자-시민들이 만들어내는 근대성 너머의 새로운 사회에 대한 구상이다. 그러나 그것은 계보학을 통해 드러난 정치의 역설을 어떤 방식으로든 해소하려고 하는 시

30) BGE, 211; cf. “무엇인가에 대한 경험과 관찰을 중요하게 여긴다면, 그 점에 있어서 아마도 나는 다른 그 어떤 인간보다도 더 유리한 입장에 있는데, 이는 내가 그 어떤 신분도 갖지 않은 채 모든 신분에 대해 알아 왔기 때문이다; 나는 왕위만 제외하고 가장 낮은 것부터 가장 높은 것까지 모든 신분으로 살아 보았다”(Rousseau 1764, 586).

31) “우리는 오직 창조자로서만 파괴할 수 있다”(GS, 58); “그는 관객인 동시에 입법자, 그리고 심사자인 동시에 심사대상이 되어야만 한다”(WP, 976).

도는 아니다. 해소될 수 없는 역설을 해소하려는 시도는 오히려 정치의 비극성을 더욱 심화시킬 뿐이라는 사실 또한 드러났기 때문이다. 그렇다면 위대한 정치는 이러한 역설 속에 내재된 정치의 비극적인 전개를 지연시키기 위한 구상에 가깝다. 초월적 이상이나 폭력을 통해 정치의 역설을 해소해 버리려는 불가능한 시도를 하기보다, 법과 시민 모두가 완벽해질 수 없음을 인식한 채 그 둘이 비교적 좋은 순환관계를 맺도록 하는 것이다. 하지만 위대한 정치에 대한 니체의 묘사는 충분히 구체적이지 않기 때문에, 그것의 역사적 참조점으로 돌아가는 작업이 함께 요구된다.³²⁾ 이 장에서 다루지 않은 계보학의 대상, 즉 소크라테스 이전의 그리스 문화는 이 시점에서 중요성을 갖고 등장한다. 그렇다면 다음 장에서는 특히 위대한 정치와 고대 그리스에 대한 니체의 서술에 주목하면서, 그가 행위자-시민들에게 품는 정치에 대한 희망을 살펴볼 것이다.

32) “폴리비우스는 행위하는 인간을 염두에 두며, 정치적 역사는 국가의 통치를 위한 적합한 준비라고 말했다”(HL, 2).

제 4 장 정치에 대한 희망: 행위자/배우로서의 시민

니체에게 있어 행위자/배우로서 이해되는 ‘인간’은, 자신의 실존적 불안정성에 맞서 어떻게든 행위를 하지만 그것의 원래 의도와는 다른 불행한 결과를 적지 않게 맞닥뜨리는 비극적인 존재이다. 또한 니체에게 있어 행위자/배우로서 이해되는 ‘시민’은, 법과 시민 사이에 존재하는 역설로 인해 결코 완벽히 좋은 시민이 될 수 없는 또 다른 비극적인 존재이다. 인간의 비극성과 정치의 비극성은 많은 경우 상호작용하며 서로를 더욱 심화시킨다. 하지만 니체는 그저 비관주의에만 머물러 있지 않고 우선 정치의 영역 속에서 희망을 제시하고자 한다. 비록 법과 시민 사이에 존재하는 정치의 역설은 결코 완전하게 해소될 수 없지만, 적어도 그것에 내재되어 있는 비극적인 결말은 지연될 수 있기 때문이다. 이처럼 니체가 정치에 대해 품는 희망은 ‘위대한 정치’라는 개념으로 나타난다.

니체의 텍스트 속에서 ‘위대한 정치’의 개념은 크게 두 가지 의미로 등장한다. 이러한 두 의미는 특히 『선악을 넘어서』 시기부터 명확히 구분된다. 첫 번째로 이 개념은 니체 당대의 국제정치적 맥락 속에서 비스마르크의 독일제국이 추구했던, “철과 피”로 상징되는 민족주의적·애국주의적 대외정책을 가리킨다(BGE, 241, 254). 그런데 ‘위대한 정치’가 이러한 의미로 사용될 때 니체는 그것을 따옴표 속에 집어넣음으로써 이름에서 나타나는 표면적 평가를 보류시킨다. 그리고 그는 그것을 국내정치와 연결시키며 따옴표 바깥에서 작은 정치(*petty politics*)라는 진정한 평가를 내린다(208). 독일의 대외정책은 “대중민주주의, 파편화, 범속성, 종교, 왕조, 속물성과 같이 노예도덕이 스며든 개념들과 연결”되어 있기 때문이다(Drochon 2016, 2). 니체는 이러한 의미를 더 일반화하여, 『도덕의 계보』에서는 도덕에서의 노예반란 자체를 “복수의 위대한 정치”라고 표현하기도 한다.

한편 작은 정치와 대비되는 따옴표 없는 ‘위대한 정치’의 개념은 다음과 같은 서술들에서 등장한다:

새로운 철학자는 오직 최고로 정신화된 지배계급으로서만 나타날 수 있다. 위대한 정치, 즉 지상의 지배는 머지않았다(WP, 978).

유럽을 지배할 새로운 계급을 통해 [...] 소국들의 분열과 왕조 및 민주주의의 의지 분열은 종말을 고하게 될 것이다. 작은 정치의 시대는 지나갔다: 다음 세기는 지상의 지배를 둘러싼 싸움, 즉 위대한 정치에 대한 **강요**를 불러올 것이다(BGE, 208).

정치의 개념은 정신들의 전쟁과 완전히 결합할 것이다; 이전 사회의 모든 권력 구조는 사라져버릴 것이다—그것들은 모두 거짓에 기초해 있다: 이제까지 지상에서 볼 수 없었던 전쟁이 있게 될 것이다. 비로소 나와 함께 지상에서는 **위대한 정치**가 펼쳐진다(EH, “Destiny” 1).

이와 같은 니체의 직접적인 언급들에서 나타나는 위대한 정치의 중요한 속성들은 다음과 같다. 첫째, 위대한 정치에서는 기존의 모든 권력 구조가 사라지고 새로운 지배계급이 등장한다. 둘째, 새로운 지배계급을 구성하는 것은 최고로 정신적인 존재들, 즉 새로운 철학자들이며 이들은 정신의 전쟁을 벌인다. 셋째, 정신의 전쟁을 통해 수립되는 지배는 바로 지상(earth)의 지배이다. 넷째, 위대한 정치는 이제까지 지상에 존재한 적 없었던 것이며 니체 자신에 의해 비로소 도래하는 것이다(BGE, Preface; WP, 958).

이 장에서는 니체가 정치의 고유한 비극성을 마주하고 나서, 그것에 대한 희망으로 제시하는 위대한 정치의 구상을 살펴본다. 제1절에서는 먼저 위대한 정치의 첫 번째 요소, 즉 “새로운 귀족주의”(WP, 953)가 『선악을 넘어서』 전후에서 어떻게 묘사되고 있는지 조명한다. 하지만 이때의 니체의 묘사는 충분히 구체적이지 않기 때문에, 그것의 역사적 모델이 묘사되는 초기의 텍스트인 「그리스 국가」에도 주목한다. 다른 저작의 장 제목에서도 나타나듯이, 니체에게는 “고대인들에게 빛지고

있는 것”이 존재하는 것이다(Ⅶ, X). 초기의 텍스트를 통해 알 수 있는 것은, 니체의 귀족주의 속에서 지배계급을 구성하는 것은 특히 예술가와 같이 정신적인 존재들이라는 것이다. 이어서 바로 다음 해에 쓰인 「호메로스의 경쟁」에도 주목하여, 위대한 정치의 두 번째 요소인 “정신들의 전쟁”이 고대 그리스에서 어떻게 경쟁의 원리로 제도화되었는지 살펴본다. 「그리스 국가」와 「호메로스의 경쟁」이 각각 고대 그리스 사회를 구성하는 문화와 제도의 측면에 관해 말해 준다면, 그 직후에 저술된 『비극의 탄생』은 두 측면에 의해 어떻게 하나의 정치공동체가 형성되는지를 보여 준다. 고대 그리스는 문화적으로는 공동의 정체성을 통해, 제도적으로는 설득과 공동의 판단 과정을 통해 하나의 공동체가 되었다.

제2절에서는 우선 이러한 고대 그리스 모델이 오늘날 더 이상 가능하지 않게 되었다는 점을 지적한다. 고대 그리스의 귀족주의는 혈통의 문제와도 결부됨으로써 문화적 활동은 소수의 시민들에게 제한되어 있었는데, 근대의 “**민주주의 운동**”은 유럽인들의 혈통을 모두 혼합시키고 보편적 평등을 가져왔기 때문이다. 그런데 평준화는 소수의 시민들로 이루어진 공적 영역까지 소멸시키기는 했지만, 이와 동시에 혈통의 혼합은 다양한 경험을 지닌 미래의 철학자들이 길러질 수 있는 토대가 될 수도 있다. 그리고 니체는 근대 민주주의가 열어 놓은 이러한 가능성이 단지 우연적이고 우발적인 것으로만 그치지 않기를 원한다. 따라서 그는 미래의 철학자들이 보다 더 체계적으로 육성되고 또 직접 능동적인 행위자-시민이 되기도 하는 위대한 정치의 구상을 제시한다. 이에 따라 위대한 정치에서는 민주주의와 귀족주의가 서로 결합한다. 위대한 정치는 보편적 평등에 기초한 경쟁과 판단을 제도화시킨다는 점에서 민주적이고, 공동의 정체성을 형성하는 과정에서 소수의 뛰어난 인간들이 발휘하는 창조성을 긍정한다는 점에서 귀족적이다. 그런데 위대한 정치의 구상은 당장의 현실에 직접적으로 적용할 수 있는 것이 아닐 뿐만 아니라 결국 정치의 비극적인 전개로부터 완전히 자유로울 수 없기 때문에, 정치의 희망에 관한 논의는 인간의 희망에 관한 논의로 연결된다.

제 1 절 위대한 정치

“차라투스트라는 이렇게 말했다”라는 구절은 니체 스스로가 가장 중요하게 여겼던 저작의 제목일 뿐만 아니라, 그것의 대부분의 절을 끝맺는 말이기도 하다. 그런데 이 저작에서 니체는 차라투스트라만이 아니라 정의(justice)에 대해서도 같은 표현을 두 차례 허용한다: “정의는 이렇게 말한다: ‘인간은 평등하지 않다’”(Z, II 7, II 16). 니체는 이후 다른 저작에서 정의가 하는 말을 더 구체화시킨다: “‘평등한 자들에게는 평등을, 평등하지 않은 자들에게는 불평등을’—이것이 정의의 진정한 구호이다”(TI, IX 48; cf. Aristotle 1984b, 1280a11-15). 하지만 여기에서 불평등으로서의 정의가 정확히 무엇을 의미하는지는 나타나지 않으며, 다만 앞의 저작에서 “**새로운 귀족이 필요**”하며 “**최선자들이 지배해야 한다**”는 말이 덧붙여질 뿐이다.³³⁾

“새로운 귀족주의”는 『선악을 넘어서』 전후에서 위대한 정치의 첫 번째 속성으로서 보다 더 자세히 묘사된다. 니체에 따르면 귀족주의는 “인간과 인간 사이의 위계질서와 가치의 차이”에 의해 수립된다(BGE, 257; HH, 439). 이 속에서 어떤 인간들은 명령을 내리는 지배계급이 되는 반면, 다른 인간들은 복종할 뿐만 아니라 도구로서 희생되기도 하는 신민이 된다. 하지만 니체는 이러한 질서를 “어떤 의미에서의” 또는 “가장 미묘한 의미에서의” 노예제라고 표현하며 그 의미가 조심스럽게 독해되어야 함을 암시한다(242). 니체에게 있어 위계질서 또는 지배와 같은 개념의 의미가 일반적이지 않다는 점은 다른 구절에서도 드러난다:

고귀한 혈통을 지닌 소수의 개인들은 고상한 정신성을 가지고 있어 은둔적이고 관조적인 삶을 즐기면서 가장 미묘한 종류의 지배만을 행한다 [... 이들은] **조잡한** 형태의 통치에 따르는 소란 및 분투로부터의 평화와, 모든 정치에 **필연적으로** 따르는 더러움으로부터의 순수성을 지킨

33) Z, III 12 11, 21. 그리스어에서 “최선자들”(aristos)의 “지배”(kratos)는 ‘귀족주의’(aristokratia)의 어원이다.

다 [...] 이들은 인민의 왕을 임명하는 힘을 지니면서도, 스스로는 왕보다 높은 과업을 지닌 인간들로서 그와 떨어진 채 바깥에 머물렀다 (BGE, 61).

최고의 인간들은 지배자들 너머에 있고, [...] 지배자들은 그들의 도구이다(WP, 998).

니체는 “미묘한 종류의” 지배와 “**조잡한 형태의**” 지배를 구분한다. 후자가 일반적으로 ‘정치’라고 불리는 것으로서 대표적으로 왕이 인민에 대해 수행하는 것이라면, 전자는 그보다 더 높은 과업을 지닌 고상한 정신들이 수행하는 것이다. 니체에 따르면 고상한 정신들은 철학자들에 의해 길러질 수 있는데, 철학자들은 바로 “인간의 전체적인 발전에 대한 양심과 가장 큰 책임을 지닌 인간”들이기 때문이다. 따라서 고상한 정신들에게 주어진 높은 과업 또한 “인간의 전체적인 발전”과 무관하지 않다. 이와 동시에 니체는 철학자들에게 있어 “당시의 정치적·경제적 상태”가 어떤 것인지는 중요하지 않다고 덧붙인다. 니체가 제시하는 새로운 귀족주의는 일반적인 의미에서의 정치적 위계 혹은 지배와 반드시 연결되지 않는 것이다.

『선악을 넘어서』에서 등장하는 새로운 귀족주의에 대한 서술은 위대한 정치의 개념을 선명하게 해 주기보다는 오히려 더 모호하게 만든다. 또한 그 이후의 유고들에서는, 근대사회 속에서 노동자로 길러진 다수의 인간들이 어떻게 새로운 귀족주의의 토대로 활용되는지가 다시 강조된다: “인류는 경제에 봉사하는 기계로서 자신의 최고의 의미를 발견할 것이다. [...] 인류의 이러한 기계로의 변형은 [...] 바로 미래의 귀족주의의 토대이다”(WP, 866, cf. 903, 859). 이와 같은 노골적인 서술은 앞서 나타난 “미묘한 종류의” 지배 개념 속에서 어떻게 이해되어야 하는가. 그리고 더 중요하게, 니체가 제시하는 지배의 개념 자체는 어떻게 이해되어야 하는가. 이러한 질문들에 답하기 위해서는 새로운 귀족주의의 역사적 참조점인 고대 그리스에 대한 니체의 묘사로 돌아갈 필요가 있다.

니체는 그의 첫 저작이 나오기 한 해 전 「그리스 국가」라는 글에서, 국가와 사회 사이의 관계가 고대 그리스와 자신이 속한 근대세계 속에서 어떻게 다르게 이해되는지에 주목한다. 그에 따르면 우선 근대인들은 마치 “환상의 동물”과도 같은 개인이라는 관념과 과도한 감수성에 기초하여, 노동의 존엄성과 모든 인간에게 평등한 기본적인 권리의 존재를 믿고 있다(“GS”, 164-165). 반면 고대 그리스에서는 삶의 필연성에 종속되어 있거나 혹은 다른 더 높은 목적에 봉사하는 노동이라는 활동은 부끄러움의 대상이었으며, 따라서 예술과 문화를 향유하는 소수의 인간들과 노동을 담당하는 다수의 인간들은 철저하게 분리되었다. 그리고 사회의 분리를 형성하고 지탱하는 것은 바로 국가들 사이의 전쟁이었다. 전쟁에서 나타나는 폭력·잔인성·악은 사회 내부에서 권리로 전환되며, 이처럼 그리스에서 국가는 사회의 “수단”으로 작용했다(168). 이와 달리 스스로 존엄성과 권리를 지닌다고 믿는 개인들에 의해 사회적 위계가 허용되지 않는 근대세계에서, 국가는 더 이상 사회의 수단으로 남지 않고 자신의 고유한 이익과 목적을 추구하는 합리적 존재가 된다. 그 궁극적인 결과는, 근대사회에서는 더 이상 “천재들이 만들어내는 가상에 의한 구원”이 가능하지 않게 되었다는 것이다(169). 이 글에서 주목할 지점은 고대 그리스의 귀족주의가 예술 및 문화의 영역과 강하게 결부되어 있다는 것이다. 예술은 모순과 고통이 가득한 생성의 세계를 “구원”하는 기능을 맡는다. 나중에 니체는 이 글에서 나타난 예술가-전사-노예라는 계급 구분을 일반화시키며, 특히 첫 번째 계급을 “탁월하게 정신적인 자들”이라는 의미에서 철학자들이라고 새롭게 지칭한다(A, 56-57). 앞서 위대한 정치의 두 번째 요소로 제시했던, 새로운 지배계급을 구성하는 ‘새로운 철학자들’은 이처럼 니체의 가장 초기 텍스트에서부터 간접적으로 모습을 드러내고 있었던 것이다. 니체의 귀족주의 속에서 지배계급은 정신적인 존재들로 나타나며, 이들은 문화를 통해 우연이 가득한 삶과 세계에 의미와 목적을 부여하는 역할을 맡는다.

한편 위대한 정치 속에서 최고로 정신적인 존재들은 그들 사이에서 “정신들의 전쟁”을 벌인다. 니체가 바로 다음 해에 쓴 글인 「호메

로스의 경쟁」에는 정신들의 전쟁이 고대 그리스에서 어떻게 제도화되었는지 나타난다. 그에 따르면 고대 그리스는 호메로스를 중심으로 두고 서로 다른 두 시대로 나뉜다. 호메로스 이전의 시대가 제약 없는 잔인성·파괴·증오·악의 시대였다면, 호메로스 이후의 시대는 시기·질투·야심·명성에 기초한 경쟁의 시대이다. 「그리스 국가」에도 등장했듯이 이러한 경쟁은 우선 예술가들-시인, 음악가, 극작가-사이에서 자주 관찰된다. 그런데 「호메로스의 경쟁」에는 예술가들뿐만이 아니라 정치가, 연설가, 소피스트들 또한 경쟁의 무대에 등장한다. 정신적인 존재들의 범위가 확장된 것이다. 이 글에서 더 주목할 만한 지점은 바로 경쟁의 원리가 제도화되었다는 것이다. 야심을 지닌 자들 사이의 경쟁을 뒷받침하는 가장 대표적인 제도는 도편추방제이다. 니체는 다음의 구절을 인용한다: “우리들 사이에서는 그 누구도 최고가 되어서는 안 된다; 그러나 만약 누군가가 최고가 된다면, 그를 다른 사람들이 있는 곳으로 보내라”(“HC”, 178). 이러한 장치는 나중에 변질됐던 것처럼 유력한 정치가의 쿠데타에 맞선 “안전밸브”로서 도입된 것이 아니라, 계속해서 등장할 새로운 천재들을 위한 “자극제”로서 생겨난 것이었다. 경쟁을 뒷받침하는 또 다른 제도는 교육이었다: “그리스의 대중적 가르침은 모든 재능이 투쟁의 과정 속에서 발달되도록 했다.” 니체에 따르면 근대의 교육자들이 걱정하는 바와 달리 이러한 경쟁은 철저히 사회 전체의 복리와 선을 지향하고 있었고, 따라서 근대의 야망과 달리 무제한적인 것이 아니었다.

니체가 이처럼 경쟁이 제도화된 사례에 주목했다는 것은, 그가 정신들의 전쟁을 순전히 사적이거나 미학적인 활동으로만 이해하지 않는다는 점을 보여 준다(Honig 1993b). 니체에게 있어 정신들의 전쟁은 여러 의미에서 공적 영역을 전제한다. 첫째, 경쟁의 직접적인 동기는 명성에 대한 욕구와 야심에 있고, 이것들을 충족시키기 위해서는 자신의 위대한 행위 또는 작품을 타인들이 존재하는 공동의 시공간에 내보여야 한다. 둘째, 위대한 행위 또는 작품은 궁극적으로 사회 전체의 복리와 선을 향해야 하며, 경쟁은 결국 공적인 목적에 봉사한다. 셋째, 유일무이한 최고

가 되려는 야심을 품고 경쟁의 제도 자체를 없애려고 하는 자는 “인민법정”(180)과 같은 또 다른 공적 제도에 의해 통제를 받는다. 공적 영역은 경쟁의 원리만큼이나 상호존중에 기초한 다원주의를 함께 보장해야 하는 것이다.³⁴⁾ 특히 공적 영역에서의 다원주의는 위대한 정치의 세 번째 요소, 즉 “지상의 지배”의 의미를 설명해 주기도 한다. 이제까지 유럽을 지배해 온 절대적인 이상들은 자신과는 다른 이상이 존재하는 것을 허용하지 않았다. 또한 절대적인 이상들은 창조 활동을 가능하게 하는 본능·충동·욕구와 같은 인간의 육체적 측면과 지상에서의 삶을 부정하고, 대신 순수정신을 위한 천상의 삶을 추구하도록 만들었다. 반면 위대한 정치 속에서는 “진리가 수천 년간의 거짓들과의 싸움”에 돌입하며, 그 결과로 천상과 대비되는 지상의 지배가 수립될 것이다(EH, “Destiny” 1). 지상을 지배하는 자는 모든 “**우상들(혹은 ‘이상들’)을 전복**”하면서도 “그 어떤 우상도 새롭게 세우지 않는” 자이다. 혹은 그는 “이상의 코미디언”으로서 “이상을 통해 자신의 이상을 초월”하는 자이다(EH, Preface 2; GM, III 27; BGE, 73).

지금까지 살펴본 것처럼 니체의 초기 텍스트들은 이후에 제시될 위대한 정치의 주요 요소들의 역사적 참조점이 된다. 특히 「그리스 국가」가 “새로운 귀족주의”를 문화적 차원에서 설명해 준다면, 「호메로스의 경쟁」은 “정신들의 전쟁”을 제도적 차원에서 설명해 준다. 그렇다면 그 직후에 나온 니체의 첫 저작인 『비극의 탄생』에는 이러한 두 요소가 모두 등장하고 있다. 우선 고대 그리스인들은 디오니소스적 예술을 통해 삶의 근원적인 모순과 고통을 환희와 도취로 전환시켰고, 니체는 이를 바탕으로 “존재와 세계는 오직 **미적 현상**으로서만 영원히 **정당화**”된다는 평가를 내렸다(BT, 5). 특히 이 같은 미적 정당화를 위해서는 “예술적 창조행위를 수행하는 천재”들의 존재가 요구된다. 다른 한편 고대

34) 호닉 또한 니체는 「호메로스의 경쟁」을 통해 “공적이고 공유된 현상의 공간”을 제도화시키며, 이를 바탕으로 “경쟁은 다원성, 평등성, 공동성을 제공”하게 된다고 평가한다(Honig 1993b, 529-530). 한편 호닉에 앞서 코놀리는 거리의 파토스를 ‘경합적 존중’의 개념으로 재구성하기도 했다(Connolly 1991, 196-197).

그리스에서 예술적 창조는 언제나 경쟁 속에서 이루어졌다. 여기에서는 디오니소스 축제라는 공적 영역 속에서 제도화된 비극 경연만 나타났던 것이 아니다. 특정 예술장르를 초월하여 디오니소스적인 것과 아폴론적인 것이라는 서로 다른 예술경향들 사이의 대립과 결합을 통해 예술은 지속적으로 발전할 수 있었고(1), 한 발 더 나아가 예술 자체는 이론적 세계관 혹은 학문정신과의 “영원한 갈등” 속에 놓여 있었다(17).

그런데 『비극의 탄생』은 이전의 두 텍스트를 넘어, 고대 그리스 문화와 제도를 통해 어떻게 하나의 정치공동체까지 이를 수 있었는지를 보여 준다. 우선 문화적 차원에서, 그리스인들은 비극을 통해 다른 세계와는 구분되는 자신들만의 공동의 정체성을 형성할 수 있었다. 디오니소스적인 것은 삶의 근원적 고통을 도취로 전환시키는 과정에서, 각 개인들을 “자기망각”에 빠뜨림과 동시에 그들이 “더 높은 공동체의 구성원으로서 자기를 표현”하도록 만든다(1). 그리고 아폴론적인 것은 그러한 공동체가 특정한 “국가와 애국심”의 범위 속에 한정되어 있도록 만든다(21). 이러한 두 경향의 결합을 통해 그리스에서는, 인도 불교에서처럼 “정치적 본능에 대한 무관심과 적대감”이 발달하지도 않았고, 반대로 로마 제국에서처럼 정치적 충동이 “가장 극단적인 세속화”로 발전하지도 않았다. 다른 한편 제도적 차원에서, 비극 경연은 그리스인들에게 경쟁뿐만이 아니라 공동의 판단(판정)의 기회를 제공해 주었다. 아렌트는 칸트의 『판단력 비판』을 정치적으로 독해하는 과정에서, 상상력과 독창성을 발휘하는 예술가는 공동으로 미적 판단을 내리는 관객들에 대해 “이차적”이고 “종속[적]”이라고 설명한 바 있다(Arendt 1982, 62-63). 니체 또한 다른 저작에서 유사하게, 예술가들은 자신의 암실에서 ‘사건,’ ‘자연,’ ‘경험’을 걸러내고 오직 일반적인 것만을 표현해낸다고 말한다(TI, IX 7). 실제로 경연을 통해 그리스인의 정체성을 형성해낸 비극들은 “민중의 전적인 호감”에 기초했고, 이러한 이유로 소크라테스는 비극을 철학자가 아닌 사람들에게 “아침하는 예술”이라고 비난하기도 했다.³⁵⁾

35) BT, 11, 14. 스트롱 또한 『비극의 탄생』에서 나타나는 공동의 정치적 행위라는 계기들에 주목하여, 니체를 칸트의 비판 전통을 계승하고 발전시킨 ‘급진적 칸트주의’ 계보의 첫 자리에 위치시킨다(Strong 2012, 52-53). 스트롱에

『비극의 탄생』은 고대 그리스 사회가 단지 문화적인 위계와 천재들 사이의 경쟁이라는 계기만 지닌 것이 아니라, 공동의 정체성 형성과 시민들에 의한 공동의 판단이라는 계기 또한 포함하고 있었음을 보여 준다. 그렇다면 역사적 참조점 속의 이러한 계기들 또한 이후의 위대한 정치의 개념 속으로 흘러들어 간다. 특히 니체는 『선악을 넘어서』에서 창조적인 행위자들이 자신들의 작품을 타인들에게 그저 폭력적으로 부과하지 않고 그들을 설득하려고 노력한다는 점을 지적한다. 여기에서 니체는 미래의 철학자들을 실험가/유혹자(attempter, *Versucher*)라는 이중적인 개념으로 묘사한다(BGE, 42; KSA 5). 이들은 독단주의자들의 “모두를 위한 진리”가 아니라 “나의 판단”을 만들어낼 뿐이며(BGE, 43), 다른 사람들을 자신의 판단으로 유혹하기 위해 서로 경쟁하기 때문이다—“나는 나의 가치평가에 있어 실수를 하고 있을지도 모르지만, 그럼에도 불구하고 다른 사람들이 내가 평가한 대로 나의 가치를 인정해 주기를 요구한다”(261). 그런데 미래의 철학자는 새로운 가치를 창조하는 예술가인 동시에, 이러한 가치를 공동의 것으로 만드는 명령자이자 입법자이다. 니체는 이전의 저작에서 “명령은 복종보다도 어렵다”는 점을 지적한 바 있다. “모든 명령 속에는 실험/유혹(*Versuch*)과 모험”이 존재하기 때문이다(Z, II 12; KSA 4). 또한 명령과 입법은 다른 의미로 선물을 주는 것이기도 하며, 이와 관련해 차라투스트라는 다음과 같이 말한다: “올바르게 주는 것은 올바르게 받는 것보다 어렵고, 잘 선물하는 것은 하나의 기술”이다(Z, IV 8). 즉 명령과 입법은 동시에 설득의 기술인 것이다. 제3장에서 서술했듯이 니체에게 있어 진리와 폭력이 모두 입법의 원리로서 받아들여질 수 없다면, 이제 그것은 시민들 사이의 제안·설득·판단의 과정을 거쳐야 하는 것이다.

의하면 급진적 칸트주의자들은, 초월적인 토대·척도·권위가 사라진 세계에서 사람들이 현상적 지식을 갖고 살아가기 위해서는 칸트의 예지세계에 해당하는 것이 필요하다고 이해한다. 그리고 이러한 예지세계의 대응물은, 특정한 정치공동체가 누군가의 고유한 판단을 상호 간의 설득 속에서 공동의 규칙으로 받아들이는 과정에 의해 수립될 수 있다고 여긴다. 니체에 따르면 고대 그리스에서는 비극이 바로 예지세계의 대응물이었으며, 비극에 대한 공동의 판단을 통해 공동의 정체성을 지닌 시민들이 길러졌다(87).

제 2 절 민주주의와 귀족주의

니체의 초기 텍스트들에서 묘사된 고대 그리스의 사회와 정치, 이후에 제시될 위대한 정치 개념의 역사적 모델이 되었다. 하지만 니체가 오랫동안 지속되어 온 인간 전체의 퇴화에 맞서 고대 그리스와 같은 세계로 돌아갈 것을 주장하는 것은 아니다: “어떤 의미에서든 혹은 어느 정도에서든 역전이나 회귀는 불가능하다”; “유럽의 민주화는 저지할 수 없는 것이다”; “우리는 그리스인들마저도 극복해야 한다!”(TI, IX 43; WS, 275; GS, 340). 『비극의 탄생』을 통해 제시된 것처럼 고대 그리스 세계에 설득과 공동의 판단을 통한 공동의 정체성 형성이라는 계기가 존재했다고 하더라도, 그러한 계기는 여전히 인종·혈통·유전의 문제와 결부되어 있었다.³⁶⁾ 반면 근대 민주주의 속에서 유럽인들은 점차 인종·기후·계급과 같은 “결정적인 환경”으로부터 분리되었고 모든 혈통은 서로 혼합되었다(BGE, 242, cf. 200, 212, 223-224, 244). 그런데 이러한 혼합은 그저 모든 인간들을 평등하게 만들고 동질화시키만 한 것이 아니다. 혈통은 오랫동안 인간의 근본적인 유형 구분과도 연결되어 있었다. 예를 들어, 니체에 따르면 “고귀한 아테네인들”은 바로 “본능의 인간들,” 즉 건강하고 강한 주인 유형의 인간들이었다. 그러나 근대 민주주의 속에서 주인 유형과 노예 유형은 서로 혼합되었고, 주인도덕과 노예도덕은 한 영혼 안에도 섞여 있게 된다. 니체에게 있어 이것은 곧 “평준화”이자 “범속화”의 과정이다(191, 260-261, 242). 근대사회는 인간 유형 사이의 구분을 없애는 동시에, 이러한 구분에 기초하여 존재할 수 있었던 공적 영역과 고급문화를 함께 없애 버렸다. 니체가 바그너 작품의 변질을 직접 경험했듯이, 그가 『비극의 탄생』 시기에 기대했던 문화를 통한 세

36) TI, X 3. “보편적인 정치적 평등”에 기초한 근대 민주주의와 달리 아테네 민주주의는 “고도로 제한된 시민들”에 기초했으며, 이곳에서 “문화에 대한 판단은 [...] 그것이 어떻게 수용되는가에 의해 이루어”지기는 했지만 그러한 수용 여부를 결정하는 사람들은 곧 “귀족들”(aristocrats)이었다(Drochon 2010, 671; 2017, 123).

계의 부활과 재생은 근대성이라는 조건 속에서는 불가능해진 것이다.

그런데 유럽의 민주화는 동시에 “의도치 않은” 좋은 결과를 낳을 수도 있다(212). 민주주의 운동을 통해 서로 다른 인간들 사이에서는 동질화가 진행되었지만, 반대로 한 인간 내부에서는 그 이전까지 불가능했던 “연습, 기술, 가면의 다양성”과 “편견 없는 훈련”이 가능하게 되었다(242). 제3장에서는 미래의 철학자가 되기 위하여 그에 앞서 “인간의 가치와 가치감정의 전 영역을 경험해 보고, 수많은 다양한 눈과 양심을 통해 볼 수 있”어야만 한다는 점을 서술한 바 있다. 그렇다면 근대 민주주의가 가능하게 만든 한 인간 내부의 “광범위함, 다양성, 전체성, 다수성”은 그를 예외적이고 강한 인간, 혹은 가장 정신적인 의미에서의 폭군으로 “의도치 않[게]” 육성해낼 수 있다. 니체가 『도덕의 계보』에서 기독교와 근대 학문을 겨냥해 모든 위대한 것들 속에서는 자기지양이 필연적 법칙이라고 말했듯이(GM, III 27; D, Preface 4), 근대 민주주의에 대해서도 이러한 법칙은 유효한 것이다. “신의 죽음으로부터 초래된 문화적 위기”는 인간에게 단지 “수동적 허무주의의 확산으로 인한 절망”만이 아니라 “능동적 허무주의에 대한 전망, 즉 자기초극의 가능성이라는 [...] 영광과 희망”을 함께 제공해 준다(Milchman and Rosenberg 2007, 45).

니체는 더 나아가 이처럼 근대 민주주의가 열어놓은 가능성이 단지 의도치 않은 우연으로만 남아 있기를 원하지 않는다:

과거에 인간은 무의식적이고 우연적으로 새로운 문화를 향해 진화했지만, 이제는 그렇게 하기로 **의식적으로** 결심할 수 있다: 그들은 이제 인간의 번식, 영양, 교육, 지도를 위한 더 나은 조건들을 만들어낼 수 있다(HH, 24).

부분적으로는 필연성을 통해, 부분적으로는 우연을 통해 이곳저곳에서 도달한 보다 강한 유형의 생산 조건을, 우리는 이제 포착하고 의식적으로 **의욕할** 수 있다(WP, 898).

지금까지 최고의 유형(예를 들어 그리스인들)은 어떻게 길러졌는가: 이

러한 “우연”의 유형을 의식적으로 의욕하는 것(979).

니체가 “의식적으로 의욕”하는 “보다 강한 유형의 생산 조건”은 바로, 그러한 유형이 최고로 정신화된 지배계급이자 입법가가 되는 것이다(978-979). 그리고 니체는 이러한 조건을 ‘위대한 정치’라고 부른다. 근대 사회의 변화된 조건 아래에서, 그는 고대 그리스와 같은 세계로 회귀하기를 꿈꾸기보다 새로운 희망을 제시하고자 하는 것이다. 니체는 『선악을 넘어서』를 저술한 바로 그 해에 자신의 첫 저작인 『비극의 탄생』의 서문을 쓰며, 여기에 「자기비판의 시도」라는 의미심장한 제목을 붙인다. 이러한 자기비판에 따르면, 그는 첫 저작을 쓸 당시에만 해도 “최근의 독일 음악”에 여전히 “희망”을 품고 있었다(BT, Preface 6). 그러나 독일 정신이 사실 “제국 건설이라는 화려한 구실 아래 범속성, 민주주의, ‘근대적 이념들’로 이행”해 가고 있었음을 깨닫고 나서, 그는 더 이상 문화 자체가 아니라 문화의 토대가 될 수 있는 정치의 문제로 실천적 관심을 옮겼다. 그리고 이러한 새로운 관심이 바로 위대한 정치에 대한 구상으로 나타난 것이다. 초기의 “미학적 갱신”에 대한 열망에서 말기의 “정치적 행위”로의 니체의 이동은, 그 자신이 직접 정치무대의 관찰자/관객으로부터 행위자/배우로 옮겨간 것이라고 평가되기도 한다(Strong 1988, 154; Drochon 2016, 17). 미래의 철학자들의 탄생을 예고함과 동시에 니체 자신이 직접 미래의 철학자에 가까이 다가가고 있었던 것이다. 이러한 이동과 함께 니체는 위대한 정치의 네 번째 속성, 즉 그것은 “이제까지 지상에서 볼 수 없었던” 것이며 “비로소 나와 함께” 도래할 것임을 선언할 수 있었다.

그렇다면 근대사회의 변화된 조건 아래에서 니체가 구상하는 위대한 정치는 어떤 모습으로 나타날까. 첫 번째로 교육과 육성의 문제를 살펴볼 수 있다. 위대한 정치에서는 미래의 철학자들이 새로운 지배계급을 구성하지만, 그들은 “피지배자들 중 일부가 미래의 지배와 복종을 준비할 수 있도록 지도와 기회를 제공해 준다”(BGE, 61). “서서히 상승하는 이러한 계급들”은 자기통제에의 의지, 높은 정신성, 자기초극의 감정을 기르게 된다. 근대 민주주의 아래에서 모든 혈통이 혼합되기 이전까

지, 주인 유형과 노예 유형은 철저하게 구분된 존재들이었다. 주인 유형에게는 자유의 본능과 힘에의 의지가 온전히 남아 있었던 반면, 노예 유형에게서는 그것이 내면화되고 대신 의식과 이성의 능력이 발달했기 때문이다. 이러한 능력은 인간들로 하여금 기억하고, 약속하고, 책임을 느끼도록 함으로써 결국 그들 속에서 양심의 가책이 자라나는 토대가 되었다. 그런데 인류 역사 속에서 두 유형 사이의 “영원한” 투쟁이 지속되고 특히 근대에 “**민주주의 운동**”이 일어나면서, 이제 의식과 이성은 모든 인간의 영혼 속에 깊이 뿌리내리고 말았다. 하지만 니체는 근대인들로부터 과거의 주인 유형을 넘어서는 희망을 발견하기도 한다. 그가 “작은 이성”이라고 부르는 정신은 “큰 이성”인 육체, 즉 본능과 의지의 도구로 새롭게 활용될 수 있기 때문이다.³⁷⁾ 이 경우 기억, 약속, 책임의 능력은 더 이상 과거를 향하는 것이 아니라 미래를 향하게 되고, 더 이상 양심의 가책(bad conscience)을 낳는 것이 아니라 “**더 좋은 양심**”(better conscience)을 낳을 수 있다(GM, II 11). 인간은 이성과 본능 사이의 대립을 넘어 자기 자신과 주변 세계를 지배하는 “자율적이고 초도덕적인” 존재, 즉 “**주권적 개인**”으로 상승할 수 있는 것이다(II 2). 니체는 “자연으로 돌아가라”는 자신의 말은 사실은 “자연과 자연성으로 **상승**”하라는 의미이며, 이러한 “**자신의 의미에서의 진보**”는 가능하다고 선언한다(TI, IX 48; HH, 24). 그가 관찰하기에 근대사회 속에서 예외적이고 강한 인간들이 우연을 통해 자라날 수 있었다면, 미래에 도래할 위대한 정치 속에서는 이러한 인간들이 의식적으로 의욕되기를 바라는 것이다. 니체가 판단하기에 “인간의 토양은 아직 충분히 비옥”하며 “천재는 아마도 그렇게 희소하지는 않다.” 그렇다면 중요한 것은 바로 “**카이로스, ‘올바른 때’**,” 그리고 “우연을 잘 잡는 것”이다(Z, I “Prologue” 5; BGE, 274).

두 번째로 위대한 정치의 제도적 측면에 주목해 볼 수 있다. 니체는 위대한 정치의 개념이 “정신들의 전쟁과 완전히 결합할 것”이라고 선언했다. 그런데 「호메로스의 경쟁」을 통해 확인한 바는, 정신들의

37) Z, I 4; 스트롱은 이와 같은 상태를 “의식과 무의식의 결합,” 혹은 “의식적인 순진성”이라고 표현한다(Strong 1975, 103, 258).

전쟁은 공적 영역 속에서 제도화된 경쟁을 통해 나타날 수 있다는 것이다. 또한 경쟁의 원리를 보존하고 다시 자극하기 위해서는 상호존중에 기반한 다원주의가 요청된다. 한편 『비극의 탄생』을 통해 확인한 바는, 경쟁에 대한 판단이 시민들에 의해 공동으로 이루어져야 한다는 것이다. 위대한 정치 속에서 정신들의 전쟁은 절대적인 진리에 의해 완전히 종료되어서도 안 되고, 폭력적인 결단에 의해 중단되어서도 안 되기 때문이다. 특히 이러한 경쟁은 더 이상 고대 그리스에서와 같이 “고도로 제한된 시민들” 사이에서만 벌어지지 않는다. 근대 민주주의 아래에서는 모든 혈통이 혼합되었으며, 더 이상 특정한 시민들을 공적 영역에서 형식적으로 배제할 수 없게 되었기 때문이다. 원칙적으로는 누구나 자신의 위대한 행위와 작품을 내놓고 경쟁에 참여할 수 있으며, 누구나 경쟁의 승자에 대한 공동의 판단에 참여할 수 있다(Loschenkohl 2020, 31-32, 35).

마지막으로 위대한 정치의 문화적 측면에 주목해 볼 수 있다. 위대한 정치 속에는 이제 실제로 경쟁에 참여하고 또 승리를 거둘 수 있을 만큼 창조적인 존재로 “상승”한 시민들, 즉 새로운 철학자들이 있다. 더 이상 “‘철학자’라는 개념은 책을 쓰는 철학자로 한정되어 있지 않다”(BGE, 39). 이들은 새로운 가치를 창조하는 예술가인 동시에, 그러한 가치를 공동의 것으로 만드는 명령자이자 입법자이기 때문이다. 새로운 철학자들은 “사상, 통치, 수사학, 설득, 예술, 윤리”와 “법, 종교, 관습”을 새롭게 만들어내고(BGE, 188; WP, 957), 이 같은 새로운 문화의 형식(형상)들을 아직 질료에 불과한 다른 시민들에게 부여한다. 『비극의 탄생』에서부터 강조되었듯이 천재들은 공동의 정체성을 만들어내는 데 일조하며, 이러한 의미에서 위대한 정치는 “천재의 공화국” 속에서 실현되는 것이다(HL, 9). 또한 새로운 철학자들은 단지 태양으로서 자신이 사랑하는 대상들을 비추기 위해 “하강”하기만 하는 것이 아니라, 동시에 그 대상들에 “날개를 달아” 준다(Z, I “Prologue” 1, II 9, II 13, IV 13 20). 니체는 이렇게 철학자가 “다른 인간들을 자신의 고독한 높이로 끌어올릴 만큼 강한, 위대한 교육자”로 나타나는 곳을 “위대한 공동체”라고 부른

다(WP, 980, 964). 위대한 정치는 위대한 공동체 속에서 비로소 실현되는 것이다.

이렇게 근대사회의 변화된 조건 아래에서 니체가 구상하는 위대한 정치에서는, 제도적인 차원에서의 민주주의와 문화적인 차원에서의 귀족주의가 서로 결합되어 있다. 제도적으로는 평등에 기초한 공적 영역 속에서 다원주의적 경쟁과 설득에 따른 공동의 판단이 이루어지고, 문화적으로는 공동의 정체성을 형성하는 과정에서 소수의 뛰어난 인간들이 발휘하는 창조적 역량이 긍정된다. 특히 평등에 기초한 경쟁과 판단의 과정은 “최고로 정신화된 지배계급”을 낳고, 이러한 지배계급은 다시 교육을 통해 “인간의 전체적인 발전”을 추구한다는 점에서, 민주주의와 귀족주의는 서로의 조건이 되며 순환한다. 실제로 니체는 귀족주의의 전제 조건은 바로 “구성원 전체”로부터 나타나는 지배에의 의지이며, 다시 귀족주의를 통해 그 구성원들 속에서 높은 수준의 자유·개인성·자기책임·자율성이 실현될 수 있다고 말한다.³⁸⁾

앞서 제3장에서는 한 명의 관찰자/관객으로서의 시민인 니체가 지금까지의 인간의 역사를 대상으로 수행한 계보학적 작업을 살펴봤다. 이어서 제4장에서는 미래의 행위자/배우로서의 시민들이 만들어갈 수 있는 위대한 정치에 대한 니체의 구상을 살펴봤다. 두 장에서 공통적으로 드러나는 사실은, 정치의 영역에서 법은 시민들을 특정한 형태로 구성해 내고 반대로 시민들 또한 법을 특정한 형태로 구성해낸다는 것이다. 그런데 이러한 사실로부터 귀결되는 정치의 역설은 위대한 정치의 구상 자

38) WP, 936. 처치 또한 니체를 해석하는 과정에서, 평등에 기초한 공동체 속에서 위대한 개인들이 형성되고, 그들은 다시 철학자·예술가·정치가로서 공동체의 본보기이자 모델이 된다는 점에서 민주주의와 귀족주의가 공존하고 있다고 주장한다. 하지만 그는 민주주의와 귀족주의가 결합된 “역동적인 공동체”를 문화의 영역으로만 한정시키며, 이것을 “안정적인 법의 지배를 유지하고 시민들에게 기본적인 물질적 필요를 보장”하는 정치의 영역과 엄격히 구분한다(Church 2015, 2, 5). 한편 스트롱은 이미 『비극의 탄생』에서부터 “귀족주의와 민주주의 사이의 역설적 결합”이 나타난다고 주장하는데, 이때 민주주의라는 개념은 각 개인들이 집합적인 정체성 속에서 “변형”(transformation, transfiguration)을 경험함으로써 자기 자신을 인지하고 획득한다는 독특한 의미로 사용된다(Strong 1988, 158, 162).

체를 중대한 난관들에 빠트린다. 우선 만일 법과 시민이 서로를 끊임없이 구성하며 순환하는 관계 속에 놓여 있다면, 인간이 의식적인 노력을 통해 위대한 정치를 도래시킨다는 것은 거의 불가능한 일이 된다. 또한 설령 위대한 정치가 어떻게든 도래했다고 하더라도, 그것이 정치의 역설 속에 남아 있는 한 정치의 비극적인 전개로부터 완전히 벗어날 수는 없다. 그렇다면 이러한 이중의 난관은 정치의 희망에 관한 논의를, 이제 정치 이전의 인간의 희망에 관한 논의로 옮겨가도록 요구한다.

제 5 장 인간에 대한 희망: 자유정신으로서의 인간

니체는 실제 인간의 역사에 대한 관찰을 통해 법과 시민 사이에 존재하는 정치의 역설을 포착한 뒤, 이러한 역설에 내재된 정치의 비극적인 결말을 지연시킬 수 있는 구상으로서 위대한 정치를 제시한다. 그런데 비극의 지연이라는 기능에서 알 수 있듯이, 위대한 정치는 현실에 이미 존재하는 비극을 해소하기 위한 구상이라기보다는 아직 비극이 본격적으로 전개되지 않은 좋은 상태를 유지하기 위한 구상에 가깝다. 그렇다면 니체에게 있어 위대한 정치는 당장의 현실을 위한 것이 아니고 적어도 “다음 세기”는 되어야, 혹은 “두 세기”나 “세 세기”의 훈련을 거친 후에야 도래할 수 있는 것이다(*BGE*, 208; *EH*, “Clever” 6; *GM*, III 27; *GS*, 338)–“나를 위한 시간은 아직 오지 않았다: 어떤 사람들은 사후에야 태어난다.”³⁹⁾ 그런데 설령 위대한 정치의 구상이 실현되었다고 하더라도, 그것이 여전히 정치의 역설 속에 놓여 있는 한 정치의 비극적인 전개를 언제까지나 지연시킬 수 있는 것은 아니다. 이처럼 위대한 정치는 현실에 곧바로 적용할 수 있는 정치적 해답도 아니고, 반대로 그 자체로 완결된 이상도 아니다. 정치에 대한 니체의 희망이 갖는 이러한 한계들은, 이제 그가 정치 이전의 인간에 대해 품었던 희망에 주목하도록 만든다. 실제로 니체는 끊임없이 미래의 철학자들의 “전조이자 선구자”인 자유정신들을 길러내는 일의 중요성을 강조한다.

이 장에서는 이처럼 니체가 정치에 대한 희망에 수반된 한계들을 인식하고 있을 때, 그것과 동시에 제시하고 있는 정치 이전의 인간에 대한 희망에 주목한다. 제1절에서는 우선 미래의 철학자 또는 초인을 받

39) *EH*, “Books” 1; A, Preface; *GS*, 125, 365; cf. “만일 내가 후대에도 살아갈 것이라고 생각하는 데에서 기쁨을 느낀다면, 그것은 바로 내 이름의 글자들보다도 더 가까이 나와 결부된 것들을 통해서이다”(Rousseau 1764, 588).

아들일 수 있는, 혹은 스스로 그러한 존재가 되려고 하는 자유정신들에 대해 살펴본다. 이들은 (일시적으로나마) 정치 영역의 바깥 혹은 이전에 존재하는 인간들로서, “엄격한 자기훈련”을 동반한 자기돌봄의 작업을 수행한다(EH, “HH” 5). 자기돌봄은 일차적으로는 고독 속에서 이루어지는 자기와의 관계이지만, 동시에 타자의 존재는 그 과정에서 중요한 역할을 차지한다. 그중에서도 특히 스승, 혹은 궁극적으로 시민교육을 수행하는 입법가가 중요한 존재로 나타나며, 따라서 제2절에서는 스승과 제자 혹은 입법가와 다른 인간들 사이에서 생겨나는 관계에 주목한다. 그런데 이들 사이에는 앞서 정치의 영역에서 발견됐던 것과 동일한 종류의 역설이 발견되며, 이에 따라 니체가 정치 이전의 인간에게 품는 희망 또한 한계를 지닌 것으로 나타난다. 이 과정에서 정치 바깥의 영역은 결국 정치라는 영역의 경계로 표상되며, 시민이기를 잠시 멈춘 인간은 결국 시민적 정체성의 경계에 있는 존재로 이해된다. 하지만 이러한 한계 또는 경계의 존재는 오히려 니체가 인간과 시민, 영혼과 도시, 철학과 정치 사이에서 나타나는 협력과 긴장의 문제들을 근본적으로 대면하고 있음을 보여 준다.

제 1 절 정치 바깥에서의 자기돌봄

제2장에서 힘에의 의지는 인간이 두 종류의 근본적인 관계, 즉 타자관계와 자기관계를 맺도록 한다고 서술한 바 있다. 이에 따라 인간은 한편으로는 타인들에게 작용을 가하는 행위자로서, 다른 한편으로는 스스로 만들어낸 정체성을 연기하는 배우로서 이해되었다. 그런데 『선악을 넘어서』에서 제시되는 미래의 철학자는 대체로 자신의 행위를 통해 타인들에게 작용을 가하는 존재로서 묘사된다. 그는 새로운 인식과 가치를 만들어내는 동시에, 인간 전체에 대한 책임을 바탕으로 그것들을 공동의 것으로 입법하는 존재이다(BGE, 61, 203, 211). 그렇다면 미래의 철학자는 자기 자신과는 어떠한 관계를 맺는가? 이때 같은 책의 마지막으로부터 세 번째 절(294)에서는 ‘초인적’(übermenschliche)이라는 표현이

이 책에서 유일하게 등장하며, 이러한 속성은 바로 신과 나란히 있는 철학자에게 부여된다. 그런데 그 직전 저작인 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서는 반대로 ‘철학자’라는 말이 긍정적인 의미로든 부정적인 의미로든 단 한 차례도 등장하지 않으며, 차라투스트라가 끊임없이 예고하는 미래의 존재는 바로 ‘초인’(Übermensch)으로 불린다. 그리고 초인이 도래하는 상황은 ‘위대한 정치’ 대신 ‘위대한 정오’로 표현된다. 차라투스트라에 따르면 초인은 두 가지 의미에서 초극하는 인간이다. 그는 한편으로는 “자기 자신을 초극”하는 인간이며, 바로 그러한 점에서 다른 모든 “인간을 초극”한 인간이기도 하다(Z, II 12, I “Prologue” 3; EH, “Z” 6). 인간이 자기 자신을 초극한다는 것은, “내가 무엇을 창조하든 그리고 내가 그것을 얼마나 사랑하든—나는 곧 내가 창조한 것과 나의 사랑에 대적해야 한다”는 것이다. 초인은 근대의 최후의 인간과는 반대로, 힘에 의지해 따라 끊임없이 자신의 정체성과 삶의 방식을 새롭게 만들어나가는 존재이다. 그렇다면 초인과 미래의 철학자는 각각, 동일한 존재가 자기 자신과 맺는 관계와 타인들과 맺는 관계를 나타낸다. 초인이 한 명의 배우로서의 인간에 주목한 개념이라면, 미래의 철학자는 한 명의 행위자로서의 시민에 주목한 개념이다. “고귀한 야만인”이 “오늘날의 조건에서 나타[난]” 유형인 “새로운 철학자 혹은 초인”은, 내용적으로 특정한 성격이나 행위를 보여 주는 존재가 아니라 그저 형식적으로 끊임없이 자신의 삶의 방식을 새롭게 만들어나가는 존재이다(Nehamas 1985, 215-222, 136).

그런데 니체는 “그대 새로운 철학자들” 혹은 “미래의 철학자들”만이 아니라, 그들의 “전조이자 선구자, 즉 우리 자유정신들” 또한 소개한다(BGE, 44). 그리고 조금 후에는 호칭을 바꿔 “그대 자유정신들”에게, “[새로운 철학자들]의 발생 조건을 창조하고 또 이용해야만 한다”고 주문한다(203). ‘철학자’라는 말과 달리 ‘자유정신’은 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에도 등장하며, 여기에서 자유정신들은 두 가지 특성을 지닌 것으로 묘사된다. 첫 번째로 이들은 우상이 존재하는 도시를 피해 숲, 굴, 황야로 숨어든 자들이다(Z, II 8). 병든 인간들이 새로운 “정상성

(규범성)으로 여겨지는 “전도된 세계”로부터 자신의 건강을 보호하기 위해서는, 거리의 파토스를 바탕으로 스스로를 분리시키고 소수의 동료들 속 혹은 그것이 불가능하다면 고독 속으로 들어가야만 한다(GM, III 14). 니체는 “오직 그들만이 미래의 **보증인**이며, 인간의 미래에 대한 **책임을 지고 있다**”고 평가한다. 자유정신들은 스스로를 보호하기 위해 정치의 영역 바깥으로 빠져나온 존재인 동시에, 언젠가 다시 정치의 영역에서 새로운 미래를 도래시켜야 하는 존재인 것이다. 두 번째로 자유정신들의 삶은 “스스로 삶 속을 파고드는 삶”이자 “고통”으로 묘사된다. 니체에게 있어 “**고독**—그것은 다른 말로 하면, 회복이자, 자기에게로의 귀환”이다(EH, “Wise” 8). 그런데 자기에게로의 귀환은 단순히 잊혀 있었던 진정한 자기를 되찾거나 혹은 잠재적으로 남아 있던 진정한 자기를 실현시키는 일이 아니다. 니체에 따르면 “네 자신을 알라!”는 신탁은 학문적 인간이 되어 자기 자신에 대한 객관적인 앎을 가지라는 말이 아니다. 그것은 곧 “네 자신을 돌보라!”는 말이다(BGE, 80). 자기에게로의 귀환은 자기에 대한 돌봄을 통해서만 이루어질 수 있는 것이고, 자기돌봄은 많은 경우 고통을 수반하는 “엄격한 자기훈련”을 통해 이루어진다—“삶 자체는 철저하게 연마하고 끝없이 훈련해야 하는 수공업이다”(HL, 10). 따라서 자유정신들은 단순히 “인간적인, 너무나 인간적인 것의 **더러움**”이 가득한 정치의 영역으로부터 벗어나는 것으로는 충분하지 않고, “심오한 고통이 인간을 고귀하게 만[드는]” 과정 또한 경험해야만 한다(BGE, 270-271).

미래의 철학자와 자유정신 사이의 니체의 구분에 주목하여, 허터(Horst Hutter)는 그의 철학 전체를 “두 단계(무대)”로 재구성한다. 니체에게 있어 철학은 “단순히 ‘참된’ 명제들의 집합으로만” 환원될 수 없으며, 그것은 긍정 및 구성의 단계와 부정 및 해체의 단계로 구분될 수 있다. 전자가 미래의 철학자들을 위한 것이라면, 후자는 미래의 철학자들이 “될 준비를 하는” 자유정신들을 위한 것이다. 미래의 철학자들은 자신의 새로운 삶의 방식을 창조하는 동시에, 스스로 입법자가 되어 그것을 공동의 삶의 방식으로 만들어낸다. 그렇다면 자유정신들은 새로운 삶

의 방식을 받아들일 수 있도록 기존의 삶의 방식과 비판적 거리를 둘 뿐만 아니라, 스스로 창조적 역량을 갖추기 위해 영혼돌봄의 작업을 수행한다(Hutter 2005, 9-20). 허터는 이러한 과정을 “금욕적 실천,” “영적 훈련,” “자기수양” 등으로 표현하고 나서, 실제로 니체의 저작들에서 나타나는 중요한 자기돌봄의 기술들—고독, 우정, 읽기와 쓰기, 영양, 춤, 영원회귀의 명상—에 주목한다.

니체는 자신의 마지막 저작인 『이 사람을 보라』를 통해 이러한 자기돌봄의 작업을 “자기애, 자기훈육”(Selbstsucht, Selbstzucht), 혹은 책의 부제이기도 한 “인간은 어떻게 자기 자신이 되는가의 문제”라고 다시 표현한다.⁴⁰⁾ 그는 같은 장에서 다양한 자기애의 기술들을 제시하고 있는데, 이 논문에서는 특히 앞의 장들 및 다음 절의 논의와 연결되는 기술에 주목하고자 한다. 니체는 자기애의 여러 기술들 중에서도 특히 “결작”으로 운명애(amor fati)를 꼽는다. 그의 말을 그대로 옮기면 운명애란 “이후로도, 이전으로도, 모든 영원성 속에서, 어떤 다른 것도 원하지 않는 것이다. 이는 필연적인 것을 그저 견디는 것이 아니고, [...] 그것을 사랑하는 것이다”(EH, “Clever” 10). 니체의 말을 이해하기 위해서는 우선 그에게서 “영원”과 “필연”의 개념이 어떻게 이해되는지를 살펴봐야 한다.

니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 자신의 최고의 “심연의 사상”인 영원회귀 사상을 제시한다(Z, III 2 2, cf. II 3, III 13; EH, “Z” 6). 니체에 따르면 ‘순간’은 두 개의 길, 즉 과거로의 영원한 길과 미래로의 영원한 길이 만나는 지점이다. 그런데 두 길은 각각이 지닌 영원성 때문에 서로 “모순”된다. 만약 과거로의 길이 영원할 정도로 길다면, 일어날 수 있는 모든 일은 이미 일어났을 것이며 이 순간 또한 마찬가지이다. 그리고 만약 미래로의 길 또한 영원할 정도로 길고, 모든 사물이 “자신 이후에 올 모든 것을 가져”올 정도로 “서로 굳게 결합되어 있”다면, 일어날 수 있는 모든 일은 다시 한번 일어날 것이다. 세계가 이

40) EH, “Clever” 9; KSA 6. 니체는 이미 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 “건강하고 신성한 자기애”와, 탐욕을 의미하는 “병든 자기애”를 구분해 바 있다(Z, I 22 1).

같은 모순을 피할 수 있는 방법은 바로 두 길이 하나의 원을 그리며 다시 만나는 것이다. 이는 세계의 모든 사물이 정확히 동일한 방식으로 영원히 회귀한다는 것을 의미한다.

니체 스스로가 영원회귀 사상에 어떠한 인식론적 지위를 부여하고 있는가에 관해서는 오래전부터 근본적인 논쟁이 있어 왔지만,⁴¹⁾ 그는 적어도 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 이 사상을 수용하는 인간의 영혼과 심리에 엄청난 변화가 생길 것이라는 점은 끊임없이 강조한다: “진리에 접근하기 위해 주체는 변형을 겪어야 하며 따라서 그의 존재 자체가 위험 속에 놓인다”; 그는 “자신의 고통을 통해 지식을 증대시킨다”(Foucault 1982, xxiv, 16; Z, II 8). 극중에서 차라투스트라 또한 처음 영원회귀를 인식했을 때 오랫동안 두려움과 우울에 빠져 있었다. 그러나 그는 점차 “회복하는 자”가 되며 결국에는 영원성 자체를 사랑하는 존재로 변형되었다(Z, III 13, 16, cf. II 22, III 2-3). 영원회귀 사상을 마주한 인간은 “회복”의 과정에서, 특히 세 가지 측면에서 점차 건강하고 능동적인 인간이 되어간다. 앞서 제2장에서는 병든 인간 유형이 역사 속에서 세 가지의 하위유형으로 전개될 수 있다고 서술되었다. 첫 번째는 힘에의 의지의 내면화로 인한 고통을 그저 완화시키는 수동적인 인간, 두 번째는 그러한 고통을 원한으로 마비시키고 대체하는 반동적인 인간, 세 번째는 양심의 가책 속에서 오히려 고통을 갈망하는 또 다른 반동적인 인간이다. 그렇다면 영원회귀 사상을 통한 주체의 변형은 “회복하는 자”로 하여금 이러한 세 가지와는 다른 유형의 심리학을 기르도록 만든다.

첫째, 세계 전체가 정확히 동일한 방식으로 회귀한다는 사실 혹은 가정을 마주할 때 인간이 갖게 되는 태도는 두 종류이다. “난쟁이여! 그대인가 아니면 나인가!”라는 질문 앞에서 인간은 선택해야만 하는 것이다(III 2 1). 그중 하나는 심리적인 허무주의에 빠지는 것이다. 만일 인간이 현재 어떤 선택을 하든 결국 과거와 정확히 동일한 방식으로 사건

41) 영원회귀 사상을 각각 철학적·형이상학적인 것(Löwith 1949; Heidegger 1953), 과학적·물리적·우주론적인 것(Kaufmann 1950; Danto 1965; Safranski 2000), 혹은 실존적·윤리적인 것(Deleuze 1962; Arendt 1978; Strong 1975; Nehamas 1985)으로 해석하는 경향들이 존재한다.

이 펼쳐질 것이라면, 그는 자신의 자유와 책임의 능력을 활용하지 않고 대신 숙명주의와 체념에 빠질 수 있다. 차라투스트라가 영원회귀 사상을 처음 소개하기 이전에도 이미 한 예언자는 “모든 것은 공허하고, 모든 것은 동일하며, 모든 것은 이미 있던 것이다!”고 비관적으로 외쳤다(II 19). 그러나 만약 시선을 과거로의 영원한 길 대신 미래로의 영원한 길로 전환한다면, 즉 동일한 것의 회귀를 과거와 현재 사이의 동일성이 아닌 현재와 미래 사이의 동일성으로 받아들인다면 인간의 자유와 책임은 무한히 커지게 된다. 현재의 선택은 미래 속에서 영원히 반복될 것이기 때문이다: “모든 각각의 지금에, 존재는 시작된다”; “매 순간 세계는 완성되며 자신의 종점에 도달한다”(III 13 2; *HL*, 1). 이처럼 동일한 것의 회귀에 관해 관점을 전환한 인간은 이제 “**그것이** 삶이었는가? 자 그럼! 다시 한번!”을 외칠 수 있을 만한 삶을 살도록 요구된다(*Z*, III 2 1, VI 19 1). 그는 영원회귀 사상이 초래한 수동성을 반대로 능동성으로 전환하는 것이다.

둘째, 세계의 영원회귀를 가능하게 할 정도로 모든 사물이 서로 굳게 결합되어 있다는 사실 혹은 가정은 인간으로 하여금 원한에서 벗어나 운명애에 이르도록 만들어 준다. “회복하는 자”인 차라투스트라에게 나타난 가장 큰 슬픔은 바로 자신이 “싫증을 낸 인간, 즉 작은 인간 [또한] 영원히 회귀”한다는 것이다(III 13 2). 심지어 영원회귀 속에서는 작은 인간뿐만이 아니라 삶의 모든 고통, 불행, 악 또한 정확히 동일한 방식으로 영원히 반복된다. 인간이 그 어디에서도 이러한 고통을 정당화할 수 있는 의미를 찾지 못할 때, 그는 대신 고통의 원인을 찾고 그것에 대해 원한과 복수의 감정을 갖는다. 하지만 세계의 영원회귀의 전제는 그 속의 모든 사물이 서로 굳게 결합되어 있다는 것이다. 이 경우 “만약 그대가 어떤 것을 다시 원했다면, [...] 그대는 **모든 것이** 되돌아오기를 원했던 것이다 [...] 그대는 세계를 **사랑했던** 것이다”(VI 19 10, cf. *BGE*, 56). 위에서 말한 무한한 자유와 책임을 지닌 채 선택하는 인간은, 과거와 미래의 모든 사건 또한 그러한 선택과 필연적으로 연결된 것으로서 긍정해야만 한다. 그는 “과거에 살았던 자들을 구제하고 일체의 ‘그러했

다’를 ‘내가 그러기를 의욕했다’로 재창조”해야 하는 것이다(II 20). 이와 함께 세계 속의 모든 생성, 변화, 소멸, 우연, 투쟁, 고통 또한 “정당화되고 구제될 정도로 긍정”되며, 이러한 의미에서 니체는 영원회귀를 “긍정의 최고 형식”이라고 부른다(EH, “Z”). 이렇게 영원회귀 사상은 원한이라는 반동적인 심리학을 운명애라는 능동적인 심리학으로 전환시킨다.

셋째, 모든 사물이 정확히 동일한 방식으로 회귀한다는 사실 혹은 가정에서 따라 나오는 세계의 필연성은 인간을 양심의 가책으로부터 해방시킨다. 능동적인 인간은 숙명주의와 허무주의에서 벗어나기 위해, 동일한 것의 회귀를 과거와 현재 사이의 동일성이 아닌 현재와 미래 사이의 동일성으로 파악한다. 하지만 그렇게 한다고 해서 실제로 미래로의 영원한 길만이 남고 과거로의 영원한 길이 사라지는 것은 아니다. 미래로의 영원한 길이 미래에 대한 현재의 책임을 무한히 커지게 만들어 준다면, 반대로 과거로의 영원한 길은 과거에 대한 현재의 책임을 무한히 작게 만들어 준다. 인간은 아직 이루어지지 않은 선택에 대해서는 “더 좋은 양심”을 지녀야 하지만, 이미 이루어진 선택에 대해서는 세계의 필연성에 기댈으로써 “양심의 가책”으로부터 해방된다. 니체에 따르면 운명애를 갖고 “필연적인 것을 [...] 사랑”했던 “나에게 있어 삶은 쉬운 것”이었고 하나의 “연극”이었을 뿐이다(EH, “Clever” 10). 한편 이와 같은 필연성에 대한 사랑은, “인간은 어떻게 자기 자신이 되는가”(how one becomes what one is)라는 모순적인 문제에 대해 운명애가 어떻게 답해 주는지도 알려 준다. 존재(being)와 생성(becoming)이 모두 현재형으로 결합되어 있는 이 문제 속에서, 존재가 자기 자신과 관련하여 필연적인 모든 것을 의미한다면 생성은 모든 필연적인 것을 사랑하는 태도이자 행위를 의미한다. 운명이라는 하나의 존재는 그것에 대한 사랑을 통해 다른 것으로 변화하지 않고 실제로 생성되는 것이다. 이처럼 마지막으로 영원회귀 사상은 양심의 가책이라는 반동적인 심리학을 운명애라는 능동적인 심리학으로 전환시킨다.

제 2 절 정치의 역설의 귀환

운명애를 포함한 다양한 자기돌봄의 기술들은, 일차적으로는 고독 속에서 이루어지는 “가장 심오한 자기반성이자 자기회복”의 과정에 속한다(WP, 916). 그러나 동시에 타자의 존재는 그 과정에서 중요한 역할을 차지한다. 먼저 자기돌봄의 많은 부분은 동료와의 공동의 활동 속에서 이루어진다. “은둔자에게 벗은 [...] 자기 자신과의] 대화가 심연으로 가라앉는 것을 막아 준다 [...] 그대는 벗에게, 초인을 향한 화살이자 갈망이 되어야 하기 때문이다”(Z, I 14). 니체에게 있어 우정은, 아리스토텔레스(Aristotle)가 말했듯이 서로가 잘 되기를 똑같이 바라면서 서로에게 도움을 주는 관계이다(Aristotle 1984a, 1156b5-15). 극중의 차라투스트라가 자기돌봄의 과정에서 끊임없이 다른 사람들을 찾았던 것은 바로 이러한 이유에서이다. 니체에 따르면 좋은 대화 속에서 한 사람은 다른 사람의 “사유의 산파”가 된다(BGE, 136). 아렌트는 「철학과 정치」에서 소크라테스의 철학적 활동을 거의 유사한 방식으로 묘사한다. 그는 우선 고독 속에서 자기 자신과 대화를 하며 덕을 기르고자 했고, 이후 시장에 나가 우정 속에서 다른 사람들과 대화를 하며 등애이자 산파의 역할을 수행한 것이다(Arendt 1954, 81-89). 그런데 동료는 자기돌봄의 과정에서 단순히 협력의 대상이기만 한 것이 아니라, 동시에 경쟁의 대상이기도 하다: “만약 벗을 갖기를 원한다면 그를 위해 전쟁을 벌이는 것 또한 원해야 한다 [...] 벗은 동시에 자신의 최선의 적이 되어야 한다”(Z, I 14). 일찍이 니체가 「호메로스의 경쟁」에서 주목했던 경쟁에 기초한 교육은 이제 사회 이전의 개인적인 자기돌봄의 차원으로 들어온 것이다.

그런데 자기돌봄의 과정에서 동료만큼이나, 혹은 동료보다도 훨씬 더 중요하게 등장하는 타자는 바로 스승 혹은 교육자이다. 스승이란 “제자에 대한 사랑 속에서 제자의 자기돌봄 자체를 돌보는” 존재이다(Foucault 1982, 59). 이들이 제자의 자기돌봄을 돌보는 방식은 다양하게 나타날 수 있다. 우선 스승은 “자유로운 정신을 지닌 제자들(disciples)”에게 “훈련”(disciplines)의 기술들을 전수해 줄 수 있다(Hutter 2005, 62). 예

를 들어 니체는 자기 자신과 극중의 차라투스트라를 모두 영원회귀의 교사로 묘사한다(TI, X 5; Z, III 13). 또한 스승은 제자들을 위해 저작을 남길 수 있다. 니체에 따르면 자신이 저술한 『선악을 넘어서』는 “가장 정신적이고 급진적인 의미에서의 귀족(*gentilhomme*)을 길러내는 학교”였다(EH, “BGE” 2). 특히 이때의 제자들은 시대에 구애받지 않는다: “나는 애초에 오늘날 읽히기를 [바라지도 않는다 ... 나는] 형식과 내용에서 하나의 작은 불멸성을 추구[하며 ...] 잠언은 바로 ‘영원성’의 형식이다”(TI, IX 51). 마지막으로, 마치 플라톤이 자신의 스승이었던 소크라테스를 극적인 방식으로 제시했던 것처럼, 스승은 직접 제자들의 삶의 본보기이자 모범이 될 수도 있다. 니체 또한 자신의 마지막 저작으로 『이 사람을 보라』라는 제목의 자전적 글을 내놓으며, 자신의 삶 자체가 독자들과의 내적 변형의 계기가 되기를 기대했다.⁴²⁾ 그리고 이러한 작업 자체에 의해 이루어진 니체의 자기반성, 자기에 대한 글쓰기, 철학적 사유는 다시 그의 삶의 일부로 포함되어 또 다른 자기돌봄의 모델이 된다.

그런데 스승은 단지 제자의 자기돌봄만을 돌보는 것은 아니다. 니체는 정치의 세계로부터 잠시 벗어난 곳에서 길러진 좋은 인간들이, 결국 다시 정치의 세계로 돌아가 좋은 시민이 되기를 바라고 때문이다. 소크라테스는 『고르기아스』에서 이와 유사하게, 다른 사람들의 영혼을 돌보는 일은 결국 도시를 돌보는 일이며, 이러한 의미에서 자신이야말로 아테네에서 “참된 정치술”을 시도한 유일한 사람이라고 선언한다(Plato 1997, 513e, 521d). 니체에게 있어서도 자기돌봄의 작업은 궁극적으로 도시돌봄이라는 목적과 분리될 수 없고, 따라서 영혼교육의 스승은 동시에 시민교육의 스승으로 나타난다. 루소가 창설의 시기 “사회정신은 제도 자체를 이끌어야 한다”고 말했다면, 니체는 “자유정신은 위대한 정치를 이끌어야 한다”고 말하는 것이다. 그리고 니체는 스스로 다른 자유정신들의 스승이기를 자처함으로써, 루소의 표현을 빌리면 한 명의 입법가로 거듭난다. 그런데 이처럼 타인을 돌보는 스승이자 도시를 돌보는 입법가는 『사회계약론』의 입법가와 동일한 난관에 봉착한다. 루소에게 있어

42) Strong 1975; Nehamas 1985; Ansell-Pearson 1994; Hutter 2005.

입법가는 “참된 정치가”인지 “운 좋은 사기꾼”인지 결정되어 있지 않은데, 그를 따를 것인지 말 것인지 선택하는 일은 인민의 손에 달려 있다. 그러나 그 선택을 내려야 할 인민 또한 “좋은 인민”인지 “몽매한 다중”인지 결정되어 있지 않기 때문에, 결국 입법가는 법과 인민 사이에 존재하는 역설을 해소해 줄 수 없다. 마찬가지로 니체에게 있어서도 스승이 “참된 정치술”을 시도하는 진정한 입법가인지 혹은 사기꾼인지 결정되어 있지 않다는 문제는 끊임없이 제기된다: “난쟁이여! 그대인가 아니면 나인가!” 그리고 선택을 내려야 할 제자 또한 참된 자유정신인지 혹은 “거짓된 소위 ‘자유정신들’”인지 결정되어 있지 않다(BGE, 44; EH, “UM” 2). 극중에서 차라투스트라가 산에서 내려와 사람들에게 “첫 번째 설교”를 하고 난 뒤 자신에게 한 말은 다음과 같다:

저들은 나를 이해하지 못한다: 나의 입은 저들의 귀를 위한 것이 아니다. [...] 저들은 나를 보고 웃고 있다: 그리고 웃으면서 나를 증오하기까지 한다. 저들의 웃음은 얼음처럼 차갑다(Z, I “Prologue” 5).

책의 부제에서도 소개되듯이 『차라투스트라는 이렇게 말했다』는 바로 “만인을 위한, 그리고 그 누구를 위한 것도 아닌 책”이다.⁴³⁾ 니체에게 있어 도시 바깥의 스승은 도시 안의 역설을 확실하게 해소해 줄 수 없을 뿐만 아니라, 오히려 그 역설을 도시 바깥으로 확장한 존재이다. 따라서 차라투스트라 또한 더 이상 만인의 “목자”가 되려 하지 않고, 대신 함께 “창조하는 동료들”을 찾기로 결심한다(9).

루소에게 있어 설령 “참된 정치가”가 존재한다고 하더라도 그가 인민의 선택을 받기 이전에 먼저 그들을 “좋은 인민”으로 만들 수 없는 이유 중 하나는, “입법가는 힘도 논증도 사용할 수 없다”는 점에 있다

43) “격언에서도 말하듯이, 부름받은 자는 다수이지만 선택받은 자는 소수이다. 혹은 니체의 정신에 더 가깝게 말하자면, 극소수만이 스스로를 선택한다”(Hutter 2005, 50); 푸코는 “원칙적으로 자기실천에의 접근 가능성은 만인에게 열려 있지만, 극소수만이 실제로 자기돌봄을 수행할 수 있다”는 사실을 “호소의 보편성과 구원의 희소성”이라는 명제로 집약한다(Foucault 1982, 118-120).

(Rousseau 1762a, 71). 실제 입법의 권한인 주권은 인민으로부터 양도될 수 없기 때문에 입법가는 “힘”을 사용할 수 없으며, 좋은 법은 너무나 일반적인 관점을 취하고 있어 인민의 언어로 읊기는 것이 불가능하기 때문에 입법가는 “논증”도 사용할 수 없다. 대신 루소는 그에게 “폭력 없이도 규합시키고 입증 없이도 설득할 수 있는 다른 차원의 권위”를 부여한다. 그것은 바로 신적인 권위이다. 루소에 따르면 “국민의 발생 시기에 종교는 정치의 도구로 작용”하는 것이다(72). 그런데 스스로 입법가이기를 자처하는 니체 또한, 단순한 자기돌봄의 스승이기를 넘어 하나의 새로운 종교를 도입한 것으로 해석되기도 한다. 스트라우스(Leo Strauss)는 특히 『선악을 넘어서』를 상세하게 분석한 논문에서, 니체는 기존의 유신론적 종교를 비판하지만 대신 그만의 “무신론적 종교성”을 제시하고 예견한다고 주장한다(Strauss 1973, 179; Lampert 1986, 8). 이러한 주장에 따르면 니체는 참되고 불멸하며 활력을 주는 신의 존재를 부정함으로써, 일차적으로 세계를 허무하고 무의미한 것으로 만든다. 그러나 그는 곧바로 힘에의 의지라는 교리와 그러한 교리를 설파하는 새로운 신을 소개함으로써, 삶을 무의미와 우연으로부터 벗어나 영원히 긍정될 수 있는 것으로 전환시킨다. 기존의 신과는 완전히 다른 종류의 신, 즉 디오니소스는 스스로 철학하는 신으로서 실험가/유혹자-신(at/tempter-god, *Versucher-Gott*)이었다(BGE, 295; KSA 5). 니체는 여러 차례 자신이 그의 최후의 제자라고 밝힌다(TI, X 5; EH, Preface 2). 그렇다면 니체는 이제 『선악을 넘어서』라는 “학교”를 통해 스스로 새로운 스승이 되어, 자유정신들을 디오니소스를 숭배하는 ‘디오니소콜락스’(dionysokolax)로 길러내고자 하는 것이다(cf. BGE, 7). 루소가 이 과정을 “종교는 정치의 도구로 작용”하는 것이라고 묘사했다면, 스트라우스는 더 적극적으로 종교가 정치를 “지배”하는 것이라고 평가한다(Strauss 1973, 176).

그러나 루소의 입법가가 힘도 논증도 아닌 신적인 권위에 호소한다고 해서, 그와 인민 사이에 존재하는 역설을 해소할 수 있게 되는 것은 아니다.

이러한 생각은 루소가 가장 좋아했던 입법가 중 하나인 모세에게 놀라운 것이 아니었다 [...] 고대 이스라엘인들의 사례는 절대적인 신적 힘마저도 거역되거나 수용될 수 있음을 보여 준다(Honig 2007, 4).

신 혹은 신적 힘에의 호소는 이러한 곤경을 피하는 것이 아니라 재연한다; 만일 입법가가 경합의 고리를 끊기 위해 징표와 기적에 의존한다면, 인민은 이제 입법가 자신을 판단하는 대신 그의 징표의 진정성을 판단하려고 한다(7).

이와 마찬가지로 니체 또한 스스로를 “무신론적 종교성”을 제시하는 새로운 입법가로 여기면서도, 자신에 의해 스승과 제자 사이의 역설이 해소될 수 있다고 생각하지 않았다. 오히려 반대로, 만약 입법가가 그러한 역설을 해소한다면 그것이 더 큰 문제라고 생각했다. 입법가가 역설을 해소할 수 있는 “예언자,” “종교의 창시자,” “현자,” “성인,” “세계의 구원자”를 자처하는 순간(EH, Preface 4, “Destiny” 1), 이전에 정치의 영역에서 나타났던 초월적 이상은 이제 정치 바깥의 영역에서 다시 나타나게 되기 때문이다. 초월적 이상은 자유정신들을 다시 창조와 비판의 역량을 잃어버린 나쁜 인간, 그리고 결국에는 나쁜 시민으로 만들어낸다. 따라서 니체는 설교를 하기보다 오히려 “자신의” 진리를 말하는 익살꾼, 그리고 오직 선택받은 자들에게만 도달할 수 있는 유혹자가 되기로 한다. 이러한 스승은 제자들에게도 같은 요구를 한다. 만일 입법가로서의 스승이 “참된 정치가”인지 “운 좋은 사기꾼”인지 결정되어 있지 않다면, 제자들은 새로운 신에 대한 무조건적인 “신앙” 혹은 “숭배”를 보여서는 안 되며 언제나 그를 “거역”하고 “거부”할 가능성을 남겨둬야 하기 때문이다(cf. GS, 255; Z, I 22 3). 그렇다면 자기돌봄의 스승에 의해 도시 바깥에서 재현된 정치의 역설은, 그가 설령 새로운 신이나 종교를 도입한다고 하더라도 해소되는 것이 아니다.

니체는 정치라는 극장의 관객으로서 그 속에 존재하는 역설을 포착한 뒤, 이러한 역설에 내재된 비극적인 결말을 지연시킬 수 있는 희망을 우선 극장 내부에서 찾고자 했다. 하지만 그가 극장 내부에 머무르

는 한 정치의 역설로부터 완전히 자유로워질 수 없으며, 정치에 대한 희망은 충분히 현실적이지도 이상적이지도 않은 것이 된다. 이러한 한계는 니체로 하여금 정치라는 극장 외부에 존재하는 인간에게로 눈을 돌리도록 만들었다. 니체는 이제 시민의 지위로부터 잠시나마 벗어난 인간에게서 또 다른 희망을 발견하기를 시도하는 것이다. 그런데 이러한 공간은 그저 극장의 외부로만 남는 것이 아니고, 이러한 인간은 그저 시민 이전의 존재로만 남는 것이 아니다. 니체에게 있어 정치 외부의 공간은 동시에 정치라는 극장의 경계가 되고, 시민이기를 잠시 멈춘 인간은 동시에 시민적 정체성의 경계에 서 있는 존재가 된다. 이것은 두 가지 의미에서 그렇다. 첫째, 니체가 극장 바깥의 인간들에게 품는 희망은, 그곳에서 길러진 좋은 인간들이 결국 다시 극장 안으로 돌아와 정치에 대한 희망을 충분히 현실적이고 동시에 이상적인 것으로 만드는 것이다. 이처럼 극장 바깥에서 시민성을 길러내는 계기가 존재하지 않는다면 극장 자체가 무너질 수 있고, 이러한 의미에서 정치 외부의 공간은 동시에 정치의 경계가 된다. 인간이 시민의 지위를 잠시 벗어 던진 것은 바로 다시 시민이 되기 위해서이며, 오히려 이 과정을 통해 더 좋은 시민으로 거듭날 수 있다. 둘째, 니체는 정치에 대한 희망이 지닌 한계로 인해 정치 이전의 인간에게서 새로운 희망을 찾고자 시도했지만, 여기에서도 동일한 한계가 다시 그 모습을 드러낸다. 극장 바깥의 인간은 법과 시민 사이의 역설로부터 잠시 빠져나온 존재인 동시에, 동일한 역설을 스승과 제자 사이의 관계로 앞당겨 온 존재이다. 그렇다면 정치의 영속적인 문제로부터 잠시나마 벗어나기 위해 고안된 그 바깥의 공간 또한 동일한 문제에 빠지며, 이러한 의미에서 극장 바깥의 공간은 동시에 극장의 경계가 된다. 이에 따라 니체는 이제 동굴의 안과 밖과는 구분되는, 산의 아래와 위, 혹은 도시와 황야라는 새로운 열린 공간들을 고안한다. 인간에 대한 니체의 희망에서 나타나는 이러한 한계 또는 경계들은, 오히려 그가 정치와 인간이 지닌 비극성을 단순하게 해소해 버리지 않고 진정 근본적인 문제들로 여기고 있었음을 보여 준다.

제 6 장 결론

이 논문은 정치의 역설이라는 하나의 근본적인 정치적 문제를 마주하고 있는 니체로부터, 시민성에 관한 기존의 지배적인 관념들과는 다른 독특한 관념을 포착하고 이를 연극적 시민성으로 재구성하고자 했다. 이를 위해 우선 제2장에서는 인간에 대한 니체의 이해를 행위자/배우라는 이중적인 의미의 개념으로 종합했다. 인간은 자신의 의지를 행위로 전환시키고 타인들에게 작용을 가하는 능동적인 존재라는 점에서, 체념하고 인내할 뿐인 수동적인 존재와도 대립되고 원한 또는 양심의 가책에 빠진 반동적인 존재와도 대립된다. 또한 인간은 스스로 만들어내는 정체성을 연기하는 배우라는 점에서, 그러한 정체성을 벗어 던지고 진리를 추구하는 관객 혹은 비평가와도 대립된다. 이러한 니체의 연극적 관점은 인간 일반이 지닌 비극적 성격과 정치적 성격을 드러내 준다. 인간은 미결정된 존재인 동시에 필연적인 운명 속에서 살아가고, 의도치 않은 불행을 맞닥뜨리는 유한한 존재인 동시에 그것을 삶에 대한 긍정으로 승화시킨다는 점에서 비극적인 존재이다. 또한 인간은 공동체 속에서 상호작용하며, 그것의 절대적이지 않은 토대를 때때로 직접 구성해내거나 반대로 그 속에서 특정한 인간으로서 길러진다는 점에서 정치적인 존재이다.

제3장에서는 특히 정치적인 존재로서의 인간의 역사를 거슬러 올라갔다. 스스로 한 명의 관찰자/관객이 된 니체는 역사적 탐구의 방법으로서, 탐구의 대상이 삶과 관련해 지니고 있는 가치를 문제시하는 계보학을 제시한다. 우선 모든 이상이 상실되어 버린 근대사회는 공동체, 그리고 더 일반적으로 정치 자체가 소멸되어 버린 곳이다. 한편 신의 죽음 이전에 플라톤주의 철학과 기독교는 초월적인 이상을 토대로 특정한 공동체를 형성해 주었지만, 그것은 창조적이거나 비판적인 시민들을 허용하지 않는 반정치적인 공동체였다. 또한 니체의 입장에서는 이러한 초

월적 이상들을 요청하게 만드는 폭력 또한 공동체의 구성 원리로서 받아들여질 수 없었다. 이처럼 아렌트가 말한 진리와 폭력이 모두 공동체를 구성하는 원리가 될 수 없다면 이제 그것은 시민들의 몫이 되지만, 그와 동시에 정치의 영역에서는 법과 시민 사이에서 결코 완전히 해소될 수 없는 하나의 역설이 관찰된다. 좋은 법은 그에 앞서 좋은 시민을 필요로 하지만 좋은 시민 또한 그에 앞서 좋은 법을 필요로 하는 상황은, 이제 정치에 고유한 비극성을 구성한다. 그런데 정치의 비극성과 제2장에서 나타난 인간의 비극성은 상호작용하며 서로를 심화시키는 경향을 갖기 때문에, 이 같은 비극성들에 맞서 니체가 품고 있는 희망에도 주목할 필요가 있었다.

제4장에서는 먼저 정치의 비극적인 전개를 지연시킬 수 있는, 능동적인 행위자/배우로서의 시민들로 이루어진 위대한 정치의 구상에 주목했다. 그런데 이것은 정치의 역설을 어떻게든 해소하고자 하는 시도는 아니며, 오히려 법과 시민 모두가 완벽해질 수 없음을 인식한 채 그 둘 사이에 비교적 좋은 순환관계가 수립되도록 하는 시도이다. 위대한 정치 속에는, 제도적 차원에서의 민주주의와 문화적 차원에서의 귀족주의가 서로 결합되어 있다. 우선 제도적으로는, 보편적 평등에 기초한 공적 영역 속에서 다원주의적인 경쟁 그리고 설득에 따른 공동의 판단이 이루어진다. 또한 문화적으로는, 공동의 정체성이 형성되는 과정에서 소수의 뛰어난 인간들이 발휘하는 창조성이 긍정된다. 그런데 위대한 정치 또한 결국 정치의 역설로부터 완전히 벗어나 있지 않은 한, 그것은 당장의 현실에 곧바로 적용할 수 있는 정치적 해답도 될 수 없고 반대로 그 자체로 완결된 이상도 될 수 없다. 정치에 대한 희망에 수반된 이러한 한계는 이제 초점을 정치 이전의 인간에 대한 희망으로 옮기도록 했다.

제5장에서는 정치의 세계와 시민의 지위로부터 잠시 벗어나 자기돌봄의 작업을 수행하는 자유정신으로서의 인간에 주목했다. 그런데 정치 바깥의 영역은 동시에 정치의 영역의 경계로 나타나고, 시민 이전의 인간은 동시에 시민적 정체성의 경계에 위치한 존재로 나타난다. 이것은 첫째, 니체는 정치의 세계 바깥에서 길러진 좋은 인간들이 결국 다

시 정치의 세계로 돌아가 좋은 시민들이 되고 위대한 정치를 도래시키기를 기대하기 때문이다. 둘째, 정치의 역설이라는 영속적인 문제로부터 잠시나마 벗어나기 위해 고안된 그 바깥의 공간 또한 결국 동일한 역설에 빠지기 때문이다. 자기돌봄의 과정에서 나타나는 스승과 제자 사이의 관계는, 정치의 영역에서 나타나는 법과 시민 사이의 역설적 관계를 그저 정치 이전의 영역으로 앞당겨 올 뿐이다. 이렇게 정치 이전의 인간에 대한 희망 또한 한계를 지닌 것으로 나타나지만, 니체가 끝까지 인간과 정치의 비극성을 완전히 해소하려는 시도를 하지 않았다는 사실은 오히려 그가 그 어느 쪽에 대해서도 완전한 절망에 빠지지 않았다는 점을 알려 준다.

인간과 정치 각각이 지닌 비극성과 희망에 관한 니체의 논의는, 특히 시민성에 대한 기존의 지배적인 관념들을 보완하고 극복하기 위해 필요한 상상들을 제공해 준다. 그런데 이렇게 정치사상의 역사 속에서 시민성의 대안적 관념을 포착하고 재구성하는 시도는, 특히 현실과 이론 양편에서 ‘민주주의의 위기’라는 문제가 심각하게 제기되고 있는 현 시점에 더 큰 중요성을 지닌다. 만일 정치의 영역 속에 결코 완전하게 해소될 수 없는 어떤 근본적인 문제가 존재한다면, 오늘날 민주주의에 관해 제기되는 여러 문제들은 단지 오늘날만의 혹은 민주주의만의 문제가 아닐 수 있으며, 이들은 정치 일반에 관해서 지속되는 문제가 발현되는 서로 다른 양태들이 된다. 대신 현재의 정치적 문제는 눈에 잘 띄지 않고 있던 영속적인 정치적 문제를 다시 분명하게 드러나도록 해 주며, 이때 정치사상의 역사는 오늘날의 특수한 맥락을 뛰어 넘는 근원적인 통찰들을 제공해 줄 수 있다.

미국에서는 트럼프 대통령의 당선 이후, 특히 2018년을 기점으로 민주주의의 위기에 관한 연구들이 쏟아져 나오기 시작했다.⁴⁴⁾ 여기에서는 단순히 민주주의의 약화 혹은 후퇴 가능성이 문제가 된 것이 아니라, 애초에 민주주의가 내적인 한계나 모순 없이 존속·지탱 가능한 시스템인가에 관한 근본적인 물음들이 제기됐다. 이러한 문제제기는 서로 연관

44) Levitsky and Ziblatt 2018; Mounk 2018; Runciman 2018.

된 두 가지 이유에서 비롯되었다. 첫째, 선거·정당·법원·언론 등 흔히 민주주의에 있어 가장 기본적인 것으로 여겨지던 제도와 규범들의 손상이, 민주주의가 충분히 공고화되기 이전 단계에 있는 국가들이 아니라 가장 오래되고 발전된 국가에서 일어났다는 것이다. 둘째, 이러한 손상이 흔히 관찰되었던 것처럼 쿠데타나 헌법의 정지처럼 민주주의의 외부로부터 초래된 것이 아니라, 정당하게 선출된 지도자의 적법한 행위에 의해 민주주의의 내부로부터 나타났다는 것이다. 그럼에도 많은 학자들은 기존의 제도와 규범들에 대한 신뢰를 포기하지 않으면서, 만약 민주주의가 불만을 지닌 사람들을 더 잘 대표하고 현대사회의 새로운 문제들에 적절히 대응한다면 현재의 일시적인 위기로부터 회복될 것이라는 기대를 보여 주었다.

그런데 민주주의에 대한 근본적인 문제제기는 위의 특정한 현상에 대해서만 나타났던 것이 아니며, 위의 분석들과는 다른 배경·관점·요구·기대를 가진 학자들로부터 21세기를 거쳐 지속적으로 이루어져 왔다. 우선, 1990년대의 탈냉전 시기에 현실과 이론 양쪽에서 수립된 ‘합의의 정치’가 민주주의와 본질적으로 모순된다는 비판이 제기된 바 있다. 합의는, 정치를 통해 재구성해야 하는 “부분들을 이미 주어진 것으로 전제”하거나, 자유주의와 민주주의 사이의 근대적 접합이 만들어내는 끊임 없는 “경쟁적 대립”을 간과하기 때문이다.⁴⁵⁾ 한편 비슷한 시기에 빠른 속도로 진행된 신자유주의적 세계화는 크게 두 가지 측면에서 민주주의에 대한 중대한 위협으로 여겨졌다. 먼저 거대 기업 혹은 자본이 로비·민영화·미디어통제 등을 통해 정치권력의 중심에 놓임에 따라, 대표자들의 반응성, 공적인 것에 대한 일반적 관심, 평등에 대한 지향이 모두 약화된다. 또한 개별 시민들은, 노동자로서는 불확실성 속에서 무력감에 빠지고, 소비자로서는 끝없는 사적 쾌락 속에서 수동성에 빠지며, 유권자로서는 조작과 동원에 취약해짐에 따라 정치적 참여를 통한 자치의 이상으로부터 멀어진다.⁴⁶⁾ 마지막으로 2010년대에 세계 곳곳에서 동시에

45) Rancière 1995, 102; Mouffe 2000, 9. 랑시에르는 합의민주주의를, “민주주의라는 이름 아래 민주주의를 말소”한다는 의미에서 ‘포스트민주주의’라고 지칭한다(Rancière 1995, 101-02).

세력을 키운 포폴리즘은, 민주주의에 대한 새로운 현실적 위협으로 인식되었다. 특히 민주주의를 자유주의나 대표제와 동일한 것 혹은 적어도 분리될 수 없는 것으로 이해하는 학자들은, 포폴리즘이 민주주의로부터 뗄 수 없는 “그림자,” “증상,” “내적 주변부”임을 인정하면서도 그것이 교정의 기능을 수행하기보다 단지 위협으로 남을 뿐이라고 주장한다. 포폴리즘이 상징하는 단일하고 동질적인 인민의 관념은 다원주의와 충돌하고, 또한 그들을 유일하게 대표한다고 여겨지는 리더의 존재는 입헌주의의 여러 원리들과 충돌하기 때문이다.⁴⁷⁾

이렇게 민주주의에 대한 이해방식이 다양한 만큼이나, 21세기의 여러 세계적 현상들은 각기 다른 방식으로 민주주의의 위기를 나타내는 것으로 여겨졌다. 즉 이러한 현상들에 의해 위협을 받고 있는 민주주의의 원리·제도·규범 등은 각기 다르게 이해되고 있는 것이다. 그런데 이러한 현상들이 공통적으로 위협하는 것이 있는데, 그것은 원리·제도·규범 등으로 이루어진 일종의 체계(시스템)와 구분되는, 그러나 그 체계를 이루고 있는 시민들의 역량과 덕성이다. 특히 시민성의 문제는 일부 학자들이 체계에 대해 기대하는 것처럼 현재의 일시적인 위기를 극복하고 바람직한 상태를 회복하는 문제와 같은 것만은 아니다. 시민들은 결코 완전하게 해소될 수 없는 하나의 역설 속에 놓여 있을 수 있고, 이 경우 시민성의 문제는 민주주의 혹은 정치 일반에 수반되는 영속적인 문제로 나타나기 때문이다.

그런데 정치의 역설이 제기하는 시민성에 관한 영속적인 문제는, 단순히 기존의 지배적인 시민성의 관념들을 통해서만 사유될 수 없다.

46) Wolin 2003, 2008; Crouch 2004; Hardt and Negri 2004; Brown 2006. 윌린(Sheldon Wolin)은 이러한 상황을 ‘기업화된(incorporated)·경영되는(managed) 민주주의,’ ‘전도된 전체주의’와 같은 표현들로 묘사한다(Wolin 2008).

47) Müller 2016; Rummens 2017; Urbinati 2017. 이 같은 평가는, 민주주의를 민주주의와 자유주의·대표제라는 궁극적으로 조화될 수 없는 두 원리 사이의 결합으로 여기는 입장에서 비롯되는 포폴리즘에 대한 평가와 구분된다. 후자는 포폴리즘이 대표자들의 반응성과 책임성을 증진시킬 뿐만 아니라, 배제된 자들을 동원하고 집합적 행위자들의 역량을 발휘하게 함으로써 결과적으로 자유·대표제 민주주의를 교정할 수 있다고 여긴다(Mudde and Rovira Kaltwasser 2017; Frank 2017).

물론 정치적 참여와 법적 지위의 문제는 언제나 중요하게 남아 있지만, 정치의 역설은 이러한 관념들 자체를 넘어설 것 또한 요구하기 때문이다. 이에 따라 정치사상의 역사 속에서 시민성의 대안적 관념들을 복원하고 재구성하는 작업은 더욱 중요해진다. 특히 니체에게 있어서도 정치적 참여는 물론 시민성의 중요한 요소로 남아 있지만, 그는 참여에 앞서 우리가 어떤 삶의 태도를 지닌 인간이 되어야 하는지 물으며, 참여 바깥에도 시민의 중요한 역할들이 남아 있다는 것을 말해 준다. 또한 니체에게 있어 시민들은 특정한 법적 지위를 통해 비로소 존재하기도 하지만, 애초에 그러한 지위 자체를 새롭게 구성하거나 해체할 수도 있는 존재들이다. 그렇다면 이제 기존의 지배적인 관념들을 넘어서는 니체만의 독특한 시민성의 관념을 재구성해 볼 수 있다.

니체로부터 포착할 수 있는 독특한 시민성의 관념은, 정치라는 무대 혹은 극장 안과 밖에서 시민들이 갖는 여러 차원의 정체성과 역할들로 구성된다는 점에서 연극적 시민성으로 개념화할 수 있다. 여기에는 우선 극장 안에서 정치라는 무대에 적극적으로 뛰어들어, 창조적이고 구성적인 역할을 수행하는 행위자/배우로서의 시민이 있다. 이들은 절대적이고 초월적인 토대가 사라진 시대에, 인간이 허무주의로부터 벗어나 집합적인 삶을 이루고 살 수 있도록 그것에 필요한 공동의 지평과 정체성을 구성해낸다. 하지만 정치의 역설 속에서 이들이 좋은 시민인지 혹은 나쁜 시민인지가 결정되어 있지 않기 때문에, 마찬가지로 극장 안에 있지만 무대 바깥의 객석에서 비판적이고 해체적인 역할을 수행하는 관찰자/관객 혹은 비판자/비평가로서의 시민이 요구된다. 이들은 특정한 행위자/배우로서의 시민이 과연 좋은 시민이었는지, 그리고 사회의 지배적인 가치와 규범들이 과연 좋은 것인지를 판단해야 한다. 마지막으로 이러한 시민성은 언제든지 약화될 수 있기 때문에, 때때로 극장으로부터 잠시 벗어나 좋은 시민이 되어 다시 돌아올 준비를 하는 자유정신이 있다. 이들은 극장 안에서 수행할 수 없는, 자기 자신을 돌보는 쉽지 않은 작업에 착수해야 한다. 이와 같은 연극적 시민성은 한편으로는 정치의 역설이라는 근본적인 문제에 대한 니체의 고유한 대응인 동시에, 다른 한편

으로는 그 문제의 완전한 해소의 불가능성에 대한 그의 증명이다.

참 고 문 헌

<니체의 텍스트 및 약어>

- A *The Antichrist: A Curse on Christianity*. In *The Portable Nietzsche*, trans. Walter Kaufmann. New York: Viking Penguin. 1888[1982].
- AOM *Assorted Opinions and Maxims*. In *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. 1879[1996].
- BGE *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. In *Basic Writings of Nietzsche*, Modern Library Edition, trans. Walter Kaufmann. New York: Modern Library. 1886[2000].
- CW *The Case of Wagner: A Musician's Problem*. In *Basic Writings of Nietzsche*, Modern Library Edition, trans. Walter Kaufmann. New York: Modern Library. 1888[1999].
- D *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Trans. R. J. Hollingdale, ed. Maudemarie Clark and Brian Leiter. Cambridge: Cambridge University Press. 1881[1997].
- BT *The Birth of Tragedy Out of the Spirit of Music*. In *Basic Writings of Nietzsche*, Modern Library Edition, trans. Walter Kaufmann. New York: Modern Library. 1872[1999].
- EH *Ecce Homo: How One Becomes What One Is*. In *Basic Writings of Nietzsche*, Modern Library Edition, trans. Walter Kaufmann. New York: Modern Library. 1888[2000].
- GM *On the Genealogy of Morals: A Polemic*. In *Basic Writings of Nietzsche*, Modern Library Edition, trans. Walter

- Kaufmann. New York: Modern Library. 1887[2000].
- GS *The Gay Science*, Vintage Books Edition. Trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books. 1887[1974].
- GSt “The Greek State.” *On the Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe, ed. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press. 1871[2007].
- HC “Homer’s Contest.” *On the Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe, ed. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press. 1872[2007].
- HH *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*. Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. 1878[1996].
- HL *On the Uses and Disadvantages of History for Life*. In *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale, ed. Daniel Breazeale. Cambridge: Cambridge University Press. 1874[1997].
- KSA *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Eds. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter. 1980[1999].
- NCW *Nietzsche contra Wagner: From the Files of a Psychologist*. In *The Portable Nietzsche*, trans. Walter Kaufmann. New York: Viking Penguin. 1888[1982].
- TI *Twilight of the Idols or, How One Philosophizes with a Hammer*. In *The Portable Nietzsche*, trans. Walter Kaufmann. New York: Viking Penguin. 1888[1982].
- TL “On Truth and Lies in an Extra-moral Sense.” Trans. Ladislaus Löb. *Writings from the Early Notebooks*, eds. Raymond Geuss and Alexander Nehamas. Cambridge: Cambridge University Press. 1873[2009].

- WP *The Will to Power*, Vintage Books Edition. Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, ed. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books. 1901[1968].
- WS *The Wanderer and His Shadow*. In *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. 1880[1996].
- Z *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and Nobody*. In *The Portable Nietzsche*, trans. Walter Kaufmann. New York: Viking Penguin. 1985[1982].

<기타 참고문헌>

- Ansell-Pearson, Keith. 1994. *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appel, Fredrick. 1999. *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Arendt, Hannah. 1954[1990]. "Philosophy and Politics." *Social Research* 57(1): 73-103.
- _____. 1958[1998]. *The Human Condition*, Second Edition. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1961[1968]. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press.
- _____. 1971. "Thinking and Moral Considerations: A Lecture." *Social Research* 38(3): 417-446.
- _____. 1978. *The Life of the Mind*, One-volume Edition. New York: Harcourt Brace.
- _____. 1982[1992]. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press.

- Aristophanes. 2015. *Clouds*. In *Clouds, Women at the Thesmophoria, Frogs*, trans. Stephen Halliwell. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle. 1984a[2014]. *Nicomachean Ethics*. Trans. W. D. Ross. In *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, One-Volume Digital Edition, ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1984b[2014]. *Politics*. Trans. B. Jowett. In *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, One-Volume Digital Edition, ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Balibar, Étienne. 2012[2015]. *Citizenship*. Trans. Thomas Scott-Railton. Cambridge: Polity Press.
- Barber, Benjamin. 1984[2003]. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Twentieth Anniversary Edition. Berkeley: University of California Press.
- Bellamy, Richard. 2008. *Citizenship: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, Wendy. 2001. *Politics out of history*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2006. "American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization." *Political Theory* 34(6): 690-714.
- _____. 2019. *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.
- Church, Jeffrey. 2015. *Nietzsche's Culture of Humanity: Beyond Aristocracy and Democracy in the Early Period*. New York: Cambridge University Press.

- Connolly, William E. 1988[1993]. *Political Theory and Modernity*, Second Edition. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1991[2002]. *Identity\Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Expanded Edition. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Conway, Daniel W. 1997[2005]. *Nietzsche & the Political*. London: Routledge.
- Crouch, Colin. 2004. *Post-Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Danto, Arthur C. 1965[2005]. *Nietzsche as Philosopher*, Expanded Edition. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles. 1962[2006]. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press.
- Detwiler, Bruce. 1990. *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dombowsky, Don. 2004. *Nietzsche's Machiavellian Politics*. New York: PALGRAVE Macmillan.
- Drochon, Hugo. 2010. "Nietzsche and Politics." *Nietzsche-Studien* 39(1): 663-677.
- _____. 2016. *Nietzsche's Great Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2017. "Nietzsche and Political Thought ed. by Keith Ansell-Pearson (review)." *Journal of Nietzsche Studies* 48(1): 119-123.
- Fortier, Jeremy. 2020. *The Challenge of Nietzsche: How to Approach His Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 1971[1984]. "Nietzsche, Genealogy, History." Trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. *The FOUCAULT Reader*, ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon

Books.

- _____. 1982[2005]. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-82*. Ed. Arnold I. Davidson and trans. Graham Burchell. New York: PALGRAVE Macmillan.
- Frank, Jason. 2010. *Constituent Moments: Enacting the People in Postrevolutionary America*. Durham: Duke University Press.
- _____. 2017. "Populism and Praxis." *The Oxford Handbook of Populism*, eds. Cristóbal Rovira Kaltwasser et al. Oxford: Oxford University Press.
- Hadot, Pierre. 1981[1995]. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Ed. Arnold I. Davidson and trans. Michael Chase. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Hardt, Michael and Antonio Negri. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.
- Hatab, Lawrence J. 1995. *A Nietzschean Defense of Democracy*. Chicago: Open Court.
- Heidegger, Martin. 1953[1977]. "Who is Nietzsche's Zarathustra?" Trans. Bernd Magnus. *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. David B. Allison. New York: A Delta Book.
- Honig, Bonnie. 1993a. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1993b. "The Politics of Agonism: A Critical Response to 'Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action' by Dana R. Villa."

- Political Theory* 21(3): 528-533.
- _____. 2007. "Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory." *American Political Science Review* 101(1): 1-17.
- Hutter, Horst. 2005. *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices*. Lanham: Lexington Books.
- Kaufmann, Walter. 1950[2013]. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Fourth Edition. Princeton: Princeton University Press.
- Knoll, Manuel. 2018. "Nietzsche's Jewish Problem and Great Politics: The Continued Research Interest in his Political Thought." *Nietzsche-Studien* 47(1): 473-487.
- Lampert, Laurence. 1986. *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. New Haven: Yale University Press.
- Leiter, Brian. 2020[2021]. "Nietzsche's Moral and Political Philosophy." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2021 Edition, ed. Edward N. Zalta. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/nietzsche-moral-political/>>.
- Levitsky, Steven and Daniel Ziblatt. 2018. *How Democracies Die*. New York: Crown.
- Loschenkohl, Birte. 2020. "Nietzsche's 'Great Politics' and Zarathustra's New Peoples." *Journal of Nietzsche Studies* 51(1): 21-45.
- Löwith, Karl. 1949. *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Milchman, Alan and Alan Rosenberg. 2007. "The Aesthetic and

- Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-fashioning: Nietzsche and Foucault.” *PARRHESIA* 2: 44-65.
- Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. London: Verso.
- _____. 2000. *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- Mounk, Yascha. 2018. *The People vs. Democracy: Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mudde, Cas and Cristóbal Rovira Kaltwasser. 2017. *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, Jan-Werner. 2016. *What Is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Nehamas, Alexander. 1985. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1998. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum, Martha. 1997. “Is Nietzsche a political thinker?” *International Journal of Philosophical Studies* 5(1): 1-13.
- Owen, David. 1995. *Nietzsche, Politics and Modernity: A Critique of Liberal Reason*. London: SAGE Publications.
- Plato. 1968[1991]. *The Republic*. In *The Republic of Plato*, Second Edition. Trans. Allan Bloom. New York: Basic Books.
- _____. 1980[1988]. *The Laws*. In *The Laws of Plato*, University of Chicago Press Edition. Trans. Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1997. *Gorgias*. Trans. Donald J. Zeyl. In *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rancière, Jacques. 1995[1999]. *Dis-agreement: Politics and*

- Philosophy*. Trans. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1755[1997]. *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse*. In *The Discourses and other early political writings*, ed and trans. Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1758[1968]. *Politics and the Arts: Letter to M. d’Alembert on the Theater*. Trans. Allan Bloom. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1762a[1997]. *Of the Social Contract*. In *The Social Contract and other later political writings*, ed and trans. Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1762b[1979]. *Emile or On Education*. Trans. Allan Bloom. New York: Basic Books.
- _____. 1764[1995]. *The Neuchâtel Preface to The Confessions of J.-J. Rousseau*. In *The Confessions and Correspondence, Including the Letters to Malesherbes*, ed. Christopher Kelly, Roger D. Masters, and Peter G. Stillman and trans. Christopher Kelly. Hanover: Dartmouth College Press.
- _____. 1772[2005]. *Considerations on the Government of Poland and on Its Planned Reformation*. Trans. Christopher Kelly. In *The Plan for Perpetual Peace, on the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics*, ed. Christopher Kelly. Hanover: Dartmouth College Press.
- Rummens, Stefan. 2017. “Populism as a Threat to Liberal Democracy.” *The Oxford Handbook of Populism*, eds. Cristóbal Rovira Kaltwasser et al. Oxford: Oxford University Press.

- Runciman, David. 2018. *How Democracy Ends*. London: Profile Books.
- Safranski, Rüdiger. 2000[2002]. *Nietzsche: A Philosophical Biography*. Trans. Shelley Frisch. London: Granta Books.
- Schrift, Alan D. 2000. "Nietzsche for Democracy?" *Nietzsche-Studien* 29: 220-233.
- Stern, Tom. 2017. "Nietzsche, the Mask and the Problem of the Actor." *The Philosophy of Theatre, Drama and Acting*, ed. Tom Stern. London: Rowman & Littlefield International.
- Strauss, Leo. 1973[1983]. "Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil." *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strong, Tracy B. 1975[1988]. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Expanded Edition. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1988. "Nietzsche's Political Aesthetics." *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, eds. Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2012. *Politics without Vision: Thinking Without a Banister in the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Urbinati, Nadia. 2017. "Populism and the Principle of Majority." *The Oxford Handbook of Populism*, eds. Cristóbal Rovira Kaltwasser et al. Oxford: Oxford University Press.
- Villa, Dana R. 1992. "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action." *Political Theory* 20(2): 274-308.
- _____. 1999. "Democratizing the Agon: Nietzsche, Arendt, and the

- Agonistic Tendency in Recent Political Theory.” *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2001. *Socratic Citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- Warren, Mark. 1988. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge: MIT Press.
- Williams, Bernard. 1993[2008]. *Shame and Necessity*, Second Edition. Berkeley: University of California Press.
- Wolin, Sheldon S. 2003. “Inverted Totalitarianism.” *The Nation* 19.
- _____. 2008. *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton: Princeton University Press.

Abstract

The Paradox of Politics and Nietzsche's Theatrical Citizenship

Ikhyun Lim

Political Science Major

Department of Political Science and International Relations

The Graduate School

Seoul National University

This thesis aims to explore Nietzsche's unique conception of citizenship, which I argue is his response to the fundamental paradox of politics. The paradox of politics refers to a conundrum of which comes first—good citizens or good law? Nietzsche confronts this vicious circle of chicken-and-egg by asserting that neither truth nor violence, but only citizens themselves are the true foundation of politics. In response to the paradox of politics, Nietzsche propounds the idea of theatrical citizenship, which encompasses various civic identities and roles within and outside the political stage or arena. These includes, first, the actor-citizen, who creates and legislates; second, the spectator- or critic-citizen, who judges and disillusions; and, third, the “free spirits,” who care for their own souls and prepare themselves to become good citizens.

To reconstruct Nietzschean citizenship, this thesis adopts the narrative of tragedy and hope that Nietzsche finds in two distinct modes of human existence—the man and the citizen. Nietzsche’s theatrical citizenship does not attempt to ultimately resolve the paradox of politics through any extrapolitical means, such as truth or violence; ironically, this implies that Nietzsche still maintains hope for politics.

This attempt to revisit and revive an alternative conception of citizenship found in the history of political thought will, on the one hand, provide insights into a perennial political problem beyond specific contemporary contexts. On the other hand, it will suggest ways to complement or overcome today’s dominant understandings of citizenship.

Keywords : Nietzsche, the paradox of politics, theatrical citizenship, actor and spectator, the man and the citizen, tragedy and hope

Student Number : 2020-22381