



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](#)

문학석사 학위논문

니체에게 있어 철학과 역사의
관계에 대하여

2023년 2월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

조 현 준

니체에게 있어 철학과 역사의 관계에 대하여

지도교수 김 상 환

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함
2023년 2월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학전공
조 현 준

조현준의 석사 학위논문을 인준함
2023년 2월

위 원 장 _____ 이 남 인 _____ (인)

부위원장 _____ 김 상 환 _____ (인)

위 원 _____ 박 찬 국 _____ (인)

국문초록

니체는 철학자이기 전에 문헌학자였다. 니체에게 있어 문헌학은 역사학이기도 했다. 그렇기에 니체가 자신의 철학적 저작들이 “역사의 교훈”을 보여준다고 주장한 것은 우연이 아닌 것이다. 그럼에도 불구하고 니체에게 있어 철학과 역사의 관계는 철학적으로 주목 받지 못하고 있다. 본 연구는 아직까지 충분히 주목 받지 못한 니체의 철학과 역사의 관계를 해명하고, 니체 철학에서 역사가 차지하는 중요성을 강조하는 것을 목표로 수행되었다. 니체 철학에서 역사가 차지하는 중요성은 다음과 같이 주장된다. 니체에게 있어 인간은 역사적 존재로서 규정된다. 철학적 실천 또한 역사적 존재로서의 인간 활동이다. 철학이 역사적 존재로서의 인간 활동이기에 그 유의미성은 역사 투쟁일 수밖에 없다. 그러므로 니체 철학의 유의미성은 역사 투쟁으로서의 유의미성에 근거한다. 본 연구는 니체 철학의 역사 투쟁적 성격에 주목함으로써 니체 철학에서 역사가 차지하는 중요성을 주장한다. 하지만 이러한 중요성은 도구적인 것일 수 있다. 이 경우 니체 철학은 그 자체로는 역사적이지 않을 수 있다. 본 연구는 모순적이라고 여겨지는 니체 철학의 일관성을 “역사”를 통해 해명함으로써 니체 철학과 역사가 분리될 수 없음을 주장한다. 니체에게 있어 역사는 철학의 수단이 아니라 철학과 분리될 수 없는 철학의 조건이라는 것이다. 이러한 주장을 위해 본 연구는 초기 저작인 『반시대적 고찰』에서부터 후기 저작인 『도덕의 계보학』에 이르기까지 니체가 일관적으로 철학을 역사 투쟁으로서 수행하며 발전시켰음을 보일 것이다.

주요어 : 니체, 역사철학, 역사주의, 계보학, 학문론, 반시대성

학 번 : 2018-27624

목 차

제 1 장 들어가면서 - 『반시대적 고찰』 재고	1
제 2 장 인간, 역사적 존재	6
제 1 절 자아와 행위	6
제 2 절 도덕의 탄생 - 선사시대에서 역사시대로	10
제 3 절 역사를 쓰다 - 세 종류의 역사서술	13
제 3 장 역사학을 통한 철학적 투쟁	18
제 1 절 진리의 시련 - 역사서술에서 역사학으로	18
제 2 절 니체의 역사서술, 이것이 학문적일 수 있는가?	20
제 3 절 니체의 역사해석 방법론	25
제 4 장 새로운 역사학을 향하여	28
제 1 절 역사철학 비판	28
제 2 절 사실주의 역사학 비판	33
제 5 장 새로운 역사학 - 비판하는 역사학, 입법하는 역사학	38
제 1 절 역사학의 폐해 - 역사의 과잉 그리고 문화의 쇠퇴	38
제 2 절 비판하는 역사학	40
제 3 절 입법하는 역사학	47
제 6 장 나오면서	51
부록: 약어 및 인용원칙	53
참고문헌	54
Abstract	57

—그러니 이제는 역사적으로 철학하는 일이 필요하다
『인간적인 너무나 인간적인』

1. 들어가면서 - 『반시대적 고찰』¹⁾ 재고

니체는 반시대적 철학자다. 니체는 “자기 시대와 투쟁한 자”라는 제목이 붙은 전기를 원할 정도로 시대와 투쟁하길 원했다.(『반시대』 p.344) 니체의 반시대성은 그의 철학의 중요한 특징 중 하나인 것이다. “니체의 전 저작에 ‘반시대적 고찰’이라는 제목을 붙여도 좋다”고 말할 수 있을 정도로 니체는 반시대적이었고, 반시대적 철학을 지향했다.²⁾ 그럼에도 니체의 반시대성은 주목받지 못하고 있다. 물론 니체의 근대성 비판은 많이 다루졌다. 하지만 그의 반시대성 자체는 주목받지 못하였다. 영미학계에서 출간된 『반시대적 고찰』 전체를 다루는 첫 연구서에서 브룩스가 지적했듯이, “반시대적 고찰이야말로 가장 주목받지 못한 저작”이다.³⁾ 이처럼 『반시대적 고찰』도 그리고 니체의 반시대성도 주목받지 못한 것이다.

비판적인 철학자라면 당연히 반시대적일 것이라 생각하기 쉽다. 하지만 반시대성은 역설적인 개념이다. 니체 또한 그렇게 생각한 것처럼 보인다.

철학자는 자신의 처음과 끝에서 무엇을 요구하는가? 자신의 시대를 내부에서 극복하는 것, “무시간적으로” 되는 것. 그렇다면 그는 무엇으로 자신의 싸움에서 이길 수 있는가? 그것은

1) 본 논문의 니체 문헌 인용은 부록을 참조하라.

2) 하인츠 솔라퍼, 『니체의 문체』, 변학수 옮김, 책세상, (2013), p.208.

3) Shilo Brooks, *Nietzsche's Culture War: The Unity of the Untimely Meditations*, Palgrave Macmillan, (2018), p.14.

바로 그가 자기 시대의 아들로써 살아가게 하는 그 무엇이다. 그렇다! 나도 바그너만큼이나 이 시대의 아들이다. 말하자면 데카당스인 것이다. 분명한 것은 내가 그 사실을 알았다는 것, 그리고 내가 그것에 저항했다는 것이다. 내 안에 있는 철학자가 그것에 저항토록 했다.

『바그너의 경우』 「서문」 p.30.4)

니체는 『반시대적 고찰』을 쓴 초기에서부터, 『바그너의 경우』를 쓴 후기에 이르기까지 반시대적으로 철학하고 있었다. 반시대적인 것은 시간을 넘어서는 것이다. “무시간적”인 것이 되는 것, 『반시대적 고찰』의 표현으로는 “비역사적인 것”이 되는 것, “반역사적인 것”이 되는 것, “초역사적인 것”이 되는 것이다.(『반시대』 pp.296-297) 하지만 니체는 투쟁이 시간 속에서, 시대 속에서, 역사 속에서 가능할 수 있다고 말한다. “무시간적으로” 되는 것은 시대 내부에서의 극복이기 때문이다. 니체는 자신 또한 시대의 아들이었고, 시대의 아들인 덕분에 그것과 투쟁할 수 있다고 말한다. 시대의 아들이 아니라면, 그것과 투쟁할 수조차 없는 것이다. 이는 『반시대적 고찰』에서도 주장된다. 니체는 시간의 흐름으로부터 벗어나는 것은 불가능하다고 말한다. 아무리 과거를 부정해봤자 현재는 과거의 결과물이듯이, 과거와 현재를 부정해봤자, 과거와 과거로부터 비롯된 현재를 바꾸지는 않는다고 말하기 때문이다.(『반시대』 p.315) 시대란 것이 있다면, 시대에 속하는 것은 모두 “시대적”일 수밖에 없다. 시대의 바깥에 있는 것은 다른 시간에 있는 것, 즉, 다른 “시대적인 것”이거나, 어떤 곳에도 어떤 때에도 없는, 다시 말해 “무”인 것이다. 니체 또한 그렇게 말한다. 그럼에도 니체는 시대와의 투쟁을 말하며 반시대적인 철학을 주장한다.

니체의 반시대성은 그 자체로 하나의 철학적 문제이다. 그러므로 니체의 반시대성을, 그리고 그가 투쟁하려는 시대성을 이해할 필요가 있다. 시대성을 이해하기 위해서는 역사와 역사학을 이해할 필요가 있다. 역사와 역사학이 시대를 규정하기 때문이다. 실제로 니체는 역사와 역사학을 중요시하였다. 니체는 “철학자에게 결여된 자질”이 “역사적 감각”이라고 말하며, 이제는 “역사학적으로 철학하기”가 필요하다고 선언한 바 있다.(『인간적인』 1권, p.25) 이는 선언에 그치지 않는다. 니체는 실제로 역사에 많은 관심을 가졌고, 당대 역사학에 능통했으며, 건강이 악화된 이후에도 많은 역사학 저서들을 참고했고, 당대 역사학자들과 친분을 유지했다.⁵⁾ 당대에 문헌학은 역사학이었다. 그리고 니체는 문헌학자의 길을 포기한 이후에도 문헌학자로서의 정체성을 유지했다.⁶⁾ 이는 후기에서도 발견되는 특징이다. 니체는 『도덕의 계보학』

4) 『바그너의 경우』 「서문」은, 『바그너의 경우』 「서문」만을 분석하는 단행본 연구서인 하인츠 솔라퍼의 『니체와 문체』에 수록된 변학수의 번역을 따랐다. 쪽 번호는 솔라퍼, *op.cit.*의 것이다. 이는 필자의 『바그너의 경우』 「서문」 이해에 솔라퍼의 연구가 큰 영향을 끼쳤기에 한 선택이다. 하지만 본 논문의 번역문은 변학수의 것과 동일하진 않다. 원문을 참조하여 필자가 수정했기 때문이다.

5) Thomas H. Brobjer, “Nietzsche’s Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography”, *History and Theory* Vol. 46, No.2, (2007), pp.155-179를 참고하라.

6) “문헌학자였던 것은 나에게 쓸모없는 일이 아니었다. 나는 지금도 문헌학자일 것이다. 천천히 읽는 법을 가르치는 교사니까. 그 덕분에 쓰는 것도 느려졌다. ‘서두르는’ 모든 인간을 절망시킬 수 없다면 아무것도 쓰지 않는 것, 이것이 내 체질이고 내 취향이다. 이런 취미가 악취미일까? 문헌학은 섬세하고 신중하게, 그리고 천천히 작업하지 않으면 아무것도 해낼 수 없는 ‘언어의 세공술’이고 ‘언어에 통달하는 일’이다. 문헌학은 입문자들에게 단 한가지만을 요구한다. 여유를 갖고, 조용히, 느리게 돌아갈 것. 그렇기에 문헌학은 그 어떤 때보다 오늘날 절실히 필요하고 존중받을 가치가 있는 기술이다. 오늘날은 ‘노동’의 시대다. 모든 것을 곧바로 ‘해치우는’, 오래된 책이든 새로운 책이든 품위 없이 조급하게, 땀을 뻘뻘 흘리며 곧장 처리하는 속전속결의 시대. 문헌학은 현시대의 한가운데서도 우리를 강하게 끌어당기고 매료시킨다. 문헌학은 그 무엇도 급하게 해치우지 않는다. 문헌학은 잘 읽는 법을 가르친다. 깊이 생각하는 법을, 조급히 결론을 내리지 않는 법을, 섬세한 손과 정밀한 눈으로, 천천히 그리고 깊이, 앞뒤를 따져가며 읽는 법을 가르친다……. 인내심 강한 나의 친구들이여, 이 책은 완벽

에서도 『아침놀』에서 “문헌학”의 쓸모로 말했던 것을 되풀이한다.(『계보학』 pp.23-26) 또한 자신이 “참된 역사”를 서술했다고 말한다.(『계보학』 p.23)

니체는 분명 역사와 역사학을 중요시했다. 오늘날 많은 연구자들은 이 사실을 주목하고 있다. 그럼에도 니체의 작업을 역사학으로 보면서도 철학으로 다루는 연구는 그리 많지 않다. 많은 경우 니체의 역사서술을 당대 맥락에 비추어 그 저술 의도를 파악하거나, 니체가 참고한 연구들과 비교하는 정도에 그친다.⁷⁾ 아마도 유일한 예외는 쟈슨의 작업일 것이다.⁸⁾ 쟈슨은 “역사서술”을 일종의 철학 방법론으로 이해했다. 유물론을 따르면서도 진리를 주장을 하는 니체의 모순을 이해하기 위해선 니체의 “역사적 철학”이 철학 방법론으로서 검토될 필요가 있다는 것을 근거로.⁹⁾ 쟈슨은 철학 방법론으로서의 역사를 이해하는 자신의 작업을 통해, 유물론과 진리 주장 사이의 긴장을 해소할 수 있는, 관점주의적이면서도 상대주의로 빠지지 않을 수 있는 매력적인 길임을 보였다. 쟈슨의 주장 자체는 철학적으로 설득력이 있다. 하지만 쟈슨은 니체의 텍스트에 근거하지 않고 니체가 주목한 논쟁들만을 토대로 니체의 철학적 입장을 해석하였다. 그렇기에 쟈슨이 제시한 철학적 입장은 설득력 있을지라도, 그것이 니체의 철학적 입장으로 해석할 근거가 부족했다. 본 연구는 쟈슨의 연구가 가졌던 이러한 해석상의 한계를 극복하는 시도이다. 그렇기에 본 연구는 니체의 “역사적 철학”의 정당성을 밝히기보다는, 니체의 텍스트에 근거하여 “역사적 철학”을 복원하는 것에 집중하였다. 본문은 다음과 같이 진행된다. 2장은 역사의 원천이 되는 기억에 대한 니체의 입장을 설명한다. 이를 통해 니체에게 있어 인간이 “역사적 존재”일 수밖에 없었던 이유를 해명한다. 3장은 니체의 역사서술이 진지한 학문적 역사학으로 취급되어야 할 이유를 설명한다. 4장은 니체가 당대 역사학들과 벌인 투쟁을 설명한다. 마지막으로 5장에서는 니체가 올바른 역사학을 서술하기 위해 필요한 조건으로 무엇을 제시했는지를 설명하고, 니체가 그러한 조건을 어떻게 충족시키려 했는지를 설명한다. 이러한 설명들을 통해 니체의 “반시대적 철학”은 “역사학적 투쟁”이었음을 보이는 것이 본 논문의 목표이다.

미리 밝히자면, 본 연구에서는 『비극의 탄생』에서부터 『이 사람을 보라』까지 니체의 모든 시기의 저작들이 시기 구별 없이 인용된다. 니체 철학을 초기, 중기, 후기로 구별한 연구들의 존재와, 그 연구들의 의의는 필자 또한 인지하고 있다. 그러한 연구들의 의의를 부정할 생각을 필자는 결코 가지고 있지 않다.¹⁰⁾ 하지만 본 연구는 초기, 중기, 후기 구별을 따르지 않았다. 그 이유를 밝히자면 다음과 같다.

니체는 다음과 같이 말하였다.

한 독자, 문헌학자만을 위한 것이다. 나를 잘 읽는 법을 배우라.”(『아침놀』 pp.15-16) 공교롭게도 니체는 문헌학이 시대와 투쟁할 수 있는 방법을 가르쳐준다고 말한다.

7) 대표적인 예로, James I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford University Press, (2002); Christian J. Emden, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge University Press, (2008); Thomas H. Brobjer, *Nietzsche and the English: The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*, Humanity Books, (2008) 등이 있다.

8) Anthony K. Jensen, *Nietzsche's Philosophy of History*, Cambridge University Press, (2013)을 참고하라. 해당 작업이 예외적이라는 것은 쟈슨 본인의 주장이기도 하다. *ibid.*, p.2.

9) 이는 특히 5장의 과제이다. *ibid.*, p.119-154를 참고하라.

10) 초기, 중기, 후기 구별의 중요성은 특히 중기 저작 연구에서 두드러진다. 초기에서 중기로의 전환이 단절로 강조되기 때문이다. 중기 연구에 대해서는 대표적인 중기 연구 저작이자, 그 동안의 중기 연구사를 종합한 저작이기도 한, Paul Franco, *Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*, University of Chicago Press, (2011)을 참고하라.

배움은 우리를 변화시킨다. 이러한 사실은 생리학자들이 알고 있는 것처럼 모든 영양물이 우리를 ‘유지할’ 뿐만 아니라 변화시키기도 한다는 것과 동일하다. 그러나 우리의 근저에는, 즉 우리의 ‘밑바닥 끝에는’ 가르칠 수 없는 어떤 것, 정신적 숙명이라는 화강암층, 미리 정해진 물음에 대해서 미리 정해진 결단과 답변이라는 화강암층이 존재한다. 중요한 문제에 직면할 때마다 발언하는 ‘나는 이런 사람이다’는 변화될 수 없는 것이다. 예를 들어 남녀 문제와 관련하여, 사상가는 배움을 통해서 자신의 생각을 고칠 수 없고 자신이 이미 가지고 있는 생각을 완성할 수 있을 뿐이다. 즉 그는 남녀 문제에 대해서 자신에게 이미 ‘확고하게’ 존재하고 있는 것을 궁극에 이르기까지 분명하게 제시할 수 있을 뿐이다. 우리는 어떤 문제들에 대해서 어떤 해결책들이 갖는 타당성을 강하게 믿게 될 때가 있다. 그 후에는 우리는 아마도 그러한 해결책들을 자신의 ‘확신’이라고 부르게 될 것이다. 나중에 가서야 우리는 그러한 ‘확신’에서 자기 인식으로 이끄는 발자취만을, 즉 **우리라는** 문제를 가리키는 이정표, —보다 정확하게 말해서—우리 자신의 본모습이기도 한 커다란 어리석음과 우리의 정신적 숙명 그리고 우리의 ‘밑바닥’ 끝에 존재하는 **가르칠 수 없는** 것을 가리키는 이정표만을 발견하게 된다.

『선악의 저편』 7장 231. pp.299-300.

물론 해당 구절에서 언급된 “배울 수 없는 것”은 남녀문제다.¹¹⁾ 하지만 “청동에 새겨넣듯이” “수천 년을 견딜 의지로” 새겨넣었어야만 할 그의 철학이, “청동보다 단단하고 청동보다 고결하게” “수천 년을 견딜 의지로” 새겨넣었을 그의 철학이, 남녀문제보다 덜 확고한 것일 수는 없을 것 같다.(『우상』 p.177) 수천년의 의지로 새겨넣었어야만 했고, 실제로 수천년의 의지로 새겨넣었을 그의 철학이야말로 밑바닥 끝에 자리 잡은 것, 배울 수 없는 것, 바꿀 수 없는 것, 확고한 것. 확신이어야만 할 테니 말이다. 다른 말해, 니체의 철학이야말로 그의 모든 질문과 대답의 주인공인 ‘나는 이런 사람이다’라는 화강암층이어야만 하는 것 아닐까? 니체는 자신의 철학이 바로 그러한 것이라고 말한 것 같다.

나는 그 책을 소련토에서 겨울을 나는 동안 집필하였다. [중략] 그러나 그 책에 담긴 생각들 자체는 그전부터 생각하고 있던 것들이었다. 그리고 그 생각들은 이 책에 실려 있는 논문들에서 다시 수용하고 있는 생각들과 본질적으로 다른 생각이 아니었다. 그것들은 동일한 생각들인 것이다. 그 생각들이 부디 이 오랜 중간 시기 동안에 더 원숙해지고, 더 명확해지고, 더 강력해지고, 더 완전한 것이 되었기를! 여전히 내가 그 생각들을 붙잡고 있다는 **사실**, 그리고 그동안 그 생각들이 서로서로 더욱더 긴밀하게 결합하고 서로를 성장시켜 함께 성숙했다는 **사실**은 나를 더욱 더 강하게 확신하게 만든다. 그 생각들은 제멋대로, 개별적으로 산발적으로 내 마음에 생겨난 것이 아니다. 그 생각들은 내 마음 속 근원적 뿌리에서 처음으로 생겨난 것들이었다. 저 깊은 곳에서 명령하는 의지로부터, 갈수록 예리하게 질문하고, 갈수록 명료하길 요구하는 인식의 **근본 의지**로부터 그 생각들은 생겨난 것이다. 이 즐거운 확신을 나는 더욱 더 강하게 확신하게 된다. 철학자에게는 이러한 것만이 어울릴 수 있다. 그렇기에 우리는 어떤 것도 **개별적으로** 다룰 수 없다.

11) 니체의 이러한 진술은 수사적인 면이 있다. 니체는 여성혐오적인 자신의 “‘여성의 본질’에 대한 진리 호소를 허용”해달라고 요청하며, “이러한 진리는 나의 진리일 뿐”이라고 말한다. 그는 이 “사실을 독자들은 애초부터 알고 있을 것”이라고 말하며, 자신의 편견을 너무 비난하지는 말라고 독자들을 달래고 있다.(『선악』 p.300)

우리는 개별적으로 오류를 범해서도 안 되고, 개별적으로 진리에 도달해서 안 된다. 필연에 따라 나무에 열매가 맺어지듯이, 우리의 사상들, 우리의 가치들, 우리의 긍정들과 부정들, 우리의 가정들과 의문들 또한 우리 내부로부터 필연적으로 자라나야 한다 —서로와 서로가 관계되고 관계하면서, 하나의 의지, 하나의 건강, 하나의 토양, 하나의 태양이 증언되듯이—

『도덕의 계보학』 「서문」 2. pp.13-14.

니체는 “이 책”, 『도덕의 계보학』을 저술하며, “그 책”, 『인간적인 너무나 인간적인』을 회고한다. “같은” 생각들을 담은 책으로서. 하지만 두 책에 담긴 “같은” 생각들은 두 책에만 담긴 것이 아니다. 니체는 그것이 이전부터, 어쩌면 처음부터 그와 함께 했을 수도 있다고 말한다. 니체에게 있어서 철학은 “이러한” 것이었고, “이러한” 것일 수밖에 없었다. “고귀한 것만이 단단하다.”(『우상』 p.177) 니체는 고귀한 철학을 추구했다. 니체는 자신이 그런 철학을 추구했다고 말한다. “시간의 이빨을 견뎌내는 것들을 창조하는 것”, “형식과 내용에서 하나의 작은 불멸성을 추구하는 것”, 니체는 자신이 이것만을 추구했다고 말한다.(『우상』 p.165) 이러한 목표가 어처구니없을 정도로 높아 보이지만, 니체는 “그 자신에게 그 이하의 것을 요구할 정도로 겸손해본 적 없다”고 자신 있게 말한다.(『우상』 p.165) 그러니 니체가 최후의 저작 중 하나인 『우상의 황혼』의 끝에서, 자신이 출발했던 『비극의 탄생』으로 되돌아왔다고 선언한 것은 우연일 수 없을 것이다.(『우상』 p.176)

니체의 철학에서 하나의 확고한 것, 하나의 확신을 바라보는 것은 착각일 수 없다. 하나가 아닌 것들로 분리된 것들로 니체의 철학을 바라보는 것, 다시 말해 니체의 철학을 “개별적으로” 다루는 것, 그것이야말로 오해인 것이다. 니체가 그렇게 말하지 않았는가. 때문에 필자는 니체의 저작을 시기 별로 구별하지 않았고, 그것들을 엄격하게 통제해서 인용하지 않았다. 일관성을 부여할 수 있다면 시기 구별 없이 자유롭게 인용했다. 실제로 필자는 이러한 작업을 하면서 시기 구별의 필요를 느끼지 못했다. 필자를 고민하게 만든 모순과 긴장은 시기들 사이의 모순과 긴장이 아니라, 하나의 저작 안에서의 모순과 긴장이었다. 니체 철학을 이해하기 위해서는 시기들 사이에서의 모순과 긴장이든, 하나의 저작 안에서의 모순과 긴장이든, 모순과 긴장을 극복해야만 한다. 그리고 하나의 작품에서든 초기에서 후기에 이르는 모든 작품에서든 동일한 철학을, ‘확신’이라고 부를 수 있을 확고함을 발견해낼 수 있을 때에만 ‘극복했다’고 말할 수 있다. 필자가 모순과 긴장을 진정으로 극복했기를 바란다. 한 가지 확실한 것은 필자는 ‘확신’이라고 부를 수 있을 만한 무엇인가를 본 논문에 새겨넣었다.¹²⁾

12) 유고 인용에 대한 입장을 밝히자면 다음과 같다. 비록 본 연구에서는 단 한 번의 예외를 제외하고는 유고가 인용되지 않는다. 하지만 필자가 유고를 인용하지 않은 것은 특별한 의도나 목적이 있어서가 아니었다. 별도의 필요성을 느끼지 못하여 인용하지 않았을 뿐이다. 필자는 유고 또한 인용될 수 있다 생각하며, 유고를 인용하는 것 자체는 문제가 없다고 생각한다. 문제는 유고를 인용하는지 여부가 아니라 의미 있게 인용하는지 여부일 것이다. 오직 유고만을 인용하는 클로소프스키의 『니체와 악순환』이 훌륭한 연구라는 것을 부정할 연구자는 없을 것이라 필자는 생각한다. 유고 인용에 대한 연구자들의 논쟁에서 필자는 해당 논쟁에 참여해야만 할 어떠한 합리적 이유를 발견할 수 없었다. 이유는 밝히지 않지만, 클로소프스키는 본인이 니체의 유고만을 참조했음을 직접 밝힌다. 피에르 클로소프스키, 『니체와 악순환』, 조성천 옮김, 그린비, (2009), p.329.

2. 인간, 역사적 존재

니체는 시대와의 투쟁을 선포한다. 시대와 투쟁하기 위해서는 시대가 존재해야 한다. 그런데 시대의 존재는 당연하지 않다. 시간 그 자체에는 “시대”라는 자연적인 마디가 존재하지 않기 때문이다. 시대란 것은 그 자체로 주어진 존재일 수 없다는 것이다. 시대를 규정하는 것은 역사이다. 역사 탐구를 통해 포획된 의미 있는 맥락을 통해, 역사는 시대를 규정한다. 18세기는 그렇기에 1701년부터 시작된 것이 아니라, 명예혁명이 일어난 1688년에 시작한 것이고, 프랑스 혁명의 시작과 함께 1789년에 끝날 수도, 아니면 프랑스 혁명과 함께 1814년에 끝날 수도 있는 것이다. 시대는 자연의 마디가 아니다. “역사”를 통해서 규정된 인간의 마디다. 시대와 투쟁하기 위해서는 역사와 투쟁해야 한다.

니체는 시대와 투쟁하려 했다. 그렇다면 분명 니체는 역사와 투쟁했을 것이다. 하지만 이것으로는 충분치 않다. 니체의 철학을 이해하기 위해서는 니체가 시대와 투쟁했다는 사실이 중요한 것이 아니라, 니체가 시대와 투쟁한 철학적인 이유가 중요하기 때문이다. 그렇기에 니체가 역사와 투쟁하려고 한 이유가 설명될 필요가 있다. 니체가 역사와 투쟁한 철학적인 이유는 인간이 역사적 존재이기 때문이다. 하지만 이 또한 설명이 필요한 주장이다. 왜 인간은 역사적 존재인 것일까? 니체가 인간을 역사적 존재로 이해한 근거를 해명하는 것이 바로 본 장의 목표다.

2.1. 자아와 행위

니체는 생성의 철학자이다. 니체는 생성과 변화가 세계의 진정한 모습이라고 주장했다. 하지만 니체가 생성을 있는 그대로 긍정한 것은 아니었다. 니체는 세계에서 생성만을 인식하는 존재는 삶을 유지할 수 없다고 지적한다.

망각할 수 있는 힘이 없는 인간이 어디에서나 생성만을 봐야 할 형벌을 받았다면, 그런 사람은 자신의 존재를 믿지 못할 것이고 자기 자신도 믿지 못할 것이며, 모든 것이 움직이는 점으로 사방으로 흩어지는 것만을 볼 것이며 이 생성의 흐름 속에서 자신을 잃어버릴 것이다. 그는 헤라클레이토스의 진정한 제자처럼 손가락 하나 까닥할 수도 없을 것이다. 모든 행위에는 망각이 내재한다.

『반시대적 고찰』 2권 1절 p.292.

니체는 생성을 생성으로 볼 경우 아무 것도 할 수 없다고 말한다. 니체는 그것이 망각할 수 없어서라고, 그리고 망각할 수 없기에 자기 자신을 믿을 수 없고, 자기 자신을 믿을 수 없기에 행동할 수 없어서라고 말한다. 이 모든 주장들이 중요하다. 생존을 위해서라도 손 하나라도 까닥할 필요가 있다. 그러기 위해서 인간은 행동을 실천할 수 있어야만 한다. 그런데 니체는 이를 위해서 “자기 자신”이라는 믿음이 필요하다고 주장하며, 망각이 그러한 믿음을 가능케 한다고 주장한다. 망각이 도대체 무엇이길래 니체는 자기 자신에 대한 믿음이 가능케 한다고 주장하는 것일까? 그리고 왜 자기 자신에 대한 믿음이 행위를 가능케 한다는 것일까? 한 가지 확실한 것은 생성의 철학자인 니체가 망각을 통해서 생성을 제압하려고 했다는 사실이다. 니체는 생성만을 찬양하지 않았다. 오히려 생성과 변화 속에서 인간이 수행하는 놀라운 실천들을 찬양했다. 이 사실을 염두에 둘 필요가 있다. 생성과 변화가 진리일지라도, 니체는

그 진리보다 쓸모 있는 오류를, 실천을 중요시한 사실을 말이다.¹³⁾

행위, 자아, 망각 중 먼저 망각을 살펴보자. 니체는 망각을 통해서 믿음을 설명한다. 이와 관련하여 니체는 다음과 같이 말한다.

피상적으로만 생각하는 이들의 믿음과 달리 망각은 타성적인 힘이 아니다. 그것은 오히려 능동적인, 극히 엄밀한 의미에서의 적극적인 저지 능력이다. 이러한 능력으로 인해 우리에게 의해서 체험되고 경험되고 받아들여질 뿐인 것들은 소화되는(이것을 ‘정신적인 동화’라고 불러도 좋다) 동안에는 의식되지 않는다. 이는 우리의 육체적 영양, 이른바 ‘육체적 동화’가 이루어지는 수천 가지 과정 전체가 의식되지 않는 것과 마찬가지로이다. 의식의 문들과 창문들을 일시적으로 닫아버리는 것, 의식 아래 세계의 하위 기관들이 서로 협동하고 서로 대항하면서 생기는 소음과 싸움으로부터 방해받지 않는 것, 새로운 것, 무엇보다도 통제하고 예견하며 예정하는 더 높은 기능들과 기관들이 들어설 수 있는 자리를 다시 마련하기 위해서 필요한 의식의 약간의 정적과 백지상태(우리의 유기체적 조직은 과두제 방식으로 형성되어 있기 때문이다), 이것이야말로 이미 말했듯이 능동적인 망각이 갖는 이점이다. 능동적인 망각은 영혼의 질서와 안정 그리고 예법의 관리자인 것이다.

『도덕의 계보학』 2논문 1. pp.97-98.

니체는 신진대사를 은유로 망각의 중요성을 설명한다. 소화를 위해서 음식물을 조절할 필요가 있듯이 망각은 정신이 처리할 수 있는 정보량을 조절하는 역할을 수행한다는 것이다. 망각의 역할은 이해가 될 수 있다. 망각은 외부의 자극을 조절하여, 내적인 활동을 보존하는 역할을 수행한다. 하지만 니체는 외부의 자극에 반응하는 것 또한 중요시 했다.¹⁴⁾ 그렇기에 단순히 외부의 자극을 억제한다는 것만으로는 설명되지 않는 것이 많다. 중요한 것은 어떤 것을 망각하고, 어떤 것을 망각하지 않는가이다. 정확히 말하자면, 어떤 것을 망각하고, 어떤 것을 기억할 것이냐이다. 기억하기 위해서는 망각이 필요하다. 하지만 망각 자체가 기억인 것은 아니다. 망각은 기억을 위해 봉사할 뿐이다. 기억할 수 있기 위해서는 수많은 다른 것들이 망각될 필요가 있다는 것이다. 하지만 이것으로는 문제가 해결되지 않는다. 무엇이 망각되고 무엇이 기억될지를 결정하는 기준이 필요하다. 망각은 그 기준에 봉사할 뿐이지, 그 기준 자체일 수는 없다. 니체에게 있어서 망각과 기억을 가리는 기준은 무엇이였을까?

망각과 기억을 가리는 기준은 니체에게 있어 신체와 신체의 본능이었다. 그런데 신체가 어떻게 기억을 다룰 수 있는 것일까? 정확히 말하자면, 신체는 무엇을 기억할 것인지를 어떻게 “선택”할 수 있는 것일까? 니체는 신체를 다음과 같은 방식으로 이해해보길 제안한다. 니체의 제안에 따라 신체를 이해해본다면, 신체는 “선택”할 수 있다.

우리의 욕망과 열정의 세계 이외의 다른 아무것도 실재로서 ‘주어져 있지’ 않고 우리가 우리의 충동이라는 실재 외에 다른 어떤 ‘실재’로 올라가거나 내려갈 수도 없다면—왜냐하면 사유란 이런 충동들 상호 간의 연관에 불과하기 때문이다—시험적으로 다음과 같은 질문을 던지는 것이 허용되지 않을까? 즉 이 ‘주어져 있는 것’만으로도 이른바

13) 니체에게 삶의 조건은 거짓이었다. 그러한 거짓 속에서 삶을 보존하고 가치를 창출하는 것이 니체의 철학적 과제였다. 알렉산더 네하마스, 『니체: 문학으로서 삶』, 김종갑, 연암서가, (2013), p.85-135를 참고하라.

14) 외부의 자극에 대해 반응하는 것 또한 힘이다. 니체는 이를 “디오니소스적인 것”이라고 말하기도 한다. (『우상』 p.111)

기계적(또는 ‘물질적인’) 세계까지도 이해하기에 **충분하지** 않은가? 이 경우 기계적 세계는 (버클리나 쇼펜하우어적인 의미에서의) 착각이나 ‘가상’, ‘표상’을 의미하지 않고 오히려 우리의 정념 자체가 갖고 있는 것과 동일한 정도의 실재성을 갖는 것으로서 이해된다. 즉 그것은 유기체적인 과정 속에서 분화되고 전개되어나가기(당연한 일이지만 약하게 되기) 이전에 모든 것이 강력한 통일체 속에 통합되어 있는 정념 세계의 보다 원초적인 형태를 의미한다. 그것은 총동적 생이며, 그것에서는 모든 유기적 기능이 자기 제어와 동화, 영양 섭취, 배설, 신진대사와 종합적으로 결합되어 있다. 기계적 세계를 이러한 생명의 **초기형태**로서 이해해볼 수 있지 않을까? 궁극적으로 이러한 실험을 하는 것은 허용될 뿐 아니라 **방법상의** 양심으로부터도 요구된다. [중략] 모든 기계적인 사건은 그 속에서 어떤 힘이 작용하는 의지의 힘이며 의지의 작용이라는 가설을 실험해보아야만 한다. 우리가 우리의 총동적인 생 전체를 의지의 유일한 근본형태—나의 명제에 따르면 힘에의 의지—의 분화와 전개로서 설명할 수 있다면, 모든 유기적 기능을 이러한 힘에의 의지로 환원할 수 있[을 것이다.]

『선악의 저편』 2장 36. pp.97-99.

니체에게 있어 신체는 물질적인 기계가 아니다. 신체는 다종다양한 감정들과 다종다양한 정념들이 치열하게 자신의 의지를 실현시키는 전쟁터다. 니체에 따르면, 신체의 부분들, 혹은 감정들과 정념들은 “의지”를 가지고 있다. 물론 이러한 “의지” 모두가 의식적인 것은 아니다. 단지 방향성을 가진 힘으로서 그것들은 “의지”를 가지고 있다고 말해지는 것이다.¹⁵⁾ 이러한 힘들에 의지를 부여하는 것은 이상해보일 수도 있다. 하지만 바로 그러한 힘들은 자신의 방향성을 실현시키기 위해 “노력”하고, 다른 힘들을 “제압”하고, “복속”시키고, “지배”함으로써 자신의 “의지”를 실현시킨다. 그렇기에 “의지”라고 부를만하다. 이러한 관점에서 신체를 이해하면, 신체의 “선택” 또한 이해될 수 있다. 신체는 의식에 의존하지 않고서도 선택할 수 있다. 신체는 “선별”한다. 신체에는 다양한 자극들이 가해진다. 그러한 자극들에 신체를 이루는 힘들은 자신들이 가진 방향성에 맞게 반응하려 한다. 하지만 모든 힘이 모든 자극에 모두 반응할 수는 없다. 어떤 반응이 실현되면, 다른 반응은 실현될 수 없기 때문이다. 따라서 힘들은 경쟁하며 자신을 실현시키려고 노력하고, 다른 힘들을 제압하고, 복속시키고, 지배함으로써 신체에 자신의 의지를 새겨 넣는다. 이렇게 자극과 반응이 차별화된다. 자극이 있을 지라도, 특정한 자극들에만 반응하게 되는 것이다. 신체의 차별화된 자극과 반응은 그렇기에 선별된 의지들이 각인된 기록이다.

인간의 신체 또한 마찬가지이다. 인간의 신체는 자극과 반응의 차별화가 좀 더 복잡하게 실현되었을 뿐이지 근본적으로 다른 것은 아니다. 또한 인간들 사이의 차이, 개개인의 차이는 이러한 자극과 반응의 차별화가 실현된 형태의 차이에 불과하다. 니체는 이를 다음과 같이 표현한다.

인간들 사이의 차이는 그들이 지닌 재산목록의 차이에서—즉 추구할 만한 가치가 있다고 생각하는 재물들이 무엇인지에 대해서 사람들이 서로 의견을 달리할 뿐 아니라, 공통적으로 가치가 있다고 인정하는 재물에 대해서도 그것이 갖는 등급과

15) 니체에 따르면 의지는 세 종류가 있다. 첫 번째는 감정과 정념이 가진 방향성이다. 두 번째는 소위 “생각”이라고 불리는 것에 의해 야기되는 방향성이다. 세 번째는 다른 방향성을 억압하고 지배하여 자신의 방향성을 관철시키는 방향성이다.(『선악』 pp.60-61)

가치의 많고 적음에 대해 서로 의견을 달리한다는 데서—나타나지만, 그보다는 그들이 무엇을 재산의 진정한 소유이자 향유로 여기는가에서 나타난다.

『선악의 저편』 5장 194. p.206.

사람들 사이에서의 차이는 자극과 반응의 차이이다. 그런데 니체는 여기서 끝내지 않는다. 인간은 단순히 반응하지 않는다. 인간은 “소유”하고 “향유”하는 존재다. 특정한 자극과 반응에 대해 욕망할 뿐만 아니라, 그러한 자극과 반응에 만족하기도, 불만족에 빠지기도 하는 존재인 것이다. 인간의 이러한 특징, 욕망할 뿐만 아니라, 만족하기도하고 불만족에 빠지기도 하는 특징은, “자기 자신”이라는 개념과 관련이 있다. “자기 자신”에 대한 상상 속에서만 자신이 제대로 “소유”하고 있는지, 자신이 제대로 “향유”하고 있는지를 생각할 수 있기 때문이다. 상상 속의 “자기 자신”을 기준으로 특정한 자극과 반응이 자기 자신에게 어울리는지,(즉, 만족스러운지), 자기 자신에게 어울리지 않는지(즉, 불만족스러운지) 상상하고 이에 반응하게 되는 것이다. “자기 자신”, 그것이 바로 이러한 특이한 개별화를 가능케 하는 것이다. 그렇다면 “자기 자신”이라는 상상은 어떻게 가능해지는 것인가?

니체는 “자기 자신”에 대한 상상이 “지배의 정념”이라는 의지가 실현되면서 등장하는 것으로 서술한다. 이를 설명하는 구절은 다음과 같다.

의욕하는 인간은 복종하거나 복종하리라고 믿어지는 자기 내부의 어떤 것에 대해서 명령을 내린다. 그러면 이제 우리는 대중이 단 한 단어로 표현하는 이 복합적인 것, 즉 의지가 갖는 가장 기묘한 면에 대해서 살펴보기로 하자. 일정한 상황 아래서 우리는 명령하는 자이기도 하면서 동시에 복종하는 자이기도 하다. 그리고 복종하는 자로서의 우리는 강제, 강요, 억압, 저항, 무리하게 움직여진다는 감정을 갖게 되며, 이러한 감정들은 의지의 발동에 뒤이어 동시에 일어나는 경향이 있다. 다른 한편으로 우리는 ‘자아’라는 종합개념에 의해서 이 이중성을 무시하면서 이러한 이중성은 존재하지 않는다고 기만적으로 사고하는 습관을 가지고 있다. 이 때문에 이제까지의 일련의 모든 그릇된 추리 및 이러한 추리의 결과 우리가 갖게 되는 의지 자체에 대한 그릇된 가치평가가 의지 작용에 끼어들게 되었고, 의지하는 자는 행동을 유발하는 데는 의지만으로 **충분하다고** 굳게 믿게 되는 것이다. 그리고 대부분의 경우에는 명령의 결과를 기대할 수 있을 때만, 즉 복종과 행위를 기대할 수 있을 때만 의지가 작용해왔기 때문에, 그 **외관만을** 보고서 마치 그런 **결과의 필연성**이 존재하는 것처럼 사람들은 느끼게 된 것이다. 요컨대 의욕하는 인간은 상당한 확신을 가지고 의지와 행위가 하나라고 믿는 것이다. 그는 성공을, 즉 의지의 실현을 의지 자체의 공으로 돌림으로써 모든 성공에 따라오게 마련인 기분, 즉 힘이 증대되었다는 기분을 즐긴다. ‘의지의 자유’, 이것은 의지하는 자가 느끼는 기쁨의 복합적인 상태를 표현하는 말이다. 그는 명령을 내리면서 동시에 자신을 그 명령의 수행자와 동일시한다. 이와 함께 그는 저항을 극복하는 기쁨을 맛본다. 그러나 그는 그 저항을 본래 극복한 것은 자신의 의지 자체라고 생각한다. 이와 같이 의지하는 자는 명령하는 자로서의 자신의 쾌감에다가, 성공적으로 실행하는 집행 도구들, 즉 종속적인 ‘하위의 의지들’이나 ‘하위의 혼들’—사실 우리의 몸은 많은 혼들의 집합체일 뿐이다—의 쾌감을 덧붙인다. 그 **결과야말로 나인 것이다.** [중략] 그러한 지배관계로부터 ‘삶’이라는 현상이 유래한다.

『선악의 저편』 1장 19. pp.61-62.

니체는 서로 다른 자극과 반응에서 비롯되는 차별적인 느낌이 “지배의 정념”을 불러일으킨다고 말한다. 그리고 이 정념이 반복적으로 성취를 이루며 강화되어 전체를 지배하게 된다고 말한다. 이것이 바로 “삶”이다. 그리고 “자아” 또한 등장한다.¹⁶⁾ 자아는 “지배”를 느끼는 “정념” 속에서 형성된다. “의지”하면, “행위”한다. 의지가 진정으로 원인이고, 행위가 진정으로 의지의 결과인지는 중요치 않다. 중요한 것은 “지배의 정념”이 “의지”하자 “행위”가 뒤따랐다는 것이고, “의지”가 “실현”된 것으로 여겨지며 “지배의 정념”이 “강화”하는 사태이다. 지배의 정념이 강화됨에 따라 이에 대한 의식 또한 발전한다. 의식 속에서 “지배하는 나”와 “복종하는 나”가 구별되기 시작하는 것이다. 이렇게 자기 자신이 이중화됨에 따라 인간은 “자기 자신”을 꾸며내게 된다. “지배하는 나”야말로 “자기 자신”인 것이다. 자아는 이렇게 출현한다. 인간은 자아라는 개념으로 자신을 행위자로, 의지를 통해 행위할 수 있는 존재로, 그러한 행위를 통해 세계를 바꿀 수 있는 존재로 꾸며내는 것이다. 다시 말해 자아라는 개념을 통해 세계를 자신의 의지에 따라 조작 가능한 환경으로 왜곡한다. “의지”, “자아”, “행위”, “지배”, “세계”……. “삶”은 이러한 개념들을 통해 “지배관계”를 구축해낸다. 그렇기에 “자기 자신”에 대해 믿을 수 있을 때에만, 행위할 수 있다. “자아”라는 환상을 통해 “자기 자신”을 꾸며내고, “세계”를 통제 가능한 것으로 “왜곡”해낼 수 있을 때, 오직 그 때만 행위할 수 있기 때문이다. 다른 말로 인간은 “해석”함으로써 행위할 수 있다.

2.2. 도덕의 탄생 - 선사시대에서 역사시대로

니체는 다음과 같이 말한다.

인류 역사의 가장 긴 시기—이 시대는 선사시대라 불린다—에 어떤 행위의 가치와 무가치는 그것의 결과에 의해서 결정되었다. 이때 행위 자체는 그것의 유래와 마찬가지로 고려되지 않았다. 이러한 사태는 중국에서 명예나 치욕이 자식에게서 부모에게로 소급해서 적용되었던 것과 거의 동일하다. 어떤 행위를 좋게 볼 것인지 나쁘게 볼 것인지를 결정해주는 것은 어떤 행위의 성공이나 실패가 소급해서 미치는 힘인 것이다. 이러한 시대를 인류의 **도덕 이전**의 시대라고 부르기로 하자. 이 시대에는 ‘너 자신을 알라!’는 명법이 아직 알려져 있지 않았다. 이에 반해 일만 년 전부터 지구상의 몇몇 큰 지역에서 인류는 행위의 가치를 결정하는 것이 결과가 아니라 유래라는 관점에 점차로 도달하게

16) 니체가 자아 개념을 부정했다는 통설은 그렇기에 오류이다. 니체는 자아 개념이 오류라고 해서 자아 개념을 부정할 이유는 없다고 말한다. “우리는 무엇보다도 그리스도교 세계가 가장 교묘하면서도 가장 오랫동안 가르쳐온 보다 해로운 또 다른 원자론인 **영혼의 원자론**에 최후의 일격을 가해야 한다. 영혼의 원자론이란 영혼을 영원하며 분할할 수 없는 불멸의 단자Monade나 원자로 믿는 신앙을 가리킨다. **이러한** 신앙이야말로 학문에서 추방되어야 한다! 우리끼리만 하는 얘기지만, 그렇다고 해서 ‘영혼’ 자체를 제거함으로써 가장 오래되고 가장 소중한 가설 중 하나를 포기할 필요는 전혀 없다. 흔히 미숙한 자연주의자들은 ‘영혼’이라는 문제를 건드리자마자 영혼을 잃어버리곤 한다. 그러나 영혼에 대한 새롭고 보다 세련된 가설을 세울 수 있는 길은 열려 있다. ‘사멸하는 영혼’, ‘주체의 다수성으로서의 영혼’ 및 ‘충동들과 감정들의 사회적 구조로서의 영혼’과 같은 개념들은 앞으로 학문에서 시민권을 가져야 할 것이다. [중략] 그러나 결국 새로운 심리학자는 바로 그러한 처지로 인해서 자신이 **발명**할 운명에 처해 있다는 사실을 알고 있다. 하지만 누가 알랴? 그가 아마도 **발견**할 운명에 처해 있는지를.” (『선악』 pp.49-50) 니체가 자아를 부정했다는 통설에 대한 상세한 반박은 Paul Katsafanas, *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford University Press, (2019)를 참고하라.

되었다. 이것은 전체적으로 볼 때 하나의 위대한 사건이었고, 인류의 관점과 척도가 현저하게 세련되어졌다는 것을 의미했다. 그것은 귀족적 가치들과 ‘유래’에 대한 믿음의 지배의 무의식적인 영향으로부터 비롯된 것이며 보다 좁은 의미에서 **도덕적인** 시대라고 부를 수 있는 시대가 도래했다는 것을 알리는 징후였다. 이와 함께 자기 인식을 위한 최초의 시도가 행해졌다. [중략] 물론 그것과 함께 하나의 불길한 새로운 미신, 기이할 정도로 편협한 하나의 해석이 지배하게 되었다. 사람들은 행위의 유래를 극히 한정된 의미에서 **의도**로부터 유래한 것으로 해석하게 되었다.

『선악의 저편』 2장 32. pp.90-91.

일반적으로 선사시대와 역사시대는 문자의 출현을 기점으로 구별된다. 하지만 니체는 도덕의 출현을 기점으로 선사시대와 역사시대를 구별한다. 니체에 따르면 도덕의 출현이야말로 역사의 시작이라는 것이다. 도덕은 자아 개념의 탄생과 관련 있어 보인다. 니체는 행위와 해석을 말하며, 도덕을 말하기 때문이다. 행위와 해석은 자아 개념을 통해 이루어진다. 따라서 도덕의 탄생을 의미하는 “자기 인식의 시도” 또한 자아 개념의 탄생을 의미한다. 하지만 니체는 단순히 자아 개념의 탄생을 도덕의 탄생으로 설명하지 않는 것처럼 보인다. 니체는 해석의 탄생을 얘기하지 않는다. 니체는 특정한 종류의 해석, “기이할 정도로 편협한 하나의 해석”을 말한다. 실제로 니체는 선사시대 인간들도 자아 개념을 갖고 있었던 것으로 서술한다. 선사시대 인간들도 믿음을 갖고 행위한 것으로 서술하고 있기 때문이다. 달라진 것은 행위를 평가하는 기준이다. 니체에 따르면 도덕과 함께 행위는 결과가 아니라 유래로 가치 평가되기 시작한다. 여기서 유래는 믿음을 의미한다. 즉, 어떤 믿음을 가지고 행위를 수행하는지가 중요시되기 시작했다. 그런데 여기서 끝나지 않는다. 니체는 그것이 사람들에게 “너 자신을 알라!”는 명법을 의미 했다고 말하며, 이것이 인류 역사에서 매우 큰 도약이었다고, 그래서 역사시대가 시작되었다고 말하고 있다. 이런 판단의 이유는 무엇일까?

이에 대한 단서는 앞서 인용한 단편의 다른 부분에서 찾을 수 있다. 니체는 다음과 같이 말한다.

[의욕하는 인간은] 명령을 내리면서 동시에 자신을 그 명령의 수행자와 동일시한다. 이와 함께 그는 저항을 극복하는 기쁨을 맛본다. 그러나 그는 그 저항을 본래 극복한 것은 자신의 의지 자체라고 생각한다. 이와 같이 의지하는 자는 명령하는 자로서의 자신의 쾌감에다가, 성공적으로 실행하는 집행 도구들, 즉 종속적인 ‘하위의 의지들’이나 ‘하위의 혼들’—사실 우리의 몸은 많은 혼들의 집합체일 뿐이다—의 쾌감을 덧붙인다. 그 **결과야말로 나인 것이다.** [중략] 그러한 지배관계로부터 ‘삶’이라는 현상이 유래한다. 잘 형성되고 행복한 모든 공동체에서 일어나는 일이 여기에서도 일어난다. 즉 지배계급은 사회공동체가 성취하는 것과 자신을 동일시한다. 모든 의지에서 단적으로 문제가 되는 것은 앞에서 말한 것처럼 많은 ‘혼들’의 집합체를 바탕으로 한 명령과 복종이다. 따라서 철학자는 도덕의 영역에 그러한 의미의 의지를 포함시킬 권리를 주장해야 한다. 이 경우 도덕이란 [많은 혼들 사이의] 지배관계에 대한 학설을 의미하는 것이다. 그러한 지배관계로부터 ‘삶’이라는 현상이 유래한다.

『선악의 저편』 1장 19. pp.61-62.

지배의 정념은 자아를 창조하는 것으로 만족하지 않는다. 지배의 의지는 멈추지 않고 그 이상

을 추구한다. 지배의 정념은 자아를 형성함으로써 자신의 신체를 이루는 수많은 부분들을 지배하고 통합하였다. 그런데 이러한 지배와 통합은 개인에게 국한되지 않는다. 인간은 “자아”라는 환상을 통해 “자기 자신”을 꾸며낼 뿐만 아니라, 타인들을 지배하려고 한다. 니체에 따르면 이는 원리적으로 다르지 않다. 자신의 힘을 실현시키기 위해 “노력”하고, 다른 힘들을 “제압”하고, “복속”시키고, “지배”함으로써 자신의 “의지”를 실현시킨다. 투쟁의 대상이 되는 “다른 힘들”이 “다른 인간들”이 될 뿐이다. 한 사람 안에서 가치 평가의 기준이 되었던 “자아”가, 사람들 사이에서 가치 평가의 기준이 되는 “도덕”이 될 뿐이다. 니체에게 도덕은 자아라는 환상을 매개로 특정한 지배관계를 타인에게 적용하고, 타인을 억압하고, 타인을 통제하고, 타인을 지배하는 믿음이다. 정확히 말하자면, 바로 그 믿음에 의해 타인들을 지배하려 하게 되고, 지배를 성공할 수 있게 하는 전염성을 가진 믿음이다. 인간은 전염성 있는 믿음, “도덕”을 통해 특정한 지배관계를 타인들에게 부과시킬 수 있다. 이를 통해 특정한 지배관계를 거대한 규모로 확장시킬 수 있는 것이다. 즉, 도덕은 거대한 규모의 지배관계를 형성하고, 확장하고, 유지하고, 보수하고, 변경하는 말과 생각인 것이다. 도덕의 탄생은 사회의 탄생과 다르지 않다.

도덕의 탄생은 사회의 탄생이다. 그것은 분명 중요한 사건일 것이다. 하지만 모든 중요한 사건이 역사시대의 시작인 것은 아니다. 니체는 그것이 단순히 중요하다고 주장하지 않고, 역사시대의 시작이라고 주장했다. 그러한 판단의 근거를 추적하기 위해 다음의 구절을 확인할 필요가 있다.

따라서 이 도덕사가들을 지배하고 있는 저 훌륭한 정신에 경의를 표하자! 그러나 그들에게는 **역사적 정신** 자체가 결여되어 있으며, 그들이 역사 자체의 모든 훌륭한 정신에게서 버림을 받았다는 점은 유감스럽지만 확실하다! 그들 모두는 옛철학자들이 그랬듯이 **본질적으로 비역사적으로** 생각한다. 그들이 도덕의 계보를 서투르게 추적하고 있다는 사실은 ‘선’이라는 개념과 판단의 유래를 탐구할 때 바로 드러난다. 그들은 이렇게 선언한다. “원래 비이기적 행위란 그 행위가 고려했던 사람들, 즉 그 행위로 인해 **이익을 얻는** 사람의 관점에서 찬양되었으며 선한 것으로 불렸다. 그 후 사람들은 이 찬양의 기원을 **망각하게 되었고** 비이기적 행위가 **습관적으로** 항상 선한 것으로서 찬양되었다는 이유만으로 이 행위를 또한 선한 것으로 느끼게 되었다. 마치 그 행위가 그 자체로 선한 어떤 것이기라도 한 것처럼.” 이러한 최초의 추론에 이미 영국 심리학자들이 갖는 전형적인 기질상의 특징이 포함되어 있다는 사실을 우리는 즉시 알 수 있다. ‘유용성’, ‘망각’, ‘습관’ 그리고 최종적으로 ‘오류’. 이 모든 것이 더 높은 인간이 지금까지 인간 일반의 특권인 양 금지를 가져왔던 가치평가의 기초가 되고 있다는 것이다.

『도덕의 계보학』 1논문 1. pp.32-33.

니체는 도덕사가, 즉, 특정한 역사학자들이 역사적 정신을 결여하고 있어서 문제라고 지적한다. 역사학자가 역사와 역사학을 모를 수는 없을 것이다. 때문에 니체가 그들이 “역사적 정신”을 결여했다고 진단하는 것은 역사와 역사학을 모른다는 의미일 수는 없다. 니체는 그들이 옛철학자들처럼 생각하기에 역사적 정신이 결여되어 있다고 말한다. 그들이 본질적으로 비역사적으로 생각한다라는 것이다. 니체 비판의 핵심은 그들이 ‘선’이라는 개념을 고정적으로 여기고 있다는 것을 지적하는 것에 있다. 물론 그들이 고정적으로 여기는 것은 “선”의 “의미”는

아니다. 바로 “비이기적인 행위”이다. 그들은 특정한 행위를 선한 행위로 고정시키고 있다. 이것이 니체가 비난하는 그들의 “전형적인 기질상의 특징”이다. 선한 행위가 고정될 수 있다고 생각하기에 그들은 본질적으로 비역사적으로 생각하고 있는 것이며, “역사적 정신”이 결여된 것이다. 이를 뒤집으면, 역사에 대한 니체의 입장을 알 수 있다. 니체에 있어서 역사는 변화하는 것이다.

니체에게 있어 역사는 변화하는 것이다. 도덕이 역사를 시작시킨 것이라면, 도덕은 변화를 추동하는 힘을 가질 것이다. 니체는 실제로 도덕을 그런 것으로 서술한다. 니체에게 있어 인간은 “아직 확정되지 않은 동물”이다.(『선악』 p.144) 인간이 확정되지 않은 동물인 것은 인간의 본성이 변화하기 때문이다. 그런데 본성은 원래대로라면 변화할 수 없는 것이어야 한다. 변화할 수 있다면 본성이 아닐 것이기 때문이다. 니체는 인간의 본성은 변화 가능하며, 실제로 변화했다고 주장한다. 도덕이 인간의 본성을 변화시켰다. 본성에 반하는 것으로. 인간이 확정되지 않은 동물일 수 있는 것은 그러니 도덕 덕분이다. 니체에 따르면 도덕을 통해 인간의 본성은 본성에 반하는 것으로 변화하였다. “금욕”, “신체절단”, “헌신”, “희생”, “금욕”, “순교”처럼 본성에 반하는 것 같은 행위는 모두 도덕에 의해서만 수행될 수 있다. 도덕이 인간이 본성에 반하는 것 같은 행위를 추동할 수 있는 것은, 도덕이 인간의 본성을 규정하는 덕분이다. 도덕은 규범적 인간, 이상적 인간을 제시하고, 인간들이 그러한 인간이 되고 싶어 만든다. 도덕은 인간의 본성을 대체하는 제2의 본성인 것이다. 때문에 도덕의 역사는 인간의 역사일 수밖에 없다. 도덕이 변천하였다면, 인간 또한 변천했을 것이다. 도덕이 인간을 규정하기 때문이다. 그렇기에 인간의 역사는 도덕의 역사와 함께 시작되는 것이다.

물론 니체는 도덕에 대해서 비난을 쏟아내곤 했다. 니체는 도덕이 인간을 병들게 했다고 주장한다. 하지만 중요한 것은 도덕이 인간을 병들게 했다는 결과가 아니다, 도덕이 인간을 병들게 할 수 있는 힘을 지녔다는 것이다. 도덕에 의해 인간은 변화무쌍한 존재가 되었다. 니체는 이를 부정적으로 말하지 않는다. 니체는 인간이 흥미로운 존재가 되었다고 말한다.¹⁷⁾ 도덕이 설혹 인간을 병들게 했을지라도, 인간은 흥미로운 존재가 되었다. 본성이 바뀌는 존재, 다른 존재가 될 수 있는 존재가 되었기 때문이다. 니체는 그렇기에 도덕의 탄생에 대해서 다음과 같이 말한다. 도덕과 함께 “지상에 너무나 새롭고 심오하며 전대미문의 것이자 수수께끼 같은 것, 모순으로 가득 찬 것, 미래로 충만한 것이 존재”하게 되었다고, 그것이 바로 “인간”이라고, 그리고 인간에 의해 “지상의 모습이 본질적으로 변화해버렸다”고 말한다.(『계보학』 p.146) 이는 나쁜 일만은 아니다. 도덕 덕분에 인간은 “예측할 수 없는 흥미진진한 행운의 주사위 놀이”에 뛰어 들 수 있었으니 말이다.(*ibid.*)

2.3. 역사를 쓰다 - 세 종류의 역사서술

인간은 역사적 존재다. 인간을 역사적 존재로 만드는 것은 도덕이다. 도덕은 “인간”을 규정한다. 그리고 도덕이 변화함에 따라 인간 또한 변화한다. 도덕의 변천에 따라 인간의 본성 또한 변천하는 것이다. 도덕은 변천한다. 하지만 도덕의 변천이 혼자만의 표류인 것은 아니다. 도덕은 투쟁 속에서 변천한다. 무수히 많은 도덕들 사이에서 투쟁하며 도덕은 변화한다. 니체는 그렇기에 다음과 같이 말한다.

17) “물론 어느 정도의 공정함을 위해서 다음과 같은 사실을 덧붙일 수 있을 것이다. 바로 이렇게 본질적으로 위험한 인간의 존재 방식, 즉 성직자적 존재 방식의 토양 위에서 인간 일반은 비로소 흥미로운 동물이 되었으며, 여기에서 비로소 인간의 영혼은 좀 더 높은 의미에서 깊이를 갖게 되었고 사악하게 된 것이다.” (『계보학』 p.47) 이처럼 니체는 도덕에 대해 비난만 하지 않는다.

지구상에서 가장 작은 내디딤이라도 모든 발걸음은 정신적이고 신체적인 고문을 당하는 것과 함께 쟁취되었다. 이러한 전체적 관점, 즉 “전진뿐 아니라, 모든 발걸음, 움직임 변화는 무수한 순교자들을 필요로 했다”라는 관점은 오늘날 우리에게는 너무나 낯설게 들린다. 나는 이러한 관점을 『아침놀』 18절에서 분명히 했다. “오늘날 우리가 금지를 품고 있는 약간의 이성과 자유의 감정보다 더 값비싼 희생을 치르고 얻어진 것은 없다. 그러나 이러한 금지야말로 **인류의 성격을 확립한 저 진정하고 결정적인 주요 역사**였던 ‘저 엄청난게 긴 시간’에 우리가 현재 공감하는 것을 거의 불가능하게 만드는 것이다. 그러한 주요 역사는 ‘세계사’에 선행하는 것으로서 ‘풍습의 윤리’가 지배한 역사이다. 이러한 주요 역사에서는 고통과 잔혹과 위장과 복수와 이성의 부정이 덕으로 간주되었던 반면에, 만족과 지식욕과 평화와 동정은 위험으로서, 동정 받는 것은 모욕으로서, 노동은 모욕으로서, 광기는 신성으로서, 변경은 비윤리적이고 파멸을 잉태한 것으로 간주되었다!”

『도덕의 계보학』 3논문 9. pp.210-211.

이처럼 인류의 역사는 투쟁의 역사였다. 사소한 변화마저도 투쟁의 결과물이었다. 하지만 역사 속 투쟁들은 끝나지 않았다. 현재를 지배하는 도덕이 승리하지 않았다는 것이 아니다. 다만 패배한 도덕들이 사라지지 않았을 뿐이다. “선사시대는 언제 어디에나 있고, 언제든 다시 존재할 수 있다”고 니체가 말하는 것은 바로 이 이유 때문이다.(『계보학』 p.122) 패배한 도덕들은 사라지지 않았다. 역사시대에서 선사시대로 돌아갔을 뿐이다. 그것들은 다시 출현할 수 있다. 그리고 과거의 패배를 설욕하고, 역사의 승리자가 될 수도 있다. 그렇기에 역사 속 투쟁은 어느 한 쪽의 승리로 끝날 수 없다. 패자가 돌아와 다시 투쟁할 수 있기 때문이다. 그렇게 돌아온 패자가 승리하면 역사는 바뀔 것이다.

도덕은 인간의 본성을 규정한다. 하지만 인간이 도덕의 지배로부터 벗어날 수 없는 것은 아니다. 물론 도덕이 인간들을 빚어낸다. 하지만 인간은 지배적인 도덕에서 벗어난 것들을 발견하고 그것들로 도덕에 대항할 수 있다. 인간은 선사시대로 돌아간 것들을 발굴하고, 그것을 되살려낼 수 있는 것이다. 결국 역사를 바꾸는 것은 인간인 것이다. 인간은 역사적 존재이다. 하지만 이것은 인간이 역사의 결과물이라는 의미로 끝나지 않는다. 인간은 역사를 시작하는 존재이기도 한 것이다. 그리고 니체에 따르면, 인간이 역사를 시작하는 존재가 되었을 때 “인간은 비로소 인간이 된다.”(『반시대』 p.295) 인간이 역사를 시작할 수 있기 위해서는 “삶을 위해 과거를 사용”할 수 있어야 한다.(*ibid.*) “이미 일어난 일들 속에서 역사를 다시 이룩할 힘”을 얻어낼 수 있어야 하는 것이다.(*ibid.*) 역사를 쓰는 일, 그것이 바로 역사서술이다.

니체는 역사서술을 세 종류로 구별한다. 기념비적 역사서술, 호고가적 역사서술¹⁸⁾, 비판적 역사서술이 그것이다. 역사서술의 세 가지 방식을 설명하고, 이것이 니체의 철학에 어떤 의의가 있는지를 설명하도록 하겠다.

18) 국내의 니체 연구자들은 ‘antiquarische Historie’를 대개 ‘골동품적 역사’로 번역하였다. 하지만 골동품이나 골동품 수집, 골동품 애호는 “antiquarische”한 활동을 경멸하기 위해 덧붙여진 의미다. 필자는 ‘antiquarische’에서 그러한 경멸의 의미를 벗겨내기 위해 문자 그대로 옛것을 사랑한다는 중립적인 표현인 ‘호고好古’를 활용하여 이를 ‘호고가적 역사서술’이라고 번역하였다. 이는 국내 서양사학계에서 사용되곤 하는 번역어이기도 하다. “호고가”의 등장과, 역사학의 역사에서 그들의 역할 및 중요성은 Arnaldo Momigliano, “Ancient History and the Antiquarian”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* Vol. 13, No. 3/4, (1950), pp. 285-315를 참고하라.

기념비적 역사서술¹⁹⁾

인간은 기념비적 역사서술을 통해 과거에서 의미 있는 활동을 포착해내고, 이를 모범으로 삼을 수 있게 된다. 역사 속 사건들은 모두 다르며, 과거와 현재 또한 다르다. 그렇기에 그 어떤 과거의 사건도 그 자체로는 현재의 모범이 될 수 없다. 현재와 과거는 다르고, 실천될 수 있는 활동과 그로 야기되는 사건 또한 다를 수밖에 없기 때문이다. 그러나 기념비적 역사서술은 개별적인 사건들의 차이들을 망각시키고, 사건들의 고유한 특징들을 아름답게 왜곡함으로써 그것을 현재의 것으로 불러온다. 기념비적 역사서술이 제공하는 모범은 위험할 수도 있다. 그 모범의 아름다움에 경도되어 인간은 자신의 현재에 대해 불만을 느낄 수 있기 때문이다. 하지만 기념비적 역사서술 때문에 현존재를 부정하게 될지라도 기념비적 역사서술 덕분에 삶을 견딜 수 있게 된다. 그러한 불만을 승화시켜 위대한 일을 추동시키는 것이 바로 기념비적 역사서술의 힘이기 때문이다. 그러므로 기념비적 역사서술은 과거의 개별적 사건들을 활용해 현재 자신의 힘을 증대시키는 기예라고 할 수 있다. 인간은 이 기예 덕분에 새로운 선조를 발굴하고, 그를 계승하려는 투쟁을 전개할 수 있는 것이다.

호고가적 역사서술²⁰⁾

호고가적 역사서술은 자신이 내던져진 환경에 대한 사랑으로부터 시작된다. 호고가적 역사서술을 통해 인간은 현재에 대한 사랑을 현재를 만들어낸 과거로 확장시킬 수 있다. 호고가적 역사서술은 현재와 과거를 긍정하는 기예이자, 현재와 과거를 확장하는 기예인 것이다. 호고가적 역사서술 덕분에 인간은 “우리”가 될 수 있다. 공통의 현재, 공통의 과거를 구축함으로써 긍정의 범위를 넓히는 것이 바로 호고가적 역사서술의 힘이기 때문이다. 호고가적 역사서술 또한 그렇기에 힘을 증대시킨다. 호고가적 역사서술을 통해서 과거와 현재를 긍정하고, 현존재를 긍정하며, 과거와 현재를 통일시키고, 여러 인간들을 “우리”로 이룩시킬 수 있기 때문이다. 호고가적 역사서술은 자부심의 원천이며, 현실 긍정의 원천이며, 여러 인간들의 의지를 하나의 의지로 집중시키는 인간 능력의 원천이다. 인간은 이 기예 덕분에 과거를 계승하고, 과거의 정당한 상속자가 될 수 있다.

비판적 역사서술²¹⁾

기념비적 역사서술과 호고가적 역사서술은 대립되는 개념이 아니다. 기념비적 역사서술이 가능하기 위해서라도 호고가적 역사서술은 가능해야하고, 호고가적 역사서술이 가능하기 위해서라도 기념비적 역사서술은 가능해야한다. 새로운 과거를 발굴하기 위해서라도 주어진 현재 속에서 과거를 찾아나서야 하고, 현재 속에서 과거를 인정하기 위해서라도, 과거와 현재의 차이와 단절이 무시될 수 있어야 한다. 때문에 기념비적 역사서술과 호고가적 역사서술은 언제나 상호의존적이다. 하지만 이 관계가 어긋날 수 있다. 어느 한 종류의 역사학이 다른 역사학을 지배하고 억압하며 과도해질 수 있기 때문이다. 예컨대 기념비적 역사서술이 과열될 경우, 과거는 사실이 아니라 허구가 된다. 의의를 앞세우며 자신의 환상과 전통을 혼동하게 된다. 과거가 기념비적 역사서술의 왜곡에 의해 파괴되고, 과거 유산의 상속은 허상으로 전락한다. 용기와 치기가, 과감함과 어리석음이 혼동되면서 과거의 유산이 상실된다. 반면, 호고가적 역

19) 이는 『반시대』 pp.301-309를 요약한 것이다. 이에 대한 브룩스의 주석은 Brooks(2018) pp.84-89.

20) 이는 『반시대』 pp.309-314를 요약한 것이다. 이에 대한 브룩스의 주석은 Brooks(2018) pp.89-94.

21) 이는 『반시대』 pp.314-316를 요약한 것이다. 이에 대한 브룩스의 주석은 Brooks(2018) pp.103-111.

사서술이 과열될 경우 미래가 사라진다. 계승해야 할 전통과 계승되어선 안 될 인습이 혼동되고, 과거를 기준으로 현재와 미래를 재단하게 된다. 과거 자체를 보존하는 것에만 매달려 과거를 향상시키는 것을 잊게 되는 것이다. 결국 과거로부터 내려온 유산은 시간의 이빨에 갈려 쇠퇴하고 만다. 기념비적 역사서술이나 호고가적 역사서술 중 어느 하나가 과도하게 될 때, 역사의 유산은 파괴되고, 위기가 찾아오는 것이다.

비판적 역사서술은 위기로부터 시작된다. 비판적 역사서술을 시도하는 인간은, 시대에 불만을 느끼고, 시대의 위기에 전율하는 인간이기 때문이다. 비판적 역사서술을 통해 인간은 역사들을 비교하고 검토하여 심판할 수 있게 된다. 어떤 역사를 인정하고, 어떤 역사를 기각할지를 판단하게 되는 것이다. 비판적 역사서술을 실천하는 이는 역사의 판관이 되어야만 한다. 하지만 역사들 각각의 가치를 감정한다고 해서 비판적 역사서술이 되는 것은 아니다. 기념비적 역사서술과 호고가적 역사서술도 역사에 대한 가치 평가를 포함하기 때문이다. 그것들 또한 자신이 소중히 하는 역사에 가치를 부여하고, 다른 역사들의 가치를 평가 절하함으로써 역사들을 심판한다. 비판적 역사서술은 비판적 역사서술을 통해 획득할 수 있는 특유의 역사의식과 공정함 덕분에 다른 역사학들과 구별될 수 있다. 비판적 역사서술을 통해서 과거를 공정하게 판단할 수 있는 것이다. 비판적 역사서술을 통해 인간은 공정하게 다양한 역사들을 비교하고 검토하고, 엄격한 통제 속에서 역사를 심판할 수 있게 된다.

몇몇 니체 연구자들은 니체가 비판적 역사서술만을 중시하고, 다른 종류의 역사서술들이 갖는 의의를 부정했다고 해석했다.²²⁾ 하지만 그러한 주장은 설득력이 부족하다. 세 종류의 역사서술 모두에 니체가 의의를 부여하기 때문이다. 또한 『반시대적 고찰』 3권과 4권에 해당되는 「교육자로서의 쇼펜하우어」와 「바이로이트의 바그너」는 기념비적 역사서술에 속한다. 때문에 니체가 비판적 역사서술에만 의미를 부여했다면, 『반시대적 고찰』 3권과 4권은 의미를 가질 수가 없다. 물론 니체가 비판적 역사서술을 특히 강조하는 것은 사실이다. 하지만 이는 니체가 비판적 역사서술을 쓰게 되는 인간, 시대에 불만을 느끼고, 시대의 위기에 전율하는 인간이기에 그런 것이다. 비판적 역사서술이 다른 종류의 역사들보다 우월해서 니체가 비판적 역사서술을 강조하는 것은 아닌 것이다. 때문에 세 종류의 역사서술 모두가 필요하다. 그것들 모두가 제 역할을 할 때만 역사는 삶에 봉사할 수 있다.

흥미로운 점은 세 종류의 역사서술을 모두 활용할 경우 계보를 재서술하게 된다는 사실이다. 기념비적 역사서술은 계보를 추적하는 일과 같다. 호고가적 역사서술은 계보를 승계하는 일과 같다. 비판적 역사서술은 상이한 계보들 사이에서 올바른 계보를 선택하는 일과 같다. 실제로 『반시대적 고찰』에서 니체는 계보, 승계, 정당한 상속자 등의 언어를 사용한다. 니체는 세 종류의 역사서술을 모두 활용하여 시대의 진정한 계승자를 새로 하려한다. 슈트라우스, 헤겔, 술라이어마허, 하르트만이 시대의 적자로 여겨지고 있는 것은 오류이다. 그들은 시대의 찬탈자에 불과하기 때문이다. 진정한 상속인은 쇼펜하우어와 바그너, 혹은 니체와 『반시대적 고찰』의 독자들이다.²³⁾ 찬탈자들은 어머니 자연의 자비로움을 모르는, 자연을 인색한 계모로 만드는 가짜들이라고 니체는 말한다. 어머니 자연은 자비롭다. 때문에 진정한 상속인의 어머니

22) 국내 연구자 중에서는 백승영이 이와 같이 해석한다. 백승영, 『니체, 철학적 정치를 말한다: 국가, 정의, 법이란 무엇인가』, 책세상, (2018), p.398. 백승영은 니체가 기념비적 역사서술과 호고가적 역사서술을 부정하고, 비판적 역사서술을 진정한 역사로 제시한 것이라고 주장하면서도, 그러한 평가의 근거를 전혀 제시하지 않고 있다.

23) 니체는 『반시대적 고찰』에서부터 “우리”를 호명하며 자신의 주장을 펼치기 시작한다. 니체는 이러한 수사를 이후로 계속해서 사용한다.

자연은 자비로워야만 한다. 어머니 자연의 자비로움을 아는 이들이 진정한 상속인이라는 것이다. 니체는 시대의 적장자, 시대의 정당한 상속인은 그렇기에 “우리들”일 수밖에 없다고 주장한다. 니체는 『반시대적 고찰』에서부터 “계보적”이라고 여겨질 만한 역사를 쓰고 있었던 것이다.

계보학은 그렇기에 『도덕의 계보학』에서 돌연 시도된 것으로 볼 수 없다. 니체는 초기부터 “계보적” 역사서술을 주장하고 실천하고 있었기 때문이다. 세 종류의 역사서술, 즉, 기념비적 역사서술, 호고가적 역사서술, 비판적 역사서술 모두를 삶을 위해 활용할 수 있기 위해서는 “계보적” 역사서술을 수행해야만 한다. 니체의 시대와의 투쟁, 반시대적 철학은 처음부터 “계보적”이었고, “역사적으로 철학하는 일”이었던 것이다. 진정한 철학은 시대와 투쟁해야한다. 즉, 반시대적이야만 한다. 반시대적이기 위해서는 시대의 적자를 가릴 수 있어야 한다. 시대의 적자를 가릴 수 있기 위해서는 계보를 재구성해야한다. 그러니 계보적 역사서술을 몸소 실천해야한다. 그렇기에 진정한 철학은 계보적 역사학일 수밖에 없다. 니체에게 있어 철학은 “역사적으로 철학하는 일”일 수밖에 없는 것이다.

니체가 『반시대적 고찰』에서 역사서술의 중요성을 강조했다라는 것은 아직 많은 연구자들에게 주목 받지 못하고 있다.²⁴⁾ 비록 『반시대적 고찰』에서 니체가 역사와 역사학에 대해 격렬하게 비판할지라도, 니체가 역사와 역사학의 중요성을 부정했다고 해석해서는 안 된다. 그러한 비판마저, 역사와 역사학의 중요성을 방증하는 것이기 때문이다. 역사와 역사학이 비판되어야만 하는 것은 그것들이 삶을 위해 활용되어야함에도 제대로 활용되고 있지 않아서이다. 오히려 니체는 그러한 비판을 통해 “역사적으로 철학하는 일”을 주장하고 “역사적으로 철학하는 일”을 수행하고 있었던 것이다. 그러므로 『인간적인 너무나 인간적인』에서 처음 등장한 “역사적으로 철학하는 일”은, 『아침놀』에서부터 두드러지는 니체의 “역사적 감각”의 중요성 강조는, 『반시대적 고찰』과의 단절로 해석되어서는 안 된다.²⁵⁾ 오히려 그것들은 『반시대적 고찰』을 승계하는 것이며, “반시대적 고찰”의 성숙을 의미한다. 『도덕의 계보학』 또한 갑작스럽게 등장한 것이 아니었다. “계보학”은 『반시대적 고찰』에서 시작된 니체 특유의 철학적인 역사서술의 완성이었던 것이다. 그러한 역사서술 방법을 배워야만 한다. 역사를 쓸 수 있을 때에만, “인간을 둘러싼 투쟁”에 뛰어들 수 있을테니까.

24) Brooks(2018) pp.74-75. 브룩스가 이를 지적한다.

25) 브로저는 단절을 강조한다. Brobjer(2007) *op.cit.*를 참조. 브룩스 또한 브로저의 이러한 입장을 비판한다. Brooks(2018) p.24.

3. 역사학을 통한 철학적 투쟁

니체가 『인간적인 너무나 인간적인』 1권에서 필요하다고 진단한 “역사적으로 철학하는 일”은 역사서술을 통한 철학적 투쟁이었다. 그런데 역사서술은 역사학이란 학문의 몫이다. 실제로 니체는 『반시대적 고찰』에서 “학문만이 역사를 써야만 한다는 요구”가 등장했다고 말한다. 그러한 요구가 못마땅하지만, 응하지 않을 수 없다는 것을 니체는 인정했던 것이다.(『반시대』 p.317) 때문에 니체의 역사서술을 통한 투쟁은, 학문적 역사학과 독립적일 수 없다. 니체의 역사서술은 역사학적이어야만 하는 것이다. 니체의 역사서술과 역사학의 관계를 설명하기 위해, 먼저 1절에서는 니체가 학문적 요구를 중요시한 이유를 설명하도록 하겠다. 2절에서는 니체의 역사서술에 내재되어 있는 학문성이 어떤 것이었는지를 설명하도록 하겠다. 마지막으로 3절에서 니체가 자신의 역사학을 통해 어떤 앎을 생산하려 했는지를 설명하도록 하겠다. 이를 통해 니체의 역사서술이 진지한 역사학 활동이었음을 보이고, 니체가 역사학을 통해 철학적 투쟁을 벌였음을 보이는 것이 이번 장의 목표다.

3.1. 진리의 시련 - 역사서술에서 역사학으로

니체가 진리를 중요시한 것은 오랫동안 주목받지 못했다. 하지만 클라크의 선구적인 작업²⁶⁾ 이후 니체의 진리 주장은 많은 연구자들에게 주목 받게 되었고, 니체가 주장하는 니체 철학의 “참됨”을 진지하게 여겨야한다는 것이 일반적으로 받아들여지게 되었다. 이와 함께 니체의 합리성 또한 강조되기 시작했다. 특히 중기 니체 철학 연구자들은 중기 저작에서 합리성과 진리를 향한 의지가 중요시 된다는 것을 강조하기 시작했다. 특히 니체가 바그너 숭배로부터 탈피한 것이 이 시기에 니체가 강조한 합리성과 진리를 향한 의지 덕분임을 중기 연구자들은 전기적인 근거에 입각하여 설득력 있게 제시하였다.²⁷⁾ 또한 라이터는 그의 기념비적 저작 *Nietzsche on Morality*에서²⁸⁾ 니체의 자연과학적 방법론 채용을 강조하였고, 니체 철학과 당대 과학의 밀접한 연관성이 많은 연구자들에 의해 주목받기 시작했다. 다시 말해 니체는 현실과 동떨어진 문학자, 광인에 가까운 예술가가 아니라, 진지한 철학자였던 것이다. 니체를 현실과 동떨어진 문학자, 광인에 가까운 예술가로 보는 견해는 통속적으로 널리 퍼져 있지만, 통속적인 소위 “낭만적 니체 해석”은 이제 학문적인 주장일 수 없다. 또한 최근 일반화된 체계적 철학자로서 니체, 학문성을 중시한 니체는 새롭게 발견된 니체가 아니다. “낭만적 니체 해석”의 원흉으로 여겨지는 하이데거가 발굴한 니체가 바로 그것이었기 때문이다. 하이데거는 그의 선구적인 니체 연구에서,²⁹⁾ 니체의 진리를 향한 의지 강조에 주목하였으며, 니체의 철학의 체계성과 학문성의 중요성을 강조하였다.³⁰⁾ 즉, 니체를 철학자로 발굴한 최초의 저작에서

26) Maudemarie, Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, (1991).

27) Franco(2011)가 대표적인 예이다. 특히 pp.1-12를 참고하라.

28) Brian, Leiter, *Nietzsche on Morality* 1st Edition, Routledge, (2001).

29) 마르틴, 하이데거, 『니체 1』, 박찬국 옮김, 도서출판길, (2010).

30) 그렇기에 하이데거를 “낭만적 니체 해석”의 원흉이라고 평가하는 것은 매우 부당하다. 오히려 하이데거는 당대의 “낭만적 니체 해석”과 투쟁하며 “철학자 니체”를 복원한 선구자였다. 프랑코는 니체 연구사에서 하이데거의 역할이 아이러니하다고 말한다. 하지만 이는 하이데거에 대한 영미 학계의 편견 때문에 아이러니처럼 보이는 것에 불과하다. 하이데거에 대한 영미 학계의 편견의 기원은 다음을 참조하라. 마이클, 프리드먼, 『다보스에서의 결별: 분석철학과 대륙철학의 갈림길』, 최일만 옮김, 필로소픽, (2022).

부터 니체는 철학자이자 학자였고, 니체의 진리를 향한 의지는 강조되고 있었던 것이다.

니체가 진리를 향한 의지를 중요시했고, 니체가 학문성을 추구했다는 것이 사실일지라도, 그것은 해명될 필요가 있는 사실이다. 니체는 진리를 중요시 했고, 그가 채택한 진리의 기준은 당대의 학문이었을 수 있다. 하지만 중요한 것은 그 이유이다. 본 절에서는 니체가 학문성을 중요시한 근거를 니체 본인의 역사서술 속에서 찾으려 한다. 니체는 그리스도교의 역사를 서술하였다. 니체의 『안티크리스트』가 대표적인 예이다. 『안티크리스트』는 꽤나 정교한 교회사 저작으로, 르낭과 슈트라우스의 역사적 예수 해석과 그 해석에 입각한 새로운 신학을 뒤집는 등 당대의 교회사 저술들과 투쟁하는 역사서이기도 하다. 하지만 니체의 학문성 강조를 이해하기 위해서는 그리스도교 역사 전체보다는 그리스도교의 쇠망, 특히 과학에 의한 그리스도교 쇠망에 주목할 필요가 있다.

니체에 따르면 그리스도교는 “도덕과 종교가 어떤 점에서도 현실과 접촉하지 못하고 있다.” 그리스도교가 제안하는 원인은 “공상적인 원인”이고, 그리스도교가 현존을 주장하는 존재는 “공상적인 존재들”이고, 그리스도교가 제시하는 자연에 대한 설명은 “공상적인 자연과학”이고, 그리스도교 사람들에게 위안을 제공하는 심리학은 “공상적인 심리학”이고, 그리스도교가 삶에 의미를 부여하기 위해 강조하는 목적은 “공상적인 목적론”이다.(『안티』 p.42) 하지만 그리스도교가 거짓이라는 것은 중요치 않다. 중요한 것은 거짓인지가 아니다. 그 쓸모가 중요하다.(『선악』 p.28) 그리스도교 또한 인류에게 필요했던 욕망을 충족시키는 역할을 했다. 극복할 수 없는 고통에 이유를 제시함으로써 종교는 그러한 고통을 인간이 견딜 수 있도록 도왔다.(『계보학』 p.261) 그렇기에 니체는 종교가 삶을 악화시켰음에도 삶을 보존하기도 했다고 말하는 것이다.(『계보학』 p.218) 또한 니체에 따르면 “종교들 덕분에 우리는 헤아릴 수 없을 정도로 귀중한 것을 물려받을 수 있었다.”(『선악』 p.145) 종교는 비난의 대상이 아닌 것이다.

게다가 니체의 그리스도교 비판은 원리적으로 부정일 수 없다. 니체는 종교가 없었던 게 나았을 것이라고 주장할 수 없기 때문이다. 니체는 진정한 역사는 있는 그대로의 사실들을 긍정할 수 있는 것이라고 주장한다. 그리스도교의 존재 의의 자체를 부정한다면, 무고한 현존재를 부정하는 것이 된다. 그렇기에 니체는 그리스도교의 존재 의의를 낮게 평가할 수는 있어도, 그것이 존재해서는 안 될 것이라고 평가하거나, 그것이 없었더라면 좋았을 것으로 평가할 수는 없다. 그리스도교의 존재, 승리, 몰락을 있는 그대로 직시해야만 하는 것이다. 그리고 진정한 철학은 그것에 반함으로써 그것을 계승해내는 것이어야 한다.³¹⁾ 그럼에도 니체는 그리스도교를 격렬하게 비난한다. 니체가 그토록 그리스도교를 격렬하게 비판하게 만드는 분노의 원천을 이해할 필요가 있다.

니체는 이에 대해 다음과 같이 말한다.

나는 인류가 정신병에 걸리게 했다고 그것[그리스도교]에게 책임을 지우지 않도록 조심한다. 그러나 우리 시대인 현대 들어서자마자 나의 감정은 뒤집어지고 폭발해버린다. 우리 시대는 **알고** 있으니까. [중략] 사람들은 오늘날 신학자나 사제나 교황이 하는 모든 말이 틀릴 뿐 아니라 그들이 **거짓말을 하고 있다**는 사실을 **틀림없이** 알고 있다. 이러한 사실은 우리가 조금만 정직하면 인정할 수 있다.

『안티크리스트』 38. pp.89-90.

31) 실제로 니체는 계승했다고 말한다. “우리는 그러한 오류와 투쟁하면서 그 오류로 육성된 모든 힘을 상속받았다.” (『선악』 p.16) 또한 “모든 훌륭한 것은 상속된 것이다. 상속되지 않은 것은 불완전하며 시작에 불과한 것이다.” (『우상』 p.159)

니체는 그리스도교가 정신병이었다고 말한다. 그만큼 니체는 그리스도교를 낮게 평가하는 것일 수도 있다. 그리스도교의 가치를 낮게 평가할지라도, 니체가 그리스도교의 의의 자체를 부정하는 것은 아니다. 니체는 그리스도교 때문에 인류가 정신병에 걸린 것이라고 말하지 않는다. 인류는 원래부터 정신병자이고, 그리스도교는 정신병자에게 최선의 정신병이었을 수도 있다. 니체는 그리스도교에 분노를 느끼는 것이 아니라 동시대인들에게 분노를 느낀다. 하지만 그가 특정한 개인들을 향해서 분노를 느끼는 것은 아니다.(『보라』 p.54) 개인은 그저 자신의 특성을 드러낼 뿐이다. 그러니 개인에게 분노를 느끼는 것은 무의미하다. 니체는 개인이 아니라 정신에 분노를 느낀다. 그리고 그의 분노는 투쟁을 야기하는 불만족이다. 그가 동시대인들에게 느끼는 불만족은 지적인 게으름이다. 종교가 거짓인 것은 중요치 않다. 모든 도덕이 거짓이기에, 종교 또한 거짓일 수밖에 없다. 하지만 그것이 믿을 수 없는 거짓이라면 문제적이다. 어떤 믿음이 필요하다는 것만으로 그것의 정당성을 확보할 수는 없다. 어떤 믿음이 거짓일지라도, 진리의 시련을 견뎌낼 수 있는, 의심을 극복할 수 있는 믿음이 있다. 진리의 시련을 견뎌낼 수 있는 정도가 정신의 힘을 측정하는 올바른 척도다.(『선악』 p.101) 니체는 그리스도교가 몰락한 것은 진리의 시련을 견뎌낼 힘이 없어서라고 진단한 것이다. 그렇기에 니체에게 있어 그렇기에 학문성은 선택이 아니라 필수이다. 오늘날에 통과해야 할 “진리의 시련”은 학문일 수밖에 없기 때문이다. “진리가 거짓보다 가치가 있다는 것은 도덕적 편견에 불과”하다.(『선악』 p.96) “관점을 통해 수립한 거짓된 허구에 근거하지 않고서는 삶은 존립할 수 없다.”(ibid.) 하지만 아무것이나 믿을 수는 없다. 학문의 시련을 견딜 수 없는 것은 몰락한다. 그리스도교가 몰락한 것처럼.

3.2. 니체의 역사서술, 이것이 학문적일 수 있는가?

니체가 학문성을 중요시한 것은 학문이 가진 시대적인 의의 때문이었다. 학문은 강력한 힘을 가지고 있다. 학문은 사람들을 설득하고 인정하게 하는 힘을 갖고 있다. 그렇기에 철학 또한 학문성을 담보해야만 한다. 물론 니체가 학문을 찬양만 한 것은 아니다. 존슨이 지적한 것처럼 니체는 학문을 활용했을 뿐만 아니라, 바로 그 학문을 활용하여 학문을 극복하고자 했다.³²⁾ 또한 니체는 학문이야말로 종교의 진정한 계승자이며, 이와 투쟁해야만 한다고 주장한다. 학문은 부정되어야 할 것이 아니라 활용되어야 할 것이다. 니체의 역사서술은 그렇기에 학문적이어야만 하고, 니체의 역사서술은 “사실”을 가리켜야 한다.

니체는 실제로 그렇게 주장한다. 니체는 『도덕의 계보학』에서 서술된 역사가 “참된 역사”라고 주장한다. 이러한 주장을 진지하지 않게 보는 이들도 있다. 니체가 파울 레의 책을 읽으며 자신이 “하나의 오류를 다른 오류로 바꾸”곤 했다고 진술한다는 것을 근거로 말이다.(『계보학』 p.18) 하지만 이는 설득력 없는 해석이다. 니체는 “하나의 오류를 다른 오류로 바꾼” 일을 『인간적인 너무나 인간적인』에 귀속시키고 있다. 니체는 『인간적인 너무나 인간적인』을 저술하던 시기에는 자신이 반박하지 않았고, 하나의 오류를 다른 오류로 바꾸며 연구했다고 진술한 것이다. 때문에 『계보학』에도 이를 적용하는 것은 오류이다. 『도덕의 계보학』은 그 부제처럼 “하나의 논박서”이다. 니체는 『도덕의 계보학』에서 반박하고 있으며, 이는 하나의 오류를 다른 오류로 바꾸는 일에 불과할 수 없다.³³⁾ 자신이 “참된 역사”를 서술한다고 주장하며,

32) Dirk R. Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge University Press, (2010).

33) 물론 니체는 『인간적인 너무나 인간적인』 또한 ‘논박서’였다고 말한다.(『계보학』 p.20) 하지만 니체는

“문서로 기록된 것”, “현실적으로 입증할 수 있는 것”, “실제로 있었던 것”이야말로 자신이 진정으로 중요하게 여기는 것들이라고 말하는 니체의 주장을 문자 그대로 읽지 않을 이유는 없는 것이다.(『계보학』 p.23) 실제로 니체는 『도덕의 계보학』 본문에서, “역사의 가르침”, “역사 탐구의 성취”, “역사의 교훈”, “역사를 알면 알 수 있듯이” 등으로 자신의 주장을 “참된 역사”로 제시한다.³⁴⁾

니체에 따르면, 니체의 역사서술은 “참된 역사”이며, 니체의 설명은 사실성을 가져야만 한다. 문제는 니체의 서술이 어떻게 참된 역사일 수 있으며, 사실성을 가질 수 있는지를 이해하는 일이다. 다니엘 데닛이 불평했듯이, 니체의 서술은 “그래서 그렇다는 식의 이야기”에 불과해보이기 때문이다.³⁵⁾ 실제로 많은 해석자들이 니체의 역사서술을 “참된 역사”로 여기지 않는다. 니체의 역사서술은 실제 역사라기보다는, 사실성을 결여하고 있는 허구적인 이야기에 불과하다는 것이다.³⁶⁾ 물론 그것이 허구적인 이야기라고 해서 의미가 없는 것은 아니다. 인물들의 성격과 행위를 묘사하는 것 자체는 인지적 효과를 갖고 있을 것이며, 그 이야기를 통해 “도덕적 효과”를 유발할 수 있을 것이다.³⁷⁾ 혹은 이론적 상상으로서, 기존의 도덕과는 다른 도덕을 생각해보는 “비판적 효과”를 유발할 수 있을 것이다.³⁸⁾ 하지만 이러한 해석은 피상적인 변명에 불과하다. 만약 이야기였다면, 니체는 이야기라고 말했을 것이고, 이론적 상상이었다면, 니체는 이론적 상상이라고 말했을 것이다. 또한 상상 가능성은 그 어떤 현실화 가능성을 의미하지 않는다. 니체는 현실적 효력을 매우 중요시 했다. 때문에 단순히 상상 가능한 것으로는 니체에게 합당한 실천일 수 없다. 그러므로 니체의 역사서술이 어떻게 학문적일 수 있는지는 진지하게 검토되어야만 한다.³⁹⁾

『도덕의 계보학』에서 제시하는 니체의 “설명”을 학문적인 설명이라 주장하는 가장 영향력 있는 해석은 라이터의 “자연주의적 접근”이다. 라이터에 따르면 니체는 자연주의자였다. 그렇기에 니체의 “철학적 탐구”는 “과학의 경험적 탐구의 연장이어야만 하”고, “자연적이지 않은 존재자를 상정해서는 안 된다.”⁴⁰⁾ 라이터에 따르면 니체는 그러한 규범을 지켰고, 그렇기에

그 때 자신이 “미숙”했다고, “자유롭지 못했”을 뿐만 아니라, “자신이 말하고 싶은 사태를 제대로 표현할 수 있는 언어를 발견하지 못해” “수없이 후퇴하고 동요하고 있었다”고 고백한다.(*ibid.* p.18) 그렇기에 니체는 『인간적인 너무나 인간적인』의 반박을 “은밀한 반박”이었다고 표현하는 것이다.(*ibid.* p.20) 때문에 『인간적인 너무나 인간적인』 또한 ‘논박서’였다는 니체의 진술은 본 논문의 해석에 문제되지 않는다. 니체가 『인간적인 너무나 인간적인』이 논박서였음을 말할 때, 따옴표를 붙여 ‘논박서’였다 말하는 것은 우연이 아닌 것이다.(*ibid.*)

34) 『계보학』 pp.113, 114, 128, 152, 155, 223, 252, 264.

35) Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster, (1995), p.464.

36) 대표적인 학자로, 아론 리들리, 사이먼 메이, 버나드 윌리엄스, 레이몬드 고이스 등이 있다.

37) Aaron Ridley, *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the "Genealogy"*, Cornell University Press, (1998); Simon May, *Nietzsche's Ethics and his War on "Morality"*, Oxford University Press, (2000), 특히 pp.51-52.

38) Raymond Geuss, “Genealogy as Critique”. *European Journal of Philosophy*, 10 (2), (2002), pp.209-215, 특히 pp.212-213, Bernard Williams, “Naturalism and Genealogy”, *Morality, Reflection, and Ideology*, Edward Harcourt (ed.) Oxford University Press, (2000), pp.148-161, 특히 pp.157-161.

39) 마크 비버가 지적하는 것처럼, 니체의 역사서술을 이야기나 상상으로 치부하는 이들에 의해 “계보학”은 역사적 실증성 따위는 무시하고 마음대로 떠드는 짓거리로 전락하였다. 비버는 적어도 “계보학”이라고 부를 수 있기 위해서 갖추어야할 조건을 말하며, 그러한 학자들에게 기본을 지킬 것을 요구한다. 필자 또한 비버의 주장에 동의한다. Mark Bevir, “What is Genealogy?”, *Journal of the Philosophy of History*, 2, (2008), pp.263-275.

40) Brian Leiter, *Nietzsche on Morality* 2nd Edition, Routledge, (2014), pp.2 and 4.

니체의 “설명”은 도덕의 발생과 성장과 특성에 대한 “인과적 설명”이라는 것이다.⁴¹⁾ 라이터의 이러한 “자연주의적 접근”에 대한 대표적인 비판은 자니웨이의 비판이다. 자니웨이는 니체의 설명이 과학적 근거를 제시하거나 과학적 정당화를 시도하고 있는 것처럼 보이지는 않으며, 니체의 과학에 대한 비판을 라이터의 접근으로는 설명하지 못한다고 지적하였다.⁴²⁾ 라이터는 자니웨이의 비판에 대해서 다음과 같이 반박하였다. 니체가 사실을 주장한 것이 아니라 사변을 주장한 것은 맞지만, 니체의 “사변”은 자연주의적인 방법론에 의거하고 있기에 “인과적 설명”이라는 것이다.⁴³⁾ 라이터의 답변은 부당하진 않지만, 이 경우 그가 주장한 “자연주의”는 아무런 규제력도 갖지 못하게 된다. 라이터처럼 “자연주의” 경험에 기반 한 모든 “사변”을 포괄한다면 신학과 형이상학도 “경험적인 주장”이 되기 때문이다.

라이터는 틀렸다. 하지만 라이터가 틀리기만 한 것은 아니다. 라이터의 주장처럼, 니체의 설명은 “과학적”이다. 라이터는 “과학”을 “학문”으로 읽지 못했고,⁴⁴⁾ “과학적 방법론”을 “생물학적 방법론”으로만 이해하려고 했다.⁴⁵⁾ 그래서 틀렸다. 니체의 “과학”은 “학문”이기도, “역사학”이기도 하다.⁴⁶⁾ 그런데 『도덕의 계보학』은 일반적인 역사서와는 다르다. 『도덕의 계보학』을 역사서로 이해하는 것도 당연하지 않은 것이다. 그것이 어떤 종류의 역사서에 속하는지를 이해할 필요가 있다.

니체는 『도덕의 계보학』이라는 “하나의 논박서”가 대적하는 상대로 파울 레를 거론하면서 그를 “영국의 도덕사가”로 취급한다.(『계보학』 p.17) 잘 알려져 있듯이, 파울 레는 영국인이 아니고, 당연히 그는 “영국의 도덕사가”일 수 없다. 많은 학자들은 이러한 수수께끼를 다음과 같이 해석했다.⁴⁷⁾ 레는 진화론에 기초해 도덕 감정 및 양심을 설명했다. 진화론은 다윈의 주장이고, 다윈은 영국인이다. 그러므로 “영국의 도덕사가”는 진화론에 기초한 “도덕사가”를 가리키며, 니체가 염두에 둔 적은 허버트 스펜서라는 것이다. 하지만 네하마스가 지적하듯이 이는 문헌적으로 합당할 수 없는 해석이다. 니체는 “영국의 도덕사가”와 스펜서를 구별할 뿐만 아니라 심지어 대립되는 입장으로 서술하고 있기 때문이다.⁴⁸⁾ 네하마스는 니체의 역사서술의 형태적 특징에 주목한다. 네하마스는 니체의 역사서술이 흄의 『종교의 자연사』⁴⁹⁾와 형태적으로 흡사하며, 그러니 “영국의 도덕사가”는 궁극적으로 흄을 가리킨다고 주장하였다.⁵⁰⁾ 실제로

41) *ibid.*, pp.244-247.

42) Christopher Janaway, *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Clarendon Press, (2007), pp.35-38. 자니웨이는 1판을 비판했으나 해당 부분은 2판과 동일하다.

43) Leiter, *op.cit.*, pp.246-248. ‘사변speculative’이라는 표현은 라이터의 표현이다. 라이터는 사변이 무엇인지 설명하지 않는다. 문맥상 “이론적 가설” 정도의 의미로 사용된다.

44) 독일어 Wissenschaft는 과학이라는 뜻도 학문이란 뜻도 가지고 있다.

45) 라이터의 생물학 이해는 시대착오적이기까지 하다. 19세기에는 생물학이라는 통일된 학문 분야는 존재하지 않았기 때문이다. 라이터의 “과학”이 정확히 어떤 활동들을 가리키고, 어떤 활동들을 배제하는지, 라이터 본인도 알지 못하고 있다.

46) 리처드슨이 지적한 것처럼 니체는 “과학”과 “역사”를 구별하지 않는 경향이 있다. “[Nietzsche's] critique of 'history' becomes a critique of all science, and his critique of 'memory' becomes a critique of all self-reflection.” John Richardson, “Nietzsche's Problem of the Past.”, *Nietzsche on Time and History*, Manuel Dries (ed.) Walter de Gruyter, (2008), pp.87-112의 p.99.

47) 이러한 진단은 네하마스의 것이다. 네하마스, *op.cit.*, p.188.

48) *ibid.* 네하마스는 『도덕의 계보학』 1권 3절을 근거로 제시한다. 실제로 해당 부분에서 니체는 “예를 들어보자면 허버트 스펜서가 주창한 저 반대되는 이론이 얼마나 더 합리적인가”라고 말한다.(『계보학』 p.36)

49) 데이비드 흄, 『종교의 자연사』, 이태하 옮김, 아카넷, (2013).

50) *ibid.* 또한 네하마스는 자신과 비슷한 추측을 제시하는 다음의 논문을 소개한다. David Hoy, “Nietzsche, Hume, and the Feasibility of Genealogy” forthcoming in the Proceedings of

『도덕의 계보학』의 주제와 서술방식 모두 흄의 『종교의 자연사』와 흡사하다. 도덕적인 실천들을 감정 역학에 의거해 설명하는 “분석방법”⁵¹⁾, 근대의 학문이 그리스도교의 금욕주의에서 비롯되었고, 학문에 의해 그리스도교가 일종의 자기극복으로 힘을 잃은 것이라는 “서사”는 흄의 것이었다. 때문에 네하마스의 추측은 설득력이 있다. 하지만 흄이 니체의 진정한 공격 대상이라는 네하마스의 진단은 틀렸다. “도덕의 자연사”는 흄에게서 시작된 것도 아니고, 흄으로 끝난 것도 아니기 때문이다. 흄은 “추측적 역사학”을 서술했을 뿐이다.

“영국의 도덕사가”는 특정한 인물을 가리키지 않는다. 그것은 “추측적 역사학”이라는, 영국에서 발전한 특유의 역사학 장르를 가리키는 것이다. 그리고 『도덕의 계보학』 또한 “추측적 역사학”에 속한다.⁵²⁾ 그러므로 『도덕의 계보학』의 학문성, 그리고 니체의 구체적인 역사서술의 신빙성은 “추측적 역사학”이라는 장르와 그에 속한 역사서술들을 토대로 평가해야 될 필요가 있다. 하지만 “추측적 역사학”으로 이해될 때에도 니체의 저작은 이해되기 어려운 면이 있다. 흄의 『도덕의 자연사』는 매우 짧은 책이었다. 하지만 19세기에 인류학과 역사학의 성취는 두드러졌고, “추측적 역사학” 또한 매우 급격하게 발전하였다. 당대의 “추측적 역사학”은 실증적인 근거에 기초하여 역사서술을 전개했고, 니체와 달리 증거가 될 수 있는 문헌적 근거, 사료적 근거, 민족지 보고 등을 매우 중요시했다. 당대에 통찰력 있지만, 비학술적이라 평가 받은 바흐오펜의 『모권』과 비교할 때, 니체의 『도덕의 계보학』은 너무나도 비학술적이다.⁵³⁾ 때문에 『도덕의 계보학』의 역사서술은 다른 방식으로 필요가 있다.

니체의 독특한 서술 방식은 『도덕의 계보학』의 저술 의도로 이해될 수 있다. 니체는 “내가 원하는 바는 그토록 예리하고 공정한 눈을 가진 사람에게 더 올바른 방향, 즉 도덕의 실제 역사에 이르는 방향을 제시하는 것”이 자신의 목적이라고 말한다. 『도덕의 계보학』의 독자는 “인식하는 자들”이다. 니체는 “추측적 역사학”을 연구하고 저술하는 학자들을 독자로 삼고 있는 것이다. 하지만 니체는 저자와 독자로 추측적 역사학자들을 만나고 있는 것이 아니다. 니체는 “우리 인식하는 자들”로 독자들을 호명한다. 니체 또한 추측적 역사학자인 것이다. 니체는 그들과 함께, 그들의 눈으로 도덕의 역사를 바라본다. 그리고 그것을 재서술한다. 방향만을 바꾸어서. 그렇기에 『도덕의 계보학』의 비학술성은 다르게 이해될 수 있다. 니체가 증거를 제시하지 않는 것은 독자들이 이미 그것들을 알고 있을 것이라고 생각해서이다. 증거는 모두에게 말

the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter. 필자는 본 논문의 출간은 확인할 수 없었고, 비슷한 주장을 전개하는 동일 저자의 다른 논문은 확인할 수 있었다. David C. Hoy, “Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method”, *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Y. Yovel (ed.), M. Nijhoff, (1986), pp.20-38.

51) 헤르더와 칸트 모두 흄이 심리분석에 기초 한 역사서술을 수행하였고, 그러한 역사 해석 방법론 및 역사서술 방법론을 정교화한 것으로 이해했다. 또한 그 둘의 흄에 대한 이해는 “인간”에 대한 철학적 탐구의 중요성과 이를 위한 철학적 방법론에 큰 영향을 끼쳤으며, 둘이 서로 다른 철학을 추구하는데 있어 결정적인 역할을 수행했다. John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, University of Chicago Press, (2002), pp.332-344를 참고하라.

52) 엠덴 또한 『도덕의 계보학』은 “추측적 역사학”으로 이해되어야만 한다고 주장하였다.(Emden, *op.cit.*, p.263) 또한 엠덴은 “추측적 역사학”에 대한 니체의 관심과, 니체가 특별히 관심을 가진 저작들이 어떤 것이었는지를 실증 근거에 입각해 설명한다.(*ibid.*, pp.263-285) 이는 다양한 “추측적 역사학”의 서술 방식을 비교분석한 팔메리의 판단이기도 하다. Frank Palmeri, *State of nature, stages of society : enlightenment conjectural history and modern social discourse*, Columbia University Press, (2016). 특히 5장 “Darwin, Nietzsche, and the Prehistory of the Human”, pp.163-197을 참고하라.

53) 요한 야콥 바흐오펜, 『모권: 고대 여성지배의 종교적 및 법적 성격 연구』 전 2권, 하인리히스 엠펜, 한미희 옮김, 나남출판 (2013)을 참고하라. 니체 또한 바흐오펜의 『모권』을 읽었으며, 극찬하였다. Emden, *op.cit.*, pp.263-264.

을 걸 때, 사실을 확정할 때에만 의미가 있다. 그러나 니체는 모두에게 말을 걸고 있지 않다. 니체는 오직 “우리 인식하는 자들”에게만 말을 건다. 이들은 니체의 서술을 이해하고, 그것이 누구의 어떤 저술을 토대로 하고 있고, 니체가 어떤 식으로 뒤바꾸고 있는지를 이해할 수 있다. 그렇기에 근거가 필요 없다. 또한 니체의 서술은 확증을 추구하지 않는다. 만약 확증을 추구한다면, “우리 인식하는 자들”은 반발하고, 니체의 서술에서 결함을 찾아내고, 그 주장을 못 믿을 것으로 무너뜨려버릴 것이다. 하지만 니체는 확증을 추구하지 않는다. 단지 방향만을 재검토하자고 주장하고, 그럴 때 무엇이 바뀌는지를 보려고 한다. 이런 재검토 속에서 “추측적 역사학”이 이룩한 연구 성과들은 변용되고, 그들이 그려낸 “인간”은 “새로운 인간”으로 변신한다. 니체는 “추측적 역사학”의 변용과 변신을 의도한 것이다.

니체가 독자로 상정한 “우리 인식하는 자들”은 『도덕의 계보학』에서 수많은 역사학적 성취를 발견해낼 수 있다. 양심을 다른 감정과 다른 것으로 분류해야하며 도덕 감정의 기원을 본능으로부터 설명할 수 없다는 관점은 파울 레의 작업을, 양심을 처벌과 제도의 변천 속에서 조형되는 정신적 구조물로 보는 관점은 바흐오펜의 작업을, 우리의 정신 또한 물질처럼 잔존물을 가지고 있으며 이를 통해 구조적인 변천을 추적해야한다는 관점은 타일러의 작업을, 도덕 또한 하나의 자연적 사실이며 자연물처럼 형태와 구조와 기능의 역학 속에서 이해해야한다는 관점은 베젯의 작업을, 역사 속의 맥락 변천은 단순한 자연사실이 아니며 역사적인 결정국면Krise에 대한 인식을 통해 변경가능하다는 관점은 부르크하르트의 작업을, 정신적 구조물의 형성에서 물건과 행위의 주고받음이 야기하는 부채감의 중요성을 강조하는 관점은 포스트의 작업을, 기술이 동물적인 필요에 의한 산물임에도 불구하고 그것이 만들어내는 환상이 새롭고 위대한 통일을 가능케 한다는 관점은 이폴리트 텐의 작업을, 단어의 어원을 추적하여 과거의 정신을 포착해내고, 단어의 변천 속에서 파악될 수 있는 정신의 변천을 탐구함으로써 대안적 가치를 발견하려는 관점은 쿠르티우스의 작업을…….54) 이러한 나열은 멈출 수 없을 것이다. 실증적으로는 이러한 목록에는 끝이 있을 수밖에 없다. 하지만 이는 끝없이 진행될 수도 있다. 독일어 ‘Gut’의 어원을 사변하며 해당 의미에 함축된 전사적 정신을 주장하는 니체의 터무니없는 서술에서, 설혹 신이 없을지라도 전사적 정신이 덕분에 인간은 자신들이 추구할 만한 가치를 발견해낼 수 있다는 어느 위대한 저작의 구절을 엠덴이 떠올리게 된 것은 우연이 아니다.55) 니체의 진정한 독자들은 역사적 증거와 무관하게 니체의 역사서술에서 또 다른 역사서술과의 공명을 발견하게 된다. 이는 과거가 아니라 미래로 향해질 수도 있다. 누군가는 교환에서 비롯되는 감정 역학으로 사회적 총체를 재구성하는 니체의 역사서술로부터 모스의 『증여론』56)을, 가치 지향적인 언어들을 사회적 지위와 결합해서 설명하는 니체의 역사서술로

54) 이러한 목록은 엠덴의 연구를 토대로 작성한 것이다. 엠덴은 실증 가능한 증거를 바탕으로 니체가 저들의 작업을 면밀히 연구했고, 저러한 작업들을 의식하고 『도덕의 계보학』을 저술했음을 입증하였다. 또한 엠덴과 같은 작업을 더욱 방대하게 수행한 Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, (2008)을 참고하라. 한 때는 니체가 무엇을 읽었는지를 확정하는 것은 불가능하고 여겨졌지만, 니체가 무엇을 읽었는지, 얼마나 읽었는지, 어떤 책을 빌렸고, 어떤 책을 샀고, 그것에 대해 어떤 메모를 남겼는지를 브로저는 실증 근거에 입각해 확정해냈다. 니체에게 영향을 끼친 철학자들을 실증 근거 없이 추측하며, 그 영향을 사변하는 시대는 끝난 것이다. 시대착오와 반시대적 투쟁은 구별될 필요가 있다.

55) 이 위대한 저작은 1625년에 출간된, 그로티우스의 『전쟁과 평화의 법De jure belli ac pacis libri tres』을 가리킨다. 엠덴은 유사성을 느껴 해당 구절을 인용하고 진술 상의 유사성을 지적한다. 하지만 엠덴은 니체가 그로티우스의 『전쟁과 평화의 법』을 읽었다는 실증 증거를 찾지 못했기에 이는 추측에 불과하다고 경고한다. 엠덴이 느꼈던 혼란이야말로 니체가 의도 했던 효과 중 하나다. Emden, *op.cit.*, p.215.

56) 마르셀 모스, 『증여론』, 이상률 옮김, 한길사, (2002).

부터 뱅베니스트의 『인도유럽사회의 제도·문화 어휘 연구』⁵⁷⁾를, 고통과 약탈이 정체성을 형성하는 구경거리일 수 있음을 설명하는 니체의 역사서술로부터 카스트루의 『인디오의 변덕스러운 혼』⁵⁸⁾을 발견할 수도 있을 것이다. 그렇기에 이러한 목록은 끝없이 늘어날 수 있다. “우리 인식하는 자들”이라면, 니체의 터무니없는 서술에서 터무니없지 않은 것들을 발견할 수 있을 것이다. 니체는 이를 기대하며, 그의 터무니없는 역사서술을 제공한 것이다. 인식하는 자들은 증거 없이도 니체의 주장을 뒷받침할 이론적 구조물들을 발견할 것이며, 그것들을 통해서 니체가 제안하는 “참된 역사”를 복원해낼 것이기 때문이다. “역사적 정신”을 깨우는 일, 이것이 니체가 원했던 일이고, 니체는 이를 훌륭하게 해낸 것이다.⁵⁹⁾ 니체의 역사서술은 문학이나 상상이 아니었다. 바로 이러한 의미에서 진지한 역사였다.

3.3. 니체의 역사 해석 방법론

니체는 나를 진지하게 역사서술을 수행했다. 기존의 역사학적 성취들을 원천으로 방향을 바꾸면서 니체는 진지하게 역사서술을 수행하였다. 하지만 이걸로는 니체의 역사서술 방법은 드러나지 않는다. 니체의 역사서술을 이해하기 위해서는 니체의 역사 해석 방법론 또한 이해할 필요가 있다. 때문에 니체가 방향 전환에 동원한 구체적인 분석 도식, 역사 해석 방법론을 소개하도록 하겠다.

니체는 다음과 같이 말한다.

문화의 초기 단계에서는 ‘의미들’의 저 종합은 아직 분해될 수 있고 변경될 수 있는 것으로 보인다. 우리는 각각의 개별적인 경우에 종합의 요소들이 어떻게 자신들의 가치를 변화시키고 그에 따라서 자신의 위치를 변경시키는지, 그리하여 어떤 때는 이런 요소가, 어떤 때는 저런 요소가 전면에서 나타나서 다른 것들을 희생시키면서 지배하는지를, 상황에 따라서는 하나의 요소(예를 들면 겁을 쥐서 제지하려는 목적과 같은)가 나머지 다른 요소들 전체를 폐기해버리는 것처럼 보이는지를 아직 인식할 수 있다.

『계보학』 2논문 13. p.137.

니체는 “의미”를 역사 탐구를 통해 포착하려고 한다. 물론 그가 파악하려고 하는 의미는 보편적 의미, 역사 발전의 의미가 아니다. 제압과 지배를 통해서 변천하는 해석들, 바로 그 해석들의 승리와 패배를 결정한 요소들을 파악하려고 하는 것이다. 그가 포착하려고 하는 요소는 “심리적 유의미성”이라고 할 수 있다. 즉 어떠한 해석이 새롭게 등장하였을 때, 그것에 동의하게 만든 심리적 요인, 다른 말로 하면 “가치”를 파악하려고 한 것이다. 물론 이를 파악하는 것은 매우 힘들다. 니체는 “형식은 유동적이고 ‘의미’는 더욱 유동적”이라고 말한다.(『계보학』 p.133) 그럼에도 이것은 파악 가능하며, 역사 속에서만 파악 가능하다. 현대를 연구하는 것은 한계가 있다. 현대 사회는 복잡하고, 하나의 단어의 의미로 말할 수 있는 것이 너무 많기 때문이다. 하지만 “문화의 초기 단계”는 단순하기에 해동 시기의 의미를 파악하는 것은 가능하고, 그것의 변천을 서술할 경우 유동적인 의미를 변천하는 것으로서 기술할 수 있게 된다. 역

57) 에밀 뱅베니스트, 『인도유럽사회의 제도·문화 어휘 연구』 전 2권, 김현권 옮김, 그린비, (2014-2016).

58) 에두아르두 비베이루스 지 카스트루, 『인디오의 변덕스러운 혼: 16세기 브라질에서 가톨릭과 식인의 만남』, 존재론의 자루 옮김, 포도밭출판사, (2022).

59) 비록 당대에는 주목 받지 못했지만, 니체의 『도덕의 계보학』은 “인류학적” 연구를 추구한 많은 연구자들에게 좋은 자극제가 되었기에 실패했다고 진단하는 것은 너무 성급한 것일 수 있다.

사서술은 유동하는 의미를, 유동하는 것으로서 포착하는 기술인 것이다.

니체는 그러한 심리적 실재들을 바탕으로, 인간을 조형하는 다양한 육성 방식을 분석했다. 예컨대 니체는 “‘고상한 감정’이라든가 ‘인류가 품어온 이상’이라든가 하는 것의 역사”는 “인간이 왜 이토록 타락했는가에 대한 설명”을 제공하기에 주목할 가치가 있다고 말하고, 『안티』 p.23) “이스라엘 민족의 역사는 자연적 가치들에서 자연성을 박탈해가는 전형적인 역사로서 무한한 가치가 있다”고 말한다. 『안티』 p.61) 또한 니체는 예수가 “구세주라는 심리적 유형”으로 연구 가치가 있다고 말하며, 『안티』 p.71)⁶⁰⁾ 역사를 통해 인간형들, 보다 높은 전형들을, 흥미로운 전형들을 탐구해야한다고 말한다. 역사 속에서 “우연히 발생한 전형들”을 포착하고, “더욱 살 만한 가치를 지니며 보다 더 미래를 보증할 수 있는 자로서 우리가 어떤 인간형을 육성해야만 하며 육성하려고 해야만 하는가”를 고찰해야한다는 것이다. 『안티』 pp.19-20) 그리고 이러한 고찰을 토대로 니체는 “사람들이 계획적으로 실현하려고 했던 자로서 존재했던 것이 결코 아닌” “보다 높은 전형”을 계획적으로 실현할 것을 요구한다. 『안티』 pp.3-5, 20-21) 니체는 역사를 탐구함으로써 심리적 실재를 포착하려 했다. 또한 이를 바탕으로 인간의 육성을 다양하게 실험하려 했다.

그런데 그렇다면, 니체는 역사학이 아니라 심리학을 수행하려고 한 것일 수도 있다. 실제로 니체를 “심리학자”로 이해하는 해석 또한 있다.⁶¹⁾ 그럼에도 니체의 심리학 탐구는, 역사학 탐구로 이해되어야만 한다. 보편타당한 심리학적 법칙은 존재할 수 없기 때문이다. 니체는 개개 인간들 내부에는 욕구를 불러일으키고 특정한 행위를 야기하는 “연결 고리들” 사이에 “단절”이 없을 수도 있고, 필연적 “연쇄”가 있을 수도 있다는 것을 인정한다. 하지만 그러한 연쇄를 우리는 탐구할 수 없고, 그것을 법칙으로 확립할 수 없다. 심리를 야기하는 인과적 연쇄가 우리에게 파악되지 않는다.⁶²⁾ 우리가 내적으로 파악하고, 그에 반응하는 심리적 실재는 “인과적 연쇄”와는 다르다. 또한 우리가 주목하고 반응하는 심리적 실재는 왜곡과 오류에 기초하고 있다. 우리는 “자기 자신”을 토대로 세계를 왜곡한다. 그렇기에 심리적 작용에서 “합법칙성 필연성”을 부여하는 것은 불합리할 수밖에 없다. 설혹 필연적 연쇄를 발견해낼 수 있을지라도, “숭고한 것”, “아름다운 것”, “이성적인 것”일 이유는 없기에 “법칙”으로 규정할 수는 없다. 그러니 인간에게 “본성적 필연성”을 부여할 수 없다.⁶³⁾

심리학 연구를 위해 필요한 것은 다양한 심리적 실재를 반영하는 사례들이다. 그런데 그러한 사례들, 특히 “시대적인 것”에 귀속될 수 없는 사례들을 수집하고 탐구하는 것이 바로 역사학이다. 니체는 「도덕의 자연사」장을 여는 첫 단편에서, 사례들을 수집하고 탐구하는 과제를 “역사”라고 말하며, 그 중요성을 다음과 같이 표현한다.

60) 이는 슈트라우스와 르낭의 역사적 예수 연구에 대한 니체의 대응이다. 『안티크리스트』는 교회사 서적, 정확히는 대응-교회사 서적이다. 슈트라우스의 역사적 예수 연구는 ‘Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet’라는 제목으로 1835년에 출간되었다. 르낭의 역사적 예수 연구는 ‘Vie de Jésus’라는 제목으로 1863에 출간되었다. 이에 대한 맥락은 한스 W. 프라이, 『성서 내러티브의 상실: 18-19세기 해석학 연구』, 김승주 외 옮김, 감은사, (2022), pp.313-330을 참고하라.

61) 대표적인 예로 Walter A. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* Revised edition, Princeton University Press, (2013; originally published 1950)가 있다.

62) “인식에서 시작해 행위에 이르는 다리는 지금까지 단 한 번도 놓인 적이 없었다. 이 사실이야말로 ‘무서운’ 진리가 아닌가? 행위는 우리에게 나타난 그대로의 것이 결코 아닌 것이다! 그런데 문제는! 내부 세계도 마찬가지란 것이다.” (『아침놀』 p.133)

63) 본 문단의 논증은 프리드리히 니체, 『언어의 기원에 관하여·이러한 맥락에 관한 추정·플라톤의 대화 연구 입문·플라톤 이전의 철학자들·아리스토텔레스 수사학 I·유고(1864년 가을~1868년 봄)』, 김기선, 책세상, (2003), pp.563-565를 요약한 것이다.

우리는 앞으로 오랜 기간에 걸쳐 해야 할 일이 무엇이고, 잠정적으로만 정당성을 갖는 것이 무엇인지를 아주 엄격하게 결정해야만 한다. 이러한 것들에는 자료를 수집하는 일, 살아 있고 성장하며 번식하고 몰락해가는 미묘한 가치 감정들과 가치 차이들의 거대한 영역을 개념적으로 파악하고 정리하는 일, 그리고 아마도 이렇게 살아 있는 경정체가 자주 반복해서 나타나는 형태들을 분명히 제시하려는 시도들이 속한다. 이러한 모든 일은 도덕의 **유형학**을 위한 준비가 된다. 물론 이제까지 사람들은 그렇게 겸손하지는 않았다. 철학자들은 모두 도덕을 학문으로서 다루자마자, 우스울 정도로 심각하게 훨씬 더 드높고 훨씬 더 야심차고 훨씬 더 장엄한 어떤 것을 하겠다고 나섰던 것이다. 즉 그들은 도덕을 **정초하려고** 했다. 이제까지의 모든 철학자는 자신이 도덕을 정초했다고 믿었지만, 그들은 도덕 자체를 ‘주어져 있는 것’으로 간주했다. 그들의 어리석은 자부심에는 도덕을 있는 그대로 기술한다는 저 별로 눈에 안 띄고 먼지와 곰팡이 속에 방치되어 있는 과제가 얼마나 멀리 떨어져 있었든가!

『선악의 저편』 5장 186. p.190.

니체는 심리학을 “**힘을 향한 의지의 형태론과 발달 이론**”이라고 규정한다.(『선악』p.70.) 형태적 발생과 발전을 다루는 것은 바로 역사학이다. 그렇기에 니체의 심리학은 역사학과 분리될 수 없고, 심리학적 탐구 또한 역사적 탐구의 일종으로 여겨져야 하는 것이다. 니체가 자신을 심리학자라고 주장할 수 있는 것은 그가 역사를 연구하는 덕분인 것이다. 때문에 “심리학자” 니체는 “역사학자” 니체를 방증한다.⁶⁴⁾

64) 반대로 니체는 역사학이 또한 심리학이라고 말한다. 니체는 역사학자들이 결국 파악하는 것이 심리적 실재들이 이야기하는 독특한 형태들이라고 주장한다. 니체에 따르면 “역사학자들은 내부를 들여다볼 수도 없고, 개개의 체험을 모두 파악할 수 없”다. 하지만 역사학자들은 “전체 안에서 연결 고리의 부분”적으로 “발견”하고, “이 고리들을 모아 그러한 현상들을 발동시키는 인간들의 욕구”를 유발하는 “근거”를 “이론적으로 탐색”한다. 물론 이것은 “자연과학적 방법론을 적용”해서, “사물들 하나하나를 관찰”하여 “합법칙성을 발견”하는 일과는 구별된다. 하지만 역사학자들은 “우리가 여러 개별적 사실들을 결합해 우리의 행동 법칙들”, 즉, “성격”은 “통찰”할 수 있다. 니체는 그렇기에 “역사는 얽히고 설킨 욕구들에 대한 고찰”이라고 말한다. *ibid.*, pp.562-565를 참고하라.

4. 새로운 역사학을 향하여

니체는 “역사”를 다양한 의미로 사용한다. 니체는 다양한 방식으로 역사를 말하고, 역사를 비판한다. 니체의 역사 비판 중에서도 중요한 것은 두 가지다. 하나는 역사적 과정에 대한 참여에 대한 니체의 비판이고, 다른 하나는 역사의 과잉에 대한 니체의 비판이다. 두 비판을, 본 장에서는 니체의 역사철학 비판과 니체의 사실주의 역사학 비판으로 통칭하고 니체의 비판을 설명하도록 하겠다. 니체의 비판을 설명함으로써 니체의 역사학과의 투쟁은 방법론을 둘러싼 투쟁일 뿐만 아니라, 역사 탐구의 의의를 둘러싼 투쟁이었음을 보이는 것이 본 장의 목표이다.

4.1. 역사철학 비판

니체는 초기 메모에서 다음과 같이 말한다.

오늘날 사람들은 역사를 과대평가하고 있다. [사람들이] 역사를 추진하려는 것은 자연스러운 일이다. 사람들이 역사를 추진하게 만드는 힘이야말로 역사의 존재 이유이기 때문이다. [중략] 그들과 달리 우리들은 여기저기의 개개의 사실들에 의거해 입증되었다고 주장되는 역사의 발전이라는 관념이 허상에 불과하다고 생각한다.⁶⁵⁾

니체의 비판은 독특한 면이 있다. 니체는 역사학이 단순히 학문으로서 과대평가되고 있다고 비판하고 있지 않다.⁶⁶⁾ 니체는 사람들이 역사의 발전에 참여하고, 역사의 진보를 추진하려 한다고 지적한다. 역사의 발전에 참여하고 역사의 진보를 추진하려는 의식은 오늘날에는 생소할 수 있다.⁶⁷⁾ 소위 “역사주의”라고 불릴 19세기의 흐름을 니체는 지적하고 있는 것이다.⁶⁸⁾ 주목해야 할 점은 니체가 역사의 발전에 참여하고, 역사의 진보를 추진하려는 것이 자연스러운 것일 수도 있으며, 실제로 그것이 역사의 존재 이유라고 말한다는 사실이다. 사람들이 역사적 과정에 참여하려고 하는 것 자체를 니체가 비판하는 것은 아닌 것이다. 니체는 사람들이 역사적 과정에 참여하도록 하는 “역사의 발전”이라는 관념이 사실들에 의거해 입증되었다고 여기는 것을 비판하고 있다. “역사가 과대평가되고 있다”는 니체의 진단은 그러니 역사적 과정에 대한 과도한 헌신을 겨냥한 것일 수가 없다. 니체의 진정한 의도는 역사적 과정에 과도하게

65) *ibid.*, p.562.

66) 엠덴은 본 구절을 학문으로서 과대평가 되고 있다는 진단으로 해석한다.(Emden, *op.cit.*, p.44) 하지만 본 절에서 다루지는 이 시기의 다른 단편들을 비추어볼 때 이는 설득력이 부족하다.

67) 역사주의 특유의 의식이 오늘날에는 생소해보일 수 있겠지만, 이는 오늘날에도 통용되고 있는 전제이다. 단지 오늘날에는 그러한 전제가 의식되고 있지 않을 뿐이다. 오늘날에도 많은 지식인들이 역사의 진보를 전제하고 있고 그것이 문제적이란 사실은 크리스토퍼 래시, 『진보의 착각: 당신이 진보라 부르는 것들에 대한 오해와 논쟁의 역사』, 이희재 옮김, 후마니타스, (2014)를 참고하라.

68) 대개 20세기 초반에 역사주의가 몰락했다고 여겨진다. 엠덴은 역사주의에 대한 공격이 19세기에도 계속되고 있었음을 지적하면서 그러한 통설을 비판하고, 역사주의의 위기를 19세기로 앞당긴다.(*ibid.*, p.130) 하지만 이는 설득력 없는 주장이다. 역사주의의 위기는 역사주의의 대안이 분명할 때만 말해질 수 있다. 경제학에서는 마셜, 사회학에서는 파슨스, 정치학에서는 모건소가 정교한 이론적 탐구 방법론과 놀라운 연구 성과를 토대로 역사주의를 비판하고 이론주의를 제창한 20세기 초에서야 역사주의의 위기와 몰락은 의미를 가질 수 있었다. 내적인 비판 유무를 기준으로 삼는다면, 그 어떤 조류도 위기가 아니었던 적이 없을 것이기에, 해당 기준은 어떤 인식적인 의의도 갖지 못한다. 역사주의의 위기가 19세기로 앞당겨지지 않을지라도, 엠덴의 진단과 해석은 의미가 있다.

헌신토록 만드는 “역사의 발전”에 대한 과도한 신뢰를 겨냥하고 있다. 그러므로 해당 구절에서 포착될 수 있는 니체의 입장은 이중적이라고 할 수 있다. 표층적으로 역사적 과정에 참여하려는 조류를 겨냥하고 있다. 하지만 심층적으로는 그러한 참여를 추동하는 “역사의 발전”이라는 관념을, 다른 말로 “역사철학”을 겨냥하고 있는 것이다.

니체는 초기에 특히 “역사철학”을 주요 비판 상대로 삼았다. 『반시대적 고찰』 1권 「슈트라우스, 고백자 그리고 저술가」가 대표적인 예이다. 니체는 슈트라우스의 주장이 학문적인 것처럼 보이지만, 신앙고백에 불과하다고 폭로하고, 그가 전제하고 있는 역사철학의 어설피품을 신랄하게 꼬집는다. 하지만 니체의 역사철학 비판은 슈트라우스에 국한되지 않는다. 니체는 슈트라우스뿐만 아니라 헤겔, 슈라이어마허, 바우어, 하르트만을 역사철학자로 거론하고 이를 비판한다. 니체는 특히 하르트만을 역사철학의 최종 형태로 취급하고, 『반시대적 고찰』 2권 「삶에 대한 역사의 공과」에서 하르트만의 주장을 직접 인용하며 비판한다. 니체의 하르트만 인용은 다음과 같다.

[하르트만이라는] 무의식적인 패러디 작가는 모든 개개인들로부터 “세계 과정의 목적인 세계 구원을 위해 세계 과정에 인격을 완전히 헌신”할 것을 요구한다. 보다 명료하게 말하자면, “삶을 향한 의지를 긍정하는 것이야말로 잠재적으로나 유일하게 올바른 것으로 선포될 수 있다. 왜냐하면 비겁하게 개인적으로 체념하고 은둔할 것이 아니라 삶과 삶의 고통에 완전히 헌신함으로써만 세계사적 과정을 위해 무엇인가 일을 할 수 있기 때문이다.” “개인적 의지를 부인하려고 노력하는 것은 자살만큼 어리석고 무익하다. 아니, 그보다 더 어리석다.” “사유하는 독자는 다른 암시가 없어도 이 원칙 위에 세워진 실천 철학이 어떤 모습을 전개할지 이해할 것이며, 그런 철학은 삶과의 분리가 아니라 삶과의 완전한 화해를 함축할 수 있다는 것도 이해할 것이다.”

『반시대적 고찰』 2권 9절 p.368.

니체가 인용하는 하르트만의 역사철학, 이른바 “무의식의 철학”⁶⁹⁾은 “삶을 향한 의지”를 지향한다. 하르트만이 설정한 역사의 목적은 관념적인 것이 아니다. 역사의 목적은 형이상학적으로 전제되는 것이 아니다. 역사의 목적은 특정한 종류의 힘이 가진 방향성에 의해서 설정될 뿐이지 목적이 실제로 실재하는 것은 아니다. 이는 불가능하지도 않고, 비학문적인 주장도 아니다. 그 자체로는 목적을 가지고 있지 않지만, 특정한 조건 속에서 힘이 가진 방향성에 의해서 창발하는 현상이 자연에서 발견되기 때문이다.⁷⁰⁾ 특정한 조건 속에서 자연은 특정한 형태들을 규칙적으로 산출한다. 그러한 규칙성은 자연이 해당 형태를 의식적으로 선호하고 해당 형태를 제작하려 의도해서 발생하는 것은 아니다. 그러한 규칙성은 특정한 방향성이 있는 힘들이 균형을 이루는 질서가 해당 형태를 통해 달성되는 덕택에 발생한다. “목적인 *causa finalis*” 따위의 실체를 전제하지 않고서도 목적론은 주장될 수 있는 것이다. 그러므로 하르트만이 주장하는 “역사의 목적”은 통속적으로 비난 받는 우스꽝스러운 목적론과는 구별되어야만

69) 하르트만의 『무의식의 철학』은 ‘Philosophie des Unbewußten: Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode’라는 제목으로 1869에 출간되었다.

70) 이러한 현상에 대한 현대과학적인 설명은 필립 볼, 『모양: 무질서가 스스로 만드는 규칙』, 조민웅 옮김, 사이언스북스, (2014)를 참고하라. 필립 볼의 작업은 다시 톰슨의 작업을 계승하는 것이며, 특정한 형태의 발생을 수학적으로 설명하는 데 의의를 둔다. 하지만 형태들의 규칙적인 발생은 이른 시기부터 많은 사람들에게 주목을 받았다. 19세기에는 그러한 현상을 조형력, 조형의지, 형태의지 등으로 부르며 철학적 의의를 논하기도 했다.

한다.⁷¹⁾ 하르트만은 인간의 삶을 향한 의지에 잠재되어 있는 힘의 발현이 실현될 수 있는 특정한 사회 조건들을 발생 가능한 순서에 따라 위계적으로 분류하고, 그러한 조건들을 개선하는 것에 의의를 둔 것이다.

하르트만의 역사철학은 매력적이다. 니체가 다른 곳에서 지적하듯, 이러한 역사철학은 현존재를 긍정하는 의의를 갖는다.(『학문』 p.350) 현존재를 있는 그대로 보면서도, 그 속에서 발전 가능성을 발견하고, 이를 실현할 수 있도록 노력하는 것으로 요약될 하르트만의 역사철학은 일반적으로 통용될 만한 가치 지향처럼 보인다.⁷²⁾ 또한 삶의 가치를 부정하는 염세주의에 맞서 삶의 의의를 긍정할 수 있다는 점에서 매력적인 답변처럼 보인다. 게다가 하르트만의 주장 하듯이 이러한 역사철학만이 철학과 삶의 분리를 극복하는 길인 것처럼 보인다.

그럼에도 니체는 하르트만의 역사철학을 우스꽝스러운 것으로 취급한다. 니체는 하르트만의 “세계사적 과정”을 비웃을 수밖에 없다고 말한다.(『반시대』 pp.368-369) 니체는 “우리가 세계사적 과정이나 인류-역사의 모든 구조를 현명하게도 포기하는 시대가 앞으로 올 것”이라고 말한다. 니체는 이를 다음과 같이 요약한다. “인류의 목적은 그 종말에 있는 것이 아니라 그 최고의 표본들 속에 있다.”(『반시대』 p.369) 니체 또한 “인류의 목적”을 부정하지 않는다. 그것이 힘을 향한 의지 속에서, 통일성 있는 방법론과 확고한 가치판단의 기준을 통해 세워진 것이고, 진리의 시련을 견딜 수 있다면 니체는 “인류의 목적”을 부정하지 않을 것이다. 하지만 니체는 인류의 목적이 “종말에 있는 것이 아니라 최고의 표본들 속에 있다”고 주장한다. 인류의 목적을 종말이 아니라 표본으로 두면 어떤 것이 달라지는가? 니체는 그 차이를, “세계사적 과정”을 “현명하게도 포기하는 앞으로 올 시대”라고 말하며 다음과 같이 서술한다. “우리가 더 이상 대중을 관찰하지 않고 다시 개개인, 즉 생성의 거친 강물 위에서 일종의 다리가 되는 개개인을 관찰하는 시대”라고.⁷³⁾

과정들이 아니라 개인들이 역사에 중요하다. 역사적 과정을 주장하는 하르트만은 그렇기에 틀렸다. 니체는 이렇게 주장한다. 하지만 문제는 이것이 어떻게 정당할 수 있는가이다. 니체의 비판은 역사 속에서 파악될 수 있고, 파악되어야만 하는 것이 과정이 아닌 개인일 때에만 정당할 수 있다. 때문에 니체의 판단 근거를 파악해야만 한다. 이를 이해할 단서가 되는 구절은 다음과 같다.

71) “목적론”은 통속적으로 비난의 대상이 되곤 한다. 하지만 목적론은 통속적으로 주장되는 그런 어슬픈 주장이 아니었다. 목적론은 실제 형상에 기초한 목적인과는 구별되는 개념으로 기계론 철학과 함께 근대에 탄생하였다. 목적론은 볼프가 제안한 특정한 지식 영역으로, 기계론적인 세계 속에서 맹목적으로 규칙을 따르는 사물들에 의해 창발하는 의미 있는 형태와 기능을 학문적으로 탐구하는 것을 의미했다. 볼프가 목적론을 통해 논증한 전형적인 사례는 신체의 생리적인 기능의 합목적성과 생태계에서 발견되는 생태적 평형이었다. 목적론은 현대 과학의 “기능적 설명”과 크게 다르지 않은 것이다.

72) 니체 또한 미래가 가치의 원천이 된다고 말한다. “나에게 일어났던 것과 마찬가지로, 그 체험은 사명을 체화하여 ‘세상에 나타나기를 원하는’ 사명이 있는 모든 사람에게도 반드시 일어나는 일임이 틀림없다.” 이러한 사명의 비밀스러운 힘과 필연성은 모르는 사이에 이루어진 수태처럼 개인의 운명들 사이에서 또는 운명들 안에서 지배하게 될 것이다.—그가 스스로 이 사명을 직시하고 그 이름을 알기 훨씬 전부터 말이다. 우리의 사명은 우리가 아직 그것을 알지 못할 때에도 우리를 규정하고 있다: 우리의 현재에 규칙을 부여하는 것은 바로 미래이다.” (『인간적인』 1권, p.19)

73) 이어지는 구절은 다음과 같다. “이 개인들은 하나의 과정을 계승하는 것이 아니라, 그런 공동의 영향을 허용하는 역사 덕분에 무시간적-동시적으로 산다. 그들은 쇼펜하우어가 과거에 이야기했던 천재의 공화국을 이루고 산다. 거인이 시간의 황량한 틈을 통해 다른 거인을 부르고, 그들의 발밑에서 기어 다니는 소란스럽고 방자한 난쟁이들의 방해를 받지 않고 고차원적인 정신의 대화를 지속한다. 역사의 과제는 그들 사이에 중계자가 되어 언제나 위대한 자가 산출할 수 있는 동기와 힘을 부여하는 것이다.” (『반시대』 p.369)

바우어⁷⁴⁾: “비판적 인식이 출현하면서, 우리는 학문적으로 역사를 탐구하기 위해서 있는 그대로의 사물과 우리에게 나타나는 것으로서의 사물이 구별되어야한다는 사실을 인식하게 되었고, 우리의 의식이라는 매체를 통해서만 사물을 파악할 수 있다는 사실 또한 인식하게 되었다. 소박한 경험적 관찰과 비판적 관찰 사이의 차이는 바로 이러한 인식에 놓여 있다. 비판적 관찰 방식은—객관적인 것 대신 단지 주관적인 어떤 것을 설정하려 하기보다는 오히려 주관성에 근거를 둔 그 어떤 것도 사물 자체의 순수한 객관성으로 간주하지 않는 것을 관건으로 하고 있다. 이 관찰 방식은 다만 보다 예리한 안목으로 사물의 본질을 근본적으로 인식하려는 것이다.”

이와 반대로: “사물들 그 자체란 전혀 도달될 수 없는 무엇이다.” 역사가가 관찰할 때의 매체는 그 자신의 표상들(또한 그의 시대의 표상들)과 그가 사용하는 여러 전거의 표상들이다. 바우어는 이와는 반대로 역사의 배후에서 전개된다고 서사되는 과정이 조망될 것이라고 믿는다. 그는 시대가 가진 두 겹의 껍질과 전거의 표상들뿐만이 아니라 물자체를 싸고 있는 두껍고 관통할 수 없는 껍질까지 찢어발기고자 한다. 따라서 그는 철학자가 눈앞에서 전개되는 현상에 직면해 할 수 있는 것보다 더 많은 것을 할 수 있고자 한다. 철학자가 모든 사람과 마찬가지로 귀가 먹어 풀이 자라는 소리를 듣지 못한다면, 바우어는 누가 자기에게 풀이 어디어디에서 자란다고 알려줄 경우 그것이 자라는 소리까지 들으려 한다. 우리가 우리의 현상과 전거들의 현상이 가진 ‘주관성’의 껍질을 벗겨내고자 한다면 우리의 할 일은 가능한 것 이상으로 많게 될 것이다. 우리가 노력해서 얻을 수 있는 종류의 ‘객관성’은 객관성 그 자체와는 거리가 멀다. 그것은 좀 더 향상된 수준의 ‘주관성’에 불과하다.⁷⁵⁾

니체는 객관성을 비판하며, 객관성 또한 주관성에 불과하다고 비판하는 것처럼 보인다. 하지만 니체의 비판은 이상한 점이 있다. 바우어 또한 그 자체로 객관적인 것은 불가능하다고 말하고 있는 것처럼 보이기 때문이다. 니체가 인용하는 구절에서 바우어는 “우리의 의식을 통해서만 사물을 파악할 수 있다는 사실”과 “있는 그대로의 사물과 우리에게 나타나는 것으로서의 사물이 구별되어야한다는 사실”을 우리가 인식하게 되었고, 인식해야만 한다고 주장하고 있다. 오히려 바우어가 앞장서서 니체의 비판을 주창하고 있는 것처럼 보인다. “주관성에 근거를 둔 그 어떤 것도 사물 자체의 순수한 객관성으로 간주하지 않는 것”이 바우어 자신이 주창하는 “비판적 관찰”의 “관건”이라고 말하고 있기 때문이다. 바우어는 단지 “보다 예리한 안목으로” “사물”을 “인식”해야만 한다고 주장할 뿐이다. 니체 또한 안목에 대해 말하지 않았던가? 때문에 니체가 “보다 예리한 안목”의 가능성 자체를 부정한다면, 아무 것도 긍정할 수 없게 될 것이다. 또한 니체는 바우어의 “보다 예리한 안목” 주장에 대해서는 그 어떠한 언급도 하지 않는다. 니체는 바우어가 “시대가 가진 두 겹의 껍질과 전거의 표상들뿐만 아니라 물자체를 싸고 있는 두껍고 관통할 수 없는 껍질까지 찢어발기고자 한다”고 진단하며 비판한다. 본 구절에서 주목해야 할 것은, 바우어가 물자체를 인식하려 한다는 주장을 하면서 니체가 “시대”의 문제를 거론한다는 사실이다. 니체는 바우어가 시대의 껍질을 부정하려고 하며, 그렇기에 “역사의 배후”를 인식할 수 있다고 생각하게 된 것이고, “역사의 발전 과정” 따위를 조망해낼 수 있다고 생각하게 된 것이라고 진단하고 있다. 그리고 니체는 저 인식, “역사의 배후”에 자리 잡은, “역사 발전의 법칙” 따위를 조망할 수 있다는 주장이 물자체에 대한 인식과 다

74) 이름난 헤겔주의 역사철학자이자 교회사가 Ferdinand Christian Baur (1792-1860)를 가리킨다.

75) 니체(2003), *op.cit.*, pp.563-564.

르지 않다고 진단하고 있는 것이다. 니체는 역사의 배후에 서는 것이 물자체를 직접 인식하는 것과 다를 바 없다고 전제할 것처럼 보인다. 그 근거는 무엇일까? 니체에 따르면 사물을 인식하는 매체인 우리의 의식은, 개인적인 것일 뿐만 아니라 역사적인 것이다. 니체는 역사가가 관찰 할 때 그 자신의 표상들뿐만 아니라 시대의 표상들 또한 매체가 된다고 말한다. 시대의 표상들이란 무엇일까? 역사가가 탐구를 수행하는 사료(전거)에 대한 표상과 그 사료에 대한 역사가 자신의 표상이 시대적이라는 뜻인 것처럼 보인다. 이것은 어떤 의미인 것일까?

이에 대한 단서는 다음과 같은 구절에서 찾을 수 있다.

사실! 그렇다, 꾸며진 ficta 사실 Facta!—역사서술자는 실제 일어났던 사건 Ereignissen이 아니라 [일어난 것으로 간주되는] 의제 상의 사건만을 다룬다. 의제 상의 사건만이 **영향을 미칠 수 있기** 때문이다. 마찬가지로 그는 의제 상의 영웅들만을 다룬다. 소위 세계사라고 불리는 영웅의 애깃거리, 의제 상의 행위와, 그 행위에 대한 의제 상의 동기에 대한 의견들인 것이다. 그러한 의견들은 또 다른 의견들과 또 다른 행위들을 촉발시킨다. 하지만 그것의 실재성은 증발된 증거로서만 행위에 영향을 미칠 수 있을 뿐이다. 세계사란, 바닥을 헤아릴 수 없는 실재의 깊은 안개 위를 배회하는 유명들의 끊임없는 출현과 끊임없는 탄생이다. 역사가들이 여태 이야기해온 것들은 상상 밖에선 존재한 적 없던 사물들인 것이다.

『아침놀』 4권 307. pp.284-285.

니체는 역사 탐구의 대상이 “꾸며진 사실”이라고 말한다. 하지만 니체는 “꾸며진 사실”이라고 비난하지 않는다. 니체는 그렇기에 그것이 중요하다고 말한다. 과거의 사실은 그 자체로는 아무 의미가 없다. 현재에도 영향을 미칠 수 있는 것은 과거의 사실로 간주되는 것들이다. 그것들만이 현재에 영향을 끼칠 수 있다. 때문에 역사 탐구는 실제 일어난 일들을 둘러싸고 이루어지는 것이 아니다. 역사 탐구는 역사서술을 둘러싸고 이루어진다. 역사 탐구는 과거에 일어난 일로 여겨지는 것들에 대한 의견들에 대해 의견을 갖는 일이다. 의견에 대한 의견에 대한 의견... 니체는 이런 과거를 매개로 한 무수한 연관들이 역사 연구를 가능케 하고 의미 있게 한다고 말한다. 끊임없이 출현하고 탄생하는 “유명들”이 포착 가능하며, “증발된 증거”로서 현재에도 영향을 끼칠 수 있기 때문이다.⁷⁶⁾ 그러므로 역사는 단순히 과거 사실들의 총체일 수 없다. 과거의 사실들은 그 자체로 과거의 사실일 수 없기 때문이다. 과거의 사실들은 기록되어야만 과거의 사실일 수 있다. 그리고 과거의 사실들은 시대와 무관할 수 없다. 그 어떤 사실도 그 자체로는 의미를 가질 수 없기 때문이다. 과거 사실들의 의미는 단순히 기록 유무로 결정될 수 없다. 과거 사실들의 의미는 그러한 기록들에 의해 추동되는 의견에서 비롯된다. 어떠한 의견도 덧붙여지지 않은 기록은 존재 의미를 잃는다. 그것은 의견이 덧붙여지고, 그 의견에 대해 의견들이 쏟아지고, 행위들을 추동할 때에만 의미를 가질 수 있다. 그렇기에 “시대의 배후”에 역사는 존재하지 않는다.

바우어는 물자체를 말하지 않았다. 그는 단지 역사의 배후를 말했을 뿐이다. 하지만 역사의 배후를 말하는 것은 물자체를 말하는 것과 다르지 않다. 역사의 배후와 물자체는 인식될 수 없다는 점에서 다르지 않기 때문이다. 바우어는 그 자체의 객관성을 부정하고, 주관성에 기초

76) ‘실재가 증발된 증거’가 반드시 무력함을 의미할 이유는 없다. 증발된 증거가 거대한 엔진을 작동시킬 수도 있으니 말이다. 니체는 방향을 지시하는 조타수와 배를 움직이는 증기를 혼동하는 것을 비판하면서, 증기를 “충동의 힘”에 비유하기도 한다.(『학문』 p.359)

한 객관성을 추구했다. 하지만 바우어는 자신의 주관성에 기초한 객관성에 보편타당성을 부여했다. 이로 인해 그가 거부했던 객관성이 뒷문으로 돌아오게 된 것이다. 역사철학이 제공하는 삶의 의미는 가치 있을 수도 있다. 하지만 역사철학의 관점은 종교의 관점과 그다지 다르지 않다.⁷⁷⁾ 주관과 독립적인 객관을 추구한 과거의 종교들처럼, 자신의 관점을 객관적인 것으로 착각하고 있기 때문이다. 물론 역사철학의 관점은 주관성에 기초한 객관성을 추구한다. 하지만, 역사철학이라는 지식을 객관적인 것으로 바라볼 수 있게 하는 그들의 주관을, 주관과 독립적인 객관으로 여기고 있다는 점에서 결국 똑같은 한계에 빠진다. 그렇게 다르지 않은 관점을 제공했다. 그렇기에 역사철학은 성공적일 수 없다. 설혹 역사철학이 제공하는 가치가 매력적일지라도, 역사철학은 실패할 수밖에 없다. 역사철학 또한 그리스도교처럼 믿을 수 없는 신앙이기 때문이다.

4.2. 사실주의 역사학 비판

니체는 사실의 객관성을 부정한다. 하지만 니체의 객관성 비판은, 역사는 승자의 기록이기에 객관적일 수 없고, 그렇기에 학문일 수 없다는 통속적인 주장과 구별되어야만 한다. “승자의 기록”이라는 편향을 고려하고 이를 보정한다면 객관성은 확보될 수 있다. 엄격한 역사적-비판적 해석은 충분히 공정한 관점을 취할 수 있게 하기 때문이다.⁷⁸⁾ 니체는 실제로 훈련을 통해 이러한 공정한 관점에 도달할 수 있으며, 이것이 학문의 “객관성”을 의미한다고 말한다.⁷⁹⁾ 니체에게 있어 역사의 객관성에 문제가 되는 것은 사실이 아니라 사건이다. 주관성이 문제가 되는 것은 사건들을 둘러싼 인물들의 의욕, 동기, 해석, 행위가 근본적으로 주관성에 기초하고 있어서이다. 다시 말해, 역사적 사건들 자체가 특정한 주관에 경유해서만 파악될 수 있기에 주관성이 문제가 되는 것이다. 역사적 사건을 탐구하고 서술하기 위해서는 역사적 사건에 참여한 개개인들의 주관을 파악해야만 하고, 그러한 주관을 파악하기 위한 역사학적인 관점을 취해야하는 것이다. 역사학자는 주관을 포착할 수 있는 관점을 통해 “엷히고설킨 욕구들”에 규칙성을 부여하는 “성격”을 탐구한다.⁸⁰⁾ 앞서 인용했듯이, “역사는 엷히고설킨 욕구

77) 니체는 이러한 문제를 일반화해서 말하기도 한다. “아직 생을 갈망하는 보다 강하고 생명력으로 가득 차 있는 사상가들의 경우에는 사정이 다르게 나타난다. 그들은 가상을 **적대시하면서** ‘관점주의적’이라는 말을 이미 금지를 갖고 채택함으로써, 그리고 ‘지구는 정지해 있다’는 것과 같은 시각적 증거를 믿지 않는 것과 마찬가지로 자신의 육체를 믿지 않으므로써, 외관상으로는 기꺼이 자신의 가장 확실한 소유물까지도 기꺼이 포기한다(오늘날 사람들이 자신의 신체보다도 더 확실한 것으로 믿는 것이 무엇이 있겠는가?). 하지만 누가 알겠는가? 그들이 내심으로는 과거에 사람들이 소유했던 것을 **보다 확실하게** 되찾으려 하는 것은 아닌지를. 이를테면, 옛 신앙의 오랜 근본재산에 속하는 어떤 것, 즉 아마도 ‘불멸의 영혼’이나 ‘옛 신’과 같은 것, 간단히 말해서, ‘현대의 이념들’보다도 사람들을 더 잘 그리고 더 힘차고 명랑하게 살아가게 할 수 있는 이념들을.” (『선악』 pp.40-42)

78) 고대부터 “역사”는 편향을 보정하는 탐구 활동이었다. “역사는 승자의 기록”이라는 사실은 역사학적 탐구의 걸림돌이 아니라, 정교한 역사학적 탐구의 필요성은 낡은 원인이었다. 역사학의 학문적 의의를 부정하는 통설은 전제부터 틀렸다.

79) “그와 같은 방식으로 한 번 다르게 보는 것, 다르게 보려 **한다**는 것은 지성이 장차 언젠가 자신의 ‘객관성’을 확보하기 위해서 필요한 훈련이며 준비인 것이다. 이러한 훈련과 준비는 사소한 것이 아니다. 이 경우 객관성을 ‘무심한 직관’(이것은 어처구니 없고 불합리한 것이다)으로 이해해서는 안 되며, 오히려 지성의 찬성과 반대를 **통제하면서** 그러한 찬성과 반대를 내걸거나 거두어들일 줄 아는 능력으로 이해해야 한다. 이러한 능력을 통해서 사람들은 **다양한** 관점들과 정념들이 개입하는 해석들을 인식을 위해 이용할 줄 알게 된다.” (『계보학』 p.221)

80) 니체(2003), *op.cit.*, pp.564-565. “역사”를 통한 “성격” 분석은 역사학적으로나 철학적으로나 매우 중요한 방법론적 혁신이었다. 철학적-역사학적 방법론으로서의 성격 분석의 중요성은 흄이 제창하였다. 흄의 “Of National Characters” (1748)을 참고하라.(해당 문서는 Hume Texts Online에서 무료

들에 대한 고찰”인 것이다.⁸¹⁾ 니체의 객관성 비판은 역사철학은 배제하지만 당대의 실증에 기초한 역사학들은 배제하지 않는다. 당대의 실증적-학문적 역사학은 역사철학에서 추구한 것과 같은 사실을 추구하지 않았다. 그들은 사건을 추구했다.⁸²⁾ 랑케의 실증주의 역사학이 대표적인 예이다. 랑케의 실증주의 역사학은 공감과 이입을 토대로 인물들의 동기를 분석하여 사건을 추적하는 역사 해석 방법론에 근거한 것이었다.⁸³⁾ 랑케는 “역사철학” 따위를 배제해도, 인물들의 동기를 “객관적으로” 분석하면 사건들의 진상을 파악할 수 있다고 주장한 것이다. 이러한 랑케의 동기 분석적 방법론은 예외적으로 허용된 것이 아니었다. 랑케의 실증주의 역사학은 “학문적 역사학”의 모범이었다. 때문에 니체의 역사학의 객관성 비판은 역사철학만을 향한 것일 수밖에 없다.

하지만 니체는 당대의 실증적-학문적 역사학에도 매우 비판적이었다. 그렇다면 니체는 실증적-학문적 역사학에 대해 왜 비판한 것일까? 니체는 당대의 역사학자들을 다음과 같이 비아냥거리며 서술한다.

현대의 역사 기술의 가장 고귀한 이상은 거울이 되는 것이다. 그것은 모든 목적론을 거부한다. 그것은 이제는 어떤 것도 ‘증명’하려고 하지 않는다. 그것은 재판관 역할을 하는 것을 부끄럽게 생각하며 이 점에 자신의 좋은 취미가 있다고 생각한다. 그것은 긍정도 부정도 하지 않고 단지 확정하고 ‘기술할’뿐이다.

『도덕의 계보학』 3논문 26. p.290.

니체는 역사학자들이 거울이 되어버렸다고 말한다.⁸⁴⁾ 사실을 확정하고 기술하는 것 또한 중요한 가치 있는 활동이다. 바로 그 활동에 의해 역사학은 힘을 얻을 수 있다. 그리고 바로 그 힘이 역사철학을 몰락시킨다. 또한 목적론을 거부하는 것 또한 힘일 수 있다. 사실을 있는 그대로 직시하는 것 또한 능력이다. 자신의 습관과 기대를 배시하는 사실을 있는 그대로 보기 위해서는 강한 힘이 동원될 수밖에 없기 때문이다. 그러나 사실을 있는 그대로, 거침없이 보는 것은 “영혼의 강함”을 방증하는 것이다.⁸⁵⁾(『계보학』 p.258) 실제로 니체는 자신이 형이상학적 독단에서 벗어날 수 있게 된 것은 사실을 있는 그대로 보는 역사가들 덕분이었다고 말한다.⁸⁶⁾ 또한 역사적 사실을 존중했다라면, 그리스도교의 폐해를 더욱 일찍 발견할 수 있었을 것이라고 말한다.⁸⁷⁾ 니체가 극렬히 저항하는 이상주의라는 병의 가장 효과 좋은 해독제는 역

로 열람할 수 있음) 또한 “성격”은 믿음과 행위의 차이를 유발함으로써 민족들의 고유성을 담지하는 힘으로 여겨졌다. 칸트는 이를 목적론적 판단을 통해 정당화한다. 칸트의 성격 개념의 중요성은 G. Felicitas Munzel *Kant's Conception of Moral Character: The “Critical” Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, University of Chicago Press, (1998)을 참고하라.

81) *ibid.*, p.562.

82) 다만 ‘사건’이라는 표현으로 ‘사실’이라는 표현을 대체할 수는 없다. 이러한 표현상의 한계로 필자는 본 논문에서 ‘사건’과 ‘사실’이 대립되어 서술되지 않는 경우 ‘사건’ 대신 ‘사실’이라는 표현을 주로 사용할 수밖에 없다. 긍정적으로 서술되는 “사실”은 모두 “의제 상의 사실”로서 사건을 의미한다. 또한 본 절의 제목 “사실주의”의 ‘사실’ 또한 “의제 상의 사실”을 가리킨다.

83) 근대 역사학 방법론의 발전과 랑케의 역사 방법론에 대해서는 이상신, 『레오폴트 폰 랑케와 근대 역사학의 형성: 역사연구방법론과 역사사상』, 고려대학교출판문화원, (2021)을 참고하라.

84) 비슷한 진술로는 『선악』 pp.240-243을 참고하라.

85) 다만 니체는 “영리한 관용”으로 사실을 있는 그대로 보는 것 또한 가능하다고 말한다. (『계보학』 p.258)

86) 니체는 “그 모든 플라톤주의로부터 나를 회복시키고 치료한 것은 항상 투퀴디데스였다”고 말하며, 그것은 그가 “자신을 기만하지 않고 현실 속에서 이성을 보려고 하는 무조건적인 의지를 지녔”고 그렇기에 “이성을 ‘이성’ 속에서 찾으려고 하지 않으며 더군다나 ‘도덕’ 속에서는 더욱 찾으려고 하지 않”은 덕분이라고 말한다.(『우상』 pp.169-170)

사적 사실주의인 것이다.⁸⁸⁾ 역사적 사실성은 그 자체로 중요할 뿐만 아니라, 그것을 쫓는 태도 또한 중요한 것이다. 그렇기에 니체의 역사학 비판은 사실성 추구 자체를 겨냥하고 있는 것으로 해석되어서는 안 된다. 니체가 진정으로 비판하려고 하는 것은, 역사적 사실들을 확정할 뿐 긍정도 부정도 하지 않는 태도, 역사의 재판관이 되는 일을 꺼려하는 태도이다.

문제는 역사학자들이 역사의 재판관이 되려고 하지 않는다는 것이다. 그런데 왜 역사학자들은 역사의 재판관이 되려고 하지 않는 것일까? 니체는 그 이유를 니부어를 통해 말한다.

니부어가 언젠가 역사적 고찰의 가능한 결과로서 이런 사람을 다음과 같이 서술한 적이 있다. “명철하고 면밀하게 이해한다면 역사는 적어도 한 가지 일에 쓸모가 있다. 우리 인류가 배출한 가장 위대하고 가장 고귀한 인물의 경우에도, 우연히 그들의 눈이 어떠한 형식을 받아들였던 것이고, 그 눈을 통해 보고 또 모든 사람들에게 볼 것을 강요했다는 사실을 우리는 알게 된다는 것이다. 강제적인 것은 그들의 의식의 강도가 유난히 크기 때문이다. 이를 확실하게 그리고 많은 경우 잘 알지 못하고 이해하지 못한 사람은 주어진 형태에 최고의 열정을 불어넣는 하나의 강력한 정신에 굴복하고 만다.”

『반시대적 고찰』 2권 1절 p.297.

첫 문장의 ‘이런 사람’은 역사 속에서 위대한 사건을 일으킨 위대한 인물을 가리킨다. 니체의 인용에 따르면, 니부어는 역사학을 통해서 얻을 수 있는 진정한 지혜는 역사 속 위대한 인물들에게 거리를 두는 것이라고 말하고 있다. 위대한 인물의 “사상” 및 “정신”이란 것은 사실은 아무것도 아니란 것이다. 니부어는 그것이 단순히 진정으로 옳지 않다고, 진정으로 위대하지 않다고 비판하는 것이 아니다. 그것은 애초에 아무것도 아니었다고 비판하고 있다. 소위 “정신”이란 것은 해당 인물의 개인적인 특성에 불과하며, 그러한 특성은 그의 체질에 의한 것이든 외부 자극에 의한 것이든 우연의 산물일 뿐이다. 그것이 통용된 것은 해당 개인이 다른 이들에게 강요하고 강제한 결과일 뿐이며, 폭력의 소산일 뿐이다. 때문에 그것들을 숭상할 이유는 없다는 것이다.

니체는 이 사실을, 모든 규범은 폭력임을 강조한다.

도덕가는 “아니야! 인간은 **달라져야만** 해”라고 말한 것이다. [중략] 그는 단지 자신의 모습을 벽에 그려놓고 ‘이 사람을 보라!’라고 말하고 있을 뿐이다. ... 그러나 도덕가가 단지 개개인을 향해 ‘그대는 이러저러하게 존재해야 한다’라고 말하는 경우에조차 그는 여전히 자신을 웃음거리로 만들고 있을 뿐이다. 각 개인은 미래와 과거로부터의 운명이며, 다가올 것과 존재할 모든 것에 대한 하나의 법칙, 하나의 필연성이다. 그러한 개인에게 ‘달라져라’라고 말하는 것은 모든 것에 대해, 심지어는 과거의 모든 것에 대해서조차도 달라지라고 하는 셈이다.

『우상의 황혼』 「자연에 반하는 것으로서의 도덕」 6. p.61.

누군가에게 규범을 부여하는 일은 폭력이다. 모든 규범은 도덕이고 모든 도덕은 허상이기에

87) 니체는 “만일 수천 년에 걸친 교회의 역사 해석이 역사에 성실하라는 요구”를 따랐더라면, 역사를 왜곡하면서 꾸며낸 “‘도덕적 세계질서’라는 거짓말”에 “의해 가려진 실상”을 파악할 수 있었을 것이며, 성서 왜곡의 역사를 “수치스럽고 뼈아픈 것으로 느꼈”을 것이라고 말한다.(『안티』 p.65)

88) 브로저는 이러한 구절들을 총괄한다. brobjer(2007), *op.cit.*를 참고하라.

오류이다. 도덕은 인과적 오류의 산물일 뿐이다.(『우상』 pp.63-77) 그렇기에 도덕의 내적 올바름으로 누군가에게 규범을 부여하는 일을 정당화하는 것은 우스운 일일 수밖에 없다. 그 어떤 도덕도 과거로부터 지금까지의 모든 것이 잘못되었다고 주장할 수는 없기 때문이다. 니체에게 있어 “개인이란 그에게까지 이르는 인류의 전체적인 연속선”이기 때문이다.(『우상』 p.134) 때문에 모든 도덕적 규범은 오류일 뿐만 아니라 폭력이며, 그렇기에 반도덕적이다. 니체는 “어떤 사람에게 올바른 것이니 다른 사람에게도 올바르다’고 말하는 것은 **부도덕한 일**이라는 사실”임을 깨달을 필요가 있으며, “주제넘은 도덕으로 하여금 양심을 되찾게 해야만 한다”고 말한다.(『선악』 p.276) 즉, 그 어떤 규범도 그 자체로는 올바를 수 없으며, 폭력적일 수밖에 없다는 것이다. 니체는 그렇기에 이기심을 부정하고, 폭력을 부정하는 것은 위선일 수밖에 없다고 주장한다. 소위 ‘고급문화’라고 불리는, 세련스럽고, 우아하며, 정중하고, 사교적인 현대의 교양 또한 다른 종류의 폭력에 불과하기 때문이다.⁸⁹⁾

니부어는 틀리지 않았다. 모든 정신은 폭력이며, 역사학은 바로 그 사실을 알게 하는 지혜를 제공한다. 그렇기에 니체는 얇이 행동을 주저하게 만든다고 말하는 것이다.(『비극』 p.117) 진정으로 수준 높은 역사학자는 그렇기에 주저할 수밖에 없다. “주관적인 것과 그것의 저주받은 독선에 죽을 정도로 한 번이라도 진저리를 쳐보지 않은 사람”은 없기에, “우리는 객관적인 정신을 감사하는 마음으로 받아들”일 수밖에 없다.(『선악』 p.239) 학자들은 그렇기에 주관성을 억압하고 객관성을 추구한다. 그들이 추구하는 객관성은 역사철학이 추구하는 객관성이 아니다. 역사철학자는 “역사 발전의 법칙”이라는 미명 아래에서 그들의 관점을 객관적인 것으로, 세계역사의 실재라고 선언하며 그들의 주관을 강요했다. 하지만 현대의 역사가들은 그러한 강요가 폭력에 불과하다는 것을 안다. 그렇기에 그들은 모든 목적론을 거부하고 거울이 되려고 하는 것이다.

역사학자들은 주제 넘는 일을 하지 않으려 한다. 하지만 이 또한 도덕일 수밖에 없다. 니체는 학문적인 검허함 또한 금욕주의적 이상에 대한 신앙이라고 진단한다.

그들은 마침내는 부정하는 것도 긍정하는 것도 자신에게 엄격하게 금하는 지성의 스토아주의자들이다. 그들은 사실적인 것, 즉 **적나라한 사실** 앞에서 있으려고 하는 ‘작은 사실들⁹⁰⁾의 숙명주의자들(내가 부르는 바로는 작은 사실주의자들)이고, 이러한 숙명주의를 통해서 오늘날 프랑스 학문은 독일의 학문에 대해서 일종의 도덕적 우위를 확보하려 하고

89) “우리는 잔인성이란 것이 무엇인지에 대해서 다시 배워야 하며 눈을 새롭게 떠야 한다. [중략] 고금의 철학자들이 조장해왔던 것 같은 뻔뻔스런 큰 오류가 고결한 듯 주제넘게 활개치고 다니는 것을 우리는 더 이상 참고 견뎌서는 안 된다. ‘고급문화’라고 부르는 거의 모든 것은 잔인성의 정신화와 심화에 기초하고 있다는 것이 나의 신조다. 저 ‘사나운 야수’는 전혀 절명되지 않고 살아 있고 번성하고 있으며 자신을 단지 신성하게 만들었을 뿐이다.” (『선악』 p.292)

90) ‘작은 사실들’은 프랑스어 ‘petits faits’의 번역어이다. 이는 “소소한 일들” 정도를 의미할 표현이다. 즉, 여기서의 “사실” 또한 앞서 언급한 “사건”인 것이다. 그럼에도 이를 ‘사실주의’로 표현할 만한 이유가 있다. 니체는 프랑스의 ‘사실주의’ 예술가들이야말로 “저러한 소소한 일들”의 전문가라는 식으로 말하기 때문이다.. “**새로운 눈으로 본다**—예술에서 아름다움이란 항상 어떤 시대, 어떤 민족, 자신에게 스스로 법칙을 부여하는 위대한 어떤 개인이 표상하는 행복의 모방이라 가정한다면—나는 이런 견해가 진리라고 생각한다—, 오늘날 예술가들이 내세우는 소위 **사실주의Realismus**는 우리 시대의 행복과 관련해 무엇을 시사하는가? 현재 우리가 가장 쉽게 파악하고 즐길 수 있는 것은 의심할 나위 없이 **그와 같은** 종류의 아름다움이다. 따라서 우리는 현재의 **우리에게** 고유한 행복이 사실주의적인 것 속에, 즉 현실적인 것에 대한 가능한 한 예리한 감각과 충실한 파악 속에 있는 것이며, 따라서 현실 속이 아니라 현실에 대한 인식 속에 있다고 믿어야 한다. 과학의 영향이 이미 그렇게 깊고도 널리 미치고 있기 때문에 금세기의 예술가들은 자신의 의지와는 상관없이 이미 과학적인 ‘복음’ 그 자체의 찬미가 되어버린 것이다!” (『아침놀』 pp.339-340)

있다. 이러한 숙명주의는 해석 일반(폭력을 가함, 수정, 축약, 생략, 변조, 날조, 위조, 그밖에 모든 해석의 본질에 속하는 것)을 단념하는 것이고, 대체로 말해서 관능을 부정하는 것과 마찬가지로 덕의 금욕주의를 표현하고 있다.(그것은 근본적으로는 관능 부정의 한 양태에 지나지 않는다) 이러한 금욕주의를 **강요하는 것**, 즉 진리를 향한 저 무조건적 의지야말로 **금욕주의적 이상 자체에 대한 신앙**이다.

『도덕의 계보학』 3논문 24. p.280.

니체는 이를 다음과 같이 비판한다.

이러한 신앙은 하나의 **형이상학적** 가치, 즉 **진리의 가치** 자체에 대한 신앙이고, 이 가치는 금욕주의적 이상에서만 보충되고 확인된다.(이 가치는 금욕주의적 이상과 흥망을 함께한다) 엄격하게 판단하자면, ‘무전제의’ 과학이란 절대로 존재하지 않는다. 그러한 과학은 생각할 수 없으며 터무니없는 것이다. 과학이 하나의 방향, 하나의 의미, 하나의 한계, 하나의 방법, 하나의 생존권을 획득하기 위해서는 우선 항상 하나의 철학, 하나의 ‘신앙’이 존재해야하는 것이다.

『도덕의 계보학』 3논문 24. pp.280-281.

다시 말해, “과학 자체가 정당화될 필요”가, “진리를 향한 의지가 비판될 필요가” 있다.(『계보학』 p.282)

사실주의 역사학은 틀리지 않았다. 하지만 그것이 사실 자체만을 추구하는 것을 의미한다면, 다종다양한 사실들을 구경거리로 즐기는 것을 의미한다면, 사실주의 역사학은 쓸모없는 것이 된다. 진정한 역사학은 역사를 심판하는 것이어야 한다. 하지만 그것이 역사학자들의 의무일 이유는 없다. 니체는 심판은 철학자들이 먼저 시작해야한다고 말한다. 역사학자들은 철학자들이 할 수 없는 과제, 사실들을 수집하고 집대성하는 과제를 수행하는 것에 멈춰도 된다. 단지 그것이 역사학의 전부라고 여기지 않고, 철학자들의 작업을 탄압하지만 않는다면 말이다. 사실주의 역사학의 성과, 여기서 니체의 역사학은 시작되어야만 한다.

5. 새로운 역사학 - 비판하는 역사학, 입법하는 역사학

사실주의 역사학에서 니체의 역사학은 시작되어야만 한다. 하지만 이는 쉽지 않은 일이다. 사실주의 역사학은 수많은 사실들을 수집해냈다. 그러한 “역사들”은 차고 넘쳐 “역사의 과잉”을 야기한다. 『반시대적 고찰』 2권의 주요 임무는 바로 이러한 “역사의 과잉”을 탄핵하는 일이었다. 그런데 역사의 과잉은 왜 문제가 되는 것일까? 물론 이는 비유로 쉽게 이해될 수 있을지 모른다: “역사의 과잉은 현대인을, 망각할 능력이 없는 인간으로 만든다.” 하지만 왜 망각이 어려워지는지, 그리고 그것을 니체가 정확히 어떻게 표현하는지는 비유로 설명될 수 없다. 그렇기에 본 장에서는 역사의 과잉이 낳는 폐해에 대한 니체의 진단을 살피고, 니체의 극복 방식을 설명하도록 하겠다.

5.1. 역사학의 폐해 - 역사의 과잉 그리고 문화의 쇠퇴

니체는 역사의 폐해를 “역사적 감각”을 통해서 서술한다.

역사적 감각(또는 한 민족, 한 사회, 한 개인의 삶의 기준이 되는 가치 평가들 사이의 등급을 재빠르게 헤아리는 능력이자 이러한 가치평가들의 관계를 예감하고 가치들의 권위가 현실적인 힘들의 권위에 대해서 갖는 관계를 ‘예감하는 본능’). 우리 유럽인들이 자신만의 특수한 것으로 내세우는 이 역사적 감각은 신분들과 종족들이 민주주의적으로 혼합됨으로써 유럽이 빠져들게 된 매혹적이고 광적인 **반야만 상태**의 결과로 우리에게 주어진 것이다. 19세기만이 제6감이라고 할 만한 이러한 감각을 알고 있다. 온갖 형태와 생활방식의 과거, 그리고 예전에는 엄격하게 분리되어 있었고 또한 일정한 위계 하에 존재했던 문화들의 과거가 저 혼합 덕택에 우리 ‘현대인의 영혼’ 속으로 흘러 들어왔다. 이제 우리의 본능은 어디서나 과거로 되돌아 달려가며, 우리 자신은 일종의 혼돈 상태에 빠져 있다. [중략] ‘역사적 감각’은 거의 모든 것에 대한 감각과 본능을, 모든 것에 대한 취향과 미각을 의미한다. 이와 함께 역사적 감각이 **비천한** 감각이라는 사실이 곧바로 입증된다.

『선악의 저편』 7장 224. pp.278-279.

니체는 역사적 감각을 다양한 삶의 형태를 파악할 수 있는 능력이자, 지배력을 가질 수 있을 가치를 상대화하여 파악하는 능력으로 정의한다. 그런데 이는 니체가 수행하는 역사학적 탐구 능력이다. 또한 그가 수행하려는 가치 재평가를 위해서는 역사적 감각이 가진 상대화하는 능력이 필수적인 것처럼 보인다. 그런데 니체는 이를 “반야만 상태”로 폄훼하며 문제적이라고 진단한다. 니체는 이어서 다음과 같이 말한다.

예를 들어 우리는 다시 호메로스를 즐기게 되었다. 고상한 문화를 갖고 있던 인간들(예를 들면 호메로스를 광대한 정신을 가졌다고 비난했던 생 테브르몽과 같은 17세기의 프랑스인 그리고 그 세기 마지막 인물인 볼테르)조차도 쉽게 소화할 수 없었고 거의 즐길 수도 없었던 호메로스를 맛볼 수 있다는 것은 아마 우리의 가장 행복한 특권일 것이다. 좋고 싫은 것이 너무나 분명했던 그들의 미각, 너무 쉽게 일어나는 그들의 구토, 낯선 모든 것에 대한 주저와 신중함, 아무리 생생한 호기심을 자아내는 것이라도 천박한 것이라고 생각할

때는 혐오를 느끼는 태도, 모든 고귀하고 자족적인 문화가 일반적으로 그렇듯이 새로운 것을 욕구하려고도 하지 않고 자신에 대해서 불만도 없으며 낯선 것을 찬미하려고도 하지 않는 저 의지, 이 모든 것 때문에 그들은 그들의 소유물이 아니고 그들의 전리품이 될 수 없는 것이라면 이 세상에서 가장 좋은 것이라도 호의를 갖지 않는다. 그러한 인간들에게는 역사적 감각과 그것의 비굴한 천민적인 호기심만큼 이해하기 어려운 것은 없다. 셰익스피어도 다를 바 없다.

『선악의 저편』 7장 224. pp.279-280.

니체는 현대인들이 호메로스를 즐길 수 있는 것이 현대 문명이 반야만 상태로 전락했음을 보여준다고 주장한다. 이러한 주장은 신구논쟁의 맥락에서 이해될 수 있다. 헤르더는 시대마다 그 시대의 다수적인 개별체들을 통합하는 조직화하는 힘이 다르며, 시대를 종합하는 힘인 천재⁹¹⁾를 가장 잘 보여주는 증표가 취향이라고 주장하였다.⁹²⁾ 헤르더는 17세기의 문예가들에게 호메로스의 서사시가 투박하고, 조약하게⁹³⁾ 느껴지는 것은 시대가 달라져서, 즉, 근대를 지배하는 취향과 고대를 지배하는 취향의 차이 때문이라고 주장하였다. 헤르더는 고대의 예술과 근대의 예술 모두 훌륭한 것으로 고대와 근대의 우열관계 설정을 최대한 피하려한다. 다만 근대의 취향에 적합하면서도 진정으로 위대한 문학 작품으로 셰익스피어를 말하며, 그의 예술을 즐길 수 있는 취향도 시대가 변한다면 사라질 것이지만, 고대의 예술과 다르면서도 최고 수준의 성취라고 평가한다.⁹⁴⁾ 니체는 이러한 논쟁 맥락을 언급하면서, 헤르더가 예측한 것처럼 19세기에는 취향이 바뀌었지만, 그 덕분에 호메로스를 즐길 수 있게 되었다고 주장하고 있다. 호메로스를 즐길 수 있게 된 것은 당연히도 나쁜 일이 아니고, 니체는 그것이 행운이라고 말하면서도, 이것이 문명 몰락의 징후라고 진단한다. 근대인들이 고대인들의 예술을 즐길 수 없었던 것은 그들이 고유한 취향을 지니고 있어서였다. 그런데 다른 시대의 훌륭한 예술을 즐길 수 없을 정도의 고집스러운 취향은 힘을 뜻한다. 바로 그것이 그들이 “문화”를 이룩했음을, 그들의 시대에 통일성을 부여하는 조직화하는 힘을 지닌 특유의 정신 안에 살고 있음을 증명하기 때문이다. 반면 현대, 즉, 19세기는 그러한 문화가 고유한 특성을 잃고 퇴화하였기에 반야만 상태인 것이다. 문명은 문화라는 통일성 있는 양식Stil의 성취를 가리키기에, 문화의 상실은 야만 상태로의 전락을 의미할 수밖에 없기 때문이다.

니체는 실제로 그렇게 주장한다.

-
- 91) 20세기 전까지 천재는 재능이 특별한 특정한 인물을 뜻하는 단어가 아니었다. 천재는 근대에 시대정신을 가리키는 단어로 보통 사용되었다. 이러한 용례는 “개인에게는 취향goût”인 것이, “민족에게는 정신esprit”이고 “시대에게는 천재génie”라고 요약한 몽테스키외의 서술에서 잘 드러난다. 다만 이러한 정신은 개인을 통해서 실현되는 것으로 여겨졌고, 19세기에 이르러 개별자와 보편자의 종합으로, 즉 시대정신을 현현하는 특별한 개인을 가리키는 의미로 사용되기 시작한다. 니체는 이러한 용례들을 염두에 두고 이에 대응하는 본인의 천재 개념을 밝히기도 하였다. 니체의 천재 개념은 “나의 천재 개념”으로 서술된다.(『우상』 pp.152-155) 몽테스키외의 용례는 디드로와 달랑베르의 백과사전에 수록된 몽테스키외의 “취향” 항목을 참조하라. “19세기에 이르러” 등장한 천재 용례를 분석할 뿐만 아니라, ‘천재’라는 단어의 기원과 그 의미 변화는 대린 M. 맥마흔, 『천재에 대하여: 고대부터 현재까지 천재와 천재성에 관한 모든 것』, 추신영 옮김, 시공사, (2017)을 참고하라.
- 92) 니체 또한 비슷하게 주장한다. “각 시대는 그 시대가 갖고 있는 적극적인 힘에 따라서 평가되어야만 한다.”(『우상』 p.143)
- 93) ‘송고’는 이러한 투박성과 조약함을 뜻하는 표현이었다. J. 콜린 매컬런, 『미학의 탄생: 근대 초기 미학의 성립과 전개』, 이한균 옮김, 이학사, (2022), pp.43-76을 참고하라.
- 94) 요한 고트프리트 폰 헤르더, 「셰익스피어」, 『독일적 특성과 예술에 대하여』, 안성찬 옮김, 서울대출판문화원, (2016), pp.129-166을 참고하라.

‘역사적 감각’을 갖는 인간으로서 우리도 나름대로의 덕을 가지고 있다는 사실은 부정할 수 없다. 우리는 까다롭지 않고 자기를 내세우지 않으며 겸손하고 용감하며 극기심과 헌신하는 마음으로 가득 차 있으며, 감사할 줄 알고 인내심이 강하며 매우 친절하다. 그러나 이 모든 미덕에도 불구하고 우리는 아마도 ‘좋은 취미’를 갖고 있지는 않다. 결국 우리는 다음과 같은 사실을 인정하자. 즉 ‘역사적 감각’을 갖는 우리가 가장 파악하기 어렵고 느끼고 맛보고 사랑하기 가장 어려운 것 그리고 우리가 근본적으로 선입견을 갖고 거의 적대시까지 하는 것은, 바로 모든 문화와 예술에서 완벽하고 최후의 원숙함을 갖는 것이고 인간과 인간의 작품에 깃들어 있는 참으로 고귀한 것이며, 잔잔한 바다처럼 평온한 자족의 순간이며, 완전한 상태에 도달한 모든 사물이 보여주는 황금빛 냉정함이다. ‘역사적 감각’이라는 우리의 위대한 미덕은 아마도 **좋은 취미**와 대립되는 것이거나 적어도 최상의 취미와 대립되는 것일 것이다.

『선악의 저편』 7장 224. p.281.

역사적 감각이 좋은 취미를, 통일성 있는 양식을, 문화를 쇠퇴시킨다는 것이다. 역사적 감각이 좋은 취미, 통일성 있는 양식을 훼손한다는 주장은 설득력이 있다. 다양성은 통일성을 훼손시키기 때문이다. 그런데 이것이 문화의 발전, 문명의 진보가 아니라 문명의 몰락이자 문화의 쇠퇴일 이유는 없다.⁹⁵⁾

니체가 다양성의 증대를 문화의 쇠퇴로 인식한 것은, 그것이 갖는 효과 때문이다. 니체에 따르면 다양성 증대는 평준화를 야기한다. 개별성은 대립과 투쟁 속에서만 성취될 수 있다. 하지만 현대의 다양성은 대립과 투쟁을 억제한다. 현대의 다원성은 다원주의와 관용주의를 추구하기 때문이다.⁹⁶⁾ 니체에게 진정으로 중요한 것은 독특한 표본들을 육성하는 일이었다. 독특한 표본이 될 인간은 고유한 개별성을 발전시킬 수 있어야만 한다. 그런데 고유한 개별성을 발전시키기 위해서는 대립과 투쟁이 필요하다. 하지만 다원주의와 관용주의는 그러한 개별성을 발전시키는 데 필요한 대립과 투쟁을 탄압한다.⁹⁷⁾ 그러므로 다양성의 증대는 문화의 쇠퇴를 의미한다.⁹⁸⁾ 이것이 역사의 과잉에서 비롯되는 폐해고, 바로 이것과 투쟁해야만 한다.⁹⁹⁾

5.2. 비판하는 역사학

역사의 과잉은 폐해를 낳는다. 니체는 그것이 극복 가능하다고 말한다. 심지어는 그것이 더 강한 창조를 제공할 것이라고 말한다.

그러나 ‘정신’, 특히 ‘역사적 정신’은 이러한 절망적인 상황을 자신에게 유리하게 이용한다. 그것은 항상 거둬들여 과거와 외국으로부터 새로운 소재를 들여와 가뭇하고 입어보며, 벗어보고 꾸려두며, 무엇보다도 **연구한다**. 우리 시대에말로 ‘의상들’—도덕, 신앙 강령, 예술 취미, 종교를 의미한다—을 상세하게 연구한 최초의 시대다. 우리는 과거의 어떤 시대에도 보지 못했던 거대한 규모의 카니발을, 웃음과 활기로 넘치는 가장 정신적인 사육제를,

95) 예컨대 스펜서는 다양성의 증대를 문명의 발전의 척도로 삼았다.

96) 니체가 랑케의 사실주의를 “영리한 관용”이라고 표현한 것은 바로 이 이유 때문이다.(『계보학』 p.258)

97) 니체는 이를 “고급문화의 잔인성”으로 표현한다.(『선악』 p.292)

98) 니체는 독일문화의 문제점이 그 다양성에서 비롯된다고 진단한다.(『선악』 p.321)

99) 니체는 현대성을 민주주의로 요약한다. 그리고 민주주의는 평준화라고 요약한다.(『선악』 p.318) 니체에게 “시대적인 것”은 역사의 과잉과 다르지 않은 것이다.

초월적인 높이를 갖는 최고의 어리석음과 세계에 대한 아리스토폴라네스적인 조소를 준비하고 있다. 아마도 우리는 여기에서 우리의 창조 영역, 즉 우리가 세계사를 풍자하는 자이자 신의 어릿광대로서 독창적으로 존재할 수 있는 영역을 발견하게 될 것이다. 오늘날 어떤 것도 미래를 갖지 못한다고 해도 우리의 조소만은 미래를 가지고 있다.

『선악의 저편』 7장 223. p.278.

해당 구절에서 니체는 역사학을 “의상 보관실”이라고 말한다. 역사학의 과잉 속에서 사람들은 “의상들”을 탐닉하며, 자신에게 맞는 의상을 잃게 된다.(『선악』 p.277) 하지만 니체는 그것이 진정한 철학자에게는 카니발이며, 웃음과 활기, 조소로 창조의 영역을 제공한다고 말한다. 조소에 미래를 걸어두고 창조를 말하는 것이 우스꽝스럽게 보일 수 있겠지만, 니체는 이를 진지하게 주장한 것으로 보인다. 『선악의 저편』 후반부에서 “신들도 조소하는 것을 즐긴다”고 말하며, 니체는 “웃을 수 있는 힘”을 신의 창조력과 연결하기 때문이다.(『선악』 pp.410-415.) 그런데 웃음과 창조력이 무슨 상관이 있는 것인가?

니체는 웃음을 옹호하며, 홉스를 비판한다.¹⁰⁰⁾ 웃음을 비방하는 홉스에 대한 니체의 반박은 단순히 웃음이라는 신체적인 현상을 옹호하는 것이 아니다. 홉스의 웃음 비판은 “비교”에 대한 비판이기 때문이다. 웃음에 대해 홉스는 다음과 같이 말했다.

사람들, 특히 자신이 매사를 잘 처리함으로써 박수갈채를 받아보았으며 하고 갈망하는 사람들은 종종 스스로가 기대했던 이상의 일을 해냈을 때 웃음을 짓는다. 또한 그들은 자기 자신의 익살에 웃음을 터뜨린다. 이런 경우에는 자신이 어떤 능력을 가졌다는 순간적인 생각에서 웃음이라는 열정이 터져 나와 웃음을 짓는 것이 분명하다. 사람들은 타인의 약점을 보면서도 웃는데 그들은 타인과의 비교를 통해 자신의 능력을 확인한다. 사람들은 또한 익살 때문에 웃는데 그것은 항상 세련된 방식으로 제3자의 어리석음을 드러내고 밝혀주는 일종의 재치인 것이다. 이 경우에도 역시 우리 자신이 우월하고 뛰어다니는 생각이 스쳐감으로써 웃음의 열정이 터져 나온다. [중략] 그러므로 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다. 웃음의 열정이란 타인의 결점이나 과거에 우리 자신이 지녔던 결점 등을 현재의 우리와 비교함으로써 우리 자신이 우월하다는 순간적인 생각을 갖게 되는 데서 비롯되는 순간적인 자부심에 다름 아니다. [중략] 그러나 타인의 결점을 자신의 승리감을 만끽하기 위한 도구로 생각한다는 것은 헛된 허영심이며 아무짝에도 쓸모없는 사고방식이다.¹⁰¹⁾

홉스는, 타인과 자신을 비교함으로써 자신의 우월함을 인식하고, 그러한 자기 인식에서 비롯되는 즐거움을 “웃음”이라고 말한 것이다. 홉스는 이것은 “허영심”이기 때문에 쓸모가 없다고 평가한다. 하지만 니체는 허영심이야말로 “인간”을 조형할 수 있게 만드는 핵심적인 원동력이

100) “진정한 영국인답게 홉스는 “웃음은 인간 본성의 고약한 결정이니 사색하는 인간이라면 누구나 극복하려고 노력해야 할 것이다”라고 말하면서 사색하는 모든 인간으로 하여금 웃음을 즐지 않게 받아들이게 하려고 했다. 그에 반하여 나는 철학자들의 등급—황금의 웃음을 웃을 수 있는 최상층의 철학자들에 이르기까지의—을 그들의 웃음의 등급에 따라서 매길 수 있다고 생각한다.” (『선악』 pp.408-410)

101) 홉스 Human Nature(1640) 9장 13절 프리드리히 니체, 『선악의 저편』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2018, pp.408-409에서 재인용. 박찬국은 해당 주석이 카우프만의 주석을 참조한 것임을 해당 면에서 밝히고 있다.

라고 평가했기에, 웃음이 허영심에서 비롯되는 것은 문제 되지 않는다. 니체는 흡스를 비판하며 웃음을 긍정한다. 다시 말해, 니체는 비교를 통해 승리감을 느끼는 것을 긍정하는 것이다. 비교는 승리감을 안겨준다. 승리감은 의지를 강화한다. 비교는 그렇기에 의지를 강화한다. 비교는 기억들을 통괄하고, 그것들 중 의지를 강화시키는 것에 집중시킬 수 있게 한다.¹⁰²⁾ 방대한 역사는 문제되지 않는다. 그것을 비교할 수 있는 역량을 갖춘다면 방대함은 문제를 일으키지 않는다. 문제는 그것을 어떻게 수행할 수 있는가이다.

비교가 어떤 작업이고, 그것이 왜 어려워지는지를 이해하기 위해서는, 학문이 비교를 부정하게 만드는 이유를 파악해야한다. 이에 대한 단서는 다음과 같다.

그를 적당한 것에 머물게 하고 지체하게 만드는 것은 아마도 다름 아닌 그의 섬세한 지적 양심이다. 그러한 양심으로 말미암아 그는 천 개의 발을 갖고 천 개의 촉각을 지니는 딜레탕트로 전락하는 것을 두려워하게 된다. 그는 자기 자신에 대한 경외심을 상실한 인간은 또한 인식자로서도 더 이상 명령하지 못하며 더 이상 **이끌** 수 없다는 사실을 너무나 잘 알고 있다. 그렇게 된다면 그는 이미 대단한 배우나 철학적 사기꾼이자 정신의 쥐잡이, 요컨대 유혹자가 되는 것을 원할 수밖에 없게 된다. 이것은 양심의 물음이 아니라면 결국은 취미의 문제다. 철학자가 발전하는 것을 막는 더욱 큰 장애물은 그가 자신에게 학문들에 대해서가 아니라 인생의 가치에 대한 판단, 즉 긍정이나 부정을 요구하며, 싫어도 자신이 그러한 판단을 내릴 권리나 심지어 의무를 가지고 있다고 믿게 된다는 점이다. 그 경우 그는 극히 광범위한—이 때문에 아마도 가장 혼란스러우며 가장 파괴적인—체험들에만 의지하면서 그리고 자주 주저하고 의심하고 침묵하면서 그러한 권리와 믿음에 이르는 길을 추구할 수밖에 없게 된다.

『선악의 저편』 6장 205. pp.236-237.

여기서 ‘그’가 가리키는 이는 철학자가 되기 위해 먼저 학문을 습득하는 이를 가리킨다.¹⁰³⁾ 그런데 학자로서 그는 한계에 빠질 수밖에 없다. 그가 남들에게 자신이 진리로 여기는 바를 주장하고 강요하기 위해선 그 자신의 믿음을 확신할 수 있어야한다. 그런데 인식하는 자는 단순히 정념의 강도로 확신하지 않는다. 학문을 모르는 종교적 광신자들이나 정념의 강도로 확신하는 것이다. 학문을 아는 “인식하는 자”는 확신하기 위해 엄격한 학문적 기준을 따를 수밖에 없다. 그런데 학문적 기준을 따를 경우 인생의 가치를 판단하는 일 따위는 불가능하게 된다. 그 어떤 학문도 누군가를 “심판”할 수는 없기 때문이다. 현존재는 그 자체로 현존한다. 우연에 의해서든 필연에 의해서든 그저 그렇게 현존하는 것이다. 때문에 현존재를 심판하는 것은 불합리할 수밖에 없다. 현존재는 무고할 수밖에 없기 때문이다. 철학자는 역설에 빠진다. 인식하는 자이길 그만두고 “유혹자” 혹은 “사기꾼”이 되거나, 침묵해야 한다. 너무나도 당연하게 많은 이들은 침묵을 선택한다. 유혹자 혹은 사기꾼이 되는 것은 위험한 일이고, 무모한 모험에 뛰어드는 일이기 때문이다.(『선악』 p.237) 그렇기에 학자들이 금욕주의적 이상을 따르는 것은 불합리한 일일 수 없다. 이는 고귀한 정신, 책임감과 지적 자부심의 결과이기 때문이다.

학자들이 심판하지 않는 것은 그들의 “인식하는 자”로서의 책임감 때문이다. 책임 의식은 니체에게 고귀한 능력이다. 때문에 니체는 책임감을 버리라고 할 수 없으며, 실제로 그렇게

102) 『반시대적 고찰』에서 니체는 비교가 기억을 증폭시키는 덕분에 기념비적 역사서술이 힘을 얻을 수 있다고 말한다. (『반시대』 p.305)

103) 니체는 해당 구절에서 진정한 철학자가 되기 위해서는 먼저 학자가 되어야만 한다고 말한다.

주장하지도 않는다. 니체는 심판할 용기를 가지라고 말한다. 하지만, 용기가 심판의 기준을 제공해주지는 않는다. 문제가 되는 것은 용기가 아니다. 애초에 심판의 기준이 부재한 게 문제이다. 이와 같은 난점을 해결할 실마리는 어디에 있을까? 니체는 학자들의 이상을 비판하며 다음과 같이 말한다.

이상적인 학자는 분명히 이 세상의 가장 귀중한 도구들 중 하나다. 그러나 그는 보다 강한 자의 소유가 된다. 우리는 그가 도구에 불과하다고 말한다. 그는 **거울**이다. 그는 그 자신이 목적이 되지 못한다. 객관적인 인간은 사실상 하나의 거울이다. 즉 그는 인식되기를 바라는 모든 것 앞에 복종하는 데 길들여져 있고 인식하는 일, 즉 '비추는 일' 이외의 다른 즐거움을 알지 못한다. [중략] '개인적인 것'이 자신에게 아직 남아 있다 해도 그는 그것을 우연한 것이나 때로는 자의적인 것으로 받아들이며 대개는 방해물로 받아들인다. 그 정도로 그는 낯선 형태들과 사건들의 통로이자 반영이 되어버렸다. 그는 '자신'을 기억하려고 애써보지만 자주 잘못을 저지른다. 그는 쉽사리 자신을 다른 사람과 혼동하고, 자신의 진정한 욕구를 잘못 파악하며, 이 점에서만은 섬세하지 못하고 부주의하다. [중략] 그는 자신에 대한 진지함을 잃어버렸으며 자신을 위한 시간도 잃어 버렸다.

『선악의 저편』 6장 207. pp.240-241.

학자들은 자신을 잃어버렸다. 니체는 “인식하는 자들”이 자신을 잃어버렸다고 주장한다. 그들은 일반적인 것들은 잘 알지만, 개별적인 것들, 그리고 개별적인 자신은 알지 못한다. 그런데 학자들은 왜 자신을 알지 못하는 것일까? 니체는 학자들이 체험하지 못하게 되었기에 자신을 알지 못하게 된 것이라고 말한다.¹⁰⁴⁾ 학자들이 자신을 알지 못하게 된 것이 역사의 심판과 무슨 상관인 것일까?

자신을 잃어버리면 심판하지 못한다. 니체에게 이는 당연한 것일 수 있다. 앞서 인용한 것처럼 니체는 규범성이 자기 자신을 타인들에게 투영하고 타인들을 자기 자신과 같은 존재가 되도록 강제하는 힘이라고 주장하였다. 규범을 부여하는 것은 타인들을 자기 자신과 같은 존재로 만드는 일인 것이다. 그런데 심판 또한 규범이다. 심판은 개인적인 평가가 아니다. 정의를 부과하는 일이다.¹⁰⁵⁾ 때문에 심판 또한 자기 자신을 부여하는 일일 수밖에 없다. 심판을 위한 기준은 자기 자신이다. 비교 또한 마찬가지로이다. 비교를 통해 승리감을 느끼는 존재는 결국 자기 자신일 수밖에 없다. 비교를 통해 힘이 증대되는 것도, 심판의 기준도 모두 자기 자신이다. 그렇기에 니체는 자기 자신을 잃으면 스스로 목적이 될 수 없다고 말하는 것이다.

심판하기 위해서는 자기 자신을 되찾아야만 한다.¹⁰⁶⁾ 자기 자신을 찾기 위해서는 앞서 인용했듯이 역사를 탐구해야한다. 그런데 역사를 탐구하는 역사학자들이야말로 자기 자신을 잃은 존재이다. 이런 역설은 왜 발생한 것일까? 니체는 그것이 잘못된 관점에서 비롯되었다고 주장한다. 앞서 인용한 것처럼, 니체는 학자들이 “스토아주의자”가 되었다고 말한다. 그렇기에 스토아 철학자들의 불합리함은 학자들의 불합리함과 다르지 않다. 그런데 니체는 스토아 철학자

104) 학자들이 체험하지 못한다고 진단하며, 바로 그 이유에서 학자들이 자신을 알지 못하게 되었다는 주장은 『계보학』 pp11-13. 『선악』 p.241을 참고하라.

105) 니체는 “역사의 심판”을 정의의 문제라고 말한다.(『반시대』 p.307)

106) 자기 자신이 되라는 니체의 명령은 이러한 맥락을 바탕으로 하고 있다. 네하마스가 지적한 것처럼, 자기 자신이 되라는 니체의 명령은 매우 중요한 철학적 과제이기에, 이를 제멋대로 살라는 식으로 해석해서는 안 된다. 네하마스, *op.cit.*의 6장 「어떻게 내가 현재의 내가 될 것인가」, pp.281-327를 참고하라.

들이 잘못된 관점으로 자연을 보고 있다고 진단한다.

진리에 대한 사랑으로 가득 차서 그대들은 아주 오랫동안 집요하면서도 최면에 걸린 것처럼 경직되게 자연을 **그릇된 방식으로**, 즉 스토아적으로 보도록 스스로를 강제한 나머지 결국에는 자연을 더 이상 달리 볼 수 없게 되었다. 그리하여 어떤 한없는 교만이 그대들로 하여금 궁극적으로 광적인 희망에 사로잡히게 했다. 그러한 희망이란 그대들이 그대들 자신에게 폭압을 가하는 법을 알기 **때문에**—스토아주의는 자신에 대한 폭압이다—자연도 폭압을 당할 수 있을 것이라는 희망이다.

『선악의 저편』 1장 9. p.38.

니체는 스토아주의자들이 자기 자신에게 폭력을 가하고 있다고 지적한다. 뿐만 아니라 니체는 스토아 철학자들이 자연 또한 자신들과 같은 존재로 본다고 지적한다. 스토아주의는 자연과 자신을 폭압하는 관점인 것이다. 니체는 자연에 대한 이러한 관점이 문제라고 진단한다. 2장에서 논의한 것처럼, 니체는 『반시대적 고찰』에서도 자연에 대한 잘못된 관점과 투쟁하였다. 『반시대적 고찰』에서 니체는 자비로운 자연을 인식하게 보는, 자연을 계모로 만드는 자들과 투쟁해야 하며, 자연에 대한 올바른 관점을 시대의 적자로 세워야한다고 주장하였다. 자연에 대한 스토아주의적 관점과의 투쟁 또한 이러한 투쟁의 일환이다. 그렇다면 자연에 대한 올바른 관점은 무엇인가?

니체는 자연에 대한 올바른 관점을 다음과 같이 서술한다.

모든 도덕은 자유방임과는 대립되는 것이며 ‘자연’에 대한 폭정이고, 또한 ‘이성’에 대한 일종의 폭정이다. 그러나 이는 아직은 도덕을 반박할 수 있는 근거가 되지는 못한다. 그것을 반박하려면 아무래도 다른 도덕에 입각해서 모든 폭압과 비이성은 허용되어서는 안 된다고 선언해야만 할 것이다. 모든 도덕에서 본질적이고 귀중한 점은 그것이 장기간에 걸친 강제라는 점이다. [중략] 그러나 놀라운 사실은 사상 자체에서나 통치, 웅변과 설득, 예술, 윤리 등의 어느 분야에서든지 이 지상에서 자유롭고 정교하며 대담하고 춤처럼 경쾌하며 대가다운 확신을 갖는 것으로서 존재하거나 존재해온 모든 것은 ‘그러한 전횡적인 법칙들의 폭정’ 덕분에 비로소 발전해왔다는 것이다. 그리고 진지하게 말해서 ‘자유방임’보다는 바로 이러한 폭정이야말로 ‘자연’이며 ‘자연스러운’ 것이다. [중략] 다시 한번 말하지만 ‘하늘에서나 땅에서나’ 가장 본질적인 것은 한 방향으로 장기간에 걸쳐서 복종하는 것이다. 그 경우야 비로소 마침내 지상에서의 삶을 살아갈 가치가 있는 것으로 만드는 어떤 것이 나타나며 또한 나타났던 것이다. [중략] 이 모든 폭력적이고 전제적이며 가혹하고 전율할 만하고 부조리한 것이야말로 유럽의 정신을 강한 힘과 가차 없는 호기심과 세련된 유연성을 갖추도록 훈련시킨 수단이 되었다는 것은 분명하다. [중략] 여기에서도 다른 모든 경우에서와 마찬가지로 ‘자연’은 분노에 차 있으면서도 고귀한 그 거대한 낭비성과 **무자비함**을 통해서 자신의 모습을 있는 그대로 드러내기 때문이다. [중략] 도덕 속에 깃들어 있는 ‘자연’은 자유방임과 지나치게 분방한 자유를 증오하도록 가르치며, 제한된 지평에 대한 욕망과 가장 가까운 과제를 해결하려는 열망을 심어준다. 즉 삶과 성장의 조건으로서 우리의 **시야를 좁힐 것**을, 어떤 점에서 본다면 어리석음을 가르치는 것이다. “그대는 어떤 누군가에게 그리고 오랜 기간에 걸쳐서 복종해야만 한다. 만일 그렇게 하지 않으면 그대는 파멸하게 될 것이며 그대 자신에 대한 일말의 존경심마저도

않게 될 것이다.” 이것이야말로 나에게서는 자연의 도덕적 명령이라고 여겨진다. [중략]
오히려 그것은 민족, 인종, 시대, 신분, 무엇보다도 특히 ‘인간’이란 동물 전체, 즉, 인류에게
향해진 명령이다.

『선악의 저편』 5장 188. pp.194-196.

니체는 자연은 통제하는 것이 아니라 낭비하는 것이라고 말한다. 스토아 철학은 자연을 무관
심과 비폭력으로 이해했고, 그것을 지향했다. 하지만 자연은 무관심과 비폭력으로 일관하지
않는다. 자연을 통제와 조절, 엄격한 안정성으로 보는 것은 자신의 기대를 자연에게 강제하는
것에 불과하다. 그렇기에 자연에 대한 폭력에 불과하다. 자연 또한 폭력을 행한다. 그 사실을
받아들여야만 한다. 인간을 자연의 예외로, 자연의 무관심과 비폭력의 예외로 보는 것은 과대
망상이다. 애초부터 자연은 관심과 폭력이었고, 무관심과 비폭력은 스토아주의자들의 희망에
불과했던 것이다.¹⁰⁷⁾ 삶은 “애초부터 평가하고 선택하며 불공정하고 제한된 것이고 관심을 가
지려고 하는 것”이었다. 그 사실을 부정하는 이들이나, 관점 없는 관점, 관심 없는 관심이라
는, 형용모순이기에 애초부터 말이 되진 않는 이런 것을 이상으로 삼는 것이다.¹⁰⁸⁾ 관점, 관
심, 폭력을 우리에게 강요한 것은 애초부터 자연이었다.¹⁰⁹⁾ 자연을 긍정한다면, 관점, 관심,
폭력 또한 긍정해야한다.¹¹⁰⁾

자기 자신을 타인들에게 강요하는 것을, 관점, 관심, 폭력을 긍정해야만 한다. 하지만 아무
렇게나 폭력을 휘둘러서는 안 된다. 그리스도교, 역사철학, 혹은 사회주의, 민주주의, 민족주
의, 자본주의 따위를 강요해서는 안 된다. 니체는 강요되어야 할 관점을 선별한다. 그런데 어떻
게 그것이 가능한 것인가? 니체는 이에 대해 다음과 같이 말한다.

삶의 가치에 대한 문제를 조금이라도 건드리기라도 하려면 우리는 삶의 **바깥에** 자리를
잡아야 하며 다른 한편으로는 모든 사람의 삶을 잘 알고 있어야 한다. 이러한 사실로부터
우리는 그 문제가 해결할 수 없는 문제라는 것을 충분히 이해할 수 있다. 가치에 대해
말할 때 우리는 영감 아래서, 즉 삶의 광학 아래서 말한다. 즉 우리에게 가치를 설정하라고
강요하는 것은 삶 자체이며, 우리가 가치를 설정할 때 우리를 통해 삶 자체가 가치평가를
하는 것이다.

『우상의 황혼』 「자연에 반하는 것으로서의 도덕」 5. p.60.

여기서 니체는 현재의 논의를 압축적으로 요약하고 있다. 가치의 기준은 우리의 삶이다. 그리
고 우리가 가치를 설정하도록 강요하는 것도 삶이다. 우리는 우리 자신을 기준으로 타인들에
게 폭력을 행사하는 것이고, 그러한 폭력을 강요한 것은 자연, 즉, 삶이다. 주목해야 할 것은

107) 니체는 이에 대해 다음과 같이 말한다. “오, 고상한 스토아 철학자들이여, 그대들은 ‘자연에 따라
서’ 살기 원하는가? 그러나 ‘자연에 따라서’ 산다는 것은 얼마나 기만적인 말인가! [중략] 자연의 무관
심 자체가 동시에 힘이라는 사실을 생각해보라. 그대들이 어떻게 무관심하게 살 수 있겠는가? 삶은
이러한 자연과는 다르게 존재하고 싶어 하는 것 아닌가? 삶은 평가하고 선택하며 불공정하고 제한된
것이고 관심을 가지려고 하는 것 아닌가?” (『선악』 pp.36-37)

108) 이는 칸트 미학에 대한 비판이기도 하다.(『선악』 p.93)

109) “오히려 세계는 우리에게 다시금 ‘무한한 것’이 되었다. 세계가 무한한 해석을 포함하고 있을 수 있
다는 것을 이제 우리는 받아들일 수밖에 없다. 다시 한 번 거대한 전율이 우리를 사로잡는다.” (『학
문』 p.381)

110) 네하마스는 이를 “자연에 대항하는 자연”이라고 표현한다. 네하마스, *op.cit.*, 4장 「자연에 대항하
는 자연」, pp.185-234를 참고하라.

삶의 가치에 대한 문제를 다루기 위해 니체가 “삶의 바깥”을 말한다는 점이다. 또한 니체는 삶의 바깥에 자리를 잡고서 “모든 사람의 삶을 잘 알고 있어야 한다”고 말한다.

삶의 바깥은 다음과 같이 해명될 수 있다. 니체는 『반시대적 고찰』에서 “비시대적인 것”, “초시대적인 것”을 말했다. 니체는 그것이 결국 삶이라고 주장했다. 그런데 니체가 『반시대적 고찰』에서 “삶”으로 말한 것은 자연이 아니었다. 『반시대적 고찰』에서 삶은 시간의 바깥에 놓여 있었다. 역사 탐구를 통해 포착된 인간 유형들을 비교하는 가상의 공간, 이상적인 인간을 마음에 품으며 힘을 집중할 수 있게 하는 작업 공간, 시대의 균열을 뚫고 새로운 시대를 탐색하는 공간이 삶이었다. 『반시대적 고찰』에서 삶은 동물이 아니라 인간에게만 부여된다. 인간은 “세계라는 오류”를 제작하는 특이한 동물이다. 바로 그러한 오류를 범할 수 있는 능력에서 인간 특유의 특징이 실현된다. “흥미로운 존재”로서의 인간이 선보이는 변신이 그것이다. 인간은 자기 자신을 다른 것으로 착각한다. 바로 이 착각 속에서 인간은 새로운 존재가 된다. 그렇기에 인간은 흥미로운 존재일 수 있다. 그렇기에 인간은 육성될 수 있다. 그렇기에 “새로운 인간”이 조각될 수 있는 것이다. 삶의 바깥은 다른 것이 아니다. 인간을 대리적으로 보는 것, 쇠망치를 들고 인간이라는 대리석을 어떻게 조각할지 고민하는 것, 바로 이것이 삶의 바깥이다. 삶의 바깥에 자리하는 것은 새로운 일이 아니다. 그리스도교가 삶을 부정할 수 있었던 것은 그것이 삶의 바깥에 자리한 덕분이다. 그리스도교는 삶의 바깥에서 삶의 바깥에 머무르라고 강요했다. 새로운 철학은 삶의 바깥에서 삶으로 되돌아가라고 강요한다는 점에서 그리스도교와 다를 뿐이다.

니체는 가치를 말하기 위해 “모든 사람을 잘 알고 있어야만 한다”고 말한다. 그 이유는 다음의 구절에서 찾을 수 있다.

진정한 철학자의 위치로 올라서려는 사람이라면 일단 그의 하인에 불과한 철학의 과학적인 노동자들이 머물고 있는 모든 단계—그들은 항상 그 자리에 머물러 있을 수밖에 없는 자들이다—를 그 역시도 한 번씩은 밟아보는 것이 필요할 것이다. 인간적인 가치들과 가치 감정들의 전 영역을 편력하고 다양한 눈과 양심으로 높은 곳으로부터 모든 먼 곳을, 낮은 곳으로부터 모든 높은 곳을, 구석으로부터 모든 드넓은 곳을 조망할 수 있기 위해서, 그는 아마도 그 스스로 비판자이자 회의주의자로, 독단론자이며 역사가로, 그 외에 시인이며 수집가로, 여행자이며 수수께끼를 푸는 자로, 도덕주의자이고 예견하는 자로, ‘자유정신’이고 거의 모든 유형의 인간으로 존재해야 했을 것이다. 그러나 이 모든 것은 그가 자신의 과업을 실현하기 위한 전제조건들일 뿐이다. 이러한 과업 자체는 다른 것을 원하는바, 그것은 그가 **가치를 창조할 것**을 요구한다. [중략] **그러나 진정한 철학자는 명령하는 자며 입법자다.** 그들은 ‘이렇게 되어야 한다!’라고 말한다. 그들은 우선 인간이 어디로 가야하고 어떠한 목적을 가져야 할지를 규정하는 작업을 하면서, 과거를 정리해온 모든 사람과 모든 철학적 노동자의 준비 작업을 자신의 뜻대로 사용한다. 그들은 창조적인 손으로 미래를 붙잡는다. 그리고 이제까지 존재해왔던 것과 또 현재 존재하는 모든 것은 그들을 위한 수단, 도구, 망치가 된다. 그들의 ‘인식’은 **창조**이며, 그들의 창조는 하나의 이법이고, 그들의 진리를 향한 의지는 **힘을 향한 의지**다.

『선악의 저편』 6장 211. pp.256-257.

진정한 철학자는 모든 유형의 인간들을 알아야 한다. 물론 이것은 인식에도 도움을 줄 것이다. 학문의 객관성은 다양한 사례들 사이에서 공정한 태도를 유지할 수 있는 학자들의 역량

덕분에 성취되는 것이다.¹¹¹⁾ 하지만 니체는 이를 인식의 문제로 여기지 않는다. 니체는 인식도 비판도 아닌 입법을 위해 이것이 필요하다고 말한다. 니체가 인식도 비판도 아닌 입법을 강조하는 것은 주목할 필요가 있다. 니체에게 있어 비판은 철학의 목표가 아니다. 비판은 학문을 극복하고 철학을 시작하는 것일 수는 있어도 목표일 수는 없다는 것이다. 물론 비판은 중요하다. 비판을 통해서만 학문을 극복할 수 있기 때문이다. “그럼에도 불구하고 우리의 새로운 철학자들은 이렇게 말할 것이다. 비판가들은 철학자의 도구이며 바로 이 때문에 아직 철학자 자체가 되기에는 멀었으며 도구에 불과할 뿐이라고, 쾨니히스베르크의 위대한 중국인도 단지 위대한 비판가였을 뿐”이라고.(『선악』 p.255) 철학을 하기 위해서는 비판을 할 필요가 있다. 하지만 철학이 비판인 것은 아니다. 철학이 비판이라는 주장은 “철학에 대한 모욕”일 뿐이다.(*ibid.*) 그렇다면 입법은 무엇이고, 그것을 위해 다양한 인간 유형을 알 필요가 있는 것일까?

5.3. 입법하는 역사학

입법을 위해 다양한 인간 유형에 대한 탐구가 필요하다고 니체가 판단한 이유는 다음의 구절에서 찾을 수 있다.

과거를 재판하고 파괴하는 방식으로 삶에 봉사하는 사람들이나 시대들은 항상 위험한 그리고 위험에 처한 사람들과 시대들이다. 왜냐하면 우리는 모두 과거 종족의 결과인 탓에 또한 그들의 과실, 열정과 오류, 심지어 범죄의 결과이기도 하기 때문이다. 이 연쇄고리로부터 풀려난다는 것은 불가능하다. 우리가 그 과실에 유죄를 선고하고 거기서 벗어났다고 생각해도, 우리가 그것에서 유래한다는 사실이 없어지지 않는다. 기껏해야 우리는 물려받은 유전적 천성과 우리의 인식이 서로 충돌하게 만들거나, 아니면 예전부터 교육받은 것이나 타고난 것을 보다 엄격하게 훈련하기 위한 투쟁을 벌이고 새로운 습관, 새로운 본능, 제 2의 자연을 심어서, 제 1의 자연이 시들어 죽게 만들 수 있다. 이는 오늘의 자신을 있게 한 과거와 반대로 그로부터 자신이 유래하고 싶은 과거를 후천적으로 만들어내려는 시도이다—과거의 부정에 한계를 설정하는 일은 어렵기 때문에 또 두 번째 자연은 첫 번째 자연보다 항상 허약하기 마련이기 때문에, 그것은 언제나 위험한 시도다.

『반시대적 고찰』 2권 2. p.315.

비판적 역사학은 상속과 승계를 재설정한다. 그런데 비판적 역사학을 통해 재구성된 유산은 이전의 유산보다 못할 수밖에 없다. 다른 말로 비판적 역사학은 현실성이 부족할 수밖에 없다는 것이다. 이는 인간의 근본적인 경향 때문에 발생하는 문제이다. 인간은 익숙한 것을 선호하고, 새로운 것을 피한다. 기껏해야 구경거리에 불과한 것들을 관조할 때는 “새로운 것”을 탐닉할 수 있겠지만, 인간은 자기 자신을 변화시키는 새로운 것은 받아들이려 하지 않는다.¹¹²⁾ 때문에 새로운 시도를 성공시키기 위해서는 막대한 힘을 집중시킬 필요가 있다.¹¹³⁾

111) “그와 같은 방식으로 한 번 다르게 보는 것, 다르게 보려 한다는 것은 지성이 장차 언젠가 자신의 ‘객관성’을 확보하기 위해서 필요한 훈련이며 준비인 것이다. 이러한 훈련과 준비는 사소한 것이 아니다. 이 경우 객관성을 ‘무심한 직관’(이것은 어처구니 없고 불합리한 것이다)으로 이해해서는 안 되며, 오히려 지성의 찬성과 반대를 통제하면서 그러한 찬성과 반대를 내걸거나 거두어들일 줄 아는 능력으로 이해해야 한다. 이러한 능력을 통해서 사람들은 다양한 관점들과 정념들이 개입하는 해석들을 인식을 위해 이용할 줄 알게 된다.”(『계보학』 p.221)

새로운 시도를 성공시키기 위해서 무엇이 확보되어야만 하는가? 니체는 다음과 같이 말한다.

현대성 비판—우리의 제도는 이제 쓸모를 잃었다. 모든 민족들이 동의할 것이다. 그러나 우리의 제도가 더 이상 쓸모가 없게 된 것은 제도 탓이 아니라 우리 탓이다. 제도들이 자라나온 모든 본능이 우리에게서 사라졌기에, 제도들이 우리에게서 사라지는 것일 테니까. **우리가** 더 이상 옛 제도에 맞지 않게 된 것이다. [중략] 제도들이 존재하기 위해서는 악의적이라고까지 말할 수 있는 반자유주의적 의지, 본능, 명령이 존재해야 한다. 전통에의 의지가, 권위에의 의지가, 수세기에 걸쳐 책임을 지려는 의지가, 과거와 미래로 무한히 연결되어 있는 세대들 사이의 **연대성**이 있어야만 한다. 이러한 의지가 존재할 경우에만 로마 제국과 같은 것이 건립될 수 있다. [중략] 만약 사회 자체가 전체로서 가장 멀리 떨어져 있는 세대에 이르기까지 자기 자신에 대한 **보증**을 설 수 없다면, 그것들은 아무런 의미도 갖지 못하게 된다.

『우상의 황혼』 「어느 반시대적 인간의 편력」 39. pp.146-147.

성공을 위해서는 연대할 수 있어야만 한다. 그런데 연대는 역사를 통해서만 성취될 수 있다. 과거와 현재가 연결되고, 공통의 역사적 의식 속에서 사람들이 공통의 양식을 이룩할 때에만 연대가 가능하기 때문이다. 그런데 연대만으로는 부족하다. 수세기에 걸쳐 누적된 역사적 집적을 통해 연대를 이룩해야만 한다. 때문에 성공적인 입법은 역사적 집적물이자 역사적 성취일 수밖에 없다.

하지만 역사적 성취는 한 명의 철학자 손에 달린 일이 아니다. “자연은 **우연**이다.”(『우상』 p.108) “위대한 시도”는 “역사적 폭발물”이다.(『우상』 p.152) 그 “출현” 또한 그렇기에 “우연한 것”일 수밖에 없다.(『우상』 p.152) 그렇기에 니체는 성공은 타고나야만 가능하다고 말한다.¹¹⁴⁾ 하지만 이것이 노력을 막는 것은 아니다. 타고났는지를 확인하기 위해서라도 노력은 필요하다. 한 가지 확실한 것은 성공하기 위해서는 역사가 필요하다는 사실이다. 니체는 다음과 같이 말한다.

보다 높은 의미의 철학에 대한 권리를 가지려면 오로지 태생에 의하지 않으면 안 된다. 여기에서도 선조와 혈통이 결정하는 것이다. 철학자의 탄생을 위해서는 그에 앞서는 많은 세대의 노고가 있지 않으면 안 된다.

『선악의 저편』 6장 213. p.262.

과거를 수집하고, 과거를 승계해야만 한다. 시대를 전복시키는 “천재” 또한 역사적 축적물이자 역사적 폭발물이다.(『우상』 p.152) 그리고 천재의 출현 또한 “우연”을 따른다.(『우상』

112) 니체는 인간의 이러한 경향성을 ‘정신의 근본의지’라고 표현하며 다음과 같이 설명한다. “그것은 다 양성으로부터 단일성에 이르려는 의지, 즉 결합하고 구속하고 지배하려고 하며 실제로 지배하는 의지를 갖는다. 그것의 욕구와 능력은 생리학자들이 살아 있고 성장하며 번식하는 모든 것이 가지고 있다고 인정하는 욕구와 능력과 동일한 것이다. 낮은 것을 자기 것으로 만드는 정신의 힘은 새로운 것을 오래된 것에 동화시키거나 다양한 것을 단일화하고 완전히 모순되는 것을 무시하거나 배척하는 강력한 경향에서 분명히 드러난다.” (『선악』 p.294)

113) 니체는 “효력” 없는 “비판”은 무의미하다고 진단한다. “어디서나 비판을 떠돌고 있다. 하지만 그 어디에도 효력은 찾아 볼 수 없다.” (『반시대』 p.332)

114) “높은 세계에 들어가려면 천품을 타고나야만 한다.” (『선악』 p.262)

p.153) 때문에 철학자는 기다려야만 한다. 자신을 “출현”시킬 우연이 올 때까지. 과거를 수집하고, 과거를 승계하여 거대한 역사적 축적물을 이룩해냈을지라도, 그것은 준비에 불과하다. 니체는 천재는 “드문 존재가 아닐 것”이라고 말한다. 그럼에도 천재의 출현이 드물다. “카이로스, ‘올바른’ 때를 마음대로 지배하고 우연의 머리채를 휘어잡기 위해서 필요한 오백 개의 손”은 드물기 때문이다. 이 땅에는 “얼마나 기다려야 하는지도, 헛되게 기다리고 있는지도 알지 못한 채로 기다리는 자들”이 가득하다.(『선악』 p.395) 단지 그들은 구석에서 조용히 앉아 기다리고 있을 뿐이다. 올바른 때가 오기를, 올바른 때를 잡을 수 있기를, 자신의 준비가 충분했길 기대하며.

미래의 철학자는 기다려야한다. 하지만 기다림에 필요한 것은 인내심만이 아니다. 니체는 “우연의 머리채를 휘어잡기 위해서 필요한 오백 개의 손”을 강조한다. 올바른 때가 드문 것이 아닐 수도 있다. 다들 올바른 때를 놓쳐서 올바른 때를 잡는 일이 드문 것일 수도 있다. 니체는 그렇다고 말한다. 그러니 철학자는 우연을 사로잡는 힘을 길러야한다. 흥미롭게도 니체 이전에도 우연을 사로잡는 힘을 기르는 방법을 말한 이가 있다. 공교롭게도 그 인물은 마키아벨리이다. 마키아벨리는 우연을 사로잡기 위해서는 우연이 여신임을, 여신 또한 여자이며, 여자들은 언제나 거친 남자를 사랑한다고 말했다.¹¹⁵⁾ 마키아벨리는 실패를 두려워말고 시도해보라고, 하지만 좀 더 나은 시도를 위해 역사의 복잡함을 섭렵할 필요가 있다고 주장했다. 니체가 마키아벨리에게서 배운 것이 이것이 아니었을까? 니체 또한 비슷한 말을 한다. 진리를 여자로 여겨보라고.¹¹⁶⁾ 진리를 여자로 보라는 것은 진리를 무시하라는 주장이 아니다. 그것은 진리를 존중하되, 능동적으로 진리를 실험하라는, 진리의 시련을 견뎌내라는 주장이다. 니체는 “새로운 유형의 철학자들”의 “출현”을 알리며, “이 미래의 철학자들”의 “올바른 이름”이 ‘Versucher’라고 말한다. ‘Versucher’는 유혹자라는 의미와 함께, 실험가라는 의미를 갖는다.¹¹⁷⁾ 니체는 학자들처럼 “유혹자” 혹은 “사기꾼”이 되는 것을 두려워하지 말라고 말하는 것

115) “나아가 나는 이렇게 판단한다. 즉 신중하기보다는 걱정적인 쪽이 더 낫다는 것인데, 왜냐하면 포르투나는 여인이며, 그녀를 제압하고 싶다면 그녀를 두들기고 batterla 그녀에게 부딪쳐야 furtarla 하기 때문이다. 또한 우리는, 그녀가 냉정하게 행동하는 사람보다는 이와 같이 행동하는 사람에게 더 스스로를 내주는 것을 본다. 그래서 언제나, 여인들처럼, 그녀는 젊은이의 친구인데, 왜냐하면 그들은 덜 신중하면서 더 거칠며, 그녀를 더 대담하게 장악하기 때문이다.” 니콜로 마키아벨리, 『군주론』, 광차섭 옮김, 도서출판 길, (2015), p.325. 마키아벨리의 포르투나 개념과 역사를 통한 운명 극복은 최성철, 『역사와 우연』, 도서출판 길, 2016, pp.349-368을 참고하라. 운, 덕, 정치를 포괄하는 공화주의 정치사상의 등장과 공화주의 정치사상의 역사에서 마키아벨리의 중요성은 존 그레빌 에어가드 포카, 『마키아벨리언 모멘트: 피렌체 정치사상과 대서양의 공화주의 전통』 전 2권, 나남출판, (2011)을 참고하라.

116) 니체는 “진리를 여자라고 가정한다면, 어떻게 될”지 물으며 『선악의 저편』을 시작한다. 그리고 『도덕의 계보학』 3권의 제사로 “거칠 것 없고, 조소하면, 난폭하게—지혜는 우리에게 그러한 것을 요구한다. 지혜는 여성이며 항상 전사만을 사랑한다”는 구절을 선택한다.

117) 니체는 ‘Versucher’라는 단어를 “실험가”라는 의미로 사용하기도 한다. “탐구자 Forscher와 실험가 Versucher—학문에는 왕도가 없다. 그러니 사물들을 실험해보는 수밖에! 때로는 악랄하게, 때로는 상냥하게, 공명정대했다가도, 어떤 때는 욕욕으로 뜨겁게 불타오르고, 이내 또 싸늘하게 식어 냉담해질 필요가 있다. 한번은 경찰관이 되어, 다른 한번은 고해 신부가 되어, 또 다른 한번은 호기심 많은 뜨내기가 되어 사물들과 대화해야한다. 때로는 구슬리기도 하고 때로는 욕박질러서, 결국 우리는 사물들에게서 무엇인가를 뜯어낼 것이다. 누군가는 사물들이 품은 비밀에서 비롯되는 경이로움에 이끌려서일 것이고, 또 다른 누군가는 남의 비밀을 밝혀내길 좋아하는 호사가의 장난기에 이끌려서겠지만, 어쨌든 우리는 이렇게 앞으로 나아가고 이렇게 통찰을 얻어낸다. 그러니 우리 탐구하는 자들도 결국 정복자(혹은 약탈자), 발견자(혹은 사기꾼), 항해자(혹은 표류자), 모험가(혹은 투기꾼)과 다를 게 없다. 우리 또한 그들처럼 발라당 까진 정신 Moralität을 가졌기에, 대체로 악한惡漢으로 여겨져도 별수가 없다.” (『아침놀』 p.339) 해당 구절에 대한 분석은 Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge

이다. 진정으로 철학자가 되고 싶다면 “유혹자” 혹은 “사기꾼”이 되어야만 한다.¹¹⁸⁾ 하지만 니체가 공상가, 혹은 몽상가가 되라고 요구하는 것은 아니다. 입법자가 되는 일은 위험한 일이다. 미래의 철학자가 되기보다는 사기꾼으로 전락할 가능성이 더 높을 테니 말이다. 진리는 배신할 수 있다. 철학자는 틀릴 수 있다. 하지만 그들은 틀릴 수 있음에도 위험을 감수한다. 그것을 원하는 것이 그 자신이기며, 그리고 실패를 두려워하지 않기며. 진리를 여자로 보라는 니체의 권유는 이를 의미한다. “실패는 당연한 것이다. 그러니 실패를 두려워하지 말라.”¹¹⁹⁾ “이것이 내 마음에 든다. 나는 그것을 내 것으로 만들고 그것을 보호하고 다른 사람으로부터 지킬 것”이라는 확신이 들었다면 족한 것이라고.(『선악』 p.407)

그러니 ‘즐거운 학문gai saber’을 부적으로 삼아라.(『선악』p.408) 이제는 **역사학적으로** 철학해야할 때니까.

University Press, (2014), pp.17-18을 참고하라.

118) 니체가 “유혹자”이자 “사기꾼”이 되길 요구하며, 이것이 니체 철학에서 중요하다는 주장은 클로소프스키, *op.cit.*, pp.174-179를 참고하라.

119) 니체는 다음과 같이 말한다: “실패한 것을 그것이 실패한 것이기 때문에 더욱 존중하는 것, 그것이 나의 도덕률이다.”(『보라』 p.63) 니체는 실패를 감수하는 용기의 위대함을 알기에 실패를 존중한다. 같은 이유에서 니체는 “작품”을 완성하는 일에 연연하는 것은 철학자답지 못하다고 말한다.(『선악』 pp.420-403)

6. 나오면서

“니체는 철학자이지 다른 그 무엇도 아니다.” 홀링데일은 악명 높은 말을 남겼다.¹²⁰⁾ 이는 오늘날 조롱의 대상이다. 엠덴이 지적하듯이, 저런 선언은 니체의 지적편력을 제대로 추적하지 않아야만 할 수 있는 무능한 주장이며, 니체의 지적편력을 제대로 추적하지 않으려는 지적으로 게으른 주장이다. 물론 엠덴이 옳고 홀링데일이 틀렸다. 하지만 홀링데일이 틀리기만 한 것은 아니었다. 홀링데일의 주장처럼 니체는 분명 철학자이기 때문이다. 라이터의 작업과 지성사적 방법론의 유입 이후 니체 연구는 새로운 전기에 진입하였다. 니체의 생물학 탐구, 역사학 탐구, 인류학 탐구, 문헌학 탐구 등에 대한 연구들이 쏟아져 나오고 있다.¹²¹⁾ 심지어 니체가 극렬하게 비판한, 예술과 종교, 신화의 수호자로 니체를 묘사하는 연구들까지 나올 정도로 말이다.¹²²⁾ 다양한 맥락을 검토하는 것은 중요하다. 하지만 니체의 작업을 생물학, 역사학, 인류학, 문헌학 혹은 예술, 종교, 신화의 일환으로 환원하는 것은 올바른 니체 철학 해석일 수 없다. 니체의 철학을 탐구한다면, 당연히도 다른 그 무엇도 아닌 철학을 구축해내야한다.

때문에 홀링데일을 변호할 필요가 있다. 하지만 홀링데일과 다르게 철학자 니체를 탐구해야만 한다. 니체는 분명 철학자다. 하지만 니체가 철학자라고 해서 다른 무엇도 아닐 이유는 없다. 그가 철학자이기 위해서, 역사학자도, 문헌학자도, 생물학자도, 실험가도, 학자도, 남자도, 인간도 시인 혹은 어릿광대도 아닐 이유는 없기 때문이다. 그 반대가 진실일 것이다. 니체는 역사학자이기도, 문헌학자이기도, 생물학자이기도, 실험가이기도, 학자이기도, 남자이기도, 인간이기도, 시인이기도, 어릿광대이기도 했다. 정확히 말하자면, 니체는 철학자이기 위해서 그 모두가 되어야만 했다. 그렇기에 홀링데일이 틀린 것은 아니다. 하지만 그의 구호는 바뀔 필요가 있다. “니체는 철학자이다. 그렇기에 다른 그 모든 것이어야만 했다.”

니체의 지적 편력은 화려하다. 니체는 다양한 분야의 연구들을 참조했고, 그것들을 다양하게, 그의 철학에 걸맞게, 그의 의지에 따라 사용하였다. 니체는 철학자였다. 그리고 철학자란 니체에게 있어 실험가였다. 니체는 거침없이 진리를 다뤘다. 그는 건강 악화 속에서도 다양한 책들을 읽었고,(요즘 책을 읽지 않는다는 니체의 말을 너무 곧이곧대로 들어서는 안 된다.) 새로운 분야의 책들을 읽었다.¹²³⁾ 니체는 그 자신의 의지를 통해 그러한 다양한 앎, 다양한 지식, 다양한 관점, 다양한 학문, 다양한 철학을 통합하려 했다. 그 자신이 예언한 미래의 철학자들처럼. 니체에게 있어 그것들은 수단이다. 그것은 목적이 아니다. 하지만 니체의 철학을 온전하게 이해하기 위해서는 그 수단들 또한 이해할 수 있어야만 한다. 만약 그것이 이해할 필요가 없는 수단이라면, 니체는 실패한 것이 될 것이다. 필요하지도 않은 것을, 제대로 조직되지 않는 것을 멋대로 첨가한 것일 테니까. 본 연구는 니체 철학을 이해하기 위해 수단들을 이해할 필요가 있음을 보이는 작업이기도 했다. 역사학자이면서도 철학자인 니체를 복원하려 한 것이다. 본 연구는 미흡한 점이 많다. 하지만 역사학자이면서도 철학자인 니체를 연구하는 것은 중요하다는 사실과, 본 연구는 이러한 중요한 연구를 시작한 소수의 연구 중 하나라는 사

120) R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, Routledge, (1973), pp.1 그리고 211. Emden, *op.cit.*, p.43에서 재인용.

121) 이러한 접근을 취하는 최신 연구들을 수록한 논문집인, Thomas H. Brobjer and Moore (eds.), *Nietzsche and Science*, Routledge, (2017)을 참고하라.

122) 대표적인 예로, Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, (1994), and *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, (2006); George S. Williamson, *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, University of Chicago Press (2004) 등이 있다.

123) 니체가 어떤 책을 빌리고 구입했고, 얼마나 읽었는지는 Brobjer (2008b) *op.cit.*를 참고하라.

실은 분명하다.

본 연구 또한 실험이다. 위험과 시험을 껴안았으며, 실패를 각오하고 진행되었기 때문이다.
많은 시련을 기대한다.

약어 및 인용원칙

번역은 모두 한국어 번역본을 토대로 하되, 독일어 원문을 참조하여 수정하였다. 수정에 참고한 독일어 원문은 Nietzsche Source가 제공하는 eKGWB¹²⁴⁾다. 이는 nietzschesource.org에서 무료로 열람할 수 있다. 인용은 블록을 만들 경우 『제목』 장 번호 절 번호, 쪽 번호 순으로, 본문 안에서 직접인용할 경우 『제목의 약어』 쪽 번호 순으로 표기하였다. 약어와 인용한 번역본들은 다음과 같다.

- 『비극』 = 『비극의 탄생』 = Die Geburt der Tragödie.
『비극의 탄생』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2007.
- 『반시대』 = 『반시대적 고찰』 = Unzeitgemässe Betrachtungen.
『비극의 탄생·반시대적 고찰』, 이진우 옮김, 책세상, 2005.
- 『인간적인』 = 『인간적인 너무나 인간적인』 = Menschliches, Allzumenschliches.
1권 『인간적인 너무나 인간적인 I』, 김미기 옮김, 책세상, 2001.
2권 『인간적인 너무나 인간적인 II』, 김미기 옮김, 책세상, 2002.
- 『아침놀』 = 『아침놀』 = Morgenröthe.
『아침놀』, 박찬국 옮김, 책세상, 2004.
- 『학문』 = 『즐거운 학문』 = Die fröhliche Wissenschaft.
『즐거운 학문 메시아에서의 전원시 유고 (1881년 봄-1882년 여름)』, 안성찬·홍사현 옮김, 책세상, 2005.
- 『선악』 = 『선악의 저편』 = Jenseits von Gut und Böse.
『선악의 저편』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2018.
- 『계보학』 = 『도덕의 계보학』 = Zur Genealogie der Moral.
『도덕의 계보』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2021.
- 『우상』 = 『우상의 황혼』 = Götzen-Dämmerung.
『우상의 황혼』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2015.
- 『안티』 = 『안티크리스트』 = Der Antichrist.
『안티크리스트』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2013.
- 『보라』 = 『이 사람을 보라』 = Ecce Homo.
『이 사람을 보라』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2022.

124) Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe

참고문헌

니체문헌

- 니체, 프리드리히, (2001), 『인간적인 너무나 인간적인 I』, 김미기 옮김, 책세상, 2001.
- 니체, 프리드리히, (2002), 『인간적인 너무나 인간적인 II』, 김미기 옮김, 책세상, 2002.
- 니체, 프리드리히, (2003), 『언어의 기원에 관하여·이러한 맥락에 관한 추정·플라톤의 대화 연구 입문·플라톤 이전의 철학자들·아리스토텔레스 수사학 I·유고 (1864년 가을~1868년 봄)』, 김기선, 책세상.
- 니체, 프리드리히, (2004), 『아침놀』, 박찬국 옮김, 책세상, 2004.
- 니체, 프리드리히, (2005a), 『비극의 탄생·반시대적 고찰』, 이진우 옮김, 책세상, 2005.
- 니체, 프리드리히, (2005b), 『즐거운 학문 메시나에서의 전원시 유고 (1881년 봄-1882년 여름)』, 안성찬·홍사현 옮김, 책세상, 2005.
- 니체, 프리드리히, (2007), 『비극의 탄생』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2007.
- 니체, 프리드리히, (2013), 『안티크리스트』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2013.
- 니체, 프리드리히, (2015), 『우상의 황혼』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2015.
- 니체, 프리드리히, (2018), 『선악의 저편』, 박찬국 옮김, 아카넷.
- 니체, 프리드리히, (2021), 『도덕의 계보』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2021.
- 니체, 프리드리히, (2022), 『이 사람을 보라』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2022.

국내문헌

- 네하마스, 알렉산더, (2013), 『니체: 문학으로서 삶』, 김종갑, 연암서가.
- 디디-위베르만, 조르주, (2022), 『잔존하는 이미지』, 김병선 옮김, 새물결.
- 래시, 크리스토퍼, (2014), 『진보의 착각: 당신이 진보라 부르는 것들에 대한 오해와 논쟁의 역사』, 이희재 옮김, 후마니타스.
- 러드윅, 마틴, (2021), 『지구의 깊은 역사』, 김준수 옮김, 동아시아.
- 마키아벨리, 니콜로, (2015), 『군주론』, 광차섭 옮김, 도서출판 길.
- 매컬런, J. 콜린, (2022), 『미학의 탄생: 근대 초기 미학의 성립과 전개』, 이한균 옮김, 이학사.
- 맥마흔, 대린 M., (2017), 『천재에 대하여: 고대부터 현재까지 천재와 천재성에 관한 모든 것』, 추선영 옮김, 시공사.
- 모스, 마르셀, (2002), <증여론>, 이상률 옮김, 한길사.
- 바흐오펜, 요한 야콥, (2013), 『모권: 고대 여성지배의 종교적 및 법적 성격 연구』 전 2권, 하인리히스 역음, 한미희 옮김, 나남출판.
- 백승영, (2018), 『니체, 철학적 정치를 말한다: 국가, 정의, 법이란 무엇인가』, 책세상.
- 벵베니스트, 에밀, (2014-2016), 『인도유럽사회의 제도·문화 어휘 연구』 전2권, 김현권 옮김, 그린비.
- 볼, 필립, (2014), 『모양: 무질서가 스스로 만드는 규칙』, 조민웅 옮김, 사이언스북스.
- 슐라퍼, 하인츠, (2013), 『니체의 문체』, 변학수 옮김, 책세상.
- 이상신, (2021), 『레오폴트 폰 랑케와 근대 역사학의 형성: 역사연구방법론과 역사사상』, 고려대학교출판문화원.
- 최성철, (2016), 『역사와 우연』, 도서출판 길.

참고문헌

- 클로소프스키, 피에르, (2009), 『니체와 악순환』, 조성천 옮김, 그린비.
- 트리거, 브루스, (2019), 『고고학사』 개정2판, 성춘택 옮김, 사회평론아카데미.
- 포각, 존 그레빌 에어가드, (2011), 『마키아벨리언 모멘트: 피렌체 정치사상과 대서양의 공화주의 전통』 전2권, 나남출판.
- 프라이, 한스 W., (2022), 『성서 내려티브의 상실: 18-19세기 해석학 연구』, 김승주 외 옮김, 감은사.
- 하이데거, 마르틴, (2010), 『니체 1』, 박찬국 옮김, 도서출판 길.
- 하지슨, 피터 C.,(2022), 『헤겔의 종교철학』, 정진우 옮김, 동연출판사.
- 헤르더, 요한 고트프리트 폰, (2016), 『독일적 특성과 예술에 대하여』, 안성찬 옮김, 서울대출판문화원.

해외문헌

- Bevir, Mark, (1999), *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge University Press.
- Bevir, Mark, (2008), "What is Genealogy?", *Journal of the Philosophy of History*, 2, pp.263-275.
- Brobjer, Thomas H., (2007), "Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography", *History and Theory* Vol. 46, No.2, pp.155-179.
- Brobjer, Thomas H., (2008a), *Nietzsche and the English: The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*, Humanity Books
- Brobjer, Thomas H., (2008b), *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, University of Illinois Press
- Brobjer, Thomas H., and Moore (eds.), (2017), *Nietzsche and Science*, Routledge.
- Brooks, Shilo, (2018), *Nietzsche's Culture War: The Unity of the Untimely Meditations*, Palgrave Macmillan.
- Dennett, Daniel C., (1995), *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster.
- Emden, Christian J., (2008), *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge University Press.
- Emden, Christian J., (2014), *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press.
- Franco, Paul, (2011), *Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*, University of Chicago Press.
- Geuss, Raymond,(2002), "Genealogy as Critique", *European Journal of Philosophy* 10 (2), pp.209-215.
- Hollingdale, R.J., (1973), *Nietzsche*, Routledge.
- Jensen, Anthony K., (2013), *Nietzsche's Philosophy of History*, Cambridge University Press.
- Johnson, Dirk R., (2010), *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge University Press.
- Katsafanas, Paul, (2019), *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the*

참고문헌

- Unconscious*, Oxford University Press.
- Leiter, Brian, (2001), *Nietzsche on Morality* 1st Edition, Routledge.
- Leiter, Brian, (2014), *Nietzsche on Morality* 2nd Edition, Routledge.
- May, Simon, (2000), *Nietzsche's Ethics and his War on "Morality"*, Oxford University Press.
- Momigliano, Arnaldo, (1950), "Ancient History and the Antiquarian", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* Vol. 13, No. 3/4, pp.285-315.
- Munzel, G. Felicitas, (1998), *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, University of Chicago Press.
- Palmeri, Frank, (2016), *State of nature, stages of society : enlightenment conjectural history and modern social discourse*, Columbia University Press.
- Porter, James I., (2002), *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford University Press.
- Rhoda Rappaport, (1997), *When Geologists Were Historians 1665-1750*, Cornell University Press.
- Richardson, John, (2008), "Nietzsche's Problem of the Past.", *Nietzsche on Time and History*, Manuel Dries (ed.) Walter de Gruyter, pp.87-112.
- Ridley, Aaron, (1998), *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the "Genealogy"*, Cornell University Press.
- Williams, Bernard, (2000), "Naturalism and Genealogy", *Morality, Reflection, and Ideology*. Edward Harcourt (ed.) Oxford University Press, pp.148-161.
- Williamson, George S., (2004), *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, University of Chicago Press.
- Young, Julian, (1994), *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press.
- Young, Julian, (2006), *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge University Press.
- Zammito, John H., (2002), *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, University of Chicago Press

Abstract

On the Relationship between Philosophy and History for Nietzsche

HyeonJun Jo

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

Before being a philosopher, Nietzsche was a philologist. For Nietzsche, philology was also history. It is no coincidence, therefore, that Nietzsche insisted that his philosophical writings reveal "the lessons of history". Nevertheless, for Nietzsche, the relationship between philosophy and history has not received philosophical attention. This study was conducted with the goal of clarifying the relationship between Nietzsche's philosophy and history, which has not received enough attention, and emphasizing the importance of history in Nietzsche's philosophy. The significance of history in Nietzsche's philosophy is asserted as follows. For Nietzsche, human beings are defined as historical beings. Philosophical practice is also a human activity as a historical being. As philosophy is a human activity as a historical being, its significance is bound to be a historical struggle. Therefore, the significance of Nietzsche's philosophy is based on its significance as a historical struggle. This study asserts the importance of history in Nietzsche's philosophy by paying attention to the nature of historical struggle in Nietzsche's philosophy. However, this importance can be instrumental. In this case, Nietzsche's philosophy may not be historical in itself. This study argues that Nietzsche's philosophy and history cannot be separated by elucidating the consistency of Nietzsche's philosophy, which is considered contradictory, through "history". For Nietzsche, history is not a means of philosophy, but a condition of philosophy that cannot be separated from philosophy. For this claim, this study will show that Nietzsche consistently developed philosophy as a historical struggle, from his early work *Untimely Meditations* to his later work *On Genealogy of Morals*.

Key words: Nietzsche, philosophy of history, historicism, genealogy, theory of science, untimeliness

Student Number : 2018-27624