

니체와 기독교에 있어서 자유의 문제

최 순 영 | 한국정치연구소

니체의 사상은 중세로부터 근대에 이르기까지 서양 1000년의 역사를 지배해온 기독교성과의 대결해서 탄생했다. 그리고 니체는 이 대립을 로마 대 유대, 유대 대 로마로서 표현했다. 니체는 니힐리즘에 빠진 기독교 정신과 문명과의 비판적 대결을 통해 건강한 문명의 재건을 시도했다. 니체의 사상을 이해하기 위해서는 그가 평생을 통해서 극복하고자 했던 기독교성이 무엇인가를 반드시 짚고 넘어가야 한다. 본고는 이러한 문제의식 하에서 니체와 기독교에 있어서 자유라는 테마를 비교함으로써 양자가 어떤 점에서 대립하는 지를 밝혀보고자 한다. 이 과정을 통해서 니체의 자유정신이 어떠한 맥락에서 탄생하는 것인지를 심도있게 고찰해보고 니체가 수행한 기독교 비판의 한계점도 동시에 밝혀보고자 한다.

니체는 의지의 자유(Die Freiheit des Willens)를 비판, 부정하였다. 그럼에도 불구하고 그는 지속적으로 자유정신의 덕(Die Tugend des freien Geistes)에 대해서 논한다. 당연히 다음과 같은 질문이 제기된다: 자유의지의 전제없이 과연 덕에 대해서 이야기 할 수 있는가?

표면상에 부각된 니체의 자유의지의 부정과 그의 자유정신에 대한 주장간의 모순을 어떻게 이해해야 하는가? 이 모순을 해결하기 위해서는 니체의 자유의지 비판의 핵심이 무엇인가를 알아야 할 것이다. 니체의 자유의지의 비판, 부정은 노예 도덕이 탄생시킨 죄의식과 이와 관련된 처벌의 극복을 목적으로 하고 있다.

“책임감이 강조되는 곳에서는 처벌, 처형하고자 하는 본능이 도사리고 있다. 우리는 이래야 저래야 한다는 책임감의 의지, 의도, 행위로 귀결되는 곳에서 인간

의 무죄함을 밝혀냈다. 의지에 관한 이야기들은 본질적으로 처벌의 목적 즉 죄진 것처럼 느끼게 하고자 발명된 것이다.”(Nietzsche 1988, VI 95)

그러므로 니체의 자유의지의 비판이 모든 자유의지의 부정을 뜻하는 것은 아니다. 니체는 단지 그의 주요한 비판의 대상인 죄의식을 불러일으키는 노예도덕의 현상형태로서의 자유의지를 비판하고자 한 것이다.

자유의지를 인간이 가지고 있다는 느낌은 단지 니체가 규정한 도덕적 시대에만 존재한 것이라 아니라, 현재와 같은 죄의식이 존재하지 않았던 前도덕적 시대(Das vormoralische Zeitalter)에도 존재했다.

“어디서 이러한 자유의지가 비롯되는가? 일반적으로 각자가 자신이 살아있다는 느낌(Lebensgefühl)을 가장 강하게 느낄 때 일 것이다. 때론 열정에서 때론 의무에서, 때론 인식에서, 때론 용맹속에서. 각자가 살아 있다고 느끼는 즉 각자가 강한 순간 그는 자연스럽게 항상 자유의 요소가 존재함을 안다.”(Nietzsche 1988, II 545)

위의 자유의 느낌은 강한 인간의 삶의 조건에 그 연원을 두고 있다. 이는 강한 인간의 권력의식이다. 그러므로 자유의지는 단지 도덕적 시대(das moralische Zeitalter)에만 국한되는 현상은 아닌 것이다. 이러한 자유의지는 복수심에 물들어 처벌 처형하고자 원하는 노예도덕의 자유의지와 구분된다. 죄의식의 자유의지 비판을 통하여 니체는 죄에 물들지 않은 존재의 순진 무구성(die Unschuld des Daseins)을 회복하고자 한다. 그러므로 그의 자유의지의 비판이 모든 자유의지의 전면적 부정을 뜻하는 것은 아니다.

“우리의 테마에 있어서 가장 중요한 것은 니체가 의지의 부자유의 통찰 속에서 새로운 자유의 탄생을 발견한다는 것이다: 전통적 도덕으로부터의 자유, 죄와 책임감으로부터의 자유.”(Müller-Lauter 1981, 23-24)

니체는 부정된 자유의지를 재수용함으로써 자유의지의 새로운 장을 열었다. 이 새로운 장이 여기서 고찰될 것이다.

니체에게 있어서 몸에 의거한 철학함(am Leitfaden des Leibes zu philosophieren)은

항상 중요한 문제였다. 자유의지 문제를 다룸에 있어서도 사정은 마찬가지이다. 이점에서 니체의 자유개념은 여타 다른 철학자들의 자유개념과 구분된다. 인지가 필수불가결하게 몸과 관련되어 있다는 것이 여기서 핵심이다. 그러므로 니체의 자유개념은 몸과의 필연적 연관성 속에서 탐구되어야 한다. 이러한 철학적 관점은 자유개념과 몸과의 필연적 연관성이 부재한 칸트와 쇼펜하우어의 선형적 자유론을 부정한다. 니체에게 자유의 느낌은 항상 몸과 관련된 삶의 조건들속에서만 고찰될 수 있는 것이다. 그러므로 니체의 자유개념은 그의 '몸에 동화시킴'(Einverleibung)이라는 개념선상에서만 생각할 수 있다.

“어느 정도 진리(Wahrheit)와 몸에 의한 동화(Einverleibung)는 공존할 수 있는가? 이것이 질문이자 실험이다.”(Nietzsche 1988, III 471)

이 의미심장한 문장의 분석으로부터 니체의 자유문제를 다루어야한다. 위 문장에서 진리와 몸에 의한 동화사이에 긴장을 발견할 수 있다. 진리는 여기에서 새로운 인식을 뜻하며 몸에 의한 동화는 인지의 필연적인 몸과의 연관성을 뜻한다. 진리는 새로운 인식에 관련되며 몸에 의한 동화는 삶과 관련된다. 진리와 몸에 의한 동화 양자는 각각의 활동범위를 규정한다. 그러므로 동화되기 어려운 진리는 모든 사람에게 강요되어서는 안된다. 왜냐하면 마치 각자의 위장이 상이한 소화능력을 가지듯이 각자의 몸도 상이한 동화의 능력을 갖기 때문이다. 어떠한 경우에도 진리때문에 삶이 파괴되어서는 안된다. 왜냐하면 니체에게 있어서 삶이란 본질적으로 오류(Irrtum)이기 때문이다.

“거짓은 생존을 위해서 요구된다. 이러한 사실은 존재의 두렵고도 요상한 성격에 귀속되는 것이다.”(Nietzsche 1988, XIII 193)

그러므로 오류를 완전히 삶으로부터 배제한다는 것은 삶을 파괴함을 뜻하는 것이다. 오류의 긍정없이는 삶의 긍정 또한 없는 것이다. 니체의 철학은 더함도 배제함도 없이 오류를 긍정한다는 점에서 삶의 철학(Lebensphilosophie)이라 할 수 있다.

다른 한편 몸에 의해 동화되지 않은 새로운 진리 또한 기본적으로 동화되어야 한다. 왜냐하면 새로운 진리에 대한 도전없이 인간의 권력상승(Machtsteigerung)은

불가능하기 때문이다. 그리고 권력상승없이 자유정신의 탄생도 없는 것이기 때문이다. 이러한 도전을 요구한다는 점에서 니체의 철학은 또한 실험철학(Experimentalphilosophie)이라 할 수 있다. 실험철학의 관점에서 볼 때 니체의 찰스 다윈식의 생존유지의 원칙(Erhaltungsprinzip)에 대한 비판은 쉽게 이해될 수 있는 것이다. 왜냐하면 실험철학적인 도전과 생존유지의 원칙은 상호모순되기 때문이다.

“병든 인간은 사물과 인간으로부터 도피하고자 한다. 전장이 너무나 힘든 것이 되어서 눈에 자빠져 있는 러시아 병사식의 어떤 숙명주의, 어떠한 저항도 없는 숙명주의는 자기유지의 본능에 속하는 것이다. … 우리가 이러한 류의 자기유지 본능을 이해한다면 그것은 가급적 적게 힘을 배출하는 것을 의미하게 될 것이다.” (Nietzsche 1988, XI 617)

니체의 철학은 삶의 철학이자 실험철학이다. 실험철학적 도전없는 삶의 철학은 자기유지의 본능에 귀착될 것이고, 삶의 철학의 관점이 배제된 실험철학은 무모한 도전에 의해 생존을 위협할 것이다. 그러므로 어떠한 경우에도 한쪽이 자립화되어서는 안되며, 진리와 몸에 의한 동화 사이의 긴장은 각자의 특색을 고려하여 유지되어야 한다. 그러므로 항상 이러한 긴장관계속에서 니체의 자유개념은 이해되어야 한다. 이러한 맥락에서 몸에 의한 동화와 관련된 삶과 진리와 관련된 인식의 관계가 모순에 빠지게 될 때 발생할 위험에 대한 니체는 경고하고 있다.

“삶과 인식이 모순적으로 등장하는 경우는 한번도 진지하게 고민되지 않았다. 이곳에서는 광기로서의 부정과 의혹만이 지배할 뿐이다.” (Nietzsche 1988, III 469)¹⁾

니체의 자유정신의 탄생과정을 살펴보자.

정신은 세단계의 변화를 통해 완전히 니힐리즘을 극복한다. 짜라투스트라는 이렇게 말했다의 ‘세 가지의 변화들에 대하여’에서 니체는 정신의 세단계의 발전경

1) “삶과 인식의 관계에 대한 새로운 결정은 진리에 대한 절망이나 삶으로부터의 유리됨을 지향하지 않는다. 삶과 인식은 상호 규정하며, 양자는 서로 상승하여야 한다(후기에 니체에게서 이는 더욱 중요해진다).” (Müller-Lauter 1981, 46)

로를 서술하고 있다.

“나는 너희들에게 정신의 세가지 변화를 말한다. 그것은 정신이 어떻게 낙타가 되고, 낙타가 사자가 되고 사자가 최후로 아이가 되는 것이다.”(Nietzsche 1988, IV 29)

첫번째 정신의 단계는 낙타처럼 ‘짐을 진 정신’(der tragsame Geist)으로 니체는 표현한다. 정신은 낙타처럼 무거운 짐을 지고 있다. 여기서 정신에 지워진 짐은 개인의 의지와는 무관하게 주어진 종교적 도덕적 명령을 뜻한다. 그래서 니체는 짐을 진 정신을 ‘Sollen’으로 특징지었다.²⁾ 낙타처럼 짐을 진 정신은 니체의 ‘소극적 니힐리즘’(passiver Nihilismus)개념으로 특징지을 수 있다(소극적 니힐리즘과 적극적 니힐리즘에 대한 서술은 사자의 적극적 니힐리즘을 설명할 때 같이 설명할 것이다).

두번째 정신의 변화는 낙타가 간 사막에서 일어난다. 여기서 짐을 짐 정신은 자신의 성스러운 Sollen에서 망상과恣意를 발견한다. 드디어 그는 Sollen으로부터의 자유를 원하게 된다. Sollen으로부터 자유를 쟁취하기 위해서 짐을 진 정신은 Sollen과 싸운다. 이 과정에서 낙타는 사자로 변신을 한다. 이 싸움을 니체는 수천 년간의 가치였던 ‘너는 이래야만 한다’(Du sollst)라는 비늘이 빛나는 ‘거대한 용과의 투쟁’이라 표현했다. 낙타가 사자로 변신하면서 어떤 일이 생겼는가? 사자는 ‘너는 이래야만 한다’(Du sollst)로부터 자유롭기를 원한다. 그래서 사자는 더 이상 ‘너는 이래야만 한다’에 순종적이지 않다. 오히려 그는 ‘나는 원한다’(Ich will)라고 말한다. 그러나 무엇인가가 사자에게는 결핍되어 있다. 사자는 ‘너는 이래야만 한다’로부터 자유로워졌다. 그러나 사자의 자유는 ‘너는 이래야만 한다’로부터 자유롭다는 의미에서 그의 자유는 아직 否定的이다. 그의 자유는 적극적인 의미의 무엇을 위한 자유가 아니다.

“최초로 성취된 자유는 일단 부정적이다. 무엇으로부터의 자유 ... 과거로부터 전승된 모든 속박으로부터 결정적인 해방.”(Löwith 1986, 31)

2) 독일어의 Sollen은 영어의 Must로 번역할 수 있으나 독일어에는 Must와 동일한 Müssen 이 있다. Sollen은 영어에 없는 독특한 함의를 가진 단어이다.

그래서 니체는 사자의 부정적 자유를 '의무에 대한 성스러운 거부' 라고 표현했다. 사자에게는 적극적인 자유가 없다. 그의 자유는 부정과 파괴의 결과이다. 사자가 고독한 사막에서 고통으로 울부짖는 이유가 여기에 있다.

“그는 자신의 가장 성스러운 것으로 ‘너는 이래야만 한다’를 사랑했었다. 이제 그는 가장 성스러운 것에서 망상과 恣意를 발견하고 자신의 사랑으로부터 자유를 강탈한다. 이 강탈을 위해서 사자는 필요하다.”(Nietzsche 1988, IV 30-31)

‘나는 원한다’라는 사자의 부정적 자유는 과거에 대한 복수를 뜻한다. 왜냐하면 ‘너는 이래야만 한다’에 반동적 저항으로서 ‘나는 원한다’는 과거에 저항하는 것이기 때문이다. 사자는 과거와 긴밀히 연관된 현재와 조화할 수 없으므로 그는 무엇인가를 원하는 것이다. 그의 원함은 과거와 과거와 긴밀히 연관된 현재에 대한 否定을 뜻한다. 사자의 자유는 과거에 의해 부정적으로 결정된다는 점에서 반동적(reaktionär)이다. 사자의 자유는 과거에 대한 원한(Ressentiment)을 내포하고 있다. 부정과 파괴의 사자와 같은 정신은 니체의 적극적 니힐리즘(aktiver Nihilismus) 개념으로 특징지을 수 있다. 그는 ‘Du sollst’에 순종적인 낙타와 달리 ‘Du sollst’에 대항하여 적극적으로 싸운다. 낙타는 니힐리즘을 극복할 수 있는 계기가 전혀 없다는 점에서 소극적 니힐리즘 상태에 있으며, 사자는 니힐리즘을 극복할 수 있는 계기, 즉 니힐리즘이 완전히 극복된 상태인 아이로 변화될 가능성을 내포하고 있다는 점에서 적극적 니힐리즘 상태에 있다고 할 수 있다.³⁾

정신이 적극적 자유를 성취하고 원한을 극복하기 위해서는 마지막 단계의 변화인 사자에서 아이로의 변화가 요구된다. 니체는 정신의 마지막 단계인 아이의 상태를 동일자의 영겁회귀를 의미하는 ‘스스로 구르는 바퀴’로 표현했다. 아이는 성스러운 긍정이며, 따라서 하나의 새로운 시작이다. 아이에게서 니힐리즘은 완전히

3) 니체의 니힐리즘에 대한 상술은 또 하나의 독립된 논문이 필요한 간단하지 않은 주제이므로 생략한다. 다만 니체의 소극적 적극적 니힐리즘에 대한 설명만 소개하고자 한다. “정신의 상승된 권력의 표시로서 니힐리즘: 적극적 니힐리즘. 이는 강함의 표시일 수 있다: 정신의 힘이 성장하여 지금까지 목표였던(의견들, 신조들) 것들이 더 이상 맞지 않게 된다. … 정신의 권력의 저하와 후퇴로서의 니힐리즘: 수동적 니힐리즘: 약함의 표시: 정신의 힘이 지치고 소진되어 지금까지의 목표와 가치들이 맞지 않게 되고 어떤 다른 믿음도 발견할 수 없다.”(Nietzsche 1988, XII 350-351)

극복되어지며, 따라서 사자의 부정적인 정신, 자유의 否定性, 과거와 현재에 대한 원한이 극복된다. 이 새로운 긍정하는 정신이 니체가 말하는 자유정신이다. 아이는 현실과 조화함으로써 과거와 화해한다. 아이의 '나는 있다' (Ich bin)는 사자의 '나는 원한다' (Ich will)처럼 더 이상 현재와 갈등하지 않는다.

정신의 세 가지의 변화과정에 대한 전체적인 조망을 한스 게오르그 가다머는 아래의 명쾌한 문장으로 표현하고 있다.

“세 가지의 변화는 정신의 역사 그리고 그리고 정신의 현상형태에 관한 것이다. 정신은 낙타로서 사자로서 아이로서 현상한다. 낙타는 모든 무거운 것들을 지고 모든 의무들을 수용하는 인내를 표현한다. 낙타의 정신은 '너는 이래야만 된다' (Du sollst)라고 자신에게 말한다. 사자의 정신은 모든 의무를 거부하는 자유를 가지고 있다. 그는 자신에게 나는 원한다(Ich will)라고 말하기 때문에 성스러운 否定(das heilige Nein)을 할 수 있다. 세번째 변화는 아이이다. 아이는 순진무구함(Unschuld)의 정신, 놀이의 정신, 완전한 시간감각의 부재의 정신, 순간에 온전히 충실한 삶의 정신, 모든 놓쳐버린 사건들에 대한 재빠른 위안을 할 줄 아는 정신이다. 짜라투스트라에 따르면 아이는 정신의 가장 높은 형태의 형식이며 짜라투스트라의 사명의 진정한 내용이다.” (Gadamer 1976, 6)⁴⁾

정신의 세번째 변화인 아이의 국면에서 자유정신을 가진 주권적 개인(das souveräne Individuum)이 탄생한다.

“우리는 가장 잘익은 열매로서 주권적 개인, 단지 자신과만 동일하고, 인습의 인습성(Sittlichkeit der Sitte)으로부터 다시 자유로운 자율적이고 초인습적인 개인(das autonome übersittliche Individuum)”을 발견한다.(왜냐하면 자율과 인습은 상호 배제하기 때문이다.)(Nietzsche 1988, V 293)

권력상승을(Machtsteigerung) 통하여 정신은 세 가지 과정을 거친다. 아이의 단계에서 탄생한 주권적 개인은 신과 인습에게 내줘버렸던 자신의 독립성을 복구한다.

4) 동일한 의미에서 칼 뢰비트(1986)는 그의 저서에서 낙타에서 사자에로의 변화를 Du sollst zum Ich will, 사자에서 아이로의 변화를 Ich will zum Ich bin으로 표현하고 있다. 3장 1, 2절 참조.

“인간은 이제 신에 대한 믿음을 부끄러워해도 될만큼 충분히 강하다.”
(Nietzsche 1988, XII 467)

기독교를 중심으로 한 지금까지 지배적이었던 가치의 몰락을 뜻하는 ‘신의 죽음’의(Gott ist todt)(Nietzsche 1988, III 481)⁵⁾ 선언을 통해 주권적 개인은 자신의 고유의 권력을 획득했다. 니체의 자유정신은 이러한 주권적 개인의 정신을 뜻한다. 자유정신은 신의 이름이든 아니면 전통의 이름이든 자신의 외부에서 주어지는 모든 명령을 거부하며, 자신의 삶의 가치를 스스로 부여한다. 자유정신의 독립적인 가치부여는 ‘자율적 법칙부여’ (Selbstgesetzgebung)로 개념화할 수 있다.

“당신은 당신에게 스스로 선악을 부여할 수 있나? 당신은 당신의 의지를 당신에게 법칙으로서 걸어둘 수 있나?” (Nietzsche 1988, IV 81)

그러나 자율적 법칙부여는 주관적인 恣意와 구분된다. 개인적, 주관적 선호나 자의적인 방종의 무책임성과 달리 자유정신은 자신이 스스로 부과한 높은 책임성을 가지고 있다.

“무엇이 자유인가! 그것은 인간이 책임성에의 의지를 가지고 있다는 것을 의미한다.” (Nietzsche 1988, VI 139)

고도의 자유정신의 책임성에 대한 니체의 언급은 예를들면 서광의 ‘어느 가능한 미래로부터’에서 찾아 볼 수 있다.

“범죄자가 스스로 자신의 범죄사실을 공고하고 스스로 자신에게 벌을 공개적으로 선고하며 자부심에 젖어 자신은 자신을 스스로 처벌함을 통해서 자신이 스스로 만든 법칙을 경외하며, 자신의 권력을 행사한다는 법칙부여자(Gesetzgeber)의 권력을 상상할 수 없을까? 그는 한번 그릇된 행위를 할 수 있다. 그러나 그는 자

5) “니체는 니힐리즘을 그가 최초로 인식한, 이 세기와 다음 세기를 관통, 지배할 역사의 운동을 뜻하는 것으로 사용하였다. 니힐리즘의 본질적인 해석을 니체는 ‘신은 죽었다’는 짧은 문장으로 나타내었다. 그것은 기독교의 신이 존재와 인간에 대한 자신의 권력을 잃었음을 뜻하는 것이다.” (Heidegger 1961, II 32-33)

신의 범법에 대하여 자발적인 처벌을 통해서 스스로 다시 일어서며 그는 자신의 잘못된 행동을 솔직함, 위대함, 고요함을 통해 해결할 뿐 아니라 또한 공적인 선행을 행한다. 이것이 '나는 대소간에 내가 스스로 부과한 법칙들에게만 복종한다'는 기본적인 생각을 가지고 있는 어떤 법칙부여를 전제하는 미래의 가능한 법범자가 아닐까?" (Nietzsche 1988, III 160)

니체가 전래의 도덕을 비판한 것은 완전한 비도덕성을 주장하기 위해서가 아니라 보다 고차원의 자유정신의 도덕성을 창조하기 위함이었다. 자유정신은 무책임하지도 비도덕적이지도 않다. 오히려 자유정신은 솔직하고 공명정대하며 도덕적이다. 이로써 우리는 니체가 그의 전래도덕 비판에서 부정했던 책임성, 양심, 정의 등을 왜 다시 그의 자유정신성의 논의에서 다시 수용하는 지를 이해할 수 있다.

"책임성에 대한 특별한 특권(das ausserordentliche Privilegium)에 대한 자부심에 찬 인식, 이러한 보기도문 자유에 대한 의식, 자기자신에 대한 권력의식, 이러한 운명이 자신의 가장 깊은 곳까지 자리잡고, 지배하는 본능이 되어버렸다는 것. 이 본능을 위한 단어 하나가 필요하다면 그는 그것을 어떻게 부를까? 의심의 여지없이 이 주권적 개인은 그것을 양심이라고 부를 것이다." (Nietzsche 1988, V 294)

죄의식을 창출하는 노예도덕의 자유의지를 비판 부정함을 통해서 니체는 존재의 순진 무구함을 주장하였다. 아이와 같은 존재의 순진 무구성을 가진 자유정신은 죄의식의 자유의지와는 전혀 다른 의미와 차원의 자유의지를 갖게 된다. 예를 들면 놀이하는 의지. 부정되었던 자유의지가 다시 자유정신에게서 긍정되는 이유가 여기에 있는 것이다. 글 머리에서 제기하였던 니체의 자유의지의 부정과 자유정신의 자유의지의 주장간의 모순은 죄의식의 병든 자유의지와 자유정신의 건강한 자유의지의 차이를 구분함을 통해 해결되었다.

자유정신은 자율적 법칙부여자이다. 자유정신은 정신의 세 변화를 통해 종국에 획득된 그의 상승된 권력에 의해 신, 인습등에 의해 부여된 법칙에 더이상 복종하지 않는다. 그는 신과 전통적 인습에 복종하지 않아도 될 만큼 충분히 강력해진 것이다. 개인으로서 자유정신이 자율적 법칙부여자라고 한다면 개인과 법칙이 어떻게 관계되는지를 당연히 살펴보아야 한다.

왜냐하면 통상 법칙적인 것은 개별적인 어떤 것을 넘어서 일반적인 것을 포괄함을 뜻하기 때문이다. 자유정신에 있어서 법칙성과 개별성의 관계를 살펴보아야 할 필연성이 여기 있다:

자유정신에 있어서 개인성과 법칙성의 관계

“개인적인 것이 반드시 주관적인 것은 아니며, 객관적인 것이 반드시 초개인적인 것은 아니다. 가장 중요한 개념은 오히려 개인적인 것의 객관성이다. 어느 개인의 개인적인 삶과 그의 이상적인 규범(Sollen)은 올바르게 샅된 관념들에 대하여 바로 그 개인주체와 또한 또 다른 주체들에 의해 객관적인 것으로 파악될 수 있다.” (Simmel 1987, 217)

짐멜의 지적처럼 개인적인 것은 객관적일 수 있다. 그러므로 개인적 법칙은 형용모순의 개념이 아니다. 니체의 개인적 법칙성은 그가 경멸했던 개인적 방자함과 개인의 절도없는 애착과는 구별된다. 자유정신의 개인적 법칙성은 막스 슈티르너류의 개인적 주관주의나⁶⁾ 탐욕과 이기심에 물든 현대적 개인주의,⁷⁾ 현대 마르크시즘의 집단적 객관주의와 구분되는 독특한 점이다.

니체의 자유정신 또는 주관적 개인의 자율적 법칙부여는 객관성과 주관성 사이의 모순이라는 관점이 아니라 개인적인 것의 객관성에 그 주안점이 있다. 니체의 자유정신은 책임성에 대한 특별한 특권(das ausserordentliche Privilegium) 없이는 불가능한 것이다. 게다가 개인적인 것의 객관성은 초인에 의한 인간의 극복이라는 니체의 역사적 비전과 긴밀히 관련되어 있다는 점이 그 특색이다.

“나는 너희들에게 초인을 가르친다. 인간은 초극되어야 할 그 무엇이다. 너희들은 인간을 초극하기 위해 무엇을 하였는가? ... 보아라 나는 너희들에게 초인을 가르친다. 초인은 대지의 의미이다. 너희들의 의지가 초인은 대지의 의미이고

6) “신적인 것은 신의 일, 인간적인 것은 인간의 일. 나의 일은 신적인 것도 인간적인 것도 진정한 것, 좋은 것, 옳은 것, 자유로운 것등도 아니다. 오히려 나의 것은 오직 나의 일이며, 그것은 결코 일반적인 것이 아니라 내가 유일한 것처럼 유일한 것이다. 내겐 나를 넘어서는 것은 의미가 없다.” (Stirner 1986, 7)

7) “모든 것은 나를 위하여라고 말하는 병든 주장은 우리에게 하나의 전율이다.” (Nietzsche 1988, IV 98)

말하게 하라.”(Nietzsche 1988, IV 14)

“인류발전의 결말: 완성은 강력한 인간의 탄생에 있다. 다수의 군중은 이 목표를 위한 도구이다.”(Nietzsche 1988, XII 96-97)

자유정신을 보다 잘 이해하기 위해서 꼭 짚고 넘어가야 할 또 다른 문제는 니체 철학에서 고통(*das Leiden*)이 의미하는 바이다. 니체에 따르면 기독교는 고통에 대하여 아주 否定的인 태도를 지닌 현실 도피적인 종교이다. 반면 자유정신은 고통을 적극적으로 대하는 영웅적 기질을 가지고 있다. 또한 자유정신은 고통을 부정적으로 평가하여 즐거움만을 탐닉하는 근대적 쾌락주의와 엄연히 구분된다.

니체에 의하면 크게 두 종류의 고통해석이 존재한다: 고통의 기독교적 의미와 비극적 의미.

“문제는 고통의 의미이다. 고통은 기독교적인 의미를 띄는가? 고통은 비극적인 의미를 띄는가? 전자는 은총에로의 길이다. 후자에서 존재는 고통의 무시무시함을 긍정할 정도로 은총이 넘친다. 비극적 인간은 가장 쓰디쓴 고통도 긍정하기에 충분히 강하며, 충만하며, 존재를 신격화한다(*vergöttlichend*) 기독교적 인간은 지상의 가장 유쾌한 운명(*Los*)조차 부정한다.

그는 삶의 각종의 형태의 고통을 맞기에는 너무나 약하며, 가난하며, 변종(*enterbt*)이다.”(Nietzsche 1988, XIII 266)

니체는 인간은 행복을 추구하는 것이 아니라 보다 많은 권력(*mehr Macht*)을 추구한다고 보았다. 니체에 의하면 인간행위의 동기는 그가 권력에의 의지(*Wille zur Macht*)라고 불렀던 권력상승(*Machtsteigerung*)이다.

“인간은 행복을 추구하지 않고, 보다 많은 권력을 추구한다.”(Nietzsche 1988, XIII 210)

저항없이 권력이 존재할 수 없다. 왜냐하면 어떤 권력은 항상 자신에게 맞서는 또 다른 권력을 가정하기 때문이다. 어떤 권력이 저항에 마주칠 때 당연히 고통이 뒤따른다. 저항은 항상 고통을 수반한다. 니체에 의하면 저항과 고통없이 권

력상승이 불가능하므로 저항과 고통은 쾌락주의와는 달리 긍정적인 의미를 가진다. 이러한 이유에서 니체는 쾌락(Lust)과 고통(Unlust)은 행위의 근원이 아니라 행위의 현상형태(Begleitphänomen)일뿐이라고 주장한다. 그러므로 니체의 철학은 저항과 고통을 부정적으로 가치절하하고 쾌락을 행위의 목적으로 설정하는 쾌락주의와 구분된다. 이러한 맥락에서 니체는 삶의 필수불가결한 핵심으로서의 고통을 부정하는 쾌락주의를 삶의 쇠락을 뜻하는 데카당스의 한 형태로 비판한다.

“사람은 고통이 없는 상태를 바란다. 이점에서 볼 때 쾌락주의는 어느 정도 삶의 쇠락의 형태(ein degenerirender Typus)인가?” (Nietzsche 1988, XIII 519)⁸⁾

쾌락주의와 달리 자유정신은 고통에 대하여 비극적인 태도를 가진다. 그는 자립적이면서 영웅적인 인간이다. 자유정신의 영웅주의는 노예적 도덕의 탄생의 어머니인 공포의 극복을 내포한다.

“여기서 다시 공포는 도덕의 어머니이다.” (Nietzsche 1988, V 122)⁹⁾

영웅적인 인간은 공포로부터 해방된 인간이다.

“영웅적 인간은 공포가 없다(Furchtlosigkeit)는 점에서 저급의 인간과 구분된다.” (Nietzsche 1988, XIII 53)

공포가 없음이 니체에게 어리석은 광기를 뜻하지는 않는다. 영웅적인 인간은 비록 공포의 감정을 느끼나 노예적인 인간처럼 공포에 완전히 사로잡히지 않는다는 점에서 다르다. 반대로 노예적 인간은 공포가 언제나 영원히 사라질 수 있다는 것을 꿈꿀 정도로 공포에 사로잡힌 인간이다. 이러한 실현 불가능한 망상을 니체는 군중공포의 임페라티브(Imperativ der Heerden-Furchtsamket)이라는 단어로 개념화 하

8) 니체에게 비판주의와 쾌락주의는 동전의 양면과 같은 것이다. 양자는 모두 행위의 현상 형태일 뿐인 쾌락과 고통을 근본적인 문제로 보는 오류를 범하고 있다. 인생에 고통이 넘친다는 비판주의의 비판과 쾌락만을 가치로 여기고 고통에 대한 부정적인 평가를 내리는 쾌락주의는 같은 맥락에서 있다고 니체는 본다.

9) 공포에 대해서는 Nietzsche(1988, XIII 53) 참조.

였다.

“우리는 언젠가 더 이상 두려워할 것이 하나도 없는 상태를 원한다.” (Nietzsche 1988, V 123)

공포가 없는 영웅적 인간의 탄생을 위해서는 두 가지 전제조건이 있어야 한다.

첫째, 공포에 완전히 사로잡히지 않을만큼 용기가 요구된다. 두번째 전제는 정의(Gerechtigkeit)의 완전한 지양(die Selbstaufhebung der Gerechtigkeit)을 수행할 수 있는 자유정신의 부요함이다.

두번째 전제는 자유정신이 충분히 부요하고 강하기에 손실때문에 그의 평정함을 잃지 않음을 뜻한다.

“채권자는 부요해짐에 따라 더욱 인간적이 된다. 그의 부요함이 그가 어느정도 손실을 보고서도 손실때문에 고통받지 않는가를 결정하는 척도이다. 가해자를 처벌없이 그냥 놓아주는 고상한 풍요함이 허락될 수 있는 사회의 권력의식(ein Machtbewusstsein der Gesellschaft)은 상상 불가능한 것은 아니지 않을까? 내게 도대체 나의 기생자가 무슨 상관이란 말인가? 그렇다면 그 사회는 이렇게 말해도 될 것이다. 기생자들이 살아도 되고 번창해도 되리라. 나는 충분히 강하니까.” (Nietzsche 1988, V 309)

채권자와 채무자 사이의 계약관계가 지양됨에 따라 이에 바탕한 정의도 지양된다. 니체에 따르면 정의는 채권자가 채무자에게 어떤 형태의 고통을 부과함의 권력과 이 권력의 행사에서 느끼는 권력감에서 손실을 보상받자함에 기원한다. 고통의 부과함에 의해서 손실을 보상받는다는 관념은 손실과 고통의 등가성(Aequivalent)의 관념에 기반한다. 그리고 이 등가성은 채무이행되지 않은 손실의 보상가능함에 기초한다.

“손실은 어딘가에 그에 해당하는 등가가 존재하며 실제로 보상될 수 있다. 손실을 준 자에 대한 고통부과에 의하여.” (Nietzsche 1988, V 298)

채권자는 충분히 부요하고 강하기에 드디어 고통부과를 통한 손실보상이 그에

게 필요하지 않게 된다. 채권자는 손실을 더 이상 그에게 가해지는 피해로 받아들이지 않을만큼 더욱 권력이 강화되었다. 손실보상으로서 채권자의 채무자에 대한 고통부과의 관념은 주인의 권리로서의 처벌(Strafenrecht als Herr-Recht)이라는 하나의 권력현상이다. 어떤 경우라도 자신의 손실을 보상받으려 하는 주인으로서 채권자의 권력의식은 채권자가 채무자의 보상 없이 그를 자유로이 해방시켜 주는 보다 높은 단계에 오른 것이다. 그러므로 니체에 있어서 정의의 지양은 권력상승을 전제한다.

영웅적 자유정신은 더이상 채권자가 아니다. 그는 벌써 채권채무의 계약관계를 지양했다. 자유정신은 채무로부터 자유롭다. 그는 너무나 강하고 부한 자라서 더 이상 손실에 의해 타격받지 않는다. 그는 손실을 두려워하지 않는다. 이점에서 관대함은 자유정신의 하나의 중요한 덕(Tugend)이다.

“최고도의 덕의 모형으로서 금은 최고의 가치가 된다. 금처럼 거저 주는 (Schenken)자는 빛난다. 금의 광채는 달과 해 사이에 평화를 준다. 최고도의 덕은 비루하지 않으며, 유용하지 않다(unnützlich). 그것은 빛나며 온화한 광채를 띤다. 거저 주는 덕은 최고도의 덕이다.”(Nietzsche 1988, IV 97)

이러한 관대함은 정신이 더 이상 손실에 타격을 입지 않을 때만 가능하다. 관대함은 거저줌의 덕이며, 이것은 채무이행에 기초한 채무자 채권자의 계약관계를 지양했다. 그러므로 자유정신은 채무이행을 기대하지 않고서도 금이 빛나는 것처럼 거저 줄 수 있는 것이다.

거저줌은 자유정신의 배품의 즐거움이다.

“나는 감사하지도 되돌려주지도 않으면서 자신의 영혼을 지속적으로 아낌없이 주는 자를 사랑한다. 왜냐하면 그는 항상 거저주고 보유하고자 않기 때문이다.”(Nietzsche 1988, IV 17)

이점에서 자유정신의 관대함의 부요함은 욕심에 찬 절약을 덕으로 여겨서 거저 주는 관대함이 없는 근대적 부요함과 구분된다. 비록 자유정신의 관대함의 부요함이 경제적 부요함을 부정하지는 않지만 기본적으로 이는 관대한 정신의 상태를 묘사하는 것이다. 탐욕적인 정신의 부요함과 달리 관대한 자유정신의 가치정향은 유

용성과 이에 근거한 계산성에 의존적이지 않다.

“금이 어떻게 최고도의 덕이 되었는지 너희들은 나에게 말하라. 그것은 비루하지 않고 유용하지 않고, 빛나며, 부드러운 광채를 띤다. 그것은 항상 자신을 준다.” (Nietzsche 1988, IV 97)

자유정신의 가치정향은 정의에 기초한 채무자 채권자의 계약관계가 지양됨에 따라 실용성과 계산성으로부터 자유로워졌다. 정의가 지양됨에 따라 관대함이 보다 높은 형태로서 등장한다. 여기서 다시 한번 확증할 수 있는 것은 니체의 도덕비판은 도덕성의 파괴를 목표로 하는 것이 아니라 보다 높은 형태인 자유정신의 도덕성을 목표로 한다는 것이다. 자유정신의 거저춤의 관대함은 모든 것을 자신을 위하여 보유하고자 하여 아무것도 거저주지 않는 근대적 탐욕과 구분된다. 자유정신은 계약관계를 지양함을 통해 모든 가치를 유용성과 가격에 따라 척도하는 계약적인 가치정향의 노예가 더이상 아니다.

자유정신의 관대함은 ‘모든 것은 나를 위하여’ 라는 정신으로서 아무것도 거저주지 않는 근대적 황금만능주의의 탐욕에 대한 비판을 내포한다(주 7 참조).

관대함은 손실에 대한 공포를 초극한 인간을 전제한다. 이러한 공포의 부재는 주인적 인간(Herren-Menschen)의 강함을 보장해주는 하나의 용감한 덕이다. 자유정신의 부요함은 서로 상관되어 있는 덕들에서 비롯된다: 공포에서의 자유로움, 용기, 강함, 관대함.

앞에서 언급하였듯이 니체는 공포를 노예도덕 탄생의 어머니로 보았다. 그러므로 공포의 초극, 즉 덕으로서 공포로부터의 자유로움은 도덕의 초극을 의미한다. 이러한 근거에서 니체는 공포를 기독교 도덕의 탄생의 주요원인으로 보았다. 그러나 니체의 주장과는 달리 기독교에서도 또한 공포는 니체처럼 부정적인 의미를 가진다. 성경에 의하면 공포는 하나님의 사랑, 은총의 부재를 그리고 그리스도와의 연합의 부재를 의미한다. 그래서 예수는 폭풍앞에서 두려워며는 그의 제자들의 불신앙을 질책했던 것이다.

“바다에 큰놀이 일어나 물결이 일어나 물결이 배에 덮이게 되었으되 예수는 주무시는지라. 그 제자들이 나아와 깨우며 가로되 주여 구원하소서 우리가 죽겠나이다. 예수께서 이르시되 어찌하여 무서워하느냐 믿음이 적은 자들아 하시고 곧

일어나사 바람과 바다를 꾸짖으신대 아주 잔잔하게 되거늘.”(마태복음 8: 24-26)

“하나님은 사랑이시라 사랑 안에 거하는 자는 하나님안에 거하고 하나님도 그 안에 거하시느니라 … 사랑 안에 두려움이 없고 온전한 사랑이 두려움을 내어쫓나니 두려움에는 형벌이 있음이라. 두려워하는 자는 사랑안에서 온전히 이루지 못하였느니라.”(요한일서 4: 16-18)

성경에 의하면 공포와 하나님의 사랑은 상호모순된다. 그러므로 공포는 니체처럼 기독교 도덕의 탄생의 어머니라기 보다 오히려 믿음의 부재를 뜻한다. 고로 니체의 공포가 노예도덕으로서 기독교 도덕의 탄생의 어머니라는 주장은 받아들일 수 없다.

바울은 루스드라성에서 안디옥과 이고니온에서 그를 핍박하고자 온 유대인들의 돌에 맞아 실신하였고 유대인들은 그가 죽은 줄 알고 성밖에 내다 버렸다. 그러나 바울은 깨어나자 곧 다시 루스드라 성으로 다시 들어갔고, 다음날 터베성으로 향하여 그의 사역을 계속하는 놀라운 담대함을 보여준다(사도행전 14장). 이러한 바울의 담대함을 볼 때도 공포가 기독교 도덕의 탄생의 어머니라는 주장은 받아들일 수 없다. 기독교인의 눈에는 바울이 깨어나자마자 두려워서 도망치지 않고 루스드라성으로 돌아간 것이 공포와는 무관한 신앙의 담대함으로 보일 것이요 니체의 눈에는 원한(Ressentiment)의 화신인 바울의 광기로 보일 것이다.

공포에 시달리는 기독교인은 폭풍을 만난 예수의 제자들처럼 존재한다. 그러나 예수가 가르친 기독교 교의는 그의 탄생에 있어서 공포와 무관하다. 니체의 공포에서 자유로움이 자유정신의 덕이듯이 공포에서부터 자유로움을 뜻하는 기독교적 평강도 또한 강한믿음의 표징으로서 기독교적 덕이다.

또한 니체의 자유정신에게서 나타나는 손실에서 자유로운 관대함으로의 전환, 니체의 표현을 빌린다면 손실에 대한 보복에서 손실에서 자유로운 관대함으로의 권력상승의 형태를 성경에서도 발견할 수 있다. 즉 同害報復적인 구약에서 신약의 자비로의 발전.¹⁰⁾

10) 同害報復法은 상식적인 편견과는 달리 잔인성을 특징으로 한다기보다는 고대세계에서 사회적 갈등의 해결과 평화를 위한 법이라 볼 수 있다. 사람은 보복을 할 때 자신이 당한 피해보다 훨씬 많이, 강하게 보복한다는 점에서 그러하다. 오늘날 국제사회의 갈등

“그러나 다른 해가 있으면 갚되 생명은 생명으로, 눈은 눈으로, 이는 이로, 손은 손으로 발은 발로, 데운 것은 데움으로, 상하게 한 것은 상함으로, 때린 것은 때림으로 갚을 썬니라.”(출애굽기 21: 23-25)

“또 네 이웃을 사랑하고 네 원수를 미워하라 하였다는 것을 너희가 들었으나 나는 너희에게 이르노니 너희 원수를 사랑하며 너희를 핍박하는 자를 위하여 기도하라 이같이 한즉 하늘에 계신 너희 아버지의 아들이 되리니 이는 하나님께서 그 해를 악인과 선인에게 비취게 하시며 비를 의로운 자와 불의한 자에게 내리우심이라.”(마태복음 5: 43-45)

예수의 원수를 사랑하라는 가르침은 니체에게는 저항할 줄 모르는 무능력한 바보(Idiot)의 자기 합리화로 보였다. 즉 니체에게 예수의 십자가의 죽음과 가르침은 가장 무력한 자의 자기변명일 뿐이다.¹¹⁾ 반대로 바울과 기독교인에게는 세상에서 가장 부요한 자 즉 신적인 사랑으로 보였던 것이다. 즉 기독교인에게는 가장 부한 자의 관용과 자비이다.

어쨌든 니체의 관심사는 예수라는 인물이 심리학적으로 볼 때 어떤 타입의 인간이냐는 것이었다.

“나의 관심사는 구세주의 심리학적 특성이다.”(Nietzsche 1988, VI 199)

니체는 르낭에 의해 제기된 예수의 유형에 대한 천재와 영웅이라는 두가지 유형을 비판하면서 예수를 저항할 능력이 없는 바보(Idiot)라는 유형으로 표현했다. 니체는 기독교 도덕의 근저에 이러한 무능력이 놓여 있다고 보았다. 십자가에서의 죽음으로 대표되는 예수의 평화로운 사랑의 교의는 저항할 능력이 없으므로 니체

에 있어서 만약 同害報復法이 지켜진다면 이는 상당히 확산방지 전쟁방지에 기여할 수 있을 것이다.

- 11) 니체는 기독교를 원한의 종교로 정의하고 원한의 출발점으로서 바울을 꼽고 있다. 이에 비해 예수는 복수조차 할 수 없는 바보로서 정의되며, 그의 원수에 대한 사랑은 이러한 무능력한 바보의 자기합리화로서 정의된다. 어쨌든 니체에게서 예수와 바울은 원한의 유무에 따라 범주상으로 구분된다. 그리고 니체는 원한의 인간을 성직자로 개념화한다. 이러한 구분의 부적합함에 대한 비판은 Choi(2001) 4.2.2 목사의 결정적인 역할: 원한의 방향전환 참조.

에게 인식된다. 바보라는 유형의 특성은 이러한 저항에 대한 무능력이다(반그리스도 A 29 참조). 즉 권력에의 의지가 부재한 인간을 니체는 바보라고 밖에 달리 표현할 수 없었던 것 같다. 기독교인에게 있어서 예수의 사랑은 인간을 구원하기 위해 자신을 바친 숭고한 것임에 비해 니체에게는 단지 무능력일 뿐이다. 니체는 기독교의 사랑의 가치를 전도시켰다(Umwertung). 니체에게 기독교의 사랑은 유일하고 마지막 남은 삶의 가능성으로 단지 데카당스의 현상형태일 뿐이다. 그는 이 현상의 원인을 추적한다. 어떠한 형태의 저항도 견딜 수 없는 고통으로 느끼는 극단적인 고통과 자극에 대한 감수성 때문에 야기된 모든 형태의 혐오나 적개심의 본능을 제거해 버림에 그 원인이 있다고 니체는 본다(반그리스도 A 30 참조). 이는 니체에 따르면 현실에 대한 증오에서 비롯된다. 즉 극단적인 고통에 대한 민감성은 현실과의 어떠한 접촉도 원하지 않는다. 그러므로 기독교의 사랑은 현실에 대한 증오, 도피를 니체에게 의미한다는 점에서 사랑은 데카당스의 현상형태에 지나지 않는 것이다. 사랑이라는 데카당스에 물든 인간에게 현실과의 접촉은 고통을 야기할 뿐이다. 사랑은 고통의 원인으로서 현실에 대한否定的 결과일 뿐이다. 사랑의 근저에 놓여있는 고통에 대한 민감성과 이에서 비롯되는 저항의 무능력이야말로 니체에게 기독교의 사랑의 본질이다. 니체는 기독교의 사랑의 가면을 벗기고자 하였다.

니체의 사랑에 대한 비판은 그가 선포했던 기독교에 대한 선전포고의 실행이다. 왜냐하면 사랑이야말로 기독교의 핵심이면서, 기독교적 의미에서 자유에 이르기 위한 가장 중요한 단초이기 때문이다.

“예수께서 가라사대 네 마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하라 하셨으니 이것이 크고 첫째 되는 계명이요, 둘째는 그와 같으니 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라 하셨으니 이 두 계명이 온 율법과 선지자의 강령이니라.”(마태복음 22: 37-40)

“너희가 내말에 거하면 참 내 제자가 되고 진리를 알찌니 진리가 너희를 자유케 하리라.”(요한복음 8:31, 32)

자유에 이르기 위해서는 진리인 예수의 말에 거해야한다. - “내가 곧 길이요 진리요 생명이니”(요한복음 14: 6) - 말에 거함을 통해 진리를 깨달아야 한다. 그리

고 이 진리가 자유로 이끈다는 것이다. 예수는 진리가 인격에 완전히 구현된 성육신으로서 의미를 가지며, - “말씀이 육신이 되어 우리 가운데 거하시매”(요한복음 1: 14) - 예수를 따른다는 것은 곧 진리를 따른다는 것을 의미한다. 즉 진리를 사랑하는 것과 예수를 사랑하는 것은 동일한 의미를 갖는다.

여기서 진리는 인간의 의지와 무관하지는 않지만 인간의 생각, 의지와는 독립적으로 존재한다. 그리고 이 진리와 함께 할 때만이 자유의 지평은 열리는 것이다. 즉 진리없이 자유가 없다. 진리의 인격적 구현체인 그리스도 예수와 얼마나 친밀히 결합되어 있는가는 신앙심의 문제이면서 동시에 한 인간이 어느정도 자유로운 존재인가를 결정하는 핵심이 된다.

반면 내 말에 거하라는 예수의 권고는 니체에게는 낙타가 진 짐 Sollen일 뿐이다. 그리고 Sollen은 사자의 부정과 파괴에 의해 극복되어야만 하는 것이다. 정신이 세가지 변화를 거치지 않고는 자유정신은 탄생할 수 없다. 그러므로 기독교의 도덕적 종교적 제반 권고를 니체는 단호히 거부한다. 그리고 니체에게 진리는 인간의 의지와 독립된 어떤 신성한 것이 아니라 권력에의 의지의 또 다른 표현일 뿐이며, 순종함을 통해 발견되어지는 그 무엇이 아니라 인간의 권력의지로서 창조되어져야 하는 것이다. 그래서 진리의 구현체인 성육신으로서의 예수는 니체에게 철저히 부정된다. 니체에게 세계는 끊임없는 변화(unendliches Werden)이고 이러한 세계상에 맞는 인간의 인식은 창조적 퍼스펙티즘(Perspektivismus)이다. 따라서 끊임없는 변화로서의 세계와 이에 조응하는 퍼스펙티비즘이 아니라 절대적 진리를 추구하는 것을 니체는 의지의 끈핍으로서의 니힐리즘으로 비판한다. 절대적 진리는 니체에게 니힐리즘의 한 현상형태인 것이고, 절대적 진리는 비판의 대상이 된다.

“어떤 유형의 인간이 그렇게 사고하는가? 어떤 비생산적이라도 고난당하는 유형의 인간이다: 어떤 지친 유형의 인간. 반대 유형의 인간을 상상해 보자, 그러면 그는 고정된 존재(das Seiende)를 필요로 하지 않는다. 그는 그것을 오히려 생명력이 없고 지루하고 비활성적인 것으로서 경멸할 것이다. 있어야만 하는 세계가 존재하지 않는다는 믿음은 세계를 있어야만 하게끔 창조하기를 원하지 않는 비생산적인 인간들의 믿음이다. 그들은 세계가 그들앞에 현존하는(vorhanden) 것으로 설정하고 그것에 이르기 위한 방법과 수단을 찾는다. 창조에의 의지의 끈핍으로서 진리에의 의지.”(Nietzsche 1988, XII 365)

자유로 대표되는 인간과 존재의 정당화(Rechtfertigung) 내지는 구원의 문제는 기독교에서는 믿음의 문제이다.

“사람이 의롭게 되는 것은 율법의 행위에서 난 것이 아니요 오직 예수 그리스도르 믿음으로 말미암는 줄 아는 고로 우리도 그리스도 예수를 믿나니 이는 우리가 율법의 행위에서 아니고 그리스도를 믿음으로서 의롭다함을 얻으려 함이라 율법의 행위로서는 의롭다 함을 얻을 육체가 없느니라.”(갈라디아서 2: 16)

반면 니체에게는 자신의 세계와 인생을 창조하는 예술가로서의 인간의 창조성을 특징으로 하는 미학적인 문제이다.

“존재와 세계는 오로지 미적 현상으로서만이 영원히 정당화될 수 있다 (gerechtfertigt).” (Nietzsche 1988, 147)

기독교에서 자유에 이르기 위해서는 진리인 예수를 믿는 믿음이 가장 중요한 핵심이 된다. 반면 니체에게는 정신의 세가지 변화를 통한 권력상승이 관건이다. 정신의 세가지 변화를 통해 성취된 권력상승에 의해 탄생한 니체의 자유정신에서 인간은 신의 위치를 차지하고 이를 통해 인간이 자신에게 스스로 주인됨을 선언한다. 그리고 기독교에 의해 인간정신에 부과된 수천년간의 노예상태를 벗어나고자 시도한다.

“당신은 당신에게 스스로 선악을 부여할 수 있나? 당신은 당신의 의지를 당신에게 법칙으로서 걸어둘 수 있나?”

“고독한자여 당신은 창조자의 길을 간다: 당신은 당신의 일곱악마로부터 당신에게 스스로 신을 창조하기를 원하도다.” (Nietzsche 1988, IV 81-82)

이제는 인간이 과거에 신이 서있던 자리에 서있다. 니체의 자유정신은 더 이상 창조주로서 신을 필요하지 않는 창조적 인간을 뜻한다. 예술가처럼 자유정신은 자신의 세계의 창조자이다. 그러므로 니체에게 있어서 인간의 구원은 인간이 스스로 창조자가 되어 자신의 세계의 주인됨에 있다. 인간은 자신의 세계의 예술가가 되어야 한다.

위의 의미에서 자유로워진 인간은 지금까지의 노예적 인감됨을 초극한 초인(übermensch)을 뜻한다. 이러한 이유에서 니체는 동물과 초인사이의 가교(Brücke)로서의 인간은 초극되어야 한다고 주장하였다. 인간의 초극을 통해 대지의 의미(der Sinn der Erde)로서의 초인은 태어난다.

“나는 너희들에게 초인을 가르친다. 인간은 초극되어야 할 그 무엇이다. ... 인간에게 원숭이는 무엇을 뜻하는가? 어떤 웃음거리 또는 고통스런 수치이다. 마찬가지로 인간은 초인에게 어떤 웃음거리 또는 고통스런 수치이다.”(Nietzsche 1988, IV 14)

니체에게 인간은 결코 목표가 아니다. 인간은 가교로서만이 의미를 가진다. 인간은 동물에서 초인으로 가는 통로(übergang)이다.

“인간에게서 위대한 점은 그가 목표가 아니라 가교라는 것이다. 인간에게서 사랑스러운 점은 그가 상승통로(übergang)이자 하강통로(Untergang)이라는 점이다.”(Nietzsche 1988, IV 16-17)

니체의 자유정신은 인간의 초극과 이에 따른 초인의 등장에 대한 니체의 소망을 표현하고 있다.

“신은 이미 죽었다. 그래서 우리는 이제 초인이 살기를 바란다.”(Nietzsche 1988, IV 357)

니체와 달리 성경에 따르면 인간은 하나의 피조물로서 결코 신의 위치를 차지할 수 없으며, 또한 그렇게 해서도 안된다. 뱀의 유혹처럼 스스로 신이 되고자 하는 시도는 오히려 원죄(Sündenfall)를 야기했다.

“뱀이 여자에게 이르되 너희가 결코 죽지 아니하리라 너희가 그것을 먹는 날에는 너희 눈이 밝아 하나님과 같이 되어 선악을 알 줄을 하나님이 아심이라.”(창세기 3: 4-5)

성경에 따르면 니체의 초인의 교의는 뱀의 유혹과 같은 것이다. 인간이 신이 되고자 하는 노력은 오히려 5가지 형태의 불화를 초래했다(인간과 신, 나와 나, 인간과 인간, 인간과 자연, 자연과 자연의 불화. 창세기 1, 3, 7, 9장 참조). 니체의 초인의 비전과 대조적으로 기독교는 신과의 깨어진 불화를 회복하고자한다. 자신의 독생자 예수 그리스도를 희생시킨 신의 은총에 의해서 회복은 가능해진다.

“하나님의 사랑이 우리에게 이렇게 나타남바 되었으니 하나님께서 자기의 독생자를 세상에 보내심은 저로 말미암아 우리를 살리려 하심이니라. 사랑은 여기 있으니 우리가 하나님을 사랑한 것이 아니요 오직 하나님이 이같이 우리를 사랑하시라 우리 죄를 위하여 화목제로 그 아들을 보내셨음이라.”(요한일서 4: 9-10)

기독교적 관점에 따르면 니체의 초인의 비전은 인간이 스스로 신이 되고자 하는 과거의 원죄를 반복하는 어리석고도 악한 것이다. 그러므로 니체의 초인의 비전은 기독교인에게는 악덕과 어리석음으로서 결코 받아들여질 수 없는 것이다. 여기에 니체와 기독교의 양립불가능성이 있다: 니체의 초인의 비전 對 기독교의 신과의 화목의 회복.

정신의 세 가지 변화를 통해 탄생하는 자유정신 또는 주권적 개인은 자신의 탄생과정에서 필연적으로 니힐리즘으로서 절대적 진리를 부정하였다. — 성육신으로서의 그리스도 예수의 부정-그리고 예수의 대표적인 가르침인 사랑도 데카당스의 현상형태로 부정하였다.

자유에 이르는 길에 있어서 기독교와 자유정신의 길은 니체가 강조하였듯이 결코 공유되거나 혼합, 절충 둘 수 있는 길이 아님을 지금까지 보았다. 둘의 길은 철저히 대립되는 길이며 양자 택일의 길이다. 이러한 대립은 니체의 의도적인 기독교에 대한 선전포고에서 비롯되었다. 그는 기독교를 가치전도함을 통해서 기독교에 의해 무너진 그레코 로만적 가치와 질서의 복원을 꿈꾸었을 것이다.

“전체 인간의 역사를 통해 읽을 수 있고 현존하는 이러한 투쟁을 한마디로 요약하자면 그것은 ‘로마 對 유대 유대 對 로마’이다. 이제까지 이 투쟁, 이 문제, 이 철저한 대립보다 더 대단한 사건은 없었다.”(Nietzsche 1988, V 286)

양자의 통일, 화합의 가능성은 단지 모든 否定性이 지양되는 니체의 디오니소스

적 세계와 기독교의 무조건적 사랑의 영역에서 찾을 수 있을 뿐이다.

“모든 것과 믿음에 있어서 즐겁고 신뢰에 찬 숙명주의를 지닌 자유롭게 된 정신에게 단지 개별자만이 비난의 대상일뿐, 전체에서 모든 것은 구원되고 긍정된다-그는 더 이상 否定하지 않는다. 하지만 그러한 믿음은 모든 가능한 믿음 중에서 최상의 것이다. 나는 그것을 디오니소스라고 명명한다.” (Nietzsche 1988, VI 152)¹²⁾

“또 네 이웃을 사랑하고 네 원수를 미워하라 하였다는 것을 너희가 들었으나 나는 너희에게 이르노니 너희 원수를 사랑하며 너희를 핍박하는 자를 위하여 기도하라. 이같이 한즉 하늘에 계신 너희 아버지의 아들이 되리니 이는 하나님이 그 해를 악인과 선인에게 비취게 하시며 비를 의로운 자와 불의한 자에게 내리우심이라.” (마태복음 5: 43-45)

12) “디오니소스의 반그리스도는 자신의 본질을 이 反에서 잃어버리지 않는다. 디오니소스적인 것의 본질 깊이가 들어가면 멸절이 아닌 긍정 즉, 대적자의 강해짐이 나 자신의 힘과 강함을 위해서 필요하다는 것을 알게 된다. 마침내 디오니소스적 삶의 긍정은 삶의 否定하는 권력들과의 관계에서 자신의 최상의 표현을 발견한다. 최상의 바램은 존재했던 것, 지금 존재하는 모든 것들이 존재했던 것처럼 지금 존재하는 것처럼 회귀한다는 것이다. 디오니소스적인 믿음에 따르면 전체속에서 모든 것은 구원되고 긍정되는 반면 단지 개별자의 영역에서 비난이 있다는 것이다.” (Müller-Lauter 1981, 112-113)

참고문헌

『툼슨 2 주석성경』. 1998. 서울: 기독교해사.

Gadamer, Hans-Georg. 1976. 'Das Drama Zarathustras' in *Nietzsche-Studien*. Bd. 15.

Heidegger, Martin. 1961. Nietzsche I. Nietzsche II. Pfullingen.

Löwith, Karl. 1986. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Hamburg.

Müller-Lauter, Wolfgang. 1981. "Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr: Zu Heideggers
sp er Nietzsche Interpretation" in *Redliches Denken*, Festschrift für G.-G.Grau, F.W.Korff
(Hrsg.) Stuttgart-Bad Cannstatt.

_____. 1988. "Nietzsches Auf-lösung des Problems der Willensfreiheit" in *Nietzsche Heute*,
Sigrid Bauschinger, Susan L Cocalis und Sara Lennox (Hrsg.), Bern/ Stuttgart.

Nietzsche, Friedrich. 1988. Kritische Studienausgabe in 15 B den, G. Colli u. M. Montinari
(Hrsg.), München/Berlin/New York, [KSA].

Simmel, Georg. 1987. Das individuelle Gesetz, Frankfurt am Main.

Stirner, Max. 1986. Der Einzige und sein Eigentum, Frankfurt am. Main.

Choi, Soon-Young. 2001. "Friedrich Nietzsche Moralkritic ver such einer metakritik." Ph. D. Diss.,
der Humboldt-universität.