

맑스 對 니체 그리고 포스트 모더니즘

최 순 영 | 한국 정치연구소 연구원

포스트모던은 다양한 분야에서 다양한 함의를 가지고 사용되고 있다. 예술에서의 변화, 새로운 철학적 사조, 예술과 철학이 사회에 미치는 영향. 그러나 본 논문이 주목하고자 하는 것은 철학적 담론으로서 포스트모던이다. 니체철학은 포스트모던 철학의 주요한 내용들을 담고 있다. 예를 들면 객관주의, 反역사주의, 서구 형이상학비판, 해체적 글쓰기 등.

니체와 그의 영향을 받은 포스트모더니스트들의 주장은 맑스주의에 대한 심대한 조전을 뜻한다.

본 논문은 니체와 맑스의 비교를 통해서 이러한 철학적 도전의 내용을 밝히고자 한다. 이 과정에 아래의 질문들이 제기, 답변될 것이다.

니체철학, 포스트모던 철학과 맑스주의는 융화가능한 것인가? 아니면 불가능한 것인가? 니체철학, 포스트모던 철학은 맑스주의의 위기의 해결에 기여할 수 있는 것인가? 아니면 이들은 맑스주의에 대한 공격이며, 맑스주의의 파산선고에 기여하는 것인가?

본 논문의 목적은 포스트모던과 맑스주의의 관계에 대한 일반적 고찰에 있지 않다. 그러므로 필자가 서술하고자 하는 내용과 필자의 테마에 대한 문제의식을 밝히는 것이 순서일 것이다.

포스트모던이라는 용어는 다양한 분야에서 다양한 함의를 갖고 사용되고 있다. 예를들면 예술분야에서의 독특한 경향으로서 포스트모던은 기능성을 절대시하는 근대적 기능주의를 비판하는 포스트모던 건축양식을 들 수 있다. 근대성 비판을 주축으로 하는 탈근대성의 철학사조로서의 포스트모던은 근대적 철학개념으로서 주체 이와 동시에 파생되는 맛개념인 인식대상으로서의 객체, 총체적 진리, 역사의 합법칙성과 이에 기반한 역사의 진보에 대한 회의와 비판을 제기한다. 포스트

모더니 사회구조의 변화를 지칭할 때는 후기 산업사회, 정보화 사회, 이데올로기의 종언과 같은 현상을 가리키기도 한다.

이 중에서 필자가 주목하고자 하는 것은 철학적 담론으로서 포스트모더니이다. 필자는 포스트모더니 맑스주의에 제기하고 있는 문제를 포스트모더니 선구적 인물로 평가되는 니체의 주장을 통해서 밝히려다. 이러한 필자의 접근방식은, 하나의 고유한 사상체계인 맑스주의가 포스트모더니 철학의 비판에 대응하여 지속적인 설득력을 가지고 살아남을 수 있는가 하는 중요한 질문에 이르기 위함이다. 이 질문에 대한 대답은 맑스주의의 위기는 극복가능한 것인가? 가능하다면 어떤 방법으로 가능한 것인가? 하는 질문으로 이어질 것이다. 위기의 극복이 불가능 하다면 미련없이 맑스주의 사상의 지평을 떠나야 할 것이다.

위의 질문에 접근하기 위해서 포스트모더니 철학과 맑스주의의 관계는 융화가능한 것인가? 아니면 불가능한 것인가? 하는 질문에 우선 대답해 보고자 한다. 즉 포스트모더니 철학은 맑스주의의 위기의 해결을 위해 기여할 수 있는 것인가? 아니면 포스트모더니 맑스주의에 대한 도전이며 맑스주의의 파산선고에 기여하는 것인가?

맑스주의와 포스트모더니 철학의 결합을 시도하고있는 예로서는 Michael Ryan의 저서 *Marxism and Deconstruction*을 들 수 있다. 그는 데리다의 해체주의에 입각하여, 레닌에 의해 오도되어 버린 맑스철학의 복원을 시도한다. 그는 맑스주의의 위기의 근원을 레닌주의에 의한 맑스주의의 왜곡에서 찾고 있다. —맑스주의 위기에 대한 다양한 해석에 대해서는 후술할 것이다. — Michael Ryan은 반실증주의(Anti-Positivism) 반관념주의(Anti-Idealism) 반자연주의(Anti-Naturalism) 반객관주의(Anti-Objectism)라는 점에서 해체주의와 맑스주의의 유사성을 강조하고 있다. (제2장 Marx and Derrida) 그러나 그는 양자의 중요한 차이점을 간과하는 치명적인 오류를 범하고 있다. 데리다는 서구의 철학을 존재의 철학(Philosophy of Presence)에 치우친 형이상학이라 비판한다. 결과로서 그에게 있어서 글쓰기는 차연(Différance)에 충실하기 위한 유희로 나타난다. 이에 반해 맑스에게 글쓰기는 유희가 아니라 자본주의의 감춰진 본질을 폭로해내기 위한 비판이다. 그래서 맑스의 글쓰기는 과학적 사회주의 사상에 입각한 이데올로기 비판이라는 성향을 강하게 가진다. 그러나 데리다에게는 과학과 이데올로기라는 구분이 없다. 고로 Ryan이 해체주의와 맑스주의를 반실증주의, 반관념주의, 반자연주의, 반객관주의라고 동

일시한 것은 받아들이기 어려운 과장이다. 이 차이점이 왜 중요한가에 대해서는 맑스에게서 비판의 위상(the status of critique in Marx)에서 더 상세히 언급할 것이다.¹⁾

필자는 포스트모던과 맑스주의는 융화 불가능한 것이라고 판단하며, 이점에서 전자를 후자에 대한 주요한 도전이라고 보고 있다. 그리고 필자는 포스트모던 철학의 단초가 프리드리히 니체에게서 시작되었다고 본다. 맑스와 니체의 융합 불가능성, 맑스주의와 포스트모던의 융화 불가능성에 대한 증거이 본 논문의 주요한 과제이다.

“왜 마르크스 아니면 니체인가?” 라는 문제제기는 마르크스주의자들에게서 다음의 세 가지를 의미한다. 첫째 그것은 마르크스와 니체 사이의 역사적으로 변화하는 대결의 필연성을 의미한다. 즉 그들 두 사람의 사회적 규정이나 철학적 내용에서 화해 불가능한 사유단초들의 대립성을 시사한다”(계도, 1992: 24).

“우리는 현대의 학자, 특히 철학자의 정직성을 그의 니체와 맑스에 대한 입장을 통해 측정할 수 있다”(Weber, Miller, 1978: 22 재인용).²⁾

-
- 1) Ryan의 맑스와 레닌의 이해방식에 대한 비판은 테리 이글턴의 논문 “자끄 데리다: 해체의 정치학”을 참조하라.
 - 2) Max Weber. Quoted from a letter written near the end of Weber's life, by Arthur Mitznam, in *The Iron Cage*, p. 182. James Miller. 재인용.

하버마스도 니체와 맑스의 융화 불가능성에 대해서 아래와 같이 밝히고 있다. 아래의 해방적 동화로서의 이성은 맑스를 가리킨다.

“니체의 모더니티 담론(Diskurs der Moderne)에의 등장과 더불어 논쟁은 근본적으로 변화한다. 먼저 이성은 화해적 자기인식(versöhnende Selbsterkenntnis)으로 다음은 해방적 동화(befreiende Aneignung)로서 마지막으로 보상적 회상(entschädigende Erinnerung)으로 파악되었다. 그럼으로써 이성은 종교의 통합적 힘의 등가물로 등장할 수 있게 되었고, 근대적 분열을 근대의 내적 동력을 통해 극복할 수 있게 되었다. 이성개념을 변증법적 계몽의 프로그램에 삼입하고자 한 이 세번의 시도는 실패했다. 이 상황에서 니체는 주체에 집중된 이성에 또 한번 내재적 비판을 하든지 또는 전체 프로그램을 포기하든지 하는 양자택일을 해야했다. 니체는 두번째 대안을 선택했다. 그는 이성개념의 새로운 개선을 포기하고 계몽의 변증법과 결별했다.”(필자 강조) Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 106. 하버마스의 헤겔, 헤겔 좌우파의 이성개념에 대한 설명은 같은책, p. 105를 참조하라.

니체가 한국의 수많은 지식인들을 사로잡았던 맑스주의에 대한 주요한 도전자이며 그리고 포스트모던의 선구자임이 상식화된 시점에서, 무식한 파쇼의 이론적 앞잡이로 밖에 인식되지 못했던 니체의 이론적 함의는 분명히 재평가되어야 할 것이다. 니체와 포스트모던이 맑스주의에 제기하는 문제들에 대해서 적절한 답변을 맑스주의의 이론적 틀내에서 대답해 내지 못하면서 자신이 맑스주의자임을 자부하거나 확신하는 사람은 지적으로 게으르기에 과거에 머무르는 보수적 맑스주의자이거나(?), 인류에 대한 사랑, 정의에 대한 사랑과 이론적 정합성의 문제를 혼동하는 낭만적 휴머니스트이라고 필자는 판단한다. 필자가 보기에 많은 경우 사람들을 맑스주의에 묶어두는 것은 맑스주의의 이론적 설득력이다기보다 맑스주의 역사적 대의명분이다. 그러나 우리는 이 두 문제를 냉정히 구분해야한다.

필자는 맑스주의에 대한 문제제기를 통해 필자 자신과 이 문제에 관심이 있는 독자들에게 다음과 같은 질문을 제기하고자 한다. 나는 보수적 맑스주의자인가? 아니면 낭만적 휴머니스트인가? 경시해서는 안될 점은 이러한 낭만적 휴머니즘에 잠재하는 정치적 테러리즘이다. 얼마나 많은 사람들이 합목적적 역사발전, 인류해방이라는 명목아래 무참히 처형되었던가를 잊어서는 안될 것이다. 거대 서사 담화를 통해 정치적 정당성을 도출하는 정치사상은 항상 테러리즘을 내포하고 있다. 포스트모던 철학의 거대서사에 대한 비판과 거부는 의도적이든 비의도적이든 거대서사에 기초한 낭만적 휴머니즘이 초래한 정치적 테러리즘과 거대서사에 의한 다른 담론의 억압에 대한 반발이다. 포스트모던 철학이 총체성을 비판하고 다양성을 중시하는 것은 이러한 맥락이다.

“아주 단순화시켜 표현하자면, 나는 포스트모던을 대서사에 대한 불신과 회의라고 정의한다. 이 회의는 의심할 여지없이 여러가지 과학진보의 산물이다. 그러나 과학 진보 또한 회의를 전제한다. 메타서사라는 정당화 장치의 퇴화에 가장 두드러지게 상응하는 것은 형이상학과 과거 그것에 의존했던 대학제도의 위기이다.”(리오타르, 1992: 34)³⁾

이 둘이 아니면 어떤 다른 류의 맑시스트인가? 그렇다면 나는 포스트모던이 맑시즘에 제기하는 문제들에 어떻게 답변할 것인가? 나는 포스트모더니스트인가?

3) 그리고 제9장 “지식을 정당화하는 서사들”을 참조하라.

그렇다면 나는 어떠한 근거에서 맑스주의를 반박할 수 있는가?

니체와 맑스주의의 융화 불가능성을 소개하기 이전에 우선 맑스주의의 위기에 서 탈출구를 찾고자 했던 다양한 시도들의 형태를 살펴보아야 한다. 왜냐하면 맑스주의 위기와 포스트모더니즘의 탄생과는 밀접한 관련이 있기 때문이다.

우리는 맑스주의 위기라는 말을 수 없이 들어왔고, 또 이는 하나의 역사적 사실이다. 이 문제는 보다 진보적인 사회의 건설을 꿈꾸는 많은 사람들에게 심각한 문제들을 제기했고, 그 만큼 이 위기에서 탈출하고자 하는 다양한 시도들이 행해졌다.

첫번째 시도는 모든 문제는 스탈린주의에서 비롯되었다는 인식이다. 그러므로 결론은 당연히 스탈린주의의 폐기와 레닌주의에로의 복귀이다. 예로서 고르바초프의 페레스트로이카를 들 수 있다.

두번째 시도는 레닌주의에로의 복귀로서는 맑스주의가 해소될 수 없다는 인식이다. 위기는 더욱 더 깊은 곳에서 비롯된다고 판단된다. 그러므로 레닌주의 내지는 소비에트 주의의 폐기와 다른 형태의 사회주의의 구상이 대안으로 설정된다. 유로 코뮤니즘과 사회 민주주의의 제조류가 그 예이다. 양자는 모두 철저한 반소비에트주의라는 점에서 궤를 같이한다. 위의 양 시도는 맑스주의 이론틀 내에서의 맑스주의의 위기에 대한 대응이다. 변증법적 유물론에 대한 비판, 총체성에 대한 비판과 같은 맑스주의의 철학적 기초에 대한 비판은 두 번째 시도에서 발견되지 않는다.

세번째의 시도는 맑스주의의 위기는 맑스주의 자체내에서 해결할 수 없기 때문에 우리는 새로운 시각이 필요하다는 주장이다. 여기에서는 레닌에로의 복귀, 맑스에로의 복귀라는 것이 폐기되며, 문제제기의 영역이 역사 유물론의 재구성, 변증법적 유물론의 재구성에서 벗어나 역사 유물론 자체, 변증법적 유물론 자체, 맑스주의 방법론 자체에 대한 회의와 문제제기로 향하게 된다. 여기서는 정치적 경제적 개혁의 문제를 넘어 세계관과 철학에 대한 문제제기가 등장한다. 세번째 시도는 앞의 양자와 달리 맑스주의의 위기에 대한 반응에서 맑스주의의 틀을 벗어난 대응이다. Lyotard, Glucksmann, Foucault 등 대표적 포스트 모더니스트들이 과거 맑시스트였다는 사실을 상기하자. 그리고 포스트모던의 탄생과 밀접한 관련이 있는 1968년의 프랑스의 대중봉기를 살펴보다라도 포스트모던이 맑스주의의 한계를 극복하고자 하는 진지한 도전이었다는 점을 인식할 수 있다. 이 봉기과정에서 프랑

스 공산당이 얼마나 무력했으며, 이 대중봉기를 이해함에 있어 맑시즘이 얼마나 무력했는가. 그리고 이러한 패배의식이 얼마나 많은 프랑스의 좌파 지식인들을 맑스주의의 지평에서 떠나게 만들었던가. 68년 사태에서 프랑스 좌파의 무력한 대응은 그들의 계급중심적 사고, 즉 프롤레타리아 중심적 사고와 밀접한 관련이 있다. 당시의 운동은 그들의 선입견을 넘어 훨씬 광범위하고 자발적이었다. 당시의 운동양상은 그들의 관념을 뛰어넘는 것들이었다.

“68년 5월의 사태와 관련해 두 가지 사실을 주목해야한다. 첫째, 인민의 저항형태와 정치행위 형태가 인민 대중운동의 모습을 띠고 있었다는 사실이다. ... 이 운동들은 기존 반대파의 입장에서 있던 전통적인 조직들, 말하자면 노동조합과 좌파 정치당파들의 외부에서 독자적으로 형성되었다. 결국 이 운동들은 단순히 계급투쟁으로서 개념화할 수 없는 대단히 독특한 투쟁들을 중심으로 해 비형식적이고 비관료적인 형태를 띠고 전개되었다. 둘째, 주목해야할 사실은 학생과 노동자의 참여속에서 5월 3일 부터 6월 1일 사이에 발생했던 인민들의 저항과 대중시위에 대해 프랑스 공산당은 일반적으로 냉소적이며 보수적인 지세를 취했다는 점이다. 사실 이 점은 모든 조직화된 반대 당파들, 프랑스 공산당, 좌파연합, 그리고 좌익 사회당(또는 사회당 좌파)이 5월 두 주 동안에 발생한 사태를 제대로 파악하지 못했다는 것을 뜻한다. 그들의 정치적 평가들로서는 당시 문제가 되고 있던 사태들을 파악할 수 없었기 때문이다”(스마트, 1993: 20-21).

포스트모던 철학의 거대서사 비판과 총체성 비판, 그리고 이에 대항한 다양성의 존중은 68년 사태의 경험에서 비롯된 바가 크다고 필자는 본다.

알튀세의 맑스주의의 위기에 대한 대응은 첫번째, 두번째 시도와 세번째의 시도 사이에 위치한다. 포스트모던의 주요한 이론적 축인 이론적 反휴머니즘, 反역사주의, 反헤겔주의가 알튀세의 이론속에도 주요한 틀을 이루고 있다.⁴⁾ 그러므로 필

4) 그러므로 알튀세의 이론은 구조주의의 상당한 영향하에 있다고 말할 수 있다. 이 점에서 프랑스에서의 구조주의의 세력확장을 맑스주의의 위기의 현상형태로 인식하는 페리 앤더슨의 관점은 시사하는 바가 크다. “라틴 유럽의 마르크스주의의 위기는 상황에 따르는 자연적 쇠퇴의 결과가 아니라 정면대결에서 패한 결과라 할 것이다. 그 패배의 증거는 마르크스주의적인 사상과 주체들이 힘을 발휘하던 모든 영역에서 구조주의적인 혹은 탈구조주의적인 사상과 주체가 의기양양하게 득세하는 양상 — 기실 미세푸코가 이론화하려고 했던 유형의 인식소의 전이 — 이라고 말할 수 있겠다. ... 알튀세주의는

자는 알튀세주의를 양립할 수 없는 맑스주의와 포스트모던의 사이에 걸쳐 서 있는 성공할 수 없는 시도로서 판단한다. 중층결정과 최종 심급에서 경제의 결정이라는 알튀세의 주장은 융화불가능한 것의 불행한 결합의 예이다. 그는 포스트모던 철학이 제기하는 총체성의 해체와 이에 비롯되는 다양성의 존중이라는 문제의식을 받아들이면서도 끝까지 방법론으로서 맑스의 변증법적 유물론을 포기하지 않았다. 알튀세의 비극은 맑스주의의 위기와 포스트 모더니즘 철학의 탄생과정에서 발생한 것이다.

알튀세와 유사한 형태의 비극을 우리는 폴란차스에게서도 볼 수 있다. 그는 푸코의 관계로서의 권력을 수용하면서 도구주의적 국가관을 비판한다. 그러나 동시에 그는 맑스의 정치경제학적 분석에 기초한 국가론을 건측하고자 시도했으며 푸코와 달리 국가소멸에 대한 비전을 놓치지 않았다. 그는 '국가소멸에 대한 광범한 관점' (global perspective)을 주장함으로써 푸코의 포스트모더니즘과도 레닌주의적인 국가의 장악과 파괴의 테제 양자를(도구주의적 국가관) 모두 비판하고자 했다.⁵⁾ 알튀세와 폴란차스가 겪었던 난제는 오늘날 신사회운동, 시민운동을 중심으로 한 다양성과 프롤레타리아를 중심으로 한 노동운동간의 결합문제에서 다시 등장한다. 지배로서의 권력현상을 계급국가에 한에서 보느냐 아니면 인간사회에 내재한 숙명으로서 보느냐에 따라 국가소멸 전략을 택할 것이냐 아니면 다양한 권력간의 끊임없는 갈등과 공존의 유희로 볼 것이냐가 결정될 것이다. 맑시스트는 전자의 경향을 포스트모던 철학은 후자의 경향을 띤다고 볼 수 있다. 그러므로 포스트모던 철학은 맑스보다는 훨씬 니체에 가깝다.

항상 자신에 앞선 구조주의에 긴밀하고도 절대적으로 의존했는데, 이 구조주의는 알튀세주의가 소멸한 뒤에도 살아 남았다. 레비 스트로스는 과학적 지식의 모든 분야에서 주체를 유보함으로써 구조와 주체 간의 관계에 얽힌 난제를 단번에 풀어버리려고 했다. 알튀세는 이러한 움직임에 저항하기 보다는 변형된 마르크스주의로 그것을 극단으로 몰고 갔는데, 그 변형된 마르크스주의에서 주체는 이데올로기적 구조들의 가상적인 효과인 경우를 제외하고는 한꺼번에 폐기되었다.” 페리 앤더슨, 「구조와 주체」 p. 33과 p. 39.

- 5) 폴란차스의 관계로서의 권력은 Nicos Poulantzas, *State Power and Socialism*의 서문, 레닌의 국가관과 이행전략에 대한 비판은 그의 논문 "Toward a Democratic Socialism" (NLR, 1978. No. 109) p. 87 그의 국가소멸론과 국가소멸에 대한 광범한 관점에 대해서는 같은 논문, p. 85를 참조하라.

다시 한번 강조하자면 포스트모던은 맑스주의와 불협하는 것이지만 맑스주의의 위기에의 대응과 밀접한 관련이 있다. 이 사실이 함의하는 바는 포스트모던이 제기하는 문제들을 맑시스트들은 자신의 생존을 위해서 반드시 진지하게 받아들이고 대응해야 한다는 것이다. 즉 맑스주의의 위기로부터의 탈출구를 맑시스트들은 포스트모던이 아니라 맑스주의의 이론적 틀내에서 발견할 수 있음을 입증해야 할 것이다.

이제 맑스주의의 위기에 대한 세번째의 대응으로서 포스트모던의 맑스주의에 대한 문제제기를 살펴보자.

1. 맑스에게서 비판의 지위 (the status of critique in Marx)
2. 맑스의 인간 개념 (human agency)
3. 맑스의 역사 이론 (theory of history) (James Miller, 1978: 23)

1. 맑스에게서 비판의 지위

“이성은 항상 존재했다. 그러나 항상 이성적 형태로서 존재하진 않았다. 그러므로 비판은 어떤 이성적 실천적 의식의 형태로서 출발할 수 있다. 그리고 참된 실재성을 당위와 목표로서, 현존하는 실재성에 내재하는 형태로부터 발전시킬 수 있다.” (Marx & Engels, Miller, 1978: 23 재인용)

맑스의 주장에서 알 수 있듯이 맑스는 우리가 비판적 고찰을 통해 진리를 인식할 수 있다는 가정을 깔고 있다. 이러한 생각의 배후에는 인식대상으로서의 세계의 통일성(unity)과 일관성(coherence)이 가정된다.⁶⁾ 이러한 전제하에서 진리에의 인식을 방해하는 것으로서 이데올로기 내지는 선입견, 구시대적 관습이 설정된다. 혹자는 맑스에게서 이데올로기/진리의 맞개념이(Gegenüberstellung)이 다른 방식으로 설정되고 있다고 반박할 수 있을 것이다. 하지만 맑스가 인식론적 실재론자임을 부정할 사람은 없을 것이다. 맑스의 인식론적 실재론의 관점은 그가 믿었던 과

6) “비판의 작동배후에는 그렇지만 숨겨진 세계의 일관성과 통일성에 대한 기본적 가정이 자리잡고 있다.” James Miller, 같은 논문, p. 23.

학적 이론의 비판적 힘의 토대이다. 맑스는 진리가 왜 항상 이성적인 형태로 나타나는 것은 아닌지를(not always in a rational form) 설명하기 위해서 적어도 이데올로기/진리의 맞게념은 필요했던 것이다. 그러므로 필자가 주장하는 맑스의 이데올로기/진리의 맞게념은 맑스가 인식론적 실재론자였으며, 이에 근거한 그의 이론적 비판력에 대한 신뢰를 설명하기 위해서 제기된 것이다. 그러므로 양자의 구체적 관계에 대한 각론적 의미에서 제기된 것은 아니다. 이점에서 맑스는 하버마스가 밝혔듯이 계몽주의적인 사상의 전통에 서있다.

이러한 맑스의 가정은 니체와 그의 후예들인 포스트모던자들에게 의해 심각하게 도전받는다.

니체에게 진리는 삶의 부정인 니힐리즘(Die Verneinung des Lebens)의 한 형태이다.

“그들에게는(고대, 현대의 철학자들) 진리에의 의지가 어느 정도 정당화를 필요로 하는가에 대한 의식이 결함되어 있다. 여기에 모든 철학의 틈이 있다. 어디로부터 이러한 문제가 생길까? 왜냐하면 금욕주의적 이상이 모든 철학을 지배했기 때문이며 진리는 문제로서 설정되어서는 안되는 것이었기 때문이다. 이 안된다는(durfte)말을 이해하는가? 금욕주의적 이상의 신이 부정되는 순간부터 하나의 새로운 문제가 제기된다: 진리의 가치, 진리에의 의지는 어떤 비판을 필요로 한다. 여기서부터 우리의 임무를 결정하자 시험적으로 진리의 가치에 한번 의문이 제기되어야 한다”(Nietzsche, *Zur Geneaologie der Moral*: 401).

이에 대한 대응으로서 그는 객관적, 실증적 진리가 아닌 해석이 중요한 다원성의 관점주의(Perspektivismus)를 제기한다.

“어느 정도 현존재(Dasein)는 관점적 성격을 가지는가, 또는 그것은 어떤 다른 성격을 갖는가? 해석없이, 의미없이 현존재는 곧장 무의미 해지는 것이 아닌가? 다른 측면에서 보면, 현존재는 필수적으로 해석하는 현존재가 아닌가? ... 우리가 세계 그 자체가 그 자신속에 무한한 해석을 갖고 있다는 점을 부정할 수 없는 이상, 세계는 한번 더 우리에게 무한하게 되어버렸다”(Nietzsche, *Die fröliche Wissenschaft*: 626-627).

니체에게 세계는 영원한 생성이며, 삶은 이러한 세계에 조용하는 끊임없는 해석

으로 인식된다. 그러므로 이러한 생성과 해석을 포기하고 실체로서 진리에 안주하는 것은 어떤 삶의 형태의 피곤함의 징후로서, 니힐리즘으로 평가된다. 맑스의 과학적 사회주의 사상의 비판적 힘은 인식론적 실재론에 입각하고 있다. 그러나 니체에게서 인식론적 실재론은 해석의 문제로 용해되어버리고 비판적 힘으로서의 과학은 권력관계 내지는 관점의 차이로서 해소된다.

니체의 인식론적 反실재론은 소쉬르의 언어이론에 강하게 영향받은 포스트모더니스트들에게서 재현된다.⁷⁾ 이들에게 글과 글쓰기는 실재를 묘사하는 도구가 아니라 기표와 기의의 관계가 권력관계에 의해서 변화되는 투쟁이며 유희이다. 니체의 도덕의 계보에서의 선과 악에 대한 계보학적인 추적은 포스트모던 철학의 글쓰기의 선구라고 할 수 있다. 즉 니체는 그리스 로마적인 선과 악의 맞개념(Gut/Schlecht)이 어떻게 오늘날의 선악의 맞개념(Gut/Böse)으로 전화되었는가에 대한 계보학적 서술을 하고 있다. 이러한 전화의 이면에는 기독교적 가치의 그리스-로마적인 가치에 대한 승리 즉 권력관계의 변화가 있다는 것이다.

“... 고상한 자에게 있어서는 정반대이다. 선(Gut)은 선행하고 자발적인 것이다. 즉 선으로부터 악이(Schlecht)라는 것이 탄생된다. 악(Schlecht)에 대한 고상한 자의 기원과 부글거리는 끊임은 증오의 술가마에서 탄생한 악(Böse)—전자에서 악은 선에 뒤이어 만들어진 것이고, 부차적인 것이며, 어떤 보조적 색채를 띠는 것이라면, 후자에서 악은 반대로 기원이며, 시작이며 노예도덕 개념의 전형이다. 선에(Gut) 맞서는 개념으로서 마치 유사해보이는 고상한 기원의 악(Schlecht)과 노예도덕의 악(Böse)은 얼마나 다른 것인가?”(Nietzsche, *Genealogie der Moral*: 274)

니체에게 더 이상 기표는 어떤 객관적인 실재를 가리키는 것이 아니며 記表와 記意의 관계는 권력관계에 의해서 결정되는 것이다. 맑스는 변증법적 서술 방식으로 운동과정에 있는 사물을 서술하고 있다. 그러나 그에게서 과학은 단지 관점의 차이, 권력의 효과로 해소되지 않는 객관성을 분명 지낸다. 맑스와 니체의 차이는

7) “소쉬르의 차이의 체계로서의 언어의 개념에서 가장 중요한 점은 의미의 反현실주의와 관련된다. 이 이론은 reference 즉 언어적 표현과 이것이 나타내는 광범한 대상들과의 관계를 총괄적으로 다루었다. 소쉬르에게 중요한 분별점은 단어와 대상간에 있는 것이 아니라, 記表와 記意 사이에 있다”(필자 강조) Alex Callinicos, *Against Postmodernism: A Marxist Critique* p. 73.

분명하다. 포스트모던 철학의 글쓰기는 이점에서 니체와 많이 닮아 있다. 료타르의 포스트모던 지식의 배리에 의한 정당화(료타르 같은책 14장 배리에 의한 정당화 참조), 데리다의 현존의 철학 비판에서(philosophy of presence: 켈리니코스의 같은책 3장 3절 참조), 그리고 질르 들뢰즈와 펠릭스 가파리의 다음과 같은 주장에서 우리는 인식론적 사실재론을 다시금 목도하게 된다.

“오랫동안 서구적 사고에 어떤 권력의 형식으로, 현실에 접근하는 하나의 통로로서 신성화되었던 모든 부정적인 낡은 범주들(법칙, 한계, 거세, 결핍, 균열)을 거부하라. 그리고 모든 복종들을. 적극적인 것 그리고 다양한 것을 사랑하라. 동일성 보다 다양성을, 체계보다 유동적인 분산을 사랑하라. 생산적인 것은 정착적인(seßhaft) 것이 아니라 방랑적인(nomadisch) 것이라는 것을 믿어라.” (Deleuze und Guattari, 1978: 229)⁸⁾

그리고 푸코의 과학/이데올로기(Wissenschaft/Ideology) 맞개념의 진리/권력(Wahrheit/Macht) 맞개념으로의 대체(Michel, Foucault, *Dispositive der Macht*, p. 53)와 그의 철학으로서의 계보학, 방법론으로서의 계보학은 변증법적 유물론의 철학과 방법론과는 판이한 것이다. 푸코의 저작은 분명 니체의 영향을 강하게 받은 것이다. 니체와 푸코가 말하는 계보학은 어떤 점에서 맑스의 철학과 방법론과는 판이한 것인가에 대해서 더 자세히 고찰해 볼 필요가 있다.

사물을 그것의 기원으로부터 설명하고자 시도는 니체만이 한 것이 아니다. 일반적인 역사학, 인류학적 고찰도 이러한 시도를 감행한다. 그렇다면 계보학의 독특성은 어떤 것인가?

일반적으로 현재를 이해하기 위해서 과거를 연구하며 또한 기원을 탐구한다. 여기서 보통 과거와 현재 사이에는 어떤 불변의 통일성(Coherence)이 가정된다. 통일성이 존재하기 위해서는 시간적으로 제한되지 않고 자신의 동일성(Identity)을 유지하는 역사의 본질이라는 것이 가정되어야 한다. 계보학에 따르면 지배를 위한 투쟁에서 자유로운 역사의 본질이라는 것은 없다.

8) 니체도 *Menschliches, Allzumenschliches*에서 정신의 유목성(Nomadentum)에 대해서 언급하고 있다.

“어떤 사물, 관습, 조직체(Organ)의 전개과정은 어떤 목적을 향한 과정이 아니며, 가장 적은 힘과 비용의 지출로써 도달하는 과정은 더우기 아니다. 오히려 다소간 깊히 관여하면서도 서로 독립적인 유희의 지배과정들(Ueberwältigungsprozessen)의 연쇄이다. 게다가 저항들, 방어와 반응의 목적에 기여하는 형태의 변환들(Form-Verwandlungen) 그리고 성공한 대응반응의 결과들이다”(Nietzsche, *Genealogie der Moral*: 314-315).

니체의 계보학은 역사과정에 동일성 통일성을 부여하는 목적론을 비판한다. 대신에 이 자리를 둘러싼 다양한 것들의 충돌과 갈등으로서의 유희(Spiel)가 등장한다. 역사과정은 보다 많은 권력을 향한 권력에의 의지(Wille zur Macht)로서 설명된다. 그래서 모든 의미관계는 실재를 얼마나 정확히 묘사하는가가 아닌 권력관계로 대체된다. 권력에의 의지에 기반한 권력투쟁에서 초연한 객관적 진리라는 것은 설 자리가 없어진다. 발생과 사물에 대한 해석은 이러한 투쟁의 표현이며 해석자체도 이 투쟁과정과 결합된 하나의 투쟁이다. 계보학의 세계에는 어떤 전능자나 영원한 승리자가 있을 수 없다. 이 점에서 계보학은 반기독교적이며 이분법에 기초하여 피안을 상정하는 형이상학에 적대적이다. 어떤 예외자도 있을 수 없는 투쟁과정은 영원한 것이다. 투쟁결과에 따라 어떤 사물이나 사건의 해석이나 지위는 변화된다. 영원히 변치않는 해석이란 있을 수 없다. 니체의 계보학은 생성으로서의 세계(die werdende Welt), 권력에의 의지로서의 세계라는 니체의 세계관에 관계한다. 계보학은 단지 방법론으로 축소될 수 없으며, 그 자체가 니체의 철학의 중요한 내용을 드러낸다. 여기서 우리는 포스트모던 철학에서 글쓰기가 왜 철학의 전면에 부각하는지를 알 수 있다. — 예를 들면 푸코와 데리다 — 즉 계보학은 글쓰기와 철학은 분리될 수 없는 것임을 보여준다. 계보학은 역사과정에 의미를 부여하는 불변의 기원을 찾지 않는다. 따라서 계보학은 형이상학이나 종교가 찾는 역사과정의 배후에 있는 일견 동일성을 가지는 것으로 보이는 것들을 — 예를 들면 신의 뜻이나 맑스의 역사발전의 객관적 법칙 — 해체하고, 다양한 존재들의 차이성을 보여준다. 계보학은 맑스가 제시한 총체적 인식을 해체한다. 총체성은 실재의 반영이 아닌 다양한 것들의 투쟁의 결과일 뿐이다.

계보학에 기초한 글쓰기는 또한 니체가 시도한 모든 가치의 전복(Umwertung aller Werte)의 가능성을 열어준다. 이제 어떤 점에서 계보학의 가치전복의 가능성

을 열어주는가에 대하여 살펴보고자 한다.

왜 계보학은 맞든 틀리든지 간에 최소한 인간을 니힐리즘에 빠지지 않게 하고 자신의 존재에 안정감을 주어 자신의 삶을 유지할 수 있게 하는 존재의 무게중심으로서의 동일성을 해체하고자 하는가? 계보학적 글쓰기를 시도하는자는 인간에게 고통을 주는 심술꾼인가? 그렇지 않을 것이다. 여기서 파스칼과 진지했던 도덕 연구가들이 비관주의에 빠져버린 이유를 밝혀 볼 필요가 있다. 이들은 다양한 도덕관념들의 비교에 의해 도덕의 절대적 기초를 회의하게 되어 비관주의의 늪에 빠져 버렸다. 이들은 세계와 이성의 쇠락을 경험하였다.

“왜 너는 나를 죽이느냐? 뭐라고? 너는 강 건너편에 살지 않니? 나의 친구여 너가 이쪽 편에 살았다면 나는 살인자일 것이며, 너를 이렇게 죽이는 것은 정당하지 못한 것이 될 것이다. 그런데 너가 저쪽 편에 살기에 나는 용감한 자이고 너를 죽이는 것은 정당한 것이다” (Pascal, 1939: 110).

이들은 계보학의 주장처럼 도덕과 세계의 의미는 권력에의 의지에 의한 투쟁과정에서 발생하는 해석임을 알아차리지 못했다. 니체와 달리 이들은 의미가 가치창조와 관련된 해석의 문제임을 놓치고 있다.

“우리가 실제의 그리고 창조된 사물에게 부여한 인간의 가장 아름다운 변명으로서의 모든 아름다움과 숭고함을 나는 인간의 소유와 인간의 생산물로서 돌려주기를 요구한다. 시인으로서, 사유자로서, 신으로서, 사랑으로서, 권력으로서 인간. 인간이 자신을 가난하게 하고, 불행하게 느끼기 위해 사물에게 선사한 오 왕과 같은 관대함이며! 이것은 인간이 지금껏 경이로와하고 경배한 것, 그리고 자신이 경이로와하는 이러한 것들을 창조한 것이 자신이라는 것을 숨긴 것은 인간의 가장 큰 자기상실이다” (Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 전집 13권: 41).

계보학의 역사의 본질의 부정은 파스칼류의 비관주의로 향한다기보다는 가치의 창조를 통한 비관주의의 극복의 길을 열기 위함이다. 계보학은 불변의 본질을 추구하는 형이상학의 해체를 통해서, 모든 가치들은 투쟁과정의 결과로서 나타난다는 점을 밝혀줌으로써 가치전도를 시도할 수 있는 공간을 열어준다.

“도덕의 계보학은 짜라투스트라는 이렇게 말했다처럼 인간에게서 무엇이 생길지를 예견하거나 촉진할 수 없고 해서도 안된다. 계보학은 단지 지금과 다른 무엇이 인간에게서 생길 수 있음을 보여줄 수 있고 보여주어야 한다. 게다가 계보학은 지금과 다른 것이 이미 존재했음을 보여줄 수 있다. 비판으로서의 계보학은 인간의 새로운 이상을 제공하는 것이 아니라, 낡은 이상에 맞서는 대항이상(Gegen-Ideal)의 도움에 의해 인간이 어떤 새로운 이상을 향해 결단할 수 있는 유희공간을 열어준다”(Werner Stegmaier, 1994, 66).

니체의 비판으로서의 계보학은 비판으로서의 맑스의 변증법과 유물론과 사적 유물론과는 다른 것이다. 맑스가 비록 이론과 실천의 변증법적 통일을 주장하나 맑스에게서 비판적 학문의 대상으로서의 객관적 실재는 존재하는 것이다(니체와 포스트모던 철학의 변증법에 대한 비판은 후술하겠다). 니체에게서 진리의 문제는 창조의 문제로서 객관적 대상이라는 것 자체가 해체되어 버린다. 이 점에서 볼 때 Ryan이 주장한 해체주의와 맑스주의의 유사성 테제는 지나친 과대해석이다. — 반실증주의(Anti-Positivism) 비판관주의(Anti-Idealism) 반자연주의(Anti-Naturalism) 반객관주의(Anti-Objectism). — 맑스는 니체와 비교해볼 때 Ryan의 주장보다 훨씬 실증적이며 객관적이다. 반면 니체는 맑스에 비해 훨씬 반객관주의적이며 철저히 반실증주의적이다. 니체와 포스트모더니스트들의 주장은 세계는 어떠한 통일성도 일관성도 없다는 것이다. 포스트모더니스트들의 인식론적 반실재론에 근거한다면 맑스주의의 비판적 과학에 대한 신뢰와 이 과학에 근거한 사회주의의 건설이라는 프로그램은 부정된다. 여기서 우리는 맑스주의와 포스트모던의 중요한 대결점을 목도한다. 즉 인식론적 실재론과 인식론적 반실재론.

그러면 두번째의 양 입론의 대결점을 살펴보자.

2. 맑스의 인간 개념

“우선 경제적 조건들은 농촌의 대중들을 노동자로 전환시켰다. 자본의 지배는 이들 대중에게 공통의 상황과 이익을 창출했다. 이 대중은 아직 대자적이진 못하지만 이미 자본에 대항하는 계급이다. 우리가 지적한 투쟁의 일정 국면들 속에서 이들 대중은 단결하고 대자적 계급으로서 자신을 건축한다”(Marx, *Das Elend der Philosophie*: 180-181).

여기서 우리는 맑스의 행위이론의 핵심을 볼 수 있다. 생산관계에서의 위치가 객관적으로 행위지향을 결정하고, 행위자는 자신의 이익에 맞게 행위한다는 것이다. 여기서 행위자는 자신의 의도에서든 구조적 효과에 의해서든간에 자신의 이익에 맞추어서 행위한다는 의미에서 합리적 인간으로 인식된다. 맑스의 사회발전과정과 사회혁명에 대한 예견은 사회의 구조적 변화와 여기에 조응하는 사회적 행위를 전제로 하고 있다. 요약하자면, 이러한 이해방식은(human agency) 이익에 초점을 맞추고 있다. 예를들면 프롤레타리아트는 단순히 역사적 사건의 자기의식적 구조물이 아니다. 오히려 맑스에게 이들은 다소간 의식적으로 접합된 필요의 추동에 의해 역사발전의 방향과 템포를 변화시키고 여기에 개입할 수 있는 물질적으로 동기화된 참여자이다. 이점에서 계급은 개인과 유사하다. 양자 모두 일정의 예견, 계산, 합리성으로서 자신의 물질적 이익을 추구한다. 이러한 행위의 국면은 분명히 자신 또는 계급의 이익에 의해 지배된다는 점에서 단순한 열정, 의례적 사회행위와 구분된다(Miller, 1978: 24). 맑스의 두가지 가정은 사회의 구조적 변화에 대한 그의 예견과 행위의 주체로서의 합리적 인간이다. 첫번째 가정은 필자가 문두에서 말한 사회구조의 변화에 해당하므로 본논문에서 다루지 않겠다. 그러면 두번째 가정이 니체에 의해서 어떻게 부정되는지 살펴보자.

“도덕에서 인간은 분할 불가능하다는 뜻에서 개인(Individuum)으로 행위하기 보다는 분할 가능하다는 뜻에서의 Dividuum으로 행위한다. In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als individuum, sondern dividuum” (Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*: 76).

“도덕적 행위에서 개인은 옳다고 느끼는 명령에 스스로를 복종시킨다. 그는 자신이 옳다고 생각하는 부분들에 자신의 그 나머지 부분들을 복종시키면서, 이러한 결정에 이른다. 그러므로 분리 불가능성, 개인의 내적분열은 항상 다음과 같은 사실을 의미한다: 먼저 내적인 갈등에 놓여있는 인간은 도덕적 행위를 통해 다시 통일성에 이르게 된다. 즉 분리성(dividuum)에서 분리 불가능성(individuum)으로” (Gerhardt, 1992, 126-127).

니체에 의하면 인간의 주체(Subject)는 어떤 기본적인 토대를 갖는 것이 아니라,

인간이 처한 상황(도덕, 타인과의 유대등에서 오는 압력 또는 권력에의 의지)에 의해 개인 자신이 자신의 내부의 다양한 충동과 정념들을 억누름에 의해 탄생된 불안정한 것이다. 그러므로 주체는 니체에게서 어떠한 합리적 근거를 갖지 못한다.

니체의 영향은 프랑크푸르트 학파의 맑스와 프로이트 심리분석의 결합시도에서 나타난다.

인간은 자아, 동일성, 목적 지향적 성격이 형성될 때까지 자신에게 폭력을 가해야만 한다. 그리고 이 중 일정정도는 이미 어린시절에 반복적으로 행해졌다. 자아를 유지하고자 하는 노력은 모든 단계에 자아에 결합되어 있다. 그리고 자아를 상실하고자 하는 유혹은 자기보존의 눈먼 결단성과 결합되어 있다(Horkheimer u. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Schweppenhäuser*, 1988: 53. 재인용).

양자의 결합은 인간행위를 설명함에 있어서 합리성에 초점을 두는 맑스주의의 전통의 부정을 뜻한다. 프랑크푸르트 학파의 프로이트주의적 분석에 대한 분명한 공헌은 이해에 의해 동기화된(interested) 인간이라는 정통적 맑스주의의 기본적 가정의 포기를 함의한다. 아도르노가 밝혔듯이 개인의 합리적인 경제적 행위는 분명히 경제적 계산, 이익동기와는 다른 무엇에서 기인한다. 공포는 보다 중요한 객관적 합리성의 주체적 동기를 형성한다(Miller, 1978: 35). 실제로 니체는 프로이트에 앞서서 꿈의 철학적 함의, 인간행위의 근거로서의 이성이라는 발상의 거부와 이성의 심연에 놓여있는 유기체적 본능과 충동을 중시하였다.

“육체는 큰 이성이다. 하나의 의미를 지닌 다수성, 전쟁과 평화, 가축떼와 목자. 너의 작은 이성은 너의 육체의 도구이다. 형제여 너가 정신이라 부르는 것은 너의 큰 이성의 도구이며 장난감인 것이다”(Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*: 39).

그러므로 프로이트와 맑스의 결합에서 우리는 맑스의 합리적 행위이론의 니체적 테마에 의한 대체 내지는 가치절하를 목도한다.

그러면 마지막 대결점을 살펴보자

3. 맑스의 역사이론

“첫번째 테제: 사회발전은 배타적으로 사회속에 내재하는 힘들에 의해 결정된다. 두번째 테제: 발전의 방향은 아직 완전히 이해되진 않았지만 분명히 결정되어질 수 있다. 세번째 테제: 이 방향은 아직 완전히 이해된 형태는 아니지만 일정 정도 인간의 목적과 관련되어 있다. 이 관계는 감지될 수 있고, 의식화 될 수 있다. 그리고 의식화 되는 과정과, 의식화 시키는 과정은 발전에 적극적 영향을 행사한다. 마지막으로, 네번째 테제: 문제제기된 관계는 가능하다. 왜냐하면 비록 사회의 추동력은 모든 개인적인 의식, 의지, 목적과 독립적인 것이더라도 그것의 실존은 인간의 의식, 의지, 목적없이 생각할 수 없기 때문이다”(Lukacs, *Political Writings*, Miller, 1978: 25. 재인용).

위에서 보았듯이 맑스에게 역사는 인간의 주관적 개입과는 독립된 과정이라는 (무관하진 않지만) 의미에서 객관적 과정이다. 무관하지 않다는 뜻은 객관적 역사과정의 과학적 인식을 통한 실천적 개입이 새로운 역사적 창조에 의미를 갖는다는 것이다. 그리고 객관적 역사과정은 인류의 보편적 해방에 유리한 방향으로 작용하고 있다고 가정된다. 자본주의의 구조적 변동은 사회주의의 건설의 물질토대로서 맑스(자본주의의 생산관계와 생산력의 모순과 인구 대다수의 프롤레타리아화:공산당 선언), 레닌(사멸해가는 자본주의로서 자본주의의 제국주의적 단계: 제국주의론)에 의해 전략적으로 인식된다.

맑스주의의 역사이론과 여기에 근거한 정치전략은 두 가지의 가정을 함축한다. 첫번째의 가정은 1. 역사적 변동의 객관성과 이의 과학적 인식 가능성이다. 두번째의 가정은 2. 과학적 인식과 결합되는 정치적 실천 그리고 정치적 실천을 통한 인류의 보편적 해방(일반이익)의 실현이다.

먼저 1번 문제에 대한 니체의 반박을 보자.

“우리는 그들을 역사적 인간이라 명명한다. 과거로 지향된 시각은 그들을 미래로 밀어낸다. 그리고 점화된 용기는 오랫동안 간직된다. 희망이 불을 붙인다. 옳은 것은 오고있고, 행복은 그가 넘고 있는 산의 저쪽 너머에 있다고. 이 들 역사

적 인간은 현존재의 의미는 과정속에서 점차 더 밝혀진다고 믿는다....과정속에서 구제를 찾지 않는 초역사적 인간의 부정(Nein)과 함께 세계는 모든 순간 완성되어 있고, 세계의 종착에 도달해 있다. 어떻게 과거 10년동안 가르치지 못한 것을 미래의 10년 동안 가르칠 수 있겠는가?” (Nietzsche, *Ungemäße Betrachtungen*. :255, 강조는 필자)⁹⁾

앞에서 이미 살펴보았듯이 니체에게는 어떠한 객관적 절대적 진리도 없으며, 단지 우리의 해석만이 있을 뿐이다. 역사의 과정에 대한 변증법적, 발전론적 인식은 니체에게 삶에 대한 부정적인 태도를 특징으로 하는 니힐리즘적인 기독교 역사인식의 변종에 불과한 것으로 평가된다.¹⁰⁾

“모든 신학은 지난 4천년 동안 무언가 영원한 것에 대해 얘기했다. 게다가 세계의 모든 사물이 시초부터 어떤 자연적 정향을 가지고 있다고 했다”(Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*: 25).

역사의 발전을 상정하고 그 발전의 배후에 있는 역사발전의 합목적적 발전구조를 담지하고 있는 변증법적 역사이해는 니체에게 기독교와는 다른 형태로 나타나고 또 다른 신학일뿐이다.

그는 변증법적 역사인식에 맞서 ‘동일한 것의 영원한 반복’ (ewige Wiederkehr des Gleichen) — 주 9의 필자가 강조한 구절은 바로 그의 ‘동일한 것의 영원한 반복’이라는 세계관을 웅변적으로 잘 드러내고 있다. — 이라는 그의 세계관을 제시한다. 니체에게서 긍정성은 발전과 관련되는 것이 아니고 동일한 것이 영원이 반복됨을 직시함에서 발견되어진다.

니체의 “예”는 변증법적인 “아니오”에 대립한다. 긍정은 변증법적 부정에, 차이는 변증법적 모순에 대립하고, 기쁨, 즐거움은 변증법적 노동에, 가벼움, 춤은 변증법적 책임에 대립한다(들뢰즈, 1994: 34).¹¹⁾ 마르크스에게 있어 자연이란 역사에

9) 니체의 역사해석의 문제는 *Unzeitgemäße Betrachtungen*.의 제2장 ‘삶을 위한 역사의 장단점에 대하여’ (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben) 을 참조하라.

10) 니힐리즘은 니체철학의 이해에 있어서 필수적이다. 그의 니힐리즘에 대한 정의는 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogy der Moral*의 제3장 금욕주의적 이상은 무엇을 의미하는가? (Was bedeuten asketische Ideale?)을 참조하라.

복종하기 위하여 인간이 정복하는 대상인데 비하여, 니체에게 있어서 자연이란 역사를 정복하기 위하여 인간이 복종하는 대상이다(까뮈, 1987: 94). 니체의 관점에서 해석에 보면 맑스가 말하는 역사의 종언과 공산주의의 도래는 기독교의 천년 왕국의 변종이며, 역사발전의 합법칙성에 대한 신념은 구원에 대한 신의 뜻이라는 신념의 변종이며, 인류해방의 주체로서 프롤레타리아 계급은 구세주 그리스도의 변형이다. 과학주의를 표방하는 맑스주의에서 니체는 기독교의 변종을 발견하고 있다. 그리고 그는 이를 잠재적 기독교(latentes Christentum)라는 개념으로 비판한다. 니체는 기독교적 이상의 위험성을 개념적 표현이 부재한 곳에 기독교적 가치 감정들로서 숨어있다는 점에 있다고 본다. 그는 잠재적 기독교에 대한 투쟁의 예로서 음악속에, 사회주의 속에 있는 기독교를 들고 있다(Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 전집 12권: 453). 변증법도 이에 기초한 맑스주의도 니체에게는 잠재적 기독교에 불과하다. 그러나 흑자는 反역사주의로서의 맑스주의라는 알튀세의 맑스주의 해석에 따라 필자의 맑스주의의 역사이론에 대한 비판을 맑스주의의 역사이론에 대한 오해라고 재비판할 수 있을 것이다. 그러나 앞에서 보았듯이 알튀세의 맑스주의는 맑스주의와 포스트모던의 중간에 위치한다. 맑스주의의 변증법과 니체의 동일한 것의 영원한 반복은 철저히 대립한다.

그러면 두번째 가정을 살펴보자.

“그들이(중간계급) 혁명적으로 나온다 하더라도 그것은 그들이 머지 않아 프롤레타리아트로 넘어가게 될 것을 고려하는 한에서만, 그들이 현재의 이익이 아니라 장래의 이익을 옹호하는 한에서만, 그들이 프롤레타리아트의 입장에 서기 위해 그들 자신의 입장을 포기하는 한에서만 그러하다”(Marx & Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW: 472).

맑스에 따르면 프롤레타리아트는 단지 자기 계급의 이기적 이익을 실현하는 계급이 아니라 역사상 최초로 인류 공동의 이익을 완전히 실현할 담지자로 인식된다

11) 변증법과 기독교의 은밀한 공모관계에 대한 니체의 견해에 대해서는 들뢰즈의 『니체, 철학의 주사위』의 제1장 4절 “변증법에 맞서서”와 제5장 4절 “헤겔주의에 맞서서”와 “결론”을 참조하라.

(프롤레타리아트의 자기지양). 이러한 관점에서 보면 중간계급은 자신의 이기적인 계급적 이익을 포기하고 — 맑스에 따르면 중간계급은 어차피 몰락할 운명에 처해 있다. — 자신의 이익을 객관적으로 보장해 줄 프롤레타리아트의 입장에서 것이 합리적이다(현재의 이익이 아니라 장래의 이익을 옹호). 앞에서 보았듯이 맑스는 인간의 행위가 합리적 근거에 의해서 진행될 것이라고 보았으며, 게다가 모든이의 이익 즉 인류의 공통선이 존재함을 가정하고 있다.

“그들의 진리가 모든 이에게 또한 진리가 된다고 한다면-이것은 지금까지 모든 독단론적 노력의 비밀스런 소망과 숨은 의미였다 그것은 그들의 긍지와 취미에 위배됨이 틀림없다. 우리는 많은 사람들과 동의하기를 바라는 나쁜 취미를 버려야 한다. 만약 네 이웃이 선을 입에 머물고 있다면 그것은 더 이상 선이 아니다. 그런데 어떻게 공통선이 있을 것인가. 공통선이라는 단어는 형용모순이다. 무엇인가 공통적인 것은 항상 작은 가치를 가질뿐이다”(Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*: 60).

니체에 따르면 공동선은 허구이고, 존재한다면 그것은 권력자의 이데올로기일 뿐이다. 즉 자신의 개인적 선의 일반적 선으로의 격상을 통한 지배효과일 뿐이다. 푸코는 이를 진리를 둘러싼 투쟁이라(Kampf um die Wahrheit) 말한다. (Michel Foucault, 53). 이러한 니체의 주장은 그의 관점주의(Perspektivismus)와 깊은 관련을 맺고 있다. 즉 몸을 가진 인간의 실존은 고정되어 있진 않지만 무한하지 않다는 의미에서, 한정되어진 관점(Perspektive)을 벗어날 수 없기 때문이다. 그러므로 일반적인 진리, 일반적 선은 존재할 수 없는 허구가 된다.

맑스에게는 공통선이 존재하며, 이러한 근거에서 그는 계급사회로 분열된 사회에 종말을 찍고 개인의 발전이 공동체의 발전과 모순되지 않는 새로운 인류의 공동체 건설이라는 정치적 비전을 제시한다. 맑스의 공통선은 개인의 관점을 넘어서서 실제로 존재하는 것이다. 이에 반해 니체에겐 몸과 욕망을 가진 인간은 결코 관점을 넘어설 수 없다. 즉 해석을 넘어설 수 없다. 이 차이점은 맑스의 이성을 중심으로 한 계몽적 합리주의 전통과 니체의 반이성주의로 나타나는 몸중심주의로 대립한다. 니체의 몸중심주의는 그의 철학함에서도 그 특징이 드러난다. 니체는 사유중심의, 의식중심의 관념철학과 구분되는 몸을 길잡이로 하는 몸중심의 철학을 주장한다. 의식은 니체에겐 가장 최근에 발달된 인간 조직으로 인식된다. 그래서

의식은 가장 불완전하고 힘없는 조직일 뿐이다(Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*: 382). 의식이나 관념은 어떤 합리적 기초를 갖는 것이 아닌 유기체로서의 인간이 진화하는 도중에 발생한 하나의 사건으로 생긴 조직일 뿐이다. 의식이나 관념을 실체(Substance)로 설정하는 모든 의식철학을 니체의 몸철학은 비판한다. 몸이 보다 근원적인(?니체철학에 이 말이 적당한지 모르겠지만) 것이며 정신은 보다 큰 이성으로서의 몸의 도구 내지는 장난감이다(Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*: 39).

비판의 기초로서의 맑스의 합리적 이성은 니체의 몸중심의 철학에 의하여 대단히 가치절하된다.

양자가 사회갈등을 보는 관점 또한 판이하다. 맑스에게 個個人 간의 화해 불가능한 갈등은 계급사회의 산물로서 인식된다. 그러나 니체에게 個個人 간의 갈등의 화해 불가능성은 계급사회의 산물이 아니라 인간의 실존양태 그 자체에서 비롯되는 것이다. 그리고 이러한 個個人 간의 차이와 갈등은 니체에게서 부정적인 것으로 인식되지 않고 오히려 긍정적인 것으로 인식된다. 니체에게 삶에서 투쟁과 갈등요소를 제거하려는 것은 삶에 대한 부정과 쇠락 즉 데카당스로 인식된다. 맑스는 분석단위로서의 자유주의자들의 개인을 비판하고 계급을 사회를 분석하는 기본단위로 삼았다. 니체에게 계급은 개인보다 열등한 군중(Herde)의 형태이다.

“이전엔 대중(Völker)이 창조적인 것이었으나, 그 이후엔 개인이다. 분명 개인은 아직 어린 창조물이다. 군중속에서의 즐거움은 자아에서의 즐거움보다 오래된 것이다”(Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*: 75-76).

니체의 초인은 계급이나 군중과는 양립하기 어려운 것이다.

그러므로 니체는 맑스와 달리 투쟁과 갈등이 제거된 이상적인 공동체의 건설을 목표로 하지 않고 차이의 원칙(Pathos der Distanz라는 원칙)에 입각한 철저한 개인주의를 지향한다. 차이와 갈등의 변증법적 지양이 아닌 차이의 유지와 존중은 포스트모던 철학에서 그대로 나타난다. 이점에서도 포스트모던 철학은 니체와 닮았다. 니체에게서 차이는 차이 그 자체로 긍정되는 반면 변증법에서 차이는 차이나는 것의 부정으로, 자기의 긍정은 타자의 부정으로, 긍정의 긍정은 부정의 부정으로 대체된다(각주 11을 보라).

“어떤 의지가 원하는 것은 그것의 차이를 긍정하는 것이다. 다른 것과의 본질적인 관계 속에서 한 의지는 그것의 차이를 긍정의 대상으로 만든다. 스스로를 다르게(차이있게) 아는 것의 기쁨, 차이의 즐김, 이것은 경험주의가 변증법의 무거운 사고를 대체한 그리고 무엇보다도 변증법자들이 제안한 부정의 노동을 대체한 새롭고 공격적이며 고양된 개념이다. … 차이는 본질로부터 분리할 수 없는 실존을 구성하는 실천적 긍정의 대상이다”(들뢰즈, 1994: 34).

변증법은 갈등과 차이를 긍정할 만큼 충분히 강하지 못한 자들이 만들어낸 정신적 복수로서 즉 노예적 사고의 특징인 원한(Ressentiment)의 사고로서 비판된다. 또한 변증법은 운동의 동력을 자신의 내부자체에서 갖지 못하여 타자에 의해 반동적으로 추동되는 사고틀이라는 점에서도 노예적 사고 방식으로 비판된다. 니체의 권력에의 의지는 動力이 그 자체내에서 주어지고 외재적 타자를 필요하지 않는다. 차이의 부정과 反動으로서의 움직임으로서의 변증법, 正反합의 운동으로서의 변증법의 근저에서 니체는 원한과 무능함을 발견한다.

니체의 차이의 열정(Pathos der Distanz)과 맑스의 변증법은 대립한다.

이러한 차이에 대한 상이한 인식은 료타르와 하버마스의 포스트모던 논쟁에서 재현된다. 료타르는 전체(Ganzen)에 대한 전쟁을 선포하면서 표현될 수 없는 것, 차이를 활성화할 것을 주장한다. 차이를 구해내야 한다고 그는 말한다(Lyotard, 1990, 48). 이에 반해 하버마스는 일상적인 소통의 실행에서 인지적 의미들, 도덕적 기대들, 표현들, 판단들은 서로 관여할 수밖에 없다고 주장한다. 그래서 그는 생활세계에서의 이해의 과정(Die Verständigungsprozesse)은 전체와 관련된 어떤 문화적 전통을 필요로 한다고 주장한다. 하버마스는 니체와 료타르를 비롯한 포스트모던 철학이 제기하는 일방적인 차이의 활성화에 대항하여 소통적 이해과정에는 어떤 전체적인 조망이 필요함을 주장한다. 하버마스는 차이만의 활성화는 소통적 이해과정의 방해물로 작동할 수 있음을 비판하고 있다(Habermas, 1992: 47).

맑스의 총체성에 입각한 인식과 니체의 차이의 활성화라는 또 하나의 대립점이 하버마스와 료타르에게서 재현되고 있다.

지금까지 필자는 니체와 니체에게서 지대한 영향을 받은 포스트모던 철학자들의 주장을 통해 맑스주의의 핵심적 가정들에 의문을 제기했다. 지금까지 보았듯이 맑스주의의 가정들은 심한 회의를 받고 있다. 맑스주의가 하나의 고유한 사상들로

서 생존하기 위해서는 맑스주의의 틀 내에서 니체와 포스트모던 철학의 도전에 정확히 대응해야 할 것이다. 그렇지 못할 경우 맑스주의는 해체라는 운명을 피하기 어려울 것이다. 이 문제에 대한 대답은 각자의 소관일 것이다. 그러나 이 문제에 관심있는 독자라면 필자가 앞에서 제시한 니체와 포스트모던 철학의 질문들에 우선 답해야 할 것이다. 이 과정에서 필자가 문두에 제기한 자신의 사상적 좌표에 대한 의문을 진지하게 되새겨볼 필요가 있을 것이다.

참고문헌

- Anderson, P. 1993. 「구조와 주체」, 오길영, 윤병우 외 편역. 『마르크스주의와 포스트모더니즘』. 서울: 이론과 실천.
- Camus, A. 1987. 『반항인』. 유기환 옮김. 서울: 한마당.
- Deleuze, G. 1994. 『니체, 철학의 주사위』. 신범순, 조영복 옮김. 서울: 인간사랑.
- Eagleton, T. 1993. 「자끄 데리다: 해체의 정치학」. 오길영, 윤병우 외 편역. 『마르크스주의와 포스트모더니즘』. 서울: 이론과 실천.
- Gedo, A. 1992. 「왜 마르크스 아니면 니체인가?」. 김경연, 윤종석 편역. 『포스트 모더니즘의 도전』. 서울: 다민.
- Lenin, V. I. 1988. 『제국주의론』. 남상일 옮김. 서울: 백산서당.
- Lyotard, J. F. 1992. 『포스트모던의 조건』. 유정완, 이삼출, 민승기. 옮김. 서울: 이데아총서.
- Marx K. & F. Engels. 1988. 「공산당 선언」. 김재기 편역. 『마르크스 엥겔스 저작선』. 서울: 거름.
- Smart, B. 1993. 『마르크스 주의와 미셸 푸코의 대화』. 이유동, 윤비 옮김. 서울: 민글.
- Callinicos, A. 1989. *Against Postmodernism: A Marxist Critique*. Cambridge: Polity Press.
- Deleuze, G. *Nietzsche und die Philosophie*. 1991. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1978. Vorwort zur amerikanischen Ausgabe des 'Anti-Ödipus', in Foucault, M. *Dispositive der Macht*.
- Eagleton, T. 1986. Marxism, Structuralism and Post-Structuralism, in: *Against Grain*. London: Verso.
- Foucault, M. 1978. *Dispositive der Macht: über Sexualität, Wissen und Wahrheit* Berlin: Merve Verlag.
- Gerhardt, V. 1992. *Friedrich Nietzsche*. München: Verlag C. H. Beck.
- Habermas, J. 1991. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. 1992. *Die Moderne-ein unvollendetes Projekt: philosophisch-politisch Aufsätze 1977~1992*. Leipzig: Reclam Verlag Leipzig.
- Lenin, V. I. 1946. *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus* Berlin: Dietz Verlag.

- Lyotard, J. F. 1986. *Das Postmoderne Wissen*. Edition Passagen: Graz, Wien, B hlau. 1990
Beantwortung der Frage: was ist Postmodern? in: *Postmoderne und Dekonstruktion*, hrsg.
Engelmann, P. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Marx, K & Engels, F. *Marx Engels Werke*. MEW. Berlin: Dietz Verlag.
- Miller, J. 1978. "Some Implications of Nietzsche's Thought for Marxism", *Telos*, No. 37.
- Nietzsche, F. *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G, Colli & M, Montinay 1988. Berlin/Newyork:
Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- Pascal, Blaise. 1939. *Gedanken*, Wolfgang Rüttenauer, Leipzig.
- Poulantzas, Nicos. 1978. *State, Power, Socialism*. London: NLB. 1978. "Toward democratic
Socialism". London: New Left Review No. 109.
- Ryan, M. 1989. *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*. Baltimore & London: the
Johns Hopkins University Press.
- Schweppenhäuser, G. 1988. *Nietzsches Überwindung der Moral*. Würzburg: Königshausen &
Neumann.
- Smart, B. 1983. *Foucault, Marxism and Kritik*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Stegmaier, Werner. 1994. *Nietzsches Genealogie der Moral*. Darmstadt.

ABSTRACT ■ |

Marx versus Nietzsche and Post-modernism

Soon-Young Choi | Seoul National University

Post-modernism has various meanings in various fields; changes in the art, a certain current in philosophy, and influences of art and philosophy on the social world. But post-modernism as philosophical discourse is the subject of this article. Friedrich Nietzsche's philosophy contains important substances of post-modern philosophy; anti-objectism, anti-historicism, critique of western metaphysics, and deconstructive style of philosophical writing, etc. Friedrich Nietzsche and his philosophical inheritor, post-modernist made a significant challenge to Marxism. This challenge would be explained, while philosophy of Marxism compared with Nietzsche's philosophy and post-modern philosophy. By doing that, following questions are presented and replied. Could Marxism as a proper philosophical system survive in the face of post-modern challenge? Are post-modern philosophy and Marxism compatible or incompatible? Could post-modernism contribute to the solution crisis of Marxism or does it mean liquidation of Marxism?