

# 니체의 소크라테스 해석에 대한 비판적 고찰

김 용 찬 | 서울대학교

소크라테스에 대한 전통적인 이해는 소크라테스를 소피스트의 기만적 언어의 배후에 존재하는 자의적인 가정들과 진정한 지식의 결여를 폭로한 인물로서 묘사하고 있다. 아울러 수사학이라는 개념은 때로는 소피스트적인 기만적 수사로서 이해되거나 또는 논지를 강조하거나 돋보이게 만들기 위한 외적인 장식물로 치부되었다. 그런데 정치사상사에서 이런 전통적인 이해의 예는 뜻밖에도 그런 전통을 타도하고 극복하고자 노력했던 니체에게서 발견할 수 있다.

니체가 삶에 대한 분노로부터 등장하게 되는 인간형을 비판하기 위해 소크라테스를 “이론적 인간”의 기원이라고 보았다면 전통적인 서양철학은 소크라테스에 대한 이런 견해를 전통을 정당화 하는 근거로 삼았다. 결국 양자는 모두 소크라테스를 모든 형태의 수사학을 거부하고 순수하게 합리적이고 이론적인 변증법만을 철학의 진정한 언어로서 인정한 “이론적 인간”이라고 전제하고 있는 것이다.

그러나 니체가 극복하려 했던 서양 철학의 전통뿐 아니라 니체 자신도 또 다른 측면을 간과하고 있는 것은 아닐까? 소크라테스야말로 다른 종류의 수사학, 소피스트의 수사학은 물론 논쟁적 언어와도 근본적으로 다른, 철학 자체의 언어인 새로운 수사학의 창시자는 아닐까? 소피스트의 결정적인 비판자로서 소크라테스 자신이야말로 진정한 수사학의 실천가이자 창조자라고 할 수 있지 않을까?

**주제어:** 철학, 수사학, 진리, 소피스트, 전통

대체로 플라톤의 대화편들은 소크라테스를 소피스트의 기만적 언어의 배후에 존재하는 자의적인 가정들과 진정한 지식의 결여를 폭로한 인물로서 묘사하고 있다. 『고르기아스』, 『소피스트』, 『프로타고라스』, 『파이드로스』 등의 대화편들은 이 문제를 직접 다루고 있고 『국가』, 『테아이테토스』, 『크라티로스』 등에서는 다른 문제들을 다루는 과정에서 소피스트에 대한 소크라테스의 비판을 보여주고 있다.

이와 같이 플라톤이 대화편들을 통해 소크라테스와 소피스트의 반목과 대립을 강조하

게 되면서 이후의 철학자들은 소크라테스가 소피스트의 수사학을 비판하고 그들과 반목하게 된 과정과 원인에 대해 주목하게 되었다. 아울러 “수사학(rhetoric)”이라는 개념은 때로는 소피스트적인 기만적 수사로서 이해되거나 아니면 논지를 강조하거나 돋보이게 만들기 위한 외적인 장식물로 간주되었다.

그런데 어째서 ‘논쟁적 언어(argumentative language)’와 ‘수사적 언어(rhetorical language)’가 대립하게 되었을까? 아리스토텔레스까지만 해도 설사 논쟁에서 어떤 계략이나 책략이 사용되더라도 그것은 논쟁의 장식물에 지나지 않았다. 철학적 진리를 드러내기 위한 매개로서 수사학의 역할이란 진정한 철학에는 존재하지 않았다(Rossetti 1989, 225).<sup>1)</sup> 소피스트의 수사학에 대한 소크라테스의 비판을 강조하는 전통의 후손으로서 그리고 진정한 철학은 순수하게 논쟁적 언어로서 이루어져야 한다는 사고의 계승자로서 현재 우리는 종종 “수사학”이라는 개념이 기만적 언어를 상징하는 것으로 이해되는 것을 목격하게 된다.

그러나 우리가 소크라테스와 수사학에 대한 이런 전통적인 이해의 사례를 정치사상사에서 찾아보면 뜻밖에도 우리가 전혀 예상하지 못했던 인물, 누구보다도 열정적으로 그런 전통을 극복하고 타도하고자 했던 인물인 프리드리히 니체(Friedrich Nietzsche)에게서 발견하게 된다. 소크라테스에 대한 니체의 해석이 갖는 철학적 의미는 그것이 전통적 견해에 대한 근본적인 비판을 제공하는 동시에 그런 견해의 전형을 집약적으로 보여준다는 데 있다.

니체가 삶에 대한 분노로부터 등장하게 되는 인간형을 비판하기 위해 소크라테스를 “이론적 인간(theoretical man)”의 기원이라고 본 반면 전통적인 서양철학은 소크라테스에 대한 이런 견해를 전통을 정당화 하는 근거로 삼았다. 결국 양자는 모두 소크라테스를 모든 형태의 수사학을 거부하고 순수하게 합리적이고 이론적인 변증법만을 철학의 진정한 언어로서 인정한 “이론적 인간”이라고 전제하고 있는 것이다.

그러나 니체가 극복하려 했던 서양 철학의 전통은 물론이고 니체 자신도 또 다른 측면을 간과하고 있는 것은 아닐까? 소크라테스야 말로 다른 종류의 수사학, 소피스트의 수사학은 물론 논쟁적 언어와도 근본적으로 다른, 철학 자체의 언어인 새로운 수사학의 창시

1) 로세티는(Rossetti) 『변증론』 제8권 156B17-157A8에서 아리스토텔레스가 방법론이라는 제목 하에 다양한 논쟁적 계략과 책략에 대해 논하고 있음을 상기시키고 이미 아리스토텔레스는 철학과 수사학 사이에는 어떠한 내적 연관성도 없다는 신념을 갖고 있었기 때문에 이러한 다양한 논쟁적 계략들이 지닌 “수사적 성격”을 인식하지 못했다고 지적한다.

자는 아닐까? 소피스트의 결정적인 비판자로서 소크라테스 자신이야말로 진정한 수사학의 실천가이자 창조자라고 할 수 있지 않을까?

## I

소크라테스에 대한 니체의 해석을 최초로 니체의 삶 전체를 망라해 체계적이고 통시적으로 연구한 사람은 단하우저(Werner Dannhauser 1974)였다. 물론 그의 결론은 그 이전의 카우프만(Walter Kaufmann)의 해석과 동일한 것으로 양자가 보기에 니체와 소크라테스는 매우 유사한 인물이었다.<sup>2)</sup> 카우프만과 단하우저는 니체가 소크라테스를 찬미하면서도 또한 비판했다고 주장한다. 카우프만이 니체가 소크라테스의 어떤 점을 찬미했는가 의 문제에 주목했다면 단하우저는 그러한 소크라테스가 어떻게 니체의 철학에 포용되었는가의 문제에 관심을 가졌다. 그러나 이런 양자의 해석에도 불구하고, 우리는 소크라테스에 대한 니체의 해석의 중심에는 소크라테스 본인과 그의 가르침이 기원이 된, 니체 자신이 “복수의 정신(spirit of revenge)”이라고 부른 것이 존재한다는 사실을 간과해서는 안 된다. 그의 삶 전반에 걸쳐 니체는 이점에 대해 결코 흔들린 적이 없었으며 심지어는 그가 소크라테스의 “과학적 본능(instincts of science)”에 호감을 가졌던 소위 “실증주의 시기”에도 변함이 없었다. 오히려 1872년 『비극의 탄생』의 출판과 함께 니체는 점점 더 소크라테스 철학의 기원에 있어 복수라고 할 수 있는 요소들을 인식하기 시작했다.<sup>3)</sup> 1882년 『즐거운 과학』이 출판되면서 니체(1974, 272)는 소크라테스의 분노에 대해 좀 더 분명하게 언급하게 되었고, 가장 성숙되고 왕성한 창작 활동을 보였던 1888년에 이르러 이런 사고는, 『우

2) 니체의 소크라테스에 대한 카우프만의 해석은 1974년 연구를 참조할 것. 여기서 카우프만은 니체가 소크라테스를 찬미했다는 점은 강조하면서도 그가 소크라테스에 대한 일방적인 지배적 시각이라고 규정하는 것들은 상대적으로 소홀히 다루고 있다. 이런 카우프만을 좇아 단하우저는 소크라테스와 니체의 철학이 유사하다는 점을 다양한 방식으로 강조하면서 그의 책을 마무리하고 있다.

3) 『비극의 탄생』에서 니체가 분명하게 소크라테스를 분노와 연결시키지는 않았지만 그러한 연결은 매우 암시적으로 나타났다. 왜냐하면 만일 니체가 소크라테스를 초기 그리스 비극에서 나타난 삶에 대한 비극적 긍정의 소멸과 동일시할 뿐 아니라 아울러 “과학적 본능”의 선구자로 본다면, “이론적 인간,” “진리에의 의지,” 삶과 삶의 고통 그리고 시간에 대한 분노와 같은 개념들은 이미 암시되어 있다고 볼 수 있기 때문이다.

상의 황혼』(1984a, 473-79)에서 볼 수 있듯이, 소크라테스에 대한 심오하고도 명료한 논의로 나타난다. 이런 경향에 비추어 볼 때 니체가 소크라테스에 대해 상반된 두 가지 태도를 지녔다든지, 그런 상반된 태도를 자연스럽게 조화시키지 못하고 그를 사랑함과 동시에 증오했다는 카우프만의 주장은 적절하다고 보기 어려울 것이다. 그보다는 차라리 니체에게 소크라테스는 “가치 있는 경쟁상대”였기 때문에 소크라테스를 사랑했다고 보아야 하지 않을까? 소크라테스에 대한 이런 니체의 태도는 그 자신이 “적대감의 정화(spiritualization of hostility)”(1984a, 488)라고 말한 것의 사례가 아닐까? 필자가 보기에 이것은 적대감을 포함한 열정의 거세나 부정이 아닌 그것의 정화의 필요성을 니체가 인정한 경우이다(Nietzsche 1984a, 487). 소크라테스에게서 분노의 탄생을 보았기 때문에 니체는 그를 가치 있는 상대로 평가한 것이다. 즉 소크라테스와 같은 경쟁상대를 통해 니체는 일반적인 통례와 상반되게 사고할 수 있었던 것이다(Nietzsche 1984a, 488).

『비극의 탄생』에서 니체는 소크라테스를 디오니소스적인 열광의 충동과 아폴로적인 꿈의 충동 사이의 근본적인 간극과 갈등을 체현하고 옹호하는 인물로 묘사했다. 그리스 비극 안에서 이 두 가지 충동의 위대한 조화가 와해되는 것은 바로 이런 갈등 때문이다. 이렇게 해서 소크라테스를 통해 그 이전에는 들어본 적이 없는 새로운 존재, 즉 “이론적 인간”이 탄생하게 된다.

[...] 논리를 통해 사고는 존재의 가장 깊은 심연을 통찰할 수 있고, 사고는 존재를 알 수 있을 뿐 아니라 그것을 수정할 수도 있다는 흔들리지 않는 굳은 믿음(Nietzsche 1967, 95).

니체에게 소크라테스는 존재를 이해할 수 있는 것으로 보이게 만들고 그럼으로써 정당화하고자 하는 근대과학의 정신적 원천일 뿐 아니라 이론적 사유로서 이해되는 서양철학의 기원이었다. 그리고 이것이 바로 소크라테스의 낙관주의적 측면이다(Nietzsche 1967, 91). 그러나 소크라테스는 니체가 보기에 이론적으로는 낙관주의자였지만 실천적으로는 비관주의자였다. 세상 어느 곳에도 고정되고 불변하는 항상적인 존재는 없다. 진정한 존재라는 사고는 이론적 영역에서만 가능하다. 실천의 영역에는 가변적이고 일시적인 무상함이 있을 뿐이다. 바로 여기에 소크라테스의 비관주의가 존재한다. 순수하게 이성적인 변

증법에 의해 또는 다른 모든 것이 실패할 경우 이성의 보조물로서 신화를 통해서<sup>4)</sup> 소크라테스는 모든 사물에 대한 합리적 설명이 가능하다는 믿음을 확립하였다(Nietzsche 1967, 96).

더욱이 이론적 지식은 삶의 주제 앞에 존재의 표상을 제시함을 의미할 뿐 아니라 기본적으로 객관적이어야 하기 때문에 경험에 의한 어떠한 주관적 요소도 포함해서는 안 된다. 이론적 지식이 객관적이고자 한다면 우선 주체로부터 비롯된 모든 감정적 요소들을 제거해야 한다. 그리하여 주체는 “순수”하고 냉정하며 객관적이어야 한다. 왜냐하면 오직 이런 방법을 통해서만 객관적 존재의 진실을 보여줄 수 있기 때문이다. 여기서 우리는 니체가 말하는 디오니소스적인 것과 아폴로적인 것의 소크라테스적인 구분, 다시 말해서 정념과 지식의 구분에 이르게 된다.

니체는 소크라테스에게서 “이론적 인간”과 “비극적 세계관”의 근본적 갈등 그리고 전자의 후자에 대한 승리를 인식하게 된다. “이론적 인간”은 이론적으로 낙관적이지만 실천적으로는 비판적이기 때문에 무상한 시간(*chronos*)을 긍정하지 못하고 진정으로 영원한 존재(*aión*)의 영역을 상징함으로써 시간을 부정하고 평가절하 한다.

『비극의 탄생』에서 니체(1967, 106)는 “음악 하는 소크라테스”에 대하여 언급한다. 이런 표현은 과학의 정신이 그것의 궁극적 한계에 도달하게 되는 미래의 문화를 상징한다. 보편적 타당성을 내세우는 과학적 주장이 이성의 한계를 보여주는 증거들에 의해 여지없이 무너지게 된다(Nietzsche 1967, 96). 바로 이때 니체는 철학의 영역 안에서 비극의 “재탄생” 가능성을 언급한다. 이 미래의 철학은 디오니소스적인 음악적 요소들을 포괄해야 하며 아울러 그것을 통해 수수께끼 같고 정념에 찬 가변적 시간의 세계에 대한 비극적인 긍정을 구현해야 한다. 니체는 소크라테스가 이론적 사고의 한계를 알지 못했다고 생각했다. 오직 디오니소스만이 그런 심연을 들여다볼 수 있었으며 그것을 심연으로서 인정할 수 있었다. 여기서 니체는 소크라테스에 대한 당시의 지배적인 견해를 그대로 받아들였기 때문에 소크라테스가 이론적 영역을 넘어설 가능성에 대해서는 미처 생각하지 못했다. 그가 비판한 소크라테스는 19세기 독일의 문헌학에서 이해하는 소크라테스였던 것이다. 그에게 “음악 하는 소크라테스”는 미래의 문화를 위해 희망에 찬 삶을 긍정하는 이상을 상징하는 것이었다. 그리고 그것은 소크라테스의 전통을 극복한 새로운 문화의 가능성을 표상하

4) 니체(1967, 91)는 소크라테스에게 시(詩)는 다만 변증법적 철학의 보조물에 지나지 않는다고 주장했다.

는 상징이었다. 니체가 말하는 “음악 하는 소크라테스”는 흔히 말하듯이 예술에 대한 이론적 이해를 비판하는 부정적 선언이 아니다. 그것은 오히려 니체가 “미학적 소크라테스주의(aesthetic Socratism)”라고 부른 것이다. “음악 하는 소크라테스”는 철학 안에서 디오니소스적인 것과 아폴로적인 것의 통일의 가능성을 상징하는 것이다.

니체에게 “이론적 인간”으로서 소크라테스는 정념과 지식의 분리를 상징한다. 니체는 소크라테스에게서 디오니소스적인 광란과 아폴로적인 이성적 통찰 사이의 매워질 수 없는 간극을 보게 된다. “진정한 존재”를 인식하는 “이론적 인간”으로서 인간은 정념에서 벗어나 냉정해야만 한다. 왜냐하면 그렇게 해야만 존재가 이성에 비추어 그 모습을 드러내기 때문이다. 인간의 의식 속에 그 의식을 초월하는 그 무엇, “이론적 인간”의 낙관주의를 제거할 수 있는 어떠한 “디오니소스적인 심연”이 있어서는 안 된다. 니체는 이성적이고 합리적 의식을 초월하는 그 무엇을 소크라테스가 심각하게 인식했다고 보지 않았다. 니체에게 소크라테스는 신비적인 인물에게서 직관적 능력이 그러하듯이 논리적 능력이 기이할 정도로 과도하게 발전된 전형적인 비(非)신비적 인물이었다. 니체의 소크라테스에게는 합리적 의식을 초월한 존재에 대한 자각에서 비롯된 광란적 열정과 이성적 통찰이 통합될 수 있는 여지가 존재하지 않았다.

“이론적 인간”은 그의 의식 속에서 이론적 이성의 한계라는 것을 인정하지 않기 때문에 결국 본질상 이론적 이성을 넘어서는 뮤즈의 여신과 철학자사이에는 어떤 연계도 있을 수 없다. 니체(1967, 93)는 소크라테스가 자신의 철학은 뮤즈의 여신 중 최고의 신으로부터 영감을 받았다고 생각했다는 점을 인정했지만 그러나 실제로 소크라테스의 이론적 철학은 어떤 음악적 요소와도 단절되어 있었다. 니체는 우리가 소크라테스와 뮤즈의 여신과의 관계에 대해 들을 수 있었던 유일한 경우는 『파이돈』에 등장하는 꿈의 유령을 통해서였다는 점을 지적하면서 이런 주장을 정당화한다. 유령은 소크라테스에게 “소크라테스여, 음악을 연주하라”고 말한다. 그래서 처형되는 날 아침 눈을 떴을 때, 소크라테스는 자신과 뮤즈의 여신들 사이에 평생 동안 지속되어 온 간극에 대한 마음의 짐을 벗기 위해 이슬 우화를 시로 바꿔 쓰게 된다. 니체가 보기에 이것이야말로 이론적 이성의 한계, 따라서 뮤즈 여신의 존재에 대해 소크라테스가 느낀 불안과 염려의 유일한 징후였다. 처형되는 날 아침에서야 비로소 소크라테스는 이론적 이성에 의해 이해 될 수 없는 것들이 반드시 무가치한 것은 아니라는 사실을 깨닫게 되었다고 니체는 생각했다(Nietzsche 1967, 93). 따라서 니체에게 소크라테스와 소크라테스적 전통의 역사적 전개와 발전은, 그리스 비극의 몰락뿐 아니라 이성적이고 합리적인 의식을 초월해서 인간의 사유를 결정하는 존재와 인간 사이의 관계

의 종말을 의미했다.

『우상의 황혼』에서 니체는 소크라테스에 대해 가장 신랄하고 강력한 비판을 제시한다. 여기서 니체는, 소크라테스의 이상주의는 본질적으로 유한하고 가변적이며 덧없고 무상한, 따라서 정의하기 힘들고 난해하며 불가사의한 현실에 대한 두려움의 표현일 뿐이라고 주장한다. 소크라테스는 이런 디오니소스적인 현실로부터 관념과 이상의 세계로 도피한 것이다. 니체가 보기에 어둠에서 빛으로, 구속에서 해방으로, 생성에서 존재로, 시각적인 것에서 지적인 것으로의 소크라테스적 발전은 존재의 기본적 사실을 부정하는 것에 지나지 않는다. 디오니소스적인 관점에서 현실은 무상하고 가변적이다. 반면 소크라테스의 관점에서 이런 무상함은 단지 외적 현상에 불과하며 진정한 존재는 영원하고 불변한다. 여기서 니체는 “진정한 존재”라는 개념의 기원을 추적하는 계보학적 방법을 통해 이런 소크라테스의 이상이 “복수의 정신”에서 비롯된 것이라고 주장하게 된다. 소크라테스에게는 생성의 세계와 영원한 존재의 세계 사이의 근본적인 구분이 존재한다. 그에게 영원한 존재(*aión*)는 진정한 세계이고, 가변적인 시간(*chronos*)은 단지 현상의 세계에 지나지 않는다. 그러나 니체(1954, 484)가 보기에 소크라테스가 진정한 존재를 결정하기 위해 사용한 기준은 무(無)존재의 기준이다. 따라서 소크라테스의 진정한 세계는 실제 세계를 부정함으로써 만들어진 것이다. 현실의 세계를 넘어선 또 다른 세계에 대한 소크라테스의 “우화”는, 우리가 삶을 증상하고 비난하며 회의하려는 욕망이 소크라테스 안에서 어떻게 승리하게 되었는가를 파악하면 근본적으로 이해될 수 있다. 소크라테스는 보다 나은 또 다른 세계, 불변하는 존재의 “진정한 세계”라고 하는 환상을 이용해 현실의 세계, 가변적 시간의 세계에 복수를 한 것이다. 니체(1984a, 473)에게 영원한 존재와 가변적 시간, “진정한” 세계와 “현상적” 세계의 소크라테스적 구분은 데카당스의 신호이며 삶이 쇠퇴하는 징후였다.

소크라테스에 대한 니체의 해석에서 이와 같은 영원한 세계와 가변적 시간의 세계 사이의 구분은, 소크라테스를 통해 우리가 행위에 대한 이론의 우월성을 확보하게 되었다는 니체의 주장과 연결된다. 만일 영원한 존재 자체가 초월적 존재라면 이는 오직 이론을 통해서만 파악될 수 있기 때문이다. 따라서 사물을 그 본질에 따라 규정할 때 우리는 항상 행위를 넘어선 영역, 즉 순수한 합리적 이성(*logos*)에 의존할 수밖에 없다. 『우상의 황혼』에서 니체(1967, 475)는 소크라테스로 인해 그리스인들의 취향이 순수한 합리적 이성을 선호하는 쪽으로 변화하였다고 주장했다. 여기서 실제로 일어난 일은 반동적 힘의 승리였다(Deleuze 1983, 8). 변증법의 승리로 인하여 진정으로 “고귀한 취향”은 몰락하고 말았다. 여기서 니체가 말하는 “고귀한 취향”이란 소크라테스 이전의 훨씬 더 건강한 그리스 사상

가들 사이에 존재했던 수사적 언술에 대한 선호, 개념적 표현 보다는 은유적 표현의 선호, 증명하기 보다는 지시하고 명령하는 언어에 대한 선호를 말한다. 니체는 증명되어야만 하는 것은 가치가 덜하거나 없는 것이라고 생각했다.

다른 방법이 없을 때 사람들은 변증법을 선택한다. 사람들은 그것이 믿을 수 없을 뿐 아니라 별 설득력이 없다는 것을 안다. 변증법의 효과보다 제거하기 쉬운 것은 없다 (Nietzsche 1954, 476).

이런 약점에도 불구하고 니체와 서양의 철학적 전통은 모두 소크라테스가 순수하게 이성적인 언어와 이성적 변증법을 추구하면서 모든 형태의 수사학을 거부했다고 주장한다. 이런 변증법은 소크라테스를 그가 의존하고 있는 가변적인 시간과 행위의 영역으로부터 멀어져 초월적 존재로 향하게 만들었다. 그러나 소크라테스가 진정 그러했고 아울러 순수하게 이성적인 논리적 주장이 설득력이 없다면 소크라테스는 어떻게 상대방을 반박을 통해 물리치거나 설득을 통해 이끌 수 있었을까? 이 질문에 답하기 위해 니체는 외적인 이유에 의존하지 않을 수 없었다. 소크라테스가 고안해 낸 변증법은 그리스인들의 논쟁을 좋아하는 기질에 의존했다. 변증법은 상대방의 지력을 무력하게 만들 수 있는 무자비한 수단을 제공했다. 상대방은 화를 내면서 광포해지는 동시에 무력해지고 만다(Nietzsche 1954, 477). 결국 소크라테스는 이런 방법을 통해서만 상대방이 자신의 주장을 진지하게 받아들이도록 만들 수 있었다는 것이다.

소크라테스에 대한 니체의 이런 해석을 염두에 두면서 이제 우리는 플라톤의 세 대화편, 『고르기아스』, 『파이드로스』, 『크라틸로스』를 검토해 보도록 하자. 플라톤의 세 대화편에 나오는 소크라테스의 모습을 우리가 면밀하게 검토해 보면 니체가 공격했고 서양의 철학적 전통이 수용했던 것은 소크라테스주의 또는 소크라테스에 대한 전통적 견해일 뿐 플라톤의 소크라테스는 아니었다는 점을 확인할 수 있을 것이다.

## II

『고르기아스』에서 소크라테스는 철학적 언어와 소피스트의 수사학을 본격적으로 대립시킨다. 소피스트의 수사학은 정념과 지식사이의 내적인 조화를 이루지 못하고 다만 합리



적인 내용을 감정적 형식에 쏟아 붓거나 합리적 내용에 감정적인 외형을 투사함으로써 그런 조화를 외적으로 흉내 낼 뿐이다. 어떤 경우든 소피스트의 수사학은 정념과 지식을 다만 외적으로 결합시킬 뿐이다.

수사학과 소크라테스의 관계에 대한 전통적인 해석은 모든 수사학은 기본적으로 의견(*doxa*)에 기반하고 있기 때문에 소크라테스가 이를 거부했다고 주장한다. 따라서 소피스트에 의해 사용된 외적 이미지의 충격 또는 효과는 다만 영혼의 감정적 부분에만 국한되는 것이다. 그러면서도 동시에 이런 태도는 이론적이고 합리적인 언어에 대한 소크라테스의 옹호로 이해된다. 바로 이 지점에서 니체와 전통 철학은 지나치게 나아갔다고 할 수 있다. 『고르기아스』에서 소크라테스는 진정으로 아는 자만이 정확하게 말할 수 있다는 주장을 지지한다(Plato 1989a, 495B8-495C3). 수사적 언어가 진정한 지식이 아닌 단순한 의견과 의견으로부터 나온 것이라면 그것의 “아름다운 형식”이 무슨 소용이 있겠는가? 진정한 앎이 아닌 것으로부터 나온 언어가 무슨 효과가 있겠는가? 『고르기아스』에서 소크라테스의 논의를 따르다 보면 우리는 니체와 철학적 전통이 소크라테스는 지식의 영역 내에서 모든 감정적 요소들을 거부한다는 주장만을 되풀이하고 있음을 발견하게 된다. 그러나 애석하게도 이와 같은 전통적 해석은 몇 가지 의심의 여지가 없는 중요한 사항을 충분히 고려하지 않고 있다.

플라톤의 몇몇 대화편에서 소크라테스는 철학적 과정과 정념을 분명하게 연관시키고 있다. 예를 들어, 『향연』에서 소크라테스는 철학을 본질적으로 에로틱(erotic) 것으로 인식하고 있다. 에로스와 철학 사이의 이런 연관성을 통해 우리는 소크라테스가 감정적인 부분에 결정적이고 중요한 내적 역할을 부여했다는 생각을 할 수 있게 된다. 그렇다면 우리는 이렇게 모순되어 보이는 상황을 어떻게 설명할 수 있을까? 어떻게 소크라테스는 모든 형태의 수사를 거부하면서도 정념과 지식사이의 내적인 연관성을 주장할 수 있는가?

『고르기아스』에서 소크라테스는 소피스트의 수사학과 대결하게 된다. 먼저 고르기아스는 오직 수사학만이 “언어를 통해 모든 것을 실현할 수 있다”(Plato 1989a, 451D8)고 정당하게 주장할 만 하다는 입장을 취한다. 즉, 고르기아스는 인간에게 가장 중요하고 소중한 것, 예를 들면 건강, 부, 아름다움과 같은 것들이 수사학적 기술을 통해 획득될 수 있다고 주장한다(Plato 1989a, 451E4). 그러나 어떻게 수사학적 기술을 통해 그런 것들을 획득할 수 있을까? 누구든지 전문지식 없이도 언어를 통해서 병을 치유할 수 있다는 주장을 의사는 인정할 수 있을까? 이와 같이 설득하고 납득시키는 기술의 궁극적 기능은 무엇일까? 여기서 소크라테스는 “수사적 기술에 의해 획득되어 지는 설득이란 어떤 것인가”를 밝혀

보기로 결정한다. 그리고 이를 위해 소크라테스는 올바른 믿음과 잘못된 믿음을 구분한다(Plato 1989a, 454D5). 의견과는 달리 지식은 올바른 지식과 잘못된 지식의 구분이 없다(Plato 1989a, 454D10). 모든 합리적인 지식은 이성에 기반하고 있기 때문에 결코 잘못된 것일 수 없다. 따라서 합리적 지식과 합리적 언어는 소피스트의 수사보다 우월한 것이다. 수사학을 통한 소피스트의 설득이 이성에 기반 한 것이 아니라면 결국 그것은 사이버지식에 지나지 않는다.

그러나 이런 소크라테스의 입장은 정념과 합리적 지식의 문제를 해결하지 못한다. 니체는 이 문제를 소크라테스의 본능은 순수하게 금지적(prohibitive)이고 제한적인(restrictive) 반면에 그의 이론적 인식은 생산적(procreative)이라고 주장함으로써 해결하고자 한다. 그러나 소크라테스에 대한 이런 이해는, 『고르기아스』와 그 외의 대화편에서 소크라테스가 풍부한 수사적 언어를 통해, 순수하게 합리적인 주장은 정념에 이를 수 없기 때문에 순수한 합리적 과정의 산물인 지식만으로는 인간을 “감동”시키지도 특정한 행동으로 이끌지도 못한다는 것을 분명하게 보여주고 있다는 사실을 설명하지 못한다. 순수하게 합리적인 주장은 충분한 설득력을 갖지 못한다. 그것은 인간 영혼의 모든 부분을 지배하기보다는 일정부분, 즉 지적인 부분만을 설득할 뿐이다. 따라서 우리는 니체가 말한 바와 같이 소크라테스에게서 본능과 정념은 제한하는 기능을 하고 이성적 인식은 창조적인 기능을 하는 역할의 전도를 목격할 수 있다고 주장할 수는 없을 것이다. 만일 그것이 가능하다면 우리는 순수한 합리적 언어의 한계에 대한 소크라테스의 인정을 어떻게 이해할 수 있을까? 더욱이 우리는 그렇게 많은 대화의 상대의 생각을 바꾸게 만든 이런 언어의 효과를 어떻게 이해해야 하는가? 어떻게 소크라테스는 에우티프론의 시도를 좌절시키고, 메논을 꼼작 못하게 만들며, 파이드로스를 설득할 수 있었을까? 소크라테스가 그리스인들의 논쟁을 좋아하는 기질에 호소함으로써 그의 주장을 진지하게 받아들이도록 만들었다는 니체의 주장은 타당한 것이지만 그러나 이런 주장이 소크라테스가 사용한 언어가 지닌 설득력과 힘을 충분히 설명했다고 볼 수는 없다. 프리드랜더(Friedlander 1958, 235)가 지적했듯이 소크라테스는 인간존재의 실체와 존재론적 진리에의 추구를 결합하였다는 의미에서 “실존적으로” 이해되어야 할 것이다. 소크라테스는 단순히 대화를 하는 상대방의 주장을 반박한 것이 아니라 그의 존재(existenz)를 반박한 것이다.

『고르기아스』에서는 일견 극복할 수 없을 것 같아 보이는 딜레마가 등장한다. 소피스트의 수사에 대한 이성적인 합리적 언어의 우월성이 인정된 시점에서 갑자기 고르기아스는 소크라테스에게 “의사가 그의 처방에 따르도록 환자를 설득하지 못한다면 의사의 모든 지

식이 무슨 소용이 있는가?”(Plato 1989a, 456B6)라는 질문을 하게 된다. 아울러 고르기아스는, 공동체는 합리적인 사고로부터 나온 제안보다는 오히려 유능한 웅변가의 주장을 더 선호한다는 점을 지적한다(Plato 1989a, 456A1).

소크라테스는 이러한 고르기아스의 주장에 직접적인 대답을 하지 않았다. 대신 그는 갑자기 대화의 주제를 바꿔버린다. 그리고 대화의 말미에 앞서 진행된 논의들을 되돌아보면서 “훌륭한 수사가는 진정으로 정의로울 뿐 아니라 정의로운 방법들에 대해서도 잘 알아야 한다”(Plato 1989a, 508C6)고 주장한다. 이와 같이 고르기아스의 질문에 직접적인 대답을 하지 않음으로써 소크라테스는 순수하게 합리적인 언어의 한계를 보여주면서 동시에 통찰력 있는 “훌륭한 수사가”의 의미를 인정하게 된다.

『고르기아스』의 뒷부분에 가서 칼리클레스에게 소위 유명한 연설가인 시몬, 테미스토클레스, 밀티아데스가 어떻게 시민들에 의해 도편 추방되어 처벌받았는지를 상기시킨 후, 소크라테스는 그들이 “훌륭한 기수(騎手)”였다면 그러한 운명에 처하지 않았을 것이라고 주장한다. “훌륭한 기수는 [...] 첫 번째 경주에서 전차에서 떨어질 수 있지만 그들의 말을 훈련시키고 더 많은 기술을 익히게 되면 그렇지 않을 것이다”(Plato 1989a, 516E3) 여기서 “훌륭한 기수”란 다른 아닌 “훌륭한 수사가”이다. “서투른 기수”에 대해서 소크라테스는 “그가 만일 연설가라면 진정한 수사의 기술을 사용하지 못할 것이다 — 그가 그러한 기술을 사용할 줄 안다면 전차에서 떨어지지 않을 것임에도 불구하고 [...]”(Plato 1989a, 517A6) 여기서 우리는 소크라테스가 “진정한 수사(*alethine retorike*)”라는 표현을 쓰는 것을 발견하게 된다. 만일 이 “훌륭한 기수”가 아테네의 연설가들이 아니라면 과연 누구일까? 뒤에 가서 소크라테스는 자신이 이 진정한 정치적 기예를 사용하는, 유일하지는 않지만 몇 안 되는 소수 가운데 하나임을 밝히고 있다(Plato 1989a, 521D6).<sup>5)</sup> 전통적 해석과 니체의 주장과는 달리 우리는 『고르기아스』에서 소크라테스의 입을 통해 소피스트의 수사학과 순수한 이론적 언어 양자 모두의 한계를 확인하게 된다. 소피스트의 수사학은 그것의 실체를 구성하고 있는 이미지가 주로 감정에 호소하기 위해 만들어졌기 때문에 실패할 수밖에 없다. 그것은 통찰력보다는 주로 의견(*doxa*)에 기반하고 있다. 이론적 언어는 그것이 전적으로 이성으로부터 나온 것이기 때문에 한계를 지닌다. 그것은 순수하게 개념적이고, 추상적이기 때문에 수사적 효과를 기대할 수 없다. 순수하고 이성적인 합리적 언어는 정념에도

5) 아울러 플라톤(1989e, 17B7)를 참조할 것. 여기서 소크라테스는 그 자신이 자신을 비난하는 자들과는 다른 방식이지만 수사를 사용하고 있음을 밝히면서 자신에 대한 변호를 시작한다.

달할 수 없기 때문에 설득력을 가질 수 없다. 그러나 우리는 『고르기아스』에서 이 양자의 한계를 넘어서는, 소크라테스 자신이 직접 사용하고 있는 또 다른 종류의 언어가 있음을 확인하게 된다.

소크라테스는 실제로 『파이드로스』에서 순수하게 감정적이지도 순수하게 이성적이지만 또 다른 새로운 종류의 언어를 사용한다. 결국 소크라테스는 『고르기아스』에서 자신이 진정한 정치적 기예의 실천가라고 했던 주장을 구체화하고 있는 것이다. 이런 종류의 언어는 기존의 양자가 실패한 바로 그 부분에서 성공할 수 있어야 한다. 소피스트의 수사가 의견에서 비롯된 것이라면 이 진정한 수사적 언어는 지성(*nous*)으로부터 비롯된 것이다. 이론적 언어가 순수하게 합리적 과정으로부터 비롯된 것이라면 진정한 수사적 언어는 비(非)가설적인 본질적이고 보편적인 이미지(*eide*)로부터 비롯된 것이며, 이미지로서 등장하기 때문에 그것은 정념을 담지하고 있다.

『파이드로스』에서 우리는 오직 진정한 수사적 언어만이 진정한 철학적 언어가 될 수 있다는 소크라테스의 주장을 확인하게 된다. 왜냐하면 이런 언어만이 정념과 지식의 내적 통일을 담지 할 수 있기 때문이다. 정념의 문제, 다시 말해서 지식과 관련된 수사학의 문제는 『파이드로스』의 중요한 주제 중의 하나이다. 소피스트인 리시아스의 제자인 파이드로스는 반(反)에로스적인 주장을 펴고 이에 대해 소크라테스 역시 반(反)에로스적이고 반(反)정념적인 주장을 펼치게 된다. 그러나 반(反)에로스적인 주장에 부끄러움을 느낀 소크라테스는 갑자기 말을 멈추고 친(親)에로스적인 주장으로 전개되는 새로운 논지를 펼치게 된다(Plato 1989b, 242C1). 여기서 소크라테스는 철학적 과정을 에로스와 정념에 연관시킨다. 즉 소크라테스는 감정적인 부분에 중요한 역할을 부여하게 된다. 소크라테스에게 철학의 본질은 지적인 영역에 국한된 것이 아니다. 만일 그렇다면 소크라테스는 반(反)에로스적인 주장을 펼치며 부끄러움을 느끼지 않았을 것이다. 또한 에로스를 찬미하며 반(反)에로스적인 자신의 주장을 취소하지도 않았을 것이다.

『파이드로스』의 두 번째 부분은 진정한 수사적 언어의 본질과 구조를 그 중심 주제로 하고 있다. 이 부분의 대화는 시카다스의 신화와 관련하여 뮤즈의 여신들을 언급하면서 시작된다. 이를 통해 우리는 소크라테스에게 있어 철학이 본질적으로 얼마나 정념적인 것인가를 알 수 있다. 우리는 또한 철학자가 따라야 하는 명령이 이성적인 것이 아닌 다른 원천으로부터 온다는 것을 알 수 있다.

소크라테스는 파이드로스에게 뮤즈의 여신들이 노래를 시작하게 되면 몇몇 인간들이 거기에 매혹되어 먹는 것도 잊어버리고 단지 노래하기만을 원하다가 부지불식중에 죽어버

렸다고 말한다. 이 “뮤즈여신의 찬미자”들이 매미로 환생하였고 그들의 임무는 뮤즈의 여신들에게 누가 그들을 찬미하고 기리는가 보고하는 것이었다(Plato 1989b, 259C7). 그리고 소크라테스는 철학의 뮤즈 여신에 대해 다음과 같이 언급하게 된다.

하늘의 일과 신과 인간의 일에 관심을 갖고 세상에서 가장 아름답고 고귀한 노래를 하는 뮤즈의 여신들을 찬미하면서 철학적 삶을 사는 자들에 대해 뮤즈의 여신 중 최고 연장자인 칼리오페와 다음으로 연장자인 우라니아에게 보고한다네(Plato 1989b, 259D3).

만일 소크라테스가 철학적 전통과 니체가 주장하는 바와 같이 설득하는 기예를 이성적 언어와 동일시했다면 『파이드로스』에서 소크라테스가 철학을 뮤즈의 여신들과 연결시키는 것을 어떻게 이해해야 할까? 어쩌서 인간은 자신의 존재를 잊어버릴 정도로 뮤즈의 여신들과 그들의 음악에 매혹되는 것일까? 어쩌서 소크라테스는 진정한 수사적 언어에 대해 얘기하면서 뮤즈의 여신들에 대해 언급했던 것일까? 뮤즈 여신들의 음악과 철학 사이에는 무슨 관계가 있는 것일까?

뮤즈의 여신들은, 그렇지 않았으면 생성의 혼란스러운 운동에 지나지 않았을 것 안에, 본래적인 리듬과 조화의 구현으로서 우주를 인간에게 가져다주었다. 운동은 존재의 영역에서 근본적인 특징을 표상한다. 지각되는 모든 것은 생성, 즉 변신을 통한 내적인 변화 또는 전위를 통한 외적인 변화를 보여준다. 뮤즈의 여신들의 탄생으로 운동은 일정한 범위 안에서 진행된다. 이제 운동은 조정된다. 그러나 이렇게 조정된 질서는 인간에 의해 부여된 것이 아니다. 또한 인간은 운동을 회피하거나 부정해서도 안 된다. 오히려 뮤즈여신들의 음악 덕분에, 합리적 인식의 한계를 초월한 그 어떤 것으로 부터 인간에게 부여된 일정한 규칙 하에 일정한 범위 내에서 진행된다. 결국 뮤즈의 여신들은 인간을 자의적이고, 상대적이고, 주관적인 것들 앞에서 우주의 질서를 가능하게 만드는 것과 만날 수 있게 해주었고 운동을 긍정할 수 있게 해주었으며 그것에 질서를 부여해 주었다.

만일 우리가 이런 관점에서 진정한 수사적 언어의 의미를 고려한다면 소크라테스가 진정한 수사를, 본질적으로 순수한 이성적 성격으로 인해 모든 음악적 요소들을 배제하는 합리적 지식과 동일시 할 수 없다는 것을 쉽게 알 수 있을 것이다. 철학적 전통과 니체가 모두 소크라테스에게 돌린 순수 이론적인 합리적 언어는 가설적 언어의 수준을 넘어설 수 없다. 그것은 가설을 넘어선 진리를 향한 진정한 출발점이 될 수 없다. 또한 그것의 출발점 자체가 선형적 전제를 무한히 상정하는 합리적 연역의 결과이기 때문에 결국 그것은 무가

정(無假定)의 것(*anypotheton*)이 될 수 없다. 순수하게 합리적 언어는 비(非)가설적이고 비(非)연역적인 본질적인 지표에 대한 통찰에 도달할 수 없다. 그러나 본질적인 이미지에 대한 통찰은 모든 진정한 언어의 첫 번째 조건이다. 지성이라는 것은 순수 이성을 통해서만 도달할 수 있는 과정이다. 진정한 수사가는 자신이 말하고 있는 주제에 대해 지적인 통찰을 갖고 있어야 한다고 소크라테스는 주장했다. 그러나 지적 통찰은 지성, 즉 본질적이고 비(非)가설적인 보편적 이미지에 대한 통찰에 근거한 능력이다. 따라서 지성은, 지적인식이 비(非)연역적인 지표적 이미지에 대한 본질적 통찰에 근거해서 무엇인가를 “증명”할 수 있는 한, 지적인식의 “근거 없는 근거(*groundless ground*)”이다. 따라서 지적인식의 근거를 보여줄 수 있는 언어는 순수하게 합리적일 수 없다. 오히려 인간과 뮤즈여신들과의 관계를 고려해 볼 때, 진정한 수사적 언어는 합리적 인식을 넘어선 곳에서 그 출발점을 찾음으로써 본질적인 언어가 되는 것이다.

이렇게 해서 뮤즈여신들의 음악은 생성의 과정 안에 본질적인 질서를 부여해준다. 이 말은 곧 만일 누군가 그 본성에 따라 있는 그대로의 존재에 대해 언급하기 위해서는 먼저 스스로 그 자신이 본질적인 한계 내에서 이용되도록 허용해야 한다는 의미이다. 이것만이 그의 언어가 무한으로 넘쳐 흐르는 것을 막을 수 있다. 인간을 단순히 주관적인 것, 자아의 선형적 또는 후천적인 카테고리에서 벗어나 본질적인 영역으로 향할 수 있게 하는 것이 다름 아닌 뮤즈 여신과의 연계이다. 뮤즈의 여신들은 먼저 질서를 부여했다. 그리고 그들은 조화된 질서로서 우주를 “열었다”(Grassi, 1983, 13-16). 사물들이 그 나름의 자연적 본성에 따라 나름의 한계 속에 등장하는 “생성” 과정 안에 질서 잡힌 세계를 설계한 것이 바로 그들이었다.

뮤즈의 여신들이 합리적 인식의 한계를 넘어 생성의 과정에 규칙적이고 조화로운 질서를 확립했기 때문에 또한 열광(*mania*)의 상태를 만들어냈다. 그러나 소크라테스의 열광을 심리학적으로 인식된 무아경 쪽으로 이해하면 곤란하다. 그의 열광은 인간을 단순한 심리학적이고 주관적인 영역에서 벗어나게 해준다. 열광은 비(非)추론적인 무엇을 등장하게 한다. 즉, 비(非)가설적인 본질적인 형상(*eidos*)이 스스로 모습을 드러내게 되는 것이다.

철학과 관련해서 뮤즈의 여신들의 역할에 대한 소크라테스의 이해를 중심으로 판단해 보면, 생성 안에서 조화로운 질서가 등장하게 만든 본질적인 비(非)가설적 징조들을 수용하고 또한 그것을 소유했다는데 그의 지혜가 있는 것이므로, 소크라테스를 단순히 “이론적 인간”으로 볼 수만은 없을 것이다. 이러한 징조들은 철학자에게 그의 이성을 초월하면서도 그것을 결정짓는 그 무엇에 대한 경이감을 갖도록 만든다. 소크라테스가 비(非)유

추적이며 비(非)가설적인 궁극적 진리에 대해 언급할 수 있는 것은 바로 뮤즈의 여신들과의 연계 덕분이다. 진리를 위한 본질적 언어는 합리적인 지적인식뿐 아니라 진정한 수사적 효과를 가질 수 있어야 한다. 순수하게 감정적이거나 순수하게 이론적인 언어는 플라톤이 그의 일곱 번째 서신에서 언급한 “불꽃”에 불을 지필 수 없는 것이다.

『크라틸로스』를 보게 되면 우리는 또 다른 차원에서 소크라테스가 철학적 전통과 니체가 주장한 바와 어떻게 다른지 확인할 수 있다. 언어의 본질이라는 보다 큰 문제의 맥락 안에서 진정한 수사적 언어와 관련해 어떻게 행위(*praxis*)가 이론(*theoria*)에 우선하는지를 알게 될 것이다. 『크라틸로스』에서 소크라테스는 다음과 같은 문제에 대해 논의하게 된다. 모든 존재에게는 그것의 본질에 부합하는 이름이 있다(Plato 1989c, 384A4). 그렇지 않다면 이름은 관습에 지나지 않는다. 이 문제에 대해 소크라테스는 소위 “이론적 인간”과는 상반되는 입장을 취한다. 소피스트의 상대주의적인 주장에 맞서 소크라테스는 이름은 사물의 본질에 근거한다는 크라틸로스의 주장을 옹호한다. 그리고 이런 주장의 의미를 근본적으로 검토하게 된다. 분명 언어의 객관성 또는 정확성은 자의적인 관습의 결과물이 아니다. 이름의 정확성은 자연적이다. 그러나 이 자연적 본성이란 것은 순수하게 “이론적”인 시각에만 포착될 수 있는, 생성의 영역을 초월한 비(非)역사적인 정체적 존재가 아니다. 그것에 부합여부에 따라 이름이 결정되는, 소크라테스가 『크라틸로스』에서 말하는, 자연적 본성은 고정된 초월적 존재가 아니다. 이름은 자연적 본성에 따라 결정되지만 그 자연적 본성은 행위 속에서 그리고 행위를 통해 드러나게 된다.

소크라테스는 말의 관습적인 의미, 즉 자의적인 의미에 대한 소피스트들의 주장이 타당하지 않다는 것을 지적하면서 만일 그들의 주장이 타당하다면 (이름이 상대적이고 자의적인 관습의 산물이라면) 우리는 능력 있는 사람과 그렇지 못한 사람, 현명한 사람과 어리석은 사람, 좋은 사람과 나쁜 사람을 구별할 수 없다고 반박한다. 소크라테스의 이런 주장이야말로 순수하게 합리적인 기반을 인정하지 않으면서도 소피스트의 수사학의 핵심을 찌르고 있다고 할 수 있다. 소크라테스는 소피스트의 수사학의 전제도 “이론적 인간”의 전제도 지지하지 않았다. 그에게 있어 언어의 정확성 또는 객관성은 행위에 근거한다. 따라서 소크라테스는 헤르모제네스에게 다음과 같이 말했다.

자기 맘대로 말하는 것이 정확히 말하는 것인가? 그보다는 오히려 자연스럽게, 사물이 말해져야만 하는 방식대로, 그리고 자연스러운 수단을 통해 말하는 것이 정확하게 말하는 것이 아닐까? 다른 식으로 말하는 것은 잘못된 결과를 낳게 될 것이네(Plato 1989c,

387C2).

여기서 우리는 소크라테스에게 말은 관습에 의해 자의적으로 만들어지는 것이 아님을 분명하게 알 수 있다. 그렇다고 해서 말이 고정된 불변의 추상적인 초월적 존재에 의해 만들어지는 것도 아니다. 말의 정확성이란 사물이 자연스럽게 말해져야만 하는 방식에 따라 말해질 때 기대될 수 있는 것이다.

사물은 인간의 자의적인 기호와 취향에 따라 좌우되는 것이 아니라 그 자체의 자연적 본성에 따라 자연에 의해 규정된 관계를 유지한다. 여기서 소크라테스는 절단과 연소를 예로 든다(Plato 1989c, 386E2). 우리는 연소성이 있는 것만을 태울 수 있고 절단할 수 있는 것만을 자를 수 있다. 우리는 제멋대로 말하거나 자의적으로 행동할 수 없다. 따라서 사물에 이름을 붙임에 있어 이름과 사물의 일치 및 조화의 근거는 주관적인 것이 아니라 행위를 통해 인간에게 주어진다. 소크라테스에게 언어의 객관성은 우리의 실존적 행위의 직접성을 통해서만 확보될 수 있다. 즉 상황적 요구에 따라 사물의 자연적 본성이 드러나게 되는 것이다. 직접적인 생성으로부터 추상된 순수한 이론적 정체성만으로는 충분하지 못하다. 본유적 언어는 추상적 개념에 상응하기 보다는 구체적 행위와 그 행위를 통해 드러나는 사물의 자연적 본질의 자기현현(self-manifestation)에 부합한다. 이름은 사물의 자연적 본성에 상응한다. 그러나 자연적 본성은 고정된 초월적 존재가 아니다. 본유적 언어가 부합해야 하는 자연적 본성이라는 것은 인간의 직접적인 행위를 통해 스스로를 드러낸다. 요컨대, 인간이 언어의 본질적인 기능(사물을 그것의 자연적 본성에 따라 그대로 보여주는 것)을 수행할 수 있는 것은 구체적인 행위를 통해서만 가능한 것이다.

지금까지 살펴본 바와 같이 소크라테스는 『크라티로스』에서 언어의 기원과 관련하여 행위의 중요성을 철학적으로 강조했고 아울러 『파이드로스』에서도 진정한 수사가의 가장 중요한 특징은 행위의 영역 안에서 말을 정확하게 할 수 있는 능력이라는 점을 지적하고 있다. 진정한 수사의 본질적인 특징에 관한 논의에서 소크라테스는 다음과 같이 말한다.

수사의 기능은 인간의 영혼에 영향을 미치는 것이기 때문에 우선은 어떤 종류의 영혼이 있는지 알아야 한다네. [...] 그리고 그런 영혼의 종류에 상응하는 담론의 종류가 존재한다네. 따라서 특정한 종류의 영혼을 이리 저리한 이유에서 이리 저리한 행동을 하도록 설득하는 데에는 어떤 종류의 담론이 용이하고 또 다른 종류의 영혼은 설득이 어렵다는 것을 알아야 하겠지. 그리고 이런 것을 충분히 이해한 다음 실제로 인간의 행위 속에서 그러



한 것들이 어떻게 일어나는지를 주의 깊게 관찰해야 하고 그것을 간파하는 예리한 인식을 길러야 한다네. [...] 또한 말을 할 때와 침묵을 지켜야 할 때를 알아야 하며 [...] 그래야만 비로소 그의 수사적 기예가 진정으로 완성되는 것이네(Plato 1989b, 271D1-272A9).

따라서 소크라테스의 진리에 대한 의지는 “진정한 존재”에 대한 이론적 비전에 대한 쇠퇴하는 철학적 의지의 기원이며 여기서 “진정한 존재”는 고정 불변의 초월적 존재로 인식된다는 니체의 비판은, 우리가 살펴 본 바와 같이, 언어의 정확성이 추상적 이론을 통해서가 아니라 구체적 행위 속에서 그리고 행위를 통해 확보된다는 소크라테스의 입장을 충분히 이해하지 못한 결과라고 할 수 있다. 더욱이, 소크라테스에게 있어 영원은 가변적인 시간 속에서 작동하고 존재하는 것이므로 결국 본질적 형상은 이론 속에서가 아니라 구체적 행위 속에서 나타나기 때문에, 소크라테스에게는 존재했다가 사라지는 가변적 세계에 대한 분노가 존재할 수 없는 것이다.

### III

지금까지 우리는 『고르기아스』, 『파이드로스』, 『크라티로스』를 중심으로 어떻게 소크라테스에게 진정한 수사가 철학을 위한 적절한 언어가 될 수 있는가를 살펴보았다. 우리는 소크라테스가 말하는 진정한 수사 속에서 정념과 지식, 열광과 통찰, 뮤즈의 여신과 철학자, 영원과 시간, 말과 사물의 내적인 통일 그리고 추상적 이론에 대한 구체적 행위의 우월성을 확인할 수 있었다. 그리고 이런 통일과 우월성은 소크라테스의 성격, 언어, 철학 속에 나타난 디오니소스와 아폴로의 통일을 반영하는 것이다.

『파이돈』에서 소크라테스는 “크리토, 아스클레피오스에게 닭 한 마리를 빌렸으니 잊지 말고 꼭 갚아주게”라는 마지막 말을 남겼다(Plato 1989f, 118A7). 『즐거운 과학』에서 니체는 이 마지막 말을 다음과 같이 해석함으로써 소크라테스에 대한 그의 견해를 함축적으로 보여주고 있다.

‘오! 크리토, 나는 아스클레피오스에게 닭 한 마리를 빌렸네.’ 이 우습고 끔직한 마지막 말이 귀를 가진 모든 사람들에게 의미하는 것은 ‘오! 크리토, 삶은 병이야. [...] 소크라테스, 소크라테스는 삶을 견디어 냈다! 그리고 그는 이 은근하면서도 섬뜩한, 경건하면서도 모욕적인 말로써 복수를 했다. 소크라테스와 같은 고귀한 인간도 복수가 필요한가? [...]

아! 나의 친구들이여, 우리는 그리스인들조차도 극복해야만 한다(Nietzsche 1974, 272).

니체가 말하고자 하는 바는 분명하다. 우리는 나중에 소크라테스의 분노의 희생양이 된, 그렇지 않았다면 우아하고 고귀했을 그리스인들조차 극복해야만 한다. 이것이 바로 니체가 그리스인들조차도 극복해야 된다고 주장할 때 의미하는 바이다. 그러나 우리는 지금까지 살펴 본 언어와 철학에 대한 소크라테스의 주장을 근거로 해서 소크라테스와 그의 마지막 말에 대한 새로운 해석을 모색할 수 있다. 만일 복수가 시간에 적대적인 의지의 병적인 의지라면(Nietzsche 1984b, 252) 그 복수와 반대되는 것은 시간을 긍정하는 의지의 건강한 의지, 즉 감사일 것이다.<sup>6)</sup> 그렇다면 소크라테스의 이 마지막 말을 이미 효과가 나타난 치유에 대한 감사의 표현으로 이해할 수는 없을까? 『국가』에서 소크라테스는 동굴에 있던 죄수의 탈출에 대해 언급하면서 글라우콘에게 다음과 같은 질문을 던진다. “그러면 일의 자연스런 진행에 따라 이런 구속에서 풀려나고 어리석음에서 치유된다는 것은 어떤 것이겠는가?”(Plato 1989d, 515C3) 여기서 우리는 소크라테스에게 진정한 철학은 구속으로부터의 근본적인 해방과 어리석음의 치유를 가져오는 행위라는 것을 알 수 있다. 이것이 진정한 소크라테스가 이해하는 철학의 역할이라고 한다면 그의 오랜 철학적 삶이 끝나가는 바로 그 순간에 그는 공공연하게 삶에 대한 분노를 터뜨렸을까?

과연 소크라테스는 이 결정적인 최후의 순간에 니체가 말한 바와 같이 삶과 시간에 대한 “복수의 정신”을 드러낸 것일까?<sup>7)</sup> 오히려, 진정한 수사적 기예를 창안하고 실현한 인간으로서 소크라테스는 치유의 신의 은혜와 그에 대한 감사를 마지막 말 속에 표현한 것이 아닐까? 이미 뮤즈의 여신들 덕분에, 진정한 수사라는 개념 속에 표현되어 있고 또 그 자신의 언어 속에 투영되어 있는 근본적인 조화와 통일로 가는 길을 소크라테스는 예지할 수 있었기 때문에….

투고일 2012년 4월 3일

심사일 2012년 9월 3일

6) “감사”에 대한 니체의 주장을 검토하려면 니체(1966, 80, 64; 1974, 156; 1968, 406)을 참조할 것.

7) 소크라테스의 마지막 말에 대한 전통적 해석의 한 예로서 트레드닉(H. Tredennick)이 번역한 『파이돈』의 각주 6번을 참고할 것. 여기서 트레드닉은 “아스클레피오스에게 답을”이라는 표현은 죽음의 끝 삶의 치유책이라는 의미라고 주장한다. 그러나 소크라테스의 마지막 말을 철학자의 삶에 대한 부정적인 태도와 연결시키기는 하였지만 트레드닉은 이러한 표현은 그리스인들 사이에 이미 효과를 나타낸 치유책에 대한 감사를 의미할 수 있다는 점을 지적하기도 하였다.

게재확정일 2012년 9월 18일

## 참고문헌

- Clark, M. 1990. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dannhauser, Werner. 1974. *Nietzsche's View of Socrates*. Ithaca: Cornell University Press.
- Deleuze, Gilles. H. Tomlinson, tr. 1983. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Friedlander. 1958. H. Meyerhoff, tr. *Plato: An Introduction*. Princeton: Princeton University Press.
- Grassi, Ernesto. J. M. Krois & A. Azoid, trs. 1980. *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- \_\_\_\_\_. M. D. Cesare, tr. 1983. *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*. Binghamton: Medieval and Renaissance Texts and Studies.
- Kaufmann, Walter. 1974. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
- Kofman, Sarah. C. Porter, tr. 1998. *Socrates: Fictions of a Philosopher*. London: Athlone Press.
- Nietzsche, Friedrich. W. Kaufmann, tr. 1966. *Beyond Good and Evil*. New York: Vintage.
- \_\_\_\_\_. W. Kaufmann, tr. 1967. *The Birth of Tragedy*. New York: Vintage.
- \_\_\_\_\_. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, trs. 1968. *The Will to Power*. New York: Vintage.
- \_\_\_\_\_. W. Kaufmann, tr. 1974. *The Gay Science*. New York: Vintage.
- \_\_\_\_\_. W. Kaufmann, tr. 1984a. *Twilight of Idols in The Portable Nietzsche*. New York: Viking.
- \_\_\_\_\_. W. Kaufmann, tr. 1984b. *Thus Spoke Zarathustra in The Portable Nietzsche*. New York: Viking.
- Plato. H. Tredennick, tran. 1983. *Phaedo*. New York: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. 1989a. *Gorgias* in *The Collected Dialogues of Plato*. E. Hamilton, ed. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1989b. *Phaedrus* in *The Collected Dialogues of Plato*. E. Hamilton, ed. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1989c. *Cratylus*. in *The Collected Dialogues of Plato*. E. Hamilton, ed. Princeton: Princeton University Press.

- \_\_\_\_\_. 1989d. *Republic* in *The Collected Dialogues of Plato*. E. Hamilton, ed. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1989e. *Apology* in *The Collected Dialogues of Plato*. E. Hamilton, ed. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1989f. *Phaedo* in *The Collected Dialogues of Plato*. E. Hamilton, ed. Princeton: Princeton University Press.
- Rossetti. 1989. "The Rhetoric of Socrates," *Philosophy and Rhetoric* 22, 225-45.
- Silk, M. S. and J. P. Stern. 1981. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilcox, J. T. 1974. *Truth and Value in Nietzsche*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

## ABSTRACT

## A Critical Review of Nietzsche's Understanding of Socrates

Yong-Chan Kim | Seoul National University

The traditional understanding of Socrates depicts him as the one who exposed the assumptions and lack of knowledge hidden behind the deceptive language of Sophists. And it identifies the word *rhetoric* sometimes with sophistical rhetoric and sometimes with the external stylistic adornments of arguments. When we survey the history of political philosophy for a clear example of this traditional understanding, we find it in Nietzsche who bent all of his efforts toward overturning and overcoming the tradition.

Nietzsche saw Socrates as the originator of the “theoretical man,” only to attack this type as arising out of and harboring resentment against life, whereas the tradition embraces this view of Socrates as a justification of itself. Nevertheless, both assume that Socrates was a “theoretical man” who rejected all forms of rhetoric and accepted a purely rational and theoretical dialectic as the proper language of philosophy.

But it could be that both Nietzsche as well as the tradition he sought to overcome overlooked another important side of the story? Could it be that Socrates was the father of a very different kind of rhetoric, a rhetoric essentially different from both sophistical rhetoric and argumentative speech, a rhetoric that is the language of philosophy itself? Could it be that Socrates was himself not only a practitioner, but the originator of true rhetoric?

**Keywords:** Philosophy, Rhetoric, Truth, Sophist, Tradition