

니체의 기독교 비판과 세속적 신정론

권정기*

- I. 서론
- II. 르상티망과 가치전도
- III. 금욕이상과 기독교 신정론
- IV. 탈신시대의 세속적 신정론
- V. 결론

I. 서론

기독교 역사의 본질에 직립하려 하는 니체(Friedrich Nietzsche 1844~1900)는 진리를 추구함에 있어 지적 양심을 견지하는 문제로 전공한다.

한 영혼이 얼마나 많은 진리를 ‘견딜(tolerate)’ 수 있으며, 얼마나 많은 진리를 ‘무릅쓸(risk)’ 수 있는가? 나에게 이것이 점점 더 실질적인 가치의 척도가 되고 있다…모든 단계의 지식의 진전은 용기, 즉 자신에 대한 엄격함으로부터 유래한다.¹⁾

아울러 그는 자신이 “체계화하는 모든 사람들을 불신하고 회피”함을 밝히며 “체계에의 의지는 정직의 결여”²⁾라고 단언한다. 이 말은 체계적 사고 자체에 대

* 우석대학교

1) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: how to become what you are*, §Preface.3, in *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, eds. Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2005 [1888]. Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ: a curse on Christianity*, §50, in *Ibid.* 참조.

2) Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols, or How to Philosophise with a Hammer*, “Arrows and epigrams,” §26, in *Ibid.*

한 비판이라기보다 특정한 의지, 즉 전체 지식이 어떻게 작은 일군의 근본적이고 자명한 명제에서 도출되는가를 보여줌으로써 철학적 지식으로 모든 것을 포괄하려는 야망을 거부하는 것이다. 이렇게 근대의 도덕이 지배자의 존재를 감추면서 피지배자들의 존재를 정당화하고 보상(compensation)을 제공하는 기능을 수행해 왔음을 폭로한 그는 서양철학사의 가장 중요한 전환점으로 여겨진다.³⁾ 이미 1920년에 베버(Weber)는 “우리가 지적으로 존재하는 세상은 상당한 정도까지 막스(Marx)와 니체의 흔적을 안고 있다”⁴⁾고 했다. 한편 하버마스(Habermas)가 서구 합리주의의 틀을 논파하고자 한 니체의 “비합리주의와 반인본주의⁵⁾는 근대성 담론에 대한 실제적인 도전”이며 그의 근대성의 거부는 곧 합리성의 거부라 비판하지만,⁶⁾ 사실 니체가 도덕, 이성, 과학 등의 개념들이 허위이며 오류라고 비난하는 것 자체가 그 전제들의 허위를 탐지할 수 있게 해 주는 어떤 진리의 존재를 전제했으므로 그는 결코 이성 자체를 반박하지는 않는다.⁷⁾ “신은 죽었다”고 선언한⁸⁾ 이 철학자의 관심은 교리와 제도 속에서 고백된 ‘신앙’의 그리스도에 가려

-
- 3) Herbert Marcuse, *Eros and Civilisation: a philosophical inquiry into Freud*, London: Routledge & Kegan Paul, 1956, pp. 118-124.
- 4) Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, I: Gestalt und Wirklichkeit*, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1923, p. 444. John Farrenkopf, “Weber, Spengler, and the origins, spirit and development of capitalism,” *Comparative Civilisations Review*, 27, 1992, pp. 1-30의 p. 5에서 재인용.
- 5) 비합리주의는 이성에 대한 낙관적인 부르주아적 신념과 진보와 해방에 대한 사회주의적 세계관을 겨냥한 것이다. 종교, 형이상학 및 시장에 의해 촉진된 자유와 평등의 정치사상에 대한 의구심이 엄존하여 인간에 영향을 미치는 비합리적인 힘을 은폐하는 이성의 정교한 책략에 대한 의구심으로 전도됨으로써, 이성이 논리라는 허식으로 가장해 놓은 열정과 권력욕의 정체를 폭로하려는 새로운 이념비판이 등장한다.
- 6) 헤겔(Hegel)이 근대성에 대한 자기비판적 확신이란 주제를 도입하고 이 주제가 다양하게 변용되는 범주인 ‘계몽의 변증법(dialectic of enlightenment)’이란 규칙을 확립함으로써 근대성의 담론을 시작했다고 이해하는 하버마스는 헤겔이 칸트(Kant) 이후의 비판을 결정하는데, 니체는 이성의 ‘절대타자(absolute other)’로 이성에 맞선다고 주장한다. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: twelve lectures*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge: Polity Press, 1987, pp. 52, 94.
- 7) Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 1-27 참조.
- 8) Friedrich Nietzsche, *The Gay Science: with a prelude in German rhymes and an appendix of songs*, ed. Bernard Williams, trans. Josephine Nauckhoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2001 [1887], §108, 125, 343. 여기서 신의 죽음은 존재신학(ontotheology)의 관점에서의 형이상학적 신의 죽음이다. 부버는 파스칼(Pascal)의 표현을 빌어 그 죽음은 ‘아브라함의 신, 이삭의 신, 야곱의 신’이 아닌 ‘철학자와 지식인의 신’의 죽음이라고 말한다. Martin Buber, *Eclipse of God: studies in the relation between*

진 자유로운 영혼인 역사적 예수의 ‘실천’이다. 그는 “단지 복음적 실천만이 우리를 신으로 인도하며, 사실 그것이 신이다”라고 말한다.⁹⁾ 또한 ‘하느님의 나라 (Kingdom of God)’라는 건 “우리가 기다리는 무엇이 아니며, 거기엔 어제도 미래도 없다…그것은 마음의 체험이며, 어디에나 있고 어디에도 없다”고 확인하며 이는 그리스도가 삶으로 보여준 바임을 상기시킨다.¹⁰⁾

이 글은 이천 년 전 근동(近東) 지방에서 르상티망이란 도덕감정이 감행한 도덕상의 반란, 즉 가치전도를 설명하는 니체의 정치신학적 계보학을 통해 그의 기독교 비판과 세속적 신정론의 적실성을 가늠해 보려 한다. 먼저 2장에서는 현재에 이르는 역사적 경로를 추적함으로써 미래의 가능성을 전망하는 계보학적 방법론과 만성적 무능력과 악의의 특징을 갖는 르상티망이라는 도덕감정의 특질은 무엇이며, 노예도덕이 귀족의 주인도덕과의 어떠한 관계에서 형성되고 금욕사제의 등장 이후 어떻게 변화하는가를 알아본다. 그 다음 3장에서는 노예반란으로 나타나는 가치전도, 그리고 노예들의 신정론으로서의 금욕이상의 투쟁과 궁극적인 승리에 대한 니체의 설명을 소개하고, 초기 기독교의 형성을 권력의지의 신정론의 탄생과 동일시하는 그의 계보학적 논증을 평가한다. 이어 4장에서는 니체 자신의 신정론, 즉 그가 설파하는 탈신시대의 세속적 구원론의 삶의 철학으로서의 의미를 근대적 적실성의 관점에서 분석해 본다. 즉 니체는 개인이 아니라 기독교 대중도덕의 패권적인 문화현상을 비판하기 위하여 르상티망이란 개념을 사용하여 기독교의 신정론, 즉 그 귀납적이고 순응적인 도덕심리학에 의해 차ית하면 내면화된 자기파멸에 이를 수도 있는 르상티망의 다른 가능성, 즉 그 다원성과 긍정성의 잠재력을 설파하는 바 이것이 곧 그의 삶의 긍정의 세속적 신정론임을 밝히고자 한다.

religion and philosophy, London: Gollancz, 1953, §II.5, V.1, VI.6, VII.1 참조. 하이데거 또한 이를 기독교의 신이 중심이 되는 “초감각적(supersensory) 세계에는 효과적인 힘이 없다. 그것은 아무런 생명도 주지 않는다. 형이상학, 즉 니체가 플라톤주의(Platonism)로 이해하는 서구철학은 종말에 도달했다”는 뜻으로 해석한다. Martin Heidegger, “The word of Nietzsche: God is dead,” in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, London: Harper & Row, 1977 [1949], pp. 53-114에서 p. 61.

9) Nietzsche, *The Anti-Christ*, *op. cit.*, §33. 이 문제를 니체의 ‘구원론적 실험 (soteriological experimentation)’으로 분석한 연구로는 Giles Fraser, *Redeeming Nietzsche: on the piety of unbelief*, London: Routledge, 2002 참조.

10) Nietzsche, *The Anti-Christ*, *op. cit.*, §34.

II. 르상티망과 가치전도

이론중립적인 관찰 언어는 가능하지 않으므로 모든 주장 이면의 이해관계를 살피볼 필요가 있다.¹¹⁾ 니체는 모든 형태의 인간의 의식은 특정한 이해관계를 위해 복무한다고 보며 진리라고 알려진 것은 권력관계를 가리는 한낱 가면에 지나지 않는다고 여긴다. 그러나 사회비평에서 모든 기존의 신념체계를 가면이나 은유로 규정하고 이를 거부함은 온당치 않을 것이다. 진리는 그것이 지속적인 원칙에 근거하기 때문이 아니라 삶의 실천적 필요에 유용하고 적합하기 때문에 상존하는바 니체는 이를 역사적으로 이해하는 대안적 방법으로 ‘계보학(系譜學 genealogy)’을 제시한다. 계보학은 우리가 어떻게 지금의 상태로 오게 되었는가를 보여줌으로써 어떤 상태로 갈 수도 있음을 보여주려는 시도다. 계보학자는 역사학자처럼 단일 사건들의 연대순의 연속이나 특정한 국면에 관심을 갖기 보다는 그것들의 특별한 측면, 즉 그 안에 포함된 심리적이고 생리적인 역학을 추발하여 분석한다. 그것은 베냐민(Benjamin)의 말대로 역사를 단일한 시간의 척도에 의해 목적론적으로 인식하는 근대주의적 경향에 반해 역사의 분화된 시간을 인식하고 구분함으로써 역사의 ‘균질적인 시간’을 어느 정도 상대화하여,¹²⁾ 우리의 정체성이 역사적 우연성에 의해 사회적으로 구성된 결과임을 이해함으로써, 역사를 창조적이고 역동적인 정치에 필요한 결정적 공간으로 사용하려는 것이다.¹³⁾

니체는 우리가 어떠한 이유에서건 소중하게 여기는 것들은 우리가 인정할 만한 기원을 가지고 있다는 감상적인 전체에 반대한다.¹⁴⁾ 그는 우리의 주요 가치와 체

11) Charles Taylor, “Neutrality in political science,” in Peter Laslett and W. G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics and Society*, 3rd series, Oxford: Basil Blackwell, 1967, pp. 25-57 참조. 이러한 니체의 관점주의(perspectivism)에 대해서는 Ken Gemes, “Life’s perspectives,” in Ken Gemes and John Richardson, eds., *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 553-575 참조.

12) Walter Benjamin, “Theses on the philosophy of history,” in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zorn, London: Cape, 1970 [1955], pp. 245-255.

13) 매킨타이어에 의하면 토마스주의자(Thomist)가 “본문(texts)을 상대적으로 고정되었고 심지어는 유비적으로(analogically) 연관되었고 역사적으로 발전하는 것으로 이해하는데 반해, 니체 이후의 계보학자는 무한한 다수의 해석적인 가능성을 예견함으로써 화자나 필자가 더 이상 자신의 발언의 주어진 확정성에 속박되지 않고 스스로 상정하는 바의 진리와의 관계에 집중하게 되었다.” Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry: encyclopaedia, genealogy and tradition*, London: Duckworth, 1990, p. 205.

14) Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: prelude to a philosophy of the future*, eds., Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge:

도는 허무주의(nihilism)¹⁵⁾의 가치를 창조하는 능력의 결과임을, 즉 우리의 문명은 삶을 부정하는 가치에 기반한다는 것을 감정의 계보학을 통해 밝히고자 한다. 감정은 보통 비합리적인 요소로 인식되거나 행위자의 합리적인 사고에 영향을 미치지 않는 객관적 특성으로 치부되어 왔으나, 비합리적인 사회생활의 영역은 늘 있어왔으며 의미, 신앙, 소명만이 ‘이성의 비합리성’으로부터 인간을 구원할 수 있기 때문에 체제의 합리성도 이 영역을 보존해야만 가능하다.¹⁶⁾ 그래서 니체는 기독교의 정체를 밝히는 계보학의 대작업¹⁷⁾을 ‘르상티망(ressentiment)’이라는 도덕감정의 분석으로부터 시작한다.¹⁸⁾ 원한 맺힌 자기혐오인 ‘르상티망’은 문자적으로 ‘다시 느낌(re-feeling)’이란 뜻으로서 특별히 자신의 무력(無力)을 되새기는 것을 말한다.¹⁹⁾ 불어의 동사 ‘르상티르(ressentir)’에는 영어나 독어에 부수되지 않는 피해에 대한 반응으로서 사라지지 않고 계속 남아있는 증오나 실망의 미묘한 감정이 담겨 있다.²⁰⁾ 불의한 징벌에 대한 반응이 일시적인 증오나 복수의 욕망을

Cambridge University Press, 2001 [1886], §257.

- 15) 허무주의는 ‘도덕적 사실(moral facts)’을 부인한다. 즉 옳고 그른 것, 도덕적으로 선하고 악한 것은 아무것도 없다고 주장한다. James Dreier, “Modern relativism and moral nihilism,” in David Copp, ed., *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 240-264에서 p. 240. 세간의 드물지 않은 오해와는 달리, 유사 이래 서구 사상을 지배해온 플라톤주의를 역전한 니체는 결코 허무주의자가 아니다. 오히려 그는 “사상가들의 생각 속이 아니라 근대적 삶의 현실 속에 내재하는 허무주의를 극복하려 했던 첫 번째 사람”이었다. Hannah Arendt, *Between Past and Future: six exercises in political thought*, London: Faber & Faber, 1961, p. 30.
- 16) Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, USA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 369.
- 17) 니체는 누구든 이 일을 완성한 사람은 ‘불가항력(force majeure),’ 곧 ‘운명(destiny)’인바, 그가 인류의 역사를 자신보다 먼저 산 사람들과 나중에 사는 사람들의 둘로 나누게 될 것이라 한다. Nietzsche, *Ecce Homo, op. cit.*, “Why I am a destiny,” §8.
- 18) 제임슨은 니체의 역사관, 그의 역사적 거대담론의 중심에 바로 이 ‘르상티망’이 있다고 한다. Fredric Jameson, *The Political Unconscious: narrative as a socially symbolic act*, London: Methuen, 1981, p. 201. 도덕감정과 비도덕감정에 대해서는 Jesse J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 50-86 참조. ‘르상티망’의 개념과 가치전도의 역학에 대한 상세한 설명으로는 권정기, “르상티망,” 《철학과 현상학 연구》, 61, 2014, pp. 65-90 참조.
- 19) Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality: a polemic*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 [1887], §1.10, I.13-15, III.19, III.26-27.
- 20) 불어로 ‘르상티망’은 상응하는 영어나 독어의 단어와 달리 어떤 공격에 대하여 좀처럼 가지지 않는 증오나 실망의 의미를 담고 있다. 영어의 ‘리젠티먼트(resentment)’는 원치 않는 상황에 대한 분노나 불호를 의미하며, 독어의 ‘그롤(Groll)’은 앙심이나 원한을, ‘페어스티뉁(Verstimmung)’은 불만이나 불쾌를 뜻한다.

불러일으킬 수는 있지만 그것이 자주 반복되어 특정한 부정의에 사로잡힌 개인적 감정으로 축적되지 않는 한 르상티망으로 진화하지는 않는다. 이 르상티망의 사람은 “영혼 자체에 보존되고 통합된”²¹⁾ 증오로 가득 찬 기억의 흔적으로 고통을 받으면서도, 그 기억을 되새기며 되풀이함으로써 그 상처가 부어 오르고 덧나게 한다. 이처럼 르상티망의 두 가지 특징은 즉각적인 반응이 패배를 불러올 뿐이라는 성찰에 기인한 감정 경험의 ‘만성적’ 특성과 이를 처리하지 못하는 ‘무능력’이다.²²⁾ 이렇게 무한히 계속되는 무력감의 반응인 르상티망의 세 번째 특징은 남의 불행에 대해 기뻐하는 행재요화(幸災樂禍 Schadenfreude)²³⁾의 심리에서 발원하는 악의와 비난의 능력이다. 그래서 르상티망의 사람은 ‘표현’을 통해서 완전한 무기를 만들어 내는데 이는 대부분의 사회적 상황에서 승리는 아니더라도 동등성을 담보하는 신랄한 언술과 세상에 대한 전략적 자각이다.²⁴⁾

니체는 ‘귀족’과 ‘노예’의 대립으로 시작하는 가설적인 인류사회의 처음 모습을 그림으로써 기독교 도덕의 계보학적 분석을 시작한다.²⁵⁾ 이 두 집단은 정반대의 도덕적 판단을 하는데 그 중 하나가 귀족의 ‘주인도덕(master morality)’의 ‘좋은 것과 나쁜 것[Gut und Schlecht]’의 판단이다. 이것은 귀족의 좋고 강한 성품의 표현으로 ‘좋은’의 원초적 기원은 ‘느껴진’ 활력, 즉 고양된 자신에 대한 ‘느낌’이다.²⁶⁾

21) William McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, London: Methuen, 1948 [1908], pp. 120-121; Gregorio Marañón, *Tiberius: a study in resentment*, trans. Warre Bradley Wells, London: Hollis & Carter, 1956, pp. 9, 11, 15.

22) Max Scheler, *Ressentiment*, trans. Lewis A. Coser and William W. Holdheim, Milwaukee: Marquette University Press, 1998 [1915], p. 46.

23) Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human: a book for free spirits*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1986 [1878], §I.103, II.27. 이는 부정적인 상호성, 즉 높은 자가 낮아지며 나중 된 자가 먼저 되는 해원(解冤)을 의미한다. 마태복음 20:16. John Portman, *When Bad Things Happen to Other People*, London: Routledge, 2000; Michael Ure, “Nietzsche’s Schadenfreude,” *Journal of Nietzsche Studies*, 44.1, 2013, pp. 25-48 참조.

24) 니체에 따르면 사람들은 “스스로 자존감을 지키고 행동에서의 어느 정도의 효율성을 위하여 마음 속으로 자기가 아는 모든 이들을 비방하고 폄하한다.” Nietzsche, *Human, All Too Human*, *op. cit.*, §I.63.

25) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §I.11.

26) *Ibid.*, §I.10; Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, *op. cit.*, §260. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §I.2. 니체는 긍정적인 가치의 창조는 ‘거리의 파토스(pathos of distance)’로부터만 유래한다고 믿는다. 즉 사회계급 사이의 ‘거리’가 필수적인 긴장을 유발하며 새로운 가치가 잉태하는 것이다. 따라서 니체에 노예는 일종의 사회심리학적인 필수요소다. Raymond Geuss, *Morality, Culture and History: essays on German philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 173-174.

그런데 이 ‘좋은’과 ‘나쁨’을 구분하는 귀족의 주인도덕에 대하여 ‘악함과 선함 [Böse und Gut]’을 구분하는 노예도덕(slave morality)이 등장한다.²⁷⁾ 여기서 기본적인 가치가 ‘악함’이고, ‘선함’은 악함에 반대되는 파생어다. 자신의 욕망을 충족함에 있어 완전한 무능력을 확신하는 르상티망의 인간은 정치적 패권을 원하기는 하지만 경쟁자인 귀족 전사에 대한 두려움 때문에 전혀 움직이지 못하다,²⁸⁾ 결국 저들은 악하고 자신은 선하다는 가치의 전도를 통해 자신의 욕망을 억압하는 궁극적인 타협을 한다.²⁹⁾ 그러나 이런 반작용만으론 르상티망이 성립되지 않는다. 르상티망이란 단어가 말해주듯이 느껴지는(senti) 무엇이 되기 위해선 반작용이 작용을 멈추어야 한다. 그 결과로 그의 반작용은 작용하지 않고 느껴지는 형태로 무한히 계속된다.³⁰⁾ 이제 이 노예는 스스로를 부와 권력을 위한 경쟁에서의 낙오자로 보지 않고 가치를 재평가하여 자신의 르상티망을 자기의 (self-righteousness)로 전환함으로써 형세를 역전한다.³¹⁾ 그러나 이 상태에서 노예들은 애초에 원한을 품게 만든 고난에서 체념의 지향을 아주 제거하지는 못했고 사실 자신들의 요구가 만족되리라고 특별히 기대하지도 않는다. 불만에서 유래하는 위안의 피학적 쾌락에 안주하는 “그들은 악을 치유하기를 원치 않는다. 악은 그들의 비판의 핑계일 뿐이다.”³²⁾ 니체가 르상티망의 가치평가가 자기현혹 (self-blinding)을 내포한다고 비판할 때 그가 혐오하는 것은 그 기만성이나 위선이 아니라 그것의 무능력이란 전제와 활력과 투지의 결핍이다.³³⁾ 즉 이 전략은

27) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, op. cit., §I.11.

28) 프로이트(Freud)는 교회와 군대는 같은 힘의 지배를 받기 때문에 “전쟁은 종교적인 충동에, 종교는 성전의 욕망에” 깊이 물들어 있다고 한다. 그의 설명에 따르면 사랑과 증오는 불가분의 관계로 강력하게 뒤얽혀있다. Daniel Pick, “Freud’s *Group Psychology* and the history of the crowd,” *History Workshop Journal*, 40, 1995, pp. 39-61에서 p. 40. 쉐러에 따르면 역사상의 인간유형들 중 군인이 르상티망에 가장 덜 물들어 있으며 종교인이 르상티망에 가장 취약하다. Scheler, op. cit., p. 46.

29) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, op. cit., §I.7, I.10-11. 이 억압은 그 가치의 성찰적 포기 에 의해 실행됨으로 이러한 욕망의 ‘통제’와 다르며, 그 욕망을 충족시키지 못하는 자신의 무능력을 수용하는 것임으로 ‘포기’와도 다르다.

30) 들뢰즈는 르상티망의 정의를 재발견한다. “르상티망은 인지할 수 있게 됨과 동시에 작용을 멈춘다. 이것은 바로 질병 일반을 정의하는 공식이다. 니체는 단지 르상티망이 질병이라고만 말하는 것이 아니라 질병 자체가 르상티망의 한 형태라고 한다.” Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press, 1983 [1962], p. 114.

31) *Ibid.*, pp. 111, 115.

32) Max Scheler, *On Feeling, Knowing and Valuing: selected writings*, ed. Harold J. Bershady, Chicago: Chicago University Press, 1992, p. 121.

33) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, op. cit., §I.10, I.13-15, III.19, III.26-27;

비효과적일 뿐 아니라 심지어는 자멸적이어서 새로운 ‘긍정적인’ 가치가 아니라 단지 ‘반동적인’ 가치만을 만들어 내기 때문이라는 것이다.³⁴⁾

애초 ‘체념(resignation)’의 단계에 머물던 노예들은 이러한 ‘가치평가의 시선의 역전’으로 새로운 ‘유보(reservation)’의 단계로 진입한다. 즉 ‘상상의 복수’를 통해 최소한도의 자기긍정을 확보한 것이다.³⁵⁾ 하지만 이 르상티망 윤리가 성공하려면 진정한 의미의 억압의 제거나 해소가 있어야 하는바 이제 노예반란은 유보의 단계인 내재로부터 변혁을 도모하는 ‘전력(commitment)’의 단계, 즉 초월의 국면으로 진화하게 된다. 뒤르켐(Durkheim)에 의하면 금지 규정이 없는 종교는 없기 때문에 모든 종교는 금욕주의(asceticism)의 씨앗을 안고 있다. 순수한 금욕주의자는 다른 “사람들보다도 자신을 더 높여서 금식, 철야, 수행, 묵언을 통해, 한마디로 하자면 적극적인 경건(제사, 희생, 기도 등)의 행동보다는 궁핍(privations)을 통해 특별한 신성성(sanctity)을 얻는 사람”이다.³⁶⁾ 니체는 우리가 가장 소중하게 여기는 가치는 그 시대의 최고의 가장 현명한 사람들이 아니라 가장 억압 받고 가장 결핍된 사람들 가운데서 유래한다고 한다.³⁷⁾ 이제 또 하나의 중요한 인간유형으로서 노예들 중 강한 자들 가운데서 정치적 우세를 가장 중요한 가치로 추구하지만 동배들 사이에서 영향력을 상실한 이른바 ‘금욕사제(ascetic priest)’가 노예들의 지도자가 되어 권력의 탈환을 모색한다.³⁸⁾ 이 사제

Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, *op. cit.*, §344. 니체는 기독교가 거짓말투성이라고 비판하지만, 우리의 삶은 “이성으로도 근절할 수 없는” 그릇된 가치를 필요로 하기 때문에, 그가 반대하는 것은 실제로 인간의 활력을 약화시키며 의지가 스스로 무너지게 하고 삶을 훼손하거나 ‘인간’이라는 식물의 성장을 저해하는 형태의 거짓말뿐이다. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufman and R. J. Hollingdale, London: Weidenfeld & Nicolson, 1968 [1880s], §262. Daniel Came, “The themes of affirmation and illusion in *The Birth of Tragedy* and beyond,” in Gemes and Richardson, eds., *op. cit.*, pp. 209-225 참조.

34) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §1.10.

35) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: an introduction to the sociology of knowledge*, trans. Louis Wirth and Edward Shils, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1936, pp. 41-42.

36) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields, London: Free Press, 1995 [1912], p. 316.

37) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §1.7, I.16.

38) *Ibid.*, §1.5-6, I.11. 그 중요한 예로 니체는 기원전 5세기에 유배된 유대인들의 종교 지도자들을 든다. 이들은 오늘날로 보자면 ‘사적인 불만 때문에 정치적이고 혁명적인 투사로서의 소명을 갖게 된 탁월한 지식인—불운한 작가와 시인, 서투른 철학자, 괴팍한 언론인과 온갖 실패자들이다. Jameson, *op. cit.*, p. 202; William Alan Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, London: Routledge & Kegan Paul, 1960, pp. 183-193 참조.

가 노예들에게 현재는 다른 어떤 삶으로의 “다리로서 중요하다”는 믿음을 부지런히 조장하는 것과 그 자신이 ‘개인적으로’ 그렇게 믿는 것은 다른 문제다. 금욕주의가 금욕사제에게 부여하는 권력은 다른 세상에서 행사할 것이 아니다. “고난 받는 자들을 지배하는 것”이 그의 영역이며, 그는 본능적으로 이를 지향하며 그의 특별한 행복의 기술, 비책, 상표가 그 안에 들어있게 될 것이다.³⁹⁾ 자신의 불치의 무능력을 잘 인지하면서도 정치적 야망을 견지해 온⁴⁰⁾ 이 금욕사제는 세상에 대한 초월적 평가절하를 감행함으로써 권력 장악을 도모한다. 노예반란의 이 단계에서 금욕주의란 좋은 능동적인 삶의 부인으로서의 르상티망의 궁극적 배출구를 의미한다. 니체는 이 고난 받는 자는 “아픈 데는 어느 누군가가 책임 있음이 분명하다”고 믿고 “본능적으로 자신의 고통의 원인”을 찾는다고 한다.⁴¹⁾ 이유는 위안을 가져다 주기 때문에 인간은 고난을 점유하여 진정시키기 위하여 고난에 해석을 더한다. 그런데 이 해석 행위는 곧 권력을 행사하는 수단이다.

금욕사제는 우선 노예들의 고난이 사실 ‘그들의’ 책임이라고 설득함으로써 그들의 고난을 새로운 지평으로 몰아간다. 이제 고난은 등장과 동시에 내면화되어 “죄책, 공포, 징벌의 감정으로 재해석된다.”⁴²⁾ 이렇게 금욕사제는 한 인간이 처한 현실에 대해 책임을 묻는 조건을 보존한 채 외적인 무엇에게 그 책임을 전가하는, 즉 외적귀인(external attribution)의 조건을 제거한다. 이는 르상티망은 변칙이고 모순이므로, 노예들이 외부를 지향하는 충동을 모두 제거하기 전까지는 ‘사회와 안녕의 범주 안의’ 그들의 구역에 완전히 적응할 수 없기 때문이다.⁴³⁾ 그 다음 금욕사제는 교만한 자들은 벌하지만 겸손한 자들은 용서하는 어떤 신이 있다는 고난의 최종적 보상을 설파한다. 생래적으로 비교를 통해서만 현상을 확인하는 르상티망의 사람들은 이러한 ‘가치전도(transvaluation)’를 통해서 세상과 역사에 대해 상상의 복수를 감행하고 삶에 대한 온전한 긍정을 이뤄낸다.⁴⁴⁾ 더구나

39) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §III.15.

40) *Ibid.*, §I.5, I.7-8, I.13-15, II.11.

41) *Ibid.*, §III.15.

42) *Ibid.*, §III.20. 근대의 개인이 내적 공허감과 무의미성으로 불안을 경험하는데 반해, 중세의 개인은 죄책의 형식으로 불안을 경험한다. Paul Tillich, *The Courage to Be*, New Haven: Yale University Press, 1952, pp. 58-63. 죄의식은 중세 말에 지배적인 감정으로 등장하여 개신교의 종교개혁에서 더욱 강화되다가 계몽주의 시대에 와서 쇠퇴하기 시작한다. John Carroll, “The role of guilt in the formation of modern society: England, 1350-1800,” *British Journal of Sociology*, 32.4, 1981, pp. 459-503; Jean Delumeau, *Sin and Fear: the emergence of a Western guilt culture, 13th-18th centuries*, trans. Eric Nicholson, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1990 참조.

43) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §II.16.

강자, 즉 악인은 자신에게 이익이 되는 일만 하므로 노예도덕은 남의 이익을 위한 일에 가치를 부여한다.⁴⁵⁾ 금욕사제의 금욕이상(ascetic ideal)은 존재를 악마화함으로써, 즉 하나의 실수이거나 좋은 모든 것들의 ‘진정한’ 본향으로부터의 일종의 유배로 묘사함으로써 견딜만한 것이 되게 한다. 뒤르켐에 따르면 종교는 보통 고통에 예외적인 힘을 만들어 내는 성화력(sanctifying power)이 있다고 믿는다. 분투를 고무하는 살아있는 모범이 되는 특정한 개인들에게서 현저하게 구현되는 이러한 금욕적 이상은 “신도들이 안락한 삶과 세속적인 쾌락에 대해 적당한 정도의 혐오감을 유지하도록 하는데 필수적이다.⁴⁶⁾ 이리하여 세상을 반전된 영상으로 투사하는 반동적 허구 안에서, 또한 이를 통해서, 반동적인 힘이 금욕사제 자신에게 우월한 위상을 부여하는 것이다.

니체는 르상티망의 가치 재평가가 이를 유발하는 욕망의 만족을 가져오는 데 성공할 수 있으며 실제로 성공한다는 것을 명명백백히 공언한다.⁴⁷⁾ “중국에는 이러한 르상티망의 사람들의 종족이 필연적으로 어느 고귀한 종족들보다도 더 영민하다.”⁴⁸⁾ 르상티망은 자신의 권력을 만들어 낸다. 그리고 이 권력이 표적을 대체하고 저도 모르는 사이에 복수의 욕구를 충족시켜준다. 스스로 정죄하는 바로 그 욕망을 추구하는 르상티망의 가치평가는 만족을 가져오기 위한 면밀하고도 은밀한 전략으로 구성되는 바,⁴⁹⁾ 금욕이상은 “쇠락하는 삶의 방어적이고 치유적인 본

44) Mannheim, *op. cit.*, pp. 41-42; Geuss, *op. cit.*, pp. 183-184. Alain Touraine, *Critique of Modernity*, trans. David Macey, Oxford: Basil Blackwell, 1995, p. 107; J. G. A. Pocock, “The politics of history: the subaltern and the subversive,” *Journal of Political Philosophy*, 6.3, 1998, pp. 219-234에서 p. 229 참조. 가치전도의 본질과 과정에 대해서는 Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §III.15; Nietzsche, *The Will to Power*, *op. cit.*, §915 참조.

45) 그래서 노예도덕은 연민, 배려, 관용, 자제, 사려, 충실, 긍지, 우애, 이타와 같은 가치들을 만들어 내는데 이러한 모든 가치들의 근원에는 르상티망의 현상이 자리한다. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §I.10, I.11, I.2-3. 니체는 가난한 자들에 대한 기독교의 관심을 유대(Jewish) 도덕의 생성물로 진단한다. 고귀한 자들과 강한 자들과 주인들과 지배자들의 가치 앞에서의 무력함을 증오한 나머지 유대 문명은 이를 새로운 가치 체계로 대체하게 되었다. *Ibid.*, §I.7.

46) 엘리트는 과도하게 높은 목표를 설정해서 대중이 목표를 너무 낮게 잡지 않도록 해야 한다. 어떤 이는 극단까지 가서 평균적인 사람조차도 높은 상태에 머물도록 해야 한다.” Durkheim, *op. cit.*, pp. 320-321.

47) 예를 들자면 금욕사제가 정치적 우세를 평가절하하는 것은 궁극적으로 그의 패권을 회복하는데 도움이 된다. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §I.16.

48) *Ibid.*, §I.10. 르상티망은 약자가 ‘약자로서’ 올리는 개가이며, 노예들이 ‘노예로서’ 경험하는 반란이며 승리다. Deleuze, *op. cit.*, p. 117.

49) 사실 니체가 말하는 르상티망의 인간은 기만적이다: “그의 영혼은 실눈을 뜨고 본다. 그의

능으로…새로운 방법과 창의력을 가지고 지속적으로 투쟁하도록 이끄는…삶의 ‘보존’을 위한 속임수”다.⁵⁰⁾ 따라서 니체의 금욕사제는 노예들이 이 세상을 떠나 모든 가치를 초월하도록 르상티망의 방향을 바꿔주는 사람이다.⁵¹⁾ 그가 삶을 부정하는 가치체계의 산물인 르상티망을 삶을 최대한도로 긍정하는 정서적 원천으로 일신한다.⁵²⁾

III. 금욕이상과 기독교 신정론

«도덕계보학»은 기독교 도덕이 ‘기원’이라고 말할 만한 어떤 분명하고 자연적인 단일한 국면을 공유하지 않는 별도의 여러 과정들의 우연한 역사적 접점으로부터 등장함을 보여준다.⁵³⁾ 니체에 의하면 그 기원은 “점진적이고 의지적인 변신이나 새로운 조건으로의 유기적인 성장이 아닌, ‘단절, 비약, 강제’에 의한 것”이다.⁵⁴⁾ 그는 이러한 단절과 비약과 강제의 흔적을 유대교와 르상티망의 심리를 연결시킴으로써 역사적 유대교와 기독교의 비판을 자신의 철학의 중심으로 가져온다.⁵⁵⁾

정신은 어두운 구석, 남들이 모르는 길과 뒷문을 좋아하며 은밀한 모든 것이 ‘그의’ 세상, ‘그의’ 안보, ‘그의’ 위안으로서 그에게 매력적이다. 그는 침묵하면서 잊지 않고 기다리고, 일시적으로 겸손하게 처신하며 몸을 낮추는 일에 일가견이 있다.” Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §I.10.

50) *Ibid.*, §III.13.

51) *Ibid.*, §III.15.

52) Geuss, *op. cit.*, pp. 183-184. 금욕주의를 피학적 광기가 아닌 긍정적인 삶의 철학의 관점에서 해석하는 연구로는 Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis, eds., *Asceticism*, Oxford: Oxford University Press, 1995 참조.

53) Geuss, *op. cit.*, p. 4.

54) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §II.17. 기독교의 역사는 “마침내 그 구성요소로 다시 환원하기 어렵고, 분석하기 어려우며…절대적으로 ‘정의할 수 없는 (undefinable)’ 일종의 통합체로 확립된다…전체 과정이 기호학적으로(semiotically) 집중되어 있는 모든 개념은 정의할 수 없다. 역사를 가지지 않는 것만 정의할 수 있다.” *Ibid.*, §II.13.

55) 니체는 르상티망의 근원이 유대교의 예언자적 차원보다는 ‘사제적’ 본질에 있다고 본다. *Ibid.*, §I.6-7. 베버는 예언자(prophet)와 제사장(priest)이 “종교 윤리의 체계화와 합리화의 한 쌍의 담지자(bearer)”라며 그들의 권력은 아주 다른 기능에 근거한다고 한다. Max Weber, *Economy and Society: an outline of interpretive sociology*, eds., Guenther Roth and Claus Wittich, trans. Ephraim Fischhoff et al., New York: Bedminster Press, 1968, pp. 439, 457; Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fishoff, London: Methuen, 1963 [1923], p. 51. 이들의 기능과 특성에 대해선 Dimitris Kyrtatas, “Prophets and priests in early Christianity: production and transmission of

니체에게 유대인은 대중도덕에 관한 한 발군의 천재를 지닌 ‘탁월한 르상티망(ressentiment par excellence)’의 사제적(priestly) 민족으로서 고래의 군주에 맞서 이룬 철학적 전략을 날조해 냈는데, 이것이 인류 최초의 ‘가치 재평가’인 도덕에 있어서의 노예들의 반란이다.⁵⁶⁾ 이 노예들의 반란은 “혈과 육을 상대하는 씨름”이 아니라⁵⁷⁾ 고난의 의미를 찾는 투쟁이다. 그것은 고난에 “의미가 없으면 숨막히는 공허가 생겨나 자멸적(suicidal) 허무주의에 이르는 문이 열리기 때문이다.”⁵⁸⁾

재난을 당했을 때 우리는 그 원인을 제거하거나 그렇지 않으면 그것이 우리의 감성에 끼치는 효과를 변경함으로써, 즉 우리가 혹 나중이라도 그 좋은 효과를 인지할 수 있는 어떤 좋은 것이라고 재해석함으로써 이를 떨쳐버릴 수 있다.⁵⁹⁾

자신을 긍정해야 하는 근본적인 필요를 갖지만 사회가 복잡해지면서 이 필요가 부정되는 상황에 직면한 인간은 이를 견디내기 위해 ‘신정론(theodicy)’을 만들어 낸다. 라이프니츠(Leibniz)의 조어인 신정론이란 말은 초현세적인 신이 주재하는 형이상학적 질서 안에서의 고난과 역경을 설명하는 논리로서 세상 안에 악(evil)이 불가피하게 실재한다는 관점에서의 신의 섭리에 대한 변증론(apologetics)이다.⁶⁰⁾ 종교는 신정론을 제시함으로써 “인류사를 통해서 무규범성(anomie)에 대항하는 가장 효과적인 방과제 역할”을 해왔는데, 기독교 신학에서 신정론의 중심 문제는 신이 전능하다면 어떻게 동시에 사랑이 넘치고 공휼하면서 악이 존재하도록 버려둘 수 있으며, 왜 인간이 자기 행동에 대해 책임을 져야 하느냐를 설명하는 것이다.⁶¹⁾ 흄(Hume)이 이 문제를 간결하게 정리한다.

religious knowledge from Jesus to John Chrysostom,” *International Sociology*, 3.4, 1988, pp. 365-383에서 p. 369 참조.

56) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, op. cit., §I.7, I.16.

57) 에베소서 6:12.

58) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, op. cit., §III.28.

59) Nietzsche, *Human, All Too Human*, op. cit., §108.

60) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam: Chez François Changuion, 1710. ‘신정론(theodicy)’이란 말은 그리스어로 ‘신(theos)’과 ‘정의(dikē)’의 합성어로 “신이 정의로움을 입증하는 논리”라는 뜻이다.

61) 신정론을 주창한 대표적인 기독교 신학자는 기원 4세기의 아우구스티누스(Augustine)와 기원 2세기의 이레네오(Irenaeus)다. 전자에 의하면 악이 인간으로 하여금 유한한 의지로 자유를 옹호하도록 만들어 결과적으로 타락을 가져왔으며 역사의 종말에 이르러서는 구원을 결정하는 척도가 된다고 한다. 성장과 과정을 강조하는 후자는 고난과 악이 영혼의 형

[신이] 악을 막기를 원하지만 못하는가? 그러면 그는 무능한 것이다. 막을 수는 있으나 그러려고 하지 않는가? 그러면 그는 악의적인 것이다. 막을 수도 있고 막고자 하기도 하는가? 그렇다면 악은 왜 있는가?⁶²⁾

트뢰치(Troeltsch)는 예수의 ‘복음’의 윤리는 신과의 관계에서의 절대적 ‘개인주의’와 신과 합일한 개인들 간의 절대적 ‘보편주의’로 특징지을 수 있다고 한다.⁶³⁾ 그런데 듀몽(Dumont)의 지적대로 기독교 개인주의에서의 개인은 일상적 의미의 현세적(in-worldly) 개인이 아니라 타계적(out-worldly) 개인이다.

개인적 초월을 통한 개인의 해방과 땅을 밟고 있지만 마음은 하늘에 있는 공동체 안의 타계적 개인들의 합일은 무난히 기독교의 신앙 논리가 될 수 있었다...타계적 개인주의는 세상 권력에 대한 인정과 복종을 포함하는데 여기엔 세상 권력이 [동시에] 상대화되어 절대적 가치에 종속되는 ‘위계적 상보성(hierarchical complementarity)’이 존재한다.⁶⁴⁾

또한 기독교의 위대한 혁신은 유대교의 유일신론(monotheism)이 보편론과 결합하여 개종(proselytising) 종교로 진화한 사실로서 서구의 전세계적 확장의 견

성을 위해 필요하며 종말에는 선의 원인으로 작용하게 된다고 한다. 현대 신학자 히크는 ‘복된 죄과(felix culpa)’라는 중세적 표현에 이레네오의 신학이 함축되어 있다고 말한다. John Hick, *Evil and the God of Love*, London: Macmillan, 1966, p. 116. 반면에 현대의 과정신학(process theology)에서는 기존의 신이 악의 존재와 폐해에 책임이 있는가 하는 문제에 집중한다. John B. Cobb, Jr. and David Ray Griffin, *Process Theology: an introductory exposition*, Belfast: Christian Journals, 1977. 신학적 신정론의 주요 쟁점과 다양한 관점에 대해서는 Kenneth Surin, “Problem of evil,” in Alister E. McGrath, ed., *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*, Oxford: Blackwell Publishers, 1993, pp. 192-199; Alister E. McGrath, *Christian Theology: an introduction*, Oxford: Blackwell Publishers, 1994, pp. 228-233 참조.

62) David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, ed., Dorothy Coleman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [1779], §10.

63) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. Olive Wyon, London: George Allen, 1931 [1911], pp. 55-64.

64) Louis Dumont, *Essays on Individualism: modern ideology in anthropological perspective*, Chicago: University of Chicago Press, 1986, pp. 27, 31. 맥팔런은 ‘개인주의’는 “사회가 자율적이며 평등한 단위, 즉 별도의 개인들로 구성되었으며 그런 개인들이 그 어떤 더 큰 구성 집단보다 궁극적으로 더 중요하다는 견해”로서 “개인 재산의 개념, 개인의 정치적, 법적 자유, 개인의 신과의 직접적 소통의 사상”에 반영되어 있다고 한다. Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism: the family, property and social transition*, Oxford: Basil Blackwell, 1978, p. 5.

고한 기초를 제공하게 된다.⁶⁵⁾ 그리스도의 부활과 함께 유대인과 이방인, 남자와 여자의 구별이 사라졌다는 바울의 선포는 전통적인 유대교의 가치관에 중대한 변혁을 가져왔다. 그러므로 바울의 회심(conversion) 자체가, 니체 자신의 표현대로 하자면, 역사의 행로를 바꾼 중대한 사건이 발생한 ‘다마스쿠스적 시점(Damascene moment)’이었던 것이다.⁶⁶⁾ 따라서 니체의 기독교 신정론에 대한 비판은 자연스럽게 고난의 문제에 관한 바울의 해석에서 출발한다. 그에 의하면 기독교는 예수의 삶의 형식과 이에 대한 바울의 해석이라는 이중적인 구조의 결합체다. 즉 본질적으로 비정치적이고 평화주의적이며 비교화적(non-moralising)인 예수의 ‘실존’ 양식이 바로 그가 경계하였던 위계적(hierarchical) 공적 제도인 ‘교회’로 변형되었다는 것이다. 그래서 그에게 기독교의 창시자는 예수가 아니라 양심의 가책(bad conscience)에 시달렸던 사도 바울이다. 둘 다 더없이 심오하고 숭고한 증오에서 출발했지만, 바울은 죄책에 시달리며 교화적(moralising) 금욕주의를 받아들인 반면⁶⁷⁾ 예수는 죄, 죄책, 또는 벌이라는 개념이 없어 부정하거나 논박할 수 없는 사람, 사실상 ‘자유로운 영혼 [Freigeist]’이 되어, 서로 완전히 다른 방향으로 이 증오를 변화시켜나갔다.⁶⁸⁾ 니체는 바울이 이렇게 예수의 삶의 모범을 우리가 지금 ‘기독교’로 알고 있는 일군의 신조와 교리로 전환함으로써 예수의 실제적 중요성을 체계적으로 왜곡하고 변형했다고 주장한다.⁶⁹⁾ 그는 “예수가 교회를 조직하지 않았고 단지 ‘말씀’을 전파할 조력자들을 구했음”에 주목한다. 그러나 바울에 와서는 이 개인주의와 보편주의가 희석되면서, 영(靈)인 그리스도(Pneuma-Christ)가 강조되고 점차 가부장적으로 조직된다. 이는 신앙적이고

65) Serge Latouche, *The Westernisation of the World: the significance, scope and limits of the drive towards global uniformity*, trans. Rosemary Morris, Cambridge: Polity Press, 1996, p. 28; Alessandro Pizzorno, “Politics unbound,” in Charles S. Maier, ed., *Changing Boundaries of the Political: essays on the evolving balance between the state and society, public and private in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 27-63에서 p. 43.

66) 사도행전 9:3-9 참조. Nietzsche, *The Anti-Christ*, op. cit., §58. Alain Badiou, *Saint Paul: the foundation of universalism*, trans. Ray Brassier, Stanford: Stanford University Press, 2003; Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, trans. Dana Hollander, Stanford: Stanford University Press, 2004 참조.

67) 니체는 바울이 가장 위대한 증오의 천재, 복수의 사도라 한다. Nietzsche, *The Anti-Christ*, op. cit., §42, 45.

68) Nietzsche, *The Will to Power*, op. cit., §168, 207, 213; Nietzsche, *The Anti-Christ*, op. cit., §32. Geuss, op. cit., pp. 9, 10, 17 참조.

69) Nietzsche, *The Anti-Christ*, op. cit., §33, 34, 37. 그래서 니체는 “바울이 만들어낸 신은 신의 부정이다(deus, qualem Paulus creavit, dei negatio)”라고 말한다. *Ibid.*, §42.

사회적인 평등의 문제와 관련하여 바울의 신정론으로 진화한다.⁷⁰⁾ 바울은 예수의 십자가 사건으로 율법이 극복되었다고 하는 바 이는 그가 그리스도와 함께 죽음으로 율법에 대해 죽을 수 있게 되었으며, 율법에 대해 죽은 것은 곧 세상과 육신에 대해 죽은 것이라는 것이다. 니체는 이와 같이 바울이 “그리스도와의 합일을 통해 수치와 굴욕과 한계를 떨쳐버리고 불치의 권력욕으로 다가 올 신의 영광에 미리 탐닉함으로써 첫 번째 기독교인이 되었다”고 한다.⁷¹⁾ 모든 종교는 우주에서의 개인적 ‘위안’과 공동체에서의 사회적 ‘결속’의 체계로서 이중적 존재양식을 가지므로 ‘의미’와 ‘권력’을 내용으로 하는데⁷²⁾ 이 의미와 권력은 동전의 양면과 같다. 이러한 맥락에서 니체는 바울의 투쟁과 성공을 경건보다는 권력의 갈구로 본다.⁷³⁾

키에르케고르는 현실에서의 열정적 자아(selfhood)는 역동적인 모순과 대립의 경험이 만들어 내고 비극적인 갈등에 영감을 불어 넣어 인간으로 하여금 위대성을 발휘하도록 요구하는 긴장에 근거한다고 하는데, ‘평준화(levelling)’된 근대의 세상에서는 모든 필수적인 모순들이 해소되어 삶이 일차원적이 되었고, 부르주아 기독교도 평준화되고 말아 너무도 안일해지고 결국엔 공허해졌다고 진단한다.⁷⁴⁾ 그래서 니체는 기독교는 “나약, 퇴보, 그리고 절망을 낳았으며…사랑과 빛, 생명

70) Troeltsch, *op. cit.*, pp. 69-82.

71) Nietzsche 1997 [1881], §68. 갈라디아서 2:19-20 참조. 니체는 이러한 해석이 율법 문제에 대한 고뇌와 “자신만의 개인적인 고통 속에서 위안의 길잡이를 발견하는” 그의 신학적 천재의 산물임을 인정한다. Nietzsche, *The Anti-Christ, op. cit.*, §58.

72) Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, London: New Left Books, 1974, p. 81. 종교적 담론은 개인과 공동체의 교차점에 위치하여 집단 의식을 강화하는 동시에 확산을 개별화한다. Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, London: Faber, 1969, pp. 31-34; Raymond Firth, *Religion: a humanist interpretation*, London: Routledge, 1996, p. 69.

73) 이에 대해 베버는 니체의 기독교 비판은 ‘기독교적 형제애와 사랑의 공산주의(communism of love)’의 마법과 비교해 볼 때 편협하고 무분별하다고 비판한다. Joachim Radkau, *Max Weber: a biography*, trans. Patrick Camiller, Cambridge, Polity Press, 2009, p. 167. 여기서 ‘사랑의 공산주의’란 현세적 관심을 거부하고 종말을 대망했던 기독교의 초대교회 공동체들에서 개인들이 재산을 “마치 소유하지 않은 것처럼” 소유하고 소비를 자발적 기부에 전적으로 의존했던 카리스마적인 원칙 및 역사적 경험을 이르는데, 베버는 이를 구원종교의 인간의 고난에 대한 응답으로 급진적인 사랑의 표현이라 한다. Max Weber, *From Max Weber: essays in sociology*, eds. and trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills, Oxford: Oxford University Press, 1958, p. 330; Weber, *Economy and Society, op. cit.*, pp. 1187-1188. Troeltsch, *op. cit.*, pp. 62-63, 176-177도 참조.

74) George Pattison, *Kierkegaard and the Crisis of Faith: an introduction to his thought*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1997, p. 18.

을 함양한다는 주장은 그저 거짓일 뿐”이라고 한다.⁷⁵⁾ 그는 ‘연민의 종교(religion of pity)’인 기독교의 기본적인 규제인 청빈(paupertatem), 정결(castitatem), 순명(oboedientiam)의 ‘복음적 권면(consilia evangelica),’ 즉 종래의 ‘금욕이상’은 결국 인간의 자연적 능력의 강화를 부정하고 나약을 조장할 뿐이라고 한다.⁷⁶⁾ 그런데 “우리가 두려워해야 할, 그 어떤 재앙보다도 더 참담한 영향을 끼치는 것은 인간에 대한 극심한 공포가 아니라 극심한 ‘혐오(nausea)’이며, 이와 마찬가지로 극심한 ‘연민(compassion)’”이다.⁷⁷⁾ 금욕사제는 본성상 금욕주의에 반하는 피조물, 욕망의 피조물인 인간의 고난은 금욕이상을 위반했기 때문에 겪는 벌이라며 고난에 의미를 부여한다.⁷⁸⁾ 그러면 인간은 죄의식에 사로잡혀 죄인인 인간은 고난을 받아 마땅하다고 믿게 된다. 이렇게 금욕사제의 마법에 걸려든 인간은 “이미 고통에 대해 더 이상 불평하지 않으며, 오히려 목말라 하여” 더 많은 고통을 욕망한다.⁷⁹⁾

니체에게 있어 종(species)으로서의 인류가 변형하려면 사회는 일부가 지배하고 다른 일부가 복무하는 위계적인 ‘계급질서 [Rangordnung]’에 근거하여야 한다.⁸⁰⁾ 그런데 기독교는 평준화 효과를 넘어 모든 이들에게 복수를 추구하는 ‘평등 의지(will to equality)’다.⁸¹⁾ 또한 민주적 취향과 그 ‘근대사상’을 설파하는, 이른바 ‘자유로운 영혼’이라 잘못 알려진 평등론자들(levellers)은 ‘자신만의 고독’을 모르는 ‘부자유하고 터무니 없이 피상적인’ 자들로서 인간의 “모든 곤궁과 악행은 전통적인 사회구조에 기인한다”고 생각하고 “평등권과 고난 받는 모든 이들에 대한 연민”을 역설하며 고난 자체는 제거되어야 하는 것으로 전제한다고 한다.⁸²⁾ 그는 기독교가 역사상 가장 두드러진 대중심리의 표상으로서 남들의 능력과 성취

75) Simon May, *Nietzsche's Ethics and His War on 'Morality,'* Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 39.

76) James Kellenberger, *Kierkegaard and Nietzsche: faith and eternal acceptance,* Basingstoke: Macmillan Press, 1997, pp. 63-64. Max Weber, *General Economic History,* trans. Frank H. Knight, London: Allen & Unwin, 1923, pp. 364-369 참조.

77) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality, op. cit.,* §III.14.

78) Brian Leiter, *Nietzsche on Morality,* London: Routledge, 2002, p. 261.

79) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality, op. cit.,* §III.20.

80) Nietzsche, *Beyond Good and Evil, op. cit.,* §257. Taylor, *A Secular Age, op. cit.,* pp. 414-415 참조.

81) Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: a book for all and none,* eds. Adrian Del Caro and Robert B. Pippin, trans. Adrian Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press, 2006 [1883-1885], “On the Tarantulas.”

82) Nietzsche, *Beyond Good and Evil, op. cit.,* §44.

에 집착하여 노예도덕을 만들어 내었다며 ‘개인’과 ‘대중’ 사이의 분명한 차별을 강조한다.⁸³⁾ 개인의 목적은 규범 또는 가치로 나타나는 지식의 한계에 대항하여 투쟁하거나 이를 형성하는 것이며, 인류의 “건강을 위해서는 비역사적인 것과 역사적인 것이 똑같이 필요한데” 대중과 구별되는 개인은 “언제 역사적으로 느껴야 하고 언제 비역사적으로 느껴야 할 필요가 있는지를 감지할 수 있는 강력한 본능”을 가지고 있다고 한다.⁸⁴⁾ 따라서 인류가 번영하기 위해서는 사회주의나 민주주의 운동에서처럼 절대적 평등을 추구함으로써 개인의 권력의지(will to power)가 발현하지 못하게 하면 안 된다. 니체는 인간은 고난을 겪으면서 가장 강해진다고 한다. “독이 연약한 본성을 가진 사람은 멸망시키지만 강한 사람은 더욱 강하게 하는데, 그는 그것을 독이라 부르지도 않는다.”⁸⁵⁾ 니체는 고통을 통한 단련만이 인류의 진전을 가져왔는데,⁸⁶⁾ 지난한 고난은 인류가 얼마나 깊은 고난을 겪을 수 있는가를 시험함으로써 “우리를 고귀하게 하며, 구별되게 한다”고, 즉 계급 질서를 거의 결정한다고 말한다.⁸⁷⁾

계급질서를 결정하는 것은 ‘믿음’이다…[그것은] 고귀한 영혼이 스스로 지니고 있는 어떤 근본적인 확실성, 추구하거나 발견할 수 없는, 그래서 혹 잃어버릴 수도 없는 무

83) 근대에 와서 모든 것은 개인으로 귀결된다. 그러나 근대 서구사상에서 큰 힘을 발휘하는 대중과 개인의 이분법적 이해는 ‘구성된’ 것이다. 일반적으로 중세의 ‘공동체적 유대’의 도덕이 16세기 이후 ‘개체성’의 도덕으로 변화하는 것으로 이해하는데 이런 개인에게로의 초점의 변화는 좀더 복잡한 현실을 정확하게 반영하지 않은 것으로서, 사실은 무리, 또는 군중이 진리, 또는 자아의 독립성이나 자율성이란 이름으로 자아의 일부로 내면화된 것이다. William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, Oxford: Basil Blackwell, 1988, p. 149 참조.

84) Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, ed. Daniel Breazeale, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1997 [1873-1876], “On the uses and disadvantages of history for life,” §2.

85) Nietzsche, *The Gay Science*, *op. cit.*, §19.

86) 니체는 고난의 단련만이 이제껏 인간의 모든 고양을 만들어 왔다고 말한다. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, *op. cit.*, §225. 사실 니체가 비판하는 사도 바울도 고난과 고통이 영혼의 성장과 인간의 자기창조를 위해 필요하고 보고 “우리가 환난 중에도 즐거워하나니 이는 환난은 인내를, 인내는 연단을, 연단은 소망을 이루는 줄 앎이로다”라고 말한다. 로마서 5:3-4. 또한 그는 “내가 그리스도를 위하여 약한 것들과 능욕과 궁핍과 박해와 곤고를 기뻐하노니 이는 내가 약한 그 때에 강함이라”고도 고백한다. 고린도후서 12:7-10. 이 점에서 니체의 세속적 신정론은 신이 인간을 도덕적으로 완전하게 창조했다면 선도 악도 없는 것이기 때문에 인간이 진정한 도덕적 선을 성취하려면 자유 안에서 선과 악의 투쟁의 과정을 통하는 길 밖에 없다고 주장하는 영혼형성 신정론(soul-making theodicy)과 본질상 유사하다. Hick, *op. cit.* 참조.

87) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, *op. cit.*, §270.

엇이다. ‘고귀한 영혼은 자신에 대해 경외심 [Ehrfurcht] 을 갖는다’.⁸⁸⁾

결국 니체에게 계급질서를 결정하는 기준은 고난을 이기는 능력과 자신에 대한 믿음이다. 그래서 그는 “어떤 사람이 어느 정도로 얼마나 많은 것들을 잃어지고 떠맡아 자신의 책임을 얼마나 ‘멀리’ 확대할 수 있는가에 따라 가치와 계급이 결정되어야 한다”고 주장한다.⁸⁹⁾ 이러한 계급질서의 정점에는 ‘초인 [Übermensch]’이 있다. 그런데 인격의 도야로 인류의 변형을 모색하는 ‘덕성윤리학(virtue ethics)’의 한 형태인 니체의 윤리사상에서 초인은 개인들이 본받을 모범으로 누구에게나 열려있다.⁹⁰⁾ 반면에 니체의 기독교 비판의 핵심은 기독교의 신정론이 고난의 의미에 대해 궁극적인 해답을 주지 못한다는 것이다.⁹¹⁾ 니체는 타락이전(pre-lapsarian)에 신과 하나된 공동체에 거주하던 인간이 타락과 함께 선과 악, 그리고 이에 따른 보상과 징벌을 설파하는 ‘도덕’의 지배를 받게 됨으로써 그 기원에서 분리되었다고 설명한다.⁹²⁾ 그러면서 그는 당시 서구철학과 기독교의 신정론은 실존적 질문에 대해 현세와 인간의 동물적이고 본능적인 부분을 부정하고 초월적 해답만을 내놓기 때문에 결국 삶을 긍정하지 못함을 지적한다.⁹³⁾

이로써 그의 기독교 비판은 ‘세속적 신정론’의 계보학이 된다. 그것은 악의 실재에도 불구하고 신의 존재를 입증하려는 전통적인 의미의 신학적 신정론이 아니라 고난에 직면한 삶을 수호하려는 세속적 신정론이다. 즉 니체는 기독교 신정론의 ‘실패’를 딛고 고통과 고난이 삶의 일부로 상존(常存)하고 편재(遍在)함에도 삶은 살만한 가치가 있음을 설파하려는 것이다.⁹⁴⁾ 한편 모든 사회이론은 “신학이나

88) *Ibid.*, §287.

89) *Ibid.*, §212.

90) 니체의 초인은 개인의 ‘행동능력(agency)’과 ‘자유지(free will)’와 밀접하게 관련되어 있다. 그는 운명을 받아들이고 거짓된 만족감으로 사는 ‘마지막 인간 [der letzte Mensch]’과는 달리 권력의지로 노예도덕을 극복하여 신과 같은 실존의 외적 기반을 포기하고 본능적인 삶에 대한 구속을 거부하며 삶을 긍정하는 미래인이다. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §II.24; Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, *op. cit.*, “Zarathustra’s Prologue,” §3, 7.

91) Came, *op. cit.* 참조. 니체가 비난하는 실패한 기독교 신정론은 주로 아우구스티누스의 선악의 이분법에 근거한 죄책과 선별적 구원의 논리다. 아우구스티누스의 선악의 이해에 대해서는 Stanley Hauerwas, “Seeing darkness, hearing silence: Augustine’s account of evil,” Ruth W. Grant, ed., *Naming Evil, Judging Evil*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, pp. 35-52 참조.

92) Nietzsche, *The Anti-Christ*, *op. cit.*, §25.

93) Nietzsche, *Ecce Homo*, *op. cit.*, §8.

94) 종교적 신정론이 전능하고 자비로운 신과 사회악이 어떻게 공존할 수 있는가 하는 질문에

반신학(anti-theologies)의 위장”이라 주장하는 급진적 정통주의(radical orthodoxy) 신학자인 밀뱅크(Milbank)는 니체의 도덕계보학은 아우구스티누스(Augustine of Hippo)의 이야기와 관련하여 현대에 관한 우리의 이해를 해석하려는 시도로서 «신국론»⁹⁵⁾을 신이교적(neo-pagan) 관점에서 뒤에서 앞으로 다시 써 올라간 일종의 지적 유희(jeu d'esprit)일 뿐이라고 혹평한다.⁹⁶⁾ 반면에 실존주의(existentialism) 신학자 틸리히(Tillich)는 니체야말로 “모든 실존주의자들 중에서 가장 중요하며…삶의 철학(Lebensphilosophie)의 가장 인상적이고 효과적인 대표자”라고 한다.⁹⁷⁾

IV. 탈신시대의 세속적 신정론

니체는 금욕이상이 최상의 미덕으로서가 아니라 “최상의 실존을 위한 가장 적절하고 자연적인 조건”이기 때문에 중요하다고 한다. 금욕이라 불리는 ‘자기극복 [Selbstüberwindung]’은 결국 삶의 긍정이고 권력의지다. 금욕주의는 쇠퇴하고 있거나 타락한 사람들에게서 나타나는 권력욕의 표현인바 금욕사제의 새로운 해석이 노예들에게 ‘권력감 [Gefühl der Macht]’을 불어 넣음으로써 이들이 마침내 주인마저도 넘어서게 하는 성공을 거둔다. 니체는 정반대로 보이기 는 하지만 르상티망과 권력욕이 삶에 관심을 갖고 작동한다고 본다. 그러나 니체에게 삶은 결국 마지막 기준은 되지 못한다. 삶 자체는 본질적으로 ‘권력의지’다.⁹⁸⁾

금욕적 삶은 자기모순이다: 여기서는 타의 추종을 불허하는 르상티망이 지배한다. 그

대한 해석을 제공하는 반면, 철학적, 또는 ‘세속적’ 신정론은 고난에도 불구하고 세상은 살만한 곳이며 따라서 이를 긍정함이 합리적임을 보여주어야 한다.

95) Augustine, *The City of God Against the Pagans*, ed., and trans. R. W. Dyson, Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [426].

96) John Milbank, *Theology and Social Theory: beyond secular reason*, Oxford: Blackwell Publishers, 1990, pp. 3, 285-286, 288, 389. 피비트도 니체의 기독교도 반대(contra Christianos) 논리는 교부들의 이교도 반대(contra gentiles) 논리의 역방향으로의 정확한 반복이라고 폄하한다. Karl Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, trans. J. Harvey Lomax, Berkeley: University of California Press, 1997 [1978], p. 119.

97) Tillich, *op. cit.*, pp. 27, 136, 143.

98) Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on overcoming nihilism*, Cambridge, USA: Harvard University Press, 2006, pp. 248-249.

것은 삶의 무엇이 아니라 삶 자체의 주인이 되고자 하는 만족을 모르는 본능과 권력의 지의 르상티망이다.⁹⁹⁾

금욕주의가 낳은 증대된 내면화의 능력 때문에 훨씬 더 강한 고난을 감내하는 능력을 지니게 된 노예들은 내재적으로 ‘고난과 더불어’ 사는 문제를 안고, 탈초월화된 실존에 대응할 만한 지략을 갖추지 못한 채로 근대적 조건에 처하게 된다. 그래서 콜라코프스키(Kolakowski)의 표현을 빌자면,

삶을 직면할 능력을 상실한 [그들은]…세상으로부터 [자신]의 실존의 보증과 용납과 인정, 그리고 궁극적으로는 창출을 끊임없이 요구하는 자기의혹을 드러내고, 도피와 은폐를 통해 그것을 극복하려는 기만적인 시도를 하게 된다.¹⁰⁰⁾

여기서 니체는 금욕이상에 해답이 있음을 강조한다.

고난이 ‘아니라’ 고난의 무의미성이 이제까지 인류를 압도해온 저주였는데, “금욕이상이 인간에게 의미를 제공했다!”…이 금욕이상은 모든 면에서 ‘부득이한(faute de mieux)’ ‘최상의’ 궁극점(the ultimate)이었다. 그 안에서 고난에 해석이 주어졌고 거대한 공허가 채워진 듯했다. 모든 자멸적 허무주의에 이르는 문이 닫혔다.¹⁰¹⁾

이제 이들은 적극적으로 고통이 자신의 삶을 떠나기 보다는 향하도록 함으로써 어떻게든 이를 활용해 볼 수 있게 된다. 전통적인 도덕에서는 금욕주의가 약자의 고난에 상상의 의미만을 주지만,¹⁰²⁾ 고통의 적극적인 의미는 다른 관점에서 나타난다. 들뢰즈(Deleuze)에 따르면 “고통은 삶에 반대하는 논거가 아니라, 정반대로 삶의 자극제, ‘삶을 위한 미끼,’ 즉 그것에 대한 찬성의 논거다.”¹⁰³⁾ 약자들을 위한 유용한 도덕으로서 과거의 금욕적 도덕은 그들의 자연적으로 제한된 가능성을 참작해 볼 때 ‘그들을’ 위해 최대한의 삶의 고양을 가능케 했다. 그것은 삶 자체가 약자들을 앞서 나가 극단적인 조치만이 효과가 있는 난국에서 스스로를 보존하기 위해 사용한 속임수였다.¹⁰⁴⁾ 그래서 금욕주의적인 관점의 역설은 이 관점이

99) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality, op. cit.*, §III.11.

100) Leszek Kolakowski, *The Presence of Myth*, trans. Adam Czerniawski, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 91.

101) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality, op. cit.*, §III.28.

102) *Ibid.*, §III.13, III.20, III.28. Geuss, *op. cit.*, p. 18 참조.

103) Deleuze, *op. cit.*, p. 130.

104) Geuss, *op. cit.*, p. 18.

의지하는 해석이 겉보기에는 분명 자존감을 희생하는 대가를 치르고 얻어지는 것이기는 하지만 사실은 활기를 불어 넣어준다.

고난 받는 자의 죄책감 주위에 형성된 ‘감정의 과잉’이 자신의 삶이 쇠퇴하고 있다는 느낌을 역전한다: 삶은 다시 한번 ‘아주’ 흥미로워진다.¹⁰⁵⁾

니체는 노예도덕에서 그것의 ‘무리(herd)’와 굴종의 측면을 단지 거부하는 것이 아니라 그 기원과 가능성에서 긍정적 요소들에 주목한다. 삶을 향상시키지는 못한다 하더라도 르상티망보다 더 영리하고, 더 강력하며, 삶을 더 잘 지켜주는 감정, 즉 니체 자신이 근대성과 기독교 세계에 침투하기를 바라는 원대한 복수극에 더 잘 기여하는 감정은 없다. 경쟁적이면서 불평등한 사회는 르상티망의 확산을 위한 최적의 조건인데 이 르상티망은 그저 부정적이며 비효율적인 정서가 아니라 일을 성사시키는 힘이다.¹⁰⁶⁾

종교적 신앙은 신보다는 근본적으로는 인간과 사회에 대한 논제이기 때문에, “궁극적 현상에 있어서 종교는 삶의 직접적인 표현 수단”으로서¹⁰⁷⁾ 세상을 교란하기도 하고 유지하기도 한다.¹⁰⁸⁾ 베버는 세상의 불의에 대해 머지 않아 신이 반드시 보복할 것이라는 ‘소외계층의 신정론’은 그들의 의식적이거나 무의식적인 복수에 대한 갈망을 정당화하는 수단이 되었는데 이것은 일차적으로 고난 자체가 보상의 희망을 동반하는 ‘보상의 종교’와 관련이 있다고 한다.¹⁰⁹⁾ 이러한 종교는 “위기상황이 예외가 아니라 일상인... 창조주가 아주 현저하게 잊은 듯한” 사람들에게 신학적이고 정치적인 보상을 제공한다.¹¹⁰⁾ 니체는 이와 같은 “감정을 통하여 고통을 마취하려는’ 갈망에 르상티망, 복수 및 이와 유사한 종류의 실제적인 생리

105) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §III.20.

106) Kornhauser, *op. cit.*, pp. 194-211 참조.

107) Georg Simmel, *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, trans. K. Peter Etkorn, New York: Teachers College Press, 1968, p. 23. 사람들은 서로 다른 사회적 계층들은 자신들의 특정한 삶의 상황과 경험에 가장 가깝게 공명하는 듯한 특징적 교리에 주로 반응하는 경향이 있다. Frank Parkin, *Max Weber*, Chichester: Ellis Horwood, 1982, p. 53.

108) Berger, *op. cit.*, pp. 33, 105, 106.

109) Weber, *The Sociology of Religion*, *op. cit.*, p. 110; Max Weber, *Selections in Translation*, ed. W. G. Runciman, trans. E. Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 186.

110) Benjamin, *op. cit.*, p. 248; Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, 2nd ed., London: Sage Publications, 1991, p. 84. Elias Canetti, *Crowds and Power*, trans. Carol Stewart, revised ed., London: Penguin Books, 1973, p. 171 참조.

적 인과관계”가 있다고 한다.¹¹¹⁾

니체가 금욕사제는 “거의 어느 시대에나 무시로 도처에서 나타나며, 특정한 인종에 속하지도 않으며, 어디서나 번성하며, 모든 사회계급으로부터 나온다”¹¹²⁾고는 하지만 그는 결국 노예들의 지도자다. 그러나 르상티망은 근대의 개인 누구나 느낄 수 있는 감정으로 약자만의 전유물이 아니다. 스타크(Stark)는 기독교는 일반적으로 받아들여진 바대로 억압된 하층민의 운동이 아니라 그리스에 동화된 도시에 거주하는 중상층의 유대인들의 운동이었음을 주장한다.¹¹³⁾ 베버¹¹⁴⁾ 또한 니체처럼 구원, 신정론, 또는 공동체적 종교 일반에 대한 필요가 소외계층으로부터만 제기된다고 서술하는 것은 잘못이라고 지적한다.

그 약속이 대단한 기세로 바로 영적으로나 물질적으로 ‘가난한’ 사람들을 겨냥하긴 했어도, 이런 그림은 초기 기독교의 경우에 전혀 맞지 않는다...[사실] 소외계층 특유의 맹렬한 르상티망은 그 새로운 종교적 약속의 결과가 배제한 바로 그것이었다.¹¹⁵⁾

111) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §III.15. 사람은 누구나 좌절을 즉각적인 흥분으로 해소해 버리거나 이해한다는 환상을 만들어 냄으로써 사회관계에서 접합제 역할을 하는 인공적인 정신환경을 쉽게 이용할 수 있다. 콜라코프스키는 “고난의 근원을 제거하거나 직면하려 할 필요가 없게끔 이를 우리로부터 숨겨주는, 그런 문명의 도구들, 그런 관습들, 그리고 그런 공동체적 실존의 표본들”을 ‘진통제(analgesics)의 문화’라 부른다. 근대의 진통제의 문화는 본질적으로 이전에는 전자본주의(pre-capitalist) 사회의 민중 계층의 영역이었던 동정적 기질(commiserative ethos)이 발휘되지 못하도록 작용한다. Kolakowski, *op. cit.*, p. 91.

112) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §III.11.

113) 즉 초기 기독교는 낙태, 유아살해 등을 금지함으로 인구증가가 다른 이교들보다 빨랐고, 여성들의 참여를 권장했으며, 도시를 기반으로 선교활동을 했으며, 권력에 저항하기 보다는 순응하거나 순교를 택함으로써 그들의 ‘복음’이 사회적으로 쉽게 받아들여지도록 했다는 것이다. Rodney Stark, *The Rise of Christianity: how the obscure, marginal Jesus movement became the dominant religious force in the Western world in a few centuries*, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 29-47.

114) 니체의 르상티망 개념은 베버의 종교사회학에서 중요한 위치를 차지한다. 베버는 특히 유대교의 사회적 위상과 관련한 천민(pariah people)의 개념화에서 니체의 르상티망의 개념을 원용한다. 니체의 갈등과 대립에 대한 개념화는 베버의 권력정치에 관한 논지에 영향을 미쳤으며, 니체의 ‘초인’의 개념은 베버의 ‘카리스마’의 개념만큼 중요하고, 유대교 ‘천민’의 개념은 니체의 ‘르상티망’의 개념과 유사하다. 또한 니체의 도덕계보학은 베버의 종교사회학에 비견된다. Weber, *The Sociology of Religion*, *op. cit.* 참조.

115) Weber, *Selections in Translation*, *op. cit.*, pp. 189-90. 전통적인 합의는 트뤼츨의 주장대로 초대교회의 수세기 동안 기독교는 하층계급을 기반으로 했다는 것이다. Troeltsch, *op. cit.*, p. 41. 만하임도 “기독교는 일차적으로 피지배 계층의 원한으로 이해할 수 있다”고 함으로써 기독교의 역사에서 유평피아적 사상의 발달을 니체의 도덕계보학을 따라 설명한다. Mannheim, *op. cit.*, p. 40. 그러나 리처드 니버는 기독교, 특히

키에르케고르는 근대에 와서 르상티망의 감정이 문화의 역학을 설명하는데 중요한 개념임을 지적한다. 그는 모든 창의성을 질식시키는 ‘선망(envy)과 추상적 사고’가 지배하는 ‘열정 없고 정적이며 사색적인’ 그의 시대에 이르러 르상티망이란 감정이 두드러짐을 진단하면서, 이는 사람들이 스스로를 평등하다고 간주함으로써 평범성이 개인의 성취를 측정하는 기준이 될 때 보통 나타나는 사회적 현상이라 설명한다.¹¹⁶⁾ 르상티망이 니체에게는 특정한 심리 유형과 연관되는 병리적 성향이지만 쉐러는 이를 개인적 기질과 무관하게 사회구조에 의해 축적되는 전형적인 근대적 현상으로 본다. 이러한 ‘실존적’¹¹⁷⁾ 선망은 “평등권과 공식적인 사회적 평등이 권력, 재산 및 교육에 있어서의 사실상의 큰 차이와 병존하는” 근대 민주주의 사회에 특별히 나타난다는 것이다.¹¹⁸⁾ 그는 13세기부터 점진적으로 기독교 도덕을 대체해 오다 프랑크혁명에서 절정에 달한 ‘부르주아 도덕(bourgeois morality),’ 즉 ‘세속적 금욕주의’의 핵심은 르상티망에 근거한다고 말한다.¹¹⁹⁾ 또한 루터(Luther)의 ‘개인의 신학’에 의해 공동체의 일원으로서가 아니라 개인으로서 구원의 문제를 해결해야 했던 근대인은 칼뱅(Calvin)의 ‘예정론(predestination)’으로 자신의 구원이 예정되었을 입증하고 확인하고자 하는 르상티망에 사로잡힌다.¹²⁰⁾

당시의 개신교는 니체의 주장대로 노예의 종교라기 보다는 반기독교적인 사회주의자들의 주장대로 중산층의 부르주아적 종교라고 진단한다. H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York, Henry Holt, 1929, p. 77.

- 116) Søren Kierkegaard, *The Present Age: on the death of rebellion*, trans. Alexander Dru, London: Harper & Row, 1962 [1846], p. 51.
- 117) ‘실존적 감정(existential emotion)’은 자신과 세계에 대한 핵심적 이해가 위협될 때 발생하는 감정적 경험으로, 개인적으로 무능하거나 남들과 문화적 가치로부터 소원해졌다고 느낄 때 우리를 압도하는 죄책이나 수치심 같은 우울감(depressive feeling)과 행동방식이나 행동의 궁극적 목적에 대한 불확실성에 직면했을 때 솟아나는 불안감(anxious feeling)을 포함한다. Richard S. Lazarus and Bernice N. Lazarus, *Passion and Reason: making sense of our emotions*, Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 41-66.
- 118) Scheler, *On Feeling, Knowing and Valuing*, *op. cit.*, pp. 28, 145. 선망을 가장 ‘혐오스럽고 추악한 감정’이라 보는 애덤 스미스는 경쟁적으로 서로 모방하는 근대의 시장경제 사회에서 선망의 가능성이 증대하는데 이는 사회적 관심에 대한 근본적인 위협이라고 한다. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, eds. D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford: Clarendon Press, 1976 [1759], pp. 42, 243.
- 119) Scheler, *On Feeling, Knowing and Valuing*, *op. cit.*, p. 53; Scheler, *Ressentiment*, *op. cit.*, pp. 61, 81-82; Dumont, *op. cit.*, pp. 79, 236.
- 120) McGrath, *op. cit.*, pp. 55-75; Richard Sennett, *The Corrosion of Character: the personal consequences of work in the new capitalism*, London: W. W. Norton,

니체가 말하는 ‘신의 죽음’은 형이상학적 신의 죽음이면서, 사회문화적으로 한 시대의 종말, 즉 기독교 시대의 종언과 탈기독교 시대의 출범을 뜻한다. 즉 문명의 전제로서의 기독교의 붕괴, 기독교 세계(Corpus Christianum)의 해체를 의미한다.¹²¹⁾ 프레이저(Fraser)는 니체의 ‘경건한 불신(piety of unbelief)’을 설명하면서 그의 저작은 “일차적으로 구원론(soteriology), 즉 탈신시대(post-theistic age)를 위해 효과 있는 구원의 형태를 설계하려는 실험”이며 이는 ‘초인’과 ‘영원회귀 [ewige Wiederkunft]’ 사상으로 나타난다고 한다.¹²²⁾ 금욕사제 이전에는 고난의 이유에 대한 해답이 없었다.¹²³⁾ 노예도덕이 성공한 이유가 인간의 고난의 의미를 부여한 최초의 이상인 금욕이상 때문이고,¹²⁴⁾ 이 도덕이 이제껏 유일한 도덕이었다면 이를 대체하는 도덕은 엄청난 중요성을 갖게 될 것이다.¹²⁵⁾ 니체는 그 대체 윤리가 바로 ‘영원회귀’라 한다.¹²⁶⁾ 그는 ‘도덕의 마법이나 망상’에 빠지지 않고 “선악을 넘어…모든 가능한 사고방식들 중 가장 세상에 대해 부정적인” 것을 관찰하노라면 금욕이상과 반대되는 이상을 발견하게 될 것이라 한다.

[그것은] 과거와 현재의 상태를 받아들여 동행할 줄 알 뿐만 아니라 온 영원을 통해 ‘그것의 과거와 현재 상태 그대로’ 다시 원하는 나머지, 물리지도 않고…다카포(da capo)를 외치는…가장 진취적이고 활력이 넘치며 세상에 대해 긍정적인 개인의 이상이다.]¹²⁷⁾

1998, pp. 104-105. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, IV: reformation of church and dogma, 1370-1700*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, pp. 127-167 참조.

121) 정치와 공론(public discourse)이 기반하는 공통의 어휘, 공유하는 체제가 부재하는 탈신 시대의 기독교는 더 이상 문화적 소여(given)나 규범이 아니라 “먼 과거 시대로부터 나와 끼어드는 한 점의 유물”로 전락했다. Nietzsche, *Human, All Too Human, op. cit.*, §113; Nietzsche, *The Gay Science, op. cit.*, §343 참조.

122) Fraser, *op. cit.*, p. 2. Taylor, *A Secular Age, op. cit.*, p. 372 참조.

123) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality, op. cit.*, §III.28.

124) Leiter, *op. cit.*, p. 286. 레인 폭스는 근동의 종교 집단 간의 경쟁에서 기독교가 궁극적인 승리를 쟁취한 것은 “전적으로 기대하지 않았던 사건”이라며 기분이 말하는 교인들의 열의, 미래의 상벌에 대한 믿음, 기적의 능력, 엄격한 도덕 및 효율적인 조직 등 로마제국에서의 기독교의 급속한 진전의 다섯 가지 이유에 전반적으로 동의한다. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians: in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*, London: Viking, 1986, pp. 314, 609. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, I, London: Jones & Co., 1826 [1776], pp. 487-567 참조.

125) Leiter, *op. cit.*, p. 287.

126) Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra, op. cit.*, “The convalescent,” §III.1.

니체가 제시하는 영원회귀의 이상이 자멸적 허무주의를 모면하게 해 준다 해도 고난에 어떤 의미가 있는가는 의문으로 남는다. 그런데 영원회귀를 진정으로 받아들여려면 고난에는 아무 의미도 없다는 것을 받아들여야 한다. 그것은 단지 의지(意志)의 대상으로서의 금욕이상의 대안일 뿐이다. 니체는 인간의 의지는 목표를 필요로 하기 때문에 아무 것도 의욕하지 않기보다는 무(nothingness), 즉 금욕 이상이라도 추구하는 것이 나은 것처럼, 영원회귀가 우리의 고난에 대해 아무런 의미나 정당화를 제공하지는 않지만 다만 다른 의지의 대상은 제공하기 때문에 이를 추구해 보라는 것이다. 즉 그의 처방은 진실되게 고난으로 점철되는 내재의 삶을 받아들이고 그 상태 그대로를 긍정하라는 것이다.¹²⁸⁾ 만약 그들이 스스로를 위하여 어떤 종류의 현세적인 의미를 창출하지 못하면 ‘무’가 손짓하게 된다. 현실세계를 부정하지 않으면서 자신을 반대하려면 “선의에 의한 매정하고 진정 어린 포기가 최상의 영성(spirituality)을 위한 가장 우호적인 조건에 속한다.”¹²⁹⁾ 그래서 니체의 대안적 이상에는 영원회귀와 고난의 적극적 수용, 즉 ‘운명애(amor fati)’가 병치(juxtaposition)된다.¹³⁰⁾

인간의 위대성을 위한 나의 처방은 운명애, 즉 앞으로도 뒤로도 온 영원을 통틀어 아무것도 다르기를 바라지 않는 것이다. 필연적인 것을 참아냄은 물론 숨기지도 않고— 모든 이상주의는 필연성에 대하여 위선이다—오히려 그것을 사랑하는 것이다.¹³¹⁾

이렇게 니체는 할 수 있다면 금욕이상보다는 자신의 인생의 모든 생로병사와 희로애락의 작은 것 하나하나까지 ‘영원한 실존의 모래시계’처럼 무한히 그대로 반복되는 영원회귀를 의지하라고 한다.¹³²⁾ 그러나 이런 영원회귀는 본질상 강한

127) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, *op. cit.*, §56.

128) 만약 금욕적 이상이 부재한 상태에서 허무주의에 빠지지 않으려면 의지가 목적을 가져야 하는데 초월적 목적은 더 이상 가능하지 않기 때문에 그 목적은 ‘이 세상’의 주민으로서의 자신의 야망에 기반한 내재적인 것이어야 한다. 이는 그가 어떤 ‘종류’의 피조물이 되기를 원하는가, 즉 그의 관심을 어떻게 등급화할 것인가를 결정해야 한다는 뜻이다.

129) Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, *op. cit.*, §III.9. 그렇게 때문에 현실에 있어서 르상티망의 복수는 실현된다 하더라도 ‘영적인,’ 즉 원칙적으로 상상적이고 상징적인 것이다. Deleuze, *op. cit.*, p. 116. 쉐러는 니체의 요점을 다음과 같이 설명한다: “르상티망을 가진 기독교인의 신에 대한 생각의 핵심은 아직도 복수하는 [야훼(Yahweh)]다. 유일한 차이가 있다면 그것은 이제 복수가 ‘작은’ 자에 대한 가식적인 사랑의 탈을 쓰고 있다는 것이다…르상티망이 가득 찬 사람은 자기 힘으로는 막강한 자들에게 가할 수 없는 복수를 신에게 떠넘긴다.” Scheler, *Ressentiment*, *op. cit.*, p. 75.

130) Nietzsche, *The Will to Power*, *op. cit.*, §1041.

131) Nietzsche, *Ecce Homo*, *op. cit.*, “Why I am so clever,” §10.

자들만이 받아들일 수 있으므로 대부분의 사람들은 그대로 금욕이상을 추구하겠지만 소수의 위대한 영혼에게 실제적인 가능성으로 남아있다.¹³³⁾

V. 결론

‘종교 없는 기독교(religionless Christianity)’를 주창하는 신학자 본회퍼(Bonhoeffer)는 ‘선악을 넘어서(beyond good and evil)’라는 니체의 구호가 바로 개신교 신학의 요체이며 올바른 ‘복음’ 이해를 위해 필수적인 윤리적 접근이라 단언한다. 그리고 바로 이 점에서 니체는 기독교의 ‘도덕적 폐해’를 힐난하고 있기는 하지만 선악을 넘어서신 최초의 인물임이 분명하다고 한다.¹³⁴⁾ 이 니체는 진리의 존재와 이에 대한 인식론적 접근가능성의 허구를 폭로하기 위하여 르상티망이란 감정을 중심으로 역사심리학적으로 인류사의 전개를 진단함으로써 폭력성 너머의 우연성으로 점철된 역사적 진실에 다가간다.

니체는 기독교 도덕의 계보학을 통해 르상티망이 애초엔 열등한 피지배층이 갖는 음험한 사회적 감정이지만 이천여 년 전의 유대 민족과 초기 기독교의 가치전도를 거치면서 효과적인 생존의 무기로 진화했음을 보여준다. 그는 르상티망의 창의성은 바로 노예들이 주인과 노예의 우열의 관계를 노예와 주인의 선악의 관계로 역전시키는 도덕상의 반란을 통해 삶에 대한 긍정을 성취하는 도전에 있다고 한다. 니체의 기독교 비판은 이성에 대한 과도한 신뢰에서 출발한 근대성 담론의 허구를 폭로하여 기독교 진화과정의 역학을 노정한다. 금욕주의로 무장하여 더 강한 고난을 극복할 수 있게 된 근대의 노예, 즉 대중에게 고통은 삶의 자극제며, 르상티망은 곧 삶을 긍정하고 도전으로부터 삶을 지켜준다. ‘초인’과 ‘영원회귀’ 사상으로 드러나는 그의 ‘경건한 불신’은 근대의 구원론, 즉 탈신시대를 위해 적실성 있는 구원 형태의 실험이라 보아 마땅하다. 니체 자신의 세속적 신정론은 고난에서 아무 의미도 추구하려 하지 않으며 주어진 삶을, 그것이 아무리 고난으로 점철되어 있고 추루하다 하더라도, 있는 그대로 긍정하는 ‘운명애’로 집약된다.

132) Nietzsche, *The Gay Science*, *op. cit.*, §341.

133) Leiter, *op. cit.*, pp. 287-288.

134) Dietrich Bonhoeffer, *No Rusty Swords: letters, lectures and notes from the collected works of Dietrich Bonhoeffer*, I, ed. Edwin H. Robertson, trans. Edwin H. Robertson and John Bowden, London: Collins, 1965, p. 37.

주제어: 니체, 계보학, 르상티망, 기독교, 금욕이상, 신정론

원고접수일: 2014년 5월 12일

심사완료일: 2014년 5월 27일

게재확정일: 2014년 6월 17일

참고문헌

- Deleuze, Gilles, 1983 [1962]. *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press.
- Fraser, Giles, 2002. *Redeeming Nietzsche: on the piety of unbelief*, London: Routledge.
- Geuss, Raymond, 1999. *Morality, Culture and History: essays on German philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jameson, Fredric, 1981. *The Political Unconscious: narrative as a socially symbolic act*, London: Methuen.
- Kierkegaard, Søren, 1962 [1846]. *The Present Age: on the death of rebellion*, trans. Alexander Dru, London: Harper & Row.
- Leiter, Brian, 2002. *Nietzsche on Morality*, London: Routledge.
- Mannheim, Karl, 1936. *Ideology and Utopia: an introduction to the sociology of knowledge*, trans. Louis Wirth and Edward Shils, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Nietzsche, Friedrich, 1968 [1880s]. *The Will to Power*, trans. Walter Kaufman and R. J. Hollingdale, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Nietzsche, Friedrich, 1986 [1878]. *Human, All Too Human: a book for free spirits*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich, 1994 [1887]. *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich, 2001 [1886]. *Beyond Good and Evil: prelude to a philosophy of the future*, eds., Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich, 2001 [1887]. *The Gay Science: with a prelude in German rhymes and an appendix of songs*, ed. Bernard Williams, trans. Josephine Nauckhoff, Cambridge: Cambridge University Press.

- Nietzsche, Friedrich, 2005 [1888]. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, eds. Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheler, Max, 1998 [1915]. *Ressentiment*, trans. Lewis A. Coser and William W. Holdheim, Milwaukee: Marquette University Press.
- Taylor, Charles, 2007. *A Secular Age*, Cambridge, USA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Troeltsch, Ernst, 1931 [1911]. *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. Olive Wyon, London: George Allen.

<Abstract>

Nietzsche's Critique of Christianity and Secular Theodicy

Kwon Jeongkee (Woosuk University)

In his historical-psychological diagnosis of the history of the humanity and in an effort to get near the essence of Christianity 'beyond good and evil,' Nietzsche has exposed the falsity of unsubstantiated presumption of truth and its concomitant claims of epistemological approachability to truth, and in turn presented his own genealogical exegesis of the Western moral philosophy. Concerned with elucidating in all truthfulness the reality of would-be truths, he has attempted to reveal those 'truths' fraught with falsities of homogenised histories and contingencies beyond violence, as were exemplified by the occasions of the 'faith' confessed within the frame of dogmas and institutions plundering the 'practice' of historical Jesus as a free spirit.

Initially a treacherous social emotion of the inferior underclass, Nietzsche tells us, the moral sentiment of *ressentiment* has been refurbished into an effective weapon of survival in the course of transvaluation by the Judaism and early Christianity of two millennia or so ago. Nevertheless the theodicy of Christianity as a tool of its will to power has ended up having its men and women tied up weak and powerless and willing more pain, only to foster the will to equality geared to revenge rather than strengthened capability. To get matured through spiritual perseverance, however, they are advised to repudiate the theodicy of this 'religion of pity' and embrace the 'order of rank.' In so doing the ascetic ideal of Christianity constitutes the most realistic, if not the ideal,

condition for the best existence, for it leads them to self-overcoming that is none other than the affirmation of life and the will to power.

Nietzsche observes that for the modern masses armed with the theodicy of asceticism suffering and its derivative *ressentiment* serve as a stimulant astute enough to protect their existence from constant challenges from within and without and lead them to an affirmation of life. However, contrary to his belief that *ressentiment* is just an individual disposition of pathology, whether positive or negative, this moral sentiment seems to be rather a modern phenomenon associated with social structure. At all events, the secular theodicy of Nietzsche himself is to desist any transcendental meaning or justification for suffering, and accept it positively, that is the affirmation of life as it is, or *amor fati*. Then it would follow that *amor fati* is, for Nietzsche, the ‘archpriest of pious unbelief,’ a relevant soteriological experimentation for the post-theistic modern era.

Keywords: Nietzsche, genealogy, *ressentiment*, Christianity, ascetic ideal, theodicy