



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

철학 박사 학위 논문

니체의 소피스트적 인식과 사상의 형성
-이소크라테스를 중심으로-

Nietzsche's sophistic perception
and
formation of his thought

울산대학교 대학원

철학과

김 상 곤

니체의 소피스트적 인식과 사상의 형성
-이소크라테스를 중심으로-

Nietzsche's sophistic perception
and
formation of his thought

지도 교수 이상엽

이 논문을 철학 박사 학위
논문으로 제출함.

2021년 11월

울산대학교 대학원

철학과

김 상 곤

김상곤의 철학 박사 학위 논문을

인준함

심사위원 손영식 (인)

심사위원 권용혁 (인)

심사위원 손영창 (인)

심사위원 김 희 (인)

심사위원 이상엽 (인)

울산대학교 대학원

2021년 11월

목 차

1. 머리말	
1.1 연구 목적과 필요성	1
1.2 연구 방법과 범위	2
2. 이소크라테스 사상의 재평가	
2.1 소피스트 이소크라테스	4
2.2 인문주의자 이소크라테스	8
2.3 실용주의자 이소크라테스	13
2.4 실천적 수사학자 이소크라테스	15
3. 반플라톤주의자 이소크라테스	
3.1 지식(Episteme)과 의견(Doxa)	21
3.2 의견(doxa)에 대한 신경과학적 규명	27
3.3 진리 인식과 언어	30
3.4 정치에 대한 이소크라테스의 견해	35
4. 반플라톤주의자 니체	
4.1 진리에 대한 회의	43
4.2 인식의 한계	49
4.3 예술과 도취	56
5. 니체와 이소크라테스	
5.1 니체 사상의 소피스트적 기원	66
5.1.1 헤라클레이토스의 생성과 유희	66
5.1.2 칼리클레스의 힘의 원리	71
5.1.3 뤼론의 회의주의	76
5.2 소피스트 사상의 현대적 계승과 발전	
5.2.1 진리에 대한 질문의 형식에 대한 회의	87
5.2.2 생성과 변화에 대한 사유	89
5.2.3 진리와 개연성	94
5.2.4 언어와 수사학	102
6. 나가는 말	108
참고 문헌	114
Abstract	117

<국문 요약>

니체의 철학은 근대 이후의 사상사에 지대한 영향을 주었으며, 앞으로도 여러 철학자들에 의해서 새롭게 해석되면서 생명력을 이어갈 것이다. 니체 사상의 특징은 그의 처녀작인 『비극의 탄생』에서부터 명확히 드러난다. 그는 플라톤 이후 지속되어온 전통철학의 기초를 비판하는 과정을 통해서 그의 철학적 정체성을 확립해나간다. 후세 사람들이 그에게 부여한 ‘망치를 든 철학자’라는 호칭도 이러한 그의 비판적 사유 특징에서 비롯된 것이다. 우리가 니체 철학의 특징을 정확히 이해하기 위해서는, 전통철학에 대한 그의 비판적 입장을 살펴보는 것으로부터 시작해야 하는 이유도 여기에 있다.

플라톤의 철학적 기초에 반기를 든 사람은 니체뿐만이 아니었다. 플라톤과 동시대를 살았던 이소크라테스도 플라톤이 주장하는 절대적 진리를 부정하면서, 이와는 대조적인 철학적 사유를 개척하고자 노력했다. 그 시대의 다른 소피스트들도 절대적인 진리관을 부정하는 상대적이고 회의적인 사유 체계를 가지고 있었으나, 개인적인 주장의 수준을 넘지 못했다. 그러나 이소크라테스는 플라톤의 아카데미아에 필적할만한 교육기관을 설립하고, 자신의 철학적 사유를 젊은이들에게 전파했다. 그뿐만 아니라 이소크라테스는 플라톤이 비판한 수사학의 정체성을 확립하고, 언어를 인간 사유를 이끌어 가는 핵심 요소로 주장한다. 개인의 품성뿐만 아니라 국가의 운영도 언어에 의해서 좌우된다는 것을 강조한 것이다. 그리고 인간이 발견할 수 있는 실질적 지식인 ‘의견(doxa)’에 대한 자신의 주장을 많은 연설문을 통해서 전파하고자 노력했다.

그는 플라톤이 가장 중요하게 생각하는 ‘지식(epistēmē)’을 현실적인 삶에 아무런 도움을 주지 못하는 굳어 있는 사유체계라고 비판하면서, 인간의 삶에 유용한 실질적인 지혜를 발견하려고 노력했다. 그래서 이소크라테스는 시의적절한 판단과 언어로 구성되는 의견(doxa)을 인간이 얻을 수 있는 최선의 지혜라고 주장한다. 이러한 진리와 언어에 대한 인식은 그의 철학을 관통하는 핵심 주제로 발전하면서, 아테네 젊은이들에게 많은 영향을 미쳤다.

이 논문은 플라톤이 주장하는 절대적인 진리 보다는 인간의 삶에 유용한 지식을 진정한 철학이라고 주장하는 두 사상가 이소크라테스와 니체가 함께 공유하는 철학적 접점들을 발견하는 것에서부터 시작한다. 플라톤에 반대하는 점에서 뿐만 아니라, 절대적인 진리를 부정한다는 점에 기초하여 두 사람은 같은 사유의 뿌리를 가지고 있다는 추론을 도출한다. 특히 이소크라테스와 니체 모두 수사학을 바탕으로 하는 언어관을 절대적인 진리를 주장하는 플라톤의 철학을 극복하는 방법으로 사용한다는 점을 분석함으로써 이러한 추론은 강한 논리적 설득력을 확보하게 된다. 더 나아가서 현대 사상을 이끌어가는 니체의 사유도 고대 그리스 소피스트들의 사유 방식에서 영감을 얻었으리라는 추론도 함께 이끌어낸다. 그리고 이러한 추론이 논리적 개연성을 확보할 수 있다면 앞으로 니체를 연구하는데 보다 넓은 시야를 제공할 수 있다고 판단한다.

니체와 이소크라테스 사상의 공통점을 찾아가기 위해서는 먼저 이소크라테스 사유의 특징을 재평가하는 것으로부터 시작하는 것이 효율적이다.

1장에서는 소피스트이면서도 실용적 인문주의자였던 이소크라테스의 면모를 새로운 시각으로 조명한다. 특히 수사학에 대한 그의 의견은 그 생명력을 현대 철학에 이르기까지 유지하고 있다는 점도 새롭게 발견할 수 있을 것이다. 이러한 작업을 통해서 플라톤은 물론이고 다른 소피스트들과도 구별되는 이소크라테스 사유의 특징을 정확히 분석하고자 한다.

2장에서는 이소크라테스가 지혜의 근원으로 주장한 의견(doxa)이 플라톤의 지식(epistēmē)과 어떤 차이를 가지고 있으며, 이러한 차이가 진리나 인식에 대한 접근 방법은 물론이고 현실적인 적용에서 어떤 결과를 초래하는지를 검토할 것이다. 그리고 이소크라테스와 플라톤이 당시 그리스의 현실적인 문제에 대한 태도에서도 어떤 차이를 보이는지를 분석할 것이다. 이 과정에서 이소크라테스가 주장하는 ‘범그리스주의’가 어떤 사상적 배경에서 탄생하였는가를 발견할 수 있다.

3장에서는 이소크라테스와 플라톤의 사상적 차이를 바탕으로 플라톤과 니체의 사상적 대비를 드러내고자 한다. 여기에서는 전통철학의 주요 주제인 진리와 인식의 문제에 대한 니체의 비판적 시각을 살펴보고자 한다. 특히 니체의 진리와 언어에 대한 사유가 플라톤에서부터 시작된 전통철학과 어떤 점에서 다른 뿌리를 가지고 있는지를 명확히 나타내고자 한다. 그리고 예술에 대한 니체의 인식을 살펴보면, 현대 문화가 왜 니체의 영향을 받고 있는지를 파악한다.

4장에서는 플라톤의 사상에 반대한 소피스트들의 사유에서 니체 사상의 뿌리를 찾고자 노력할 것이다. 니체와 이소크라테스가 플라톤의 사상에 반대한다는 점에서 뿐만 아니라, 소피스트적인 인식을 사유의 바탕으로 두고 있다는 점에서 공통점을 보유하고 있다. 이러한 작업은 자연스럽게 소피스트적 사유를 시작한 그리스 철학자들과 연결될 것이다. 특히 소피스트 사상의 선구자로 불리는 헤라클레이토스, 칼리클레스를 통해서 니체가 주장하는 사상, 즉 ‘생성’과 ‘힘에의 의지’가 태동한 흔적을 발견하고자 한다. 그리고 뤼론의 철학에서는 니체의 사유 태도를 나타내는 회의주의의 뿌리를 발견할 수 있을 것이다.

5장에서는 니체가 소피스트에서 발견한 사상의 뿌리들을 어떻게 자신의 형식으로 발전시켜 나갔는지를 살펴본다. 절대적 진리와 언어의 재현적 속성을 당연시하는 전통철학을 극복하면서, 자신의 기초를 심화시켜 나가는 방법을 철학적 주제를 바탕으로 분석한다. 특히 사유의 근본이 되는 질문의 형식에 회의를 가지고 있는 니체가 어떤 방법으로 전통적인 사유를 극복하려고 했는지를 중점적으로 분석한다.

끝으로 니체와 이소크라테스가 시대적 차이에도 불구하고, 자기가 살고 있는 시대의 정신적 조류에 반기를 들면서, 인간의 사유가 나아가야 할 방향을 제시했다는 점에서 공통점을 보유하고 있다. 이것을 이 논문의 결론으로 삼고자 한다.

* 주제어 : 니체, 이소크라테스, 소피스트, 반플라톤주의, 독사(doxa), 진리, 수사학

니체의 소피스트적 인식과 사상의 형성

-이소크라테스를 중심으로-

1. 머리말

1.1 연구 목적과 필요성

니체는 서양문화의 흐름을 바꾼 기념비적인 철학자다. 그의 사상은 철학뿐만 아니라 문학과 예술에 이르기까지 서구 근대 정신문화의 모든 영역에 획기적인 영향을 미쳤다. 이러한 사유의 탄생은 전적으로 니체의 천재성이나 노력에 기인한 것이지만, 하늘아래 새로운 것이 없다는 말이 있듯이, 이러한 탁월한 사유도 역사적으로 그 뿌리를 찾을 수 있을 것이다. 고대 그리스의 소피스트들도 그 시대의 주류 철학 사조와는 차별화되는 사유를 통하여 자신들의 주장을 설파하려 했다. 소피스트들이 자신들의 주장을 설명하기 위하여 사용한 개념적 특징들은 플라톤의 그것과는 많은 차이를 보인다. 특히 이소크라테스는 인간의 본성과 자연의 원리에 대한 사상을 수립하면서 이상주의적인 플라톤의 사유와는 차별화되는 유용성을 지혜의 근본으로 삼았다. 이소크라테스에게 철학의 목적은 보편적이고 절대적인 지식을 추구하는 것이 아니었다. 오히려 구체적 상황 속에서 시의 적절하게 판단을 내릴 수 있는 능력을 기르는 것이 철학의 목적이었다. 그리고 그런 능력을 가진 사람을 철학자라 불렀다.

이러한 견해는 수사학에 대한 그의 태도에서 본격화된다. 이소크라테스는 언어를 통한 의사소통이 단순히 언어의 논리성에 의존하는 것이 아니라 개연성과 상황에 영향을 받는다는 것을 깊이 인식하였다. 즉 인간의 지각, 사고, 행동에 동반되는 보편적인 감정들이 말하는 사람의 내용에서 재확인될 때 듣는 사람에게 더 많은 신뢰를 가져다준다는 것이다. 그리고 그러한 개연성은 말이 이루어지는 상황이 시의적절할 때에 효과가 더욱 증대되는 것이다. 언어의 음성적 속성을 이미 간파했다는 것을 알 수 있다. 이소크라테스의 수사학적 언어관은 19세기에 이르러 니체에 의해서 언어의 비유적 속성에 대한 연구를 통해서 재발견된다. 니체도 언어의 기능이 실재를 재현하거나 진리를 발견하는 것에 있는 것이 아니라 삶의 유용성에 있다고 생각했다. 즉 인간이 생존을 위한 필요에서 만든 창작물이라는 것이다. 말이 진리를 담아내는 것이 아니라 변화하는 외부 세계를 가장 효율적으로 이해하기 위해 사용하는 도구라고 주장하는 이소크라테스의 견해와 일치하는 지점이다. 그리고 20세기에 들어서는 현대의 소피스트라 불리는 비트겐슈타인에 의해서 이러한 견해가 더욱 확고해진다. 그는 의미가 세계에 의해 고정된 것이 아니라 언어 사용자, 즉 인간의 구체적인 조건과 상황에 의해 결정되는 것으로 이해했다.

이성 중심의 철학을 극복하고자 몸의 철학을 주장했던 니체와, 플라톤의 이상주의적 세계관을 거부하고 현실적인 유용성을 사유의 목적으로 삼았던 이소크라테스는 언어를 중심으로 하는 진리와 인식에 대한 세계관에서 같은 뿌리를 가지고 있음을 추론할 수 있다. 또 니체는 이소크라테스뿐만 아니라 절대적 진리에 대한 회의

를 시작한 다른 그리스 철학자들에 대해서도 많은 관심을 가지고 있었다. 그들의 사유가 어떻게 니체에 의해서 심화되고 구체화되는지를 살펴보는 것도 니체 사유의 뿌리를 발견하는데 도움을 줄 것이다. 소피스트 사유의 뿌리가 되는 헤라클레이토스의 생성과 변화에 대한 견해, 칼리클레스의 힘을 중심으로 하는 자연관, 그리고 퀴론의 회의주의는 니체 철학의 테마를 형성하는 핵심적인 바탕이 된다. 자신을 둘러싼 자연 속에서 고정된 진리를 발견하고자 하는 욕구를 뛰어 넘어서, 있는 그대로의 세계를 보고자 노력하는 모험적인 사유 태도는 소피스트와 니체가 공유하는 철학적 태도일 것이다. 이러한 철학적 태도에서 분출한 기원전 5세기의 그리스 소피스트 사유 방식이 2000년 이상의 시간적 간격을 뛰어 넘어 니체에게서 승계·심화된다는 것이 어떤 철학적 함의를 보유하고 있는지를 분석하는 것은 의미 있는 작업이라고 생각한다. 특히 현대 포스트모더니즘에서 재현되고 있는 니체의 사유에 대한 뿌리를 그리스 소피스트의 지적 모험에서 발견한다는 것은 인간의 지성사 연구에 새로운 시도가 될 것이다. 뿐만 아니라 현대 철학에서 다시 주목받는 니체의 사유와 소피스트 중의 소피스트로 재평가 되는 이소크라테스를 비교하는 작업은 앞으로 우리가 새로운 모험적 사유를 시도하는데 의미있는 도움을 줄 것으로 판단한다.

1.2 연구 방법과 범위

이소크라테스는 자신의 사유를 설명하는 체계적인 저작을 남기지는 않았다. 대신 그는 국가나 개인이 당면하고 있는 문제에 대한 자신의 의견을 연설문의 형태로 남겼다. 그래서 서양 철학사에서 그는 철학자로 분류되지 않고 수사학자, 연설가로 불렸다. 이소크라테스는 대부분의 연설문들을 스스로 연설하기 위해서 쓰기 보다는 자신의 철학적·정치적 견해를 표현하는 수단으로 사용했다. 보편적인 진술보다는 구체적인 상황 속에서 인간에게 유용한 의견을 찾아내는 것이 진정한 지혜라고 판단했기 때문이다. 모든 것에 통용되는 고정적이고 보편적인 지식보다는 구체적인 상황 속에서 발견할 수 있는 시의적절한 의견이 인간이 발견할 수 있는 최선의 지혜라고 생각했다. 이 연구의 방법도, 이소크라테스가 당시의 국내외 현실 문제들을 바라보는 시각을 담고 있는 연설문을 통하여 그의 구체적인 주장의 바탕에 자리하고 있는 철학적 사유들을 발견하는 것으로부터 시작하고자 한다. 그리고 이러한 철학적 사유들이 동시대 철학자 플라톤의 주장과 어떤 차이점을 보이고 있는지를 먼저 분석할 것이다. 비록 이소크라테스의 연설문이 플라톤과 같은 철학적인 사유체계를 가지고 있는 것은 아니지만, 그의 연설문 속에 남아 있는 진리관이나 언어관은 플라톤의 사상과 완전히 다른 가치관과 인식에서 출발하고 있다는 것을 어렵지 않게 발견할 수 있을 것이다.

이러한 사실들을 좀 더 명확히 드러내기 위해서 먼저 이소크라테스와 플라톤의 사유를 비교하여 차이점을 분석할 것이다. 국가적 문제와 이웃의 아픔을 해결하는 것을 사유의 목적으로 삼았던 이소크라테스의 언어와 복잡한 현실을 이데아의 허상이라고 판단함으로써 현실 문제를 사유의 대상에서 제외한 플라톤이 남긴 언어는

너무나 대조적이다. 두 사람의 사유를 몇 가지의 철학적 테마를 중심으로 대비하면 그 차이가 더욱 선명해 질 것이다. 똑 같은 방법으로 니체의 사유를 플라톤 철학과 대비함으로써 니체의 반플라톤적 특성을 명확히 하고자 한다. 그 결과를 바탕으로 니체의 사유가 반플라톤주의적인 소피스트의 사유와 어떤 연결점을 가지고 있는지 분석할 것이다. 이 분석은 결국 니체 사상의 뿌리가 소피스트적인 인식에 닿아 있다는 것을 드러낼 뿐만 아니라, 소피스트 중의 소피스트인 이소크라테스와 망치를 든 철학자 니체가 철학적 사유에서 어떤 공유점을 가지고 있는지를 발견할 수 있을 것이다. 이 분석은 이소크라테스가 주장하는 철학의 유용성과 니체가 주장하는 삶에 봉사하는 사유의 성격이 철학사적으로 큰 틀에서 동일한 가치관으로 분류될 수 있음을 말해 줄 것이다. 나아가 소피스트적 인식이 니체의 사유를 통해 어떤 모습으로 심화되고, 발전해 나가는가를 살펴 볼 수 있을 것이다.

2. 이소크라테스 사상의 재평가

2.1 소피스트 이소크라테스

이소크라테스는 아테네에서 기원전 436년에 부유한 신흥가문에서 태어나 98세까지 살다간 아테네의 연설가이자 교육자·정치평론가였다. 또 그는 소피스트를 넘어선 소피스트로 평가되었다. 소크라테스나 플라톤은 소피스트들을 철학자가 아닌 수사학자로 비난했으나 오직 이소크라테스만은 철학을 아는 사람으로 인정했다. “결국 이소크라테스는 플라톤(이 그려내는 소크라테스)가 칭찬하였던 유일한 소피스트였다고 해도 지나친 말이 아니다. 『파이드로스』 편 마지막을 장식하고 있는 장면에서 소크라테스는 파격적으로 루시아스에게 철학자라는 이름이 어울리지 않겠느냐고 말한다. 그리고 이소크라테스는 루시아스보다 훨씬 뛰어난 본성과 재능을 가지고 있다고 말한다.”¹⁾

물론 이소크라테스도 말의 중요성, 실재에 대한 회의주의적 시각, 지식에 대한 상대주의적 관점 등, 소피스트들이 공통적으로 지니고 있었던 사상적 특징들을 지니고 있었음이 분명하다. 그러나 당시 소피스트로 불린 사람들 중에는 젊은이들을 가르치는 진실한 교사들에서부터 정직하지 못한 말재주꾼에 이르기까지 다양한 사람들이 포함되어 있었다. 이소크라테스는 젊은이들을 가르칠 소양을 갖추지 못한 교사들에 대해서 자신의 초기 작품 『소피스트들에 대하여』를 통해서 비판하면서 자신은 그들과 다르다는 점을 분명히 한다.

소피스트들의 부정적인 특징은 이들이 활약한 시대적 환경과 관련이 있다고 보아진다. 당시 아테네는 페리클레스가 실시한 민주정이 활발하게 작동하고 있었다. 민주정이 이전의 정체와 다른 특징은 다수에게 정치 참여 기회를 부여한다는 것이다. 수많은 그리스 젊은이들이 정치 참여를 희망했다는 것은 충분히 짐작할 수 있는 일이다. 투키디데스는 당시 아테네 민주정을 이렇게 설명한다.

그것이 민주정이라 불리는 것은, 시정의 수행이 소수가 아니라 다수에게 맡겨지고, 법률에 의해 수립된 공공 업무에서 모두가 평등하기는 해도, 공무에 있어서 개인의 가치가 완전히 발휘되도록 허용된다는 점 때문이다.²⁾

이 때 필요한 능력이 대중을 설득할 수 있는 웅변술이다. 그러나 당시에는 언어에 대한 기술을 가르칠 수 있는 학교는 존재하지 않았다. 이러한 수요에 대응하기 위해서 등장한 인물들이 소피스트이다. 이들은 아테네인들이 아니라 대부분 그리스 각지에서 모여든 지식인들이자 여행가들이었다. 그래서 이들이 아테네인들보다 기존 문화나 질서에 대한 비판 능력을 갖추고 있었다는 것을 어렵지 않게 추론할 수 있다. 이러한 태생적 한계는 소피스트들이 자유로운 사유의 틀을 만들어 낼 수 있는

1) 김현, 「소피스트를 넘어선 소피스트」, 『인물과 사상』, 인물과 사상사 2007년 11월, 102쪽.

2) 조지 커퍼드, 『소피스트 운동』, 김남두 옮김, 아카넷 2003, 32쪽.

바탕이 되기도 하지만, 언어에 대한 기술을 젊은이들에게 가르치고자 하는 교육적인 의지보다는 그것을 생존의 도구로 이용하는 결과를 초래하기도 했다.

그러나 이소크라테스는 부유한 부친의 지원으로 많은 교육을 받은 것으로 알려졌다. 그의 청년 시절 아테네의 상황을 고려하면 뛰어난 소피스트들로부터 교육을 받은 것으로 보인다. “그의 스승들에 관한 전승들을 보아도 분명해진다. ‘디오닉시오스와 플루타르코스 위서(僞書)’는 케오스의 프로디코스, 레온티니의 고르기아스, 쉬라쿠사의 테이시아스, 그리고 테라메네스를 그의 스승으로 언급하며, 어떤 전승은 소크라테스, 테라메네스, 고르기아스, 프로디코스를 지칭하기도 한다. 또 고르기아스, 테이시아스, 프로디코스, 에르기노스, 및 테라메네스를 거명하는 기록도 있다. 그의 스승으로 언급된 사람들 가운데 테라메네스와 소크라테스를 제외하면 모두 소피스트이다.”³⁾

그는 수사학 교사로서 큰 명성을 얻었으며, 당시 그가 세운 학교는 플라톤의 아카데미아와 더불어 아테네 최고의 교육기관이었다.⁴⁾ 이소크라테스는 고대 그리스 지식인으로서 플라톤과 아리스토텔레스 못지않게 중요한 인물이었다. 독일이 저명한 고대사가 마이어(E. Meyer)는 이소크라테스를 이렇게 평가한다.

그의 저술은 기원전 4세기 그리스 상황을 아는데 가장 중요한 자료다. 그것들은 약화일로에 있던 당시의 불행을 매우 생생하게 묘사하고 있으며, 민족의 진정한 과제를 잘 이해하고 있다. ... 모름지기 기원전 4세기 그리스 역사와 필리포스(Philippos) 시대를 배워 이해하려는 사람은 그의 저술에 대한 근본적인 연구와 더불어 시작해야 한다. ... 그는 그의 시대가 필요로 하는 것을 잘 알고 있었다.⁵⁾

이소크라테스는 연설문 21편과 서간 9편을 남겼으나 자신의 글을 직접 연설한 경우는 극히 드물고 대개는 남을 위해 쓴 것이었다. 그러나 그의 글 형식이나 상황 설정은 구체적인 연설문 형식을 갖추고 있다. 이소크라테스의 연설문 가운데서 동시대인들로부터 그의 작품으로 인정받았거나 스스로 인정한 것은 10편이다. “아리스토텔레스가 『수사학』에서 이소크라테스의 저술로 언급한 연설문들은 『에우튀노스에게』, 『헬레네』, 『파네귀리코스』, 『에와고라스』, 『평화에 관해』, 『안티도시스에 관해』, 『필리포스』이다.”⁶⁾ 그 외에 『니코클레스에게』, 『소피스트들에 대해』, 『판아테나이코스』 등도 그의 저작으로 인정되고 있다.

그의 인식론적 토대는 소피스트 전통을 이어받고 있으며, 경험 세계를 중시하는 현실주의적 가치관은 플라톤의 일원론적 세계관과 대비된다. 그러나 플라톤처럼 체계적인 철학적 사유를 완성했다는 기록도 없을 뿐 아니라 소피스트에 대한 플라톤의 평가 절하로 인해 현실에 대한 이소크라테스의 뛰어난 통찰력은 정당한 평가를

3) 김봉철, 『전환기 그리스 지식인 이소크라테스』, 신서원 2004, 38쪽.

4) 앞의 책, 15쪽.

5) 앞의 책, 16쪽.

6) 앞의 책, 49쪽

받지 못했다.

이러한 영향 때문에 아직도 우리는 이소크라테스를 비롯한 소피스트들에 대해 정당한 평가를 주저하고 있다. 소피스트들에 대한 전통적인 견해는 그들이 기원전 5세기에 나타난 일단의 험잡꾼들이었으며, 대중들의 선부른 믿음으로부터 부당한 이익을 취해 막대한 부를 얻었다는 것이다.

역사학자 시즈윅(H. Sidgwick)의 글은 이를 대표하는 고전적인 서술로 알려져 있다.

덕을 가르친다고 자칭하면서 실제로 그들은 거짓 담화술을 가르쳤고, 다른 한편으로는 부도덕한 실용적 학설들을 퍼뜨렸다. 그들은 그리스의 프리타네움(Pritaneum : 모임의 중심지)에 이끌렸고, 거기서 소크라테스를 만나 격파되었다. 소크라테스는 소피스트들의 수사학의 공허함을 드러냈고, 그들의 궤변을 내보였으며, 그럴 듯하지만 해로운 그들의 소피스트술에 맞서 건전한 도덕적 원리들을 성공적으로 방어했다. 따라서 소피스트들은, 짧은 성공 후에 받아 마땅한 경멸을 받게 되었고, 그리하여 그들의 이름은 이후 세대에 웃음거리가 되었다.⁷⁾

그러나 원래 소피스트라는 이름은 흔히 ‘지혜로운’과 ‘지혜’로 번역되는 그리스어 소포스(sophos)와 소피아(sophia)에서 유래된 말이다. 이 용어들은 일반적인 일에 대한 분별력이나 식견, 특히 실천적 지혜와 정치적 식견을 가진 사람이나 철학적 지혜를 가진 사람을 의미했다. 기원전 5세기부터 ‘소피스테스’라는 용어는 초기 ‘현자’들 중 많은 이들에게, 즉 호메로스와 헤시오도스를 포함한 시인과, 음악가와 음유시인, 성직자와 예언자, 프로메테우스와 같은 신비스런 힘을 가진 인물들에게 적용되었다.⁸⁾ 이소크라테스도 그의 저서 『안티도시스』에서 자신들의 선조들은 소피스트를 찬양해 마지않았고 그 제자들의 성공을 부러워했으며, 아테네인 가운데 소피스트라는 칭호를 얻은 최초의 인물인 솔론을 국가를 이끄는 지도자로서 가장 적격의 인물로 평가했다고 기술하고 있다. 이러한 긍정적인 기원을 가진 소피스트들을 공격한 이유는 개념적인 논쟁과 더불어 현실적인 다른 의도가 있었던 듯하다.

플라톤은, 다른 귀족이었던 페리클레스와는 달리, 민주주의 덕목에 대해 회의적이었으며, 소피스트들이 주장한 인간 평등을 바탕으로 하는 사회질서에도 반대했다. 소크라테스의 한 추종자는 소피스트들을 매춘부에 비교했는데, 왜냐하면 소피스트들은 돈을 내기만 하면 누구에게라도 지식을 팔 준비가 되어 있었기 때문이다. 그러나 플라톤을 분노케 했던 보다 개인적인 이유도 있다. 대부분의 그의 작품들은 그의 스승 소크라테스가 재판을 받고 독약을 먹은 이후(BC 309년)에 집필된 것으로 알려졌다. 플라톤은 소피스트들이 이 비극적인 사건에 간접적인 책임이 있다고 보았다. 소크라테스에게 통상적으로 가해졌던 공격들, 특히 그가 “약한 논증으로 보다 강한 논증을 폐퇴시키고, 타인들로 하여금 그의 예를 따르게 했기 때문에” 젊은 이들을 타락시켰다는 모함은 플라톤이 보기에 일부 소피스트들에 대한 평판으로부터

7) 조지 커퍼드, 『소피스트 운동』, 김남두 옮김, 대우 학술 총서 2004, 16쪽

8) 앞의 책, 46쪽

터 유발된 것이었다.⁹⁾

이러한 의심은 연설가 아이스키네스의 티마르코스 고발 연설에서도 나타난다.

그러니까 아테네인 여러분, 여러분은 민주정을 파괴한 30인 가운데 한 사람인 크리티아스를 가르쳤다는 게 밝혀졌다는 것 때문에 소피스트인 소크라테스를 죽인 겁니까?¹⁰⁾

또한 이소크라테스가 철학사적으로 평가받지 못하는 이유를 다르게 설명하기도 한다. 팀머만(Timmerman)은 이소크라테스가 철학자로 불리지 않는 이유를 개념 논쟁의 성질에서 찾는다.

정의(definition)를 두고 벌이는 싸움에서 패배자는 그 여파 속에서 벌어지는 지성적 논의에서 종종 심각한 불이익을 당하게 된다. 더 나쁜 것이 있다면 그것은 바로, 시간이 지나갈수록 패배한 정의와 전투 자체가 지성사의 기록에서 거의 삭제되어 있다는 사실을 발견할 수도 있다는 것이다. 승리하는 것이 전부인 그런 시간들도 있다!

기원전 4세기에 철학의 정의를 두고 이소크라테스와 플라톤이 벌인 싸움이 바로 그런 경우다. 이소크라테스가 철학의 한 개념을 앞으로 밀고 나가는 데에 상당한 에너지를 쏟았다 해도, 그의 개념은 플라톤이 개념 싸움에서 승자였다는 이유로, 플라톤의 개념의 그늘 속에서 시들어버린 상태다.¹¹⁾

그럼에도 불구하고 이소크라테스가 19세기 이후부터 다시 주목받기 시작한 이유는 그의 사유가 현실적인 삶을 벗어나지 않는 유용성을 바탕으로 하기 때문이다. 특히 그의 연설문은 항상 현실적인 문제에 대한 해결책을 제시하는 것을 목적으로 한다. 린샤우(Th. Linschau)는 “예전의 역사 서술에서는 … 이소크라테스 같은 사람이 맥 없고 무기력한 수사학자의 전형으로서 간주되었던 데 비해, 요즘의 연구는 그가 … 당대의 상황을 올바르게 이해한 그리스 최초의 시론가였다고 본다”고 지적했다.¹²⁾

이소크라테스는 사유의 중심을 항상 개인이나 폴리스의 문제를 해결하는 것에 두었다. 당시 아테네는 민주정을 실시하고 있었지만 펠로폰네소스 전쟁에서 패한 뒤 주변 폴리스에 대한 지배권을 상실하고 있었다. 그리고 페르시아와의 전쟁 위협에 끊임없이 시달려야 했다. 이런 상황 속에서 인간의 언어와 사유가 어떤 역할을 해야 하는지를 그는 명확히 인식하고 있었다. 이상이나 종교 속으로 도피하지 아니하고 당면한 문제에 대한 해결 방안을 언어와 사유를 통해서 발견하고자 헌신했다는 점에서 절대적인 진리 속에서 길을 찾는 플라톤과는 확연히 구별되는 인물이었다. 최근에 국내에서도 김현이나 김봉철의 저작을 통해서 이소크라테스의 사상이 다시 조명되는

9) 앤소니 고틀립, 『이성의 꿈』, 이정우 옮김, 산해 2007, 174쪽.

10) 「티마르코스를 향한 반대 연설」, 강철웅, 『설득과 비판』, 후마니타스 2016, 431쪽에서 재인용.

11) 김현, 「이소크라테스의 철학과 파이데이아의 ‘의견(doxa)」」, 『서양 고전 연구』 50집, 2013.

12) 김봉철, 『전환기의 그리스 지식인 이소크라테스』, 신서원 2004, 19쪽.

것도 이소크라테스의 실천적인 사유 때문이라는 것을 알 수 있다.

2.2 인문주의자 이소크라테스

우리 사회를 지탱하는 가치 중에서 가장 높은 위치에 있는 것이 인간의 권리이고 그 권리의 바탕에 있는 도덕적 가치 기준이 인간성(Humanism)이다. 인간의 가치를 실현하는 기본적인 권리는 흔히 천부인권이라고 하여 어떤 이유로도 침해할 수 없다고 한다. 그러나 인간성이라는 관념은 고대 그리스에서 생겨난 역사적인 것이고 처음 발생할 당시에는 지금 우리가 생각하는 정도로 높은 수준의 내용을 내포하고 있지 않았다. 우리가 지금 사용하는 ‘인간적인’이라는 말은 인간의 어떤 특별한 존엄성을 담고 있으며 이러한 존엄성을 가지지 못하는 대상으로는 이성적인 판단 능력이 없는 동물과 같은 것을 상정하고 있다. “그러나 고대 그리스인들이 ‘인간성’이라고 말하는 경우에 그 대립물로서 그들의 염두에 떠올렸던 것은 신성이다.”¹³⁾ 즉 인간은 죽지 아니하는 신들에 대해서 죽을 수 밖에 없는 연약한 존재로서만 인식될 뿐 독자적인 의미를 가진 주체를 형성하지 못하고 있었다. 물론 고대 그리스 문학 속에서 신화적인 세계관을 벗어나 인간의 눈으로 보는 세계를 그린 작품들을 더러 발견할 수도 있다. 브루노 스텔은 사포의 시에서 이런 예를 발견한다.

어떤 이는 이 어두운 대지 위에서 기병이,
어떤 이는 보병이,
또 다른 이들은 해군이 가장 아름답다고 말하네.
하지만, 오히려 나에게
내가 사랑하는 것이야말로
가장 아름다운 것이네¹⁴⁾

이 시에서 시인은 아름다움에 대해서 말을 하면서도 신화적인 서사에 기대지 않고 아름다움에 대한 자신의 개인적인 견해를 밝힌다는 것이다 이러한 주관적 자기 확신은 신화적인 서사시에서는 상상할 수 없었던 것이라고 주장한다. 그러나 서정시에서 나타나는 이러한 의식을, 개인적 감정의 차원을 넘어서, 보편적 인간성에 대한 관념이 발생한 징표로 보기는 어려울 것 같다. 여전히 신과 같은 행동과 감정을 지향하는 것이 아름다운 것으로 취급되었다. 이러한 호메로스적인 세계관으로부터 인간의 이성을 세계의 중심으로 격상시킨 사람은 소크라테스와 플라톤이다. 플라톤의 사유에 따르면, 영원히 존재하는 것은 인간의 영혼이다. 그리고 이 세상에서 영원히 존재하는 이데아를 알 수 있는 것도 이성을 통해서 가능하다. 현실을 움직이는 원리도 이데아의 작용이다.

13) 브루노 스텔, 『정신의 발견』 김재홍 옮김, 까치, 1994, 366쪽.

14) 스텔, 앞의 책, 105쪽.

이데아는 신적이고 불사이며, 오로지 이성을 통해서만 알 수 있는 것이다. 그것은 자기 동일적 존재이며, 해체될 수 없는 존재, 영원한 존재이다. 영혼은 이데아와 뗄 수 없이 맞물려 있다. 육체는 정확히 그 반대이다.¹⁵⁾

이와 같이 플라톤은 인간의 영혼에게 이상적인 이데아의 세계를 이해할 수 있는 힘을 부여함으로써 인간의 위상을 호메로스적인 신화세계에서 볼 수 있는 신의 대리자로부터 어느 정도 격상시킨 것이다. 그러나 플라톤은 이 땅에 존재하지 않는 이상적인 세계를 사유의 중심에 위치시킴으로써 이 땅 위에 존재하는 인간에게는 별로 관심을 두지 않는다. 오로지 이상 국가를 실현하기 위한 수단으로 취급한다.

그는 논지를 정의로운 사람 혹은 정의로운 영혼에서 정의로운 폴리스로 전환함으로써 시작했다. 정의는 더 큰 맥락에서 더 쉽게 이해될 수 있을 것이므로 먼저 전체 폴리스를 살펴보는 것이 더 큰 수확을 줄 것이라고 믿고 있었다. 그는 이상적인 폴리스를 설명하려고 노력함으로써 정의로운 폴리스가 어떤 것인가를 결론짓고 나서 개인적인 정의에 대한 질문을 주의 깊게 살펴볼 계획이었다.¹⁶⁾

이러한 폴리스의 정의를 달성하기 위해서 필요하다면 폴리스의 모든 시민은

공동체 생활을 해야 하고 사유재산을 일체 갖지 않아야 한다. 심지어 배우자와 아이들까지도 실질적으로 공유하게 될 것이다. 그들에게는 금과 은을 소유하는 것은 말할 것도 없고 그런 것을 만지는 일조차 금지되었다. 그들의 품성과 신체를 올바른 방법으로 형성하기 위해서 식습관이나 운동뿐만 아니라 학습 내용과 심지어 어떤 이야기나 노래를 듣는가에조차 세심한 주의를 기울여야 한다.¹⁷⁾

이러한 주장으로 미루어 볼 때 플라톤의 이데아는 신을 대신하는 그 무엇인 것 같다. 또한 플라톤에게도 규범과 가치는 온전히 신적인 것에만 있지, 인간적인 것에 있지 않았다.¹⁸⁾

플라톤에게 인간의 덕이란 국가가 지도하는 교육의 결실이다.¹⁹⁾ 나쁜 국가는 개혁하거나 폐지할 수도 있지만, 이것이 개인의 사회적 결속력을 약화시키는 결과를 초래하게 된다면 오히려 더 나쁜 상태에 이른다고 보았다. 즉 각자 하고 싶은 대로 해도 되는 사회보다 더 나쁜 사회는 없다고 플라톤은 생각했다.

남자든 여자든 각자를 감독할 관리가 위에 없이, 진지한 일든 장난이든 자기가 무슨 행보를 내딛든 순전히 혼자서 책임지면 그만이라는 식으로 생각하는 습관을 가지지 못하게 하는 것이 가장 중요하다. 사람은 평시든 전시든 언제나 상급 관리

15) 이정우, 『세계 철학사』 1, 도서출판 길, 2011, 245쪽.

16) 앤소니 고틀립, 『이성의 꿈』, 이정우 옮김, 도서출판 산해 2007, 264쪽.

17) 고틀립, 앞의 책, 265쪽.

18) 브루노 스텔, 『정신의 발견』, 김재홍 옮김, 까치 1994, 366쪽.

19) 이사야 벌린, 『자유론』, 박동천 옮김, 아카넷 2006, 552쪽.

를 바라보면서 아무리 작은 일이라도 그가 인도하는 대로 따라가야 한다. ... 한마디로 말하면, 개인으로서 행동한다는 생각 자체, 그렇게 행동할 줄 안다는 생각 자체를 하지 않도록 마음을 단련해야 한다.²⁰⁾

개인의 역할과 가치는 자연이 그 사람에게 부여한 사회적인 역할에 맞게 정해진다고 보는 것이 플라톤의 생각이다. 하나의 벽돌은 태생적으로 그것이 건물의 목적을 위해 해야 할 용도와 역할에 맞게 제작되어야 한다는 원리와 같다는 것이다. 플라톤이 모든 사물의 이데아에 대해서 말하면서도, 인간의 이데아에 대해서는 한 번도 진지하게 이야기하지 않았다는 사실이 인간에 대한 플라톤의 생각을 가장 확실하게 나타낸다.

이소크라테스는 플라톤의 국가 중심적인 사유와는 달리, 인간 개인의 독자적인 가치와 능력을 인정하는 주장을 펼친다.

그는 도시, 법률, 기술, 기예 등은 연설과 설득 능력에 따라서 생긴 것이라고 말한다. 나아가 그는 아테나이 사람들에게 ‘교육(교양, *paideia*)’에 의해서 연설에 숙달될 수 있다고 권하고 있다. “왜냐하면 인간이 동물보다 우수하다는 것, 즉 당신들이 사고와 연설에 대한 보다 뛰어난 교육을 받고 있다는 것을 통해서 다른 모든 사람들 보다 우수하기 때문이다.”

로마의 키케로는 이 말을 이어받아 이렇게 말하고 있다. “인간이 말할 수 있다는 점에서 동물보다 우수한 것처럼 보인다. 그렇기 때문에 인간이 동물보다 우수한 그 능력에서 다른 사람보다 뛰어나게 우수한 사람이 훌륭한 일을 달성하는 것처럼 생각된다.”

키케로는 인간적인 것, 말하는 능력과 교양(교육), 즉 키케로 자신이 생각하는 이 휴머니티(Humanität)의 중요한 요소들을 이소크라테스로부터 직접 물려받고 있다.²¹⁾

플라톤은 사유를 통해서 절대적인 진리에 다다르고자 노력했다. 이에 반해 이소크라테스는 웅변과 같은 다방면에 걸친 교양을 보다 유용한 철학이라고 권유했다. 플라톤은 소크라테스의 유산을 이어받아 인간의 외부에는 인간에게 의무를 부과하는 어떤 권위 있는 존재가 있고, 그것을 통해서 만물의 척도는 신이라는 믿음을 대체할 수 있는 새로운 토대를 마련하고자 하지만, 이소크라테스는 프로타고라스와 같이 인간이 만물의 척도라는 견해를 가지고 있었다.²²⁾ 그는 플라톤과 마찬가지로 자신도 철학을 가르친다고 주장하지만, 자신의 이익만을 목표로 하는 연설교사들과 자신을 확실하게 구분한다. 뿐만 아니라 쓸모없는 논쟁거리를 쫓아다니는 논쟁가나 변증가에 대해서도 부정적인 평가를 내린다. 그의 생각에는 플라톤도 이 부류에 속한다.

20) 벌린, 앞의 책, 553쪽.

21) 스넬, 앞의 책, 367쪽.

22) 스넬, 앞의 책, 396쪽.

이소크라테스는 인간은 신에 비하면 불완전하고 약한 존재이지만 교육을 통해서 보다 우수한 능력을 가질 수 있다고 보았다. 또 당시 그가 살고 있는 사회가 어떤 가치를 추구해야 하고, 인간이 어떻게 살아야 하는가 하는 점에 대해 확고하고 생생한 표상을 가지고 있었다.²³⁾ 그는 사회문제 특히 하층민의 삶에 대해서도 관심을 가진다. 예를 들어 가난 때문에 떠돌이 생활을 하는 유랑민들과 같은 빈곤 계층의 삶에 대해서 여러 번 언급한다.

빈곤은 우애를 깨뜨리고, 친족의 유대를 적대감으로 이끌며, 사람들을 전쟁과 내분으로 몰아넣는 것입니다.²⁴⁾

국가를 개인에 앞세우는 플라톤과는 달리 이소크라테스는 개인의 삶을 기준으로 폴리스 문제를 바라보는 시각을 가지고 있었다. 플라톤에게 개인은 국가를 완성하기 위한 부품에 불과하나, 이소크라테스에게 인간은 저마다의 행·불행을 느끼고 폴리스와 독립하여 삶을 계획할 수 있는 개별적 존재였다.

어떤 사람들은 제 나라에서 불법적으로 죽임을 당하고 또 어떤 사람들은 처자식과 함께 외지를 떠돌아다니게 되었는데, 이들 가운데 다수가 일용품 부족 때문에 부득이 용병 노릇을 할 수 밖에 없어, 적들을 위해 친구들과 맞서 싸우다 죽습니다.²⁵⁾

그래서 그는 사회의 구성원으로서 개인이 추구해야 할 가치관을 제시하고 공공의 이익과 대중의 복리를 위한 정치를 구상한다.

그들은 공공의 일을 가볍게 여기지 않았으며 사적인 것인 양 이용해 먹지도 않았고, 자기 집안일인 것처럼 세심하게 신경을 썼으며 남의 일인 양 돌보지 않았던 적이 없고, 부적절한 일에서는 마땅히 그래야 하는 것처럼 거리를 두었습니다.

그들은 행복을 돈으로 판단하지 않았으며, 자기 자신에게는 큰 명성을 줄 수 있고 자기 자식들에게는 큰 평판을 얻도록 해 주는 그런 일들만 골라서 실천하는 사람이야말로 가장 안전하고 아름다운 재산을 얻은 사람이라고 보았습니다.

그들은 다른 사람의 과감함에 질투심을 느끼지 않았으며, 자신들이 무모함을 키우지 않았고, 시민들로부터 나쁜 소리를 듣는 것을 도시를 위해 아름답게 죽는 것보다 더 무서운 일로 생각했습니다. ...

그들은 정치적인 태도가 아주 강해서 서로 분파를 이루고 싸울 때에도 누가 다른 사람을 몰락시키고 나머지 사람들을 지배하는지를 보지 않고 누가 도시에 좋은 일을 할 것인가를 놓고 앞서 나가는가를 봅니다. 그리고 개인적인 이익을 위해서가 아니라 대중의 복리를 위한 정치적인 연대를 구성하였습니다. ²⁶⁾

23) 스넬, 앞의 책, 379쪽.

24) 김봉철, 『전환기의 지식인 이소크라테스』, 도서출판 신서원, 2004, 120쪽.

25) 김봉철, 앞의 책, 121쪽.

이러한 가치관은 이소크라테스의 수사학에서 여실히 나타난다. 개인이나 사회의 문제를 해결하는 수단으로 개념적 논리에 의존하는 플라톤과는 달리, 수사학이 개인과 집단이 당면한 문제를 해결하는 최선의 도구라고 보았기 때문이다. 현실을 벗어난 논리 보다는 개인과 개인의 구체적 의견들이 서로를 설득하는 과정에서 최선의 방안을 찾아낸다고 여겼다. 그래서 이소크라테스는 개인의 정치적 능력을 향상시키고 인간성을 확장하는 방안으로 절대적 진리에 대한 탐구가 아니라 수사학을 선택한다. 언어가 인간의 판단과 행동을 이끌어가는 기본 요소라고 생각했기 때문이다. 고영호에 따르면,

“이소크라테스의 수사학은 인문학에 다름 아니다. 그는 문학 작품에 바탕을 둔 문법 교육을 강조하였고 호메로스와 헤시오도스뿐만 아니라 가능하면 많은 시인들의 작품들이 학습되어야 한다고 주장했으며, 과거에 대한 지식의 필요성을 역설하기도 했다. 뿐만 아니라 그는 논리학과 수학의 실질적 효용성을 인정하기도 했다. 그러나 그것은 어디까지나 실천적 지혜를 찾아가는 도구로서의 효용성이다. 그래서 거기에 탐닉하거나 많은 시간을 할애해서는 안 된다고 경고하였다.

이와 같이 이소크라테스는 추상적 진리보다는 실제적 지식, 사변적 논리보다는 직관적 판단을 선호하는 ‘인문주의적 패러다임’을 지향하는 것이다. 또 가치 있는 주제에 정신을 응용하는 것이 도덕의식을 발달시키고 영혼을 고상하게 만들 수 있다고 생각했기 때문에 수사학과 같은 학문에 집중한다. 그에게 수사학은 단순히 논쟁의 기술을 가르치는 것을 넘어서 윤리학으로 승화되는 단계에 있다고 할 수 있다.”²⁷⁾

인간의 능력에 대한 이소크라테스의 이러한 신뢰는 절대적인 지식이나 자연 운행 원리를 아는 것보다 인간을 아는 것이 더 중요하다는 생각으로 귀결된다. 플라톤이 추구하는 절대적인 지식 즉 진리에 대한 탐구를, 자연의 운행 원리를 탐구하는 이오니아의 자연 철학과 마찬가지로 인간의 삶과 아무런 관련이 없는 무용한 사유라고 비판하는 이유이다. 물론 이소크라테스 이외에도 학문의 관심 영역을 신이나 자연의 원리로부터 인간의 삶으로 옮겨 놓은 사람들이 있었다. 소피스트와 소크라테스도 담론의 중심은 인간의 삶이었다.

그러나 모든 지식을 부정하는 소피스트들이나 절대적인 앎을 주장하는 소크라테스와는 달리 이소크라테스는 인간에게 유용한 지식이 곧 진리라는 인간 중심적인 진리관을 일관되게 주장한다. 모든 지식에 대한 부정이나 절대적인 앎에 대한 믿음은 둘다 인간의 일상적인 삶에 그리 유용한 사유가 되지 못한다는 것을 이소크라테스는 명확히 알고 있었던 것이다. 이소크라테스를 휴머니즘의 선구자라고 부를 수 있는 이유이다. 여기에서 ‘휴머니즘’은 인문주의 혹은 인간 중심주의를 뜻한다.

26) 이소크라테스, 「시민 대축전에 부쳐」 『그리스의 위대한 연설』, 김현 등 옮김, 민음사 2015, 155쪽.

27) 고영호, 「이소크라테스의 수사학과 도덕 교육론에의 시사」, 『교육 철학』 제 24집, 15쪽.

2.3 실용주의자 이소크라테스

기원전 5세기 헬라스 사회를 다룬 연구물들은 이소크라테스를 “진정한 소피스트 (양태종), 소피스트의 완성자 (Fuhrmann), 소피스트를 넘어선 소피스트 (김헌), 참된 소피스트이자 소피스트 교육 운동의 완성자 (Jaeger) 등으로 평가한다.”²⁸⁾

기원전 5세기부터 아테네를 중심으로 활동한 소피스트들은 아테네 지식인 사회에 광범위하고 혁신적인 변화를 가져왔다. 특히 놀라운 것은 소피스트들이 당대 아테네 지식인들에게 던진 질문의 성격이다. 2500년 전 아테네 사회의 소피스트들이 제기한 질문은 흡사 20세기 중후반 포스트모더니스트 철학자들이 제기하고 있는 질문들과 흡사하다²⁹⁾

첫째, 지식과 인지에 관한 이론에서 제기되는 철학적 문제들, 곧 감각적인 인지를 얼마나 확실한 것이고, 또 얼마나 교정 불가능한 것으로 간주할 것인지, 그리고 그 경우에 어떤 문제들이 발생할 것인지.

진리의 본질, 그리고 무엇보다도 현상으로 나타난 것과 참된 것 또는 사실인 것 간의 관계, 언어와 사고와 실제의 관계. 그 다음에 지식 사회학의 문제, 곧 우리가 알고 있다고 여기는 것 가운데 얼마나 많은 것들이 사회적으로, 종족적으로 결정된 것들인지.

이 문제는 인간 문화를 이해하는 데 있어서 순수하게 역사적으로 접근하는 일이 가능하다는, 무엇보다도 이른바 반원시주의(反原始主義 Anti-primitivism)의 개념을 통해서, 다시 말하면, 인류 역사는 진보하고 성장한다는 입장을 옹호하고, 오래 전의 것이 더 좋다는 주장을 거부하는 관점을 향한 최초의 가능성을 열었다.

신들의 탐구를 수행하는 문제, 그리고 신들은 오직 사람들의 마음속에서만 존재하는 것은 아닌지, 또는 심지어 신들은 사회적 필요를 충족시키기 위한 인간의 발명품은 아닌지 하는 생각.

사회 속에서 삶을 영위하는 데 따르는 이론적이고 실질적인 문제들, 특히 적어도 몇몇 측면에서 모든 인간은 평등하며 또한 평등해야 한다는 주장을 바탕으로 한 민주적 공동체를 운영하는 문제들.

정의는 무엇인지의 문제. 특히 법률과 국가에 대한 복종이 요구 되는 조직된 사회 속에서, 타인에 의해 부과된 가치들에 대해 개인은 어떤 태도를 취해야 하는지.

형벌의 문제. 교육의 본질과 목적, 그리고 교사의 사회적 임무. 덕을 가르칠 수 있다는 신념이 주는 충격적인 함의들.

마지막으로 이 모든 질문을 꿰뚫는 두 가지 결정적인 주제, 곧 가치와 그 밖의 것들에 대해서 모든 상대주의를 받아들이면서도, 그 모든 주관주의로 환원하지 않아야 할 필요와, 또한 인간 삶이나 그것을 포함한 세계 전체 중에 조리 정연한 주장을 통해서 성취된 인간의 이해를 초월하는 영역은 결코 없다는 믿음.³⁰⁾

28) 한기철, 『이소크라테스』, 한국문화사 2016년, 5쪽.

29) 한기철, 앞의 책 5쪽.

30) Kerferd, 한기철, 앞의 책 6쪽에서 재인용.

이와 같이 현대 포스트모더니스트 철학 사조를 연상시키는 방대한 문제들을 세련된 방식으로 다룬 소피스트들은 철학사적인 의미에도 불구하고 부정적인 평가를 벗어나지 못하고 있다. 그 이유는 두 가지로 요약될 수 있다. 하나는 소피스트들이 남긴 저작이 의미를 체계적으로 파악할 수 있을 정도로 완전하게 전해지고 있지 않다는 것이다. 그러다보니 그들의 학설을 단편적인 글 조각들을 통해서 접근할 수밖에 없다는 것이다. 또 다른 이유는 소피스트들에 대해서 우리가 알고 있는 많은 정보들이 이들의 경쟁자이면서 소피스트들에 적대적인 생각을 가지로 있었던 플라톤의 저작에 의존하고 있다는 점이다.

사람들의 구체적인 활동으로 이루어지는 세계를 이해하는 데는 보편적, 절대적 지식과는 다른 종류의 지식이 필요하다는 이소크라테스의 관점은 흡사 20세기 후반 들어 재조명되고 있는 이른바 ‘실용 철학’이 추구하는 관점과 많이 비슷하다.³¹⁾ 근대 이후 서양 철학의 주류는 사변적인 이론 철학의 경향을 띠고 있다고 해도 무방할 것이다. 이론 철학은 문제를 설정하고 그에 대한 해결책을 모색하는 데 있어서 항상 시대와 사회를 초월한 보편적인 것, 일반적인 것, 추상적인 것을 추구한다.

그러나 철학의 또 다른 사조는 흔히 실용 철학이라 불리는 기초를 유지함으로써 이론 중심의 전통 철학과 구별되어 왔다. 실용 철학이라 불리는 현대의 철학 사조는 마치 이소크라테스의 사상을 이어받았다고 해도 손색이 없을 만큼 사유의 방향이 유사하다.

“프랙티컬 필로소피는

첫째로 글로 쓰인 명제 체계와 그들 명제들 간의 형식적인 관계가 아니라, 특수한 상황 속에서 다양한 이해관계가 있는 특정의 사람들이 구체적인 문제에 대해서 서로 주고받는 담론에 관한 것이다.

둘째 그것은 어떤 상황에서건 보편적으로 적용되는 추상적인 원리가 아니라, 매번 성격이 다를 수 있는 특수한 종류의 사례들에 관한 것이다.

셋째 그것은 모든 지역에서 공통적으로 적용되는 일반적인 원칙이 아니라, 개별적이고 국지적인 사건들에 관한 것이다.

넷째로 그것은 어느 시대이든 상관없이 적용되는 항상적인 것이 아니라, 시대에 따라 변하는 것, 즉 시간의 제약을 받는 대상에 관한 것이다.”³²⁾

다시 말해서 실용 철학이 추구하는 대상은 플라톤이 추구하는 것과 다르다. 이런 것들은 플라톤이 말한 참된 지식, 즉 이데아를 포착하는 데 방해가 되는 변화무쌍한 환상에 불과하다. 그러나 이소크라테스는 인간이 얻을 수 있는 지식은 이러한 구체적인 의견들뿐이라고 생각했다. 실제로 우리가 인간의 구체적인 삶을 들여다보면 절대적인 지식과 원리를 얻은 후에 그것을 특수한 사례에 적용하는 방식으로 진행되지 않는다는 것을 항상 경험할 수 있다.

31) 한기철, 앞의 책 35쪽.

32) 한기철, 앞의 책 36쪽.

2.4 실천적 수사학자 이소크라테스

수사학은 기원전 5세기 고대 그리스로부터 시작되었다. 페르시아 전쟁에서 승리한 아테네에서는 민회가 구성되고 민주정이 발전하기 시작했다. 고대의 민주정 하에서는 법정에서 개인의 권리를 지키고 민회에서 공공의 문제를 해결하기 위해서 효율적인 언어의 사용이 필수적이었다. 이 때문에 수사학에 대한 수요가 폭발적으로 증가하자 그리스 전역의 소피스트들이 아테네로 모여들어 수사학을 가르치기 시작했다. 이와 같이 수사학은 누군가를 설득하기 위한 필요에서 시작된 언어 사용법에 대한 지식이다. 따라서 소피스트들은 상대를 언어로써 설득시킬 수 있는 기술, 즉 언어의 테크네(thechne 수단 기술)를 발달시키고자 노력했다. 아리스토텔레스는 『니코마스 윤리학』에서 테크네를 이렇게 설명한다. 인간에게는 3가지 삶의 양식이 있다. 테오리아(theoria 이론), 프락시스(praxis 실천), 포이에시스(poiêsis 창작)가 그것이다. 테오리아의 영역이 진리와 학문적 인식의 획득과 관련된 삶이라면, 프락시스는 정치와 윤리 같은 인간의 실제 삶을 말하며, 포이에시스는 무엇인가를 생산하고 제작하는 것과 관련된 삶이다. 포이에시스에서 요구되는 테크네는 무엇인가를 만들어 내는데 필요한 지식인 것이다. 소피스트들은 수사학을 테크네로 보았다.³³⁾ 말과 언어를 통해 타인을 설득하는 학문인 고대 그리스 수사학을 이해하기 위해서는, 당시 사람들이 타인을 설득하는 힘을 어떻게 받아들였는가에 대한 이해가 필요하다.

아리스토텔레스는 그의 저서 『수사학』에서 설득의 수단으로 로고스(logos), 에토스(ethos), 파토스(pathos) 세 가지를 제시한다.

왜냐하면 로고스에 의해 만들어지는 설득 수단에는 세 종류가 있기 때문이다. 하나는 화자(話者)의 에토스, 즉 성격이며, 다른 하나는 청자(聽者)가 어떤 특정한 분위기에 싸이도록 하는 것(pathos)이며, 나머지 하나는 로고스 자체인데, 로고스가 어떤 것을 증명하거나 증명하는 듯이 보임으로써 설득 수단이 된다.³⁴⁾

로고스는 주장 자체가 가지고 있는 추상적 논리의 힘을 이용한 설득 방법이고, 에토스는 설득하는 사람이 가지고 있는 공신력과 덕망을 이용한 설득 방법이다. 이에 반해 파토스는 설득 대상의 감성이나 대중의 심리를 이용한 설득 방법으로 논리 보다는 인간의 감성에 호소하는 설득 방법이다. 전통적인 수사학자들은 설득의 방법으로 로고스 보다는 에토스와 파토스를 더 중요시했다.

“호메로스를 즐겨 듣고 호메로스에 익숙해 있던 대중은 추상적이고 논리적인 이야기보다 구상적이고 비유적인 이야기에 더 깊은 인상을 받을 테고, 말의 의미나 내용, 취지 못지 않게 말의 표현 방식이나 어감, 분위기, 음악성 등으로 인해 담론에 더 마음을 주기도 할 것이다. 담론의 내용이 진실되고 정의로우니, 어떤 형식, 어떤 말투에

33) 유재봉, 「phronêsis로서의 수사학 가능성 탐색 : 이소크라테스적 관점」, 『교육철학』연구 제43권 제2호, 154쪽.

34) 김혜숙, 「소피스트 수사학에 나타나는 인식론 및 언어관」, 『독일어 문학』 제23권 0호, 28쪽.

담을지는 고려할 필요가 없다는 반수사학적 태도는 설득을 지향하는 담론자의 태도가 아니다. 내용만큼이나 형식을, ‘~임’ 만큼이나 ‘~로 보임’, ‘~로 들림’을 중시하겠다는 태도가 옴페도클레스적 수사학이 중요하게 여기는 담론 태도였을 것으로 보인다.”³⁵⁾

소피스트들도 처음에는 언어, 즉 로고스를 이용한 설득 방법을 중요시했다. 로고스는 대상을 표현하는 매체로서, 표현하는 대상의 외형 뿐만 아니라 내재된 본질을 드러내는 것을 목적으로 한다고 보았다. 헤라클레이토스의 ‘만물은 로고스에 의해 생겨난다’는 말은 세계에 존재하는 것들은 로고스 없이는 드러낼 방법이 없다는 고대 그리스 사람들의 생각을 대변한다. 그래서 소피스트들에게는 무엇보다도 로고스와 지각된 세계를 일치시키는 것이 필요했다.

“소피스트의 관심사는 삼라만상의 이름에 들어있는 본성을 드러내는 것, 즉 모든 것은 본성으로부터 생겨난 그 자신의 올바른 이름을 가지는 것이었다. 소피스트들이 체계화한 언어의 구조는 세계의 구조를 반영한 것이며, 그 세계는 가시계 혹은 경험의 세계였다.”³⁶⁾

사물의 구조에 있어서 더 올바른 표현을 가진 로고스가 있듯이 논변과 연설에 있어서도 다른 로고스보다 더 그럴듯하고 강한 설득력을 가진 로고스가 있다고 소피스트들은 생각했다. 소피스트의 이러한 언어관은 고르기아스의 주장에 잘 드러나 있다.

“로고스는 인간과 관련된 일 가운데 가장 위대하고 좋은 것으로서, 인간은 로고스를 통해 타자를 설득하고 마음대로 지배할 수 있으며, 그것을 목적으로 한다.”³⁷⁾

이소크라테스는 이러한 생각을 인간의 품성에까지 확장한다. 소피스트들이 단지 사물의 본성을 표현하는 것으로 보았다면, 이소크라테스는 로고스를 사물의 본질을 드러내는 것을 넘어서, 인간의 본성을 가장 잘 드러내는 ‘인간의 마음 혹은 정신의 표현’이라고 보았다.³⁸⁾ 소피스트들이 수사학을 타인을 설득하기 위한 테크네(thechne 수단적 기술·지식)로 보았다면, 이소크라테스에게 수사학은 실천적 지혜인 프로네시스(phronesis)였다.

우리가 꼭 필요한 말을 한다는 것이 현명하게 판단을 잘하는 것의 징표가 되도록 만들며, 참되고 합법적이며 정의로운 말은 참되고 믿을 수 있는 영혼의 모상이다. 말을 가지고 우리는 양쪽으로 갈릴 수 있는 것들에 관하여 쟁론하며, 알려지지 않는 것들에 관하여 탐구한다. ... 우리는 현명하게 실행된 것들 가운데 말의 도움 없이 이루어진 것은 하나도 없다는 것을 발견할 것이며, 행위들과 생각한 모든 것을 이끌어 가는 것은 말이고, 양식이 풍부하면 풍부할수록 그 만큼 더 많이 말을 사용한다는 사실을 발견할 것이다.³⁹⁾

35) 강철웅, 『설득과 비판』, 후마니타스 2016, 395쪽.

36) 강철웅, 앞의 책 같은 곳.

37) Plato, 「Gorgias」, 강철웅, 앞의 책 152쪽에서 재인용.

38) 강철웅, 앞의 책 157쪽.

39) 유재봉, 「phronesis로서의 수사학 가능성 탐색 : 이소크라테스 관점」, 『교육 철학 연구』 제43권 제 2호, 158쪽.

이소크라테스의 프로네시스는 단순히 경험에 비추어 습득한 의견을 추론하는 ‘추론적 지혜’와 구분된다. 프로네시스는 축적된 경험에 비추어 가장 아름답고 좋은 것을 추구하는 동시에 올바른 마음의 함양을 추구한다.⁴⁰⁾ 그래서 이소크라테스에게 말 혹은 언어를 잘 구사한다는 것은 단순히 말을 유창하게 하는 것뿐만 아니라 인간에게 지혜와 분별이 있다는 것을 의미한다. 그래서 인간은 가장 진실되고 정의로운 말들을 신중하게 선택하고, 우아하게 말함으로서 그것이 행동으로 드러나게 하여야 한다고 생각했다.

“또 이소크라테스는 언어를 만물의 본질뿐만 아니라, 인간의 본질을 드러내고 더 나아가 그들이 살아가는 삶과 긴밀하게 관련이 있는 것으로 보았다. 그리하여 인간은 로고스를 통해 비로소 국가와 문화를 형성할 수 있었던 것이다. 이소크라테스에게 로고스는 정의로운 것과 부정적인 것, 그리고 아름다운 것과 추한 것에 관해 기준을 제시해 줌으로써 나쁜 사람들을 거부하고 좋은 사람들을 칭송할 수 있도록 해 준다. 이 점에서 로고스는 현명한 판단의 중요한 징표가 되며, 선을 추구하는 영혼의 모상이 된다.”⁴¹⁾ 즉 이소크라테스의 수사학은 자신의 의견을 상대방에게 설득하는 말과 언어의 기술적인 측면을 넘어 올바른 품성을 강조하며, 삶에서 얻은 경험을 바탕으로 최선의 판단을 내리고 그 것을 바탕으로 올바르게 살아가는 것을 목적으로 한다.

그러나 당시 대부분의 소피스트들은 수사학 기술을 돈벌이를 위한 도구로 오용하고 부정을 일삼는 일이 많았다. 이소크라테스도 소피스트들이 수사학을 주로 개인의 이익을 위해 법정에서 변론하는 일에 매진하였을 뿐만 아니라, 학생들의 우둔함을 이용하여 형편없는 연설문을 마치 빼어난 것처럼 만들어 주거나 총명한 웅변가로 만들어 줄 것처럼 속이는 기술을 사고파는 자들에 불과하다고 비판했다.⁴²⁾

이소크라테스가 아테네에 학교를 세우기 이전부터 많은 소피스트들이 수업료를 받으면서 수사학을 가르쳤다. 앞에서 말한 바와 같이 아테네 같은 민주정 국가에서 정치에 참여하기 위해서는 대중을 설득할 수 있는 언어 능력이 필수적이었다. 수사학이 당시 아테네 젊은이들에게는 성공과 출세에 이르기 위한 주요 수단이었다.⁴³⁾ 그러나 많은 젊은이들이 수사학 공부를 공식적인 교육 기관이 아닌 개인 교습에 의존하다 보니 많은 폐단이 발생하여 아테네 시민들로부터 비난을 받게 되었다.

이소크라테스는 스스로 학교를 만들어 수사학을 가르치면서도, 그의 저작 『소피스트들에 대하여』에서 부정직한 교사들을 비판했다. 이소크라테스가 이러한 소피스트들을 비판한 주요 이유는 이들이 자신의 말을 실천할 수 없는 위선자들이기 때문이다. 이소크라테스가 보기에 이들이 가르칠 수 있다고 주장하는 것은 인간의 한계를 벗어나는 것들이었다. 이들은 자기에게서 배우기만 하면 삶을 어떻게 살아야 하는지에 관해서 모두 알 수 있을 뿐만 아니라 그런 지식을 통해서 부와 행복을 얻을 수 있다고 선전했다. 그러나 이소크라테스는 미래를 예견하는 능력은 인간이 가

40) 유재봉, 앞의 책, 160쪽.

41) 유재봉, 앞의 책, 159쪽.

42) 유재봉, 앞의 책, 155쪽.

43) 김봉철, 『전환기 그리스 지식인 이소크라테스』, 도서출판 신서원 2004, 146쪽.

질 수 없는 능력이라고 말한다.

“사실이지, 말싸움에 온전히 시간을 투자하는 선생들에 대해서 맨 먼저 혐오감을 느끼지 않을 사람이 어디 있겠으며, 심지어 그들을 저주하고자 하지 않을 사람이 어디 있겠습니까? 이들이야말로 겉으로는 진리를 추구하는 척하면서 실지로는 애초부터 우리를 거짓말로 속이려 드는 자들이 아닙니까?

내가 보기에 미래에 일어날 일들을 예견하는 능력은 인간이 지닌 본성에 포함되지 않으며, 이 점은 우리들 모두가 잘 알고 있는 사실입니다. 인간이 그와 같은 예지력을 갖추고 있지 못하다는 점은 지혜에 관한 최고의 명성을 구가해온 호메로스의 기술에도 때때로 논의가 분분할 정도입니다. 호메로스가 신들을 그와 같이 묘사하고 있는 것은 그가 신들의 마음을 속속들이 알고 있었기 때문이 아니라, 미래의 일이라는 것은 그만큼 알기 어려운 것이며, 인간에게는 불가지의 영영에 속하는 것이라는 점을 우리에게 보여주려 했기 때문입니다.

그러나 이들 그릇된 교사들은 허황하게도 우리의 젊은이들을 부추겨 자기들 밑에서 공부를 하기만 하면, 삶을 어떻게 살아야 할지를 모두 알게 될 것이며, 그러한 지식을 통해서 행복하고 부유한 인생을 향유하게 될 것이라고 현혹합니다.”⁴⁴⁾

그 다음으로 이소크라테스가 소피스트를 비판한 이유는, 이들 수사학 교사들이 연설 기법을 가르친다고 하면서도 그 연설에 포함된 **내용**의 진정성에 대해서는 관심이 없다는 것이다. 즉 정의나 진리 같은 가치들에 대해서는 아무 관심이 없다는 것이다. “이소크라테스는 이들의 주된 관심은 진리가 무엇인지에 있는 것이 아니라 다만 ‘더 나쁜 이유를 더 좋은 이유인 것처럼 보이게’하는데 있다고 힐책한다.”⁴⁵⁾

수사학이 무엇이 올바른 것인지를 가려내는 수단으로 사용되어야 함에도 불구하고 그들은 제자들이 법정 논쟁에서 이기는 방법으로 사용하도록 가르친다는 것이다. 이와 같이 이소크라테스는 소피스트를 포함하여 교사를 자처하는 많은 사람들이 인간의 능력을 벗어나는 일을 학생들에게 가르칠 수 있다고 호도하는 것을 일일이 열거하면서 비판한다.

이와 같이 이소크라테스는 수사학이 단순히 말 잘하는 능력을 가르치는 것이 아니라 진리를 발견하는 방법이라고 생각했다. “그는 『안티도시스에 관해』에서 인간의 본질을 육체와 정신의 두 종류로 구분하고 육체를 위한 훈육을 **체육**, 정신을 위한 교육을 **필로소피**로 규정한다.

그리고 필로소피아 교사는 인간의 정신을 더욱 분별력 있게 만들어 주며, 정신이 표출되어 나타나는 모든 형태의 말을 전수해 준다. 여기서도 『소피스트들에 대해』에서와 마찬가지로 필로소피아는 일종의 정신 교육이고 수사학 교육과 관련된 것으로 간주한다. 필로소피아 교육은 수사학과 동일시되기도 한다.”⁴⁶⁾

또 이소크라테스는 수사학 교사들이 받는 수업료의 성격에 대해서도 비판한다.

44) 한기철, 『이소크라테스』, 한국문화사 2016년, 55쪽.

45) 한기철, 앞의 책 22쪽.

46) 김봉철, 『전환기 그리스 지식인 이소크라테스』, 도서출판 신서원 2004. 159쪽.

그들은 일단 그와 같은 소중한 가치의 주인으로서, 선생으로서의 입지를 확보한 이후에는 염치없게도 3~4 므나에 불과한 수업료를 지불할 것을 요구합니다. 만약 그들이 다른 상품을 그 정도의 낮은 가격에 팔고자 했더라면 그들의 생각이 그다지 틀린 것은 아니었을지도 모릅니다. 모든 종류의 덕목들과 행복에 그처럼 하잘 것없는 가격을 매겨 놓고도 그들은 여전히 지혜를 소유하고 있으며, 다른 사람들을 가르칠 자격이 있노라고 공언하고 있습니다. 게다가 그들은 말로는 돈을 원치 않는다고 하며, 부유함을 '부당 이득'과 다름없는 것으로 경멸하지만, 실제로는 한 줌의 재물에 눈이 멀어, 학생들에게 영원히 사는 것만 제외하면 그 어떤 것이라도 이룰 수 있게 해 주겠다고 약속합니다.⁴⁷⁾

그리고 그는 기존 수사학의 교육 방법에 대해서도 비판을 한다. 즉 문자와 말의 기능을 정확히 구별하지 못하는 교사들의 수준에 대해서 비판한다.

문자를 사용하는 기술은 시간이 지나도 변하지 않는다는 것, 따라서 우리들은 동일한 목적을 위하여 동일한 문자를 계속 사용한다는 것, 그러나 웅변의 기술은 이와는 정반대라는 사실을 이들만 모르는 것 같습니다. 한 웅변가가 했던 말은 그 다음에 그 말을 하는 다른 웅변가에게 동일할 정도로 유용하지 않습니다. 이 기술에 가장 숙달된 웅변가라면 자기의 주제에 가장 적절한 방식으로 웅변을 할 줄 아는 것과 동시에 그 속에서 다른 웅변가들이 사용했을 경우에는 결코 동일한 정도의 효과가 발휘될 수 없는 요소들을 발견하는 능력을 갖추고 있어야 합니다. 그러나 문자를 사용하는 일에는 이와 같은 것이 요구되지 않는다는 점입니다. 그러므로 그 두 가지를 동일시하는 사람은 수업료를 징수해야 할 것이 아니라 오히려 수업료를 지불해야 마땅할 것입니다.⁴⁸⁾

이와 같이 그의 수사학 교육은 학생들에게 언어의 사용 방법뿐만 아니라 어떤 일을 판단할 수 있는 능력을 함양시키는 수단이었다. 즉 그의 필로소피아 교육은 사적인 영역과 정치적인 영역에서의 시민이라는 존재를 염두에 둔 것이었고 그가 추구하는 지식은 국가적 및 경제적 현실에 적용될 수 있는 지식이었다.⁴⁹⁾

그가 필로소피아를 실천하는 방법이 수사학이었기 때문에, 수사학은 도덕성과 윤리성을 바탕으로 하여야만 의미를 완성할 수 있었다. 그는 수사학이 이기적이고 탐욕적인 연설가들에 의해서 계속 남용된다면, 수사학은 파멸될 것이라고 경고하면서, 수사학 교육이 말에 대한 기술뿐만 아니라, 도덕적인 덕성을 함양하는 역할도 담당해야 한다는 것을 분명히 밝히고 있다. 러셀(D. A. Russel)의 지적대로, 이소크라테스는 수사학의 비도덕적 문제를 해결하기 위하여, 수사학 교육을 도덕을 겸비한 정치적 훈육으로 발전시켰던 것이다.⁵⁰⁾

47) 한기철, 『이소크라테스』, 한국문화사 2016. 55쪽.

48) 한기철, 앞의 책 58쪽.

49) 한기철, 앞의 책, 161쪽.

“결국 이소크라테스가 제시한 교육은 실제로 유용한 교육, 구체적이고 경험적인 지식을 습득하는 교육, 공익과 사회정의를 위한 교육이었다. 그것은 말과 행동을 합일하는 전인교육이었는데, 그의 목표는 ‘필로소피아’를 추구하는 것이었다. 그의 필로소피아는 인간으로 하여금 더욱 분별력 있는 정신과 정의로운 인격을 갖도록 하는 정신 교육이었다. 동시에 그것은 수사학 교육과 관련된 것이었다.”⁵¹⁾

이소크라테스가 수사학에서 실천하고자 했던 가치는 한마디로 ‘시의적절함’이다. 시의적절한 판단을 통해서 개인과 사회가 처한 상황에 부합하는 가장 적절한 해결 방법을 찾아낼 수 있다. 또 시간적, 공간적 상황에 맞는 시의적절한 언어를 통해서 타인을 효율적으로 설득할 수 있는 것이다. 그러나 플라톤이 주장하는 진리 형식이나 이데아 개념으로는 이소크라테스가 주장하는 시의적절함을 실천할 수 없다. 플라톤은 다양한 현상 속에서 항상 원리, 법칙 또는 단일성을 끊임없이 찾아내려고 노력하기 때문이다. 이러한 생각으로는 시간, 공간 속에서 변화하는 인간의 삶에 적합한 판단과 행동을 찾아낼 수 없다. 이러한 박제화된 지식은 오히려 인간의 삶을 억압하는 권력이 된다는 것을 이소크라테스는 알고 있었다. 시의적절한 지식인 의견(doxa)을 최고의 지혜로 주장하는 그의 견해는 인간에 대한 깊은 통찰을 포함하고 있으며, 이러한 철학적 사유는 현대에 이르기까지 생명력을 유지하고 있다.

50) 한기철, 앞의 책 163쪽.

51) 한기철, 앞의 책 165쪽.

3. 반플라톤주의자 이소크라테스

3.1 지식(Episteme)과 의견(Doxa)

철학자는 ‘지혜를 사랑하는 사람’이다. 이소크라테스도 자신이 가르치는 교양을 철학(philosophia)으로 인식하고 자신을 철학자로 지칭한다. ‘소피스트’라는 명칭을 거부한 것은 아니지만 자신이 하는 일을 설명하는 용어로 philosophia를 더 선호했던 것 같다. “필로소피아란 용어는 당시 아테네에서 어느 특정 학파를 지칭하는 전용어가 아니었다. 기원전 4세기 아테네는 자신의 필로소피아를 교육 목표로 삼은 교육자들의 대결장이었다. 그 대표적인 대립이 이소크라테스와 플라톤이었다.”⁵²⁾ 플라톤은 수학, 기하학, 천문학 등과 같은 과학적 사유를 통하여 절대적인 진리를 추구하는 것을 철학이라고 명명하였다.

누가 이 일을 올바른 방법으로 시작하려면, 젊어서 아름다운 몸에 초점을 맞추되, 길라잡이가 그를 제대로 인도할 경우, 먼저 한 사람의 몸을 사랑하여 거기에서 아름다운 담론을 낳아야 해요. 그리고 나서 그는 한 몸의 아름다움은 다른 몸의 아름다움과 대동소이하다는 것과, 몸의 아름다움을 추구해야 할 경우 모든 몸의 아름다움이 똑같다고 여기지 않는 것은 어리석은 짓이라는 것을 깨달아야 해요. 이것을 깨닫고 나서 그는 한 몸에 집착하는 것은 경멸스럽고 보잘 것 없는 일이라 여기고는 그런 집착을 버리고, 세상의 모든 아름다운 몸을 사랑하는 사람이 되어야 해요. 그 다음 단계는 그가 육체의 아름다움보다 정신적 아름다움을 더 높이 평가하는 것인데, 그렇게 하면 그는 누군가 몸의 매력은 보잘 것 없어도 혼이 단정하다면 그것으로 만족하고는 그 사람을 사랑하고 보살피 주며, 젊은 사람을 더 훌륭한 사람으로 만들어 줄 담론을 추구하게 될 거예요. ...

항상 있는 것이어서 생성되지도 소멸하지도 않으며, 늘어나지도 줄어들지도 않아요. 그것은 어떤 점에서는 아름답지만, 다른 점에서는 추한 것도 아니고, 어느 순간에는 아름답지만, 다른 순간에는 아름답지 않은 것도 아니며, 어떤 것과 관련해서는 아름답지만, 다른 순간에는 아름답지 않은 것도 아니며, 어떤 사람에게는 아름답지만 다른 사람들에게는 추해서, 여기서는 아름답지만, 저기서는 추한 것도 아니라고요. ...

오히려 그것은 언제나 그 자체로서 존재하고 형상이 하나라고요, 다른 아름다운 것들은 모든 그것에 관여하되, 그것들은 생성되거나 소멸되지만 그것 자체는 조금도 늘어나거나 줄어들지 않고 아무 영향도 받지 않는 그런 방식으로 관여하지요. ...

사랑의 신비를 향해 올바로 나아가거나 또는 다른 사람에 의해 인도된다는 것은 다름 아니라, 이 세상의 아름다운 것들에서 출발하여 그것들을 계단으로 이용하면서 내가 말하는 아름다움을 위해 꾸준히 올라가되, 한 아름다운 몸에서 두 아름다운 몸으로, 두 아름다운 몸에서 모든 아름다운 몸으로, 아름다운 몸에서 아름다운 활동들로, 아름다운 활동에서 아름다운 지식들로, 끝으로 아름다운 지식에서 아름다운 것 자체만을 대상으로 하는 저 특별한 지식으로 나아감으로써 드디어 아름다

52) 김봉철, 「전환기 그리스 지식인 이소크라테스」, 도서출판 신서원 2004, 151쪽.

운 것 자체가 무엇인지 알게 되는 것이라오. 53)

플라톤이 말하는 진리는 ‘이데아’라는 개념으로 표현할 수 있다. 사물을 하나의 이름이나 개념으로 한정하는 것은 그 사물을 그와 유사한 특성을 지닌 사물들과 함께 하나의 **개념** 아래 묶을 수 있기 때문이다. 하나의 개념으로 취급할 수 있는 사물들은 사물들이 가지고 있는 구체적인 차이점들에도 불구하고 하나의 단일한 **속성**을 지닌 것으로 본다. 즉 사물들 간의 유사성을 개념 형성의 중요한 요소로 보기 때문이다.

플라톤에 따르면 무엇인가를 **상기**하는 것은 ‘유사성’을 기초로 한다. 또 유사성을 통해 상기할 때에는 **동일성**이 근거에 작용하고 있다. 어떤 사물을 보고서 그것과 유사한 것을 상기할 때, 우리는 이 둘 사이의 차이를 유보하고 그것들을 이어주는 동일성을 우선 파악한다는 것이다. 그 동일성에 차이를 부가하면 유사성이 성립한다.

동일한 것들 또는 유사한 것들은 동일성을 근거로 같은 이름으로 불리거나 서로가 서로를 상기시켜주는 것이다. 여기에서 ‘같은 것들’과 ‘같음’ 자체가 명확히 구분된다. 그리고 같음=동일성 자체가 같은 것들, 유사한 것들을 **갈게/유사하게** 만들어 주고 있는 것으로 이해한다. 여기에 **형상=이데아** 이론의 실마리가 있다. 형상들의 가장 기본적인 성격은 “같음, 동일성, 자기동일성”이다.⁵⁴⁾

이렇게 구체적인 사물과 형상의 관계를 파악할 수 있는 가능성을 플라톤은 모자람에서 발견한다.

어떤 것(A)를 보고 그것이 (비교가 되는) 다른 어떤 것(B)에 한참 모자란다는 생각이 들 때가 있다네. 그럴 때 우리는 후자(B)를 이미 알고 있었다고 해야 하겠지. 어떤 것들이 갈게 되려 하지만, 같음 자체에 한참 모자란다고 생각하게 될 때, 우리가 이미 같음 자체를 알고 있었다고 해야 하지 않을까? ⁵⁵⁾

플라톤은 이데아에 이르는 과정을 감성적인 단계, 윤리적인 단계, 지적인 단계, 이데아 그 자체의 단계로 구분했다. 이 네 단계의 앞 두 부분은 감성적인 단계를 나타내는 것이고, 뒤의 두 단계는 예지계를 나타내는 영역이다. 그래서 그는 앞의 두 단계는 확실치 않은 지식을 표현하는 의견(doxa)이라 부르고 뒤의 두 단계는 사유의 영역으로 분류하였다. 플라톤은 미의 이데아에 도달하는 방법을 예시하면서 단계적 과정을 설명한다.

첫 번째는 육체(경험적 사물)에서 미를 느끼는 단계로써, 이 단계를 거치지 않고서는 누구도 이데아에 도달할 수 없다.

두 번째 단계에서는 영혼으로 미를 느낀다. 즉 도덕적인 행위 등에서 미를 느끼는

53) 『향연』, 천병희, 『플라톤』, 도서출판 숲, 2012, 321쪽.

54) 『파이돈』, 이정우, 『세계 철학사』 1, 도서출판 길, 2011, 247쪽.

55) 이정우, 앞의 책, 248쪽.

단계를 말한다.

세 번째는 학문에서 미를 느끼는 단계이고,

네 번째가 미의 이데아에 이르는 마지막 단계로서, 미의 이데아에 이르는 변증법적 과정의 마지막 단계이다. 이 단계는 초월적인 궁극자이기 때문에 언어로는 표현할 수 없다.

“그래서 플라톤은 이를 『파에드로스』에서는 ‘색깔이 없고 형체도 없으며, 만질 수도 없는 존재요, 오직 이성에 의해서만 보여지는 것’이라 했고, 『심포지온』에서는 ‘생기지도 없어지지도 않으며, 늘지도 줄지도 않고, … 한편에서 보면 아름다운데, 다른 편에서 보면 추한 것도 아니고, 어떤 때는 아름다운데, 다른 때는 추한 것도 아니고, 여기서는 아름다운데, 저기서는 추한 것도 아니며, 어떤 이에게는 아름다운데, 어떤 이에게는 추한 것도 아니다’ 라고 한다. 이 말들은 결국 미의 이데아가 영원하고 절대적인 것임을 말한다.”⁵⁶⁾

플라톤은 이러한 형식을 인간 행위의 특징들에도 적용한다.⁵⁷⁾ “플라톤의 ‘형식’ 개념은 과학에서의 ‘법칙’을 이야기 할 때 뿐만 아니라, 도덕에서의 ‘원리’를 이야기할 때, 우리가 마음속에 떠올리는 것과 상응하는 것이다. 이 말은 자연적인 개념에만이 아니라, 도덕적, 심미적 개념에 다 적용된다. 따라서 플라톤에게는 자연현상의 과학적 법칙을 포착하여 연역적으로 설명하는 일과, 인간 행위를 대상으로 그것이 수행되어야 할 규범적 원리를 제안하는 일이 서로 다른 일이 아니다. 자연 세계를 나타내는 운동 규칙을 알아내면 이후에 유사한 원인이 발생했을 때 그 원인을 예측할 수 있다. 이와 전적으로 동일하지는 않다 하더라도, 인간 행위의 규범적 원리를 알고 있으면 이후에 그것이 적용될 구체적인 사례에 대하여 이상적인 모습을 제안할 수 있다.”⁵⁸⁾

그러나 이소크라테스는 플라톤과 전혀 다른 주장을 한다. 플라톤이 절대적인 진리와 지식을 추구했다면, 이소크라테스는 인간이 추구할 수 있는 최선의 지식을 지향한다. 이는 에피스테메와 독사의 차이라 할 수 있다. 이소크라테스는 말한다.

우리가 행해야 할 바와 우리가 말해야 할 바가 무엇인지를 우리에게 분명히 알려주는 그런 종류의 과학은 인간 본성상 획득하기 불가능하다. 그러나 차선책으로, 자신이 지닌 추측 능력을 통해서 대부분의 경우에 적용될 수 있는 최선의 결론에 이를 수 있는 사람이 있다면, 나는 그런 사람을 지혜로운 사람이라고 불려야 할 것이다. 그리고 그와 같은 통찰력을 신속하게 획득하는 학문들에 헌신하고 있는 사람이 있다면, 나는 그런 사람을 철학자로 불려야 한다고 생각한다. ⁵⁹⁾

이와 같이 이소크라테스는 인간이 무엇을 해야 하고 무엇을 말해야 하는지를 알려

56) 조우현, 『희랍 철학의 문제들』, 현암사, 1993, 29쪽.

57) 한기철, 『이소크라테스』, 한국문화사, 2016. 31쪽.

58) 한기철, 앞의 책 32쪽.

59) 「안티도시스」 271, 한기철, 앞의 책 34쪽에서 재인용.

주는 객관적이고 보편적인 지식, 즉 에피스테메(episteme 참 인식)를 얻기란 인간의 본성상 불가능할 뿐만 아니라, 다양하고 구체적인 것을 추상적인 이론으로 단순화하는 것은 인간 생활에 별로 도움이 되지 못하는 사변적인 주장이라고 보았다.

“이소크라테스에게는 독사(doxa 의견)가 무책임하고 신뢰받기 어려운 저열한 지식이 아니었다. 그것은 실제 경험에 기반을 둔 실용적인 이론, 즉 인간상의 불확실한 사건을 해결하는 데 활용되는 판단 혹은 통찰력을 뜻한다. 독사는 여러 경우에 적용되는 과정에서 더욱 견실해진다. 이소크라테스의 언급은 그의 독사가 실제적이고 경험적인 지식임을 뜻한다. … 그는 ‘사물이 원래 그 본성에 있어서 우리에게 유익하거나 해를 끼치는 것이 아니고, 인간이 그것을 사용하고 행하는 바가 우리에게 생기는 만사의 원인이 된다’고 했다.”⁶⁰⁾

그는 어떤 일도 본질적으로 옳거나 그릇되거나 하지 않으며 옳고 그름의 판단은 실제 상황과 기회를 활용하는 방향에 따라 달라질 수밖에 없다고 생각한 것이다. 즉 어떤 사물의 가치를 평가하는 올바른 방법은 본질에 따르기 보다는 현실에서 실제로 사용되고 적용되는 양상에 따르는 것이다. 그는 또 실제 일을 처리함에 있어서도 에피스테메(episteme 참 인식)를 가졌다고 주장하는 사람보다 독사(doxa 의견)를 활용하는 사람들이 훨씬 조화로운 판단을 한다고 주장한다.

내 생각에, 일반인은 … 미래를 안다고 주장하는 사람들이 정작 현재의 일에 관해서는 긴요한 것을 말해주지 못하거나, 어떤 조언을 하지 못하는 것을 보고서, 또 독사(doxa)를 활용하는 사람들이 에피스테메를 지녔다고 주장하는 사람보다 더욱 조화롭고, 더욱 번성하는 것을 보고서, 타당하게도 그와 같은 연구를 멸시하며 쓸모없이 시끄럽고 사소한 것으로 간주하여, 그것을 정신의 수양이라 여기지 않게 되었습니다.⁶¹⁾

이러한 실용주의적인 가치관은 추상적인 분석에 의존하는 에피스테메와는 달리 실제적인 경험의 근거한 것이다. 또 그가 주장하는 독사(doxa) 개념은 극단적인 상대주의를 주장하는 다른 소피스트들과도 구별된다. “오이켄(C. Eucken)은 이소크라테스의 독사 개념이 프로타고라스 고르기아스의 독사 개념과 다름을 지적하면서 이소크라테스가 실제 행동 세계와의 관련을 통해서 소피스트의 상대주의를 극복했다고 평가한다. 그는 이소크라테스가 상대적이지 않은 새로운 독사 개념을 제시했다고 보는 것이다. 그런 점에서 이소크라테스는 인식론적 측면에서 볼 때, 기존 소피스트들보다 더 객관적인 지식을 추구했다고 할 수 있다.”⁶²⁾

이와 같이 이소크라테스에게 인간이 얻을 수 있는 최고의 유일한 지식 형태는 에피스테메(episteme)가 아니고 독사(doxa)였다. 인간이 절대적인 진리를 얻는 것이 불가능하다면 ‘독사로써 대체로 최선의 것(tou beltistou)에 이를 수 있는 사람들’을

60) 김봉철, 『전환기 그리스 지식인 이소크라테스』, 도서출판 신서원, 2004, 155쪽.

61) 김봉철, 앞의 책 152쪽.

62) 김봉철, 앞의 책 155쪽.

지혜로운 사람들이라고 보았다.⁶³⁾ 이소크라테스에게 독사는 플라톤이 주장하는 것처럼 ‘실재하는 것(*to on*)’을 인식 대상으로 하는 에피스테메에 미치지 못하는 확실치 않은 지식이 아니라, 실제 경험에 바탕을 두고 있는 실용적인 이론이며, 불확실한 인간사를 해결하는데 실질적으로 활용될 수 있는 판단을 의미한다. 물론 이소크라테스도 독사(*doxa*)의 오류 가능성을 알고 있었지만, 인간이 인간세계에 대해 얻을 수 있는 최선의 지식 형태라고 본 것이다.

에피스테메와 독사를 최초로 구별한 철학자는 파르메니데스이다. 파르메니데스는 그의 서사시 『독사의 길, 에피스테메의 길』에서 진리의 세계와 현상의 세계를 구분한다. 그는 감각 지각으로 인식한 것을 의견(*doxa*)으로 세상에서 존재하는 진정한 일자(一者)를 발견하는 능력을 에피스테메(*episteme*)로 불렀다. 플라톤도 이러한 구분을 수용하여 에피스테메(*episteme*)만을 진리로 인정했다. 그러나 이소크라테스는 인간의 인식은 본질적으로 한계를 지니고 있어서 절대적인 지식(*episteme*)을 얻을 수 없다고 확신했다. 그리고 여러 사람이 모여서 의견(*doxa*)들을 서로 교환하고 토론하는 과정을 거치면 최선의 방책을 찾을 수 있다고 보았다. 이소크라테스가 민주주의의 발생 원리를 말하고 있는 것이다. 고정된 진리, 즉 에피스테메를 강조하는 집단은 민주주의에 이르지 못한다는 것은 역사적인 사실이다.

이소크라테스의 인간의 능력의 한계에 대한 인식은 구체적인 연설문에서도 잘 나타난다. 인간은 자신이 믿고 있는 하나의 신념만으로는, 그 신념이 비록 옳다고 하더라도, 타인의 동의를 얻어내는 완전한 조건을 충족할 수 없다는 것이다. 개인적으로는 타당한 행동일지라도 현실적으로 그가 처한 상황과 조건에 의해서 다르게 해석될 수도 있다는 점을 강조했다. 시의적절한 판단과 행동이 필요한 것이다. 아테네의 장군 테모테오스는 아테네로부터 아무런 원조를 받지 못하는 열악한 환경 속에서도 자비를 들여서 병사의 보수를 지급하는 희생을 감수하고 헬라스를 구했다. 시민들로부터 칭송을 받아 마땅하나 오히려 그는 아테네로부터 반역죄로 고소되어 재판을 받고 엄청난 액수의 벌금형을 선고 받자 이소크라테스는 이렇게 말한다. “순수한 정의의 기준에 의해 아테네가 행한 행위에 대해 생각해 본다면, 여러분 중에 그 누구도 티모테오스에 대한 판결은 잔혹하고 혐오스러운 것이었다는 결론을 피할 수 없을 것입니다. 그러나 만약 여러분들이, 인간이라면 누구나 소유하고 있는 무지와 우리 내부에서 일고 있는 시기심과, 그리고 나아가 우리 삶을 둘러싸고 있는 혼란과 동요를 감안하면, 이유 없이 행해진 것은 아무것도 없으며 원인은 결국 우리 인간의 나약함 속에 존재한다는 점을 발견하게 될 것이고, 티모테오스 또한 어느 정도는 그러한 잘못된 판결에 책임이 있다는 점을 알게 될 것입니다. 그는 반민주주의자도 아니었고 대인혐오증을 가진 사람도 아니었으며 거만하거나 혹은 이와 유사한 종류의 성격상의 결함을 지닌 사람도 결코 아니었지만, 그의 자존심과 긍지 - 한 사람의 장군으로서 반드시 갖추어야 할 덕목이지만 일상을 사는 사람들과의 관계에서는 그다지 적절하다고 볼 수 없는 - 로 인하여 사람들은 모두 내가 방금 열거한 그러한 잘못들을 그가

63) 김봉철, 앞의 책 153쪽.

저질렀다고 생각했습니다. 공적인 업무를 돌보는 것과 관련된 재능에 비하면 그는 천성상 사람들의 비위를 맞추는 데는 너무나 서툴렀던 것입니다.”⁶⁴⁾

이소크라테스는 아테네를 위해서 실질적인 업적을 만드는 것도 중요하지만 그에 못지않게 아테네인들의 호의를 얻는 것도 필요한 일이라고 판단했다. 그 이유를 이렇게 설명한다. “공적인 삶을 사는 사람 중에 다른 사람들의 신망을 얻고자 하는 사람은, 가장 쓸모 있고 고귀한 일을 행하고 가장 진실되고 정의로운 바를 말해야 한다는 원리를 채택하되, 그와 동시에 그가 행하고 말하는 모든 것에서 정중함과 인격적인 연민을 갖추고 있다는 점을 어떻게 하면 사람들에게 확신시킬 수 있을 것인지에 대해 결코 주의를 게을리 해서는 안 된다는 점이었습니다. 이러한 점들에 별로 신경을 쓰지 않는 사람들은 동료 시민들에게 불쾌감을 자아내고 모욕적인 인물로 비칠 수 있기 때문입니다.”⁶⁵⁾

이와 같이 그는 사회에서 진실이 드러나는 과정에서 나타나는 개인의 판단력 한계를 명확히 통찰하고 이에 대처하는 현실적인 방안을 제시한다. 그리고 대중 심리의 근저에 잠재하는 시기심과 같은 인간의 본성을 여과 없이 통찰하고 있는 것이다. 그래서 그는 상황에 맞는 사리 분별의 지혜를 제공하는 원리와 근원을 염원하고 갈구하는 것이 철학이며, 그러한 갈망을 교육을 통해서 실천하는 것이 진정한 수사학이라고 보았다. 이처럼 철학의 대상이 현실적인 상황의 변화와 별개로 존재하는 것이 아니라 삶에서 시의 적절한 효과를 나타내는 사유가 바로 철학이 추구해야 할 대상이라고 보았다.

여러분 가운데 어떤 분도 다른 모든 사람들은 판정을 맡은 배심원들을 즐겁게 해주는 것이 설득에 얼마나 큰 영향력을 가지고 있는지 알고 있지만, 철학에 관련되어 있는 사람만은 [배심원들의 그런] 호의가 얼마나 큰 힘을 가지고 있는지를 모른다고 생각하지는 말아주시시오, 왜냐하면 그들은 다른 사람들보다 훨씬 자세하게 그것을 알고 있기 때문입니다. 그리고 이런 사실에 덧붙여서 그들은 개연성과 확증 자료가 그리고 입증들의 모든 종류의 형태가 단순히 그것들 각각이 언급되는 그런 부분에서는 큰 도움을 준다는 사실도 잘 알고 있습니다. 그러나 그들은 훌륭하고 선한 사람으로 보이는 것이 말(연설)을 더 믿을 만한 것으로 만들어 줄 뿐만 아니라, 그런 평판을 가지고 있는 사람들의 평판에 맞는 행동들은 더 존경받을 만한 것으로 확고히 세워주며, 바로 그것을 위하여 잘 생각하는 사람들이 다른 모든 것들에 관해서보다도 더 많이 진지하다는 사실을 무엇보다도 더 잘 알고 있습니다.⁶⁶⁾

인간 인식의 현실적인 한계와 비합리적인 판단의 가능성을 정확히 인지한 이소크라테스의 이러한 생각은 2000년이 지난 우리의 현실을 평가하는 언어로도 조금도 부족함이 없다고 보아야 할 것이다. 어쩌면 인간의 본성에 대한 냉철한 통찰로 보

64) 한기철, 『이소크라테스』 「안티도시스」, 한국문화사 2016, 108쪽.

65) 한기철, 앞의 책 같은 곳.

66) 김현, 「왜 이소크라테스는 철학자로 불리지 않는가?」, 대동철학 제 47집, 38쪽.

아야 더 정확한 평가일 것이다. 신의 사유가 아니라 인간의 사유라는 현실적 조건을 인정하고 벗어나지 않는 이러한 원칙은 니체에게서 가장 선명한 형태로 표현되고 심화되었으며 현대 철학의 새로운 사조를 이끌어가는 힘으로 연결되고 있다.

3.2 의견(doxa)에 대한 신경과학적 규명

현대 신경과학의 발전은 2500년전 이소크라테스가 주장한 독사(Doxa)를 인간의 실질적인 인식 형태로 증명하는 수준에 이르렀다. 현대 정신과학자들은 현실을 이렇게 설명한다. “인간의 뇌는 물질적 세상을 기반으로 하는 현실을 직접 경험할 수 없다. 평생 두개골이라는 컴컴한 감옥에 갇혀 세상을 인식해야 하기 때문에 뇌는 눈, 코, 귀 같은 센서들이 전달해 주는 정보를 통해 그 정보의 원천인 세상을 간접적으로 추론해야 한다. 현실은 언제나 해석의 결과물이지만 있는 그대로 직접 인식할 수 없다는 것이다. 더구나 선천적 조건, 후천적 경험 그리고 우연의 결과로 인간의 뇌는 조금씩 다르다. 동일한 경험을 하더라도 해석이 조금씩 다를 수밖에 없다면 우리는 언제나 나만의 독립적인 현실을 경험하고 있다고 볼 수 있다.”⁶⁷⁾ 여기에 나타난 현대의 뇌과학자 김대식의 주장은 고대 그리스의 소피스트 이소크라테스의 그것과 조금도 다르지 않다. 여기에 더하여 김대식의 언어에 관한 견해에서도 이소크라테스의 주장을 떠올릴 수밖에 없다.

“그렇다면 현실에 대한 해석이 본질적으로 서로 다른 우리에게 ‘소통’과 ‘이해’란 관련 가능한 일인가? 다행히 호모사피엔스는 사회적 동물이다. 혼자서 생존하기엔 너무나 나약한 종이기에, 인간은 사회적인 그룹에서의 협업과 공생을 통해 생존한다. 사회적인 그룹에서의 생존의 핵심은 언어다. 서로의 마음과 생각을 직접 읽을 수는 없지만 우리는 언어를 통해 상대방의 의도를 파악하고 타인의 선택을 예측한다.”⁶⁸⁾

이와 같이 우리가 체험하는 현실은 플라톤이 말하는 이데아를 모방한 환상도 아니고 또 우리의 두뇌가 이데아를 찾아낼 수 있는 능력을 보유하고 있지 않다는 것을 현대 과학이 말해주고 있다. 결국 현실은 있는 그대로 발견되는 것이 아니라 대부분 사회적인 소통과 협업에 의해서 만들어지는 것으로 오해와 왜곡을 본질적으로 포함하고 있다는 말이다. 이소크라테스의 주장이 바로 이것이다.

언어와 인식에 관한 다른 신경과학자들의 연구 결과도 언어가 생각을 외부로 표현하는 수단을 넘어 생각이 발생하는 영역에 영향을 미친다는 것을 발견했다. 즉 언어와 생각이 함께 만들어진다는 것이다. “우리가 소리 내어 말하기로 결정한 순간 이마엽은 관자엽(언어가 만들어 지는 영역)과 운동겉질(근육 행동을 통제하는 영역)에 명령을 보낸다. 그 곳에서부터 전기신호는 신경세포에서 신경세포로 계속해

67) 김대식, 「현실에 절망하는 Z세대」, 매일경제 2021년 4월 15일 37면.

68) 김대식, 앞의 글.

서 경로를 이동하다 목소리가 만들어지는 후두엽에 이른다. 입술과 혀 근육은 말하도록 지시받은 단어를 발음하기 위해 함께 어우러지며 움직인다. 앞에서 살펴보았듯이 어떤 행동을 상상할 때 실제로 그 행동을 할 때 활성화되는 뇌 영역과 똑같은 영역이 활성화된다. 말도 마찬가지다. ‘음, 이 문장은 말도 안 돼!’ 라고 생각한 순간 관자엽이 활성화되는데, 사고 과정에 언어가 사용되어야 하기 때문이다.”⁶⁹⁾

또 우리의 뇌는 우리의 생존에 필요한 논리를 만들어 내고 그 논리를 따르는 단순한 시스템이다. “뇌는 양립 불가능한 자극을 동시에 느끼는 순간, 이를테면 주위에 아무도 없는 것이 분명한데 누군가 있는 듯한 느낌이 드는 순간 당장 갖고 있는 정보만으로 최선의 이야기를 만들어 낸다. 뇌는 우리가 보고 느끼는 것에서 특징만 골라내고, 깊은 곳에 있는 기억, 신념, 희망, 걱정거리 등을 스캔해 그 느낌의 패턴을 찾아낸다. 뇌는 그 느낌을 만족스럽게 설명하려 노력한다. 의미를 찾아내려 한다.”⁷⁰⁾

또한 안토니오 다마지오는 이렇게 말한다.

신경계가 우리의 정신적인 삶을 가능하게 해 준다는 사실은 의심의 여지가 없다. 그런데 이 전통적인 신경 중심적, 뇌 중심적, 심지어 대뇌피질 중심적 이야기에서 빠진 부분은 신경계는 애초에 몸을 보조하기 위해 나타났다는 사실이다. 생물의 몸이 복잡해지고 분화되면서 다양한 조직·기관·계 사이의 기능적 조율이 절실해지고 또한 생물학적 환경 사이의 관계 역시 복잡해졌다. 따라서 이 모든 조율을 담당하는 도구가 필요해졌고 그에 부응하여 나타난 것이 신경계이다. 이처럼 신경계는 복잡한 다세포생물의 필수 불가결한 요소가 되었다, 우리 마음의 단순한 측면이든 어마어마한 성취든 이런 것들은 모두 항상성 조절의 부산물이라는 것이다.⁷¹⁾

또 이대열은 인간은 과연 자신을 이해할 수 있는가에 대한 의문을 던진다. 소크라테스 이후 서양 철학은 자신을 이해할 수 있다는 가정 하에 인간 본성을 탐구하고자 하는 과정이라고 해도 과언이 아니다. 그러나 이대열은 자기 인식은 사회적인 활동을 위해 뇌가 진화하는 과정에서 부수적으로 얻어진 결과라고 밝힌다. “자기 인식은 일종의 ‘지식’이다. 여기서 지식이란 의사결정 과정에서 선택된 행동의 결과를 예측하기 위해 사용될 수 있는 정보를 말한다. 지식의 내용은 물론 의사결정의 종류에 따라 달라진다. 그 중에서도 자기 인식은 사회적 의사결정의 산물이다. 여러 사람이 집단을 이루고 사회적 의사결정을 하게 되면 서로의 행동을 예측하기 위해서 상대방의 사고과정에 관한 지식이 결정적인 역할을 하게 되고, 이와 같은 마음 이론은 필연적으로 재귀적인 속성을 띠게 된다. 즉 나의 사고과정에 관한 상대방의 사고과정을 예측하고자 하면 어쩔 수 없이 나의 사고과정에 대한 이해가 생기는 것이다. 따라서 인간이 스스로에 대해 이해할 수 있는 능력을 갖게 된 것은 사회적

69) 엘리에저 스티븐버그, 『뇌가 지어낸 모든 세계』, 조성숙 옮김, 다산 사이언스 2019, 249쪽.

70) 스티븐버그, 앞의 책 221쪽.

71) 안토니오 다마지오, 『느낌의 진화』, 임지원 옮김, 아르테 2021, 94쪽.

활동이 요구되는 상황에서 뇌가 진화한 것에 따른 부수적인 결과라고 봐야 할 것이다. 하지만 유전자의 자기 복제에는 항상 오류가 따르듯이, 자기인식 또한 완전할 수 없다. 그런데 생명체의 자기복제 과정이 완전할 수 없는 것은 그것이 물리적인 현상이라 열역학적인 제약을 받기 때문이지만, 자기인식은 필연적으로 논리적인 자기모순을 포함한다는 점에서 차이가 있다.”⁷²⁾

그는 자기인식의 논리적 한계를 설명하는 방법으로 ‘거짓말쟁이의 역설’을 사용한다. ‘지금 내가 하는 말은 거짓이다.’라고 어떤 사람이 말하는 경우 이 명제는 논리적 모순을 내포한 역설이라는 것이다. 즉 진리와 대립해 있는 거짓이 아니라 존재론적인 거짓말이라는 것이다. 만일 이 말의 내용이 참이라면 그 말 자체는 거짓이므로, 거짓이라는 그 말은 참이어야 한다. 반면에 그 말의 내용이 참이 아니라면 그 말 자체는 거짓이 아니므로 거짓이라는 그 말의 내용은 참이어야 한다. 따라서 이 말은 참일 수도 없고 거짓일 수도 없으므로 논리적인 모순을 내포한 역설이라는 것이다. 그러면서 이러한 모순이 발생하는 이유는 이 문장이 자기 스스로를 가리키는 자기지시를 포함하고 있기 때문이라고 설명한다. 또 그는 이와 같이 자신을 지칭하는 내용을 포함하는 명제는 자칫 잘 못하면 역설이 되기 쉽다고 말하며 우리가 일상생활에서 사용하는 ‘진실’이나 ‘지식’과 같은 언어들을 올바르게 이해하지 못하고 사용하고 있다는 것을 경고한다.

장 프랑수아 리오타르는 여기서 한 발 더 나아가 그의 저서 『니체와 소피스트』에서 이 논리의 공간에 거짓말이 존재한다면, 바로 거짓말이 존재하지 않음을 의미하는 것이기도 하다고 말한다. 또 이러한 역설은 효과들이 어떤 경우에는 진리일 수가 있고 어떤 경우에는 거짓일 수 있다는 것을 뜻한다고 말한다. “이것이 진리일지 아닐지는 ‘나는 지금 거짓말을 한다’라는 표현에 부가되는 사유전환의 회수에 달려 있다. 예컨대 이 논리에서는 니체의 ‘영원회귀’도 작동한다. 여기서 ‘영원회귀’가 동시에 함축하는 것은 세계의 ‘표현’이 전환되었다는 점이다. 다시 말해 이 논리의 공간에서는 세계가 표현을 스스로 생산한다는 것이다.”⁷³⁾

이대열도 자기인식적인 명제의 논리적인 오류를 인간의 자유의지로 연결시킨다. “자기인식이 만들어 내는 문제들 중에는 자유의지도 포함된다. 자유의지란 나의 행동을 스스로 통제할 수 있는 능력을 말한다. ‘자기’라는 개념이 인간의 의사결정과 무관하게 존재하는 별도의 실재가 아니라는 점을 이해하고 나면 굳이 자유의지의 존재에 대한 답을 기대할 필요도 없다.”⁷⁴⁾

이와 같은 현대 과학의 발견은 정신과 이성의 능력이 언어와 같은 육체적인 반응과 독립하여 존재하는 무엇이 아니라 육신의 한계에 따라 조건 지워진 외부 세계에 대한 반응의 일종이라는 것을 알려주고 있다. 인간 인식 능력의 한계를 말한 이소크라테스의 주장과 궤를 같이 한다.

72) 이대열, 『지능의 탄생』, 바다출판사, 2017, 267쪽.

73) 장 프랑수아 리오타르, 『니체와 소피스트』, 이상엽 옮김, 지식을 만드는 지식 2016, 116쪽.

74) 이대열, 『지능의 탄생』, 바다출판사 2017, 271쪽.

3.3 진리 인식과 언어

철학이나 사상을 비롯하여 성찰과 사유로 이루어낸 모든 정신적 결과물의 바탕에는 그 인식의 발생과 발전을 이끌어 가는 힘이 되는 역사적 상황이 자리하고 있다. 이소크라테스가 활동한 시기는 펠로폰네소스전쟁의 패배로 인하여 델로스 동맹의 맹주 역할을 하며 번영하던 아테네가 힘을 잃고 몰락해 가는 과정과 일치한다. 그는 펠로폰네소스 전쟁(B.C 431-BC 404)이 일어나기 5년 전인 기원전 436년에 아테네에서 태어나 기원전 338년까지 살았다. 펠로폰네소스 전쟁으로부터 시작된 아테네의 쇠퇴 과정을 목도하면서 살다간 이소크라테스에게 현재의 문제를 해결할 수 있는 사유를 하고 글을 쓰는 것이 자연스럽고 당연한 일이었다.

자기 자신의 가족과 국가의 공적인 일들을 잘 꾸려 갈 수 있도록 해주는 공부, 이것이 바로 우리가 애써 노고를 겪고 필로소피아를 학습하고 또 만사(萬事)를 수행하는 목적이어야 합니다. 그러나 내가 만일 공공의 안전보다도 나의 명성에 더 신경을 쓰는 것으로 보인다면 참으로 부끄러운 일입니다. 여러 말 가운데 가장 듣기 좋은 말이 아니라 가장 유익한 말을 골라하는 것이 나의 할 일이자 나라를 염려하는 모든 사람들의 할 일인 것입니다⁷⁵⁾

이와 같이 현실적인 목적을 가지고 있는 사람이 사변적인 논쟁이나 소피스트의 화려한 수사를 사회를 변화시키려는 수단으로 선택할 수는 없었을 것이다. 여기서 이소크라테스는 언어를 폴리스 공동체를 위기에서 구할 수 있는 수단으로 확신하고 수사학을 연설의 수단을 넘어서 하나의 철학으로 발전시킨다. 당시 사회적인 분위기도 이러한 확신을 뒷받침한다. 민주주의를 폴리스의 정치체제로 선택한 아테네인들은 언어로 논쟁하는 것을 가치 있는 일로 여겼을 뿐만 아니라 모든 문제를 소송으로 해결하려는 성향을 가지고 있었다. 당대에 발표되었던 아리스토파네스의 희극에 나오는 한 장면은 이를 잘 표현하고 있다. 한 학생이 무지한 농부를 지도하면서 가지고 있는 기구를 자랑하는 장면이다.

학생 : 자, 여기에 세계지도가 있죠? 바로 여기가 아테네입니다.

농부 : 치워라, 자넨 못 믿겠어. 배심원들은 어디 있나?⁷⁶⁾

폴리스 시민으로서 자신의 권리를 지키기 위해서는 제일 중요한 수단이 자신을 변명하거나 타인을 설득할 수 있는 말이었다. 자신의 권리를 변호할 수 있는 변호사가 별도로 존재하지 않는 시대에 언어를 잘 구사한다는 것이 탁월한 능력으로 간주되었음은 물론이다. 개인의 권리를 보호하기 위해서 뿐만 아니라 폴리스의 시민으로서의 권리를 행사하기 위해서도 언어 능력은 필수적이었다. 아테네의 민주주의를

75) 이대열, 앞의 책 95쪽.

76) 앤소니 고틀립, 『이성의 꿈』, 이정우 옮김, 산해 2007, 168쪽.

꽃피운 페리클레스의 연설을 보면 왜 이소크라테스가 수사학을 자신의 교육 목적을 달성하는 수단으로 선택했는가를 알 수 있다.

우리의 헌법은 민주주의라 불립니다. 왜냐하면 권력이 소수의 손이 아니라 대다수 주민의 손에 있기 때문입니다. 사적인 이해관계가 문제가 될 때, 만인은 법 앞에서 평등합니다. 공적인 책임을 지는 자리에 누구를 앉힐 것인가가 문제가 될 때, 특정한 계층에 속하는가 아닌가는 고려되지 않으며 오로지 한 인간이 직무를 수행할 수 있는 능력이 있는가만이 문제가 됩니다.⁷⁷⁾

이 능력이란 다름 아닌 언어 구사 능력이었다. 대중 집회나 배심원들 앞에서 설득력 있게 말하고 토론하는 능력이 지도자가 될 수 있는 자질이라는 것을 페리클레스 자신이 이 연설을 통해 증명하고 있는 것이다. 아테네의 민주주의에 대한 페리클레스의 자부심은 이것을 더욱더 명확하게 보여준다.

우리 아테네인들은 우리 인민들 자체 내에서 정책에 결정을 이끌어낼 수 있으며, 최소한 그것(결정)을 공적인 토론에 부칠 수 있습니다. 왜 그렇습니까? 우리는 말과 행위에 양립 불가능성이 있다고 생각하지 않기 때문입니다. 가장 나쁜 것은 충분한 토론 없이 행동으로 뛰어드는 것입니다.⁷⁸⁾

플라톤은 이소크라테스와 같은 시대를 살았지만 현실적인 문제와는 거리를 두고 살았다. 플라톤이 생각한 진정한 철학자는 “마음을 사로잡는 진리만을 불거리로 삼는 그런 사람들이다”⁷⁹⁾ 플라톤이 관심을 가지는 것은 진실한 것들과 아름다운 것들이 아니라 진리 자체와 미 자체일 뿐이었다. 사람들이 아름다운 음조, 아름다운 색깔과 형태, 그리고 이러한 것들이 만들어 내는 예술을 즐기고 있지만 아름다움의 본질을 그 자체로 즐기지 못한다고 생각했다.

플라톤에 따르면 철학적이 아닌 사람들은 유정적인 환영들(phantoms) - 즉 아름다운 대상들 - 과 실재(아름다움 자체) 사이에서 혼란을 겪고 있으며, 따라서 그들은 마치 꿈속과도 같은 나라에서 살고 있다. 실재는 물질적인 세계에서 떨어져 나와 우리의 주관적인 의견으로부터 독립해 존재하는 형상들의 이상적인 영역에 존재하며, 우리가 보는 사물은 이러한 형상들의 불완전한 복사물 혹은 유사물이라고 보았다. 진정한 철학자의 일은 이 초월적인 실재들로 시선을 돌리고 그 중에서 흥미로운 것에 집중하기 위해 이성적인 탐구를 활용하는 것이다.”⁸⁰⁾

눈으로 보고 귀로 듣는 아름다운 것들을 실재하지 않는 환영이라고 생각하는 플

77) 고틀립, 앞의 책, 168쪽.

78) 고틀립, 앞의 책 168쪽.

79) 고틀립, 앞의 책 248쪽.

80) 고틀립, 앞의 책 248쪽.

라톤이 목소리로 타인에게 감명을 주는 웅변술에 관심을 가질 수가 없었다. 플라톤에게 언어는 참된 실재 즉 이데아를 찾아가는 도구일 뿐이다. 따라서 사람과 사람간의 대화에서도 상황적이고 정서적인 가치는 철저히 배제된다. 대화는 오직 사물의 본성을 탐구하기 위해서 필요한 것이다. 그래서 플라톤은 언어의 가치를 논리성에 두고 변증술에 관심을 가진다. “대화는 그 자신에게 ‘X는 무엇인가?’에 대한 답변으로서 간결함의 요구를 부과한다. 오직 이 답변만이 본에 일치하는 형상(eídos)이나 이데아(idéa)에 의해 인과적으로 표현됨으로써 참된 실재를 발견할 수 있게 해주는 것이다. 정의는 이름을 그것이 지칭하는 사물의 참된 실재에 걸맞게끔 만들어주는 것이다. 변증술은 이름과 사물간의 일치를 위한 전제 조건인 셈이다.”⁸¹⁾ 변증술을 사용한다는 것은 토론을 통해 참된 실재 안에서 같음과 다름을 드러내는 방법이다. 언어가 이데아에 도달하기 위한 수단이라고 생각한 플라톤에게 설득력을 목적으로 하는 수사학은 진리에 대한 탐구와는 무관한 것이다.

그러나 이소크라테스는 플라톤과는 확연히 다른 생각을 가지고 있었다. 진리를 탐구하는 변증술적인 대화로는 복잡한 현실 세계의 문제를 해결하는 방안을 발견할 수 없다고 보았다. 펠로폰네소스 전쟁이후 그리스의 폴리스들이 헤게모니를 놓고 서로에게 무익한 전쟁을 벌이는 과정에서 국력을 소모하고 있다는 것을 깨달았다. 그는 그리스인들 사이의 전쟁이 그리스 전체를 쇠망으로 이끌 것이라고 직시하고 민족들 간의 전쟁을 비난했다. 전쟁에 대한 그의 태도가 명확하게 드러나는 것은 『평화에 관해』인데, 거기서 그는 아테네의 예를 들어 전쟁은 국가를 가난과 혼란에 빠뜨리는 주범이라고 비난했다.⁸²⁾ 그래서 그는 평생 동안 그리스인들 간의 전쟁을 중지할 것을 호소하고 다녔다.

그리스인에게 이민족에 대한 원정을 하도록 권고하고 그들 서로간의 화합에 관해 조언하는 것보다 더 훌륭하고 위대한 연설이 어디 있을 수 있겠습니까.⁸³⁾

그 스스로도 『안티도시스』에서 펠로폰네소스 전쟁으로 가산의 대부분을 잃었다는 것을 고백하고 있다. 무익한 폴리스간의 전쟁이 개인의 삶을 쉽게 파괴한다는 것을 경험한 이소크라테스는 그리스 폴리스간의 협력을 위해 노력한다. 그리고 이러한 노력은 군주와 대중들을 설득하는 것으로부터 시작한다. 전쟁을 방지하는 것도 결국 언어를 통해 가능하다는 믿음을 실현하고자 한 것이다. 이러한 목적을 가진 그에게 수사학은 단순히 말을 아름답게 하는 것이 아니다. 수사학은 인간의 품성을 발전시키는 원천이라고 생각했다. 그래서 그는 말하는 것을 “인간의 본성에 내재한 모든 능력들 가운데, 최대 선(善)의 원천”이라고 찬미한다.⁸⁴⁾

81) 릭 브리송, 「소피스트, 소크라테스, 플라톤」, 108 쪽.

82) 김봉철, 『전환기의 지식인 이소크라테스』, 도서출판 신서원 2004, 102쪽.

83) 김봉철, 앞의 책 242쪽.

84) 김봉철, 앞의 책 159쪽.

우리 인간이 가진 여타 능력에서는 다른 동물들을 능가하지 못합니다. 우리는 빠르기, 체력 및 다른 능력에 있어서 많은 동물들에 비해 열등한 존재입니다. 그러나 우리에게서 서로를 설득하고 서로에게 자신이 바라는 것을 무엇이든 표현할 수 있는 능력이 있기 때문에 야수의 삶에서 벗어나게 되었을 뿐만 아니라 함께 모여 국가를 건설하고 법을 제정하고 기술을 창안하게 되었던 것입니다. 아마도 우리 인간이 만들어낸 모든 것을 확립하는 데에는 말이 큰 힘이 되었습니다. 그리고 이 힘에 관해 요약할 필요가 있다면, 우리 인간이 분별 있게 이뤄온 것들 중에서도 말의 도움 없이 생겨난 것은 없으며 또한 말을 우리의 모든 행동과 생각을 이끌어 주며 가장 지혜로운 사람들이 말을 가장 잘 사용한다는 것을 알 수 있을 것입니다.⁸⁵⁾

그는 이와 같이 말을 국가와 사회를 구성하는 기초가 될 뿐만 아니라 인간이 만들어낸 모든 문화의 근본이라고 보았다. 그렇기 때문에 수사학은 단순히 말 잘하는 법을 가르치는 것이 아니라 인간의 모든 생각과 행동을 이끌어 주는 것이었다. 즉, “말을 잘한다는 것은 모름지기 분별 있게 생각한다는 것의 가장 확실한 징표라고 간주해야 하며, 진실하고 적법하고 정의로운 말은 선하고 신실한 정신의 외형이다”⁸⁶⁾라고 보았다. 그래서 그는 담론의 기술을 우리 인간의 본성을 완성하는 중요한 능력으로 보았다.

우리가 가진 능력들에 있어서, 내가 앞서 언급한 것처럼, 우리는 다른 생물들에 비해서 하등 나올 것이 없습니다. 아니 오히려, 빠르거나 세기나 혹은 그 밖의 능력에 있어서 우리 인간은 다른 동물들에 비해서 훨씬 뒤떨어집니다. 그러나 우리에게 서로를 설득하는 힘과 각자가 원하는 바를 서로에게 명료하게 납득시키는 힘이 있으므로, 우리는 야생동물들의 삶을 극복했을 뿐만 아니라 집단을 이루어 도시를 건설하고 법을 제정하였으며 예술을 발명할 수 있었던 것입니다. 일반적으로 말해서, 인간이 만든 제도들 가운데 연설능력의 도움을 받지 않고 성립된 것은 한 가지도 없다고 할 수 있습니다. 왜냐하면 바로 그것에 의해 정의로운 것과 부정의한 것, 고귀한 것과 비천한 것에 관한 법률이 제정될 수 있었기 때문이며, 이들 법령이 아니었다면 인간이 함께 어울려 사는 일은 불가능했을 것이기 때문입니다. 우리가 나쁜 것을 논박하고 좋은 것을 권장할 수 있는 것도 이것에 의해서입니다.⁸⁷⁾

이소크라테스는 인간의 담론 능력이 공동체를 위한 소통의 수단일 뿐만 아니라 자기 자신의 사고를 향상시키는 수단으로 보았다.

이 능력으로 우리는 분쟁 중에 있는 문제들에 관하여 의견을 달리하는 타인과 논쟁을 벌일 수 있을 것이며, 그와 동시에 현재 우리가 모르는 대상에 대하여 지식을 획득할 수 있을 것입니다. 공공장소에서 연설을 행하면서 타인을 설득하는 데 사용

85) 김봉철, 앞의 책 160쪽.

86) 김봉철, 앞의 책 160쪽.

87) 한기철, 『이소크라테스』, 한국문화사, 2016. 146쪽.

하는 것과 동일한 주장의 방식을 우리는 사고를 행할 때에도 사용합니다. 대중 앞에서 연설을 행할 수 있는 사람을 가리켜 유능한 웅변가라 부른다면, 그 어떤 문제에 관하여 자기 마음속에서 능수능란하게 논쟁을 벌일 수 있는 사람을 우리는 현인으로 간주합니다.⁸⁸⁾

그래서 그는 수사학뿐만 아니라 천문학과 기하학 같은 학문도 담론과 연설을 위해 유용하게 쓰일 수 있다고 평가한다.

우리가 천문학과 기하학의 미세함과 정밀함에 관심을 쏟는 동안, 우리의 마음이 난해한 문제를 푸는 데에 어쩔 수 없이 집중되어 있는 동안, 그리고 이에 더하여 우리의 지력이 부질없는 공상에 빠지는 일 없이, 연설을 행하는 일과 우리가 듣고 본 것들에 우리 스스로를 집중시키는 일에 익숙해지는 동안, 우리는 이들 학문들을 통해 마음을 갈고 닦는 훈련을 함으로써 보다 중요하고 가치 있는 교과들을 쉽고 빨리 파악하고 학습하는 힘을 획득하게 됩니다.⁸⁹⁾

그러나 파르메니데스와 고르기아스 같은 소피스트들의 이론은 누구에게도 이익이 되지 않는 무의미한 활동으로 평가하고 우리의 삶에서 추방해야 한다고 주장한다.

옛 소피스트 중에는 만물의 총합은 무한대의 요소들로 구성된다는 주장을 지지했던 이들이 있습니다. 그리고 엠페도클레스는 그것은 네 가지 요소들로 구성되며, 이 네 요소들을 투쟁과 사랑의 힘에 의해 움직인다고 주장했습니다. 이온은 그 구성 요소들의 수는 셋을 넘지 않는다고 말했으며, 알크마이온은 그것은 둘에 불과하다고 생각했습니다. 파르메니데스와 멜리소스는 그것은 오직 하나라고 말했고, 고르기아스는 그런 것은 존재하지 않는다고 주장했습니다. 내 생각에 그와 같은 호기심 충만한 생각들은 그 누구에게도 이익이 되지 않으며, 공허한 마음을 소유한 대중의 관심을 끈다는 점에서 마술사의 손재주나 다를 바 없습니다. 나는 그와 같은 일체의 헛된 사변들과 우리 삶에 무의미한 활동들을 자신의 관심 영역에서 추방해야 한다고 생각합니다.⁹⁰⁾

이소크라테스는 사유의 유용성에 대한 자신의 주장을 개인적인 문제는 물론이고 사회적 문제를 해결하는 과정에서도 철저히 견지한다. 도덕과 같이 개인적인 행동 원칙을 찾아가는 과정에서도 사회 문제에 대한 방책을 도출하는 과정에서도 언어가 가장 중요하다고 생각했다. 도덕이나 진리가 플라톤이 주장하는 바와 같이 인간의 사유 이전에 미리 정해진 것(이데아)이 아니라 인간이 언어를 통해서 형성하고 발견하는 것이라고 보았다. 그래서 이소크라테스는 개인의 의견(doxa)으로 이루어지는 담론의 기술이야말로 인간을 인간이게 하는 중심 가치라고 주장하게 된

88) 위 같은 곳.

89) 위 같은 곳

90) 위 같은 곳

다. 사람들이 모여 사는 삶을 지켜나가는데 필요한 사고와 행동, 그리고 제도들은 바로 유용한 담론으로부터 나온다는 것을 알고 있었다. 그래서 그는 다른 생물들에 비해서 하등 나올 것도 없는 인간이 서로를 설득하는 힘과 각자가 원하는 바를 서로에게 명료하게 납득시키는 힘을 통해서 야생동물의 삶을 극복했다고 말한다. 또 인간이 집단을 이루어 도시를 건설하고 법을 제정할 수 있었던 것도 타인을 설득할 수 있는 연설의 힘이 있어 가능했다고 말한다. 나아가서는 고귀한 것과 비천한 것을 구별할 수 있는 힘을 가지게 된 것도 담론을 통해서 가능하였다고 말한다. 인간이 도덕을 만들어 가는 힘도 결국 언어 사용 능력에서 비롯된다는 점을 인식하기에 이른 것이다. 과학의 시대를 살고 있는 우리에게도 이소크라테스의 주장이나 의견은 여전히 유효하다. 개인적인 가치관을 수립하는 일이나 사회적인 문제를 해결하기 위한 과정에서 아직도 고정된 원칙이나 종교적 신념을 최고의 행동 지침으로 고수하고 있는 사람들이 많다는 점에서 그렇다.

3.4 정치에 대한 이소크라테스의 견해

역사상 존재했던 어느 국가나 사회에서도 자신들이 살고 있는 현실을 만족할 만한 상태라고 인정하는 사람들을 찾기는 힘들다. 플라톤도 자기가 살고 있는 아테네의 현실을 그런대로 살만한 세상이라고 인정하지 않았다. 그도 처음에는 정치에 참여하고자 하는 야망을 품었으나 소크라테스의 재판을 겪으면서 공적 생활에 대한 기대를 버렸다. 그는 아테네의 현실을 지켜보면서 이렇게 이야기 한다.

결국 나는 지금 존재하고 있는 모든 국가의 정부체제는 예외 없이 틀렸다는 것을 선명하게 깨닫게 되었으며, ... 인간이라는 종족은 정확하고 성실하게 철학을 따르는 부류의 사람들이 정치적 권위를 획득하던가 아니면 정치적 권력을 가지고 있는 계층이 신의 뜻에 의해 진정한 철학자로 거듭날 때까지는 더 좋은 날을 기대할 수 없을 것이라고 이야기 해야만 할 것 같습니다.⁹¹⁾

그는 전제정치, 과두정치, 민주주의와 같은 아테네 주변에 존재하는 정치체제를 부정하고 새로운 이상향을 그리기 시작한다. 가장 이상적인 정치체제인 철인정치를 구상하고는 개인의 본성과 사회의 구성 원리도 이러한 이상에 맞도록 설계하고자 한다. 개인과 국가가 조화를 이루는 이상적인 체계의 중심에는 선(善)의 이데아가 있었다. “그 시대의 언어에서 ‘선함’이라는 개념은 기능, 목적, 혹은 목표라는 생각과 밀접한 관련을 갖고 있었다. 일반적으로 한 사물이 그것의 적절한 역할을 수행하거나 적절할 목적을 달성하였을 때 그것은 선(善)하다고 이야기 되었다. 이러한 특성의 일반적인 개념에 상응하는 하나의 형상, 즉 ‘선함’이라는 것의 본질이 존재해야 한다.”⁹²⁾ 그래서 이 형상을 알게 되는 사람은 정말로 이로운 것, 만물이 지향

91) 앤소니 고틀립, 『이성의 꿈』, 256쪽.

92) 고틀립, 앞의 책, 272쪽.

해야 할 것을 볼 수 있다고 보았다. 이러한 생각은 가장 기초적인 자연과 개인으로부터 사회와 국가 및 우주를 관통하는 이념이 되었다.

먼저 그는 철학자가 아닌 일반 대중을 동굴안의 죄수로 비유했다. 그죄수는 쇠사슬에 단단히 묶여서 정면에 있는 바위 표면만을 볼 수 있다. 그들 뒤 저 멀리 불이 있고 그것이 동굴안의 유일한 광원이다. 불과 죄수 사이에는 사람들이 이리 저리 물건을 나르고 있다. 이런 움직임은 죄수 정면 바위에 가물거리는 그림자를 던져준다. 죄수들은 평생을 이 자세로 수갑이 채워져 있다. 그들이 보아온 것은 이 그림자들이 전부였다. 그들은 실제 사물을 본 적도 없으며 그들의 존재를 알아차리지도 못한다. 이 가엾은 상태가 인간의 조건이라고 플라톤은 말한다.

이 죄수들 중 누군가가 쇠사슬을 풀고 동굴 밖으로 나올 수 있다면 그는 실제의 사물, 즉 형상을 볼 수 있을 것이다. 그리고 동굴에 있는 죄수들에게 자기가 본 것을 알려 주려고 노력할 것이다, 플라톤은 어둠의 동굴로부터 개화한 사람이 동굴로 돌아가 나머지 죄수들을 다스리는 것이 가장 이상적인 정치체제라고 말한다. 그는 저서 ‘공화국’에서 “교육 받지 못하고 진리를 경험하지 못한” 사람들이 다른 사람들을 통치하도록 허용할 수 없는 것과 마찬가지로 “가장 위대한 것으로 공연된 지식을” 얻은 사람들 역시 그것을 알리고 실천하는 의무에서 벗어나는 것이 허락되지 않는다고 주장했다.

따라서 여러분은 내려가서 다른 사람들의 거처로 간 다음 그곳에 흐릿한 사물들을 관찰 하는 것에 익숙해져야 하오, 왜냐하면, 일단 익숙해지면 아름다움, 정의 선함이라는 실체를 보았던 여러분들이 그곳의 거주자들보다 훨씬 더 잘 그것들을 분간할 수 있을 테니 말이오. 따라서 우리들의 폴리스는 우리들과 껴어있는 정신 소유자인 여러분들이 통치하게 될 것이요. 현재의 대부분의 폴리스들과는 달리 말이오.⁹³⁾

이런 이상적인 국가를 만들기 위해서는 개인이나 사회도 이 이상에 맞추어서 위상을 정립하는 것이 필요하다. 그래서 플라톤은 개인을 본성에 따라 방치하는 것은 위험한 일이라고 보았다. “가난한 대중들의 승리, 즉 민주주의는 이전에 그들을 지배했던 여러 엘리트들로부터 그들을 해방시켰고 따라서 그것은 당연한 자유를 위한 승리로 알려질 것이다. 그러한 사회를 마음대로 움직이도록 맡겨진 욕망은 극단적인 자유가 아니라 극단적인 노예 상태로 불가피하게 이끌고 간다. 민주적인 폴리스는 ‘자유와 언론의 자울로 가득 차’있게 될 것이며 ‘모든 사람들은 자신이 원하는 방식으로 스스로의 삶을 이끌어 갈 계획을 세울 것’이다. 여러 가지 색깔로 수놓아진 의복처럼, 모든 유의 인물들로 꾸며지고 다양화된 이것 역시 아름다운 폴리스로 보이게 될 것”이다.⁹⁴⁾ 그래서 민주주의가 폴리스의 이상을 짓밟지 못하도록 개인의 욕망은 통제되어야 한다고 주장했다. 즉 개인의 권리와 의무는 철저히 개인의

93) 고틀립, 앞의 책, 276쪽.

94) 고틀립, 앞의 책, 279쪽.

능력에 따라 구별되어야 한다고 생각했다. 그리고 통제 받지 않는 인간의 본성의 위험성에 대해서 경고한다.

그는 자신의 모든 즐거움을 평등이라는 기초 위에 자리 잡게 하고 유지시킨다오. 그리고 그렇게 마치 공직을 위한 준비를 하는 것처럼 차례로 다가오는 (즐거움)하나 하나에 그 각각이 완전히 충족될 때까지 영혼을 머무르게 하면서 살아가지요. 그리고 나서 다른 곳으로 옮겨가고요. 어떤 것도 경멸하지 않을 뿐 아니라 모든 것을 동등하게 취급한다오. 또한 그 어떤 진리의 말도 자신의 철창에 받아들여거나 수용하지 않는다오. 누군가 그에게 어떤 즐거움들은 고귀하고 선한 욕구들로부터 일어나지만, 다른 것들은 천한 것들로부터 생기므로 우리는 전자를 실천하고 존중하는 반면 후자는 통제하고 극복해야만 한다고 이야기 할 때조차 말이오. 하지만 그는 그런 충고를 머리를 끄덕이면서 그것들이 모두 비슷하고 동등하게 존중되어야 한다는 사실을 확인한다오.⁹⁵⁾

결국 개인의 가치는 국가의 존속을 위해서 필요한 정도에 따라서 정해지고 개인의 행동은 철인왕의 의지에 철저하게 복종할 때에만 가장 높은 효율성을 발휘한다고 생각한 것이다. 그래서 철인왕은 철인왕의 이데아에 부합하는 덕을 갖추어야 하고 군인은 군인의 이데아에 맞는 용기를 가지고 있어야 했다. 이러한 능력은 기본적으로 타고난 재능이라고 보았다. 그래서 폴리스의 기능에 도움이 되지 않다고 판단되는 열등한 아이들은 살해해도 좋다고 주장한다. “아이들이 태어나면 우수한 혈통의 아이들은 폴리스 특정 지역에서 따로 생활하는 보모에게로 인계된다. 그렇지만 열등한 혈통의 아이들과 결합을 가지고 태어난 다른 모든 계층의 아이들은 아무도 모르게 적절히 처리되고, 따라서 어느 누구도 그들에게 무슨 일이 일어났는지 알지 못할 것이다.”⁹⁶⁾ 인간의 생명도 폴리스의 운영과 연계하여 설명하는 이러한 이상론이 그 당시를 기준해서도 어느 정도 현실성을 가지고 있었는지 묻지 않을 수 없다. 특히 플라톤이 가정하는 철인왕들은 어떤 교육을 받아야 하고 철인왕이 가져야 하는 절대적인 선과 이상적인 지혜는 어떤 것인지 묻지 않을 수 없다.

이에 비해 이소크라테스는 아테네에 가장 적합한 정치체제는 민주정이고 민주정 체제가 아테네 시민의 영혼의 특성, 즉 시민과 정치인이 지녀야 할 미덕을 포함하고 있다고 판단했다.

저는 평범하게 사는 사람들이 삶이 참주 노릇을 하는 사람들의 삶보다 더 취할 만하고 더 좋다는 의견을 가지고 있으며, 시민 중심의 정치체제 안에서 얻는 명예가 독재정 아래서 누리는 명예보다 더 달콤하다고 생각합니다.⁹⁷⁾

95) 고틀립, 앞의 책, 280쪽.

96) 고틀립, 앞의 책, 269쪽.

97) 이소크라테스, 『이아손의 자제들에게』, 『그리스 지도자들에게 고함』, 김현 주해, 서울대학교 출판부, 107쪽.

그리고 자신의 재능을 철저히 아테네인 모두를 위하여 사용했다고 주장한다.

나는 니코클레스에게 나 자신을 표현하는 데 있어서 자유인으로 그리고 아테네인으로서의 태도를 유지했으며, 결코 그의 재판이나 그의 권력에 기대려 하지 않고, 오로지 그의 국민을 변호하여 그들이 가능한 한 가장 온후한 정부 아래에서 삶을 영위할 수 있도록 내 힘닿는 데까지 노력했습니다. 군왕을 상대로 할 때에도 그의 국민의 편에 서서 연설했으므로, 내가 민주주의하에서 삶을 사는 사람들에게도 또한 그들의 국민의 이익을 고려하도록 권고할 것이라는 점은 두말할 나위가 없습니다.⁹⁸⁾

아울러 그는 현실에서 실현하기 어려운 이상을 주장하는 사람들을 비판하면서 자신은 아테네에서 실현 가능한 일들을 실현하도록 설득한다고 주장한다.

여러분들이 사람들에게 절제된 삶과 정의로운 삶을 살도록 하겠다고 공언하고 다니는 자들과 나를 비교해 본다면, 그들의 가르침보다 내 가르침이 훨씬 더 진실하고 유익하다는 점을 발견하게 될 것입니다. 그들은 그들을 따르는 사람에게 이 세상 다른 사람들은 전혀 관심을 두지 않는, 그들 사이에도 논쟁이 분분한 그런 종류의 덕과 지혜를 권유합니다. 반면에 나는 내 학생들에게 이 세상 사람들 모두가 인정하는 종류의 덕과 지혜를 권유합니다.⁹⁹⁾

예를 들어 군대를 훌륭하게 이끌 수 있는 장군을 설명함에 있어서도 플라톤과 같이 장군의 이데아에 맞는 이상적인 사유를 하는 모델을 추구하는 것이 아니라 구체적인 상황에서 필요한 판단을 내릴 수 있는 사람을 칭송한다.

훌륭한 장군의 요건은 무엇입니까? 그것은 목하의 전쟁을 치르는데 충분한 정도의 군사를 소집하고 그것을 조직하여 유리한 결과를 낼 줄 아는 능력입니다. 티모스테오스가 좋은 목적을 위하여 군대를 사용하는 법을 이해하고 있었는지는 그가 이룬 바로 그 업적을 보면 알 수 있습니다. 훌륭한 장비로 무장된, 아테네에서 명예를 가져다 줄 병사들을 모집하는데 있어서 그가 지닌 능력은 타의 추종을 불허했으며, 이는 심지어 그와 맞서 싸운 적들도 부정할 수 없었던 점입니다.¹⁰⁰⁾

이크라테스는 모든 국가에 적용되는 일반적이고 이상적인 정치체제를 말하지 않았다. 그가 국가의 정치체제에 대해 언급할 때는 항상 어떤 현실적인 국가를 염두에 두고 논의를 전개하였다. 그는 모든 정치체제가 장점과 단점을 가지고 있다고 생각했다. 그래서 어떤 특정한 정치체제가 어떤 상황에서도 우수한 것일 수 있다고 보지도 않았다. 다만 그는 정치체제의 형태가 한 나라의 사회 전반에 많은 영향을 미친다고 보면

98) 한기철, 『이소크라테스』, 88쪽.

99) 한기철, 앞의 책, 92쪽.

100) 한기철, 앞의 책, 104쪽에서 재인용.

서 시민들의 생활상태도 이에 따라 결정된다고 보았다.

한 국가에 있어서 법, 연설가, 그리고 일반 사람들은 부득이 이것(politeia)과 닮을 수밖에 없고 그들이 어떤 종류의 정체를 갖는지에 따라 각각의 사정이 그에 맞게 될 수밖에 없습니다.¹⁰¹⁾

플라톤이 철인정치를 통해 이상적인 국가를 건설한다는 것을 자신의 목표로 정했으나 이소크라테스는 철저히 현실적인 조건 속에서 실현 할 수 있는 바람직한 변화를 모색하였으며, 그러한 생각이 만들어낸 현실적인 방안이 범(汎)그리스주의였다. 범그리스주의를 주장한 이소크라테스의 의도는 외형적으로는 적의 위협으로부터 그리스의 평화를 정착시킨다는 시도로 볼 수 있으나, 깊이 들여다보면 정치 군사적인 의미보다는 평소 이소크라테스가 주장한 시민의 자유와 그리스 문화를 보호하고자 하는 의도를 읽을 수 있다. 이러한 목표를 달성하기 위해서 먼저 소규모 도시국가로 분열되어 있었던 그리스 인들이 하나라는 생각을 가져야 한다고 주장한다.

이제 이방인들을 상대로 전쟁을 하되,
우리 자신은 ‘한 마음 한 뜻(homonoia)’이 될 것을 제안하려 합니다.¹⁰²⁾

이소크라테스의 범그리스주의는 그리스인이 같은 뿌리를 가진 공동운명체라는 인식에서 출발한다. 근대적인 민족의식의 기원이라고 할 수 있는 동족의식이 발현한 것이다. 그러한 생각은 그가 아테네인 및 스파르타인 조상들을 찬미하는 대목에서 확실히 드러난다. 그는 조상들이 그리스를 자신들의 ‘공동조국’으로 생각하고 있었음을 들어 그들을 찬미한다.¹⁰³⁾ 이런 동족의식이 외부의 강력한 적을 상정했을 때 더욱 공고해진다는 것은 당연한 일이다. 이소크라테스는 펠로폰네소스 전쟁 이후 점점 더 악화되는 아테네와 스파르타사이의 관계를 보면서 이를 해소하는 방안으로 페르시아를 그리스인과는 양립할 수 없는 선천적인 적대자로 내세운다.

그것(이민족 원정)은 바로 과거에 그리스에 해를 끼쳤고 지금은 우리에게 음모를 꾸미고 있으며, 항상 우리에게 그렇게 대하던 그 자들을 향한 것이 아닙니까? 그것은 본디 천성적으로 그들의 적이자 대대의 원수인 그 자들을 향한 것이 아닙니까? 그러면 바로 저들(페르시아인)이 이 모든 것에 들어맞는 자들이 아닙니까?¹⁰⁴⁾

이소크라테스는 그리스를 단순한 종족적 공동체를 넘어서 같은 교육을 받고 역사와 문화, 그리고 종교를 공유하는 이념적 공동체로 보았다. 이러한 방법이 소규모의 도시 국가들을 하나로 통합하는데 효율적인 것은 물론이다. 이소크라테스는 이러한 이념

101) 한기철, 앞의 책, 198쪽.

102) 김현, 「이소크라테스와 범그리스주의」, 『인문 논총』 제72권 제 3호, 47쪽.

103) 김봉철, 『전환기 그리스 지식인 이소크라테스』, 250쪽.

104) 김봉철, 앞의 책, 252쪽.

공동체의 중심에 아테네가 있다고 설파한다.

우리 도시(아테네)는 현명한 생각에서나 말하는 것과 관련해서나 다른 사람들보다 너무 앞서 간 나머지, 이 도시에서 배운 학생은 다른 사람의 교사가 되었습니다. 또한 ‘헬라스’사람들이라는 이름이 더 이상 종족이 아니라 그런 생각을 가리키는 것이라는 의견을 만들었고, 공통되는 태생적 조건을 갖는 사람이 아니라 우리의 교육을 함께 받은 사람들이 오히려 ‘헬라스인들’이라고 불릴 수 있도록 만들었던 것입니다.¹⁰⁵⁾

그래서 한마음 한뜻 즉 *homonoia* 라는 말도 혈연적인 동질성 보다는 같은 역사와 같은 생각을 가진 것을 의미하였다. 이러한 생각은 폐쇄적인 혈연공동체 보다는 외연적인 확장 가능성이 많을 뿐만 아니라 그리스 외부의 사람들 까지도 포함시킬 수 있다는 장점이 있다. 그 당시 그리스라는 공동체가 소아시아의 이오니아 지방까지 포함하고 있음을 생각하면 어렵지 않게 짐작할 수 있는 생각이다. 실제로도 “이방인들을 우호적으로 환영하고 모든 사람들을 집안사람처럼 대하였으며, 페이랴오스 항구를 세워 여러 지역의 무역을 가능하게 하였다. 모든 그리스인들이 참여하고 외국인들도 함께 참관할 수 있는 다양한 종교적 행사와 축제를 개최하는 것도 서로 간의 적대감을 풀고 서로에 대해 호의적인 태도를 취하며 새로운 동료의식을 만들 수 있는 전통을 마련해 주기 위해서였다.”¹⁰⁶⁾

여기에서 이소크라테스는 지혜를 가르치는 철학이 무엇을 할 수 있는지를 여실히 보여주었다. 이상을 추구하는 플라톤과는 달리 지극히 현실적인 어려움을 해결할 수 있는 사유를 시도한 것이다. “철학이 ‘지혜에 대한 사랑’이라고 할 때, 이소크라테스가 생각하는 지혜는 ‘급박한 정치적 상황 속에서의 시의적절한(*kairos*) 판단을 내릴 수 있는 현명함(*phronêsis*)과 그 생각을 말(*logos*)에 담아 의견(*doxa*)를 구성하는 능력이었다.”¹⁰⁷⁾

이소크라테스가 그리스 전체의 공동체 형성을 주장한 이유는 페르시아의 침략을 효과적으로 방어하기 위한 군사적 전략이기도 하지만, 야만적인 이민족들을 문명국가가 지배해야 한다는 문화적 우월성을 표현하는 것이기도 하다. 에우리피데스의 비극에서 아가멤논의 딸 이피게니아가 외치는 대목은 그리스인들의 이러한 생각을 잘 표현하고 있다.

헬라스를 위해 제 목숨을 바치겠어요. 그대들은 나를 제물로 바치고, 트로이를 함락하세요. 그것은 두고두고 내 기념비가 되고, 내 자식이, 내 결혼이, 내 영광이 될 거예요. 어머니, 헬라스인들이 이방인을 지배해야지 이방인들이 지배를 받아서는 안 돼요. 이방인들은 노예고, 헬라스인들은 자유민이니까요.¹⁰⁸⁾

105) 김현, 앞의 글, 52쪽.

106) 김현, 앞의 글, 53쪽.

107) 김현, 앞의 글, 53쪽.

이소크라테스가 범그리스주의를 자신의 정치적 견해를 실천하는 방안으로 선택한 것은 그리스 문화의 우월성에 대한 신념 때문이기도 하지만 아울러 그리스의 현실적인 폐해를 직시한 결과이다. 그리고 이를 달성하기 위하여 정치 지도자들을 대상으로 적극적인 설득을 벌인다. 특히 여러 지도자들에게 편지를 통해서 그리스의 통합과 페르시아 원정을 설득하였으나 성공하지 못했다. 이소크라테스는 마지막으로 마케도니아의 필리포스 왕에게 편지를 쓴다. 그의 나이 94세였다. “필리포스가 그리스를 통합하고 페르시아의 원정을 완수할 인물이니, 제발 사소한 전쟁터에 뛰어들어 경거망동하지 말고 신중하고 사리분별 있게 행동하라고 충고했다. 덧붙여 아테네가 마케도니아의 가장 유용한 연합군이 될 수 있을 것임을 강조했다. ‘저는 아테네에 관하여 이것을 말할 수 있습니다. 즉 헬라스 사람들을 위해서도 당신의 사안을 위해서도 아테네보다 더 유익한 도시를 찾을 수 없다는 것입니다.’ 이와 함께 이소크라테스는 필리포스의 아들 알렉산드로스에게도 편지를 보냈다. 당시 알렉산드로스는 14살 소년이었으며, 아리스토텔레스의 가르침을 받고 있었다. 이소크라테스는 플라톤의 제자인 아리스토텔레스를 염두에 둔 듯, 쓸데없는 논쟁술에 너무 많은 시간을 들이지 말라고 조언하면서, 알렉산드로스에 대한 기대와 희망을 숨기지 않았다.”¹⁰⁹⁾

그러나 이소크라테스의 범그리스주의는 아테네를 중심으로 그리스 민족이 결합하는 방법으로서 어느 정도 실현 가능성이 있는 생각이지만, 페르시아와의 전쟁을 통하여 그것을 실현하겠다는 생각은 당시 페르시아의 국력으로 미루어볼 때 현실성이 떨어지는 대책으로 평가된다. 그리고 전쟁을 통한 적대국과의 전쟁을 통한 민족의 통합은 그리스의 제국주의적 성격을 강화하는 의도로 오해될 수도 있다. 이것은 이소크라테스가 평소 주장하던 문화와 교육을 통한 아테네의 확장과는 거리가 있어 보인다.

이보다는 다른 각도에서 이소크라테스의 범그리스주의를 평가하기도 한다. 학자들은 유럽관념의 형성과 관련하여 이소크라테스를 주목하여 왔다. “이소크라테스의 범그리스주의의 ‘오리엔탈리즘’과 관련해 또 하나 점검할 문제는 그의 유럽-아시아의 구분의식이다. 그에게서 유럽-아시아 구분의식을 확인할 수 있다면, 그는 명실 공히 오리엔탈리즘의 고대적 기원으로 인정받을 수 있을 것이다. 모밀리아노(A. Momigliano)는 이소크라테스가 대체로 유럽을 그리스에 대한 동의어로 사용했으며 이소크라테스가 아시아와 유럽의 대립관념을 최초로 강조했다라고 평가한다.”¹¹⁰⁾

이소크라테스가 그의 연설문에서 ‘유럽’이라는 말을 사용한 것은 모두 13차례였다.¹¹¹⁾ 유럽과 아시아의 공동체적 유대나 문화적 동질성을 고려하지 않고 유럽과 아시아의 적대 관계를 유독 강조했다라는 것은 현실적인 상황에 바탕을 둔 주장이기

108) 김현, 앞의 글, 62쪽.

109) 김현, 앞의 글, 66쪽.

110) 김봉철, 『전환기의 그리스 지식인 이소크라테스』, 도서출판 신서원 2004, 318쪽.

111) 앞의 책, 321쪽.

보다는 다분히 정치적인 목적을 가지고 있었던 것으로 보여진다. 그에게서 유럽관념의 창조는 범그리스주의의 정당성을 설득하는 과정에서 발생한 산물이라고 보아야 할 것이다.

이와 같이 이소크라테스의 관심사는 항상 그리스의 현실적인 문제였다. 그 역시 플라톤처럼 당시 아테네 사회에 대해 많은 불만을 가지고 있었지만, 그러나 그는 플라톤처럼 교육과 학문 속으로 도피하지 않고 현실에 대한 개혁을 줄기차게 주장한다. 그는 단순한 정치평론가가 아니었다. 그는 자신의 구상을 제시하는 것과 더불어 그것을 실천하는 방안을 찾아내려 노력했다. 이소크라테스가 그의 시대를 대변한다는 평가를 받는 것은 현실 문제에 대한 깊은 관심과 적극적인 실천의지 때문이었다.

이소크라테스의 현실 문제에 대한 실천적 참여는 사고의 유용성과 언어의 시의적절함이라는 철학적 지혜가 바탕에 자리하고 있다. 그는 말년에 이르러서도 그리스의 현실을 걱정하고 변화를 위한 제안을 군주들에게 지속적으로 건의할 수 있는 것도 사유의 가치를 실천 속에서 완성하려는 그의 가치관에 기인한 것이다. 이와 같이 이소크라테스는 인간이나 자연에 대한 개념적인 규정을 찾기 보다는 항상 구체적인 현실 속에서 시의적절한 판단이나 언어를 발견해내고자 노력했다. 그래서 자신의 사유나 말이 인간의 품성과 사회적 환경을 변화시키는 도구가 되기를 바라면서 이것을 이루기 위한 노력을 삶의 마지막 순간까지 멈추지 않았던 것이다. 그리고 고정된 자연적 진리나 인간의 본질을 탐구하는 일을 무용한 사변철학이라고 경계했다. 그의 사유와 언어의 바탕에 자리하는 것은 진리나 본질이 아니라 변화하는 구체적인 상황인 것이다. 이러한 사유는 니체의 사상에서 더욱 체계적이고 풍부한 모습을 갖추게 된다.

4. 반플라톤주의자 니체

4.1 진리에 대한 회의

진리에 대한 철학적 논의는 크게 두 가지로 나뉜다. 진리는 과연 존재하는가에 대한 질문과, 진리가 존재한다면 어떻게 인식할 수 있는가에 대한 것이다. 니체는 철학적 사유를 진리의 발생 원인부터 진리의 기능에 이르기 까지 체계적으로 완성하는 것을 통하여 기존 철학에 대한 도전을 시작한다. 먼저 그는 ‘왜 인간은 진리를 향한 의지를 갖는가?’ 라는 근본적인 질문을 던진다.

진리는 항상 본질로서, 신으로서, 최상의 심급으로 상정되었다. 그러나 진리의지에는 어떤 비판이 필요하다. 우리의 임무를 그렇게 정의하자. 이번만은 진리의 가치를 검토하고자 노력해야 한다.¹¹²⁾

그리고 니체는 개념으로서 진리가 무엇을 의미하는지, 그 개념에 어떤 힘들과 권리를 부여하는 어떤 의지를 전제하고 있지는 않는지 묻는다.

여전히 무수한 위태로운 모험으로 인도할 진리에 대한 의지, 모든 철학자가 존경심을 가지고 항상 말했던 그 유명한 진리성, 그것이 우리에게 얼마나 많은 문제들을 이미 제기 했던가? 우리 속의 누가 진리를 발견하길 원했는가? 사실 우리는 이 의욕의 기원의 문제 앞에서 오랫동안 지체했고, 요컨대 우리는 여전히 더 근본적인 어떤 문제 앞에서는 완전히 멈춘 채로 있었다. 우리가 진리를 원하고 있음을 인정할 때, 그 원하는 것이 왜 오히려 비진리나 불확실성이 아닌가? 혹은 왜 무지여서는 안 되는가?¹¹³⁾

니체는 또 진리에 대하여 이런 질문을 던진다. “도대체 어떻게 어떤 유형의 진리가 인식 자체에서 비롯되는 근원적 비진리에도 불구하고 가능한가?” 그리고 다음과 같이 대답한다. “우리는 진정한 현실에 대해서 대립하기는 하지만 어떤 존재 유형에 대한 하나의 가정 없이는 측정하고, 비교하고, 모사하는데 기준이 되는 아무 것도 가질 수 없다 : 오류는 인식의 전제이다.”¹¹⁴⁾ 니체에 의하면 진리는 인간이 인지하고 발견하는 사물에 무엇인가를 부여하고, 그것을 다시 발견하는 것에 지나지 않는다.

진리는 이와 같이 마치 존재하는, 찾아내고 발견되어지는 그런 것이 아니다. - 그런 것이 아니라 진리는 창조되어 지는 것인바 하나의 과정을 위한, 더 나아가 끊임없는 지배의 의지를 위한 이름 붙이기에 다름 아니다. 그것은 “힘에의 의지”를 위한 하나의 단어이다.¹¹⁵⁾

112) 질 들뢰즈, 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 민음사 2013, 174쪽.

113) 들뢰즈 앞의 책, 175쪽.

114) 이상엽, 「니체 도덕적 이상에의 의지로부터 형이상학적 세계 해석의 탄생」, 철학 제66집, 144쪽.

115) 이상엽, 앞의 글, 같은 곳.

이와 같이 우리에게 의해서 창조된 진리는 근본적으로 참으로서 존재하는 진리를 다룰 수도 없고, 우리의 인식도 이런 진리를 파악할 수 있는 기관을 가지고 있지 않다. 진리는 단지 우리 삶에 필요한 형식이자 조건이 되어 버린 하나의 믿음이라는 것이다.

항상 시대와 집단의 필연적 삶의 조건에 조응하는 것이 자신을 “진리”로서 관찰시킬 것이다. : 장기적으로 인류가 가지는 의견의 총합이 육화될 것이다. 그것 안에서 인류는 최고의 유용성 즉, 최장의 지속 가능성을 가질 것이다. 인류의 지속적 생존을 가능하게 하는 이런 의견들 중 가장 본질적인 것은 인류에게 이미 오래 전부터 육화되어 있다. 예를 들어 동일성, 수, 공간 등등에 대한 믿음, 이러한 것들에 대한 반박, 투쟁은 존재할 수 없다.¹¹⁶⁾

역사성과 유용성을 가진 진리가 인간에 의한 이러한 설정과는 무관한 ‘초월성’을 가질 수 없음은 자명하다. 오히려 니체는 진리를 인간이 창조한 예술품이라고 보았다. 그것도 생존과 사회 평화를 위한 욕구로부터 만들기 시작한 유용한 예술품인 것이다.

개체가 다른 개체에 대항하여 스스로를 보존하고자 한다면, 그는 사물의 자연적 상태에서 지성을 대개 위장을 위해서만 사용한다. 그러나 인간은 궁핍과 권태 때문에, 사회적으로 그리고 무리를 지어 실존하기 때문에 평화조약을 필요로 하고, 그 후에는 조야하기 짝이 없는 만인에 대한 만인의 투쟁이 자신의 세계에서 사라지도록 노력한다. 그런데 이 평화조약은 진리에 이르는 첫걸음처럼 보이는 무엇인가를 동반한다. 다시 말해 지금부터 ‘진리’여야 할 것이 이제 고정된다.¹¹⁷⁾

니체는 여기에서 진리를 “유동적인 한 무리의 비유, 환유 의인관들”이라고 규정한다. “간단히 말해 시적, 수사학적으로 고양되고 전용되고 장식되어 이를 오래 동안 사용한 민족에게는 확고하고 교의적이고 구속력이 있는 것으로 여겨지는 인간적 관계들의 총계”라고 보았다. 이와 같이 진리는 공동체와 공동체에 속한 사람 모두에게 이익이 될 수 있는 은유로서 시작된다. 그리고 이 유익함을 위하여 만들어진 진리가 관습적으로 사용되는 순간 도덕적 의무라는 힘을 얻어 강제성과 의무를 갖게 된다. 그리고 이 진리의 기원인 은유는 망각되어버린다.

오직 저 원시적 비유세계를 망각함으로써만, 인간적인 환상의 근원적 능력에서 본래 뜨거운 액체 형태로 뿜어 나오는 영상들 덩어리가 굳어지고 경지됨으로써만, 이 태양과 이 창문과 이 책상이 진리 자체라는 정복될 수 없는 믿음을 통해서만, 간단히 말해서 인간이 자기 자신이 주체라는 것을, 그것도 예술가적으로 창조하는

116) 이상엽, 앞의 글, 147쪽

117) 니체, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 『니체 전집』 3, 이진우 번역, 책세상, 2021, 446쪽.

주체라는 것을 망각함으로써만, 그는 어느 정도 평온과 안정과 성과를 가지고 살아 간다.¹¹⁸⁾

이러한 사유를 바탕으로 니체는 진리 개념을 구성하는 요소들을 하나하나씩 분석하고 그 근원을 파헤친다. 진리가 만들어 지기 위한 기본적인 요소로는 우리의 인식 능력과 상관없이 객관적으로, 지속적으로 동일성을 유지하면서 존재하는 실체와, 이들 간의 관계, 그리고 이것을 있는 그대로 인식하고 서술할 수 있는 인식능력과, 언어 그리고 논리가 필요하다. 니체는 이 모든 것이 인간이 만들어 낸 환상이라고 규정한다. 먼저 플라톤 철학의 핵심이 되는 실체, 즉 이데아는 존재하지 않는다는 것을 증명하기 위하여 인간의 인식 능력을 분석한다. 플라톤은 사물은 우리가 인식하기 전부터 우리와 무관하게 독립하여 존재한다고 보고 현상과 이데아의 세계가 사물들이 존재하는 형식이라고 규정하였으며 이성만 이러한 세계를 파악할 수 있다고 보았다.

니체는 우리의 인식이 인식 대상을 있는 그대로 반영할 수 있는 복사 능력을 지니고 있지 않다고 생각했다. 외부 세계나 사물 자체라는 은밀한 어떤 것은 신경자극과 감각기관의 생리적 작용을 통하여 지각된다고 본 것이다. 이와 같이 니체는 인식은 신체 기관이라는 인식 조건의 한계 속에서, 언어적 은유를 통해 이루어지기 때문에 사물 자체에 대한 파악 능력을 가지고 있지 않다고 단언한다. 우리가 진리에 대해 말할 수 있다면 단지 우리의 감각이 만들어 낸 표상의 진리에 대해서일 뿐이라는 것이다.

플라톤에게 진리는 실재하는 것이었다. 실재한다는 것은 '영원하고 자기 동일적인 것들'이다. 영원한 것은 시간에 의해 변하지 않는 것이고, 자기동일적이라는 것은 타자와 엄밀하게 구분되어 스스로 존재하는 것이다. 우리가 흔히 이데아 즉 형상이라고 부르는 것이다. 플라톤에게 인식이란 이러한 실재에 관한 앎이고 철학자는 이러한 이데아를 인식할 수 있는 사람이다. 다시 말해 존재와 사유가 일치할 수 있다는 것이다. "니체가 볼 때 이데아 세계의 고안은 당시 혼란스러운 그리스의 정치상황을 극복하기 위한 실천적 수단일 뿐이다. 플라톤은 '최고의 철학적 입법자와 국가 창시자'가 되려는 욕구 속에서 정치와 도덕을 결합시킨다. 그는 이 도덕을 절대적으로 정당화하기 위해 초감각적 세계인 이상세계를 고안한 것이다. 이런 플라톤의 시도는 '모든 것을 최종적으로 사유하고 구원자가 되려는 시도'였다.¹¹⁹⁾

그러나 니체에 따르면 절대적 도덕 근거를 마련하고자 했던 플라톤의 형이상학은 오히려 삶의 세계의 근거를 박탈하는 결과를 초래했다. 니체가 보기에 플라톤은 개념과 변증법을 도구로 사용하여 영원한 이데아를 구상한 것이다. 이러한 개념의 왕국에 감각적 경험의 세계를 뛰어 넘는 진정한 현실, 즉 이데아가 존재한다는 믿음은 도덕적 선입견에서 기인할 뿐이라고 보았다. "사유가 현실의 척도이고 사유되지

118) 니체, 앞의 책 453쪽.

119) 이상엽, 「삶과 학문」, 『철학과 현상학 연구』, 2003. 451쪽.

않는 것은 존재하지 않는다는 주장은 도덕적 신앙의 우둔함의 극치를 보여주는 것이고 기본적으로 미치광이 같은 주장이다. 이것은 매순간 우리의 경험과 대립해 있다.”¹²⁰⁾ 니체는 플라톤이 삶이 주는 현실의 무게를 견디지 못하고 이 고통을 전도시키는 수단을 이데아에서 찾았다고 규정했다.

언어나 논리에 대해서도 마찬가지다. 언어 역시 생존을 위하여 인간이 만들어 낸 세상을 해석하는 도구에 불과하다. 다시 말해 생명을 가진 존재로서 외부 세계를 삶에 유익하도록 선택적으로 질서화 하는 방법이 언어라고 이해하는 것이다. 인간은 자연 속에서 미약한 존재인 자신을 보호하기 위해서 방어 수단을 만들어 낸다. 나약한 신체를 보존하려면 필연적으로 다른 인간들과의 연합이 다른 어느 동물보다 강하게 요구된다. 이러한 요구에 부합하는 것이 은유와 개념, 그리고 문법으로 구성된 언어라고 니체는 보았다. 인간의 원시적인 의지가 바탕에 자리한 이런 은유들이 사물의 본질에 대응할 가능성은 언어의 발생 단계에서부터 기대하기 어려운 것이다.

“니체는 우선 은유에의 충동이야말로 인간의 근본 충동이라는 점을 강조한다. 태초부터 자신을 보존할 목적에서 인간이 가지고 있는 근본 충동이 은유를 향한 충동이라는 것이다. 니체에 따르면, 예컨대 사물에 이름을 붙이는 것, 말하자면 명칭은 은유의 산물이다. 사물의 이름은 사물 자체와의 인과적인 필연적 관계에서 붙여지는 것이 아니다. 그것은 은유를 통해서 이름을 부여하는 인간의 예술적 활동의 산물이다.”¹²¹⁾

“언어라는 것은 따라서 이미 그것의 발생에서부터 그 언어가 관계 맺는 대상과 절대로 일치할 수 없다. 언어가 표현하는 것은 단지 언어 사용자와 대상 사이의 “관계”일 뿐이고, 바로 이 관계를 표현하는 것이 언어의 본질이다.”¹²²⁾ 즉 언어가 사물들의 존재나 질서에 대응하는 논리를 가지고 있는 것이 아니라 인간이 창조한 생존예술작품이다. 니체는 『비도덕적 관점에서의 진리와 거짓에 관하여』에서 언어가 창조되는 과정을 이렇게 분석한다.

신경자극을 우선 하나의 영상으로 옮기는 것! 첫 번째의 은유, 영상을 다시 음성으로 옮기는 것! 두 번째의 은유, 그리고 그때마다 영역을 완전히 건너뛰어 전혀 다른 새로운 영역으로 들어간다. 우리가 나무, 색깔, 눈과 꽃들에 관해 말할 때 사물 자체에 대해 무엇인가를 알고 있다고 믿는다. 그렇지만 우리는 본래의 본질들과는 전혀 일치하지 않는 은유들 외에는 사물들에 대해 아무 것도 가지고 있지 않다. 어쨌든 언어는 논리적으로 진행되지 않는다. ¹²³⁾

니체에 의하면 낱말은 신경 자극을 음성으로 모사한 것이다. 이 신경자극으로부터 우리의 외부에 있는 하나의 원인을 추론하는 것은 이미 그 근거를 그릇되고

120) 이상엽, 앞의 글, 450쪽.

121) 이상엽, 「니체, 인식의 한계 내에서의 진리에 대하여」, 『니체 연구』 34집 18쪽.

122) 백승영, 「니체 철학에서 인식 해석과 존재」, 『철학』 제 58집, 240쪽

123) 니체, 이진우 옮김, 「비도덕적 의미의 진리와 거짓에 관하여」, 『니체 전집』 3, 2021, 448쪽.

정당하지 않게 사용한 결과라는 것이다. 그래서 이러한 발생 구조를 가진 언어가 우리가 외부 세계의 실상이라고 믿는 진리를 표현하기에는 근본적으로 불가능하다는 것을 밝힌다. “어떻게 우리가 그럴 수 있단 말인가, 만약 언어가 발생 과정에서 진리만이 유일하게 중요하고, 또 표시에서 확실성의 관점만이 유일하게 결정적이었다고 한다면, 우리는 어떻게 ‘돌이 단단하다’고 말할 수 있다는 것인가! 우리가 마치 ‘단단하다’는 것을 주관적인 자극으로뿐만 아니라 그 밖에 또 다른 어떤 것으로 알고 있는 것처럼! 우리는 사물을 성에 따라 분류한다. 우리는 나무를 남성으로, 식물을 여성으로 표시하다. 이 얼마나 자의적인 전용들인가! 확실성의 기준을 얼마나 넘어서는 것인가!”¹²⁴⁾

“니체는 낱말과 개념을 구분한다. 하나의 낱말이란 본래 개인의 원체험을 표현하는 것인데, 이 낱말이 공동체 안에서 이해 가능한 것이 되려면 개념화 되어야 한다. 니체에 따르면, 개념은 동일하지 않는 것을 동일하게 만듦으로써 탄생하는 것이다. 개념화는 일종의 폭력 행위와 같은 것이다. 하지만 개념화는 인간의 생존을 위해 필요한 작업이다.

어떤 나뭇잎이 다른 잎과 전혀 같지 않은 것이 확실하지만, 나뭇잎이라는 개념은 이와 같이 개별적인 차이들을 망각함으로써 형성되는 것이 확실하다. 이제 이 개념은 자연 속에서 마치 많은 나뭇잎들 외에 ‘나뭇잎’이라는 것, 즉 하나의 원형이 존재한다는 생각을 일깨운다. 개념은 사물의 본질에서 유래하는 것이 아니다. 단지 신경 자극에 의해 생성된 모사물이 추상화된 것뿐이다.”¹²⁵⁾

이와 같이 언어는 인간의 삶을 위해 외부 세계를 정돈하고 기호로 표시하는 인간의 창조물이다. 그리고 언어는 단지 인간의 세계를 표시할 뿐이다. 즉 언어는 인간의 세계를 건축하는 건축 재료인 것이다. 니체도 인간을 언어를 사용하는 ‘건축의 천재’라고 칭하고 이집트의 피라미드와 로마의 원형경기장, 거미 집짓기 등의 비유를 통해 언어의 그물을 계보학적으로 묘사하기도 한다. 언어는 인간이 다른 세계들 옆에 자신의 고유한 건축기술로 만든 세계를 만들어 내는 도구에 불과하다고 본 것이다. 그러나 인간은 이것을 기반으로 다른 세계를 인식하고 지배할 수 있었다. 결국 신체적으로 지각된 사물의 세계를 기호의 세계로 옮기는 언어는 인간과 사물의 관계를 나타내는 것이 아니라 인간과 인간간의 관계를 나타내는 인간 중심의 창작물인 것이다.

“니체가 비판하는 언어적 환상은 모든 효과들을 무언가 효과를 일으키는 것에 의해 조건지어지는 것으로 이해 또는 오해하는 언어의 유혹, ‘주체’에 의해 일어난다. 주체, 자아, 신에 대한 믿음(자기 원인, 자족, 실체적 근원)은 문법에 맞게 어휘를 선택하여 문장을 구상할 때 갖게 되는 신화적 믿음이다. 언어는 주체 외부의 객체를 마치 주체의 결과로 오해하도록 만든다. 행위자 옆에 행위자를 자리매김하는 것,

124) 니체, 앞의 책, 447쪽.

125) 이상엽, 「니체 인식의 한계 내에서의 진리에 대하여」, 19쪽.

생성 옆에 존재를 두는 것은 언어 숭배다. 언어 사용에 심리적 성향이 결부되면서 문법적 습관에 따른 페티시즘이 발생하는데, 그 예로는 데카르트적 자아, 신, 영혼이 있다. 행위가 있고 그것의 행위자로서 주체를 따로 상징하는 것은 ‘인류가 모든 시간에 작용과 반응을 혼동하는 것으로, 영원한 문법적 어리석음’일 뿐이다.”¹²⁶⁾

인간은 자신의 언어를 사용하여 세계에 자의적인 법칙을 부여한다. 이런 측면에서 보면 니체가 외친 ‘신이 죽음’이라는 것도 윤리적 진단이 아니라 언어의 왜곡된 효과에 대한 지적이라고 보아야 할 것이다. 실체는 언어행위의 기반위에 다져지고 고착화된 심리학적 허구다. 언어의 밖도 인식할 수 없지만 있다 해도 문법의 한계로 인하여 결코 다다를 수 없는 곳이다. 인간이 만든 문법이라는 장치를 인간은 평생 벗어날 수 없는 운명을 가지고 있다. 니체도 문법에 대한 인간의 믿음이 가지고 있는 힘을 깨닫고 비록 신의 죽음을 선언하면서도 도 언어의 죽음 가능성은 주장하지 못한다.

“니체는 주장한다. ‘우리는 진실로 말의 유혹으로부터 자유로워져야 한다.’ 그렇다고 문법을 무시하는 글을 쓰자는 것이 아니고 그것이 강요하는 틀에서 해방되어야 한다는 당위성을 강조하면서 비인칭적 사유의 길을 열어 놓는다.”¹²⁷⁾

니체는 이성이 작동할 때 사용하는 도구인 논리에 대해서도 비판한다. 인간의 은유를 향한 충동이 형이상학적 세계를 고안하는 수단으로서의 논리를 만들어 내는 동기가 되었다고 니체는 생각했다. “우리의 사유의 규칙인 논리는 인간이 살아가는데 필요한 도구일 뿐이지 그 자체가 진리인 것은 아니다. 논리는 삶을 위한 유용성을 가질 뿐이다. 논리학의 배후에는 가치평가, 다시 말해서 삶의 보존을 위한 생리적 요구들이 있는 것이다. 논리학은 단지 가장 피상적인 것에만 적용될 수 있다. 그것은 본래 도식화와 단축의 예술에 지나지 않으며, 표현의 예술을 통한 다양성의 극복일 뿐이다. 세계를 표면으로 축소해 생각한다는 것은 세계를 ‘우선 파악 가능하게’ 만든다는 것을 의미한다. 논리학은 결코 근원성의 문제를 건드리지 않는다.”¹²⁸⁾ 즉 논리는 세계에 일정한 질서와 법칙을 부여한다. 계산할 수 있고 이해할 수 있는 단순한 세계를 통해서 우리의 삶이 필요한 안정을 유지할 수 있고 복잡하고 다양한 세계를 형이상학의 세계로 단순화 할 수 있다.

이처럼 논리학이 성립하기 위해서는 다양한 모습의 개체들을 동일한 것으로 전환할 수 있어야 한다. 즉 동화와 선택의 과정을 거쳐야 한다. 논리적으로 사고하고 추론하기 위해서는 이러한 조건이 충족되어 있다고 전제하여야 한다. 즉 세계를 인간 중심으로 창작하고 기만하는 해석을 전제하여야만 가능하다. “사물, 주체, 술어, 행위, 객체, 실체, 형식을 만든 자는 바로 우리들이다. 우리가 아주 오랫동안 동일하게 만들고 조야하고 단순하게 만든 후에 말이다. 세계는 우리에게 논리적으로 보인다. 왜냐하면 우리가 먼저 세계를 논리화해 두었기 때문이다.”¹²⁹⁾ 이와 같이 논리학은

126) 강용수, 「니체의 수사학과 해석학」, 『해석학 연구』 제 20집, 121쪽.

127) 강용수, 앞의 글, 122쪽.

128) 이상엽, 「니체 인식의 한계 내에서의 진리에 대하여」, 『니체 연구』 34집 2018. 32쪽.

129) 이상엽, 앞의 글, 32쪽.

편의로 생각되었다. 진리가 아니라 표현수단으로서 존재하는 것이다. 즉 논리학이 존재의 진리를 파악하는 도구가 아니라 삶을 가능하게 하는 도구라고 주장하는 것이다. 따라서 이성과 개념으로 구축되는 형이상학적 세계는 허구일 뿐이고 이 바탕 위에서 도출된 형이상학적 진리도 하나의 독단일 수밖에 없다고 주장하는 것이다.

4.2 인식의 한계

니체 이전에도 인간의 인식의 본질과 기능에 관한 의견은 크게 두 가지로 나뉘고 있었다. 하나는 인식은 진리를 발견하기 위한 통로로서 그 자체로 선하다는 주장이다. 인식의 완전성을 주장하는 이러한 생각은 플라톤의 사상을 이어 받고 있다. 토마스 아퀴나스는 아리스토텔레스의 『영혼에 대하여』에 대한 주석에서 이렇게 말한다.

모든 인식이 선하다는 것은 명백한 사실이다. 왜냐하면 어떤 사물을 위해 선한 것은, 그 사물이 그것과 일치함으로써 자신의 완전성을 간직하게 되는 것이며, 그것의 방향으로 모든 사물이 지향하고 또 그것을 위해 애쓰는 것이기 때문이다. 그런데 인식은 인간에 의한 인간의 완전성이기 때문에, 인식은 인간적인 선(善)이다. 그러나 선들 가운데 몇몇, 즉 어떤 목적에 유용하게 쓰일 수 있는 선들은 우리에게 가치 있는 것들이다. 좋은 말은 잘 달리기 때문에 우리가 그것의 가치를 높이 평가한다. 그러나 자기 스스로 존재하는 여타의 것은 이론적이다. 이들의 차이는, 실천적인 학문들은 장차 그들이 수행해야 할 과업을 위해 존재하는 것이라면, 이론적인 학문들은 그 스스로를 위하여 존재한다는 것이다. 그러므로 학문들 가운데에 이론적인 학문들은 선할 뿐만 아니라 또한 명예롭기도 하다. 한편 실천적인 학문은 다만 가치 있는 것이다.¹³⁰⁾

여기서 토마스 아퀴나스는 사변적인 인식은 영원하고 불변하는 대상들과 관계하고 있으며, 인식의 목적은 <존재의 총만>을 성취하는 것이다. 이러한 인식은 아리스토텔레스가 말하는 존재의 제 1원인과 지성적인 형식들과 관계하고 있는 것으로 경험에서 나오는 실천적인 인식보다 진리를 발견하는데 더 적합한 것이다. 플라톤도 이러한 인식을 통하여 진리를 발견한 사람들은 동굴로 되돌아가서 그 동굴에 갇혀 있는 동료 인간들을 도와주는 것이 삶의 질서라고 말한다. 진리를 발견하는 인식 자체의 선함이 가진 본질적인 의무인 것이다.

그로부터 약 350년 후 프란시스 베이컨은 인식에 대해서 토마스 아퀴나스와는 다른 의견을 제시한다.

130) 한스 요나스, 『생명의 원리』, 한정선 옮김, 아카넷 2001, 395쪽.

나는 모든 사람을 향하여 보편적으로 숭고하고자 한다. 인식의 참된 목적이 무엇인지 모든 사람이 생각해 보라고 말이다. 그리고 그들이 인간 정신을 즐겁게 하기 위해서 또는 다른 사람과 다투기 위해서 이용하거나 다른 사람보다 자기가 우월하다는 것을 추구하기 위해서가 아니라, 삶에 이롭고 유용하게 쓰이기 위해 인식을 추구하라고 말이다. 왜냐하면 우리 앞에 놓인 과업은 단순한 사변으로 행복할 것이 아니라, 인간 종족의 현실적인 문제와 씨름하고 안녕을 도모하는 것이며, 또한 이를 위해 온갖 힘을 써보는 것이다. 즉 인간적인 인식과 인간적인 힘은 실제로 하나로 통합된다.¹³¹⁾

베이컨의 이러한 생각은, 인식이 인식 자신의 바탕 위에서 필연성을 산출할 수 있게 함으로써, 인간이 사물들을 지배할 수 있는 자유와 권력을 부여했다. “베이컨이 주장하고 있는 인식과 자연을 보는 새로운 시각에는 그러한 사태가 잘 드러나고 있다. ‘정신은 사물의 본성을 장악할 수 있는 권위를 행사한다. 정신에게 그러한 권위가 주어진 것은 당연히 옳은 일이다.’ 사물의 본성에는 어떠한 존엄성도 그 자체로는 남아 있지 않다.”¹³²⁾

인간의 인식에 대한 니체의 의견은 베이컨의 주장과 유사한 점이 많다. 인식은 신이 부여한 절대적인 선이 아니라 스스로 필연성을 만들어 가는 자기 충족적인 존재라는 생각은 니체의 사유와 일맥상통한다. 니체는 베이컨의 생각을 더욱 발전시킨다. 즉 인간의 인식은 생존을 위해 선택된 인간의 관점과 그 관점을 정립하는 해석에 불과하다는 것이다. 인식은 근본적으로 표상이나 현상에서의 인식을 나타낼 뿐이고, 전통 철학에서 인식의 바탕이라고 전제하는 초감성적인 진리 인식 능력은 인간 인식의 범위를 벗어나는 상상이나 독단에 불과할 뿐이다. 이와 같이 니체는 철저히 전통 철학에서 주장하는 인식 대상의 실재와 인식의 일치를 부정한다. 즉 사물은 우리가 그것을 인식하기 전부터 우리와 무관하게 독립적으로 존재하고 우리의 인식은 이 사물을 있는 그대로 인식할 능력이 있다는 것을 부정한다. 다만 우리가 살아가는데 필요하고 유익한 정도만 안다. 물론 이러한 유용성도 하나의 믿음, 상상, 또는 어리석음에 불과하다고 니체는 말한다.

“우리는 살기 위해 우리에게 유익한 ‘오류’를 참으로 간주해야만 한다. 진리는 이론적인 인식의 문제, 즉 인식의 참과 거짓의 문제가 아니라 실천적 가치의 문제, 즉 삶을 위한 유익함과 해로움의 문제인 것이다 니체에 따르면 정신, 이성, 영혼, 의지, 주체, 객체 등도 삶을 위해 유익한 개념 도구들이다. 그러나 우리는 이 개념들을 실체화해서 마치 실재하는 것처럼 사유해서는 안 된다.”¹³³⁾ 니체에게 인식이란 외부세계의 혼동을 우리가 이해할 수 있도록 동일한 것, 유사한 것, 계산할 수 있는 것으로 범주화하여 위조하는 것이다. 즉 인식활동이라는 것은 삶의 보존과 유용성을 높이기 위한 가치 관점적인 해석 활동이다. 이와 같은 인식도 니체 철학의 기본이 되는

131) 요나스, 앞의 책, 396쪽.

132) 요나스, 앞의 책, 403쪽.

133) 이상엽, 「니체, 인식의 한계 내에서의 진리에 대하여」, 『니체 연구』 제 34집 2018, 24쪽.

힘에의 의지를 구체화하는 활동의 일환임은 물론이다. “인식 의지의 정도는 그 종의 힘에의 의지의 성장 정도에 달려 있다. 한 종은 실재를 지배하기 위한 만큼만, 실재를 자기에게 봉사시키기 위한 만큼만 실재를 포착한다.”¹³⁴⁾

니체 철학에서 존재론적 원리로 분류되는 힘에의 의지 개념은 이렇듯이 인간의 인식이 발생하는 과정에서도 규제 원리로 작용한다. 니체는 힘에의 의지를 가진 모든 생명체는 자신으로부터 나머지 전체 세계를 구성하게 하는, 즉 자신의 힘으로 자신의 기준으로 측정하고 이용 가능성을 타진하고 자신의 눈앞에 형태화하게 하는 필연적 관점성을 삶의 기본조건으로 설정하게 된다. 이것은 더 많은 힘을 얻기 위한, 즉 자기 극복을 통한 자기 상승을 목적으로 하는 의지 작용의 조건을 의미한다.¹³⁵⁾ 또한 니체가 주장하는 힘에의 의지 작용은 해석행위를 의미하기도 한다. 이러한 해석 행위는 인간뿐만 아니라 힘에의 의지를 가진 모든 생명체가 수행하고 있음은 물론이다. “아마도 한갓 인간적인 해석 외에도 다른 해석들이 어디에선가 가능할 수도 있다.”¹³⁶⁾ 라는 니체의 가설은 의미가 있다. 이 해석행위가 바로 인간의 인식작용을 설명하는 용어이다. 해석행위는 전통철학에서 의미하는 순수한 정신 작용과는 구별되는 생성작용이다.

니체는 인간의 삶이 자기 극복의 과정으로 나타나는 장을 몸(Leib)으로 파악했다. 이 몸은 이성 능력과 육체적 능력 그리고 의지가 통일체를 이루는 존재다. 이런 총체적 존재로서의 인간, 즉 몸이 우리가 말하는 나(das Selbst) 이다.¹³⁷⁾ 몸은 인간에 대한 전통적인 철학 해석인 이원론을 벗어나기 위해서 니체가 전략적으로 선택한 개념이다. 니체는 이러한 개념을 통하여 인간을 정신, 이성과 이에 대립하는 육체라는 개념으로 분리하여 설명하는 것을 극복하고자 했다. 인간의 본질은 이성에 있다고 보는 플라톤적인 사유와 이성은 육체의 작용에 종속된다는 마르크스적인 사유도 거부한다. 인간은 정신과 육체, 그리고 의지가 함께 어우러져 있는 생명체라는 것이다. 그는 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』에서 몸의 개념을 설명한다.

신체를 경멸하는 자들에게 나, 나의 말을 하련다. 저들로서는 이제 와서 마음을 바꿔 새로운 것을 배우거나 전과 다른 가르침을 펼 필요가 없다. 그 대신에 자신들의 신체에게 작별을 고하고 입을 다물면 된다. 나는 신체이고 그리고 영혼이다. 어린아이는 그렇게 말한다. 어찌하여 사람들은 어린아이처럼 이야기하지 못하는가? 그러나

깨어난 자, 깨우친 자는 이렇게 말한다. ‘나는 전적으로 신체일 뿐 그 밖의 아무 것도 아니며, 영혼이라는 것도 신체 속에 있는 그 어떤 것에 붙인 말에 불과하다!’

신체는 큰 이성이며, 하나의 의미를 가진 다양성이고, 전쟁이자 평화, 가축 때이자 목자다. 형제여 네가 정신이라고 부르는 그 작은 이성, 그것 또한 너의 신체의

134) 백승영, 『니체 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상 2016. 425쪽.

135) 백승영, 앞의 책, 428쪽.

136) 백승영, 앞의 책, 429쪽.

137) 백승영, 앞의 책, 432쪽.

도구, 이를테면 너의 큰 이성의 작은 도구이자 놀잇감에 불과하다.¹³⁸⁾

니체는 『선악의 피안』의 서문에서 아시아의 베단타 학설과 플라톤주의를 비교하면서 이 두 학설에서 주장하는 영혼, 주체, 자아와 같은 것을 미신으로 파악한다. 플라톤의 『파이드로스』에 나오는 마차의 비유에서 묘사된 말의 비유와 『키타 우 파니샤드』에 나오는 마차의 비유에서 묘사된 인간 자아의 모델은 니체가 자아 개념을 분석하기 위해서 자주 사용하는 방법이다. 본성, 이성, 영혼을 설명하기 위해서 플라톤은 날개 달린 한 쌍의 말과 마부를 예로 든다. 한 마리는 마부인 이성에게 복종하는 용기이고 다른 한 마리는 통제하기 어려운 욕망이라는 말이다. 마부인 이성은 항상 완벽하고 신적인 것이어서 말 사이의 갈등을 조정하는 지배자이다. 여기서 우리는 인간의 본성에 대한 이성의 우위를 의미하는 서양철학의 전통이 시작되는 것을 볼 수 있다. 니체는 플라톤의 자아개념 뿐만 아니라 아시아의 베단타 철학이 주장하는 아트만 사상에도 반대한다.

아트만을 마차의 주인으로 인식해보자. 육체는 마차이고, 붓디(Budhi)는 마부이며, 생각은 고삐이다. 감각들은 말들이며, 대상들은 길들이다. 현자들은 육체, 감각, 사유와 연결된 아트만을 향유자라고 부른다. 붓디가 항상 빛나가게 되는 상황과 연결됨으로써, 자신의 분별력을 잃으면 감각은 고삐 풀린 말처럼 제어되지 않는다. 그러나 붓디가 항상 지배된 생각과 연결되어 분별력을 가지게 될 때, 감각은 마부의 복종하는 말들과 같이 통제에 놓이게 된다.¹³⁹⁾

여기서 말이란 외적 감각 기관을 나타내고, 말을 제어하는 고삐는 플라톤의 이성에게 해당하는 사유기능을 나타낸다. 현실 속에서 감각과 이성의 상관성을 인정하는 베단타의 세계관은 플라톤의 자아와는 달리 자아가 경험과 행위를 통해 규정된다고 보지만, 결국 마차의 주인으로서 절대적 자기를 상정하고 있다. 니체는 베단타 학설이 규정하는 자아관 역시 이러한 절대적 자아를 전제한다는 의미에서 또 하나의 도그마(Dogma)라고 비판한다.¹⁴⁰⁾ ‘자기’라는 의미의 자아는 데카르트적 이성의 실체도 베단타 철학에서 말하는 붓디에 의하여 실현될 수 있는 절대적 영혼도 아닌 것이다. 니체에 의하면 인간의 자기는 존재로 환원할 수 없으며, 항상 생성하는 자신의 현상적 한계 내에서 의미를 만들어 낸다. 즉 자아란 세계와 내면의 관계 속에서, 즉 세계를 받아들이고 이 세계의 경험적 자료를 내면의 투쟁과정을 거쳐 조정하여 다시 세계에 반응하는 행위론적 맥락의 의미론적 순환의 역동성을 갖는다.¹⁴¹⁾ 이와 같이 니체는 데카르트의 생각하는 실체로서 ‘나’와 더불어 칸트의 실천 이성의 주체로서의 ‘나’와 같은 이성적 인간을 대변하는 표상들을 비판하면서 이를 대체하는 새

138) 백승영, 앞의 책, 436쪽.

139) 김정현, 『니체의 몸 철학』, 지성의 샘 1995, 180쪽.

140) 김정현, 앞의 책, 180쪽.

141) 김정현, 앞의 책, 180쪽.

로운 토대를 마련한다.

니체는 몸이라는 개념으로 이런 서양 전통 철학에 도전하는 것이다. 인간의 인식은 이러한 신체의 해석 작용이다. 몸이 힘에의 의지를 실현하기 위해서 수행하는 인식은 힘의 상승을 통하여 삶을 고양하는 것을 목적으로 한다. 즉 인간의 인식 과정은 힘과 삶에의 의지에서 발생하고, 그 의지에 응답하는 방식으로 수행된다.¹⁴²⁾ 그리고 이러한 인식은 가치를 평가하는 주체의 능동적인 행위이기도 하다. 즉 가치 각인적 성격을 가지고 있다는 것이다. “대상 인식에서 기준이 되는 물음은 이제 ‘이것은 무엇인가?’가 아니라 ‘이것이 나에게 무엇인가?’이며, 인식 행위의 결과는 주체가 어떤 의미를 부여하는 질적인 의미해석이다. 의미해석은 이미 주어져 있는 의미에 대한 획득을 말하는 것이 아니라, 한 주체가 자신에 대해서만 ‘의미가 있는 의미를 만들어 내는 의미 창조 작용의 결과이다.”¹⁴³⁾ 그래서 이러한 인식에는 신체가 담지하고 있는 생물학적 조건뿐만 아니라 역사적 조건도 포함하게 된다.

모든 감정과 감각은 옛 사랑의 한 조각을 가지고 있다. 그것에 기여한 다른 모든 것들과 함께 어떤 환상, 편견, 부당, 무지, 공포들이 그것에 섞여 있다. 저기 저 산! 저 구름! 그 속에 실재인 것은 무엇인가? 환상과 모든 인간적인 의미 부여를 제거한다면, 너희 냉담한 인간들아! 만약 너희가 할 수 있다면! 너희 선조와 과거의 혼욕 - 너희의 인간성과 활력의 모든 것 - 을 잊을 수 있다면, 너희 냉담한 인간들아, 거기에는 우리를 위한 어떤 ‘실재’도 없다. 너희를 위한 것 또한 없다. ¹⁴⁴⁾

그렇다면 ‘인식’이란 무엇인가? ‘무엇인가를 진리로 받아들인다는 것, 무엇인가에 예라고 말하는 것’ 즉 그것이 없이는 특정 종이 생을 유지하기 어려운 오류의 이름에 불과하다. 니체는 관점적 인식에 대한 논의를 통해서 절대적 진리에 대한 거부와 진리의 다양성을 다시 한 번 강조한다.

세계의 가치는 우리의 해석 속에 있다는 것, 지금까지의 해석은 삶 속에서, 다시 말해 권력의 의지 속에서, 힘의 증가를 위해 우리의 생존을 가능하게 한 관점적 평가였다. 인간의 모든 향상은 보다 좁은 해석의 극복을 필연적으로 수반한다는 것, 모든 강화나 권력 확대의 달성은 새로운 관점을 열고 새로운 지평을 믿는 것과 다름없다는 것, 이것은 나의 저작에서 일관된 것이다. 우리와 관계된 세계는 기만이다. 다시 말해 어떤 사실도 없으며 관찰들의 단순 총계의 바탕 위에 창작되고 꾸며진 것이다. ‘진리’란 것은 없으므로, 그것은 무언가 생성하는 것 속에, 진리에 결코 도달되지 않고 끊임없이 자신을 바꾸는 기만으로만 있다. ¹⁴⁵⁾

142) 백승영, 『니체 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상 2016. 450쪽.

143) 백승영, 앞의 책, 459쪽

144) 니체, 『즐거운 학문』, (앨런 슈리프트, 『니체와 해석의 문제』, 박규현 옮김, 푸른 숲 1997. 274쪽에서 재인용.)

145) 니체, 『권력에의 의지』, 슈리프트, 앞의 책, 276쪽에서 재인용.

이와 같이 해석은 필연적으로 오류이고 가상이지만, 니체는 이러한 오류가 힘에의 의지에 의해 의욕 되고 생성된 것이기 때문에 진정한 의미에서 인식이라고 파악했다. 실재의 기능은 가상을 만들어내는 것이며, 가상은 실재에 의해서 의욕 되고 생성된다. 가상이 절대적인 진리에 비하여 저급한 인식으로 평가되는 것이 아니라 가상적인 해석이야말로 실재를 나타내고 보존하는 것이다. 따라서 가치각인적 해석은 오류이자 정당한 인식이다.

가상성은 그 자체로 실재성에 속한다. 그것은 실재의 한 가지 존재 형식이다. 가상성은 정돈되고 단순화된 어떤 세계이며, 우리의 실천적 본성이 손을 댄 세계다. 그 세계는 우리에게 전적으로 참이다. 즉 우리는 살아가며, 우리는 그 안에서 살아갈 수 있다. 146)

니체는 힘에의 의지로 생성된 해석을 현상(Pänomen)이라 지칭한다. 그리고 해석을 가능하게 하는 힘에의 의지는 해석의 수단으로 논리를 만들어 낸다. 여기서의 논리는 형식 논리가 아니라 힘에의 의지를 가능하게 하는 생기의 논리다. 즉 이 세계는 우리의 관점적 활동이 만들어낸 가상이자 현상이지만 우리가 결코 다른 방법으로 인식할 수 없는 벗어날 수 없는 세계이다. 세계의 논리적 성격은 세계 자체의 성격이라기보다는, 우리가 만들어서 세계에 부여한 것일 따름이다. 147)

관점적 인식과 해석을 통해 만들어진 가상의 세계는 주체가 경험하는 세계이고 주체가 의미를 부여하여 만들어진 세계로써 항상 주체에게 관련이 있는 세계이다. 여기서의 주체는 외부 세계와 서로 영향을 주고받으면서 작용하고 반작용하는 몸(Leib)의 이름이다.

모든 힘 중심은 나머지 전체에 대한 자신의 관점을, 즉 자신의 전적으로 특정한 가치 평가를, 자신의 작용-양식을, 자신의 저항 양식을 갖추고 있다. 148)

외부 세계를 경험하는 주체인 몸은 자연을 외재적 관점에서 파악할 수 없을 뿐만 아니라 경험을 통해서 얻을 수 있는 방식으로 자연을 파악할 수 있을 뿐이다. 여기서 니체는 주체가 외부 세계와 맺는 관점적 관계를 인식의 요소로 인정한다. 즉 사유 가능한 대상들이 단순한 표상이나 이념과 같은 정신 작용에 불과한 것들이라는 것을 의미하는 것은 아니라는 것이다. 더 나아가 단적으로 대상들이 우리에게만 있다는 것을 의미하지도 않는다. 149)

모든 인식은 관점과 해석일 뿐이라는 니체의 해석은 한편으로는 형이상학을 거부하는 입장을 취하면서도 객관적 인식 가능성에 대한 비판을 수용하는 인식론적 실재를

146) 백승영, 『니체 디오니소스적 긍정의 철학』, 475쪽.

147) 백승영, 앞의 책, 480쪽.

148) 백승영, 앞의 책, 472쪽.

149) 백승영, 앞의 책, 474쪽.

인정하고 있다. 물론 니체가 인식 주체로서의 몸을 외부와 독립된 실재로 인정하는 것은 아니다. 여기서 니체의 몸에 대한 또 다른 사유가 나타난다. 즉 몸을 관계적 유기체로 파악하는 것이다.

“신체는 이성성과 육체성 그리고 의지의 불가분적 통일체이자, 근육 조직과 신경체계와 혈관계 등등의 협조조직이다 거기서 협조와 통일은 무엇 하나가 중심이고 다른 것들은 부가적인 방식으로가 아니라, 모든 기능이 동등하게 참여하면서 이루어진다. 그 협조적 통일은 엄밀히 말하자면 갈등과 싸움이지만, 그 갈등과 싸움이 곧 각 기능을 활성화하는 자극제가 되는 독특한 방식의 협조다. 이런 협조가 일어나는 것은 니체가 힘을 추구하는 의지를 모든 신체기관 활동의 시작에 규제원리로 놓기 때문이다. 힘에의 의지의 규제를 받는 한, 신체 전체는 힘 싸움과 긴장을 통한 자극 및 활성화 상태에 놓이게 된다.

그래서 신체 전체는 서로 자극을 주고받는 살아 있는 변화의 장이다. 관계적 유기체인 것이다.”¹⁵⁰⁾ 그렇다고 신체 내부의 갈등이 내적 혼동이나 자기 파괴적인 상태로 이끌어 가는 것이 아니라 힘의 정도에 따른 질서가 형성된다는 것이다. 니체는 이런 통일과 지속에 대해서 기적이라고 말한다. 이렇게 기적적인 관계를 유지하는 유기체인 몸에 대해서 이렇게 말한다.

신체를 단초로 삼아 우리는 인간을 다양성으로서 살아가는 존재로 이해한다. 부분적으로는 서로 싸우고, 부분적으로는 정돈되고 위아래로 질서 지어지며, 그것의 개개인의 단위에 대한 긍정 안에서조차 자신도 모르는 사이에 전체가 긍정되는 존재로, 이런 살아 있는 존재들 사이에는 다시 싸움이 있고 승리가 있다. 인간의 전체는 우리에게 부분적으로는 의식되지 않고 부분적으로는 충동의 형태로 의식되는 유기체의 속성을 갖는다. 『유고』 151)

이렇게 부분적으로 인식되기도 하고 부분적으로는 충동의 형태로 의식되는 몸 유기체가 바로 ‘나 자신(Das Selbst)’이라고 불리는 것이다. 이것이 바로 육체나 정신 또는 이성과 감성과 같은 분류로는 파악할 수 없는 온전한 ‘나’라고 니체는 말한다.

니체는 진리와 더불어 인식이나 논리도 인간의 관점적 인식과 해석적 작용을 통해서 외부 세계를 자신의 생존에 유리한 세계로 창작하는 활동이자 유희에 불과하다고 보았다. 즉 진리나 인식, 논리도 인간이 힘에의 의지를 실현하는 수단인 것이다. 그러나 진리나 인식에의 의지는 생성으로서의 힘에의 의지를 실현하기에는 나약한 권력의지일 뿐이다. 힘들의 생성을 부정하고 고정된 개념적 세계를 구축하여 그 고정된 세계 속에서 삶의 확고한 위안을 찾으려고 하는 헛된 의지이다. 이러한 고정된 세계는 결국 허무주의를 불러올 수밖에 없다.

니체는 이러한 허무를 극복하는 것이 예술이라고 보았다. 예술도 힘에의 의지를 실현하기 위한 창조적 활동이지만, 진리나 인식과는 달리 고정된 세계가 아니라 창

150) 『데카르트에서 들뢰즈까지』, 서울대학교 철학사상연구소 엮음, 세창출판사 2015, 210쪽.

151) 앞의 책, 211쪽.

조적 세계를 추구한다는 점에서 구별된다. 인간의 몸을 통해서 실현되는 예술은 창조적 유희를 통해서 삶을 미적으로 창조하는 인간의 고유한 형이상학적 행위인 것이다. 즉 고정된 세계가 아니라 생성하는 세계를 만들어 내는 유희인 것이다.

4.3 예술과 도취

인간의 본성은 인식 욕구와 감정적 욕구, 그리고 타인과의 관계에 대한 욕구를 함께 가지고 있다. 이러한 지적 관심, 도덕적 관심, 미적 관심은 眞, 善, 美 라는 범주로 표현되는 인간 고유의 가치를 창조하였다. 역사적으로 이 세 가치는 항상 함께 탐구되고 유지되어 왔으나 각 가치는 동등하지 않고 등급을 가진 것으로 평가되어 왔다. 善과 美는 眞의 바탕 위에서 존재할 수 있기 때문에 항상 眞 보다 열등한 가치로 평가되어 왔다. 서양 전통 철학도 眞을 추구하는 학문에 비해 美를 추구하는 예술은 인간과 세상의 본질을 표현하는 데 있어서 열등한 것으로 평가되었음은 당연하다. 전통 철학의 입장에서 보면, 예술은 감정적 차원(미적 차원)에서 진리를 모방하고 표현하려 하지만, 그 매개의 불완전에 의해 거짓과 가상, 허상의 창조에 그친다.¹⁵²⁾ 즉 예술은 실재에 대한 본질적 이해를 왜곡하고 이성 보다는 감성에 호소한다는 점에서 사유를 통해 진리에 이르는 학문 보다 열등한 수단으로 취급되었다.

특히 플라톤은 미의 이데아 즉 절대미가 있다는 것을 인정했다. 예술은 절대미를 모방하는 것이다. 이러한 모방은 예술가들에 의해서가 아니라 지적 직관 능력을 소유한 자들만이 재현 가능하다. 예술가들은 절대미를 직접적으로 모방하는 것이 아니라, 절대미가 현실에서 나타난 현상을 모방하는 이차적인 모방만을 할 수 있다. 기본적으로 참된 인식이라는 것이 감각적 세계를 넘어서서 형상의 세계를 직관하는 것이 라면 예술은 참된 지식을 전달하지 못한다는 것이다. 기껏해야 예술은 감각적 세계의 한 국면에 대한 지식을 전달할 수 있을 뿐이다.

더 나아가 플라톤은 예술이 인간의 영혼에 도덕적으로 부정적인 영향을 미친다고 보았다. 한 영혼이 건강하거나 좋기 위해서는 이성이 감정을 다스려야 하고, 이것은 이성을 강화하고 감정을 약화시킴으로써 가능하다. 그러나 예술 작품은 감정을 강하게 고양시키고 강화하여 이성이 통제하기 어렵게 한다. 또 예술은 도덕에서 중요한 선의 이데아를 직관하는데 도움이 되지 못하고 오히려 방해가 된다. 예술은 감각계에 존재하는 선의 그림자를 모방할 뿐이기 때문이다.

그래서 선의 형상을 인식하기 위해서는 감각의 세계로부터 멀어질 필요가 있으나, 예술의 세계는 우리를 감각계에 고착시킨다. 이와 같이 미적 경험이 이성의 활동에, 삶의 다른 부분에 영향을 미칠 수 있다는 이유로 플라톤이 예술가를 이상 국가에서 추방하려 한 이후, 예술은 도덕적인 검열과 판단의 지배를 받아야 한다는

152) 권의섭, 「니체와 현대 예술의 만남」, 『니체의 미학과 예술철학』, 북코리아 2017, 48쪽.

입장이 공고히 유지된다.¹⁵³⁾ 플라톤의 이러한 태도에 대해 니체는 플라톤이 예술의 본질은 물론이고 예술의 형식이나 효과성에 대해서도 제대로 지각하지 못했다고 평가한다.

플라톤이 이전의 예술에 가했던 주된 비난은 그것이 어떤 가상의 모방이라는 것, 따라서 경험적인 세계보다 더 열등한 낮은 영역에 속한다는 것이었지만, 이러한 비난은 무엇보다 이 새로운 예술작품에 가해져서는 안 되었다. 그래서 우리는 플라톤이 현신을 초월하여 저 사이버 현실의 근거에 놓여 있는 이데아를 표현하려고 노력하는 것을 보게 된다. 이와 함께 사상이 플라톤은 시인으로서의 그에게 고향이었던 곳, 즉 소포클레스의 과거의 예술 전체가 플라톤의 저 비난에 엄숙히 항의하는 근거지였던 곳에 우회로를 통해서 도달하게 된 것이다. 비극이 이전의 모든 예술 장르들을 자신 안에 흡수했다고 한다면, 약간 다른 의미에서이지만 우리는 플라톤의 대화편에 대해서도 동일하게 말할 수 있을 것이다. 플라톤의 대화편은 기존의 모든 형식과 문체를 혼합함으로써 형성되었기 때문에, 이야기, 서정시, 연극 사이에서, 산문과 운문 사이에서 부유하고 있으며 통일된 언어형식이라는 이전의 엄격한 법칙을 깨뜨리고 있다.¹⁵⁴⁾

니체는 플라톤의 예술에 대한 이해 방식을 전복한다. 예술 또한 진리에 대한 탐구와 마찬가지로 ‘힘에의 의지’를 추구하는 하나의 표현양식으로 승격될 뿐만 아니라 오히려 힘에의 의지를 가장 탁월하게 나타내는 표현양식으로 정당성을 부여 받는다. “니체에게는 학문이 추구하는 진리는 ‘권력의 핵심’에 있는 조건, 즉 권력의 보존 조건과 관련된 것이라면, 그에 반해 예술의 본질은 권력의지의 증강 조건을 제공하는데 있다. 예술은 ‘삶에 대한 위대한 자극제’인 것이다.”¹⁵⁵⁾ 학문과 예술이 동일한 권력의지의 산물임에도 니체가 예술을 더 강조하는 것은 예술이 권력의지의 본질을 더 명확하게 보여주기 때문이다. 니체는 형이상학적 사유에서 벗어난 창조적 활동을 예술에서 발견하였다. 형이상학적 사유를 극복함으로써 비로소 권력의지의 가장 높은 수준에 이를 수 있다고 판단한 것이다. 또 니체는 예술의 창조적 본질을 아폴론과 디오니소스라는 두 대립적 개념을 통해서 설명하기도 한다.

‘디오니소스적’이라는 말로 표현된 것 : 통일에 대한 갈망, 개인이나 일상이나 사회나 현실을 넘어섬, 망각이라는 심연으로서, 더 어둡고 더 충만하며 더 유동적인 상태로 격정적이고 고통스럽게 고양되는 것으로서, 모든 변화 안에서도 동일한 것, 동일한 힘을 갖는 것, 동일하게 신성한 것인 삶의 총체적 성격에 대한 황홀감어린 긍정 : 생산과 풍요와 회귀에 대한 영원한 의지로부터 나와서, 삶의 가장 공포스럽고도 가장 의문스러운 속성들 역시 시인하고 신성시하여, 함께 즐거워하고 함께 고

153) 백승영, 『니체 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상 2016, 664쪽.

154) 양해림, 「그리스 비극과 소크라테스 비판」, 『니체의 미학과 예술철학』 양해림, 북코리아 2017, 28쪽.

155) 권의섭, 「니체와 현대 예술의 만남」, 『니체의 미학과 예술 철학』, 북코리아 2017, 48쪽.

통받는 위대한 범신적 힘: 창조와 파괴의 필연에 대한 일체감으로서... 아폴론적이란 말로 표현된 것 : 완전한 고립으로, 전형적인 ‘개체’로, 단순화하고 강조하고 강화하고 명료하게 하고 명확하게 하여 전형적으로 만드는 모든 것으로 향하는 갈망 : 법칙 밑에서의 자유. 156)

“아폴론적 경향은 ‘마야의 베일’을 통해 존재의 거친 현실로부터 우리를 보호한다. 이것은 ‘미의 휘장으로 거친 것을 덮어 버리는 화려한 환상을 제공해 준다.’ 그러나 디오니소스적 예술은 아폴론적 베일을 찢어 버리고 ‘존재의 어머니’, 즉 ‘저 신비한 시원적 통일성’으로 나갈 수 있는 길을 열어 주려고 노력한다. 아폴론은 형식을 부여하는 힘으로, ‘개개의 존재들에게 각 존재를 둘러싸고 있는 경계선을 확정함으로써 평온함을 마련해 주려고’ 노력한다. 그러나 디오니소스는 아폴론적인 경향이 이집트 문명과 같이 엄격함과 냉정함으로 형식을 응결시키지 않도록 때때로 이러한 ‘작은 환원들’을 파괴하는 힘이다.”¹⁵⁷⁾ 서로 대립하는 디오니소스적인 것과 아폴론적인 것은 둘 다 힘에의 의지를 추구하는 양태의 하나이다.

니체는 모든 예술적 창조는 대립하는 두 힘의 충돌과 조화 속에서 발현되는 것이라고 보았다. 즉 두 힘의 상호작용의 결과에 따라 힘에의 의지가 다른 형태로 발생하는 것이다. 디오니소스적인 경향이 너무 강하면, 우리의 문화는 야만에 빠질 수가 있고, 아폴론적인 경향이 강하면 논리성이나 학문적인 것에 치우칠 수 있다. 니체는 이 두 가지가 서로 조화를 이룰 때 논리나 열정에 치우치지 않는 문화를 창조할 수 있다고 보았다.

모든 존재가 끊임없는 생성 속에 있다고 주장하는 니체에게 실제성, 추상성을 추구하는 이성적 사유는 구체적 개체와 생성을 포착하는데 적합하지 아니하다. 감성적 예술이야말로 생성하는 개체의 모습을 생생하게 보여줄 수 있다. 힘에의 의지를 추구하는 활동은 자신 외부의 목적이 아니라 자신의 영향력을 확대하려는 ‘의지’를 의지할 뿐이다. 즉 힘에의 의지를 추구하는 활동은 목적의식에 의해서 규정되지 아니하고 자체의 활동을 즐기는 유희 활동이다. 이러한 유희 속에서는 ‘나’라는 주체 의식과 ‘그것’이라는 대상의식 모두 사라진 도취 상태라고 것이 니체의 생각이다. 이 상태는 주체와 객체의 분리가 극복된 전일적인 미적체험이라고 말한다.

이에 반해서 진리에의 의지는 고정된 존재 속에서 자신의 위안을 찾으려는 나약한 의지를 나타내는 징후에 불과하다. “예술은 ‘긍정의 정신’아래 고통으로서의 삶, 생성으로서의 삶, 허구에 기초된 삶을 배척하지 않고 유희의 대상으로 창조적으로 긍정하는 놀이다. 예술은 부정의 정신에 기초한 학문과는 달리 허구까지도 창조적으로 긍정하고, 추구한다는 점에서 반허무주의적 힘의 놀이다. 학문이 객관적 진리를 추구함으로써 놀이의 중단을 결과하는 수동적 힘에의 의지에 다름 아니라면, 예술은 자기가 산출한 것이 허구라는 것을 자각함에도 불구하고 새로운 허구 창조

156) 니체의 『유고』, 양대중, 「하이데거와 니체의 예술」, 『니체 연구』 제31집. 159쪽에서 재인용.

157) 권의섭, 앞의 글, 52쪽.

라는 놀이를 끊임없이 연장하는 능동적 힘에의 의지인 것이다.”¹⁵⁸⁾

니체에게서 삶은 힘에의 의지를 추구하는 창조적 활동이다. 니체는 예술 가운데에서도 음악을 디오니소스적인 삶의 긍정을 가장 능동적으로 표현하는 예술이라고 평가한다. “사람들은 음악이 정신을 자유롭게 한다는 것을 알고 있을까? 생각에 날개를 달아 준다는 것을? 음악가가 되면 될수록, 더욱더 철학자가 된다는 것을? - 추상이라는 회색 하늘에 번개가 번쩍이며 지나간 듯하다. 그 빛은 섬세한 사물들 모두를 비출 정도로 충분히 강하다. 커다란 문제들이 거의 포착된다. 세계는 마치 산 위에서 보듯 내려다보인다.”¹⁵⁹⁾

또 음악은 언어와 달리 특정한 대상에 대한 지시기능을 가지지 않기 때문에 말 이전의 상태로 존재하는 언어라고 니체는 생각했다. 음악은 표현 형식과 표현 내용은 동일성의 관계를 결하고 있다. 음악은 자신의 주체인 가운데 대상화, 이미지화, 개념화, 모방 등을 통한 동일성의 충동에 무관심하다.¹⁶⁰⁾ 음악에서는 다른 예술에서는 지향하는 해석 대상이 없을 뿐만 아니라 자기 외부의 대상을 모방하지도 않기 때문에 언어와 이성의 구속으로부터 자유로운 예술이다.

“니체는 『아침놀』 중의 〈음악에 관한 대화〉라는 장에서 다음과 같이 쓰고 있다. “나는 오로지 자기 자신만을 생각하고, 자신만을 믿으며, 자신 너머 세계를 잊어버린 그런 음악을 순수한 음악이라고 부르겠다. 그 음악은 자신에 대해 자신과 이야기를 나누며, 자기 바깥에 듣고 귀 기울이는 사람들, 영향, 오해, 실패 같은 것들이 있다는 것을 더 이상 알지 못하는 심원한 고독이 스스로 충만해 울리는 소리이다.”¹⁶¹⁾ 니체에게는 언어를 통하여 이루어지는 개념적 인식보다는 음악적 예술적 도취가 존재 자체에 더 가까이 도달할 수 있는 통로이다. 이러한 니체의 인식은 바그너의 음악을 평가하는 과정에서도 여실히 나타난다.

니체가 바그너 음악을 신화를 다시 만들어 가는 디오니소스적 예술로 칭송하다가 비난하기 시작한 이유도 여기에 있다. 초기에는 바그너도 신화와 음악의 상관성을 간파하고 대사를 통한 줄거리 중심이 아니라 음악이 만들어 내는 상황과 분위기 중심으로 작품을 만들었다고 니체는 평가했다. 특히 바그너가 그의 작품 속에서 불협화음을 활용하여 그리스 비극의 합창과 같은 효과를 만들어 냈다고 평가하며 새로운 비극의 탄생으로 칭송했다. 그러나 바그너의 음악이 초기와는 달리 기독교적 구원을 음악의 목표로 설정하고 도덕성과 같은 음악 외적인 요소를 도입하면서부터 니체와 결별하게 된다.

그는 바그너가 음악에 논리를 도입하고 음향기호학과 같은 부분적인 기교를 사용하면서 예술적으로 타락했다고 평가하고 이렇게 비난한다. “나는 이번에는 양식의 문제에만 머물러 보겠다, - 모든 문학적 데카당스의 특징은 무엇일까? 그것은 삶이 더 이상 전체 속에 있지 않다는 것이다. 단어가 절대적인 권한을 갖고서 문장 속에

158) 권의섭, 앞의 글, 57쪽.

159) 이상엽, 『바그너의 경우, 니체 대 바그너』, 세창출판사 2020. 16쪽.

160) 홍사연, 「니체의 음악적 사유와 현대성」, 『니체의 미학과 예술 철학』, 북코리아 2017, 248쪽.

161) 홍사연, 앞의 글, 249쪽.

서 튀어나온다. 문장은 겹쳐져 페이지의 의미를 흐려 버리고, 페이지는 전체를 희생시켜 가면서 자신의 생명을 획득한다. - 전체는 이제 더 이상 전체가 아니다. 그런데 이것은 데카당스의 양식 전체에 대한 비유이다. 언제나 원자들의 무정부 상태, 의지의 분열, 도덕적으로 말하면 “개체의 자유”이다. - 정치이론으로까지 확장하면 ‘모든 것의 동등한 권리’이다. 삶이라는 것, 삶의 동등한 활력, 삶의 진동과 충만은 가장 작은 형태로 억압되고, 그 나머지 것은 삶이 빈곤하다.”¹⁶²⁾ 뿐만 아니라 니체는 바그너의 음악이 종교적인 이념을 추구하면서 몰락하는 낭만주의자들의 정조를 전형적으로 보여준다고 비판했다.

낭만주의란 무엇인가? 모든 예술과 철학은 성장하고 투쟁하는 삶에 봉사하는 치료제요, 구제수단이라고 할 수 있다. 예술과 철학은 항상 고뇌와 고뇌하는 자를 전제로 한다. 하지만 고뇌하는 자에는 두 가지 유형이 있다. 그 하나는 삶의 충만으로 인해 괴로움을 겪는 자들로, 이들은 디오니소스적 예술을, 그리고 삶에 대한 비극적인 견해와 통찰을 원한다. 다른 하나는 삶의 빈곤으로 괴로움을 겪는 자들로서, 그들은 안식, 고요, 찬란한 바다, 예술과 인식을 통한 자신들로부터의 구원을 추구하거나, 아니면 도취, 경련, 마비, 광기를 추구한다. 후자의 이중의 욕구에 상응하는 것이 모든 예술과 인식에 있어서의 낭만주의다. 바로 여기에 해당하는 가장 두드러진 낭만주의자들이 쇼펜하우어와 바그너이다. ¹⁶³⁾

음악은 니체 초기 사상을 담고 있는 『비극의 탄생』 핵심 테마이다. 니체는 여기에서 디오니소스적인 것과 직접 상응하는 예술이 음악이라고 보았다. “디오니소스 찬가에서 인간은 자신의 모든 상징 능력들을 최고조로 고양시키도록 자극을 받는다. 지금까지 느껴 보지 못했던 것, 즉 마야의 베일이 파기되고 종족의, 아니 자연의 영혼으로서의 만물 융합의 상태가 표현되고자 욱박해 오는 것이다. 이제 자연의 본질은 상징적으로 표현되어야만 한다. 상징의 새로운 세계가 필요하게 된다. 우선 몸 전체를 사용하는 상징법, 즉 입술과 얼굴과 말의 상징법 뿐 아니라 신체의 모든 부분을 움직이는 풍부한 상징법이, 그리고 나서는 다른 상징력, 즉 리듬과 강약과 화음을 통한 음악의 상징력이 갑자기 맹렬하게 자라난다. 모든 상징력의 이러한 전면적인 해방을 이해하려면 사람들은 미리 자기포기라는 저 단계에 이르러 있어야만 한다. 이는 모든 상징능력 속에서 자신을 상징적으로 표현하려고 하는 것은 이러한 자기포기이기 때문이다.”¹⁶⁴⁾

또 니체는 여기서 자신의 예술가 형이상학의 핵심 명제인 ‘미적 현상으로서 세계의 정당화’란 세계 자체를 제외하고는 오직 음악을 통해서만 이해할 수 있다고 주장하고 있다. 음악과 삶의 일치와 결합은 『즐거운 학문』에서 명백해진다. 니체는 여기에서 과거 철학자들은 감각을 두려워하였을 뿐만 아니라, 이것을 봉쇄하는 것이 철학하

162) 니체 『바그너의 경우』. 이상엽 옮김, 세정출판사 2020년, 38쪽.

163) 정낙림, 「예술의 생리학과 미래 예술」, 『니체의 미학과 예술철학』, 북코리아 2017, 190쪽.

164) 박찬국 『비극의 탄생』, 아카넷 2016. 69쪽.

기 위한 필요조건이었다고 지적한다.

“그런 의미의 철학자란 ‘삶이 음악인 한에서 삶에 대해 더 이상 귀를 기울이지 않았다. 그는 삶의 음악을 부정했다. 모든 음악이 사이렌의 소리라는 것은 한 고대 철학자의 미신이다.’ 여기서 니체는 삶에 대해 이론적으로만 접근함으로써 삶을 제대로 파악하지 못하는 전통 철학자의 태도를, 음악을 더 이상 감각을 통해 듣지 않으려는 고집에 빗대어 서술하고 있다. 게다가 음악이 단순히 삶에 비유되기만 하는 것이 아니라는 점을 우리는 니체가 사용하고 있는 구절에서 바로 확인할 수 있다. 니체는 삶이 음악의 특성과 같은 어떤 것을 갖고 있으며, 삶을 적절하게 이해하기 위해서는 그렇게 해석할 필요가 있다고 간주한다.”¹⁶⁵⁾

니체는 그의 철학을 관통하는 핵심 주제인 ‘힘에의 의지의 철학’을 구상하면서 당대의 자연과학이나 자연철학의 지식을 수용하였으며 특히 생리학과 생물학에 많은 관심을 가졌다. 특히 예술을 힘에의 의지를 바탕으로 의미와 가치의 세계를 창조하는 해석으로 규정하면서 ‘예술생리학’이라는 새로운 사유 영역을 만들어낸다. 그가 선택한 ‘생리학이라는 개념은 정신적 심리적 사태와 동물적 생물적 사태를 모두 포함하는 새로운 영역을 나타내며 ‘힘에의 의지의 생리학’이라는 명칭을 얻게 된다.

인간의 본성은 힘을 추구하는 의지로서 이성과 감성은 물론이고 육체와 관련된 모든 사태는 이러한 자연 본성을 통해 나타난다는 것이다. 즉 인식적 체험과 미적 체험 역시 이러한 본성의 활동이라는 것이다. 니체가 발견한 몸(Leib)개념은 인간을 이성과 감정, 정신과 육체 두 가지 영역으로 나누어 설명하는 철학적 이원론을 일원론으로 대체하는 것으로 의지를 중심으로 인간을 총체적으로 탐구하는 방법이다. 인간의 미적 체험을 설명하는 니체의 미학이 ‘예술 생리학’으로 명명된 바와 같이 “미학은 응용생리학에 불과하다”는 주장으로 연결된다. “예술 생리학은 넓은 의미의 ‘삶의 미학’을 제시하고 있고, 거기에서도 예술 생리학의 의미를 찾을 수 있다. 삶의 미학은 인간의 제반 행위 일체를 창조적 행위로 제시하고, 그런 한에서 인간을 삶의 예술가로 인정한다. 그래서 인간은 스스로를 분만하는 예술 작품일 수 있다.”¹⁶⁶⁾

여기서 니체는 미적 체험과 예술체험을 이성과 감정, 그리고 육체성이 협조체제를 구축하는 인간의 총체적 사태로 주장한다. 그리고 이러한 체험은 도취를 통해서 확인할 수 있다.

예술이 있으려면, 어떤 미적 행위와 인식이 있으려면, 특정한 생리적 선결조건이 필수불가결하다. 즉 도취라는 것이, 도취가 우선 기관 전체의 흥분을 고조시켜야 한다. 그러기 전에는 예술은 발생하지 않는다. ¹⁶⁷⁾

예술 생리학에서 제시되는 도취 개념은 이성과 감정과 육체를 넘어서 생명력의 상

165) 임건태, 「음악을 하는 가운데 삶을 긍정하기」, 『니체의 미술과 예술철학』, 북코리아 2017, 110쪽

166) 백승영, 「니체 이성과 감성의 분리를 넘어」, 『데카르트에서 들뢰즈까지』, 세창출판사 2005, 207쪽

167) 『우상의 황혼』, 백승영, 앞의 글 211쪽에서 재인용.

승과 느낌의 충만을 느끼는 상태를 나타낸다. 도취의 장소는 몸이다. 도취의 장소는 육체적인 것과 정신적인 것으로 나누어지지 않는 통일체로서의 신체다. 도취가 수행하는 기능을 니체는 ‘이상화 작업’이라고 한다.

도취에서 본질적인 것은 힘상승의 느낌과 충만의 느낌이다. 이런 느낌으로 인해 사람들은 사물에게 나누어 주고, 우리에게 받기를 사물에게 강요하며, 사물을 폭압한다. 이런 과정이 이상화라고 불린다. 이상화에서는 ... 주요 특징들을 엄청나게 내몰아 버리는 일이 오히려 결정적이어서, 그 때문에 다른 특징이 사라져 버린다.¹⁶⁸⁾

도취 상태에서는 대상이 가진 특징들이 극대화된다. 극대화한다는 것은 대상의 성질과 무관한 것을 대상에게 부여하는 것도 아니고 대상을 있는 그대로 체험하는 것도 아니다. 대상을 변용시켜 풍요롭고 완전하게 만드는 것으로 니체는 이해한다. 대상을 이상적으로 변용시키려면 대상보다 먼저 주체가 내부에서 이상화되어 충만의 느낌이 지배하도록 변용되어야 할 것이다.

“대상세계에 대한 도취는 주체가 대상에 자기 완전성을 투사하는 것이기에, 자기 자신을 최대의 풍요와 완전성으로 즐기는 것에 다름 아니다. 이런 일이 예술과 아름다움의 체험에서 특징적으로 발생한다. 그렇다면 예술과 아름다움은 곧 우리 인간의 자기 이상화 작업의 산물이라고 할 수 있다. 그래서 그것들은 모두 인간을 기본꼴로 하고 있으며, 인간이 세계를 인간적인 아름다움으로, 인간적인 예술로 뒤덮는다. 이런 상황이기에 ‘그 어느 것도 아름답지 않다. 인간 외에는’이라는 단언이 나오는 것도 자연스럽다.”¹⁶⁹⁾

이와 같이 도취가 자기 이상화이자 자기 변용을 통하여 대상을 예술적으로 변화시킬 수 있는 힘은 몸의 능력과 힘이다. 즉 육체성과 정신성이 몸의 내부에서 체계에 봉사하는 협동을 통해서 이루어지는 작업이다. 이것이 바로 미적 체험과 예술체험의 본질이다. 니체의 이러한 예술 체험에서 순수한 이성, 순수한 감정, 순수한 육체성을 분리하는 것은 불가능하다. 모든 열정은 일정량의 이성을 가지고 있다는 말처럼 감성만이 느끼는 것도, 이성만이 이해하고 사유하는 것도, 육체만이 지각하는 것도 아니고 느낌과 지각과 사유는 감성과 이성과 육체성의 통합적 산물이다. 그리고 이러한 것들은 상호 영향을 미치고 질서를 구현해 낸다. 그래서 도취는 감성적인 것도 육체적인 것도 아니다.

니체가 말하는 도취는 우리가 보통 생각하는 단순한 격정이나 무절제한 감정의 분출과 같은 것과는 구별하여야 한다. 일반적으로 이성이 작동하는 예견이나 이해력, 형식과 논리성 등은 도취와 양립하기 어렵다고 추측할 수 있다. 그러나 니체는 다르게 생각한다. “유형이나 연속이나 명료함이나 균형이나 비율이나 조화나 단순함, 법칙을 만들고 명료하게 만드는 일 같은 것도 도취를 발생시킬 수 있다. 거기서

168) 『우상의 황혼』, 백승영, 앞의 글 214쪽에서 재인용.

169) 백승영, 앞의 글 215쪽.

도 이성과 감성과 육체라는 작은 지적 육감들이 서로 영향을 주고받으면서 종합적으로 활동하기 때문이다.”¹⁷⁰⁾

이러한 생각을 잘 표현하는 니체의 글도 있다. “베토벤은 걸으면서 작곡했다. 모든 천재적인 순간들을 넘쳐나는 근육의 힘이 동반했다. 달리 말하면 모든 의미에서 이성이 따른다. 천재적인 흥분 상태 각각이 우선 많은 양의 근육에너지를 요구하고, 이것이 도처에서 힘느낌을 상승시킨다. 반면 힘차게 걷는 것은 정신적 에너지를 도처에 이르기까지 상승시킨다.”¹⁷¹⁾

니체는 지각의 개념과 행위의 개념들, 즉 인식과 힘의 개념들에 의해서 인간이라는 독특한 상황을 해석한다. 즉 경험의 범위와 명료성, 세계를 감각적으로 현존시키는 수준은 모든 것을 자유롭게 대상화 하는 인간에게서 그 극치를 이루고 이것은 도취의 상태로 설명된다. 니체는 이런 내용을 육체성과 정신성의 상호관계를 통해 다음과 같이 묘사하기도 한다.

예술은 우리에게 동물적 활력의 상태를 상기시킨다. 예술은 한편으로는 생기발랄한 육체성이 상(象)과 소망들의 세계로 넘치며 발산되는 것이다. 다른 한편으로는 동물적 기능이 상승된 삶의 상(象)과 소망들에 의해 자극 받는 것이다. - 생명감의 고양이며 자극제다. ¹⁷²⁾

예술적 도취를 통한 육체와 정신의 도취는 대상과 언어와의 간극을 메울 수 있는 의사소통의 새로운 가능성을 열어주기 한다. 미적 체험으로서의 근원적 언어인 몸의 표현이 신체적 지각으로 드러나는 세계의 실재성을 해석할 수 있는 새로운 준거점으로 긍정되는 것이다.

모든 예술은 암시로서, 소박한 예술적 인간에게서 근원적으로 활동하고 있는 근육과 감각에 작용한다. 예술은 언제나 예술가에게 말을 건다. - 예술은 섬세한 자극감을 갖고 있는 신체 유형에만 말을 거는 것이다. ...

미적 상태는 전달 수단을 넘칠 정도로 풍부하게 갖고 있으며, 동시에 자극과 기호에 대한 극단적인 감수성을 가지고 있다. 그 상태는 살아 있는 존재들 사이의 전달 및 전이 가능성이 절정에 이른 것이면, - 이것이 언어의 원천이다. 언어는 여기서 자신의 발생지를 갖는다. 몸짓 언어와 눈짓 언어가 그렇듯이 음성 언어도, 좀 더 충만한 현상이 항상 시발점이다. 우리 문화 인간 - 능력은 좀 더 충만한 능력에서 무언가가 감해진 것이다. 하지만 오늘날도 역시 우리는 근육으로 듣고 근육으로 읽기 까지 한다. ...

살의 모든 고양은 전달력을 상승시키며, 다른 영혼으로 들어가 그 영혼에 익숙해지는 것은 근원적으로 도덕적인 것이 아니라 암시에 의한 생리적 민감함이다. ...

사람들은 결코 생각을 전달하지 않는다. 전달하는 것은 운동이고, 몸짓 기호다.

170) 백승영, 앞의 글 221쪽.

171) 백승영, 앞의 글 221쪽.

172) 니체 『유고』, 백승영, 앞의 글 222쪽에서 재인용.

이것이 우리에게 의해서 생각으로 되돌려 읽히는 것이다.¹⁷³⁾

니체는 예술의 창조적 성격을 윤리의 영역에도 적용한다. 니체가 강조하는 윤리는 규범과 원칙을 기준으로 강제되는 통일성을 지향하지 않는다. 또 사람들에게 일방적인 구속력을 행사하는 보편타당성을 목표로 하지도 않는다. 윤리는 개인의 역동적인 시도에 의해 형성된 실천방식일 뿐이다. 사회적 규범이나 도덕에 자신을 내맡긴 삶에서 벗어나 개인이 스스로 삶의 양식을 만들어 가는 것이 인간의 예술적인 창조 활동이다. 도덕이나 윤리를 정립하는 주체의 변형과 새로운 생성을 말하는 것이다. 새로운 주체는 규범에 종속되는 수동적인 자기 형성이 아니라 예술적 삶의 실천을 통해서 능동적으로 자기를 형성해 나간다. 그리고 새로운 주체는 새로운 윤리적 삶을 스스로 창조한다.

“삶의 예술 철학에서의 윤리학의 새로운 정초는 이러한 두 개의 대립 구도에서 일어나고 있는 것이다. 낯선 타율적 의무에 자신을 내맡기는 것이 아니라 자기에게 하나의 형식을 스스로 주는 ‘힘에의 의지’가 중요한 것이다. 여기에는 두 개의 유형의 주체가 있다. 하나는 지배적인 권력관계에 종속되어 있는 주체이고 다른 하나는 능동적인 ‘힘에의 의지’ 속에서 스스로 행위 하는 주체이다. 후자의 주체는 자신의 관점에서 권력관계에 작용한다.”¹⁷⁴⁾

예술적인 창조를 통해서 삶을 형성해가는 인간은 자기 자신의 능동적인 힘을 사회 속의 ‘힘의 놀이’ 속에서 증명한다. 따라서 예술적인 삶은 지배적인 규범과 관습에 개인을 종속시키고 삶의 양식을 규범화하는 것에 저항한다. ‘고착화된 힘’, 즉 권력에 대항하는 삶의 양식을 선택함으로써 권력관계에 종속되어 있는 개인에서 자기 자신을 형성하는 창조자로 전환되는 것이다. 이러한 창조적인 주체의 형성은 자기 스스로를 지배하고 극복하는 자율적인 주체라는 전제위에서 가능하다. “자신을 주어진 어떤 것으로 간주하거나 타율성의 생산물로 간주하는 것이 아니다. 자신의 주권성 속에서 존재하려는 자율성, 자신을 종속시키려는 억압기제를 인정하지만 이를 극복하려는 차원에서의 자율성을 말하는 것이다.”¹⁷⁵⁾

진리와 인식이 만들어 낸 고정된 세계가 아니라 오직 미적으로만 정당화되는 인간의 세계는 결국 인간의 관점적·가치평가적 해석의 세계이고 힘에의 의지를 실현하는 삶의 실천이다. 이러한 유희의 세계를 구축하는 힘은 몸을 바탕으로 하는 활력과 생명감이다. 그래서 니체는 몸의 생존에 유용한 미적체험을 힘에의 의지를 실현하는 실질적인 증후로 판단했다. 그는 힘에의 의지를 단순한 형이상학적 사변이 아니라 현실적으로 체험 가능한 사실의 세계로 상정하고, 이것을 완성하기 위해 자연적 세계의 모습인 변화와 생성을 자신의 사상을 전개하는 바탕으로 삼는다. 변화와 생성에 대한 인간 사유의 역사는 그리스 소피스트 헤라클레이토스로부터 시작되었으며, 이것을 삶에서 실천한 사람이 이소크라테스이고 이러한 사유를 심화시킨

173) 강용수, 「니체의 수사학과 해석학」, 『해석학 연구』 제 20집, 130쪽.

174) 이상엽, 「니체의 삶의 예술철학」, 『니체 연구』 제17집, 96쪽.

175) 위의 책, 101쪽

사람이 니체이다. 이소크라테스에게 인간은 언어의 확대를 통해 끊임없이 성장 변화하는 존재이고, 니체에게 몸은 각 기관의 투쟁과 조화를 통한 협력이 끊임없이 이루어지고 있는 생성의 장이다.

5. 니체와 이소크라테스

5.1 니체 사상의 소피스트적 기원

5.1.1 헤라클레이토스의 생성과 유희

니체에게 헤라클레이토스는 생성의 존재를 역설하는 선구자다. “그는 놀이의 충동으로부터 현존을 이해하고, 현존을 도덕적 혹은 종교적 현상이 아니라, 미적 현상으로 만든다. 그래서 니체는 자신을 쇼펜하우어에 대립시키듯이 그를 하나하나씩 아낙시만드로스에 대립시킨다. 헤라클레이토스는 세계의 이원성을 부정했고, 그는 존재 그 자체를 부정했다. 게다가 그는 생성을 긍정으로 만들었다.”¹⁷⁶⁾

니체는 서구의 형이상학이 ‘존재’와 ‘존재의 윤리성’을 주장하게 된 동기가 삶을 유지하기 위한 필요에서 비롯된다고 파악했다. 존재와 존재의 윤리성은 삶의 끊임 없는 변화 속에서 일련의 존재성을 부여함으로써 삶을 진리로 만들고자 노력한다는 것이다. 이러한 노력은 인식하는 주체와, 그 자체로 존재성을 가진 객체에 실체성을 부여하는 결과로 나타난다. 실체성에 대한 인식이 가능한 것은 인간 안에 이미 사물에 대한 보편적인 인식 범주가 존재하기 때문이라고 보는 것이 전통적인 선험철학이다.

니체는 선험철학을 비판하면서 이렇게 말한다. 선험철학이 말하는 인식의 보편성과 그것을 가능하게 하는 순수 주관은 삶의 종말에서나 가능한 것이다. 변치 않는 자아라는 것은 죽은 자아라는 말과 다르지 않기 때문이다. “니체는 ‘주체라는 - 원자는 없다. 주체의 영역은 끊임없이 자라거나 혹은 감소한다. - 체계의 중심점은 끊임없이 위치를 바꾼다.’ 라고 말한다.”¹⁷⁷⁾ 니체에게 진리의 본질은 오류이다. “이성, 이성의 범주, 변증법에 대한 신뢰, 즉 논리적 가치 평가는 단지 경험을 통해 입증된 삶에 대한 유용성을 입증할 뿐이지 진리에 대한 유용성을 입증하는 것이 아니다.”¹⁷⁸⁾ 따라서 진리 자체와 진리를 인식하는 주체는 존재하지 않는다. 인식범주를 통해 대상에 작용하는 주체가 허구라고 하면, 그러한 허구가 만들어 낸 존재자 역시 허구라는 것이 니체의 생각이다.

우리가 ‘주체’ ‘객체’의 개념을 포기한다면 ‘실체’ 개념도 포기될 것이다. - 그 결과 그 다양한 변형들, 예를 들면 ‘물질’, ‘정신’ 그리고 다른 가설적 존재, ‘영원성과 무변화성’ 등도 역시 포기될 것이다. 우리는 질료성에서 해방된다.¹⁷⁹⁾

“하나의 사물이라는 것은 자신의 작용들의 총체로서, 하나의 개념이나 상에 의하여 종합적으로 연결된 것이다. 사물은 하나의 존재를 갖는 것이 아니라, 수많은 작

176) 질 들뢰즈, 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 민음사 2013, 58쪽.

177) 최상욱, 「니체와 기독교」, 『철학』 제 45집 166쪽.

178) 최상욱 앞의 글 167쪽.

179) 김정현, 『니체의 몸 철학』, 지성의 샘 1995, 81쪽.

용들을 가지고 있을 뿐이다.”¹⁸⁰⁾ 따라서 사물 자체도 존재할 수 없다. 사물 자체는 보이고 경험되는 사물의 배후에 존재하는 어떤 것이 아니기 때문이다. 니체는 현상과 물자체는 분리되어 존재하는 두 개의 실체가 아니라 물자체가 현상하는 것에 대한 은유로만 존재한다고 보았다. 이러한 은유를 물자체로 혼동하는 이유는 원인과 결과를 혼동하는 논리적 오류, 존재와 변화를 혼동하는 오류 때문이다. “니체가 보기에 이런 오류가 가능했던 것은 인간이 결과 되어 진 것으로부터 하나의 소망이나 꿈과 같은 심리적 기대를 가지고 원인을 지어냈기 때문이다. 무엇보다도 우리가 원인이라 생각하는 선형적인 것의 경우도 마찬가지다. 선형적인 것은 경험에 앞서 인간에게 이미 보편적으로 주어진 것이 아니라, 역사적으로 무수히 되풀이 되어 경험되는 가운데, 어떤 특정한 명령 - 그것이 권력이든, 종교적, 문화적이든 - 에 의해 고정되고, 이러한 과정이 점차 망각되면서 그 자체의 존재를 지니게 된 계보론적, 시각적 사건이라는 것이다.”¹⁸¹⁾

니체는 헤라클레이토스의 사상을 수용하면서, 서구의 형이상학이 존재화를 추구하면서 선형성, 순수주관, 불변적 대상성, 인과율 등을 존재를 파악하기 위한 수단으로 사용한다는 것을 비판한다. 서구 형이상학이 가치론을 존재론으로 전도시키면서 모든 술어들을 주어로 함께 전도시켰다는 것이다. 모든 술어는 변화와 생성을 속성으로 하고 이러한 다양성은 ‘힘에의 의지’를 근거로 한다.

이와 같이 플라톤 이후에 지속되어온 주체와 이성의 절대성에 대한 믿음을 니체는 생성 이론을 통하여 파괴한 것이다. 니체는 전통철학의 주요 개념인 물 자체, 실체, 주체 개념은 다양한 힘들의 ‘생성’과 ‘관계성’을 자각하지 못한 허구적 개념일 뿐이라고 비판한다. 그럼에도 불구하고 우리가 주체와 실체에 대한 믿음을 버리지 못하는 이유는 우리가 사용하는 언어의 문법 구조에 대한 맹신이 가져온 결과라고 설명한다. “나는 수백 번이라도 반복하겠다. 우리는 진실로 언어의 유혹으로부터 자신을 해방시켜야 한다.”¹⁸²⁾ 니체는 이러한 허구에 대한 맹신은 언어 자체의 문제이기 보다는 언어를 너무나 심각하게 취급하는 것에서 비롯된다고 보았다. 언어활동은 생성하는 것에 하나의 질서를 부여하는 미학적 활동일 뿐이다. 언어활동이 만들어낸 미학적 창조물을 절대화함으로써 주체와 실체의 절대화 같은 오류가 발생하는 것이다.

나를 가장 근원적으로 형이상학자들과 분리시키는 것은 다음이다 : 사유하는 것이 자아라고 하는 그들의 의견에 나는 동의하지 않는다. 오히려 나는 자아 자체를 ‘사물’ ‘실체’ ‘개인’ ‘목적’ ‘수’와 같은 등급으로 하나의 사유의 구성물이라고 여긴다. 다시 말해 그 도움으로 일종의 항상성이, 결과적으로 ‘인식 가능성’이 생성의 세계로 넘어지고, 창작되는 규제적 픽션일 뿐이다. 문법에 대한 언어적 주체, 객체에 대한 활동 단어들에 대한 믿음이 지금까지 형이상학자들을 굴복시켰다. 이런 믿

180) 최상욱, 「니체와 기독교」, 『철학』 45집, 167쪽.

181) 최상욱, 앞의 글 169쪽.

182) 권의섭, 「니체와 현대예술의 만남」 『니체의 미학과 예술철학』 북코리아 2017, 50쪽

음을 끊어버릴 것을 나는 가르친다. 사유가 비로소 자아를 정립시킨다.¹⁸³⁾

주어 - 술어라고 하는 문법적 구조는 근본적으로 주체에 대한 믿음에서 기인한다고 니체는 생각하고 문법적 주체에 대한 의문을 제기한다.

이전에 사람들은 문법과 문법적 주어를 믿었던 것처럼 ‘영혼’을 믿었다. ‘나’는 제약이고, ‘생각한다’는 술어이며, 제약된 것이라고 사람들은 말했다. 사유는 하나의 활동이며, 그것에는 원인으로서 하나의 주어가 생각되어야만 한다. 이제 사람들은 놀랄 만한 집요함과 간지로 이 그물에서 벗어날 수 없을 것인가 하는 것을, 혹은 어쩌면 그 반대가 진리가 아닐까 하는 것을 시도하였다 - ‘사유’는 제약이요 ‘나’는 제약된 것이다. ‘나’는 즉 사유 자체를 통해 만들어진 종합물일 뿐이다.¹⁸⁴⁾

이와 같이 제약된 술어로는 헤라클레이토스의 세계, 즉 세계의 생성과 변화, 다양성을 표현할 수 없다는 것이 니체의 생각이다. 모든 대상이 끊임없는 생성과정 속에 있다면, 이러한 생성을 표현하는 방법은 이성보다는 감성이 더 적합할 것이다. 이성적 사유는 보편성, 체계성, 추상성의 성격을 가짐으로써 구체적 개체와 생성을 포착하는데 실패한다면, 그에 반해 감성적 사유는 그 자체 생성과 개체적인 것을 생생하게 드러내 준다.¹⁸⁵⁾

니체는 감성이 전통철학에서 생각하는 것처럼 진리를 발견하는데 방해가 되는 것이 아니라 오히려 참된 실재인 생성과 개체의 차이를 잘 표현해 준다고 보았다. 이성이 오히려 추상화, 체계화를 통해서 실상을 왜곡할 뿐인 것이다. 그래서 니체에게는 참된 실재를 파악하는 것은 학문이 아니라 예술이다. 권력 의지의 실현인 모든 창조적 활동은 예술적 활동이기 때문이다.

“권력 의지는 여러 힘들의 투쟁과 대립, 조화를 통해 끊임없이 새로운 힘의 중심을 만들어 나가는 놀이이다. 이러한 투쟁 속에서 끊임없는 새로운 지배와 종속이 발생하며, 결과적으로 새로운 힘의 중심이 생긴다. 이 힘들의 잠정적 통일과 중심을 우리는 고정된 ‘존재’로 ‘주체’로 ‘대상’으로 바라보곤 한다.”¹⁸⁶⁾

니체의 주체는 동일성의 주체가 아니라 끊임없이 힘의 중심이 변하는 ‘주체의 복수성’을 말한다. 주체라는 명칭은 실체로서 실재하는 것이 아니라 “다양한 충돌력들이 조직과 해체, 투쟁과 조화의 놀이에서 야기된 지배 형상에 다름 아니다.”¹⁸⁷⁾

니체의 이러한 사유는 현대 신경과학의 연구에 의해서 뒷받침되고 있다. 안토니오 다마지오는 그의 저서 『느낌의 진화』에서 주체와 주관성의 의식에 대해 이렇게 설명한다.

183) 김정현, 『니체의 몸 철학』, 지성의 샘 1995. 82쪽.

184) 김정현, 앞의 책 86쪽.

185) 권의섭, 「니체와 현대 예술의 만남」, 『니체의 미학과 예술 철학』 2017. 54쪽.

186) 권의섭, 앞의 글 62쪽.

187) 권의섭, 앞의 글 62쪽.

주관성은 실체가 아니라 과정이다. 그리고 이 주관성이라는 과정의 두 가지 핵심 요소는 마음속의 이미지를 보는 관점의 구축, 느낌과 이미지들의 연결이다. 또 그는 주체에 대한 의식이 만들어지는 과정을 이렇게 설명한다.

“내 마음 속에 떠올라 ‘내 의식 속에 있다’고 말하는 모든 것을 기술할 수 있는 이유는, 내 마음에 있는 이미지들이 자동적으로 나의 이미지가 되기 때문이다. 이 이미지들은 내가 얼마나 노력을 기울여 선명하게 떠올릴 수 있는지 조절할 수 있고, 자세히 살펴볼 수 있는 이미지이다. 손가락을 까딱할 필요도, 도움을 청할 필요도 없이 내가 글을 쓰고 있는 지금, 나는 그 이미지들이 내 마음과 그 마음이 만들어지고 있는 몸의 주인인 내게 속해 있다는 것을 안다. 나는 내가 자리 잡고 있는 살아있는 유기체의 주인이다. 주관성이 사라질 때, 즉 주인/주체가 마음속의 이미지들에 대한 주장하지 않을 때 의식은 정상적인 작동을 멈춘다. 우리가 주관적인 관점에서 마음속의 분명한 내용들을 소유하는 것을 방해받는다면 그 내용들은 밧줄에서 풀려 떠돌게 되고 누구의 소유라고 딱히 말할 수 없게 된다. 그 내용들이 존재한다는 것을 누가 알겠는가? 의식은 사라질 것이고, 그 순간의 의미도 역시 사라질 것이다.”¹⁸⁸⁾

그는 정신적 이미지를 보는 관점의 구축 과정을 이렇게 설명한다.

“‘보인다’는 것은 우리 마음속의 명확한 시각적 내용이 우리 시각의 관점, 구체적으로 우리 눈이 보는 대략적인 관점으로 머리 안에서 설정된 대로 나타나는 것을 말한다.”¹⁸⁹⁾

현대 신경학자의 연구결과가 니체가 주장한 주체의 허구성과 관점주의적 인식을 과학적으로 증명하고 있는 것이다. 그리고 그는 주체의 형성에 대해서 니체의 생각을 그대로 대변하는 기술을 하고 있다.

“(1) 우리가 우리 마음속에 살고 있는 순간에 핵심적인 것으로 경험하고 해석하는 근본적인 이미지와 (2) 그 이미지들을 구축하는 과정에서 형성된 우리 몸의 이미지를 합쳐 놓은 콜라주라고 할 수 있다. 우리는 후자에는 관심을 기울이지 않는다. 그 이미지들이 주체를 형성하는 데 핵심적인 역할을 하고 있음에도 그렇다.”¹⁹⁰⁾

세계는 거대한 예술 활동의 장이며, 거대한 예술 작품이다.¹⁹¹⁾ 니체의 유희하는 세계, 유희하는 어린이에 대한 사유는 헤라클레이토스로부터 비롯된다. 니체는 헤라클레이토스 단편 52를 이렇게 해석한다. “생성과 소멸, 건축과 파괴는 아무런 도덕적 책임도 없이 영원히 동일한 무구의 상태에 있으며, 이 세계에서는 오직 예술가와 어린아이의 유희가 있을 뿐이다. 어린아이와 예술가가 놀이를 하듯 영원히 생동하는 불은 순진하게 놀이를 하면서 세웠다가 부순다. - 영겁의 시간 에온(Aeon)은

188) 안토니오 다미지오, 『느낌의 진화』, 임지원 옮김, 아르테 2021, 201쪽.

189) 다미지오, 앞의 책 202쪽.

190) 다미지오, 앞의 책 204쪽.

191) 백승영, 『니체 디오니소스적 긍정』, 책세상 2016. 649쪽.

자기 자신과 이 놀이를 한다. 마치 아이가 바닷가에서 모래성을 쌓듯이 그는 물과 흙으로 변신하면서 높이 쌓았다가 부수곤 한다.”¹⁹²⁾

헤라클레이토스는 자신의 단편에서 삶의 시간을 유희하는 아이로 바라본다. “삶의 시간은 아이이다. 아이는 주사위를 이리저리 던지며 놀고 있다. 아이는 왕국이다.”¹⁹³⁾ 니체는 세계 시간의 아름답고 순진무구한 놀이를 다음과 같이 묘사한다. “자신을 물과 흙으로 변화시킴으로써 그는 어린아이가 바닷가에서 성을 만드는 것처럼 성을 만든다. 그는 성을 지었다가 부수었다 한다. 때때로 그는 이 게임을 다시 시작한다. 한 순간 만족 후에 그는 욕구에 의해, 그 예술가로 하여금 창조하도록 부추기는 욕구에 의해 또 한 번 사로잡힌다. 그것은 놀이하도록 항상 다시금 일깨우는 충동이며, 다른 세계에 생명을 주는 충동이다.”¹⁹⁴⁾

니체는 이러한 유희의 의미를 인간의 정신 변화 과정에도 유비하여 적용한다. 니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 정신 발달의 세 단계, 즉 낙타의 정신과 사자의 정신, 어린이의 정신에 대해서 묘사하고 초월적 세계에 대한 무조건적 복종과 그 가치에 따라 살아가는 낙타의 정신을 넘어 자신이 자유를 얻는 사자의 단계까지는 철학적 사유가 이룩한 정신이다. 그러나 어린아이의 정신은 새로운 시작이고 새로운 세계에서 스스로 놀이하는 유희이다. 사자의 정신이 최상의 가치를 전도시켜 몰락으로 이끌어 가는 부정의 정신에 머물러 있지만, 생성의 유희는 어린아이의 창조적 유희를 통해 새로운 가치를 생성하는 축제의 놀이이자 무한한 긍정의 놀이로 이끌어 간다. 이러한 긍정의 유희를 벌이는 사람은 어린아이의 정신을 가진 위버멘쉬(übermensch)이며 이러한 유희에 대한 의지가 바로 ‘힘에의 의지’이다.

여기서 니체는 헤라클레이토스의 어린아이 유희를 인간의 예술 활동과 결합시킨다. 힘에의 의지의 세계가 헤라클레이토스의 아이라면, 힘에의 의지가 규제적 원리로 작용하는 인간의 해석 역시 세계 아이이다.¹⁹⁵⁾ 힘에의 의지가 세계를 예술 활동이자 예술 작품으로 만들고 있다면, 인간의 해석 역시 예술 활동이자 예술 작품이라고 본 것이다. 니체에게서 세계 유희는 예술가의 게임이며, 이러한 세계 유희의 예술 작업과 개인은 “마치 물결 속의 잔 물결처럼 세계를 창조했던 태고적 과정을 반복한다”는 것이다.¹⁹⁶⁾ 이런 예술 작품을 생산하는 인간도 세계의 아이이자 예술가다. 그러나 인간의 예술작품은 인간의 삶을 반영하는 관점적 가치 해석일 수밖에 없다는 것이 니체의 시각이다. 즉 해석도 삶의 실천이고 예술도 삶의 실천이다. 그래서 니체는 예술의 가치를 삶 보다 우위에 놓는 예술 경향에 회의적이다. 뿐만 아니라 “아름답다는 것은 인간의 종적 허영심”에 불과하다고 혹평한다. 인간의 미적 체험 일체는 인간 삶에 유용한 해석일 뿐이라는 것이다.

니체의 “이러한 입장은 칸트, 쇼펜하우어 등에 의해 대표되는 미적 태도론 및 미

192) 백승영 앞의 책 650쪽.

193) 공병해, 「유희」 『미학의 문제와 방법』, 서울대학교 출판 문화원, 2015. 473쪽.

194) 공병해, 같은 책 484쪽.

195) 백승영, 『니체 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상 2016, 651쪽.

196) 『미학의 문제와 방법』, 서울대학교 출판 문화원 2015, 484쪽.

적 가치론을 수용하지 않는다. 이들의 미적 태도론은 ‘이해관계 없는’ 무관심한 관조이며, 이들의 미적 가치론은 미적 가치의 본래적 가치화를 의미한다. 미적 가치는 여타의 목적이나 고려의 수단일 수 없으며, 그 지체의 고유한 목적을 지닌다는 것이다. 니체는 바로 이런 미적 태도론과 미적 가치론을 인간의 존재적 특성을 들어 비판한다.”¹⁹⁷⁾ 삶은 예술에 의한 것이고 예술은 삶에 의한 것이라는 동일성이 니체의 예술관이다. 즉 니체의 철학에서 ‘유희하는 아이’에 대한 사고는 세계원리와 인간의 예술 활동에서 함께 드러난다. 아이는 주사위를 던지고 유희하면서 유희의 질서를 파악하고, 미적 인간은 세계를 직관한다. 니체는 헤라클레이토스의 세계와 유희하는 아이를 예술가와 세계유희로서의 예술작품과 비교하는 것이다.

5.1.2 칼리클레스의 힘의 원리

기원전 5세기부터 그리스의 자연철학자들은 노모스(nomos)와 피시스(physis)라는 용어를 사유와 논변들의 많은 부분에 사용하기 시작했다.

‘physis’라는 말은 보통 ‘자연(nature)’이라 번역되지만, ‘실재’ 또는 ‘물질의 원천’이라는 의미로 이오니아 철학자들에 의해서 사용되었다. “그러나 그것은 ‘인간의 본성(the nature of a man)’이라는 표현에서처럼 특정한 사물이나 그런 것들이 집합, 특히 생명이나 사람의 구성이나(constitution) 특징들의 집합을 지시하기 위하여 사용되었다.”¹⁹⁸⁾

그리스어에서는 ‘사물들이 있는 방식’이라는 정적인 개념이 이 용어의 중심적 의미이지만, ‘자란다’라는 동적인 의미를 가지기도 했다. 드물지만 그 말이 실제로 ‘출생, 생성, 또는 성장’과 같은 의미로 사용되기도 하였다. 그 이유는 명확하지 않지만 적용 사례들을 보면 이 용어가 일종의 동적 측면을 보유했다는 것은 사실이다.

“그래서 아리스토텔레스가 이 용어의 다양한 의미들에 대한 그의 토론을 ‘이제 말해진 것로부터 피시스는 그 일차적이고 엄격한 의미에서 그 자체로 운동의 한 원천을 그 자신 안에 갖고 있는 사물들의 실체이다’라고 선언하면서 결론지을 수 있었던 것은 우연은 아니다.”¹⁹⁹⁾

‘nomos’라는 말은 사람들이나 사물들의 행위와 활동들에 어떤 종류의 지시나 명령을 내림을 뜻한다. 따라서 노모스에 가장 가까운 현대적 용어는 ‘규범’이다.²⁰⁰⁾ 노모스는 당시 도덕과 관습, 법과 같이 개인적인 것에서 신적인 것에 이르기까지 보편성을 띤 것으로 간주되고 있었다. 이에 맞서 노모스의 보편성에 의문을 제기하는 사람들이 나타났다. 소피스트들이었다. 그들은 여러 나라를 여행하면서 노모스가 사람이 만들어 낸 약속이나 규약에 불과하다는 것을 발견했다. 그래서 보편적인 것

197) 백승영, 『니체 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상 2016, 662쪽.

198) 조시 커퍼드, 『소피스트 운동』, 김남두 옮김, 아카넷 2004, 184쪽.

199) 커퍼드, 앞의 책, 같은 곳.

200) 커퍼드, 앞의 책, 같은 곳.

은 사람이 지어낸 노모스가 아니라 꺾시스에 있다고 주장했다. 있는 그대로의 꺾시스를 ‘참’으로 인정하고 사람이 이해관계에 따라 만들어 낸 노모스를 거짓으로 인식했다.

“소피스트들은 이 노모스가 꺾시스를, 나아가 사회 구조 전체를 훼손해왔다고 보았다. 플라톤의 대화편《프로타고라스》에는 소피스트 히피아스가 ‘꺾시스에 의하면 우리는 동족이자 친구이자 같은 시민이지만, 노모스에 의하면 그렇지 않다, 꺾시스에 따르면 닳은 것은 닳은 것과 동족이 되지만 인간 위에 군림하는 노모스가 꺾시스에 반하여 많은 것을 강제하고 있다.’고 말한 것으로 되어 있다. 자연 상태에서는 인간은 같지만 노모스에 의해 불평등과 함께 다양한 반사회적 사회 구조가 생겨나게 되었다는 지적이다.”²⁰¹⁾

특히 칼리클레스는 노모스가 반자연적이라고 규정했다. 그는 동물의 세계나 인간의 세계, 그리고 국가나 종족 사이의 분쟁에서 볼 수 있듯이 정의의 기준은 노모스가 아니라 힘, 즉 꺾시스라고 주장한다. “꺾시스는 고매한 인간이 열등한 인간보다, 유능한 인간이 무능한 인간보다 더 많이 소유하는 것이 정의라는 것을 입증한다. 여타 동물이나 모든 국가와 인간 종족에서도 그렇다는 것을, 보다 우량한 인간이 보다 열등한 인간을 지배하고 더 많은 것을 소유하는 것이 정의가 된다는 것을 다양한 경로로 보여준다. 자연에서는 힘의 지배가 자연스러운 것이고, 자연에 법이 있다면 힘이 곧 법이라는 주장이다.”²⁰²⁾ 그는 또 노모스 뒤에는 강자에 맞서 자신들의 이익을 돌보려는 다수의 열등한 인간들의 책략이 숨어 있다고 말한다.

힘없는 자들과 거대한 대중이 노모스를 제공한다. 자신들을 고려하고 무엇이 득이 되는지를 고려해 저들은 노모스를 칭송되어 마땅한 가상한 것과 비난받아 마땅한 고약한 것으로 규정한다. 그리고 보다 많은 것을 소유할 수 있는, 보다 힘센 자들을 겹주기 위해, 자신들보다 더 많이 소유하는 일이 없게 할 요량으로 저들은 다른 사람보다 더 많이 소유하려고 애쓰는 것은 부당한 일이라고 말한다.²⁰³⁾

플라톤의 『고르기아스』에서 소크라테스와 의 대화를 통해 칼리클레스는 자신의 자연과 법에 대한 의견을 피력한다. 소크라테스는 불의를 저지르는 자가 불의를 당하는 자보다, 그리고 대가를 치르지 않는 자가 대가를 치르는 자보다 언제나 더 비참하다고 말하자 칼리클레스는 이렇게 반박한다.

소크라테스 당신은 진실을 추구한다고 주장하시면서도 실제로는 저속하고 대중연설에나 어울리는 것들로 논의를 끌고 가고 계십니다. 자연적으로 훌륭한 것이 아니라 법적으로 훌륭한 것들로 말입니다. 누가 법의 측면에서 말하면 당신은 자연의 측면에서 질문하고, 자연에 속하는 것을 말하면, 법에 속하는 것을 질문하신단 말

201) 정동호, 『니체』, 책세상 2014, 290쪽.

202) 정동호, 앞의 책 같은 곳.

203) 정동호, 앞의 책 292쪽.

입니다. 바로 코앞에 예를 들자면 폴로스는 법의 측면에서 더 부끄러운 것을 말하는데, 당신은 자연의 측면에서 그것을 몰아갔습니다. 왜냐하면 자연에서는, 불의를 당하는 경우가 그렇듯이, 더 나쁜 것은 더 부끄러운 것이지만, 법에서는 불의를 저지르는 게 더 부끄러운 것이기 때문이지요. 불의를 당하는 것, 이 불행한 일은 사람이 겪을 일이 아니라, 사는 것보다 죽는 것이 더 나은 어떤 노예나 겪을 일입니까요. 그러나 저는 법을 제정하는 자들은 힘없는 대다수의 사람들이라고 생각합니다. 그래서 그들은 자신들과 자신들의 이익을 위해서 법을 제정하며 칭찬도 하고 비난도 합니다. 그들 가운데 더 힘 있는 자들이나 더 많이 가질 능력이 있는 자들이 자신보다 더 많이 갖지 못하도록 그들에게 겁을 주면서 더 많이 가지는 것은 부끄럽고 부정합한 일이며, 다른 사람들보다 더 많이 가지려고 애쓰는 것, 바로 그것이 불의를 저지르는 행위라고 말합니다.²⁰⁴⁾

정의에 대해서도 칼리클레스는 플라톤과 대립하는 의견을 보인다. 플라톤에게 통상의 정의는 통치자와 철인에 합당한 정의다. 플라톤이나 칼리클레스 모두 훌륭함(arete)이 개별 인간 다수의 필요를 충족하는 것을 포함해야 한다고 생각했다. 그러나 플라톤에게 이 충족은 욕구를 채우는데 있어서 절제를 필요로 한다. 그러나 칼리클레스는 이성이나 절제는 이와 아무런 관련이 없다. 칼리클레스의 자연적 정의가 플라톤의 정의와 구별되는 점이다.

누구에게든 노예 노릇을 하는 사람이 행복할 수 있겠습니까? 오히려 제가 지금 당신에게 솔직하게 말하는 이것이 자연에 따른 훌륭하고 정의로운 것입니다. 올바르게 살아가려는 자는 자신의 욕구들이 최대한 커지도록 놓아두고 응징해서는 안 되며, 욕구들이 최대한 커졌을 때 용기와 슬기로써 능히 그것을 섬길 수 있어야 하며, 때면 욕구가 원하는 것들로 그 욕구를 충족시킬 수 있어야 한다는 말이지요.

하지만 제가 믿기로는, 대다수 사람들에게는 그러한 능력이 없습니다. 그래서 그들은 부끄러움 때문에 그럴 능력이 있는 자를 비난하며 자신들의 무능함을 감춥니다. 그리고 제가 앞에서 말했듯이, 무절제는 정말 부끄러운 것이라고 주장하며 더 훌륭한 자질을 타고난 사람들을 노예로 만듭니다. 그리고 용기가 부족하기 때문에 스스로 쾌락을 충족시킬 수가 없어서 절제와 정의를 칭찬하지요.²⁰⁵⁾

칼리클레스의 이러한 주장들은 니체의 사상과 같은 뿌리를 가지고 있는 것으로 평가해도 무리가 없을 것이다. 무엇보다 힘의 논리가 그렇다. 니체에게도 자연을 지배하는 원리는 힘이다. 도덕과 같은 노모스를 열등한 자들의 자기 보존 책략으로 본 것이나, 약자의 강자 길들이기 술책이라는 주장은 니체의 사상과 같은 인식이다. 칼리클레스와 니체 사이의 사상적 유사성은 우연으로 돌리기에는 너무나 비슷하다. 니체는 1870년대 바젤에서 여러 학기 동안 플라톤을 주제로 강의를 했다고 알려져 있다. 여기에서 플라톤의 대화편에 등장하는 칼리클레스와 소크라테스의 대화를 알고 있었음

204) 김인곤 옮김, 『고르기아스』, 이제이북스 2014, 137쪽.

205) 김인곤, 앞의 책, 152쪽.

이 확실하다. 그래서 니체의 사상 전반에 흐르는 ‘힘에의 의지’ 근저에는 소피스트 칼리클레스의 인식이 영향을 미쳤으리라 짐작할 수 있다.

니체는 칼리클레스의 자연주의적 사유를 그의 철학적 테마로 발전시킨다. 니체의 자연은 ‘만인에 의한 만인의 투쟁’이 일어나는 무질서한 자연도 아니고 루소가 주장한 목가적인 자연도 아니다. 홉스는 자연을 최악의 상태로 파악했으며, 루소는 자연이 인간이 돌아가야 할 낙원으로 이해했다. 어느 것이든 그것은 인간의 이해관계를 반영한 도덕적 규정일 뿐 실제와는 거리가 먼 생각들이라고 니체는 생각했다. 형이상학적으로 왜곡된 자연 보다는 자연을 있는 그대로 받아들이고자 했다. 그것은 에너지가 넘치고 힘의 상승과 하강이 본성으로 작용하는 도덕 이전의 세계다. 니체에게 자연으로 돌아간다는 것은 루소의 감상적인 도피가 아니었다.

내가 말하는 진보 - 나 역시 ‘자연으로의 복귀’를 말하는 바이다. ‘돌아감’이 아니라 ‘올라감’이 있기는 하지만 - 즉 막중한 과업을 유희하듯 수행하는, 그런 유희가 허락되어 있기도 한, 드높고 자유로운데다 섬뜩하기까지 한 자연과 자연성으로 올라가는 것 말이다. 비유하자면, 내가 이해하기로는 나폴레옹이야말로 한 편의 ‘자연으로의 복귀’이다. - 그런데 루소는 어디로 돌아가겠다는 것이지? 이상주의자와 천민이 한 몸을 하고 있는 최초의 인간인 루소는, 자신의 관점을 견뎌내기 위해 도덕적 ‘품격’을 필요로 했던 인물, 억제되지 않는 허영과 자기 경멸 때문에 병들어 있던 인물 말이다. 새 시대 문턱에 자리 잡고 있던 이 실패작 역시 ‘자연으로의 복귀’를 원했지. 다시 한 번 묻거니와 루소는 어디로 돌아가려 했던 것이지? 206)

니체는 나폴레옹 같은 인간을 ‘금발의 야수’라고 부르며 가증스러운 문명을 비웃고 힘 하나로 세상을 발아래 둔 가장 아름다운 인간의 전형으로 꼽았다. 금발의 야수는 칼리클레스가 노모스에 의한 강자 길들이기를 비난하면서 강자를 상징하는 것으로 언급한 사자에 해당한다. 니체에게 자연으로 돌아간다는 것은 결국 힘이 지배하는 힘의 세계로 돌아감을 의미한다. 이 세계에서는 모든 것이 보다 많은 힘을 얻기 위해 싸운다. 그래서 힘에의 의지는 자연 안의 모든 것을 존재하게 하고 모든 변화를 일으키는 최종 원리로 작용한다.

도덕과 같은 노모스를 약자의 강자 길들이기로 본 칼리클레스의 사유는 니체에게서 도덕적 자연주의로 나타난다. 니체는 도덕 문제를 ‘도덕의 가치에 대한 물음’ 형식으로 제기함으로써 도덕 문제를 다루는 기존 전통 철학과 자신을 차별화한다. 즉 플라톤 이래로 철학자들은 도덕을 인간이 사유하고 행위 하는 존재인 한에서 벗어날 수 없는 것이라고 생각했다. 그러나 니체에게 도덕은 자의성을 제한하고 통제하는 생존에 유용한 해석일 뿐이었다.

우리의 가치 평가나 도덕적 선의 목록은 그 자체로 어떤 가치를 갖는 것인가? 이것이 지배할 때 무엇이 거기서 생기는가? 누구를 위해? 무엇과 관계해서?

206) 김인곤, 앞의 책, 310쪽.

- 답변 : 삶을 위해서, 그런데 삶이란 무엇인가? 여기서 ‘삶’ 개념에 대한 새롭고도 좀 더 명확한 파악이 필요하다. 삶에 대한 나의 정식 : 삶은 힘에의 의지다. ... 도덕적 평가는 해석이다. 하나의 해석 방식이다. 해석 자체는 특정한 생리적 상태에 대한 징후다 마찬가지로 지배적인 판단의 특정한 정신적 수준에 대한 징후다. 누가 해석하는가? - 우리의 아펙트. 207)

니체는 도덕을 해석하고 평가하는 주체는 누구인가에 대해 의문을 던진다.

도덕의 역사에서 어떤 힘에의 의지가 자신을 표현하고 있다. 때로는 노예와 억압받는 자, 때로는 실패자와 자기 자신에게 고통을 느끼는 자, 때로는 평균적인 자로 하여금 자신에게 가장 이로운 가치 판단을 관철하려는 시도를 하게 하는 힘에의 의지가 말이다. 그런 한에서 도덕 현상을 생물학적 관점에서 보는 것은 아주 생각해볼만한 일이다. 도덕은 이제껏 다음과 같은 것들을 지불하면서 그 위에서 발전했다. : 지배자와 이들의 특수한 본능, 잘 성장한 인간과 아름다운 본성, 어떤 의미로는 독립적인 자와 특권층이라는 지불을 통해서, 그러므로 도덕은 좀 더 고급 유형으로 만들려는 자연의 노력에 대한 반동인 것이다. ... 도덕에서의 노예의 반란 : 원한 감정이 창조적이다. 208)

플라톤이 주장한 행복의 방정식도 니체는 부정한다. 인간의 행복은 욕망을 절제하는 것으로부터 비롯된다는 플라톤의 주장을 거부하면서 ‘자장 지독한 왜곡이자 위조’라고 평가한다. 인간은 힘의 상승을 통한 삶의 상승을 통해 행복이라는 부산물을 얻게 된다고 니체는 주장한다.

인간이 행복을 추구한다는 것 - 여기서 무엇이 참일 것인가! ...자연의 위력을 지배하게 되고, 자기 자신의 고유한 맹수성과 무절제함을 지배하게 된 인간 : 욕망을 따르는 법을 배웠고, 그리고 유용하게 되는 법을 배웠다. 이 인간은 직립원인에 비하면 거대한 힘의 양을 드러낸다. - 더 ‘행복’ 해졌다는 것을 드러내는 것이 아니다. : 인간이 행복을 추구했다고 어떻게 주장할 수 있다는 말인가? 209)

그러나 니체가 주장하는 힘에의 의지가 단순히 세속적인 권력에의 의지를 의미하거나 자연과학적인 우주법칙에 한정되는 것도 아니다. 힘에의 의지는 자연과학적인 인과관계나 인간과 사회가 종속하는 법칙에 지배되는 현상이 아니라 생성하는 세계가 가지고 있는 고유한 역동의 관계다. “이 관계는 기존의 행위자 - 행위 도식을 토대로 하는 인과율로는 설명될 수 없는 ‘힘들의 협조’라는 관계를 형성하고 있다. 즉 더 많은 힘을 추구하는 의지 활동은 오로지 의지들 간의 힘 관계에 의해서만 가능하다. 이 힘의 관계를 니체는 작용을 가하고 작용을 일으키는 원인 - 결과의 개

207) 백승영, 『니체, 디오니소스 긍정의 철학』, 책세상 2016, 545쪽.

208) 백승영, 앞의 책, 561쪽.

209) 백승영, 앞의 책, 570쪽.

념 대신 협조라는 말을 사용한다.”²¹⁰⁾ 즉 의지만이 이 관계의 유일한 주체들이며, 이 주체들은 오로지 자신의 내적 운동을 통해 다른 힘 주체들과 관계를 맺는다.

결국 다음과 같은 시도를 해보는 것이 허용되지 않겠는가? : 이 시도는 방법론의 양심이 제공하는 것이다. 단 하나의 인과성으로 충족시키려는 시도가 그 극한까지 (감히 말하자면 불합리한 상태까지) 밀어붙여지지 않는 한에서 여러 종류의 인과성을 가정해서는 안 된다는 것이다. : 이것이 오늘날 우리가 멀리해서는 안 되는 방법론의 도의다. ; - 그것을 수학자들은 방법론의 ‘정의에서 나온’ 것이라고 말할 것이다. 문제는 우리가 결국 의지를 정말로 작용하는 것으로 인정하는가, 우리가 의지의 인과성을 믿는가이다. : - 그리고 믿음은 근본적으로 인과율 자체에 대한 믿음 외에 다른 것은 아니다. - 우리는 의지의 인과성을 유일한 것으로 가정하는 시도를 해야만 한다.²¹¹⁾

니체는 인간 행위와 사고에서 뿐만 아니라 자연 현상의 규칙과 법칙까지도 이 힘에의 의지들 간에 일어나는 생기현상으로 설명하려 했다. 의지의 힘이 세계에 존재하는 유일하고 본질적인 힘이라는 것을 해명함으로써 생기하는 세계의 모습을 그대로 드러낼 수 있다는 것이다. 니체는 힘에의 의지를 통하여 자신이 주장해온 생성철학을 완성한다. “그래서 니체는 ‘삶은 힘의 증대 형식일 뿐이다’라고 단언할 수 있다. 이렇게 해서 니체에게서 힘에의 의지=생기=생성=삶이라는 공식이 성립된다. 삶의 전 과정은 힘에의 의지 작용으로 환원될 수 있다.”²¹²⁾

5.1.3 푸론의 회의주의

인간이 어떤 대상을 탐구하는 방법은 크게 두 가지로 나눌 수 있다. ‘무엇을 확실하게 안다’고 주장하는 것과 ‘무엇도 알 수 없다’고 주장하는 것이다. 전자를 주장하는 사람들은 스스로 진리를 발견하는 방법을 알고 있다고 말하는 사람들이고 후자는 진리 인식의 가능성을 부정하는 사람들이다.

“헤겔에 따르면 ‘진짜 철학’은 어떤 경우이건 회의주의와 ‘가장 내면적인 일치’를 보여야 한다. 진짜 철학은 언제나 이성을 자기의 중심 원리로 삼고, 그것을 통해 학문을 수립하고 진리를 정립해야 한다. 동시에 이런 철학은 확실하지 않는 것들에 대해서는 예외 없이 의심하고 부정해야 한다. 이 의심과 부정의 원리가 실은 이성이 원리이다. 이 때문에 진정한 철학은 회의주의의 부정적 성격을 동시에 지닌다.”²¹³⁾

철학을 한다는 것은 모든 것을 회의한다는 말과 일치한다. 그리스 소피스트들은

210) 백승영, 앞의 책, 355쪽.

211) 백승영, 앞의 책, 356쪽.

212) 백승영, 앞의 책 336쪽

213) 조유현, 『희랍철학의 문제들』, 현암사 1993, 302쪽.

의심을 통해서 세상을 움직이는 원리를 파악하고자 시도한 사람들이다. 퀴론을 중심으로 하는 고대 회의주의자들은 어떤 방식으로든 보이는 것들과 사유되는 것들을 대립시키는 능력을 회의주의의 시작이라고 판단했다. 서로 대립되는 사태들이나 진술들이 힘에 있어서 평형을 이루므로, 우리는 이러한 능력으로 인해서 우선 판단 유보에 이르게 되며, 이 후에는 마음의 평안에 이르게 된다.²¹⁴⁾

“회의는 반정립하는 기술로 정의된다. 반정립하는 기술, 다시 말해 회의가 발휘될 수 있는 범위와 그 대상은 ‘가능한 모든 방식으로 현상하는 물과 사유된 물 일반을 포함한다. 이런 것들에 대한 회의를 통해 얻은 인식론적 결론은 ‘반정립된 사태나 진술들이 정립된 것과 동일한 가치성을 갖는다는 것이다.”²¹⁵⁾

섹스투스 엠피리쿠스는 고대 회의주의를 요약한 그의 저서 『피론주의의 개요』에서 회의주의를 이렇게 설명한다.

회의주의란 어떤 방식으로든 보이는 것들과 사유시키는 것들을 대립시키는 능력이며, 서로 대립하는 사태들이나 진술들이 힘에 있어서 평형을 이루므로, 우리는 이러한 능력으로 인해서 우선 판단 유보에 이르게 되며, 그 후에 마음의 평안에 이르게 된다.

우리는 여기서 능력이란 말을 현묘한 의미로 사용하는 것이 아니라, 단순히 ‘어떤 것을 할 수 있음’이라는 뜻으로 사용한다. 또한 우리는 여기서 ‘보이는 것들’을 감각 가능한 것들이라는 의미로 사용한다. 그렇게 때문에 이들은 사유되는 것들과 서로 대조되고 있다. 한편 ‘어떤 방식으로든’은 ‘능력’을 수식할 수도 있고 - 그렇게 함으로써 ‘능력’이라는 낱말을 우리가 앞서 말한 것처럼, 문자 그대로의 의미로 받아들인다는 점을 보이기 위해서 - 아니면 ‘보이는 것들과 생각되는 것들을 대립시키는’을 수식할 수도 있다. 왜냐하면 우리는 보이는 것들을 보이는 것들에 대립시키거나 생각되는 것들을 생각되는 것들에 대립시키며 혹은 교차해서 대립시킴으로써 다양한 방식으로 대상들을 대립시키기 때문이다. 그렇기 때문에 우리는 모든 종류의 대립이 포괄되도록 하기 위해서 ‘어떤 방식으로든’이라는 표현을 사용하는 것이다.

또한 우리는 ‘대립되는 진술들’이라는 용어를 반드시 ‘긍정’ 또는 ‘부정’을 가리키는 말로 받아들이는 것이 아니라, 단순히 ‘서로 상충하는 진술들’이라는 말 대신 사용한다. 그리고 ‘힘에 있어서의 평형’은 믿을 만함과 믿을 수 없음과 관련해서 동일함을 뜻한다. 즉 상충하는 진술들 가운데 어떤 것도 다른 진술보다 더 믿을 만한 것으로 간주되지 않는다는 말이다.

한편 ‘판단 유보’(epoche)는 사고의 정지이며, 이 때문에 우리는 어떤 것도 거부하지도 받아들이지도 않는다. 그리고 ‘마음의 평안’은 마음의 동요가 없는 상태 혹은 고요한 상태다. 마음의 평안이 어떻게 판단 유보와 더불어 생겨나는가 하는 물음에 대해서, 우리는 회의주의의 목표를 논할 때 그 답변을 제안하겠다.²¹⁶⁾

214) 섹스투스 엠피리쿠스, 『피론주의의 개요』, 오유석 옮김, 지식을 만드는 지식 2012. 24쪽.

215) 조유현, 앞의 책, 305쪽.

216) 섹스투스 엠피리쿠스, 앞의 책, 25쪽.

이와 같이 고대의 회의주의는 ‘어떻게 해서 보이는 것들이 보이며 어떻게 해서 사유되는 것이 사유되는 지를 탐구하는 것이 아니라’ 철저하게 인간의 사유형식의 불완전성을 밝히는데 집중한다. 즉 인간의 사유가 행동 또는 판단의 근거로 선택하는 긍정 또는 부정이라는 도식이 외부의 자연적 질서를 파악하는 수단으로는 얼마나 부정확한 것인지와 이러한 긍정과 부정이 마음의 평화에 얼마나 장애가 되는지를 밝힌다. 또 섉스투스 엠펠리쿠스는 여기에서 회의주의와 플라톤과의 차이에 대해서도 설명하면서 어떤 판단을 확신하거나 더 믿을 만하다고 주장하는 견해의 위험성에 대해서 설명한다.

플라톤이 독단주의자라고 주장하거나, 혹은 일부는 독단주이고 일부는 아포리아를 제기하는 철학자라고 주장하는 사람들에 대해서는, 우리가 지금 어떤 것을 언급할 필요가 없을 것이다. 왜냐하면 플라톤 철학이 우리와 다르다는 사실을 그들 스스로 인정하는 셈이기 때문이다. 반면 플라톤이 전적으로 회의주의자인가 하는 문제와 관련해서, 우리는 〈회의주의적 주석〉에서 상세히 논의한 바 있다.

플라톤이 형상 또는 신적 섭리의 존재 여부 혹은 덕스러운 삶이 악행을 일삼는 삶보다 더 선호할 만하다는 견해에 관해 자신의 입장을 주장했을 때, 만일 이런 생각들을 사실이라고 여기고서 이에 동의했다면, 그는 독단적인 의견을 가지게 된다. 반면 만일 플라톤이 위와 같은 생각들을 다른 것보다 더 설득력이 있는 것이라고 생각해서 이를 선호한 것이라면, 그는 회의주의자의 고유한 성격을 버리게 된다. 왜냐하면 그가 믿을 만함 혹은 믿을 만하지 않음과 관련해서 특정한 입장을 더 선호하기 때문이다.

플라톤도 때로는 어떤 문제에 대해서 아포리아를 제기하지만, 그럼에도 불구하고 그가 회의주의자가 아니라는 사실은 명백하다. 왜냐하면 플라톤이 어떤 문제에 있어서 불분명한 대상들에 있어서 실제성에 관해 자기의 의견을 단언하고 있으며, 혹은 믿을 만함과 관련해서 어떤 분명한 것을 다른 불분명한 것보다 선호하기 때문이다.²¹⁷⁾

그리고 대중들로부터 회의주의자로 불리는 아카데미아 철학자들과도 구별된다는 것을 개연성에 대한 믿음의 정도를 통해서 설명한다.

아카데미아 구성원들이 경우, 설령 이들이 “모든 대상이 인식 불가능하다”라고 주장한다고 하더라도, 모든 대상의 인식 불가능성을 주장하는 점에 있어서도 회의주의자와는 구별된다. 왜냐하면 아카데미아 철학자들은 문제와 관련해서 대상의 인식 불가능성을 확인하는 반면, 회의주의자들은 어떤 대상이 인식될 가능성도 있다고 여기기 때문이다. 또한 아카데미아 철학자들은 좋은 것들과 나쁜 것들에 대한 판단에 있어서 우리와 명백히 다르다. 즉 아카데미아 철학자들은 우리와 다른 방식으로 어떤 대상이 좋거나 나쁘다고 주장하며, 그들이 좋다고 말하는 대상이 이와 반대되는 대상보다는 실제로 좋을 개연성이 크다고 믿고 있다. 그리고 나쁜 것에

217) 섉스투스 엠펠리쿠스, 앞의 책, 118쪽.

대해서도 마찬가지로 설명한다. 반면 우리는 어떤 대상이 좋거나 나쁘다고 말할 때, 우리가 주장하는 바가 개연적이라고 그렇게 말하는 것이 아니며, 단지 우리는 아무런 행동도 하지 않게 되는 일을 피하기 위해서, 독단적인 믿음을 가지지 않은 채 일상적 삶을 따를 뿐이다.²¹⁸⁾

일체의 마음의 동요나 교란으로부터 해방된 아타락시아에 도달하기 위해서는 아무것도 추구하지 않아야 한다는 것이 뤼론주의자들이 생각이다. 어떤 것도 거부하거나 받아들이지 않는 철저한 판단유보만이 마음의 평정을 만들어 낸다는 것이다. 뤼론주의자들이 모든 진리 주장에 대해서 긍정도 부정도 하지 않는 까닭이 여기에 있다. 긍정과 부정을 포함한 단언적 주장을 삼갈 때에만 비로소 아타락시아로 가는 길이 열리기 때문이다.

“뤼론의 회의주의를 단순히 목적과 원리 면에서만 보면 고대의 독단론과 별로 다를 것이 없다. 고대 독단론 역시 회의를 통해서 영혼의 평온에 들어가려고 하기 때문이다. 이것은 회의주의나 독단론이나 다 같은 기초 체험, 즉 ‘평온하지 않음’에서 출발한다는 뜻이다. 평온하지 않음은 실존적 의미에서의 불안이 아니라 인식적 의미에서 불확실성에 기초한 불안이다. 따라서 이들에 의하면, 인간이란 ‘사물들 속에 한결같지 않음’이 있고, 도대체 그 중에 어떤 것에 동의해야 할 것인지 속수무책’이기 때문에 불안하다. 이 불안으로 부터 빠져 나오는 것은 고대 회의주의나 독단론 양쪽의 공통 과제이다. 회의주의자와 독단론의 구별은 어떤 방식으로 평온에 도달하는냐를 문제 삼을 때 생긴다. 회의주의자들은 ‘무엇이 참이고, 무엇이 거짓인지 사물들 속에서 찾아내어, 이 문제에 결정을 내림으로써’ 평온을 찾으려는 태도를 독단적이라고 비판한다.”²¹⁹⁾

이 독단론에 대해 회의주의자들의 기본 입장은 어떤 진술이든 여기에 같은 진리치를 가지는 또 하나의 대립된 진술이 대립될 수 있으므로 어떤 표상이 참이고 어떤 표상이 거짓인지 알 수도 없고 판단할 수도 없다는 것이다.

“회의주의자들이 독단론에 반대하는 실천적 이유는 간단하다. 참과 거짓에 대해 결정을 내리는 것은 결코 영혼의 평온에 이르지 못한다는 것이다. 왜냐하면 이 결정은 시비(是非) 자체를 해소하는 것이 아니라, 오히려 여기에 반대되는 진술의 출현에 대한 불안을 언제나 내포하기 때문이다. 결국 결정이란 갈등의 고착화이며 침예화 이외에 아무것도 아니다.”²²⁰⁾ 뤼론의 회의주의는 영혼이 평온에 이르기 위해서는 진술의 갈등에 참여하지 아니하고 판단을 유보해야 한다고 주장한다. 즉 회의주의의 판단 유보는 진리에 대한 인식은 불가능하다는 통찰에 기초하고 있다. 뤼론주의의 완성자인 섉스투스 엠포리쿠스는 회의주의가 갖은 철학적 의미를 이렇게 표현한다.

218) 앞의 책, 같은 곳.

219) 조우현, 『희랍 철학의 문제들』, 현암사 1993, 306쪽.

220) 조우현, 앞의 책, 307쪽.

회의주의자는 감각표상들을 평가해서 어떤 표상이 참이고 어떤 표상이 거짓인지 파악함으로써 마음의 평안을 얻으려는 목적으로 철학활동을 시작했으나, 상반된 주장들이 동일한 설득력을 가진다는 사실을 발견했으며, 이러한 논쟁을 해결할 수 없기 때문에 결국 판단을 유보하게 된 것이기 때문이다. 그런데 회의주의자가 판단을 유보하자, 뜻밖에도 믿음과 관련된 ‘마음의 평안’이 그에게 찾아왔다. 221)

퓌론이 회의주의는 현상이나 현상 그 자체에 대해 묻기 보다는 존재의 현상에 대한 명제나 진술이 진리의 확실성을 확보할 수 있는지에 의문을 가진다. 대상의 존재는 언제나 다양한 방식으로 은폐되어 있어서 우리의 주관적 심정에 특수한 형태의 경험으로 나타나는 것들에 대한 진술과 명제는 어차피 주관성과 임의성을 배제할 수 없기 때문이다.

삶의 기준으로서 현상, 다시 말해 사유와 지각의 대상으로서의 현상은 무엇이 지(知)이며 그것이 어디에 기초해 있는지 하는 문제의 이론적 규정들에 대한 검증의 초석이다. 그러나 삶의 기준으로서의 현상은 일상생활의 경험을 규정한다. 이것은 경험이 자연적 조건들과 제도적 조건들 아래서 구성되며 이렇게 구성되고 도야된 경험들이 다시 인간의 삶의 내용들을 결정한다는 것을 의미한다. 결국 퓌론은 현상을 삶과 삶의 기준으로 해석하며 이로부터 이론과 실천의 통일 문제를 이끌어 낸다.

현상 혹은 현상하는 것이 삶과 삶의 기준이라는 말은 삶이 삶의 체험에 그리고 삶의 체험은 삶에 뿌리박고 있고, 이 상호 동근원성의 근거가 현상 혹은 현상하는 것이라는 뜻이다. 다시 말해 현상을 결정하는 계기는 현상이 필연적인 것이라는 사실에 대한 우리의 삶의 의식인데, 이 의식은 체험에 일치하는 어떤 표상에 필연적으로 동의하게 된다는 것이다.

이 체험에 일치하는 표상에 필연적으로 동의하도록 요구하는 그런 사건 혹은 사물들을 우리가 의심할 필요는 없다. 퓌론은 의심의 여지가 없는 체험들의 성격을 ‘현실적인지 비현실적인지 증명’할 수 있고, 우리가 ‘살아가면서’ 자연스럽게 그러나 필연적으로 ‘행위의 기준’으로 삼는 어떤 것으로 파악한다.”222)

이러한 현상이 진리의 확실성을 보증할 수 없다는 것은 당연하다. 배고픔이나 목마름 같은 인간의 자연적 특성이나 도덕이나 규범과 같은 문화적 제도적 특성에 영향을 받을 수밖에 없는 경험이, 그리고 이 경험에 따라 규정되는 현상이 어떻게 인식 체계의 기초가 될 수 있는 지에 대한 의문에 대해서 퓌론은 이렇게 말한다. “현상이 직접적으로 의심의 여지없이 확실하다. ‘직접성 혹은 단순한 출발점’으로서의 확실성으로부터는 ‘인간은 단지 제 자신의 규정 구조들인 자연적, 제도적 상황들에 의해 나오는 표상들을 가질 뿐’이라는 필연성만이 직접적으로 도출된다.”223) 여기에

221) 박규철, 「고대 회의주의의 변천과 재발견」, 『철학 논총』 제74집, 2013, 204쪽.

222) 조우현, 『희랍 철학의 문제들』, 현암사 1993, 312쪽.

223) 조우현, 앞의 책, 312쪽.

는 진리의 확실성이나 필연성은 직접적인 연관성을 가지지 못한다. 쾨른의 회의주의는 진리의 확실성 보다는 주관적 표상 방식의 상대성, 현상과 진술의 부등성을 폭로하는데 몰두한다. 즉 현상을 항상 감추어진 어떤 것이어서 이에 대한 진술과는 일치하지 않는다는 것이다. 진술 혹은 진술된 것과 현상 그 자체 사이에는 극복할 수 없는 간격이 존재한다는 것이다. 이 간격에 대한 인식은 진리에 대한 독단론과 회의론을 구별하는 중요한 지표이다.

쾨른주의자들은 인간의 인식 능력 그 자체에 대해서도 회의적인 입장을 취한다.

만일 우리가 양보해서, 인간 개념이 이해 가능하다고 인정한다고 하더라도, 우리는 그 개념이 인식 가능하지 않음을 발견하게 될 것이다. 왜냐하면 인간은 몸과 마음으로 구성되는데, 몸은 인식되지 않으며 아마도 마음 또한 인식되지 않을 것이기 때문이다. 그렇다면 인간 또한 인식 가능하지 않다. 몸이 인식되지 않는다는 사실은 다음과 같은 점을 고려할 때 분명하다.

어떤 대상의 속성들은, 그 속성들을 담고 있는 대상과 다르다, 그러므로 색깔 혹은 다른 어떤 종류의 속성들이 우리에게 표상되었을 때, 우리에게 표상되는 것은 아마도 물 자체에 속한 속성들이지, 그 물 자체는 아니다.

물론 독단주의자들은 물체가 삼차원으로 연장되어 있다고 주장한다. 그렇다면 물체를 인식하려면, 우리는 그 물체의 길이와 너비, 그리고 두께를 파악해야 한다. 그런데 우리는 물체의 두께를 파악할 수 없다. 왜냐하면 두께가 우리에게 표상되었다면 우리는 은박 입힌 금화를 식별해 낼 수 있었을 것이기 때문이다. 그러므로 우리는 물체 또한 인식할 수 없다.

하지만 물체와 관련된 논란은 제쳐두더라도 인간은 인식 불가능하다. 왜냐하면 그 마음이 인식 불가능하기 때문이다. 마음이 인식 가능하지 않다는 사실을 다음과 같은 점을 고려할 때 분명하다. 마음에 관해서 어떤 이들을 마음이 존재하지 않는다고 주장했으며, 다른 이들은 마음이 존재한다고 주장한 반면, 또 다른 이들은 이와 관련해서 판단을 유보했다.

만약 이러한 논쟁이 해결 불가능하다고 독단주의자들이 말한다면, 그들은 마음이 인식 불가능함을 즉석에서 인정하는 셈일 것이다. 반면 마음과 관련된 논쟁이 해결 가능하다고 주장한다면, 독단주의자들은 무엇을 가지고 논쟁을 해결할 것인지 밝혀야 한다. 왜냐하면 독단주의자들은 마음이 사유의 대상이라고 주장하므로, 마음과 관련된 논란을 감각을 통해서 해결할 것이라고 말할 수는 없을 것이기 때문이다.

하지만 만일 그들이 마음과 관련된 논쟁을 사고를 통해 해결할 수 있다고 주장한다면, 우리는 그들에게 다음과 같이 대답할 것이다. 사고란 우리 마음 중에서 가장 불분명한 부분이며, 영혼의 실재에 대해서 동의하는 자들도 사고에 대해서는 의견을 달리 한다는 사실은 사고의 불분명함을 입증해 준다.

따라서 독단주의자들이 사고를 통해서 마음을 인식하고, 또한 마음과 관련된 논쟁을 해결하려고 한다면, 그들은 더 의문스러운 것을 가지고 덜 의문스러운 것을 판가름하고 확증하고자 하는 것이다.²²⁴⁾

224) 오유석, 『쾨른주의 개요』, 지식을 만드는 지식 2012, 144쪽.

니체도 푸론의 회의주의적 시각을 존중했다. “『안티크리스트』54번 아포리즘에서 니체가 스스로 회의주의자에 속한다고 생각하고 있음을 잘 확인할 수 있다 ‘오도하게 놓아두지 마라. 위대한 정신들은 회의주의자다. 짜라투스트라라는 회의주의자다. 정신의 힘과 힘의 넘침에서 오는 자유는 회의주의를 통해 입증된다. 확신하는 인간은 가치와 무가치의 문제에서 근본적인 것 전부를 고려하지 못한다. 확신은 감옥이다. 이것은 충분히 넓게 보지 않고, 발아래를 보지 않는다. 위대한 것을 원하고 그것을 위한 수단을 원하는 정신은 필연적으로 회의주의자다. 온갖 종류의 확신으로부터의 자유는 자유롭게 볼 수 있는 강한 힘에 속한다.’ 여기서 알 수 있듯이, 니체는 확신과 믿음에 대해 회의주의적인 태도를 취한다는 것이 결국 정신의 자유를 얻기 위한 것임을 분명하게 밝히고 있다. 이런 면에서 니체는 경험과 변화에 대한 개방성을 강조하고 있는 셈이며, 반대로 확신과 믿음은 이러한 개방성을 손상시킨다고 여기고 있는 것이다.”²²⁵⁾

니체는 그리스 회의주의자들에게도 호의적인 반응을 나타낸다. “나는 소크라테스 후에 등장한 자들 주에서 오직 한 명의 독창적인 인물을 알 뿐이다 : 늦었지만 필연적으로 나타날 수밖에 없었던 자, 허무주의자 푸론”이라고 평가하면서 “판단을 유보하고 개별적인 경우를 모든 측면에서 다루어보고 포괄하는 법”을 배워야 한다고 권장했다.²²⁶⁾ 회의적인 시각을 전개하는 기본 이론인 고대 회의주의의 ‘회의적 논변형식들(tropen)’은 니체의 관점주의와 일맥상통한다. “아이네시데모스의 10가지 트로펜은 모두 다음과 같은 동일한 귀결을 향해 있다. ‘대상은 특정한 관점에서 지각되거나 고찰된다. 모든 이가 논쟁의 당사자이며 그러므로 ‘관점을 벗어난 관점’은 없다. 이에 따라 논쟁에 대한 결정도 있을 수 없다.’ 대상의 참된 본성에 대응하는 진리를 선언하는 온갖 종류의 독단주의자들의 민낯을 폭로하고자 니체와 푸론주의자들이 동원하고 있는 논변들은 구별할 수 없을 정도로 흡사하다.”²²⁷⁾

그러나 니체는 푸론주의자들의 관점주의적 주장을 적극적으로 수용하면서도 그들이 10개의 트로펜을 통해 도달하고자 하는 판단유보적인 삶의 방식은 거부했다. 그는 “좀 더 위험하고 강인한 새로운 종류의 회의”를 수행하는 자, 지극히 수동적으로 “모든 이들이 믿는 것을 존중하고 믿는 일상적인 방식의 삶”을 영위하는 것이 아니라 의심이라는 “심연 위에서도 춤을 추며 스스로를 규정해 나가는 기쁨과 힘을 만끽하는 자유로운 정신”의 소유자이길 원했다.²²⁸⁾ 니체는 푸론주의자들이 철저한 회의적 논변을 전개했지만 실천적인 면에서는 결국 일상적인 삶의 방식을 추구했다고 비판한다. 푸론주의자들의 최종 목표인 마음의 평정(ataraxia)은 판단유보를 통해서는 결코 이를 수 없는 것이라 생각했다. “아, 안락하고 선량한 그대들은 인간의 행복에 대해 너무 모르고 있다! 행복과 불행은 서로 함께 커가는 두 명의 오누이요 쌍둥이이다.”²²⁹⁾ 현실 세계가 불행하다고 해서 그것에 맞서 싸우지 않고 내면의 안

225) 임건태, 「니체의 몽테뉴 회의주의 수용과 변형」, 『니체 연구』 제 27집, 188쪽.

226) 황설중, 「아타락시아의 삶과 위험한 삶」, 『니체 연구』 제37집, 8쪽.

227) 황설중, 「아타락시아의 삶과 위험한 삶」, 『니체 연구』 제37집, 10쪽.

228) 황설중, 앞의 글, 12쪽.

락함으로 도피하는 것은 행복에 이르는 길이 될 수가 없고, 그것을 극복해 가는 사람만이 행복해질 수 있다고 니체는 생각했다.

니체에 따르면, 행복한 사람이란 세상과 거리를 두고 손을 더럽히지 않는 것이 아니라 “큰 고통을 경험하지만 (아니 오히려 그 덕분에) 그것을 자신의 성장과 향상을 위해 적극적으로 감수하고 더 나아가 활용했던 사람”이고 “삶의 문제들을 극복하고 의지하는 능동적 과정에서 오는 힘의 충일감이자 이 극복을 통해 고양되고 성장되는 내면적 성취감”을 느끼는 자이다.²³⁰⁾

고대 회의주의자들이 불행의 원인이라고 생각해서 피하고자 했던 것들, 즉 의지, 능동성, 자발성, 극복 등과 같은 태도들이 니체에게는 행복을 불러오는 필수적 요건들이었다. 니체는 픽론주의자들의 행복관에 대해서 동의하지 않을 뿐만 아니라 오히려 그런 주장을 하는 픽론주의자들의 동기나 충동을 의심한다.

“니체의 계보학적 분석에 따르면, 픽론주의자는 삶에 대한 저항력을 잃어버린 환자이며, 자신들이 걸린 신경쇠약의 질병을 은폐하고 호도하기 위한 본능적 충동 때문에 판단유보와 아타락시아를 내세울 수밖에 없는 철학자이다. 이것은 기독교인이 안전하게 살아남기 위한 책략으로서 자신들의 허약함을 착함으로 세뇌했다고 보는 견해와 동일한 맥락에 놓여있다.”²³¹⁾ 여기서 명확히 드러나는 니체의 생각은, 픽론주의자들이 마음의 평화를 얻기 위해 시도하는 판단 유보적 태도 역시 우리 삶에 대한 하나의 가치 평가일 뿐이라는 것이다.

회의론의 기초 위에서 픽론주의자의 한계를 극복하기 위하여 니체가 모색한 방안은 고대회의주의와는 구별되는 새로운 관점주의의 발굴이다. 인간 인식에 대한 니체의 사유는 해석의 생기적 성격이라는 전제에서 출발한다. “인간은 힘에의 의지가 활동하는 장이다. 신체-주체의 힘에의 의지는 신체-주체를 단순한 인식 주체가 아닌 해석 주체로 만든다. 해석 주체의 인식 과정은 곧 생기 현상으로서의 해석 작용이다. 구체적으로 말하면 해석 과정에서의 특정한 관점을 규정하는 규제적 원리가 힘에의 의지이고, 이점은 니체가 힘에의 의지를 ‘관점을 설정하는 힘’으로 명명하는 이유다.”²³²⁾

니체는 짜라투스트라를 통해서 인간을 이렇게 정의한다. “나는 전적으로 몸일 뿐 그 외의 것은 아무 것도 아니다.” 이러한 인간은 고정될 수 없는, 되어가는 존재이고 되어 감은 언제나 자기 극복의 과정으로 나타난다. 이런 과정을 삶이라고 부르고, 이런 삶은 생물학적인 생 개념을 넘어서는 몸의 존재 방식으로 규정 했다. 몸을 통해 드러나는 삶을 살아가는 인간은 육체와 정신의 이원적 해석으로는 설명될 수 없는 존재로서 이성 능력과 육체적 능력, 그리고 충동이 통일체를 이루는 총체적 존재다. 인간은 몸인 것이다. 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 니체는 몸의 개념을 이렇게 설명하고 있다.

229) 황설중, 앞의 글, 19쪽.

230) 황설중, 앞의 글, 20쪽.

231) 황설중, 앞의 글, 21쪽.

232) 백승영, 『니체 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상 2016, 430쪽.

몸을 경멸하는 자들에게 나, 나의 말을 하련다. 저들로서는 이제 와서 마음을 바꿔 새로운 것을 배우거나 전과 다른 가르침을 펼 필요가 없다. 그 대신에 자신들의 몸에게 작별을 고하고 입을 다물면 된다. ‘나는 몸이고 영혼이다.’ 어린아이는 그렇게 말한다. 어찌하여 사람들은 어린아이처럼 이야기하지 못하는가? 그러나 깨어난 자, 깨우친 자는 이렇게 말한다. ‘나는 전적으로 몸일 뿐, 그 밖의 아무 것도 아니며, 영혼이라는 것도 몸속에 있는 그 어떤 것에 붙인 말에 불과하다’고. 몸은 큰 이성이며, 하나의 의미를 지닌 다양성이고, 전쟁이자 평화, 가축 떼이자 목자다.

형제여, 네가 정신이라고 부르는 그 작은 이성, 그것 또한 너의 몸의 도구, 이를테면 너의 큰 이성의 작은 도구이자 놀릿감에 불과하다. 너희는 ‘나’ 운운 하고는 그 말에 긍지를 느낀다. 믿기지 않겠지만 그 ‘나’보다 더 큰 것들이 있으니, 너의 몸과 큰 이성이 바로 그것들이다. 큰 이성, 그것은 나 운운하는 대신에 그 나를 실천한다.²³³⁾

차라투스트라는 이성과 육체와 의지의 통일체로서의 몸을 ‘큰 이성’이라고 부른다. 이에 반해 우리가 이성이라고 부르는 정신은 신체에 봉사하는 ‘작은 이성’에 불과하다. 작은 이성은 관점성을 배제하고 사유를 본질로 하는 데카르트적 이성이다. 큰 이성인 몸은 이러한 작은 이성보다 더 높고 강한 이성이다. 몸은 육체와 정신, 의지가 통일된 총체적 존재로써 순수한 이성과 같은 도구가 아니라 자기를 실현하고 극복하는 관점적 존재이다. 이러한 신체의 작용 중에는 순수한 사유행위가 존재할 수 없으며, ‘창조하는 신체, 그것이 그의 의지가 부릴 손 하나로서 정신이라는 것을 창조’한 것이다. 이와 같이 관점적 인식은 힘에의 의지와 정신기능들이 만들어낸 공동작업의 결과물이다. 또한 몸은 관점적 인식을 통해서 가치와 의미를 창조하는 창조 주체이다. 신체는 이러한 창조적 평가작용을 통해서 삶을 구체화 한다.

사람들은 그 자신을 보존하기 위해 무엇보다도 먼저 사물들에 가치를 부여해왔다. 먼저 사물들에 그 의미를, 일종의 인간적 의미를 부여했던 것이다! 그들 자신을 ‘사람’ 다시 말해 ‘가치 평가를 하는 존재’라고 부르는 이유가 여기에 있다. 가치 평가, 그것이 곧 창조 행위다. 귀담아 듣도록 하여라. 창조하는 자들이여! 평가된 모든 사물들에게는 가치 평가 그 자체가 가장 소중한 보물이요 귀중한 물건이니. 평가라는 것을 통하여 비로소 가치가 존재하게 된다. 귀담아 듣도록 하여라. 창조하는 자들이여! 가치의 변천. 그것은 곧 창조하는 자들의 변천이기도 하다. 창조되지 않을 수 없는 자는 끊임없이 파괴를 하게 마련이다.

니체는 회의주의를 극복하기 위하여 인간의 관점적 인식에서 비롯되는 해석 작용의 창조적 역할을 제시하면서, 한편으로는 회의주의를 자연주의적 방식으로 수용하는 태도를 보인다. 특히 꺾론주의적 사유를 표출하면서도 자연주의적이고 세속적인 가치를 적극적으로 긍정하는 프랑스 몽테뉴의 기초를 수용한다.

233) 백승영, 앞의 책, 441쪽.

“니체는 몽테뉴가 회의주의적 태도를 통해 모든 형태의 독단주의를 거부했으며, 모든 가치 평가가 관점적인 성격을 갖는다는 사실을 간파했다는 점에서 자신과 동질감을 느끼고 있는 듯하다. 또 몽테뉴가 보여주고 있는 기질적 특성들, 가령 솔직함, 진실성, 명량성 등에 대해 니체는 큰 동의를 보낸다. 더불어 몽테뉴의 개방적이고 반체계적인 문체는 니체의 에세이적 글쓰기 방식에 의해 수용되었으며, 고유한 방식의 아포리즘에 통해 더 발전되었다고 할 수 있다.”²³⁴⁾

몽테뉴는 인간이 인간을 넘어서고자 노력하는 모든 사고를 과대망상으로 경계한다. 그래서 인간은 인간의 영역 안에 머무르는 절도를 지켜야 한다고 주장한다.

인간이 인간성을 넘어서지 못한다면 인간이란 얼마나 추하고 비열한 존재인가! 이것은 훌륭한 말이고, 필요한 욕망이다. 그러나 그 말은 똑같이 부조리하다. 왜냐하면 주먹보다 더 큰 주먹을 만들고, 팔보다 더 큰 팔뚝을 만들고, 두 다리의 폭보다 더 크게 건너뛰려는 것은 불가능하고 또 자연에 반한 것이기 때문이다. 그리고 누구도 자기 자신을 자신과 인간성 위로 높일 수 없다. 왜냐하면 인간은 인간의 눈으로 밖에는 볼 수 없고, 그의 손목으로 밖에는 잡을 수 없기 때문이다.²³⁵⁾

그래서 몽테뉴는 인간이 삶을 제대로 살아가기 위해서는 우리 삶을 꾸미는 것이 중요하고 이것을 실천하는 방법은 전쟁에서 승리하고 나라를 차지하는 것이 아니라 우리 행동에서 질서와 평정을 얻는 것이라고 말한다. 이러한 질서와 평정은 겸손과 절도의 덕목을 인간에게 부여한 자연으로 돌아감으로써 가능하다고 말한다. 몽테뉴에 의하면 자연이야말로 “현명하고 정의로우면서도 뿐만 아니라 다정한 안내자이다.”²³⁶⁾

또 몽테뉴는 인식론적인 태도에서도 꺾론주의적인 경향을 보인다. 그는 전통적인 인식론적 물음인 ‘나는 무엇을 아는가?’에 대해 하는 답변은 단적으로 말해, ‘변하는 인간은 변하는 사물들을 알 수 없다.’는 것이었다.²³⁷⁾ 우리가 독단주의로 빠지지 않기 위해서는 어떤 사물에 대해서도 안다고 주장할 수 없다는 고대 회의주의자들의 사유를 적극적으로 수용하고 있다는 사실을 보여주고 있다. 몽테뉴는 이러한 회의주의를 통해서 자연주의적 사유에 도달하고 이것은 인간의 삶에 대한 절대적 신뢰와 긍정에 다다른다.

니체는 몽테뉴의 자연주의적 사유를 수용하면서 특히 신체적 고통을 기꺼이 즐겁게 견디고 극복하는 몽테뉴의 능력에 감동했다. 몽테뉴는 담석증으로 고통을 받으면서도 그것을 원망하지 않고 자연스러운 몸의 변화로 받아들였다.

내 나이 정도 몸의 구조에는 어디 건 새는 곳이 당연히 생겨야 한다. 신체 구조는 헐어서 말을 듣지 않을 때가 되었으며, 또 그것은 누구나 당하는 운명이다. 그

234) 임건태, 「니체의 몽테뉴 회의주의의 수용과 변형」, 『니체 연구』 제 27집, 174쪽.

235) 임건태, 앞의 글, 176쪽.

236) 임건태, 앞의 글, 177쪽.

237) 임건태, 앞의 글, 181쪽.

렇지 않다면 여기 나를 위해서 새로운 기적이 이루어졌어야 할 일 아닌가? 나는 이것으로 노년기에 공납을 바치는 것이며, 이보다 더 나은 계산이 있을 수 없다. 나는 내 시대 사람들이 흔히 당하는 사건에 빠진 것이니, 담석증과 동무가 되는 것에 위안을 느껴야만 할 일이다.²³⁸⁾

몽테뉴는 그의 책에서 존재가 아니라 파괴와 소멸과 고통을 수반하는 생성의 세계가 유일한 세계이며, 그러한 세계는 결코 우리 이성의 힘으로 부정하거나 단죄할 수 있는 곳이 아니라는 점을 계속해서 일관되게 강조하고 있다. “우리의 존재에서나 대상의 존재에서나 어떠한 영속적 현존도 없다. 모든 필멸의 것들은 끊임없이 흘러간다. 우리는 어떤 존재와 어떤 소통도 하지 못한다. 모든 것들은 이리 저리 변화할 수밖에 없다. 모든 것들은 끊임없는 변화와 흐름 속에 있다.”²³⁹⁾

이 같은 몽테뉴의 사상적 경향을 가능하게 한 바탕은 회의주의를 통해서 도달한 자연주의로 함축할 수 있다. 몽테뉴의 용감하고 즐거운 자연주의는 니체가 쇼펜하우어 식의 형이상학적 독단론과 쇼펜하우어 페시미즘을 넘어서게 해주는 계기를 제공했다고 볼 수 있다. 즉 니체 자신이 초기에 심취했던 쇼펜하우어의 세계관에서 벗어날 수 있는 출구를 몽테뉴의 회의주의에서 찾았다고 할 수 있다. ²⁴⁰⁾

더 나아가 몽테뉴는 이 같은 생성과 고통의 세계에 대처하는 바람직한 대응방식으로 웃음을 주장한다. 이는 니체가 고통을 깊이 느끼는 자인 인간이 웃음을 어쩔 수 없이 발명했다고 언급하고 있고, 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』에서 웃음을 신성한 것으로 칭하는 부분과 일맥상통한다.²⁴¹⁾

몽테뉴가 회의주의를 통해 도달한 사유, 즉 생성과 삶의 세계가 지닌 불확실성과 고통을 기꺼이 겸허하게 긍정하는 자연주의적 태도는 니체가 고대 그리스의 회의주의를 넘어서 디오니소스적인 강한 허무주의로 이행하는 중요한 추진력을 제공했다고 볼 수 있을 것이다.

또한 회의주의를 극복하기 위하여 수용한 니체가 수용한 몽테뉴의 자연주의는 인간을 결정적으로 동물보다 더 우위에 있는 존재로 여기게 한 언어에 대한 비판으로 이어진다.

238) 임건태, 앞의 글, 178쪽.

239) 임건태, 앞의 글, 195쪽.

240) 임건태, 앞의 글, 192쪽.

241) 임건태, 앞의 글, 195쪽.

5.2 소피스트 사상의 현대적 계승과 발전

5.2.1 진리에 대한 질문의 형식에 대한 회의

전통 형이상학은 항상 “무엇…? Qu'est - ce que?”이라는 형태 아래서 본질의 의문을 정식화한다.²⁴²⁾ 우리는 이러한 형식의 질문에 이의를 제기하지 않고 당연시한다. 이런 형식의 질문이 어떤 특별한 사유 방식을 전제하고는 있지 않는가를 알아보기 위해서 플라톤으로 되돌아가야 한다. 플라톤의 대화편에서 소크라테스의 대화는 질문으로 시작한다. 질문은 두 가지의 형식을 취한다. 하나는 ‘X란 무엇인가’라는 질문이고 또 하나는 ‘X는 Y인가’라는 질문이다.

이 둘 중에서도 중요한 것은 앞의 형식이다. ‘정의는 무엇인가’ ‘용기는 무엇인가’ ‘절제는 무엇인가’ 라는 질문이다. 이런 질문들을 통해서 얻고자 하는 것은 정의, 용기, 절제에 해당하는 경험적 사실의 나열이 아니다. 이 질문의 목적은 다양한 경험적 사례들에 공통적으로 들어 있는 그것들의 본질을 일반적 형식으로 진술해 내는 것이다. 플라톤은 이러한 형태의 질문을 통해서 소크라테스를 유명한 소피스트들과 구별한다. “그런데 그 모든 이는 그 질문에 ‘정의로운 것’, ‘아름다운 것’인 젊은 처녀, 암말, 술, 등을 인용하면서 대답하는 공통점을 가지고 있는 것 같다. 사람들이 아름다운 것을 인용하고 ‘아름다움이란 무엇인가?’ 라는 질문에는 답하지 못하기 때문에 소크라테스가 승리한다.”²⁴³⁾

이러한 질문으로부터 플라톤은 중요한 구분을 한다. 즉 사례로만 아름다운, 우연적으로 또는 생성적으로 아름다운 것들과 필연적으로 아름다운 아름다움, 즉 존재와 본질에 따라서 아름다운 것들을 구분한다. 따라서 플라톤에게 본질과 외관의 대립, 존재와 생성의 대립은 우선 질문하는 방식, 의문의 형태에 의존하고 있다,²⁴⁴⁾ 이런 질문을 반복하는 과정을 통해 완전한 지식에 이르게 되었을 때, 즉 사물의 본질을 정의하게 되었을 때, 그것은 곧 사물에 대한 정확한 개념을 갖게 되었다는 것을 의미한다.

사물에 대한 정확한 개념을 가지게 되었다는 것은 그 사물이 무슨 형식 - 또는 형식들 - 의 변용인지를 정확히 알 수 있게 된다는 뜻이다. 예컨대, 어떤 특정한 행위가 선한 행위라는 것만을 아는 것은, 선한 행위에 관해서 일정한 개념을 가진 상태가 아니다. 선한 행위의 개념을 가지고 있다고 말하려면 우리는, 그것이 어떤 의미에서 선한 것인지, 또는 특수한 행위의 상황에서 어떤 선이 최선으로 실현되었는지를 정확히 알고 있어야 한다. 정의는, 특수자에게 그 특수자가 하나의 사례가 되는 원리의 조화 하에 그 위치를 정해 주는 일로 이루어져 있다. ²⁴⁵⁾

242) 질 들뢰즈, 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 민음사 2013, 143쪽

243) 들뢰즈, 앞의 책, 144쪽.

244) 들뢰즈, 앞의 책, 144쪽.

245) 한기철, 「두 가지 지식과 두 가지 교육 : 플라톤과 이소크라테스」, 『교육 철학 연구』 40권 3호, 187쪽.

그러나 이러한 질문이 어떠한 가치를 가지고 있는지에 대해서 의문을 가져볼 필요가 있다. 소크라테스가 <아름다움이란 무엇인가?> 라는 질문을 던질 때 아름다운 대상을 인용하는 것은 어리석은 일임이 틀림없다. 그러나 <아름다움이란 무엇인가?> 라는 질문이 어떠한 유용성을 가지고 있으며, 발견하려고 하는 본질과 관련해서도 정당한 질문인지가 불분명하다고 할 수 있다.

그래서 소피스트들은 <무엇?>이라는 질문보다 <누가?>라는 의문이 최선의 질문이고, 본질을 결정하는 데 가장 적절한 것으로 생각했다. “왜냐하면 그것은 소크라테스가 생각했던 것처럼 소박한 사례들을 가리키는 것이 아니라, 그것들 생성 속에서 포착된 구체적 대상들의 지속을, 보기 속에서 인용될 수 있거나 인용된 모든 대상의 아름다운 생성을 가리킨다. 그러므로 아름다움이 무엇이고 정의로운지 무엇인지 묻는 것이 아니라, 무엇이(혹은 누구) 아름답고 무엇이 정의로운지를 묻는 것이 원초적 본질의 입장 그리고 변증법에 대립하는 소피스트적 기술의 전부를 함축하는 완성된 방법이자 결실이다. 246)

니체에게는 <누가?>라는 질문은 다음을 의미한다. “즉 어떤 사물이 고려되었을 때, <그것을 탈취하는 힘들이 무엇이고, 그것을 소유하는 의지는 무엇인가>를 의미한다. 누가 그 속에 표현되고, 자신을 숨기고자 하는가? 우리는 <누가>라는 의문에 의해서만 본질로 인도된다. 왜냐하면 본질은 사물의 의미와 가치일 따름이기 때문이다. 그래서 본질은 사물과 유사한 힘들에 의해서, 유사한 의지에 의해서 결정된다.”247)

니체는 우리가 <무엇?>이라는 의문을 제기하면서 최악의 형이상학으로 추락했다고 말한다. 본질이나 존재라는 것도 복수성을 가지고 있어서 그것이 무엇인가라는 질문도 항상 내게 있어서, 혹은 우리에게 있어서나 살아있는 그 모든 것에 있어서 그것은 무엇인가라는 것을 묻는 질문이어야 한다는 것이다. 즉 우리가 아름다움이 무엇인가를 물을 때 복수의 관점 중 어떤 관점에서 그 사물이 아름답게 보이는지를 묻는 것이다. 이와 같이 복수 관점적인 기술은 본질을 부인하지 않는다. 왜냐하면 그것은 그것(본질)을 매 경우 현상과 힘의 유사성, 힘과 의지의 조정된 상태에 의존시키기 때문이다.248)

이 같은 의문의 형태는 하나의 새로운 사유 방법을 나타낸다. 즉 어떤 개념이나, 어떤 느낌, 어떤 신념이 나타날 때에도 그것들은 어떤 것을 원하는 의지의 징후로 의심할 것이기 때문이다. “이것을 말하는 자, 그것을 사유하거나 느끼는 자, 그는 무엇을 원하는가? 만약 그가 그 같은 의지, 그 같은 힘들, 그 같은 존재 방식을 가지고 있지 않다면, 그가 그것을 말할 수도, 그것을 생각하거나 느낄 수도 없을 것임을 보여주는 것과 관계된다. 말하거나 사랑하거나 창조하는 자, 그는 무엇을 원하는

246) 질 들뢰즈, 이경신 옮김, 『니체와 철학』, 민음사 2013, 145쪽.

247) 들뢰즈, 앞의 책, 145쪽.

248) 들뢰즈, 앞의 책, 146쪽.

가? 그와 반대로 그가 행하지 않은 행동의 이익을 열망하는 자, <무사심>에 호소하는 자, 그는 무엇을 원하는가? 그리고 금욕적인 인간조차 무엇을 원하는가? 또 공리주의자들은 자신들의 공리의 개념으로 무엇을 원하는가? 그리고 쇼펜하우어가 의지의 부정이라는 이상한 개념을 만들 때 그는 무엇을 원했는가? 그러나 결국 진리를 추구하는 자들, <나는 진리를 추구한다>라고 말하는 자들, 그들은 무엇을 원하는가?”²⁴⁹⁾

여기서 니체는 우리가 <의지가 원하는 것>이라는 표현에서 의지가 원하는 것을 어떤 대상, 어떤 목표, 어떤 목적으로 오해하지 않도록 조심해야 한다고 경고한다. 즉 목적들과 대상들, 동기조차 여전히 어떤 징후라는 것이다. “자신의 성질에 따라서 한 의지가 원하는 것은 자신의 차이를 긍정하거나 차이나는 것을 부인하는 것이다. 사람들은 무거움, 가벼움 등과 같은 성질들 외에는 아무것도 원하지 않는다. 한 의지가 원하는 것은 항상 자신의 고유한 성질, 상응하는 힘들의 성질이다.”²⁵⁰⁾

이소크라테스에게도 플라톤이 주장하는 절대적인 지식(epistēmē)이 세상에 존재하는 진리에 다가가는 방법이 될 수는 없었다. 언제 어디서나 변함없는 보편타당한 진리는 없다는 것이다. 이소크라테스가 주장하는 의견(doxa)은 항상 공동체 안의 정치적인 상황에 맞는 시의적절한 의견을 의미했다. 이러한 시의적절한 의견은 항상 말 logos로 표현되기 때문에 말하는 사람의 능력뿐만 아니라 듣는 사람을 포함한 시간적, 공간적 상황이 의견의 진실성을 결정하는 중요한 요소가 된다. 그래서 이소크라테스도 플라톤의 진리에 대한 질문을 인정하지 않는다. ‘무엇이 진리인가’, ‘누가 진리를 말하는가’ 라는 질문이 아니라 ‘어떤 것이 시의적절한 의견(doxa)인가’, ‘누가 더 좋은, 더 옳은 의견을 제시하는가’ 라는 질문으로 가장 유용한 진리를 발견하는 것이 최선의 방법이라고 보았기 때문이다.

플라톤과 같이 인간의 외부에 존재하는 변함없는 진리를 탐구하는 것이 아니라 불완전한 인간의 내면에서 형성되는 믿음과 확신을 생성시키고 변화시키는 것이 철학이라고 판단했기 때문이다. 실천적 지혜를 주장하는 이소크라테스에게 변화지 않는 존재나 그에 대응하는 절대적인 앎과 지식은 급변하는 현실과 다양한 변수들이 복잡한 함수를 이루며 변화하는 플리스의 문제들을 이해하고 해결하는 수단이 될 수는 없었다.

5.2.2 생성과 변화에 대한 사유

니체 철학의 시작은 전통 형이상학이 존재의 자명한 근거로 삼았던 ‘절대적인 것’ ‘보편적인 것’을 해체하는 것으로부터 시작된다고 해도 과언이 아니다. 이러한 존재론적 사유를 진행하는 단초가 ‘존재는 생성이다.’라는 사유 도식이다. 여기에서부터 ‘힘에의 의지’나 ‘관점적 해석’과 같은 사유가 도출된다. 니체가 서양철학이 소크라

249) 들뢰즈, 앞의 책, 148쪽.

250) 들뢰즈, 앞의 책, 148쪽.

테스, 플라톤 이후 도덕의 지배 아래 있었다고 비판하면서도 그 이전의 철학자들에 대해서는 긍정적인 평가를 하는 이유도 여기에 있다. 특히 이오니아 철학자들은 이 세계의 근원적 요소에 대해서 묻고, 차이와 다양성을 가능하게 하는 일자라는 생각을 토대로 생성의 문제와 인식의 가치 문제를 해명하려고 노력했다는 것이다. 즉 신화적 종교적 세계관으로부터 벗어나 독창적이고 과학적인 사유를 시작한 최초의 철학자들이다. 그러나 플라톤에 대해서는 독창적인 사유를 개척한 사람으로 평가하지 않는다. 소크라테스와 피타고라스, 헤라클레이토스의 생각을 통합한 사람으로 평가한다. 플라톤 이후의 철학의 역사는 플라톤주의가 발전되는 역사에 불과한 것으로 니체는 이해한다.²⁵¹⁾

그래서 니체는 스스로 자신의 사유를 플라톤 이전의 철학자들과 비교하면서 그들의 사유에서 자신의 사유근원을 찾기도 한다. 특히 헤라클레이토스를 전통 서양철학의 사유에서 벗어난 예외적인 존재로 인정하면서 자신의 사유를 이끈 선구자로 인정한다. “존재라는 것이 공허한 허구라고 하는 한에서 헤라클레이토스는 영원히 옳다”²⁵²⁾ 니체는 헤라클레이토스가 철학의 역사 속에서 찾아보기 힘든 비극적 지혜를 보여준다고 보았다. “이 비극적 지혜는 ‘사라져가고 소멸하는 것, 모순과 투쟁, 생성에 대해, ‘존재’ 개념에 대한 부정을 통해 예라고 말하는 것’을 긍정하는 디오니소스 철학을 향한 결정적인 운동이다. 심지어 영원 회귀의 교의조차 궁극적으로 이미 헤라클레이토스에 의해 가르쳐진 것이다.”²⁵³⁾ 니체는 헤라클레이토스의 사유가 생성을 왜곡하는 허구들의 실체를 폭로하였다고 판단했다.

나는 높은 경의를 표하며 여기서 헤라클레이토스의 이름을 제외시킨다. 다른 철학자들이 감각의 증거를 거부했던 것이 감각이 다양성과 변화를 보인다는 이유 때문이었던 반면, 그가 감각을 거부했던 것은 감각이 사물들이 마치 영속성과 통일성을 가진 것처럼 나타내 보인다는 이유에서였다. 그 역시 감각을 부당하게 취급한 것이기는 하다. 감각이란 엘레아 학파가 생각하듯이 거짓말을 하지 않으며, 헤라클레이토스가 생각한 것처럼 거짓말을 하지 않으니까. 감각은 전혀 거짓말을 하지 못한다.

우리가 감각의 증거로부터 만들어내는 것, 그것이 바로 감각에 최초의 허위를 도입시키는 것이다. 예컨대 단일성의 허위, 구체성의 허위, 본체의 지속성의 허위 등등을. 이성이야말로 우리로 하여금 감각의 증거를 곡해시키게 한 원인이다. 감각이 생성, 쇠퇴 변천을 보여주는 한, 그것은 거짓말을 하고 있는 것이 아니다. 그러나 존재는 공허한 허구라고 생각한 헤라클레이토스는 그 점에서 영원히 옳으리라. 감각의 세계가 유일한 세계인 것이다. 실재의 세계란 날조되어온 것에 불과하다.²⁵⁴⁾

니체는 헤라클레이토스가 존재를 부정하는 것과 더불어 미학적인 근본 개념을 세

251) 백승영, 『니체, 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상 2016, 145쪽.

252) 백승영, 앞의 책, 146쪽.

253) 앨런 슈리프트, 『니체와 해석의 문제』, 박규현 옮김, 푸른숲 1997, 122쪽.

254) 슈리프트, 앞의 책, 122쪽.

계의 유희로 인식하는 것을 높게 평가한다. “그런 경우에 누구에 의해서도 생각되어 본 적이 없는 것을 생각하고 있었는데, 그것은 위대한 세계 - 어린 제우스이자 세계 파괴와 기원의 영원한 놀이였다”²⁵⁵⁾ 여기서 헤라클레이토스가 말하는 놀이는 생성의 놀이라고 니체는 판단한다. 또 생성과 놀이를 도덕적이고 삶을 부정하는 철학과 종교에 대립시킴으로써 그의 철학적 주제는 명확해 진다. “나는 위대한 과제들과 함께 하는 데 있어 놀이보다 좋은 방법을 알지 못한다. 위대함의 징후로서 이것은 필수적 전제조건이다.”²⁵⁶⁾

이러한 존재론적 사유가 플라톤의 존재론과 부딪히게 되는 것은 필연적이다. 플라톤의 존재론은 이데아에 대한 믿음이다. 이데아는 항구적이며 불변하는 보편자라서 이러한 대상에 대한 지식은 감각 기능으로는 확보될 수 없는 객관적 본질이다. 그러나 니체는 이데아의 존재에 대한 의문을 제기한다. 가장 먼저 참된 인식, 즉 지식(episteme)의 대상은 최고의 실재성과 불변성, 보편성을 속성으로 한다. 이것을 다른 말로 하면 ‘존재’다. 반면에 감각의 대상, 즉 의견(doxa)의 대상이 되는 것은 변화에 대한 경험이다. 다른 말로 하면 ‘생성’이다. 이렇게 이원화된 세계는 플라톤 철학의 바탕이 된다. 나아가 이러한 이원화는 도덕적인 의미로 전이 되면서 가치의 대립으로 고착화된다. 이데아는 진리가 되고 현실은 가상이기 때문에 도덕성을 얻지 못한다. 즉 존재의 세계가 당위의 세계로 바뀌는 지점이 바로 여기인 것이다. 플라톤의 이데아론은 형이상학적 이분법이자 사유와 도덕을 결합한 전형적인 존재론이다. “존재는 보편적이고 불변하는 것이기에 참이고, 그래서 추구할 만한 가치가 있으며, 따라서 실제로도 있지 않으면 안 된다. 반면, 생성적 현실은 오류와 가상의 대상이자 원천이기에, 그 현실로부터 벗어나야 한다고 주장하는 것이나 다름없으며, 이데아론은 이 주장을 사변적 형태로 표명한 것이자 도덕적 존재론의 근본 특징을 최고의 세련된 형태로 보여주고 있는 것에 불과하다.”²⁵⁷⁾

이러한 도덕과 형이상학의 결합은 도덕을 절대적인 위치로 격상시키고 모든 인간에게 구속력을 행사하는 보편성과 필연성을 부여한다. “이런 도덕은 그 자신의 가치를 터부시한다. 도덕은, 인간의 구체적인 삶의 조건을 반영하며, 인간의 삶을 가능하게 해주고 고양시키는 관점적 진리여야 했다. 그런데 절대적 도덕은 이런 역할을 하지 못한다. 오히려 형이상학적 해석과 불가분의 관계를 형성하면서 자신의 해석적 성격을 상실해 버리고, 이원론적 형이상학을 공고히 하는 수단이 된다. 즉, 선 그 자체에 대응하는 당위의 세계를 구상하고 여기에 현실 세계보다 높은 가치를 부여하는 것, 그리고 ‘더 나은’ ‘구상된’ ‘당위’의 세계를 구상하고 여기에 현실 세계와 대립시켜 결국 후자를 부정하게 하는 것은 도덕과 결합한 형이상학의 특징이다.”²⁵⁸⁾

니체는 플라톤에 대한 이러한 비판과는 달리 도덕적 존재론을 벗어난 사유를 하

255) 슈리프트, 앞의 책, 123쪽.

256) 슈리프트, 앞의 책, 126쪽.

257) 백승영, 『니체 디오니소스 긍정의 철학』, 책세상 2016, 151쪽.

258) 백승영, 앞의 책, 136쪽.

는 소피스트들에게는 우호적이다.

아주 주목할 만한 순간 : 소피스트들이 도덕에 대해 최초의 비판을, 도덕에 대한 최초의 성찰을 피상적으로나마 시작한다.

- 그들은 병존하는 도덕적 가치평가들에 다수성(지역적 제약성)을 제시한다.
- 그들은 제1진리를 제시한다. ‘도덕 그 자체’ 선 그 자체’는 존재하지 않는다는 것, 진리를 논하는 것은 사기라는 것을²⁵⁹⁾

니체는 소피스트들이 철학적 대상과 방법론을 플라톤과는 다르게 설정한다고 보았다. 그들의 탐구 대상은 차이와 변화를 가능하게 하는 근원이 아니라 인간과 인간의 활동 가능성이다. 방법론에 있어서도 만물의 근원으로부터 변화를 도출하는 연역법이 아니라 인간의 생각과 삶이 실제로 부딪히는 결과를 따라 결론을 도출하는 경험적, 귀납적 방법을 사용했다. 니체는 이런 소피스트 철학이 진리 중심이 아니라 인간 중심이고 현실적이라는 것과, 지적 관조가 아니라 유용성을 목적으로 한다는 것을 높이 평가했다. 니체는 바람직한 철학의 방향은 소피스트의 정신을 이어받아 인간을 철학의 중심에 놓는 현실적인 사유를 발전시키는 것이라고 이해했다.

“결국 그 문화가 옳았음이 인정되었다. 인식론적 인식, 도덕적 인식의 모든 진보는 소피스트들을 복권시켰다. 프로타고라스적이라는 말로도 충분할 것이다.”²⁶⁰⁾ 니체는 소피스트의 사유를 발전시켜 존재에 대한 새로운 개념을 창조한다. 즉 존재는 전통 형이상학이 말하는 것처럼 항구 불변이 아니라 변화하는 것이다. 다시 말해 ‘생성은 살아있는 존재’라는 것이다. 인간이 이런 존재의 진정한 모습을 망각하고 실체라는 존재 개념을 필요로 하는 과정을 이렇게 설명한다.

“나는 숨을 쉰다. 그러므로 나는 존재한다’라는 문장에 인간은 만족하지 못한다. ‘나는 이리저리 거닌다. 그러므로 나는 존재한다.’ 라는 문장에 불만족스러운 것처럼 말이다. ‘숨을 쉰다’라는 의미의 존재 개념에 대한 이러한 불만족은 존재 개념의 다른 규정을 요청하게 된다. 그래서 실체적 존재, 즉 자기 동일성을 유지하면서 변화와 생성의 성격을 갖지 않으며 자존적인 존재 개념이 구상되는 것이다.”²⁶¹⁾

니체는 여기에다 존재 개념을 풍부하게 하는 또 하나의 개념을 추가한다. ‘의지작용’이라는 개념으로 생명성과 존재 사이를 매개시킴으로써 사유의 영역을 풍부하고 깊게 만든다. 이러한 과정을 통해서 니체는 전통 형이상학의 도식을 전도한다. ‘존재하는 것은 되어가는 것이 아니고, 되어가는 것은 존재하는 것이 아니다’를 ‘존재하는 것은 되어가는 것이고, 되어가는 것은 존재하는 것이다.’로 바꾸어 버린다. 이런 사유는 ‘살아있는 것이 존재다. 더 이상의 존재는 없다. 더 나아가 우리에게 유일하게 확인되고 보증되는 존재는 바뀌어가고, 자기 동일성을 유지하지 않으며, 관계들을 갖는다. ‘이것이 존재에 대한 근본적 확실성이다.’라는 판단을 도출시킨다.

259) 백승영, 앞의 책, 154쪽.

260) 백승영, 앞의 책, 155쪽.

261) 백승영, 앞의 책, 311쪽.

니체의 생성은 다른 말로 표현하면 더 높은 곳으로의 ‘의지’이다. 즉 의지라는 것은 아직 주어지지 않는 무엇을 목표로 하는 것이어야 한다. 그 무엇이 이미 주어져 있다면 그것을 원할 필요가 없기 때문이다. 의지는 필연적으로 주어진 상황이 포함하고 있는 것을 넘어선다. 따라서 자기 보존을 지향하는 삶에의 의지는 모순 개념일 수밖에 없다. 나체가 존재의 모습으로 규정하는 생성은 결국 ‘힘에의 의지’로 귀결된다.

이소크라테스도 헤라클레이토스처럼 생성을 직접 말하지는 않았지만 플라톤의 존재를 거부하는 의견(doxa)을 통해서 생성을 말하고 있다. 특히 언어의 창조적 기능에 주목한다. 인간이 만들어 낸 세계는 언어를 통해 비로소 형성되었다는 인식이 그의 사유를 이끌어 가는 바탕이다. 언어에 대한 이러한 생각이 수사학을 다른 소피스트들과는 달리 인간의 기본적 품성을 형성하는 수단으로 격상시킨다. 수사학은 다른 사람들을 설득하는 방법이기도 하지만, 시민들이 인간으로서의 가능성을 탐색하고 자신의 존재 가치를 확인하고 찾아가는 길을 도와주는 철학이기도 했다. 즉 수사학 교육을 통해서 인간의 존재영역을 확대하고 변화시킬 수 있다고 판단한 것이다. 다른 말로 하자면, 수사학이 고유하게 제작해 낼 수 있는 세계를 창조하고, 청중을 그 세계의 잠재적인 주민으로 자리 잡아주는 능력을 탐구했다는 말이다.²⁶²⁾

플라톤에 의하면 생성하고 변화하는 세계에서는 진리를 발견할 수 없다. 그래서 생성하고 변화하는 세계를 탐구하는 의견(doxa)은 진정한 지식이 될 수가 없다고 보았다. 플라톤에 의하면 인간의 인식을 앎과 지식, 모름, 의견(doxa)의 세 가지로 구분했다.²⁶³⁾ 이 중에서 의견은 ‘순수하게 있는 것’과 ‘전혀 있지 않는 것’ 사이에 있다. 이것은 어떤 때는 있기도 하고, 어떤 때는 없기도 하는 생성과 현존과 소멸을 겪는 것이다. 즉 때와 조건에 따라 있기도 하고 있지 아니하기도 한 것을 말한다. 의견이 지식과 모름 사이를 오가면서 생성과 변화를 겪는 이유는 이것이 항상 변화를 수반하는 현상에 관한 것이기 때문이다. 플라톤은 이소크라테스가 지혜의 핵심으로 보는 의견(doxa)을 감각과 함께 생성 소멸하는 근거 없고 무책임한 것으로 평가하고 『티마이오스』편에서 이렇게 비난한다.

언제나 존재하는 것이되 생성을 갖지 않는 것과, 언제나 생성되는 것이되 결코 존재하지 않는 것은 구분되어야 한다. 분명히 앞것은 합리적 설명(logos)과 함께 하는 지성에 의한 이해에 의해 포착되는 것이며 언제나 같은 상태로 있는 반면에, 뒤것은 비이성적 감각과 함께 하는 의견의 대상이며, 생성 소멸되는 것이요, 참으로 존재하는 것은 아니다.²⁶⁴⁾

그러나 이소크라테스에게는 앎과 지식보다는 ‘의견’이 더 중요하다. “그것이 참되

262) 김현, 「이소크라테스의 철학과 파아데이아에서의 ‘의견(doxa)」, 『서양 고전학 연구』 50집, 서양 고전학회, 2013, 94쪽.

263) 김현, 『어떤 철학자의 변명』, 서울대학교출판문화원 2019, 21쪽.

264) 김현, 앞의 책, 13쪽.

거나 가치가 있는 것도 앎과 지식에 부합하거나, 앎과 지식의 대상인 ‘항상 있는 것’, 그리고 ‘참모습’과 일치하기 때문이 아니다. 그것은 언제나 변화하며 불확정적인 특정 시점의 상황과의 관계 속에서, 즉 플라톤의 용어로 한다면, ‘있기도 하고 없기도 한 현상’과의 관계 속에서 값을 갖는다.”²⁶⁵⁾ 이소크라테스는 인간의 이해나 판단도 보편적인 법칙이나 기준에 따라서 이루어지는 것이 아니라 어떤 구체적인 공간과 시간적 상황 속에서 이루어지는 생동적인 것이라고 판단한 것이다. 그래서 말을 통해서 타인을 설득하는 연설의 어려움에 대해서 설명하면서 인간과 인간 사이의 올바른 의사소통을 위해 많은 평생 노력을 기울인다. 끊임없이 변화하는 상황에 대처하는 적절한 언어를 발견해내는 능력을 최고의 자질로 평가한 이유다.

5.2.3 진리와 개연성

고대 그리스인들은 우리가 살고 있는 세계를 언제나 의견(doxa)의 장으로 생각했다. 우리가 살고 있는 세계가 진리로 이루어지는 장이 아니라 개연적인 것들로 이루어진 장이라는 것이다. 이것은 삶을 영위하기 위해서는 가상과 현상을 인정하는 것이 불가피하다는 것을 말한다. 이와 같은 세계에서 의견의 진리성을 판단하는 기준은 개연성이 될 수밖에 없다. 다시 말해 의견(doxa)이 지향하는 유용성의 기준으로 세상을 해석해야 한다는 것이다. 특히 소피스트들은 인식 불가능한 Episteme가 아니라 현실적인 삶에 유용한 Doxa를 사유의 기준으로 삼았다. 그것은 우리의 판단이나 언어는 필연적인 진리에 근거하여 일어나는 경우보다는 개연적인 세계를 바탕으로 이루어지는 경우가 대부분이라는 인식에 근거하고 있다.

“ ‘개연성’은 원래 (~처럼 보인다) (~와 같아 보인다)라는 뜻의 동사 (eikô)에서 왔다. 이미 호메로스에게서 이 동사의 분사형인 (eikos)와 (eikia)등이 나타나며 중성분사인 (eikos)가 중성 정관사 (to)와 함께 “그럴듯함(to eikos)의 의미를 갖게 된 것은 바로 이런 시각적인 닮음에서 비롯된 것이라 볼 수 있다. 이러한 맥락을 고려할 때, 개연성은 담론 자체의 참이나 거짓 여부에 의해서 결정되기보다는, 해당 주제를 바라보는 사람들이 시선과 상태, 그리고 그들의 수에 의해 형성되는 것처럼 보인다. 즉 개연성의 의미는 사안이 지닌 성격 자체로부터 형성되었다기보다는, 사안을 바라보고 받아들이는 사람의 조건과 상태에서 비롯된 것이라 하겠다.”²⁶⁶⁾

플라톤은 개연성이 관찰자의 상태나 그 수에 의존한다는 것을 『파이드로스』에서 부정적으로 묘사한다. 그는 “그럴듯함이란 다수의 사람들에게 그렇다고 여겨지는 것에 다름아니다”라고 말하면서 개연성을 추구하는 수사학은 진리에는 관심이 없고 언쟁에 이기기 위해 사실을 왜곡한다고 비판했다.

그러나 아리스토텔레스는 수사학적 논증을 통해 도출되는 명제들 가운데, 일부는

265) 김현, 「이소크라테스의 철학과 파이데이아에서의 ‘의견(doxa)’」, 『서양 고전 연구』 50집, 2013.

266) 김유석, 「이소크라테스와 개연성의 수사학」, 『법사학 연구』 제46호, 514쪽.

필연적인 것들에 속하며 필연적인 결론이 도출되는 반면, 대개의 경우 그렇거나 그럴 수 있는 것들이며, 그에 걸맞는 방식으로 결론이 도출된다고 지적하면서 개연성이 ‘반드시 그러함’과 ‘대체로 그러함’ 모두에 걸쳐 있다고 이야기 한다. 플라톤이 그럴듯함에서 필연적인 요소를 배제한 것과는 달리, 아리스토텔레스는 소수이긴 하지만 필연의 요소를 인정하고 있는 것처럼 보인다.²⁶⁷⁾

중세까지 아리스토텔레스가 쓴 것으로 간주되었던 『알렉산드로스에게 바치는 수사학 교본』의 저자는 개연성을 일종의 ‘예화 가능성’에서 찾는다. 그는 다음과 같이 말한다. “개연성이란 누군가가 무엇인가에 대해 이야기 할 때, 청중들이 마음속에 그것의 사례들을 떠올리는 데서 비롯된다. 예를 들어 누군가가 ‘조국이 위대해지고, 이웃이 행복하며, 적들이 불행하기를 바란다’ 와 같은 그런 주장들을 할 경우, 그런 주장들은, 한 마디로 그럴듯한 것으로 여겨진다는 것이다. 왜냐하면 청중들은 각자가 그것들 및 그와 비슷한 것들에 대하여 동일한 욕구들을 갖는다고 생각할 것이기 때문이다. 따라서 우리는 연설을 수행할 때마다 청중들이 우리의 논의 주제에 공감하고 있는지 여부를 항상 생각해야 한다. 청중이 연설자의 말들 듣고 그 내용에 해당하는 예를 떠올린다면, 청중은 연설자에게 쉽게 공감할 수 있을 것이며, 그만큼 설득이 용이해진다는 말이다.”²⁶⁸⁾ 아리스토텔레스가 개연성의 근거를 사태에서 찾는다고 한다면, 『알렉산드 수사학』의 저자는 청중이 생각 속에 떠올린 사례들로부터 개연성의 근거를 찾는다는 점이 차이라 할 수 있다.

피론주의자 섹스투스스는 회의주의의 인식 방법을 개연성에 대한 태도로 설명한다.

아카데미아 철학자들은 어떤 감각 표상들은 개연적인 반면, 다른 감각 표상들은 개연적이지 않다고 주장한다. 또한 그들은 개연적인 감각 표상들 간에도 차이가 있다고 설명한다. 다시 말해 어떤 감각 표상은 단순히 개연적일 뿐이 반면, 다른 감각 표상은 개연적인 동시에 철저히 검토된 것이며, 또 다른 감각 표상은 개연적이고 철저히 검토된 동시에 의심의 여지가 없다.

가령 어두운 방에 맞줄이 어떤 방식으로 둘둘 말린 채 놓여 있다고 가정해 보자. 어떤 사람이 갑자기 방에 들어오면, 그에게는 뱀을 보고 있는 듯한, 단순히 개연적인 감각 표상이 생겨날 것이다. 하지만 주변 상황들 - 이를테면 이 대상이 움직이지 않으며 색깔이 어퍼어떠하다 등등의 특징을 각각 - 을 철저히 검토한 사람에게 는 그것이 맞줄로 보인다. 왜냐하면, 그의 감각 표상은 개연적인 동시에 두루 검토된 것이기 때문이다.

한편 의심의 여지가 없는 감각 표상이란 다음과 같은 것이다. 알케스티스가 죽었을 때, 헤라클레스는 그녀를 하데스로부터 다시 이승으로 이끌고 나왔다고 전해진다. 그리고 헤라클레스가 그녀를 아드메토스에게 보여주었을 때, 그는 자신의 아내

267) 김유석, 앞의 글, 516쪽.

268) 김유석, 앞의 글 518쪽

알케스티스에 관해서, 개연적이고 두루 검토된 감각 표상을 얻었다. 그럼에도 불구하고 아드메토는 자기 아내가 죽었다는 사실을 알고 있었기 때문에, 그의 사고가 자신의 감각 표상에 대한 동의를 거부하고 불신하기에 이른다. 269)

섹스투스 엠피리쿠스에 의하면, 회의주의자들은 행동이나 의사결정을 위한 판단의 기준이 되는 개연성도 거부하면서 감각 표상에 ‘저항하지 않으면서 강렬한 이끌림이나 집착 없이 단순히 수동적으로 따르는’ 태도를 지향한다. 또 그는 아카데미아 철학자들이 스스로 감각 표상에 ‘강렬한 소망에 따라서, 일종의 공감을 가지고 동의하며’ 따르는 감각 표상을 개연적이라고 설명한다.

플라톤은 개연성이 담론과 깊은 관련이 있다고 보았다.

소크라테스 : 그렇다면 반론을 피는 기술은 법정과 대중 연설에 국한된 것이 아닐세. 모든 발언에는 공통된 한 가지 기술이 있는 것 같네. 그것도 기술이라면 말일세. 다름 아니라 누군가 자신과 같아 보일 수 있는 것이면 무엇이든 그것이 같아 보일 수 있는 모든 것과 자신을 같아 보이게 만들면서, 남이 무엇을 다른 것과 같아 보이게 만들면서 그것을 감추려 하면 폭로하는 기술 말일세.

파이드로스 : 어째서 그렇다는 거죠?

소크라테스 : 다음과 같은 방법으로 고찰하면 분명해질 것일세. 우리가 속는 것은 두 사물 사이에 차이가 클 때인가, 미세할 때인가?

파이드로스 : 미세할 때인데요.

소크라테스 : 그런데 자네가 한 사물에서 그 반대되는 사물로 옮겨갈 경우 발걸음을 크게 옮기기보다는 작게 옮겨야 눈에 덜 떨 것일세.

파이드로스 : 어찌 안 그렇겠어요?

소크라테스 : 그렇다면 누가 남을 속이되 자신은 속지 않으려면 반드시 실재들의 유사점과 차이점을 정확하게 알아야 하네.

파이드로스 : 반드시 그래야겠지요.

소크라테스 : 그런데 그가 개개의 사물이 실제로 무엇인지 모른다면 다른 사물들이 그가 모르는 사물들과 많이 닮았는지 적게 닮았는지 알 수 있을까?

파이드로스 : 그것은 불가능해요.

소크라테스 : 그렇다면 사람들이 사실과 배치되는 의견을 갖게 되어 속임을 당하는 것은 분명 이런저런 유사성이 있다고 착각하기 때문일 것일세.

파이드로스 : 그런것 같아요.

소크라테스 : 그렇다면 개개의 사물이 실제로 무엇인지 모르는 사람이 유사성을 이용하여 그때 그때 사람들이 실재로부터 그 반대되는 것으로 조금씩 옮겨가게 하거나, 아니면 자신은 그런 일을 당하는 것을 피하는 전문 기술을 가질 수 있을까?

파이드로스 : 그건 있을 수 없는 일이에요.

269) 김유석, 앞의 글, 120쪽.

소크라테스 : 그렇다면 여보게, 진리를 모르면서 의견만 쫓아다니는 사람은 아마도 전문 기술이라고도 할 수 없는 가소로운 수사학을 우리에게 제공할 것이네 270)

이것은 모든 담론들이 두 개의 개연성 사이에서 이루어지며 개연성 사이에서 이루어지는 전위를 통해 얻을 수 있는 효과를 목적으로 하는 것이 수사학이라는 것이다. 즉 수사학은 전위의 예술이라는 것이다.

“예컨대 ‘많은 노동자들은 만족스럽지 못하다’라고 말하고 이것을 ‘프롤레타리아는 지배 계급에 대해 적대적으로 대립해 있다.’는 진술과 결합한다면, 플라톤주의 입장에서 보면 전위가 일어나게 된다. 이것은 아주 가까운 것으로의 전이이다. 소피스트들은 전위를 통해서, 어떤 개념에서 이것과 가까운 개념으로 이동시킨다. 플라톤의 ‘소크라테스’가 수사학적 담론의 기술로 묘사한 것은, 개연성의 기술로 여겨지는 바로 이러한 근접 관계의 전위이다.”²⁷¹⁾

리오타르는 여기에서 왜 오직 진리의 논리만이 ‘논리’로 불려야 하는지 의문을 제기하면서 의견의 논리를 다루어야 하는 이유를 이렇게 설명한다. 사람들은 항상 전체적인 시각을 얻으려고 노력한다. 여러 다른 장소에 흩어져 있는 것을 하나의 본질로 환원하기 위해서는, 즉 말하고자 하는 각 대상에 대해서 하나의 정의에 도달하기 위해서는 상위의 개념으로 올라가야만 한다. 개념들의 수직적 질서가 생겨나는 이유이다. 소피스트들은 이런 수직성을 부정한다. 즉 모든 것은 수평적이고 표피만이 존재한다고 주장한다.

그러나 사람들은 모든 것을 하나의 본질로 환원하고 실질적 정의를 내리려고 한다. “실질적 정의가 의미하는 것은 나는 전체적 관점을 갖고 있으면서도 나의 담론 안에 있는 것이며 이러한 전체적 관점을 토대로 하여 대상에 대한 참된 본성을 표현하는 것이다. 달리 말하면, 나는 내가 사랑에 대한 올바른 정의를 갖고 있는지는 모르나 사랑에 대한 나의 정의는 여하튼 분명하다. 이러한 ‘분명함’이나 ‘분명하게 있음’은 진기한 범주이다. 물론 이것은 전체적 관점과 연관된다. 사람들은 사유하고 상위로 올라가고 이것은 계속된다. 여하튼 분명해야 한다. 사람들은 자신과 일치해야 하고 깊은 만족을 경험해야 한다. 이것이 아마도 실재에 대한 표현이 완성되었다는 표시일 것이다.”²⁷²⁾

니체도 진리 담론의 효과는 상실된 것을 부활시키고 현재의 것을 망각하는데 있다고 보았다. 그러면서 최종 목표와 수단이라는 이러한 통상적인 효과의 범주와 단절한다. 니체는 또 망각되고 상실된 세계에 속하는 진리 담론을 이렇게 비판한다.

조심하라 거기에 너희들은 전체적인 배치를 만들었다. 선택 가능성의 시스템, 말하자면 필터링 시스템을 만들었다. 학문은 필터링 시스템이다. 그러나 이러한 학문

270) 김유석, 앞의 글, 190쪽.

271) 김유석, 앞의 글, 191쪽.

272) 장 프랑수아 리오타르, 『니체와 소피스트』, 이상엽 옮김, 지식을 만드는 세상 2016, 204쪽.

의 필터링 시스템을 정당화해 줄 수 있는 너희들의 유일한 근거는 유용성이다.²⁷³⁾

니체는 학문은 진리나 거짓에 대한 요구와는 다른 논리의 세계라고 말한다. 즉 학문적인 확신은 학문 내에서의 규제적인 허구라는 생각이다.

사람들은 확신이 학문의 세계에서 아직 시민권을 얻지 못하고 있다는 것을 충분한 근거를 가지고 말할 수 있다. 이 확신은 가설이나 임시적인 시론적 입장이나 규제적인 허구라는 견양으로 겸손하게 행동할 결심을 해야만 인식의 왕국에 입장할 허가를 받을 수 있고, 더 나아가 어떤 가치를 인정받을 수 있는 것이다. 하지만 여기서도 의심이라는 경찰의 감시를 받아야 한다는 제한이 따른다. - 하지만 엄밀히 본다면 이것은 확신이 확신이기를 포기할 때에만 비로소 학문으로의 입장이 허가된다는 뜻이 아닐까? ²⁷⁴⁾

니체는 과학자도 자신의 가설에 대해서 확신을 가지지 않아야 한다는 것에 확신을 가져야 하고 그가 가설에 대해서 확신을 가지게 되면 토론을 그치고 최종 진리를 가졌다는 것을 의미한다고 주장했다. 과학자가 예술가이기를 포기하고 가설들이 나타나는 일정한 세계를 확신하면 이것이 바로 '진리 추구의 장'으로 고정된다는 것이다. 즉 이러한 확신은 진리와 증명의 질서에 속하는 것이다. 그래서 이것은 개연성의 질서에 속하는 설득과 수사학적 표현에 대립한다. 소피스트들이 추구해온 개연성에 근거한 가상은 진리에 대한 권리를 요구하지 않는다. 단지 효과에 대해서만 묻는다. 모든 명제는 효과를 목표로 한다. 진리를 말하는 것이 아니라 목표를 달성하기 위한 하나의 예술인 것이다. 따라서 "소피스트들은 개연성이라는 지반을 떠나지 않는다는 사실이다. 이 개연성을 전도시키고 반대 방향으로 회전시킨다. 이것은 힘의 관계들이 전도되도록 애쓰는 것을 의미한다. 따라서 장의 통일성은 존재하지 않는다. 경계를 제거하는 작업은 말도 안 되는 일이다. 이러한 일은 철학자의 작업이다 진리의 이름으로 장의 통일성을 만드는 작업 말이다. 이것은 결코 중요한 사안이 아니고 중요한 문제는 놀이다."²⁷⁵⁾

니체도 동일성의 본질이나 세계의 통일성을 말하지도 않거니와 세계의 동일성에 대한 믿음도 거부한다.

그러나 도덕을 성장시킨 힘들 중에는 진실성이 있었다. 이 진실성이 마침내 도덕에 대항하면서 도덕의 목적론 및 이해관계에 기초한 도덕의 관찰방식을 발견한다. - 그리고 사람들이 절망 속에 있다는 오랫동안 각인된 거짓에 대한 통찰은 사람들로 하여금 자신으로부터 이탈하도록 작용하고, 바로 자극제로 작용한다. 허무주의에 대하여 우리는 오래된 도덕 해석에 대하여 길러진 욕구들을 이제 자신에게로 확인하는데, 이것은 현재 우리에게 허위에 대한 욕구로 나타난다. 다른 한편으로 가

273) 리오타르, 앞의 책, 113쪽.

274) 리오타르, 앞의 책, 84쪽.

275) 리오타르, 앞의 책, 39쪽.

치가 근거로 하는 것처럼 보이고 또 우리로 하여금 삶을 견뎌내게 하는 것이 바로 그 욕구들이다. 우리가 인식한 것을 높이 평가하지 않는 것과 우리가 스스로에게 거짓말을 하고 싶어 하는 것을 더 이상 높이 평가해서는 안 되는 것의 이 대립은 해체를 낳는다.²⁷⁶⁾

개연성을 바탕으로 효과를 달성하려는 소피스트 담론은 설득력 있는 언어를 사용한다. 그리스 철학자 파르메니데스도 진리는 실재에 관한 로고스, 즉 존재론이 되기도 하고, 언어의 로고스가 되기도 하는 이중성을 가진다고 보았다.

자, 그대는 다음 모든 것을 배워야 한다. 설득력 있는 진리의 흔들리지 않는 심장을, 그리고 가사자(可死者)들의 의견들을 배워야 한다. (의견) 그 속에는 참된 확신이 없다. ²⁷⁷⁾

파르메니데스는 진리의 힘을 설득의 힘으로 보았다. 존재론자로 불리는 그도 진리는 사유나 언어의 속성을 가지고 있다고 보았던 것이다. 즉 진리가 가지고 있는 힘은 설득의 힘인 것이다. “그가 진리편에서 강조하는 디알로고스(dialogos)로서의 로고스는 문자성 보다는 구술성을 선호하는 것으로 보인다. 그가 애써 강조하는, 검토되고 테스트되는 로고스는 되묻고 그에 대해 다시 답을 듣는 것이 불가능한 문자 텍스트만을 가지고는 충족되기 어려웠을 것이었다. 한 세기 후 플라톤이 행한 ‘문자 비판’ 역시 디알로고스 혹은 대면 접촉의 중요성을 강조하는 것이었다. 파르메니데스 이후 만연한 소피스트들의 시범연설이나 수사가 혹은 연설문 쓰는 자들의 로고스가 공유하는 바, 즉 되물을 수 없다는 점이 플라톤에서도 여전히 문제시되고 있는 것이다.”²⁷⁸⁾

니체 역시 진리의 필연성 보다는 개연성을 바탕으로 한 생성의 세계를 주장했다. 진리와 개연성에 대한 니체의 소피스트적인 사유는 고대 그리스의 두 철학자 헤라클레이토스와 파르메니데스에 대한 숭배와 비판 속에서 형성되었다고 보아진다. 그 스스로도 『그리스 비극 시대의 철학』에서 두 철학자의 사유에 대해서 많은 관심을 나타내고 있다.

유일하고 영원한 생성, 즉 헤라클레이토스가 가르치고 있듯이 끊임없이 작용하고 생성될 뿐 존재하지 않는 모든 현실적인 것의 철저한 비연속성은 우리를 마비시키는 공포의 표상이며, 이 표상이 끼치는 영향은 지진이 일어나 확고부동한 땅에 대한 믿음을 상실할 때 느끼는 감정과 가장 유사하다. 이 작용을 대립된 것, 즉 숭고한 것과 행복한 경이로 옮겨놓는 데는 놀라운 힘이 필요했다. 헤라클레이토스는 모든 생성과 소멸의 과정을 관찰함으로써 이에 이르렀다.²⁷⁹⁾

276) 리오타르, 앞의 책, 61쪽.

277) 강철웅, 『설득과 비판』, 후마니타스 2016, 255쪽.

278) 강철웅, 앞의 책, 252쪽.

그는 생성과 소멸, 건축과 파괴는 아무런 도덕적 책임도 없이 영원히 동일한 무구의 상태에 있으며, 이 세계에는 오직 예술가와 어린아이의 유희만 있을 뿐이라고 주장하는 헤라클레이토스의 주장을 높이 사면서 이렇게 평가한다.

오로지 심미적 인간만 세계를 이렇게 직관한다. 그는 예술작품의 생성과정과 예술가에게서 다수성의 투쟁 자체가 법칙과 정당성을 지닐 수 있다는 것을 경험했으며, 또 예술가가 관조적으로 예술 작품 속에 작용하고 있을 뿐만 아니라 예술 작품을 넘어서 있다는 것을, 필연성과 유희, 투쟁과 조화가 예술작품을 탄생시키기 위해서는 서로 결합해야만 한다는 것을 경험했다. 280)

이에 반해 파르메니데스는 진리의 존재를 인정하면서도 존재의 현상과 본질에 대한 이중적 세계질서의 대립을 부정했다고 니체는 생각했다.

그런데 파르메니데스는 헤라클레이토스와 마찬가지로 세계를 오로지 존재하는 세계와 오직 생성되는 세계로 완전히 분리하는 것을 불신했다. 이 불신은 헤라클레이토스에게서는 존재의 부정을 야기했다.281)

그러나 파르메니데스는 존재라는 경직된 죽음 속으로 도피했다고 보았다. 즉 플라톤처럼 ‘완전무결하고 파괴될 수 없는 사물의 원형들을 통해 눈을 즐겁게 해주기 위해 영원한 이데아의 땅과 세계 조물주의 작업실’로 도망친 것이 아니라 풍부한 현실에서 차가운 개념으로 도망쳤다고 비판했다.

파르메니데스의 철학에서는 존재론의 주제가 전주곡으로 연주되고 있다. 경험은 어디에서도 그가 생각했던 존재를 제공해 주지 않았다. 그러나 그는 자신이 사유할 수 있다는 사실에서 이 존재가 실존할 수밖에 없다고 추론했다. 그것은 우리 경험과는 관계없이 사물의 본질에 이를 수 있는 인식 기관을 가지고 있다는 전제를 두고 있는 결론이다. 우리 사유의 재료는 파르메니데스에 따르면 직관 속에 있는 것이 아니라 다른 곳에서, 즉 우리가 사유를 통해서만 직접적으로 접근할 수 있는 초감각적인 세계에서 부가된 것이다.282)

니체는 ‘존재’의 개념으로부터는 결코 존재의 실존을 추론할 수 없다고 비판한다. 즉 존재와 비존재의 대립을 통해 도출되는 논리적 진리는, 밑바탕에 대상과 직관이 주어질 수 없다면, 어떤 현실도 발견하지 못하는 공허한 진리일 수밖에 없다고 비판한다.

279) 이진우 번역, 『유고 (1870 ~ 1873)』, 『니체 전집』 3, 책세상 2021, 380쪽.

280) 이진우, 앞의 책, 389쪽.

281) 이진우, 앞의 책, 395쪽.

282) 이진우, 앞의 책, 406쪽.

나는 한 그루의 나무에 관해 이렇게 말할 수 있다. 그 밖의 다른 사물들과 비교하여 ‘그것은 존재한다’고, 다른 시간에 있는 이 나무 자신과 비교하여 ‘그것은 생성되고 있다’고, 그리고 마침내 내가 덩불을 바라보고 있는 동안에 ‘그것은 존재하지 않는다.’ 또는 ‘그것은 나무가 아니다’라고 말할 수 있다.

낱말들은 오직 사물들 상호간의 관계와 우리와 이 사물들 사이의 관계에 대한 상징일 뿐이며, 절대 진리와는 아무 상관이 없다. ‘존재’라는 낱말도, ‘비존재’라는 낱말과 마찬가지로 모든 사물들을 결합시키는 가장 일반적인 관계를 서술할 뿐이다.²⁸³⁾

이소크라테스도 개연성 있는 앎을 가장 인간이 취할 수 있는 가장 유용한 지혜라고 주장했다. 실제로 그는 자신의 주장을 모두 그가 직접 연설하는 형식을 통해서 전달했다. 그의 연설문은 실제로 이루어진 것 보다는 단지 형식만을 빌어서 자신의 의견을 표출한 것이 대부분이다. 이것은 자신의 의견을 가장 효과적으로 전달하기 위한 전략인 것이다. 인간의 인식 능력이 절대적인 진리나 사실은 파악할 능력이 없다는 것을 전제로 한다. 즉 실제 삶 속에서 이루어지는 일들을 통해서 더 강한 이해력을 구할 수 있을 뿐만 아니라 주장의 개연성을 극대화할 수 있다는 점을 전제 한 결과이다.

제가 쓴 연설들 가운데 일부는 법정에서 발표되는 것이 적절하며, 또 다른 일부는 그와 같은 법정 싸움에는 어울리지 않고, 오히려 철학에 관하여 허심탄회하게 말하고, 철학의 힘을 분명하게 드러내는 것입니다. ²⁸⁴⁾

실제로 그는 자신에 대한 모함을 변명하고 사실을 밝히는 방법으로 개연성을 활용한다. 그는 이렇게 말한다.

제가 많은 사람들에게 잘못을 저질렀다는 것도, 저 때문에 불행에 빠진 사람들이 침묵을 지키며 법정에 소환하려고 하지 않는다는 것도, 제가 지금 소송 중이기 때문에 그들이 저에게 최대의 보복을 하려고 한다면 지금이야말로 저에게 당했던 일들을 분명하게 폭로할 수 있는 순간인데도 저에게 부정한 일을 당한 적이 없는 사람들보다 더 압전하게 있는 다는 것은 개연성도 가능성도 없습니다. ²⁸⁵⁾

283) 이진우, 앞의 책, 408쪽.

284) 김현 주해, 『어떤 철학의 변명』, 서울대학교출판부 2019, 45쪽.

285) 김현, 앞의 책, 69쪽.

5.2.4 언어와 수사학

니체의 수사학과 언어에 대한 관심은 그의 초기 저작 『비도덕적 의미의 진리와 거짓에 관하여』에서 강하게 부각된다. 그의 수사학 강의를 기록한 『비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여』의 저술은 “언어학적 전환”으로 불릴 만큼 니체 철학에서 획기적인 사건으로 평가 받는다.²⁸⁶⁾ 니체의 언어에 대한 관심은 언어의 재현적 속성에 대한 회의로 이어지고 결국 언어는 하나의 은유로서 수사학일 뿐이라는 결론에 다다른다. 나아가 언어라는 수단에 의존하는 철학도 본질적으로 수사학의 문제라고 주장하게 된다. 그는 언어가 그 본질과 유래에서 수사학의 법칙을 따를 뿐 논리적 법칙을 따르지 않는다고 본 것이다.

수사들은 단지 우연적으로 말에 덧붙여진 것들이 아니라 말들의 가장 적절한 속성을 구성한다. 단지 특별한 경우에만 통용되는 ‘고유한 의미’에 대해 말하는 것은 아무런 의미도 없다. 실제적인 말과 수사 사이에는 거의 아무 구분이 없으며 그것은 보통 ‘말’과 소위 ‘비유적 표현’ 사이에도 마찬가지이다. 소위 말이라 부르는 것들이 실제로는 모두 비유인 것이다.²⁸⁷⁾

또 니체는 언어가 그 자체로는 하나의 이미지에 불과하기 때문에 언어의 발달에 어떤 원형적 존재가 있는 것이 아니라 단지 은유에 의한 창조적 세계가 있을 뿐이라고 말한다. 니체의 수사학에서 가장 중요한 주제는 은유와 환유 두 가지 전의(轉義)이다. 은유는 우리 자신의 세계를 좀 더 생생하게 이해하도록 돕는 작용을 한다. 니체는 은유를 이렇게 정의한다.

은유는 어떤 점에서 유사하게 인식된 것을 동일하게 간주하는 것이다. 은유를 형성하는 힘은 다른 대상을 비교하여 공통분모를 직관적으로 파악하는 능력으로 논리적 추리와 구분된다. 은유의 기반은 先논리적 은유라는 점에서 논리학이 전제하는 동일성, 즉 같은 사물이 있고, 같은 경우가 존재한다는 것은 이미 판단과 결론에서 근본 허구다.²⁸⁸⁾

니체에게 환유란 비언어적 현상을 주제와 술어의 문법체계로 엮어 실체와 결과의 혼동을 야기하는 오류를 말한다. 주어가 생김으로써 상대성과 다양성을 갖는 술어가 주어의 본질로 전위(轉位)되는 것이다.

예를 들어 “‘번개가 번쩍 거린다’는 것은 자연 상태에서는 하나의 사건이다. 그런데 언어를 통해 섬광으로부터 불빛을 자의적으로 분리하면 주어와 술어라는 문법 구조로 바뀐다. 이 때 문법은 사건으로부터 그것의 주어를 독립시켜, 그 관계를 거꾸로 전환

286) 강용수, 「니체의 수사학과 해석학」, 『해석학 연구』 제 20집, 110쪽.

287) 엘런 슈리프트, 『니체와 해석의 문제』, 박규현 옮김, 도서출판 푸른 숲 1997, 237쪽

288) 강용수, 앞의 책, 117쪽.

시키는 데 유용하게 작용한다. 니체는 모든 현상에서 원인을 찾는 사유 방식을 주어와 술어 구조로 조건 짓는 문법의 오류로 비판한다.”²⁸⁹⁾

니체가 비판하는 언어적 환상은 모든 효과들이 무언가 효과를 일으키는 것에 의해 조건 지어지는 것으로 오해하는 언어의 유혹에서 비롯된다. 행위가 있고 그것의 행위자로서 주체를 따로 상정하는 것은, “인류가 모든 시간에 작용과 반응을 혼동하는 것으로, 영원한 문법적 어리석음일 뿐이다.”²⁹⁰⁾

환유와 은유는 니체가 언어 생성의 원리로서 뿐만 아니라 수사적 분석에서도 사용한다. “환유, 은유, 제유 등은 니체의 수사학 강의에서 강조되는 수사법이다. 이 세 가지 기본 수사의 확장은 번번이 겹쳐지게 되는데 니체는 주요하게 환유를 ‘원인과 효과의 대응’으로 정의한다. 그러한 대응의 주요 표시는 실체와 그 결과들 간의 혼동이다. 이 환유적 대응은 이상화 및 개념 형성 과정에서 핵심적이다. 《수사학》에서 그는 플라톤의 효과(eide)에서 이상(idea)으로의 이전을 예로 들며, “여기에서 환유는 그 효과의 대응으로 완성된다”고 말한다.”²⁹¹⁾ 즉 플라톤은 효과(eide, 나타나는 형태나 모양)의 성격이 ‘원인으로서의 이상’으로 대체되는 것이라 한다.

이와 같이 니체는 언어와 수사학 사이의 전통적 구분에 대한 해체를 통해 언어에 부여된 부당한 권위를 무너뜨리려고 노력했다. 즉 모든 언어가 사실은 태생적으로 비유적인 속성을 가지고 있다는 것을 밝힘으로써 문자 언어가 주도적인 것이고 비유가 파생적인 지위에 있다는 전통적인 관점을 전복하고자 했다. 이러한 작업은 결국 개념적 언어를 바탕으로 이루어지는 철학 자체의 위상을 재정립하는 것으로 나아갔다. “다시 말해 니체는 과거의 철학 건설은 문자 언어의 우위라는 검증되지 않은 신념에 기초한 것이라고 간주하며, 이 신념을 흔드는 것이 이들 체계적 구조들의 분쇄를 향한 첫발이라고 생각한다. 이런 의미에서 니체의 수사학에 대한 전통적 평가에 대한 비판은 ‘구조 해체’로 이해될 수 있을 것이다.”²⁹²⁾

니체의 수사학은 언어의 왜곡된 권위와 특권을 벗기는 해체 작업이다. 진리 대응설을 부정하는 니체에게 진리에의 의지는 힘에의 의지를 표현하는 하나의 모습일 뿐 본질이 아니다. 진리에의 의지는 자신의 생존을 위해 생성하는 세계를 이해 가능한 세계로 만들어 내려는 지배 의도에 불과하다. 수사학은 이러한 해석을 위한 수단이다. “수사학은 생성에 존재의 성격을 부여하는 해석 작용과 맞물려 진리를 생존의 문제로 간주한다. 진리가 삶의 유지를 위한 방편에 불과하다면, 수사학은 생성의 세계를 개념으로 고정시켜 삶의 지속을 가능하게 하는 기술에 불과하다.”²⁹³⁾

이러한 언어적 현상에 대한 수사학적 통찰은 ‘관점적’이라는 인식을 발현시키는 계보학적 바탕이 되었다고 보아도 무리가 없을 것이다. 즉 언어의 은유적 속성을 통하여 인간의 외부 세계에 대한 인식의 범위가 한계 지워진다는 생각은 또 다른 철

289) 강용수, 앞의 책, 115쪽.

290) 강용수, 앞의 책, 121쪽.

291) 앨런 슈리프트, 『니체와 해석의 문제』, 박규현 옮김, 도서출판 푸른솔 1997, 238쪽.

292) 위의 책, 239쪽.

293) 강용수, 니체의 수사학과 해석학, 해석학 연구 제 20집, 125쪽.

학 테마인 관점주의로 자연스럽게 연결될 수 밖에 없었다고 보아진다. 언어의 은유적 속성은 세계와 존재에 대한 이해의 한계를 내포하고 있기도 하지만 우리에게 가능한 유일한 세계경험과 존재 경험이 언어에 의한 해석적 경험일 수밖에 없다는 점에서 창조적인 기능을 가지고 있는 것도 사실이다. 즉 관점적인 세계를 창조하는 것이 필연적이기 때문이다. 니체는 이것을 ‘필연적 관점주의’ 라는 말로 설명한다. 끊임없는 생성과 변화를 역설하는 니체는 객관적이며 보편타당한 진리를 해석하는 주체 밖에서 구하는 것은 불가능하다는 상대주의자이다. 언어는 철저히 해석학적 가상이며 기만인 것이다. “세계는 인식 가능하다. 그러나 다르게 해석될 수 있다. 세계는 그 뒤에 아무런 의미를 가지고 있지 않고 관점주의라는 수많은 의미를 갖는다.”²⁹⁴⁾

니체는 우리의 모든 지식에 대한 물음이 ‘은유의 형성을 향한 근본적인 인간 의지’에 기초하여 자신을 드러낸다고 보았다. 그래서 언어의 본성을 탐구하는 것이 진리와 지식에 대한 철학적 허구들을 벗겨내는 길이라고 믿었다. 이러한 니체의 생각은 개념에 기초한 철학적 신념과 언어의 재현적 속성에 대한 비판으로 이어진다. 언어는 그 자체로는 단지 이미지에 기초한 상형 문자적 기호에 작위적으로 가해진 개념의 총합일 뿐이라는 것이다. 그렇다면 사물 자체에 대한 어떤 정보도 제공해 주지 않는다는 언어는 어떤 측면에서 평가되어야 하는가?

니체는 은유의 총동으로부터 비롯되는 언어와 관점적 인식은 차라리 수사학의 문제로 보는 것이 타당하다고 주장한다. “인식론과 철학일반이 언어라는 수단에 의존해 진행되고 언어가 본질적으로 수사학적인 이상, 철학과 언어와 관련된 문제는 수사학의 문제이다. 니체는 ‘가장 심오한 철학적 지식은 언어 속에 이미 마련되어 있다’고 확인하며, ‘말은 철학자에 대한 유혹자이며, 철학자들은 언어의 그물 속에서 투쟁한다’고 결론짓는다.”²⁹⁵⁾

이런 언어에 대한 수사학적 관점은 니체의 초기 저작에서 자주 나타나며 이러한 생각은 언어와 전통 수사학적 구분에 대한 전략적인 해체를 시도하는 노력으로 구체화된다. 전통적 철학이 ‘지식은 실재의 재현으로서의 개념의 도움을 받아 실재를 비추는 거울’이라고 믿어왔으나 니체는 오히려 지력(知力)은 감정이나 의사를 감추는 것을 통해서 자신을 드러낸다고 보았다. “이러한 감춤의 대표적인 예는 작명이다. 철학 그 자체는 명명자의 입법 제정과 함께 시작된다고 니체는 말한다.”²⁹⁶⁾

개념을 만드는 이 작명 과정은 차별화, 분류, 명명의 인위적 과정이다. 인간의 창조적이고 미학적인 힘은 언어의 기원에서부터 나타나며, 언어로부터 우리가 얻을 수 있는 지식은 언어 속에 이미 혼합되어 있었던 것 이상을 얻을 수는 없다는 것이다.

사물의 진정한 핵심은 결코 간취되지 않는다. 우리의 발화는 결코 우리의 인식과 경험이 우리에게 사물에 대한 뭔가 신뢰할 만한 지식을 제공할 때까지 기다리지 않는다. 그것은 총동이 지각될 때 즉각적으로 나타난다. 사물 대신, 감각은 형상으로

294) 앞의 책, 123쪽.

295) 앨런 슈리프트, 『니체와 해석의 문제』, 박규현 옮김, 도시출판 푸른솔 1997, 235쪽.

296) 백승영 지음, 『니체, 디오니소스 긍정의 철학』, 책세상 2016, 228쪽.

만 나타난다. 그것이 첫 번째 관점이다. ‘언어는 수사학이다.’ 왜냐하면 그것은 인식(episteme)가 아니라 의견(doxa)만을 전달하기 때문이다. 297)

언어가 단지 의인화된 관계만을 표현하는 창조물이기 때문에 언어로부터 추출된 모든 결과물들은 단지 의견들, 환상들일 뿐 플라톤이 말하는 지식이 될 수 없다. 니체에게 수사는 더 이상 수사학에 대한 플라톤의 비난처럼 진리에 이를 수 없는 언어의 장식이 아니라 인간의 인식을 지탱하는 가장 중심적인 축이다.

고대 헬라스 사회에서도 언어를 통해서 인간의 사유와 행동의 의미를 발견하려는 시도가 있었다.

타인에 대한 행위의 수단으로서 설득은 물리적 또는 육체적 힘과 근본적인 대립 관계에 놓이며 인간/동물, 문명인/선사시대인, 그리스인/야만인 등의 다른 대립과 겹친다. 또한 설득한다는 것은 말하는 사람의 입장에서 본다면 청중에 대한 각별한 관심을 의미하며 청중이 자유로이 거부할 수 있는 어떤 것에 관한 동의를 얻어내기 위해 담론을 사용하는 방식이다. 그런 뜻에서 본다면 말을 통한 설득은 물리적인 억압과 대립될 뿐 아니라 절대적인 권위와도 대립된다. 298)

고대 그리스의 소피스트들은 언어를 통한 설득 기술을 직업으로 선택한 사람들이다. 대중을 설득할 수 있는 방법을 찾는 이들이 관심을 가진 것은 존재하는 것은 무언인가가 아니라 존재한다고 생각하는 것에 ‘사람들은 어떻게 여기고 있는가’하는 것이었다. 소피스트들이 관심은 ‘존재’가 아니라 개연성이었다. 확신이 아니라 그런 것인 듯싶은 것, 인식과 진리가 아니라 참으로 여겨지는 것이었다. 소피스트적 관점에 따르면 어느 것이 참이고 어느 것이 오류인지가 아니라, 제 각기 나름을 참일 있는 다수의 견해들 가운데 현재 상황에 비추어 어느 것이 ‘더 유용하고 더 나은 것’을 찾는 것이 가장 현명한 방법이다. 이것이 수사학이 추구하는 원리인 것이다.

이소크라테스에게 수사학의 가장 중요한 토대는 인간의 삶(praxis)이었다. 그에게 인간의 삶을 실천하는 수단인 언어(logos)는 단순히 자신의 주장을 효율적으로 설득하는 기술이 아니었다. 언어는 인간이 동물과 구별되는 인간으로서의 정체성을 만들어 가는 방법이자 올바른 마음을 함양하는 능력이었다. 또 언어는 담론의 형성을 가능하게 함으로써, 시의적절한 의견을 통해서 인간과 인간 사이의 관계를 공동체 형성에 긍정적인 방향으로 바꾸는 수단이었다. 뿐만 아니라 전쟁으로 피폐해진 사회 문제를 제대로 진단하고 해결할 수 최선의 방법이었다.

이소크라테스는 독사(doxa)를 특정 사태에 부단히 적용함으로써 올바른 견해를 형성하는 것이며, 자신이 지닌 독사(doxa)를 바탕으로 실제 삶에 적용하여 최선의 결론에 이르도록 하는 것이야말로 인간이 습득할 수 있는 최선의 인식으로 보았다.

297) 백승영, 앞의 책, 236쪽.

298) 한기철, 「수사학 교사 이소크라테스의 교육 사상 연구」, 『교육 사상 연구』 제28권 제3호, 177쪽.

이소크라테스가 보기에, 그것이 사회에서 적합한 의견을 추구해 가는 활동이고, 이것을 수행하는 자가 ‘철학자’인 것이다.²⁹⁹⁾

이소크라테스는 공공의 선을 추구하는 것도 올바른 말을 통해서 가능하다고 보고 그는 연설을 통해서 공익이 무엇인지를 역설한다.

모든 사람은 말을 열망하고 말을 잘하는 사람을 부러워하지 않습니까? 말은 모든 동물 중에서 인간만이 유일하게 가지고 태어난 본성입니다. 우리는 말을 사용하기에 더 뛰어나고 다른 모든 점에서 그들보다 탁월하다는 사실을 우리 도시는 잘 알고 있습니다. 또한 우리 도시는 운이라는 것이 모든 행위에 너무나도 알 수 없는 방식으로 개입하기 때문에, 현명한 사람들도 종종 그 행위에서 실패하고, 오히려 아무 생각 없는 사람들이 성공을 거둡니다. 하지만 말은 비천한 사람들이 아름답고 숨쉴 좋게 하는 경우는 없습니다. 그것은 오직 현명한 영혼만이 할 수 있는 일이며, 바로 이 점에서 지혜로운 사람과 못 배운 사람이 서로 어떻게 다른지를 뚜렷하게 보여준다는 사실을 보았습니다. 게다가 우리 도시는 처음부터 곧바로 자유롭게 양육된 사람임을 볼 수 있는 것은 용기와 부와 같은 다른 이점을 통해서가 아니라, 그들이 무슨 말을 했는가에서 그 점이 가장 분명하게 드러날 것이며, 이것이야말로 우리가 받은 교육을 보여 주는 가장 믿을 만한 징표라는 사실도 확인했습니다. …

또한 ‘헬라스 사람들’이라는 이름은 더 이상 ‘종족’이 아니라 그런 ‘생각’을 가리키는 것이라는 의견을 만들었고, 공통되는 태생적 조건을 갖는 사람이 아니라 우리의 교육을 함께 받은 사람들이 오히려 ‘헬라스인’이랄 수 있도록 만들었던 것입니다.³⁰⁰⁾

이소크라테스에게 수사학은 타인을 설득하는 말의 기술이 아니라, 인간의 내적 최선인 의견(doxa)과 외적 최선인 언어(logos)를 통해 개인과 공동체에 필요한 올바른 마음을 함양하기 위한 수단이었다.

니체에게도 수사학은 인간이 언어를 통하여 자신의 존재에 유리한 독자적인 세계를 만들어 가는 수단이며, 자연에 대한 저항의 한 양식이자 극복의 방법이다. 유한한 생명을 가진 존재는 근본적으로 불안한 상태를 유지하며 생존한다. 불안의 가장 큰 이유는 생명의 자연 의존성이며 생명에 대한 자연의 무한한 적대성이다. 유한한 생명을 가진 존재가 이 세계에서 존속하기 위해 가장 필요한 일은 자기가 속한 자연환경을 자신의 생명과 조화될 수 있도록 해석하고 그것을 통하여 자신에게 유용한 적응방식을 찾아가는 것이다. 자연을 있는 그대로 파악하기 보다는 자신의 생명이 존재하는 원리와 충돌하지 않는 방향으로 구성하여 자신의 존속에 유익하게 만들어야 한다. 니체는 이것을 생명체의 조건에 부합하는 관점적 인식이라고 파악했다. 관점적 인식을 통해 해석된 세계는 세계의 본질적 모습에 대한 설명이 아니라 인간의 독특한 존재양식과 세계와의 관계성을 바탕으로 할 수밖에 없다.

299) 이영주, 유재봉, 「이소크라테스 수사학의 교육적 의미」, 『교육사상연구』 제33권 제 2호, 115쪽.

300) 이소크라테스, 「시민 대축전에 부쳐」 『그리스의 위대한 연설』, 김헌 옮김, 민음사 2015, 146쪽.

“이 관계는 인식 주체의 외부 세계를 인식 주체의 영역에 남김없이 환원시킬 수 있거나, 외부 세계가 해석하는 주체 없이는 존재하지 않는다는 관점과 다르다. 니체의 다음 글은 이점을 잘 대변해주고 있다. “개개의 힘 중심은 전체의 나머지 부분들에 대해 자신의 전망을 즉, 자신의 특정한 가치 평가를, 자신의 행위-양식을, 자신의 저항양식을 갖는다.” 물론 여기서 인식주체가 경험하는 외부 세계의 범위와 내용은 가변적이다.”³⁰¹⁾ 이 외부 세계와의 관계 맺음이 없으면 해석 행위는 불가능하다. 주체와 대상의 의존 관계를 나타내는 관계 맺음의 정도가 세계의 한계를 만들어 낸다고 니체는 보았다. 다시 말해 적대적인 자연 환경을 자신의 존재 양식에 친화적인 대상으로 이해하고 그 이해를 바탕으로 자신의 불안을 해소할 수 있는 특별한 신뢰 관계를 만들어 낸다는 것이다.

인간이 세계와 이러한 관계를 맺을 수 있는 전제 조건을 설정하는 것은 근원적으로 예술적인 창조 작업이다. 즉 세계의 본질과 인간의 본성은 영원히 변하지 않고 독립적으로 존재한다는 믿음을 바탕으로 삶에 의미를 부여하는 허구이자 창조적인 예술 활동이라는 것이다. “인간은 죽을 수 밖에 없다는 유한성의 관점에서 ‘무의미한’ 존재다. 그러나 인간은 자신의 유한성을 극복하기 위하여 영원히 변하지 않는 삶의 토대를 건립하고자 한다. 이렇게 영원한 생성의 흐름 속에서 몰락하지 않고 자신의 삶에 의미를 부여하는 허구의 창조는 아름다움을 실현하는 통상의 예술과는 다른 형이상학적 예술이다. 니체는 이런 ‘가상에의 의지’를 인간에게 필연적으로 속해 있는 본성으로 파악한다. 왜냐하면 끊임없는 세계의 위협에 직면하는 유한한 인간이 세계에 대처할 수 있는 유일한 능력은 허구를 만들어 내는 상상력이기 때문이다.”³⁰²⁾

이와 같이 인간과 세계의 접촉 과정은 이 세계에 대한 단순한 이해가 아니라 생존에 필요한 유용성을 만들어내는 생성의 과정이다. 그래서 종의 생존에 유리한 독특한 신뢰관계를 창조한다. 인간이 존속에 필요한 외부세계와의 신뢰 관계를 만들어 내는 방법은 다양하다. 신화적 해석에서부터 과학적 해석, 그리고 예술적 해석에 이르기 까지 다양한 언어를 동원하여 자연을 그리고 구성해 왔다. 인간은 과학적 인식을 통해 획득하는 규칙성으로 자연의 적대성에 대처하기도 하고 예술을 통해 허상과 아름다움으로 가장된 삶이 유일한 실제적인 삶으로 파악하기도 한다.

이러한 세계와의 관계 맺음은 결국 언어를 통하여 이루어 질 수밖에 없다. 또 이러한 다양한 언어와 해석이 존재한다는 것은 세계에는 해석될 수 있는 원형이 존재하지 않으며, 존재한다 할지라도 인간이 그것을 포착할 수 없다는 사실을 말한다. 니체가 언어의 다양한 창조 기능을 인식과 해석에 있어서 가장 중요한 수단이라는 것으로 생각한 이유도 여기에 있다. 그래서 자신의 철학적 사유를 표현함에 있어서도 논리적인 문장과 더불어 시적이고 잠언적인 성격의 저술도 마다하지 않는다. 또 문헌학자로서 이 경험을 살려 수사학에 대해서도 깊은 관심을 가지게 된다.

301) 백승영, 「니체 철학에서의 인식 해석과 존재」, 『철학』 제 58집, 247쪽.

302) 이진우, 『니체, 실험적 사유와 극단의 사상』, 책세상 2009, 99쪽.

6. 나가는 말

1) 이소크라테스와 의견(doxa)

이소크라테스는 19세기 이후부터 주목받기 시작한 고대 그리스 철학자이자 정치평론가이다. 그의 연설문들 속에 표현된 인간관이나 정치사상은 고대 그리스의 역사적 상황 속에서 발현되기 쉽지 않은 선각자적인 것으로 평가된다. 특히 그의 인간관은 현대 철학자들의 사유 속에서 그 흔적을 새로이 발견할 수 있을 정도로 선구적이다. 호메로스의 신화적 세계관이 상존하는 시대에 인간의 가치를 발견하고 인간 능력의 발전 가능성을 주장하는 일은 쉽지 않은 일이다. 신에 의존하는 종속적인 인간이나 이데아를 현상하는 가상적 존재도 아닌 독립된 인간을 상정하는 것은 인간 중심 시대를 열어가는 획기적 인식임이 분명하다. 이것은 인간을 대상으로 하는 새로운 사유의 길을 마련하였다는 점에서 철학사적으로도 높이 평가되어야 마땅하다.

이소크라테스는 지식을 통해서 사회를 변화시키고자 하는 실천적 사상가였다. 그가 평생 추구한 지식도 절대적인 진리가 아니라 실용 가능한 지식이었다. 사람들의 구체적인 활동으로 이루어지는 세계를 이해하는 데는 보편적·절대적 지식보다 실제 사용할 수 있는 구체적 지식이 더 유용하다고 보았기 때문이다. 이러한 생각은 20세기 후반 들어 재조명되고 있는 이른바 ‘실용 철학’의 관점과 거의 비슷하다. 특히 진리의 본질과, 언어와 실재의 관계에 대한 그의 사상은 현대 지식 사회학이 지향하고 있는 역사적인 사고를 바탕으로 두고 있다. 즉 인간의 사고는 그가 처한 시간과 공간의 영향을 받을 수밖에 없다는 것을 인정한 것이다. 소피스트적인 인식을 배경으로 하는 주장이다.

그러나 그는 다른 소피스트들과는 차별되는 세계관을 가지고 활동했다. 이소크라테스가 다른 소피스트들과 구별되는 철학적 기본 이념은 이렇다. 어떤 상황 속에서도 우리가 행복할 수 있고, 또 성공할 수 있는 방법을 가르쳐주는 ‘지식’은 존재하지 않는다는 것이다. 삶은 너무나도 복잡하기 때문에 어느 누구도 자기 행위가 만들어내는 결과를 정확하게 예측할 수 없으며, 미래는 보이지 않는 그 무엇일 뿐이다. 그래서 철학이 할 수 있는 일은 상황에 대처할 수 있는 건전한 판단력을 길러주는 것이다. 즉 삶이 예측하지 못한 복잡한 상황에 직면했을 때 가장 적절한 지혜를 발견할 수 있도록 도와주는 것이다. 이러한 이소크라테스의 철학적 태도는 모든 덕과 행복에 이르는 지식을 가르치겠다고 공언하는 소피스트들과 구별된다.

그래서 그는 인간의 생활에 필요한 지식은 진리가 아니라 의견(doxa)이라는 사실을 분명히 한다. 이소크라테스는 인간이 무엇을 해야 하고, 무엇을 말해야 하는지를 알려주는 객관적이고 보편적인 지식은 인간 본성상 얻기가 불가능하다고 보았다. 즉 다양하고 구체적인 것을 추상적인 이론으로 단순화하는 철학적 사변은 인간 생활에 별로 도움이 되지 못한다는 것이다. 실제 경험에 기반을 둔 실용적인 이론, 즉 인간세계에서 일어나는 다양하고 복잡한 사건을 해결할 수 있는 시의적절한 판단이나 통찰력을 진정한 지혜로 여겼다.

2) 이소크라테스와 언어

그의 인식과 언어의 관계에 대한 통찰은 획기적이다. 그는 말이 국가와 사회를 구성하는 기초가 될 뿐만 아니라 인간이 만들어낸 모든 문화의 근본이라고 보았다. 그래서 언어를 가르치는 수사학을 철학의 중심으로 생각했다. 수사학이 단순히 말 잘하는 법을 가르치는 기술이 아니라, 인간의 모든 생각과 행동을 이끌어 주는 적절한 언어를 발견하는 방법이라고 보았기 때문이다. 말을 잘한다는 것을 분별 있게 생각한다는 가장 확실한 징표로 간주한 것이다. 즉 진실하고 적법하고 정의로운 말은 선하고 신실한 정신의 외형이라고 간주했다. 그래서 그는, 말을 통해서 서로를 설득할 수 있는 담론의 기술을 우리 인간의 본성을 완성하는 중요한 능력으로 보았다. 이소크라테스는 인간의 담론 능력이 공동체를 위한 소통의 수단일 뿐만 아니라 개인의 사고를 향상시키는 중요한 방법이라고 주장한다.

이러한 생각은 유익한 정치를 추구하는 과정에서도 나타난다. 그는 연설을 통하여 불필요한 전쟁을 방지하고 더 나은 국가를 만들어 가고자 노력했다. 유익한 정치 체제를 설명하는 과정에서도 그의 생각은 일관적이다. 이소크라테스는 모든 국가에 적용되는 일반적이고 이상적인 정치 체제를 주장하지 않았다. 그가 국가의 정치 체제에 대해 언급할 때는 항상 어떤 현실적인 국가를 염두에 두고 논의를 전개하였다. 모든 정치 체제는 특정한 상황 속에서만 장·단점을 평가할 수 있다는 것이다. 그래서 어떤 특정한 정치 체제가 모든 상황에서 우수한 것일 수는 없다고 보았다.

현실적으로 그는 범그리스주의를 주장했다. 그러나 그는 그리스를 단순한 종족적 공동체가 아니라 같은 교육을 받고, 역사와 문화, 그리고 종교를 공유하는 이념적 공동체로 보았다. 이러한 생각은 폐쇄적인 혈연 공동체보다는 외연적인 확장 가능성이 높다는 판단에서 나왔다. 이러한 사유는 그리스 외부 세계의 사람들까지도 그리스 공동체에 포함시킬 수 있는 진취적인 판단이라고 평가할 수 있다. 여기에서 나타나듯이 이소크라테스는 이상을 추구하는 플라톤과는 달리 당면한 현실 문제를 가장 적절하게 해결할 수 있는 사유를 추구하였다. 철학이 지혜에 대한 사랑이라고 할 때, 이소크라테스가 생각하는 지혜는 급박한 정치 상황 속에서 시의적절한(kairos) 판단을 내릴 수 있는 현명함(phronêsis)과 그 생각을 말(logos)에 담아 의견(doxa)을 구성하는 능력이었다.

결국 이소크라테스의 이러한 사상을 관통하는 테마는 언어다. 지혜를 발견하고 인식하는 능력도 언어를 통해서 이루어지고, 인간 사이의 관계를 형성하고 변화시키는 것도 모두 언어의 속성을 바탕으로 한다. 그래서 그는 이렇게 말한다. 우리 인간이 분별 있게 이루어 온 것 중에서 말의 도움 없이 생겨난 것은 없으며, 말을 통해서 서로를 설득하는 힘으로 집단을 이루고, 도시를 건설하고, 법을 제정할 수 있었다.

이소크라테스가 언어를 사유의 중심에 세우는 이유가 있다. 그에게 로고스란 인간을 인간답게 하는 진정한 요소이기 때문이다. 인간은 말을 통해서 자기의 영혼 속에 담긴 생각을 드러내고 이를 통해서 타인과 소통할 수 있다. 또 언어의 소통

능력으로 인하여 도시와 문명을 형성할 수 있다. 뿐만 아니라 인간의 전통을 이어가는 역사를 만들어 갈 수 있는 것도 언어가 있어서 가능하다. 다시 말해 이소크라테스는 언어를 인간의 특권이라고 생각할 뿐만 아니라 인간의 품성을 향상시키는 수단이라고 보았다.

3) 이소크라테스와 니체의 언어관

현대 철학자 니체와 고대 그리스 철학자 이소크라테스가 가장 가깝게 만나는 부분도 두 철학자의 언어에 대한 생각이다. 그리고 언어가 만들어 낸 모든 가치들의 유용성에 관한 사유다. 언어가 만들어낸 가상의 세계와, 가상의 세계가 인간의 생존에 봉사하는 유용성, 이 두 가지 테마는 이소크라테스와 니체의 사유를 관통하는 키워드이다. 이소크라테스는 인간 세계의 구성 원칙은 언어의 시대적 존재 양식과 일치한다고 보았다. 즉 인간의 사유 범위는 언어의 활용 영역과 범위에 따른다는 것이다. 니체도 마찬가지다. 모든 진리와 인식 그리고 도덕은 언어를 수단으로 하여 만들어진 환영이다. 니체는 진리를 유동적인 한 무리의 비유라고 규정한다. 즉 진리는 시적·수사학적으로 고양되고 전용되고 장식되어, 이를 오래 동안 사용한 민족에게는 확고하고 교의적이며 구속력 있는 것으로 여겨지는, 인간적 관계들의 총계라고 보았다.

다시 말해 진리는 공동체와 공동체에 속한 사람 모두에게 이익이 될 수 있는 언어적 은유로서 시작된다는 것이다. 진리가 만들어지기 위한 기본적인 요소는 우리의 인식 능력과 상관없이, 객관적으로 지속적으로 동일성을 유지하면서 존재하는 실체와 이들 상호간의 관계, 그리고 이것을 있는 그대로 인식하고 서술할 수 있는 인식 능력과 언어 그리고 논리가 필요하다. 니체는 이 모든 것이 인간이 만들어 낸 환상이라고 보았다. 이소크라테스가 인간 인식 능력의 한계를 인정하듯이 니체도 대상의 실재와 인식의 일치를 부정하면서 우리가 생존하기 위해서 만들어낸 하나의 위조일 뿐이라고 말한다. 우리는 살기 위해 우리에게 유익한 오류를 참으로 간주해야 한다. 진리는 이론적인 인식의 문제, 즉 인식의 참과 거짓의 문제가 아니라 실천적 가치의 문제, 즉 삶을 위한 유익함과 해로움의 문제인 것이다.

니체는 언어가 만들어 내는 개념은 동일하지 않는 것을 동일하게 만드는 일종의 폭력행위로 보았다. 인간의 생존을 위해 필요한 폭력인 것이다. 어떤 나뭇잎이 다른 나뭇잎과 전혀 같지 않는 것이 확실하지만, 나뭇잎이라는 개념은 이와 같은 개별적인 차이를 망각함으로써 형성된다는 것이다. 그리하여 자연 속에서 마치 많은 나뭇잎들 외에 ‘나뭇잎’이라는 하나의 원형이 존재한다는 생각을 만들어 내는 것이다. 논리나 인식도 마찬가지다. 우리의 사유 규칙인 논리는 인간이 살아가는데 필요한 도구일 뿐이지 그 자체가 진리인 것은 아니다 라고 니체는 규정한다. 논리는 삶을 위한 유용성을 가질 뿐이다. 논리학의 배후에는 가치평가, 다시 말해서 삶의 보존을 위한 생리적 요구들이 있다고 보았다. 또 인식은 삶을 위한 도구 이상이 될 수는 없다. 그래서 하나의 종은 자신의 관점에서 실재를 지배하기 위한 만큼만, 실재를 자기에

게 봉사시키기 위한 만큼만 실재를 포착한다는 것이다. 언어가 인간을 인간으로 완성한다는 이소크라테스의 사유와, 언어를 매개로한 인간의 모든 활동은 필요한 가상이고 유용한 환영이라는 니체의 사유는 시대를 뛰어넘어 같은 뿌리를 가진 생각이라고 평가해도 좋을 것이다.

4) 니체의 관점적 인식과 유용성

가상의 세계를 필요로 하는 인간의 삶과 이러한 세계를 구축하는데 봉사하는 언어의 기능과 유용성에 대해서는 이소크라테스와 니체가 같은 시각에서 출발한다. 니체는 여기서 한발 더 나아가 삶을 유지하는 가상의 세계가 필요한 이유를 밝힌다. 인간의 삶은 진리에 근거를 두는 것이 아니라 미적인 가치로 정당화된다는 것을 강조한다. 생성과 유희를 통해 드러나는 삶은 존재의 본질이 아니라 힘에의 의지를 통해 구현된다.

니체는 플라톤 이후 지속되어온 주체와 이성의 절대성에 대한 믿음을 생성 이론을 통해 극복한다. 전통 철학의 주요 개념인 “물 자체, 실체, 주체” 개념은 다양한 힘들의 생성과 관계성을 자각하지 못한 허구적 개념일 뿐이라고 비판하면서, 우리가 주체와 실체에 대한 믿음을 버리지 못하는 이유는 우리가 사용하는 문법구조에 대한 맹신이 가져온 결과라고 설명한다. 언어활동이 만들어낸 미학적 창조물을 절대화함으로써 주체와 실체의 절대화 같은 오류가 발생한다는 것이다. 니체에게 세계는 거대한 예술 활동의 장이며, 거대한 예술작품이다. 생성과 소멸, 건축과 파괴는 아무런 도덕적 책임도 없이 영원히 동일한 무구의 상태에 있으며, 이 세계에서는 오직 예술가와 어린아이의 유희가 있을 뿐이다.

니체는 이러한 유희의 의미를 인간의 정신 변화 과정에도 유비하여 적용한다. 인간은 정신 발달의 세 단계, 즉 낙타의 정신과 사자의 정신, 어린아이의 정신을 가질 수 있다. 낙타의 정신은 초월적 세계에 대한 무조건 복종과 그 가치에 따라 살아간다. 사자의 정신은 낙타의 정신을 극복하고 철학을 통해서 자유를 얻게 된다. 그러나 사자의 정신은 최상의 가치를 전도시켜 몰락으로 이끌어가는 부정의 정신에 머물게 된다. 바닷가에서 모래성을 만드는 어린아이는 성을 지었다가 부순다. 이러한 순진무구한 놀이가 사자의 정신을 극복한다. 생성의 유희는 어린아이의 창조적 유희를 통해 새로운 가치를 생성한다. 생성의 놀이는 축제의 놀이이자 무한 긍정의 놀이이다. 이러한 긍정의 유희를 벌이는 사람은 어린아이의 정신을 가진 위버멘쉬(übermensch)이며, 이러한 유희에 대한 의지가 바로 ‘힘에의 의지’이다.

인간의 인식에 대해서도 니체는 이소크라테스의 사유를 발전시킨다. 인간의 인식 능력에 대한 회의로부터 시작된 이소크라테스의 사유는 삶에 필요한 의견(doxa)의 유용성을 발견해 낸다. 그리고 니체도 인간의 인식이 관점주의적 해석에 불과하지만, 이러한 해석도 힘에 의지를 실현하는 생기적 성격이라는 전제에서 출발한다. 인간은 힘에의 의지가 활동하는 장이다. 힘에의 의지는 신체를 단순한 인식 주체가 아닌 해석

주체로 만든다. 해석 주체의 인식과정은 바로 생기 현상으로서의 해석 작용이다. 생리적 해석 과정에서 발생하는 특정한 관점을 규정하는 원리가 힘에의 의지이고, 관점을 설정하는 힘에의 의지가 신체의 존재 양식이다. 니체에게 인간은 고정될 수 없는 되어가는 존재이고, 되어감은 언제나 자기 극복의 과정으로 나타난다. 이런 과정을 삶이라 부르고 이런 삶은 생물학적 생의 개념을 넘어서는 몸의 존재 방식을 규정한다.

또 니체는 관점주의적 인식을 정의나 도덕에도 적용한다. 니체는 먼저 도덕을 해석하고 평가하는 주체가 누구인가에 대해 의문을 던진다. 그리고 가치 평가나 도덕적 선의 목록은 그 자체로 어떤 가치와 의미를 가지고 있는지에 대해 묻는다. 즉 이러한 도덕이나 가치가 지배할 때 무엇이 생기는지, 누구를 위해서 생기는지에 대해서 의문을 가지는 것이다. 결국 도덕도 삶을 위해서다. 도덕도 삶을 위한 하나의 해석이자 힘에의 의지라는 것이다. 그래서 그는 도덕적 자연주의를 주장한다. 니체의 자연은 '만인에 의한 만인의 투쟁'이 일어나는 무질서한 자연도 아니고 루소가 주장한 목가적인 주장도 아니다. 홉스와 루소의 자연은 인간의 이해관계를 반영한 도덕적 규정일 뿐이다. 그래서 니체는 형이상학적으로 왜곡된 자연보다는 있는 그대로의 자연을 받아들이고자 했다. 그것은 에너지가 넘치고 힘의 상승과 하강이 본성적으로 작용하는 도덕 이전의 자연이다.

5) 니체와 소피스트적 사유의 진화

니체의 사유는 소피스트적 인식을 바탕으로 하면서 진화한다. 먼저 니체는 소피스트들과 같이 전통적인 철학이 사용하는 질문의 형식을 변화시킨다. 우리는 항상 이렇게 묻는다. <이것은 무엇인가?> <아름다움이란 무엇인가?> <정의란 무엇인가?>라고. 그리고 우리는 이러한 형태의 질문을 당연시한다. 그러나 니체는 이렇게 묻는다. <누구에게 그것은 무엇인가?> 본질이나 존재라는 것도 복수성을 가지고 있어서 <그것은 무엇인가?>라는 질문도 항상 내게 있어서, 혹은 우리에게 있어서나 살아있는 모든 것에 있어서 그것은 무엇인가라는 것을 묻는 질문이어야 한다는 것이다.

그리고 니체는 언어와 수사학에 대한 전통적인 견해를 전복한다. 니체는 언어와 수사학 사이의 전통적인 구분에 대한 비판을 통해, 언어에 부여된 부당한 권위를 무너뜨리려고 노력한다. 모든 언어가 태생적으로 비유적인 속성을 가지고 있다는 것을 밝힘으로써 문자언어가 주도적이고 비유가 파생적인 지위에 있다는 전통적인 관점을 전복하고자 한 것이다. 다시 말해 니체의 수사학은 언어의 왜곡된 권위와 특권을 벗기는 해체작업이다. 진리 대응설을 부정하는 니체에게 진리에의 의지는 '힘에의 의지'를 표현하는 하나의 모습일 뿐 본질이 아니다. 진리에의 의지는 자신의 생존을 위해 생성하는 세계를 이해 가능한 세계로 만들어내는 지배 의도에 불과하다. 수사학은 이러한 해석의 수단이다. 이러한 언어학적 현상에 대한 수사학적 통찰은 관점적 인식을 바탕으로 한다. 즉 인간의 외부 세계에 대한 인식이 언어의 은유적 속성으로 인해서 한계 지워진다는 생각은 관점주의적 사유와 맥을 같이한다.

그러나 니체는 여기서 한 발 더 나아간다. 우리는 언어의 은유적 속성이 허용하는 한계 내에서만 세계와 존재에 대해 이해를 가질 수 있지만, 언어에 의한 해석적 세계 경험이 우리가 얻을 수 있는 유일한 경험이라는 것도 인식한 것이다. 인간은 언어에 의해서만 자신의 세계를 창조할 수 있다는 것이다. 관점적인 세계를 창조하는 것이 필연적이기 때문이다. 니체는 이것을 '필연적 관점주의'라고 설명한다. 니체는 언어의 이러한 창조적 역할을 수사학의 기능이라고 판단한다. 즉 수사학은 인간이 자신의 존재에 유리한 독자적인 세계를 만들어 가는 수단이며, 자연에 대한 저항의 한 양식이자 극복의 방법이다. 인간이 외부 세계와 관계를 맺을 수 있는 언어를 창조하는 것은 근원적으로 예술적인 창조 작업이다. 인간은 이러한 창조 작업을 통해서 자신에게 적대적인 자연을 자신의 존재 양식에 친화적인 대상으로 재창조한다. 인간의 생존에 봉사하는 관점적이고 독창적인 신뢰 관계를 만들어 낸다는 것이다. 이것이 고대 그리스 소피스트 이소크라테스가 주장하고 니체가 심화시킨 철학적 사유다.

참고 문헌

1. 원전 번역본

- KGW - Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe 니체 전집, 고증판 전집.
니체, 『KGW』 III, 『니체 전집』 3, “유고(1870년~1873년)”, 이진우 옮김, 책세상 2021.
니체, 『KGW』 VI, 『니체 전집』 14, 『선악의 저편』 『도덕의 계보』, 김정현 옮김, 책세상 2021.
니체, 『KGW』 VI, 『니체 전집』 15, 『바그너의 경우』 『우상의 황혼』 『안티크리스트』 『이 사람을 보라』 『디오니소스 송가』 『니체 대 바그너』, 백승영 옮김, 책세상 2021.
니체, 『바그너의 경우』, 이상엽 옮김, 세창출판사 2020.

2. 단행본

- 『그리스의 위대한 연설 - 이소크라테스, 페리클레스, 데모스테네스』, 김현 장시은 김기훈 옮김, 민음사 2015.
강철웅, 『설득과 비판』, 후마니타스 2016.
김봉철, 『전환기 그리스 지식인 이소크라테스』, 신서원 2004.
김인곤, 『고르기아스』, 이제이북스 2014.
김정현, 『니체의 몸철학』, 지성의 샘 1995.
김 현, 『어떤 철학자의 변명』, 서울대학교 출판 문화원 2019.
박찬국, 『비극의 탄생』, 아카넷 2016.
백승영, 『니체 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상 2016.
브루노 스넬, 『정신의 발견』, 김재홍 옮김, 도서출판 까치 1994.
서울대학교 철학사상연구소, 『데카르트에서 들뢰즈까지』, 세창출판사 2015.
안토니오 다마지오, 『느낌의 진화』, 임지원 옮김, 아르테 2021.
앤소니 고틀립, 『이성의 꿈』, 이정우 옮김, 도서출판 산해 2007.
앨런 슈리프트, 『니체와 해석의 문제』, 박규현 옮김, 푸른숲 1997.
엘리에저 스텐버그, 『뇌가 지어낸 모든 세계』, 조성숙 옮김, 다산 사이언스 2019.
오유석, 『피론주의의 개요』, 지식을 만드는 지식 2012.
이대열, 『지능의 탄생』, 바다 출판사 2017.
이사야 벌린, 『자유론』, 박동천 옮김, 아카넷 2006.

이소크라테스, 『그리스 지도자들에게 고함』, 김현 주해, 서울대학교 출판 문화원 2017.

이정우, 『세계철학사 1』, 도서출판 길 2011.

장 프랑수아 리오타르, 『니체와 소피스트』, 이상엽 옮김, 지식을 만드는 지식 2016.

조우현, 『희랍 철학의 문제들』, 현암사 1993.

조지 커퍼드, 『소피스트 운동』, 김남두 옮김, 대우 학술 총서 2004.

질 들리즈, 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 민음사 2013.

천병희, 『플라톤』, 도서출판 길 2011.

한기철, 『이소크라테스』, 한국문화사 2016.

한스 요나스, 『생명의 원리』, 한정선 옮김, 아카넷 2001.

3. 논문

강용수, 「니체의 수사학과 해석학」, 『해석학 연구』 제20집.

고영호, 「이소크라테스의 수사학과 도덕 교육론에의 시사」, 『교육 철학』 제 24집.

공병해, 「유희」, 『미학의 문제와 방법』, 서울대학교 문화 출판원 2015.

권의섭, 「니체와 현대 예술의 만남」, 『니체의 미학과 예술철학』, 북코리아 2017.

김유석, 「이소크라테스의 개연성의 수사학」, 『법사학 연구』 제46호.

김 현, 「왜 이소크라테스는 철학자로 불리지 않는가?」, 『대동 철학』 제47권.

김 현, 「이소크라테스와 범그리스주의」, 『인문 논총』 서울대 제72권.

김 현, 「이소크라테스의 철학과 파이데이아에서의 ‘의견(doxa)’」, 『서양 고전 연구』 50집. 2013.

박규철, 「고대 회의주의의 변천과 재발견」, 『철학 논총』 제74집.

백승영, 「니체 철학에서 인식 해석과 존재」, 『철학』 제58집.

양대종, 「하이데거와 니체의 예술」, 『니체 연구』 제31집.

양해림, 「그리스 비극과 소크라테스 비판」, 『니체의 미학과 예술철학』, 북코리아 2017.

오유석, 「푸론은 회의주의자였는가」, 『동서 철학 연구』 제70호

유재봉, 「phronēsis로서의 수사학 가능성 탐색 : 이소크라테스의 관점」, 『교육 철학 연구』 제43권 제2호.

이상엽, 「니체 도덕적 이상에의 의지로부터 형이상학적 세계 해석의 탄생」, 『철학』 제66집.

이상엽, 「니체 인식의 한계 내에서의 진리에 대하여」, 『니체 연구』 제34집.

- 이상엽, 「니체의 삶의 예술 철학 - 탈근대 시대의 새로운 윤리학의 시도」, 『니체 연구』 제17집.
- 이상엽, 「삶과 학문」, 『철학과 현상학 연구』 2003.
- 이소크라테스, 「시민 대축전에 부쳐」, 『그리스의 위대한 연설 - 이소크라테스, 페리클레스, 데모스테네스』, 김현 장시은 김기훈 옮김, 민음사 2015.
- 이영주, 「이소크라테스 수사학의 교육적 의미」, 『교육 사상 연구』 제33권.
- 이영주, 「이소크라테스의 범그리스주의」, 『교육 과정 연구』 제37권.
- 이윤철, 「프로타고라스의 자연주의적 언어론」, 한국 고전 철학회, 2012년 가을 학술대회 및 『철학 사상』 48권. 서울대 철학사상 연구소 2013.
- 임건태, 「니체의 몽테뉴 회의주의 수용과 변형」, 『니체 연구』 제27권, 2015.
- 임건태, 「음악을 하는 가운데 삶을 긍정하기」, 『니체의 미학과 예술 철학』, 북코리아 2017.
- 정낙림, 「예술의 생리학과 미래 예술」, 『니체의 미학과 예술 철학』, 북코리아 2017.
- 최상욱, 「니체와 기독교」, 『철학』 제45집.
- 최순영, 「니체의 진리 비판의 의의와 한계에 대하여」, 『니체 연구』 제15집.
- 홍사연, 「니체의 음악적 사유와 현대성」, 『니체의 미학과 예술 철학』, 북코리아 2017.
- 황설중, 「아타락시아의 삶과 위험한 삶」, 『니체 연구』 제37집.

Abstract

Nietzsche's sophistic perception and formation of his thought

Kim Sang Gon
Department of Philosophy
Graduate School, University of Ulsan

Nietzsche's philosophy has had a profound influence on the postmodern history of thought, and will continue its vitality as it is newly interpreted by various philosophers. The characteristics of Nietzsche's thought are clearly revealed in his first work, "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Birth of Tragedy). He establishes his philosophical identity through the process of criticizing the basis of traditional philosophy that has continued since Plato. Later generations named him a "philosopher with a hammer". This stems from the characteristic of his critical thinking. For this reason, if we want to explain the characteristics of Nietzsche's philosophy, we should start by looking at his critical position on traditional philosophy.

Nietzsche was not the only one who rebelled against Plato's philosophical foundation. Isocrates, who lived in the contemporary era with Plato, also denied Plato's absolute truth. In the meantime, he tried to pioneer philosophical thinking in contrast to Plato. Other sophists of that era also had a relative and skeptical system of thinking that denied absolute view of truth, but failed to exceed the level of personal arguments. However, Isocrates established an educational institution comparable to Plato's Academy and spread his philosophical thoughts to young people. Plato criticized rhetoric, but Isocrates tried to establish the identity of rhetoric. Through this, he places language at the center of human thought and philosophy. The only practical knowledge that humans can discover is 'opinion'(doxa). - He tried to spread these arguments through many speeches.

Plato considered 'knowledge'(epistēmē) the most important. However, he criticized it for being a solid system of thought and doing nothing to help reality. Therefore, he tried to discover practical wisdom that helped a

person's life. Opinions (doxa) consist of timely judgment and language in life. Isocrates argues that this is the best wisdom humans can gain. This perception of truth and language developed into a key theme that penetrated his philosophy, and his ideas had a great influence on the Athenian youth.

This paper begins with discovering philosophical contacts shared by two thinkers Isocrates and Nietzsche, who claim that knowledge useful for human life is a true philosophy rather than the absolute truth Plato claims. I would like to find the probability of reasoning that the two may have the same roots, not only in opposition to Plato but also in denying absolute truth. Plato's philosophy asserts absolute truth. They commonly use rhetoric-based views of language as a way to overcome Plato's. This idea makes it possible to infer that Nietzsche's thoughts, which lead modern ideas, may have been inspired by the ancient Greek sophists' ways of thinking. And I think this reasoning can provide a wider view of Nietzsche's research in the future.

In order to find out what Nietzsche and Isocrates thought have in common, it is better to start by reevaluating the characteristics of Isocrates thought.

Chapter 1 highlights the aspect of Isocrates, who was a sophist and practical humanist, with a new perspective. In particular, it can be newly discovered that his view on rhetoric maintains its vitality to modern philosophy. Through this work, I would like to accurately analyze the characteristics of Isocrates' thoughts, which are distinct from Plato as well as other sophists.

Chapter 2 will review the following. What is the difference between Isocrates's opinion (doxa) as the source of wisdom and Plato's absolute 'knowledge'(epistēmē)? What are the consequences of these differences in practical applications as well as approaches to truth or perception? And I will analyze how Isocrates and Plato differ in attitudes toward realistic problems. Isocrates insisted on 'pan-Greekism'. You can find out what kind of ideological background this was born in.

Chapter 3. Based on the ideological differences between Isocrates and Plato, I would like to contrast Plato and Nietzsche's ideas. Here, I would like to examine Nietzsche's critical view to truth and perception, which is the main theme of traditional philosophy. In particular, I would like to clarify how Nietzsche's thoughts on truth and language have different roots

from the traditional philosophy that began with Plato. And by examining Nietzsche's perception of art, we understand why and how modern culture is influenced by Nietzsche.

Chapter 4. I would like to find the roots of Nietzsche's thoughts in the thoughts of Sophists who opposed Plato's ideas. It is common not only in that Nietzsche and Isocrates oppose Plato's idea, but also in that Sophist perception is based on thought. This work will naturally connect with Greek philosophers who started sophist thinking. In particular, through Heraclitus and Calicles, who are called pioneers of sophist thought, we want to find traces of Nietzsche's ideas, namely 'creation' and 'will to power'. The characteristic of Nietzsche's thinking is skepticism. The roots of this can be found in Pyrrhon's philosophy.

Chapter 5. Nietzsche discovers some roots of his ideas in Sophists. How did he develop this into his own form?

Traditional philosophy took absolute truth and the reproducible properties of language for granted. As he overcame this, he deepened his philosophical foundation. Traditional philosophy had a form of question as the basis of thought. Nietzsche tried to overcome traditional thinking by changing the format of the question.

Finally, despite the difference between the times, Nietzsche and Isocrates have something in common in that they rebelled against the spiritual currents of their time, and suggested the direction for human thought to move forward. I would like to make this points the conclusion of this paper.

* Keywords : Nietzsche, Isocrates, sophist, anti-Platonism, truth, opinion (doxa), knowledge (epistēmē), rhetoric