



저작자표시-비영리-동일조건변경허락 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



동일조건변경허락. 귀하가 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공했을 경우에는, 이 저작물과 동일한 이용허락조건하에서만 배포할 수 있습니다.

- 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 삶의 예술 철학과 그 현재적 적용

Nietzsche's philosophy of the art of living
and its application to the present

울산대학교 대학원

철학과

박재울

니체의 삶의 예술 철학과 그 현재적 적용

Nietzsche's philosophy of the art in life
and its present application

지도 교수 : 이 상 엽

이 논문을 철학 박사 학위
논문으로 제출함

2021년 11월

울산 대학교 대학원
철 학 과
박 재 율

박재율의 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

I. 머리말

1.1 연구 목적과 필요성	1
1.2 연구 방향	2
1.3 연구 방법과 범위	3

II. 니체의 전통 윤리학 비판

2.1 소크라테스 윤리 사상 비판

2.1.1, 소크라테스의 윤리 사상	4
1) 소크라테스의 ‘덕’ 개념	4
2) acrasia - 불일치와 결함의 문제	5
3) 덕과 행복	6
4) 앎과 행위 - 기술	7
5) 이론적 지식과 실천, 전달	8
6) 이론과 실천의 불일치 - 낙관과 비관	9
7) 디오니소스와 아폴론	10
8) 이론적 인간	10
9) 덕 개념과 탁월함	11
10) 참된 앎과 실천	12
11) 소크라테스 사상과 기독교 윤리	14

2.1.2, 니체의 소크라테스 윤리 사상 비판

1) 아폴론적 정신	15
2) 도시 국가와 영역 국가	15
3) 디오니소스적 정신	16
4) 쇼펜하우어의 “의지와 표상으로서의 세계”	17
5) 표상와 의지를 아폴론과 디오니소스적 정신에 적용하기	17
6) 이론적 접근과 아폴론적 이성	18
7) 소크라테스의 지성주의 비판 - 철학적 의사	19

2.2 기독교 비판

1) 신의 죽음과 기독교	21
2) 원죄 의식	21
3) 종교의 탄생	22
4) 죽은 뒤의 세계 - 천당과 지옥	23
5) 신에 종속된 삶	24
6) 신의 죽음	25
7) 신의 죽음과 전통 형이상학의 비판	26
8) 초감각적 영역 - 신과 이데아	27
9) 이분법적 철학과 기독교 비판	28
10) 욕망과 정념의 제거	29
11) 기독교적 신의 의미	29

2.3 칸트 윤리설 비판

2.3.1, 칸트의 윤리설 개관	30
-------------------------	----

2.3.2, 칸트의 의무주의 윤리

1) 선(善)→법(法), 덕 윤리 → 의무 윤리	32
2) 근대적 삶과 의무 윤리학	34
3) 공동체주의와 개인주의	34
4) 자유 의지와 법칙	35
5) 이성의 세 측면 - 순수 이성, 실천 이성, 판단력	36
6) 자유와 필연 (법칙)	37

2.3.3, 도덕적 판단의 구성

1) 도덕 판단의 구조	40
2) 자유와 법칙	41
3) 의지, 선 의지 - 도덕 판단과 실천의 주체	42
4) 존경 - 도덕 판단의 원동력, 경향성과 도덕감	43
5) 실천 이성 - 예지계	45

6) 자율 - 적극적 의미의 자유	46
7) 준칙과 정언 명법 - 보편적 입법 형식	46

2.3.4. 니체의 칸트 윤리설 비판

2.3.4.1 이론 철학과 실천 철학 - 니체의 칸트 비판	49
1) 범주의 선험성 비판	49
2) '사물 자체'(Ding an sich)의 설정 비판	50
3) 선험적 주체 비판	52

2.3.4.2 실천 철학의 비판

1) 도덕 법칙의 자명성 비판	52
2) 칸트 도덕 철학의 '이원론적 세계관' 비판	53
3) '자율'에 대한 잘못된 관점 비판	56

2.3.4.3 보편주의 - 신의 세계, 금욕주의

1) 개인성의 부정과 신의 세계로 함함	56
2) 규범 윤리의 금욕주의	57

Ⅲ. 니체의 미학적 윤리학

3.1 주인 도덕과 노예 도덕

1) 윤리와 도덕, 계보학의 의미	60
2) 두 가지 도덕 유형	61
3) 주인 도덕	63
4) 노예 도덕	65
5) 원한의 감정 - 사랑	67
6) 선과 악의 이분법	69
7) 공리주의	70
8) 주인 도덕과 노예 도덕	71

3.2 허무주의와 위버멘쉬	73
1) 신의 죽음	74
2) 허무주의	75
3) 두 가지 허무주의	76
4) 마지막 인간	77
5) 낙타 사자 어린이	79
6) 위버멘쉬(Übermensch)	82

3.3 실존의 미학 - 삶의 예술 철학

1) 삶의 예술 철학	83
2) 다원성과 차이성 인정	85
3) 개인의 삶	85
4) 도덕의 계보학과 삶의 예술 철학	86
5) 힘에의 의지와 삶의 예술 철학	87
6) 아폴론과 디오니소스	88
7) 예술과 삶의 예술	88
8) 복합적인 주체와 삶의 예술 철학	90
9) 예술적 삶의 시도와 실험	94
10) 삶의 예술 철학과 힘에의 의지	95
11) 영원 회귀 사상	96

IV. 니체 윤리 사상의 적용

4.1 동성 결혼 합법화	99
4.1.1. 동성 결혼 반대 논증	99
1) 기독교의 동성애 반대	99
2) 근대 학자들의 이론	100
3) 생물학에 근거한 반대 논리	102
4) 법원의 판례	103

4.1.2. 예술 작품으로서의 삶과 동성 결혼	
1) 드워킨의 두 원리	104
2) 니체의 삶의 예술 철학	105
3) 영원 회귀	105
4.2 섹스 로봇의 이해	
4.2.1. 섹스 로봇의 생산 및 활용에 대한 반대 입장	106
1) 남성의 욕망을 푸는 도구	108
2) 리얼돌과 세탁기	109
3) 상징-결과 논증	109
4) 성적 유아론(Sexual Solipsism)	110
5) 섹스 로봇과 성매매의 유사성	110
4.2.2. 섹스 로봇과 자기 조형(造形)	
4.2.2.1 ‘상징-결과 논변’에 대한 반론	111
1) 통계적 자료에 의한 반박 - 효용성	111
2) 상징-결과 논증 비판	112
4.2.2.2, 자기 조형으로서 섹스 로봇과의 삶	
1) 섹스 로봇과 가전 제품과 차이	113
2) 트랜스휴머니즘(transhumanism)	113
3) 자기 조형(造形)	114
4) 섹스 로봇의 발전	114
5) 감각질의 문제 ;	115
6) 기능주의적 이해 ;	115
4.2.2.3, 리얼돌과 섹스 로봇 - 사랑의 의미	
1) 반론	116
2) 섹스 로봇과의 사랑 - 솔립시즘의 문제	117
V. 맺는 말	118
Abstract	129

<국문 요약>

니체는 서구 사회를 지배해 온 전통 윤리와 도덕을 해체한다. 그 자리에 '삶의 예술의 철학'을 세운다. 그는 개인의 개별성과 특수성을 존중하는 사상 체계를 모색한다.

1. 소크라테스의 윤리 사상 비판 (2.1) : 니체는 고전 그리스 철학에서 출발한다. 그는 비극(悲劇)을 연구하면서, 이를 소크라테스의 철학과 대비시킨다. 이 둘을 디오니소스와 아폴론으로 도식화한다. 소크라테스는 아폴론적 정신의 상징이다.

소크라테스는 알면 행할 수 있다고 믿었다. 선(善)을 알면, 탁월함(arete 德)을 가지게 되며, 실천을 할 수 있다. 덕은 곧 지식이다. 반대로 악은 무지에서 나온다. 선을 알면 행한다. 알지 못 하기 때문에, 행하지 못 하며, 악하게 된다. 이는 앎이 우위인 지성주의이다. 이것은 서양 철학의 기원이며, 근대 과학의 원천이 된다.

니체가 보기에 소크라테스는 이성주의의 창시자이다. 소크라테스의 주지주의는 플라톤의 이데아로 이어진다. 앎의 내용을 플라톤은 '이데아'라고 한다. 현실 세계와 평행하게 이데아들의 세계가 있다. 그리고 이데아가 진짜로 존재하는 것이고, 감각 지각되는 현실 세계는 가상의 세계이다. - 이는 아폴론적 사유의 극단이다.

따라서 이데아의 세계는 이성으로 파악되고, 현상 세계는 감성으로 지각된다. 따라서 감성을 억제하는 금욕주의에 빠진다. 이는 기독교의 윤리와 연관된다. 니체는 소크라테스의 이성주의를 삶에의 의지가 약화된 증후로서 파악한다. 사람은 현실 세계에서 산다. 거기에서의 욕망을 부정하는 것은 삶의 의지를 약화시키는 것이다.

2. 기독교 비판 (2.2) : 기독교는 서구 사회를 지배해 왔다. 서양의 윤리 체계는 기독교에 근거한다. 기독교는 세계를 2원화시킨다. 신의 세계와 현실 세계가 그것이다. 전자는 완전한 것이고, 후자는 불완전하다. 인간은 불완전하다는 점에서 원죄를 가지고 있다. 원죄는 죄를 범할 수 있는 가능성이다. 따라서 사람은 늘 죄의식을 가지고 자기 부정을 한다. 그리고 삶의 의미를 사후에 가는 신의 세계에 둔다. - 이는 플라톤이 말한 2원적 세계와 비슷하다.

이를 전복시키기 위해서 니체는 신의 죽음을 선언했다. 기독교적 윤리의 체계를 해체한다. 니체가 보기에, 기독교는 원죄설로 인간에게 무조건적 믿음을 강요한다. 개인의 정념은 신의 명령에 반하는 것으로 제거해야 할 것이다. 인간은 한계를 극복하고자 신에 귀의하지만, 오히려 신에 지배되어 내적인 의지가 약화된다. 나아가 마음속으로 신을 의심하는 것조차 죄가 된다는 심리적 죄의식을 심는다. 이는 인간의 힘에의 의지를 약화시키며, 인간을 퇴폐와 쇠락으로 몰아넣는다. 결국 인간이 사는 현실 세계를 부정하고, 신이 지배하는 사후의 세계를 긍정하게 만든다.

3. 칸트의 윤리설 비판 (2.3) : 니체는 칸트의 의무주의 윤리설을 비판한다. 칸트는 이성을 "순수 이성, 실천 이성, 판단력"으로 나눈다. 도덕은 실천 이성에서 성립한다. 개인은 자신의 행위 규칙으로서 '준칙'을 세운다. 이 준칙이 보편적 입법 원리에 맞아야 한다. 즉 개인적인 준칙이 보편적 도덕 법칙이 되게 해야 한다. 이것이 '정언 명

법'이다. 이 보편 법칙을 나의 자유로운 의지가 선택하고 실천해야 한다. 법칙의 필연성과 의지의 자유가 같게 된다. 이런 선택을 하는 의지를 '선의지'라고 한다.

니체의 칸트 비판의 핵심은 2원론적 세계관의 비판이다. 칸트는 현상 세계와 이성적 도덕적 법칙의 세계로 나눈다. 몸은 경험적 현상 세계에서 산다. 그런데 칸트는 실천 이성의 '정언 명법'을 통해서, 보편적 도덕 법칙의 세계를 만든다. 이 세계를 위해서 '자유, 영혼 불멸, 신 존재'를 요청한다. 이는 가상에 불과하다. 플라톤의 이데아의 세계, 기독교의 신의 세계와 같다. 이원적으로 구성되므로, 현상 세계에 사는 인간들의 욕망 의지는 다 부정된다. 금욕주의와 니힐리즘에 빠진다. 몸은 현상 세계에 살지만, 개인의 존재 근거는 가상 세계, 도덕적 법칙의 세계에 있다. 가상 세계는 실재하지 않는다. 따라서 개인의 존재 근거가 부정된다. 여기에서 니힐리즘이 성립한다.

니체는 기존의 윤리학을 부정하고 비판하기 위하여 도덕의 계보학과 관점주의를 끌어들이는다. 계보학은 족보를 따지는 것이다. 도덕이 발생하게 된 과정과 그 계승을 살핀다. 그 결과 서구의 도덕은 기독교에서 출발한다. 기독교는 유태인이 세웠다. 유태인은 로마 시대에 노예들이다. 따라서 노예 도덕이다.

관점주의는 외적인 관찰을 하는 것이다. 반대는 내적인 논리를 따르는 것이다. 니체는 모든 철학을 비판하기 위해서 외적인 관찰을 한다. 플라톤이나 칸트의 철학 비판이 그렇게 이루어진다. 예컨대 칸트가 실천 이성의 '정언 명법'을 세우는 논리적 과정을 깡그리 무시한다. 그리고 외적으로 관점주의로 보면서 비판한다. 이렇게 니체는 기존의 윤리학을 부정하고, '미학적 윤리학'을 세운다.

4. 니체는 주인도덕과 노예 도덕이 있다고 말한다. (3.1)

기독교 도덕은 유태인에 의해 만들어졌다. 그들은 노예였다. 주인에 대한 원한을 가졌다. 그래서 주인의 특징을 악으로, 반대로 노예의 특징을 선으로 규정한다. 노예들이 주인에 대항할 수 없어서, 원한을 도덕을 속에 은밀히 숨기고, 주인에게 복수를 한 것이다. 강자의 특징은 악, 약자의 특징은 선이다. 강자의 특징인 힘으로 쟁취하고, 거만하고, 무례한 것은 악이다. 약자의 겸손함, 양보, 순종은 선이다. 결국 주인이 하는 것은 악이고, 노예가 하는 것은 선이다. - 이것이 기독교 윤리이다.

니체는 주인 도덕을 주장한다. 이는 강자의 도덕이다. 자신의 권력의 의지를 그대로 발휘하는 것이다. 내가 주체가 되어, 하고자 하는 것을 함, 이것이 선이다. 스스로 ' 좋음'(善)의 개념을 만들고 실천한다. 여기에서 고귀함, 귀족적임, 특권 등이 나타난다.

노예 도덕은 원한에서 나왔기 때문에, 악을 먼저 규정한다. 악의 반대로서 선을 도출한다. 반면 주인 도덕은 강자가 자신들이 하고자 하는 것을 도덕으로 정하기 때문에, 선을 먼저 규정한다. 그리고 선의 결핍이 악이 된다.

5. 허무주의와 위버멘쉬 (3.2) ; 니체에 의해 해체된 기독교의 전통 윤리가 사라진 곳에 허무주의가 도래한다. 허무주의는 두 가지 - 능동적 적극적 허무주의와 수동적 소극적 허무주의가 있다. 공허함·허무에서 극복과 새로운 시작을 시도하는 것이 적극적 허무주의이다. 반대로 몰락의 길을 걷는 것은 수동적 허무주의이다. 수동적 허무

주의는 순간적 향락이나 무관심한 이기주의로 허무의 공허함을 대신 채우려 한다. 이런 사람이 '마지막 인간'이다. 능동적 허무주의는 허무의 현실을 도피하지 않고 그것을 극복하려 한다. 새로운 가치를 창조하여 상승하려는 의지를 가진다. 이런 사람이 위버맨쉬이다. 그는 기존의 가치 체계를 해체하고, 인간 중심으로의 새 가치를 재정립한다. 이렇게 스스로 자신을 초극해서 상승하는 위버맨쉬가 인간이 나아가야 할 유일한 희망이다. 그는 신의 죽음으로 기존의 가치가 몰락하고 사라진 이후에, 고통스러운 현실을 긍정하고 새롭게 창조하는 자이다.

6. 실존의 미학 - 삶의 예술 철학 (3.3) ;

니체는 신의 죽음을 선포하면서, 기존의 윤리도 해체시킨다. 니체는 기존 윤리의 기본적 틀인 이원적 세계관을 부정한다. 현실 세계 위에 참된 세계가 있다. 참된 세계는 기독교적 진(眞)과 칸트적인 선(善)으로 규정된다. 이원적 세계에 상응하는 이런 진-위, 선-악의 구분을 니체는 거부하고, 미-추의 미학을 선택한다.

니체는 새로운 윤리를 미학 위에 정립한다. 그것이 미학적 윤리학이며, 삶의 예술 철학이다. 이것이 주인 도덕이다. 이것은 자신의 권력의 의지를 주체적으로 실현하는 것이다. 모두가 자신의 의지를 실현한다. 그렇기 때문에 그들의 규칙은 선-악으로 판단되지 못 한다. 대신에 그것들은 미-추로 판단된다. 내가 내 삶의 주인이 되어서, 나는 나의 삶을 선택한 것이 아니라, 아름다운 것으로 만들어야 한다. 각자가 삶을 이렇게 만든다면, 도덕의 보편적 기준은 어디에 있는가? 이에 니체는 '영원 회귀'로 답을 한다. 내가 지금 하는 행위가 '영원히 반복될 수 있는가'를 따지라. 여기에서 중요한 것은 보편성이 아니라 실현됨이다. 나의 '권력 의지'가 영원히 반복해서 실현될 수 있는가? 이것을 따지라. 이것이 '영원 회귀' 사상이다.

7. 니체 윤리 사상의 현대적 적용 - 동성 결혼과 섹스 로봇 ; 현대 사회는 과학 기술이 발달하고, 민주화가 이루어졌다. 그 결과, 과거에는 없었던 요구들이 나타난다. 동성 결혼과 섹스 로봇이 대표적이다. 전자는 사회적 민주화와, 후자는 과학 기술의 발전과 연관이 된다. 기존의 도덕에 따르면, 이는 허용되기 어렵다. 기존 윤리는 선과 악의 틀로 판단을 하기 때문이다. 그 윤리의 틀에서 보면, 두 사안은 선으로 규정되기 어렵다. 나아가 사람들은 늘 익숙한 것을 긍정하며, 새로 나타난 것을 꺼린다.

이 두 사안을 기존 도덕이 아니라, 니체의 윤리적 관점에서 보자. 니체는 미학적 윤리, 혹은 삶의 예술의 철학을 주장한다. 삶은 윤리가 아닌, 미학으로 판단해야 한다. 삶을 예술로 만들라. - 이렇게 보면, 미학과 윤리학의 둘은 긍정될 수 있다. 자신의 삶을 아름답게 만들 수 있다면, 그렇게 선택하면 된다. 문제는 권력의 의지이다. 그것을 관철할 의지와 힘이 있는가? 이는 결국 '영원 회귀'에 달린 것이다. 그 두 사안에서 어떤 선택을 한 사람이 과연 그 선택을 영원히 반복할 수 있는가? 이는 그들의 권력의 의지에 달려 있다. 삶은 주체적 선택으로 예술로 만드는 것이다.

* 주제어 : 아폴론과 디오니소스, 노예 도덕, 주인 도덕, 이원적 세계관, 허무주의, 삶의 예술, 미학적 윤리학, 동성 결혼, 섹스 로봇.

I. 머리말

지금 시대에 니체가 왜 필요한가? 그의 통찰이 현 시대의 문제를 해결하는데 어느 정도 도움이 되기 때문이다. 이런 점에서 니체를 선택했다.

1.1 연구 목적과 필요성

본 논문에서 필자는 니체의 윤리 사상의 특징을 파악해 보는 작업을 넘어서, 현시대의 구체적 문제에 대하여 적용 가능성을 열어 보이고자 한다. 이는 철학 사상이 단순히 학술의 영역에서만 논의되어서는 안 되며, 사회적 갈등을 분석하고 해법을 제시하는 데에 있어 유익함을 보여주기 위함이다.

서구 사상을 수용한지 100년이 훌쩍 넘은 시점에서 국내의 철학 연구가 ‘서구 사상의 수입과 유통’이라는 점에서 여전히 자유롭지 못하다. 그 사이에 뜻을 함께 하는 철학 연구자들이 나름의 고민을 해 왔고, 성과가 전혀 없었던 것은 아니다. 하지만 여러 정치적 혼란을 겪으면서 대한민국의 시민 의식이 성장하였고, 유엔 무역 개발 회의(UNCTAD) 설립 이래 유일하게 개발도상국에서 선진국으로 진입한 나라가 되었다. 국가 사회가 발전한 만큼, 철학도 발전해야 한다. 철학 연구는 더욱더 서구 사상을 수입하고 유통하는 수준에 머물러서는 안 된다고 판단된다.

문제 의식을 가지고 철학을 연구할 경우, 결국 사회적 갈등에 주목할 수 밖에 없다. 사회적 갈등을 고찰하기 위해서는 다양한 문제 영역을 고려해야 한다. 따라서 학제간 연구가 필수적이다. 철학 사상만으로 어떤 사회적 갈등에 결정적인 해결책을 내놓기 힘들다. 다른 학문과의 협동 작업이 필요하다. 이 때 철학은 현상을 파악하는 우리의 안목을 더 밝게, 더 넓게, 더 멀리, 더 깊게 만들어 준다. 이런 점에서 철학은 필수 불가결한 활동이라고 할 수 있다.

한국 사회에 한정해서 볼 때, 세대 간의 갈등, 계층 간의 갈등, 진보와 보수의 갈등 등이 팽배해 있다. 따라서 크게는 옳고 그름의 문제, 좁게는 삶의 방향을 설정해 주는 가치의 문제이다. 과연 사상적 독단주의에 빠지지 않으면서도, 모든 이에게 설득력 있는 윤리 사상이 가능할까? 만일 그것이 가능하다면, 가치관의 혼란을 겪고 있는 현대 한국 사회에 유익한 지혜를 제공해 줄 수 있을 것이다.

철학자 니체(F. Nietzsche)는 현대 사회의 다원적 가치 성향을 예측하였고, 나름의 해답을 제시하였다. 그러므로 21세기 한국 사회가 직면한 갈등을 분석하고 그 해답을 찾는 데에 도움이 될 수 있기를 기대한다. 그렇지 않다면 니체, 사상의 연구는 단지 ‘상아탑 속의 유희’ 혹은 ‘지적 사치’라는 오명에서 벗어나지 못할 것이다.

본 연구는 니체의 사상을 현실에 적용하고자 한다. 비록 이 시도가 거칠고 서투를 지라도, 한 걸음 내딛는 것에 의미를 두고자 한다.

1.2 연구 방향

모두에게 구속력을 가지며 객관적이고 보편적인 윤리 규범이 과연 존재할까? 다양하게 살아가는 사람들에게 어떤 보편적인 가치와 삶의 지표를 찾을 수 있을까? 아니면 행위와 판단의 주체가 다른 사회 공동체마다 규범은 다양하거나 다를 수 있을까?

소위 ‘규범 윤리학(normative ethics)’의 내부와 외부에서 지난 2천년 동안 논쟁을 불러일으킨 물음들은 다양한 가치관의 충돌이 만연한 오늘날에도 유효하다. 현대는 문화권과 문화권 사이, 서로 다른 종교 사이, 과학과 종교 사이, 세대와 세대 사이에서 서로 저마다의 가치관을 옹호하는 목소리가 부딪히며 반목하고 또 화해하고 있다.

교통의 발달로 국가나 지역 간의 거리가 가까워졌다. 또한 통신 기술의 발달로 다른 가치관이 접촉할 기회가 이전보다 늘어난다. 그리고 19세기 후반부터 발전하기 시작한 문화 인류학(cultural anthropology)의 발전은 문화적 다양성을 이해하는데 도움이 되었다. 또한 2차 세계대전 이후 나치 정권의 타민족과 문화의 말살 정책이 얼마나 비합리적이고 야만적이었는지를 반성하게 되었다.

이러한 사건을 계기로 문화와 가치관의 다양성 앞에서 톨레랑스(tolerance, 관용)를 취해야 한다는 목소리가 높아졌다. 이런 이유로 현 시대는 ‘가치 다원주의(value pluralism)’가 그 어느 때보다도 힘을 얻고 있다. 이제 전통적이고 규범적 윤리를 기준으로 다양한 가치의 생성과 개인의 욕구를 재단하기 어려워 보인다.

본 논문에서는 위와 같은 상황 속에서 니체(F. Nietzsche)의 윤리 사상을 재조명해 보고자 한다. 니체는 ‘신의 죽음’을 선포하며, 서구의 기독교적 윤리 가치 체계를 무너뜨린다. 그 결과 가치의 다원화가 도래하였다. 그리고 위버맨쉬(Übermensch), 관점주의(Perspektivismus) 등의 사상을 제시하여, 니체는 허무주의를 극복할 수 있는 통찰을 제공하였다. 필자는 니체가 전통 종교와 윤리학을 비판하면서 구축한 고유한 윤리 철학의 핵심이 무엇인지 밝힐 것이다. 이상엽의 ‘삶의 예술 철학’, 그리고 ‘자기 조형’¹⁾의 개념 등을 가지고 현대의 문제들을 분석해 보고자 한다. 가능하다면 미셸 푸코의 ‘실존의 미학(l'esthétique de l'existence)’²⁾ 개념도 적용해 보겠다.

니체의 윤리 사상이 현대 사회에서 발생하는 윤리적 갈등에 어떤 해법을 제시해 줄 수 있는지를, ‘동성 결혼’과 ‘섹스 로봇(sex robot)’의 문제와 관련하여 밝히고자 한다. 그를 통해 니체 윤리 사상의 현재적 의의를 드러내 보겠다.

이런 문제는 기존의 도덕이나 전통적인 기독교 윤리로는 해결하기가 쉽지 않다. 그것들은 일상과 관습을 만들었다. 동성 결혼이나 섹스 로봇은 기존의 사회에 없었거나 거의 문제가 되지 않았던 것이다. 문명이 발전하면서, 점점 표현에 드러나고 있다.

기존 윤리 도덕은 선과 악으로 재단한다. 이런 이분법으로는 해결하기 어려운 문제

1) ‘자기 조형’(self-creation)이라는 말은 니체가 직접 하지 않았다. 그러나 『즐거운 학문』 4권, KSA 9권 (유고 1880-1882) 등에서 비슷한 언급을 하며, 위버맨쉬와 ‘낙타-사자-어린이’로의 변용 등은 ‘자기 조형’과 관련된다. 신의 창조와 대비시켜서, 인간의 ‘자기 조형(창조)’라고 할 수 있다. 김남호, 「니체에게 있어서 ‘자유 의지’와 ‘자기조형’의 양립 가능성」, 『니체 연구』, 34집, 2018, 102쪽.

2) 미셸 푸코, 『성의 역사 2』, 문경자 (공역), 서울: 나남, 1997, 25쪽.

들이 나타난다. 니체는 기존 형이상학과 종교(기독교)를 비판하고 부정한다. 그리고 새로운 도덕을 제시한다. 그것이 바로 ‘삶의 예술 철학’이고 ‘미학적 윤리학’이다. 이를 가지고 현대에 새롭게 등장하는 문제들을 바라볼 수 있다.

1.3 연구 방법과 범위

필자는 독일어 원전을 읽기 보다는 책세상에서 나온 번역본을 주로 참조하였다. 나아가 이미 많이 이루어진 니체 연구 업적을 출발점으로 삼았다. 국내의 니체 연구는 연륜을 쌓으면서, 수준과 깊이를 더하고 있기 때문이다.

앞에서 언급한 목적을 이루기 위해서, 먼저 니체의 윤리 사상을 설명하고, 이를 기반으로 동성 결혼과 리얼돌의 문제를 다룬다. 본 논문에서는 우선 전통 윤리학에 대한 니체의 비판 지점이 어디에 있는지를 살펴보고자 한다. 니체의 사상 가운데 소크라테스, 기독교 윤리, 칸트의 윤리학의 비판을 다룬다. 소크라테스로부터 이어져 내려온 전통적인 윤리 사상을 니체의 시각에서 살펴보면서 그것이 어떻게 기독교의 윤리 사상 비판으로 이어지는지를 추적해 볼 것이다. 칸트의 윤리까지, 셋 모두 2원적 세계관에 근거하고 있다. 니체의 비판의 초점은 2원성에 맞추어져 있다.

전통 사상 비판 가운데 중요한 것은 ‘주인 도덕과 노예 도덕’이다. 이것에서 강자의 윤리, 권력의 의지, 허무주의, 위버맨쉬 등, 니체의 대표적 사상이 나온다. 니체가 어떻게 이런 사상을 전개하는지를 추적해 본다.

니체는 전통 윤리를 해체하고, 그 대안을 제시한다. 그는 전통 윤리의 선악 이분법을 비판 부정한다. 그리고 그 대안으로 삶의 예술을 제시한다. 현대는 과학이 발전하고 민주주의가 확립되면서, 다원적인 세계가 된다. 이 세계를 선악의 이분법으로 재단하는 것은 무리한 것이다. 니체는 다양한 가능성을 열어주는 윤리학을 제시한다. 그는 선악을 기준으로 삼지 않고, 미추를 근거로 삼는다. 삶을 선악이 아니라, 미추로 보라. 한 개인의 삶이 어떻게 예술로 승화되는지, 윤리로서의 가능성을 열어가는 과정을 니체의 ‘삶의 예술의 철학’을 통해 살펴 볼 것이다. 사람은 ‘자기 조형’을 통해서 창조적인 자아 실현을 추구해야 한다.

니체는 윤리학을 미학으로 대체한다. 순수 이성과 실천 이성을 아래로 내리고, 판단력을 위로 올린다. 삶이란 권력의 의지의 실현이다. 그 실현은 선악이 아니라 미추를 근거로 판단해야 한다. ‘영원 회귀’도 그런 관점에서 해석하자고 한다.

니체의 윤리학은 ‘미학적 윤리학’이며, ‘실존의 미학’이 된다. 이 윤리학 사상을 현대의 문제에 대입해 보자. 니체 윤리 사상의 현재적 의의를 살펴보기 위하여 한국에서 뿐만 아니라 세계적으로 논란이 되는 대표적인 두 문제인 ‘동성 결혼’과 ‘섹스 로봇의 활용’과 연관시켜 논의해보고자 한다. 기존 윤리에서는 터부시되고 있지만, 다양성이 조명을 받는 추세에서 창조적인 자아 창조를 강조하는 니체의 윤리 사상은 새로운 빛을 던져줄 수 있을 것이다.

Ⅱ. 니체의 전통 윤리학 비판

2.1 소크라테스 윤리 사상 비판

2.1.1, 소크라테스의 윤리 사상

윤리는 인간이 당연히 지켜야 할 생활 규범이다. 그런데 규범은 어떻게 만들어지며, 그 한계는 어떻게 정해지는가? 그리고 마땅히 누구나 지켜야 할 규범이라면, 왜 당위인가? 그 가치 판단의 근거는 무엇인가? 윤리의 명확한 범위와 근거의 설정은 어떻게 이루어 졌으며, 그것이 우리의 삶에 어떤 영향을 미치는가? 이런 문제를 니체는 비판적 입장에서 본다. 니체는 윤리에서 사용되는 좋음(선), 나쁨(악)의 의미와 설정의 근거에 대하여, 전통 윤리학과 견해를 달리하고 있다. 전통 철학에서는 윤리학이 인간의 행동을 인도하는 길잡이 역할을 하며, 삶의 원리를 제공한다고 믿고 있다. 전통적인 윤리학의 도덕적 가치 판단(moral value judgement)과 가치 판단의 근거를 니체는 비판하고 있다. 그는 전통적인 윤리학을 비판함에 있어서 심리학적으로 접근한다. 어빙(A.C Ewing)은 다음과 같이 그 의미에 대하여 지적하고 있다.

만약 ‘좋다’(good)는 말이 윤리학의 기본 용어로 사용되고 그것이 단순히 “우리가 바라고 있는 것”으로 정의된다면, 윤리학은 심리학의 한 분야에 불과하게 될 것이다. 왜냐하면 우리가 ‘바란다’(desire)라는 말로 표현할 수 있는 정신 생활의 사건들이나 그 속성에 관한 연구는 주로 심리학이 해야 할 일이기 때문이다.³⁾

윤리학은 도덕적인 가치 판단과 도덕적인 신념 및 그 기준을 포괄적으로 분석을 하는 것이다.

1) 소크라테스의 ‘덕’ 개념

서양에 있어서 현세적인 윤리 사상은 소크라테스에서 비롯된다.⁴⁾ 고대 윤리 사상의 4개 학파⁵⁾에서 중요한 것은 “지식· 덕· 행복”이었다. 이 네 개 학파는 철학적 바탕을 달리하면서도 “지식은 덕이며, 덕은 행복을 산출한다”는 소크라테스의 기본 원리에서 그들의 이론적인 근거를 찾고 있다.⁶⁾ 소크라테스는 “덕이 곧 지식”(virtue is knowledge)이며, 덕과 지식은 동일한 것이라 한다. 무엇이 옳은 것인지를 아는 사람은 그 지식으로 인하여 옳은 것을 행할 것이며, 무지한 사람은 그른 일을 행할 것이다.⁷⁾ 소크라테스는 말한다. - “올바름은 탁월함(arete 德)이며 지식(sophia)이지만,

3) 『윤리학의 이론과 역사』, W. S. 사아키안 저, 송휘철 황경식 번역, 2쪽.

4) 앞의 책, 13쪽.

5) 고대 그리스의 윤리 사상의 4개 학파는 (1) 메카라(Megara) 학파, (2) 플라톤 학파, (3) 키닉학파(Cynicism), (4) 키레네 학파(Cyrenaic school)이다. 사아키안, 앞의 책 13쪽.

6) 사아키안, 앞의 책, 13쪽.

7) 사아키안, 앞의 책, 15쪽.

올바르지 못함은 나쁨이며 무지이다.”⁸⁾ 이 원칙에 따라 그는 올바른 이들이 올바르게 못한 자들보다 더 훌륭하게 살며, 더 행복한지를 탐구한다. 탁월함은 지식에서 나온다. 좋음과 나쁨에 대한 지식으로 말미암아 사람이 훌륭하고 행복하게 된다. 그렇다면 소크라테스의 ‘행복’을 이해하기 위해서는 ‘탁월함’으로써의 이 ‘지식’이 지닌 함의를 밝히는 것은 중요하다.⁹⁾

‘덕’은 희랍어 ‘arete’을 번역한 것이다. ‘arete’는 탁월한 것, 뛰어난 소질, 능력이며, 자기가 해야 할 일을 효과적으로 수행할 수 있는 능력을 의미한다. 모든 지식이 덕이라면, 지식이란 인간이 갖고 있는 모든 것 중에서 가장 탁월한 것이 된다.¹⁰⁾ 소크라테스는 지식을 가르쳐서 전달했다. 그것을 배운 사람은 덕[탁월함]을 알게 됨으로써 올바른 행동을 한다.

니체는 소크라테스의 이런 지식 중심주의를 아폴론적 세계관이라 본다. 논리적 이론을 펼치는 아폴론적인 세계관으로는 최고의 선에 도달하지 못한다. 그래서 니체는 디오니소스적인 관점을 취한다.

2) acrasia - 불일치와 결함의 문제

아리스토텔레스는 소크라테스의 윤리학에는 세 가지의 특수한 신조가 있음을 지적했다.¹¹⁾

(1) 덕(virtue), 즉 도덕적 탁월성(moral excellence)은 지식과 동일한 것이며, 그렇기 때문에 일반적으로 서로 다른 덕목들도 결국은 하나이다.

(2) 악덕(vice), 즉 나쁜 도덕적 행위는 경우를 막론하고 모두 무지의 산물이며, 지적인 과오이다. 만약 알았다면, 하지 않았을 것이다. 따라서

(3) 그른 행위(wrong)란 항상 비자발적인 것이다. 알지 못 하고 행위했기 때문이다. 도덕적인 결함(acrasia), 즉 선한 것을 알면서도 악을 행하는 경우란 있을 수 없다.¹²⁾

결함(acrasia)은 불일치를 뜻한다. ‘앎과 믿음과 행위’ 사이의 불일치이다. 알면 믿고, 믿으면 행한다. 그런데 실제로는 알지만 행하지 않는다. 모르면서도 안다고 생각해서 행한다. - 이런 것이 acrasia이다. 소크라테스는 acrasia를 무시한다.

8) 플라톤, 『국가』 350d. 「초기 대화편에서 소크라테스의 행복 - 『국가』 I 권의 윤리적 논의를 중심으로」, 이선필, 329쪽.

9) 덕(virtue)에 해당되는 그리스어 ‘arete’는 ‘ 좋음’(gut)에 해당하는 그리스어 ‘agathos’에서 파생되었다. ‘arte’를 그대로 옮기면 ‘좋은 상태’, 혹은 ‘최선의 상태’이다. arete는 인간 뿐만 아니라, 사물이 그 기능 또는 과제를 얼마나 잘 수행하느냐에 대해 적용할 수 있다. 칼은 가장 잘 자르는 것이, 눈은 잘 보는 것이 arete이다. ‘arte’의 우리말 번역은 ‘덕’ ‘훌륭함’ ‘탁월함’ 등이 가능하지만, 기능과 과제의 수행 능력과 관련되어 있기 때문에 ‘탁월함’으로 번역하였다. 이선필, 앞의 책 329쪽.

10) 『윤리학의 이론과 역사』, 사야키안, 15쪽.

11) 사야키안, 앞의 책, 16쪽.

12) 사야키안, 앞의 책, 16쪽.

이같은 소크라테스의 특수한 신조는 다음과 같이 해석할 수 있다.

(1) “덕(virtue), 즉 도덕적 탁월성(moral excellence)은 지식과 동일한 것이며, 서로 다른 덕목들도 결국 하나인 것이다.” - 소크라테스는 앎과 실천이 동일함을 굳게 믿었다. 선을 알면 반드시 행할 것이다. 모든 덕목이 다 이 원리에 포함된다. 어떤 덕목이든지 알면 행한다.

그리고 도덕적 탁월성은 궁극적이고 전체적인 측면에서는 하나의 선이다. 궁극적인 인간에게서 가장 탁월한 것은 최고의 선으로 귀결된다. 즉 부분적이고 각론에서 각각의 덕목이 다를지라도 범주를 넓혀 보면, 궁극에는 최고의 선으로 나아가는 것이다. 다시 말해서, 선은 포함 관계에 있다. 아래 단계의 선은 위의 단계의 선에 포함된다. 이렇게 올라가면 정점에 최고의 선이 있다.

(2) 두 번째로 “악덕(vice), 즉 나쁜 행위는 경우를 막론하고 모두 무지의 산물이며 지적인 과오이다.” - 앎의 원리와 반대이다. 선을 알지 못 하고 행할 때 악덕이 된다. 악은 선의 결핍이다. 무지는 결핍을 뜻한다. 따라서 선과 악은 맞서는 짝이 아니다.

또한 전체적, 즉 궁극의 최고의 선을 알지 못하고 부분적이고 각론적인 이해로 행한 행동은 궁극적이고 전체적인 최고의 선의 측면에서는 잘못된 행동으로 귀결된다.

(3) “그른 행위(wrong doing)란 항상 비자발적인 것이며, 아리스토텔레스가 말하는 도덕적인 결함(acrasia), 즉 선한 것을 알면서도 악을 행하는 경우란 있을 수가 없다.” - acrasia는 앎과 믿음과 행위의 불일치를 뜻한다. 상식적으로 우리는 그 불일치를 받아들인다. 그러나 소크라테스는 ‘진정한 앎’은 행위와 일치한다고 믿는다. 자신은 안다고 생각하지만, 실제로는 무지한 것이다. 그래서 소크라테스는 말한다. “너 자신을 알라!” 이는 앎과 실천의 일치를 의미하기도 한다.

또한 부분적이고 궁극적인 최고의 선을 알지 못하고 하부의 각론에서 옳은 것으로 판단했지만, 전체적이고 궁극적인 최고의 선에는 도달하지 못하므로 비자발적인 것이다. 만약 궁극적인 최고의 선에 부합하는 각론에서의 선한 행동을 안다면 바르게 행동 했으리라는 말이다.

3) 덕과 행복

여기에서 무엇이 좋음이고 어떤 것이 나쁨인지 안다는 그 지식만으로 인간이 행복해질 수 있을까 하는 의문점이 있다. 왜냐하면 좋고 나쁨의 지식은 인식으로만 그칠 수 있고, 단지 지적 유희만으로 그칠 수 있기 때문이다. 『국가』 I 권에서 소크라테스는 탁월함과 행복의 관계에 대하여 논의하는데, 탁월함(arete)과 행복(eudaimon)의 관계를 어떻게 설정하느냐가 중요하다.

일반적으로 건강이나 부(富), 명예는 좋은 것들이고, 재난이나 질병 등은 나쁜 것들이라고 한다. 스토아 학파에서는 이성의 ‘탁월함’만이 인간을 행복하게 한다는 입장에서 그 둘 다를 부정한다. 그것들은 모두 이성에 도움이 되는 것이 아니기 때문이다. 부와 명예를 추구하다 보면 이성이 마비된다. 반대로 재난이나 질병을 당하면 이성이 자랄 수 없다. 그들은 감성을 죽이기(apatheia)가 이성 키우기임을 주장한다. 그

들은 금욕주의와 견인(堅忍)주의를 주장한다. “인생은 참는 것이다,” “행복하지 않아도 괜찮아.” apatheia는 ‘a + pathos’(감정)이 결합된 말이다. 감정을 없애기를 뜻한다. 견인은 견고하게 참는 것이다. 이성과 감성을 서로 적대적인 관계로 본 것이다.

이에 비해서 에피쿠로스 학파는 인간의 행복을 위해서는 그 둘 다 필수적인 구성요소들로 인정한다. 그들은 쾌락주의자이기 때문이다.¹³⁾ 이성인 현실의 좋음과 나쁨을 다 초월한 것이다. 욕망 감정을 억눌러야 이성이 살아난다. 반면 육체적 쾌락에는 현실의 좋음과 나쁨이 필수적으로 중요하다. 좋음은 추구하고 나쁨은 피해야 하기 때문이다. 또한 좋음은 쾌락을 늘린다. 나쁨이 있어야 쾌락이 좋음을 알 수 있다.

그러면 소크라테스는 탁월함과 행복의 관계를 어떻게 보았는가? 초기 대화편에서 소크라테스는 탁월함만이 행복이라 말하며 또한 행복에 영향을 미치는 좋은 것들(agatha)과 나쁜 것들(kaka)도 인정한다.¹⁴⁾ 그는 탁월함이 행복이라는 동일성 이론을 견지한다. 그러면 좋은 것이 탁월함일 수 있지만, 나쁜 것도 탁월함인가? 좋은 것은 행복을 늘리겠지만 나쁜 것도 늘리는 것인가? 따라서 소크라테스가 주장하는 탁월함의 의미를 밝혀보는 것이 중요하다.

4) 앎과 행위 - 기술

소크라테스는 지식을 지칭하는 뜻으로 sophia, episteme, techne라는 말을 교차해서 쓰지만, 주로 ‘techne’(기술)를 쓰고 있다. 그가 쓰는 기술의 의미는 다음과 같다.

(1) 기술은 좋음, 즉 탁월함에 대한 지식이다. 기술은 “관여하는 대상 이외의 어떤 것을 위한 편익을 추구하지 않는다.”(『국가』 341a - 343a) 대상으로 부터 편익을 구하려면 기술은 그 ‘대상의 좋음’에 대한 지식이 전제되어야 한다. 양치기 기술은 양에서 이익을 추구하는 기술이고, 양의 최상의 상태가 무엇인지 지식을 가져야 한다.

(2) 기술은 실행할 수 있는 능력(dynamis)을 함축한다. 기술을 알면 그것을 실행할 수 있다. 예컨대 의술, 조타술 등이 그렇다. (『국가』 346a- 346e) 의술을 의술이라고 하는 이유는 다른 기술과 달리 몸을 치료하는 기능을 수행할 수 있기 때문이고, 조타술을 조타술이라고 하는 이유는 다른 기술과 달리 배를 인도하는 고유한 기능을 수행할 수 있기 때문이다.¹⁵⁾

이렇게 탁월함을 가지고 있다고 하더라도 이것을 목적에 맞게 사용 하여 좋음을 얻고자 하는 의욕이 없다면 그것은 실현될 수가 없다. 즉 탁월함의 기술을 가진 사람이 탁월함을 사용하지 않거나, 최선을 다하지 않고 목적에 부합하지 않게 적당히 사용하면 탁월함과 반대되는 악행을 저지르는 사람이 될 수 있다. 그리고 사람이 기계가 아닌 이상 탁월함을 가졌더라도 매번 똑같은 목적에 최상의 결과를 가져 오기란 어려운 것이 아닌가?

13) 이선필, 『초기 대화편에서 소크라테스의 행복』, 328쪽.

14) 이선필, 앞의 쪽.

15) 이선필, 앞의 글, 329쪽

소크라테스는 '탁월함'(덕)을 무엇인지 알면, 곧 선하게 (덕스럽게) 행동할 수 있다고 말한다. 그리고 그 지식(선)은 타인에게 가르쳐 전달함으로써 알게 되고, 선한 행동을 하게 된다. 그러나 지식(선)을 가르쳐 전달한다고 해서 금방 이해하고 행동으로 옮길 수 있는 것이 아니다. 무엇을 안다는 것은 여러 가지 의미를 가지고 있다. 예를 들어 자동차를 안다고 하자. 자동차를 안다는 사람은 '자동차를 단순히 본 사람'일 수 있고, '자동차를 운전하여 본 사람'일 수도 있으며, '자동차 정비공처럼 거의 모든 종류의 자동차를 수리할 수 있을 정도로 해박한 지식을 가진 사람'일 수도 있다. 이 모든 사람을 '자동차를 아는 사람'으로 지칭할 수 있다. 그렇다면 자동차 정비공이 자동차를 보지 못한 사람한테 "자동차는 이러이러한 것이다"라고 교육하고 지식을 전달한다면, 자동차 정비공의 수준으로 금방 알 수가 있을까? 이는 불가능하다.

이와 같이 소크라테스가 알고 있는 탁월함을 교육한다고 해서 금방 알 수 있는 것은 아니다. 교육을 받아서 안다는 것은 내가 아는 범주에서 이성을 사용해 논리적으로 나만의 세계 속에서 논리를 재구성하는 것이다.

아는 것과 행동한다는 것은 다른 범주의 것으로 행동한다는 것은 이성과 이성으로 구성된 논리고, 예상되는 좋은 결과(선)를 얻기 위해 의욕을 내며, 내면의 에너지를 키워 움직이는 동력원으로 삼아야 한다. 그리고 움직이면 나의 세계는 외부 세계와 관계를 만들어 가는데 그것은 외부 세계가 내가 원하는 결과(현상)로 나타나도록 바꾸어 가는 과정이다. 외부 세계와 접촉이 일어나면 나의 내면에서 만들어진 이성과 논리의 체계는 외부 세계에서 예상한 논리에 맞는 것도 있지만, 맞지 않는 것이 나타나는 것은 당연하다 할 것이다. 그러면 예상치 못한 변수는 극복해 나가야 하는 과제로 대두된다. 여기서 나의 내적인 심리적인 변화에 따라 각기 다르게 반응하고, 다른 결과를 만들어 내는 것은 당연하다. 이렇게 보면 내면의 의욕과 행동의 에너지를 키우고 행동하고, 외부의 반응과 극복하는 일련의 과정은 무시할 수 없이 중요하다.

5) 이론적 지식과 실천, 전달

이론적 지식은 앎의 주체 속에 존재의 표상(Vorstellung)을 제시함을 의미할 뿐만 아니라 객관적이어야 하기 때문에 경험에 의한 어떠한 주관적 요소도 포함되어서는 안 된다. 이론적 지식이 객관적이고자 한다면 우선 주체로부터 비롯된 모든 감정적 요소들을 제거하여야 한다. 그리하여 주체는 '순수'하고 냉정하며 객관적이어야 한다. 왜냐하면 오직 이런 방법을 통해서만 객관적 존재의 진실을 보여 줄 수 있기 때문이다. 여기서 우리는 니체가 말하는 디오니소스적인 것과 아폴론적인 것의 소크라테스적인 구분 다시 말해서 정념과 지식의 구분에 이르게 된다.¹⁶⁾

이는 이론적 지식을 설명한 것이다. 대상 존재의 표상, 즉 정보가 주관인 나에게 그대로 전달된 것이다. 내 마음의 주관적 요소가 개입되지 않는다. (이를 순수 주관이라 한다.) 따라서 표상이 그대로 객관적으로 전달된다. - 이를 플라톤은 이데아라고 한다. 이것이 바로 절대적 진리이다. 소크라테스의 지식 개념이 바로 이것이다. 참으

16) 김용찬, 「니체의 소크라테스 해석에 대한 비판적 고찰」, 『한국 정치 연구』 21집 3호, 2012. 253쪽

로 알면 실천하는 지식이다.

니체가 말하는 디오니소스적 정신은 주관의 맹목적 의지의 발산이다. 축제 때 술마시고 광란에 빠지는 것이다. 이는 정념의 극단이고 반이성적인 것이다. 이 맹목적 의지의 발산을 통해서 정신의 건강성을 회복한다. 이를 니체는 '비극의 탄생'으로 설명한다. 비극을 보면서 눈물을 흘리고 카타르시스를 한다. 이로서 정신이 건강해진다.

이는 '이론적 인간'과 '비극적 세계관'의 근본적 갈등이다. 이 대립은 소크라테스 안에 있고, 또 이를 니체는 '음악하는 소크라테스'라는 말로 언급한다.

소크라테스가 알고 있는 최고의 선을 가르쳐 전달한다고 하지만 그가 알고 있는 지식(선)을 사진 찍듯이 타인에게 그대로 전달하기란 불가능하다. 왜냐하면 사람은 각각 자기만의 독특한 이성의 체계를 가지고 세상을 이해하며 자신만의 사고 방식을 가지고 있다. 즉 깊이를 가늠하기 어려운 것이다.

그리고 아는 것과 행동하는 것은 다르다. 왜냐하면 지식(선)을 아는 것은 한 단계이며, 그것을 앞으로써 행동하는 것은 또 다른 단계인 것이다. 예를 들어 탁월함을 알고 행동으로 옮기는 데는 한 치의 망설임 없이 행동하고, 행동으로 옮기기 위해서는 결과가 좋을 것을 예상하며 좋음의 상태를 기대하며 '의욕'을 해야 한다. 여기서 의욕을 하는 것은 니체가 말하는 '자유 의지'에 속한다. 의욕을 낼 수도 있지만 신체적인 혹은 심리적인 다른 요소로 인하여 의욕을 내지 않을 수도 있어서 행동으로 옮겨지지 않을 경우도 있을 것이다. 물론 소크라테스가 말하는 탁월함을 아는 것은 선을 행하는데 있어서 아주 중요한 출발의 요소이기는 하다.

6) 이론과 실천의 불일치 - 낙관과 비관

니체가 볼 때 소크라테스는 존재를 이론과 실증으로 추적해 이해할 수 있는 것으로 만드는 근대과학의 정신적 원천이었으며, 이론적 사유로 구성되는 서양 철학의 기원이었다. 이것이 소크라테스 철학의 낙관주의적 측면이다. 그러나 소크라테스는 *이론적으로는 낙관주의자였지만 실천적으로는 비관주의자였다*. 세상의 어느 곳에도 이데아와 같은 고정된 불변의 존재자는 없다. 소크라테스가 말하는 진정한 존재자, 이론적 지식이라는 상정은 사유를 통한 상상의 영역에서만 가능하다. 현실은 항상 변화하고 일시적이고 무상함만이 있을 뿐이다. 이런 현실이 바로 실천의 영역이다. 따라서 소크라테스의 사상은 비관주의적 면이 있다. 이론에서는 불변의 절대 진리를 얻지만, 실천에서는 불가능하다. 이는 모순이다. 소크라테스는 한 걸음 더 나아간다.

첫째, 순수하게 이성적인 변증법. 둘째, 다른 모든 것이 실패할 경우 이성의 보조물으로써 신화를 수립함이 그것이다. 이를 통해서 소크라테스는 모든 사물에 대한 합리적 설명이 가능하다는 믿음을 고수하였다.¹⁷⁾

이성적 변증법은 대화가 전형적인 것이다. 현실은 변화하지만, A와 ~A라는 모순으로 정리할 수 있다. 이 둘이 대립 투쟁하면서 합치된다. 정-반-합이다. 이렇게 합치될

17) 김용찬, 앞의 책, 253쪽.

때 하나의 지식이 성립한다. 이런 방법도 안 되면 이론적 절대적 진리가 성립하는 신화를 들이댄다. 이런 점에서 니체가 볼 때 소크라테스에게 시는 다만 변증법적 철학의 보조물에 지나지 않는다. 철학이 논리적 사유와 추론에 근거한다면 시는 이미지에 의한 직관에 의존한다. 이미지를 떠올리면서 직관한다. 이는 신화와 많이 어울리는 방식이다. 논리적으로 추론하면 신화는 속절없이 붕괴된다.

7) 디오니소스와 아폴론

당시 고전 문헌학은 그리스의 근본적 정신을 꿰뚫어 보지 않고 표면적인 것을 본질로 착각한 오해라고 니체는 비판한다.

왜냐하면 니체 당시의 고전 문헌학은 고대 그리스 비극의 본질과 기원에 대한 물음을 오로지 아폴론적인 관점에서만 바라보고 있기 때문이다. 이와는 반대로 니체는 그리스 정신의 참다운 기원은 디오니소스적인 것으로 보았다. 니체는 『비극의 탄생』에서 ‘이성 대 본능’의 대립 구도를 제시한다. 아폴론과 디오니소스가 그것이다.

헤겔에 따르면, 아폴론적인 관점은 “인간의 사유가 존재의 가장 깊은 심연에까지 도달할 수 있고 존재를 인식할 수 있을 뿐만 아니라 수정할 수도 있다는 믿음을 견지하기 때문에 소크라테스주의는 낙천적이다.” 소크라테스는 비극을 죽음으로 몰고간 사람이다. 수제자 플라톤은 원래 비극 작가였다. 그의 제자가 되면서 작품들을 불태웠다.¹⁸⁾

즉 인간의 사유를 통하여 궁극적인 좋음에까지 도달할 수 있다는 소크라테스의 신념에서 펼친 그의 철학은 사유를 통하여 철저히 근거를 찾아 나가는 논리적 추적이었으므로 아폴론적으로 해석될 수 있다. 소크라테스라는 인물과 더불어 처음으로 세상에 출현한 이 믿음은 자연의 이론적 규명 가능성과 지식의 보편적인 치료 능력에 대한 신념이다.¹⁹⁾ 아폴론적인 그의 철학은 원리를 추적하는 데는 유용할 수 있으나 덕이라는 전체적이고 포괄적인 개념으로 포착하기에는 어려운 점이 있다고 니체는 본 것이다.

8) 이론적 인간

한 개인이 가지고 있는 덕 즉 좋음에 대한 관념은 부분적일 수 밖에 없는데 궁극의 좋음(모든 이에게 좋고 최고 선한 것의 총체)에 도달할 수 있다는 신념에서 지식(덕)을 알지 못하여 그런 행동을 한다는 소크라테스의 주장을 니체는 비판한다. 소크라테스가 인간은 사유를 통하여 궁극적인 좋음에 도달할 수 있다고 주장하지만, 니체는 사유와 이론적 원리를 통하여 인간의 가장 심연에 까지 포괄적 접근은 어렵다고 본다. 그리고 덕의 실마리(근거)를 추적하는 이론적 접근은 부분의 근거를 좇아 궁극의 지식(선)에 접근할 수 있는 것처럼 보이지만, 앞서 말한 전체적이고 포괄적인 덕의 의미의 개념을 포착하기란 어려운 것이다. 이런 면에서 부분이 전체의 지식(선, 좋음)을

18) 나종석, 「니체의 소크라테스 비판과 대화적 이성」, 『인문 과학』 87집, 연세대학교, 2008. 89~93쪽

19) 나종석, 앞의 글, 89쪽.

통찰할 수 없으므로, 인간을 디오니소스적으로 보아야 한다는 것이 니체의 시각이다. “객관적 진리에 대한 믿음을 갖고, 인류 역사에 ‘이론적 인간의 유형’이라는 아주 새로운 유형의 삶의 방식을 발견한 사람이 소크라테스이다.”²⁰⁾

니체가 말하는 ‘이론적 인간’의 유형은 이성적 사고와 논리로 추적해 가는 방식으로는 인간의 삶을 설명하기에는 부족하다는 말이다. 소크라테스의 주장은 이렇다. 앎을 통해서 선을 행하게 된다. 이론적 사고를 통해서 존재의 궁극적인 ‘앎’에까지 도달할 수 있다. 그러므로 선하게 행동한다. 이런 소크라테스의 믿음은 잘못되었다고 니체는 지적한다. 소크라테스는 사유를 통한 논리적 접근 방법으로 궁극적인 선의 앎에까지 도달 할 수 있다는 믿음을 사람들에게 주었다. 그럼으로써 소크라테스는 “근대 과학 정신의 시작과 더불어, 서양 철학의 이론적 사유의 기원”으로 자리 잡았다. 니체에 따르면, 서양 철학은 기원부터 잘못되었다. 소크라테스의 *이론적 접근* 방법으로는 존재의 근원을 파악할 수 있다는 것에는 동의할 수가 없다.²¹⁾

그렇다면 고전 문헌학의 오해와 착시는 어떻게 해서 일어난 것인가? 그것은 “소크라테스적 세계관 즉 이론적 세계관의 관점에서 삶을 이해하고자 하는 고전 문헌학의 문학적 정신과 태도 때문에 발생한다.”²²⁾

9) 덕 개념과 탁월함

소크라테스의 윤리 이론에는 약간의 공리적인 측면이 있다. 인간에게 궁극적인 최고의 선이 개인에게 한정된다면, 타인에게는 해를 입히는 결과를 낳을 것이기 때문이다. 그가 강조하는 ‘궁극적인 최고의 선’은 공리적이고 전체적이며 하나로 귀결된다. 그에 따르면, 덕이 선에 대한 지식일 뿐만 아니라, 선은 유용하고 이익이 되며, 편의를 주는 것이다. 그리고 그것을 획득함으로써 행복이 이루어진다. 따라서 선은 반드시 어떤 것을 위하여 좋은 것이어야 하며 공리적인 가치를 지녀야만 한다.²³⁾

그에 의하면 “덕은 실체(entity)가 하나 밖에 없다. 다양한 종류의 덕은 하나의 덕인 지혜(wisdom)의 구성 요소에 불과하다.”²⁴⁾

이렇게 보면 최고의 선으로써 덕을 상정하고 이것에 도달하기 위한 다양한 덕(德)적인 요소가 있지만, 이것은 최고의 선으로 가기 위한 각론적인 요소일 뿐인 것이다. 이렇게 보면 소크라테스가 덕이라고 하는 것은 ‘가르쳐서 전달하고 행하는’ 일련의 과정이다. 덕은 선생이 가르쳐서 전달하면, 학생이 실행한다. 덕은 탁월함이다. 알기 때문에 탁월하게 행한다. 선에 대한 앎이 덕이다. 따라서 개인의 수양이 필요함을 강조한다. 그래서 소크라테스는 외쳤다.

“너 자신을 알라!” (Know yourself)

20) 나종석, 앞의 글, 90쪽.

21) 김용찬, 앞의 글, 251-252쪽.

22) 나종석, 앞의 글, 91쪽.

23) 『윤리학의 이론과 역사』 W. S. 사아키안 저, 송휘철 황경식 공역, 18쪽.

24) 사아키안, 앞의 책, 19쪽.

그 때 소크라테스가 말했다. “유티데무스(Euthydemus)! 내게 말하라 그대는 델피 신전에 간적이 있는가?”

“두번 간 일이 있습니다.”

“그렇다면 그대는 신전의 벽 한쪽에 새겨진 ‘너 자신을 알라’ 말을 보았는가?”

“네 보았습니다.”

“그대는 그 말의 의미가 무엇인지 주의 깊게 생각하면서 너 자신을 반성해 보았는가?”

“솔직히 나는 관심을 두지 않았습니니다. 왜냐하면 나는 이미 그 말을 너무나 잘 알고 있다고 생각했기 때문입니다.”

“너에게 ‘자신을 안다’는 것은 단지 자신의 이름만 아는 것을 말하는 것으로 보이는가, 아니면 자신이 사람들을 위한 봉사애 스스로 적합한지를 확인하고, 자신의 능력이 있는지 여부를 아는 것을 뜻하는 것으로 보이는가?” 25)

이 대화에서 소크라테스는 유티데무스에게 ‘너 자신을 알라’의 의미를 묻고 또 정확하게 설명해 주고 있다. ‘너 자신’은 ‘나 자신’이며 한 개인이다. 개인은 사회 구성원이다. 전체의 하나이다. 나 자신을 알 때, 남을 알 수 있다. 왜냐하면 남도 나와 똑같은 인간이기 때문이다. 너 자신을 알라는 것은 남을 아는 것이고, 나아가 사회 전체에서 자신의 역할을 아는 것이다. 모든 사람들을 위한 봉사애 내가 적합한지를 반성하는 것이다.

전체 속에서 차지하는 나의 부분적인 존재적 가치와 능력을 알고 사용하는 것이 진정으로 나 자신을 아는 것이다. arete는 ‘잘함, 탁월함’을 뜻하는데 ‘덕(德)’으로 번역한다. 내 자신을 아는 것, 그리고 남을 알고, 전체를 위해 봉사할 줄 아는 것이 바로 덕(德 arete)이다.

전체의 부분으로서의 나의 능력과 역할을 알 때 덕을 아는 것이며 이것을 알고 행하면 결코 악행을 저지를 수 없다. 그런 의미에서 성찰하여서 최고의 선에 도달할 수 있도록 끊임없이 노력해야 한다. 이것이 소크라테스의 가르침이다.

10) 참된 앎과 실천

이렇게 보면 덕을 가지는 것은 타인으로부터 지식(善)을 단순히 전달받는 것으로는 부족하고, 끝없는 자기 성찰을 통해 최고의 선을 깨달을 때 가능하다. 소크라테스의 철학은 헤겔에 따르면 “자연의 이론적 규명 가능성과 지식의 보편적인 치료 능력에 대한 신념” 26)이다. 소크라테스는 자연의 모든 것을 인간이 인식할 수 있다고 보았다. 참된 앎은 바로 행동으로 옮길 수 있다. 그리고 현실에 실현될 것이다. 그는 참된 앎이 세상의 모든 문제를 치료할 수 있다고 확신한다.

참된 앎은 최고의 선으로 가기 위한 방법이다. 인간의 최고의 덕(선)은 있고 그것을 알기 위하여 자기 성찰을 통한 노력을 해야 한다. 사람은 최고의 선을 가지고 태어나

25) 『유티데무스』 플라톤의 대화편. 사야키안, 앞의 책, 16쪽.

26) 「니체의 소크라테스 비판과 대화적 이성」, 나종석 91쪽.

지 않는다. 배워서 알게 된다. 이 최고선에 도달하는 배움의 과정에 있다면 무지하기 때문에 악을 행할 수 밖에 없다는 결론이 나온다. 알면 실행할 수 있다.

모든 악이 무지의 결과로 나타난다는 소크라테스 주장은 그 당시에 이미 반박을 받았다. 소크라테스도 대화편 『프로타고로스(Protagoras)』에서 대부분의 사람들이 자신의 이론에 동의하지 않는다는 것을 인정하고 있다. 사회적인 편견에 동조해서 악을 저지르는 것은 무지에서 행해진다고 할 수 있다. 자신이 악을 저지르면서도 남들이 다 하기 때문에 악인 줄 모른다. 그러나 사람들은 나쁜 것인 줄 알면서도 악을 저지르는 경우가 많다.²⁷⁾

선한 행동은 탁월함(arete 잘함, 덕)을 아는 것으로 부터 시작된다. 옳음을 아는 것은 것(지식)은 그대로 실천으로 옮겨질 수 있다. 이것은 설득력이 있는 이야기이다. 그러나 아는 것은 바로 행동으로 이어질 수 있다는 것과 올바르게 못한 행동은 무지의 결과로 나타난다는 것은 논쟁의 여지를 남긴다. 인식 - 앎 - 믿음 - 실천 사이는 큰 간격이 있다. 이 불일치를 acrasia라고 한다. 소크라테스는 acrasia를 인정하지 않는다.

사람은 올바른 것이 무엇인지 알면서 올바르게 않게 행동하는 경우가 많다. 안다고 해서 꼭 믿는 것도 아니고 믿는다고 해서 꼭 실천하는 것은 아니다. 인간은 무엇이 옳은 것인가를 알면서도 게으른 탓으로 혹은 쾌락을 더 좋아하기 때문에 옳은 것을 행하지 않는다. 에우리피데스의 비극 작품 『히폴리투스(Hippolytus)』에서 테세우스의 두 번째 부인인 파에드라(Phaedra)가 한 말이다.²⁸⁾

우리들이 옳은 판단을 하고 있는데도 정욕이 악을 범하도록 만든다. 우리의 일상 생활에서 많은 사람들이 개인적 충동에 의하여 나쁜 행동을 저지르고 나중에 후회하곤 한다. 그리고 개인의 사생활을 보호한다는 명목 아래 숨겨지는 행위, 혹은 남에게 발견되지 않아서 도덕적 비난을 받지 않는 나쁜 행동은 해도 괜찮은 것인가 의문이다.

아리스토텔레스에 따르면 소크라테스는 인간 영혼의 결함과 의지의 박약함을 인식하는데 실패했다. 인간의 영혼에 불합리한 부분이 있으며, 그것이 그릇된 선택을 하도록 만든다. 마음은 이성과 감성으로 이루어져 있다. 감성은 욕망과 감정으로 구성된다. 이것은 인간으로 하여금 악으로 빠지게 할 수 있다. 심지어 이성도 그렇다. 인간의 영혼은 구조적으로 심각한 결함이 있다. 우리들은 오늘날 많은 정신적인 불균형 내지는 기타 요인으로 바람직한 행위를 하려고 해도 감정을 억제할 수 없어서 가끔 그들이 알고 있는 올바른 행동과 배치되는 행동을 한다.

더군다나 정상적인 사람들도 성적인 충동 때문에 범죄자로 전락하는 경우가 있다. 사람들은 가끔 공포감에 휩싸이기도 하는데 시간이 지나고 나면 아무런 근거가 없음을 깨닫는 경우도 있다. 대부분의 사람들은 건강에 해로운 줄 알면서도 담배와 술을 먹어본 경험이 있다. 이는 지식이 행위를 중지시킬 수 없는 경우이다. 참된 앎은 실

27) 사야키안, 앞의 책, 20쪽.

28) 사야키안, 앞의 쪽.

천으로 옮겨질 수 있고 반대로 악을 행하지 않게 만든다. 소크라테스의 이런 신념에 대한 많은 반대 증거가 있다.

소크라테스는 이같은 반론에 대하여 답한다. 사람들이 감정과 욕망의 작용에 대한 충분한 지식을 갖고 있지 않으며 자기 자신을 조절하는데 필요한 지식을 결여하고 있기 때문이다. 그는 참된 앎이 감정 욕망을 누를 수 있을 뿐만 아니라 악한 의지를 제어할 수 있다고 본다. 모든 정신적 현상의 맨 위에 '참된 앎'이 있다. 그래서 모든 정신적 요소를 다 통제할 수 있다.

소크라테스의 신념은 우리들이 지적인 의지(intellectual will), 즉 참된 앎이 행동으로 나타나게 하는 의지를 소유하고 있다는 것이다. 이 지적인 의지라는 것은 단지 사물을 이해하는 능력 즉 이해력(understanding 悟性)일 것이다. 소크라테스의 말대로 하면 참된 앎을 이룬 인간에게는 선택이란 없을 것이다. 앎은 바로 힘이 되기 때문이다. 그러나 일상생활에서 우리들이 경험하는 것은 알고 판단함과 관계없이 선택하는 경우가 많지 않은가? 가끔은 무엇을 하고 싶거나 가지고 싶을 때 바로 행동으로 옮겨 후회하거나 혹은 느낌에 의존해 실행함으로써 성공적인 결과를 낼 때도 있다. 또한 어떤 일을 함에 있어서 결정을 한 다음 실현 가능한 방법을 찾기 위하여 지성을 사용한다. 이런 의미에서 의지가 오히려 앎(지성)을 이끄는 것이다.

지식이 곧 덕이라는 소크라테스의 주장은 충분한 설명이 되지 않는다. 거드리(Guthrie)는 지식이 곧 덕이라면 어떤 지식이 덕인가 하고 반문한다. 사실적인 지식인지, 잠재적인 지식인지, 보편적인 지식인지, 아니면 특수한 종류의 지식인지 확실하지 않다는 것이다. 그리고 덕의 전체가 지식인지 아니면 지식이 덕으로 통합하는 본질적인 한 요소인지가 분명하지 않다는 것이다.²⁹⁾

11) 소크라테스 사상과 기독교 윤리

니체가 볼 때 소크라테스의 '참된 앎 = 실천'이라는 주장은 매우 깊은 의미가 있다. 고전학자로서 니체가 소크라테스의 철학을 접하면서 본격적으로 철학으로 들어간다. 니체가 볼 때 소크라테스의 주장은 자신이 살았던 당대의 기독교 윤리에 들어 있었다. 당시 보통 사람들은 기독교 윤리를 깊이 믿고 따랐다. 그것을 하느님의 명령으로 생각했다. 하느님의 명령이라는 것은 '참된, 절대적인 앎'이다. 알면 당연히 실천하는 것이다. 만약 실천하지 못 하면 깊은 죄의식을 가지게 된다. 죄의식이 그 자신을 공격했다.

소크라테스는 단순하게 '앎=함'으로 보았지만 이것이 가능하게 하는 조건이 하느님에 대한 믿음이다. 그리고 여기에서 니체는 한 걸음 더 나간다. 이 믿음이 객관적인 사실이나 아니면 누군가 만든 것이냐? 일반적으로 신은 객관적으로 존재한다고 믿지만 니체가 볼 때 그것은 누군가 의도를 가지고 만든 것이다. 신과 신의 명령으로서 윤리를 만들어서 인간을 조종하려 한 것이다.

여기에서 기독교 비판과 노예 도덕의 이론이 나온다. 이런 점에서 볼 때 니체에 소

29) 사아키안, 앞의 책, 21쪽.

크라테스의 ‘앎=함’이라는 이론은 매우 중요했다. 기독교 비판의 단초와 첫 계단을 제공했기 때문이다.

2.1.2, 니체의 소크라테스 윤리 사상 비판

1) 아폴론적 정신

니체는 『비극의 탄생』에서 아폴론적 정신과 디오니소스적 정신을 구분한다.

아폴론은 태양과 이성 의술의 신이다. 제우스의 아들이며, 달과 사냥의 여신인 아르테미스와 쌍둥이이며 지혜와 전쟁의 여신인 아테나 여신과 배다른 형제이다. 아폴론은 태양이다. 이 세상을 환하게 비춘다. 빛이 있으면 볼 수 있다. 태양이 하늘 북판에 있을 때 ‘하늘+해’는 눈동자와 비슷하다. 모든 것을 다 볼 수 있다. 그래서 아폴론은 이성의 상징이 된다. 세상을 빛으로 비추어서 이성적으로 인식한다. 이것은 그리스 문명의 특징 가운데 하나이다. 이데아와 같은 불변의 것이 기본적 요소가 되고, 이것을 기반으로 논리적으로 추론을 한다. 세계를 합리적 기하학적 논리적으로 파악한다. 그 결과 균형 조화 질서 지식 평안함을 추구한다. 이런 정신은 그리스의 조각 작품에 잘 드러난다. 스케치할 때 쓰는 석고상 인물이 대표적이다.

2) 도시 국가와 영역 국가

왜 유독 그리스 사람들만 이렇게 이성적 논리적으로 파악했는가? 이는 그들의 사회경제 지리적 조건과 연관이 있었다. 당시의 대부분의 지역은 영역 국가였다. 한 영역에 도시들과 들판 등이 다 있다. 그러나 그리스는 도시 국가(폴리스)들이었다. 수많은 도시들이 각자의 특성을 가지면서 서로 교류하고 경쟁했다. 영역 국가는 이것이 제한적이다. 또 하나 그리스는 지중해에 붙어 있었다. 도시의 주변 땅에서 생산하는 농산물로는 살기가 어려웠다. 이런 좁은 농업으로 살려고 했던 도시가 스파르타이다. 이웃 부족을 정복해서 노예로 삼아서 노동하게 했다. 그래서 스파르타는 거의 발전하지 못했다. 현재도 남은 건축물이 별로 없다. 애초에 세운 것이 별로 없기 때문이다.

아테네 등 대다수의 폴리스는 정반대의 선택을 한다. 지중해를 발판으로 삼아서 무역으로 나간다. 일차적으로는 건너편인 소아시아에 무역을 하면서 무역 거점으로 도시 국가를 건설한다. 나중에는 이탈리아 등에까지 식민 도시 국가를 건설한다. 이렇게 배 타고 다니면서 무역을 하면서, 이성을 발전시킨다. 합리적 사유가 무역을 가능하게 해 준다. 견문이 넓어지고, 철학적 사유도 생겨난다. 종족에 근거한 종교나 관습에서 벗어나다.

영역 국가는 기본적으로 농업 혹은 유목 국가이다. 땅이 필요하다. 도시 국가는 좁은 도시 때문에 상업으로 나간다. 당시 상업은 바다가 주요 무대가 된다. 육지는 수송이 어렵지만, 바다는 수송이 쉬웠다. 그래서 영역 국가와 도시 국가는 농업·유목 대 상업의 차이를 가지게 된다.

도시 국가는 해양에 기반을 둔 국가가 된다. 반면 영역 국가는 육지에 근거를 둔다.

이런 두 종류의 국가는 이후에도 계속 나타난다. 해양 국가에 가까운 것이 카르타고 로마이다. 로마의 영역은 지중해를 내해로 삼는 것이다. 육지가 아니라 바다가 핵심이 된다. 바다가 정보와 물자의 소통 통로가 된다. 그래서 로마가 오래 유지된다. 이후에 영국이 식민지를 건설하면서 대영 제국을 이룬다. 미국 역시 비슷하다.

영역 국가의 대표적인 것이 앗시리아, 페르시아, 징기스칸 제국 등이다. 육지는 바다만큼 정보와 물자 소통이 원활하지 않았기 때문에 국지적으로 소통된다. 그 결과 국가는 바로 두 개로 갈라지게 된다.

3) 디오니소스적 정신

이렇게 볼 때 아폴론적 이성적 사유는 그리스의 핵심 본질이다. 그런데 니체는 이것을 부정하고 이에 맞서는 디오니소스적 정신을 제시한다. 디오니소스는 포도주의 신, 즉 술의 신이다. 술은 제사, 축제, 잔치에 쓰인다. 이래서 디오니소스적 정신은 축제에서 술을 마시고 도취, 황홀, 광기 등을 의미하게 되었다. 디오니소스 신앙이 그리스에 널리 퍼지자 평민 하층민 특히 여자들에게 받아들여졌다. 남자보다 천대받던 여자들이 디오니소스 축제에서 술을 마시고 춤추고 광기를 내뿜었다. 희생·제물을 찢어서 먹고 닥치는 대로 공격했다. 나중에는 2년에 한 번씩 하는 축제로 형식화되며 고된 일상에서 억압된 에너지를 분출하고 다시 정상적인 일상으로 돌아가는 '잠깐의 질서 파괴' 즉 일상에서 쌓였던 스트레스 해소다. (우리말의 '흥, 신명'과도 통한다.)

황홀은 영어로 ecstasy이다. 자신의 밖으로 나감이다. 우리말의 '넋을 잃고' '얼이 빠진' 등과 같은 말이다. 내 자신 밖으로 나감이다. 대상과 합일되는 것이다. 정지된 황홀이 아니라 움직이는 황홀은 광란으로 빠지게 된다. 이때 맹목적 의지가 밖으로 나간다고 볼 수 있다.

이렇게 볼 때 정상적인 생활과 디오니소스 축제의 광기가 서로 대비되면서, 공존한다. 정상적인 정신을 유지하기 위해서 디오니소스적 광기가 필요하게 된다. 광기의 발산을 통해서 카타르시스(배설, 쏟아냄)를 한다. 이런 구조를 니체는 '비극'에서 본다. 그리스의 폴리스들이 전성기일 때 비극 연극이 유행한다. 비극을 보고 눈물을 흘리면서 정신적인 카타르시스를 한다. 이를 통해서 정신의 건강성이 유지된다.

이 정신은 현실에서 사는 사람의 마음이다. 이 마음은 그대로 현실을 운용하는 주체가 된다. 약한 그리스의 도시 국가들이 거대 제국인 페르시아의 침공을 막아낸다. 이후 도시 국가들은 내부적으로 당파가 갈려서 싸우고, 외부적으로도 도시 국가들이 서로 싸운다. 그리스의 몰락이 시작된다. 결국 북방의 마케도니아가 그리스를 정복해서 지배하게 된다.

이렇게 폴리스가 몰락할 때 철학이 발전한다. 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스가 대표적이다. 이들의 철학은 아폴론적 정신의 발현이다. 이성적이고 기하학적이고 논리적 추론의 체계이다.

전성기에는 디오니소스적 정신이 이성을 정확시켜 준다. 카타르시스가 그것이다. 몰락기에는 아폴론적 정신이 발현된다. 이는 몰락의 징조이고 상징이다.

4) 쇼펜하우어의 “의지와 표상으로서의 세계”

니체의 아폴론적 정신과 디오니소스적 정신은 쇼펜하우어의 ‘표상과 의지’에서 영감을 받은 것이라 할 수 있다. 쇼펜하우어는 칸트의 『순수 이성 비판』을 표상과 의지라는 둘로 정리해 버린다. 칸트가 말한 ‘감성-오성-이성’의 인식을 ‘표상’이라 한다. 사물의 속성이 내 마음의 감성으로 들어온다. 이것이 표상이다. 이 자료를 오성이 12개의 범주로 정리한다. 그래서 종합적인 지식으로 구성한다. 이것이 다시 이성의 단계로 가면 남과 대립하는 견해가 될 수 있다. 감성-오성 단계는 내 마음에서 일어나는 인식 과정이다. 이성의 단계는 다른 사람과 대화 토론할 때 사용한다. 나와 상대가 의견이 같다면 문제가 없지만 반대이면 서로 대결하게 된다. 이것이 이성의 안티노미(이율배반, 모순, 반대 대립)이다.

이 과정은 지식이 성립하고 이론화되는 것이다. (감성 오성 단계) 그리고 나와 남이 합의하면 사회적으로 인정되는 지식이나 정보가 된다. (이성의 단계)

이 과정의 반대로 가면 의지가 있다. 사물의 속성을 붙잡고 있는 것이 실체이다. substance는 ‘밑에 있는 것’이다. 이를 칸트는 ‘사물 자체’(Ding an sich)이라 한다. 대상 사물뿐만 아니라 반대로 주관에도 ‘사물 자체’가 있다. 주관도 사물 가운데 하나이기 때문이다. 이로 볼 때 감성과 오성의 밑바닥이 ‘사물 자체’이다. 이것은 육체가 아니다. 쇼펜하우어는 이것을 ‘의지’라고 본다. 나와 대상 사물 모든 것들의 ‘사물 자체’는 ‘의지’이다. 의지가 있기 때문에 사물들은 존재한다. 이런 점에서 ‘의지’는 스피노자의 conatus 개념과 같다. 자신의 상태를 유지하려 하는 힘이다.

이 의지는 감성-오성-이성의 체계 밖에 밑바닥에 있다. 사물 자체이기 때문이다. 우리가 인식하고 말하는 것들은 다 ‘감성-오성-이성’의 체계에서 이루어진다. 따라서 ‘의지’는 인식하거나 말하기 어렵다. 어떻게든 규정할 수 없는 것, 아무런 규정도 없는 것이다. 그래서 ‘맹목적 의지’라고 한다. 만약 규정되고 인식된다면 이는 감성-오성-이성의 체계에 들어간 지식이 된다. 따라서 ‘의지’가 아니다.

이런 점에서 볼 때 나의 욕망 감정과 같은 의지는 쇼펜하우어가 말하는 ‘맹목적 의지’가 아니다. 욕망 감정은 내가 감성 오성 이성으로 지각하고 제어할 수 있다.

5) 표상과 의지를 아폴론과 디오니소스적 정신에 적용하기

니체는 쇼펜하우어의 ‘의지-표상’ 개념을 그리스의 연극과 철학에 적용했다. 쇼펜하우어는 이론을 제시했다. 니체는 그것을 역사에 적용했다. 그리스의 철학을 표상에서 시작되는 이성적 사유의 산물로 본다. 반면 디오니소스 축제의 광란과 광기는 ‘맹목적 의지’의 발산으로 보았다.

니체는 아폴론적 정신을 몰락과 데카당스의 징조로 보았다. 소크라테스의 철학은 전형적으로 몰락의 시작이다. 그렇다면 그를 이은 플라톤의 철학은 그리스 이후 유럽의 정신을 지배했다. 그래서 유럽 정신의 몰락과 데카당스의 배후가 된다.

이런 점에서 니체는 유럽 문명과 철학을 비판할 근거를 마련한 것이다. 이런 비판

을 하면서 니체는 ‘의지’ 개념도 변화시킨다. 의지는 단순히 맹목적인 것이 아니다. ‘감성-오성-이성’을 지배하는 것이 된다. 아폴론과 디오니소스는 반대 대립되는 것이다. 그러나 이후 유럽 문명을 비판하면서 그 둘을 연결시킨다.

의지가 표상을 만든다. 이런 의지를 ‘힘에의 의지’라고 한다. 이것을 철학이 아니라 기독교에 적용한다. 그래서 ‘노예 도덕’ 이론이 나온다. 기독교 윤리는 노예였던 유대인들의 ‘권력 의지’가 발현된 것이다. 윤리는 표상 즉 오성과 이성의 산물이다. 그것을 의지가 조종한다.

‘맹목적 의지’를 역사에 적용하면 ‘권력에의 의지’가 된다. 의지도 두 종류가 된다. 노예들의 음모적 의지와 주인의 강함과 힘을 추구하는 의지가 있다. 왜 ‘음모적 의지’인가? 약자인 노예가 강자인 주인을 마음대로 제어 조종하려면 힘으로 안 된다. 그러므로 음모에 의존한다. 이런 의지는 타락 몰락 데카당스의 것이다.

주인의 힘있고 건강한 의지를 발산하는 사람이 위버멘쉬이다. 맹자는 당당한 인간인 대장부를 말한다. 서로 다른 개념이지만 강자라는 점에서는 같다.

6) 이론적 접근과 아폴론적 이성

아폴론적 이성은 합리적 추론과 이론적 접근을 한다. 니체는 소크라테스의 이론적 접근 방법을 비판하는데 그것은 인간의 삶 속에서 일어나는 복잡하고 다양한 인간의 심리적 상태와 현상들을 설명하기에는 부족하다. 인간의 행동은 외부적인 영향과 내부적인 여러 심적인 상태를 반영해 나타난다. 니체는 대상 사물과 인식 주체 모두의 밑바닥에 쇼펜하우어가 말하는 ‘맹목적 의지’가 있다고 본다. 그렇기 때문에 이론적 접근은 한계가 있다.

소크라테스는 이론적 접근의 가능성을 열어 줌으로써 낙관주의적 측면이 있지만, 실천적인 측면에서는 비관주의적이다. 이론적 접근의 해법은 모든 실생활을 설명하려 한다. 니체가 보기에 소크라테스는 “논리를 통해 사고는 ‘존재의 가장 깊은 심연’을 통찰할 수 있고 사고는 존재를 알 수 있을 뿐 아니라 그것을 수정할 수도 있다는 흔들리지 않는 굳은 믿음”을 가진 사람이다. (김용찬 252쪽) 이런 점에서 새로운 존재, 즉 ‘이론적 인간’이 탄생한다.

이런 이론은 실천을 하려 할 때 문제에 부닥친다. 모든 사물의 밑바탕에는 어떤 맹목적 의지가 있다. 이 의지는 이론적 실천에 종속되지 않는다. 맹목적이기 때문이다. 따라서 이론은 의지와 충돌하는 경우가 많게 된다. 실천적인 측면에서는 비관적이다.

그래서 니체는 “변증법에 의해서, 또는 다른 모든 것이 실패할 경우 이성의 보조물로서 신화를 통해서 소크라테스는 모든 사물에 대한 합리적 설명이 가능하다는 믿음을 확립하였다”³⁰⁾고 말한다.

나의 의지와 남의 의지가 충돌할 때 우리는 이성적 사유에 근거해서 서로 대화하고 토론한다. 서로 합의점을 찾으면 제3의 의견으로 수렴하고 상승한다. 이것이 바로 대화의 변증법이다. 이렇게 합의할 수도 있지만 못 하는 경우도 많다. 이럴 경우에 소

30) 「니체의 소크라테스 해석에 대한 비판적 고찰」, 김용찬, 252-253쪽.

크라테스는 신화에 의지한다. 신의 권위에 근거해서 나와 남의 의지를 일치시키고, 실천을 이루려 한다.

변증법은 이성적이다. 아폴론적 정신이다. 그러나 신화는 이성을 뛰어넘는 것이고, 이성을 잠재우는 것이다. 이런 점에서 신화도 ‘맹목적 의지’와 비슷한 성격이 있다. 다만 소크라테스가 자각하지 못할 뿐이다.

그러나 니체는 이러한 소크라테스의 아폴론적 시각을 비판하면서 디오니소스적 입장을 취한다. 니체의 디오니소스적인 본능과 아폴론적인 이성의 대립 구도는 그의 사상에 있어서 중요한 의미를 지닌다.

7) 소크라테스의 지성주의 비판 - 철학적 의사

니체가 보는 소크라테스는 한 마디로 ‘지성주의(Intellectualism)’의 창시자이다. 지성주의란 이성적 능력의 올바른 사용을 통해서 학문과 윤리 영역에서의 진보가 가능하다는 일종의 지적 낙관론이다. 니체가 소크라테스를 ‘이론적 인간의 유형’으로 ‘세계사적 전환’³¹⁾을 이뤄낸 인물로 평가하는 이유이기도 하다. 그러나 소크라테스의 지성주의는 ‘삶에의 의지(Wille zum Leben)’가 약화된 증후로서 등장한 것이며 기독교가 지배하던 시기를 거쳐 근세의 사상까지 지배적인 영향력을 행사했다는 것이 니체의 독특한 해석이다.³²⁾ 이론적 인간은 아폴론적 정신의 산물이다. 그것은 디오니소스적 정신과 반대이다. 디오니소스적 정신은 의지의 발현이다.

“덕은 지식(앎)에서 나온다. 죄를 저지름은 오직 무지에서 비롯된다. 유덕한 자는 행복한 자이다.” 이런 소크라테스의 주지주의적 윤리설은 지적 낙관주의의 자연스러운 귀결이라고 볼 수 있다. 니체에 따르면 지적 낙관주의는 결코 우리의 삶을 진보시키지 못한다. 왜냐하면 이 낙관주의는 금욕주의로 귀결되기 때문이다.

이성적 능력의 강조는 그 외의 요소 즉 본능 욕구 욕망 충동과 같은 요소들의 배제로 이어진다. 실제로 『파이돈』에서 소크라테스는 철학자 즉 지식을 추구하는 자는 감각적 쾌락을 멀리 하는 자이며 오직 이성적인 사유 능력만을 함양하고 추구하는 존재라고 한다. 소크라테스가 죽기 전에 두려워하지 않은 이유는 육체(soma)라는 감옥에서 영혼이 벗어나 온전한 사유 활동이 가능해지기 때문이다.

그러나 니체에 따르면, 이성 이외의 요소 즉 감정(pathos 정념, 情動)을 제외하고 인간을 제대로 이해할 수 없으며 건강한 삶을 영위할 수 없다. 따라서 니체에게 ‘이성=덕=행복’이라는 소크라테스의 원리는 삶에의 의지가 약화된 자, 즉 병든 자가 발명해낸 ‘데카당스(퇴폐)의 공식’에 불과하다.³³⁾

한편 니체는 『즐거운 학문』에서 철학자를 의사에 비유한다. 문화의 의사로서의 철학자, 혹은 ‘철학적 의사(philosophischer Arzt)’는 치료한다. 욕구 욕망, 충동 본능,

31) 프리드리히 니체, 『비극의 탄생』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2007, 쪽.

32) 나종석은 니체의 소크라테스 비판이 합리적 이성의 대화적 측면을 간과하고 있다고 비판한다. 나종석, 「니체의 소크라테스 비판과 대화적 이성」 인문과학 87집, 2008, 90쪽.

33) 김정현 역, 니체, 『우상의 황혼』, 책 세상, 2005, 95쪽.

의지 감정 등 전통 형이상학과 기독교 문화에 의해 그 가치가 폄하된 정념(pathos)을 생명의 원리로 다시 전환한다. 철학적 의사는 이런 실존의 실험을 감행하는 철학자에 대한 명칭이다.³⁴⁾

니체가 볼 때, 소크라테스도 철학적 의사이다. 이 의사는 치료하는 것이 아니라 오히려 병을 주는 의사이다. 의사의 관점에서 소크라테스의 주지주의는 이성적 능력만을 강조해서 인간의 삶을 건강하지 못하게 만드는 거짓 의사에 불과하다.

소크라테스가 무엇을 가지고 (사람들을) 매혹시켰는지에 대해 나는 암시를 주어 왔다. (대화를 할 때) 그는 의사처럼, 구원자처럼 보였던 것이다. ‘어떤 대가를 치르든지 이성성’이라고 믿는 그의 믿음에 놓여 있는 오류를 더 지적할 필요가 있는가?³⁵⁾

‘이성성’은 ‘이성임’, 즉 ‘이성 그 자체’를 뜻한다. 인간성은 인간의 본질이다. 따라서 ‘이성성’은 이성의 본질 혹은 핵심이다. 이성은 인간과 세계를 정확하게 인식하는 도구일 뿐만 아니라 사람의 마음을 바로잡고, 감정 욕망을 진정시키고 참된 앎을 가지게 한다. 이성이 확립되면 올바르게 된 인간이 되며 마음의 병이 치료된다. 이런 소크라테스의 신념은 아폴론적인 정신에 근거한다.

소크라테스 사상이 데카당스의 결과라는 니체의 평가는 『파이돈』에서 소크라테스가 했던 “오, 크리톤! 아스클레피오스에게 닭 한 마리를 빚졌네. 나 대신 갚아 주게” 라는 표현에서도 확인된다. 병이 든 사람이 병이 나으면 의술의 신 아스클레피오스에게 닭을 바치는 풍습이 있었다. 소크라테스는 죽음을 육체라는 감옥에서 벗어나는, 즉 병에서 회복되는 상태로 보았던 것으로 해석할 수 있다.

소크라테스가 볼 때, 몸은 마음, 즉 이성의 감옥이다. 몸에 든 이성은 기본적으로 병든 상태이다. 그의 산파술은 마음 바닥 즉 몸에 잠겨져 있는 이데아를 끌어내는 것이다. 마치 아이를 낳는 것과 같다. 이처럼 몸에서 이성을 계발시키는 것이 소크라테스의 소명이다. 이는 일종의 의사의 활동과 비슷하다.

그의 이성 중심주의 즉 지성주의는 아폴론적 정신의 산물이다. 몰락과 데카당스의 징조이다. 이런 지성주의는 결국 기독교 윤리와 연결된다. 소크라테스는 알면 행할 수 있다고 하여 앎-이성 우위를 주장한다. 기독교 신앙에서는 신의 말씀이 절대적이다. 기독교 윤리는 신의 말씀이다. 개인에게는 본래 주어진 것 본래적인 앎이 된다. 그래서 반드시 실천해야 한다. 그 실천을 방해하는 욕망 감정은 모두 제거해야 한다. 극단적인 금욕주의로 나가게 된다. 반대로 제거하지 못 하는 자신을 자책하는 죄의식으로 가게 된다.

니체의 소크라테스 비판은 기독교와 칸트 윤리 사상 비판으로 이어진다. 왜냐하면 정동(정념 pathos)을 거세한 채로 궁극적 진리를 발견할 수 있고, 해야 한다는 소크

34) 이상범, 「니체의 개념 ‘의사(Arzt)’에 대한 연구 - 세 의사 유형, 소크라테스와 금욕주의적 성직자 및 차라투스트라를 중심으로」, 『니체 연구』 제37집, 2020, 71쪽, 75쪽.

35) 백승영 옮김, 니체, 『우상의 황혼』, 11, 책 세상, 94쪽.

라테스식 낙관주의는 기독교의 금욕주의와 모든 진리의 원천인 신에 대한 믿음과 인식이 자연스럽게 이어지기 때문이다.³⁶⁾

칸트 윤리 사상의 경우 경향성(Neigung)으로 대표되는 비이성적인 요소들의 배제와 이성적 능력의 발휘를 통해 도덕적으로 선한 행위를 할 수 있다고 보며 니체에게 이는 소크라테스식 금욕주의의 계보를 잇는 사상적 결과물에 불과하다.

2.2 기독교 비판

니체는 목사의 아들로 태어났다. 어려서부터 기독교에 접했다. 그런데 아버지와 정반대로 기독교에 대한 철저한 비판자로 변신한다.

1) 신의 죽음과 기독교

니체는 소크라테스에서 시작되는 종래의 이원론적인 전통 윤리를 비판하고, '신은 죽었다'는 외침을 통해 기독교적인 신 중심에서 인간 중심으로의 윤리적 전회를 시도한다. 이 외침은 단순히 신의 존재를 부인하는 것이 아니다. 유럽의 문화는 기독교적 도덕관에 의해서 형성되고 구조화되었다. 이러한 기독교가 유럽의 시대 정신을 이끌었다. 니체의 외침은 이런 것들의 종말을 알리는 것이었다. 동시에 이를 극복하기 위한 새로운 출발점을 제시한 것이라고 할 수 있다. 이 외침은 2천여 년에 걸쳐 유럽 정신을 장악해 온 기독교가 지배력을 잃어가는 그 시대의 상황을 반영하는 것이다. 이는 신앙에만 한정된 외침이 아니다. 소크라테스에서 시작되는 이론 체계로 작동되는 유럽 주류 철학의 형이상학적 바탕, 기독교 윤리가 문화에 녹아 있는 일상의 가치 체계가 무너져 내린 것이다. 형이상학과 가치 체계가 무너진 니힐니즘(Nihilismus)의 극단에서, 니체의 외침은 인간이 주체가 되어 새로운 가치를 창조하는 출발을 의미한다.

2) 원죄 의식

사람은 태어나면서 죄인이라는 원죄설에서 기독교적 인간의 이해는 시작한다. 쇼펜하우어는 『인생론 에세이』에서 말한다. “그리스도교 정신과 가르침은 인간이 단지 세상에 태어났다는 사실 하나만으로도 무거운 원죄를 피할 수 없다는 관점에서 출발하고 있다.”³⁷⁾

인간은 불완전자이고, 신은 완전자이다. 불완전하기 때문에 죄를 저지를 수 밖에 없다. 완전자인 신이 심판하고 용서한다. 인간의 불완전성, 이것을 원죄라고 비유적으로 말한다. 인간의 신의 말씀대로 살아야 한다. 신의 말씀을 따르지 못 하는 이유는 욕

36) 그래서 니체는 기독교를 “대중을 위한 플라톤주의”라고 평한다. 프리드리히 니체, 『선악의 저편 / 도덕의 계보』, 김정현 옮김, 책세상, 2002, 11쪽.

37) 이주향, 「기독교의 죄 개념에 대한 니체의 비판과 죄 사유의 긍정적 실천」, 『니체 연구』, 14집, 2008, 55쪽에서 재인용.

망과 감정 때문이다. 기독교 윤리가 이래서 금욕주의로 빠진다. 문제는 신의 말씀에 저항하는 욕망 감정이라는 것 때문에, 인간의 욕망을 더럽고 추악하고 불순한 것으로 생각한다. 그것은 사탄의 유혹이다.

태어나면서부터 죄인의 굴레를 쓴 인간은 복되고 행복한 삶을 살기 위해서는 개인의 욕망과 정념을 제거해야만 한다. 그리고 신이 섭리하는 세계에서 나는 나의 모든 생각과 행동에 대한 감시자가 되고, 순한 양처럼 살아가기를 스스로 자처한다. 그리고 나는 나의 행동을 스스로 신의 법에 비춰 보는 심리적 감시자가 된다. 그리고 죽음을 향해 내달리는 두려움에서 벗어나고자 나의 몸과 마음을 다해 목소리 높여 신의 답을 기다린다. 구원과 영생의 삶을 허락 받기 위해 스스로 심리적 감시자가 되며 이제는 신의 노예가 된다.

그리고 인간이면 누구나 직면하는 죽음에 두려움을 느낀다. 이를 이용해서 기독교는 내세에 천당과 지옥을 만든다. 그래서 인간은 천당으로 가게 해 주기를 신에게 요청한다. 그러기 위해서는 현세의 모든 욕망과 정념을 제거해야 한다. 인간은 불완전하기 때문에 지옥에 갈 가능성이 많다. 따라서 신에 매달리게 된다. 자신의 행위뿐만 아니라 생각 마음먹기 감정 욕망 모든 것이 신의 뜻에 맞아야 한다. 한편으로는 죄의식에 깊이 빠진다. 반대로 죄의식의 깊이만큼 신에 대한 믿음이 절실해진다. 설사 원하는 바가 이루어지지 않아도 그 원인을 신에게 돌리지 않으며 자신의 믿음을 의심하게 된다. 이렇게 해서 인간은 점점 신의 세계로 빠져든다.

기독교 신자들은 신의 은총을 받기 때문에 날마다 늘 행복하다고 한다. 그러나 니체가 접했던 기독교는 이와 반대였다. 늘 죄의식을 불리면서 사람이 자신을 학대하게 만든다. 이로써 인간은 신의 종으로서 오직 신에게 매달리게 된다.

3) 종교의 탄생

인간은 얼마나 자신이 만들어 놓은 신이라는 개념에 매여 사는가! 니체는 『아침놀』에서 말한다.

“종교의 기원에 대해 - 사람이 사물에 관한 자신의 의견을 어떻게 계시로 느낄 수 있는가? 종교의 기원이라는 문제와 관련해, 자신의 생각을 신의 계시로 느낄 수 있는 인간이 항상 있었다. 그 전제는 그가 이전에 이미 계시를 믿고 있었다는 사실이다. 그런데 어느 날 갑자기 그는 자신의 새로운 사상을 얻는다. 그의 의식 속에 세계와 존재를 포괄하는 독자적인 위대한 가설(즉 사상)을 갖게 되면서 느끼는 환희가 벽찰 정도로 크기 때문에, 그는 감히 자신이 그러한 환희의 창조자라고 느끼지 못하며, 그것의 원인과, 나아가 저 새로운 사상의 원인을 신의 계시로 여겨서 신에게 돌린다.”³⁸⁾

종교의 기원에 대해서 니체는 ‘신의 계시’라는 측면에서 설명한다. ① 신의 계시를

38) 이서규, 「신의 죽음과 허무주의 그리고 위버멘쉬」, 『니체 연구』, 8집, 2005, 47-48쪽.

믿는 인간이 있다. ② 그가 어느 날 위대한 착상, 혹은 사상을 얻는다. 이에 엄청나게 기뻐다. ③ 이렇게 뛰어난 사상은 내가 만든 것이 아니다. 신이 나에게 계시해 주신 것이다. 이렇게 해서 신과 그 계시가 하나의 공식이 되고, 이것이 종교의 기원이다.

어느 날 세계와 존재를 포괄하는 특별한 깨달음에 도달하며 이 큰 환희는 내 스스로가 창조했다고 믿기에는 너무나 가슴 벅찬 일이기에 신의 계시로 여긴다. 이것이 종교의 탄생의 기원으로 볼 수 있다. 이제 나는 신의 존재를 믿게 되며 신의 종이 된다. 이로서 나는 스스로 심리적 상태와 행동을 신의 법에 비춰보는 수동적인 인간이 된다. 일어나는 욕구와 정념은 죄와 악의 근원이므로 제거해야 할 것들로 생각한다.

4) 죽은 뒤의 세계 - 천당과 지옥

종교의 탄생은 구원을 전제로 한 탈출구의 모색이다. 즉 인간의 죽음에 구원의 길을 열어줌으로서 신에 종속된다.

죽음은 한 인간이 완전히 없어짐이 아니다. 그것은 몸이 죽은 것일 뿐이다. 그 영혼에게는 또 다른 세계가 준비되어 있다. 신의 뜻을 따른 자에게는 ‘신의 왕국’에서 영원히 행복한 삶이, 그렇지 않은 자에게는 지옥의 영원한 형벌이 마련되어 있다. 죽은 뒤의 세계가 살아 있을 때의 복종에 대한 보상과 보복으로서 주어져 있다.”³⁹⁾

인간이면 피할 수 없는 죽음을 맞닥뜨리게 되는 순간 넘을 수 없는 한계를 깨닫고, 심리적 ‘포기와 수용’⁴⁰⁾의 단계를 거쳐서 인간은 죽음을 받아들이게 된다. 사람은 죽음에 대해서 극심한 공포를 느낀다. 그래서 죽음을 피하려는 더 이상의 시도와 탐험을 멈추고 그 죽음의 자리에 “불멸의 세계, 지옥과 천국, 최후의 심판”, 그리고 이에 대한 증거로서의 인간 예수의 부활에 대한 ‘무조건적 믿음’을 밀어 넣는다. 삶의 정점은 죽음이다. 그러나 언제 죽을지는 모른다. 언제까지 삶이 이어질지 불확실함에 대한 무기력과 두려움에서 ‘버팀대, 기둥, 의지할 것’을 찾는 나약한 본성에서 지옥과 천국이 나온 것이다.⁴¹⁾

인간은 더 이상 삶을 영위할 수 없는 죽음을 맞이하는 순간 삶을 유지하려는 의지와 투쟁을 포기하고 수용의 단계에 들어간다. 그리고 영생의 세계를 기대하며 신에게 의지한다. 그 증거로서 예수의 부활을 떠올리며 저항 없는 무조건적인 믿음으로 신의 노예가 된다.

이와 같이 인간이면 벗어날 수 없는 죽음을 신을 통해 구원의 길을 찾음으로서 정신적 위안을 찾고자 한다. 이렇게 하자면 이 세계의 삶에서 전제되어야 하는 것은 무엇인가? 그것은 부활로 신의 세계에서 영생의 삶을 꿈꾸며 죽음과 부활의 증거인 ‘예수의 부활’에 대한 무조건적인 믿음이다. 죽음은 곧 ‘신’에 의해 구원을 받고, 행복한

39) 오윤정, 「전통적 ‘죽음’ 개념의 니체의 창조적 전유」, 『미학』 85권, 2019. 113쪽.

40) 자기 부인은 자기 비움, 자기 희생, 자기 포기, 자기 사랑을 모두 포함한 포괄적 의미이다. 이수미, 유희주, 배시은, 김용태. 「자기 부인(Self-Denial)과 자기 수용(Self-Acceptance)에 대한 기독교 상담학적 조명」, 『한국 기독교 상담 학회지』, 2015. 26집 3권, 245쪽.

41) 오윤정, 앞의 글, 116쪽

삶을 살 것이라는 기대감에서 마음의 평화를 얻고, 알 수 없는 것은 믿음으로, 이성적 판단에 의한 합리적 사유가 아니라 무조건적인 믿음이어야 한다.

기독교의 이러한 사후 세계에 대한 무조건적 믿음은 인간 고유의 본능을 쇠퇴시키는 징후라고 니체는 비판한다. 한발 더 나아가 그 믿음은 심리적 역학으로 작용하여 인간 스스로 주체적 창조력을 상실하고 나약함을 심화시키고 확산시켜 드디어 인간이 신에 종속되는 기독교적 도덕의 실체로 완성된다. 니체에 따르면 인간이 자신의 삶을 보존하기 위해서 신에 대한 얼마나 많은 ‘믿음’과 ‘확고함’을 필요로 하는가? 그가 지닌 힘의 크기와 반비례하고, 더 정확하게는 그의 ‘나약함과 정비례한다.’⁴²⁾

죽음의 한계와 두려움을 해소하기 위한 정신적 위안처로서 만들어진 내세의 천국은 무엇을 의미하는가? 그것은 자기의 주체적 삶의 의지의 상실을 의미한다. 그것 앞에서는 “주권과 힘의 결정적 징표로서의 힘의 의지가 부정되어야 함을 의미한다.”⁴³⁾ 그것은 죽음 앞에서 무기력과 허무함에 스스로 창조적 삶을 의욕하는 것을 포기하는 것이며 ‘의지의 상실’이다. 더 나아가 삶의 주체로서의 권리를 신에게 이양하고 신의 법에 따르는 순한 양이 되는 것이다. 이제 나약한 존재로 전락한 인간은 신의 예측된 존재자로서 신의 명령에 따르는 삶을 살아간다. 그는 니체의 표현에 따르면, “아무 것도 의욕하지 않기 보다는 차라리 무(無 Nichts)를 의욕하는 것이다.”⁴⁴⁾ 죽음은 무(無)이다. 그것에다 천당과 지옥, 신의 심판, 영원한 삶 등을 건설한다. 이렇게 신은 불멸을 준다. 이 나약한 인간은 자신이 삶과 죽음의 허무에서 벗어났다고 생각한다. 실제로 신의 세계 천당과 지옥은 허구에 불과하다. 그래서 그가 믿는 죽음과 신의 세계는 위장된 무(無)이다. 이는 위장되어 있는 탓에 더욱 위험하게 삶을 부정하는 니힐리즘이다.

5) 신에 종속된 삶

니체는 기독교에 의해 이끌어낸 인간의 삶을 다음과 같이 설명하고 있다.

스스로 자신이 죄인인가 의심하며 기독교인은 자신을 지키기 위해서라면 그 어떤 것이든 마다하지 않았다. 기독교는 신에 대한 의심만 품어도 그것을 죄라 규정했다. 사람들은 이성적 사고를 버리고 오직 신 기독교적인 세계를 상상하며 신앙의 줄에 매달리게 된다. 그리고 오직 신앙적인 초현실적 세계에 나 자신을 던지고 신의 종으로서 착한 양이 되어 살아가기를 바라며 신의 은총을 기다린다. 신의 세계에서 벗어나는 생각만으로도 이미 죄인 것이다.

이와 함께 신앙의 근거 및 신앙의 기원에 관한 어떠한 의심이나 회의도 똑같이 죄가 됨을 사람들은 안다. 따라서 신에 대한 맹목적 신앙과 도취 그리고 이성적인 사고의 배제를 당연시하도록 자신에게 지속적으로 자책하고 세뇌를 반복한다.

42) 오윤정, 앞의 글, 115쪽

43) 오윤정, 앞의 글, 116쪽

44) GM (Zur Genealogie der Moral) III §1, 357쪽, 오윤정, 「전통적 ‘죽음’ 개념의 니체의 창조적 전유」, 『미학』, 85권 1호, 116쪽에서 재인용,

6) 신의 죽음

니체는 『즐거운 지식』에서 신의 죽음을 선포한다.

미친 사람이 - 밝은 대낮에 등불을 밝히고 광장에 나와 “나는 신을 찾는다!” 라고 소리치는 어떤 미친 사람의 이야기를 너희들은 들은 적이 있는가?

마침 광장에는 신을 믿지 않는 사람들이 한데 모여 있어서, 미친 사람은 큰 웃음 거리가 되었다.

“도대체 신이 없어졌나 보군”이라고 한 사람이 말했다.

“어린아이처럼 길을 잃어 버렸는가?”라고 다른 한사람이 말했다.

“아니면 숨어 버렸단 말인가? 신은 우리를 겁내는가? 배를 타고 가버렸단 말인가? 우리를 떠나 버렸단 말인가?” 그들은 시끄럽게 소리치며 비웃었다.

미친 사람은 그 한가운데로 뛰어 들어가 꿔꿎는 듯한 시선으로 그들을 노려보았다.

“신은 어디로 갔는가?” 라고 그는 외쳤다.

“내가 너희들에게 대답 하겠다. 우리가 신을 죽였다. 너희들과 내가. 우리 모두는 신을 살해한 자들이다!”

하지만 어떻게 우리가 이런 일을 저질렀을까?⁴⁵⁾

미친 사람의 입을 통해 신의 죽음을 선포한 것은 신의 존재를 부정하는 의미인 동시에 유럽 문명 속에 살아 움직이며 영향력을 행사하는 기독교적 신적인 요소를 해체하는 것이다. 또한 “신이 죽었다”라는 말에서 서구 유럽철학의 주류였던 플라톤적 진리관과 세계관이 힘을 잃고 인간 스스로 중심과 주체가 되는 삶의 형식과 의미가 회복되어야 한다는 주장이 내포되어 있다. 신의 죽음은 기독교 신의 존재자를 부정하는 동시에 유럽 문화에 뿌리깊이 내린 신의 영향력이 상실되었다는 것을 뜻한다. 기존에는 기독교적 사고가 유럽 문명을 지배해 왔으며 인간의 삶은 기독교적 가치관 속에서 생각하고 구속될 수 밖에 없는 구조였다.

유럽 문명은 신, 특히 기독교적인 신의 존재를 상징하는 것에서 출발해 생활의 양식과 의식 구조에 긴밀한 연관이 있다. 신의 존재를 가정한 기독교의 사고와 윤리 체계에서 인간을 중심으로 한 사유와 윤리의 체계를 확립하기 위해서는 니체가 신을 비판할 수 밖에 없었다. 니체는 다음과 같이 말하고 있다.

“신의 정직함(의 문제) - 신은 전지전능한 존재이면서도, 자신의 의도를 자신의 피조물[인간]이 이해할 수 없게 하는 신이 과연 선한 신일 수 있을까? 인간의 수많은 회의와 의심이 (신의) 인류의 구원에 위협하지 않는 것처럼 그것[이해할 수 없게 함]을 수천년이나 지속시킨 신, 더욱이 (신의) 진리를 잘못 파악했을 경우에는 가장 무서운 결과가 초래될 것을 각오하라고 엄포를 놓는 신이,

45) Friedrich Nietzsche, “Kritische Studienausgabe” 3권 480p (이하 KSA로 표기), 「신의 죽음과 허무주의 그리고 위버멘쉬」, 이서규, 40-41쪽에서 재인용.

(자신은) 진리를 갖고 있으면서도 인류가 비참하게 괴로워하면서 진리를 구하는 것을 내려다보기만 하는 신은 잔혹한 신이 아닐까?

모든 종교에는 인류 초기의 미숙한 지성에서 비롯되었다는 특징이 있다.”⁴⁶⁾

인간이 신의 의도를 의심하고 회의해도 신이 인간을 구원하는데 별로 위험하지 않다. 신이 전지전능하기 때문에 자신의 뜻을 알려 줄 수 있다. 그런데 인간이 그렇게 의심하면서 찾아대지만 신은 자신의 의도를 숨기고 인간이 이해할 수 없게 만든다. 이것은 무슨 심술인가? 유태인이 여호와 신을 믿은 이래 수천 년이 지나도록 신은 자신의 뜻과 의도를 인간들이 이해할 수 없게 만들었다. 그래서 성직자들이 존재하게 만든다. 이런 신이 과연 선한 신인가?

니체의 이러한 비판은 자기 아버지가 목사였던 것과 연관이 있다. 자신이 독실한 기독교 신자로서 살면서 기독교에 대해서 깊이 성찰을 한 것이다.

7) 신의 죽음과 전통 형이상학의 비판

니체의 기독교의 신의 비판은 또한 유럽을 지배했던 이원론과 목적론의 형이상학적, 도덕적인 가치 세계가 무의미한 것이 되었다는 의미이다.

신의 죽음에서 ‘신’이라는 용어는 초감각적인 세계 전체를 지칭하는 것이라고 하이데거는 이해한다. 플라톤의 이데아는 초감각적 것의 영역이다. 플라톤 철학이 기독교에 의해서 해석되고 수용된다. 플라톤은 초감각적인 영역만이 참된 세계라고 한다. 무한과 유한, 동일성과 차별, 본질과 현상, 선과 악을 구분하는 이원론적 사유가 초감각적 영역을 분리시키며 필연적으로 초감각적인 세계를 선호하게 만든다. 이러한 이원론에 의하면 감각적인 세계는 변화하며 가상의 세계로 이해된다. 이런 점에서 볼 때 니체의 신의 죽음의 선포는 플라톤 이래로 전래된 형이상학적 가치 세계를 거부하고 새로운 세계관 가치관을 구축하려는 해체의 작업인 것이다.”⁴⁷⁾ 니체는 ‘신의 죽음’을 선포하여서 기독교 윤리의 사망을 주장할 뿐만 아니라 전통 철학도 부정한다. 전통 철학의 형이상학은 인간의 퇴폐와 쇠락의 원인이 되었다.

니체는 말한다. 신의 존재와 그에 따른 사유의 체계가 인간으로서 주체적으로 살아갈 힘을 상실하고 죄인으로서 신의 법에 따라 사는 수동적인 인간으로 만든다. 따라서 니체는 ‘신의 죽음’을 통해서 전통 해체를 시도하고 새로운 가치의 정립, 특히 새로운 인간 이해를 구축하려 한다. 신의 죽음을 통해 지금까지 인간의 삶을 구성하고 체계화시킨 기존의 가치 체계를 하향 평준화하고 획일화하는 가치 체계를 해체한다. 이를 통해 인간이 스스로 자유롭고 주체적 삶을 창조할 수 있게 하는 새로운 가치의 세계의 정립을 시도했다.

신이 죽었다! 여기에서 신에 의한 인간의 구속과 인간의 자발적인 유약함에서 인간을 해방시키고, 인간 스스로의 삶을 주체적으로 살아가도록 하려는 니체의 의도를 읽

46) 박찬국, 『아침 놀』, 100쪽. 이서규, 앞의 글, 42쪽에서 재인용.

47) 이서규, 앞의 글, 43-44쪽

어낼 수 있다. 니체가 신의 죽음을 선포한 것은 궁극적으로 플라톤적이고 기독교적인 형이상학을 해체하여 인간을 현실의 세계로부터 소외시키는 모든 것으로부터 인간을 해방시키려는 것이다.⁴⁸⁾

8) 초감각적 영역 - 신과 이데아

인간에게 신의 영역으로 존재했던 초감각적인 세계는 이제 더 이상 인간에게 아무런 의미가 없게 되었다. 하이데거는 이것을 다음과 같이 말하고 있다.⁴⁹⁾

스스로 존재하는 초감각적 영역은 더 이상 인간에 대해서 기준이 되는 빛으로서 존재하지 않는다. 모든 시야가 사라져 버렸다. 인간은 모든 ‘존재자 전체’ 즉 대양(大洋 Meer)을 다 마셔 버렸다. 왜냐하면 인간은 “나는 생각한다”의 자아성(Ichheit)으로 나타나기 때문이다. 이러한 반란에 의해서 모든 존재자가 대상으로 되어 버렸다. 존재자는 객관적인 것으로서 주관성의 내재 영역(Immanenz)으로 흡수되어버린 것이다.⁵⁰⁾

하이데거는 대서양 바닷물을 단숨에 들이키는 인간을 말하고 있다. 그는 큰 바다 즉 대양을 ‘존재자 전체’와 같다고 한다. 사람은 ‘존재자 전체’를 다 마셔버린 것이다. 대체 어떻게 마신다는 말인가? 바닷물은 마셔도 존재자는 못 마신다. 그래서 존재자를 바닷물로 바꾼다. 그럼 ‘존재자’는 무엇인가?

하이데거는 존재와 존재자를 구분한다. 예컨대 ‘개똥이’와 ‘개똥이 아닌 것’은 모순 관계이다. 즉 A와 ~A이다. 이 둘은 합하면 세계 전체가 된다. ‘개똥이’는 존재자이다. ‘개똥이 아닌 것’은 존재이다. 그것은 어떤 것이라고 특칭할 수는 없다. 단지 그런 어떤 것들이 짝 있다고 할 수 밖에 없다. 즉 ‘존재한다’라는 말만 할 수 있다. 그래서 이것을 ‘존재’라고 한다.

존재자는 사물들이다. 플라톤은 사물에 이데아가 있다고 본다. 그리고 이데아는 마음속에 존재한다. idea는 ‘관념’이란 말이다. 모든 사물의 이데아가 개인의 마음에 들어 있다. 이것을 데카르트는 ‘본유 관념’(innate idea)이라 한다. 사람이 태어날 때부터 본래 가지는 관념 즉 이데아이다. 그래서 데카르트는 “나는 생각한다”고 한다. 이 생각은 참이고 진리이다. 이것이 가능한 이유는 마음에 본유 관념이 있기 때문이다.

결론적으로 사람은 대양을 이렇게 마셔 버렸다. 대양은 존재자 전체를 가리킨다. 존재자는 idea가 된다. 모든 존재자의 이데아는 마음속에 있다. 존재자는 객관적인 것이지만 주관성의 내재 영역에 흡수된다. 다 마셔버린 것이다.

그러나 내 마음속에 있지만 난 본유관념을 자각한 적이 없다. 초월적으로 주어지기 때문이다. 그것은 초감각적 영역이다. 감각으로 지각할 수 없다. 그래서 인간에 대해서 기준이 되는 빛이 아니다. 그냥 존재하면서 개인에게 군림한다.

48) 이서규, 앞의 글, 45쪽

49) 이서규, 앞의 쪽.

50) 하이데거, 『존재와 시간』 261쪽. 이서규, 앞의 글 46쪽에서 재인용.

이것은 신과 그 위상이 비슷하다. 알 수는 없지만 균립한다. 진리 정의 선의 근원이 된다. 지각되거나 감각되지 않는 초감각적 영역이다.

9) 이분법적 철학과 기독교 비판

니체는 서구 문명 속에서 전개되는 이원론적 목적론의 세계를 지배 했던 형이상학적, 도덕적인 가치 세계의 모순을 폭로하고 있다. 니체는 『선악의 피안』에서 “전통적 형이상학과 기독교의 이원론”을 다음과 같이 비판한다.

어떻게 해서 무엇인가가 그것의 대립물에서 생겨날 수 있는가? 예를 들어 거짓말에서 진실이,
기만으로 향하는 의지에서 진리로 향하는 의지가,
이기심에서 사심 없는 행위가,

정욕에서 현인(賢人)의 순수하고 태양 같은 눈빛이 생겨 날 수 있는가?

그것은 불가능하다. 그런 것을 꿈꾸는 자는 바보이거나, 오히려 바보보다 못할 것임이 분명하다. 최고의 가치를 지닌 것이라면, 무엇인가 다른, 독자적인 기원을 가져야만 한다. 그것은 이렇듯 무상하고 현혹되기 쉬우며, 기만적이고 비루한 세계, 이 정욕과 망상의 분류에서 생겨나는 것이 아니리라!

오히려 그것은 근원적 존재의 태반(胎)이나 불변적인 것에서, 혹은 숨은 신과 사물 자체(物自體) 등에서 나올 수 있으며 이러한 것 이외의 근원은 있을 수 없다.

이렇게 판단하는 방식은 고금을 막론하고 모든 형이상학자들이 지니고 있는 전형적인 선입견과 편견을 드러내고 있다. 이런 식의 가치 판단이 그들이 가진 모든 논리의 배후에 도사리고 있다. 인식에 대한 그들의 견해, 그리고 진리에 대한 그들의 견해 등은 바로 이러한 그들의 신앙에서 비롯된다.⁵¹⁾

니체는 이원론을 “거짓말-진실, 기만-진리, 이기심 - 사심 없음, 정욕 - 현인[이성]”으로 예를 든다. 양자는 모순되는 것이 아니라 대립되는 것이다. 그래서 음-양처럼 상호 의존적인 것으로 본다. 서로 상대를 만들어 주는 것이다.

플라톤의 이데아는 존재자(사물)와 짝이 된다. 본체와 현상의 관계이다. 사물과 그 이데아, 그러면 그럴듯한 이야기이다. 그러나 ‘거짓말과 진실’이 상호 의존적인 관계 이라고 하면 진실은 거짓과 상호 의존한다. 그러면 진실은 고귀하기 어렵다. 더러운 뿔밭에서 연꽃이 피어나는 것과 비슷하다. 이는 바보보다 못 한 소리이다.

만약 진실, 진리, 사심 없음 등이 고귀한 것이 되려면 그 뿌리가 ‘거짓말, 기만, 이기심’같은 것이 되어서는 안 된다. 그런 것은 무상하고 비루하고 기만적인 세계이며 정욕과 망상의 분류이다. 오히려 ‘근원적 존재의 태반’, ‘불변의 것’, ‘숨은 신’, ‘사물 자체’ 등에서 나와야 한다. 이런 것들의 특징은 이분법이 아니며 미분리의 것이다. 이것들이 분리되면 이분법적 것, 혹은 다양한 것이 된다. 꼭 이분법적으로 나오는 것은 아니다. 그런데 전통 형이상학과 기독교는 세상 모든 것을 이분법적으로 규정한다.

51) 박찬국, 『해체와 창조: 철학자, 니체』, 동녘, 2001, 84쪽. 이는 니체의 글의 발췌 번역이다.

이런 근원적 존재의 태반 이것을 니체는 ‘선악의 피안’이라 한다. 그것은 선-악과 같은 이원론으로 규정될 수 있는 것이 아니다. 더 나아가 이렇게 규정되지 않은 것, 무규정자를 니체는 ‘힘의 의지’라 한다. 이 의지가 주인의 도덕을 이루고, 고귀한 것을 만든다. 기독교 윤리나 전통 형이상학에서 말하는 이분법적 윤리는 태생상 이런 고귀한 덕목과 윤리를 만들 수 없다.

10) 욕망과 정념의 제거

니체는 욕망과 정념을 제거의 대상으로 보아서는 안 된다고 한다. 『우상의 황혼』에서 그는 다음과 같이 말한다.

교회는 정념을 제거하고자 한다. 교회가 시행하고 있는 그 치료법이라는 것도 ‘거세법’이다. 교회는 결코 우리는 하나의 욕망을 정신화하고 미화하고 신성하게 할 수 있는가를 묻지 않는다. 교회는 어느 시대에나 계율의 주안점을 근절에 두어 왔다. 관능 권력욕 탐욕 복수심을 근절시키려 했다. 그러나 정념을 그 뿌리로부터 공격하는 것은 삶을 그 뿌리로부터 공격하는 것과 같다. 따라서 교회가 행하고 있는 것은 삶에 적대적인 것이다.⁵²⁾

인간은 자신의 존재 한계를 극복하기 위해 신을 창조하였지만, 오히려 그것을 통해서 자신이 지배당해야만 하는 모순에 빠진다. 신의 이름으로 인간의 본능과 정념은 근절되어야 하는 것이 된다. 개인의 욕망과 감정은 죄의 뿌리가 된다. 욕망이 일어나면 동시에 죄의식도 생겨난다. 이것이 기독교의 윤리의 현실적 효과이다. 기독교는 인간의 욕망과 정념을 거세하려 했다.

니체는 이런 기독교 윤리를 격렬하게 비판한다. 정념과 욕망에 대해서 투쟁할 것이 아니라 그것들을 승화시키고 정신화해야 한다. 정념과 욕망은 삶의 근원으로, 이것의 제거나 근절은 삶의 기쁨과 힘을 박탈하는 것이다. 니체는 정념과 욕정이 바람직한 방향으로 발산되기를 바란다. 권력욕 탐욕 복수심 관능은 근절시킬 것이 아니다. 이는 주인의 도덕과 연관된다. 그런 것은 주인의 특징들이다. 노예 도덕이 반대하는 것이다. 정념은 삶의 뿌리이기 때문에 그것을 공격하는 것은 삶의 뿌리를 뽑는 것이다. 기독교는 삶에 적대적인 것이다.

11) 기독교적 신의 의미

(1) 신의 존재는 인간에게 어떻게 다가오는가? 전지전능하며 나쁜 것을 행하면 무서운 벌을 내리는 존재 아닌가. 신의 명령에 복종하며 순응할 때 복을 내려 주며 신의 세계에서 행복한 삶을 약속받는다. 신에 대한 믿음에서 인간의 정념은 찾아볼 수가 없다. 매순간 신의 답을 얻고자 하는 심리적 기제는 이제 감옥이 되었다. 나의 삶을 신의 세계에 비추어 점검하며, 작은 의심조차도 회개하여 용서를 구하는 신의 세계는

52) 박찬국, 『해체와 창조의 철학자 니체』, 87쪽.

멋지게 잘 살아보자는 아주 내밀한 나의 욕구마저도 제거해야 하는 것으로 만든다. 언제 어디서나 나를 지켜보는 신은 감시자로서의 역할을 수행하며 인간의 행동과 욕망을 억누르는 심리적 감시자로 등장한다.

신의 세계를 의심하는 것조차도 죄가 된다고 가르치는 기독교의 윤리는 절대적인 권력자가 된다. 심리적 감시자로서의 신은 나의 존재를 부정하게 만들며 그저 주어진 것에 감사하는 순한 양으로의 역할을 강요한다.

니체는 신의 죽음을 통해 기존의 전통적 윤리 사상의 비판한다. 앞서 말했듯이 그는 단순히 신의 존재를 부정하는 것에서 한발 더 나아가 전통적 윤리적 체계를 부정한 것이다. 기독교는 신의 존재와 피안의 세계를 만들어 인간이 복종하게 한다. 개인의 안녕을 오직 신의 세계에서 구하는 인간은 개인의 모든 정념을 제거하여서 신에의 복종자가 된다. 삶을 살아가는 주체는 누구인가? 신인가 아니면 인간인가?

(2) 어떤 사람이 어느 날 전체를 포괄하는 남다른 깨달음을 얻을 때, 이것을 신의 계시로 여긴다. 니체는 여기에서 신의 탄생을 보았다. 이렇게 신은 존재자로서의 지위를 얻는다. 그리고 신은 이제 인간 위에 군림하는 절대 권력자가 된다. 인간에게 사소한 욕망이나 정념마저 허락하지 않는 폭군이 된다.

니체에게 어떤 인간의 삶이 바람직한가 하는 질문은 *개인이 끌고 가는 삶인가?* 아니면 *신의 허락에 의해 이루어지는 삶인가*의 문제로 대두된다. 개인의 욕망 정념(pathos)이 제거된, 그래서 오직 신의 윤리적 체계 속에서 살아가는 나의 삶은 기뻐할 일들이 일어날 것인가? 그것이 가능한 일이라면 신이 허락한 것인가?

니체는 지적한다. - 신 중심의 윤리 체계는 인간의 삶을 고양하고자 하는 모든 의욕적 요소를 제거한다. 기독교 중심의 윤리는 인간의 본성을 부정하고 왜소화시키며하고자 하는 의욕을 제거함으로써 근본적 욕구를 약화시킨다.

니체는 말한다. 인간은 하고자 의욕하며 이루어내고 그렇게 기뻐하고 즐거워해야 한다고. 그리고 세상을 향해 내가 살아 있음을 외치고 확인하며, 그 기쁨을 느끼고 만끽해야 한다고 말한다.

2.3 칸트 윤리설 비판

2.3.1, 칸트의 윤리설 개관

1) 윤리학은 “어떻게 살아야 하는가”에 대한 대답이다. 살아가는 올바른 방법으로도덕률, 윤리, 관습 등이 제시된다. 이러한 규칙 규범을 왜 따라야 하는가? 혹은 그것이 어떻게 정당화되는가? 이런 물음에 대해서 답을 하는 것이 윤리학이다.

윤리 규범을 정당화하는 이론은 다양하다. 그 가운데 ‘동기주의와 결과주의’가 중요하다. 동기주의는 ‘마음먹기’, 즉 동기를 중시한다. 행위할 때의 동기가 선하냐, 악하냐를 따진다. 마음먹기-동기는 행위하기 이전에 한다. ① 행위 이전에 선과 악이 결정되어 있다. 선악을 구분하는 규범, 규칙이 있어야 한다. ② 그 규칙을 무조건 따라

야 한다. 그 규범은 ‘당위, 마땅히’이며, 그 개인에게 ‘의무’이다. 그래서 동기주의는 의무주의라고 한다.

결과주의는 행위의 결과를 중시한다. 결과의 좋고 나쁨에 따라서 행위한다. 그 결과를 쾌락으로 판단한다. 나에게 쾌락-즐거움을 주는 결과가 좋은 것이다. 이는 쾌락주의이다. 쾌락의 의미가 좁고, 개인적이다. 사람들이 서로 다투게 된다. 그래서 다툼을 조정하기 위해서 “최대 다수의 최대의 쾌락”을 주장하는 공리주의가 나온다.

법칙론적 윤리설은 대략 동기주의-의무주의와 대략 같다. 법칙을 지켜야 한다. 따라서 법칙은 의무이며, 행위하기 전에 동기로서 마음먹어야 한다. 법칙론은 윤리의 법칙적 성격을 중시한다. 반면 의무주의는 윤리의 의무적 성격을, 동기주의는 그것을 의욕하는 것을 중요시한다. 보는 측면이 다르다.

목적론적 윤리설은 대략 결과주의와 비슷하다. 그러나 쾌락주의나 공리주의와는 다르다. 이 둘은 개인의 경험 욕망에 근거한다. 욕망의 충족을 목적으로 삼는다. 충족된 욕망은 쾌락을 준다. 반면 아리스토텔레스의 목적론은 개인의 욕망이 아니라, 개인의 형상-이데아-본질의 실현을 목적으로 잡는다. 형상-이데아는 이성의 핵심을 이룬다. 대략 인간의 이성이 인간의 본질이다. 인간은 생각하는 갈대이다.

2) 칸트는 법칙론의 전형이며, 의무주의-동기주의이다. 그는 이쪽 방향의 끝으로 치달는다. 따라서 그는 목적론-결과주의인 영국의 공리주의 윤리설에 대해서 정면으로 반대한다. 인간 행위를 지도하는 윤리가 감각 욕망에서 나와서는 안 된다. 그는 ‘욕망’을 아예 ‘경향성’(Neigung)이라 규정한다. 욕망은 개인적인 것이며, 충족을 목표로 한다. 개인적 욕망은 충족을 향해서 나간다. 여러 방향 가운데 단 하나, 개인의 충족을 향한다. 이렇게 나가는 것을 ‘경향성’이라 한다. 따라서 욕망을 따르면 개인적 일 수 밖에 없다. 욕망이라는 경향성은 개인적인 것이다. 반대로 윤리 규범은 보편적이어야 한다. 욕망의 경향성은 윤리 규범과 정면으로 충돌한다. 이는 공리주의자들도 절실히 느끼는 문제이다.

칸트는 욕망-경향성이 규범의 근거가 될 수 없다고 선언한다. 도덕 규범은 보편적 법칙과 같아야 한다. 그래서 윤리적 규범은 정언 명법(定言 命法, categorical imperative)이 되어야 한다. ‘categorical imperative’는 ‘범주적 명령’을 뜻한다.⁵³⁾ 현재 내가 하려는 행위는 개인적인 것이며, 그 행위의 규칙[준칙]도 개인적인 것이다.⁵⁴⁾ 그러나 그것이 ‘범주화되어야 한다.’ 범주라는 것은 보편적 규칙이다. 현재 내가 하는 행위를 모든 사람이 언제나 한다면, 어떻게 되는가?⁵⁵⁾ 이것을 따져보라. - 이는 보편화시키는 방법이다. 이렇게 범주화와 보편화를 해도 되면, 그 행위를 하라.

53) 이를 ‘범주적 명령’이라 하지 않고, ‘정언 명법’이라 번역한 것은 논리학에 따른 것이다. 논리에는 ‘정언(定言 단정하는 말), 가언(假言 가정하는 말), 선언(選言 선택하는 말)’의 세 판단이 있다. 의무주의인 칸트의 윤리는 ‘정언 판단’에, 결과주의인 공리주의는 ‘가언 판단’에 의존한다.

54) 준칙(또는 격률)은 내가 세운 규칙이다. 이것이 보편화되면 법칙 규칙이라 한다.

55) 모든 사람이 언제나 할 경우에 나오는 결과가 좋으면 준칙이 규칙·법이 될 수 있다. 나쁘면 해서는 안 되는 것이다. 나의 준칙을 남이 받아들일 수 있는가 - 이는 중요한 것이 아니다. 오히려 보편화에 저해가 될 수 있다. 남과 타협이기 때문이다.

그것이 보편적 도덕 규범이 된다. 이렇게 개인성이 벗겨진 것만이 도덕 규범이 된다.

이는 니체의 ‘영원한 반복’(영원 회귀)와 비슷하면서 다르다. 현재의 개인성을 떠나서 무한한 시공간으로 확장한다는 점에서 같다. 칸트는 모든 사람이 언제나 할 경우를 따진다. 반면 니체는 내가 그것을 영원히 반복해서 실현할 수 있는가를 따진다. 나의 권력 의지의 구현이다. 진시황은 통일 국가가 영원히 반복될 것이라 생각한다. 황제(皇帝)를 1세 2세 등으로 이름 짓는다. 2세에 실패했다.

칸트는 윤리 규범의 내용을 따지지 않는다. 다만 형식만 말한다. 나의 개인적 행위의 규칙, 즉 준칙을 보편화시킴 - 이는 도덕 규범을 만드는 형식·절차만 말한 것이다. 반면 공리주의는 내용을 주로 말한다. 나의 ‘쾌락 행복’의 증진은 형식이 아니라 내용이다.

정언 명법은 규칙이고 규범이며, 그에게는 의무이다. (따라서 의무주의이다.) 왜냐하면 욕망에서 나온 것이면, 의무일 필요가 없다. 그 욕망에 따르면 된다. 사람은 누구나 자기 욕망에 따라서 산다. 그러나 범주적 명령은 욕망이 아니라 이성에서 나온다. 누구나 범주적 명령을 아는 것이 아니다. 철학을 배운 자만 안다. 안다고 해서 꼭 실천하는 것은 아니다. 그래서 의무의 강제성이 부여된다.

이 이성은 실천 이성이다. 그 이성이 ‘범주적 명령’을 의욕해야 한다. ‘의욕함’은 동기로써 반드시 가지는 것이다. 그래서 동기주의이다. 욕망은 특별히 의욕할 필요가 없다. 저절로 생기고, 저절로 따르게 된다. 정언 명법은 실천 이성으로 파악한 것이다. 안다고 꼭 실천하는 것이 아니다. 오히려 실천하기 싫을 수도 있다. 힘들고 어렵기 때문이다. 그래서 나에게 ‘의무’로서 주어진다.

3) 의무는 따라야 한다. 어차피 따를 것이라면, 적극적으로 그것을 의욕하고 실천하는 것이 낫다. 실천 이성은 단지 정언 명법을 알기만 하는 것이 아니라, 의욕하는 것이다. 실천 이성은 알고 의욕하는 것이다. 그래서 실천이 나온다.

즉 ‘자유=필연’이고, ‘필연=자유’이다. 내가 필연을 따를 때 자유롭다. 정언 명법을 의욕하고 실천할 때, 자유롭다. 칸트는 저 하늘과 별과 내 마음의 실천 이성을 같다고 했다. 범주화시키면 하나의 규칙이 나온다. 하나의 규칙은 필연성을 가진다. 그것을 내가 의욕하고 행했으므로 나는 자유롭다. 내가 ‘의지의 자유’[실천 이성]를 가지고 필연을 선택한 것이다. 또한 필연을 선택할 때, 현실은 그 필연대로 된다. 필연이 구현된다. 구현되었다는 것은 내가 자유롭다는 증거가 된다.

2.3.2, 칸트의 의무주의 윤리

1) 선(善)→법(法), 덕 윤리 → 의무 윤리

김상환에 따르면, 칸트 윤리학의 특징은 ‘선 → 법’, ‘덕 윤리 → 의무 윤리’로의 변환이다.⁵⁶⁾ 칸트는 ‘법, 의무’에 기초한 윤리학을 제시했다. 반면 그 이전까지의 윤리는 ‘선, 덕’에 근거한 것이었다. 이는 주로 플라톤과 아리스토텔레스의 윤리학이다. 김

56) 『왜 칸트인가?』 김상환, 21세기 북스, 2000년. 97~105쪽.

상환은 칸트 이전과 칸트 이후의 윤리를 대비시킨다. 이는 너무 거친 비교이다. 아리스토텔레스의 윤리와 칸트의 윤리 비교로 이해하는 것이 낫다.

또한 기독교 윤리, 혹은 영국의 경험론에 근거한 공리주의는 김상환의 도식에서 예외적이다. 이 둘은 ‘선, 덕’으로 규정하기 쉽지 않다. 기독교 윤리는 신의 말씀이 절대적이다. 선-악의 구분은 부차적이다. 공리주의는 개인의 쾌락 행복을 선에 근거로 본다. 따라서 절대적인 선도 절대적인 악도 없다. 쾌락 중심이므로 덕에 대해서도 별 관심이 없다.

나아가 칸트는 플라톤과 아리스토텔레스의 윤리학에 대해서는 별로 언급이 없다. 『실천 이성 비판』을 보면, 주로 공리주의를 비판의 대상으로 삼는다. 그의 의무주의 윤리는 영국 공리주의에 대한 의도적인 안티이다. 칸트의 라이벌은 덕 윤리가 아니라, 공리주의이다.

김상환의 도식에 따르면, 고대로 부터 칸트 이전의 윤리학에서는 ‘선’(善 좋음)을 추구해야 하는 대상으로 상정했다. 이 세상에서 가장 좋은 것은 ‘선’이므로, 삶을 좋게 하는 원리를 찾아가는 것이다. 그것은 이상적 삶을 추구하는 것이다.

그러나 칸트는 윤리학의 원리를 사회 구성원 누구나가 합의하고 동의하는 보편적 규칙, 즉 법(法)을 세우는 것에서 시작한다. 그것을 추구함으로써 최고의 선에 도달하는 것이다. 이 보편적 규칙은 예외를 허용하지 않는 절대적인 법을 의미하며, 반드시 지켜야 하는 의무로 받아들여진다.

칸트 이전에는 선(善) 개념을 중심으로 법 개념이 도는 형태였다. 반면 칸트는 법을 중심으로 선이 도는 모양이다. 이래서 김상환은 칸트의 윤리를 ‘두 번째의 코페르니쿠스적 전회’라고 한다. 칸트는 스스로 이를 그런 전회라고 말한 적은 없다. 어떻게 보면 칸트의 의무주의 윤리는 기독교적 윤리의 연장선이다. 신의 명령이 없는 기독교 윤리이다. 신의 명령이라면 개인의 쾌락이나 행복은 의미가 없는 것이다. 절대적으로 따라야 하는 것이다. 칸트는 정언 명법을 그런 절대적 명령으로 이해한다.

칸트 이전, 즉 아리스토텔레스의 윤리는 선(善)이 기쁨 행복의 원천이고, 법은 선을 실현하기 위한 방법이고 규칙이다. 반면 칸트는 법이 공동체 구성원이 지켜야 할 보편적 법칙이고 의무이라고 한다. 선은 도덕 법칙에 일치하는 행동이다.

아리스토텔레스는 덕 윤리이다. 이상적인 인간과 이상적인 삶을 이루려 한다. 덕은 한 개인의 능력이다. 살면서 중용을 이루는 것이 최선이다. 중용을 이룰 수 있는 것은 개인의 능력, 즉 덕에 달려 있다. 김상환은 이를 공동체주의로 연결시킨다. 이는 아리스토텔레스의 윤리 보다는 플라톤의 이상 국가와 연결된다. 철인, 수호자, 생산자로 이루어진 국가로서, 그 세 계급이 자신의 능력, 즉 덕을 최대한 발휘하는 체제이다. 아리스토텔레스는 이런 식의 공동체는 언급하지 않는다.

칸트는 의무의 윤리학이다. “자유와 정의에 대한 물음, 개인주의”가 특징이라고 이진우는 말한다. 덕 윤리의 ‘이상적 인간, 삶’의 구체성에 대비시켜서 ‘자유와 정의’라는 추상적 원리를 제시하고, 공동체 주의에 대응해서 개인주의를 말한다. (김상환 105쪽 도표) 이는 지나친 비교이다. 칸트는 자유와 정의 보다는 보편적 법칙을 말한

다. 그리고 공리주의가 더 개인주의에 맞다. 칸트는 그다지 개인주의적이지 않다.

2) 근대적 삶과 의무 윤리학

칸트는 근대적인 삶에 맞는 의무의 윤리학을 제시한다. 고대와 달리 근대 도시에서 살아가는 삶의 방식에 맞는 윤리학을 제시한다.

고대인들은 동일한 문화적 습관과 전통 안에서 공동체를 이루며 살았다. 그렇기에 구성원들의 사고방식이 대체로 동질적이었다. 동질적인 구성원들 사이에서는 인생에서 가장 좋은 것(선)을 놓고 합의한다는 것이 그리 어렵지 않았다.

근대적 삶이란 도시를 배경으로 한다. 도시는 출신, 교육 배경, 종교적 신념이 서로 다른 사람들이 끊임없이 이합 집산하는 장소이다. 출생 지역, 문화나 교양, 종교적 신념이 서로 다른 사람들이 모인 도시에서 이상적인 인간이란 무엇이고, 최선의 삶이 무엇인지를 놓고 합의한다는 것은 쉬운 문제가 아니다. 따라서 문화적 배경이 다른 사람들이 이합 집산하는 곳일수록 규칙을 만드는 것이 좋다. 구성원들이 사이좋게 살기 위해 요구되는 최소한의 규칙을 정하는 것, 그렇게 정해진 규칙을 무조건 따르는 것, 이것이 평화롭게 사는 길이다.⁵⁷⁾ 칸트 윤리는 다양한 구성원이 사는 근대 도시에 근거한다.

여기에서 말하는 고대인은 아리스토텔레스 시대의 도시국가를 말한다. 근대적 삶이란 칸트가 살았던 퀴니히스부르크를 뜻할 것이다. 이는 현재 칼리닌그라드이며, 러시아 땅이다. 다인종 도시이다. 그러나 두 가지 윤리를 단순하게 두 도시로 비교하는 것은 문제가 많다.

김상환의 이런 이야기는 문제점이 많다. 고대라고 해서 사회가 복잡하지 않은 것은 아니다. 아리스토텔레스 당시에 알렉산더는 그리스 도시 국가를 정복했다. 이어서 페르시아도 무너뜨렸다. 그 결과 다양한 인종이 어울려 사는 알렉산더 제국이 성립한다. 근대만 복잡한 사회인 것은 아니다.

근대적인 삶은 다인종, 다양한 구성원이 특징이라기보다는 욕망의 긍정이 특징적이다. 기독교처럼 욕망을 죄악시하지 않고 충족시켜야 할 것으로 본다. 이것에 근거해서 자본주의가 생겨난다. 이런 조류에 맞는 것은 영국의 공리주의이다. 공리주의 이전에는 대놓고 인간의 욕망을 긍정하지 못 했다. 에피쿠로스의 쾌락주의도 사실상 담담한 쾌락을 주장하는 것이다. 그것은 정신적 쾌락에 가깝다.

3) 공동체주의와 개인주의

김상환은 고대 윤리학은 공동체주의, 칸트 이후의 근대 윤리학은 개인주의라고 단정한다. 이 도식에 따르면 칸트의 윤리학에서 강조되는 도덕 법칙은 외부 공동체에서 만들어져 강제로 받아들여야 하는 법 즉 공동체의 합의에 의해서 제시된 규범이 아니다. 반대로 그것은 개인이 자기의 내면의 양심과 자유의 체험 속에서 깨닫는 어떤 것이다. 개인에 달린 것이다. 이렇게 공동체가 아닌 개인에 근거한 윤리이다.

57) 『왜 칸트인가?』 김상환, 101~102쪽.

이는 공동체주의와 개인주의 개념을 제대로 알지 못 하고 하는 소리이다. 공동체주의는 개인보다는 공동체를 강조한다. 개인의 자유뿐만 개인의 공동체에 대한 책임을 강조한다. 개인이 절대적인 것이 아니다. 개인이 공동체에 들어 있는 것이다.

반면 개인주의는 개인을 절대화한다. 개인에 근거해서 사회 국가를 구성한다. 개인의 권리와 이익을 관철하는 것을 중시한다.

김상환은 공동체주의와 개인주의를, 법칙과 규범을 만드는 것이 공동체이나, 개인이 나로 이해하고 있다. 이는 그 두 주의를 제대로 이해하지 못 하고 말한 것이다. 공동체가 사람도 아닌데 무슨 규칙을 만드는가? 공동체는 모호한 개념이다. 구체적으로는 국회에서 혹은 정부가 법과 규칙을 만든다. 혹은 사회가 관습을 쌓는다. 공동체는 이 중 무엇을 의미하는가? 공동체주의가 말하는 ‘공동체’는 국가 혹은 사회 개념과는 다르다. 그런데 김상환은 공동체를 중국 고대 법가가 그리는 국가로 생각한다. (김상환 106쪽)

그는 개인이 양심과 자유의 체험으로 규범을 깨닫는 것을 개인주의라 한다. 개인주의는 이런 식으로 규범을 만들지 않는다. 영국의 경험론은 개인주의 자유주의로 나타난다. 경험의 주체는 개인이다. 자유가 없으면 개인이 존재하지 못 한다. 이런 개인주의와 자유주의는 공리주의로 나타난다. 근대의 개인주의는 영국의 경험론, 공리주의가 대표적이다. 칸트의 철학은 결코 개인주의가 아니다. 게다가 칸트는 ‘양심’이 아니라 ‘선 의지’를 말한다. 양심(良心)은 착한 마음 혹은 선량한 마음이다. 선 의지는 선을 지향하는 의지이다. 이 의지는 정언 명법과 짝을 이룬다. 정언 명법은 ‘범주적 명령’(categorical imperative)이다. 선 의지는 이 명령을 선택하고 따르는 것이다.

4) 자유 의지와 법칙

김상환에 따르면, 칸트에게 개인의 자율적인 의지가 대단히 중요한 의미를 지닌다. 개인의 자유로운 의지의 사용과 결정에서 나온 것이 도덕 법칙이다.

칸트 윤리학은 자유를 법칙의 원천으로, 법칙을 자유의 구체적인 증거로 정의한다. 법칙과 자유는 동전의 양면처럼 분리 불가능한 일체를 이룬다. 그리고 법칙과 자유가 일체를 이루며 만드는 두께는 인격성이라 불린다. 그 인격성 안에서 인간은 비로소 신성불가침의 절대적 존엄성을 얻는다.⁵⁸⁾

인간을 (감성 세계의 일부로서의) 자신을 넘어서게 하는 바로 그것 ... 그것은 인격성이다. 인격성은 자연 전체의 기계적 질서로부터의 자유이자 독립성이며, 동시에 자신에 고유한, 자기 자신의 이성에 의해 주어진 순수 실천 법칙들에 복종하는 존재자의 능력으로 보이는 어떤 것이다. ...

인간은 충분히 신성하지는 못하지만, 그러나 그의 인격에서 인간은 그에게 신성하지 않을 수 없다. ... 인간은 곧 그의 자유가 지닌 자율의 힘에 의해 신성한 도덕 법칙의 주체이다.⁵⁹⁾

58) 김상환, 앞의 책. 106~107쪽.

59) 『실천 이성 비판』 백종현 역, 아카넷 2004. 김상환, 앞의 책. 107쪽에서 재인용.

왜 어떻게 자유 의지와 법칙이 인격성을 만드는가? 실천 이성은 자유를 요청하지 않을 수 없다. 그래서 “자유는 도덕 법칙의 존재 근거요, 도덕 법칙은 자유의 인식 근거이다.” (김상환 113쪽, 손승길 145쪽) 자유에 근거해서 도덕 법칙이 생겨난다. 도덕 법칙이 있음을 알 때, 우리는 우리에게 자유가 있음을 안다.

앞에서 서술했듯이 인간은 ‘정언 명법’에 따라서 행위해야 한다. 정언 명법은 ‘범주적 명령’이다. 내가 지금 하려는 행위의 준칙이 ‘보편적 입법 원리’에 타당한지를 따지라. 모든 사람이 언제나 그 준칙대로 하면 되는지를 그 결과를 살피라. 문제가 없으면 나의 개인적인 준칙은 도덕 법칙이 된다. 그리고 이는 필연적인 법칙이다.

이렇게 만든 도덕 법칙을 내가 의욕해야 하는가? 당연히 해야 한다. 내가 만들었기 때문에 행해야 하며 보편적 법칙이기 때문이다. 나의 의지는 자유롭다. 마음대로 할 수 있다. 보통 사람은 그 의지가 욕망 감정에 휩쓸린다. 그러나 칸트는 나의 자유로운 의지가 ‘보편적 법칙’을 선택할 수 있다고 확신한다.

한 걸음 더 나가서 ‘자유=필연’이라고 생각한다. 주관은 자유이다. 법칙은 필연이다. 자유와 필연은 정반대이지만, 서로 같다. 이것이 같아질 때 가장 인간이 숭고해진다. 이렇게 자유로운 의지가 도덕 법칙의 필연성을 선택함으로써 “(감성계의 일부인) 자신”을 넘어선다.

의지의 자유가 도덕 법칙을 의욕하기 때문에 도덕 법칙이 성립한다. 따라서 자유는 도덕 법칙의 존재 근거이다. 자유는 법칙의 원천이다. 반대로 도덕 법칙은 필연성을 갖지만, 모든 개인이 인식하는 것도 아니고, 인식해도 실천하는 것이 아니다. 그것을 인식하고 실천할 때 우리는 진정한 자유를 인식할 수 있다. 즉 ‘자유=필연, 필연=자유’라는 것을 알게 된다. 그리고 자유는 자율로 드러난다. 이래서 도덕 법칙은 자유의 인식 근거이다. 법칙은 자유의 구체적인 증거가 된다.

이렇게 의지의 자유와 도덕 법칙이 하나가 된 것을 ‘인격성’이라 한다. 인격은 그 사람의 ‘자아’이다. 그 자아가 행위의 주체가 된다. 이렇게 양자가 결합한 인격성을 칸트는 더 높여서, ‘신성하다’고 한다. 의지의 자유를 가진 인간은 신성하지 않다. 감정 욕망에 휩쓸리기 때문이다. 그 자유 의지가 신성한 도덕 법칙을 의욕할 때 그는 진정한 자유를 얻고 신성해진다.

5) 이성의 세 측면 - 순수 이성, 실천 이성, 판단력

이렇게 규정된 인격의 신성 불가침의 절대적 존엄성은 “어떤 경우에도 도구나 수단이 될 수 없다는, 인간이 목적 그 자체가 된다는 것을 의미한다.” 칸트의 윤리학은 인격의 존엄성으로부터 시작된다.

칸트는 이렇게 인격의 존엄성을 규정한다. 그리고 그 인격에 대해서 세 가지 물음을 제시한다. “나는 무엇을 알 수 있는가?” “나는 무엇을 해야 하는가?” “나는 무엇을 희망할 수 있는가?” 이러한 세 가지 물음은 “인간이란 무엇인가?”로 집약된다. 결국 앎, 행위, 희망의 가능성의 물음을 통해서 인간의 본성에 대한 답을 찾는다.⁶⁰⁾

“나는 무엇을 알 수 있는가?” 이에 대한 답이 『순수 이성 비판』이다. 인식론 진.
“나는 무엇을 행위 해야 하는가?” 이것의 답이 『실천 이성 비판』이다. 윤리학 선.
“나는 무엇을 희망할 수 있는가?” 이에 대한 답이 『판단력 비판』이다. 미학 등.

이 셋 가운데 모호한 것이 세 번째이다. “나는 무엇을 바랄 수 있는가?” 희망할 수 있는가? 이는 미래에 대한 전망이다. 미래는 판단의 문제가 된다. 현재 판단하고 행위한 것이 미래를 결정하기 때문이다.

과거와 현재의 것은 정리해서 법칙화 시킬 수 있다. 그러나 미래는 아직 오지 않았기 때문에, 법칙으로 정리할 수 없다. 그래서 과거-현재에 근거하는 것은 ‘순수 이성’, ‘실천 이성’이라 한다. 반면 미래와 관련된 것은 ‘판단력’이라 하지 ‘판단 이성’이라 하지 않는다. 미래는 이성의 대상이 아니라 직관 혹은 통찰의 대상이다. 이는 정식화시키기 어렵다.

여기에서 특이한 것이 칸트는 ‘아름다움의 인식’을 ‘판단력’의 문제로 본다. 아름다움은 과거나 현재에 있다. 그럼에도 불구하고 아름다움을 순수 이성의 대상이 아니라, 판단력의 대상이라고 본다. 여기에서 니체는 의견을 달리한다. 윤리를 실천 이성이 아니라, 판단력, 혹은 미학적 인식의 문제로 돌린다.

(규정됨) “순수 이성 → 실천 이성 → 판단력” (무규정자) ; 칸트

칸트는 규정됨을 중시한다. 반면 니체는 ‘무규정자’를 중시한다. 중간에 있는 실천 이성도 무규정자로 끌고 간다. 칸트는 이성 중심주의이다. 규정자로 간다. 반면 니체는 권력의 의지를 중시한다. 이는 무규정자이다. 의지는 자유롭다. 무규정이다.

칸트 철학은 이성 철학이라고 할 수 있다. 그는 이성을 인식에 관여하는 선천적 인식 능력으로서의 ‘이론 이성’(순수 이성)과 도덕에 관여하는 실천적 의지 능력으로서의 ‘실천 이성’으로 나누고 있다. 칸트 윤리학의 시작점은 실천 이성이다.

이론(순수) 이성은 인간에게 주어진 선천적 인식 능력으로서 인식 과정을 포함한다. 인식 과정은 감성과 오성 그리고 이성의 단계로 이루어진다. 그리고 선의지로서의 실천 이성은 도덕 법칙의 전형으로 선과 악을 규정한다. 그리고 이론 이성은 실천 이성을 위한 기초적 단계로서 서로 관계를 맺게 되고 칸트 윤리학을 이루는 근거가 된다.⁶¹⁾

6) 자유와 필연 (법칙)

(1) 자유는 마음대로 하는 것이다. 필연은 반드시 따르는 것이다. 둘은 모순 관계이다. 그런데 칸트는 둘이 같다고 한다. 왜 그런가? 자유는 선택을 할 수 있음이다. 필연은 선택할 수 없음이다. 딱 하나만 가능하다. 이 둘은 얼핏 보면 모순이지만, 실제로는 같다. 자유를 가졌지만 선택은 하나일 수 밖에 없다. 우리가 무엇을 선택해야

60) 김상환, 앞의 책, 108쪽.

61) 「칸트 윤리학의 근본 이념들 - 윤리학의 맥을 중심으로」, 손승길, 『윤리 교육 연구』, 15집 (2008. 04), 146~150쪽

하는가? 최선의 가장 좋은 것을 골라야 한다. 가장 좋은 것은 대략 하나이다. 그것이 바로 ‘필연적인 것’과 같다. 자유 의지가 선택할 수 있는 것은 많지 않다. 하나이다.

왜 우리가 최선을, ‘필연’을 선택하지 못 하는가? 일단 알지 못 하기 때문이다. 그리고 의지가 약하기 때문이다. 알면서도 두려워서 하지 못 한다. 그런데 최선-필연을 알고 선택하고 실천하는 것이 우리의 이성이다. 그래서 이성이 아름답고 고귀하다.

“자유는 물 자체에 있다.” 주관과 객관 모두에 ‘물 자체’가 있다. 객관 대상은 ‘속성-표상’이 드러난다. 그런 속성들을 밑에서 붙잡고 있는 것이 ‘물 자체’이다. “대상 = 속성 + 실체(물 자체)”이다. 주관은 ‘감성 오성 이성’이다. 이런 것들을 밑에서 받쳐 주는 것이 ‘물 자체’이다. “주관 = 감성 오성 이성 + 물 자체”이다.

객관의 경우, 물 자체는 속성이 아니다. 따라서 감각적 지각의 대상, 인식 대상이 아니다. 만약 지각되면 그것은 속성이다. 물 자체가 아니다. 주관의 경우, 감성 오성 이성의 바탕에 있기 때문에, 인식 대상이 아니다.

따라서 물 자체는 규정될 수 없다. 무규정이다. 이런 무규정성이 바로 ‘자유’를 의미한다. 자유는 마음대로 하는 것이다. ‘마음대로’는 ‘무규정’을 의미한다. 인간의 마음이 자유 의지를 갖는 근거는 마음의 바탕에 있는 ‘물 자체’ 때문이다. 무규정성 = 자유이다. 이를 쇼펜하우어는 ‘의지의 맹목성’이라 한다. 물 자체의 무규정성을 칸트는 자유 의지의 근거, 쇼펜하우어는 의지의 맹목성이라 한다.

(2) 또한 실천 이성은 자유 의지에 근거한다. 자유는 물 자체에 있으므로 선험적이며, 실천적 자유의 근거가 된다. “실천적 자유는 도덕 법칙에 따르는 의지의 자유로 나타난다. 따라서 자유는 도덕 법칙의 존재 근거요, 도덕 법칙은 자유의 인식 근거이다. 그러므로 자유는 칸트 윤리학을 이루는 근본 이념이다.”⁶²⁾

칸트에게 있어서 자유는 경험으로 직접 체험되는 것이 아니다. 자유는 자유 자체에 의해 산출된 도덕 법칙을 통해 비로소 체험된다. 우리에게 직접적으로 인식되는 것은 도덕 법칙이다. 도덕 법칙은 우리에게 맨 처음 주어지는 것이다. 도덕 법칙이 어떠한 감성적 조건(욕망 감정)에 의해서도 압도되지 않으며, 그런 것(욕망 감정)에 대해서는 전적으로 독립적으로 규정된 것이다. 이성은 이것을 보여줌으로써 바로 자유의 개념에 이른다. 개인적 욕망 감정은 도덕 법칙을 거부한다. 그러나 실천 이성은 그것을 선택하고 의욕한다. 도덕 법칙을 따를 때, 우리는 진정하게 자유롭다. 이렇게 해서 자유의 개념에 이르게 된다.

인격적 주체는 자신의 선험적 실천 이성으로 개인적 준칙을 도덕 법칙으로 제정한다. 이렇게 성립해서 나에게 명령하는 도덕 법칙에서 개인은 자신의 자유를 확신할 증거를 찾는다. 왜냐하면 자유 즉 의지의 자율성이 아니라면 그 법칙은 존재할 수 없음을 알기 때문이다.⁶³⁾ 나의 자유로운 의지가 도덕 법칙을 선택했기 때문에 그것이 실현된다. 의지의 자율성이 도덕 법칙의 존재 근거이다.

62) 손승길, 앞의 책. 145쪽.

63) 김상환, 앞의 책. 109~110쪽.

인격적 주체는 자신의 자유를 확인하는 가운데 세계 전체를 의미로 채워진 세계로 바라본다. 인격자가 도덕 법칙을 의욕했기 때문에 법칙이 현실에서 구현된다. 법칙은 나의 의욕, 자유 의지와 같다. 따라서 법칙이 실현된 세계는 나에게 의미로 다가온다. 나의 의지가 실현되고 보편적 법칙이 실현되었기 때문에 이중적 의미가 있다.

자유는 순수 이성 체계의 구심점이 된다.

무릇 자유 개념은 순수 이성 체계 전체에서 켜기들을 이룬다. 그리고 사변 이성 에 남아 있는 [신, 영혼, 불멸 같은] 여타의 모든 개념들은 이제 이 자유 개념에 연결되어, 이 개념과 함께, 그리고 이 개념을 통하여 존립하고, 객관적 실재성을 얻는다. ... 왜냐하면 이 이념은 도덕 법칙에 의해 개시되기 때문이다. 게다가 자유는 사변적 이성의 모든 이념들 가운데 우리가 선형적으로 알 수 있는 유일한 이념이다. 왜냐하면 자유는 우리가 알고 있는 도덕 법칙의 조건이니 말이다.⁶⁴⁾

감각은 지각하고, 이성은 사유-생각을 한다. 칸트는 이성의 가장 핵심 형태를 '순수한 이성'이라 한다. '순수'라는 것은 이성 이외의 요소가 없다는 말이다. 다시 말해서 감각 지각한 내용을 사유하는 이성은 '순수'하지 않다. 감각이 참여하기 때문이다. 이성이 선택해서 사유하는 것이 '순수한 이성'이다. 이런 이성은 사유 그 자체이다. 그래서 이를 '사변 이성'이라 한다. 감각이 지각한 내용은 '사유'를 하고, 이성 자신이 선택한 것은 '사변'을 한다. 사유와 사변의 차이가 그것이다.

순수한 이성이 사변하는 내용은 많지 않다. 그 가운데 대표적인 것이 '신, 영혼 불멸, 자유' 등이다. 이는 감각이 지각한 내용과는 전혀 상관이 없다. 이성이 스스로 다루는 것들이다. 이 셋 가운데 핵심은 '자유'이다. 의지의 자유가 '신, 영혼 불멸'의 기본이 된다. 만약 중세였다면 신이 기본일 것이다. 그러나 칸트는 개인의 의지의 자유가 핵심이라 본다. 그 자유가 있기 때문에 '선의지' 혹은 '실천 이성'이 성립한다.

칸트 윤리학에 있어서 자유는 핵심이다. "자유는 모든 이념들 가운데 우리가 선형적으로 알 수 있는 유일한 이념이기 때문이다. 사변 이성에 남아 있는 여타의 모든 이념들은 이런 자유의 이념에 연결될 때만 비로소 구체적인 이해가 가능해지고, 객관적 실재성을 얻을 수 있다. 이점에서 자유는 예지계에 속하는 이념들 중에서 대단히 독특하고 특권적인 위치에 있다.

예지계 (mundus intelligibills)는 인식론적 관점에서 감각 경험을 통해서는 절대로 들어갈 수 없고, 초감각적인 능력, 지성이나 이성으로만 짐작할 수 있는 세계를 말한다. 존재적인 관점에서는 항상 배후에 놓여 있으므로 본체라 한다.

칸트는 실천 이성이 도덕 법칙을 인식하고 의욕하고 실천하는 것을 예지, 즉 심오한 지혜의 영역으로 간주한다.

64) 『실천 이성 비판』 백종현 역, 아카넷 2004. 김상환, 앞의 책. 110쪽.

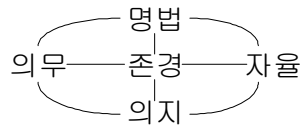
2.3.3, 도덕적 판단의 구성

칸트의 윤리설에 대해서 김상환은 독특한 견해를 보인다. 아래는 김상환의 견해를 소개하면서, 비판적으로 고찰한다.

1) 도덕 판단의 구조

앞에서 말한 것처럼 칸트 윤리학을 이루는 두 중심은 축은 도덕 법칙과 자유이다. 김상환은 도덕적 판단은 마음의 예지계(睿智界)에서 이루어진다고 본다. 예지(叡智)는 심오한 통찰력이다. 예지계는 마음의 이성, 지성, 의지 등의 깊은 부분이다. 마음의 걸인 감각 지각 욕망 감정과는 다른 곳이다.

예지계에서 이루어지는 도덕 판단은 다음과 같은 구조로 이루어져 있다고 김상환은 말한다. (앞의 책, 120쪽) 아래를 ‘예지계의 도표’라고 하자.



이는 동서남북과 중앙의 다섯 개념으로 이루어져 있다. 의무↔자유, 명법↔의지가 서로 반대 개념이다. 또한 반대로 의무-명법, 의지-자유(자유)가 각각 서로 연결된다. 둘을 합하면 ‘의지-자유’ 대 ‘의무-명법’의 대립이 성립한다. (서북 방향 대 동남 방향의 대립이다.) 즉 의지와 자유는 자유와 연결된다. 의무와 명법은 도덕적 법칙과 일치한다. 이 둘은 자유와 법칙의 대립이다.

그리고 이 대립은 중앙의 ‘존경’에서 만나며, 접점을 찾는다.

다시 말해서 이들 개념은 “의지↔명법, 의무↔자유, 수동↔능동”의 반대 짝을 이룬다. 이는 “둥근 사각형과 같은 형용 모순, 역설적 표현”이다. (김상환 127쪽)

의지와 명법(명령)은 서로 반대의 자리에 있다. 의지는 자유이고, 명령은 필연이기 때문이다. 그런데 칸트는 자유와 필연, 이 둘이 서로 같다고 한다.

따라서 명법(명령)은 의지에게 ‘의무’이고, 반대로 의지는 명법에 대해서 ‘자유’적 실천을 한다. 이렇게 해서 의무와 자유가 또한 반대가 된다.

정언(定言) 명법(命法) 앞에서 의지는 수동적으로 강요된다. 정언 명법에 따른 도덕 법칙의 명령을, 의지는 의무로 받아들여야 한다. 그러나 의지는 법칙을 스스로 제정할 뿐만 아니라, 자발적으로 인정한다. 다시 말하면 의지는 자신이 스스로 제정한 법칙만을 자신의 의무로 받아들인다. 의지는 도덕 법칙에 대해 수동적인 복종의 위치에 있을 뿐만 아니라, 능동적인 자유의 위치에 있다.⁶⁵⁾

도덕적 주체는 스스로 수립한 법칙이어야만 복종하고, 이럴 경우 자율성이 허락된다. 이것이 칸트 윤리학이 끌고 가는 기본적 직관이다.

65) 김상환, 앞의 쪽.

아래에서는 이상의 개념들을 중심으로 칸트의 도덕 판단을 설명하고자 한다.

2) 자유와 법칙

도덕은 인간의 행동을 규제하는 규범이다. 이 도덕을 개인이 **마음**으로 받아들이고, **행위**해야 한다. 이 구조를 두 가지로 설명할 수 있다. 마음은 감성과 이성으로 이루어져 있다. 감성 혹은 이성으로 도덕에 접근할 수 있다.

<u>주 관</u>	<u>객 관</u>	<u>주-객이 만남</u>
영국의 공리주의 ; 감성의 욕망 - 충족시키는 재화 ; 최대 다수의 최대의 쾌락·행복		
칸트의 의무주의 ; 이성의 의지 - 도덕 법칙		; 자유가 필연이다.

여러 이론이 있겠지만, 논리적으로 보면 앞의 두 가지가 그럴 듯하다. 칸트의 이론과 비슷하면서 다른 것이 **직관주의**이다. 마음의 이성이 예지를 가져서, 도덕률을 직관한다. 직접적으로 인식할 수 있다. 칸트는 이런 직관과는 다른 이론을 전개한다. 도덕 법칙은 정언 명령(범주적 명령)이다. 이것은 이성적 추론으로 알아낼 수 있다. 자신의 규칙(준칙)을 범주적으로 일반화 보편화시키는 것이다. 이렇게 나온 정언 명령을 자유 의지가 선택하고 의욕한다.

의지의 자유는 법칙의 필연성과 모순이다. 그런데 칸트는 그 둘이 같을 뿐만 아니라, 서로 필수적이라 본다. 의지가 자유롭기 때문에, 필연적 보편적인 도덕 법칙을 선택하고 의욕할 수 있다. 더 나아가 의지의 자유가 있기 때문에, 실천 이성이 정언 명법을 알아낼 수 있다. 그래서 의지의 자유가 먼저 주어져야 한다. 이것은 사실의 문제가 아니라, 당위의 문제이고, 요청의 문제이다, 인간의 윤리적 행위가 성립하기 위해서는 먼저 ‘자유’를 요청해야 한다.

자유는 설명하거나 증명할 수 없는 것이고, 우리에게 무조건적으로 주어지는 주관적 사실로서, 혹은 윤리학의 가능성을 위해 반드시 전제되어야 하고, 또한 요청되어야 한다.⁶⁶⁾

이 근본 법칙에 대한 의식을 우리는 ‘이성의 사실’(Faktum)이라 부를 수 있다. 왜냐하면 우리는 이 근본 법칙을 이성의 선행하는 자료로부터, 예컨대 자유로운 의식으로부터 도출해 낼 수 있으며, 게다가 그것이 그 자체로서 우리에게 닥쳐오기 때문이다. ... 그것은 경험적 사실이 아니다. 이 법칙을 통해 자신이 근원적으로 법칙 수립자임을 알리는 순수 이성의 유일한 사실임을 우리는 명심해야 한다.⁶⁷⁾

칸트는 구체적인 도덕률을 말하지 않는다. 도덕률을 만들어낼 수 있는 방법인 ‘정언 명법’을 말한다. 그는 내용이 아니라, 형식을 제시한다. 인용문에서 말하는 ‘근본 법

66) 김상환, 앞의 책. 118쪽.

67) 『실천 이성 비판』, 백종현 역, 김상환, 앞의 책. 112쪽.

칙'이 바로 그 형식을 말한다. 도덕률을 제정하는 방법이 이성의 사실로서 우리에게 주어진다. 이는 경험적인 것이 아니다. 경험 이전의 '순수한 이성'이 법칙을 추론해낸다. 이것이 정언 명법이고, 형식적인 규정이다.

여기서 말하는 도덕 법칙은 우리의 의식에 던져져 주어지는 것이다. 그렇게 도덕 법칙을 제정한다. 이 법칙은 보편적이고 당위의 것이다. 따라서 이를 의식은 인식하고 행위 해야 한다. 법칙에 대해서 수동적이다. 하지만 이 법칙은 이성의 선형적 입법 능력으로 만든 것이다. 이성은 능동적이다. 이렇게 해서 수동성-필연성과 능동성-자유가 서로 만난다.

이성의 선형적 입법 능력의 핵심은 자유이다. 자유로운 의지가 도덕 법칙을 제정한다. 이 법칙이 최선의 것이다. 그러므로 이성이 이를 도출하고, 이를 의욕하게 된다. 여기에서 '자유 의지'가 성립한다. 욕망은 선택의 폭이 거의 없다. 그러나 이성은 사유를 통해서 여러 가능성을 인식하고, 그 가운데 보편적이고 필연적인 것을 선택한다. 이렇게 선택할 수 있는 이유는 이성의 의지가 자유롭기 때문이다. 욕망은 그런 자유가 없다. 예컨대 목 마르면 마시는 것 이외의 선택이 없다.

그러므로 칸트는 말한다. "자유가 도덕 법칙의 존재 근거(ratio essendi)이고, 도덕 법칙이 자유의 인식 근거(ratio cognoscendi)이라 한다. 자유와 도덕 법칙은 동정의 양면처럼 하나의 동일한 사실의 두 측면, 다시 말해서 객관적 측면과 주관적 측면에 해당한다."⁶⁸⁾

3) 의지, 선 의지 - 도덕 판단과 실천의 주체

앞에서 말한 '예지계의 도표' 가운데, 우선 '의지'를 설명해 보자. 이는 자유 의지와 필연적 법칙 사이의 문제이다. 앞에서 많이 이야기한 주제이다.

(1) 욕망 ; 칸트가 말하는 의지는 욕망의 일종이다. 칸트는 마음의 표면적인 능력으로 세 가지를 꼽았는데 그것은 "인식(앎)의 능력, 욕망의 능력, 감정(쾌, 불쾌)의 능력"이다. '앎의 능력'은 대상을 지각하고 표상(表象)하는 것이다. 표상은 겉모습이다. 대상을 지각하면, 그것의 속성을 우리의 마음으로 가져온다. 그 결과 마음에 욕망이 생긴다. '욕망의 능력'은 표상한 것을 실행하려 한다. 예컨대 물을 보면(표상하면), 목 마름은 마시겠다는 욕망을 불러일으킨다. '앎의 능력'이 어떤 것을 마음에 떠올리게 만든다면 (표상한다면), '욕망의 능력'은 마음속에 있는 것을 현실 속에서 실천하게 만든다. 이런 실천 능력을 욕망이 일으킨다. "욕망은 표상된 대상을 현존하게 만드는 인과적 실행의 능력이다." (김상환 122쪽) 요컨대 욕망은 이런 점에서 의지와 연결된다.

(2) 양심 ; 욕망을 자극하고 움직이는 것은 두 가지가 있다. 외적 요소는 대상 사물이다. 사물을 지각-표상하면, 내 마음에 욕망이 생긴다. 내적 요소는 양심이다. 내 마음의 양심은 욕망을 자극할 수 있다. 욕망은 순수한 정신적 표상이다. 내 지각 능력이 밖의 사물이 아니라, 내 마음 안으로 향할 때, 내 마음의 바탕을 표상할 수 있다.

68) 김상환, 앞의 책. 121쪽.

이렇게 해서 양심이 발동한다. 양심에 의해 움직일 수 있는 것이 욕망이다. 그렇다면 욕망을 자극하는 양심이란 무엇인가? 칸트에게 그것은 이상적인 법률가의 양심이다. 법률가의 양심은 법을 제정할 때, 누구에게나 적용할 수 있는 보편적이고 정의로운 법을 제정하고 싶은 욕망이 일어날 것이다. (김상환, 123쪽) 이런 보편적이고 정의로운 입법은 정언 명법과 연결된다. 정언 명법은 개인적 준칙을 보편화시키는 방법이다.

이렇게 양심이 자극한 욕망도 '의지'와 연관된다. 따라서 욕망은 외적 사물과 내적 양심이 다 자극할 수 있다. 이 둘 다 '의지'와 연결된다.

(3) 의지 ; 앞에서 말했지만, 욕망은 두 종류가 있다. 하나는 감정이나 육체적 충동에 의해서 규정되는 정념적인 욕망이다. 이는 외부 사물을 지각 표상할 때 생긴다. 육체적인 반응이 많다. 개인적인 의지이다.

다른 하나는 양심이 자극하는 욕망이다. 양심은 보편적이고 정의로운 입법의 형식으로 나간다. 양심에 의해, 내 마음이 행위의 동기를 가질 때, 즉 이성적인 규칙(보편적 입법 원리)에 의해 규정될 때, 이를 '선 의지'라 한다. 그것은 모든 사람에게 공평한 규칙의 조건이 무엇인가를 탐색하는 이성에 의해 자극되는 욕망이며 이런 욕망을 선 의지라 한다. (김상환, 123~124쪽)

(4) 선 의지 ; 칸트는 “오로지 선 의지만이 절대적으로 선하다”고 강조한다. 선(善)은 실천하는 주체와 무관하게 객관적으로 실재하는 것이 아니라, 실천 주체에 의해서 생기는 것이다. 양심의 의지(선 의지)가 이상적인 도덕 규칙의 조건을 스스로 찾고, 그 조건에 따라 규칙을 만들고 실천할 때 선은 생긴다. 선은 선한 의지의 속성에 불과하다. 인식, 행위, 도덕의 세계에서 주체는 의지이다. (김상환 124쪽)

(5) 정언 명법 ; 표상(表象)한다는 것은 대상의 겉모습을 내 마음에 가져오는 것이다. 가져오면 마음에 관념이 생기며, 욕망을 불러일으킨다. 물을 표상하면, 내 마음의 물의 관념과 더불어서 마시고 싶은 욕망을 일으킬 수도 있다. 그러면 실행을 한다. 이는 관념에 불과한 표상을 현실적인 어떤 것으로 생산하는 것이다. 이렇게 실천 혹은 생산할 때, 모든 사람에게 보편적으로 타당한 입법의 조건에 따라 생산해야 한다. 이렇게 보편 타당한 입법 조건을 따르는 의지를 선 의지라 한다. 의지는 능력이다. 칸트의 정언 명법은 그런 의지를 규정하는 보편적 입법의 형식적 조건을 가리킨다. 반대로 의지는 정언 명법에 따를 때만 선하다. 선 의지가 그것이다. (김상환 124쪽)

4) 존경 - 도덕 판단의 원동력, 경향성과 도덕감

앞에서 말한 '예지계의 도표' 한 가운데에 있는 것이 '존경'이다. 김상환은 도표의 맨 아래 남쪽에 있는 '의지'에서 시작해서, 가운데의 '존경'으로 나간다. 그는 의지가 존경을 함축한다고 본다. 김상환은 '존경'이 칸트 윤리학의 핵심인 것처럼 말한다. 그러나 실제로 칸트는 '존경'을 별로 존경하지 않는다.

(1) 경향성과 존경은 정반대이다. 감정과 욕망은 경향성을 가진다. 특정한 방향으로 기울어짐이 경향성이다. 욕망 감정의 특징이 바로 그런 것이다. 욕망 감정은 사람마다 다르다. 따라서 기울기도 다르다. 개별적이고 특수하다. 각각 그 결과가 다르다.

반면 실천 이성 혹은 선 의지는 도덕 법칙에 존경을 가진다. 도덕 법칙은 하나, 혹은 한 종류이다. 따라서 기율기를 말할 수 없다. 그냥 '일편단심 민들레'이다. - 여기에서 도덕 실천이 가능하다. 이는 결과를 도외시키고, 단지 법칙을 존경한다. 이 존경이 바로 행위의 동기가 된다. 이것이 동기주의이다.

(2) 존경 ; 의지 다음에는 존경이 있다. 왜냐하면 칸트는 도덕적 판단을 하려는 동기를 도덕 법칙에 대한 존경에서 찾는다. 도덕적 판단의 메커니즘 전체가 작동하기 위해서는 존경이 있어야 한다. (김상환 125쪽) 김상환은 '존경'을 중앙에 배치한다. 존경이 동서남북 넷 모두의 바탕이고 핵심이라고 본다. 최초는 명법-명령, 도덕 법칙에 대한 존경이다. 이는 의무에 대한 존경과 같다. 명령은 의무이기 때문이다.

그런데 의지와 존경은 사실상 같은 개념이다. 하려는 의지가 있다는 것은 그것을 존경한다는 것이다. 없으면 하지 않는 것이다. 동쪽의 '자율' 또한 존경과 같이 가는 개념이다. 존경의 대상이 명법, 법칙이기 때문이다.

명법 법칙 의무에 대한 존경은 의미가 있다. 서로 다른 것이기 때문이다. 반면 의지 자율 존경은 대략 같이 가는 것이다. 구별이 쉽지 않다. 따라서 특별히 존경을 이야기할 필요는 없다. 그런데 '존경'을 말하는 이유는 이렇다. 김상환은 '존경'을 성리학의 '경건함'(敬)과 같다고 본다. (김상환 128쪽) 경건함은 일종의 헌신적 의식이다. 기독교의 신에 대한 경건도 같다. 칸트는 기독교적 경건주의자이다.

(3) 경향성 - 이타적 감정의 문제 ; 존경의 반대편에 있는 것은 경향성(inclination)이다. 이는 우리가 육체를 가졌으므로 생기는 충동이나 본능, 욕망, 그리고 감정과 정서 일반을 가리킨다. 욕망이 감정을 일으키고, 반대로 감정에 의해 욕망이 자극될 경우가 많다. 지각-욕망-감정은 개인적이고, 육체적이고, 특수하다. 따라서 개인별 편차가 있다. 이를 '경향성'이라 한다. 경향성은 기율기이다.

경향성은 두 가지가 있다. 하나는 외적 원인인 것, 다른 하나는 내적 원인이다.

어떤 철학자들은 욕망과 감정을 외적 원인 뿐만 아니라, 마음 내적 원인에서도 생긴다고 한다. 마음 내적인 원인에서 생긴 욕망 감정을 '도덕감', 혹은 착한 마음씨나 이타적인 감정에서 찾는다. 흄 허치슨 등 동시대의 많은 철학자들은 도덕의 기원을 동정심이나 연민 같은 내적 심리 상태에서 찾았다. (김상환 125쪽)

칸트도 한때 같은 이론을 받아 들였으나, 이를 극복하고 새로운 도덕 체계의 모델을 제시한다. 칸트에 따르면, 좋은 감정이든 나쁜 감정이든 모두 경향성의 일종이다. 아무리 이타적인 감정이라도 경향성으로 나타나는 욕망은 도덕적으로 선한 가치를 가질 수 없다. (김상환 126쪽)

도덕감, 이타적 감정, 동정심, 연민 등은 개인적 감정이고 욕망이다. 그 자체로 나쁠 것이 없다. 선한 것이다. 그런데 왜 칸트가 반대했는가? 그는 도덕 법칙을 보편적 당위로 본다. 도덕감이나 동정심은 아무리 착해도, 그것은 개인적이고 특수한 것이다. 따라서 그것에 따르면 반드시 보편적 법칙이 나올 것이라고 기대할 수 없다. 나아가 착한 사람이 착한 마음으로 했지만, 결과적으로 나쁜 것이 될 수도 있다. - 이는 도덕감 혹은 동정심 등이 결국 개인적 경향성에 근거한 것이기에 나오는 문제이다. 도

덕감이나 동정심 등은 감정의 변화와 정서적 변화로 인해 같은 상황에서도 다르게 반응할 수 있고, 심지어 극단적으로 반대로 할 수도 있기 때문이다.

(4) 동기주의 ; 존경은 동기주의의 핵심 개념이다. 도덕 법칙에 대한 의욕은 법칙에 대한 존경에서 나온다. 의욕 = 존경이다. - 이는 선험적 사실이다.

칸트는 도덕 법칙을 “이성의 유일한 선험적 사실”이라고 한다. ‘선험적’이란 경험 이전이라는 말이다. 경험하기 전에 이미 이성에 도덕 법칙이 주어진다. 이를 칸트는 ‘이성의 선험적 사실’이라 한다. 따라서 이 도덕 법칙을 존경하는 것은 ‘이성의 유일한 선험적 정서’이다. 경험 이전에 이미 마음에 ‘존경’이 있었다. 왜냐하면 도덕 법칙이 선험적으로 주어져 있기 때문이다. (김상환 126~127쪽)

따라서 선과 악이라는 도덕적 가치는 행위를 유발하는 동기에서 찾아야 한다. 그 동기가 오로지 선험적 도덕 법칙에 대한 존경에서 나온 행위만 비로소 선한 가치를 인정받는 것이다. 윤리는 누구에게나 보편적으로 적용할 수 있고 필연적이어야 하기 때문이다. 만약 욕망 감정의 경향성에 따라, 결과로서 선과 악을 결정하면, 보편 타당성을 확보하기 어렵다. 보편 타당성은 결과가 아니라, 동기에 의해서 확보된다.

5) 실천 이성 - 예지계

(1) 칸트는 실천 이성이 도덕 법칙을 선택해서 ‘자유=필연’을 이루는 것을 ‘예지계’라고 한다. ‘예지계’는 오묘한 지혜가 이루어지는 영역이라는 뜻이다. 예지는 깊고 오묘한 지혜이다. 이성 지성 통찰 등 마음의 깊은 영역이다. - 자유 의지가 필연적 도덕 법칙을 선택하는 것은 현묘한 지혜이다. 그것은 욕망 감정으로는 할 수 없다. 자유와 필연은 정반대이고 모순이기 때문이다. 이 모순은 예지가 있을 때 선택할 수 있다.

칸트는 마음을 지각 표상 - 욕망 감정을 하는 부분과 이성과 지성의 깊은 부분, 둘로 나눈다. 후자를 예지계라고 한다. 예지계의 가장 중요한 것이 실천 이성이다.

(2) 칸트는 마음을 ‘감성-오성-이성’의 셋으로 본다. 대상 사물을 지각하고 표상하는 것은 내 마음의 감성이 한다. 이는 감각 경험 능력이다. 이렇게 감성이 지각한 내용은 오성(悟性)⁶⁹으로 가서 12 범주에 의해서 처리된다. 이는 경험적 과정이다. 경험 이후에 진행된다. 반면 감성의 형식인 ‘시간-공간’, 오성의 12범주는 경험과 상관없이 내 마음에 본래 있다. 이를 ‘선험’이라 한다. 경험 이전이라는 뜻이다.

도덕 법칙은 “이성의 유일한 선험적 사실”이다. 법칙에 대한 존경은 내적인 지각 감정을 오성으로 처리한 것이다. 따라서 이 점에서는 경험적이다. 그러나 존경심은 우리가 완전히 선험적으로 인식하는, 그리고 그것의 필연성을 우리가 통찰할 수 있는 유일한 감정이다. 따라서 존경심은 경험적이면서, 동시에 선험적이다.

69) ‘understanding’(이해력, 깨달음)을 일본인들이 ‘悟性’(깨달음의 본성)으로 번역했다. 사람들이 ‘오성’이라는 말을 도저히 이해하지 못 하자, 일부 학자는 이를 ‘지성(知性)’으로 번역한다. 그러나 지성은 intellectuality의 번역어이다. 그리고 지성은 인식론적 개념이 아니다. 따라서 원어 뜻 그대로 ‘이해력’으로 번역하는 것이 최선이다. 일단 여기에서는 ‘오성’이라 한다.

이는 등근 사각형과 같은 형용 모순, 역설적 표현이다. 경험과 선험은 서로 모순되는 것이기 때문이다. (김상환 127쪽) 이렇게 역설적이고 모순적인 것이기 때문에, 우리 마음의 예지(叡智)로 인식할 수 밖에 없다.

(3) 칸트 윤리학은 현상계 저편의 예지계에서 펼쳐진다. 오성(지성)이 범주들을 통해 현상계를 조직한다면, 이성은 “자유 영혼 우주 신” 같은 이념들을 통해 예지계를 구축해 나간다. 이런 예지계는 초감성적인 세계이므로, 여기에는 어떠한 감정도 있을 수 없다. 그러나 칸트는 예외를 둔다. 존경이라는 유일한 선험적 정서가 있다는 것이다.⁷⁰⁾

6) 자율 - 적극적 의미의 자유

칸트 철학에 있어서 자율(autonomy)은 ‘의지의 자율’을 말한다. 의지의 자율은 ‘초월적인 자유’와 구별되는 ‘실천적 자유’이다. 초월적 자유가 예지계에서 당위의 인과적 관계의 연쇄를 추론하는 능력이라면, 실천적 자유는 현상계에서 자신이 따라야 할 법칙을 스스로 제정하는 능력이다. (김상환 128쪽) 이는 정언 명법(범주적 명령)과 같다. 자신의 행위 준칙을 보편적 입법 원리에 타당하게 만드는 것이 정언 명법이다. 개인적 준칙이 보편 타당한 법칙이 된다. 이는 법률과 같다.

따라서 칸트에게 실천적 주체는 법 앞의 주체이자, 법에 예속된 주체이다. 그러나 이 주체는 자신이 스스로 수립하는 법칙(정언 명법)에만 복종한다. 자율은 특수한 주관적 행위 지침의 조건을 스스로 설정하는 자기 입법의 능력을 핵심으로 한다. 자기 스스로 제정해서, 자기가 그것을 실행하는 것을 ‘자율’이라 한다. 남이 시키는 대로 하면 타율이다. 진정한 자율은 정언 명법에서만 가능하다.

칸트에게 자유는 기계적 인과성이나 필연성에서 벗어나는 능력, 동물성(경향성)을 극복할 수 있는 능력을 의미한다. 기계적 인과성은 자연 세계의 법칙적 질서이다. 자연 사물은 자아가 없으므로, 인과적 법칙에 종속된다. 이것보다 나은 것은 동물이다. 동물은 지각과 욕망을 가진다. 그러나 그 이상은 없다. 따라서 본능과 욕망에 매인다. 이런 것은 소극적 의미의 자유에 불과하다. 적극적 의미에서의 자유는 의지의 자율성에 있다. 실천 이성이 도덕 법칙을 의욕하고 실천하는 것이 의지의 자율이다. 여기에서 ‘자유’가 성립한다. 칸트는 ‘의지=법칙’, ‘자유=필연’과 같다고 본다.

자유는 루소의 정치 철학에서 처음으로 등장한 개념이다. 칸트가 받아들여 윤리학의 중심축을 이루게 된다. 루소의 자유는 규칙을 전제하는데, 먼저 책임과 의무를 규정하는 규칙이다. (김상환 129~130쪽)

7) 준칙과 정언 명법 - 보편적 입법 형식

(1) 도덕 판단 - 선험적 종합 판단 ; ‘순수 이성’(인식하는 이성)은 감성 - 오성을 거쳐서 그것이 성립한다. 그러나 ‘실천 이성’(도덕 실천 주체)은 오성의 단계가 없이

70) 김상환, 앞의 책, 127쪽

바로 이성의 단계에서 성립한다. 이것이 순수와 실천, 두 이성의 차이이다.

따라서 칸트는 도덕적 판단도 선형적 종합 판단으로 간주한다. 다만 실천의 세계에서는 오성(지성)이 아니라, 실천 이성이 '정언 명법'이라는 선형적 규칙을 제공하는 위치에 있다. 그리고 선형적 규칙인 정언 명법은 경험의 세계에 있는 의지의 내용과 결합되어 선형적 종합 판단이 된다.

칸트는 이러한 개인적 규칙(준칙)이 도덕 법칙이 되기 위해서는 한 가지 조건을 더 요구하는데 그것은 보편성이다. 바로 이점을 설명하는 것이 정언 명법이다. 도덕 법칙은 보편성과 필연성을 가져야 한다. (김상환 130~131쪽)

(2) 준칙은 개인이 만든 규칙이다. 행위의 주관적 원칙이다. 따라서 준칙은 누구나 만들 수 있기 때문에 아무에게나 보편적으로 적용할 수 있는 것은 아니다. 자신의 준칙을 보편성 타당성을 가지게 만들어야 한다. 그 방법이 정언 명법을 따르는 것이다. 자신의 준칙이 정언 명법을 따르면, 이 준칙은 보편성 타당성을 갖게 된다. 그래서 실천을 하면 된다.

(3) 정언(定言) 명법(命法)은 정언 명제에서 나온 개념이다.

정언(定言) 명제는 단정하는 문장이다. “꽃이 붉다.”

가언(假言) 명제는 가정하는 말이다. “만약 행복하고 싶거든, 일을 하라.”

칸트는 공리주의가 가언 명제 혹은 가언 명령에 근거한다고 생각한다. “P이면, Q이다.” P는 목표이고, Q는 행위 규칙이다. P가 행복 쾌락 등이다. 칸트는 이를 부정하고, 정언 명제로 구성되는 정언 명령을 주장한다. P를 부정하고, Q를 주장한다. 그냥 개인이 Q를 주장하면, 이는 준칙이다. 자기 마음대로 규칙을 정한 것이다. 그래서 P에 해당되는 것으로 '정언 명법'을 제시한다. 정언 명법 P를 따르는 Q는 보편적 법칙이 된다.

정언 명법을 categorical imperative라 한다. “범주적 명령”이라는 뜻이다. 명령이 '범주화되어야 한다'는 뜻이다. 범주는 개별 사물들에 적용되는 큰 범위이다.

정언 명법은 개인의 준칙을 누구에게나 적용할 수 있는 보편성과 필연성을 가질 수 있도록 만들어 준다. 정언 명법은 이 세상 모든 이들이 받아들일 수 있을 만큼 보편적인 원칙을 말한다. 이 명법은 준칙처럼 특수한 내용을 가지고 있지 않다. 보편적으로 적용할 수 있는 형식만 갖춘 것이다.

(4) 칸트는 정언 명법을 『실천 이성 비판』에서 다음과 같이 말하고 있다.

- (ㄱ) 네 의지의 준칙이 언제나 동시에 보편적 입법의 원리가 될 수 있도록 행위하라.
- (ㄴ) 너 자신과 다른 모든 사람의 인격을 언제나 동시에 목적으로 대하도록 행위하라.

『윤리 형이상학의 정초』에서 칸트는 말한다.

- (ㄷ) 너의 준칙이 보편적 법칙이 될 수 있으며, 그 준칙을 통해 동시에 의욕할 수 있는, 오직 그런 준칙에 따라서만 행위하라.

마치 너의 행위의 준칙이, 너의 의지에 의해, 보편적 자연 법칙이 되어야 하는

것처럼, 그렇게 행위하라.⁷¹⁾

(c)의 두 구절은 (a)과 같다. 개인의 행위 규칙인 준칙은 보편적 입법 원리에 따라야 한다. 보편성의 원칙이다. (c)은 목적성의 원리이다. 다른 사람을 수단이 아니라 목적으로 대하라는 것이다. 이 둘은 개인의 행위 규칙을 범주화시키는 것이다. 그래서 정언 명법은 ‘범주적 명령’이라 할 수 있다.

이 세상 사람들은 누구나 자기만의 생활준칙을 가지고 있다. 이 생활 준칙이 누구나 보편적으로, 필연적으로 받아들일 수 있는 준칙이 될 수 있도록 위와 같은 형식에 따라 준칙을 세우라는 것이 칸트의 주장이다.

“자신이 생각하는 행동 원칙이 마치 자연 법칙처럼 모든 사람에게 통할 수 있는 것인지 점검해 보고, 그런 보편성 검사를 통과한 준칙일 때만 그것에 따라 행동하라.”

이와 대조를 이루는 **가언 명법**은 “어떤 목적이 한정되었을 때, 그 목적을 달성하기 위해 반드시 취해야 할 조치를 지시하는 명법이다.” 공식화하자면 “X를 원한다면 Y를 행하라”는 형식을 취한다. 이런 가언 명법은 목적을 만족시키기 위해 특별한 조건 갖추어야 하기 때문에 특별한 내용을 가져야 하고, 상대적인 타당성만 가지게 된다. 반면 정언 명법은 보편성과 필연성을 가지므로 “목적 상황 문맥에 상관없이 언제나 절대적으로 지켜야 할 의무를 명령하는 것이다.”

(5) 칸트 윤리학의 가장 큰 특징은 도덕 법칙에 특정한 내용이 없고, 보편타당한 입법의 형식에 준해서, 자신의 행동 방침을 세우라는 것이다.

이성적 인간의 의지가 자율적으로 제정하는 법칙은 특정 내용이나 목적에 상대적인 법칙이어서는 안 된다. 다만 보편적인 입법의 형식을 가리키는 법칙이어야 한다. 여기에 칸트의 독창성이 있다. (김상환 135~136쪽)

그리고 이 법칙은 개인이 스스로 준칙을 정함에 있어서 보편성을 확보하여 법을 제정하고, 스스로 명령을 받아 행위하는 심리적 작용이다. 이렇게 선한 행동이 자율적으로 일어나는 필연성이 된다는데 또한 독창성이 있다. 자유=필연이라는 것이다.

(6) 칸트는 이 외에도 인간의 자기 목적성, 의지의 자율성, 목적의 왕국 같은 내용으로 하는 정식도 제시한다.

“다른 사람을 절대 도구로서가 아니라 **목적**으로 대하라.”

“모든 의식의 주체를 자율적 입법자로 대하라”

“네가 마치 **목적의 왕국**의 일원인 것처럼 판단하라”⁷²⁾

칸트가 수단과 목적의 개념을 제시하는 이유는 무엇인가? 단순히 ‘정언 명법’만 제시하면, 상대를 수단으로 만들 수 있다. 자연 사물은 가공의 대상이고, 인간을 위한 수단이다. 그러나 인간 자체는 절대로 수단이 될 수 없다. 칸트는 정언 명법과 별개

71) 『윤리 형이상학의 정초』 칸트 전집, 백종현 역, 김상환, 앞의 책. 132-133쪽에서 재인용.

72) 김상환, 앞의 책. 136쪽.

로 목적의 왕국을 제시한다. 이는 천부 인권을 주장하는 계몽주의의 영향이다.

예를 들자면, 중국은 인민을 통치의 대상으로 본다. 이는 인간을 수단으로 보는 것이다. 따라서 국민을 근본적으로 존중하는 것이 없다.

2.3.4, 니체의 칸트 윤리설 비판

2.3.4.1 이론 철학과 실천 철학 - 니체의 칸트 비판

니체에게 가장 큰 영향을 미친 철학자는 쇼펜하우어이다. 그의 “의지와 표상”이라는 구분을 니체는 “디오니소스와 아폴론”으로 변용한다. 그리고 이 구분은 니체가 죽을 때까지 그의 철학의 기본적인 뼈대가 된다. 디오니소스적 정신은 쇼펜하우어의 ‘의지’ 개념과 연결된다. 이는 ‘권력에의 의지’로 나간다. 반면 아폴론적 정신을 니체는 고대에는 소크라테스에서, 중세에는 기독교에서, 그리고 당대에는 칸트에게서 본다. 니체 철학의 많은 측면이 칸트에게서 나온다. 칸트가 코페르니쿠스적 전환을 했듯이, 니체 역시 철학에서 코페르니쿠스적 전환을 시도한다. 니체는 기존의 모든 형이상학을 뒤엎는다. 기존 형이상학의 앞자리에 칸트가 있다.

이상엽은 「니체의 칸트 수용과 비판」에서 이론 철학과 실천 철학의 두 측면에서 ‘수용과 비판’을 설명한다.⁷³⁾

이론 철학의 비판을 (1) 범주의 선형성 (2) ‘사물 자체’(Ding an sich)의 설정 (3) 선형적 주제 - 이 셋으로 한다. 그리고

실천 철학의 비판을 (1) 도덕 법칙의 자명성 (2) 칸트 도덕 철학의 이원론적 세계관 (3) 자율에 대한 잘못된 관점 - 이 세 측면에서 한다.

먼저 이론 철학의 비판을 보자.

1) 범주의 선형성 비판

칸트는 왜 범주의 선형성을 주장하는가? 절대적인 지식을 확보하기 위한 것이다. 마음의 인식 능력은 “감성, 오성, 이성”으로 구성되어 있다. 감성은 대상 사물의 속성을 지각한다. 이때 감각적 지각 능력(감성)의 형식은 시간과 공간이다. 이렇게 지각한 내용은 오성으로 간다. 오성은 12개의 범주로 이 내용을 처리하고 대상을 구성한다. 12개의 범주는 ‘선형적인 것’이다. 내 마음에 주어진 것으로 경험 이전에 작동한다. 왜 경험 이전, 즉 선형인가? 경험적인 것은 개별적 특수한 것이다. 반면 경험 이전의 것은 보편적 일반적인 것이다. 그래서 특수한 개별적인 경험 내용(감성이 지각한 것)은 오성의 선형적인 12 범주에 의해서 조직되어야 보편적이고 일반적인 지식이 된다. 여기에서 절대적 지식, 즉 선천적 종합 판단이 성립한다.

73) 「니체의 칸트 수용과 비판」, 이상엽, 『칸트 연구』 10권, 한국 칸트 학회, 2002. 161-192쪽.

니체는 외적 접근을 한다. 칸트의 인식론에 대해서 내적 접근과 외적 접근이 가능하다. 내적 접근은 칸트의 논리에 따라서 그 과정을 반추해 나가는 것이다. 외적 접근은 칸트 이론을 밖에서 바라보는 것이다. 밖에서 조망하는 것을 니체는 ‘관점주의’라 한다. (이상엽, 172쪽) “어떻게 선형적 종합 판단이 가능한가”라는 물음은 내적인 접근이다. 반면 “왜 그러한 판단에 대한 믿음이 필요한가?”는 외적 접근, 혹은 관점주의적 시각이다. (이상엽, 171쪽) 이 시각으로 칸트의 철학을 보면, 오성의 범주, 혹은 선형성은 ‘상대적 유용성’ 때문에 필요했다. “범주는 관습적 처리 수단으로서 인간에게 일정한 유용성을 가져온다.” (171쪽) “종족의 합목적성과 유적(類的) 합목적성”을 표현하는 것이다. 그 유용성이 그것들의 진리이다. (170쪽)

외부에서 조망해 보면, 칸트의 ‘범주의 선형성’이라는 것은 유용성 때문에 만든 것이다. 그것은 실재한다고 믿는 것이지, 객관적으로 존재하는 것은 아니다.

2) ‘사물 자체’(Ding an sich)의 설정 비판

(1) 칸트는 기본적으로 “사물=속성+실체”로 본다. 사물의 속성은 감성으로 지각한다. 그 내용으로 오성으로 보낸다. 이래서 사물들의 속성이 ‘현상’이다. 우리의 감성 오성이라는 인식 능력은 속성들, 현상을 대상으로 한다.

실체는 감성으로 지각되지 않는다. 지각되면, 그것은 실체가 아니라 속성이 된다. 속성의 밑바닥에 있으면서, 지각되지 않은 것이다. 이를 칸트는 ‘실체’라 하지 않고, ‘사물 자체’(Ding an sich)라 한다. 경험론자들이 ‘실체’를 가정하고, 그것을 부정하는 것에 대한 반동이다. 로크는 실체를 가정하지만, 버클리가 부정한다. 칸트의 인식론에서 사물 자체는 별 다른 역할이 없다. 부정하지 않은 것만 해도 다행이다.

(2) 쇼펜하우어는 ‘의지와 표상(表象) = 세계’라고 한다. 이는 칸트의 ‘물 자체와 속성들(현상)’의 변용이다. 그는 ‘물 자체’를 맹목적 ‘의지’라고 한다. 경험론이 ‘속성’이라 하는 것을 합리론은 ‘표상’이라 한다. 니체는 이 도식을 계승한다. 먼저 그는 칸트가 만든 “형이상학적 존재 개념의 찌꺼기를 극복한다.” (이상엽 172쪽)

칸트는 순수 이성을 ‘감성 오성 이성’으로 본다. 감성이 대상의 속성을 받아들이면, 오성이 이것을 12 범주로 처리한다. “오성의 법칙 제정 능력, 오성의 선형적 범주, 선형적 법칙” 등을 니체는 ‘형이상학의 찌꺼기’로 본다. 독단적 규정이다. 찌꺼기는 쓰레기통에 버려야 한다. 그래서 속성들, 즉 현상은 그냥 ‘보여지는 것’ (Schein, 가상, 외관, 겉모습, appearance)이다. (172쪽)

현상에서 사물 자체를 추론해낼 수 없다. 양자는 인과 관계가 아니다. 나아가 한 사물의 특성(본질)은 그 사물 자체로만 있지 않고, 다른 사물과의 관계 속에서만 규정된다. “한 사물의 특성은 다른 사물에 대한 작용이다.” 따라서 그 ‘사물의 자체’는 존재하지 않는다. (173~174쪽) 칸트가 말하는 ‘사물 자체’를 니체는 부정한다. 그리고 그것을 새롭게 규정한다.

(3) 사실 칸트 체계에서 ‘사물 자체’는 불필요하다. 속성(현상)만 있으면 감성 오성

이성은 잘 작동한다. 그런데 굳이 ‘사물 자체’를 가정하는 이유는 속성(현상)의 실재성 때문이다. 만약 ‘사물 자체’가 없으면, 속성(현상)은 ‘가상’(Schein, 그렇게 보이는 것)이 되어 버린다. 실재하지 않는 것이 된다. 따라서 ‘사물 자체’의 유일한 기능은 속성(현상)이 실제로 존재한다는 것을 증명하는 근거이다.

니체는 이런 방식을 거부한다. ‘사물 자체’는 그 이상의 기능을 한다. “사물 자체(칸트) → 맹목적 의지(쇼펜하우어) → 권력의 의지(니체)” 순으로 발전한다. 이 의지는 속성(현상)을 지배하며, 현상을 만드는 것이다. 이는 어떤 현상인가? ‘예술적 가상의 세계’이다. (이상엽 174쪽) 칸트의 ‘속성(현상)’을 감성 오성 이성이 처리하는 것은 ‘진-위’(진리-거짓)가 그 판단 근거이다. 니체는 이런 과정을 부정했다. 따라서 ‘진위’가 아니라 ‘미추’가 판단 근거가 된다. 따라서 현상에 ‘예술적 세계’를 건설하는 것이 목표가 된다. 니체는 칸트가 말한 순수 이성과 실천 이성을 날려버리고, 판단력만 남긴다. 예술이 그것이다. (175쪽)

(4) 칸트는 “속성(현상) + 사물 자체(실체)”로 나눈다. 속성을 감성 오성 이성으로 처리하면, 이는 논리적이고 합리적이고 우리가 인식할 수 있는 것이다. 그렇다면 반대로 ‘사물 자체’는 무규정, 비논리적이고, 비합리적인 것이다. 쇼펜하우어의 ‘맹목적 의지’가 바로 그런 것이다. 칸트는 ‘사물 자체’를 버리고, 속성에 근거한 오성 이성의 세계로 나간다. 반면 니체는 ‘사물 자체’를 ‘권력 의지’로 바꾼다. 그 의지가 속성-현상의 세계를 만든다. 따라서 그런 세계는 ‘감각적 카오스’이며, ‘인식될 수 없는 세계’이며, 다른 유형의 현상 세계이다. - 이 세계에 대한 판단 기준은 ‘진위, 선악’일 수는 없다. ‘미추’가 기준이 된다. 이것을 ‘예술적 가상 세계’라 한다. (175쪽)

(5) 칸트는 ‘속성+실체’의 구분에서 실체를 ‘사물 자체’로 바꾼다. 그리고 무시해 버린다. 대신에 속성을 감성이 지각하고, 오성이 12범주로 처리하고, 이성이 안티노미로 사유한다고 한다. 속성(현상)에서 출발해서, 절대적 지식을 만들어낸다. 니체는 이 과정을 ‘형이상학의 지꺼기’로 본다. 절대적 지식을 생산하는 공장이 아니다.

칸트는 속성 우위이다. 이를 뒤집은 사람이 쇼펜하우어이다. 그는 실체 우위로 간다. 칸트에 대한 반항자이다. 실체를 칸트는 ‘사물 자체’라 했다. 무시하기 위한 것이다. 그런데 쇼펜하우어는 ‘사물 자체’를 ‘맹목적 의지’라고 한다. 그리고 이것이 인간 존재의 기본 바탕이다.

니체는 한 걸음 더 나간다. “사물 자체 → 맹목적 의지 → 권력에의 의지”이다. 권력은 지배하려는 것이다. 따라서 권력의 의지가 ‘속성 → 절대적 지식 → 형이상학 윤리’를 지배한다. 형이상학은 이런 권력 의지가 드러난 것이다. 이런 점에서 그는 소크라테스, 기독교 윤리, 칸트를 비판한다. 이래서 니체는 칸트의 도식을 뒤엎은 것이다. 코페르니쿠스적 전회에 버금가는 전회를 한 것이다. 칸트가 ‘속성(현상)’ 중심이었다면, 니체는 ‘사물 자체(권력 의지)’ 중심이다. 칸트에게서는 ‘사물 자체’가 속성을 떠받드는 것이다. 니체에게서는 ‘사물 자체’(권력의 의지)가 속성과 그것에 근거한 지식, 형이상학, 종교를 만들어낸다. 지배한다.

3) 선험적 주체 비판

(1) 경험론이 '속성'이라 하는 것을, 합리론은 '표상'이라 한다.

사물의 속성·표상을 지각하면, 사람마다 다르다. 이러면 보편적 지식이 성립하지 않는다. 그래서 칸트는 모든 사람에게 보편적인 인식 능력이 있다고 한다. 이를 '선천적 인식'이라 한다. 선천적 인식 능력이 있기 때문에, 사람마다 다른 속성·표상 지각이 있는 것이 아니라, 보편적인 지식이 성립한다. - 이것을 칸트는 '자기 의식의 선험적 통일'이라 한다. 선천적 지각 능력이 있기 때문에, 사람의 의식이 달라도, 지각 표상 하는 의식은 공통적이게 된다. 이런 보편적인 자기 의식이 있기에, '자아의 통일'이 가능하다.

즉 모든 사람에게 공통된 자아가 있다. 이를 '논리적 자아' 혹은 '선험적 자아'라 한다. 이는 "순수한 통각과 상이한 인식 능력의 통일"이며, 인식의 마지막 근거이다. (이상엽 176쪽) 칸트의 『순수 이성 비판』의 인식론 체계는 반드시 '선험적 자아'를 요청한다. 요청한다는 것은 가정한다는 말이다.

(2) 니체는 이런 가정을 신화라고 본다. 이는 플라톤이 만들었고, 칸트가 계승한 것이다. 보편적 인식이 가능하기 위해서, 논리적 사유가 가능하기 위해서는 반드시 필수적으로 가정해야 한다. 너의 자아도 아니고, 나의 자아도 아니고, 보편적인 제3자의 자아를 설정해야 한다. 이는 "인식을 위한 아르키메데스의 점"이다. - 내가 이 세계를 들어올리겠다. 지렛대와 받침돌을 달라. 받침돌 놓는 지점을 나는 알고 있다!

이는 달리 말하자면, 인식을 위한 제3의 주체, 어떤 순수 지성, 하나의 절대 정신을 만들려는 시도이다. (177쪽)

(3) 칸트의 선험적 주체에 대해서, 니체는 인간 주체를 '자아'(Ich)와 '자기'(Selbst)로 나눈다. '자아'(나)는 말 그대로 '나'이다. 개인적인 자아이다. 개인적인 의식의 흐름이고, "개별적인 힘에의 의지들"이다. '자기'는 서로 다른 부분으로 분리되어 있고, 다른 여러 의식의 흐름, 힘들 속에 놓여 있는 것이다. 자아(나)는 단일한 것이고, 자기는 복합적인 것이다. '나'(자아)는 그냥 생겨나는 것이다. 반면 '자기'는 세계를 해석하면서 지식이 쌓이면서 경험적으로 형성된다. (177쪽)

칸트의 '선험적 주체'에 대해서, 니체는 '자기'를 제시한다. 선험적 주체는 가상의 제3자이다. 단일한 것이다. 반면 '자기'는 경험적으로 형성된 다양한 구성 요소로 되어 있다. 따라서 세계를 단일하게 해석하는 것이 아니라, 다양하게 해석하고 거설할 수 있다. 예술적 세계이다. (178쪽) 보편적 주체의 몰락이 다양한 해석 주체의 출현과 다양한 세계 해석이 가능하게 한다. (176쪽)

2.3.4.2 실천 철학의 비판

실천 철학의 측면에서 니체는 칸트의 철학을 다음 세 가지로 비판한다.

1) 도덕 법칙의 자명성 비판

(1) 칸트는 도덕 법칙이 이성에서 선험적으로 주어진 것으로 본다. 순수한 실천 이성

이 도덕 법칙을 사유 속에서 논리적으로 연역해 낸다. 정언 명법(定言 命法, 범주적 명령)을 도출해내는 과정이 그것이다. 따라서 도덕 법칙은 순수 이성의 사실이다. ‘순수하다’는 것은 모든 사람이 다 가지고 있다는 말이다. 모든 사람이 실천 이성적 사유로 도출하므로, 도덕 법칙은 자명하다. (이상엽 180쪽)

니체는 이를 독단적 규정으로 본다. 도덕은 역사 속에서 형성된 것이다. 이 역시 밖에서 관찰하는 ‘관점주의’이다. 반면 칸트는 내부적으로 하는 ‘도덕의 논증’이다. 니체는 도덕의 생성과 변화를 추적하는 ‘도덕의 자연사’를 다룬다. 그는 도덕을 유용성의 차원에서 본다. 최초의 도덕은 “삶을 살게 하고, 삶을 양육시키는 풍속의 총체”이다. 사는데 유용하기 때문에 풍습 또는 관습으로 굳어진다. 예컨대 고대 그리스에서는 복수하는 것이 선한 윤리였다. 후대에 오면 그것은 악한 것이 된다. 요컨대 권장하는 것을 선, 금지하는 것을 악이라 했다. (181쪽)

따라서 도덕은 상대적이고 조건적이다. (180쪽) 각 시대, 각 민족마다 관습과 도덕이 다르다. 도덕은 욕구와 행위의 ‘평가와 위계’를 이룬다. 평가와 위계는 공동체나 집단의 욕구의 표현이다. (181쪽)

(2) 시간이 지나면 도덕은 ‘세련화’의 과정을 거친다. 생겨날 때의 특수한 내용을 잃고, 추상화 형식화된다. 이와 더불어서 신성한 것으로 권위를 가지게 된다. 유용하기 때문에 하는 것이 아니라, 권위와 처벌이 주는 두려움 때문에 도덕을 실행한다.

칸트의 도덕 법칙은 이런 세련화의 결과에 해당된다. 풍속의 구체적인 내용은 사라지고, 도덕이 갖는 형식적 명령의 힘이 권위로서 존재한다. 이에 칸트는 도덕 법칙이 마치 인간의 이성 내에 거부할 수 없는 선형적 사실인 것처럼 논증한다.

도덕 법칙이 특수하고 지역적인 내용을 넘어서서 보편적 규범 형식으로 등장한다. 그렇지만 발생했을 때의 특수한 관점과 내용은 여전히 지니게 된다. 칸트의 도덕 법칙은 기독교의 도덕 가치를 배경으로 한다. 동시에 그것은 그 당시 발흥했던 소시민적이고 사적인 도덕이다. (182~183쪽)

이런 식으로 니체는 관점주의로 칸트의 도덕 법칙을 외부에서 관찰하면서, 역사적인 사실로 환원시킨다.

2) 칸트 도덕 철학의 ‘이원론적 세계관’ 비판

(1) 칸트는 이원적 세계를 건설했다. ① 경험적으로 주어진 현상, 자연의 인과성, 자연적 존재. ② 이성적 존재, 필연성과 자연 인과성을 벗어나 자유를 보장하는 예지계. 혹은 ① 자연 세계 - 이를 감각적 가상 세계라 함. ② 진정한 존재 세계 - 초감성적인 것, 도덕 법칙의 세계. 이 세계에서 도덕 법칙이 초월적으로 근거지워진다.

니체에 따르면, 실제로 존재하는 것은 ①의 경험적 감각적 세계이다. 자연 세계이다. 반면 ②는 도덕적 자유, 도덕 법칙이 존재하기 위해서 고안한 초월적 세계이다. 이것이 참된 현실이고, 도덕적 이상 세계이다.

니체의 칸트 비판의 핵심이 이원론적 세계관의 비판이다. 이런 이원적 세계관은 드 가지 근원이 있다. (1) 플라톤의 철학, (2) 기독교 윤리와 신앙이 그것이다.

(2) 플라톤은 이데아의 세계와 현실 세계를 나눈다. 실제로 존재하는 것은 전자이다. 후자는 이데아의 그림자에 불과하다. 이를 플라톤은 ‘동굴의 비유’로 설명한다. 동굴 속에 묶여 있는 사람들은 벽에 비친 모습이 현실이라 생각한다. 그것은 그림자이고, 실제로는 동굴 밖에 현실이 있다. 그런데 플라톤은 반대로 거꾸로 말한다.

니체는 이 뒤집힌 것을 다시 뒤집는다. 현상 세계가 실재하는 것이고, 이데아의 세계는 현상의 그림자에 불과하다. 플라톤의 이데아는 형이상학의 기본 개념이 된다. 따라서 플라톤 이후의 형이상학은 기본적으로 뒤집힌 세계관이다. 이를 다시 니체는 뒤집는다. 코페르니쿠스적 전회에 버금가는 전회를 한다.

(3) 기독교는 기본적으로 이 세상과 천년 왕국을 가정한다. 현세의 삶과 죽은 뒤의 세계로 이원화시킨다. 현세는 인간의 세계이다. 죽은 뒤의 세계가 신의 세계이다. 이것이 참된 세상이다. 신의 명령이 인간의 세상에 내려진다. 이 명령이 도덕 규범이다. 이를 지키느냐가 죽은 뒤의 심판의 대상이 된다. 현세의 삶보다 사후의 심판이 더 중요하다.

이런 이원적 세계를 이어받은 것이 칸트의 윤리설이다. 근대가 되면서 기독교의 도덕 가치가 몰락하기 시작한다. 칸트는 기독교 신앙이 없는 기독교 윤리를 건설하고자 했다. 기독교의 신의 세계를 대체해서 초감각적인 순수 이성의 세계, 도덕 법칙의 세계를 건설한다.

니체가 볼 때, 플라톤, 기독교, 칸트는 똑같은 이원적 세계이다. 공통적으로 현실 세계를 가상으로 부정하고, 이상 세계를 진실한 세계라고 한다. 이는 뒤집힌 것이다.

(4) 이런 식의 분석은 관점주의에 근거한 것이다. 외부에서 관찰한 것이다. 내부적 논리와는 철저히 담을 쌓는다. 외부에서 관찰하면, 셋 다 이원적 세계관이다. 이 가운데 칸트의 특징은 “지성을 폐위시키고, 지식을 참수한다.” “칸트 철학은 계속적으로 확장되어 가는 지성의 정직성의 운동을 제한하고 거절한다.” (이상엽 185쪽) 정직한 지성이라면, 플라톤이나 기독교가 제시하는 이데아의 세계, 신의 세계가 가상이며, 실재하지 않는다는 것을 눈치 채게 된다. 이런 지성의 날카로움에 대해서 칸트는 위기 의식을 느낀다. 그 지성으로 해서 도덕 규범, 혹은 신앙이 무너지게 된다. 그것을 지키기 위해서 칸트는 지성에 금을 긋고 제한한다. 이는 결국 지성을 참수하는 것이다. 실천 이성에서 칸트는 ‘자유, 영혼 불멸, 신 존재’를 요청한다. 요청이라는 것은 결국 이성이 더 이상 전진하지 말라는 것이다. 한계를 긋는 것이다.

칸트는 ‘도덕의 왕국’을 열기 위해서, 증명할 수는 없지만 존재하는 세계, ‘논리적인 피안’을 설정한다. 도덕적 질서가 이성과 지성으로부터 공격당하지 않는 신성한 장소를 만든다. 그래서 이성이 도덕의 왕국을 공격하거나, 아예 파악하는 일조차 불가능하게 한다. 실재 세계로부터 가상의 세계, 참된 존재의 세계를 만들었다. (이상엽 184쪽) 칸트는 지성-이성이 해석을 할 권리 뿐만 아니라, 해석을 거부할 권리도 부정한다. (이상엽 185쪽)

(5) 금욕주의와 니힐리즘

이런 이원적 세계에서 금욕주의와 니힐리즘이 나온다. 인간은 감각적 물질적 자연 세계에서 산다. 그런데 플라톤, 기독교, 칸트는 초감각적 세계를 제시한다. 이것이 참되고 진실한 세계라고 한다. 인간이 존재하는 의미는 감각적 세계가 아니라, 초감각적 이상 세계라고 한다. 따라서 감각적 현실에서 인간의 욕망은 제한하고 억제해야 한다. 그리고 마음을 바쳐서 초감각적 이상 세계로 향해야 한다. 여기에서 기본적 금욕주의가 죄의식 혹은 자기 학대로 나타난다. 기독교 윤리의 가장 큰 문제가 바로 이런 죄의식과 자기 학대를 조장하는 것이다.

이원적 세계관은 철학적 니힐리즘(허무주의)의 원인이다. 사람이 사는 의미, 근거는 초감각적 이상 세계에 있다. 그런데 실제로 보자면, 이상적 세계는 비존재이다. 존재하지 않는다. 그 세계가 비존재라면, 인간의 사는 의미와 근거도 사라진다. 인간은 니힐리즘에 빠지게 된다. 다만 그 세계가 비존재라는 사실을 알지 못 하기 때문에, 니힐리즘에 빠지지 않을 뿐이다. 이성인 허구적 세계에서 자신의 위치를 찾는다. 그래야 니힐리즘에 빠지지 않기 때문이다.

니체가 볼 때 “있는 그대로의 세계를 있어서는 안 되는 것으로 단정하고, 있어야만 하는 세계를 존재하지 않는다고 하는 자” - 이것이 바로 니힐리스트이다.⁷⁴⁾

(6) 채무 의식과 양심의 발생

니체의 이원론적 세계관에 대한 비판은 모든 형이상학에 대한 비판이기도 하다. 『도덕의 계보학』 두 번째 부분인 「죄, 양심의 가책 그리고 그와 유사한 것들」에서 죄와 양심의 가책이 어떻게 형성되었는지를 설명한다.

이원론적 세계관에 따르면, 나는 현상 세계에 산다. 그러나 나의 존재 의미는 초감각적 이상 세계에 있다. 현상 세계는 불완전하다. 반면 이상 세계는 완전하다. 나는 이상에 비하면 불완전하다. 이 불완전함을 니체는 ‘부채 의식’으로 설명한다. 나는 초감각적 이상 세계에 빚을 지고 있다. 이런 채무 의식, 부채 의식은 죄의식으로 죄책감으로 드러난다. Schuldgefühls(죄책감)은 Schuld(죄의식)은 Schulden(빚)에서 나온 말이다. 이런 “채무 관계 속에서 책임을 져야 한다는 기억은 양심으로 변모된다.” 양심의 가책은 근본적으로 두려움에 근거를 둔 심리 상태이다. 두려움의 심리 상태인 책임의식은 양심의 가책이라는 이름으로 채무자와 채권자의 관계 속에서, 형벌을 자연스러운 것으로 여기게 만든다.⁷⁵⁾

니체의 이런 비판은 모든 형이상학에 적용된다. 형이상학은 meta-physics이다. physics는 물리적 현실 세계이다. meta-physics는 현실 세계의 뒤에 있는 이상적 세계, 혹은 본체의 세계이다. 철학은 기본적으로 형이상학, 즉 meta-physics이다.

74) 「니체의 칸트 철학 비판」, 김용찬, 『한국 정치학회보』 38집 3호, 한국 정치학회, 2004. 68쪽.

75) 최우석, 「니체의 칸트 비판 고찰 - 『도덕의 계보』를 중심으로」, 『철학 연구』 53집, 고려대 철학 연구소, 2016. 92쪽. 이는 『도덕의 계보』에 나오는 말이다.

3) '자율'에 대한 잘못된 관점 비판

칸트는 자유와 필연이 일치한다고 본다. 실천 이성(정언 명법)은 정언 명법을 만든다. 자신의 개인적 규칙인 준칙을 보편화 범주화시킨 것이 '정언 명법'이다. 이는 순수 도덕 법칙이고, 당위이다. 필연적인 것이다. 반드시 따라야 한다. 그런데 이를 따르는 것이 개인의 자유를 실현하는 것이다. 필연=자유이다.

자신이 정언 명법을 만들고, 자신의 의지로 그 명법을 실천한다. 명법은 필연이고 당위이지만, 자신의 의지는 자유롭다. 자유 의지가 만들고 실천하기 때문에, 자율적인 실천이다. 자유=필연이라는 점에서 '자율'이 성립한다.

* 니체는 이런 자율 개념을 부정한다. 그것은 타율이고, 도덕에 종속이다. 칸트의 정언 명법은 주권적 개인이 상실되고, 보편적 존재로 가는 것이다. 니체는 주권적 개인이 도덕 법칙을 스스로 창조해야 한다. 칸트의 "보편 법칙으로서의 도덕 법칙은 보편적 존재로서의 인간을 요청하기 때문에, 구체적 개인을 잃게 하고, 인간의 삶의 다양한 형성을 해친다." (이상엽 186쪽)

니체는 인간을, 개인을 '권력의 의지'를 가진 자로 본다. 자신의 의지에 따라서 자기 입법을 하고, 자기 형성을 해야 한다. 이런 개인은 "자율적이고, 초윤리적인 개체"이다. 모든 인간이 이렇게 자신의 의지를 입법하고 행위한다면, 세상에 보편적인 도덕률은 없다. '영원 회귀'라는 것은 이런 자신의 의지를 영원히 반복해서 구현할 수 있는 것을 입법하라는 것이다. 칸트의 정언 명법과는 완전히 다르다.

이래서 니체는 선과 악의 피안으로 간다. 이런 세계에서는 절대적인 선과 악은 없다. 모든 개인이 권력의 의지를 실천하는 것만 있다.

2.3.4.3 보편주의 - 신의 세계, 금욕주의

1) 개인성의 부정과 신의 세계로 향함

칸트의 의무적 윤리는 개인적인 삶에서 자유로이 출발하여 전체로 나아가는 포용적 윤리 체계를 이루고 있다. 내가 세운 준칙을 확장한다. 준칙이 도덕의 법칙으로서 전체를 포괄할 수 있게 한다. 이는 논리적인 전개이다. 이는 법을 중심으로 선으로 나아가는 것이다. 준칙은 이런 방향성을 가진다.

칸트는 존재자로 상정된 신의 세계로 다가가는 전통 윤리 사상과 반대되는 접근을 시도한다. 개인 한 사람에서 시작한 준칙을 확장하고 마침내 전체를 포괄할 수 있는가? 개인이 만들었으므로 준칙은 개별성(부분성) 특수성을 가진다. 따라서 보편성을 획득해야 한다. 가능한 길을 찾은 결과, 보편성을 얻기 위하여 내용은 제거하고 형식만 제시한다. 또한 부분이 전체를 포괄할 수 있는가 하는 문제도, 내용을 제거함으로써 해결 가능성이 열린다. 그러나 누구에게나 적용 가능한 보편적 법칙으로의 방식은 개인성의 상실을 초래한다. 부분이 전체를 포괄하려는 시도는 개인성을 제거할 때에만 가능하기 때문이다.

니체의 시각에서 바라보면, 칸트의 윤리는 개인의 정념을 지나치게 제한함으로써

인간의 힘에의 의지를 약화시키는 결과로 귀결된다. 그리고 복잡하게 개인적 욕구가 뒤섞여 돌아가는 인간의 삶 속에서 실재와 동떨어져 적용하기가 어려운 이론적 윤리 체계로만 남게 된다.

칸트의 윤리학은 개인에게서 출발함으로써 신의 세계를 부정하는 듯하다. 그러나 나아가는 방향은 신의 세계이다. 인간의 정념을 제거한 결과 개인성의 상실로 다가가는 듯한 체계를 이룬다. 그렇게 하여 결국 절대적인 신의 세계로 인도되는 것이다. 신은 절대자이다.

개인에서 출발해 세계를 포괄하는 칸트의 윤리의 체계가 출발점은 니체의 개인의 힘에의 의지와 같은 출발점이지만, 정반대의 결과로 귀결된다. 한 개인의 자유의 의지로 시작해 만들어진 준칙→법칙에서 내용을 제거하고 무한한 선으로 나간다. 그 지향점은 신으로 향하고 있다. 그 결과 니체의 힘에의 의지와 반대되는 결과를 낳게 된다.

2) 규범 윤리의 금욕주의

(1) 윤리 사상의 역사에서 칸트의 업적은 크다. 신을 가정하지 않고도 체계적인 윤리 사상을 정립했다. 흄 식의 ‘정념’이 아닌, ‘의무’를 도덕 규범의 토대로 삼아서 일관성 있는 윤리 체계를 세웠다. 그러나 니체는 칸트의 윤리 사상 역시 소크라테스로부터 시작해서 기독교를 거쳐 이어져 온 ‘금욕주의의 변주’에 불과하다고 평가된다.

니체의 칸트 비판은 주로 『도덕의 계보』에서 집중적으로 언급되고 있다.

“이것이 도대체 금욕주의적 이상을 저지하는 것이 될 것인가? 신학적 개념의 독단론(‘신’, ‘영혼’, ‘자유’, ‘불멸성’)에 대한 칸트의 승리가 저 이상을 부숴버렸다는 것을 사람들은 (신학자들이 오랫동안 그렇게 상상해왔던 것처럼) 정말로 진지하게 아직도 믿고 있는 것일까?”⁷⁶⁾

위 구절은 칸트의 윤리 사상 역시 금욕주의적 이상을 충실히 따르고 있음을 의미한다. 우선 도덕적 규범성의 탐구에 있어서 칸트는 인간에서 비이성적인 요소들, 즉 감성(pathos 정념, 情動)을 배제하였다. 배제한 이유는 물론 칸트의 입장에서 볼 때, 감정에서 도덕적 행위의 근본 동기를 찾고자 했던 흄(Hume)의 윤리 사상이 직면한 ‘윤리적 상대주의(ethical relativism)’를 극복하고자 했기 때문일 수 있다. 그러나 니체는 칸트의 정언명법에서 소크라테스의 주지주의를 목격한다. 뿐만 아니라, 칸트는 영혼 불멸과 신을 윤리 사상의 완성을 위한 조건으로써 ‘요청(Postulat)’의 대상으로 삼는다.⁷⁷⁾

이성적 명령에 따라 도덕적으로 선한 행위로 살아갈 때 우리의 삶이 반드시 행복해지지 않는다는 점을 칸트도 알고 있었던 것이다. 그런데 ‘영혼 불멸’과 ‘신’이 믿어

76) 니체, 『우상의 황혼』, 김정현 옮김, 책 세상, 2002, 531-532쪽.

77) 칸트, 『순수 이성 비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2006.

도 좋은 대상이라면, 그 믿음을 통해서 선한 삶을 살아갈 것이다. 하지만 오히려 삶은 불행해 질 경우, 칸트는 불행한 자신의 현실을 이겨낼 수 있는 희망의 기대를 덜 함으로서 마음의 위안을 얻게 될 것이라는 생각이다. 그러나 니체에 의하면, 칸트의 이런 해결책은 금욕주의적 도덕관의 치부를 드러내 주는 결과일 뿐이다. 금욕주의는 자연스러운 삶의 모습이 아니라, 병들고 지친 삶의 의지가 드러난 징후에 불과하다. 그런 이유로, 칸트의 정언 명령에서는 ‘잔인함의 냄새’⁷⁸⁾가 난다고 니체는 말한다.

(2) 니체에게 칸트의 윤리 사상은 결국 자기 부정의 윤리학이다. 정언 명령에 따르기 위해 인간 안에 내재하는 감성(정념, 情動)을 부정해야 하는데, 감성(욕망 감정)은 새로운 자아를 창조하는 원동력이므로, 감성의 부정은 곧 자기 자신의 부정으로 이어진다. 자기 자신의 부정은 삶의 부정으로 이어진다.

물론 최우석의 지적처럼 칸트 윤리 사상이 자기 부정성의 특성을 가진다는 니체의 해석은 오해일 수 있다. 왜냐하면, 칸트는 자기 긍정성으로부터 기원하는 자율성에서 도덕적 행위의 가능성을 찾았다고 볼 수 있기 때문이다. 따라서 니체는 칸트의 자율성 개념의 중요성을 간과한 것으로 볼 수 있다.⁷⁹⁾ 즉 칸트에게 도덕적 행위의 가능성은 경향성(Neigung)에 휩쓸리지 않고, 행위 주체자가 자신의 자율성을 발휘한 자기 긍정의 결과라는 것이다.

또한 최우석은 칸트가 인간의 자연 성향(Hang)을 무조건적으로 부정하지 않았다고 주장한다. 칸트는 자연 성향이 인간 존재에 뿌리 깊이 박혀 강한 힘을 발휘함을 인정하고 있으며, 그럴수록 인간의 자율성은 도덕적으로 선한 행위의 가능성과 연관하여 더 큰 의미를 가질 수 있음을 강조하고 있다는 것이다.⁸⁰⁾

이는 중요한 지적이나 여전히 니체가 칸트의 윤리 사상에서 지적하는 부분은 분명하다. 칸트는 인간 안에 존재하는 충동과 감성 같은 요소들을 여전히 ‘비본질적인 요소’로 보고 있다. 그런 요소들은 선한 행위와 선한 삶의 본성 및 실현 가능성과 관련하여 아무런 역할도 하지 못한다. 또한 이성적인 능력에 입각한 행위의 자율성이 아닌, 감성에 의해 새로운 자기 조형(造形 creation)의 가능성이 주어진다는 점도 부정하고 있다. 그런 점에서 니체의 칸트 윤리 사상 비판은 여전히 의미가 있다고 밖에 볼 수 없다.

(3) 칸트의 의무주의 윤리설은 다양한 가치관과 인생관이 공존하는 현대 사회에 호소력을 갖기 힘들다. 현대 사회는 니체의 말대로 다양한 ‘감성(情動)’이 발현되고, 표현되고, 또 실현될 수 있기에 부족함이 없다. 민주주의라는 정치 체제 이외에도, 높아진 인권 의식, 남녀 평등 추구, 과학 기술의 발전 등이 그 배경이라고 할 수 있다. 즉, 현대 사회의 다양한 목소리와 욕구를 ‘절대적인 잣대’로 재단하기 보다는, 그들이 더 창의적이고, 유익하게 실현될 수 있는 윤리 사상이 더 절실하다고 판단된다. 이런 이유로 ‘자기 조형’으로 대표되는 니체의 윤리 사상을 더 깊이 알아볼 필요가 있다.

78) 니체, 『우상의 황혼』, 김정현 앞의 책, 406쪽.

79) 최우석, 「니체의 칸트 비판 - 『도덕의 계보』를 중심으로」, 『철학 연구』 53집, 2016, 104쪽.

80) 최우석, 앞의 글, 106쪽.

(4) 한편 칸트는 개인의 준칙을 보편화시키라 한다. 개인성을 벗고 보편성으로 나가라고 한다. 이는 개인성을 말살하는 것으로, 다양한 가치관과 인생관을 부정하는 것처럼 보인다. 그래서 니체의 '자기 조형'의 윤리가 좀 더 현실에 맞는 것처럼 보인다. 그러나 문제가 있다.

윤리는 반드시 보편적으로 적용되어야 한다. 자기가 만든 준칙이 보편적이지 않으면, 늘 남과 싸워야 한다. 나의 준칙과 남의 준칙이 뭐가 우선인가? - 이 문제는 니체의 자기 조형의 윤리에도 적용된다. 내가 나를 조형하는 것이 늘 내 뜻대로 되는가? 그것이 보편화되지 않을 때, 늘 남과 싸우게 된다. 물론 힘이 세면 남을 이기면 된다. 이게 윤리인가? 윤리도 아니다.

결국 칸트와 니체의 윤리는 선택의 문제가 된다.

Ⅲ. 니체의 미학적 윤리학

1) 니체는 전통적인 윤리학을 거의 대부분 비판 부정한다. 그러면서 반대로 자신의 윤리학은 세우지 않았다. 그 대신 ‘삶의 예술 철학’을 제시한다. 삶의 예술은 삶에 유효한 방식을 제시한다. 그러나 그것이 윤리학적 방식은 아직 아니다. 따라서 니체는 자신의 사상에 ‘윤리학’이라 이름 붙이지 않는다. 니체는 이렇게 말한다.

세계와 실존은 오직 미적 현상으로서만 영원히 정당화된다.⁸¹⁾

니체의 이 말은 ‘실존의 미적 정당화 테제’라 불린다. 니체는 진·선·미의 사이의 오랜 위계를 전도시킨다.⁸²⁾ 그는 삶을 윤리학이 아니라 미적 실존으로 정당화한다. 이는 미학의 아래에 윤리학을 두는 것이다.

‘삶의 예술 철학’을 발전시키면, ‘미학적 윤리학’이 될 수 있을 것이다. 삶의 미적 추구가 사람의 삶에 길을 밝혀 줄 수 있다. 이런 점에서 니체의 ‘삶의 예술 철학’으로 탈근대 시대의 새로운 윤리학 정립을 시도할 수 있다. 이상엽 교수가 바로 그런 시도를 하고 있다. 이 논문은 그런 시도에 따라서 우선 ‘삶의 예술 철학’을 설명하고, 그것을 동성 결혼과 섹스 로봇에 적용하고자 한다.

2) ‘삶의 예술 철학’은 ‘미학적 윤리학’으로 발전시킬 수 있을 것이다. 일단 여기에서는 그것을 “ , , ”의 세 가지로 규정하고 설명하고자 한다. 니체의 미적 실존은 이 세 가지 주제로 요약할 수 있을 것이다.

미적 실존의 ‘삶의 예술’은 ‘주인’의 입장에서 주체적으로 사는 것으로부터 시작한다. 이는 주인 도덕에 비길 수 있다. 이러한 주체적 삶을 사는 인간을 니체는 위버멘쉬라고 한다. 위버멘쉬는 자기 스스로 계획하고 실천하며 어려움을 극복하면서 인생을 만들어 가는 사람이다. 그는 힘에의 의지로 부단히 자기 자신을 높여 나간다. 이것은 자기 스스로 자신을 이겨서 넘어설 수 있는 자기 초극(超克)이다.

이런 주체적 삶은 ‘실존의 미학’으로 설명할 수도 있다. 인간의 실존이 의미있게 사는 방법이 바로 ‘삶의 예술’이다.

3.1 주인 도덕과 노예 도덕

1) 윤리와 도덕, 계보학의 의미

니체는 기본적으로 기독교와 전통 형이상학을 비판 부정한다. 그래서 ‘망치를 든 철학자’라고 스스로 자부한다. 그는 서구의 주류 문화를 비판하고자 한다. 이 비판의 무기, 즉 망치는 무엇이나? 이를 보통 ‘계보학(Genealogie), 관점주의(perspectivism)’

81) 이 말은 『비극의 탄생』에 세 번 나온다. 전예완, 「니체의 미적 전회 : 당대 문화를 위한 근원적 처방」, 『미학』 56집, 2008. 53쪽에서 재인용.

82) 전예완, 앞의 글, 54쪽.

라 한다.

니체는 『도덕의 계보』에서 기독교적 전통 윤리학을 비판한다. 니체는 ‘윤리’가 아니라 ‘도덕’이라 한다. ‘윤리학’은 보편적 이론이고 학문이다. ‘도덕’은 개인이 실천하는 규범 규칙이다. ‘윤리’라는 말을 쓰면, 보편성 타당성을 담보로 해야 한다. 그래서 굳이 ‘도덕’이라는 말을 쓴다. 도덕은 ‘개인’이라는 의미가 강하기 때문에, 개인에 따라서 달라질 수도 있다는 것을 함축한다. 윤리는 전체적인 개념이므로, 개인이 다르다고 해서 윤리도 달라질 수 있다고 하지는 못 한다.

기존의 윤리학은 내부적으로 접근한다. 윤리적 규범의 조목들, 그것의 정당화의 근거 등을 따진다. 이는 결국 윤리의 절대화를 향해서 나가게 된다. 경험론이던 합리론이던 윤리의 정초를 향해 간다는 점은 같다. **내부적 접근**은 필연적으로 윤리를 정당화하게 된다. 칸트가 대표적이다.

이래서 니체는 **외부적 관찰**로 나간다. 그는 기존 윤리학을 처음부터 걷어차버린다. 윤리학적 연구 틀을 전혀 사용하지 않는다. 대신에 윤리학을 외부에서 그 역사를 관찰한다. 윤리가 어떻게 생겨났고, 어떤 역할을 하는지 밖에서 굽어본다. 이것을 그는 ‘계보학’이라 한다. 윤리가 아니라 도덕, 그것이 발생하고 작동하는 과정을 그는 “도덕의 계보학”이라 한다. ‘도덕, 계보’, 둘 다 윤리의 절대성을 미리 부정하는 말이다.

니체는 윤리의 절대성을 부정하기 때문에, 선과 악 개념의 절대성, 혹은 그 둘의 구분의 절대성도 부정한다. 기존의 윤리학에서 ‘선’이라 하는 것을 노예들의 음모라고 이야기한다. 그 배후에는 ‘권력의 의지’가 있다. 윤리 혹은 선악은 권력의 의지의 표현이다.

2) 두 가지 도덕 유형

니체는 『도덕의 계보학』에서 두 가지 형태의 도덕을 나누고 있는데, 그것은 주인 도덕과 노예 도덕이다. 도덕에 관한 유래를 추적하면서 두 가지 유형의 인간을 대비시킨다.

주인은 지배 계층, 즉 강자들을 지칭하는 말로서 스스로 자부심이 강하고, 스스로를 긍정하며 자신의 생활 양식을 계획하고 실천하는 긍정적 인간형을 말한다. 그리고 그들의 심리적 역학 방향은 외부 세계로 향하고 있으며 권력의 주권을 가지고 실재 생활에서 실천하는 적극적인 인간형을 말한다.

반대로 노예 도덕은 피지배 계층인 약자에게 적용되는 도덕으로서 외부의 강자에 대항할 수 없어서 자기의 주체적 삶의 영위를 포기하고, 그 원한 감정을 자신의 내부로 돌려 자신의 행동과 심리상태를 선으로 규정한다. 그리고 주인 도덕에서 좋음의 선의 의미를 의미를 갖는 강함과, 드높은 등의 것들을 악으로 전도하는 것을 말한다.

“고귀한 사람, 강한 사람, 드높은 사람, 높은 뜻을 지닌 사람”의 유형은 주인 도덕의 유형을 말하고, 반대로 “저급한 사람, 저급한 뜻을 지니고 있는 사람, 비속한 사람, 천민적인 사람”은 노예 도덕의 대표적인 사람으로 지칭한다.

니체는 인간이 어떤 사회적 여건과 상황 속에서 어떤 심리적 역학이 도덕을 만들어

냈는지를 살핀다. 이때 도덕 어떻게 변해 왔는지 중요한 것이 아니라 주인 도덕과 노예 도덕을 만든 자들의 심리적 상황과 그들이 처한 여러 가지 전개 과정이 중요한 것이다.

따라서 니체는 지배계층 즉 강자의 심리적 구조와 조건 등을, 다른 한편으로 피지배 계층인 약자의 심리적 구조와 조건 등의 심리적 역학 작용을 살펴서 주인 도덕과 노예 도덕의 발생의 근원을 밝히려 한다.

니체의 선과 악으로 나누는 이분법은 서로 절대적 배타적인 것으로, 인간에게서는 선하게 행동할 것을 요구하고, 악한 것은 절대 행하지 말아야 할 것이라고 단언하고 있다. 니체에 따르면

“기사적-귀족적 가치 판단이 전제하는 것은 강한 몸, 생기 넘치고 풍요롭고 스스로 억제할 길 없는 넘쳐나는 건강, 그리고 이를 보전하는데 필요한 조건들, 즉 전쟁, 모험, 사냥, 춤, 결투 놀이, 즉 강하고 자유롭고 쾌활한 활동을 함축하고 있는 모든 것이다.”⁸³⁾

이러한 귀족적이고 지배 계층의 사람들은 자부심이 강하고 스스로 긍정하며 생각하고 계획한 것을 실천을 옮기는 사람들이다. 이들은 스스로를 진실 하다고 생각하며, 생각한 것을 주저없이 행동으로 옮긴다. 귀족적이며 강한 그들은 기사적-귀족적 가치 평가 방식에서 그들이 생각하고 행동하며 느끼는 것에서 ‘좋음과 나쁨’의 개념이 나타난다. 그들의 심리적 방향은 밖으로 향하고 있다. 스스로 고귀함과 강함을 추구하면서, 나쁨과 나약함에 거리를 두는 거리의 파토스, 말하자면 “고귀한 지배 종족이 하위의 종족, 즉 하층민에게 가지고 있는 지속적이고 지배적인 전체 감정과 근본 감정, 이것이 바로 좋음과 나쁨이라는 대립의 기원이다.”⁸⁴⁾ 이와 같이 좋음은 “저급함이 깃든 사람들, 저급한 뜻을 지닌 사람들, 비속한 사람들, 천민적인 사람들에 대비해서, 자기 자신과 자신의 행위를 좋고 선한 것으로 상정한 것이다. 즉 고급으로 느끼고 평가하는 고귀한 사람, 강한 사람, 드높은 사람, 높은 뜻을 지닌 사람들, 다시 말해 좋은 사람들로 부터 유래되었던 것이다.”⁸⁵⁾

귀족적이고 고귀한, 강하고 타인을 지배하는 사람들은 자기 스스로 ‘좋음’의 개념을 만들고, 이것을 기준으로 대립적인 개념인 ‘나쁨’을 만든다. 왜냐하면 권력을 가진 자들은 그들의 의지대로 세상을 움직이며, 또 그렇게 할 수 있다고 믿으며, 그들의 이런 신념을 결코 굽히지 않기 때문이다.

언어 뿐만 아니라 사람들의 의식 속에는 신분의 높고 낮음을 나타내는 의미에서 ‘고귀한, 귀족적인’이라는 기본 개념이 있다. 이것으로부터 ‘정신이 고귀한’, ‘귀족적 성품을 갖춘’, ‘정신적으로 고귀한 기질의’, ‘정신적으로 차원이 높은’, ‘정신이 고귀해 특권을 누리는’이라는 의미를 지닌 ‘좋음’이 발전해 나온다. 이런 의미와는 반대로

83) KSA 5, 266쪽, 「니체의 도덕 비판」, 이상엽, 87-88쪽에서 재인용.

84) KSA 5, 259쪽, 이상엽, 앞의 글, 89쪽

85) 이상엽, 앞의 글, 앞의 쪽.

진행되는 또 하나의 개념은, ‘비속한’, ‘저급한’, ‘낮은’ 이라는 의미로 결국 ‘나쁨’ 이라는 개념이 만들어진다.⁸⁶⁾

‘좋음’과 ‘나쁨’의 가치 평가의 기준은 귀족적인 사람들의 사고 기준에 의해서 결정된다. 그래서 이러한 것들에는 주관적인 요소가 포함되어 있다. 니체에게 있어서 그것이 주관적이냐 보편 타당한 것이냐 하는 것은 그리 중요한 것은 아니다. 중요한 것은 귀족적인 사람들이 저급한 것에 대한 ‘거리 두기의 파토스’(das Pathos der Distanz, 거리를 두려는 열정) 속에서 ‘좋음’의 가치를 창조한다는 데 있다.

인간과 인간 사이의 간격, 계층과 계층 사이의 간격, 자기 자신이고자 하는 의지, 자신을 두드러지게 하고자 하는 의지, 내가 ‘거리의 파토스’라고 부르는 것은 모두 강한 시대의 특징이다.⁸⁷⁾

귀족은 높고, 평민은 낮다. 이 ‘거리’는 위계적 차이, 높고 낮음의 차이이다. 도덕은 강한 자들을 높은 위치에 앉히고, 저급하고 비천하며 범속한 자들을 낮은 위치에 앉히려는 ‘거리의 파토스’에 의해서 유지된다. 이 거리의 파토스야말로 귀족 사회가 장기간에 걸쳐서 육성하여 온 본래의 도덕 감정이었다.

어떤 행위 그 자체는 가치와는 별개의 문제이며, 그 자신이 선과 악을 스스로 판단해서 부여해야 한다. 그러므로 도덕은 철저하게 해석적 관점주의적 성격이다. 내가 해석하고, 내 관점에서 보는 것이다. ‘자기 긍정’은 여기에까지 미치고 도달해야 한다.

이런 경우에는 똑같은 ‘자기 긍정’을 가진 사람들 사이에 다툼과 투쟁이 불가피하다. 이를 피하기 위해서는 주인 의식을 갖는 자들, 즉 귀족들 사이에는 서로에 대한 승인이 요구된다. 결과적으로 타자의 가치 판단의 개별성과 나와서의 차이도 긍정하고, 궁극적으로는 타자를 자유로운 존재로 인정해야 한다. 이것이 과연 가능한가?

‘자기 긍정’은 반드시 ‘타자 승인’을 포함하는 것은 아니다. 이것을 ‘거리 두기의 파토스’라고 한다.

* 이렇게 때문에 니체와 칸트의 선(善) 개념의 이해 차이가 있다. 칸트는 선형적 보편성을 윤리에도 도입하기 때문에, 선과 악은 엄격하게 구분된다. 그의 선악 개념은 근본적 선악에 가깝다. 반면 니체의 선과 악은 상대적이다. 역사적 상황 속에서 풍습과 관습으로 도덕이 형성된다. 따라서 도덕은 상대적이며, 가변적이다. 선과 악 역시 상대적이다. 그래서 니체는 ‘선과 악의 저편(피안)’에서 도덕을 재구성한다.

3) 주인 도덕

니체에 따르면, 귀족적인 사람, 즉 강자는 스스로 ‘좋음’ 개념을 만들고, 이것을 기준으로 ‘나쁨’의 개념을 만든다. 이런 ‘좋음과 나쁨’의 개념 위에 세워진 도덕은 인간의 삶을 ‘고귀하게’, ‘탁월하게’ 만드는 가치이며, 도구이다. 이런 점에서 ‘좋음’의 주

86) 이상엽, 앞의 글, 88쪽

87) KSA 13 『유고(1888년초 ~ 1889년 1월초)』, KSA 6 『우상의 황혼』, 백승영 번역, 책세상 2004년.

인 도덕은 가치가 있는 것으로 해석된다.

스스로 ‘좋은-나쁨’의 개념을 만들어서 살면, 결국 타자와의 갈등은 피할 수 없다. 따라서 니체가 주장하는 주인 도덕은 전쟁과 모험과 격정적인 삶을 살아가 가기를 좋아하는 유형이다. 그렇기 때문에 평화와 안전과 안녕을 원하는 피지배 계층의 약자들에게는 위험한 인간 유형이다.

귀족적인 인간 유형은 자신의 쾌락을 위해 약자들에게, 혹은 경쟁자인 타인에게 자신의 힘을 행사하고 폭력을 가하는 일도 서슴지 않을 수 있다. 기사적 귀족적 인간들은 강한 몸, 생기 넘치고 풍요롭고 억제할 길 없이 넘쳐나는 건강을 가졌으며, 이를 유지하기 위해서 전쟁, 모험, 사냥, 춤, 결투 놀이 같은 강하고 자유롭고 쾌활한 활동을 즐긴다.

니체는 주인 도덕을 가진 귀족적 인간들에게 두 상태가 있다고 한다. 하나는 자신들 사이에 평소에 사는 것이다. 다른 하나는 다른 무리를 공격하는 것이다.

평소의 삶은 이렇다. 풍습에 따라서 서로 존경하고, 관습에 따르고, 서로 감사를 한다. 동등한 자들 사이의 경쟁심이 엄격하게 구속된다. 그리고 다른 한편으로 서로의 태도에서 상대를 고려하고, 자신의 욕구를 자제하며, 온정을 베풀고, 서로 신뢰하며, 금지를 가지며, 동료들 간 우정을 쌓으며 살아간다. 이들은 외부로 나가서 낯선 것, 이방의 것과 접하기 시작하는 곳에서는 ‘우리’라는 무리 의식이 작동하고, 이방의 것에 대해 배타적이고, 공격성이 나오면, 풀린 맹수로 변할 수 있다.

그들은 그곳에서 지금까지의 사회적 구속에서 벗어나 자유를 즐긴다.

“그들은 사회의 평화 속에서 오랫동안 감금되어 갇혀 있었기 때문에 생긴 긴장을 야생적으로 해소시키는 것을 해가 없는 것으로 간주한다. 그들은 아마 소름 끼치는 일련의 살인, 방화, 능욕, 고문을 하고 의기양양하게 정신적 안정을 지닌 채 돌아오는 즐거움에 찬 괴물로서 맹수적 양심의 순진함으로 되돌아간다. 그들은 마치 학생들의 장난을 방불케 하는 것이다. 그들은 시인들이 오랜만에 노래를 불러 찬양할 만한 것을 갖게 되었다고 확신한다.

이러한 모든 고귀한 종족의 근저에 있는 맹수가 부인되어서는 안 된다. 즉 먹잇감과 승리를 갈구하며 방황하는 화려한 금발의 야수가 부인되어서는 안 된다. 이러한 숨겨진 근저(根底)는 때때로 발산될 필요가 있다.”⁸⁸⁾

귀족적인 사람들의 모습에서 보이는 것은 자신은 안전하며, 자신은 육체적으로 건강하고, 자신은 생명력 있으며, 자신은 쾌적하고 깨끗함이다. 그러나 이것을 의식하지 않으며, 무관심과 경시로 일관한다. 이러한 그들의 의식은 이방의 것에 대한 파괴에서 느끼는 쾌감, 승리와 잔인함을 탐닉한다. 자신의 생명을 의식하지 않기 때문에, 타자의 생명을 유린한다. 그래서 이런 파괴에서 보이는 그들의 놀란 만한 명랑함과 쾌락의 깊이에 대해서, 반대로 이들의 이런 행동으로 고통받는 사람들, 즉 ‘저급한 자들’에게 그들은 말할 수 없는 ‘야만인’으로 보였을 것이다.⁸⁹⁾

88) KSA 5, 274쪽. 「니체의 도덕 비판」 이상엽, 90쪽.

4) 노예 도덕

이제 주인 도덕에 의해서 상대적으로 대립되는 노예 도덕이 탄생하게 된다. 노예 도덕은 주인 도덕의 가치를 전도시킴으로써 생겨난다. 주인 도덕의 선을 악으로, 악을 선으로 뒤바꾸는 것이 ‘가치의 전도’이다. 혹은 주인의 특징을 악으로, 노예의 특징을 선으로 규정하는 것이다. 이 역시 주인 도덕의 가치를 뒤집는 것이다.

여기에서 주인 도덕과 노예 도덕의 핵심적 차이가 있다. 주인 도덕은 강자가 **자발적으로 스스로 ‘ 좋음’ 개념을 만들고, 이를 기준으로 나중에 ‘나쁨’을 만든다.**

반면 노예들은 주인 도덕에 기생해서 자신들의 도덕을 만든다. 이는 타율적인 것이다. 주인 도덕의 규정을 악으로 바꾸기를 한다. 주인 도덕에 대해서 가치 전도를 하는 이유는 무엇인가? 노예는 스스로 현실을 바꿀 수 없다. 단지 주인에 종속될 뿐이다. 반면 주인은 스스로 현실을 만들 수 있다. 스스로 선과 악의 개념을 창조한다.

니체는 “약자의 유형, 즉 노예의 유형의 대표자를 유대인으로 간주한다. 니체는 도덕의 역사에서 ‘가치의 전도’, 즉 ‘도덕에서의 노예 반란’을 일으킨 주인공이 유대인이라고 주장한다.” ‘성직자 민족 유대인’, 이들은 약자인 자기들의 입장에서, 자신의 적과 압제자(강하고 귀족적인 사람)의 강하고 좋음의 가치를 철저하게 ‘악’과 ‘나쁨’의 가치로 전도시킴으로써, 가장 정신적 복수 행위를 감행한다. 유대인들은 “정연한 논리로 귀족적인 가치 등식을 전도시킴을 감행한다. 즉 “좋은 = 고귀한 = 강력한 = 아름다운 = 행복한 = 신의 사랑을 받는 것”을 악으로 규정한다. 유대인들은 ‘고귀하고 강력한 자’들을 ‘영원히 사악한 자, 잔인한 자, 음란한 자, 탐욕스러운 자, 무신론자’이며 ‘영원히 축복받지 못할 자, 저주받을 자, 망할 자’로 해석했다.” 이것으로써 주인 도덕의 ‘ 좋음’의 가치와 행위는 ‘악’으로 가치가 전도되었다.⁹⁰⁾

그리고 유대인들은 그들의 가치를 만들어낸다. 니체는 예수의 ‘산상(山上) 수훈(垂訓)’을 다음과 같이 비판한다.

“비참한 자만이 오직 착한 자이다. 가난한 자, 무력한 자, 비천한 자만이 오직 착한 자이다. 그리고 고통을 받는 자, 궁핍한 자, 병든 자, 추한 자가 유일하게 경건한 자이며 신에 귀의하는 자이고, 오직 그들에게만 축복이 있다.⁹¹⁾

이제 귀족적인 ‘ 좋음’은 ‘저급한 자들’에 의해 ‘악’으로 뒤집힌다. 그리고 그들은 자신들이 설정한 ‘악’에 반대되는 모든 것들은 ‘선’으로 만든다. 주인 도덕은 귀족적인 사람들이 먼저 선을 규정한다. 그리고 그것에 반대인 악을 만든다. 반면 노예 도덕은 악을 먼저 규정한다. 그리고 그 반대되는 것으로 선을 만든다. 왜 그러한가?

선은 실천하기를 요구하는 것들이다. 악은 금지하는 것들이다. 주인은 힘이 있기 때문에, 실천을 할 수 있다. 그래서 선부터 규정한다. 반면 노예는 힘이 없다. 주인에게

89) 이상엽, 앞의 쪽.

90) 「니체의 도덕 비판」 이상엽, 90~91쪽.

91) 이상엽, 앞의 글, 91쪽.

종속되어 있다. 자신이 스스로 자발적으로 할 수 있는 일이 없다. 그래서 타인이 하지 못 하게는 할 수 있다. 그래서 약부터 규정을 한다. 노예 도덕의 악은 주인을 제지하고 막는 것이다. 반면 주인 도덕의 선은 자신이 할 수 있는 것들이다. 이런 발상은 뒤에 위버멘쉬를 규정하는데 들어간다.

니체는 약자들이 말하는 선에 대하여 다음과 같이 말한다.

보복하지 않는 무력감은 '선'으로 바꾼다. 불안한 천박함은 '겸허'로 바꾼다. 증오하는 사람에게 복종하는 것은 '순종'으로 바꾼다. ... 약자의 비공격성, 약자에게 풍부한 비겁함 자체, 그가 문 앞에서 기다려야만 하는 것은 여기서는 '인내'라는 미명이 된다. 그리고 그것은 진정한 덕으로 불린다. '복수할 수 없는 것'이 '복수하고자 하지 않는 것'으로 불리고, 심지어는 용서라고 불리기까지 한다.”⁹²⁾

니체에 따르면 노예적 유형의 인간들의 '선' 즉 약자들의 '선'은 이들이 원하는 행복한 삶의 형태와 연관이 있다. 이들에게 “행복이란 본질적으로 마취, 마비, 평화, 안식일, 정서적 긴장 완화, 안도로 나타난다. 간단히 말하면 수동적인 형태로 나타난다.”⁹³⁾

이들에게 행복은 평화로운 안식이다. 왜 그런가? 노예가 늘 하는 것이 노동이다. 따라서 쉬는 것이 행복이 된다. 쉬면서 동시에 평화 안정이 유지되어야 한다. 쉬는 것이 창조가 아니다. 마취 혹은 마비 상태이다.

유대인들은 원래 유태교를 가졌다. 그런데 유대인 예수가 기독교를 창시했다. 니체는 기독교를 유대인이 만든 것으로 본다. 실제로는 예수와 사도까지가 유대인들이 주도한 기독교이다. 그 이후는 사실상 비유대인이 주도했다. - 그렇지만 시작이 유대인이므로 시작에서 노예 도덕이 들어갈 것이다.

유대인은 왜 노예인가? 역사상 유대인은 이집트에 노예로 갔다가 모세가 해방을 시킨다. 이후에 바빌로니아에 끌려간 바빌론 유수(幽囚), 이후에 로마가 유대 왕국을 멸망시킨다. 이런 역사를 니체는 '노예의 기억'으로 규정한다.

니체에 따르면 “노예 도덕인 기독교 도덕은 로마의 지배에 대한 피지배자의 원한(ressentiment)으로 부터 유래한 것이다.”⁹⁴⁾ 저항할 수 없는, 받아들여야만 하는 피지배 계층의 원한 감정에서 심리적 가치의 전도가 일어난 것이다. 살아남기 위한 원한의 창조적 힘은 귀족적 ' 좋음'의 도덕을 '악'으로 전도시킴으로서, 기독교 도덕이 탄생한 것이다.

'도덕에서의 노예 반란'은 오로지 당하고 참고 견뎌야만 하는 원한에서 나온다. 주인 도덕에서의 ' 좋음'이 '나쁨'으로, '강하고 패기 넘치며 거침없이 행하는 쾌락'은

92) KSA 5, 281쪽. 이상엽, 앞의 글, 91쪽.

93) KSA 5, 272쪽. 이상엽, 앞의 쪽.

94) 이상엽, 앞의 글, 91쪽. 원한의 심리학에 대해서는 Egon Haffner, Der 'Humanitarismus' und die Versuche seiner Überwindung bei Nietzsche, Scber und Geblen, Wurzburg 1988, 42쪽 이하 참조.

‘악’으로 가치가 전도된다. ‘나약함’이 ‘선하고 온순한’ 것으로, ‘저항할 수 없음’이 ‘인내심 많음’이 된다. 이렇게 새로운 가치를 만들 때, 노예 도덕이 시작된다. 이러한 가치의 전환, 전도는 살아남기 위한 ‘심리적 은신처’를 만드는 것이며, 노예는 그 속에서 편안함을 찾는다.

5) 원한의 감정 - 사랑

니체는 기독교를 비판하기 위해서 ‘도덕, 종교, 철학’의 ‘계보학’을 들여다본다. 그리고 ‘관점주의’를 발휘하여 고찰한다. 기독교는 유태인이 만든 종교이다. 유태인들은 노예이다. 역사를 실제로 따져보면, 과연 그런가 의심스럽다. 그래서 니체는 역사학으로 가지 않는다. 대신에 계보학을 든다. 계보를 따지면 그럴 수도 있다고 본 것이다.

노예들이 주인에 대해서 원함과 증오를 가진다. 그래서 주인의 선을 악으로 만들고, 주인의 특징을 악으로 규정한다. - 이런 추론은 관점주의이다. ‘관점’은 ‘시야’를 뜻한다. 대상을 자신의 시야(視野 perspective) 속에 놓고 보는 것이다. 대상을 외부에서 관찰하는 것이다. 이는 외적 접근이다. 이것과 반대는 칸트의 『실천 이성 비판』처럼 윤리 도덕을 내적으로 체계화시키는 것이다. 외적 접근과 내적 접근의 차이이다. 엄밀한 학문은 기본적으로 내적인 접근에서 나온다. 외적 접근을 하는 것부터 정통과 주류에 대한 도전이다. 그런 이론은 엄밀한 학문이 아닐 수도 있다. 그러나 참신한 새로운 시각과 이론을 제시하는 방법이 될 수는 있다.

니체는 이런 접근을 통해서, 주인 도덕과 노예 도덕을 구분한다. 그리고 노예 도덕은 ‘가치의 전도’를 이룬다. 선→악, 악→선으로 뒤바꾸는 것이다. 이런 노예 도덕은 주인에 대한 노예의 원한 감정에서 생긴다. 주인에게서 오는 압제적 힘에 대항하거나, 실재적인 반응으로 저항할 수 없다. 그래서 오로지 상상 속에서 복수를 한다. 이는 상상의 복수를 통해서 실제 현실의 복수를 대신하는 사람들의 원한이다.

“고귀한 모든 도덕(주인 도덕)이 자기 자신을 의기양양하게 긍정하는 것에서 생겨나는 것이라면, 노예 도덕은 처음부터 ‘밖에 있는 것’, ‘다른 것’ ‘자기가 아닌 것’에서 비롯된 것이다.”⁹⁵⁾

주인은 힘과 능력이 있기 때문에, 자신이 원하고 긍정하는 것을 선이라 한다. 자발적이고 능동적이고 육체적이다. 반면 노예는 종속되어서 힘과 능력이 없기 때문에 스스로 할 수 있는 것이 없다. 따라서 밖에 있는 다른 것, 즉 주인, 혹은 주인의 도덕을 반대하는 것으로 저항한다. 수동적이고 심리적이다.

노예가 반란을 일으키는 원동력은 원한의 감정이다. 이는 그의 내면에서 스스로 일어나는 능동적, 긍정적인 것이 아니라, 주인이라는 외부의 요인에 의해 수동적으로 반응하는 것이다.

원한 대 사랑 ; 기독교는 ‘사랑’을 설파할 뿐, 원한은 거의 말하지 않는다. 그런데

95) KSA 5, 270쪽, 「니체의 도덕 비판」 이상엽, 92쪽.

니체는 기독교의 본질을 노예의 원한 감정으로 본다. 곁은 사랑으로 되어 있지만, 그 뒤를 뒤지면 원한이다. - 이것이 니체의 고찰이다.

원한과 사랑은 정반대의 감정이다. 어떻게 해서 노예 도덕에는 이 두 가지 정반대가 공존할 수 있는가? 노예는 자신을 압제하는 주인에 대해서 원한 감정을 가질 수 밖에 없다. 주인의 특징, 혹은 주인의 선함, 혹은 주인 도덕의 선을 반대로 악으로 규정한다. 이 '악'은 원한이 드러난 것이다.

그들은 노예의 특징을 선으로 규정한다. 선은 사랑을 뜻한다. 노예의 비참한 존재는 사랑의 대상이 된다. 문제는 주인이 자신들을 사랑하는가? 물론 주인은 자기를 위해서 노동하는 노예들을 사랑할 것이다. 그러나 노예들은 늘 강제로 노동시키는 주인이 자신들을 사랑하지 않는다고 생각한다. 사랑하면 해방시켜 주겠지, 왜 강제 노동을 시키는가? 이런 식으로 주인에 대한 원한 감정을 키운다.

노예들은 결국 이 세상에서 자신들을 사랑할 존재를 따로 만든다. 신이 바로 그것이다. 신은 노예와 같은 약자를 사랑하고, 주인과 같은 강자를 제어한다. 신의 사랑은 노예적 특징으로 향한다.

결국 이렇게 보면 원한과 증오는 사랑과 용서는 같은 뿌리를 가진다. 노예들이 주인에 대해서는 원한과 증오, 자신들에 대해서는 사랑과 용서를 적용한다. 현실의 강자인 주인에게는 악과 원한을, 하늘의 초월적 강자인 신에게는 선과 사랑을 붙인다.

니체에 따르면 “기독교 도덕의 이런 기원과 배경은 기독교의 ‘사랑’ 개념이 그 순수성과 진실성에 대해 의심하도록 만든다.”⁹⁶⁾ 기독교에서 말하는 ‘사랑’은 무한한 사랑이며, 세상의 모든 것을 포용하며 있는 그 자체로의 모습으로 감싸안는 그야말로 신적인 사랑이다. 그렇지만 그 사랑 뒤에는 원한이 있다. 노예의 두 감정이 원한과 사랑이다. 사랑을 말하면, 그 뒤에는 원한이 있다. 따라서 그 사랑의 순수성이나 진실성을 의심할 수 밖에 없다.

니체의 해석처럼 ‘사랑’의 기원이 약한 자의 원한 감정에서 나와, 주인 도덕의 대척점으로서 발생했다면 그 순수성이 의심된다. 기독교의 무한한 사랑 속에는, 힘 있고 스스로 긍정하며, 자신의 의지대로 삶을 살아가는 고귀한 자들에 대한 원한 감정이 있다. 저항할 수 없는 것에 대한 심적인 복수와 증오, 그리고 원한에서 ‘사랑’ 개념이 나온다. 유대인의 증오와 원한은 이제 그 복수심을 밖으로 표출할 수 없어, 대항하는 행동은 포기하고, 정신적 이상의 세계를 창조하고, 가치를 내부에서 만들어, 가장 깊고 숭고한 사랑을 만든다. 다시 말하면

복수와 증오의, 유대적 증오의, 이상을 창조하고 가치를 재창조하는 가장 깊고 숭고한 증오의, 지상에 존재한 적이 없는 그런 증오의 감정인 저 나무줄기에서 (그 증오와) 전혀 비교될 수 없는 것이 자라났다. 바로 새로운 ‘사랑’이, 가장 깊이 있고 숭고한 종류의 사랑이 자라났던 것이다.⁹⁷⁾

96) 이상엽, 앞의 글, 92쪽.

97) 이상엽, 앞의 쪽.

요컨대 복수와 증오에서 사랑이 생겨났다. 약자들의 귀족적인 인간들에 대한 증오와 원한으로부터 기독교의 사랑의 도덕이 생겨났다. 기독교 도덕의 본질인 ‘사랑’은 약자들의 심리적 생존을 위한 방편이다. 즉 대적할 수 없는 강자의 강함에 대한 복수의 원한에서 노예 도덕을 만든다. 현실적 예측과 굴종이 심적 굴복으로 이어지면 살기 힘들어진다. 그래서 살고자 하는 의지가 자기의 긍정의 심리적 전환으로 그 가치를 전도한다.

기독교가 지배하는 도덕의 체계는 약자들이 주인 도덕에 대한 가치 체계를 전환함으로써 심리적 탈출구를 찾고, 이기주의를 은폐하고 있는 도덕이다. 니체에 따르면 유대인은 “삶의 상승 운동, 제대로 잘됨, 힘, 아름다움, 지상에서 자기 긍정을 나타내는 모든 것을 부정했다.”⁹⁸⁾

그리고 그들은 이러한 것들을 완전하게 부정하기 위해 ‘저편의 세계’ 즉 형이상학의 세계를 고안했고, 이러한 절대적인 세계를 토대로 하여 “귀족적인 삶의 긍정은 악으로, 배척되어야 할 것 그 자체로” 그려냈다. 그리고 이렇게 상상 속에서 고안된 ‘형이상학의 세계’, 다시 말해 ‘신’을 토대로 하여 기독교 도덕과 그 가치 방식은 절대성을 획득하게 되었던 것이다. 이러한 노예 도덕은 도덕 그 자체가 되었고 유럽 근대 도덕의 사상적 기초가 되었다.⁹⁹⁾

요컨대 니체는 두 가지의 전도(顛倒)를 밝힌다. 약자들은 강자의 특징을 악으로, 강자가 규정한 선을 악으로 규정한다. ‘선→악’의 전도이다. 또 하나의 전도는 원한을 사랑으로 바꾸는 것이다. ‘원한→사랑’은 기독교적 윤리의 기본적 구조이다.

6) 선과 악의 이분법

서구의 전통적인 윤리는 주로 기독교에 근거하고 있다. 서구 도덕의 근본적인 구조는 선과 악의 이분법이다. 선은 행해야 하고, 악은 하지 말아야 한다. 이는 당위이고 의무이다. 얼핏 보면 선과 악의 구별은 절대적인 것처럼 보인다.

니체는 이런 이분법을 허울 좋은 가면으로 본다. 그 뒤에는 선과 악을 지키지 않는 현실이 있다. “사람들은 전쟁을 나쁜 것이라고 여기지만, 그러나 전쟁을 한다.” (KSA 13권 124쪽) 악한 것을 피해야 할 것, 해서는 안 되는 것, 비난받아야 할 것이라 규정하면서도, 실제로는 선 대신 악을 행한다.

니체는 ‘선’과 ‘악’의 이분법적 구조 설정을 비판한 것이 아니라, 유럽인들이 이 이분법적 구분을 지키지 않음을 비판한 것이다. 선과 악의 이분법적 구도를 만들고, 윤리적인 척 하지만, 실제로는 그 아래에서 악을 행하는 유럽인들의 위선을 고발하는 것이다.¹⁰⁰⁾

니체가 비판하는 것은 어떤 것이 선한 것인지, 또 어떤 것이 악한 것으로 규정되는

98) 「니체의 도덕 비판」 이상엽, 92쪽.

99) 이상엽, 앞의 글, 93쪽

100) 『니체와 전통 해체』 이서규 129쪽.

가 하는 기준을 묻는 것이 아니었다, 선한 것을 악한 것과 대립시키는 그 원인에 대해서 묻고 있다. 이러한 선과 악의 이분법적 구도에는 원한 감정이 숨겨져 있다. 자신들의 원한 감정을 상대방으로 돌림으로서, 원한을 해소하고 마음의 위안을 얻으려는 의도가 깃들여 있다.

니체는 도덕과 종교를 바깥에서 관찰한다. 계보학과 관점주의가 그것이다. 그렇게 보면, 선과 악 자체, 그리고 도덕 그 자체가 존재하지 않는 것이다. 인간의 잔혹한 양면성은 적에 대한 증오와 원한, 자신에 대한 사랑이다. 적의 특성을 악으로, 자신의 특징을 선이라 규정한다. 증오와 사랑에서 선과 악의 개념은 만들어진다. 이것이 노예 도덕이다. 선과 악의 개념은 이러한 잔혹한 양면성을 가리는 가면에 불과하다. 따라서 선과 악의 가면 뒤에 숨겨진 추악한 인간의 모습을 낱알이 들추어내어 분쇄해야만 한다. 이러한 방식으로 니체는 ‘성스러움’, ‘신’ 그리고 ‘이상(理想)’을, 전통적인 개념들을 니체는 해체하려 한다.¹⁰¹⁾

7) 공리주의

자신의 이익의 관점에서 선과 악의 개념을 만들어냈다. 이는 얼핏 보면 공리주의적 윤리관과 비슷하게 보일 수 있다. 그러나 다르다.

유럽의 모든 도덕은 대중들의 유용성[功利]에 근거를 둔다. (그 결과) 모든 고상하고 귀한 인간들의 비애는, 자신을 탁월하게 하는 모든 것들이 비난받고, 무례함이라고 느껴지고 생각된다는 사실이다.¹⁰²⁾

공리주의의 도덕은 대중들의 이익, 쓸모, 유용성에 근거를 둔다. 대중들을 기준으로 보면, 고상하고 귀한 사람들의 특징과 행동은 무례하다고 비난받는다. 그 당시 유럽사회를 지배하고 있던 공리주의적 윤리관 속에서 개인의 자주성을 상실하고, 무리에 주어진 도덕의 한계 내에서 순종하는 자들의 도덕이 ‘노예 도덕’이라는 것이다.

이에 반해 주인 도덕은 자신의 의지를 실현할 수 있는 사람들의 도덕을 지칭하는 것으로, 고귀한 사람, 강한 사람, 드높은 사람, 높은 뜻을 지닌 사람이 여기에 해당된다.

한편으로 반대의 의미로 저급한 사람, 저급한 뜻을 지니고 있는 사람, 비속한 사람, 천민적인 사람은 자신의 의지는 없고 무리가 만든 도덕을 받아들이고 행동하는 사람을 지칭한다.¹⁰³⁾

고귀한 사람은 정신적으로나 육체적으로 강력한 힘을 지닌 자, 그리고 자신의 의지에 따라 스스로 결정하고 행하는 자이다. 니체에 따르면, 기사적 귀족적 가치 판단은 강한 몸, 억제할 길이 없이 넘쳐나는 건강을 전제한다. 그리고 이를 보전하기 위해서 전쟁, 모험, 사냥, 춤, 격투 놀이 등 강하고 자유롭고 쾌활한 행동을 필요로 한다.¹⁰⁴⁾

101) 『니체와 전통 해체』 이서규 129쪽.

102) WM. 196쪽, 이서규, 앞의 책 129쪽.

103) 「니체의 도덕 비판」 이상엽, 87쪽

이러한 귀족적인 사람들, 다시 말해 강자들은 스스로에 자부심이 강하고 스스로를 긍정하는 사람들이다. 이들은 스스로를 진실한 자로서 여긴다.¹⁰⁵⁾

인간의 본성은 형이상학과 도덕을 지향하는 성향을 가진다. 전통적으로 서양 문명을 지배하고 있는 것은 무리의 도덕이며 공동체의 이익을 위한 것이다. 이런 ‘무리의 도덕’[공리주의]은 그 기준을 설정함에 있어 이익에 기준을 두고 구성한 것들이어서, 그것이 정당한지 그렇지 않은지에 대해서는 관심이 없다. 이런 점에서 볼 때, 선과 악, 혹은 ‘ 좋음’과 ‘나쁨’의 행위는 정도의 차이만 있는 것이다. 선과 악의 근본적인 이념적 존재(이데아)가 있는 것은 아니다.

8) 주인 도덕과 노예 도덕

니체는 도덕을 주인 도덕과 노예 도덕으로 구분한다. 그리고 선과 악의 이분법적 구조를 비판한다. 이는 전통 윤리를 해체하기 위한 장치에 불과하며, 특정 계급의 무리를 겨냥한 것은 아니었다. 대중 문화, 대중 심리에 편승하다 보니, 자신의 삶이 무리 속에 매몰되고, 자신의 삶을 위한 독자적 의지를 상실하게 된다. 이를 비판한 것이다. 니체에 따르면, 어떠한 사회나 조직 그리고 국가에는 주인 도덕의 생각 구조를 가진 무리들과, 노예 도덕의 생각 구조를 가진 무리들의 갈등은 항상 존재한다.

“대중의 도덕으로서의 노예 도덕 속에서 항상 자기 자신의 고유한 얼굴을 드러내지 않고, 대중으로 남아 있기를 원하는 현대인들의 본능적인 윤리 의식을 비판하는데, 주인 도덕의 설정은 그 목적이 있다. 현대인은 어느 누구나 매순간 대중으로 전락할 가능성이 있으며, 실제로 대중으로 존재하고 있다.”¹⁰⁶⁾

주인 도덕은 특별한 사람, 즉 지배층이나 군주에게 적용되는 도덕이 아니라, 자기 자신의 삶을 스스로 주관하고, 삶의 의미를 획득하거나 탐구를 위해서, 자기의 생을 걸 수 있는, 열려 있는 도덕적 행동을 말한다. “주인 도덕은 결코 특정한 사회의 특정한 지배 계층을 의미하는 것이 아니라, 한 시대에서 끊임없이 자기의 가치를 창조하는 것이며, 이러한 주인 도덕은 자기 스스로를 섬기는 것이다.”

이런 주인 도덕의 “배후에는 충만의 감정, 넘치는 힘의 감정, 실감나는 행복, 그리고 선물하거나 넘겨주고 싶을 만큼 충분한 의식이 놓여 있다.” (KSA 5권, 209쪽)

주인 도덕을 가진 자는 타자에 대한 맹목적인 동정심에서 도우는 것이 아니다. 동정심 대신에, 넘치는 힘을 발산하는 충동에 의해서 도움을 베푼다. 이런 점에서 주인 도덕은 행위의 결과[功利]를 염두에 둔 것이 아니다.

동정심은 타자의 불행 어려움 힘든 것에 대한 연민이다. 이는 일종의 우월감이다. 그를 도울 때는 반드시 결과가 나와야 한다. 반면 발산하는 힘을 가진 주인, 고귀한 자들은 그 힘을 발휘하고 싶은 충동이 넘친다. 그래서 타자를 돕는다. 동정심은 타자에 대한 것이고, 충동은 자신이 가진 것이다. 충동은 발휘하면 되지, 결과가 꼭 있어

104) 이상엽, 앞의 글, 88쪽.

105) 이상엽, 앞의 쪽.

106) 『니체와 전통 해체』, 이서규 앞의 책, 130쪽.

야 할 필요는 없다. 여기서 중요한 것은 주인 도덕은 기존의 통속적인 가치 판단을 뛰어 넘는 것이라는 점이다. 즉 공리주의적 윤리를 초월한다.¹⁰⁷⁾

이러한 주인 도덕의 출발점은 당시 유럽 사회의 공리주의적 윤리관과 구분된다. 종래의 유럽의 도덕은 대중의 유용성[功利]에 근거를 둔다. 최대 다수의 최대의 쾌락을, 행복을 추구한다. 도덕의 기준은 고귀한 사람들의 특징이 아니라, 대중의 천박한 욕망이다.

대중이 도덕의 기준이 되므로, 반대로 모든 고상하고 귀한 인간들의 탁월한 능력은 비난의 대상이 된다. 고귀한 자들의 당당하고 힘에 넘치는 행위는 무례함으로 전환된다. 고귀한 자들의 비애는 자신을 탁월하게 하는 모든 것들이 무례함으로 비난받는다는 사실이다.

니체에 의하면, 강자는 자기 스스로를 극복하는 자이다. 대중의 도덕, 노예 도덕의 본질은 강자에 대한 원한 감정이다. 이러한 약자들의 원한 감정을 이용하여 주인 도덕에 대항하려는 대표적인 사람들이 바로 기독교의 사제 계급이다. 사제 계급이 도덕을 지배한다. 이러한 도덕이 기독교가 지배하는 서구 사회의 근본적 도덕관이다.¹⁰⁸⁾

니체는 기독교 윤리를 비판하며, 노예 도덕을 주인 도덕으로 대체하기를 요구한다. 기독교의 사랑과 헌신, 박애의 가르침은 약자들로 대변되는 대중들에 대한 강자의 보호 본능을 자극시킬 뿐, 약자의 창조적이거나 자기 극복, 자기 발전을 할 가능성을 제한하는 결과를 가져오는 것이다. 기독교는 노예 도덕의 한 예로서 “기독교 윤리관은 대중의 이기적인 심정을 간접적으로 드러낸다.”¹⁰⁹⁾ 약자가 창조적으로 자기 발전하지 않고, 강자의 보호를 기대하는 것이 바로 대중의 이기심이다.

니체는 다음과 같이 말한다.

“만약 우리가 [기독교의] 이러한 생각을 극단적으로 비도덕적인 것이라고, 그리고 삶을 파괴하는 것이라고 느끼지 못한다면, 우리는 병든 패거리에 속하는 것이고 스스로 그러한 패거리들의 본능을 가진 것이다. ...

진정한 인간에는 종(Gattung)의 최선을 위하여 **희생**을 요구하는데, 그것은 가혹하고 전적인 **자기 극복**이다. 왜냐하면 그것은 인간의 희생을 필요로 하기 때문이다. 그러나 기독교라고 불리는 사이비 휴머니즘은 누구 한 사람도 희생되지 않고서 이러한 인간 사랑이 관철되기를 바란다.”¹¹⁰⁾

기독교의 사랑, 헌신, 박애의 윤리는 강자의 보호 본능을 불러일으키지만, 약자의 자기 극복, 자기 희생의 의지를 북돋지 못 한다. 이런 점에서 기독교 윤리는 비도덕적이고, 삶을 파괴하는 것이다. 기독교는 사이비 휴머니즘이 된다.

니체에 따르면, 전통 철학의 출발점은 “완전자인 신”과 “태어나면서 죄를 지은 인

107) 이상, 이서규, 앞의 책, 131~132쪽.

108) 『니체와 전통 해체』 이서규, 132쪽.

109) 이서규, 앞의 쪽.

110) WM, 176쪽, 이서규, 앞의 글, 133쪽.

간”으로 이원화하고, 선과 악, 유한한 것과 무한한 것, 참된 것과 거짓된 것, 이타적인 것과 이기적인 것 등을 구분하고 전제하는 것에서 시작되었다. 이러한 도덕은 인간의 자기 분해(Selbstzertheilung)이며, 가치의 상대화인 것이다.¹¹¹⁾ 신-인간, 선-악, 유한-무한, 참-거짓, 이타-이기 등의 구분은 인간이 스스로 인간을 분해한 것이다. 이런 분해는 원함과 사랑에서 나온 것이다. 주인은 악, 노예는 선이라는 이분법은 객관적인 것이 아니다. 이렇게 보면, 도덕적 가치는 절대적이지 않고 상대적이다.

니체의 출발점은 이분법적 사고에 의한 것이 아니라, 삶과 그것의 가치를 전체로서 그리고 통일성 속에서 끌어안을 것을 요구하고 있다. 이렇게 보자면, 니체의 해체의 도덕은 시종일관 우리를 탈인간의 길로 이끄는 것이다.¹¹²⁾

이분법의 반대는 통일성이다. 삶을 선과 악으로 가르치지 않고, 삶 그 자체를 끌어안은 것이다. 도덕은 여기에서 출발해야 한다. 삶을 긍정하고, 주체적으로 창조해 나가야 한다. 삶을 예술적으로 조형해 나간다. 이런 인간을 위버멘쉬, 혹은 탈인간이라 한다.

3.2 허무주의와 위버멘쉬

(1) Übermensch는 기존에는 ‘초인(超人)’으로 번역했다. Über를 ‘넘어섬’으로 보기 때문에 한자 ‘超’를 썼다. 그런데 ‘초인’이 영어 ‘superman’의 번역어로 간주된다. ‘superman’은 초능력과 괴력을 가진 영웅이다. 이는 Übermensch와는 전혀 연결되지 않는다. 그래서 영어의 경우 ‘Overman’ 혹은 ‘Beyond-Man’으로 번역하는 경우가 많다. 또한 ‘Superman’ 대신에 ‘Superhuman’이라 하기도 한다.

한국의 경우 적당한 번역어가 없다고 보아서 그냥 ‘위버멘쉬’라 한다. 이는 설사에 해당된다. ‘넘어선 사람’이라 하던지, 아니면 ‘초인’이라 하는 것이 낫다. 그래서 ‘초인’에 Über -mensch의 의미를 부여하고, superman의 뜻은 지우면 된다. 이는 학자들의 노력에 달려 있다. 앞에서 이서규 선생은 ‘탈인간’이라고 했다.

(2) 니체는 서구의 중심을 이루는 윤리와 형이상학, 종교(기독교)를 비판 부정했다. 특히 부정의 핵심 칼날은 기독교로 향한다. 그는 기독교를 노예 도덕으로 비판한다. 그 끝에 “신은 죽었다”고 한다.

신이 부재한 세상은 윤리적 가치가 사라지게 된다. 서구의 윤리와 형이상학의 밑바닥에는 기독교가 있다. 특히 서구의 윤리는 기독교가 결정했다. 기독교의 핵심에는 하느님이 있다. 그런데 “하느님이 돌아가셨다”고 하면, 이 세상은 허무주의 니힐리즘이 채우게 된다.

신이 부재한, 윤리가 사라진, 그래서 허무가 자리잡은 이 세상에 위버멘쉬가 나타난다. 그는 자신의 인생을 스스로 만든다. 모두가 그렇게 살면서 세상에 새로운 질서를 만든다. 신의 죽음으로부터 오는 허무주의를 타파하는 인간이 위버멘쉬이다.

111) 이서규, 앞의 쪽.

112) 이서규, 앞의 책, 133쪽.

1) 신의 죽음

망치를 든 철학자인 니체는 『도덕의 계보학』에서 기독교를 노예 도덕으로 비판한다. 그리고 『안티크리스트』에서 기독교를 철저히 비판한다. 이런 기독교 비판의 끝에는 “신은 죽었다”라고 선포하는 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』라는 저서가 있다.

니체가 기독교를 비판한 이유는 무엇인가? 인간의 본질이 무엇인지를 묻기 위해서이다. 당시 유럽에서 인간의 본질을 규정하는 것은 기독교적 윤리였다. 윤리가 인간의 행위와 역할을 규정한다. 만약 기독교를 부정하면, 기독교가 바탕이 된 윤리가 부정된다. 윤리가 부정되면, 인간이란 무엇이나를 그 근본 바탕에서부터 묻게 된다. 기독교와 신에 대한 맹신은 인간의 존재를 있는 그대로 보지 못 하게 만들었다.

또한 니체에 따르면, 기독교 뿐만 아니라, 유럽의 전통적인 형이상학도 인간을 잘못 이해했다. 니체의 비판은 “기독교와 전통적 형이상학이 이해했던 인간”은 죽었다는 말이다. 기독교의 “신은 죽었다”는 말은 기독교 윤리가 규정하는 그런 “인간은 죽었다”는 말과 같다.

신의 죽음을 통해서, 기독교 윤리가 부여한 인간의 모든 가치는 사라진다. 따라서 이제 니체는 새로운 가치 체계를 모색하는 적극적이고 능동적인 인간상을 제시한다.

인간에 대한 물음, 즉 인간의 본질에 대한 물음은 종래의 기독교에 대한 맹신과 신의 존재에 대한 막연한 기대가 해체된 이후에야 비로소 진지하게 제기할 수 있기 때문이다. “니체에 따르면 신의 죽음과 허무주의의 도래는 전통 형이상학에서 인간을 잘못 이해했다는 것을 폭로하는 것인데, 이것은 잘못된 인간 이해에 근거한 ‘인간의 죽음’을 의미하는 것이며, 이것은 근대에 특히 강화된 인간 중심주의의, 그리고 오래 전부터 유럽을 지배해 왔던 신 중심으로 부터 작별하는, ‘니체적인 전회(轉回)’를 가능하게 하는 것이다.”¹¹³⁾

니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 허무주의를 극복하는 인간의 삶에 대하여 말한다. 그는 기독교적 전통적인 가치의 틀 안에서 인간을 이해하는 것을 거부하고, ‘신 중심’에서 ‘인간 중심’으로의 새로운 가치로의 전환을 시도한다. 신의 죽음과 허무주의의 선포는 전통 윤리에서 벗어나 인간의 본질에 대한 근본적 물음을 던지는 것으로, 새로운 시작과 가치 창조를 알리는 것이다.

니체가 선언한 ‘신의 죽음’에 따른 허무주의의 도래는 유럽 문명의 퇴폐(decadance)를 의미한다. 니체는 당시 유럽 사회를 퇴폐로 규정하고, 유럽 문명의 근원인 기독교의 신의 죽음을 선포한다.

“당대 독일 문화는 ‘하강하는 삶’의 징후들이 모든 국면에서 열꽃처럼 피어나는 현상이다. 물신주의, 과학 만능주의, 속물 교양주의, 역사주의, 민족주의, 반유태주의, 민주주의 등등” “쇠락의 시대, 즉 데카당스이다.”¹¹⁴⁾

그 상황 속에서 인간에게 두 가지의 다른 선택의 길이 주어진다. 하나의 길은 ‘마지

113) 「신의 죽음과 허무주의 그리고 위버멘쉬」 이서규, 53쪽.

114) 「니체의 미적 전회 : 당대 문화를 위한 근원적 처방」, 전예완, 『미학』 56집, 2008. 79쪽.

막 인간'으로서의 길이고, 다른 하나는 '위버멘쉬'의 길이다. '마지막 인간'이 자신의 자연적인 본능을 도덕, 종교의 이상으로 억누르고 남아 있기를 바라는 인간, 즉 가축 떼와 같은 인간이며, 대중적인 인간을 의미한다.¹¹⁵⁾

2) 허무주의

니체는 신의 죽음을 통해, 기독교 중심의 유럽 도덕을 해체하고, 허무주의 도래를 예고한다. “허무주의가 문밖에서 있다. 모든 방문객 중에서도 가장 두려운 이 방문객은 어디에서 우리에게 오는 것인가?”¹¹⁶⁾

니체에 따르면 유럽 문명과 문화는 모든 면에서 허무주의를 예고하고 있는데, 그 이유는 기독교가 지배한 유럽 문화 속에서 신에 대한 맹신과 존재에 대한 막연한 기대가 '신의 죽음'으로 인해 해체되었기 때문이다. 삶의 목적이었으며 등대와 같았던 신은 이제 존재를 감추고, 신이 자리잡고 있었던 그 자리는 공허한 상실감으로 가득하다.

니체가 허무주의를 예고한 것은 어찌 보면 당연한 결과이다. 신의 죽음으로 인한 전통윤리의 해체로 이제까지 살아온 삶의 목적과 방향이 사라진 것이다. 들뢰즈는 허무주의라는 단어에서 허무는 비존재를 의미하는 것이 아니라, 무가치, 가치의 무화(無化)를 의미하는 것이라고 해석한다.¹¹⁷⁾

이런 점에서 니체의 허무 속에는 종래의 유럽 문화에 뿌리 깊게 내리고 있는 가치들의 상실을 의미하며, “유럽 문명의 근원적인 딜레마가 포함되어 있다.”¹¹⁸⁾

하이데거는 『숲길』에서 유럽의 허무주의를 이렇게 말한다.

“하나의 역사적인 운동인 것이다. 즉 그것은 개인에 의해서 주장된 견해나 확신이 아니다. 허무주의는 유럽 민족들의 운명 속에서 진행되는 것의 인식할 수 없는 유일한 근본 과정이라는 형식으로서 역사를 움직이고 있다.”¹¹⁹⁾

유럽 문명은 신의 죽음과 함께 자신의 존재 기반을 잃어버렸다. 유럽의 문화 속에 살아 숨쉬는 정신적 기반은 신의 죽음과 함께 사라져 버린 것이다.

들뢰즈는 이러한 허무주의의 위험을 이렇게 말한다.

“그래서 허무주의는 신(神), 선(善), 진리조차 부정하고, 모든 형태의 초감각적인 것을 부정한다. 그 무엇도 진리가 아니며, 선하지도 않다. 신은 죽었다. 의지의 무(無)는 더 이상 무의 의지를 위한 징후 이외는 아무 것도 아닐 뿐만 아니라, 결국엔 모든 의지의 부정, 삶의 혐오(tedium vitae, 염세)이다. 더 이상 인간의 의지

115) 이서규, 앞의 글, 54쪽

116) MW 7쪽, 「신의 죽음과 허무주의 그리고 위버멘쉬」, 이서규, 『니체 연구』 8집, 49쪽

117) 들뢰즈, 『니체의 철학』, 78쪽(서지 사항), 이서규, 「신의 죽음과 그리고 위버멘쉬」 50쪽.

118) 「신의 죽음과 허무주의 그리고 위버멘쉬」, 이서규, 『니체 연구』 8집, 50쪽.

119) 『하이데거 전집』 5권, 21쪽, 이서규, 앞의 글, 50쪽.

도, 대지의 의지도 존재하지 않는다.”¹²⁰⁾

이러한 허무주의는 사회를 구성하고 있는 가치가 사라진 것으로, 삶의 목표의 상실을 의미한다. 이러한 결과는 삶에서 ‘도대체 왜?’라는 물음이 결핍된 결과인 것이다. 이런 점에서 니체는 허무주의의 도래를 서구 문명의 전개에 있어서 필연적인 귀결이라고 보고 있었다.”¹²¹⁾

허무주의가 오는 원인에 대한 분석은 종래의 전통 철학에서 추구된 가치들이 어떤 의미를 가지는가를 평가하는 시작점이 된다. 이러한 허무주의가 오는 원인에 대하여 니체는 다음과 같이 말한다.

“도대체 왜 허무주의의 도래가 지금에야말로 필연적인 것일까? 그것은 우리의 지금까지의 여러 가지 자체가 허무주의 가운데서 그 최후적인 귀결에 도달하기 때문이며, 허무주의야말로 우리의 위대한 여러 가치나 여러 이상에 대해 ‘철저히 만들어진 이론’이기 때문이다. 이들 ‘여러 가치’의 가치가 본래 무엇이었는데 간과하기 위해서는 우리의 허무주의를 먼저 체험하지 않으면 안 된다.”¹²²⁾

여기서 ‘철저히 만들어진 이론’에 주목해야 한다. 가치는 존재하는 신에 의해 만들어진 것이 아니라, 철저히 상상 속에서 가상의 세계로 만들어졌다는 의미이다. 허무주의는 “기독교식이든, 칸트식이든, 이 세계를 실재 세계와 현상 세계로 나눈다는 것이 퇴폐(decadence)의 암시에 불과하다. 즉 쇠퇴하고 있는 삶의 징조이다.”¹²³⁾ 라고 말하는 것이다.

이 허무주의는 종래의 전통을 해체한 것이지만 한편으로는 새로운 세계관의 구축이 필요하다는 암시이다. 즉 기존의 가치가 사라지고 이제 새로운 가치의 정립이 필요하다는 선언으로 보아야 한다. 그러나 이러한 “허무주의는 변증법적인 특성을 가지고 있다고 할 수 있는데, 그렇기 때문에 세계의 존재와 그 가치를 전적으로 거부하는 염세주의와는 구분되어야 한다.”¹²⁴⁾

3) 두 가지 허무주의

니체의 주장에 따르면, 허무주의(Nihilismus)의 도래와 함께 그것을 어떻게 극복할 것인가를 제시하는데, 반응 태도에 따라서 능동적 허무주의와 수동적인 허무주의로 구분하고 있다. 허무주의 속에서 함께 몰락의 길을 걷는 수동적인 자세와, 다른 하나는 허무주의 극복을 위해서 새로운 가치를 창조하는 능동적인 태도이다.

수동적 허무주의는 약자들에게서 많이 보인다. 쇠퇴한 허무적 현실을 직시하는 것

120) 들뢰즈, 『니체의 철학』, 261쪽, 이서규, 앞의 글, 51쪽.

121) 이서규, 앞의 글, 51쪽.

122) WM, 4쪽, 이서규, 앞의 글, 51쪽.

123) KSA 6권 79쪽, 이서규, 앞의 글, 51쪽.

124) 니체는 염세주의를 허무주의 이전 형태(Vorform)이라고 보고 있다. 이서규, 앞의 글, 52쪽.

을 회피하고, 철나적인 향락주의나 무관심한 이기주의 등 퇴폐적인 삶에 의해서 공허감을 채워 보려 한다. 허무의 참된 극복은 무한히 연기된다.

수동적 허무주의가 허무와 대결하는 것을 회피한다면, 능동적 허무주의는 허무와 정면으로 맞선다. 허무와 맞서지 못 하고 소모적인 현실 도피를 하는 삶을 거부하고, 허무의 병근(病根) 한 가운데로 뛰어들어서, 허무의 현실을 초극하려 한다.

능동적인 허무주의는 지금까지 참된 것이라고 믿어진 가치들을 해체하는 것에서부터 시작된다. 현존하는 가치나 질서의 절대적인 권위를 파괴한다. 이 폐허 위에서 새로운 가치를 자유롭게 창조할 수 있다. 니체는 기존의 종교와 윤리에 있는 우상의 가면을 벗기는 날카로운 무기로서 ‘무(無 허무)’를 든다. 허무(無)는 생명을 소모시키는 것에서, 생을 적극적으로 창조하는 원리로 전환된다. 이렇게 기존의 참된 가치가 상실됨으로서 무(無)의 가치에 새로운 가치 창조를 위한 길이 열리는 것이다. 그리고 이러한 해체를 통해서 새로운 가치를 창조할 수 있는 심리적 전환점이 열린다. 능동적인 허무주의는 의미의 상실에서 새로운 출발점으로의 전환을 의미한다.

따라서 극복해야 하는 것은 수동적인 허무주의이다. 니체는 이러한 수동적인 허무주의의 출현을 대단히 무서운 ‘손님’이라고 말하는데, 이러한 허무주의를 극복하지 못 하면 인류의 문명은 몰락할 수 밖에 없다고 말하고 있다.¹²⁵⁾

수동적 허무주의에는 기존의 가치가 사라진 무(無)에서 허물어지고 몰락하는 수동적인 인간들이 있다. 니체의 의도는 새로운 가치를 모색하는 적극적이고 능동적으로 허무주의를 극복하는 인간상을 제시하려는 것이다. 종래의 유럽 문화에서 사람들이 믿어왔던 가치들의 상실은 스스로의 주인 의식을 되찾는 시작을 알리며, 인간의 삶을 신에게서 인간 중심의 가치로 전환하는 중요한 계기이다.

이런 점에서 하이데거도 “허무는 존재의 본질에 속하며, 이것은 단순한 공허한 무(無)가 아니라, 힘 있는 부정”이라고 말한다.¹²⁶⁾

니체에 있어서 허무주의는 인간 정신의 상승, 즉 위버멘쉬를 갈망하게 하는 변증법적인 계기가 되는 것이며, “힘에의 의지, 그리고 ‘영겁 회귀’의 세계로 우리를 이끄는 적극적인 장치로서 작용하는 것이다.”¹²⁷⁾

4) 마지막 인간

‘마지막 인간’(Letzter Mensch)은 니체의 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 나온 개념이다. 이는 ‘위버멘쉬’와 반대되는 개념이다. 현실에 안주하여 편안함, 안락함과 안위를 추종하는 보통 사람들이다. 앞의 책에서 ‘마지막 인간’들은 차라투스트라가 위버멘쉬를 설파할 때 비웃고 비난하는 관중들로 나온다. 그들은 위버멘쉬의 삶의 방식을 거부하고, 가장 경멸스러운 삶의 방식을 선택한다.

125) 이서규, 「신의 죽음과 허무주의 그리고 위버멘쉬」, 51쪽.

126) 하이데거 전집 4권 7쪽, 이서규, 앞의 글, 52쪽.

127) 들뢰즈에 따르면 니체는 자기 철학의 목적을 허무주의와 그것의 변형된 형태로부터 사유를 해방시키는 것이라고 이해한다. 『니체와 철학』, 79쪽, 이서규, 앞의 글, 53쪽.

‘letzt’는 (1) 최후의, 마지막의, (2) (과거의) 맨 마지막 → 최근의, 요즘의, 이런 두 뜻이 있다. 이런 점에서 ‘Letzter Mensch’는 ‘마지막 인간’이라기 보다는 ‘인간 말종’으로 번역할 수도 있다. 그리고 그것이 바로 ‘요즘 것들’이라는 것이다.

마지막 인간에 대해 니체는 다음과 같이 말한다.

이제 저들은 더 이상 가난해지거나 부유해지려 하지 않는다. 그 어느 것이든 너 무나도 귀찮고 힘든 일이기 때문이다. 아직도 다스리려는 사람이 있는가? 아직도 고분고분 따르겠다는 사람이 있는가? 돌볼 목자는 없고, 가축의 무리만 있을 뿐! 모두가 평등하기를 원하며 실제로 그렇다. 어느 누구든 자기가 특별하다고 느끼는 사람은 제 발로 정신병원에 가기 마련이다.¹²⁸⁾

그들은 상승하려는 욕구가 없다. 힘든 일은 회피한다. 주도하고 이끄는 것은 생각조차 하지 않고, 그저 남들이 하는 대로 따라가려고만 한다. 이들은 가축과 다를 것이 없다. 나아가 자기가 특별하고 뛰어나다고 생각하여 새로운 시도를 하는 사람들을 질투하고 정신병자 취급한다.

신의 죽음과 함께 지금까지 절대 가치로 존재했던 모든 것들이 사라져 버린다. 그럼에도 불구하고, ‘마지막 인간’은 신과 함께 존재하기를 희망한다. 신이 죽으면, 그들은 좌절하고 꺾이며 다시 일어서지 못 하는 수동적인 허무주의를 완성하는 자들이다. 니체는 ‘마지막 인간’이 경험하는 삶의 무의미성을 다음과 같이 말한다.

모든 것은 공허하다. 모든 것은 한결같다. 모든 것은 이미 지나갔다! ...
모든 샘물은 말라 버렸고, 바닷물도 빠져나가버렸다.
모든 땅은 꺼져 들어가지만, 심연은 우리를 삼키길 원하지 않는다.
아! 우리가 아직 빠져 죽을 바다는 어디에 있는 것일까? ...
사실 우리는 너무 피곤해서 죽을 수도 없다. 그래서
우리는 아직 깨어 계속 살아가는 것이다. 무덤 속에서 말이다.¹²⁹⁾

매우 인상적인 글이지만 실제로 이렇게 사는 사람은 별로 많지 않을 것이다. 니체가 볼 때, 평범한 일상 속에서 나약하고 피동적으로 사는 인간들의 피상적인 삶의 내면에는 저런 공허가 있다. 현실에서 살지만, 실제로는 무덤 속에 있는 것과 다를 것이 없는 인생을 영위한다.

들뢰즈는 이러한 ‘마지막 인간’의 원한 감정에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

“원한의 인간은 사랑할 수도 없고, 사랑하길 원하지도 않지만, 그는 사랑받기를 원한다. 그가 원하는 것은 사랑받고, 먹을 것과 마실 것이 제공되고, 쓰다듬어지고 잠재워지는 것이다. 그는 무능한 자, 소화 불량자, 불감증에 걸린 자, 노예이다.

128) KSA 4권, 20쪽, 이서규, 「신의 죽음과 허무주의 그리고 위버멘쉬」, 54쪽.

129) KSA 4권, 172쪽, 이서규, 앞의 글, 55쪽.

원한의 인간은 또 대단한 감수성을 보인다. 그는 기획할 능력이 없는 모든 사업의 실행에 직면해서, 자신에게 당연한 최소한의 보상은 바로 그것의 이득을 취하는 것이라고 생각한다. 그러므로 그는 사람들이 자신을 사랑하지 않고, 자신에게 먹을 것을 주지 않는 것을, 세상이 다 아는 악질의 증거로 간주한다.

원한의 인간은 이득의 인간, 이익의 인간이다.”¹³⁰⁾

‘마지막 인간’은 나약하고 수동적이라 일을 주도하지 못 한다. 일상의 평범한 안락함과 평온함에 안주한다. 그렇지만 자신이 기획하지 않은 일이 진행될 때, 당연히 자신에게 보상이 주어져야 한다고 생각한다. 현실적으로 그들에게 주어질 수 없다. 그래서 그들은 늘 원한의 감정을 가지고 산다. ‘마지막 인간’의 특징 중의 하나가 원한이다. 이는 모순적인 것이다. 자신이 주도해서 하지도 않으면서, 이익을 요구하고, 당연히 거절되니까 원한을 가지기 때문이다.

이러한 마지막 인간형은 전통적인 이원론 아래에서 상실된 인간의 가치를 회복하기 위하여 극복되어야 한다. 그러나 니체는 이 마지막 인간형을 극복하는 것은 결코 쉬운 일이 아니라고 한다.

그 종족(마지막 인간)은 벼룩처럼 근절시킬 수가 없다.

마지막 인간은 그래서 가장 오래 사는 것이다. (KSA 4권 19쪽)

그러면 어떻게 마지막 인간형을 극복하고 위버멘쉬로 나아갈 수 있는가?

‘마지막 인간’은 강자, 지극히 높은 것에 대한 원한 감정을 갖고 있는데, 이러한 원한 감정은 너무나 오랜 동안 인간을 사로잡고 있어서, 모든 형이상학과 도덕의 배후에 그 흔적을 드러내고 있다.¹³¹⁾

이런 점에서 들뢰즈는 말한다. “우리의 복수의 총동이 심리학, 역사, 형이상학, 도덕이라고 불리는 것의 본질을 구성하고 있는 힘임을 이해해야만 한다. 복수심은 우리 정신의 계보학적 요소이고, 우리 사유 방식의 초월적 원리이다.”

이러한 원한 감정에 물들었을 때, “인간은 ‘마지막 인간’이 되어 버린다.”¹³²⁾

마지막 인간은 평범한 일상에서 피동적이고 나약한 삶을 산다. 자기 인생을 주도하지 못 한다. 그러면서 반대로 누군가 주도한 일에서 보상을 원하나 보상이 없으면 원한을 갖는다. 나아가 주도적으로 자기 인생을 창조하는 사람, 위버멘쉬에 대해서 원한을 갖는다. 두 가지의 원한이다.

5) 낙타 사자 어린이

이런 점에서 인간은 극복되어야 할 그 무엇이다. 인간은 위버멘쉬(Übermensch)가 되어야 한다. ‘Über’는 위로 올라감, 자기 초월 혹은 초극(超克)을 뜻한다. 스스로 자

130) 들뢰즈, 『니체와 철학』, 212쪽, 이서규, 「신의 죽음과 허무주의 그리고 위버멘쉬」, 56쪽.

131) 이상, 이서규, 앞의 글, 56쪽.

132) 들뢰즈, 『니체와 철학』, 78쪽, 이서규, 앞의 글, 56쪽.

신을 초월해서 올라가는 사람이 위버멘쉬이다.

이제 니체는 “이러한 마지막 인간에게 위버멘쉬의 존재를 선포한다.”¹³³⁾

니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 위버멘쉬의 인간상을 선포한다.

“보라, 내가 너희들에게 위버멘쉬를 가르친다.

그는 이러한 번개이며, 이러한 광기(狂氣)이다.”¹³⁴⁾

니체가 제시하는 위버멘쉬로의 길은 기존의 가치 체계를 해체하고, 인간 중심으로의 가치를 재정립하는 것인데, 이것은 정신 변화를 통해서 가능한 일이다. 니체는 이러한 정신 변화를 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 상징적으로 말하고 있다.

내가 너희들에게 정신의 세 가지 변화를 말하겠노라.

정신이 낙타가 되고, 사자가 되고,

마침내 어린아이가 되는 변화를 말하겠다.¹³⁵⁾

“낙타→사자→어린 아이”의 변화는 니체 판 **도덕의 계보**이다. 니체의 도덕은 그 계보를 가진다. “유태인 →노예 →기독교 윤리 →서양 윤리”의 계보는 니체의 도덕 계보와 쌍벽을 이룬다.

낙타 - 무거운 짐을 지고, 찌는 더위 속에 열사의 사막을 묵묵히 걸어간다. 가장 무거운 것 모두를 짊어지려는, 그래서 중력을 견뎌내는 정신 그 자체이다. 낙타는 주인 없는 짐을 묵묵히 나른다. 마찬가지로 기존 도덕이 “너는 마땅히 해야 한다”(you should!)는 명령을 묵묵히 수행하는 착한-착실한 자이다.

사자 - 맹수의 왕이다. 낙타가 풀을 뜯어 먹는다면, 사자는 초식 동물을 잡아먹는다. 사자는 육식 동물의 맨 꼭대기에 있다. 그래서 자신보다 센 자에게 도전해서 이긴다. 자신을 지배하는 주인에게 도전하여서, 주인을 이긴다. 죽인다. 지배를 벗어난다는 의미에서 ‘자유를 쟁취’한다. 그가 자유를 가짐은 타자를 지배함을 의미한다. 이는 “1인의 자유, 만인의 노예화”를 의미한다. - 사자는 ‘권력의 의지’를 상징한다.

사자는 기존의 도덕의 권위에 도전하는 자이다. 낙타가 “you should!”를 지킨다면, 사자는 ‘I will’을 선언한다. 기존의 도덕을 부정하고, 그 빈터에 새로운 가치, 자신의 도덕을 세우고, 스스로 그것을 실천한다. 자유 의지를 가진다. 내가 나 자신의 주인이 된다. 주인의 교체이다.

이렇게 자신이 자신의 주인이 되기 위해서는 기존 윤리 도덕이라는 용과 싸워야 한다. 그 용을 니체는 “사자 자신을 최후로 지배할 자, 최후의 지배자, 최후의 신”이라 한다. “모든 것의 일체의 가치는 이미 창조되었고, 그것은 내 속에 있다.” 따라서 용은 “그대는 해야 한다”라고 호령한다. 그러면 사자는 “나는 소망한다.”라고 외친다.

133) KSA 4권, 29쪽, 이서규, 앞의 글, 56쪽.

134) KSA 4권, 16쪽, 이서규, 앞의 글, 55쪽.

135) KSA 4권, 29쪽, 이서규, 앞의 글, 57쪽.

어린 아이 - 단계별로 볼 때, 0-2살 정도가 영아, 3-7살이 유아, 초등학생이 어린이, 중학생은 소년, 고교생은 청소년, 대학생은 청년이라 할 수 있다. 이 중에 무엇에 해당되는가? 니체는 이렇게 말한다.

어린아이는 천진무구 그 자체이며 망각이다.

하나의 새로운 시작이며, 쾌락이다.

스스로 굴러가는 바퀴이며, 시원의 운동이고, 신성한 긍정이다.

창조라는 쾌락을 위해서는 신성한 긍정이 필요하다.¹³⁶⁾

니체는 어린이를 특이하게 규정한다. (1) 천진무구와 망각, (2) 시작과 쾌락, (3) 바퀴와 운동, 신성한 긍정 - 이 셋을 어떻게 어린이와 연결시킬 수 있나? 이 셋의 종합을 니체는 “(2) 창조라는 쾌락을 위해서는 (3) 신성한 긍정이 필요하다”고 말한다.

(1) 망각을 잘 해야 순진무구하다. 은혜와 원한을 잊지 못 하는 인간이 어떻게 순진무구할 수 있는가? (2) 모든 시작은 고통이거나 쾌락이다. 시작해야 창조를 하고, 창조를 하기 위해서는 시작해야 한다. 세상 물정을 알면, 시작이 고통이다. 모르면 쾌락이다. 멍모르고 덤빌 때가 행복하다. 열정이 살아있다. (3) 바퀴가 구르면 운동이 시작된다. 시작하면 운동이 계속되어야 한다. 신성한 긍정의 반대는 불순한 긍정이다. 후자는 온갖 잔머리를 다 굴리는 것이다. 그래서 고통이다. 반면 전자는 무대뽀 긍정이다. 그래서 쾌락이다. 바퀴가 구르면 아무 생각없이 계속 달려 나간다. 닥공!

사자는 권력의 의지의 정점이다. 반대로 어린아이는 권력 의지가 없다. 사자는 당위의 용과 싸워서 이긴다. 용은 “최후의 지배자, 최후의 신”이므로, 용 다음에 더 이상 싸울 대상이 없다. 그러면 사자는 투쟁 모드에서, 놀이 모드, 창조 모드로 가야 한다. 창조의 놀이를 해야 한다. 이것은 아무 제약이 없기 때문에 마음대로 시작할 수 있다. 심지어 어린이라도 시작할 수 있다. 견제자가 없기 때문에, 즐겁게 운동하면서 나간다. 세상 물정 모르는 어린이처럼 모든 것을 신성하게 긍정한다.

따라서 어린이 단계에는 선과 악이 없다. 어린이의 순진무구한 시작과 즐거운 운동과 창조, 신성한 긍정은 모두 ‘선악의 피안’에서 이루어진다. 낙타 단계는 선악의 안이다. 사자는 선악과 싸운다. 어린이는 선악의 피안으로 간다. 이것이 즐거운 창조이고, 모든 시작과 시도를 용인하는 신성한 긍정이다.

낙타와 사자의 비유는 비교적 현실적이다. 현실에 있을 법하다. 그러나 어린이의 비유는 전혀 비현실적이다. 기독교를 ‘노예 도덕’으로 질타하는 니체가 어린이를 ‘신성하게 긍정’하는 이런 천진무구한 소리를 한다는 것이 놀랍다. 아마 그 자신이 어린이 단계가 되었던 것 같다.

다시 말해서, **낙타의 정신**은 목적을 위해서 자기의 모든 것을 버리는 자들이다. 수동적인 삶의 방식에 길들여진 낙타의 정신은 그 모든 무거운 것들을 맡아 짊어지려 한다. 그러나 그 낙타의 정신은 더 이상 견딜 수 없는 사막에서 정신의 변화를 겪게

136) 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』, 「세 가지 변화에 대하여」

되는데, 이때 낙타의 정신은 사자의 정신이 되고, 자신을 억누르며 제약했던 모든 것들로부터 자유를 획득하려고, 의미의 황무지인 사막에서 생존하려고 투쟁한다.

사자의 정신은 “나는 할 것이다.”(ich will)의 세계를 구축한다. 그러나 사자의 정신이라도 새로운 가치를 창조하는 것은 아직 불가능하다. 이렇게 자유를 획득하는 정신은 **어린이 정신**으로 된다.¹³⁷⁾

6) 위버멘쉬(Übermensch)

‘낙타→사자→어린이’의 계보는 초월의 단계이다. 즉 ‘über’의 의미이다. 따라서 위버멘쉬는 사자의 단계에서 시작해서, 어린이 단계에서 끝난다. 일반적으로 우리가 알고 있는 위버멘쉬는 어린이가 아니라 사자이다. 사자가 용을 이기기는 매우 어렵다.

사자가 당위의 용을 이기는 것은 신의 죽음, 즉 기존 가치의 몰락을 의미한다. 위버멘쉬는 이후에 인간이 나아가야 할 유일한 희망이다. 위버멘쉬는 기존의 모든 파괴된 가치와 고통스러운 현실 세계를 있는 그대로 인정하고, 거기에서 새 가치를 창조하는 자이기 때문이다. 위버멘쉬는 ‘당위의 용’(龍)이 호령하는 “너는 해야 한다”(du sollst)라는 의무의 세계를 극복하고, 사자가 외치는 “나는 하겠다”(ich will)는 자율적인 의지의 세계를 선포하는, 새로운 가치 창조자이다.¹³⁸⁾

마지막 인간은 낙타이다. 위버멘쉬는 허무주의에 빠져 자기 극복을 위한 의지를 상실한 ‘마지막 인간’, 자신의 무능함 때문에 존재하는 모든 것에 원한 감정을 갖게 되는 ‘마지막 인간’과 달리 허무주의를 극복하고, 자신의 의지로 새로운 가치를 찾아 스스로의 삶에 가치를 부여하고, 가치의 세계를 재정립하는 인간이다.

니체는 정신적 변화를 통해서 대중의 한 사람으로, 주어진 의무를 묵묵히 짊어지며, 원한 감정에서 비롯된 왜곡된 인간, 즉 낙타 단계에서 벗어날 것을 요청하고 있다. “마지막 인간으로부터 벗어나는 길은 낙타의 짐을 벗어 던지고, 사자의 부정하는 정신으로 자유를 획득하고, 궁극적으로 어린이의 정신으로 변화하는 것인데, 이것은 전통적인 가치관을 적극적으로 해체할 때에야 마지막 인간에서 벗어날 수 있다는 의미이다.”¹³⁹⁾

전통적인 가치관은 신의 죽음과 함께 해체된다. 기존 가치가 부서진 폐허의 허무주의를 마주하고 있는 모든 인간들이 추구해야 하는 인간상이 위버멘쉬이다. 위버멘쉬로의 길은 혹독한 자기 극복의 과정을 통해서 도달할 수 있는 것이다. 이는 사자가 용과 싸우는 과정으로 비유된다. 감히 도전하는 자는 고통을 겪을 수 밖에 없다. 용을 이기면 사자는 어린이로 변신한다. 진화도 아니고, 합체도 아니고, 변신이다. 어린이 단계의 위버멘쉬는 모든 전통적인 이원론적 가치 체계에서 벗어나 인간 중심, 즉 나 중심적인 인간으로 가치 전환을 구현하는 자이다.¹⁴⁰⁾

137) 「신의 죽음과 허무주의 그리고 위버멘쉬」, 『니체 연구』 8집, 이서규, 57쪽.

138) 이서규, 앞의 글, 55쪽.

139) 이서규, 앞의 글, 57-58쪽.

140) 이서규, 앞의 글, 58쪽.

3.3 실존의 미학 - 삶의 예술 철학

이상엽 교수는 삶에 대한 니체의 사상을 ‘삶의 예술 철학’으로 규정한다. 미학적 삶이 인생을 이끌 수 있다. 삶을 지도하는 예술 철학이다. 이는 실존적 문제이다. 실존(existence, Dasein)은 ‘지금 여기’(da) 있는 것(sein), 즉 나 자신의 존재이다. 실존의 존재 양식을 니체는 윤리가 아니라, 미학적으로 규정한다. 이를 ‘실존의 미학’이라 하자. 이는 ‘삶의 예술 철학’과 같다.

이상엽 교수는 「니체의 삶의 예술 철학」에서, 현재의 삶을 가치의 충돌로 정의하고 있다.(89쪽) 기술과 문명이 극도로 발달된 현대 사회에서 어찌 보면 당연한 귀결로 여길 수 있지만, 문제는 가치의 충돌을 해결할 적절한 기준이 없다는 것이다. 현재 우리의 삶을 지탱하고 있다고 볼 수 있는 전통적 가치와 윤리는 이러한 가치들의 충돌에 해결 방법을 제시할 수 있는가? “보편성의 시대는 지나갔다”고 이상엽은 진단하고 있다. 목적론적 규범적 윤리로 현재의 다원주의 시대에서 해결책을 모색하기란 쉽지 않을 것이다.

1) 삶의 예술 철학

니체는 이러한 물음에 대해서 ‘삶의 예술 철학’¹⁴¹⁾으로 대답한다. 니체는 개인의 삶 속에서 예술 철학의 형태로 새로운 윤리학의 정초를 시도한다. 니체의 ‘삶의 예술 철학’은 인간의 존재 방식과 삶의 형식을 다양성 속에서 찾으며, 동시에 윤리의 문제를 삶의 예술로 전개해 나간다. ‘삶의 예술 철학’은 보편적 도덕이나 규범적 구속성에 대한 사유가 아니라, 개인 한 사람의 고유한 삶을 형성해 나가는 가변적인 실천 방식이다. 규범적 구속성에 지배되는 것이 아니라, 스스로의 삶에 주체가 되는 가변적 형성 과정 그 자체이다.

니체는 “법칙, 규범, 금지, 등과 같은 코드를 토대로 하는 윤리학이 아니라, 삶의 양식(스타일)으로 정해진 방향을 가진 윤리학을 고안하려 했다. 삶의 예술 철학으로서의 윤리학은 인간의 존재 방법과 형식을 다양성 속에서 살펴보고, 나의 삶의 방식을 변화시키고 형성해 나가는 쪽으로 전개된다.

141) 한국에서는 ‘삶의 예술’에 관한 논의가 거의 이루어져 있지 않았고 이에 관한 연구는 니체 연구자 이상엽에 의해 2007년 「니체의 삶의 예술철학 - 탈근대 시대의 새로운 윤리학의 시도」가 발표되었다. 이 연구에 따르면 독일에서는 ‘삶의 예술’에 관한 철학적 논의가 활발하게 진행되고 있고 최근에서는 미국에서도 이 주제에 관한 관심을 보이기 시작했다. Kamlahm은 1973년 자신의 『철학적 인간학』에서 윤리학을 ‘삶의 예술’로서 재구성해야 한다고 주장했다. 윤리학을 우리가 무엇을 해야 하는지의 물음이 아니라, 우리가 어떻게 살 수 있는지의 물음 속에서 다루어져야 한다는 것이다. (Wilhelm Kamlahm, “Philosophische Anthropologie”, Mannheim 1973). 그후 별 반응을 얻지 못하다가 1980년대부터 본격적으로 전개되었고 최근에는 이에 관한 연구가 다양한 관점에서 이루어지고 있다. 「니체 삶의 예술 철학 - 탈근대 시대의 새로운 윤리학의 시도」 이상엽 참조.

“삶의 예술철학으로서의 윤리학의 특징은 이렇다. 어떤 보편적 도덕이나 도덕적 구속성에 대한 사유가 아니다. 자기의 고유한 삶을 형성시키는 실천 방식과 삶의 양식에 대한 사유, 지배당하는 것이 아니라, 스스로 지배하는 주체에 대한 사유, 다른 사유와 다른 삶의 가능성에 대한 사유 등에 그 특징이 있다.”¹⁴²⁾

삶의 예술철학으로서의 윤리학은 정해진 규범에 따르는 것이 아니라 자기 스스로의 삶에 양식에 대하여 성찰과 실천을 통해서 구성되는 도덕인 것이다. 한 개인의 삶의 양식은 스스로 외부에서 오는 다양한 정보들을 나의 형식으로 재해석하고 나의 삶의 형식으로 실천하는 방식이다.

이러한 ‘예술 철학으로서의 윤리학’은 기존의 윤리에서 강조하는 규범적 금지적 윤리와 차별되는 것으로 인간의 획일화를 거부하며, 개인의 자율성에 윤리를 더하는 것이다. 이러한 윤리학은 포용성과 다원성의 윤리로 가능성을 제시하고 있다.

“규범에 종속된 주체성을 넘어서, 삶의 양식을 본질로 하는 한 개인의 주체성을 중심에 두고 있다.”¹⁴³⁾ 니체의 이러한 윤리학의 추구는 자신의 삶을 인격적 예술 작품으로 완성하는데 있다. ‘삶의 예술 철학’은 관습과 규범 속에서 누구에게나 적용되는 보편적인 도덕에서 벗어나, 개인의 삶의 방식과 형식에 따라 그 삶에 대한 성찰로 이루어진다.

니체의 삶의 예술은 대중적 보편성의 확보가 어렵기 때문에, 성찰의 필연성이 대두되었다. 니체는 “삶과 진리와의 관계, 진리와 힘에의 의지와 관계, 자기 자신과 세계 및 타자와의 관계, 주체의 타율적 구성의 문제, 삶의 예술적 형성의 필연성, 예술적인 삶의 실천 방식 등의 문제를 지속적으로 다루어 왔다.”¹⁴⁴⁾

이러한 삶의 요소들을 관계성 속에서 분석하는 사유는 새로운 윤리학으로서 ‘삶의 예술철학’의 가능성을 열어준다.

‘삶의 예술 철학’은 현재 널리 퍼져있는 삶의 기술과는 다른 것이다. ‘삶의 기술’은 규범과 관습에 최적으로 적응하는 방법론적 접근으로, 니체의 삶의 예술과는 차별된다. ‘삶의 예술 철학’은 보편적 획일화된 규범과 관습에서 벗어나, 새롭게 출발하는 삶에 대한 성찰의 영역이다.

‘삶의 기술’에 관한 저술들은 성찰을 통한 삶을 고양시키는 것이 아니라, 현대 사회를 살아가는 방법론적 접근이다. 삶의 진정한 가치를 추구하기보다는 개인의 소유욕에서 시작된 물질적 가치를 추구하는 기저가 깔려 있으므로, 삶의 예술철학과는 근본적 차이가 있다. 이러한 저술들의 홍수는 삶을 성찰하는 사유의 빈곤을 반영한 것이라고 이상엽은 진단한다.

이와 같이 현재의 삶을 살아가는 우리에게서 두 개의 대립적인 방향이 있다. “사회의 주어진 규범과 코드에 최적으로 적응하는 기술로서의 ‘삶의 예술’과, 주어진 규범과 관습에 대항하여 자신을 스스로 형성해 가는 자기의 예술로서의 ‘삶의 예술’이 그

142) 「니체 삶의 예술 철학」, 이상엽 87쪽.

143) 「니체 삶의 예술 철학」, 이상엽 90쪽.

144) 이상엽, 앞의 글, 90쪽.

것이다.”¹⁴⁵⁾

니체는 ‘삶의 예술철학’이라는 개인중심의 생활형성의 개념을 속에서 새로운 윤리학의 모습을 재구성한다. 니체의 전통적이며 규범적인 윤리의 비판 이후 기존의 도덕의 정당화의 토대와 방법은 파괴되었다. 여기서 지적하는데 규칙 코드를 기반으로 하는 것은 필연성이 아니라 임의성이라는데 더 문제가 있다고 진단한다.

2) 다원성과 차이성 인정

기존의 도덕은 이원화되고 대립의 구도이다. 비역사적인 사유에 특권적 지위를 부여하며, 역사와 개인의 경험의 차원을 배제한다. 도덕의 정당화는 하나의 진리에 대한 믿음에서 출발했고, 이로 인해 특별한 진리가 보편적인 것으로 대중을 지배하게 된 결과를 낳았다. 도덕의 정당화의 토대를 허무는 니체의 시도는 “다수의 가치 판단들, 행위 형식들, 생활 방식들이 존재한다는 사실을 인정”하게 만들었다.¹⁴⁶⁾

이제 보편성, 통일성, 획일성, 규범성이 극복된 현재의 존재는 ‘다원성’과 ‘차이성’을 그대로 받아들이는 개방적인 태도를 취하게 된다.¹⁴⁷⁾ 삶의 예술 철학은 다원성과 차이성이 새로운 시대에 요구되는 새로운 윤리의 가능성을 열어젖힌다. 다양한 가치들이 충돌하는 혼란스러운 시대에 새로운 삶의 방식을 묻는 개인들에게 다양성과 차이성을 포괄하는 새로운 윤리로서 ‘삶의 예술 철학’의 등장은 필연적인 것이다.

이런 점에서 삶의 예술 철학은 개인주의 자유주의에 접근한다. 개인의 차이성을 인정하고, 행위 방식과 행동 양식의 다양성을 용인한다. 개인들이 주체가 되어서 자신의 삶을 나름대로 만드는 것을 인정한다.

3) 개인의 삶

(1) 니체의 삶의 예술철학은 성찰 없이 그냥 살아가는 현존재(개인 자체)를 깨우고, 자신에 대한 성찰로 나아가도록 만든다. 그리고 더 나아가 ‘삶의 예술 철학’은 삶의 보존과 쾌락을 목표로 하는 것이 아니라, 자신의 고양을 목표로 수행하는 것이기도 하다. ‘삶의 예술 철학’은 인간의 근본적 문제를 새로운 체계 속에서 수행하는 것이기도 하다.¹⁴⁸⁾

니체 도덕의 계보학은 개인의 삶이 어떻게 사회에 적용되고, 도덕적 코드에 맞게 변화하며 형성되는지를 밝혀 주는 작업이다. 니체는 기존의 가치의 해체를 통해, 관계성 속에서 삶을 영위하는 개개인의 차이와 다원적 해석에 중심을 둔다. 니체는 해체를 통해서 자기의 새로운 가능성을 모색하고 실천 방식을 고안한다.

신이 내린 명령, (천부 인권 등) 자연적으로 주어진 기본적인 법, 우주의 물질적 질서, 그리고 칸트의 인간의 이성을 규정하는 규칙의 자리에, 다시 말해 개인에게 국가

145) 이상엽, 앞의 글, 90쪽.

146) 「니체 삶의 예술 철학」, 이상엽, 93쪽.

147) 이상엽, 앞의 글, 93쪽.

148) 이상엽, 앞의 글, 93쪽.

나 교회의 규범적 코드에 맞게 주어진 도덕의 자리에 ‘삶의 예술 철학’으로서의 새로운 삶의 방식이 들어서게 되는 것이다. 종교적 사상의 규범이나 사회적 규범의 지배에서 벗어나, 자신의 삶의 형식을 스스로 관계성 속에서 해석하고 만들어 가는 것이다.

(2) 다르게 보자면, 이는 개인 중심의 윤리가 된다. 그래서 개인주의나 자유주의 윤리에 가깝게 된다. 사회의 규범보다는 개인의 존재를 우선시하는 것이다. 기존 도덕이 무너진 허무의 광장에 선 위버멘쉬는 그 스스로 자신의 도덕을 만들고 실천한다.

문제는 개인의 도덕 실천에 있다. 당연히 이것을 타인들이 간섭하고 지배하려 든다. 여기에서 개인은 자신의 의지를 현실에 구현해야 한다. 나와 남의 의지의 싸움이 된다. 이런 점에서 이 의지를 ‘힘에의 의지’라고 한다. 힘과 힘의 격돌이다.

이런 점에서 니체의 사상은 자유주의와 달라진다. 자유주의자들은 사회적 합의와 윤리적 법적 제도화를 통해서, 개인들의 다툼을 방지하자고 한다. 반면 니체는 의지의 투쟁으로 나간다. 이 투쟁의 방법은 ‘노예 도덕’이 보여 주듯이 다방면 다차원으로 전개되어 나간다.

4) 도덕의 계보학과 삶의 예술 철학

(1) “도덕의 계보학은 필연적으로 삶의 예술 철학으로 나아간다.”

도덕의 계보학은 인간 주체를 특정한 규범에 종속시키는 기존 도덕에 대한 비판이다. 동시에 기존 도덕에서 자발적으로 벗어난 자유로운 개인의 탄생을 촉진하는 것이다. 이는 “고유한 독립적인 오랫동안의 의지를 가진 인간”이다. 이렇게 자유로워진 인간은 “자기 자신에 대한 힘”을 통해서 자기 자신을 지배한다. 자기 극복을 통해서 자기 책임의 능력을 가지게 된다. 도덕은 인간을 규범화하려 한다. 니체는 이에 대해서 개인의 ‘자기 형성’, ‘자기 조형성’을 대립시키며 강조한다. 이렇게 해서 삶의 예술 철학이 나타나야 할 필연성이 생겨난다.¹⁴⁹⁾

도덕의 계보학은 기존 도덕의 계보를 따져서, 기존 도덕을 해체하려는 것이다. 기존 도덕이 개인의 주체를 사회적 코드에 맞춰 제약하는 것을 의미한다면, 삶의 예술철학은 삶의 주체인 내 스스로가 관계성 속에서 변하고 형성해 가며, 삶의 양식을 구체화하는 것이다. 기존 도덕은 개인을 수동적으로 만든다면, 삶의 예술 철학은 개인을 능동적으로 만든다. 이제 삶의 주체가 종속되어 있는 사회적 규범의 문제에서 벗어나 자신의 삶에 스스로 부여하는 형식과 내용의 문제로 이행한다. --

기존의 철학과 윤리학에서 자신을 형성하는 요소가 규범적 규약에 의해 지배되었다면 이제 자기 스스로의 실천 방식으로 예술적 주체에 의해 극복되어야 하는 것이다.

삶의 예술철학은 기존 도덕의 해체로 해방된 자유로운 존재로서, 자기 형성의 실천 방식과 삶의 양식의 창조로 이어진다. 도덕의 계보학은 도덕에 대한 해체적 분석적 방법으로서 개인을 지배하고 있는 규범에 대한 분석인 동시에, 이러한 규범이 뿌리를 두고 있는 힘에 대한 분석이다.¹⁵⁰⁾

149) 이상엽, 앞의 글, 95쪽.

그리고 힘에 대한 분석은 주체를 지배하고자 하는 힘에 대한 대항으로써 ‘나로부터 주체’가 있다. 하나는 지배적인 권력 관계에 종속되어 있는 주체이고, 다른 하나는 능동적인 힘에의 의지 속에서 스스로 행위하는 주체이다. 후자의 주체는 자신의 관점에서 관계된 권력 관계에 능동적으로 작용한다.”¹⁵¹⁾

삶의 예술 철학에서 일어나는 자기 자신의 능동적인 권력 관계는 수동적 지배 형식으로 고착되는 것에 대한 대항하는 것으로서, 관계된 사회 속에 나의 해석과 시작되는 형성의 힘을 바탕으로 관계된 세계를 해석하는 힘의 대립이다.

(2) 니체는 도덕의 계보학을 통해서 기존의 윤리 도덕을 해체한다. 그리고 해체된 현장에 삶의 예술 철학을 만든다. 기존 도덕은 개인을 규정하고 지배한다. 개인이 수동적이고 타율적으로 된다. 반면 삶의 예술 철학은 자신의 도덕을 스스로 만들고 스스로 실천한다. 능동적이고 자율적이다.

자신의 도덕을 만들 경우, 타인이 간섭하고 지배하려 든다. 자신의 의지를 관철해야 한다. 나의 의지와 남의 의지가 서로 부딪치는 대결이다. 그래서 삶의 예술 철학은 ‘힘에의 의지’와 밀접하게 연결된다.

5) 힘에의 의지와 삶의 예술 철학

니체에게는 나의 주체로부터 스스로 형성하는 ‘힘’, 힘에의 의지가 중요한 것이다. 힘에의 의지에는 “두 개 유형의 형성이 주체가 되는 권력 관계의 재편성이다. 따라서 삶의 예술 철학은 고착화된 수동적 권력 관계와 지배 질서를 해체하고, ‘나’ 중심의 권력 구도로 재편성하는 다원주의적 윤리학이라고 해야 할 것이다.

니체의 삶의 예술 철학은 기존의 고착화된 권력 관계를 비판하지만, 이러한 권력 관계를 무시하지는 않는다. 그 대신 새롭게 역동적인 힘의 운동을 만들어 내고, 그 운동 속에서 개인으로 하여금 ‘올바른’ 위치를 차지하도록 하는데 중점을 두는 것이다. 억압적 규범에 대항하면서 자기 형성의 실천 방식을 통해 자기의 삶의 양식의 창조에 성공한 사람이 바로 니체의 ‘초인’이라고 볼 수 있다.¹⁵²⁾

니체는 이제 인간을 신과 규범 속에서 주어진 코드에 맞게 살아가는 종속자로 보는 것이 아니라, 자신의 삶을 스스로 창조하는 자로 본다. 무한한 자기 형성과 변형이 가능한 자로서 인간은 보편화 속에서 확정되지 않은 동물로 관계성 속에서 항상 변화하는 현재성으로 파악된다. “니체의 삶의 예술 철학은 자기 변형과 더 나아가 자기 형성을 목표로 한다.”¹⁵³⁾ 이 자기 변형과 형성은 특정 목표로의 형성이 아니라, 관계성 속에서 무한히 가변적인 가능성의 형성이다. 그러므로 이 변형과 형성은 현재성을 포함한다.

니체에 따르면 인간은 스스로 해석하고 만들어 가는 예술을 통해서만 살아갈 수 있

150) 「니체 삶의 예술 철학」, 이상엽 96쪽.

151) 이상엽, 앞의 글, 96쪽.

152) 이상엽, 앞의 글, 96~97쪽.

153) 이상엽, 앞의 글, 97쪽.

기 때문이다. 다시 말해 삶은 가상을 필요로 하기 때문이다. ‘가상에의 의지’가 ‘진리에의 의지’보다 더 근본적인 것이다. 삶을 가능하게 하는 것은 진리가 아니라, “예술, 다름이 아니라 예술”¹⁵⁴⁾인 것이다. “이런 관점에서 삶의 예술 철학은 삶의 과정을 특정한 가상과 실천 방식을 필요로 하는 하나의 예술로 보는 것이다.”¹⁵⁵⁾

6) 아폴론과 디오니소스

(1) 니체는 『비극의 탄생』에서 예술과 삶이 근본적인 연관성을 이루었던 이상적 시대를 그려내려 했다. 아폴론은 개별화의 형식을 부여하는 예술적인 힘의 상징화로, 디오니소스는 자신의 유한성의 한계를 초월하는 예술적 힘의 상징으로서 나타난다. 이러한 디오니소스적 예술 경험은 개인의 한계를 초월하는 것으로 스스로 자기의 삶에 가치를 부여하고 스스로 예술 작품이 되는 것에 만족하며, 삶의 주체로서 주인이 되는 것이다.

이것의 의미는 자신을 근원에 대한 새로운 경험과 더불어 자신을 새롭게 경험하고 변화시키며, 자신의 삶을 스스로 재구성하는 것을 의미한다. 이러한 것은 한 개인에게 머물러 있는 것이 아니라, 자기와 관계된 요소에 대하여도 긍정적으로 작용하며, 서로 포용하며, 다른 요소에 대하여 차이를 인정하며, 존중하는 각각의 삶의 예술로 승화되는 계기가 된다는 것이다. 이러한 과정 속에서 “세계의 가장 내적인 근원과 통일하면서 예술 작품이 된다.”¹⁵⁶⁾

(2) 아폴론적 정신은 조각에서 나타난 미적 감각이다. 조각은 균형과 비례 등을 추구한다. 플라톤 철학의 이데아와 같은 보편적 절대자를 추구하는 것이 아폴론적 정신이다. 반면 디오니소스적 정신은 디오니소스 축제에 나타나는 것처럼 규정되지 않은 의지의 광란이다. 달리 보면 생명의 자유로운 발산이다.

기존 도덕을 따르고 지키는 것은 아폴론적 정신이라 할 수 있다. 이는 규정된 보편자를 따르는 것이다. 반면 삶의 예술 철학은 자신의 도덕을 스스로 만들고 실천하는 것이다. 이 과정에서 타인의 의지와 격돌할 수 있다. 그래서 자신의 의지를 관철하는 것이다. - 이는 디오니소스적 정신과 같다. 생명의 자유로운 발산이며, 권력 의지의 표출이다.

7) 예술과 삶의 예술

왜 윤리학 대신 ‘삶의 예술’이라 하는가? 이를 설명하기 위해서 먼저 ‘예술’과 ‘삶’의 관계를 따져보자.

삶의 예술 철학에서는 예술적 행위와 같이 어떤 대상에 의식과 생각을 투영하는 것이 아니라, 자기 주체 스스로 변화하며 만들어가는 예술 그 자체로서, 매 순간 스스로 고양됨을 느끼며, 삶의 만족감과 행복감을 느낄 수 있다. 이런 점에서 ‘예술’과 ‘삶

154) KSA 13, 521쪽, 이상엽, 앞의 글, 97쪽

155) 이상엽, 앞의 글, 97쪽.

156) KSA 12, 115쪽. 이상엽, 앞의 글, 97쪽

의 예술'은 차이점이 있다. '삶의 예술 철학'에서는 주체와 객체가 이원적으로 존재해 이성애 의한 로고스를 생성하는 것이 아니라, 생성과 변화 그 자체이다. "여기서 예술은 더 이상 전통적인 의미에서 '예술 작품의 예술'이 아니라 '사람의 예술'로 이해된다."¹⁵⁷⁾ 그리고 자기 스스로 형성하고 작품의 주체가 되는 점에서 인간은 삶의 작품을 만드는 예술가가 된다.

상정된 진리는 존재하지 않고, 나와 관계성 속에서 해석의 과정과 형성만 존재하며, 끝없이 변화하는 과정만 있는 것에서 삶의 예술 철학은 출발한다. 이제 자신과의 관계성 속에서 무한한 해석과 형성이 반복적으로 일어난다. 하나의 상정된 진리에 종속되어 나의 행위를 수정하기 보다는 스스로 주체가 되어, 해석하고 변화하고 형성하는 그 과정만 있을 뿐이다.

세계는 해석의 무한한 과정이 되고, 또 새로이 형성해 나감으로서 창조가 되었다. 이제 더 이상 근본적이거나 '옳은 해석과 삶의 방식'은 없는 것이다. 하지만 이상업은 예술 철학은 '진정한 자기'를 토대로 하는 주체의 해석학으로 귀결되지는 않는다고 말한다. - "진리와의 관계는 관점주의의 속에서 정립되었다. 관점적인 것이 삶의 근본적인 조건이라면, 특정한 관점의 제한된 시각에 만족하는 것을 피해야 할 것이다."¹⁵⁸⁾

왜냐하면 관점을 계속해서 변경시켜야 하기 때문이다. 니체는 다양한 관점의 가능성 속에서 선악의 이원론이라는 확정된 개념에 사로잡혀서는 안 된다고 말한다. 니체에 따르면, 삶의 지속적인 관점의 변경은 삶의 예술 철학의 핵심이다. 내가 주체가 된, 그리고 내 스스로의 해석 방식에 의해, 나의 관계성 속에 포착된 것을 해석하는 것은 창조적 행위이다. 니체는 관계성 속에서 펼쳐지는 현상을 해석하고 새로운 삶의 형식 만들어가는 것은 인생의 고유한 과제이자, 삶을 긍정하는 최고의 예술로서 이해한다.

니체는 경험적 지식의 한계를 넘는 의문스럽거나 새로운 것, 고통스러운 것을 배제하는 것이 아니라, 이를 포괄하면서 나의 형식으로 해석한다. 그리고 새로운 형성의 세계를 만들어 내는 것이야 말로, 삶을 긍정하는 최고의 예술이라고 본다. 이러한 일련의 과정이 '삶의 예술 철학'이다.

니체는 도덕의 계보학을 통해서 기존 윤리 도덕을 부순다. 그리고 위버멘쉬의 삶을 제시한다. 이것을 우리는 '실존의 미학' 혹은 '삶의 예술 철학'이라 한다.

(1) '실존(實存)'은 '실제 존재'의 줄임말이고, 영어의 'existence'(존재)의 번역이다. 실제 존재하는 것을 확인하는 기본적인 방법은 내가 내 의식으로 확인한다. 이렇게 확인했을 때, 가장 확실하게 단언할 수 있는 '실제 존재하는 것'은 '나 자신'이다. 그래서 실존은 대부분 '나 자신'의 존재를 의미한다.

나 자신은 시간 속에 있다. 따라서 매순간 행위해야 한다. 나는 주체로서 의지를 가졌다. 행위할 때 기존 도덕을 따라야 한다. 일반인이 사는 방식이 그러하다. 윤리 도

157) 「니체 삶의 예술 철학」, 이상업 98쪽.

158) 이상업, 앞의 글, 98쪽.

덕이 개인을 규정한다.

그런데 니체는 말한다. 윤리학이 아니라, 미학이 개인의 인생을 지배해야 한다. 윤리학은 선과 악을 구분한다. 선을 행하고, 악을 피해야 한다. 반면 미학은 미(美 아름다움)와 추(醜 추악함)를 나눈다.

여기에서 기존 도덕과 니체의 실존의 미학이 달라진다. 기존 도덕은 선을 행하는 것이다. 반면 실존의 미학은 아름다움을 행하라고 한다. 선(善)에서 미(美)로 변한다. 이는 중대한 변화이다.

(2) 칸트는 추구해야 할 가치를 ‘진 선 미’라 한다. 진-위(眞-僞), 선-악(善-惡), 미-추(美-醜)가 각각 대립된 쌍이다. 이 대립은 정도의 차이가 있다. 진·위는 둘 중 하나만 존재한다. 칼날처럼 나뉜다. 이를 다룬 것이 『순수 이성 비판』이다. 선과 악은 반대되는 것이지만, 입장에 따라서는 선과 악이 공존한다고 주장한다. 진-위보다는 약한 구분이다. 이것이 『실천 이성 비판』에서 다루어진다.

미-추는 반대되면서 동시에 공존한다. 추함 속에도 아름다움이 있다. 나아가 모든 존재하는 것들은 다 아름다움이 있고, 또 추함도 있다. 따라서 미와 추는 절대적인 기준이 없다. 사람마다 다를 수 있다. 이는 『판단력 비판』에 나온다.

이런 점에서 볼 때, 실존의 미학은 절대적인 기준이 없다. 개인별로 아름다움이 있고, 그것을 자신의 인생에 구현한다.

(3) 실존은 개인의 존재이다. 모두가 다 다르다. 따라서 개인은 자신의 특수성에 근거해서 행위한다. 이것에 맞는 것은 일률적인 선악을 규정하는 윤리학이 아니라, 개인에 따라 미추를 결정하는 미학이다. 실존 개념은 미학과 연결된다. 개인 인간 등의 개념이 아니라, ‘실존’을 말하는 이유가 그것이다.

실존은 이 세계를 진리 혹은 선이라는 객관적 기준에서 볼 것이 아니라, 개인적 관점에서 세계를 해석해야 한다. 이 해석은 미적 기준에 맞아야 한다. 그 기준은 자신이 정한다. - 이렇게 사는 것이 바로 ‘삶의 예술 철학’이다. 자신의 인생을 예술로 만드는 것이다.

(4) 나의 삶의 방식을 남들이 간섭하고 지배하려 들 때, 나의 의지가 문제가 된다. 나의 의지를 관철해야 한다. 그러려면 타인의 의지와 충돌한다. 중요한 것은 ‘힘에의 의지’이다. 힘으로 자신을 관철하고 건설해야 한다.

여기에는 선악의 구분은 없다. 니체는 ‘선과 악의 피안’으로 간다. 유일하게 구분할 수 있는 것은 미와 추이다. 이것의 구현은 자신의 의지에 달려 있다. 이것이 위버멘쉬의 주체적인 삶이다.

8) 복합적인 주체와 삶의 예술 철학

기존의 주체로 자리잡고 있던 형이상학적 존재의 상실에서 시작하여, 새로운 주체의 창조하는 것이 삶의 예술 철학의 목표이다. 이제 새로운 주체로 재탄생하며 동일성의 주체가 아니다. 이제 인간은 복합적인 주체로서, 지속성적인 변화로 자신의 삶의 양식에서 찾는다.

“이제 니체는 특수한 하나의 삶이 필요하다. 자신 앞에 펼쳐진 삶의 도화지에 특수한 ‘양식과 내용을 만들어 가는 것’은 위대하고 희귀한 예술이다. 이것을 실행하는 사람은 자신의 본성이 지닌 힘과 약점에서 생겨나는 모든 것을 조망한다. 삶에서 다가오는 모든 요소는 예술의 소재가 되며, 감각으로 느끼며, 이성으로 추리하고, 약점조차 희귀한 소재로 사용이 가능하다. 그것을 예술적 작품으로 옮기는 것은 그 삶의 주체이다.

“니체의 윤리적, 심미적 이상은 양식을 갖춘 개인성의 구현이라고 할 수 있다. 니체에 있어서 ‘자기’는 특정한 하나의 개념적 구체성이 아니라 “차이와 다양한 공간”으로 나타나는 것이다.

“개인은 행위하는 부분들의 결합의 결과물일 뿐이다. 복합적 자기는 지속적 자기 형성의 사건으로 나타난다.”

“우리는 내면에 많은 변화의 유형들과 요소를 지니고 있다. 우리는 과거의 내적인 변화 형성된 요소와, 또 다른 지금의 외부의 자극에 반응해 새로운 하나의 형성이 생겨난다. 새로운 예술 작품이 된다.” 159)

차이와 변형의 속성으로 정의되는 ‘자기’는 복합적이며, 동일성을 찾는 자기가 아니라 관계성과 변화하는 힘의 의지에 의해 지속적으로 변화하는 그 자체이다.

복합적 자기는 동일성의 자기가 아니라고 해서 정체성을 갖지 못하는 것은 아니다. 삶의 양식에서 자신의 정체성을 가질 수 있기 때문이다. 이 양식으로서의 정체성은 예술 가변성을 가지고 있다. 160)

즉 자기 형성의 행위 속에서 비로소 형성되는 것이다. 니체의 연구자 이상엽은 지식에서 자기를 구성하는 철학적 개념으로서의 주체와, 자기 형성의 주권적 개인으로서의 예술적 주체로 구별하고 있다. “삶의 예술철학의 주체는 예술적 경험의 주체이다.” 161)

주체는 관계하는 상호 힘의 의지에 의해 변화무상한 형성으로의 실천방식이다. “니체는 특히 일상성 속에서 일어나는 사건들의 경험이 아니라 자신의 한계적 상황을 초월하는 초월적 경험을 강조한다. 다시 말해 다르게 사유하고 다르게 존재하며, 다르게 생성하는 나만의 특수한 경험을 강조한다.” 162)

삶의 예술철학에서는 인간의 고정된 본질 개념은 거부되어야 한다. 지속적인 과정 형성이 중요하며 행위하는 주체의 자율성은 가변성과 가능성의 방식으로 설정된다.

자신의 주권성을 확보하고, 그 속에서 존재하려는 자율성, 자신을 종속시키려는 어

159) KSA 3, 530쪽, 이상엽, 앞의 글, 102쪽.

160) KSA 11, 110쪽, 「니체의 삶의 예술 철학」, 이상엽 100쪽.

161) 이상엽, 앞의 글, 101쪽.

162) 이상엽, 앞의 쪽.

떠난 억압 기제를 인정하지 않는다. 그리고 나 아닌 외부에서 주어진 형식과 틀을 극복하려는 차원에서의 자율성을 말하는 것이다. 주체의 자기 형성은 자기를 규범적 틀 속에서 지배하려 하는 것들을 극복하는 것이다. 주체적 변화는 그러한 자율적 주체의 차원에서 일어나는 현상이다.¹⁶³⁾

이상엽은 니체가 영혼을 비판한다고 말한다. 영혼이나 진정한 자기는 허구에 불과하기 때문이다. 나의 영혼이란 진정한 자기의 발견이 아니라 규범적, 형이상학적 틀 속에서 만들어지고 개념적으로 파악된 것이다. 니체는 이러한 보편화된 개념의 틀에서 벗어난 자기만의 형성과 변형의 실천이 중요하다고 말한다. 이때 중요한 것은 삶의 예술의 실천 방식과 몸 사이의 관계로 “작은 가까운 것을 엄밀하게 받아들이고, 인간을 몸적인 것에서 잘 촉진시키는 것, 그렇게 해서 그에게 어떤 윤리가 성장하는지를 보는 것이 중요하다.”¹⁶⁴⁾

몸의 실마리는 다음과 같이 이해된다, 내적인 심리적인 것, 자신의 힘에의 의지에 의한 것, 부분적으로 상호 배열되어 있는 것, 하나가 다른 하나에 종속되어 있는 것, 개별적 존재에 대한 긍정과 부정들, 그리고 이미 내부에 존재하는 것들로 상정된 것 속에서 나도 모르게 그 전체를 긍정하는 그러한 것들이다. 이것들은 살아 있는 존재 가운데는 상당 정도, 순종하기 보다는 지배하는 자가 있다. 그리고 이들 사이에 또 다른 싸움이 일어나고 승리가 있다. 인간의 전체성은 일부 알려져 있지 않는, 일부 충동의 형태 속에서 의식되는 저 유기체의 특성을 모두 갖고 있다.¹⁶⁵⁾

삶의 예술 철학에서는 연속적으로 조금씩 변형되어가는 힘 속에서 지속적인 연습과 반복된 작업이 중요하다. 즉 삶의 예술 철학은 심리적 결정과 그것을 실천해 보는 실천 방식들이 중요하다. 그 실천 방식은 자신만의 특정한 방식으로 자신의 삶을 만들어 가며, 변형하는 실천 활동을 의미한다. 이때 삶의 예술 철학은 실천 방식은 고정된 하나의 틀이 아니라 하나의 방향성이며, 이 또한 고정된 것이 아니라 가능성과 가변성의 형식이다.

삶의 예술철학으로서의 윤리학은 개인의 삶의 형성의 형식과 실천 방식들이 중요하며, 규범적이고 원칙적인 어떤 억압적인 요소를 배제한다. ‘인간이 어떻게 살아야 하는가’가 아니라, ‘개인이 어떻게 살 수 있는지’가 중요하다. 다시 말해서 자기만의 실천 방식으로 스스로 자기를 형성하는 것이 중요한 것이다.¹⁶⁶⁾

이상엽은 자기 형성의 실천 방식들에 대해 논하고 있다. 이 연구에서 니체는 고대의 기독교의 금욕은 개인의 힘의 의지를 신의 세계에 비추어 욕망을 억제하는 규범적 틀에 벗어나지 않아야 하며, 오로지 개인의 의지의 포기를 요구하는 것과 연관되어 변질되었다. 더 나아가 니체는 금욕을 실천으로서의 행동과 결과로서 나타나는 느낌을 제한하는 적대성을 띠게 되었다고 보고 있다. 실천적 행동을 통한 자기의 절제는

163) 이상엽, 앞의 쪽.

164) 이상엽, 앞의 글, 102쪽.

165) 이상엽, 앞의 쪽.

166) 이상엽, 「니체 삶의 예술 철학」, 102-103쪽.

자신과의 관계의 형성이지 거부가 아니다.

니체는 다음과 같이 말한다.

장자의 금욕주의, 목표가 아니라 단지 중간 단계의 교육인 이런 금욕주의의 과제, 전승된 가치들의 낡은 감정의 자극으로부터 자유롭게 만드는 것, 한 단계 한 단계 ‘선악의 저편’에 이르는 자기의 길을 가기를 배우는 것. ... 사람이 이루고 있는 것과 반대되는 것을 제시한다. (더 좋은 것은 : 그 반대가 아니라, 그와 다른 존재를 제시하는 것이다. 후자가 더 어렵다). 가능성이 춤추고 있는 모든 밧줄 위를 걸어간다. 자신의 천재성을 발로 옮긴다. 167)

니체는 기독교가 금욕 개념을 ‘기독교 세계의 보존의 수단’으로 이용하고 있다고 보고 비판한다. 반대로 니체는 고대 그리스적 의미에서의 금욕 개념을 새롭게 다시 수용하고자 한다. 그리스적 금욕의 개념은 자기 자신에 사용하는 연습이다. 자기 형성에서의 지식마저도 연습을 대체할 수 없고 반복된 연습이 중요하고 하다고 말한다. 168)

자기 자신의 삶의 예술 작품을 만들기 위한 연습이다. 성찰을 통해 얻어진 형식을 반복된 연습을 통해서 자신의 형성의 방식으로 만드는 것이다.

금욕, 금욕의 자연적 유용성과 이것이 의지의 교육에 꼭 필요하다고 밝힌 용기를 가진 사람들이 거의 없다. 열빠진 교육계(쓸모 있는 관리를 규제적인 도식으로 염두에 두는 교육자들의 세계)는 수업과 뇌를 길들이는 일에 의해 만사가 잘 처리될 것이라고 믿고 있다. 그들은 무엇인가 다른 것 - 즉 의지력의 교육 - 이 먼저 필요하다는 것을 생각조차 못한다. 사람들은 모든 것에 대해 시험을 치르지만 (본질적인 문제는 시험을 치르지 않는다.) 과연 원할 수 있는지, 과연 약속을 해도 좋은지 라는 본질적인 문제 말이다. 젊은이들은 그들의 본성에 대한 이러한 최고의 가치 문제에 관해 의문이나 호기심을 품는 일 없이 성숙한다. 169)

금욕에 대한 니체의 긍정은 도덕적으로 동기화된 금욕에 대립되어 있다. 니체는 “모든 그리스 철학의 실천적 금욕”을 강조하고 “금욕을 다시 자연화”하려 한다. 170)

“나는 금욕의 가르침도 다시 자연화하기를 원한다. 부정하려는 의도 대신에 강화시키는 의도 : 의지의 체조 : 온갖 종류의 내뱉과 수반되는 단식 기간, 가장 정신적인 것에서도 (마니에서의 오찬 : 상한 위장을 지닌 전적으로 정신적인 미식가) ; 우리의 힘에 대한 우리 의견과 관계하는 행위의 결의론, 모험과 의도된 위험을 동반하는 시도, 자신의 말을 지킬 수 있는 강함 또한 테스트할 시험들이 고안되어야

167) KSA 13, 476 쪽, 이상엽 앞의 글, 103쪽에서 재인용.

168) 이상엽, 앞의 쪽.

169) KSA 12, 552쪽, 이상엽, 앞의 글, 104쪽에서 재인용.

170) KSA 3, 169쪽 및 KSA 12, 387쪽, 이상엽, 앞의 쪽.

했다.” 171)

금욕은 그리스적 의미로 볼 때 다름이 아니라 연습을 뜻하고, 니체는 몸의 연습을 강조한다. 금욕은 규범적 법칙이나 종교적 교리로부터 개인에게 부여되는 의무의 규정이 아니라, 자기 자신을 극복하기 위한 연습이다. 즉 금욕은 주체를 구성하는 규범적이고 수동적으로 주어진 형식이 아니라, 스스로의 연습을 통해 형성되는 능동적인 실천 방식이다.¹⁷²⁾

9) 예술적 삶의 시도와 실험

인간의 삶에 있어서 시도와 실험은 삶의 예술 철학의 핵심이다. 다양하고 다원적인 외부와의 관계성 속에서 삶을 형성해 나가는 주체는 새로운 시도와 그 결과는 예술적 삶의 창조를 위한 선결 조건이 된다. 시도는 새로운 것이며 주어진 형이상학적이고 규범적 도덕적 형식에서 벗어나 있다. 사회적 역사성에 의해 예측 가능한 코드적 윤리적 행동이 아니라, 나만의 특수한 새로운 방식으로 삶의 형성을 위해 노력하는 개방적 창조의 시도이다. 시도와 실험은 삶을 구성하는 요소를 다르게 해석하고 새로운 방향을 결정하며, 삶의 형성 양식을 정당화하는 예술적 실천 방식이다. 나만의 특수한 삶의 형성은 기존 윤리의 해체와, 새로운 해석을 통한 삶의 구성 요소를 다르게 하며, 형성 또한 다르게 한다. 이것은 규범적 도덕으로부터 자유로워진 개인의 예술적 창조 행위이다. 이러한 시도와 실험은 개인의 독립된 이전 형성방식에서 변형된 것으로, 시간적 연속 의식에서 일어나는 일연의 변화와 형성 과정이다. 그러므로 이러한 시도와 실험은 각각 개인의 독특한 특수성으로 나타난다.

“실천 방식으로서의 시도와 실험은 주체의 순수 의식에 대항해 몸적 의식과 지각을 강조한다. 인식론적 주체에 예술적 주체를 대립시키는 것이다. 시도와 실험은 인간의 본성을 전제하는 것이 아니라 개방된 역사를 전제한다.”¹⁷³⁾

니체의 시도와 실험이라는 실천 방식은 현존재인 나의 세계에서 주체적으로 이루어지는 작업들로서 초월주의에 대항해 변화와 형성하는 것이다. 기존의 고착화된 사유의 체계 속에서 접근하는 수동적 방식이 아니라 나만의 다른 사유 체계에서 독특한 형식으로 변화하며 만들어가는 형성이다.

삶의 예술 철학에서 보는 지식의 형식은 주어진 보편적 성격이나 초월적인 것이 아니라, 관점주의적이고 역사적성 속에서 변형 하는 것이다. 우리의 지각과 경험은 고정된 형식에 의의한 것이 아니다. 그것은 나의 주체성 속에서 이전에 주어진 지각과 경험을 바탕으로 해석하며 지속적인 변화를 통해 새롭게 형성하는 것이다. 삶의 예술 철학은 시도와 경험을 통해서 특정한 관점을 형성하는 것이 중요하다. 왜냐하면 자기 관점의 형성은 규범적 시각에서 벗어나 존재의 다른 가능성을 규명하는 출발점이 된

171) KSA 12, 387쪽 이하, 이상엽, 앞의 쪽

172) 이상엽, 앞의 글, 104쪽.

173) 이상엽, 앞의 글, 105쪽.

다. 그리고 이것은 새로운 형성을 가능성을 열어준다. 또한 새로운 시도와 실험 속에서 다시 관점의 변경이 요청된다. 삶의 예술철학은 특정한 관점에 매몰되지 않기 위해 지속적인 시도와 실험의 실천방식을 요구한다.¹⁷⁴⁾

니체의 삶의 예술 철학에서 볼 때, 개인의 주체적 삶의 양식은 시도와 실험에서 나오는 것이며, 다른 관점으로의 개방성을, 다양한 관점의 수용을, 복합적인 것과의 창의적 관계를 가능하게 한다. 힘에의 의지와 극복, 그리고 정의, 니체의 삶의 예술 철학은 다원주의적이다.

10) 삶의 예술 철학과 힘에의 의지

삶의 예술 철학은 다원주의의 윤리학이다. 다원주의 윤리학은 ‘힘에의 의지’에서 출발한다.¹⁷⁵⁾ 개인의 복잡다단한 관계성 속에서 힘에의 의지로 나만의 속성을 형성하고 앞에서 말한 시도와 연습으로 삶의 예술 세계를 만들어 가는 것이다. 즉 다양한 가치들의 힘의 충돌과 갈등 속에서 자기의 형성 방식을 찾아가는 방법을 모색하는 것이다. 다양한 환경과 힘들의 관계성 속에서 살아가는 개인은 삶은 역사성 속에서 연속된 이전의 경험에서 형성된 것을 바탕으로 연습을 통해 새로운 힘과 갈등을 극복하는 실천방식인 것이다. 다양한 힘의 역동성은 일면적 지배 상황을 불가능하게 만든다. 이러한 역동성이 사라졌을 때 하나의 고착화된 지배 상황, 즉 권력의 관계가 이루어지는 것이다.”¹⁷⁶⁾

삶의 예술철학은 고착화된 권력 관계에서 벗어나 자유로운 변화와 형성으로 주체적인, 자기 극복을 통한 새로운 주체 탄생을 가능하게 하는 과정이라고 말한다. 삶의 예술철학은 다양한 삶의 양식을 주체적 형성을 목표로 하고 있는데, 이때 중요한 것은 “하나의 정의가 아니라 힘에의 의지들의 각각의 ‘정의로운 삶의 양식들인 것이다.”¹⁷⁷⁾

정의나 자유는 타인 혹은 상정된 어떤 것으로부터 주어진 것이 아니라 스스로의 힘에의 의지 속에서 선택하는 능동적 창작인 것이다. 그러나 규범의 가능성의 포기를 의미하는 것은 아니라고 말한다.

삶의 예술 철학은 규범과 정의의 가능성과 그 타당성의 인정을 배제하지 않는다. 그 대신 이러한 사회적 규범은 각각의 다른 관점들에 의해 비판 가능한 것이어야 한다. 그리고 이러한 비판들을 견뎌낸 것이어야 한다. 규범은 다양한 개인들의 특수성을 고려하면서도 보다 포괄적인 지평을 가질 때 보다 오래 지속될 수 있는 것이다.”¹⁷⁸⁾

“선과 악에 대한 협소한 전망을 뛰어넘어 볼 수 있는, 그러니까 이점에 대한 보다 넓은 지평을 지닌, 널리 휘둘러볼 수 있는 힘의 기능으로서의 정의 - 이 사람 저 사

174) 이상엽, 앞의 쪽.

175) 이상엽, 앞의 글, 106쪽.

176) 「니체 삶의 예술 철학」, 이상엽 106쪽.

177) 이상엽, 앞의 글, 106쪽.

178) 이상엽, 앞의 글, 107쪽.

람 이상의 어떤 것을 보존하려는 의도”가 중요한 것이다.¹⁷⁹⁾ 결국 규범이나 정의가 어떤 타당성을 가지게 되는가가 중요한 것이다.

삶의 예술 철학은 타자와의 관계성 속에서 권력의 획득이 아니라 힘들의 역동적 관계의 다양성 속에서 어떻게 자기를 구성하고 주체로 바로 서는지의 문제, 즉 극복의 문제가 중요하다는 것이라고 말한다. “‘힘에의 의지’에서 출발하는 극복의 실천 방식은 변화 다양한 시도와 실험과 함께 하는 것이고 자기의 형성 양식을 마련하는데 중요한 기여를 한다.”¹⁸⁰⁾

11) 영원 회귀 사상

‘영원 회귀’는 동일한 것은 영원히 반복된다는 의미로, 우리의 일상과 같은 반복적 삶의 형태를 니체가 차라투스트라의 형태로 말한 것이다. 이것의 핵심은 끝없이 생성과 변화하는 영원 회귀 사상이다. 차라투스트라는 새로운 삶의 형태인 예술 철학에서 자기의 극복과 영원 회귀를 주장한다. 우리는 금욕, 시도와 실현, 자기극복 등의 실천 방식을 통해서 삶에 양식을 부여하는 것이다.¹⁸¹⁾

그리고 이런 과정을 통해서 우리는 각자의 인생을 스스로 만들어 가며 그 결과로 하나의 예술 작품을 만들어 가는 것이다. 그러나 이 작품은 고정된 의미지, 즉 한 형태의 존재성이 아니라 변화하며 한계를 극복하고 새로운 형태로의 변형과 생성을 뜻하는 것이다. “매 순간의 삶을 영원히 다시 할 수 있도록 매 순간 최선을 다하는 삶을 살아야 한다는 것이다. 너는 너의 실존의 회귀를 원할 수 있도록 그렇게 행위하라.”고 말하는 것이다. ¹⁸²⁾

니체의 영원 회귀 사상은 삶을 예술 작품으로 설명하고자 할 때 그 의미는 더욱 뚜렷해진다. “우리는 예술 작품을 항상 다시 체험하기를 원한다! 그렇게 사람들은 자신의 삶을 구성해야 한다. 그래서 자신의 개별적인 부분에 대해서 동일한 희망을 갖는 것이다! 이것이 중심 사상이다. 존재했던 모든 것은 반복한다는 사상은 이 사상의 햇빛 아래 몇 백배 다 강하게 번성할 수 있는 무엇인가를 창조하려는 경향이 우선 뿌리를 내린 다음, 맨 나중에야 실파될 것이다.”¹⁸³⁾ “영원회귀는 현존재의 긍정의 최고 형식이고 이것은 모든 것을 다시 한 번 영원히 체험하려는 욕구에서 비롯된다. 영원회귀 사상은 인간의 죽음과 관련해서 볼 때, 무한성의 형식과 연관이 있다.”¹⁸⁴⁾

179) KSA 11, 188쪽, 이상엽, 앞의 쪽

180) “나는 어떤 의지의 힘을, 의지가 얼마나 많은 저항과 고통과 괴로움을 견뎌내며 이것을 자신에게 유리하게 변화시킬 수 있는지에 의거해 평가한다. 이 척도에 따라서 삶으로 하여금 자신의 나쁘고 고통스러운 성격을 비난하게 하는 일은 나와는 거리가 멀다. 오히려 나는 나의 삶이 언젠가는 지금보다 더욱 나쁘고 고통스러워지기를 희망한다. (KSA 12, 524쪽)

181) 이상엽, 앞의 글, 107쪽.

182) 이상엽, 앞의 쪽.

183) KSA 9, 505쪽, 이상엽, 앞의 글, 108쪽.

184) KSA 9, 505쪽, 이상엽, 앞의 쪽.

동일한 것의 ‘영원 회귀’는 ‘ewige Wiederkunft/Weiderkehr’, 영어로는 ‘The Eternal Recurrence of the Same’이다. 실존의 미학, 즉 삶의 예술 철학에서 어떤 기준이 있어야 한다. 미추는 절대적인 기준이 없다. 미와 추를 개인마다 다르게 본다. 자신이 세상을 주체적으로 해석하고, 자신의 삶을 아름답게, 예술로 만들어야 한다. - 이 경우 타인과 충돌할 때, 자신의 의지를 힘으로 관철해야 한다.

오직 ‘힘의 의지’가 모든 것을 결정하는가? 이것은 정글의 논리에 불과하다. 그래서 니체는 ‘영원 회귀’ 사상을 제시한다. 자신이 현재 행하는 것이 미적으로 아름다울 뿐만 아니라, 영원히 반복될 수 있어야 한다. 이렇게 또 하나의 기준이 제시된다.

어떤 것이 영원히 반복해서 실행되는 것은 쉽지 않다. 모두가 자신의 ‘권력의 의지’를 가지고 행위하고 실천할 때, 나의 의지가 영원히 반복해서 실행되는 것은 어렵다. 의지들은 서로 경쟁한다. 나의 의지와 힘이 얼마나 강한지가 중요하다. 그리고 그것을 단지 힘으로만 실행시킬 것이 아니라, 아름답게 예술적으로 실현시켜야 한다. 이것이 영원 회귀의 사상이다.

니체는 삶의 미학과 영원 회귀라는 두 기준으로 위버멘쉬의 삶을 규정하려 한다. 현재 나의 미적인 삶은 타인과 충돌한다. 의지와 의지가 충돌한다. 그래서 이것을 극복해야 한다. 만약 나의 삶이 영원히 반복된다면, 영원히 나의 의지가 타인을 극복하고 관철된다는 말이다. 이는 현재 나의 미적 삶이 일회적인 것이 아니라, 어느 정도 보편성을 획득하는 것이다. 늘 관철될 수 있는 어떤 요소를 가지고 있다는 말이다. 현재의 나의 삶, 미적인 삶을 판단할 때, 영원 회귀라는 관점을 가져야 한다.

IV. 니체 윤리 사상의 적용

여기에서 우리가 적용할 것은 니체의 윤리 사상이라기 보다는 ‘실존의 미학’이다. 니체는 윤리를 부수고, 미적인 삶, 삶의 예술 철학을 주장한다.

1) 니체는 도덕의 계보학과 관점주의를 통해서 기존의 도덕을 전복시킨다. 그 파괴의 현장에 위버맨쉬를 세운다. 그는 스스로 윤리를 만들어서 주체적으로 실천한다. 이것을 ‘삶의 예술 철학’ 혹은 ‘실존의 미학’이라 할 수 있다. 그는 윤리를 미학으로 바꾼다. 윤리는 선과 악을 구별하는 반면, 미학은 미(美)와 추(醜)를 나눈다. 선과 악은 비교적 선명하게 구별된다. 반면 미와 추는 사람에 따라 다르게 규정할 수 있다. 어떤 사람이 미(美)라 하는 것을 다른 사람은 추(醜)라 할 수 있다. 미와 추는 공존한다.

이런 점에서 실존의 미학이 성립한다. 위버맨쉬는 스스로 규칙을 만들고, 그것을 실현한다. 주관적이다. 이것에 맞는 것은 선과 악을 구별하는 윤리학이 아니라, 미와 추를 나누는 미학이다. 세계를 주체적으로 해석하고, 자신의 삶을 미적으로 만든다. 삶을 예술로 만든다.

이렇게 개인이 자신의 미적인 삶을 만들 때, 타자가 간섭하고 규제 지배하려 들 것이다. 미적 기준은 사람마다 다를 수 있기 때문이다. 이때 개인은 삶을 예술로 만들음에 있어서, 자신의 의지를 관철해야 한다. 그러면 나의 의지와 남의 의지가 충돌한다. 이래서 의지는 ‘힘에의 의지’가 된다. 힘과 힘이 부딪치면서, 자신의 의지를 관철시킨다.

니체는 삶에 두 가지 기준을 제시한다. **하나**는 삶을 예술로 만들기이다. 미와 추의 관점에서, 자신이 보기에 미(美)인 삶을 만들라. **또 하나**의 기준은 동일한 것의 영원한 반복이다. 자신의 미적인 삶을 관철할 때, 타자의 의지와 격돌한다. 자신의 의지를 관철하는 것이 일회적인 것은 부족하다. 그것이 영원히 반복되어도, 영원히 관철될 수 있는 그런 삶을 추구하라. 일회적이 아닌 반복적인 것이 또 하나의 기준이다. 이 둘 가운데 후자가 더 중요하다.

2) 이 기준을 동성 결혼과 섹스 로봇에 적용을 해 보자. 이 문제를 윤리적 선과 악으로 규정하면, 너무 쉽게 막다른 골목으로 가게 된다. 토론의 여지가 쉽사리 막힌다. 그래서 이 문제를 ‘실존의 미학’ 차원에서 논의를 해 보자. 선과 악이 아니라, 미와 추로 보자. 여기에는 개인주의와 자유주의의 입장도 반영된다. 미와 추는 개인에 따라 다르기 때문이다.

또 하나의 기준은 영원 회귀이다. 이 측면에서 그 두 문제를 고찰할 수도 있다. 자신의 의지를 영원히 반복해서 관철할 수 있는 것인가? 이것도 중요한 기준이다. 니체는 규칙 또는 규범의 보편성 객관성 대신에, 동일한 것의 영원한 반복을 제시한다. 기존 윤리에서 보편성에 해당되는 것이 ‘영원 회귀’이다. 현실에 그것이 반복해서 실현될 수 있는가? 이는 보편성보다 더 중요한 기준일 수도 있다.

4.1 동성 결혼 합법화

4.1.1. 동성 결혼 반대 논증

문재인 대통령은 19일 저녁 <문화 방송> 공개홀에서 열린 ‘국민이 묻는다, 2019 국민과의 대화’에서 성소수자를 비롯한 소수자 관련 정책을 묻는 질문에 “소수자 차별을 (해소해야 한다는) 문제에 대해서는 원론적으로는 찬성을 하지만, 동성혼 문제에 대해 사회적 합의를 이루지 않은 것이 엄연한 현실”이라며 이같이 밝혔다.¹⁸⁵⁾ 이는 곧 한국 사회 내에서 동성 결혼은 여전히 금기시되고 있음을 말해준다. 그러나 동성 결혼 합법화 승인은 이미 세계적인 추세이다. 2001년 네덜란드를 시작으로, 2021년 스위스까지 31개국¹⁸⁶⁾이 동성 결혼을 합법화하고 있다. 아시아 국가 중에서는 대만이 2019년에 동성 결혼 합법화를 인정하였으며, 2020년 태국도 그 대열에 합류하였다.

국내에서 그 사이 퀴어 축제 등을 통해 동성애자들의 목소리가 높아지고 있다. 그리고 한국갤럽이 2021년 한국인 만18세 이상 1001명을 대상으로 한 설문조사는 더욱 더 주목할 만 하다. 동성 결혼 법제화의 찬성 유무를 묻은 결과 찬성 38%, 반대 52%, 의견 유보 11%로 나타났다.¹⁸⁷⁾ 비록 찬성 의견이 과반수를 넘지 않았지만, 2001년 찬성이 17%에 불과했다는 점을 고려해 본다면, 약 2배 이상 올랐음을 알 수 있다. 게다가 20대의 경우 찬성이 73%, 30대의 경우 찬성이 52%로, 60대 이상이 17%인 것에 비해 압도적으로 높게 나왔다. 이는 한국 사회가 앞으로 동성 결혼 법제화가 실현될 수 있는 시민 의식 변화를 보여준다고 할 수 있다.

1) 기독교의 동성애 반대

한국 사회에서 동성 결혼에 대해 보수적인 이유는 무엇일까? 기본적으로 부계 중심인 가부장적인 유교적 전통에 따른 영향도 있겠지만, 기독교의 영향도 크다고 할 수 있다. 1500명을 대상으로 한 한국갤럽의 조사에 따르면 2021년 한국인 중 종교를 믿는 사람은 40%이며, 종교 중에서 개신교의 비율이 17%로 불교(16%), 천주교(6%)보다 높게 나왔다.¹⁸⁸⁾ 개신교는 전통적으로 동성애에 대해 부정적으로 평가해 왔다.

“기독교 전통은 결혼한 부부의 성교는 아이를 출산하는 목적에 있었다. 「창세기」 1:27-28, 2:24절에 의하면, 남녀는 반드시 결혼해야 하고, 아이를 출산해야만 한다

185) 문 대통령 “동성결혼 합법화 이르다 ... 성 평등, 까마득한게 현실” (황금비 기자, 2019. 11. 19.)

원문 보기: <https://www.hani.co.kr/arti/politics/bluehouse/917692.htmlh>

186) 그 국가는 다음과 같다: 네덜란드, 벨기에, 스페인, 캐나다, 남아프리카 공화국, 노르웨이, 스웨덴, 포르투갈, 아르헨티나, 아이슬란드, 덴마크, 뉴질랜드, 우루과이, 프랑스, 브라질, 아일랜드, 룩셈부르크, 미국, 콜롬비아, 핀란드, 몰타, 독일, 호주, 오스트리아, 쿠바, 대만, 에콰도르, 영국, 코스타리카, 태국, 스위스.

187) [여론조사] 동성 결혼 법제화, 찬성 38% vs 반대 52% ... 2년 전보다 격차 감소 (이지을 기자, 2021. 05. 21.) : <https://www.newspim.com/news/view/20210521000570>

273) <https://www.gallup.co.kr/gallupdb/reportContent.asp?seqNo=1208>

.”¹⁸⁹⁾ 동성애라 함은 같은 성끼리의 사랑으로 정의할 수 있는데 일반적인 경향성은 아니다. 그렇다고 해서 죄로 단정할 수 있는가? 기독교 전통의 성은 출산 외의 목적 성으로 보면 죄가 된다. 앞에서 언급한 창세기의 언급은 종족 보존과 번영을 위한 다산의 목적에서 이성 간의 성교를 강조한다.

아우구스티누스(345-430)는 정욕과 섹스 자체를 타락의 결과로 보았으며, 출산이 아닌 모든 성행위를 죄악으로 보았다. 그는 결혼한 부부의 성행위도 출산을 위해서가 아니라, 쾌락을 위해서 행해질 때는 죄가 되며, 피임도 출산에 위배되므로 죄라고 하였다.¹⁹⁰⁾

로마 가톨릭 신앙 교리성은 동성애가 생명 전달 가능성을 전적으로 결여하고 있으므로 ‘본질적이고 필수적인 목적을 결여한 행위’인 동시에 ‘내적으로 병든 것’이므로 인정 될 수 없다고 하였다.¹⁹¹⁾ 가톨릭 교회는 또 다른 서한에서 출산의 목적에 정초하며 동성애를 죄로 보고 있다. “하나님의 형상으로 남자와 여자는 상호 성관계를 통하여 생명을 전달하는 창조주의 협력자다.”¹⁹²⁾ 여기에 따르면 성적 기능의 혼인 관계 내에서만 윤리적으로 선하다. “동성애 행위는 성의 창조 목적과 그 풍요성을 무효화 시키므로 악한 것이다.”¹⁹³⁾

여기서 출산에 목적을 둔 성행위만이 선한 것으로 해석하고 있다. 이러한 판단에 대하여 합리적이라고 할 수 있는가? 현재의 삶에서 무분별한 타 이성간의 성행위가 아니라면, 즉 부부간의 성행위는 상호 사랑의 확인이며 아름답고 행복한 생활의 위한 선결 조건으로 여겨지고 있는 것이 사실이 아닌가? 이렇게 볼 때 성적 행위의 옳고 그름의 판단은 시대적 사회적 문화적인 요인의 변화에 따라 달라질 수 있는 것이다. 기독교의 윤리에 따르면 이성간의 성 행위도 출산을 목적으로 하지 않으면 죄로 단정함으로써 하물며 동성애는 말 할 것도 없이 죄악시된 것은 당연하다.

한편 토마스 아퀴나스는 육체적인 합일 그 자체를 악으로 볼 수는 없다고 하였다. 그는 이성 간의 성행위는 신이 부여한 자연적 성향이며, 그 행위를 통하여 생식기는 자연적 목적을 성취하는 것이라고 보았다.¹⁹⁴⁾

2) 근대 학자들의 이론

엥겔스는 『가정, 사유 재산, 그리고 국가의 기원』¹⁹⁵⁾에서 결혼과 가정이 경제적 생

189) 『기독교 사회 윤리』 제13집 2007. 122-143쪽, 김희수 「동성애에 대한 윤리적 고찰」, 123쪽

190) Augustus, "on Marriage and Concupiscence", bk. ch. 9. W. Alexander, "sex and Philosophy in Augustus," Augustus Studies 5(1974), 197-208 쪽. 김희수 앞의 글, 126쪽

191) 교황청 신앙 교리성, “성 윤리에 관한 선언문” 제5항. 1975. 12. 29. 김희수 앞의 글 127쪽

192) 김희수, 앞의 글. 127쪽

193) 교황청 신앙 교리성, “동성애자 사목에 관하여 가톨릭 교회의 주교들에게 보내는 서한” 7항

194) Thomas Aquinas, "That Not All Sexual Intercourse Is Sinful," in Summa Contra Gentiles, bk. 3. pt 2, ch. 126. 김희수 앞의 글. 126쪽

195) Friedrich Engels, Der Ursprung der Familie, Des Privateigentums und des Staats (Stuttgart, 1884). 김희수 앞의 글. 127쪽

산과 관련된 것임을 밝혀내었으며, 따라서 출산이 성행위의 자연적 목적이라는 주장 역시 인위적으로 만들어진 것임을 밝혀내고 있다.¹⁹⁶⁾

푸코(Michel Foucault)는 동성애를 ‘발견된 정체성’이라기보다는 ‘의도적으로 구성된 지식’의 범주로 간주하였다.¹⁹⁷⁾ 푸코는 성 지향성을 규정하는데 있어서 제도와 담론이 수행하는 결정적 역할을 우선시하였으며 생물학적 기원보다 역사적 사회적 문화적 영향이 중요한 역할을 한다고 보았다. 18세기 이후 성은 규제되고 지도되어야 할 것으로 간주하였다.¹⁹⁸⁾ 성의 이해는 계몽시대에 이르러 육체의 주체인 개인에게로 초점이 전환 되었으며 새로운 지배 체제를 개발하고 사회적 규범들을 내면화시키기 위한 다양한 제도들을 고안했다. 이러한 맥락에서 성을 이해하는 공식화된 방식들이 생겨났고 이러한 방식들이 오늘날에도 동성애와 이성애를 규정짓는 지배적인 역할을 하고 있다. ¹⁹⁹⁾

동성애와 관련된 성경을 살펴보기 전에 주의 깊게 여겨야 할 부분이 있다.

스톤(Ken Stone)은 성경의 특정한 표현들이나 이야기들이 문화적 산물임을 강조하고 있다.²⁰⁰⁾ 성경의 내용들도 특정한 사회적 여건 속에서 형성된 것으로 주장한다.²⁰¹⁾ 예를 들면 히브리 성경은 그들의 교육적 배경 때문에 옛 팔레스타인 대중들 위에 균림하였고 문화적 요소들을 그 사회의 여러 가치들에 토대를 두고 있다. 그러므로 제대로 이해하기 위해서는 사회적 환경과 형성된 배경을 살펴보아야 한다. 그리고 여론 형성을 좌우했던 특정 소수 집단(주로 남성들, 도시 거주자들, 제사장, 또는 율법학자)의 기록은 그들의 이기적인 목적과 편견이 담겨 있다.²⁰²⁾

이러한 예는 다른 여러 곳에서도 찾아볼 수 있다. “아담과 이브가 겪게 된 고통에 대한 기원론 (창 3:16-19)은 그 이야기를 만들어 낸 팔레스타인 사회의 고통스런 삶의 현실(여성이 당하는 출산의 고통, 여성의 예측, 남성의 고통스런 농사일 감당 등)에 대한 설명을 기도에 나타내고 있다.”²⁰³⁾ 이러한 기원론은 그러한 고통스러운 삶과 불평등이 신의 심판에 의한 것이라고 승화시킴으로써 그러한 현실을 구성원들이 당연한 것으로 수용하고 따르도록 하는 역할을 한다. ²⁰⁴⁾

대부분의 기독교인들은 동성애를 죄로 규정하고 있다고 믿고 있는데, 실제 성경은

196) 콜린 윌슨, 수잔 타이번, 『동성애자 해방 운동의 역사』, 26-28쪽. 김희수, 앞의 글. 127쪽

197) Tamsin Spargo, 김부용 역, 『푸코와 이반 이론』, 33-34쪽. 김희수, 앞의 글. 128쪽

198) 김희수, 「동성애에 대한 윤리적 고찰」, 128쪽

199) 김희수, 앞의 글. 129쪽

200) 김희수, 앞의 글. 130쪽

201) Ken Stone, "Adam, Eve, and the Genome," 113쪽, 김희수, 앞의 글. 130쪽

202) CF. Carol Meyers, "Discovering Eve : Ancient Israelite Woman in Context" (Oxford: Oxford University Press, 1988), 11-33쪽. 김희수, 앞의 글. 130쪽

203) Ibid., 118쪽. 김희수, 앞의 글. 130쪽

204) cf., Pamela J Milin, "The Patriarchal Stamp of Scripture: The Implication of Structuralist Analysis for Feminist Hermeneutics, with a new afterword in Athalya Brenner, Feminist Companion to Genesis(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), pp 146-72. 김희수, 앞의 글. 130쪽

동성애를 죄로 규정하고 있는가를 살펴볼 필요가 있다. 성경은 동성애에 대하여 언급하고 있는데 그 부분은 그리 많지 않고 몇 부분에만 그치고 있다고 한다. “이러한 언급들은 성 심리적 지향성(Psychosexual orientation)이라는 관점에서 동성애를 다루고 있는 것이 아니라 율법적인 차원에서 특정한 형태의 동성애적 행위들에 대해 언급하고 있다.”²⁰⁵⁾고 한다.

넬슨(Nelson)은 성경이 자연스런 동성애에 대하여 지적하는 것이 아니라 이교적인 남창이나 이성애 지향의 사람들에 의한 부자연스러운 동성애 행위를 지적하고 있다고 말한다.²⁰⁶⁾ 스폰(John Spong)은 소돔과 고모라 주민들의 죄(창세기 19:1-8)가 동성애라기보다는 불친절, 강간 미수, 천사들과 동거하려는 욕망이라고 보았다.²⁰⁷⁾

소돔과 고모라 사람들이 ‘다른 색’을 좇았다는 것에 대한 유다서의 해석도(유다서 1:7) 동성애에 초점을 둔 것이 아니라고 볼 수 있다. 저자는 1장 6절에서 자기들의 자리를 떠나 죄를 지은 천사들에 대해서 언급한 후에 소돔과 고모라 사람들이 그 천사들처럼 간음을 행하고 다른 색을 좇았다가 심판을 받는다고 기록하고 있다. 천사들의 죄란 창세기 6장 1-4절에 기록되어 있는 바와 같이 천사들과 인간들의 동거에 대한 언급을 의미하는 것이라고 볼 수 있다. 그러므로 유다서의 소돔과 고모라 사람들의 행위를 천사 같은 존재들과 성 관계를 맺고 싶어 하는 욕망의 표현으로 보았을 것이다.²⁰⁸⁾ 이외에도 성경의 해석에 있어서 이성애자의 그릇된 성행위의 행동을 비판하는 내용들을 찾아볼 수 있는데, 이렇게 볼 때 성경이 동성애를 죄로 규정하고 있다는 논리는 타당하지 않다는 것을 뒷받침한다.

3) 생물학에 근거한 반대 논리

반면 동성애의 반대 논리로는 일반적으로 동성애가 자연적이지 않으며 유해하다는 견해에 바탕을 두고 있다. 이에 대한 반론으로 코르빈도²⁰⁹⁾는 자연적이지 않다는 것 때문에 비도덕적이라고 규정하는 것은 맞지 않다고 주장한다. ‘일반적이다’ ‘자연적이다’라는 표현은 주류를 이룬다는 의미로 수적으로 우세하다는 의미도 된다. 자연의 법칙으로 보면 암수 이성끼리 성교를 하고 2세를 생산하는 것이 일반적일 수 있다. 그러나 암수 동체인 것도 있다. 그래서 일반적이지 않다고 해서 비난받을 일은 아닌 것 같다. 또 다른 동물들이 자연 법칙에 따라 행위하는데 인간도 그에 따라야 한다는 논리이다. 그래서 이성 간의 성행위만 정당하고 동성애는 비난받아 마땅하다는 것이다.

205) 김희수, 앞의 글. 131쪽.

206) J Nelson, "Homosexuality and the Church: Toward a sexual Ethics of Love" Christianity and Crisis 37(1977), 63-69쪽. 김희수, 앞의 글. 131쪽.

207) John Shelby Spong, Living in Sin? (San Francisco: Harper and Row, 1988) 139-140쪽. 김희수, 앞의 글. 131쪽.

208) Stanley J Grenz, 남정우 역, 『성 윤리학 : 기독교적 관점』 (서울: 살림출판사, 2003) 393쪽, 김희수, 앞의 글. 132쪽.

209) John Corvindo, "Homosexuality: The Nature and Harm Argument," 김희수, 앞의 글. 133쪽.

반론 : 이것 또한 자연의 법칙을 일반적인 주류적인 측면만 보는 것으로 동물이 이성 간 교접만으로 번식하는 것이 아니기 때문에 과학적 논리로 보기 어렵다. 게이 양이나 레즈비언 갈매기에 대한 연구 보고가 되기도 하였다.²¹⁰⁾ 미국 아리조나 사막의 채찍꼬리 도마뱀은 수컷 없이도 새끼를 낳는다. 암컷끼리 성행위를 하지만 둘 중 하나가 위로 올라가 상대를 자극하면 정자 없이도 수태가 되기 때문이다. ²¹¹⁾ 신체 기관의 본래 목적을 해치는 것은 비자연적이라고 주장하는 사람도 있을 수 있다. 이 논리 또한 인간의 기관이 특정 목적을 위해 존재하는 것은 설득력이 떨어진다. 손은 다양한 기능을 가지고 있기 때문이다.

각 기관의 기능은 자연 환경 속에서 생존을 위한 다양한 목적으로 쓸 수 있기 때문이다. 입은 먹는 기관이지만 말도 하고 숨을 쉬기도 하지만 손발이 불편한 사람은 도구의 사용에도 입을 사용하기 때문이다. 이렇게 보면 주류가 아니다, 자연적이지 않다는 이유로 비난하거나 죄로 치부하는 것은 논리가 부족해 보인다. 이제 전통 윤리적인 측면에서 동성애를 죄로 단정하는 것은 과학적으로 설득력이 부족하다. 그렇다면 니체의 윤리의 토대가 되는 개인적인 윤리 의식에 맞춰 살펴보자.

4) 법원의 판례

동성 혼인을 허용한 2015년 Obergefell 대 Hodges의 사건을 계기로 미시건, 캔터키, 오하이오와 테네시주 법에는 혼인을 한 남자와 한 여자의 결합 이라고 정의 내리고 있다. 이 지역 출신의 동성애자들은 혼인할 수 있는 법적 권리를 보장받지 못하는 것은 수정 헌법 제14조를 위반하는 것이라고 주장하며 연방법원에 소송을 제기하였다. 이 사건에서 케네디(Anthony Kennedy) 대법관은 혼인할 권리는 그 사람의 자유에 내재된 근본적인 권리이며, 수정 헌법 제14조 적법 절차 및 평등 보호 조약에 따라 평등한 권리와 자유를 박탈하지 않을 수 있다고 판결하였다. 이 판결문에서 케네디 판사는 동성애자들은 혼인의 역사에서 고려되지 않았다고 확인하고, 시대의 변화에 따라 혼인의 구조와 본질도 변하고 있으므로 이런 점을 고려해야 한다고 적시하고 있다.²¹²⁾ 이 판결문에서 제시한 내용은 대다수의 자연적인 주류자에 비해 비주류 동성애자들은 전통윤리에서 제외되었다는 해석으로 풀이된다.

그리고 이제 시대 상황이 변하였으므로 사회적 환경의 변화를 고려해야 하며, 따라서 동성애자들의 혼인 할 권리도 보장해 주어야 한다는 논지이다. 즉 동성애자들도 자유로운 판단에 의해 혼인할 수 있어야 하며, 더 나아가 평등권 보장에 근거하여 그들의 혼인도 평등하게 보장되어야 한다고 주장한 것이다. 동성애자도 혼인할 수 있는 근본적인 권리를 인정한 것이다.

210) Simon Levay, *Queer Science* (Cambridge: MIT Press, 1996) chap10. 김희수, 앞의 글. 134쪽.

211) 최재천, 『생명이 있는 곳은 다 아름답다』 (효형 출판사, 2001) 41쪽 이하. 김희수, 앞의 글. 134쪽.

212) 윤진숙, 『동성 혼인에 대한 자유주의 이론에 관한 고찰』, 73쪽.

4.1.2. 예술 작품으로서의 삶과 동성 결혼

위 사건을 계기로 등장한 미국 연방법원의 판결의 정신을 니체의 삶의 예술철학의 관점에서 살펴보자. 연방법원의 판결은 개인의 자유를 보장한 것이며, 인간이면 누구나 가지는 기본적인 자기 결정권을 부여한 점을 주목해 볼 필요가 있다. 또한 누구에게나 평등한 권리가 부여되는데 대다수의 이성애자 속에서 소수의 동성애자라 하더라도 그 권리를 박탈할 어떠한 근거도 부족하므로 보장하여야 한다는 판결의 내용도 중요하다.

1) 드워킨의 두 원리

자유에 대하여 드워킨(Ronald Dworkin)은 동성애나 동성 혼인에 대한 금지는 ‘도덕적 소수집단’을 편견을 가지고 불평등하게 대우할 위헌을 수반할 수 있다고 말한다.²¹³⁾ 드워킨은 잘 살기의 근본적인 요건을 구성하는 두 가지를 소개하면서 윤리적 원리로서 첫 번째 원리를 ‘자기 존중의 원리’라고 하고 두 번째 원리를 ‘진정성의 원리’라고 명명하였다. 각 사람이 자기 자신의 삶을 진지하게 여기고 잘 수행할 수 있도록 하여야 하며, 각자의 삶에서 분별력을 가지며 책임을 진다는 것이다. 이 두 원리를 기초로 드워킨은 인간의 존엄성에 대해 ‘자기 존중과 진정성을 요청하며 존엄성 제1 원리와 제2 원리로 전개해 나간다.’²¹⁴⁾

동성 혼인에 대해서도 인간의 존엄성의 원리에 의해 존중되어야 함을 강조하면서 동성 혼인에 차별적 인식과 대우는 ‘인간의 존엄성’에 대한 통찰과 모순된다고 언급하였으며 진정으로 자유로운 사회에서는 모든 사람이 정부의 강요를 받지 않고 사상과 가치를 자유롭게 누릴 수 있어야 한다고 강조한다.²¹⁵⁾

드워킨은 인간 존중의 원리와 사상과 가치를 자유롭게 누릴 수 있어야 한다고 하는데, 제도적인 뒷받침이 되는 도덕적 윤리 사상은 어떠한가 하는가가 본 필자의 초점이다. 니체의 삶의 예술철학은 어느 누구로 부터도 지배되지 않고 스스로의 삶을 형성해 가며 각자 삶의 차이를 존중하고 가치를 추구하는 삶의 예술이다. 이런 점에서 드워킨의 진실성을 바탕으로 한 인간 존중과 존엄성의 사상과 궤를 같이 한다고 할 수 있다.

드워킨은 각 개인은 독립적인 자기 결정권을 가져야 한다고 말한다. 그리고 중요한 것은 “사람이 일생동안 내릴 수 있는 가장 친밀하고 가장 개인적인 선택은 그에 동반하는 존엄성과 자유성의 핵심 사안”이 중요하다고 말한다. 또한 ‘좋은 삶에 대한 개

213) 로널드 드워킨, 염수균 옮김, 『법과 권리』 한길사 (2010), 478-479 : Ronald Dworkin, Taking Right Seriously, Harvard University Press (1977). 255쪽, 윤진숙, 『법학 논집』 42권 3호 71-92쪽, 22쪽, 「동성 혼인에 대한 자유주의 이론에 관한 논의」 83쪽.

214) 윤진숙, 앞의 글, 83쪽.

215) Ronald Dworkin, “Three Questions for America,” The New York Review of Books(2006). 윤진숙, 앞의 글, 83쪽.

인적 덕성에 대한 선택'에 있어서 정부나 권력기관이 우월함이나 인기를 전제로 개인의 선택권을 침해해서는 안 된다고 말한다.

드워킨은 정치적 권력 또는 주류를 이루는 의식적 권력과 권위로 “동성애 또는 동성 혼인을 금지하는 것 역시 근본적인 선택권을 제한하는 것이며, 삶을 잘 살기 위한 특정한 개념을 옹호하거나 다른 개념을 억압하고자 하는 경향들도 경계한다. 즉 동성애나 동성 혼인을 금지하는 법은 개인의 선택권을 제한함과 동시에 다른 윤리관을 강요하는데 관여하기 때문에 윤리적 독립을 위반하며, 인간의 존엄성에도 반하는 것이다. 라고 주장한다.²¹⁶⁾ 드워킨의 주장에서 동성 혼인의 문제는 개인의 영역에 속하며 독립적 윤리 의식에 입각한 개인의 선택임을 주장하고 있다.

2) 니체의 삶의 예술 철학

우선 삶의 주체는 개인이며 나의 인생에 대한 결정권 또한 나에게 있는 것이다. 앞에서 살펴보던 바와 같이 “자연스러운 일반적인 현상이 아니면 죄이라”는 논리는 과학적으로나 논리적으로 설득력을 상실하였다. 니체식의 삶의 예술 철학에서 삶을 스스로 조형하는 주인은 바로 자기 자신이며 그 각자의 권리이다. 그것이 타인의 자유를 방해하지 않는다. 인간은 자신의 삶을 스스로 하나의 예술 작품처럼 가꾸어 나갈 능력과 그 권리를 갖고 있다. 여기서 동일성 지향을 가진 이들은 예외가 될 수 있다는 근거는 설득력이 부족하다.

동성애의 유전자가 발견되지 않았다. 일부 사람들은 그렇게 주장한다. 유전자가 발견되었다면 생물학적 사실이므로 동성애를 존중해야 한다. 반대로 발견되지 않는다면 동성애는 후천적인 요소로 생긴다. 예컨대 습관이나 취미가 그런 것이다. 이것은 고칠 수 있다. 이것이 동성애 반대 논리이다.

그러나 발견되지 않았다는 것은 없다는 뜻이 아니다. 따라서 동성애가 습관이나 취미 선호라고 단정할 수 없다. 그래서 고치려 들지 말고 존중해 주어야 한다. 동성애자의 삶에 본인이 아닌 타인이 지배하려고 하는가? 자기의 삶은 자기가 주체적으로 결정하도록 두어야 한다. 이것은 니체의 삶의 예술의 철학과 연결된다.

동성 결혼 문제에 ‘삶의 예술’로서 실존의 미학을 적용할 수 있다. 이는 자유주의 혹은 개인주의의 입장과 거의 같아진다. 개인의 삶에 타자가 간섭해서는 안 된다. 개인이 자기 삶을 주체적으로 아름답게 만드는 것을 제지할 필요가 없다. 자기의 삶을 자신이 알아서 하기 때문이다.

3) 영원 회귀

또 하나의 기준은 ‘영원 회귀(回歸)’, 즉 영원한 반복이다. 영원 회귀 사상에 비추어 볼 때 동성 결혼은 영원히 반복해서 실현될 수 있겠는가? 첫째 진화론적 문제가 있다. 대를 잇지 못 하면, 그 종은 멸종한다. 동성 간 사랑으로는 아기를 출산하지 못한

216) 윤진숙, 앞의 글. 84쪽

다. 대가 끊긴다. 그러나 동성애자는 이성애자로부터 태어난다. 그래서 동성애자는 사라지지 않는다. 이러한 현상은 계속해서 일어난다. 동성애자는 소수자가 되고 차별을 받게 된다.

둘째, ‘동일한 것의 영원한 반복’은 의지의 충돌을 함축한다. 나의 행위가 영원히 반복된다면, 나의 의지가 타자의 의지와 같등한다. 여기에서 결국 힘에의 의지로 넘어가게 된다. 동성애는 힘에의 의지로 넘어가기 쉽지는 않다. 생물학적으로 늘 소수일 수 밖에 없기 때문이다.

4.2 섹스 로봇의 이해

4.2.1. 섹스 로봇의 생산 및 활용에 대한 반대 입장

데이브캣(Davecat)이라는 사람은 세계 최초로 생산된 리얼돌에 시도레(sidore)라는 이름을 주고, 10년 넘게 함께 동거하고 있다. 시도레와 결혼을 한 데이브캣에게 시도레는 이미 단순한 성기구 이상의 의미를 가진다.²¹⁷⁾

일본인 나카지마 센지는 ‘사오리’라는 이름의 리얼돌(real doll)²¹⁸⁾과 함께 살고 있다. 그는 성적 해소 목적으로 사오리를 샀지만, 어느 순간부터 사오리와 동반자 관계를 갖기 시작했다고 하며, “그녀(리얼돌)는 절대 배신하지 않는다. 나는 현대의 인간 관계에 대해 피로감을 느낀다” 라고 인터뷰에서 밝힌 바 있다.²¹⁹⁾

센지 외에도 리얼돌과 혼인 관계를 포함해 넓은 의미에서의 동반자 관계를 맺고 있는 사례가 해외 언론을 통해 보도된 바 있다. 물론 리얼돌이 아닌 로봇이기는 하지만 자신이 만든 로봇 여성과 약혼하여 동거하는 여성의 사례도 있다. “로봇과 결혼” - 직접 만든 로봇과 사랑에 빠진 여성. (2016.12.28.)²²⁰⁾ 이는 너무 조잡해서 인간은 커녕 로봇 같지도 않다.

위와 같은 사례들은 인간은 리얼돌과 같은 인공물에 정서적인 교감을 느낄 수 있음을 암시해 준다. 문제는 인공 지능이 탑재된 인간형 로봇, 즉 휴머노이드가 개발되어 일상생활 영역에서 다양한 분야에서 활용되고 있다는 점이다.²²¹⁾ 인간과 로봇 사이의

217) Sven Nyholm and Lily Eva Frank, “From Sex Robots to Love Robots: Is Mutual Love with a Robot Possible?” in “Robotsex. Social and Ethical Implications” J. Danaher and N. McArtur (eds.), Cambridge: The MIT Press, 2017, 219쪽.

218) 통상적으로 성적 욕구를 해소하기 위한 사람 모양의 인형으로 제작 및 판매되는 인형을 ‘리얼돌 (real doll)’ 혹은 ‘섹스돌(sex doll)’이라고 부르며, 본 논문에서는 ‘리얼돌’이라는 명칭을 사용하기로 한다. 섹스 로봇(sex bot)은 인공지능이 탑재된 성인용 로봇을 의미한다. 섹스 로봇의 경우 탑재되는 인공지능의 종류와 레벨(level)에 따라 천차만별의 종류가 가능할 것이다.

219) ‘리얼돌’과 사랑에 빠져 동거중인 60대 남성. 2017.10.11. <https://www.dispatch.co.kr/941093>

220) <https://life.metro24jam.com/read/2016/12/24/42/wanita-prancis-ahli-robot-ini-jatuh-cinta-dengan-robot-ciptaannya> 또한 한국 신문 ; <https://m.etnews.com/20161227000386?obj=Tzo4OijzdGRDbGFZcyI6Mjlp7czo3OijyZWZlcmVyljtOO3M6NzoiZm9yd2FyZC I7czoxMzoid2VilHRvIG1vYmlsZSI7fQ%3D%3D>

관계는 단순한 성적 만족을 위한 ‘사용자-도구’ 관계를 넘어설 것으로 예상된다.

로봇 회사인 ‘핸슨 로보틱스’(Hanson Robotics)에서 2015년 휴머노이드 ‘소피아’를 선보였다. 소피아는 60가지가 넘는 다양하고 미세한 표정 변화로 정서적 교감이 가능하며, 인간과 실시간으로 음성 대화도 할 수 있고, 피부는 프러버(frubber)라는 특수 실리콘 소재로 되어 있어, 인간의 피부와 흡사하다. 자칫 인간과 구분하지 못할 수도 있어, 머리에 가발을 일부러 씌우지 않는다고 할 정도이다.

그런데 핸슨 로보틱스는 ‘소피아’를 비롯해 4종을 2021년에 대량생산하겠다고 발표했다. 회사 측에서는 코로나19 사태로 인간 관계가 협소해져 외롭거나 도움을 원하는 사람들이 늘었으며, 휴머노이드²²²⁾가 그들에게 큰 도움을 줄 것이라 기대하고 있다.²²³⁾ 소피아와 같은 수준의 인공 지능이 탑재된 휴머노이드들은 다양한 현장에서 인간과 상호 작용을 할 것으로 전망된다.²²⁴⁾

위와 같은 사실이 의미하는 바는 다음과 같다.

첫째, 현재의 리얼돌은 휴머노이드(인간 모양의 로봇)로 발전될 것이다.

둘째, 휴머노이드는 단순한 성 기구를 넘어서 우리와 어떻게든 ‘인격적 관계’를 맺게 될 것이다. 이러한 이유로 휴머노이드에 대한 우리의 생각을 다시 정립할 필요가 있다. 즉 휴머노이드의 ‘존재론적 지위(ontological status)’가 무엇인가에 대한 물음과 인간과 휴머노이드는 원칙적으로 어떤 관계를 맺을 수 있는가에 대한 재고찰이 절실하다.²²⁵⁾

국내의 상황만 국한시켜 보자면, 아직 유교적 전통 윤리가 살아 숨 쉬는 한국 사회에서 리얼돌의 수입과 판매를 허용한 대법원의 판결은²²⁶⁾ 큰 파장을 불러 일으켰다. “사람의 존엄성과 가치를 심각하게 왜곡, 훼손했다고 볼 수 있다”는 1심 재판과 달리 2심 재판부는 리얼돌은 성 기구에 해당하고 “성 기구는 사용자의 성적 욕구에 충족이 되는 도구에 불과 하다고 정의하였다. 그리고 “성 기구는 필연적으로 사람의 형상을 사실적으로 묘사할 수 밖에 없으며, 표현의 구체성과 적나라함만을 가지고 성적 수치심을 유발하고 성 관념에 반한다고 단정할 수 없다”고 판단하였다. 이에 반대하여 국민 청원을 통한 반대 의견에 동의한 사람은 26만 3천여 명에 달하였다.²²⁷⁾

이 판결이 반대하는 사회적 논점들은 지인 및 연애인 형상 리얼돌의 초상권, 인권

221) 일반적으로 로봇은 특수 목적을 위해서 제작된다. 가장 많이 사용되는 곳은 공장이다. 목적에 맞게 최소화되고 단순하게 만들어진다. 그런데 일본 만화 영화 ‘아톰’ 등에 영향을 받아서, 사람 모양으로 제작되는 로봇이 있다. 이런 로봇을 ‘휴머노이드’라 한다. 인간 모양이기 때문에 제약이 많다.

222) 이하 휴머노이드는 ‘인공지능이 탑재된 인간형 로봇’의 의미로 사용하기로 한다.

223) “홍콩 업체 휴머노이드 ‘소피아’, 팬데믹 맞아 인간 근로자 대신?”

2021. 01. 01. <https://www.irobotnews.com/news/articleView.html?idxno=23793>

224) 김남호, 「섹스 로봇은 인격적 동반자일 수 있는가? - 상징-결과 논변에 대한 반론」, 2021.

225) 김남호, 앞의 글.

226) 2017년 ~ 2019년 리얼돌 수입 업체 대 인천 세관의 재판 결과.

227) 윤지영, 『리얼돌, 지배의 에로티시즘 : 여성 신체 유사 인공물에 기반한 포스트 휴먼적 욕망』, 『생태학 비판』

침해 문제, 아동 형상 리얼돌의 아동 인권 침해와 아동 성폭력 문제, 여성 신체 유사 인공물이 지닌 강간 인형으로서의 기능 등을 들고 있다.²²⁸⁾ 이러한 반대 여론에도 불구하고 2017년 미국의 한 리서치 기관에서 조사한 바에 따르면, 미국인의 50% 가량은 앞으로 50년 내에 로봇과 성관계를 맺는 일이 일상화될 것이라고 전망²²⁹⁾한 점을 보면 리얼돌 사용에 대한 경향성은 뚜렷하게 증가한다고 할 수 있다.

이런 점에서 보면 위의 재판부의 판결은 일반인들이 성적 인공물에 대한 견해를 반영하였다고 볼 수 있다. 그러나 리얼돌과 섹스 로봇과 같은 성적 인공 대용물에 대한 논란은 계속되고 있다. 필자는 이 논란에 대하여 논점 위주의 연구와 제한된 영역에서의 이용 가능성을 타진해 본다.

니체의 사상이 섹스 로봇에 어떠한 시각을 제공해 줄 수 있는지 알아보기 전에, 섹스 로봇의 생산 및 활용에 부정적인 입장을 검토해 보고자 한다.

1) 남성의 욕망을 푸는 도구

반대 측에 따르면, 이러한 도구들은 남성의 성적 욕구에 맞도록 여성을 왜곡시켜 “여성 신체 형상을 남성의 욕망 그릇으로 최적화하는 장치”²³⁰⁾에 불과하다. 이들의 주장은 여성이 성적 상대로서의 대상으로 도구로 상징화되어, 여성이 가지는 다른 여러 가지 특성과 존재성이 제거되고, 오직 성적 도구의 기능만 강조된다는 의미로 해석될 수 있다. 다나허(John Danaher)는 이러한 반대 입장을 섹스 로봇을 여성에 대한 남성의 왜곡된 성적 관념이 반영된 상징으로 본다는 점에서 ‘상징-결과 논변(symbolic consequences argument)’이라고 이름지었다.²³¹⁾ 다시 말해서, 여성을 성적 대상이라는 것으로 상징화를 하고, 이 상징을 섹스 로봇이라는 결과로 만든다.

리차드슨(Kathleen Richardson)은 리얼돌과 섹스 로봇이라는 인공물의 제작과 사용은 매춘 산업으로 연결된다고 주장하고 있다.²³²⁾ 이들 논문에서 주장하는 논점과 결론에 대하여 살펴보자.

재판부의 판결문에서도 명시하고 있는 바와 같이 리얼돌과 섹스 로봇은 남녀를 상대로 성관계를 목적으로 실제 모양과 아주 유사하게 만든 인공물(결과)이다. 이러한 도구들은 아주 내밀한 개인의 범주에서 성관계의 대상으로서 성욕의 만족을 목적으로 한 기구에 불과하다. 이렇게 보면 우리가 평소 생활에서 사용하는 일반적인 도구들 자동차, 세탁기, 청소기와 같이 인간의 삶을 편하게, 그리고 노동을 대신함으로써 인간 삶의 질을 향상시키는 긍정적 측면이 있다.

228) 윤지영, 앞의 글.

229) Shen (2019). 「리얼돌과 섹스 로봇의 상징성 문제」 - 김태경

230) 윤지영, 「리얼돌, 지배의 애로티시즘 : 여성 신체 유사 인공물에 기반한 포스트 휴먼적 욕망」, 『생태학 비판』 7쪽.

231) John Danaher, “The Symbolic-Consequences Argument in the Sex Robot Debate” (*Robotsex. Social and Ethical Implications* (J. Danaher and N. McArthur eds.), Cambridge: The MIT Press, 2017), 참조.

232) Richardson (2016), 293쪽. 김태경, 「섹스 로봇의 상징성 문제」 9쪽.

2) 리얼돌과 세탁기

문제는 리얼돌과 섹스 로봇은 인간이 감성적 내밀한 욕망의 대상으로 삼는다는 것에서 문제가 발생한다. 일반적인 기계에는 인간의 상징성을 부여하지 않는다. 예를 들면 세탁기에 빨래하는 여성의 상징성을 부여하지 않고, 청소기에 집안 청소라는 여성의 상징성을 부여하지 않는다. 그런데 리얼돌과 섹스 로봇에는 여성의 상징성을 부여하고 성적 유아론을 제기한다. 리얼돌이나 섹스 로봇이 특정(남성)한 성을 위한 기구도 아닌데 말이다. (여성을 위한 리얼돌도 있다.) 이것은 아마 남성의 성에 대한 공격적 성향에 기인한 것이라고 말하고 있다. 필자가 의미하는 것은 논증이 한쪽 성의 측면에서 논증을 펼치고 있다는 것이다.

(물론 반론도 있다. 섹스 로봇과는 섹스를 하지만, 세탁기와 섹스하는 사람은 없다!)

즉 리얼돌과 섹스 로봇이 그 본래의 목적과 존재론적 지위와 무관하게 여성의 상징성에만 초점이 맞춰진다면 긍정적인 측면은 제외되고 부정적 측면만 강조되는 효과가 있다는 것이다. 이와 같이 이 논점의 결론은 여성의 인격을 침해하는 결론에 도달하게 된다. 반대로 리얼돌을 사용하는 여성은 남성의 상징으로서 사용함에도 논증에서 제외하는 결과를 낳는 것에서 설득력을 상실하게 된다. 리얼돌과 섹스 로봇은 인간의 신체를 실감나게 모사한 제품들로 피부로부터 얼굴 모양, 가슴, 성기 등 각 부분은 구매자의 기호에 맞게 여러 모델로 제작이 가능하다. 이러한 모사의 구체적 현실성으로 인하여 문제가 발생할 수 있다는 우려가 존재하는 것은 사실이다.

3) 상징-결과 논증

윤지영은 리얼돌과 섹스 로봇의 사용이 함의하고 있는 내용을 지적하고 있는데,

“리얼돌과 섹스 로봇은 기존의 포르노그래피가 시각적, 청각적 자극에 한정된 것인데 반해 리얼 돌과 섹스 로봇은 화면 바깥으로 나온 포르노 판타지의 실현이자 시각, 청각, 촉각, 후각, 모두를 자극하는 특징을 갖는다. 포르노그래피에 의한 성적 행위의 일방적 서사화 방식이 무한정으로 적용되는 신체-공간 그것이 바로 리얼돌인 것이다. 이러한 포르노그래피 문화에서 리얼돌은 여성의 신체에 무엇을 할 수 있으며 여성의 신체는 남성의 욕망에서 어떤 기능을 하는가에 대한 판본이자 모의 실험장소이다. 즉 리얼돌은 여성 신체 위에서 무제한적으로 전개되는 남성 욕망의 지도로 가능함과 동시에 여성 신체를 어떻게 대하고 용도화할 수 있는가에 대한 시뮬레이션의 장치로 기능한다. 233)

위의 주장에서 윤지영은 남성이 리얼돌과 섹스 로봇을 사용함에 있어 여성의 상징성을 부여하고 하나의 실험 도구로 표현하고 있다. 윤지영의 입장은 다나허가 말한 ‘상징-결과 논변(symbolic consequences argument)’의 일종으로 이해될 수 있다.

233) 윤지영 (2020), 31-32쪽. 그리고 윤지영 (2019) 참고. 김태경, 「리얼돌과 섹스 로봇의 상징성 문제」 6쪽.

다나허에 따르면, ‘상징 논변’은 다음과 같은 구조를 갖고 있다.

(1) 섹스 로봇은 윤리적으로 문제가 있는 성적 규범을 상징적으로 보여준다. / 보여줄 수 있다. (상징성 주장 Symbolic Claim)

(2) 만일 섹스 로봇이 윤리적으로 문제가 있는 성적 규범을 상징적으로 보여준다면 (줄 수 있다면), 그것의 개발과 사용(개발 혹은 사용)은 부정적인 결과를 가져올 것이다. (결과 주장 Consequential Claim)

(3) 그러므로 섹스 로봇의 개발과 사용(개발 혹은 사용)은 부정적인 결과를 가져오고, 우리는 이에 대해 어떤 조치를 내려야 한다. (경고 결론 Warning Call Conclusion)²³⁴⁾

과연 ‘상징-결과 논변’이 타당하고 건전한 논변인지 검토해 보기 전에, 윤지영의 입장을 더 알아볼 필요가 있다.

4) 성적 유아론(Sexual Solipsism)

윤지영에 따르면 리얼돌과의 성행위는 오로지 사용자의 욕망만 실재하는 것이며, 상대의 욕망은 없다. 상대는 리얼돌이기 때문이다. 이는 상대, 즉 타자의 존재 지위나 성적 욕구와 취향 등을 인정하는 것이 아니다. 대상인 타자를 자신의 욕망의 대상이나 도구로 축소시켜, 오로지 자신의 욕망에만 집중하게 된다. 이는 ‘성적 유아론(sexual solipsism)에 빠지는 결과를 초래한다.²³⁵⁾

유아론(唯我論)은 “오직 나 뿐”이라는 뜻이다. 그래서 독아론(獨我論)이라고도 한다. 주로 인식론에서 쓰는 개념이다. 나의 인식은 오직 나에게만 해당된다. 특히 감각 지각이 그렇다. 내가 지각한 것은 나만 아는 것이다. 오직 나 뿐이기 때문에, 나의 지각은 특수한 개별적인 것이고, 보편적인 지식이 아니다.

섹스의 경우, 대부분은 나와 상대의 양자 관계이다. 이것이 일반적으로 정상적인 성관계이다. 그런데 리얼돌 혹은 섹스 로봇과의 성관계는 얼핏 보면 양자 관계이지만, 실제로는 단독자의 행위이다. 리얼돌은 인격적 주체가 아니다. 섹스 로봇도 아무리 발전해 봤자 기계에 불과하다. 따라서 혼자만의 성 행위에 가깝다. 이래서 이것을 ‘성적 유아론’이라 할 수 있다.

만약 늘 리얼돌이나 로봇과 성행위를 한다면, 실제 여자와 접해서도 여자를 사물 혹은 도구로 볼 수 있다. 이는 양자의 인격적 관계가 아니다. 이것이 윤지영의 논점이다.

5) 섹스 로봇과 성매매의 유사성

반 섹스 로봇 캠페인(anti sex robot campaign)을 벌이고 있는 리차드슨의 입장 역시 윤지영의 입장과 일맥상통하는 측면이 있다. 리차드슨은 섹스 로봇의 사용이 감정적으로 인간을 사물화시키는데 일조할 것이라고 주장하며, 그 근거로서 매춘과 유

234) John Danaher, 앞의 글, 107쪽.

235) 김태경, 앞의 글, 6쪽.

사성을 언급한다. 그에 따르면 “매춘은 평범한 활동이 아니며 사람을 쾌락을 위한 도구로 사용할 수 있는 능력에 의존하고 있고, 바로 이 때문에 성매매 로봇과 성매매는 이러한 점에서 유사성을 갖는다”²³⁶⁾고 말한다. 여기서 말하는 유사성이란 돈을 가진 성 매수자가 자신의 성적 욕구를 만족할 의도로 적극적인 행동으로 대상을 찾고, 그 대상자는 수용할 수밖에 없는 수동적 불평등 관계에서 성 행위가 이루어지며, 대상자의 성적 욕구는 반영되지 않는 것에서 유사점을 지적한다.

이러한 논지로 리얼돌과 섹스 로봇의 사용은 사용자의 성적 유아론(性的 唯我論 Sexual solipsism)을 구체화하는 요인으로 인정되며, 성을 파는 사람을 사물화한다는 주장이다. 성적 유아론에 입각한 리얼돌 및 섹스 로봇과의 관계는 자칫 사람에게 이어질 수 있는 위험의 여지가 있다는 우려는 바로 이런 입장의 논리적인 결론 중 하나이다.

물론 반론이 가능하다. 성매매자와 섹스 로봇의 유사성이 있지만, 엄연히 인간과 기계의 차이가 존재한다. 이것은 간과하기 어려운 차이이다.

4.2.2. 섹스 로봇과 자기 조형(造形)

니체는 주인 도덕, 위버멘쉬 등의 개념을 통해서, 사람이 스스로 주체적으로 자기 삶을 이끌어 나가기를 주장한다. 이처럼 자기 삶을 스스로 만드는 것을 ‘자기 조형’이라 한다. 이는 영어로 ‘self creation’이며, 한자로는 ‘조형(造形 형체 만들기)’이다. 스스로 창조하는 것이다. 굳이 ‘창조’라는 말 대신에 ‘造形’이라는 말을 쓰는 이유는 니체가 ‘예술적 삶’을 강조하기 때문이다. ‘삶의 예술’은 마치 예술 작품처럼 자기 삶을 창조적으로 새롭게 조형(造形)해 나가는 것이다.

니체의 이러한 사상은 고정된 일상 생활에서 벗어나서 자신의 삶을 만들어나기를 추구한다. 이런 점에서 우리는 리얼돌과 섹스 로봇의 문제를 고찰할 수 있다.

4.2.2.1 ‘상징-결과 논변’에 대한 반론

니체의 윤리 사상이 섹스 로봇을 둘러싼 사회적 갈등에 어떠한 시각을 제공해 줄 수 있는지 논하기 전에 윤지영의 반대 논증이 설득력이 있는지 살펴보자.

1) 통계적 자료에 의한 반박 - 효용성

김남호(2021)에 따르면, 윤지영 식의 반론은 실제 리얼돌 및 섹스 로봇의 사용자에 대한 경험적 연구를 반영하지 않았다. 리얼돌의 판매가 시작된지 전 세계적으로 그리 오래되지 않았기 때문에 사용자들을 대상으로 한 통계 자료가 아직 많지 않다. 그런 점에서 더럼(durham) 대학의 랭캐스터-제임스(Langcaster-James)와 벤틀리(Bentley)의 연구는 중요하다.²³⁷⁾

236) Richardson (2016), p. 290. 김태경, 앞의 글 8쪽.

237) 게다가 이 자료는 한국에서 문제가 되고 있는 소위 ‘리얼돌 체험방’ 이용자가 아닌 리얼돌을 소유

이들은 두 개의 온라인 리얼돌 커뮤니티 포럼에서 실제 리얼돌을 구입하여 사용하고 있는 83명의 사용자들을 대상으로 설문조사를 하였다. 참고로 83명의 사용자 중 북미 거주자가 70%로 가장 많았고, 시골보다는 도시 거주자가 많았으며, 독신의 비율이 49.4%로 가장 높게 나왔다. 트랜스젠더 등을 제외하면 남성 사용자가 75명이고 여성 사용자가 3명으로 나왔다. 이성애자가 양성애자 등에 비해 88%로 압도적으로 높았고, 연령대는 45-59세가 45.8%로 가장 높았다. 대학 교육을 받은 경우가 30.1%로 고학력자의 사용 비율이 상대적으로 높게 나왔다.

중요한 점은 자신의 리얼돌과 주로 어떤 관계(core relationship)를 맺고 있는지에 대한 설문이었다. (중복 체크 허용) 설문 결과 리얼돌과 성적인 관계를 맺는 경우 77.1%로 가장 높았으나, 동반자 관계(companionship)를 맺고 있다고 답한 경우도 56.6%로 높게 나왔다. 그리고 애정(loving)을 느낀다고 답한 경우도 46%나 되었다. 그리고 자신의 리얼돌을 어떻게 보는지에 대한 물음에는 애인(lover)이 43.8%로 42.5%가 나온 동반자(companion)보다 근소하게 앞서 있다. 반면 장난감(toy)이라고 답한 경우는 31.3%로 애인과 동료보다 낮게 나왔다. 이는 인공지능이 탑재되지 않은 리얼돌조차도 단순한 도구나 장난감 정도로 보지 않는다는 점을 암시해주는 결과이다. 마지막으로 흥미로운 결과는 리얼돌이 단순히 성적 욕구 충족만을 위해 사용되기 보다는 훨씬 그 쓰임이 다양하다는 점이다.

실제 여성과의 만남으로 공황 장애(panic attack)를 겪는 한 이용자나 양극성 감정 장애(bipolar disorder, 조울증)를 앓고 있는 한 이용자의 경우 그를 통해 마음의 위안과 새로운 삶을 위한 희망을 꿈꾸고 있다. 이는 리얼돌이 정신 건강과 치유 효과의 가능성을 갖고 있음을 보여주는 사례라고 할 수 있다. 또한 리얼돌을 모델 삼아 새로운 헤어 스타일을 창조하거나 새로운 패션을 실현시키고, 사진을 촬영하는 취미 활동은 리얼돌의 사용에 대한 상징-결과 논변 옹호자들의 이해가 지나치게 일방적이라는 점을 말해준다. 실제 사용자들의 설문 조사 결과는 윤지영식의 상징-결과 논변이 주장하는 리얼돌에 대한 이해와 들어맞지 않는다.²³⁸⁾

2) 상징-결과 논증 비판

그리고 ‘상징-결과 논변’은 치명적인 논리적 오류를 범하고 있다. 왜냐하면, ‘상징성 주장(symbolic claim)’과 ‘결과 주장(consequential claim)’이 옳다고 해도 그 결론인 ‘경고 결론(warning call conclusion)’이 필연적으로 도출될 수 없기 때문이다. 다만허가 지적하고 있듯이, 사회적으로 문제가 될 수 있는 리얼돌의 생산 및 판매에 대해서는 ‘제거’와 ‘개선’의 가능성²³⁹⁾이 존재한다. 유아 모양이나 특정 연애인의 모양

하고 있는 사람들을 대상으로 하고 있다는 점에서 중요한 의미를 갖는다고 할 수 있다.

238) 김남호, 「섹스 로봇은 인격적 동반자일 수 있는가 - 상징-결과 논변에 대한 반론」, 2021.대동철학 97집.

239) John Danaher (2017) 120쪽. 백수원 역시 섹스 로봇에 대한 무조건적인 금지나 규제가 아닌 생산, 이용 폐기 전(全) 단계에 걸쳐 구체적인 매뉴얼을 통해 기술적 제도적 관리적 통제가 이루어질 수 있는 방안을 모색하는 데에 관심을 가져야 한다고 주장한다. 백수원, 『법학 논총』 32(3), 2020, 참조.

을 한 리얼돌이나 섹스 로봇의 제작 및 판매는 충분히 법적으로 규제가 가능하다. 특히 최첨단 인공 지능이 탑재된 섹스 로봇의 등장은 ‘준사회적 관계’를 가능하게 해 줄 것이며, 만일 그렇다면 위의 경험적 사례에서 보듯 인간과 로봇 사이의 관계는 단순한 욕구 충족을 위한 도구를 넘어설 가능성은 존재한다.

4.2.2.2, 자기 조형으로서 섹스 로봇과의 삶

앞으로 섹스 로봇 산업은 규모가 커질 것이며, 여성 및 동성애자를 위한 섹스 로봇도 출시되고 있다. 이런 상황에서 무조건 섹스 로봇의 생산과 판매 및 사용을 금지한다고 문제가 해결될 수는 없다. 그렇다면, 섹스 로봇의 활용과 관련하여 니체의 사상은 우리에게 어떤 통찰을 제시해 줄 수 있는가? 니체의 사상에 비추어 볼 때, 섹스 로봇의 활용은 ‘자기 조형’의 가능성을 확장시켜 줄 수 있는 가능성을 제공해 준다.

1) 섹스 로봇과 가전 제품과 차이

섹스 로봇은 오늘날 일상에서 흔히 사용하는 과학 기술의 결과물과 다를 바 없다. 가령 휴대 가능한 태블릿 PC를 이용해 작품 활동을 하는 문인이나 디자이너를 생각해 보자. 예술가가 아닌 일상인도 스마트 폰과 같은 기기를 통해 일상의 시간을 보다 효율적으로 사용할 수 있게 되었다.

물론 과학 기술은 언제나 빛과 그림자를 보여준다. 가령 스마트 폰이나 태블릿 PC 등의 보급은 ‘인터넷 중독’이나 ‘인터넷 쇼핑’ 중독 같은 사회적 현상의 원인으로 지목되기도 한다. 그러나 이런 문제 때문에 스마트 폰이나 태블릿 PC의 생산 및 판매를 금지해야 한다는 결론을 내릴 수는 없다. 왜냐하면, 비록 사회적인 논의가 필요하지만, 통제와 규제의 가능성이 얼마든지 존재하기 때문이다. 섹스 로봇의 활용 역시 이런 현대적 기기들과 다를 바가 없다.

문명의 역사에 인간의 삶이나 특정한 개인의 삶에 여러모로 도움을 준 ‘문화적 산물(술, 마약, 화폐 등등)’에는 사실 같은 이치가 적용된다고 할 수 있다. 니체 본인 역시도 심한 근시로 인해 당시 최첨단 기기였던 타자기의 도움을 빌려 집필 활동을 이어나갈 수 있었다. 만일 타자가가 없었다면, 니체라는 한 개인의 고유한 충동은 심각한 제약으로 실현 불가능했거나 승화되지 못했을 것이다.

2) 트랜스휴머니즘(transhumanism)

그러나 섹스 로봇과 같은 과학 기술이 ‘자기 조형’의 가능성을 확장시켜 준다는 주장은 ‘트랜스휴머니즘’의 논의와는 거리가 있다는 점은 반드시 언급되어야 한다. 슬로터다이크가 1999년 출간한 『인간 농장을 위한 규칙』이라는 책에서 처음으로 니체의 사상을 트랜스휴머니즘과 연관시켜 발표한 이래로 소위 ‘슬로터다이크 논쟁(Sloterdijk-debate)’을 불러일으켰고, 국내에서도 이 문제에 관한 논문이 다수 발표되었다.

비록 상이한 표현으로 다소 혼란스럽긴 하지만, 트랜스휴머니즘은 대체로 과학 기

술의 도움을 통해 인간의 생물학적 제약을 극복하려는 사상적 입장을 통칭한다고 할 수 있다. 문제는 트랜스휴머니즘이 하나의 ‘~ism’으로서, 기기와 인간의 결합을 통한 새로운 형태의 인간 유형의 등장을 일종의 목표로 설정한다는 점이고, 생물학적 인간보다 기계와 인간의 혼합종을 더 가치 있는 존재로 간주하고 있다는 점이다. 2002년 ‘세계 트랜스 휴먼 연합’이 채택한 ‘트랜스 휴머니스트 선언’에서 트랜스휴머니즘을 “노화를 제거하고, 지능 육체 정신을 강화시키기 위한 기술을 개발하고, 이성의 응용으로 인간 조건 개선의 가능성 정당성을 지지하는 지적 문화적 운동”²⁴⁰⁾으로 규정했다. 국내에 트랜스휴먼을 일반인에게 최초로 알린 박영숙이 『2020 트랜스휴먼과 미래 경제』에서 트랜스휴머니즘을 일종의 문화 운동이자 진화를 지향하는 운동²⁴¹⁾으로 정의했다.

3) 자기 조형(造形)

본 논문에서 말하고자 하는 과학 기술을 통한 ‘자기 조형 가능성의 확장’은 트랜스휴머니즘이 지향하는 가치와는 무관하다. 첫째, 섹스 로봇과 인간의 관계 맺음은 인류가 지향해야 할 ‘더 나은 상태’라고 볼 수 없다. 둘째, 섹스 로봇과 인간의 관계 맺음은 ‘결합을 통한 혼종’을 지향하지 않는다. 양자의 관계는 ‘통합적 관계’가 아닌 ‘각자의 차이와 독립성을 전제로 한 양방향적 관계’에 가깝다. 섹스 로봇이 ‘자기 조형의 확장’을 넓혀줄 수 있다는 주장은 인간 총동의 다양성에 대한 인정과 인간과의 관계에 모종의 어려움을 겪는 사람에 대한 배려라는 가치와 연관된다.

섹스 로봇의 활용을 ‘자기 조형 가능성의 확장’으로 이해할 경우 제기될 수 있는 가장 유의미한 반론은 오히려 ‘유아론적 사랑’에 불과하지 않느냐는 반론이라고 판단된다. 이미 윤지영이 제기한 바와 같이 섹스 로봇과의 관계가 일종의 ‘성적 유아론’이지 않느냐는 반론이다. 섹스 로봇과의 인격적 관계 맺음에 대한 논의를 촉발시킨 데이빗 레비(D. Levy)는 섹스 로봇과의 관계와 애완 동물과의 관계와 별반 다르지 않다고 주장한다. 개나 고양이와 같은 애완 동물의 경우 인간과 대등한 ‘정신적 능력’을 갖추고 있지 않지만, 상호간의 관계맺음이 가능하다. 그 이유는 둘 사이의 ‘정서적 교감(emotional relationship)’이 가능하기 때문이다.²⁴²⁾ 가령, 주인은 강아지의 머리를 쓰다듬으며 심리적인 안정을 얻고, 강아지 역시 모종의 만족감을 느낄 수 있기 때문이다.

4) 섹스 로봇의 발전

섹스 로봇은 나날이 발전하는 인공지능이 탑재된 휴머노이드 형 반려 로봇이라는 점에서 단순히 인간의 모양만을 본떠 만든 실리콘 기반의 리얼돌과 다르다. 그러면,

240) 양대종, 「‘트랜스휴머니즘과 니체의 생명 개념’에 대한 논평」, 2012년 추계 니체학회 발표집 참고.

241) 박영숙 / 호세 꼬르데이로, 『2020 트랜스휴먼과 미래 경제』(서울: 교보문고, 2006), 62쪽.

242) Levy, D., *Love and Sex with Robots: the evolution of human-robot relations*, Harper Collins Publishers, New York. 2007, 3장 참조.

과연 이러한 섹스 로봇은 인간과 ‘양방향적 관계’를 맺을 수 있을까?

로봇 심리학(robotic psychology)은 인간과 로봇 사이의 신경적, 감각-운동적, 사회적 층위에서의 호환성(compatibility)에 대한 연구²⁴³⁾를 하는 심리학의 새로운 분과이다. 로봇 심리학의 연구 성과는 곧 인간과 구분할 수 없을 만큼 흡사하게 말하고, 행동하는 로봇의 개발로 이어진다.²⁴⁴⁾ 게다가, 딥 러닝(deep learning) 기법을 통해 로봇이 특정한 문제 영역에서 ‘경험’을 통한 학습을 할 수 있게 된다면, 인간과 인간의 관계와 적어도 ‘기능적’인 수준에서는 다를 바가 없게 된다.

5) 감각질의 문제 :

기능적인 의미에서 로봇이 과연 ‘마음’을 가질 있느냐는 물음, 즉 ‘감각질(raw feeling, qualia)’ 없이도 마음이 있다고 할 수 있느냐는 물음은 심리 철학(philosophy of mind) 분야에서 논의되고 있는 난제이다.

‘감각질’을 ‘마음을 가짐’의 필요조건으로 파악하는 지에 관해서는 논쟁의 여지가 있다. “타인에게 마음이 있다는 걸 어떻게 알 수 있는가” 라는 인식론적인 물음을 제기할 경우 나 이외의 타인에게 ‘감각질’이 있다는 것을 증명할 방법은 없을 수도 있다. 왜냐하면 감각질이 존재하지 않음에도, 느끼고 있는 것처럼 ‘연기’하는 상황이 논리적으로 가능하기 때문이다. 더 나아가 만일 일인칭 시점(the first person perspective)에 의해서만 감각질의 내용이 알려진다면, 제삼자의 관점에서 원칙적으로 접근이 불가능하다는 점을 인정할 수 밖에 없다.

6) 기능주의적 이해

그러나 기능주의²⁴⁵⁾적으로 마음을 이해할 경우, 적어도 ‘감각질’을 둘러싼 인식론적, 존재론적 난제로부터 벗어날 수 있다. 더 큰 장점은 인간 이외의 생명체에게도 다양한 방식의 기능적 상태가 실현됨을 통해 마음이 존재한다고 볼 수 있게 해 준다. ‘기능주의적 관점’에서는 생명체가 아닌 섹스 로봇과 같은 반려 로봇에게도 마음이 있다고 볼 수 있다. 더군다나 인간의 그것과 구분되지 않을 정도의 정교한 언어 구사, 표정, 제스처 등과 같은 행동이 구현된다면, 오히려 애완 동물보다 더 깊고 풍요로운 정신적 교감을 맺을 가능성도 있다. 따라서 섹스 로봇과의 관계맺음이 ‘성적 유아론’에 불과하다는 반론은 설득력을 잃게 된다.

리얼돌 구매자를 대상으로 한 위의 통계 자료를 미루어 보자면, 로봇 심리학이 적용된 섹스 로봇은 리얼돌보다 더 깊고 풍요로운 정신적 관계를 가능하게 해 줄 것이라 짐작해 볼 수 있다. 섹스 로봇의 사용은 트랜스휴머니즘이 지향하는 ‘인류의 진화’

243) 위의 책, 115쪽.

244) 핸슨 로보틱스의 ‘소피아’는 그런 연구 성과의 시작에 불과하다.

245) 심리철학에서 기능주의(functionalism)는 힐러리 퍼트넘(1960) 등에 의해 제기된 입장으로, 마음 상태를 ‘기능적 역할’의 관점에서 파악할 것을 제안한다. 가령 바늘로 인간 이외의 어떤 생명체를 찔렀을 때, 소리를 내거나, 몸을 움츠리거나 하는 ‘기능적 상태’가 존재한다면, 마음이 있다고 봐야 한다는 입장이다.

와는 아무런 연관이 없다. 그 기술을 필요로 하는 상황에 활용되고, 그것을 원하는 사람에게 활용되는 것을 막을 그 어떤 합리적인 이유가 없다는 것 뿐이다. 인간의 '자기 조형'은 각자가 처한 상황에서 다양하게 실현될 수 밖에 없다. 섹스 로봇과 같은 반려 로봇의 활용은 그런 '자기 조형'의 다양한 실현을 현실화해 줄 또 다른 하나의 가능성을 열어 준다는 점에서 니체의 '삶의 예술 철학'은 시사하는 바가 크다고 할 수 있다.

4.2.2.3, 리얼돌과 섹스 로봇 - 사랑의 의미

이상의 서술에서 우리는 리얼돌과 섹스 로봇에 관한 기존 논의와 그것에 대한 반박을 살펴보았다. 다시 전체적으로 논의를 정리해 보자.

리얼돌을 상대하다 보면, 사람을 상대할 때도 리얼돌로 대하게 된다. 사람을 사물화하는 것이다.

유아론(唯我論)은 '오직 나 뿐'이라는 말이다. 원래는 인식론적 개념이다. 예컨대 데카르트의 cogito가 그렇다. 내가 "명석 판명하게 생각한 것"(cogito)이 진리이다. 문제는 나의 명석 판명과 남의 명석 판명이 다를 경우에 어떻게 하는가? 상호 주관성을 이루는 방법이 딱히 있는 것은 아니다.

성적 유아론은 성적 주체가 나 혼자 뿐이라는 것이다. 섹스 로봇은 주체가 아니고, 단지 객체일 뿐이다. 이 성적 관계에서 주체는 나 밖에 없다. 이것은 유아론이다.

1) 반론

성 행위에 있어서 사물에 인격성을 부여하는 것은 가능하다. 그러나 반대로 위에서 지적한 바와 같이 성 행위의 대상인 여성을 상대로 사물화한다는 유아론으로의 발전 가능성은 논란의 여지가 있다.

성 욕구는 목적성이 있다. 남성의 경우 여성을 상대로 아름다운 사랑을 나누는 것을 목적으로 한다. 그 대상이 리얼돌이든 여성이든 상관없이 그 목적은 동일하다. 욕구가 일어나면 상대를 찾게 되는데, 사람이 첫 번째 대상이고 여의치 않으면 대신할 리얼돌이나 섹스 로봇을 찾게 된다. 즉 사물에 인격성을 부여해 욕구를 해소하게 된다.

윤지영의 주장은 인간을 사물화한다는 주장인데, 이것은 성 행위의 목적성에 벗어 나는 결과로 귀결된다. 즉 인간을 사물화하면 성 행위의 목적인 아름다운 사랑을 나누는 것에 부합하지 않게 된다. 성 행위의 쾌락은 남녀간 상호 교감과 함께 쾌감이 증가하게 되는데, 굳이 사람을 사물화하지는 않을 것이기 때문이다. 위의 예에서 본 것 같이 리얼돌과 사랑에 빠진 사람은 나타날 수 있어도, 사람을 사물화해서 성 욕구를 해소하는 유아론은 인간의 심리적 역학에 맞지 않는다고 할 수 있다.

2) 섹스 로봇과의 사랑 - 솔립시즘의 문제

섹스 로봇과의 성행위를 사랑이라고 할 수 있을까? 이 문제는 간단치가 않다.

이성간의 한 사람이 상대의 의향과는 무관하게 좋아하는 사랑을 우리는 짝사랑이라고 부른다. 사전적 의미에서는 사랑은 다른 사람을 애뜻하게 그리워하고 열렬히 좋아하는 마음, 또는 그런 관계나 사람이라고 되어 있다. 여기서 지적하고 싶은 것은 두 사람의 감정이 상호 작용하는 점이다.

로봇과의 관계는 어떠한가? 대부분 단순한 성행위를 위한 도구로 본다. 그런데 성행위를 하는 순간 리얼돌이나 섹스 로봇에 인격성을 부여한다. 성행위는 쾌감에 목적을 두고 나의 모든 감각기관과 상상력을 발휘하여 성적 욕구를 해소한다. 그 순간 성행위 대상이 되는 로봇과, 다른 이성의 인간과 성행위는 서로 다르다고 할 수 있을까?

우리가 애완 동물을 기르는 사람들의 정신적 매커니즘은 로봇과 또 다른 의미로 다가온다. 생명이 있고 주인의 자극에 반응하며 친밀감을 표현한다. 우리는 애완동물을 사랑한다고 말하는 것에는 별 의견 없이 받아들인다.

그러나 섹스 로봇에 대한 감정을 사랑이라고 말하는 것에는 주저한다. 여기서 엄밀하게 말하자면 사랑을 하는 주체의 정신적 매커니즘으로는 한 방향으로의 감정 흐름은 같다. 다른 것은 애완동물은 생명체이면서 반응을 하는 것이고, 로봇은 생명이 없고 반응은 예측 가능하다. 이렇게 보면 사랑을 하는 주체의 의식의 흐름은 같다 할 수 있으나 사랑으로 표현되기도 하고 아니기도 하다. 이렇게 보면 애완동물이나 로봇을 향한 감정의 흐름은 대상을 향해 생명체(애완 동물)이거나 로봇이건 간에 사랑의 주체의 정신에 의존한다. 그러면 사랑의 주체적 사람의 애착 관계로 귀결된다.

만약 로봇 기술의 발달로 애완동물의 반응을 넘어 인간의 미세한 자극에까지 반응을 한다면 사랑이라고 말할 수 있을까? 그러나 여전히 기계라는 의식의 한계를 어떻게 극복할 것인가는 문제로 남는다. 애완 동물은 생명체라고 하더라도 사랑하는 주체의 감정의 흐름은 로봇과 같이 한 방향으로의 매커니즘을 가진다. 이런 면에서 이성간의 사랑과 같이 애완동물이나 로봇 모두 사랑으로 동일시하는 것에는 논란의 여지는 남는다.

물론 기술이 발달로 장애를 극복하는 수단으로 기계 장치의 도움을 받는 것에 대해서는 한계의 극복이라는 면에서 긍정적이다. 여기서 니체가 말하는 위버멘쉬의 정신은 트랜스휴머니즘으로 해석하여 인간의 물리적 한계를 극복하는 것에서는 유사성이 있다고 주장할 수도 있다. 그러나 기계적 장치에 인격성 부여라는 정신적 문제에까지 접근하기에는 논란의 여지가 있다 할 것이다.

V. 맺는 말

본 논문을 마무리하면서 전체 내용을 개괄적으로 설명하겠다.

니체의 삶의 예술의 철학은 현재적 삶에 있어서 나는 어떤 윤리적 체계 속에서 살고 있는가? 이 물음에서부터 출발한다. 현재를 살고 있는 나의 삶은 어떤 윤리체계 속에서 이루어지고 있는가? 그리고 나의 삶을 구성하고 있는 윤리와 도덕에 대하여 의심해 본 적이 있는가? 니체는 대중의 무리 속에 묻혀 생각 없이 살아가는 삶을 비판한다. 당신의 삶에서 당신의 주인인가? 만약 그렇지 않다면, 당신을 움직이는 윤리와 도덕의 체계는 무엇인가를 니체는 묻는다.

2장 니체의 전통 윤리학 비판

그런 의미에서 니체는 전통적 윤리 체계를 비판한다. 기존의 전통 윤리 사상을 대표하는 소크라테스의 윤리 사상과 칸트의 의무주의 윤리 사상, 그리고 기독교 윤리 사상을 비판한다. 그리고 주인 도덕과 노예 도덕을 심리적 관점에서 분석하고 니체의 미학적 윤리 사상을 통해 현 시대에 적용 가능한 새로운 도덕과 윤리 체계의 가능성을 살펴보았다.

2.1. 니체의 소크라테스 윤리 비판

소크라테스의 윤리는 지성주의(intellectualism)이다. 지성주의란 이성적 능력의 올바른 사용을 통해서 학문과 윤리 영역에서의 진보가 가능하다고 보는 견해이다. 이는 지적 낙관론이다. 소크라테스의 지성주의는 삶의 의지가 약화된 증후로서 등장한다. 그리고 기독교가 지배했던 시기를 거쳐 근세의 사상에까지 지배적인 영향을 행사했다. 소크라테스는 선(좋은)이 무엇인지를 알면 곧 선하게 행동한다는 점을 강조한다. 절대적 선(좋은)이 있고 그것이 무엇인지 알면 행할 수 있다. 선한 것을 알면 바르지 않은 행동을 할 수 없다. 이러한 소크라테스의 주장을 니체는 비판한다.

선에 대한 이론적 원리를 통하여 궁극적인 좋음에 도달할 수 있다는 소크라테스의 주장을 니체는 비판한다. 니체는 사유와 이론적 원리를 통하여 궁극적인 좋음에 도달할 수 없다고 한다. 이론적 원리는 인간의 삶 속에서 일어나는 복잡하고 다양한 인간의 심리적 상태와 현상들을 설명하기에는 부족하다. 대화의 변증법에 의해서 궁극적인 선에 도달하는 것은 어렵다. 이때 소크라테스는 이성의 보조물로서 신화를 통해 궁극적 선에 접근을 시도한다. 이를 니체는 비판한다.

이러한 이론적 방법은 아폴론적 시각이다. 이것으로는 한계에 부딪칠 수 밖에 없다. 이러한 방법을 비판하면서 니체는 디오니소스적인 입장을 취한다. 이성 이외의 요소, 즉 감성(pathos, 정념)을 제외하고서는 인간을 제대로 이해할 수 없다. 따라서 니체에게는 “이성=덕=행복”이라는 소크라테스의 원리는 삶의 의지가 약화된 자, 병든 자가 만들어 낸 데카당스(퇴폐)의 공식이 된다.

또한 절대적인 선과 절대적인 악은 존재하지 않는다. 선과 악은 상대적 관점에 따

라 달라질 수 있다. 따라서 인간의 삶을 선과 악으로 재단하면 안 된다.

2.2, 기독교 윤리 비판

2000년 동안 서구 사회를 지배해온 기독교적 윤리학을 니체는 비판한다.

서구의 윤리 체계가 전통적 기독교적 도덕관에 입각하여 구조화되었다. 그것이 문화를 형성하고 시대 정신을 이끌었다. 니체는 '신은 죽었다'는 외침을 통해 그 종말을 알린다. 니체는 신의 죽음을 통해 기독교적 윤리 체계와 유럽의 문명 속에 살아 숨쉬는 기독교적 신적인 요소를 해체한다.

기독교적 인간의 이해는 태어나면서부터 죄인이라는 원죄설에서 시작한다. 이로서 행복한 삶을 영위하기 위해서는 개인의 정념을 제거해야 한다. 신이 지배하는 세계에서 인간은 자기 스스로를 감시하는 자가 된다. 나아가 신을 의심하는 마음조차 죄가 된다. 신은 인간의 의지를 지배한다.

다시 말해 절대적 신이 있고, 그 신에 무조건적 믿음을 강요하는 것은 인간이 가지고 있는 힘의 의지를 약화시키는 결과를 가져온다. 인간은 자신의 존재 한계를 극복하기 위해서 신을 창조하였지만, 오히려 그것을 통해 신에게 지배당하는 처지가 된다.

인간이면 누구나 직면하는 죽음의 두려움에서 벗어나고자 한다. 기독교는 피안의 세계를 만들어 인간들에게 제시한다. 인간은 구원받기를 신에게 청한다. 이제 인간은 신의 노예가 된다. 구원을 위한 전제는 '예수의 부활'에 대한 무조건적 믿음이다. 이는 이성적 판단에 의한 합리적 사유가 아니다. 여기에는 무조건적 믿음이 전제되어야 한다. 이러한 무조건적 믿음의 강요는 인간 고유의 본능을 쇠퇴시키는 징후라고 니체는 비판한다. 인간의 본능과 정념은 근절되어야 하는 것이 아니라 주체적 절제와 타인의 배려로 조절되어야 한다.

니체는 신뿐만 아니라 이원론적 목적론이 세계를 지배했던 형이상학적 도덕적 가치 체계가 무의미하다고 말한다. 니체는 전통 철학, 특히 서양 형이상학의 존재론을 인간의 퇴폐와 쇠락의 원인으로 본다.

니체는 묻는다. 어떤 인간의 삶이 바람직한가? *개인이 이끌어 가는 삶인가?* 아니면 *신의 허락에 의해 이루어지는 삶인가?*

니체는 말한다. 신 중심의 윤리 체계는 인간의 삶을 고양하고자 하는 모든 의욕적 요소를 제거해야 가능하다. 그리고 그것은 인간의 본성을 부정하고 왜소화시키며,하고자 하는 의욕을 제거함으로써 근본적 욕구를 약화시킨다.

2.3, 칸트 의무주의 윤리설 비판

칸트 이전의 윤리학은 선을 미리 정해 놓고, 그것을 추구해야 하는 대상으로 상정하고, 그것을 향해 나아가는 것이었다. 세상에서 가장 좋은 것이 선(善)이므로 삶을 좋게 하는 원리를 찾아가는 것이 전통 윤리학의 과제였다. 그러나 칸트 윤리학의 원리는 개인에서 출발한다. 개인이 사회 구성원 누구나가 합의하고 동의할 수 있는 규

칙을 세우는 것이었다. 사회 구성원 누구나 받아들일 수 있는 규칙은 보편성을 확보한 규칙이다. 이러한 내가 만든 보편적 규칙은 사회적 합의에 의한 규칙이 아니다.

나 스스로 제정하고 예외를 허용하지 않는 절대적인 준칙을 의미한다. 이것은 자기의 양심과 체험으로 만들어진 나의 준칙이다. 개인의 자유로운 의지의 사용과 스스로의 결정에서 나온 도덕법칙이다.

이런 것은 독재자들의 발상과 같다. 칸트는 이런 것을 거부한다. 개인의 양심과 체험이 있지만, 이를 떠나서 정언 명법에 따라서 보편성, 목적성으로 나가야 한다. 개인의 준칙이 보편적 입법 원리와 같아야 한다. 남을 수단이 아니라 목적으로 대해야 한다. 이 두 원칙은 형식적인 것이다.

이는 스스로 제정한 법이므로 나에게서 반드시 지켜야 하는 의무로 받아들여진다. 이렇게 만들어진 법칙은 모든 이에게 적용 가능한 보편성을 확보하게 된다. 이러한 법을 제정하기 위한 원칙을 칸트는 다음과 같이 제시한다. ① 네 의지의 준칙이 보편적 입법 원리에 타당하도록 행위하라. ② 다른 사람을 수단으로서가 아니라 목적으로 대하라. ③ 내가 마치 ‘목적의 왕국’의 일원인 것처럼 판단하라.

칸트의 윤리학은 한 개인에서 출발한다. 존재하는 신으로부터 출발하는 기독교의 윤리와는 그 접근 방법이 다르다. 그러나 정언 명법은 준칙을 당위로 만든다. 마땅히 해야 하는 것이다. - 이런 단정을 할 수 있는 것은 인간이 아니라 신이다. 무한한 선으로 나아감으로써 그 방향은 신의 세계로 나아간다. 사회 구성원 누구나 받아들일 수 있는 법칙으로 나아가는 것은 결국 신의 세계로 접근하는 것이다. 한 개인이 욕구와 정념·감성을 제거하지 않으면 불가능하기 때문이다. 감성을 제거하면 개인이 사라지는 것이다. 칸트의 무한한 선을 향한 추구는 개인성의 상실을 의미한다. 이 부분에서 니체의 사상과 정면으로 배치된다.

이러한 칸트의 의무적 윤리는 개인의 정념을 지나치게 제한한다. 그 결과로 인간의 ‘힘에의 의지’를 약화시킨다. 이러한 정념의 제거로 볼 때, 칸트 윤리학 역시 소크라테스로부터 시작해서 기독교를 거쳐 이어져 내려온 금욕주의에 불과하다. 금욕주의는 자연스러운 삶의 모습이 아니라 병들고 지친 삶의 의지가 드러난 징후에 불과한 것이다.

3장 니체의 미학적 윤리학

3.1, 주인 도덕과 노예 도덕

이렇게 전통적인 윤리학을 대부분을 비판한 니체는 삶의 미학으로 나아간다. 그는 윤리적 삶에서 미적 삶으로 옮겨간다. 니체는 탈근대 시대에 ‘삶의 예술의 철학’으로 새로운 윤리학의 정립을 시도한다. 미학적 실존의 삶은 ‘삶의 예술의 철학’으로 나아간다.

니체는 기존 윤리학을 비판 부정하기 위해서 계보학과 관점주의를 동원한다. 도덕을 계보학적으로 보면, 서구의 도덕은 유태인이 만든 것이다. 이것은 노예들이 만든

도덕, 즉 노예 도덕이다. 이들은 주인의 특징을 악으로, 노예의 특징을 선으로 규정해서, 이것으로 주인을 제어하려 한다. 노예 도덕의 반대쪽에 주인 도덕이 있다.

주체적인 삶을 기준으로 두 도덕을 나눌 수 있다. 주인은 스스로 자신의 삶을 규정하고 이끌어 갈 수 있다. 그래서 주체적인 삶을 기준으로 선과 악의 개념을 만든다. 반면 노예는 수동적이고 종속적인 삶이다. 따라서 선을 적극적으로 규정하기 보다는, 주인의 특징을 악으로 규정하는 쪽으로 나간다.

주인 도덕은 스스로 ‘좋은’의 개념을 만들고 상대적으로 반대 개념을 ‘나쁨’이라 규정한다. 주인은 강자이며 귀족적인 사람들이다. “정신이 고귀한, 귀족적 성품을 갖춘, 정신적으로 고귀한 기질의, 정신적으로 차원이 높은, 정신이 고귀해 특권을 누리는” - 이 같은 특징들이 ‘좋은’으로 규정된다. 반대로 “비속한, 저급한, 낮은” 등의 의미가 ‘나쁨’이라는 개념이 된다.

귀족은 높고 평민은 낮다. 이 높낮이(거리)의 차이를 도덕적 위계로 만드는 것이 주인 도덕이다. 주인 도덕은 강자들을 높은 위치에, 범속한 자들을 낮은 위치에 둔다. 이러한 ‘거리의 파토스(pathos)’는 귀족 사회가 만든 본래의 도덕 감정이었다.

노예 도덕은 이와는 반대로 주인 도덕의 가치를 전도시킴으로써 생겨난다. 주인 도덕에서 ‘좋은’을 ‘악’으로 규정하고 노예의 특징을 ‘선’으로 규정한다. 주인 도덕은 강자가 자발적으로 ‘좋은’ 개념을 만들고, 이를 기준으로 ‘나쁨’을 만든다. 그러나 노예들은 주인 도덕에 기생하여 자신들의 도덕을 만든다. 노예는 주인에게 종속되어 있다.

니체는 이러한 노예 도덕의 기원을 기독교로 지목한다. 그것은 로마의 지배에 대한 피지배자(유대인)의 원한에서 유래하였다고 니체는 비판한다. 노예는 주인에 대한 원한과 증오를 가진다. 그래서 주인의 특징을 ‘선’에서 ‘악’으로 전도시킨다. 주인 도덕에서 ‘선’은 ‘악’으로, ‘악’은 ‘선’으로 뒤바뀐다. 노예는 주인의 압도적인 힘에 대항하거나 반발할 수가 없다. 그래서 상상 속에서 복수를 한다. 상상의 복수를 통해서 현실의 복수를 대신한다.

선과 악의 이분법 : 서구 유럽의 전통적인 윤리는 기독교에 근거하고 있다. 기독교 윤리는 선과 악의 이분법적 구조이다. 니체는 이런 이분법을 허울 좋은 가면으로 본다. 선은 행하여야 하고 악은 하지 말아야 한다. 그러나 전쟁은 나쁜 것이라 하지만, 실제로는 치열하게 전쟁한다.

그는 선과 악의 이분법적 구도를 비판하는 것이 아니라, 유럽인들이 이분법을 지키지 않음을 비판한다. 선·악의 구조를 만들고, 실제로는 악을 행하는 유럽인들의 위선을 고발한다. 니체는 무엇이 선하고, 무엇이 악한지 규정하는 기준을 묻는 것이 아니다. 이러한 이분법적 구조에는 노예들의 원한 감정이 숨겨져 있음을 밝힌다. 자신들의 감정을 상대방에게 돌림으로써 원한을 해소하고 마음의 위안을 얻으려 한다.

3.2, 허무주의와 위버맨쉬, 마지막 인간

니체는 유럽 사회에서 굳건히 자리를 지키던 기독교 윤리를 해체한다. 전통적 윤리가 사라진 폐허에 허무주의가 도래한다. 믿고 따르던 도덕과 윤리가 사라짐으로써 텅

빈 그 자리는 허무주의가 나타난다. 이 상황을 니체는 ‘신의 죽음’이라 한다. 신의 죽음과 더불어서, 기독교 윤리가 규정했던 인간도 죽었다.

허무주의는 능동적 허무주의와 수동적 허무주의가 있다. 전통적 윤리가 사라진 폐허에서 허무의 극복을 시도하는 것이 능동적 허무주의이다. 반대로 몰락의 길을 걸어가는 것은 수동적 허무주의이다.

수동적 허무주의는 약자들에게서 많이 나타난다. 이것은 쇠퇴한 허무적 현실을 직시하지 않고 회피한다. 찰나적인 향락주의나 무관심한 이기주의 등으로 퇴폐적인 삶의 공허함을 채우려 한다. 이렇게 되면 허무의 참된 극복은 요원해진다. 반대로

능동적 허무주의는 허무와 정면으로 맞선다. 현실 도피를 거부하고 허무의 한가운데로 뛰어들어 현실의 허무함을 극복하려 한다. 능동적 허무주의는 기존의 가치와 절대적인 권위의 윤리가 파괴된 그곳에서 새로운 가치를 창조한다. 이렇게 해서 허무주의는 인간 정신의 상승, 즉 위버맨쉬로 나아간다.

인간은 극복되어야 하는 그 무엇이다. 수동적 허무주의 길을 걷는 자를 니체는 ‘**마지막 인간**’(Letzter Mensch)이라 한다. 마지막 인간은 현실에 안주하며 편안함, 안락함과 안위를 추종하는 보통사람들이다. 차라투스트라가 ‘위버맨쉬’를 외칠 때, ‘마지막 인간’들은 이를 비웃고 비난하는 관중들이다. 그들은 긍정적 극복을 시도하는 삶의 방식을 거부하고 가장 경멸스러운 삶의 방식을 택한다. 그들은 상승하려는 욕구가 없고 힘든 일은 회피한다. 어떤 일을 주도하며 리더가 되는 것은 생각지도 않고, 남들이 하는 대로 따라 가려고만 한다. 신의 죽음과 함께 절대적 가치로 존재했던 모든 것들이 사라져 버렸다. 그럼에도 ‘마지막 인간’은 신과 함께 존재하기를 원한다. 신이 죽으면 그들은 좌절하며 다시는 일어서지 못하는 수동적인 허무주의의 완성자들이다.

인간은 **위버맨쉬**(Übermensch)가 되어야 한다. ‘Über’는 위로 올라감, 자기 초월 혹은 초극(超克)을 뜻한다. 스스로 자신을 초월해서 올라가는 사람이 위버맨쉬이다. 위버맨쉬는 기존의 가치 체계를 해체하고 인간 중심으로의 가치를 재정립한다. 위버맨쉬는 신의 죽음을 통해 기존의 가치 몰락 이후에 인간이 나아가야 할 유일한 희망이다. 위버맨쉬는 기존의 모든 가치가 사라지고, 고통스러운 그 현실 세계를 긍정하고 새롭게 창조를 시도하는 자이다.

3.3, 실존의 미학 - 삶의 예술 철학

니체는 서구의 기독교 윤리를 비판 부정한다. 허무주의 속에서 위버맨쉬를 주장한다. 선과 악을 나누는 윤리를 부정하고, 미와 추를 다루는 미학으로 나간다. “신은 죽었다”는 말과 함께 윤리학도 폐기한다.

기독교 윤리 아래에서 인간은 선과 악의 기준에 철저하게 종속된다. 행위는 도덕에 의해서 규정된다. 수동적 인간이다. 이를 ‘마지막 인간’이라 한다. 이를 대체해서 니체는 위버맨쉬를 주장한다. 위버맨쉬는 도덕의 굴레에서 벗어나, 주체적으로 자기 삶을 만들어나간다. 이런 점에서 도덕을 초월한 자이다.

많은 사람들이 위버맨쉬가 되면, 각자 자신의 기준을 만들어서 삶을 살아간다. 여기

에 보편적인 기준은 없다. 각자 아름답다고 생각하는 인생을 창조한다. 이런 점에서 니체는 행위와 삶을 선과 악이 아니라, 미와 추로 판단하자고 한다.

선과 악은 명확하게 갈라지고, 당위성이 있다. 반면 미와 추는 명백하게 구분되지 않는다. 심지어는 추악함 속에 아름다움도 있다. 서로 공존한다. 이런 점에서 개인들의 주체적인 결단과 판단이 다 수용되고, 긍정될 수 있다. 선과 악은 칼날처럼 구분되기 때문에, 개인성이 들어갈 수 없다. 반면 미와 추는 개인성이 충분히 들어간다.

이런 점에서 개인, 즉 실존은 자신의 삶을 미학적으로 만들 수 있다. 이런 삶을 우리는 '삶의 예술 철학'이라고 하자. 개인의 삶에서 차이성과 다원성을 인정하게 된다.

다원성과 차이성 ; 기존의 도덕은 이원화된 대립의 구도였다. 시간의 흐름과는 무관하게 그 도덕은 특권적 지위를 부여받고, 개인의 경험의 세계를 배제한다. 도덕은 하나의 진리로서 믿음으로서 받아들여져야 했다. 이런 이유로 특별한 진리가 만들어져 보편화되었고 대중을 지배하게 된다. 니체는 이러한 기독교 도덕의 정당성을 해체하고, "다수의 가치 판단들, 행위 형식들, 생활 방식들이 존재한다"는 인정한다. 이로 인하여 기존 도덕의 보편성, 통일성, 획일성, 규범성이 부정되고, 현존재는 '다원성'과 '차이성'이 요구되는 새로운 미학적 윤리의 가능성으로 나아간다.

힘에의 의지 ; 다양한 가치들의 충돌과, 규범적 전통 윤리가 희석된 현존재의 삶에서 새로운 윤리의 등장은 필연적이다. 삶의 예술 철학으로 나아가기 위해서 개인은 자신의 삶을 성찰해야 한다. 그것은 삶의 보존과 쾌락을 목표로 하는 것이 아니라, 자신의 삶을 고양시키기 위한 것이다. 삶의 예술의 철학으로 나가기 위해서, 개인은 관계된 요소들을 자신만의 형식으로 독특하게 해석해야 한다.

많은 개인들이 각자 자신의 '삶의 예술'을 만든다면, 제각기 다른 삶을 만든다. 이는 보편성이 없다. 선악이 아니라 미추가 기준이기 때문에, 서로 충돌할 수 있다. 이 경우에 결국은 개인들의 '힘에의 의지'가 충돌하게 된다. 그 의지의 강약에 따라서 그 삶의 예술이 실현된다. 이렇게 강자와 주인의 의지가 관철되는 것이 주인의 도덕이다.

시도와 실험 ; 삶의 예술 철학, 혹은 실존의 미학은 새로운 시도와 실험이며, 동시에 새로운 형성이다. 이렇게 이루어지는 형성은 나만의 독특한 방식으로 이루어진다.

여기에서 미와 추의 기준은 무엇인가? 이 기준이 무한정 개인의 기호 선호 생각에 맡겨질 수는 없다. 선악의 구분처럼 객관적 당위까지는 아니더라도, 어느 정도 기준은 있어야 한다.

여기에서 니체는 '영원 회귀' 사상을 제시한다. 지금 내가 하고 있는 이 행위가 삶의 예술이 되는가? 이는 '영원히 반복할 수 있는 것'인가 - 이것으로 판단한다. 이 때문에 나의 '삶의 예술의 형성에 있어서 정념·감성의 억압 기제가 작동할 수 있다. 일반적으로 예술적인 것은 감성적인 것이지만, 영원히 반복될 수 있는 행위는 반드시 감성에 따른 것일 수는 없다. 이렇게 시도와 실험을 하면서 나의 '삶의 예술'은 완성되어 간다. 현재의 나의 삶이 영원히 반복되어도 좋을 만큼 새로운 시도와 실험을 통해 변형되고 형성되어 가는 것이다.

영원 회귀 ; 니체의 '삶의 예술 철학'은 개인의 영역에서 스스로 삶의 주체로서 살

아가는 삶이다. 이것은 개인주의와 자유주의의 사상과 비유될 수 있다. 그러나 니체는 영원 회귀 사상으로 개인의 영역을 넘어서 보편성으로 나아간다. 현재의 삶이 무한히 반복되는 삶을 살기 위해서는 성찰과 연습을 통하여 경향성을 만들고, 스스로의 규범적 틀을 만들어, 삶을 영위하는 것이다. 한 개인의 삶이 예술이 되도록 노력하며, 한계를 넘어 무한히 반복되어도 좋은 삶을 살아가는 것이다. 이로서 나의 '삶의 예술' 작품은 완성된다. 이렇게 영원 회귀는 니체 사상의 대미를 장식한다.

4장 니체 윤리 사상의 적용

1) 변화된 시대와 새 윤리의 필요성

통신기술의 발달과 스마트 폰 발명은 세계를 하나의 정보 생활권으로 만들었다. 다른 형태로 존재했던 문화는 지역적 한계를 넘어 융합이 가능해 졌다. 그래서 개인 간, 집단 간 상호 영향을 주고 받으며 새로운 형태의 문화와 가치가 생겨나게 되었다. 이러한 변화 속에서 현존재는 삶의 기준이 되는 새로운 윤리와 도덕의 정립이 필요하게 되었다. 즉 외부에서 전달되는 이질적 문화도 우리의 삶에 영향을 미치기 시작했다. 이렇게 됨으로써 전통적 규범적 윤리에 숨죽여 왔던 소수의 요구는 주류의 힘에 묻히지 않고 표출되기 시작했다. 다양한 소수의 요구를 담을 수 있는 새로운 윤리와 도덕의 필요성이 요구된다. 이런 면에서 니체의 삶의 예술의 철학은 큰 의미를 가진다.

AI 발달은 로봇이 인간의 노동을 대신하던 것을 넘어서 내밀한 성 감수성까지 대신 하기에 이르렀다. 우리 사회에 뿌리 깊게 자리 잡고 있는 유교적 전통 윤리로는 도저히 받아들일 수 없는 것들이다. 여성 단체를 중심으로 강한 반대의 목소리가 높다. 그리고 동성애자의 목소리도 세계적 흐름에 따라 무시할 수 없게 되었다. 다수의 힘에 묻혔던 소수의 목소리는 이제 더 이상 목소리를 죽이지 않고 적극적으로 합법화를 외치고 있다.

2) 동성애와 섹스 로봇, 리얼돌과 섹스 로봇

기독교적 윤리에 의해 악으로 규정되었던 동성애는 세계 31개국에서 합법화 되었다. 이러한 변화에 따라 우리나라에서도 합법화의 목소리가 커지고 있다. 개인의 존엄성과 사적인 면에서 허용해야 하지 않겠냐는 의식이 점점 커지고 있다, 그러나 여전히 여성 단체를 중심으로 반대의 여론이 높다. 이런 가운데 리얼 돌의 수입을 허락하는 대법원의 판결은 많은 반향을 일으켰다.

리얼돌의 이용에 대하여 여성을 중심으로 한 반대 의견은 2000년 실시한 성 매매 단속과 2004년 성 매매 특별법이라는 제도적 장치로 나타났다.

3) 니체 윤리 사상의 현대적 적용 - 동성 결혼과 섹스 로봇

현대 사회는 과학 기술이 발달하고, 민주화가 이루어졌다. 그 결과, 과거에는 없었던 요구들이 나타난다. 동성 결혼과 섹스 로봇이 대표적이다. 전자는 사회적 민주화

와, 후자는 과학 기술의 발전과 연관이 된다. 기존의 도덕에 따르면, 이는 허용되기 어렵다. 기존 윤리는 선과 악의 틀로 판단을 하기 때문이다. 그 윤리의 틀에서 보면, 두 사안은 선으로 규정되기 어렵다. 나아가 사람들은 늘 익숙한 것을 긍정하며, 새로 나타난 것을 꺼린다.

이 두 사안을 기존 도덕이 아니라, 니체의 윤리적 관점에서 보자. 니체는 미학적 윤리, 혹은 삶의 예술의 철학을 주장한다. 삶은 윤리가 아닌, 미학으로 판단해야 한다. 삶을 예술로 만들라. - 이렇게 보면, 미학과 윤리학의 둘은 긍정될 수 있다. 자신의 삶을 아름답게 만들 수 있다면, 그렇게 선택하면 된다. 문제는 권력의 의지이다. 그것을 관철할 의지와 힘이 있는가? 이는 결국 '영원 회귀'에 달린 것이다. 그 두 사안에서 어떤 선택을 한 사람이 과연 그 선택을 영원히 반복할 수 있는가? 이는 그들의 권력의 의지에 달려 있다. 삶은 주체적 선택으로 예술로 만드는 것이다.

4) 니체의 삶의 예술의 철학은 집단적 규범적 윤리에서 벗어나 개인의 영역에서 삶을 영위하는 것이다. 개인의 사적인 특성이 존중되고 삶의 주체가 되는 니체의 삶의 예술의 철학은 다양성과 다원적인 사회로 대변되는 현대의 삶에 하나의 해법이 될 수 있다.

산업화로 가족의 해체되고, 의료기술의 발달로 수명이 늘어나면서 1인 가구 수가 증가하고 있다. 그리고 인간은 외로운 존재로서 삶을 살아간다. 이를 반영하듯 애완(동물)에서 반려(동물)로의 표현의 변화는 인간의 고립감과 외로움을 달래는 의미로 해석할 수 있다. 이런 의미에서 리얼돌에 대한 대법원의 판결은 시대의 변화를 반영한 변화의 조짐으로 받아들여진다.

또한 니체가 주장하는 것은 다수의 대중 속에 매몰되어 주체성을 잃어버리는 것을 경계하고 있다. 나의 독특한 삶을 만들어 가며, 내가 나의 삶의 주인이 되기를 강조한다. 대중 속 개인성이 상실된 존재가 아니라 다양성 속에서 나의 독특함을 만들어 가는 삶을 말한다.

삶을 아름답게 성공적으로 살아가는 것은 어려운 일이다. 니체의 주장대로 나의 삶이 예술이 되도록 꾸려가는 것은 쉬운 일이 아니다.

대중 속에 외로운 나를 바로 세우고 스스로 삶의 주체가 되고, 삶이 예술이 되도록 만들어 가려면 많은 노력과 성찰이 필요하다. 이런 점에서 한계를 뛰어 넘는 위버맨쉬 정신과 영원회귀는 우리가 살아가는데 길잡이가 될 수 있다. 그리고 그것은 예술작품이 될 것이다.

참고 문헌

<단행본>

- 『니체 전집』 KGW 번역본, 경기, 책세상.
2권 『비극의 탄생, 반시대적 고찰』 이진우 번역. 2005.
7권 『인간적인 너무나 인간적인』 김미기 번역. 2001.
9권 『유고, 1876~1879년』 강용숙 번역. 2005.
10권 『아침 놀』, 박찬국 옮김. 2004.
13권 『짜라투스투라는 이렇게 말했다』 정동호 번역. 2000.
14권 『선악의 저편, 도덕의 계보』 김정현 번역. 2002.
15권 『바그너의 경우, 우상의 황혼, 안티크리스트, 이 사람을 보라, 디오니소스 송가, 니체 대 바그너』 백승영 번역. 2002.
프리드리히 니체, 『비극의 탄생』, 박찬국 옮김, 경기, 아카넷, 2013.
프리드리히 니체, 『도덕의 계보』, 박찬국 옮김, 경기, 아카넷, 2021.

- 김상환, 『왜 칸트인가』, 경기, 21세기 북스, 2000.
김상환, 김진석, 박찬국, 백승영, 서동욱, 신승환, 윤평중, 이창재, 장은주 공저, 『니체가 뒤흔든 철학 100년』, 서울, 민음사 2000.
박찬국, 『해체와 창조: 철학자 니체』, 서울, 동녘 2001.
이서규, 『니체와 전통 해체』, 서울, 서광사 1999.
W.S 사하키안 저, 송휘철 황경식 공역, 『윤리학의 이론과 역사』, 박영사 2016.

<논문>

- 강병호, 「칸트 윤리학과 니체의 도덕 비판 - 자기 기만, 존중과 거리의 파토스를 중심으로」, 『철학 연구』 114권, 철학 연구회, 2016.
김남호, 「니체에게 있어서 ‘자유의지’와 ‘자기 조형’의 양립 가능성」, 『니체 연구』, 34권, 한국 니체학회, 2018. 10.
김남호, 「섹스 로봇은 인격적 동반자일 수 있는가? 상징-결과 논변에 대한 반론」, 『대동 철학』, 97권, 대동 철학회, 2021.
김용찬, 「니체의 칸트 철학 비판」, 『한국 정치학회보』 38집 3호, 한국 정치학회, 2004.
김용찬, 「니체의 소크라테스 해석에 대한 비판적 고찰」, 『한국 정치 연구』 제 21집 제3호 2012.
김태경, 「리얼돌과 섹스 로봇의 상징성 문제」, 『과학 철학』 23권. 한국 과학 철학회 2020.
김희수, 「동성애에 대한 윤리적 고찰」, 『기독교 사회 윤리』, 13집, 한국 기독교 사

- 회 윤리학회, 2007.
- 나종석, 「니체의 소크라테스 비판과 대화적 이성」, 『인문 과학』 87집, 연세대학교 인문학 연구원, 2008.
- 백수원, 「전자 인격체로서 반려 로봇(섹스 로봇)의 규제 기준 마련을 위한 시론적 고찰」 『법학 논총』 32권 3호, 국민대학교 법학연구소, 2020.
- 손승길, 「칸트 윤리학의 근본 이념들 - 윤리학의 맥을 중심으로」, 『윤리 교육 연구』 15집. 한국 윤리 교육학회, 2008.
- 오윤정, 「전통적 '죽음' 개념의 니체의 창조적 전유」, 『미학』 85권, 한국미학회, 2019.
- 윤지영, 「리얼돌, 지배의 애로티시즘: 여성신체 유사 인공물에 기반한 포스트 휴먼적 욕망 생태학 비판」, 『문화와 사회』, 28권 1호 한국문화 사회학회, 2020.
- 이상엽, 「니체의 도덕 비판」, 『한국 철학 논집』 19집, 한국철학사 연구회, 2006.
- 이상엽, 「니체의 삶의 예술 철학 - 탈근대 시대의 새로운 윤리학의 시도」, 『니체 연구』 17호, 한국 니체학회, 2010.
- 이상엽, 「니체의 칸트 수용과 비판」, 『칸트 연구』 10권, 한국 칸트 학회, 2002.
- 이서규, 「신의 죽음과 허무주의 그리고 위버멘쉬」, 『니체 연구』 8집, 한국 니체학회, 2005.
- 이선필, 「초기 대화편에서 소크라테스의 행복 - 국가 1권, 윤리적 논의를 중심으로」, 『철학 논총』, 63집 1권. 새한 철학회, 2011.
- 이수미, 유희주, 배시은, 김용태. 「자기 부인(Self-Denial)과 자기 수용(Self-Acceptance)에 대한 기독교 상담학적 조명」. 한국 기독교 상담 학회지, 26집 3권. 2015.
- 이주향, 「기독교의 죄 개념에 대한 니체의 비판과 죄 사유의 긍정적 실천」, 『니체 연구』 14집. 한국 니체 학회, 2008.
- 전예완, 「니체의 미적 전회 : 당대 문화를 위한 근원적 처방」, 『미학』 56집, 한국미학회, 2008.
- 최우석, 「니체의 칸트 비판 고찰 - 『도덕의 계보』를 중심으로」, 『철학 연구』 53집. 고려대 철학 연구소, 2016.

<인터넷>

“리얼돌과 사랑에 빠져 동거 중인 60대 남성” (2017.10.11.)

<https://www.dispatch.co.kr/941093>

“문 대통령 ‘동성결혼 합법화 이르다’ - 성평등, 까마득한게 현실”

(황금비 기자, 2019.11.19.)

https://www.hani.co.kr/arti/politics/blue_house/917692.htmlh

니체 저작 관련 약자(略字)

KGW - Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe 니체 전집, 고증판 전집.
KSA - Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 니체 전집, 학습판 전집.

AC - der Antichrist 안티크리스트

EH - Ecce Homo 이 사람을 보라

FW - die fröhliche Wissenschaft 즐거운 학문

GD - Götzen Dämmerung 우상의 황혼

GM - Zur Genealogie der Moral 도덕의 계보학

GT - die Geburt einer Tragödie 비극의 탄생

JGB - Jenseits von Gut und Böse 선악의 피안

M - Morgenröthe 아침놀

MA - Menschliches, Allzu Menschliches 인간적인, 너무나 인간적인

UB - Unzeitgemässe Betrachtung 반시대적 고찰

WM - Wille zur Macht 힘에의 의지

Z - Also sprach Zarathustra 짜라투스트라는 이렇게 말했다.

Abstract

Nietzsche's philosophy of the art of living and its application to the present.

Park Jae Yul

Department of Philosophy
Graduate School, University of Ulsan

Nietzsche dismantles traditional ethics and morality that has dominated Western society. In that place, he establishes 'the Philosophy of Art of Living'. He seeks a system of thoughts that value individual individuality and specificity.

1. Criticism of Socrates' ethical ideas (2.1)

Nietzsche starts with classical Greek philosophy. While studying tragedy, he contrasts it with Socrates' philosophy. He schematizes these two with Dionysus and Apollo. Socrates is a symbol of the Apollonian spirit.

Socrates believed that if you know, you can do. If you know good, you will have excellence (arete, virtue), so you can practice it. Virtue is knowledge. Conversely, evil comes from ignorance. If we know good, we do it. Because we don't know, we can't do it, and we become evil. This is intellectualism in which knowledge is superior. This is the origin of Western philosophy and the source of modern science.

In Nietzsche's view, Socrates is the founder of rationalism (intellectualism). Socrates' intellectualism leads to Plato's idea. Plato regards the content of knowing as 'idea'. There is a world of ideas parallel to the real world. And the idea really exists. The real world that is sensed and perceived is a virtual world. - This is the extreme of Apollonian thinking.

The world of ideas is recognized by the reason, and the phenomenal world is perceived by the sense. Therefore, Plato falls into asceticism that suppresses emotion and desire. This is related to Christian ethics. Nietzsche identifies Socrates' intellectualism as a symptom of weakened will to life. People live in the real world, while denying desires in reality weakens the will to live.

2. Criticism of Christianity (2.2)

Christianity has dominated Western society. The Western ethical system is based on Christianity. Christianity dualizes the world. It is the world of God and the real world. The former is complete, and the latter is incomplete. Humans have original sin in that we all are incomplete. The original sin is the possibility of committing a crime. People always have a sense of guilty, in that they deny themselves. And put the meaning of life in the world of God going after death. - This is similar to Plato's dualized world.

To overthrow this, Nietzsche declared the death of God. He dismantles the system of Christian ethics. In Nietzsche's view, Christianity forces humans to have a unconditional belief by the theory of original sin. Individual's emotion is contrary to God's command, and must be removed. Humans devote themselves to God to overcome their limitations, rather, they are dominated by God and their internal will of life weakens. Furthermore, a psychological sense of guilt is instilled in the mind that even doubting God is a sin. This weakens the 'will to power' of humans and drives humans to decadence and decline. In the end, they deny the real world in which they live and makes positive the afterlife dominated by God.

3. Criticizing Kant's theory of ethics (2.3)

Nietzsche criticizes Kant's theory of deontological ethics.

Kant divides reason into "pure reason, practical reason, and judgment." Morals are established in practical reason. Individual sets up 'standing rules' as their rules of conduct. This standing rules must conform to universal legislative principles. In other words, the standing rule should become universal moral imperative. This is the 'Categorical Imperative'. This universal law [imperative] must be chosen and practiced by my free will. The inevitability of the law and the freedom of will become the same. The will to make this choice is called a 'good will'.

The core of Nietzsche's criticism of Kant is the criticism of the dualistic worldview. Kant divides into "an experiential phenomenon world" and "a world where rational and moral laws are established." The human body lives in an empirical phenomenal world. However, Kant creates a world where universal moral laws are established through the 'categorical imperative' of practical reason. In order to maintain this world, he postulates 'freedom, immortality of the soul, and existence of God'. This is

mere a virtual world. It is similar to Plato's world of ideas and Christian God's world. Because it is constructed in such a dual way, it denies all the wills of humans living in the empirical phenomenon world. and Kant's ethics is falling into asceticism and nihilism. The body lives in the world of phenomena, but the basis for individual existence lies in the virtual world and the world of moral laws. In reality, the virtual world does not exist. Therefore the basis of an individual's existence is denied. Nihilism is established here.

Nietzsche introduces genealogy of morality and perspectivism to deny and criticize conventional ethics. It is a genealogy which traces family tree. He examines the occurrence and succession of western morality. Western morality begins with Christianity. It was founded by Jews who were slaves in the Roman era. Therefore it is a slave morality.

Perspectivism is making external observations. The opposite is to follow internal logic. Nietzsche makes external observations to criticize all philosophy. That's how Nietzsche's criticism on Plato or Kant's philosophical takes place. For example, Nietzsche completely ignores the logical process of Kant's establishment of the 'categorical imperative' of practical reason. And Nietzsche criticizes Kant by perspectivism externally. In this way, Nietzsche denies the conventional ethics and establishes 'aesthetic ethics'.

4. Nietzsche says there is master morality and slave morality. (3.1)

Christian morality was created by Jews who were slaves. They had a grudge against their owners [masters]. So they define the characteristics of their owners as evil, and on the contrary, the characteristics of slaves as good. Slaves were unable to fight against their owners, so they secretly hid their resentment in moral rules and avenged their owners. The characteristic of the strong is evil, the characteristic of the weak is good. Evil is the characteristic of the strong, "to win with strength, to be arrogant, and to be rude." The weak's 'humility, concession, and obedience' are good. After all, what the master does is evil, and what the slave does is good. - This is Christian ethics.

Nietzsche insists on master morality which is made by the strong. The master exerts his will of power as it is. He becomes the subject and does what he wants to do. That is what is good. The owner creates and practices the concept of 'good' himself. Here, nobility, aristocraticity, and

privilege appear.

Slave morality first defines evil, because it comes from resentment. And derive good from the opposite of evil. On the other hand, master morality first defines good because the strong decide what they want to do as morality. And the lack of good becomes evil.

5. Nihilism and Übermensch (overman) (3.2)

Nihilism arrives where the traditional ethics of Christianity dismantled by Nietzsche disappears. There are two kinds of nihilism: active nihilism and passive nihilism. Active nihilism is to overcome emptiness and vainness and try a new beginning. On the contrary, walking on the path of collapse is passive nihilism.

Passive nihilism tries to fill the emptiness of nihility with momentary pleasure or indifferent selfishness. This kind of person is the 'last man'(der letzte Mensch).

Active nihilism does not escape the reality of nihility and tries to overcome it. He has the will to create new values and rise up. This kind of person is Übermensch. He dismantles the existing value system, and redefines a new values where the human is in the center. In this way, Übermensch who overcomes himself and rises up, is the only hope for humans to move forward. After the existing values collapsed and disappeared due to the death of God, he is a person who affirms and creates a painful reality.

6. The aesthetics of existence – the philosophy of art of life (3.3)

Declaring the death of God, Nietzsche dismantles the existing ethics. He denies the dualistic view of the world which is the basic framework of existing ethics. There was a true world above the real world. The true world is defined as Christian truth and Kantian good. Nietzsche rejects this distinction between 'truth and false', 'good and evil' which is corresponding to the dualistic world, and he choose the aesthetics of 'beauty and ugliness'.

Nietzsche establishes a new ethics upon the aesthetics. That is aesthetic ethics and the philosophy of art of life. This is the moral of the master. The owner [master] independently realizes his will of power. Everyone realizes their will. Therefore their rules cannot be judged as good and evil, but are judged as beauty and ugliness. As I become the owner of my life, I

must make my life beautiful, not good and righteous.

If each person makes life like this, where is the universal standard of morality? Accordingly, Nietzsche answers with 'eternal recurrence'. Consider whether my actions can be repeated 'eternally'. What is important here is not universality, but realization. Can my 'will for power' be realized over and over again forever? Consider this. This is the idea of 'eternal recurrence'.

7. Modern application of Nietzsche's ethical ideology - homosexual marriage [pairage] and sex robot (4)

In modern society, science and technology have developed and society has democratized. As a result, demands that did not exist in the past appear. Pairage and sex robots are typical. The former is related to social democratization, and the latter is related to the development of science and technology. According to existing morality, these are difficult to allow. This is because existing ethics are judged by the framework of good and evil. From the framework of existing ethics, the two issues are difficult to define as good. Furthermore, people always affirm what they are familiar with and are reluctant to appear anew.

We look at these two issues from Nietzsche's ethical point of view, not from the existing morality. Nietzsche argues for aesthetic ethics and the philosophy of art of life. Life should be judged by aesthetics, not by ethics. Make life an art. - In this way, both aesthetics and ethics can be positive. If you can make your life beautiful, you can choose that way.

The problem is the will of power. Do you have the will and power to carry it out? In the end, this depends on the 'eternal recurrence'. You make some choices in those two issues. Can you really repeat the choice forever? It depends on the will of your power. You make your life an art with subjective choices.

Keywords : Apollo & Dionysus, slave morality & master morality, dualistic worldview, nihilism, philosophy of art of life, aesthetic ethics, homosexual marriage [pairage], sex robot.