

니체의 신의 의미- 니체는 무신론자인가, 유신론자인가?

성균관대학교 박사과정 교육철학전공
엄인주

<요약>

니체가 신은 죽었다고 표면적으로 말한 것과는 달리 니체의 고민은, 신을 있다고도 없다고도 할 수 없는 데에 있었다. 신이 있다고 하면, 모든 가치 평가나 도덕적 기준이 신이라는 이름아래 결론이 난 것으로 받아들여야하며, 이때 인간은 아무런 힘없이 강요되는 세계에 할 수 없이 복종하고 사는 노예와 같은 존재로 전락한다. 반면, 신이 없다고 하면, 세상을 모두 가치라는 잣대 없이 바라보게 한다는 점에서 매우 위험한 것이라는 것을 알고 있었다. 니체는 고민의 해결책을 기독교에서 믿는 신의 문제점이 질문(회의)을 용인하지 않는다는 데에서 찾았다. 확신의 대상일 뿐, 의심의 대상이나 탐구의 대상이 아닌 신은 자체 점검을 할 시스템을 잃게 되어있으며, 당연하게도 오류를 도출 한다. 니체에게는 기독교의 신만이 아니라, 초월적인 것을 강조하면서 모든 것의 궁극적 원인의 보루로 여겨지던 전통형이상학의 실제 또한 부정되어야하기는 마찬가지이다. 신이나 형이상학적 실재의 자리가 비어 있을 경우 이 세상의 가치체계는 혼란 그자체일 것이라는 우려를 한 니체는 그 자리를 ‘가치재정립’으로 메운다. 이때의 가치재정립의 전제는, 이미 있는 가치를 의심하고 회의하는 데에서 출발하므로 믿음을 전제로 하는 것이 아니다. 이러한 부정은 인간에게 내재된 가치로 충만한 삶을 가져다준다. 따라서 니체가 말하는 힘은 확정되지 않은 진리의 부정에서 나온다. 칸트의, 논리적 가정으로 존재하는 아프리오리는 니체의 신이 초월성과 내재성을 동시에 인정하기 어렵다는 난점을 이론적으로 해결해준다. 니체는 기독교의 신을 부정하는 방법으로 자신이 긍정하는 신을 드러내어 보여준다. 니체는 개념화된 신은 죽었다는 것이요, 신이라는 개념의 가정을 깨내는 것이 신을 살려내는 것이라는 말을 니체답게, 신에 대한 부정을 통해 신에 대한 긍정을 보여주었다.

주요어: 니체, 신, 확신, 부정, 가치재정립, 강요, 인간의 가치상승, 아프리오리

서 론

신의 유무를 논하는 데 있어서, 누구나 신이라는 존재가 간단하게 말할 수 있는 것이 아니라는 것에 대해서는 대부분의 사람들이 동의할 것이다. 그럼에도 불구하고 어린아이도 신을 말하며 누구에게나 신이란 이리이러한 존재라는 정도의 생각은 가지고 있기도 한 존재이다. 신이란 존재를 이해하기 위해서는 반드시 신학적으로만 접근해야만 하는 것도 아니며, 철학적으로 아무리 알려고 해도 알 수 없는 존재이기도 하다. 이와 같은 어려움 때문에 신은 알기 어려우며 알려고 해도 결국은 알 수 없다는 ‘불가지론’이 있다. 그러나 ‘알 수 없다’는 것과 ‘없다’는 것은 같은 말은 아니다. ‘알 수 없다’고 해서 없는 것이라는 결론이 따라 나오는 것은 아니며, 있는 것을 다 알 수는 없는 것이 있기 때문이다.

니체는 신이 있는가 없는가를 논한 것이 아니라 ‘신은 죽었다’고 하였다. 이 의도적인 발언을 니체는

후대가 자신의 철학을 대표하는 말로 삼게 되리라는 것을 알았을 것이다. 왜냐하면 이는 그만큼 큰 사건이며 커다란 도전이었기 때문이다. 니체의 발언이 충격을 준 것은 정작 종교계만이 아니며, 그동안 신에 대해 생각해 보지 않았던 사람들에게도 마찬가지로 충격이었다. 왜냐하면 신이란 존재가 반드시 종교적 존재만은 아니며 니체가 파악한대로 당시 서구사회 전반 가치의 근간이 되는 존재였기 때문이다. 니체가 의도한 대로, 신이 죽었다는 발언은 서구사회 전체가 유지하고 있던 가치 전반에 대한 선전 포고였으며 이로 인한 전쟁은 지금도 끝나지 않았다고 보아야 한다. 니체의 이 발언을 가지고 그가 무신론자인가 아니면 유신론자인가 하는 질문에 대한 답을 유추하는 것은 별반 의미가 없다. 왜냐하면 그 말 자체로는 있으니 죽었다는 것이라거나, 죽었다 하더라도 죽어서 마땅하다는 것인지, 아니면 살려내야 한다는 것인지를 유추해 볼 수 없기 때문이다. 따라서 니체에게 신의 의미가 무엇인지는 그 발언만으로는 아무런 시사를 주는 것이 없으며, 이는 니체의 사상 전체에 비추어 해석을 할 때 드러나는 것이다. 신은 죽었다는 발언이 그러니 없다는 것을 말하는 것이면 간단하겠지만 그렇지 않은 이상, 여기저기서 필요한대로 쓰이는 하나의 슬로건이 되고 마는 것으로 머물지 않도록 하려면 니체철학에서 신이 차지하는 위치가 무엇인가를 살펴보는 일을 하는 수밖에 없다.

니체 연구자 Kauffman은, 니체가 신의 존재를 긍정하면 인간이라는 존재의 가치가 줄어들며, 신의 존재를 부정하면 모든 중요한 가치가 사라져 인간 삶을 위협하게 될 것이라는 사이에서 고민하였다고 말한다. (Kauffmann 1974: 101) 신의 존재를 역설하게 되면 궁극적 의미라는 세계가 박탈당하고, 신을 부정하게 되면 모든 가치와 의미가 박탈당하게 되는 딜레마에 빠지게 된다는 점에서 니체의 신에 대한 문제의식은 위대하고도 영원한 문제가 되었다고 평가한다. (Kauffman 1974: 101) 이 평가를 필자의 말로 바꾸면 니체의 위대성은 아무도 질문하지 않았던 신에 대해 ‘과연 신이란 있는가?’ 더 나아가 ‘신이 무엇인가?’하는 질문을 하였다는 데에 있다. 그것도 파괴적인 방법으로, 망치를 들고서! 흔히 알려진 것과는 달리, 니체가 ‘신은 죽었다’고 한말은 니체가 신을 경솔하게 여겼거나, 신에 대해 무지해서 한 말이 아니다. 그의 인생을 살펴 볼 때, 니체는 무한히 신에 대해 애정을 가지고 있었으며¹⁾, 어쩌면 신을 짝 사랑하다가 죽었는지도 모른다. 신을 사랑하지 않는 사람이 신을 부정하는 데에는 아무런 이유가 필요 없다. 그러나 항상 신과 가까이 있었던 니체가 신을 부정할 수밖에 없었다면 그 이유는 무엇인가 의문이 아닐 수 없다. 니체는 자신이 말하고자 하는 신에 대해서 특별히 말한 것 보다는 온통 잘못된 신에 대해 말하고 있다. 그의 특유의 글 쓰는 스타일로만 치부하기에는 지나친 감이 있을 정도이다. 왜 이런 신은 아니며 저런 신도 아니라고만 하였는지, 신은 이러해야하고 저러해야한다고 하지 않았는지는 니체가 말하려는 신 자체의 속성 때문에 비롯되는 것인지 모른다. 니체가 말하려는 신의 속성을 이해하기 위해서는, 니체에게 긍정하면 궁극적 의미의 세계를 잃도록 하는 신은 무엇이며 부정하면 모든 가치를 잃게 되는 신은 무엇인가를 살펴보아야 한다. 니체가 부정하는 신의 의미를 살피는 일은 니체가 긍정하는 신의 의미를 드러내어 줄 것이다.

1) 니체의 아버지, 할아버지가 목사였으며 외할아버지 또한 목사인 가정으로 자신도 목사가 되는 것을 꿈으로 지녔었다. (Kauffman 1974: 22)

I 부정 할 수밖에 없는 신- 확신을 부르는 신

1. 기독교의 신

니체가 기독교를 비판한 것은 그가 『안티 크라이스트』라는 책을 펴냈다는 사실만으로도 익히 짐작할 수 있는 사실이다. 책제목으로는 예수에 대한 비판서 일 것 같지만 사실은 그렇지 않다. 예수에 관한 니체의 유명한 선언들 가운데 우리가 관심을 가지고 보아야 할 것은 다음 문장이다. “진실로, 단 한 명의 기독교인이 있었는데 그는 십자가에서 죽어버렸다.”(A: 39) 니체가 왜 예수만이 한명의 기독교인이라고 했으며 이 말로 하고자 한 것은 무엇인가? 니체는 이어서 말하고 있다. “‘신앙’에서, 말하자면 그리스도를 통한 구원에서 그리스도교인의 표지를 찾는 일은 터무니 없이 잘못 된 것이다...신앙은 특정한 본능들의 지배를 가리는 교활한 눈가림이었다.” (A: 39) 니체의 예수에 대한 존경은 니체 저작에 여러번 나타나며, 니체의 비판의 타겟은 바로 ‘신앙’이다. 그러하면 신앙중 잘못된 신앙도 있고 바른 신앙도 있을 것이니 잘못된 신앙을 비판하는 것이 아닌가라고 추측할 수 있을 것이다. 그러나 니체의 신앙에 대한 비판은 무차별적이다. 왜냐하면 ‘확신’이라는 것 자체에 문제의식을 가지고 있기 때문이다. 니체가 확신이라는 이름으로 행해지는 모든 것들을 얼마나 위험하게 생각하였는가는 그의 저서 곳곳에 나타난다.

-확신과 ‘믿음’의 심리학에서 한 걸음 더 확신이 거짓보다 더 위험한 진리의 적수일 수 있다는 것에 대해 나는 이미 오래전에 생각할 계기를 제공했었다...“진리가 여기 있다”는 말은 어디서 이야기 되든 그 말을 하는 사람은 거짓말하는 사제라는 것을 의미한다...(A: 55)

니체의 이와 같은 확신에 대한 비판의 포화는 기독교만을 대상으로 하지 않는다. 진리라고 말하는 자는 공자이든, 마누 법전이든, 마호메트, 플라톤마저도 거짓말쟁이 사제가 된다는 것이다.(A: 55) 니체는 왜 이렇게 확신, 신앙, 믿음에 대해 무차별적 비판을 하고 있는가? 이는 다음과 같은 그의 글에서 대답을 찾을 수 있다.

위대한 정신(을 가진자)들은 회의주의자다...확신은 감옥이다.....위대한 열정은 확신들을 사용하고 남김 없이 사용해버리기도 하지만, 확신에 굴복하지는 않는다.....확신하는 인간은 진실한 인간의 반대자이자 적대자 이고 - 진리의 반대자이자 적대자이다...(A: 54)

니체는 확신은 진리의 반대자인 정도가 아니라 적대자라고 함으로서 확신의 위험성을 과하다 싶을 정도로 강조하여 표현하고 있는 것이다. 그러하다면 확신하지 말고 어떻게 하라는 것인가? 이 질문에 대한 니체의 대답은 다음과 같다.

우리가 비판을 행할 때 그것은 자의적이거나 비개인적인 것이 아니다.-그것은 적어도 살아있는 충동의 힘이 우리안에 존재하여 껍질을 벗겨낸다는 것을 보일 때가 자주 있다. 우리는 부정한다. 우리는 부정해

야만 한다. 왜냐하면 우리 안에 있는 무언가가 살아서 자신을 긍정하려고 하기 때문이다!- 이것이 비판을 위하여 내가 하고자 하는 말이다. (FW: 307)

니체가 이렇듯 확신 대신의 부정을 중요시하는 것은 두가지 이유에서 이다. 하나는 확정적인 신을 믿는다는 것은 니체에게는 신을 없애는 일과 같다. 왜냐하면 신을 확정적으로 규정하여 긍정하는 순간 궁극적 의미의 세계를 잃게 되기(Kauffman 1974: 101) 때문이다. 왜냐하면 궁극이란 끝이 없는 것을 의미한다. 그러나 실체화 되는 순간 그 의미는 끝을 가지게 되는 것으로, 이는 열려있는 무한을 유한으로 막는 것이다. 의미의 탐구가 멈춘 세계는 이미 궁극적 의미의 세계일 수 없게 된다. 이것이 결국 신을 확정짓는 것은 신을 없애는 것이라는 말의 의미이다. 이 세계의 궁극적 의미는 실체를 가진 것으로 설명되는 순간 이미 한계를 가지게 되며 이는 오류를 전제하는 것이 된다. 따라서 이러한 것을 신으로 믿는다는 것은 결국 우상을 불러일으키는 것이다.

-성경의 처음에 나오는 그 유명한 이야기를 - 지식에 대한 신의 심한 공포를 진정 이해하고 있는가?...무슨 일이 생겼는가? 옛 신은 심한 공포에 사로잡혔다. 인간 자체가 가장 큰 실책이 되어버렸던 것이다. 그는 자신의 라이벌을 창조했던 것이다. 지식은 신과 동등하게 만드는 것이다...(A: 48 KGW 15: 286)

니체는 기독교의 신은 신앙의 대상일 뿐 탐구의 대상이 될 수 없다는 점에서 눈을 가린 채 믿음만을 강요하는 것으로 비판²⁾하면서 신을 알아가는 것, 즉 지식을 갖는 것이 신과 동등해지는 유일한 것이라는 말을 하고 있다. 니체는 절대 믿음이 진리이어서는 안되며(A: 50 KGW 15: 289) 진리는 한걸음씩 애써서 쟁취되어야만 한다고(A: 50 KGW 15: 290) 말하고 있다. '신앙'이란 무엇이 참인지를 알고자 - 하지-않는다는 것을 의미한다.(A: 50 KGW 15: 293) 니체가 비판하는 신앙의 대척점에 존재하는 것이 무엇인가³⁾ 하는 질문에 대하여 위의 글은 바로 '파괴'⁴⁾하라는 대답을 하는 것이다. 이는 신을 믿는 데에 급급할 것이 아니라 신이 무엇인지, 진리가 무엇인지를 탐구하는 것이 종교가 해야 할 일이라는 말을 하는 것이다. 믿음의 대상이 올바르게 않을 때의 신앙은 재앙이기 때문이다. 진리추구라는 것이 어떤 명제의 '가정'을 깨내는 것⁵⁾이라고 할 때 그 가정은 명제화 되어 드러나며 다시 드러난 명제는 또 다시 그 가정을 깨내도록 한다. 이 점에서 끝없는 명제의 가정에 대한 추구의 정점을 신이라 하며, 우

2) M: 3 "...루터는...우리가 이성을 통해 파악할 수 있다면 무엇 때문에 신앙이 필요하겠는가?...불합리하기 때문에 믿는다는 가장 위험한 추론..."이라고 하면서 대표적으로 루터의 예를 든다.

A: 39 "신앙을 복음의 반대어인 화음福音"이라고 하였다.

3) Kauffman: 342 (카우프만은 신앙의 대척점에 '행동'과 '이성'을 놓았다. 행동으로 옮기지 못하는 신앙이나 신을 이해하지 못하고 믿는 것을 비판하는 것으로 본 것이다. 그러나 필자는 믿음에 대비되는 것으로 의심, 회의, 질문등 '확신'과 대비되는 개념을 자리하고자 한다.) 카우프만이 신앙의 대척점에 실천과 이성을 놓은 이유는 무엇인가? 탐구의 종결을 의미하는 신앙은 이성을 버리라는 것이며 동시에 그 이성과 무관하게 살아가는 것을 가능하게 하는 것이다. 왜냐하면 이성과 무관하게 자신의 밖에 신앙의 대상을 위치킴으로서 실천과 원천적으로 거리를 가지게 되기 때문이다. 이는 필자가 '내재성'과 '부정'을 니체 신앙비판의 대척점에 위치한 것과 다를 바 없어 보인다.

4) 니체의 용어는 파괴이지만 '회의', '의심', '질문', '탐구'가 모두 같은 뜻으로 이해된다.

5) 이는 이홍우와의 사적인 대화에서 얻은 아이디어이다.

리에게 그 신은 영원한 동경의 대상이 될 수밖에 없다. 니체는 개념으로 규정된 신은 죽었다는 것이며, 신이라는 개념의 가정을 깨내는 것이 신을 살려내는 것이라는 말을 하고 싶어하는 것이라고 볼 수 있다. 이에 따라 그에게 신을 추구하는 것은 현재 개념화된 신을 부정함으로써 그 개념의 가정을 깨내는 것이라는 점에서 현재 확정되어진 신의 개념을 파괴하는 것을 방법으로 한다. 그러나 그 방법은 다시 개념이라는 결과로 밖에는 드러낼 수 없는 그러한 것이다. 바로 이 점에서 니체는 ‘개념을 이용해 기존 개념을 파괴한 결과 새로운 개념으로 드러내주는’ 시범을 우리에게 보여준다고 할 수 있다.

니체가 ‘확신’ 대신 ‘부정’을 강조하는 다른 하나는 바로 신의 내재성을 강조하고자 하기 때문이다. 앞의 니체의 글(A: 48 KGW 15: 286)이 보여주는 바와 같이 니체는 부정해야만 하는 것은 ‘우리 안에 있는 무언가가 살아서 자신을 긍정하려고 하기 때문’이라고 정확하게 그 이유를 설명한다. 신과 관계를 맺는 자신을 신과 분리된 존재로 취급하여 신이 자신을 쥐락펴락하는 존재라고 할 수 있다. 어디엔가 실제로 존재하는 신은 자신과 무관하게 존재하는 것이라는 점에서, 사실적으로 관계를 맺는 자신과는 원천적으로 분리되어 있다고 보아야한다. 따라서 이러한 신은 자신과 분리되어 있다는 점에서, 신앙의 대상을 가리지 않는 맹신으로 빠지거나 자신의 삶에는 아무런 영향을 주지 않으며 필요할 때에만 찾아도 되는 신으로 전락할 가능성이 있다는 점에서 비판(A: 50)을 하는 것이다.

그러하다면 신을 자신과 분리된 존재가 아니라고 규정하는 것이 가능한가? 니체는 신이 자신과 무관하게 분리되어 존재하는 것을 부정함으로써 자신이 신이라는 주장을 하는 것인가?, 아니면 신이 자신 안에 존재한다는 말을 하려고 하는 것인가 하는 질문을 할 수 있다. 니체가 신을 자신과 무관하게 존재하는 것이 아니라고 해서 현재의 자신을 신이라고 하였다⁶⁾면 이는 미친 철학자의 헛소리로 치부되고 말았을 것이다. 그러나 그의 철학 전반에 흐르는 자신보다 ‘더 높은 존재’에 대한 추구를 자신의 운명으로 규정짓는 것으로 보아 자신이 신이라면, 신보다 더 높은 존재를 추구한다는 것 자체가 어불성설이 된다는 점은 니체의 신을 이와는 달리 규정짓게 한다. 신이 자신과 분리된 존재로 자신밖에 존재하는 것도 아니요, 그렇다고 해서 자신이 신이라는 말을 하는 것도 아니라면 마지막 가능성으로의 신, 즉 자신 안에 존재하는 신은 무엇인가? 이를 위해서는 신을 자신과 분리된 것도 아닌 동시에 자신 안에 내재하는 것으로 규정할 수 있는가에 대답하는 것이 관건이 된다고 보아야한다. 니체는 바로 이러한 신이 내안에 존재한다고 생각하는 내재성(A: 29)을 강조하기 위해 그렇게도 열렬히 기독교도를 비판한다고 보아야 한다. 신은 자신과 무관하게 존재하는 것이 아니며 자신과 합일 되지 않은 신이란 무의미한 것을 넘어, 위협하기 까지 하다는 말을 하고자 한 것이다. 신이 자신 안에 내재한다는 말을 함으로써 달라지는 것이 무엇인가? 자신에게 신이 내재한다고 규정하는 경우 현재의 자신이, 있는 것의 다이며 더 이상 추구할 것이 없는 그야말로 ‘지금, 여기’가 모든 것이다라는 주장을 하는 것으로 해석될 수 있다. 가톨릭 신학자 드 뤼박(de Lubag)에 의하면, 니체는 ‘무신론자와 반그리스도교 신자’로 ‘신 없는 인도주의의 비극’이란 범주에 넣어 비판한다.(박종대, 1995: 52) 아닌 게 아니라 신이 내안에 있다고 설명하려는 것은 나 자신이 완성된 신적 존재라는 것을 인정하라는 말과 같은 것으로 매우 위험한 말이다. 따라서 니체의 내재성은 이제까지 신이라는 이름만을 걸어놓고 행해진 일들은 신과 무관한 것이었으며 신은 자신의 존재와 무관할 수 없다는 점을 드러내기 위한 규정으로 해석될 때 의미를 가지는 것으로 해

6) (“각자가 자기의 덕, 자기의 정언명령을 고안해야한다”(A: 11)는 말은 자신이 신이라는 말을 하는 것이 아닌가하는 오해를 불러일으키기도 한다. 그러나 이 말은 절 전체의 내용에 비추어 볼 때 내면화와 무관한 개념을 비판하기 위한 것으로 해석해야한다.)

석해야한다. 내재성의 전제가 되는 초월성을 인정하지 않는다면 자신이 신이라는 말의 변주에 해당하는 말을 하는 것뿐이다. 자신의 존재와 무관하지 않은 신이 그렇지 않은 신과 달리 부여하는 의미가 있다면 무엇인가? 나에게 존재하니 나는 이미 완성된 신적 존재라는 말을 하는 것이 아니라면 신이 어떻게 내안에 존재한다는 것인가? 니체는 기독교를 비판하면서 불교에 대해서는 유죄판결을 내리고 있지 않다.

불교는 - 이 점이 불교를 그리스도교로부터 철저히 갈라놓는다- 도덕개념의 자기기만을 이미 뒤로 하고 있다...(A. 20. KGW 15. p.236)

니체의 불교에 대한 생각⁷⁾을 해석하는 일은 차후로 미루더라도 위의 문구에서 기독교와 달리 불교의 어떤 점이 그의 비판의 포화를 비껴 갈 수 있었는가를 살펴보는 것은 니체가 구체적으로 비판한 신의 정체를 알려주는 데에 도움이 된다. 니체는 기독교의 신이 인간에게서 멀리 떨어져 도덕개념의 자기기만을 할 위험성이 있는 데에 비하여 불교는 자신의 고통을 극복하는 길을 자기에게서 구한다는 점에서 높이 평가하고 있는 것이다. 이 글 뒤의 34절에서는 단적으로 니체가 부정한 신과 긍정적인 신의 언급을 볼 수 있다.

이 대단한 상징주의자(구세주, 예수⁸⁾)에 대해 내가 무엇인가를 이해했다면, 그것은 그가 내적 사실들만을 실제로, '진리'로 받아들였다는 점이다. -그가 그 나머지것, 즉 자연적인 것과 시간적인 것과 공간적인 것과 역사적인 모든 것을 단지 기호로서, 비유의 계기로서 이해했다는 점이다. '인간 아들'이란 개념은 특정한 구체적인 인물, 역사속의 개별적이기도 일회적인 인물이 아니다. 오히려 하나의 '영원한' 사실, 시간 개념으로부터 자유롭게 된 하나의 심적인 상징인 것이다. 이런 점은 전형적인 상징주의자의 신에게도, '신의 나라'에게도, '천국'에게도, '신의 자식'에게도 다시 한번, 그것도 최고의 의미로 적용된다. 인격존재로서의 신, 앞으로 올 '신의 나라', 피안의 천국, 삼위일체의 제2격인 '신의 아들'에 대한 교회의 조잡함보다 더 비그리스도교적인 것은 없다....

이글에 의하면, 개념으로부터 자유롭게 된 상징을 인격적 존재로 받아들이는 것은 비그리스도교적인 것이라고 소리 내어 규정하고 있다. 이와 같은 인격적 존재로 규정되는 순간 신을 안다고 생각하는 것이 되며 이는 순간부터는 믿는 일만 남아있게 되는 것이다. 이때부터 신이 무엇인가에는 더 이상 관심을 가지지 않은 채 어떻게 하면 잘 믿을 수 있는가하는 데에 관심을 가게 된다는 점에서 그릇된 것이며, 진정한 신은 그 신이 무엇인가를 탐구하는 과정을 통해 우리에게 알려지는 것이라는 말을 하는 것이다. 신은 신이라는 존재의 특성상, 무한한 것으로 끊임없는 탐구를 불러일으키는 존재이지 확정적으로 정해진 존재가 아니며 실체를 가지는 순간 자신과는 무관하게 존재할 위험성을 가짐으로서, 나에게 강요하는 신이 되는 것이지 내가 기뻐하는 신이 될 수 없다는 말을 동시에 하고자 하는 것이다. 이렇게 볼 때 신을 실체화하는 것과 신의 초월성과 내재성을 분리하여 한 측면만을 강조하는 것은 다르지 않다. 신의 실체화는 초월성만을 강조하는 것, 인간의 내재성을 무시함으로써 인간변화와 무관한 신이 되게 한다.

7) 박찬국(2011). 불교와 그리스도교에 대한 니체의 견해에 대한 비판적 고찰. 존재론 연구 27. 101-138.

8) 33절에 이어진 글로 보아 필자 삽입

이러한 신이 인간을 변화시킨다면 강제에 의한 것이지 인간의 가치상승과는 무관한 것이다. 반면, 내재성만을 강조하는 것은 인간이 변화해야한다는 말을 할 뿐 어떤 방향으로 변화해야하는가 하는 방향제시와 무관하게 해석함으로써 니체의 표현대로 신 자체를 죽이는 일(FW: 125)이 된다.

2. 신의 철학적 이름: 전통적 형이상학에서의 Idea, 실재, 정초

그렇다면 니체가 기독교의 신을 비판한 데에 비하여, 신의 자리에 철학적으로 궁극적 원인인 실재나 정초를 위치시킨 것인가 하는 질문을 할 수 있다. 그러나 니체는 정확하게 기독교의 신을 거부한 마찬가지로의 이유⁹⁾로 전통적 형이상학에서의 실재를 철저히 부정한다. 그러나 이 역시 실체화된 실재나 정초를 부정하는 것이지, 없다는 말을 하는 것은 아니라고 보아야한다.

우리가 “신을 죽었다”라는 말을 오직 무신앙의 형식에 불과할 뿐이라고 파악하는 한, 우리는 그것을 신학적이고도 호교적인 입장에서 생각하고 있는 것이며, 이런 경우에는 니체가 말하고자 하는 바를 완전히 놓쳐버리게 된다. 즉 초감성적 세계의 진리와 더불어 그리고 인간의 본질에 대한 이러한 진리의 관계와 더불어 무엇이 일어나고 있는지를 사색하려는 그런 숙고를 우리는 완전히 포기하게 된다. (하이데거, 1950. 신상회,역 2010: 325)

이 문제에 대하여 하이데거는 니체가 기독교의 신은 부정했으나 형이상학적으로 신을 정립하려고 함으로서 결국은 형이상학을 벗어나지 못하는 한계를 드러낸다(마틴 하이데거 1950. 신상회,역 2010: 322)고 비판한다. 하이데거는 니체의 “신은 죽었다”라는 말은 초감성적 세계가 감성적 세계에 대해 힘을 잃었다는 것을 뜻한다고 하면서 형이상학이 초감성적 세계에 대한 학문인만큼 니체는 형이상학 자체를 죽었다라고 말하는 것과 같다는 해석을 내어 놓고 있다.

그러나 필자는 바로 이 점이 니체의 철학을 재조명할 결정적 근거를 준다고 본다. 왜냐하면 니체가 말하고자 하는 신은 기존의 형이상학에서 말하는 정초의 형태를 부정하고 있지만, 하이데거의 비판대로 형이상학을 벗어나지 않고 있기 때문이다. 이는 한계이기보다는 니체의 신을 그의 철학과 면밀하게 조응되는 것으로 해석할 가능성을 열어준다. 니체에게 신은 형이상학을 벗어나지 못하는 한계를 표현한 것이 아니라 형이상학을 벗어나지 않고도 그가 설명하고자 신, 즉 힘을 규정할 수 있는 가능성을 보여주는 것이기 때문이다.

니체는...니힐리즘이란 무엇을 의미하는가?라는 물음을 제기하고 있다. 이에 대해 그는 “최고의 가치들이 그 가치를 잃어버렸다는 것”이라고 답하고 있다...신, 참으로 존재하며 모든 것을 규정하는 세계로서의 초감성적 세계, 이상과 이념, 모든 존재자와 특히 인간의 삶을 규정하며 하는 그런 목표들과 근거들, 이런 모든 것들이 여기에서는 최고의 가치들이라고 생각되고 있다...(하이데거, 1950 신상회,역 2010: 331)

이와 같이 모든 것의 가치의 근원이 부정된다는 사실로 인해 하이데거 역시 니체의 ‘가치의 재정립’은 그 가치의 내용이 규정되어야 한다고 본다.(하이데거, 1950 신상회,역 2010: 335) 그러나 필자는 하이

9) 실체화의 오류, 내재성 없는 초월성이라는 점에서 비판하였다.

데거와 달리 니체가 기존의 가치를 부정하고 재정립해야한다는 의미를 새로운 가치를 만들어 내거나 무조건 기존의 가치를 무너뜨려야 한다고 이해하지 않는다.

Kauffman은 죽은 신의 대안으로 니체가 말하는 것이 무엇인가를 묻고 그에 대한 대답으로 가치의 재정립(Kauffman 1974: 108)을 내세운다. 그렇다고 해서 니체가 새로운 가치를 만들어내겠다는 것인가? 하는 질문에 대하여 Kauffman은 정확히 ‘아니다’(Kauffman 1974: 110)라고 말하면서 니체가 가치의 재정립이라는 것은 이전의 가치로 지배해 오던 것들, 즉 한시적으로 진리였던 것들에 대한 가치를 새로이 하자는 것이라고 해석한다. (Kauffman 1974: 109)그것은 새로운 가치들의 표를 만들겠다는 것도 아니며 새로운 무언가를 창조하겠다는 것이 아니라 이미 받아들여지고 있는 가치에 대한 전쟁을 선포하겠다는 것이다.(Kauffman 1974: 111) 니체가 말한 것은 구체적으로 기존의 가치 내용의 규정을 새로 지어내자는 것이 아니라 기존의 가치를 재검토하자는 의미로 파악할 수 있기 때문이다. 이렇게 해석할 경우 가치의 근원에 대한 답은 확정될 필요가 없으며 완전히 가치자체가 없다고 말하는 것 또한 아니다. 니체는 모든 것을 부정하면서도 끝까지 ‘파괴’라는 이름으로 하는 질문만은 멈추지 않았다. 이것이 바로 신을 대신하는 자리에 니체가 가치의 재정립을 대안으로 제시한 이유이다.

모든 가치의 재정립: 천재적 영혼과 살로 존재하는 내안의 인류를 철저히 스스로 성찰하는 것 이것이 나의 공식이다. 나의 임무는 수천년 묵은 허위에 대항하는 데에 놓여있는 나 자신을 아는 것이며 바로 내가 첫 번째로 그에 걸맞는 인간이 되는 것이다. (EH. IV 1)

니체의 가치의 재정립은 새로운 가치를 입법하겠다는 것이 아니라 고대의 가치들이 역전되어 오늘날을 지배하게 된 가치를 전도하겠다는 것으로 해석(Kauffman 1974: 111)해야 한다.

실재하는 것보다는 이상들이 많은 세상이라는 것이 나의 ‘사악한 눈’에는 보이며, 역시 나의 ‘사악한’ 귀에는 들리는 것이다...이 작은 글은 전쟁을 하자는 선전 포고이다; 이상에 대한 그것도 일시적인 것이 아닌 영원한 이상에 대해서 말이다...(G. Preface)

Kauffman에 의하면, 니체의 “신은 죽었다”는 발언은 현대문명 비판을 하려는 것이지 궁극적 실재에 대한 형이상학적 탐색이 아니다. (Kauffman 1974: 100) 당대가 가지는 가치의 문제에 대한 회의이지 신에 대한 고민이 주제가 아니라는 것이다. 그러나 만약 가치의 문제가 신과 무관하다면 왜 “신은 죽었다”는 발언으로 당대 문명과의 전쟁을 선포하는가는 당연히 생각해 보아야하며 바로 이 지점에서 신이 무엇인가 하는 질문과 당대의 문명비판이 연결되는 지점이 된다. 신은 기독교인들에게는 세계의 궁극적 원인이며, 종교를 갖지 않은 사람들에게도 다르지 않은 역할, 즉 가치의 궁극적 원천이기 때문이다. 따라서 기존의 가치를 뒤집어엎고 새로운 가치로 재정립해야한다고 할 때 그 궁극적 원천이 되는 것을 죽었다고 하는 것은 신이 죽었다고 하는 말과 다른 것이 아니다. 다만, 니체는 기독교의 신이 그 궁극적 원천으로서의 의미를 잃고, 그 신이 어떤 신인지에는 관심이 없이 믿음만을 강조하는 데에 문제의식을 가진 것이다. 따라서 니체는 신이 무엇인가 하는 질문을 심각하게 하면서 종교를 가지라는 것이며, 자신이 지키려는 가치의 의미를 진지하게 반성하라는 말을 하려는 것으로 보아야 한다. 그렇다고 해서 이것만이 니체의 신에 대한 탐구의 모든 것이라고 하기는 어렵다. 왜 니체는 그것이 신이든 가치이든간에 우리 인간 세계의 궁극적 원인을 진리라고 생각하였는가를 생각해 보아야한다. 니체는 신을 신앙

의 대상이 아닌 탐구의 대상으로 재정립하고자 하였기 때문이다. 신이 모든 것의 궁극적 원인으로 의미를 가지려면 오류를 전제할 수밖에 없는 실체가 되어서는 안되며, 모든 실체를 가진 것의 궁극적인 기준이 될 수 있는 그런 것이 되어야한다는 말을 하는 것이다. 이것은 소크라테스가 추구한 절대적 부정성과 다르지 않으며, 이는 아무리 부정하여 실체를 드러낸다고 해도 결국은 다시 부정되어야 하는 숙명을 지닌 것이다. 이와 같이 절대적 부정성으로 신을 가정하는 것이 아니라 실체화시키는 것은 그것이 신이든 가치이든 궁극적 원인으로의 자리를 반드시 무언가에게 내어주게 되어 있다. 이 점에서 신은 드러내려는 노력에 의해 드러내지 않은 만큼은 없는 것이며, 그렇다고 해서 아무것도 없다고 해서 안 되는 그런 것이다. 이에 가장 적합한 용어를 칸트는 논리적 가정으로서의 a priori로 규정하고 있다. 니체가 신은 죽었다고 함으로서 모든 것을 부정해야한다는 것을 말한 위대함을 지녔다면(Kauffman 1974: 101) 칸트는 그 부정의 요체가 무엇인지마저도 설명하려고 하였다고 볼 수 있다. 어째서 칸트의 a priori가 니체가 말하고자하는 절대적 부정성을 가장 잘 표현하고 있는가를 살펴봄으로서 니체의 부정의 위대함을 보완하고자 한다.

II 부정할 수 없는 신-회의를 부르는 신

Kauffman에 의하면, 칸트는 도덕적 판단이 어떻게 가능한가를 문제삼았다. a priori는 그 탐구의 절대적 가정으로 전제하는 것이다. 이에 대해 니체는 칸트가 a priori가 무엇인가에 대해 묻지 않고, 절대적 가정으로 취급한다는 데에 문제의식을 가진다. 이 점에서 니체는 칸트가 건너 뛴 질문에서부터 도덕적 가치의 기원에 대한 탐구를 시작한다고 한다. (Kauffman 1974: 103) 한마디로 니체에게 칸트의 a priori에 대한 설명은 게으른 신학자들이 믿음을 앞세워서 신의 탐구를 방해하는 것처럼, a priori라는 절대적 가정을 내세워 도덕적 가치의 기원에 대한 탐구를 방해한다는 것이다.

...사제들은 그런일(확신을 퍼뜨리는 일)¹⁰들에서 더 노획하다... 그들은 '신', '신의 뜻', '신의 계시' 개념을 밀어 넣었다. 칸트 역시 그의 정언명법을 가지고 같은 길을 걸었다.: 그의 이성이 거기서 실천적이 되었다. -진리와 진리가 아닌 것을 인간이 결정할 수 없는 문제들이 있다; 최고의 문제들과 최고의 가치 문제들은 전부 인간 이성을 넘어 서있다...이성의 한계가 파악된다- 이것이 비로소 진정한 철학이다...무슨 목적으로 신은 인간에게 계시를 주었던가? 신이 것처럼 불필요한 일을 했을 것인가? 인간은 무엇이 선택하고 무엇이 옳은지를 스스로 알 수 없다. 그래서 신이 인간에게 자신의 뜻을 가르치는 것이다... (A: 55)

니체는 칸트가 이성이라는 것에 대한 부정을 끝까지 밀고 나가서 무언가 과학적 형이상학의 새로운 장을 열어주기를 기대했을 것이다. 니체는 그 이성의 기원을 알아내기를 기대하였다. 그러나 실망스럽게도 칸트의 대답은 칸트 본인이 기존 형이상학의 실재를 '귀신 보는 몽상가의 꿈'이라고 비판한 것과 다르지 않은 a priori라는 이름만 다른 신을 밀어 넣었다는 것이다. 형이상학을 과학적으로 재조명하려는 시도의 결과가 니체가 보기에 비과학적이라는 실망감은 칸트 철학 전체를 무의미한 것으로 폄하하도록 하고도 남았다. 안타깝게도 니체의 칸트에 대한 실망은 a priori에 대한 숙단을 초래한 것으로 보인다. 칸트의 a priori는 용어에서도 알 수 있듯이 priori 즉 경험적인 것의 부정 혹은 이전을 뜻하는 a

10) ()는 문맥에 따라 필자 기입

의 합성어이다. 다시 말하면 경험적인 것이 아니라는 것이며 경험이전의 것이라는 뜻(이홍우 2006: 281)을 가지고 있다. 많은 경우 '선험적'으로 해석하는 a priori가 어째서 칸트에게는 신에 해당하는 인식의 근원에 대한 해답이 되었는가? 하는 질문을 할 수 있을 것이다. 칸트의 이 대답은, 무언가 경험이전에 다른 것이 있다는 말로 해석되기도 하며, 그 무언가는 이 경험세계의 말로는 설명할 수 없는 것이라는 말로 해석될 수도 있다. 이러한 해석은 니체가 칸트를 오해한 것과 같이 탐구를 포기하는 듯한 대답으로 들릴 수도 있다.

그러나 경험 세계의 말로는 설명할 수 없다는 것이 반드시 탐구를 포기한 대답으로만 해석될 수 있는 것은 아니다. 경험세계의 말로 설명할 수 없다는 말이 그런 것은 없다거나 대답을 포기해야한다는 것을 뜻하는 것은 아니기 때문이다. 만약 a priori를 초월적인 것으로만 해석한다면 그 내재성을 설명하지 못하는 전통 형이상학의 오류를 저지름으로서 니체의 비판은 정확하다고 보아야한다. 그러나 이러한 비판은 칸트가 a priori의 성격을 초월적인 것을 선험적인 것으로 '전통 형이상학'을 부정하면서 동시에 형이상학을 정당한 학문으로 성립하였다.(이홍우 2006: 279)는 데에 그 차이가 있다는 것을 놓친 데에 비롯된다. 단지 초월적 기준으로만 존재하며 강요하던 것과는 달리 칸트의 a priori는 경험적인 것의 논리적 가정이라는 말인 '선험적'인 것으로 설명함으로써 가능하게 된다. 니체는 칸트의 a priori가 말로 할 수 없는 것이라는 점에 경도되어 칸트가 말한 개념의 논리적 가정으로 존재한다(이홍우 2006: 287)는 의미를 보다 심각하게 생각하지 않은 것 아닌가 하는 의심이 든다. 칸트가 말한 a priori는 말로 할 수 없지만 그렇다고 없는 것은 아니며, 있는 것에서 출발하여 그 논리적 가정을 추구하다 보면 드러낼 수 있는 그런 것이다. a priori가 경험이전의 것을 지칭하는 것이라고 할 때 경험이전의 것이라는 의미는 우리가 일상적으로 사용하는 개념을 가지고는 설명할 수 없는 것이라는 것이다. 바로 언설불가하다는 성격 때문에 말로 할 수 없는 그런 것이다. 그렇다고 해서, 말이 아닌 다른 것으로도 드러낼 수도 없다는 점에서 있다고 할 수도, 없다고 할 수도 없는 그런 것이 되는 것이다.

그러나 니체는 본인이 몸소, 기존 개념의 파괴를 통해 논리적 가정을 추구하는 일을 하면서도 칸트의 a priori를 전통적인 철학자 특히 플라톤의 이데아를 비난하는 것과 같은 이유로 초월적 성격만을 가진 것으로 비판하고(A: 11-2) 있다.

가장 잘못된 판단(선험적 종합 판단)이 우리에게 가장 필요불가결한 것이며, 논리적 허구가 승인하지 않고는, 순수하게 고안된 절대자...(J.4)

이 문구는 니체가 칸트의 a priori를 순수하게 고안된 절대자로 오해하고 있다는 것을 단적으로 보여주고 있다. 그러나 칸트는 a priori를 설명할 때 니체가 오해한 것과 같이 초월적인 것을 내재적인 것과 대립되는 것으로 파악한 것이 아니다. (이홍우 2006: 279) 칸트의 용어로 transcendent(초월성)가 아닌 transcendental(선험성)은 초월과 내재를 대립되는 것으로 파악하는 것이 아니라 서로 관련되는 것으로 서로 요청하고 있다고 파악하는 것이다. (이홍우 2006: 279) 만약 니체가 기존의 신이나 이데아 등이 초월성만을 강조하였다는 점에서 그릇되고 내재성을 강조해야 한다고 생각한 나머지 초월성은 무시되어도 좋은 것이라고 생각하였다면, 기존의 신학이나 전통 형이상학이 강조하는 초월성이 잘못 된 것만큼 같은 이유로, 내재성 또한 초월성에 대립되는 것으로 파악하는 우를 범하게 되는 것이다. 그러나 니체

는 명백하게 내재성을 초월성과 대립된 것으로만 파악한 것이 아닌 것은 확실하다. 세간의 많은 평가¹¹⁾와 달리, 그는 정확하게 그것도 매우 중요하게 초월적인 것을 강조하고 있기 때문이다. 니체가 내재성과 동시에 초월적인 것을 강조하였다는 사실은 굳이 그의 저서의 한구 절을 인용할 것도 없이 그의 저서 전반에 등장하는 'higher being' 혹은 'high above you'(Kauffman 1974: 159)라는 존재가 대변하고 있다. 이미 초월하는 것 없는 내재성만을 강조하였다면 '보다 높은 존재'를 상징할 필요가 없었을 것이다. 따라서 니체를 형이상학자로 평가하는 많은 연구¹²⁾들이 말하여 주고 있듯이 니체는 신의 초월성과 내재성을 동시에 말하려고 하였다고 보아야한다. 그러하다면 이는 니체가 칸트의 a priori를 선험적인 것으로 규정함으로써 이루어 낸 성과를 이해하기 보다는 초월적인 것만을 강조하는 것으로 오해함으로써, 자신이 말하고자 하는 것을 눈앞에 두고 새로운 길을 나선 셈이 되었다고 할 수 있다. 칸트의 a priori는 논리적 가정이라는 말로 설명되는 것이다. 이미 있는 것에서 출발하는 것이며 그 있는 것의 논리적 가정을 추구하는 것은 사실적 이전으로의 근원으로 설명하는 것과 다르다. 만약 사실적 근거를 말하는 것이라면 그런 것은 없다고 해야 한다. 그러나 논리적 이전으로서의 근원으로 설명하는 것은 이미 있는 가치의 근원을 추적하는 것으로 그 가치의 논리적 전제를 들추어내는 것을 의미한다. 이 점에서 apriori는 어떤 실체로 있다고 할 수 없는 것이나 그렇다고 해서 없는 것도 아니다. 단지 그 가정을 추적하여 드러내는 것만이 그 존재를 확인할 수 있는 길이다. 따라서 니체가 강조하는 내재성과 초월성을 동시에 말할 수 있는 설명이 될 수 있는 것이다. 니체가 그렇게 중요하게 여기는 '현상', '외양'없이 그 근원인 신, a priori, Idea는 없다는 말을 칸트가 하고 있기 때문이다. 칸트는 정확히 지금 벌어지고 있는 '현재'에서 출발하여 논리적으로 추론해내는 것이 a priori라는 말을 하는 것이며 그렇다고 해서 그것이 '현재'의 다일뿐이 아니라'는 말을 동시에 하는 것이다. 니체가 칸트의 a priori가 말로 설명할 수 없는 것이라 하더라도 논리적 가정을 추구함으로써 드러낼 수 있는 만큼은 있다는 것을 드러낼 수 있게 되는 것이라는 데에 주의를 기울였다라면 과연 칸트가 쌓아온 공적을 완전히 무로 돌리는 해석을 하였겠는가 의문이다. 니체 자신이 해오던 일이 바로 개념을 파괴함으로써, 개념으로 드러낼 수 없었던 것을 드러내는 실천을 한 것이며 온전히 다 드러내지는 못하였다고 해서 없는 것은 아닌 것이라는 것을 몸소 보여주었다고 할 수 있기 때문이다. 우리 인간의 언어로 할 수 있는 일은 무언가를 묘사함으로써 드러낼 수도 있지만 있는 것을 부정함으로써 드러낼 수 있다. 이것이 바로 언어적 상징이며 우리는 어느 정도는 언어적 상징을 사용할 수도, 이해할 수도 있는 것이다. 니체는 개념을 파괴함으로써 그 파괴한 개념에 힘입어 새로운 개념으로 만들어내는 언어적 상징을 구사하였다고 볼 수 있다. 니체 본인이 하고 있던 작업이 바로 칸트가 말하는 a priori를 논리적 가정으로 추구하는 실천이라는 것을 인지했다라면 칸트를 비판하는 데에 쏟을 정열을 칸트를 던고 일어서 자신의 탐구주제인 신의 동력을 형이상학적으로 구축하는 데에 보다 더 정교한 공헌을 하도록 했을지 모를 일이다. 니체의 이러한 해석의 틈은 니체철학의 '힘'의 내용을 설명하는 데에는 칸트의 a priori가 공헌을 할 수 있을지 모르며, 칸트는 니체의 '힘'으로 인해 a priori의 동력을 얻게 될지 모른다는 기대를 할 수 있다.

이와 같이 a priori를 추구하는 것, 즉 개념의 논리적 가정을 추구하는 일은 개념으로 드러나 있지 않던 세계, 혹은 이미 개념화된 것만으로도 탐구의 불을 지필 수 있는 그러한 세계가 그 모습을 아련하게

11) 문성학(1999: 25-7) 니체의 철학을 자폐적이며 독단적 형이상학이라고 한다.

12) 하이데거 1950. 신상희,역 2010. 다케다 세이지. 윤성진,역 2001.

나마 나타낼 수 있게 해주는 일이며, 이 아련하게나마 드러날 수 있도록 해주는 것, 신을 그만큼 드러나게 해주는 것일지 모른다.

니체는 신의 자리에 '가치 재정립'(revaluation)이라는 개념을 위치시켰다(Kauffman 1974: 111) 고 파악한 Kauffman의 통찰력은 실로 탁월하다. 가치란 확정적인 것이 아니며 그 근원에 대한 탐구는 끝없는 부정을 요청한다. 따라서 가치가 확정적이지 않은 것이 되려면 기존의 가치를 부정하는 방법을 사용할 수밖에 없다. 기존의 가치를 부정한 결과는 '가치의 재정립'이다. 이는 새로운 가치나 기존의 가치를 바꾸는 것만을 의미하는 것이 아니며, 기존의 가치의 정당성을 확인하는 것을 포함한다. 그 기준은 무엇인가? 그 기준은 바로 논리적 정합성이다. 우리가 신에게 가까이 갈 수 있는 자질은 논리성에 의지할 수 있을 때 뿐 일지 모른다. 이 말을 칸트는 a priori 즉 '논리적 가정'으로 말하고자 하는 것이었다. 가치를 재정립한다는 것은 기존의 가치를 이해하는 것과 다르지 않다고 보아야한다. 부정을 해야 하는 이유를 긍정을 하기 위해서라고 말하는 것이다. 니체가 부정을 하는 것은 무엇이 아니다 라는 말을 하려는 것이 아니다. 그 무엇이 무엇이다 라는 말을 하기 위한 것이기 때문에 부정은 긍정을 이면으로 하여 무한한 부정을 불러일으키는 것이다. 그것이 '부정'이든 '의심'이든 '질문'이든 니체가 현재를 강조하고 현재를 절대적으로 긍정하는 철학자로 알려져 있는 바와 달리, 위 문장은 현재 있는 것을 알 수 있는 것의 모든 것으로 알아서는 않된다는 말을 하는 것이다. 그의 용어를 '가치전복'이나 완화하여 표현해도 '가치전도'로 해석하는 것은 이러한 의미에서 옳지 않다. 니체는 당대의 가치를 부정하여 점검하여 보자는 것이지, 새롭게 다른 가치를 만들어 내거나 바꾸자는 이야기를 하는 것이 아니다. 그 기준이 되는 것이 논리적 가정의 끝이며, 이 논리적 가정의 끝은 끊임없는 가정을 전제로 한다는 점에서 a priori 와 맞닿아 있다. 이는 부정으로 이끌면서 부정을 이루는 동시에 다시 다른 부정을 이끄는 힘의 원천인 것이다. 가치를 부정하는 것은 재정립을 이끈다. 가치란 확정적인 것이 아니며 그 근원에 대한 탐구는 끝없는 부정(임병덕: 2014)을 요청하는 것이다.

이렇게 볼 때 니체의 관심사와 칸트의 관심사가 다르지 않으며 니체는 특히 그 동력에 관심을 가지고 힘이라는 용어를 사용했지만 칸트의 아프리오리가 가지는 힘과 다른 것이 아니다. 니체가 칸트의 아프리오리를 경험이전의 것, 경험을 초월한 것으로 설명하는 데에 대해 실망하는 것을 가라앉히고 논리적 가정이라는 데에 눈길을 주었더라면 칸트에 대한 존경심이 실망감으로 변하지 않았을 것이며 칸트의 어깨 위에서 보다 우리에게 많은 도덕적 힘에 대한 설명을 할 수 있었으리라는 아쉬움이 남는다. 그러나 니체가 의식했던 아니든 니체의 '힘의 의지'라는 그의 대표적 사상에는 칸트의 apriori라는 정교한 과학적 형이상학이 설명의 실마리를 주고 있다. 니체의 힘이 칸트의 a priori에 힘입어 보다 정교한 이론으로 설명될 수 있기 때문이다. 니체는 누구도 니체 이전에 해보지 못한, 모든 것의 근원인 신을 부정함으로써 탐구하고자 한 것은 여타의 다른 모든 것들도 부정이라는 방법으로 탐구할 가능성을 열어 주었으며 몸소 그것을 보여주었다. 결국 니체는 신을 부정함으로써 긍정하는 것을 보여준 셈이 되었다. 이는 인류에게 막연히 진리나 신, 탐구 같은 가치들이 무슨 소용이며, 왜 가치 있다고 해야하는가하는 질문을 하게 함으로서 피안의 세계에나 존재하는, 말로 할 수 없는 것으로만 치부되던 것들을 '지금 여기'로 끌어들이어야한다는 주장을 몸소 보여준 것이라는 점에서 의미를 가진다.

그렇다하더라도 니체가 자신이 해결하고자 했던 가치의 근원으로서 도덕성의 근원과 맞닿아 있는 것을 과학 중에서도 물리학적으로 설명하고자 하였다는 의미가 줄어들지는 않는다. 가치의 근원이 밝혀진다 하더라도, 그것이 도덕성으로 힘을 가지지 않는 무기력한 것이라면 지금까지 설명되어 오던 다

른 실재나 신처럼 그것을 탐구하는 사람에게 필연적인 힘을 설명할 길이 없었기 때문이다. 따라서 니체는 ‘힘’이라는 용어로 가치의 근원을 설명하는데에 집중하였던 것이다. 니체의 ‘힘’은 그야말로 물리학적 용어로 지적 탐구가 도덕성에 에너지를 부여한다는 것을 마치 ‘위치에너지’의 의미를 가진 것으로 설명하는 것이 아닌가 싶다. 가치를 탐구하는 것은 그 가치를 발휘할 위치에너지의 상태로 힘을 가지게 되는 것이다. 물리학에서의 위치 에너지와 마찬가지로 어떤 계기를 만나면 그 위치 에너지가 운동 에너지로 바뀌듯이 도덕성을 발휘하게 된다는 것으로 생각한 것이 아닌가 생각해 볼 수 있다. 이렇게 설명하면 가치의 근원을 탐구하는 것은 가치의 발휘와 일치하게 되며 이 점에서 인식론과 윤리학은 서로에게 원인과 결과를 제공하게 되는 것이다. 그러나 무한한 절대적 부정성이 주는 힘을 물리학적 힘만으로는 다 해석하기에는 어려움이 있다. 니체가 신의 대안으로, 추구하는 진리 혹은 지적 정직성을 제시(FW: 335)함과 동시에 그것에 머물지 않고 그것이 힘을 가지고 있다(이상원 2007: 52)¹³⁾는 것, 그것이 세계를 움직이는 힘을 가진 것이라는 말을 하고자 물리학적 용어(FW: 335)¹⁴⁾인 ‘힘’을 전면으로 내세우고 있다는 것을 십분 인정하고 그 공을 높이 산다 하더라도, 니체철학의 ‘힘’은 진리와 무관하게 해석되어서는 온전하게 이해될 수 없다. 이 점에서 그 힘은 진리의 크기에 비례해 커지지만 한다가 보다는 반비례해 작아질지도 모른다. 왜냐하면 우리는 무한의 세계 앞에 미약한 존재가 되기 때문이다. 니체가 인간의 가치를 상승한다고 한 것은 인간이 자부심을 가지고 지배한다는 것이 아니라 인간답게 산다는 일의 무한한 어려움을 느끼는 일도 인간의 가치 상승으로 보아야 하한다면 니체가 말하는 ‘힘’이 나에게 주는 영향은 현실세계에서 힘이 되기보다는 힘을 빼는 방향으로 작용할지 모른다. 니체는 육감적으로 이를 알았으며, 이러한 무한성 앞의 나약함을 인정하고, 의미를 두기 보다는 회피하고 극복하고자 한 것이 아닌가 싶다. 그래서인지 니체의 생이 위대해 보이기보다는 안쓰러운 것으로 비치는 것은 어쩔 수 없다. 만약 니체가 자신이 명명한 신인 ‘힘’의 초월적 측면을 ‘극복’이라는 이름보다는 ‘인정’ 혹은 ‘감사’라는 이름으로 받아들였다면 그의 생이 덜 안쓰러울지 모를 일이다.

결 론

사람들은 니체가 신은 죽었다고 말할 정도로 신에 대해 가차 없는 사형선고를 내렸다고 생각할지 모른다. 그러나 니체의 고민은 신을 있다고도 없다고도 할 수 없는 데에 있었다. 신이 있다고 하면, 모든 가치 평가나 도덕적 기준이 신이라는 이름아래 결론이 난 것으로 받아들일 수밖에 없다. 이렇게 신의 존재를 인정하는 경우 인간은 아무런 힘없이 강요되는 세계에 할 수 없이 복종하고 사는 노예와 같은 존재로 전락할 수밖에 없다. 이렇게 사는 삶이란 기쁨이나 충만함과는 거리가 먼 것이 된다. 즉 신을 인정한다는 것은 모든 선택이나 결정권은 빼앗긴 채 신에게 의지하여 살아가는 것을 받아들여야한다는 것을 의미하였다. 그야말로 신의 이름으로 어디로 가는지도 모르고 가는 삶을 택해야한다는 데에 문제가 있다고 생각하였기 때문이다. 그런가하면 신이 없다고 하면, 이 세상의 가치와 의미가 모두 사라지

13) 힘에 대한 해석 -신학적 의미는 힘의 의지가 종교의 본질과 관련되어 해석되어야 한다고 설명하고 있다.

14) 물리학이여 영원하라!는 제목을 가진 장으로 모든 가치평가와 이상이 물리학적 무지 위에 세워졌다고 하며 물리학의 장점을 우리를 정직성으로 내몬다고 표현한 것으로 보아 니체가 물리학을 상당히 호감을 가지고 보았다는 점이 근거를 뒷받침한다.

게 된다는 것을 알고 있었다. 신은 종교인만의 문제가 아니며 궁극적으로 모든 가치의 문제와 연결되어 있는 문제로 그것이 신이든 형이상학적 실재이든 이름의 차이일 뿐이지 다른 것이 아니기 때문이다. 모든 가치문제의 근거로 존재하는 신에 대한 문제는 당연히 니체에게 신과 도덕성의 기원을 관련짓게 하였다. 신이 없다는 것은 세상을 가치라는 잣대 없이 바라보게 한다는 점에서 매우 위험한 것이라는 것을 알았으며 신을 잃음으로서 야만주의가 도래할 것을 알고 걱정하였던 것이다.

이와 같이 신을 긍정할 수도 부정할 수도 없었던 니체는 그 고민을 그의 철학답게 자신에게 가장 가까운 신부터 부정하는 방법으로 해결하려는 시도를 하였다. 그에게 기독교는 삶의 전부일 정도였다는 점에서 그가 기독교의 신을 부정한 것은 자신의 삶을 도려내는 것과 같은 것이었을 것이다. 그가 살아낸 인생의 애뜻함 역시 이러한 자신의 철저한 부정을 마다하지 않았기 때문이다. 원래 내부의 적이 무서운 법이다. 속속들이 기독교의 폐해를 알고 있었던 니체는 기독교에서 믿는 신의 문제점을 질문(회의)을 용인하지 않는다는 데에서 찾았다. 신은 믿음의 대상이지 의심의 대상이나 탐구의 대상이 아니라는 것이다. 이러한 신은 자체 점검을 할 시스템을 잃게 되어있으며 당연하게도 오류를 도출 한다. 니체에게는 기독교의 신만이 아니라 초월적인 것을 강조하면서 모든 것의 궁극적 원인의 보루로 여겨지던 전통형이상학의 실재 또한 부정되어야 하기는 마찬가지이다. 이는 모두, 그러한 것이 있는가 하는 질문은 해서는 안될 질문이며, 이미 있는 것이므로 어떻게 도달해야 하는가 만이 고민해야 할 것으로 다가오는 것으로 취급되기 때문이다.

그러면 당연히 신을 부정한 니체의 선택은 신은 없다는 것인가? 기독교의 신과 전통형이상학의 실재를 회의나 의심이 허락되지 않는 믿음을 전제로 하는 것이라는 점에서 부정했다고 해서 그런 것 자체가 존재하지 않는다고 한 것은 아니다. 왜냐하면 신이나 형이상학적 실재의 자리가 비어 있을 경우 이 세상의 가치체계는 혼란 그자체일 것이 뻔하기 때문이다. 니체는 그 자리를 '가치재정립'으로 메운다. 이 때의 가치재정립의 전제는 이미 있는 가치를 의심하고 회의하는 데에서 출발하는 것을 전제한다는 점에서 믿음을 역설 하는 것이 아니다. 그렇다고 해서 새로운 가치표를 작성하자는 것도 아니며, 없던 가치를 만들자는 것도 아니다. 다만 고대의 가치들이 전도되어져 우세해진 당대의 가치들을 다시 한번 의심하고 왜 그렇게 해야 하는 지 부정해 보아야 한다는 것(Kauffman 1974: 111)이다. 그래야 인간에게 내재한 가치가 상승하며 인간은 충만한 삶, 기쁨으로 가득한 삶을 산다는 것이다. 이와 같이 모든 것의 근원을 물어 보는 일은 진리추구라는 일과 다르지 않다면 니체가 말하는 '가치 재정립'은 진리추구인가? 그렇다고 해야 한다. 니체가 말하는 힘은 확정되지 않은 진리에서 나온다. 따라서 니체의 힘의 의지는 진리추구와 떨어져서 설명되어질 경우 온전한 의미를 이해하기 어렵다.

니체는 기독교의 신을 부정하는 방법으로 자신이 긍정하는 신을 드러내어 보여주고 있다. 이에 대해 왜 니체는 조금 더 적극적인 방법으로 자신이 주장하는 신을 표현하지 않고 위와 같이 소극적으로 밖에는 드러낼 수 없는가하는 의문을 가져볼 수 있다. 이는 니체 자신의 한계 때문이라기보다는, 신이라는 존재 자체가 어느 누구도 적극적으로 이리이러한 존재라고 표현하기 어려운 존재, 즉 어불성설을 이루는 파라독스적 존재이기 때문이라고 보아야 한다. 니체는 이와 같은 신의 파라독스적 성격은 일단 언설로 규정되는 순간 이미 부정되어져야 할 준비를 갖춘 것이 된다는 것을 누구보다도 잘 알고 있었다. 니체는 개념화된 신은 죽었다는 것이요, 신이라는 개념의 가정을 깨내는 것이 신을 살려내는 것이라는 말을 하고 싶어 하는 것이라고 볼 수 있다. 어떤 독자는 물을지 모른다. 그래서 니체가 무신론자인가,

유신론자인가? 니체는 스스로에게 물어 보라는 것이며, 그것이 당신에게 무슨 의미를 갖는가 하고 반문할 것이다. 니체는 니체답게도 신에 대한 부정을 통해 신에 대한 긍정을 보여주었다.

참고 문헌

니체저서 약자 및 영역본

GT — Die Geburt der Tragodie (The Birth of Tragedy), 1872; in W. Kaufmann (trans. & ed.), 1992.

M — Die Morgenrote (The Dawn), 1881; B. Smith (trans.)(2011), The Complete Works of Friedrich Nietzsche Vol. 5, Stanford University Press.

FW — Die Frohliche Wissenschaft (The Gay Science), 1882; W. Kaufmann (trans.)(1974), New York: Vintage Books.

Z — Also Sprach Zarathustra (Thus Spoke Zarathustra), 1883-1885; W. Kaufmann (trans.)(1954), Penguin Books.

A — Die Antichrist (The Anti-Christ), 1895; R. J. Hollingdale (trans.)(1968), Penguin Books.

EH — Ecce Homo, 1908; in W. Kaufmann (trans. & ed.), 1992.

WM — Der Wille zur Macht (The Will to Power), Posthumously Published Selection from Nietzsche's Notebooks; W. Kaufmann & R. J. Hollingdale (trans. & ed.)(1967), New York: Random House