

2021년 성균관대학교
제 53대 철학과 학생회 Philm
공식 학과지 사업
(에세이 우수, 출판작 및 학회지 포함)

NON
아
관
전
I



목차

1. [우수작] 장 폴 사르트르와 한국민주주의_차재현	1-10
2. [우수작] 간과 언어: 사적 기의와 공적 기표_박재서	11-16
3. 인간의 구와 기술의 위치에 대하여_인유림	17-19
4. 생(生)에의 마침표_박승윤	20-22
5. [철학사 연구반] 니체의 『도덕의 계보』에 대한 현대적 해석	23-45
참고문헌	46

장 폴 사르트르와 한국민주주의

- 사르트르의 참여문학론과 김지하 시인 구명운동을 중심으로 -

차재현

1. 서론 - 장 폴 사르트르의 한국 민주화 재평가

필자가 중간고사 기간임에도 이 글을 쓰는 이유는 성균관대학교 철학과 학우들에게 유명 프랑스 철학자 장 폴 사르트르의 참여문학론을 소개함과 동시에 거의 반세기 가량 이념의 소용돌이 속에서 부당하게 저평가 받아온 그의 한국 민주화를 둘러싼 영향력을 재평가하기 위함이다.

장 폴 사르트르는 명실공히 다양한 방면에서 지대한 영향을 끼친 철학자라고 할 수 있다. 그의 실존주의 이론은 아직도 실존주의의 바이블로 인용되고 있으며, 후설로부터 강한 영향을 받은 <상상력>, <상상계> 등의 책은 미학과 문학이론에도 큰 영향을 끼쳤다.

하지만 역시 사르트르 하면 떠올릴 수밖에 없는 이미지는 그가 가지고 있던 특유의 진취적이고 적극적인 사회운동이었다고 할 수 있으리라. 특히 그가 남긴 또 다른 유명한 저서 <문학이란 무엇인가>는 사르트르가 가지고 있던 문학이론의 정수라고 할 수 있는데, 문학작품, 좀 더 확장을 시켜보자면 언어표현이 사회를 움직이는데 발휘할 수 있는 무궁무진한 영향력과 작가들의 사회 참여적 의무를 강조한 작품으로 평가받는다.

사르트르의 적극적인 사회참여운동과 문학이론은 그 스스로 죽을 때까지 포기하지 않은 이념인 공산주의와 불가분의 관계에 놓여있다고 할 수 있다. 그가 젊을 시절 투신했던 반 나치 레지스탕스 운동과 2차 세계대전이 끝난 이후부터 본격적으로 시작한 저술활동도 그의 강렬한 공산주의적 색채를 빼놓고 이해하기는 힘들 것이다.

그러나 나는 이렇듯 사르트르가 가지고 있는 다방면의 영향력에도 한국사회가 타 국가들과 달리 사르트르를 그다지 높게 평가하지는 않는 분위기를 가지고 있다는 점을 독특하다고 생각한다. 이는 아마도 한국사회가 가지고 있던 뿌리 깊은 레드 콤플렉스와 사르트르가 불필요하게 고집부리며 고수했던 역사인식 "남한북침설" 때문이라 생각한다. 웬 공산주의 철학자가 남한이 북한을 침략했다고 하는 허황된 역사인식을 가지고 있었으니 보통의 남한 사람들이라면 사르트르에 대해서 고운 시선을 보내기는 힘들었으리라.

필자도 사르트르의 역사인식을 둘러싼 한계점은 명확하게 인지하고 있다. 이제는 그 누구도 역사적인 이유에서든 이념적 문제에서든 북침설을 진지하게 고찰할 필요조차 없

어졌다. 하지만 그럼에도 사르트르의 북침설이 한국인에게 풍기고 있는 부정적인 아우라가 사르트르의 남한의 민주화에 끼친 영향력과 의의를 지나치게 가리고 저평가해왔다는 점은 반드시 지적할 필요가 있다. 미리 강조하건대, 장 폴 사르트르는 그 누구보다 자신이 가지고 있던 철학적 신념에 따라 한국의 문화를 대단히 높게 평가했던 철학자였으며, 실명한 노구를 이끌고 얼마 남지 않은 그의 짧은 수명조차 모조리 불사를 정도로 한국의 민주화에 큰 관심이 있었던 사람이었다.

2. 사르트르의 한국 민주주의 기여

(1) 연구의 시작

필자가 처음 사르트르를 접하고 진지하게 공부하기 시작한 것은 불과 몇 달도 되지 않는다. 하지만 사르트르에게 진지한 관심을 두고 공부하면 할수록 사르트르가 우리나라 민주화에 끼친 영향력이 아예 관심조차 받지 못하고 있다는 점이 명백해졌으며 누군가는 이를 강조해야만 한다고 생각했다.

우연의 일치였을까, 내가 다니는 교회 목사님이 우리나라 민주화를 이끌었다고 평가받는 이름 높은 예술인 김지하 시인과 몇 다리 걸친 인연을 가지고 계시는 분이였다. 그분과 성경을 공부할 적에 문득 사르트르를 공부하고 있다고 말씀드린 적이 있었다. 그러자 그분은 김지하 시인과 사르트르의 인연에 대해 짙막하게 소개해주시는 게 아닌가? 그 내용이란, 사르트르가 여타 세계 지식인들과 힘을 합쳐 김지하 시인 구명운동을 적극적으로 이끌었으며, 실제로 당시 서슬 퍼렇던 유신정권 치하의 사법부에 압박을 가해 김지하 시인이 사형을 집행당하는 것을 막아냈다는 이야기였다.

당시까지만 해도 나는 이를 그저 흥미로운 이야기처럼 흘려듣고 있었다. 하지만 문득 이상한 생각이 들었다. 사르트르는 북침설을 주장했을 정도로 남한에 비호감을 가지고 있던 철학자였다는 무의식 속에 잠들어 있던 선입견이 떠올라 사르트르의 김지하 구명운동, 유신정권 규탄운동과 충돌했기 때문이다. 다른 이야기지만, 사르트르는 유명한 러셀재판¹⁾에서 러셀과 함께 한국정부를 부도덕한 전쟁을 앞장서서 수행한 국가로 강도 높게 비난했던 적도 있었다. 이렇듯 나의 알팍한 상식선에서는 아무리 생각해도 사르트르가 남한을 부정적으로 바라보고 있었다는 편견을 지울 수 없었다.

그래서 나는 단순한 호기심에 이끌려 사르트르에 대한 정보를 모으기 시작했다. 하지만 한국에서 사르트르의 일대기나 개인사를 정리한 자료를 찾는 것은 지극히 어려웠다. 국내 사르트르 연구라고 해봐야 대부분 사르트르 철학을 정리한 책이거나 논평문이었을

1) Russel tribunal. 버트런드 러셀이 1966년에 자신을 주축으로 세계 지식인들을 모아 베트남 전쟁의 부도덕성을 규탄했던 상징적 재판.

뿐 사르트르라는 인간 자체에 대한 연구자료는 거의 없었기 때문이다. 아마 남한 사람들이 지금까지 사르트르라는 인간에 대해 그다지 큰 관심을 가지고 있지 못했던 탓이라 생각한다. 따라서 나는 외국 논문이나 자료들까지 찾아볼 수밖에 없었는데, 자료를 모으면 모을수록 사르트르에 대한 선입견을 수정할 수밖에 없었다.

일련의 자료들을 검토해본 결과, 사르트르는 사실 "한국"자체를 혐오했던 게 아니라, 제 3세계에서 약자와 지식인들을 탄압하면서도 국익과 정권유지를 위해 약소국 침략까지 서슴지 않았던 "한국 독재정권"을 혐오했던 것이라는 결론을 받아들여야만 했다. 굳이 비유하자면, 사르트르가 한국에 대해 가지고 있었던 태도는 현대 한국의 지식인들이 미얀마 군부독재정권의 지식인 탄압과 약소민족의 권리 침해를 비난하고 미얀마의 민주화를 기원하는 모습과 비슷했던 것 같다.

(2) Korean (Military) Government

이러한 결론을 도출하는데 참고한 몇 가지 논거들을 소개해보겠다. 우선 사르트르가 저술한 그의 여러 글이나 리셀재판에서 합의한 문헌들을 참고해보자면, 사르트르의 비난 대상은 언제나 "Korea"가 아니라 "Korean Government"라거나 "Korean Military Government"라는 식으로 명시되어 있다. 다시 말해 사르트르는 단 한 번도 한국 자체를 비난한 적이 없었던 것이다. 그가 한국을 비난할 적에는 언제나 그의 비난 대상이 한국정부 혹은 한국 군사정권이라고 구체적으로 드러나 있었다. 그가 북침설이라는 옹고집을 부리던 것도 사실 이승만 독재정권(민중을 괴롭히고 평화를 교란하는 빈곤한 제 3세계 독재자들에 대한 비판의 논조)에 대한 비난적 논조가 결합하여 있었다는 사실을 알 수 있다. 물론 북침설 자체는 명백한 낭설이지만 그가 비판했던 대상이 한국이나 한국인이 아니라 한국 독재정권이었다는 사실은 분명히 강조될 필요가 있다.

하지만 어째서 한국인들은 지금까지 사르트르가 한국 자체를 싫어했다거나 남한에 대해 비난해왔다는 식으로 오해하게 됐을까? 아마 사르트르가 가지고 있던 공산주의자 딱지와 북침설 논란이 한국인들로 하여금 사르트르의 목소리에 집중하는데 방해하는 구실을 했던 것으로 보인다. 끔찍이도 싫어하는 공산주의자가 남한이 북한을 침공했다는 낭설을 믿고 있었는데, 그가 남한 독재정권을 비판했다는 말은 남한 자체를 비판했다는 말로 충분히 와전되어 오해되었을 수 있다.

(3) 한국 민주화운동 참여

다음 논거는 뭐니뭐니해도 우리나라 유명 시인인 김지하 시인 구명운동을 통해 한국

민주화에 이바지했다는 점이다. 장 폴 사르트르의 김지하 구명운동은 몇 가지 방향으로 진행된다. 첫째는 전 세계 지식인들과 연대해서 유신정권 사법부를 압박하는 방법이었다. 여기에는 노암 촘스키나 일본의 여러 문필가도 가세했었던 것으로 유명하다.

둘째는 이 글의 간판 주제이기도 한 김지하 저항시 소개이다. 사르트르는 2차 세계대전 이 끝난 직후에 본인 인생의 업이기도 했던 <현대(Les Temps Modernes)>²⁾를 창간하고 전세계 각국에서 일어나는 사회부조리를 고발하는 사회 참여적인 글을 쓰기 시작한다. <현대>지에는 매달 적게는 100페이지에서 많게는 300페이지에 달하는 글이 발행됐다.

여기에서 강조할 점은 사르트르가 그의 저서 <문학이란 무엇인가>에서도 강조했다시피 시를 사회 비판적 메시지를 전달하는 언어매체로 인정하지 않았다는 점이다. 이는 그가 사회참여적 잡지였던 <현대>지를 운영하는데 적용한 몇 가지 철학 중 하나이기도 했기 때문에 "<현대>지에는 시가 아니라 산문만을 싣겠다"는 일종의 결의 또는 선언으로도 구체적으로 나타났다. 사르트르는 시는 추상적이고 모호하기 때문에 시를 사회비판적 메시지를 전달하는 매체로 인정했다가는 온갖 글들이 <현대>지에 잡다하게 발행될 수 있는 혼란을 유발할 수 있다고 판단했다. 그리고 실제로 그가 운영했던 <현대>지에는 처음 발간된 1945년부터 연재가 끝나는 2019년까지 시가 전혀 실리지 않았었다. "단 하나"의 예외였던 김지하 시인의 저항시를 제외하고는 말이다. 사실 단 하나는 아니고 총 일곱 작품이 예외로서 <현대>지 1975년 8-9월호에 공식적으로 등재되었는데, 그 일곱 작품 모두 김지하 시인의 작품이었다³⁾. 말하자면 사르트르는 김지하 시인의 저항시를 자신의 철학적 고집을 꺾을 정도로 인상 깊게 감상했던 것으로 보인다.

하지만 사르트르가 철학자로서 가지고 있던 고집은 전 세계적으로도 대단히 유명하다. 몇 가지 사례를 소개해보자면 그의 평생의 사상적 동지였던 알베르 카뮈와 벌인 알제리 독립전쟁 지원 논쟁을 빼놓을 수 없다. 당시 프랑스 식민지였던 알제리가 고향이었던 알베르 카뮈는 알제리 독립전쟁을 지원해봤자 전쟁만 일어나 민중의 삶이 피폐해질 테니 차라리 프랑스가 알제리에 일종의 자치권을 보장하도록 유도해야 한다는 일종의 타협설을 주장했다. 자신의 고향이 프랑스와 분리된 타국이 되기를 원하지 않았던 그의 "이방인"적 성격이 잘 드러나는 사건이기도 하다. 하지만 사르트르는 식민지배가 자본주의를 신봉하는 제국주의자들의 끔찍한 범죄였다고 믿었기 때문에 그 스스로 프랑스인이었음에도 프랑스 식민지였던 알제리 독립전쟁을 공개적으로 지지했고 사비까지 지출해 무기를 지

2) 사르트르를 주축으로 탄생한 사회참여적 잡지로, 1945년에 창간되어 그가 사망한 이후 2019년까지 발간되었다.

3) 각각 LA ROUTE DE POUSSIÈRE JAUNE(황토길), LA MER(바다), LA ROUTE DE SEOUL(서울 길), SANG D'AVRIL, SÉPARATION, LE COSTUME BLUE(푸른 옷), LES CINQ BANDITS(오적)이다. 가운데 있는 SANG D'AVRIL, SÉPARATION는 아마 의역된 제목인 듯 한데, 불어를 알지 못해 어떤 작품인지 알아내지 못했다.

원했다. 그리고 당연하지만, 카뮈와 사르트르는 알제리 독립전쟁을 둘러싸고 치열한 논쟁을 벌였으며 결국 평생의 철학적 친구였자 지적 동지였던 둘은 서로의 생각을 전혀 양보하지 않고 결별을 선언한다.

사르트르의 철학적 고집이 드러나는 또 다른 사례는 위에서도 구구절절이 소개한 북침설(...) 논란이다. 어찌서인지는 모르겠지만, 사르트르는 본인이 한번 옳다고 믿는 것은 비록 그것을 반박하는 자료가 제시되는 한이 있어도 끝까지 포기하지 않는 고집을 피우는 답답한 사람이었다.

하지만 사르트르 스스로 자신의 철학적 고집을 내려놓고 승복한 사례가 있다. 그것은 바로 시는 사회 비판적 메시지를 전달하는 매체로서 부적절하다는 그 스스로의 철학이었으며, 그것을 비판할 수 있었던 작품은 다름이 아니라 한국의 시인이었던 김지하가 만든 <오적>이라는 작품이었다. 한국 전통의 판소리에서 영감을 받아 당시의 형식으로 저술된 <오적>이라는 시는 비록 시임에도 사회를 비판하는 매체의 역할을 너무나도 훌륭하게 수행하고 있었던 것이다. 그리하여 사르트르는 스스로가 <현대>지를 발간할 때 가지고 있던 원칙이자 <문학이란 무엇인가>에서도 강조했던 자신의 철학을 스스로 타협하고 <현대>지에 최초이자 유일하게 김지하 시인의 시들을 소개하기에 이르렀다. 결국, 김지하 시인의 저항시는 사르트르가 스스로 <현대>지에 소개했던 유일무이한 저항시라는 영광스러운 타이틀도 얻게 됐다.

여기서 몇 가지 더 강조할 사항이 있다. 사르트르가 김지하 시인의 <오적>에 대해 가지고 있던 애정은 상당히 남달랐던 것 같다. 사르트르가 접한 <오적>은 한번 일본어로 번역된 판본을 다시 한번 불어로 번역된, 쉽게 말하면 중역본이었다. 당시 을씨년스럽던 한국에서 <오적>원본을 구하기가 대단히 어려웠으므로 어쩔 수 없이 택했던 대안이였으리라. 하지만 사르트르는 이러한 중역본을 프랑스 대중에게 소개하는 것이 대단히 불만족스러웠던 모양이다. 그리하여 그는 당시 김지하 시인의 동문이자 절친한 친구였던 당시 프랑스 파리 주재 특파원 기자였던 주섭일 기자께 자신의 이름과 부인인 유명 여성주의 운동가이자 문필가였던 보부아르의 이름을 모두 걸고 미셸 콩타를 특파원으로 파견해 <오적>에 대한 자세한 해설까지 얻어갔다. 정리하자면, 사르트르가 <현대>지에 <오적>을 비롯한 여러 시를 실는 과정은 1) 중역본 수입 2) 김지하 시인의 지인이자 불어에 능한 프랑스 주재 기자 물색 3) 특파원을 파견하여 <오적>의 해석 입수였다고 할 수 있다. 사르트르 스스로 김지하 시인의 작품에 대해 큰 관심이 있지 않았더라면 이러한 공들인 작업을 할 수 있었을까.

(4) 실명한 노구를 불사른 유신정권 규탄과 김지하 구명

또한, 이러한 작업이 당시 불편했던 사르트르의 신체적 여건 속에서 이루어졌다고 생각해보면 사르트르가 김지하 시인과 한국 민주주의에 대해 가졌던 애정이 한층 돋보이리라 생각한다. 그의 김지하 구명운동과 한국 유신정권 규탄은 1975년에서야 시작되지만, 이미 그는 1973년에 69세의 나이로 공식적으로 실명한 상태였다. 사르트르의 가장 큰 신체적 특징 중 하나는 역시 사시라고 할 수 있는데, 사실 그는 10대 초반의 나이일 때 극심한 독감에 걸려 한쪽 안구의 시력을 거의 상실했다고 한다. 그런데 매달 <현대>지에 100~300페이지에 달하는 대량의 글을 발행하면서도 그의 필생의 철학적 숙제였던 <윤리학>을 저술할 준비를 하고 있었으며 전 세계에서 일어나는 부조리에 연대하는 활동까지 줄기차게 수행했던 것이다. 그렇게 태생이 병약했던 신체를 이끌고 과로를 일삼았으니 노쇠한 몸이 버틸 재간이 있었을 리 만무하다. 그렇게 그는 만성적인 고혈압에 시달렸고, 1973년 69세의 나이에 거의 실명을 하게 되었다. 그리고 사실 여기에는 사르트르의 고집 중 하나였던 악명높은 흡연량도 이바지했다고 한다.

여기서 사르트르의 <윤리학>에 대해 짚막하게 언급해보자면, <윤리학>은 사르트르 필생의 작업이었다고 할 수 있다. 그는 독특하게도 여타 실존주의자들과는 달리 소위 말하는 "실존주의 윤리학"을 만들려 노력했던 것으로 유명하다. 이는 <실존주의는 휴머니즘이다>라는 강연 록에서도 줄곧 등장하는데, 사르트르는 궁극적으로 실존주의가 윤리학의 형태로 완성되어야 현대사회의 다양한 문제들을 해결하는 영향력을 가질 수 있음과 동시에 철학자들이 실존주의를 좀 더 진지하게 수용할 수 있으리라는 점을 잘 알고 있었다. 하지만 1973년에 69세의 나이로 실명하고 그의 신체건강이 급속도로 약화되기 시작했으니 사르트르는 자신에게 남은 시간이 얼마 남지 않았다는 사실을 본능적으로 깨달았을 것이다. 그렇게 그는 7년 뒤인 1980년에 사망한다.

실제로 그는 실명한 뒤에 동료들의 도움을 받아 자신의 생각을 레코드판으로 말해서 녹음하면 동료들이 그 레코드판을 재생해서 글로 작성하는 식으로 <윤리학>을 저술하기 위해 마지막 힘을 쥐어짜 냈던 것으로 보인다. 하지만 그때 한국에서 자신의 최후의 수명과 열정을 불사르, 또한 자신의 철학적 고집까지 뒤흔들 사건이 발생하게 된다. 1975년에 김지하 시인이 <오적>이라는 시를 발표하고 유신독재정권에 의해 사형을 집행당할 위기에 처했다는 소식이 자신의 귀에 들어온 것이다.

여러분들 같으면 어찌하겠는가? 죽기 전까지 반드시 완성하고야 말겠다고 다짐한 필생의 과업에 집중하겠는가? 아니면 당시까지만 해도 세계에 잘 알려지지 않은 약소 빈민국이었던 한국의 어떤 시인을 구하기 위해 자신의 남은 열정을 모두 가져다 바치겠는가?

그는 평생 삶의 경험과 학식을 그야말로 극한까지 농축해서 <윤리학>을 저술할 준비만 해왔다. 그리고 그는 자신의 살 날이 얼마 남지 않았다는 것도 본능적으로 충분히 알

고 있었을 것이다. 하지만 그는 그럼에도 그의 참여문학론에 걸맞은 길을 택한다. 실명한 노구를 이끌고 최후의 힘을 다해 다른 철학자들과 연대해 김지하 구명운동에 투신하기로 한 것이다. 그리고 그는 스스로 자신의 유명한 철학자적 고집을 꺾고 김지하 시인의 저항시를 자신의 <현대>지에 신는 과감한 결단을 감행한다. 김지하 시인의 작품 앞에 자신의 문학론을 한 수 굽힌 것이다. 그리고 그렇게 그는 자신의 필생의 과업으로 설정했던 <윤리학>을 끝끝내 완성하지 못하고 <도덕을 위한 노트>라는 미완성된 글만 남겨둔 채 1980년에 세상을 떠난다.

여기까지 논거를 살펴보자. 과연 장 폴 사르트르는 한국을 혐오한 철학자였을까? 아니면 그 스스로의 철학적 고집까지 꺾을 정도로 한국의 시인에 관심이 있었으며, 한국의 민주화에도 영향을 끼친 고마운 철학자일까?

3. 사르트르의 앙가주망과 김지하 저항시

여기서 사르트르의 참여문학론에 대해 간단히라도 살펴보자. 독자들은 문학작품에 대해 어떻게 생각할지 모르겠다. 하지만 문학론은 인류 역사상 가장 오래된 학문 분야라고 할 수 있다. 대표적으로 플라톤은 시인추방론을 주장하며 문학작품을 열등한 것이라고 주장했다. 문학작품을 포함한 예술작품들은 이데아의 모방에 불과하다고 생각하기 때문에 그 자체로 거짓말 덩어리일 뿐이고, 그나마 문학을 허용한다면 젊은이들을 교육할 수 있는 용도에만 제한할 필요가 있다고 생각했기 때문이다.

하지만 사르트르는 플라톤의 시인추방론에 적극적으로 반대할 듯하다. 사르트르의 참여문학론을 한껏 옹호시키고 있는 개념인 앙가주망에 따르면, 오히려 문학작품(주로 산문)은 인간을 자유롭게 만듦과 동시에 부당한 권력의 압제에 저항할 수 있는 가장 효과적인 수단이다. "문장 하나하나가 인간과 사회의 모든 차원에서 울리지 않는다면, 그건 아무런 의미도 없습니다."라는 그의 인터뷰 자료는 그의 생각을 적절히 드러낸다⁴⁾.

사르트르의 참여문학론은 '앙가주망'이라는 한 단어로 요약할 수 있다. 앙가주망(engagement)을 직역하자면 참여라는 의미겠지만, 사르트르는 이를 자신만의 용법으로 발전시킨다. 그가 말한 바로는 인간이 사용하는 언어 대부분은 일종의 사회적 참여이다. 인간은 자신이 처해있는 상황을 떠나서, 또한 본인의 배경이나 계급이나 상황과 무관하게 언어를 사용할 수 없다. 본인이 어떤 언어를 사용하든, 인간은 언어를 사용하면서 사회적 상황과 맥락에 적극적으로 참여하는 것이다. 인간의 언어 사용과 용법의 선택은 그 자체로 자신의 "입장표명"이고, 다른 세계를 창조하거나 지지 혹은 비판하는 활동과 무관하지

4) 변광배, 「앙가주망'에서 '소수문학'으로」, 『세계문학비교연구』, 세계문학비교학회, 2016

않다. 예를 들어보자.

대중들이 '유대인'이라는 표현을 이기적으로 자신만의 이윤만 추구하는 족속이라는 혐오적 맥락으로 사용하고 있으며, 대중 A도 이에 동참한다고 해보자.

(1) 유대인1 = 이기적으로 자신만의 이윤만 추구하는 족속

(2) 유대인2 = 유대교를 믿는 사람들

대중 A가 '유대인'이라는 표현을 (1)이라는 맥락으로 사용하는 것은 사회적 맥락과 따로 떨어져서 생각할 수 없다. A가 아무 생각 없이 유대인을 (1)의 맥락으로 사용하기로 결정한 것도 일종의 혐오적 표현 사용에 가담하는 사회적 참여이기 때문이다.

하지만 작가는 자신의 글과 언어를 통해 대중들이 수용하고 재생산하고 있는 이러한 혐오적 표현의 맥락을 폭로하는 앙가주망을 할 수 있다. 작가는 심지어 (1)을 대체할 수 있는 표현인 (2)를 사용하고 전파하면서 대중들의 언어표현에서 혐오적 표현이나 맥락을 소거하는 변혁적 역할까지 수행할 수 있다. '유대인'을 그냥 유대교를 믿는 사람들이라는 맥락으로 사용하도록 언어표현에 변화를 주는 노력을 할 수 있기 때문이다.

이러한 앙가주망에 의한 폭로와 변혁은 기본적으로 기성적이고 지배적인 언어표현이나 사고방식에 저항하는 일과 무관하지 않기 때문에 사르트르의 앙가주망은 기본적으로 사회 전체와 상호작용함을 의미한다. 이에 따라 사르트르의 참여문학은 전체적 변화를 지향한다. 작가는 자신의 방법론이나 이론에 의거해서 언어에 담겨 있는 지배적 이념이나 사고를 세상에 폭로하고, 변화시키는 힘을 가지고 있다. 작가는 인류의 언어표현을 폭로하거나 개조하는 방법으로 기성적 언어에 구속되어 있던 개인의 의식을 해방하는데 이바지할 수 있는 것이다. 그래서 사르트르는 문학을 "언어 폭탄(bombes verbales)"이라고도 표현한다.

물론 사르트르는 말년에 접어들어 자신의 진취적이고 전면적이었던 참여문학론을 부분적으로 철회하는 모습을 드러내기도 한다. 자신이 아무리 <구토>같은 작품을 창작한다 할지라도 지금 당장 아프리카에서 굶주리고 있는 빈민 아이들을 구할 수는 없으리라는 절망감 때문이다. 하지만 그럼에도 사르트르의 참여문학론이 전세계 문학론에 끼친 영향은 그의 표현처럼 "언어 폭탄"과도 같았다. 실제로 과거 우리나라의 수많은 저항시인도 사르트르로부터 크고 작은 영향을 받아 참여적 문학작품을 만들었다.

그러나 사르트르 참여문학의 독특한 점은 참여적 기능을 수행할 수 있는 문학작품을

주로 산문에 국한시키고 있다는 점이다. 그는 시적 언어가 양가주망의 역할을 성공적으로 수행하는데 한계가 있다고 생각했다. 시가 사회를 폭로하거나 변혁시키는 구실을 하기에는 대단히 간결하기 마련이고, 나아가 추상적이고 예술적인 언어로 만들어질 수도 있기 때문이다. 그래서 사르트르는 사회 참여적 글을 발행하던 <현대>지에 산문만을 싣겠노라 선언했던 것이다.

그렇다면 어째서 사르트르는 <현대>지에 산문만을 싣겠노라 스스로 선언했던 것에 무색하게 김지하 시인의 저항시를 <현대>지에 싣는 과감한 선택을 할 수 있었을까? 더 궁금한 사실은 어째서 사르트르가 지구상에 존재했던 수많은 저항시 중에 왜 하필이면 김지하 시인의 저항시를 싣기로 결심했는지 여부이다.

생각해보자. 당시 프랑스는 전 세계에서 가장 진보한 국가 중 하나였다. 당연히지만 수많은 예술과 문학이 성장하고 있었을 것이며 사르트르도 그들을 충분히 접할 수 있었을 것이다. 물론 미국이나 영국, 독일 등 타 선진국 문필가들의 저항시도 충분히 접할 여건을 가지고 있었을 테다. 하지만 사르트르는 평생을 문필가로 활동하면서 프랑스 문학은 물론이고 영국이나 미국, 독일 문학가들이 만든 저항시는 자신의 <현대>지에 싣지 않았다. 그가 유일하게 선택한 작품은 김지하 시인의 저항시뿐이었다.

아마도 이는 김지하 시인의 저항시 스타일이, 특히 <오적>이 한국 전통 판소리의 형식을 빌린 당시의 형식을 빌리고 있었기 때문으로 보인다. <오적>의 독특한 점은 시 작품치고 대단히 양이 많다는 점이다. 다시 말해 정보나 메시지를 전달하기에 적합하다.

하지만 그렇다고 시 작품으로서 가져야 하는 특유의 운율 감이나 예술성은 없었을까? 그렇지 않다. <오적>에 사용된 다양한 어휘들의 창의적이고 운율감 넘치는 배치는 말 그대로 예술적이다. 독자들은 한번 감상해보길 바란다!

아마 사르트르는 이렇듯 1) 사회 비판적 메시지 전달 2) 시 작품 특유의 예술성 모두를 갖춘 김지하 시인의 <오적>을 접하고 작지 않은 충격을 받은 것으로 보인다. 지금까지 본인은 시 작품을 언어로 만든 추상예술, 혹은 최소한 명백한 메시지를 전달하는 데는 부족한 모호한 언어양식이라고 생각했을 것이다. 하지만 한국 전통의 시적 양식이 김지하 시인의 손을 빌려 사르트르에게 전달되자 사르트르 스스로 자신의 옹고집을 꺾을 수밖에 없도록 큰 충격을 가져다준 것이다.

그리고 김지하 시인의 작품은 사르트르의 참여문학론적 성격에도 대단히 짝이 잘 맞았던 것으로 보인다. 사르트르는 평생 작가의 사회 참여적 역할을 크게 강조하며 다른 예술가들 보다도 문필가들의 사회적 영향력과 의무를 크게 생각했다. 그런데 김지하 시인은 사르트르의 참여문학론적 성격에 들어맞는 참여적 시를 만들었음과 동시에 시 특유의 예술성까지 빼먹지 않는 특출난 면모를 뽐냈다. 아마도 그랬기 때문에 사르트르는 김지하

시인을, 그 자신 스스로가 수상을 거부했다는 일화로 유명한 노벨 문학상 후보로 적극 추천했을 것이다. 자신이 거부한 상을 추천한다는 모양새가 웃기긴 하다.

4. 장 폴 사르트르 개인사 연구 촉구

이렇듯 장 폴 사르트르는 한국의 민주주의와 시론에 크고 작은 영향을 주고받은 철학자라고 할 수 있다. 사실 사르트르는 한국을 혐오했다기보다 한국의 민주화를 진심으로 기원하고 한국의 지식인 탄압과 부도덕한 전쟁을 일삼는 독재정권을 비판하는 그야말로 실천하는 지식인이었을 뿐이다. 그리고 이러한 사실은 프랑스인도 아니고 미국인도 아닌 한국인들만이 제대로 평가할 수 있는 부분이며, 우리 스스로도 한국 문학에 대해 충분히 자랑스러울 수 있는 역사이자 장 폴 사르트르에게 한국 현대사에서 자신이 차지하고 있기 마땅한 자리를 마련해주는 작업이라고 생각한다.

하지만 그럼에도 국내 장 폴 사르트르의 개인사에 관한 연구는 정말 거의 진행이 안 되고 있다고 해도 무방하다. 당장 필자도 장 폴 사르트르와 김지하 시인의 관계를 파악하고자 노력했지만 구할 수 있는 자료는 주섭일 기자께서 옛날에 올려두신 칼럼과 교회 목사님의 지인 분을 통한 증언이 고작이었다. 국내외를 통틀어 그 어떠한 학자도 이 둘의 관계를 진지하게 연구한 적이 없다는 사실이 한탄스럽기만 한 순간이었다..

심지어 연구를 위해 김지하 시인의 작품이 각종 각주와 함께 공식적으로 소개된 1975년 8-9월호 <현대(Les temps Modernes)> 판본을 얻는 일도 절대 쉽지 않았다. 당연히 국내 도서관에서 해당 자료를 구할 수는 없었다. 위 잡지를 발간한 잡지사였던 갈리마르(Galimard)사에 공식적으로 협조 메일을 보내 위 판본 잡지를 참고하거나 구하고자 노력했지만 갈리마르사도 위 판본이 너무 오래된 데는 구할 수 없다는 답변만을 줄 뿐이었다.

위 판본을 구하기 위해 프랑스나 미국이나 영국 등 각지의 도서관도 물색해봤지만 역시 헛수고였다. 나는 최후의 희망을 중고서점 탐색에 걸었는데, 운 좋게도 프랑스의 어느 조그만 중고 서점에서 반세기가 넘도록 보존된 1975년 8-9월 <현대>지 판본을 발견해 개인적으로 구입할 수 있었다. 당연히 모든 작업은 사비지출로 이루어졌기에 일개 학부생 수준에서 감당하기는 너무 힘들었다.

또한 위 작업에 대한 도움을 요청하고자 국내 몇몇 전문 학자들과 사르트르 전공 교수님들께도 도움을 청하는 메일을 보내봤지만, 모조리 무시당해 참고할 수 있는 자료를 발견하거나 조언을 구하는데 너무나도 큰 한계가 있었다. 가령 사르트르가 김지하 시인을 구하기 위해 어떤 글들을 발행했으며, 다른 철학자들과 어떤 연대를 했으며 우리나라 사

법부에 어떤 압력을 가했는지는 나 스스로 그 어떠한 자료도 구할 수 없었다.

비록 몇몇 자료들을 어떻게 구한다고 할지라도, 그나마 영문 자료라면 독해를 할 수 있어 다행이었지만 불어 자료는 아예 손도 댈 수 없어 고민이었다. 특히 1975년 8-9월 <현대>지 판본은 아예 모든 글이 불어 원문이었기 때문에 어떻게 접근해서 분석할지도 큰 고민이었다. 위 판본에 김지하 시인의 작품 총 7개가 수록되어 소개되고 있는데, 그나마 5가지 작품 제목은 그대로 구글 번역기를 돌렸더니 원작 제목과 비슷한 제목으로 번역되어 어떤 작품이었는지 알 수 있었지만, 나머지 2가지 작품은 제목을 의역으로 번역해서 실었는지 어떤 작품이었는지조차도 알 수 없었다. 아마 불어를 할 수 있다면 위 2가지 작품과 일치하는 내용의 시 작품을 찾아서 어떤 작품인지 알 수 있었겠지만, 나로서는 역부족이었다.

따라서 일개 학부생 신분임에도 과감하게 요청해보겠다. 장 폴 사르트르의 개인사, 특히 한국 민주화와 연결된 정보들을 수집해서 연구하도록 하자. 지금 이러한 동안에도 당시 사건을 목격한 사람들은 모두 수명을 다해가고 있고, 자료들도 언제 어디에서 소실되고 있을지 모르는 일이다. 이제 김지하 시인도 앓아누우신 탓에 개인적 도움을 구하기도 여의치 않게 되고 있다. 더 이상 장 폴 사르트르가 한국 민주주의에 끼친 의의를 재평가하거나 사르트르와 김지하 시인이 서로 주고받은 영향력을 탐구하는데 시간을 지체해서는 안 된다. 장 폴 사르트르와 한국 민주주의의, 그리고 김지하 시인의 관계를 둘러싼 진지한 역사학적, 철학적 연구를 시작해야만 한다.

간과 언어: 사적 기의와 공적 기표

박재서

언어는 한계가 있다. 이 문장의 의미를 자세히 살펴보면 두 가지 해석이 가능하다. 첫째, 텍스트 밖으로 무한한 의미들이 존재하지만, 언어는 그것들을 표현하기에는 한계가 있다. 둘째, 언어로 표현할 수 있는 것을 한계로 텍스트 밖은 존재하지 않는다. 언어에 대한 철학자들의 관점은 주로 두 양상으로 나타났고 '텍스트 바깥에는 아무것도 없다'라고 선언한 데리다가 최근에 이러한 관점을 드러낸 철학자라고 볼 수 있다. 이와 반대로 블랑쇼는 언어 밖의 무한한 곳에 우리가 존재한다고 보았다. 라캉도 이와 비슷하게 '우린 존재하지 않는 곳에서 생각하며, 생각하지 않는 곳에서 존재한다.'라고 그의 세미나에서 언급한 바가 있다. 비트겐슈타인은 교사생활을 하면서 문법책을 쓸 정도로 언어를 자세하게 분석한 사람이기도 하다. 그런 사람이 논리철학논고를 쓸 당시만 하더라도 언어의 완벽성에 매료되었던 반면, 교사로서의 생활은 언어의 애매모호함을 포착하게 해준 중요한 경험이었을 것이다. 이처럼 언어는 철학사 내에서도 끝없이 논의되는 주제 중 하나이며 인간을 이해할 때 언어는 필수적이다. 특히 언어는 개인의 생각을 나타냄과 동시에 공시적으로 사용된다는 점에 주목하며 이에 대해 고찰하고자 한다.

언어는 기본적으로 나와 타자의 소통을 위한 도구로 작동한다. 언어를 통해 생각과 감정을 다른 사람에게 전달하기 위해 언어는 발달한 것이지, 무인도에 홀로 남은 사람에게 언어는 필요해지지 않을 것이다. 이처럼 언어는 둘 이상의 사람 사이에서, 무엇인가를 말하고 표현하고 지시하기 위해 사용되는 수단이다. 소쉬르는 언어의 구성요소로 기표와 기의를 정의한다. 예를 들어 '나무'라는 글자와 읽는 방법은 기표이지만, 우리가 표현하고자 했던 본래 사물 혹은 이미지는 기의에 해당한다. 그렇기에 기의는 기표에 선행하고 소쉬르는 우리가 기표와 기의를 자의적으로 연결하여 표현하고 싶은 이미지를 기호로 상대방에게 표현할 수 있게 된다고 보았다. 여기서 우린 기표와 기의의 특징을 유추해볼 수 있다. 기표는 타자와 내가 공통으로 사용하는 기호체계이기 때문에 규칙적이고, 객관적이다. 이에 반해 기의는 내가 떠오른 이미지이자 표현하고 싶은 바이기 때문에 주관적이다. 즉, 언어는 주관적 이미지를 객관적 기호로 표현하기 위한 수단인 것이다.

그렇다면 언어는 무엇을 나타내는가? 먼저, 언어는 사물에게 이름을 붙인다. 이름을 붙인다는 것은 우리가 지시할 수 있는 지시체와 언어를 일대일로 대응한다는 것이다. 그 사물은 내가 경험하고 기억하여 지시할 수 있는 사물이다. 인간은 경험하지 않은 사물에 대해 말할 수도, 생각할 수도 없다. 예를 들어, 어느 파푸아뉴기니의 원시 부족에게 코카콜라 병에 관해 설명한다면, 우린 어떻게 설명해야 하는가? 병의 길이를 표현하기 위해 그들이 사용하는 물건 중 그 길이가 유사한 물건을 집어들 것이고, 그것의 무게를 가늠하기 위해 돌덩이를 들어볼 것이며, 그것의 모양을 표현하기 위해 우아한 곡선을 가진 여인

의 몸을 가리킬 것이다. (실제로 코카콜라 병은 펄퍼짐한 치마를 입은 여비서로부터 아이디어를 얻어냈다고 한다) 이처럼 우리가 코카콜라를 마시면서 끝없이 경험했던 콜라병은 파푸아뉴기니 사람들에게 우리의 언어로 설명하기는 불가능하다. 오로지 그들이 경험했던 기억들을 바탕으로 설명할 수밖에 없다. 이것이 비트겐슈타인이 '철학적 탐구'에서 말했던 '내적 판단은 외적 기준을 근거로 한다.'라는 것이기도 하다. 이러한 논의는 그가 사적 언어를 부정하고 언어게임 이론을 주장했다는 배경이 있지만, 이런 배경을 다 치워놓아도 위와 같은 예시만 보더라도 충분히 도출해낼 수 있다. 이는 아무리 기의가 사적이더라도, 공적 기표로 치환되는 과정에선 규칙을 따를 수밖에 없고, 사적 언어를 부정하면서 사적 기표가 부정된다는 점을 시사한다.

하지만 이와 더불어 언어는 감정을 나타내기도 한다. 슬프다, 기쁘다 등의 언어도 있지만, 우리가 소설을 읽으면서 베르테르의 슬픔에 공감하는 것도 모두 언어를 통해서이다. 이렇게 인간이 자유롭게 자신의 감정을 얘기하고 생각을 표현할 수 있지만, 종종 언어로 표현할 수 없는 감정에 자주 휩쓸리곤 한다. '나는 우울하다'라는 문장으로 지금의 기분이 설명되지 않는 것 같고, 미사여구를 추가해보아도 충족되지 않는 기표들이 무한하게 생산되는 경험을 누구나 해보았을 것이다. 이런 감정을 '답답함', '무기력함', '우울함' 등의 단어로 언표하지만, 그것의 실제 감정과 기의를 표현하는 데 한계가 있다. 그러므로 상대방이 '나는 우울하다'라고 말한다면 이 단어에서 그가 표현하고 싶은 기의를 추측해야 하지, 이 문장에 그의 모든 감정과 상황을 파악할 수 있는 것은 아니다. 만약 "나는 '탈주감'을 느낀다"라고 말할 때, 이것은 탈주감이라는 단어에서 내가 느낀 감정 전부와 상황이 묘사되는 것이 아니라 언어의 미묘한 뉘앙스에서 비롯된다. 사실 '탈주감'이라는 단어는 내가 만든 단어이지만 이 단어를 처음 읽는 독자들은 '탈주(脫走)'라는 단어와 '감(感)'이라는 단어에서부터 그것의 의미를 대강 유추하고 자신이 느껴본 적 있었는지 기억에서 더듬어 보았을 것이다. 이처럼 인간의 원초적 감정은 언제나 언어를 앞서있고 이것은 언어를 통해 공시되고 정리될 뿐이지 분명 감정은 언어에 선행하는 것 같다. 사적 기의는 공적 기표로 환원되기 이전에 한계지을 수 없는 양을 갖지만, 그것을 모두 기표에 포함할 순 없다. 즉, 기표를 벗어나는 기의가 존재하며 이는 언표할 수 없는 몸짓으로 드러난다. 하지만 이런 몸짓을 데카르트적 사적 언어로 보면 안 된다. 그것은 하나의 의식이며 이미 자체적인 문법을 가지고 있다는 것인데 문법은 공적이지 않으면 아무런 효력이 없기 때문이다. 그러므로 인간은 태초에 감정을 느끼지만, 자신이 배운 언어를 통해 점차 개인적인 것을 사회적인 것으로 표현하는 법을 배우는 것이다.

하지만 언어가 공적으로 되었다고 해서 모든 것에 통용되는 언어로 발전된 것은 아니다. 언어는 개인이 표현하는 것이기 때문에 개인의 경험과 맥락에 큰 영향을 받기 때문이다. '사과'를 얘기할 때도, 비트겐슈타인은 언어게임이 이루어지면서 암묵적 규칙으로 의미가 정해진다고 보겠지만, 인간은 상당히 주관적인 경험을 바탕으로 의미를 공용화한

다. 예를 들어 서양의 배와 한국의 배는 품종이 다르기에 생김새와 맛이 다르다. 그래서 우린 서양의 배를 보지 않는 이상 서양에도 배가 있다고 듣기만 한다면, 그 배는 한국의 배와 유사하다고 생각할 것이다. 하지만 서양인들과 배를 가지고 토론을 할 때 그것은 사과처럼 구형이라고 하면 외국인들은 알아듣지 못할 것이다. 왜냐하면, 그들의 경험상 서양의 배는 오독이 모양이기 때문이다. 이때 그들의 기억에서 비롯된 차이에 의해 언어게임의 규칙은 계속해서 희미해져 갈 수밖에 없고 제대로 된 의사소통은 불가능하다.

이러한 상황은 감정에서도 마찬가지고 비트겐슈타인은 사적 언어를 부정할 때 이 부분에 주목했다. 내가 만약 내가 겪고 있는 치통을 '통치'라고 이름 붙이고 치과의사에게 '통치'라고 말한다면 그는 '통치'를 결코 이해하지 못할 것이다. 하지만 내가 치과의사를 찾아왔다는 점에서 내가 치통을 겪고 있다고 유추라도 가능하지만, 이것은 언제나 '통치'라는 말을 내 안의 사적 문법을 통해서가 아닌 외적 준거, 즉 맥락에 따라 유추한 것에 불과하다. 그러므로 사적 언어에 대한 비트겐슈타인의 논변은 상당히 훌륭하다고 할 수 있다. 그러나 내가 언어를 배우기 전에 형용할 수 없지만, 치통은 존재하지 않는가? 나는 이 아픔을 치과의사에게 말하고 싶을 것이다. 이때 나는 아픈 곳을 가리키거나 신음하면서 최대한 그에게 알려려고 노력할 것이다. 여기서 우린 사적 언어는 존재하지 않지만, 사적 몸짓은 존재함을 파악할 수 있다. 몸짓은 하나의 신호로써 누구나 자신의 원초적 감정과 고통을 표현할 수 있고 이것은 같은 인간이라면 파악될 수 있는 가벼운 신호이다. 이것은 점차 인간들 사이에서 공적으로 변하게 되고 그것이 체계가 잡히면 언어로 발전하는 것이다. 하지만 문제는 언제나 그것의 발원은 사적 기억이라서 완벽한 의미 전달은 힘들다는 점이다. 그래도 인간은 자신의 유사한 기억을 상기하며 비슷한 맥락과 상황에서 일어났던 자신의 고통을 떠올리며 공감하고 이해할 수 있다. 그것이 곧 언어이고 사적 몸짓이 공시성을 가지며 공적 언어로 바뀌는 시점이다.

그러므로 언어는 인간의 표현력을 증대하고 사고를 명확하게 해주는 기능이 있다. 단순 몸짓과 신호에서 체계를 가진 언어로 승화시켜 이것을 글로 표현할 수 있고 다양한 사람들에게 각자의 기억을 떠올리게 만들어줄 수 있다. 이런 의미에서 언어는 상기하는 수단이기도 하다. 어떤 사람도 똑같은 기억을 갖지 못한다는 점을 지적했다. 이런 차이화된 기억 속에서 언어가 기능을 수행할 수 있다는 것은 비슷한 기억을 모두에게 떠올리게끔 작동한다는 것이며, 언어에서 완벽한 번역이 존재하지 않고, 비트겐슈타인이 지적했듯이 게임으로 작용할 수밖에 없는 것은 우리가 다른 존재로서 다르게 기억하기 때문이다. 그러므로 언어의 한계는 기억의 차이에서 비롯된다. 기표와 기의에 기억의 차이를 대입해 보면, 기표는 객관적이고 기의는 주관적이기 때문에 기의의 일치할 수 없는 차이는 각자가 사용하는 기표를 다르게 만든다. '나무'라는 단어를 보고 누군가는 지리산의 나무를, 누군가는 집 앞의 나무를 떠올릴 것이다. 즉, "나무"라는 기표는 공통적이지만 그것을 보고 떠올리는 기의에선 차이가 생겨날 수밖에 없다.

여기서 기표와 기의 새로운 관계를 정립할 수 있다. A가 생각하는 나무와 B가 생각하는 나무와 C가 생각하는 나무는 모두 다르다. 하지만 여기서 우린 그들이 생각하는 그 이미지가 나무라는 것을 알 수 있는 것은 각자가 기억하는 나무들에서 ‘귀납적으로’ 기표를 도출하기 때문에 가능하다. 겹쳐질 수 없는 기의의 차이에서 기표를 도출할 수 있는 것은 단순히 수많은 기억 속에서 기표를 도출했기에 가능한 것일 뿐이다. ‘귀납’은 특수한 사실로부터 일반적인 결론을 도출해내는 논리학의 방법이다. 이를 언어에 적용해본다면, 수많은 특수한 기의들에서 우린 그 기의들을 공통으로 지시할 수 있는 기표를 도출해내고 이 기표는 객관적이지 일반적으로 사용된다. 이와 반대로 ‘나무’라는 기표에서 우린 각자의 기의를 “연역적으로” 도출해낼 수 있다. ‘연역’은 일반적인 전제로부터 특수한 결론을 이끌어내는 논리학의 방법이다. 이를 다시 적용해본다면, 공적으로 사용되는 기표를 들고 각자 주관적인 기의를 떠올릴 수 있다. 예를 들어, ‘호랑이’라는 단어를 보고 누군가는 귀여운 호랑이 그림을 떠올릴 수 있지만, 누군가는 호랑이에게 물린 기억을 떠올릴 수도 있다. 이러한 기표의 귀납과 기의의 연역은 기표가 객관적인 규칙으로 합의되고 작동되기 때문이며, 기의는 기억의 차이에서 비롯된 이미지들의 겹칠 수 없는 고유성 때문이다. 하지만 기표에서 기의를 잘못 연역하거나 기의에서 기표를 잘못 귀납하면 이해하는데 혼란이 생기게 된다. 전자의 경우는, 인간은 형용할 수 없는, 표현할 수 없는 기표의 한계를 느낀다. 예를 들어, 웬지 오늘따라 마음이 뒤숭숭하거나 말로 표현할 수 없는 감정이 북받쳐 오를 때. 우리는 언어가 뜻하는 바를 탈주하는 경험을 하게 된다. 이때 기표의 규칙은 작동하지 않으며, 언어는 탈주된 채 우리의 사적 몸짓 속에서 기의의 형태로만 맴돌게 된다. 이와 반대로 후자의 경우는, 어린아이가 책을 읽는 경우를 떠올려보면 된다. 그는 아직 언어에 능숙하지 않지만, 단어를 읽는 법을 배웠기 때문에 글자만을 읽는 것은 가능하다. 하지만 그 책에서 의미하는 바를 머릿속에 그려내지 못하며 이해할 수 없는 채 단순히 음독하는 것에 불과한 것이다. 이때 우리 머릿속에는 아무런 이미지도 연상되지 않으며, 발성 기관에서 소리 내는 것으로 우리 구강에서 기표가 맴돌게 된다. 그러므로 기표 없는 기의는 공허하지만, 기의 없는 기표는 맹목적이다.

하지만 문학에선 공적으로 사용되는 기표를 사적 규칙에 따라 자의적으로 사용한다. ‘나는 밥을 먹는다’라는 기표를 보았을 때, 누구나 책상에 앉아 음식을 차려놓고 밥을 먹는 모습을 떠올릴 것이다. 이는 ‘밥’과 ‘먹는다’ 사이의 규칙이 성립되며, ‘밥’과 ‘눕는다’라는 단어 사이에는 규칙이 적용되지 않음을 의미한다. 하지만 문학에선 이런 공적 기표가 사적 기표로 바뀌어 자의적으로 의미를 창조해낸다. 이상의 『날개』의 첫 문장은 다음과 같다. “박제가 되어버린 천재를 아시오” 여기서 “박제”와 “천재”는 일상언어에서 사용되지 않는 규칙을 가지고 있다. 흔히 말하는 박제는 사체를 방부 처리하여 썩지 않고 오래 보관하는 방법을 뜻하고, 천재는 머리가 비상한 사람을 뜻한다. 하지만 이상이 ‘박제가 되어버린 천재’라는 단어를 자의적으로 결합한 순간부터 위의 기표에서 일상적인 맥락

으로 이상의 기의를 연역해낼 수 없다. 그러므로 우린 이상이 사용한 문학적 표현과 장치를 그의 작품과 문학관 속에서 해석해낼 수밖에 없는 것이다. 그러므로 그의 기표는 우리의 공적 기표 내에서 해석될 수 없는 고유한 기표로서 그의 작품에 의해 기의를 연역해낼 수밖에 없다. 그러므로 문학은 해석과 독해의 문제를 언제나 안고 있으므로, 이상과 같은 언어를 사용하는 한국인들조차 이런 바탕에서 그를 독해할 수밖에 없는데 외국인들이 섬세한 뉘앙스를 살려서 이상의 소설을 읽기란 쉽지 않다. 그러므로 언제나 문학은 기표의 탈주를 일으키며, 해석의 문제와 번역의 불가능성을 염두에 둘 수밖에 없다.

공적 기표는 규칙에 따라 합의되었지만, 문학가의 자의적 사용과 사적 기표로 그의 작품관 내에서 해석할 수 있는 여지를 남겨둔다. 하지만 기의는 언제나 주관적이지 객관적일 수 없다. 앞에서 언급한 바대로, 기의는 기억의 차이이기 때문에, 각자가 다르게 기억한다면 기의를 공적으로 사용하는 것은 불가능해진다. 여기서 존재의 차이에서 비롯된 기억의 차이와, 기억의 차이에서 비롯된 기의의 차이를 지적하고자 한다. 연장하는 사물은 항상 어떠한 공간을 차지하고 있다. 무엇인가가 존재하고 있다면 그 공간엔 다른 물체가 동시에 공존할 수 없다. 그것이 곧 연장한다는 의미이기도 하다. 두 개의 복숭아를 양손에 들고 서로를 향해 맞대고 눌러보면 지금까지의 논의가 무엇을 의미하고 있는지 파악할 수 있을 것이다. 하나의 복숭아가 차지하고 있는 공간엔 다른 복숭아의 존재가 침투할 수 없다. 두 복숭아는 서로가 만나는 "경계"에서 각자의 존재성을 유지하지 못하고 붕괴할 것이다. 이 경계야말로 존재의 한계이며 연장성의 끝이다. 경계에선 각자의 연장성은 공존하지 못하고 으깨지며 경계를 기준으로 주변으로 정체성을 유지하기 위한 저항이 시작된다. 이것이 각 물체가 연장할 때 특정 공간을 고유하게 차지하고 있다는 것이고 그것은 그 존재의 고유한 공간이다. 이처럼 무엇인가가 존재한다는 것은 자신의 연장성을 고유한 공간에서 점유하고 있음을 의미하고 이것은 그것의 파괴가 이루어지지 않는 이상 가득 채워져 있다. 따라서 존재한다는 것은 이미 존재론적 차이를 내포하고 있다. 이러한 관점에서 키가 같은 두 사람이 책상 위에 놓은 사과를 같은 거리를 두고 바라보고 있다고 생각해보자. 두 사람이 같은 높이, 같은 위치에서 사과를 바라보기 위해선 다른 사람의 연장성이 배제될 수밖에 없다. 즉, 누군가가 이미 있는 자리에서 볼 수 없으므로 서로 다른 존재라면 서로 다르게 바라볼 수밖에 없는 것이다. 그렇다면 키가 작은 사람과 키가 큰 사람이 있고 키가 작은 사람이 키가 큰 사람 앞에서 사과를 바라보는 상황을 가정해보자. 이때도 키라는 위치의 차이 때문에 키가 작은 사람은 사과의 몸통 부분을 자세히 볼 수 있겠지만 키가 큰 사람은 꼭지 부분을 자세히 볼 수 있을 뿐이다. 그러므로 다르게 존재한다는 것은 다르게 경험한다는 것이고 다르게 경험한다는 것은 다르게 기억할 수밖에 없다는 것이다. 다르게 기억할 수밖에 없는데 어째서 모든 것을 똑같이 경험한다는 것이 있을 수 있겠는가? 같은 환경을 조성하고 존재자의 환경을 모두 같게 하더라도 존재자의 차이는 극복될 수 없으며, 이 세계엔 같게 누적된 경험은 존재할 수 없다. 그러므로

존재의 차이는 기억의 차이를 발생하고, 이는 좁혀질 수 없는 간극을 만들어내서 기의에 주관성을 부여한다.

기의가 주관성을 가질 수밖에 없는 것은 우리가 다르게 경험하기 때문에 기의를 기표로 표현한다고 하더라도, 타자와 좁혀질 수 없는 간극이 존재한다는 사실이 확인된다. 같은 사과를 경험하더라도 서로 다르게 볼 수밖에 없기에 이런 기억의 차이는 해소되기 힘들다. 그러므로 우린 타자를 이해하고 공감하기 위해선 끝없는 타자와의 소통이 역설적으로 필요하게 된다. 내가 상대방의 위치에서 경험할 수 없기에, 상대방이 말해준 기표를 듣고 기의를 최대한 연역해내기 위해 노력해야 한다. 물론, 본래 상대방이 내가 될 수 없고, 내가 상대방이 될 수 없기에, 이런 노력 끝에서 최후의 일치할 수 없는 차이는 분명 존재한다. 하지만 간극을 한없이 줄어나감으로써 타자와의 소통필요성을 끝없이 열어두어야 하고 언어가 존재한다는 것의 본질은 우리에게 타자가 필요하고 그들과 소통하고 싶어 한다는 점을 상기해야 한다. 즉, 언어란 타자와의 소통을 통해 기표를 넘어 기의를 이해하는 것이고, 기의를 넘어 기표를 공용하는 것이다.

인간의 구와 기술의 위치에 대하여

인유립

세상을 인간이 만든 것과 그렇지 않은 것으로 나눈다면, 후자의 영역에 들어가는 것은 몇 개나 될까? 아마 인간이 지구상에 나타나기 이전부터 존재했던 하늘, 바람, 공기와 같은 자연물 말고는 거의 없을 것이다. 지금 잠깐 우리 주변만 둘러본다 하더라도, 이제 인간은 원래 주어진 것보다 자신이 창조한 것들이 더 많은 세상에서 살고 있다. 그리고 이런 세상은 인간이 돌을 사용해서 사냥을 하고, 집을 짓고, 불을 피우던 때부터 시작되었다.

때문에 인간은 기술적 관점에서 바라보았을 때—물론 인간의 존재를 규정하는 여러 관점들이 있겠지만—동물을 사냥하던 과거부터 동물의 유전자를 분석하고 복제할 수 있는 현재까지 한 번의 퇴보도 없이 앞으로만 나아간 존재라고 할 수 있다. 특히, 산업 혁명 이후부터 이 경향은 더 두드러져서, 이제 인간은 기술을 빼놓고서 도저히 자신의 존재를 설명할 수 없는 동물이 되어버렸다. 과연, 인간 생활의 여러 영역 중에서 기술만큼 꾸준히 자신의 입지를 키워온 것이 또 있을까? 그래서인지 오늘날의 인간을 기술주의적 관점에서 바라보는 것은, 어쩌면 가장 당연하고 자연스러운 태도일 것이다. 그런데 에른스트 카시러는 그의 저서 <<인간이란 무엇인가>>에서, 언어, 예술, 종교, 과학과 같은 여러 요소들 중 오직 하나 만으로 우리 인간 존재를 환원할 수는 없으며, 오히려 그것들이 서로 팽팽한 긴장 관계에 놓인 전체로써 인간을 설명해야 한다고 말한다. 심지어 미신과 같은 비과학적이고 허무맹랑해 보이는 요소들까지도 전부 포함해서 말이다. 제 아무리 기술이 인간 세상에 큰 영향을 미쳤다 하더라도, 이를 온전히 우리의 중심에 놓고 마치 프로크루스테스의 침대처럼 이질적인 것들을 모두 내쳐서는 안 된다는 것이다. 이런 그의 생각에 전적으로 동의한다. 인간은 확실히, 하나의 관점으로 설명하기에는 너무도 복잡한 존재이기 때문이다. 그러나 내가 의문을 가지는 지점은, 과연 그 관점들 사이에 조금의 지배적 관계도 없는가 하는 것이다. 예컨대 오늘날의 인간을 오로지 기술적 관점으로만 설명하는 것이 불가능하고, 설령 그렇게 한다 하더라도 그것이 완전하지는 않겠지만, 다른 여러 관점들과 비교해 보았을 때 인간의 가장 많은 것을 드러낼 수 있다는 사실은 부정할 수 없는 것처럼 느껴진다. 그래서 나는 조금 다른 방식으로 인간 존재에 대해 설명하고자 한다.

내가 생각하기에 인간의 모습은 마치 이것 저것으로 뿔뿔 뭉쳐진 구와 같다. 그리고

구의 정중앙을 잘라 뒤집어 보면 가장 넓은 단면을 볼 수 있는 것처럼, ‘21세기의 인간’이라는 구의 중심에는 기술이 놓여있어서 인간의 가장 많은 부분을 설명할 수 있다. 또한 이 구는 그 안의 구성 요소들이 서로 끊임없이 위치를 뒤바꾸며 각자의 부분을 넓히거나 좁히고, 아예 새로운 것들을 옆구리에 붙이기도 하면서 전체적으로는 점차 더 큰 구로 진화해온 것이다. ‘종교’를 예를 들어 보다 구체적으로 설명하자면, 이는 원시시대부터 인간의 구를 구성하는 요소였고, 중세기에는—서부 세계에 한하여 설명할 때—그 위치가 구의 중심이었으며, 오늘 날에는 상대적으로 구의 바깥으로 밀려나 있는 상황이라고 할 수 있다. 무엇보다 중요한 점은, 이 인간의 구가 특정 시대에서 지배적인 관점에 벗어난 요소라 하더라도 결코 내치거나 깎아내지 않는다는 것이다. 시간이 지날수록 더 다양한 요소들을 흡수함으로써 오직 자신의 크기를 키워갈 뿐이다.

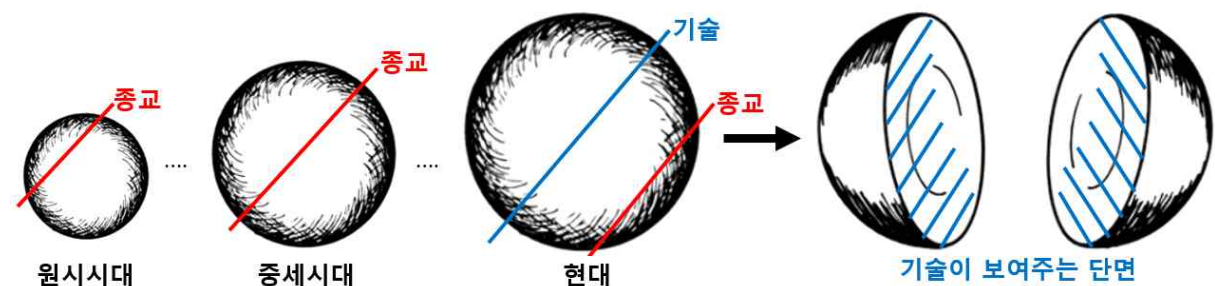


그림 1. 시대에 따른 인간의 구 변화의 모습

결국 논의를 정리하자면, 기술주의적 관점으로만 인간을 설명하는 것은 그저 인간의 다양한 모습들 중 하나의 단면만 설명하는 것이기에 비록 완전하지 않지만, 오늘날에 그 단면이 다른 것들에 비해 가장 포괄적으로 인간을 설명할 수 있다는 것 또한 사실이라는 것이다. 이렇게 인간의 모습을 구로써 설명하는 것의 장점은, 오랜 역사 속에서 인간의 문화가 어떻게 변해왔으며 특정 시대에는 어떤 관념이 지배적이었는지를 보여줄 수 있다는 것이다.

재차 말하지만, 이 글은 기술주의적 관점으로 인간을 이해하는 것이 가장 바람직하다고 말하려는 것이 아니다. 다만 오늘 날, 21세기를 살아가는 인간들에 한해서 우리들을 기술주의적 관점으로 설명한다면, 여타의 예술이나 종교와 같은 것들로써 설명하는 것보다 많은 것을 논할 수 있다는 것을 말하려는 것뿐이다. 내가 보기에, 적어도 이것은 부정할 수 없는 사실이기 때문이다. 하나의 관점으로만 인간 존재를 바라보고 설명한다면 결코 인간에 대한 완전한 이해에 도달할 수 없다. 특히 기술이 마치 인간 문명의 중추인 양 절대적으로 신봉하는 것은 위험하기까지 하다. 닐 포스트만이 그의 저서 <<테크노폴

리>>에서 논했듯이, 기술은 우리가 예측한 것과 전혀 다른 방향으로 흘러가기 때문이다. 그래서인지 어떤 단면이든 그 끝은 날카롭지만, 기술은 더욱 거친 날을 가진 것처럼 보인다. 따라서 우리는 다른 많은 요소들을 포함한 둥근 구 형태로 인간을 설명해야만 하는 것이다. 모든 면을 다 둘러보기 전에는 완벽한 이해를 할 수 없는, 그런 구 말이다. 그 안에 있는 기술, 예술, 종교 이외의 모든 것들은 시대에 따라 구의 중심부로 가기도, 외곽으로 밀려나기도 했지만 결국 우리는 그 모든 것들을 끌어안고서 지금에 도달했다. 앞으로 이 구 안에 있는 다양한 요소들이 어떻게 변화할 지는 아무도 예측할 수 없지만, 우리가 계속해서 이를 살찌워가며 더 크고 단단한 인간의 구를 만들어갈 것이라는 것은 틀림없다.

생(生)에의 마침표

박승윤

이제는 우리에게 너무나도 익숙해져버린, 사르트르의 “인생은 B(Birth)와 D(Death) 사이의 C(Choice)이다”라는 말이 있다. 본래 이 표현의 핵심은 Choice에 있었겠으나, 본 글에서는 이러한 Choice들이 Birth와 Death 사이에 존재한다는 점에 주목하고자 한다.

한 사람의 인생은 첫 울음과 함께 시작되고 마지막 숨과 함께 끝난다. 사람들은 어떻게 태어나는지, 그리고 어떻게 살아가는지에는 큰 관심을 둔다. 반면, 어떻게 죽는지에는 큰 관심을 가지지 않는다. 생각해보면, 앞으로의 미래를 논할 때, 죽음은 어떠한 축에도 끼어들지 못했다. 당장의 삶을 살아내는 데 급급하기 때문일까. 그럼에도 불구하고 죽음에 대한 사색의 시간을 갖는 것은 삶에 대한 고민을 하는 것만큼이나 중요하다. 사실상 그 둘이 분리될 수 없는 개념이기 때문이다.

‘문장’을 생각해보자. 문장은 “생각이나 감정을 말로 표현할 때 완결된 내용을 나타내는 최소 단위”이다. 이러한 문장은 .(마침표)로 그 종결을 나타내며, 마침표까지 아우를 때야 비로소 완전한 문장이 탄생한다. 즉, 문장의 완결성은 마침표가 결정하는 것이다. 같은 맥락에서 삶 또한 개인의 삶의 고유한 종결 형식이라고 할 수 있는 죽음까지 아우를 때 비로소 하나의 완성된 삶으로 여겨질 수 있는 것이다. 그렇기에 죽음은 절대로 사람들의 삶에서 배제될 수 없다.

사람들은 죽지 않고 영원히 살 것이라는 착각 속에 살아가는 듯하다. 본래 인생은 죽음을 향해 달려가는 것이라는 사실을 망각한 것일까. 한병철의 표현을 빌리자면, 이처럼 죽음을 직시하지 못한 존재들은 죽지 않고 “불시에 끝장난다(ver-enden).” 앞서 말한 바와 같이, 완성의 형식인 죽음을 아우르지 못한 삶은 어떠한 방향성과 마무리도 없이 불완전한 상태가 될 수밖에 없다는 것이다.

그렇다면 사람들은 왜 죽음을 직시하지 못할까. 그 이유는 역설적이게도 바로 삶 때문이다. 당장 살아가는 것도 걱정인데, 누가 죽는 것을 걱정할 수 있겠는가. 21세기 현대인들의 삶은 바쁘기 그지없다. 항상 시간에 쫓기며 부족한 24시간을 살아간다. 자본의 논리에 따라, 일하지 않는 사람들은 낙오되기 때문이다. 따라서 사람들은 행복의 맥락이 아닌 자본의 맥락에서 움직이며 스스로를 끊임없이 착취한다. 이 과정에서 사람들은 방향키를 놓은 채 파도에 이리저리 치이며 떠돌게 된다. 어떠한 방향성도 없이 ‘평균적인 사람들’의 흐름에 몸을 맡기는 것이다. 그러면서도 그것이 행복을 위한 길이라고 자기최면을 걸기까

지 한다. 그마저도 없이 삶을 버터낼 순 없으니.

한병철은 이러한 사회의 모습을 “피로사회”라 명명한다. 피로사회를 살아가는 사람들은 시간의 중력을 느끼지 못한다. 오로지 일과 그에 따른 성과만을 위해 달려가기에 시간은 하염없이 흘러만 간다. 시간의 중력이 없어진 이 시대의 현재는 머물 수 있는 공간이 아닌 그저 스쳐 지나가는 일부분일 뿐이다. 시간의 의미가 소멸되어 버린 것이다. 이처럼 시간의 중력이 없는 삶에는 중심이 없고 중심이 없는 삶에는 방향이 없다. 방향이 없는 삶은 앞서 말했듯이 어떠한 완결성도 없이 불시에 끝장나게 된다.

그렇다면 어떻게 삶을 완전하게 종결할 수 있을까? 어떻게 하면 제대로 ‘죽음’에 이를 수 있을까? 하이데거의 말을 빌리자면, 이에 대한 해답은 바로 ‘죽음으로의 선구’이다. 죽음으로 나아가는 것은 미래의 것인 죽음을 현재화한다. 죽음을 삶의 현장으로 끌어오는 것이다. 죽음을 마주할 때 우리는 언제든지 죽을 수 있다는 그 근본적인 불안을 직시할 수 있고, 그때부터 실존에 대한 물음을 던질 수 있다. 어떻게 살아야 하는지에 대한 본래적인 존재물음의 시작인 것이다.

이처럼 죽음의 가능성을 인지하면 사람들은 자본의 논리, 혹은 타인이 정한 평균성의 논리에서 벗어나 주체적이고 고유한 삶을 살게 된다. 다시금 스스로의 방향키를 잡고 파도에 맞서 인생을 헤쳐 나간다. 이 때 비로소 현재에 머물 수 있게 된다. 현재에 머물며 사람들은 인생의 작은 부분 하나하나에서 경이를 발견한다. 스쳐지나가기만 하던 순간들을 포착하며 이전에는 보이지 않았던 것들을 보기 때문이다. 무심코 지나쳤던 무수히 많은 어느 하루, 어느 장소, 어느 사람에서 ‘그 하루’, ‘그 장소’, 그리고 ‘그 사람’을 발견하게 되는 것이다. 개개인이 살아가는 시간은 마침내 고유한 의미를 가지게 된다.

애석하게도 앞서 말했듯이 현대사회는 죽음을 잊은 사회가 되어버렸다. 우리는 어떻게 해야 죽음에 한 발 앞으로 다가갈 수 있을까. 아니, 애초에 그런 게 가능하기는 한 걸까. 그러나 어찌면, 코로나 바이러스가 우리의 삶에 새로운 무게를 실어줄 수 있을지도 모르겠다. 코로나 바이러스로 인해 고독과 죽음은 그 어느 때보다 우리의 삶과 밀접한 관계를 맺게 되었고, 그로 인해 우리의 삶은 말 그대로 ‘멈춰’ 버렸다. 혼자 보내는 시간이 많아지며 일명 ‘코로나 블루’에 빠진 사람들도 늘었다.

하지만 달리 생각해보면, 무작정 달려가기만 하던 우리에게 잠깐의 방지턱이 될 수도 있지 않을까. 고독해질 수밖에 없는 이 멈춤의 시간, 어찌면 새로운 ‘사색의 시간’이 될 수도 있지 않을까. 우리의 삶을 멈춘 것이, 오히려 앞으로의 삶을 위한 새로운 동력이 될

수도 있지 않을까? 물론 심각한 우울과 좌절을 피해야만 하는 요소임에 틀림없다. 그러나 우리에게 진정으로 필요한 것은 그러한 우울과 불안을 외면하고 피하는 것이 아닌, 받아들이고 해소하는 것이다.

실제로 코로나 이후 죽음에 대해 자유롭게 이야기 할 수 있는 ‘데스 카페’가 사람들 사이에서 알게 모르게 인기를 얻고 있다고 한다. 즉, 내면에 있는 불안을 바깥으로 환기하며 긍정적인 해소를 할 수 있는 창구가 생기고 있는 것이다. 죽음이 우리 삶의 문을 두드릴 때, 이제는 반갑게 맞아 대화를 나눌 수 있는 자세가 필요하다. 이제는, 죽음을 향해 먼저 나아가 보는 게 어떨까.

화룡점정(畫龍點睛)이라는 말이 있다. “무슨 일을 하는 데에 가장 중요한 부분을 완성함”을 뜻하는 말이다. 인생이라는 문장의 내용과 모습은 모두가 다르다. 그러나 중요한 것은 문장을 끝마치는 것이다. 길든 짧든, 화려하든 수수하든, 결국 문장을 결정하는 것은 마침표이다. 즉, 죽음은 삶의 화룡점정이다. 죽음이 존재함으로 인해 비로소 삶이 완성될 수 있기 때문이다. 그렇기에 더 이상 피하지 말고 죽음을 마주해야 한다. 삶을 고민하자. 생(生)과 우리 생(生)에의 마침표, 죽음에 대하여.

니체의 『도덕의 계보』에 대한 현대적 해석

조재훈 · 김의상 · 박재서

황수림 · 성예림 · 이종원

논문요약

니체의 『도덕의 계보』에 대한 현대적 해석

이 논문은 ‘계보학’이라는 공통분모 위에 『도덕의 계보』 각 논문의 내용을 검토하고, 그것을 현대적으로 재해석하는 것을 과제로 한다. 니체는 자신의 글 속에서 계보학적 방법론을 통해 그리스도교적 윤리를 비판한다. 그 과정에서 윤리, 양심, 죄의식과 잔인성, 금욕주의적 이상에 대해 언급하고 있다. 이 논문도 『도덕의 계보』에 드러난 이 개념들에 관한 해설을 다루고, 그 개념들을 현대적으로 해석하는 순서를 갖는다.

니체가 『도덕의 계보』에서 해설하는 것은 다음과 같다: 1) 약자를 위하는 그리스도교적 윤리는 약자의 르쌍티망이 반영된 노예반란의 도덕이다. 2) 양심은 약자의 르쌍티망의 방향이 강자에게 향하지 못해, 즉 밖으로 표출되지 못해, 약자 자신에게로 향한 인간의 내면화다. 3) 양심은 부채의식에 의한 것이다. ‘채권자-채무자’ 계약 관계에서 형성된 권력 관계에서 채권자는 채무자의 고통을 보며 쾌감을 느끼는 잔인성을 지닌다. 4) 금욕주의적 성직자는 병든 무리의 목자 또는 구원자로서 그들을 지배한다. 그러면서 병든 무리의 증오의 대상인 ‘건강한 사람들’의 적수로 대항하며 함께 건강한 자들을 경멸한다. 5) 인간은 아무것도 의욕하지 않기보다 허무를 의욕한다.

이 같은 니체의 해설을 대하면서 들 수 있는 의문은 19세기를 통찰한 그의 생각이 현대 사회에 어떤 의미가 있고 어떻게 적용될 수 있는가 하는 것이다. 필자는 『도덕의 계보』 제1논문의 그리스도교적 윤리, 제2논문의 양심과 잔인성, 그리고 제3논문의 금욕주의적 이상과 허무에의 의지를 다음과 같은 연결고리를 통해 현대 사회의 사례와 함께 현대적으로 재해석한다. (1) 그리스도교적 윤리 - 자유주의 윤리, (2) 양심 - 몸에 내면화된 양심이 적용되는 현대의 일상 사례, (3) 부채이론과 잔인성 - ‘샤덴프로이데’와 ‘사이버징벌’, (4) 금욕주의적 이상 - 현대 종교의 변화된 교리 (5) 허무주의라는 공통점: 금욕주의적 이상 - 힙합의 욕망주의적 이상.

우리는 『도덕의 계보』에서 계보학의 가치와 그것이 적용된 그리스도교적 윤리를 구성하는 여러 개념들에 관한 니체의 비판적 관점을 배울 수 있다. 이 배움의 내용들은 현

재까지도 유효하거나 중요하다. 한편, 시간이 흐름에 따라 내용과 형태를 달리하는 가치가 정태적으로 보여도 동태적임을 밝힐 수 있다. 다른 한편, 니체의 비판적 관점이 담긴 그리스도교적 윤리를 구성하는 여러 개념들은 현대 사회에도 중요한 개념으로 여겨지고, 그것은 현대 학문의 발전이나 종교의 변화에 따라 정교화되거나 다시 비판적으로 검토할 필요가 있기 때문이다.

주제분야: 근대독일철학, 계보학

주제어 : 계보학, 자유주의, 양심, 샤덴프로이데, 금욕주의

I. 머리말

니체(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844~1900)는 그의 세 가지 논문이 담긴 『도덕의 계보』에서 계보학적 방법론을 통해 당시 서구 사회의 윤리관인 그리스도교의 윤리적 기반을 비판한다. 다시 말해, 약자가 선하다는 인식과 양심 그리고 금욕주의적 이상이 어떻게 서구 사회를 지배하는 거대한 가치체계로 자리하였는지 그 기원을 파헤친다. 니체는 그러한 계보학적 방법론을 통해 그리스도교 윤리의 본질은 약자의 르쌍티망(ressentiment)과 허무에의 의지라는 결론을 도출한다.

그런데 니체의 방법론과 결론은 결코 그의 시대에만 적용되는 것이 아니고, 현대 사회에도 유효하다. 그 이유는 다음과 같다. 먼저, 계보학적 방법론의 성질에 관한 것이다. 계보학적 방법론은 어떤 윤리가 선이나 악으로 성립되어온 계보를 추적한다. 이는 그러한 계보를 지닌 선악 개념이 절대적 선악이 아님을 함축한다. 그러한 계보를 지닌 선악 개념이 절대적 선악이라면, 그 선악은 계보와 무관하게 선악이기 때문이다. 그런데 계보학적 방법론을 통해 분석된 선악, 나아가 가치판단 또는 가치체계는, 그 계보와 무관하지 않다. 그렇다면 계보학적 방법론이 적용되는 한, 가치판단 또는 가치체계의 문제는 절대적이지 않고 계보를 지닌 것의 문제로 귀결된다. 따라서 현대의 가치판단에 계보학적 방법론이 적용된다면, 우리는 그 가치판단의 계보를 추적할 수 있다. 다음으로, 그리스도교적 윤리를 구성하는 핵심 개념이 현대 사회에도 중요하게 취급된다. 한편, 니체는 『도덕의 계보』 제2논문에서 ‘부채 이론’을 제시했다. 이 이론에 따르면, ‘채권자-채무자’ 계약 관계에서 형성된 권력 관계에서 채권자는 채무자의 고통을 보며 쾌감을 느낀다. 그런데 현대의 심리학은 타자의 고통을 보며 쾌감을 느끼는 이유를 잘 설명한다. 다른 한편, 니체는 양심은 약자의 르쌍티망의 방향이 강자에서 자기 자신으로 향한 형태라고 설명한다. 그런데 그런 양심이 현대인의 일상에 어떻게 적용되는지는 여러 사례를 통해 드러난다. 끝으로, 허무에의 의지에 관한 것이다. 니체는 『도덕의 계보』 전반에 걸쳐 그리스도교적 윤리의 본질이 허무주의임을 밝힌다. 그의 견해 따르면, 그렇기에, 니체의 시대에 그리스도교가 힘을 상실한 이후, 인간은 아무것도 의욕하지 않기보다 허무를 의욕했다. 다시 말해,

그리스도교적 윤리의 본질을 여전히 의욕한 것이다. 현대인이 서구의 이러한 허무에의 의지를 여전히 계승하는 한, 니체의 작업은 현대에도 유효하다.

이러한 『도덕의 계보』와 현대 사회 문제의 연관성에 바탕을 두면서, 그 연관을 추적해보려 한다. 즉, 『도덕의 계보』를 현대적으로 재해석하는 작업을 할 것이다. 『도덕의 계보』는 제1논문, 제2논문, 제3논문으로 구성된다. 제1논문은 윤리를 중심으로, 제2논문은 양심과 잔인함을 중심으로, 제3논문은 종교와 예술을 중심으로 현대적 재해석을 할 것이다. 본고는 단지 ‘계보학’이라는 공통분모 위에서 『도덕의 계보』 각 논문의 내용을 현대적으로 재해석하는 데 목적을 둔다. 그렇기에 현대적 해석이 적용된 『도덕의 계보』의 각 논문과 각 쟁점들이 반드시 내용적으로 서로 연결되지는 않고 다소 분리되어 있다는 점에 대해 미리 양해를 구한다.

II. 제1논문의 현대적 해석: 윤리에 관하여

1. 현대의 통시적 자유주의 윤리와 니체의 계보학적 방법론

니체는 『도덕의 계보』 제1논문에서 그리스도교적 윤리의 선악 개념에 은폐된 귀족-성직자 내지 강자-약자 간의 힘의 관계를 계보학적으로 밝혔다. 그러나 현대 사회의 윤리는 그리스도교적 윤리에 국한되지 않고, 다변화되었다. 윤리를 인간과 인간집단의 사고와 행위에 관한 지향점을 제공하는 개념이라고 할 때, 자유주의와 사회주의와 같은 거시 담론에서 페미니즘과 환경윤리와 같은 미시 담론에 이르는 현대 사회의 담론을 모두 윤리의 영역에 포괄해도 좋을 것이다. 그런데 계보학적 관점에서 조망하면, 이 윤리들은 그 자체로 선이나 악이지 않고 선이나 악으로 불리게 된 어떤 기원을 지님이 드러난다. 여기서는 자유주의에 국한해 그 기원을 밝힐 것이다. 현대의 다양화된 수많은 윤리를 모두 검토하기란 사실상 불가능에 가깝고, 자유주의가 타인위해의 원칙 하에서 표현의 자유를 무한정 보장하는 한, 현대 윤리의 다양화의 기반 역할을 하기 때문이다. 순식간에 잔가지를 내리는 나무에 문제가 있는지 알려면, 모든 잔가지보다 차라리 그 잔가지의 기반이 되는 뿌리를 살피는 편이 나은 것과 같은 이치다.

일단 그리스도교적 선악에 관한 니체의 계보학적 방법론에 대해 개관한 다음 그 계보학적 방법론을 통해 선의 탈을 쓴 자유주의에 은폐된 실체를 밝힐 것이다. 당시 유럽의 선악을 기초 지은 그리스도교에 대한 폭로가 니체에 의해 계보학적으로 진행된 방식을 제시함으로써, 계보학적 방법론이 무엇인지 소개하고, 그 방법론을 통해 현재의 선악을 기초 짓는 자유주의의 실체를 밝힐 작업의 방향을 암시하기 위함이다.

2. 그리스도교적 선악에 관한 계보학적 방법론

니체는 유럽에서 절대적 선을 자처하며 인간의 이상적 원형을 만들어낸 그리스도교적 윤리를 비판한다. 당시 다수의 유럽인은 선과 악으로 대표되는 가치평가에 대하여, 좋음의 기원이 이타주의에 있다고 생각했다. 이타주의적 행위는 그 행위의 객체에게 좋은 것인데, 이 기원이 망각된 채 시혜나 희생 같은 이타주의적 행위 자체가 관습적으로 좋음으로 굳었다는 것이다. 그러나 니체는 ‘좋음(Gut)’의 언어적 기원을 밝히며 이런 이해가 사실에 어긋난다고 주장한다.

이들은 모든 저급한 자, 비천한자, 범속한 자들에 대비하여 자신과 자신의 행위를 좋음으로, 즉 최상급의 것으로 느끼고 평가한다. 이들은 바로 이 거리의 파토스(距離感, Pathos der Distanz)에서 가치를 창조하고 가치의 이름을 새기는 권리를 비로소 가지게 되었다. … 다시 말해 고귀함과 거리의 파토스, 좀 더 고급의 종족이 하급의 종족, 즉 하층민에 대해서 지니는 지속적이고 지배적인, 근원적 감정의 총체 — 이것이 좋음(優, gut)과 나쁨(劣, schlecht)이라는 대립의 기원이다.⁵⁾

니체에 따르면, ‘좋음(Gut)’의 언어적 기원은 ‘이기적’-‘이타적’ 개념이 아닌 ‘고귀함’-‘야비함(혹은 저급함)’ 개념과 결부된다. ‘좋음’이라는 말이 지시하는 가치판단이 이타주의적 행위의 객체, 즉 좋은 것을 받은 인간에게서 발생한 것이 아니고, 오히려 ‘고귀한 자’, ‘강한 자’, ‘지배하는 자’가 스스로에 속한 다양한 힘의 성질을 ‘좋다’고 말한 데서 기원한다는 것이다. 반면 ‘저급한 자’, ‘약한 자’, ‘지배받는 자’가 그런 힘을 갖지 못한 것을 ‘나쁘다(shlecht)’고 불렀다. 다시 말해, ‘좋음’이란 말의 본질은 자신이 힘을 갖고 있음을 긍정하는 감정에 있다고 니체는 주장한다.

그런데 여기서 자신의 힘에 대한 감정이 본질이었던 좋음이 어떻게 이타적 의미로 전도되었는지가 의문이 된다. 니체는 이 가치전도의 문제를 다루며 계보학적 방법론의 진가를 드러낸다. 그는 선과 악이라는 가치판단이 ‘귀족적 평가 방식’과 ‘성직자적 평가 방식’으로 나뉜다고 말한다. 전자는 ‘강력한 자’에게서 발생한 본래적 좋음의 본질을 지니고 힘들에 관한 긍정적·능동적 자기감정에 기반을 둔다. 후자는 반대로 약한 인간들의 르쌍티망에 기원한다. 부정적 평가(적, 즉 강한 자는 악하다)를 먼저 제시한 다음에 그것에 대한 반동으로 긍정적 평가(우리, 즉 약자는 선하다)를 만들기 때문이다.

성직자 민족인 유대인, 이들은 자신의 적과 압제자에게 결국 오직 그들의 가치를 철저히 전도시킴으로써, 즉 가장 정신적인 복수 행위로 명예회복을 할 줄 알았다.

5) GM, I, 2. (※ 본 논문에서 니체의 저서를 인용할 때 저서의 약어와 절 번호를 표기하거나 아포리즘 번호를 사용한다. 약어는 다음과 같이 통상적인 독일어 약어를 사용한다. GM: Zur Genealogie der Moral; JGB: Jenseits von Gut und Böse)

오직 이렇게 하는 것만이 성직자적 민족에게, 가장 퇴보한 성직자적 복수욕을 지닌 민족에게 적합한 것이었다. 유대인이야말로 두려움을 일으키는 정연한 논리로 귀족적 가치 등식(좋은=고귀한=강력한=아름다운=행복한 =신의 사랑을 받는)을 역전하고자 감행했으며, 가장 깊은 증오 (무력감의 증오)의 이빨을 갈며 이를 고집했던 것이다. 즉 “비참한 자만이 오직 착한 자다. 가난한 자, 무력한 자, 비천한 자만이 오직 착한 자다. 고통받는 자, 궁핍한 자, 병든 자, 추한 자 또한 유일하게 경건한 자이며 신에 귀의한 자이고, 오직 그들에게만 축복이 있다—이에 대해 그대 고귀하고 강력한 자들, 그대들은 영원히 사악한 자, 잔인한 자, 음란한 자, 탐욕스러운 자, 무신론자이며, 그대들이야말로 또한 영원히 축복받지 못할 자, 저주받을 자, 망할 자가 될 것이다!”라고 말하며...⁶⁾

성직자적 평가 방식의 원인(aitia)인 그리스도교는 강력한 자보다 약한 자가 선하다는 사상을 가르친다. 이 가르침에 내재된 사고방식에는 강자에 대한 르쌍티망이 은폐되어 있다. 강자들에 관한 이 약자들의 르쌍티망 사상은 그리스도교가 유럽을 지배하면서 ‘귀족적 평가방식’에 대해 승리했다. 니체의 표현을 빌리면, ‘도덕에서의 노예 반란’이 성공한 셈이다.

이러한 니체의 분석은 그리스도교적 선악의 기원에 관한 통념에서 벗어나 새로 그 기원을 고찰할 수 있게 했다. 상술한 니체의 작업에서 짐작할 수 있겠지만, 그것은 계보학적 방법론의 결실이다.

3. 자유주의가 현대 사회에서 지니는 윤리적 위상

자유주의는 전체주의와 사회주의의 몰락에 대한 반동과 더불어 자기 자신의 이데올로기적 우월성을 현시하면서 스스로를 선이라 주장해왔다, 2차 세계대전이 독일의 패망으로 끝나고 1991년 소련이 붕괴되면서, 전체주의와 사회주의의 결합이 드러났다. 이념 간 우열을 전제하며 단일한 이념을 추구하는 근대의 이성이 그것에 반하는 개인과 집단을 억압하는 폭력성을 지녔다. 그렇다고 최대 다수의 최대 행복을 가져다주지도 못했다. 반면 자유주의 세력은 개인의 권익 보호와 비약적 경제 성장을 성과로 제시하며, 전체주의와 사회주의는 악(惡)이고 자유주의는 선(善)이라는 주장을 정당화해왔다. 자유주의적 민주주의와 신자유주의가 전지구적으로 전파된 상황으로 보건대, 그러한 주장은 사회에 지대한 영향을 미치는 두 축인 정치와 경제에 스며들어 통념화된 상황이다. 그러나 통념이 진리는 아니다. 그것은 니체가 그리스도교적 선악에 대해 그러했던 것처럼 계보학적 방법론을 통해 명백히 드러난다. 자유주의가 선이라는 통념 역시 그것이 선이라고 불린 계보를 추적함으로써 그 기원이 밝혀진다.

6) GM, I, 7.

4. 자유주의의 통시적 개념

자유주의는 개인의 인격과 존엄성을 인정하고, 개성을 자발적으로 발전시키고자 하는 사상이다. 역사적으로 고찰하자면, 자유주의 이데올로기가 보편화된 시기는 3대 시민혁명 이후를 꼽을 수 있다. 특히 프랑스 대혁명은 이후의 전 세계의 일련의 자유주의적 변화에 이바지하였다. 제3계급인 농민, 소상인, 수공업자와 신흥 세력인 부르주아까지 가세한 프랑스 대혁명은 구체제의 모순과 부조리에 도전하여 봉기를 일으켜 정치 체제의 변화라는 기념비적인 성과를 거두게 된다. 프랑스 대혁명은 현대의 정치사에서 자유주의 이데올로기를 논할 때 빠지지 않고 등장하는 소재이고, 이는 세계 시민 다수가 프랑스 대혁명에서 촉발된 ‘자유’와 ‘해방’의 이념을 자유주의 이데올로기의 근간으로 삼는 데에 암묵적으로 동의하고 있음을 나타내는 표상으로 해석될 수 있다. 이때 성립된 타자에게 구속을 받거나 무엇에 얽매이지 않고 자기 의지대로 행동한다는 뜻의 ‘자유’의 개념은 현대 사회에 들어서며 더욱 다양하게 변모하고 있으며, 신자유주의나 자유지상주의와 같은 정치 이데올로기의 초석이 되었다.

5. 니체의 자유주의 개념

본고는 현대 사회의 다수가 보편적이라고 동의할 수 있는 자유주의 개념을 살펴보았다. 그런데 니체의 자유주의에 대한 해석은 현대의 보편적 개념과는 다르다.

물론, 니체의 초기저작과 후기저작을 비교해 보았을 때, 그의 철학은 부분적으로 상이하다. 그럼에도 그는 일관적으로 “급진적 귀족주의”의 입장에서 자신의 철학을 개진하였다. ‘주인’과 ‘노예의 비유에 기초하여 노예가 필연적임을 주장한 것이다. 이 도덕관은 니체가 귀족적 가치평가를 고수하는 것에 충실하였음을 의미한다. 따라서 니체에게 자유주의는 전술하였듯이 ‘노예’들의 정치체제이다. 정치적으로 니체가 말하는 노예봉기는 모든 인간의 자유와 평등을 제고했다는 점에서 성공하였다고 할 수 있으나, 니체는 이것을 단지 약자들의 자유의 평등일 뿐이라고 일축한다. 그에 따르면, 다시금 강자가 등장할 경우 지금의 자유와 평등은 무의미하다. 예컨대 니체는 프랑스 대혁명을 ‘정치에서의 노예봉기’라고 묘사하였다. 프랑스 대혁명에 의해 그 성립에 지대한 영향을 받은 현대의 자유주의 이데올로기에 대한 니체의 회의적 태도에는 현대에 통용되는 ‘해방’의 개념까지 전면적으로 부정하고 있음을 함축한다.

니체는 인간의 모든 의식적 행위를 무의식적 생리 본능, 즉 “권력에의 의지”의 필연적인 결과이기에 인간에게 ‘자유 의지’, ‘자유롭지 못한 의지’ 모두 없으며, 오직 “강한 의지”와 “약한 의지”가 존재할 뿐(JGB 36: 45 참조)이라고 주장한다. 니체가 이러한 주장을 피력한 까닭은 니체에게 있어서 의지(Wollen)는 곧 능력(Können)과 동일시되기 때문이다. 즉, 니체는 능력이 많은 사람은 강한 의지를, 능력이 적은 사람은 약한 의지를 각각

소유함을 역설하였다.

다른 한편, 니체는 자유주의의 사상적 기반에 큰 역할을 하는 평등 이념도 비판한다. 즉, 자유주의에 입각한 평등은 의지 대 의지의 평등인데, 강한 의지와 약한 의지는 결코 평등할 수 없다는 것이다. 전술한 주장들은 곧 니체가 의지의 본질이 명령, 지배임을 주장한 것의 기반이 된다. 이를 통해 니체는 자유와 평등을 비판하며, 자유주의 이데올로기의 뿌리인 계약론적 접근에도 도전한다. 계약론은 인간이 모여 국가를 형성하며 인간 사회가 더욱 건강해지고 폭력이 최소화된다는 이론이다. 하지만, 니체에 따르면 폭력과 지배는 의지 대 의지의 문제이기에 국가의 존재 유무에 상관없이 지배와 피지배가 지속되는 한 제거될 수도 최소화될 수도 없다. 결론적으로, 자유주의에 입각한 자유와 평등은 강자 대 약자, 주인 대 노예의 이분법이 영속되기 때문에 긍정적인 의미로 해석되기 어렵다.

요약하자면, 니체에게서 자유의 회복은 신, 도덕 및 국가를 포함한 사회제도 및 인간을 옳아매는 것들에게서의 해방을 의미한다. 니체의 개념에 입각한 자유의 본질은 스스로 엄격한 잣대를 들이치는 자기책임성과 타인에게 어떠한 책임도 부과하지 않는 무책임성이다.

6. 니체적 사고에 기반한 자유주의의 정형화 탈피

니체의 자유주의 개념은 현대의 보편적 자유주의 개념과 다르게 ‘자유’와 ‘해방’을 철저한 통제와 구별로 제한한다는 점에서 도전적이라 할 수 있다. 한편 본고는 니체의 사고, 그 중에서도 계보학적 방법론을 차용하여 현대의 보편적 자유주의의 정형화된 개념의 정당성에 대해 논의를 진행하려 한다. 니체의 개념인 ‘권력에서의 의지’와 ‘힘의 논리’는 현대의 자유주의가 과연 정의로운 원칙인가에 대해 의문을 제기하는 시발점으로 작용한다. 본고는 현대 자유주의 개념의 가장 두드러지는 특징은 ‘평등’임을 주장한다. 평등의 굴레 안에서 인간은 비로소 인간 대 인간이라는 상호 ‘이성’과 ‘존중’을 발현할 수 있기 때문이다. 하지만, 계보학적 방법론을 적용해 자유주의 이데올로기의 기원에 대해서 살펴보자면, ‘평등’의 원칙에서 발현되었는지 의문이 들기 마련이다. 사회는 ‘주인’-‘노예’ 혹은 ‘강자’-‘약자’로 이분화되어있다. 또한 생리적으로 인간은 ‘권력에서의 의지’를 지닌다. 요약하자면, 인간은 힘이나 권력, 생리적인 부분에서도 ‘상이’하다. 하지만, 자유주의의 사상적 기반은 인간을 동일선상에 놓고 논의를 진행한다. 다른 인간들을 평등한 존재로 치부하여 논의의 전제를 설정하는 것은 논리적 오류임이 분명하다. 또한 ‘주인’-‘노예’ 모델을 차용하자면, 사회는 ‘주인’이 매번 바뀐다. ‘노예’는 ‘주인’을 전복하려고 노력하고 ‘주인’은 자신의 지위를 방어하기 위해 애쓴다. 칭송받는 프랑스 대혁명 역시 혁명 시기 이후 기득권은 수도 없이 바뀌었고, 이는 결국 자유주의의 한 측면은 ‘주인’이 자신의 위를 정당화하기 위해 만들어낸 일종의 수단임을 의미한다.

7. 계보학적 방법론의 현대적 의의: 통시적 자유주의 비판

니체의 계보학적 방법론과 자유주의 비판에 기초하여 보편적 개념으로 자리매김한 자유주의 이데올로기의 정당성 및 공정성에 대해 비판적으로 해석을 시도하였다. 계보학적 방법론은 개념의 기원을 추적하여 그것의 정당성을 파악할 수 있는 일종의 논의 작업이다. 본고에서는 니체의 계보학적 방법론을 그의 자유 개념에 적용하여 현대 사회에는 비교적 보편화된 개념인 자유주의의 정당성을 논의하였다. 자유주의 이데올로기의 기원을 추적한 결과 자유주의에 은폐된 두 가지 측면이 드러났다. 먼저, 현대의 자유주의는 평등 사상에 입각해 만인을 동일 선상에 두고 논의를 진행한 반면, 다른 한편으로 ‘주인’-‘노예’ 혹은 ‘강자’-‘약자’의 관계를 전제하는 동시에 그 전제를 은폐한다. 다음으로, ‘주인’-‘노예’의 영속성을 근거로 ‘주인’ 혹은 ‘강자’가 자신의 지위를 정당화할 가능성을 지닌다.

니체의 도전적인 개념과 계보학적 방법론에 입각한 해석은 인간으로 하여금 개념의 기원을 파악하고 그것이 정당한가에 대한 의문을 스스로 던지게 하여 비판적인 사고를 함양하게 한다는 분명한 의의를 지닌다. 또한, 계보학적 방법론에 입각한 사고는 숙고하지 않고 통용된 개념을 흡수하는 현대 사회의 풍조 및 현대인의 사고방식을 성찰할 수 있는 기회로도 작용될 수 있을 것이다.

Ⅲ. 제2논문의 현대적 해석: 양심과 잔인함에 관하여

1. 양심에 관하여: 양심과 억압

(1) 『도덕의 계보』에서의 양심에 관한 사상적 특징

니체는 그의 저서 『이 사람을 보라』에서 『도덕의 계보』가 어떤 의미를 지니는지 설명한다. 그중 제 2논문은 어떤 맥락에서 썼는지 다음과 같이 말한다.

두 번째 논문은 양심의 심리를 제공한다 : 양심이란 보통 믿고 있는 것처럼 ‘인간 내부의 신의 음성’이 아니다 - 양심은 더 이상 외부로 향해 폭발할 수 없게 된 다음에 자기를 향해 반전하는 잔인함의 본능이다. 잔인함이 가장 오래되고 가장 떨쳐버릴 수 없는, 문화의 하부 토대라는 것이 여기서 최초로 밝혀지고 있다.⁷⁾

니체는 제2논문에서 기독교적 양심을 공격하며 양심을 ‘순수한 신의 음성’이 아니라 ‘더 이상 외부로 향해 폭발할 수 없는 자기를 향한 잔인함’이라고 정의 내린다. 이러한 양심의 정의는 기독교뿐만 아니라 양심을 중요시했던 칸트의 윤리학도 직접 공격하는 것이

7) Friedrich Nietzsche, 백승영 역, 『바그너의 경우』 / 『우상의 황혼』 / 『안티크리스트』 / 『이 사람을 보라』 / 『디오니소스 송가』 / 『니체 대 바그너』, 전집 15권, 서울: 책세상, 2002, 441-442쪽.

고 그는 양심에 대한 고찰을 진행한다.

(2) 『도덕의 계보』의 양심에 관한 논의: 양심과 그것의 기원

망각이라는 단어가 철학에서 처음 등장한 것은 플라톤의 『국가』이다. 그는 이데아를 인식한 인간이 레테의 강을 건너면서 본래의 진리를 망각하였고, 그것을 상기하는 과정이 필요하다고 주장한다. 하지만 망각은 완전히 기억을 잊어버렸다는 의미이므로 상기할 수 있는 기억조차 남아있지 않게 된다. 이러한 맥락에서 볼 때 플라톤이 언급한 망각도 단순히 ‘상기’를 설명하기 위한 수단이었지, 망각을 제대로 고찰했다고 볼 수 없다.

그러나 『도덕의 계보』에서 니체는 망각을 정의하면서 그의 고찰을 피력한다. “오히려 이것(망각)은 일종의 능동적인, 엄밀한 의미에서의 적극적인 저지능력이며, 이 능력으로 인해 단지 우리가 체험하고 경험하며 우리 안에 받아들인 것이 소화되는 상태”⁸⁾ 니체에게 망각이란 하나의 힘이자 망각이 없다면 행복도, 희망도, 현재도 있을 수 없다고 주장한다. 하지만 망각이 필요한 인간에게 기억의 도움을 받아 약속해야 하는 경우를 망각하지 못하게 하는 능력이 길러지게 되었다고 말한다. 즉, 인간은 약속해야 하는 상황을 기억함으로써 스스로 예측할 수 있고 규칙적인 존재가 되어버린 것이다. 이것이 바로 ‘책임’이고 책임은 인간을 어느 정도까지는 필연적이고 같은 모양으로 서로 동등하게 규칙적으로 따라서 예측할 수 있게 만든다.⁹⁾ 책임은 점차 풍습의 윤리와 사회적 강제에 힘입어 인간들을 완전히 예측가능한 존재로 전락시켰다. 하지만 니체가 정의하는 자유로운 인간은 이렇게 책임에 얽매이는 존재가 아니다. “자유로운 인간’, 즉 오랫동안 지속되어 부수기 어려운 의지를 소유한 자는 이렇게 소유할 때 또한 자신의 가치 척도가 있다.”¹⁰⁾ 자유로운 인간은 책임, 풍습의 윤리 그리고 사회적 강제에 의해 자신의 행동을 제약받는 존재가 아닌 자신의 가치 척도로 분별하는 존재이다. 니체는 인간의 자유를 빼앗은 책임은 지배적인 본능이 되어 스스로 억압하는 기제로써 ‘양심’이라고 주장한다.

망각하지 못하게 된 인간은 끝없는 책임 속에서 자책에 시달리게 된다. 니체는 이러한 양심의 가책의 기원을 추적하고 국가와 민중 간의 관계에 주목하게 된다.

하나의 고정된 틀 속에 집어넣는 작업은 폭력행위로 시작했듯이, 오직 폭력행위로만 끝을 맺게 되었고, 따라서 가장 오래된 ‘국가’는 무시무시한 폭정으로 인정사정 없이 으깨버리는 기계장치로 나타나 작업을 계속 진행한 결과, 민중과 반(半)동물이라는 저 원료는 마침내 반죽되어 부드러워졌을 뿐만 아니라, 형태를 이루게 되었다는 것이다.¹¹⁾

8) GM, II, 1.

9) GM, II, 2.

10) GM, II, 2.

11) GM, II, 17.

여기서 국가는 단순히 국가기관을 넘어서 지배자를 의미하고 이들의 지배를 통해 민중들은 억압됐다고 주장한다.

폭력으로 잠재적인 것이 되어버린 이러한 자유의 본능-우리는 이 점을 이미 알고 있지만-, 억눌리고 뒤로 물러나고 내면 세계로 유폐되어 마침내 오직 자기 자신에게만 발산하고 드러내게 되는 이러한 자유의 본능 : 오로지 이것이야말로 양심의 가책의 시작인 것이다.¹²⁾

(3) 양심에 관한 니체의 비판

니체가 ‘주인도덕’과 ‘노예도덕’의 개념을 구축하게 되는데 당시 종교계의 고해성사가 큰 기여를 했을 것이다. 교회든, 성당이든 그들이 믿는 신 아래에서 인간은 자신의 죄를 반성하고 뉘우치고 그들의 힘을 빌려 자신의 죄를 씻고자 하였다. 이런 상황에서 니체가 주목한 점은 인간 내면에 기계적으로 작동하는 흔히 양심이라 부르는 억압이었다. 니체는 이 양심의 가책을 ‘인간이 인간에 대한, 자기 자신에 대한 고통이라는 병’¹³⁾으로 표현할 정도로 질병이라고 보았다. 양심이라는 내면적 기제는 인간의 본능과 반대되는 하나의 명령으로 우리에게 다가온다.

일상적으로 쉽게 저지를 수 있는 사소한 범법행위에 대해선 누구도 문제시하거나 범 죄자라고 낙인을 찍어버리진 않는다. 예를 들어, 약속에 늦어버린 당신은 가시거리 안으로 차가 보이지 않는 도로에 빨간불이 켜진 횡단보도를 건너야 하는 상황에 있다고 가정해보자. 이때 빨간불임에도 불구하고 길을 건너더라도 나의 목숨을 위협하는 차와 나의 행동에 문제 삼는 누군가 또한 존재하지 않는다면, 당신은 횡단보도를 건널 것인가? 도덕 법칙과 양심을 다룰 때 빠지지 않는 철학자가 바로 칸트이다. 칸트의 윤리학은 인간 이성의 최고점에서 마땅히 해야 할 법칙으로 다가오는 하나의 명령(정언명령)을 수행해야 한다고 말한다. 그렇다면 칸트는 위와 같은 상황에서 어떠한 결정을 내릴 것인가. 대개 칸트 윤리학이 지적받는 문제점은 두 개의 의무가 충돌할 때 딜레마에 빠진다는 점이다. 약속 상황에 늦어선 안 된다는 준칙과 교통법규를 준수해야 한다, 혹은 법률을 준수해야 한다는 준칙이 상충하는 상황에서 칸트의 의무론은 효력이 없다. 어째서 우린 나의 목숨과 더불어 사회적 위신조차 지켜지는 상황에서도 빨간불을 건너려고 하지 않을까?

니체는 양심에 대해서 다음과 같이 말한다. “밖으로 발산되지 않는 모든 본능은 안으로 향하게 된다.—이것이 내가 인간의 내면화라고 부르는 것이다¹⁴⁾.” 약속에 늦을 것 같은 상황에서 누구나 빠르게 달려가서 약속 장소에 도착하고 싶어 할 것이다. 하지만 빨간

12) GM, II, 17.

13) GM, II, 16.

14) GM, II, 16.

불 앞에서 작동하는 내면화된 기제는 이러한 본능을 억누르고 몸 속에서 표출되는 본능을 내면으로 향해 자신을 억누르려고 한다. 이것이 니체가 발견했던 양심의 가책이라는 질병이 인간에게 작동하는 양상이다. 약속시간에 늦을 것 같은 초조함이 나의 마음을 옥죄고 횡단보도를 향해 발자국을 내딛고 싶은 욕구는 좌절되고 인간은 무기력함을 느낀다. “적의, 잔인함과 박해, 습격이나 변혁이나 파괴에 대한 쾌감—그러한 본능을 소유한 자에게서 이 모든 것이 스스로에게 방향을 돌리는 것, 이것이 ‘양심의 가책’의 기원이다.”¹⁵⁾ 인간의 욕망과 본능은 표출되지 못한 채 자신에게 향하여 스스로 파괴하고 고문하려 한다.

외부의 적과 저항이 없어지고, 관습의 억누르는 협소함과 규칙성 속에 처박혀 성급하게 스스로를 찢고 박해하고 물어뜯고 흥분시키고 확대했던 인간, 자신의 감옥의 창살에 부딪혀 상처투성이가 되고 사람들이 ‘길들이고자’ 한 이 동물, 스스로의 모험과 고문대와 불안하고 위험한 야만 상태를 만들 수밖에 없었던 이 궁핍한 자, 황야의 향수에 지쳐 있는 쇠약해진 자—이 바보, 그리워하면서 절망하는 이 죄인의 ‘양심의 가책’을 발명한 자가 된 것이다. ¹⁶⁾

또한, 인간을 억누르는 정신적 기제를 설명해주는 또 다른 예시가 있다. 흔히 ‘코끼리 밧줄 이론’이라고 불리는 ‘학습성 무력감’이 그것이다. 어릴 때부터 밧줄에 밧줄이 묶힌 채 자라온 아기 코끼리는 충분히 밧줄을 끊고 자유를 누릴 수 있도록 성장했음에도 밧줄을 끊지 못한 채 계속해서 살아간다. 우리가 성장하면서 학습한 도덕과 양심의 가책이라는 것도 점차 자라가면서 우리의 의지와 희망에 의해 충분히 그것들로부터 뿌리치고 선택할 수 있는 순간이 찾아오게 된다. 하지만 이미 몸과 정신 속에 박혀버린 도덕이란 알고리즘은 우리의 정신적 회로를 고착화해 버렸고 그것에서 벗어날 수 없게 만들어 버린다. 위의 횡단보도 예시를 통해 설명하자면, 우리가 슬하에서 보호를 받으며 살아왔을 때에는 스스로 선택할 수 있을 만큼 성숙하지 않았고 우리의 안전이 위협 받을 수 있는 상황에 처할 수 있었기에 부모의 명령은 상당히 도움이 된다. 이뿐만 아니라 부모는 아이가 교통법규를 준수하고 건강한 시민의식을 함양했으면 좋겠다는 마음에 더욱 법규를 준수할 것을 강요하게 된다. 하지만 이러한 상황은 오로지 부모의 도움을 받아야 하는 어린아이에겐만 적용되는 것이지 스스로 선택할 수 있는 성인에겐 자신이 처한 상황에 따라 유도리있게 선택할 수 있는 융통성이 필요하다. 하지만 옛날부터 몸에 내재된 양심은 인간이 성장하면서 더욱 강화될 뿐이고 내용은 공허한 맹목적 복종만 존재하게 되었다.

15) GM, II, 16.

16) GM, II, 16.

(4) 현대적 의의: 니체의 계보학과 푸코의 계보학

니체는 근원을 추적해가는 학문의 방법으로써 계보학을 제시하였고, 스스로 니체주의자라고 부르던 푸코는 이를 계승하여 그도 계보학적으로 사회를 분석했다. 푸코는 니체가 양심의 기원을 좇았던 것처럼 훈육을 통해 사회적 주체가 구성됨을 발견하였다. 푸코답게 인간 개인을 넘어 사회적인 구조 속에서 이를 해석했던 부분이 그의 저작 몇 군데에서 보인다. 이렇게 푸코는 훈육이라는 가족적 단위에서 일어나는 권력-지식 관계 발견하였고, 이는 니체의 계보학에서 비롯된 방법론을 통해 통찰을 얻을 수 있었다. 이뿐만 아니라 니체가 ‘몸’의 철학자라고 불리듯이 푸코도 육체에 가해지는 현대의 폭력에 주목하였다. 몸은 사회 전체 소에서 권력관계에 의해서 길들여지고, 사회 전체가 하나의 기계장치처럼 작동하여 개개의 몸이 그 기계장치의 부품으로 조직된다는 푸코의 지적은 니체가 『도덕의 계보』에서 언급했던 바와 유사하다. 그러므로 니체는 현대 포스트모더니즘의 중요한 사상적 기반이 되었고 반시대적 고찰을 통해 그의 세기를 뛰어넘는 철학적 식견의 위력을 볼 수 있다.

2. 잔인함에 관하여: 잔인함을 누릴 권리

도덕적 상황에 대한 타인 혹은 자신의 기대를 충족시키지 못한 상황에서 드는 부정적인 감정과 관련된 ‘양심의 가책’에 대한 기원은 어디에서 찾을 수 있는가? 니체는 제2 논문에서 양심의 가책에 대하여 두 가지 이론, 즉 ‘부채이론’과 ‘내면화 이론’을 제시한다. 본 논문 3절 2장에서는, 그중 전자인 ‘부채이론’을 중심으로 요약과 재해석에 대해 서술한다.

인간(Mensch, manas)이란 어떤 존재인가? 인간은 가치각인적 의미해석, 즉 관점적 해석의 주체이다.¹⁷⁾ 다시 말해, 인간은 항시 어떠한 사물에 대해서 질적이든, 양적이든 가치를 매긴다. 예를 들어, 원시 사회에서 삶을 영위하기 위해 먹는 음식으로써 풀보단 고기가, 작은 고기보다는 큰 고기가 더 높게 가치평가 되었다. 그러한 관점적 해석들의 교환, 즉 소통은 해석의 상대적 가치를 척도로 성립하며 이 역시 ‘가치의 등가성’을 바탕으로 한다.¹⁸⁾ 단발적 교환이 아닌 지속적 소통이 발생하면 인간관계가 생성되는데 이러한 개인 간 관계 또한 ‘채권자-채무자’라는 경제적 관계에 기초한다. 이 경제적 관계를 기반으로 국가-종교-법이 존재하고 그 계보에서 양심의 가책이 탄생한다. 따라서 도덕의 계보는 ‘채권자-채무자’ 관계를 중심으로 규명해야 한다.¹⁹⁾ 이는 ‘부채이론’을 요약한 것이며 인간관계가 경제적 관계로 환원될 수 있음을 함축한다. ‘채권자-채무자’ 관계는 다시 ‘구매-판매-교역-상업’이라는 근본 형식으로 환원된다.²⁰⁾ 그런데 이에 포함되는 가치의 등가

17) Friedrich Nietzsche, 홍성광 역, 『도덕의 계보학』, 고양: 연암서가, 2020, 105쪽.

18) 백승영, “니체 『도덕의 계보』”, 『철학 사상』 별책 vol. 5, no. 9 (2005), 75쪽.

19) 같은 논문, 73쪽.

20) Friedrich Nietzsche, 홍성광 역, 『도덕의 계보학』, 고양: 연암서가, 2020, 93쪽.

성에는 ‘상대성’이 내포되어 있다. 따라서 제공가치보다 수취가치가 상대적으로 큰 가치의 등가성을 전제로 교환이 이루어진다. 경제적 교환 상황에서 손해가 발생하면 채권자와 채무자는 각각 어떤 행동을 취해야 하는가? 우선, 채권자는 채무자의 ‘변제(Vergeltung)’를 강제할 권리가 주어지고, 그에 대응하여 채무자는 채권자에게 손해에 해당하는 만큼 변제해야 한다는 ‘부채의식’을 가지게 된다.²¹⁾ 그렇다면 죄(Schuld) 개념 역시 인간관계처럼 부채(Schulden)라는 물질적 개념에서 출발했다고 할 수 있다.²²⁾ 이를 뒷받침하는 증거로는 죄에 대한 변제를 나타내는 ‘형벌’을 예로 들 수 있다. 형벌은 피해자에 대한 가해자의 분노로 표출되지만 손해-고통의 ‘등가성’ 관념에 의해 억제되고 변용된다.²³⁾

또한, 채권자와 채무자 사이의 신뢰는 계산가능성과 통제에 의해 ‘신용(Kredit)’으로 대체된다.²⁴⁾ 여기서 채무자가 변제에 대하여, 채권자에게 자신의 ‘기억과 보증의 의무’로 신용을 주기 위해 자발적으로 저당잡히게 된다.²⁵⁾ 즉, 계약 당사자들 사이의 관계는, 채권자는 채무자에게 가치를 청구할 권리를 가지고 채무자는 잔인함으로써 가치를 보상하는 권력 관계가 된다. 이때, 채무자의 고통을 지켜보는 채권자는 우월감과 육욕적 쾌락에 해당하는 쾌감을, 손해를 상쇄만큼 느낄 수 있는 권리를 갖게 된다.²⁶⁾ 정리하자면, 이러한 ‘채권법(Obligationene-Rechte)’에서 양심과 잔인함, 나아가 도덕과 새디즘의 근원을 찾을 수 있다.

그렇다면 여기서 한 가지 의문점이 들 수 있다. 사회적 동물인 인간은 타인의 생각과 고통 등의 내면에 공감할 수 있는 능력이 있다. 잔인함을 청구할 권리를 지닌 채권자는 채무자의 고통을 보며 어떠한 이유와 과정으로 쾌감을 느끼게 되는가? 그러한 메커니즘을 현대에도 적용할 수 있을까?

우선 이러한 의문점에 답하기 전에 고통에 대해 다시 살필 필요가 있다. 고통은 현상과 실재가 구분되지 않는다. 즉, 보통의 존재는 현상적(phenomenological)으로 경험할 수 있는 속성과 그것과 독립되는 실재적 속성이 구분되지만, 고통은 그렇지 않다.²⁷⁾ 예를 들어, 색과 향 등 경험 가능한 모든 특성이 에탄올의 지표로 생각될 때 실제로는 그 액체의 화학식이 C_2H_5OH , C_2H_6O , CH_3CH_2OH 가 아닐 수 있다. 다시 말해, 현상적 속성과 실재적 속성의 관계는 필연적이지 않다. 하지만 고통의 경우 현상과 실재의 구분이 무의미하며 가능하지 않은 현상적 존재이다. 또한, 고통은 복합적 특성을 가지고 있다. 예를 들어, 같은 사진을 주고 다른 상황을 설명했을 때 고통받는 사람의 상황에 따라 피해자가 고통을 느끼는 정도의 차이가 있다.²⁸⁾ 다음으로 고통은 고통의 지각 측면에서 고통의 압박인 ‘아

21) 백승영, “니체 『도덕의 계보』”, 『철학 사상』 별책 vol. 5, no. 9 (2005), 77쪽.

22) Friedrich Nietzsche, 홍성광 역, 『도덕의 계보학』, 고양: 연암서가, 2020, 92쪽.

23) 같은 책, 93쪽.

24) 백승영, “니체 『도덕의 계보』”, 『철학 사상』 별책 vol. 5, no. 9 (2005), 77쪽.

25) Friedrich Nietzsche, 홍성광 역, 『도덕의 계보학』, 고양: 연암서가, 2020, 94쪽.

26) 같은 책, 95-96쪽.

27) 석봉래, “고통의 철학과 심리학”, 『인간·환경·미래』 vol. 0, no. 15 (2015), 5-7쪽.

28) 같은 논문, 18쪽.

픔'과 구별된다. 아픔은 고통의 상황이 얼마나 불편하고 괴로운가 하는 척도이다. 예를 들어, 사이코패스들(psychopaths)과 사디스트들(sadists)들은 통증에 대한 지각은 일반적인 사람들과 비슷한 정도로 감지하지만 아픔에 관한 공감능력이 거의 없다. 29) 마지막으로 고통은 절대적인 특성을 가지고 있다. 즉, 개인의 고통들 또한 비교가 가능하지 않고 각 개인 사이의 고통 또한 불가능하며 고통이 절대적 감각으로 다가온다.30)

이러한 고통의 네 특성을 반영했다고 볼 수 있는 것이 바로 ‘형벌’이다. 형벌은 인간의 지적-감정적 한계, 즉 망각-정동31)을 극복할 수 있는 하나의 수단이라고 할 수 있다. 때때로 인간은 인간의 본성을 이겨내기 힘든 순간이 있고 계약은 그 극복을 전제로 한다. 하지만 극복의 완전함을 보장하는 것은 불가능에 가까우므로 기억의 보조 수단으로서 고통을 이용한다. 니체에 따르면 무언가가 기억에 남으려면 깊은 인상이 새겨져야 하고 끊임없이 고통을 주는 것만이 기억에 남는다.32) 예를 들어, 돈을 빌린 채무자의 입장에서 변제하지 못한 상황에서의 신체 저당은 저당잡히 신체의 고통을 상기시킴으로써 끊임없이 변제 금액에 대하여 기억하게 하고 변제 의무를 이행하게 한다. 그렇다면 여기서 채권자의 입장은 어떻게 설명되는가? 이로부터 샤덴프로이데를 생각할 수 있다. 샤덴프로이데란 남의 불행이나 고통을 시각적으로 인지할 때 심적으로 기쁜 감정이 발현되는 심리적 현상이다. 어원을 살펴보면, 독일어로 손해, 불행을 의미하는 ‘schaden’과 기쁨, 환희를 의미하는 ‘freude’의 합성어이다.33) 다시 본래의 질문으로 돌아가서, 공감할 수 있는 존재인 인간이 타인의 고통과 처벌을 보며 쾌락을 느끼는 근원적인 이유는 무엇일까?

인간의 호르몬에서 그 해답을 찾을 수 있다. 인간은 타인으로부터 인정을 받을 경우 뇌가 도파민을 대량 방출하여 쾌락을 느낀다.34) 또한, 인간 관계에 관여하는 호르몬인 옥시토신과 아르기닌 바소프레신(arginine vasopressin)은 관계의 유지 및 유대 결속을 위하여 전자는 평온 혹은 치유, 후자는 도피 혹은 투쟁의 행동을 취하게 한다.35) 이를 채무이론에 적용시키면 다음과 같다. 채권자는 옥시토신과 아르기닌 바소프레신 호르몬의 영향을 받아, ‘채권자-채무자’ 관계를 파괴하려 하는 혹은 약속을 이행하지 않아 관계를 유지시키기 힘들게 하는 채무자의 행동을 저지하기 위해 채무자에게 고통을 주고 잔인함을 청구한다. 사회를 이루고 살아가는 인간의 뇌에는 그러한 ‘채권자-채무자’ 관계에 직접적으로 개입되어 있지 않더라도 사회 구성원 속 일원으로서 사회 결속 및 유대에 방해가

29) 같은 논문, 20-22쪽.

30) 김동규, “니체 철학에서의 고통과 비극 - 문화철학의 관점에서”, 『철학탐구』 vol. 26, no. 0 (2009), 142-144쪽.

31) 회로애락과 같이 감정의 격렬하고 일시적인 변화로 사고의 정지나 신체 변화를 수반한다.

Friedrich Nietzsche, 홍성광 역, 『도덕의 계보학』, 고양: 연암서가, 2020, 91쪽.

32) 같은 책, p. 89-90

33) 나카노 노부코, 노역아 역, 『샤덴프로이데 : 타인의 불행에서 느끼는 은밀한 쾌감』, 서울: 삼호미디어, 2018, 19쪽.

34) 같은 책, 173-174쪽.

35) 같은 책, 32, 63쪽.

되는 행동을 저지하고 반대의 행동을 강화하는 그러한 처벌에 대하여 도파민, 아르기닌 바소프레신 호르몬이 작용하게 된다. 그러한 구성원들로부터 인정받은 채권자는 도파민이 대량 방출되고 이러한 과정은 지속적으로 반복된다.

현대에 이르러 이러한 고통과 잔인함에 대한 현상을 나타내주는 상황은 어떤 것이 있을까? 바로 ‘사이버 징벌’ 현상이다. 타인으로부터의 인정은 도파민의 방출을 이끌고 이는 사회 결속에 도움이 되는 행위를 하게 한다. 하지만 나서서 그러한 행위를 하게 되면 보복당할 위험이 존재하기 때문에 제약이 생긴다. 본인이 옳은 일이라고 생각되는 행위를 하면서 보복당할 위험은 최소화하고 타인의 인정을 최대화하여 극도의 쾌락을 추구하는 방법은 바로, 사이버 상에서 익명으로 누군가를 극단적으로 몰아가는 것이다. 실상은 본인의 쾌락을 위하여 하는 행동이지만 다른 사람의 인정을 받고 사회 유지에 도움이 되는 일이라고 생각하여 혼자서만 이득을 보는 듯한 사람, 두드러지게 무리에서 튀는 사람, 이질적인 사람을 민감하게 찾아내어 익명으로 그를 비난한다.³⁶⁾ 이는 현대사회의 복잡도와 피로도와도 밀접한 관련이 있는데, 스트레스가 높은 환경에 놓일수록 자극적인 쾌감에 의지하며 중독되기 쉽기 때문이다.³⁷⁾

요약하자면 다음과 같다. 인간의 양심에 대한 니체의 이론 중 하나인 ‘부채이론’은 인간관계가 ‘채권자-채무자’ 계약 관계로 환원될 수 있다고 보는 입장이다. 채무자는 자신의 신용을 불러일으키기 위해 기꺼이 저당잡히게 되며, 부채의식 때문에 변제할 의무를 갖게 된다. 그러한 권력 관계에서 채권자에게 자신의 손해에 해당하는 만큼 채무자에게 잔인할 권리가 주어지고 채무자의 고통을 보며 쾌감을 느낀다. 그러한 부채 이론은 타인의 고통을 보며 쾌감을 느끼는 현상인 ‘샤덴프로이데’와 밀접한 관련이 있고 그 현상은 고통이 아픔으로부터 구분되는 특성으로부터 기인한다. 샤덴프로이데를 가장 잘 나타내는 현대의 현상은 ‘사이버 징벌’이며 이는 타인의 인정을 받지만 보복은 받지 않을 수 있고 스트레스가 만연한 사회에서 도파민을 최대한 충족시킬 수 있기 때문에 흔히 발생한다.

IV. 제3논문의 현대적 해석: 종교와 예술에 관하여

1. 종교에 관하여: 금욕주의적 이상과 병자-성직자

금욕주의는 삶을 보존하기 위해 그에 거스르기에 니체는 금욕주의적 삶을 ‘하나의 자기모순’이라고 표현한다. 삶 자체를 지배하려는 본능과 그 욕구를 억누르기 위한 힘 의지의 원한이 동시에 작용하기 때문이다. 이는 자신의 전제 조건인 생리적인 삶의 능력이 감소할수록 더욱 자신을 확신하며 의기양양해지는 역설을 낳는다.³⁸⁾ 그리고 이렇게 퇴화되

36) 같은 책, 73쪽.

37) 같은 책, 173-174쪽.

38) GM, III, 11.

어 가는 삶은 방어 본능을 발휘하여 죽음에 대항해 투쟁한다. 이를 위한 수단이 바로 금욕주의적 이상인 것이다. 금욕주의적 성직자는 이러한 삶의 권태와 피로, 죽음과의 생리학적인 싸움 속에서 인간으로서 더 유리하게 존재하고 싶은 소망이 드러난 결과이다. 이 소망의 힘에 따라 그는 모든 유형의 ‘실패자’, ‘대우를 제대로 받지 못한 자’, ‘스스로 괴로워하는 자’들의 목자로 나선다. 즉 금욕주의적 이상이란 삶을 보존하기 위한 것이며 특히 성직자들에게는 그들의 신앙과 의지와 권력이 투영된 대상이기도 하다. 그들은 외견상으로는 삶을 부정하는 것이나 사실은 긍정하는 힘에 속한다.

니체에 따르면 인간에게 가장 위험한 것은 ‘병자’이다.³⁹⁾ 여기에서 병자는 약자, 실패자를 포함한 당시의 피지배 계층을 주로 일컫는다. 그들은 스스로를 경멸하는 동시에 자신과 대비되는 승리자들에 대한 복수와 증오의 감정을 싹틔운다. 그러면서 최소한의 정의, 사랑을 내세우며 오로지 그들만이 ‘의로운 인간’이자 ‘선한 의지를 가진 인간’이라 주장한다. 이런 방식으로 병자들은 덕을 독점하며 그들의 불행을 건강한 자들, 행복한 자들의 양심에 밀어 넣는다. 그리고 건강과 성공, 힘을 가진 이들로 하여금 그 행복을 수치로 느끼게 하며 섬세한 복수를 해낸다. 니체가 비판하는 이러한 풍조, 병자와 약자는 무조건적으로 선하며 그렇지 않은 이들은 스스로 양심의 가책을 느끼고 그들을 도와야 할 의무가 있다고 생각하는 경향은 오늘날에도 만연하다. 그리고 이는 또 다른 ‘역편견’을 낳는 결과를 불러일으킨다. 오픽처스(Oh Pictures Media Production) 제작 단편영화 <맹인>에서는 이러한 역편견을 꼬집는다. 이 영화는 한 시각장애인이 편의점에서 물건 값을 지불하면서 벌어지는 해프닝을 다루었으며, 줄거리는 이러하다.

시각장애인은 지갑에서 돈을 꺼내 편의점 아르바이트생에게 물건 값을 지불한다. 이에 아르바이트생은 시각장애인에게 거스름돈을 건넨다. 그런데 돈을 받은 시각장애인은 아르바이트생이 건넨 거스름돈의 액수가 원래 받아야 할 액수보다 적다면서 자신이 앞을 보지 못하는 것을 악용하는 것이라 생각해 다시 돈을 거슬러줄 것을 요구하며 화를 내고, 아르바이트생은 받은 액수에 따라 제대로 거슬러준 것이라며 자신은 잘못이 없다고 주장한다. 실랑이가 오가던 중 편의점의 사장이 나와 상황을 파악하고는, 아르바이트생이 잘못된 것이 맞다고 사과하며 시각장애인에게 거스름돈을 더 건네준다. 하지만 사실은 시각장애인이 오해했던 것이 맞고, 아르바이트생은 그가 떠난 후에도 계속 억울해 하지만 사장은 그냥 넘어가자고 한다.

처음 이 영상은 접하는 이들은 대부분 시각장애인의 입장에 이입하여, 어쩌면 당연하게도 아르바이트생이 ‘뻔뻔하게’ 자신이 옳음을 주장할 때에는 그의 ‘양심 없음’을 비난한다. 그러나 ‘약자는 언제나 선하고, 강자는 언제나 악하다’는 이러한 언더도그마

39) GM, III, 14.

(underdogma)는 이러한 경우처럼 때로는 진실을 은폐하고 병자 · 약자는 도와야할 대상이라는 새로운 편견을 심는다. 영상 속 사장이 그러했듯이 약자를 과하게 동정하며 스스로 양심의 죄책을 느끼게 만드는 것이다. 그렇지만 이런 역편견에 사로 잡혀 만들어지는 동정심이라는 감정은 더 이상 현대 사회에서도 요구하지 않는 불필요한 감정이며, 동시에 니체가 지양했던 것이기도 하다. 오늘날 사회적 약자에 대한 인권 교육이 지향하는 바는 현대인들이 고정관념 혹은 동정심에서 벗어나 그들을 무조건적으로 도와야할 대상이 아닌 있는 그대로의 개인으로 존중하는 것이다. 그러한 점에서 니체의 병자 · 약자에 대한 견해 일부는 현대 사회에서 흔히 발견되는 이러한 역편견, 고정관념을 타파하고 언더도그마에서 벗어나게끔 해주는 시각을 제공한다고도 볼 수 있다.

한편 금욕주의적 성직자는 병든 무리의 목자 또는 구원자로서 그들을 지배한다. 그러기 위해 성직자는 스스로 병들어 그들과 밀접하게 관계하면서 그들을 이해하는 입장이 된다. 그러면서 병든 무리의 증오의 대상인 ‘건강한 사람들’의 적수로 대항하며 함께 건강한 자들을 경멸한다. 동시에 병자들의 상처에 ‘독을 뿌리고서는’ 그 고통을 가라앉히는 의사가 되어 그들을 길들인다. 모든 이들이 그러하듯이 상처에 독이 뿌려졌을 때 병자들은 그 고통의 원인을 외부에서 찾아 감정을 배출하고자 한다. 이때 금욕주의적 성직자는 이렇게 말한다. “맞다. 나의 양이여! 그 누군가가 그것에 대해 틀림없이 책임이 있다: 그러나 너 자신이 이러한 그 누군가이며, 오로지 너 자신이야말로 이것에 대해 책임이 있다. 너 자신이 오로지 네 스스로에 대해 책임이 있다!”⁴⁰⁾ 병자들이 외부로 배출하고자 했던 원한이라는 감정의 방향은 스스로에게로 돌아와 인간의 ‘죄스러움’으로 변모한다. ‘죄스러움’은 곧 자기에 대한 훈련과 감시로 번진다. 이것이 금욕주의적 성직자들의 치료 방식이다. 그러나 사실 이런 방식으로 스스로에게 ‘죄가 있다’고 느끼는 것 자체가 그것이 옳다는 증거가 되지는 않는다. 결국 이러한 치료 방식은 병자들의 고통과 불쾌의 감정만을 다루는 단순한 감정 치료밖에 되지 않는다. 금욕주의적 성직자들의 이런 감정적인 ‘위로’는 고통을 완화할 뿐이지 고통의 원인이나 병을 치료할 수 없다. ‘죄스러움(정신적 고통)’이란 단지 생리적 장애에 대한 하나의 해석에 불과하다.⁴¹⁾

니체가 말하는 종교에 의한 병자들의 자기 훈련이란 다음과 같다. 첫째는 노동의 축복이라 일컫는 기계적 활동이다. 이는 반복적인 행위를 지속할수록 우울감이 인간 의식으로 비집고 새로 들어올 공간은 좁아진다는 인간 심리의 구조를 이용한 수월한 훈련이다. 여기에는 ‘절대적 규칙성, 아무 생각 없이 하는 정확한 복종, 단호한 생활 방식, 시간 이용, 어떤 허락, 즉 ‘비인격성’이나 자기 망각, ‘자기 무시’에 대한 훈련과 같은 것’ 등이 포함된다. 둘째는 이웃 사랑이다. 대표적으로 종교에서 나타나는 교리वाद도 연관이 깊은 이 훈련 방법은 병자들에게 가장 작은 우울감을 선사한다. 여기에는 선행을 하고, 베풀고, 안심시

40) GM, III, 15.

41) GM, III, 16.

키고, 도와주고, 설득하고, 위로해주고, 칭찬하고, 대우를 해주는 활동들이 포함되어 있으며 일상 속에서 쉽게 접근할 수 있는 실천임과 동시에 작은 즐거움을 누리게 만든다. 그리고 그러한 활동들을 통해 병자들은 셋째로, 상호성 및 상호선행에 초점을 두어 무리를 이루게 된다. 불쾌에서 벗어나려는 갈망 속에서 약자, 병자들은 본능적으로 무리를 형성하며 개인적 고통에서 공동체에게로 관심을 돌린다. 금욕주의적 성직자들은 이를 하나의 처방으로서, 인간의 섬세한 심리를 교묘하게 이용한 방법들을 종교에서의 교리나 규칙으로 변형시켜 적용하였다.

사람들은 맨 먼저 생명감 일반을 최저점으로 끌어내리는 수단을 통해 불쾌함과 싸운다. …(중략)… 그리고 그 결과는 심리학적 · 도덕적으로 표현하자면, ‘탈아(脫我)’ 또는 ‘신성화’이고, 생리학적으로 표현하자면 최면이다. 그러한 상태에 사로잡힌 자들이 이와 같은 상태에 부여하게 되는 해석이 언제나 열광적이고 잘못된 것이었음은 명백하다. 우리는 그러한 종류의 해석을 하려는 의지에서 이미 울려 나오고 있는 맹신적 감사의 어조를 단지 건성으로 들어서는 안 된다. 이러한 최면에 걸린 허무의 감정, 가장 깊은 잠의 휴식, 즉 고통이 없는 상태를 고통 받는 자나 근본적인 부조화자는 이미 최고의 선으로 여기며 적극적으로 평가해야만 하고 적극적인 것 자체로 느껴야만 하는 것이다.⁴²⁾

그 결과 금욕주의적 성직자의 주변에서 건강한 자는 모두 반드시 병들게 되고, 병자는 모두 반드시 유순하게 된다.⁴³⁾ 결과적으로 금욕주의적 성직자적 치료는 병자들의 병을 더 확산시켰을 뿐만 아니라 감정의 무절제함을 초래했다. 병자들이 스스로에게 돌린 원한과 불만은 곧 병자 공동체의 번영에 대한 쾌감으로 인해 묻혀버렸다. 그들의 고통과 우울증에서 오는 불쾌는 단순히 마비될 뿐 궁극적으로 치료로 나아가지 못한다. 또한 그들의 ‘죄스러움’, 즉 병자의 고통의 원인이 자신에게로 향함으로 인해 그들의 고통 자체는 별의 감정으로 재해석되어 스스로를 죄인으로 만들게까지 하였다.

몇몇 종교 또는 교리는 위와 비슷한 양상을 보인다. 우선 이슬람교의 ‘썰라트’, 즉 하루 다섯 번은 이슬람 신전 카바를 향해 예배해야 하는 교리는 니체가 말한 종교의 기계적 활동의 예라고 할 수 있다. 이는 이슬람교의 5대 의무 중 하나로서 절대적인 규칙성을 가진다. 그리고 다른 훈련법인 이웃 사랑의 경우에는 종파에 따라 절대적인 것은 아니나 기독교의 대표적인 교리이기도 하며, 일상 속에서 누구나 쉽게 접근할 수 있는 실천이나 봉사의 형태를 띠기도 한다. 간혹 이를 악용하는 사례도 있다. 교인들이 이웃 사랑의 훈련을 실천하기 위해 종교가 운영하는 단체에 기부하거나 성금한 것을 오남용 하는 경우 등이 그에 해당한다. 이러한 점에서 니체의 견해는 종교의 선함을 맹목적으로 따를 것이 아

42) GM, III, 17.

43) GM, III, 15.

나라 악용하는 일부 종교 풍습 또는 특성을 경계할 것을 일러주는 역할을 하기에 현대에 와서도 일부 유효하다. 더불어서 종교의 특성 상 생(生)을 깎아내리고 억압함으로써 심리학적 ‘신성화’를 이끌어 내는 교리 역시 유지되는 경우가 있기도 하다. 이슬람교에서 라마단 기간에 행하는 금식, 불교에서의 수행, 일부 기독교 종파 중에 남아있는 금욕주의적 교리 등이 그러하다. 그렇지만 몇 가지 교리는 현대에서 완화되어 적용되는 등 개편되었기도 하다. 우리나라의 천주교를 예로 들면 단식과 금육에 관련된 사항은 규정을 보완하여 이를 강요하거나 강제하지 않도록 하였으며, 가톨릭이나 개신교 등의 종파에서도 과거만큼 엄격히 금하지 않는 것이 대부분이다. 이렇게 시대 흐름에 따라 현대 사회에 맞춰 교리가 개편되거나 완화되는 방식으로 적용되기도 한다. 때문에 현대에 들어서는 니체의 종교에 대한 관점은 개별마다 좀 더 비판적으로 검토해볼 필요가 있다.

2. 예술에 관하여

(1) 철학자와 예술가에게 있어서의 금욕주의적 이상

먼저 금욕주의적 이상이 무엇인지에 대해서 알아보자. 니체가 제 3논문의 핵심 키워드로 삼고 고안한 이것은 구원을 위해 금욕하는 것을 의미한다. 여기서 구원은 고통으로부터의 해방을 의미한다. 내세에서의 고통 없는 삶을 구원으로 보고 이를 위해서는 금욕적인 삶을 살아야한다는 그리스도교 윤리는 니체가 중점적으로 파헤치고자 금욕주의적 이상의 양상이다. 구원이 무엇인지가 사람에 따라 달라지는 것이라면 금욕주의적 이상 또한 다른 게 될 수 있으리라.

철학자에게 있어서 구원, 곧 고통으로부터의 해방은 이를 가능케 하는 진리를 얻는 것으로 파악될 수 있다. 이들에게 금욕은 최고의 정신성이 성장하는 데 가장 유리한 조건이며 그렇기에 이들의 금욕함은 전략적인 이유로 본능적으로 추구되는 것이다. 여기서의 금욕은 청빈과 순결, 그리고 겸손을 키워드로 갖는데, 이는 각각 소유욕과 성욕 그리고 명예욕의 절제함이다. 철학자들은 최고의 정신성을 위해서 어딘가에 종속됨을 거부한 채 진리에 대한 사랑에 전념하고자 한다. ‘소유하는 자는 [자신이 소유하는 것에 의해서] 소유당하’기에, 곧 종속되기 때문에 청빈하고자 한다. 관능을 지양하고 순결하고자 하는 것도 그들이 가지고 있는 힘을 더 큰 것, 곧 철학하는 것에 쓰기 위함이고 정욕을 비롯한 더 작은 것들에 소모하지 않기 위함이다. 대중의 관심에 의해 크게 흔들리고자 하지 않기 때문에 자기 자신을 크게 내뽐지 않고 겸손한 태도를 유지한다. 금욕주의적 이상은 철학, 곧 철학자들이 추구하는 것 그 자체의 출현을 가능하게 한 것이라는 점에서 본능 그 이상을 의미한다. 인류의 역사가 본격적인 역사로서의 세계사가 대두하기 전인 ‘풍습의 윤리’로 파악되는 시대를 거쳤더라면, ‘풍습의 윤리’의 시대에서 철학이 탄생하기 위해서는 금욕주의적 이상이 필요했을 것이라는 규정이다. ‘풍습의 윤리’가 지배적인 시대는 고통, 잔인성, 복수, 이성의 부정이 덕으로 통용된 것이었는데 이러할 때에는 철학이 등장 할

수 없었다. 금욕주의적 이상은 덕에 대한 통념을 전복시키며 철학의 탄생을 가능하게 하였다.

예술가에게 금욕주의적 이상은 아무것도 의미하지 않을 수 있으며 동시에 많은 것을 의미할 수 있다. 당대의 작곡가였던 바그너에게 금욕주의적 이상은 추구해야하는 것으로써 많은 의미를 지닌 것이었지만, 니체는 바그너가 추구한 금욕주의적 이상을 ‘허무를 향한 의욕’이라고 일컬으며 비판한다. 예술가는 특정 이념을 대중에게 전파하는 사람이라는 점에서 중요성을 가지는데, 이 때 바그너가 전파한 이념은 그리스도교적 윤리와 쇼펜하우어의 사상이 된다. 극장에서 공연되던 극인 <파르지팔>은 이러한 논의를 위한 분석의 대상이 된다. <파르지팔>은 극에 등장하는 순진한 청년인데, 그가 자신을 유혹하던 여인들을 뿌리치고 순결을 지켜 악당들을 이기고 구원된다는 것이 극의 내용이다. 하지만 극에서 다루어지는 구원은 그리스도교적 윤리에서의 구원으로 현생과 내세의 구분을 전제하고 있다. 형이상학적인 구원을 바라고 이에 집중하는 것은, 삶이 실재하고 있는 현재와 그 안에서 실재하고 있는 자기 자신에 대한 시야를 축소시킨다. 또한 구원에 대한 믿음을 가지며 실재하고 있는 고통들이 해결되기를 바라는 것은 고통을 근본적으로 해결하는 방안이 아니다. 욕망은 자연스러운 것으로 우리가 받아들여야하는 것인데, 순결과 관능을 대립되는 것으로 여기며 순결을 지향해야한다는 것은 욕망이 있는 자연스러운 삶을 부정하는 것이 된다. 이러한 이분법을 넘어 우리가 근본적으로 추구해야하는 것은 사랑이다.

쇼펜하우어는 관조와 명상의 자세로 고통에서 벗어나야함을 강조했지만 니체는 ‘예술가는 근본적으로 욕망을 쫓는 사람이 되어야한다’고 강조한다. 이성적이고 논리적인 것과 욕망적이고 본능적인 요소들은 예술의 창작에서 필수적으로 요구되며, 이 두 요소의 운동성이 곧 예술의 발전이기 때문이다. 창조적인 예술가들은 꼭 이성과 실재를 추구하지 않아도 된다. 더 나아가서 예술가는 비실재적이고 비현실적인 인물로써도 욕망을 쫓을 수 있어야 한다.

약간의 첨언과 함께 정리하자면 이렇다. 금욕주의적 이상을 쫓는 사람들은 각자의 구원을 원하며 이는 그들이 각자의 고통을 가지고 있음을 의미한다. 철학자들은 자신이 가질 수 있는 최고의 생산성을 위해 금욕주의적 이상을 추구하는 반면, 창작과 예술의 발전 과정에서는 욕망이 필수적으로 요구되기에 예술가들은 금욕주의적 이상을 추구해서는 안 된다. 그들은 욕망을 추구해야만 하는 것이다. 하지만 바그너는 그리스도교적 윤리와 쇼펜하우어적으로 금욕주의적 이상을 받아들였고, 자기와 현실 그 자체보다 신과 초월로의 추구를 부각시켰다. 자신의 존재를 축소하는 금욕주의적 이상은 본질적으로 허무에의 의욕이다.

2. 오늘날의 음악과 금욕주의적 이상

예술가는 특정한 이념을 대중들에게 전파를 하는 역할을 한다. 니체는 당대 예술가의

그러한 기능은 성직자의 역할을 대신 수행하는 정도로 커졌다고 보았다. 바그너를 강도 높게 비판함은 그의 작품이 허무에의 의욕을 확산시키고 있다는 확신 때문이었다. 본 논고에서는 오늘날의 예술장르는 어떤 것을 향한 의지를 확산하고 있는지 고찰해보고자 한다. 모든 예술장르에 대한 일반화의 작업은 너무나 방대하므로 본 논고에서는 분석의 범위를 힙합으로 한정시킨다. 이는 오늘날의 힙합이 급격하게 확산되며 젊은 세대의 트렌드를 이끌고 있기 때문이다. 힙합을 장르로 갖는 모든 노래들에 대하여 완전히 규정짓는 것은 위험한 일이므로 일부 노래에 대한 관찰에 그칠 수밖에 없겠지만, 두괄식으로 표현하자면 힙합음악에서는 일종의 욕망주의적 이상이 나타나고 있다. 힙합의 욕망주의적 이상은 성애와 과소비, 자기자랑으로 특징지어질 수 있다. 이 중 가장 핵심이 되는 요소는 자기자랑으로, 이는 다른 두 가지 모두를 이끈다.

이 세 가지 특징들에는 각각 어떤 예시들이 있을까? “행복은 sex, 여자, 돈밖에 뭐가 있어. 내 몸엔 쾌락이란 피가 흐르고 있어”, “I need a hard hitter, I need a deep stroke”⁴⁴⁾ 등 성적 쾌락의 추구는 가사에서 직접적으로 언급되기도 하며 암시되는 형태로 나타난다. 과한 노출을 한 사람이 뮤직비디오에서 빈번히 출연하는 것도 하나의 특징이다. 순결 혹은 성적 쾌락의 절제는 힙합에서 주로 다루어지는 주제에 속하지 않는다. 과소비는 flex라는 단어에서 직접적으로 들어난다. “금은 Combi Rollie Rollie를 flex”, “나 지금 5천만원 짜리 시계를 샀지만”⁴⁵⁾. Flex는 이같이 비싼 시계나 차 등을 소비하고 과시하는 것을 말한다. “I’m the highest in the room”, “다른 fit 다른 위치 그래 같은 beat 타도 yes I’m different”⁴⁶⁾. 자신이 남들과 다르게 타고난 음악적 재능을 가지고 있고 자신이 최고라고 말하기도 한다. 여기서 파악되는 욕망주의적 이상은 금욕주의적 이상과는 완전히 상반된다. 금욕주의적 이상이 성욕, 소유욕, 그리고 명예욕의 절제라면 욕망주의적 이상은 그것들의 과도한 충족과 추구이다. 그러므로 욕망주의적 이상에서 의욕하는 바는 적어도 금욕주의적 이상에서 드러나는 허무에의 의욕과는 다른 무엇일 수밖에 없다.

그러나 욕망주의적 이상 역시 허무를 의욕하는 것이다. 욕망주의적 이상은 보이는 자기로써의 이미지만을 부각시키며 실재하는 자기 자신은 축소시킨다. 금욕주의적 이상 하에서 인간이 정신적인 것과 비욕망적인 것으로 축소되었듯, 욕망주의적 이상에서 인간은 말초적인 것과 욕망적인 것으로 축소될 뿐이다. 구원을 바라며 근본적인 고통의 해결을 추구하지 않는 모습 또한 비슷한데, 욕망과 쾌락의 추구는 일시적인 만족감을 줄 뿐 고통의 근본적인 해결에 기여하지 않기 때문이다.

V. 맺음말

44) 각각 키드밀리 <힙합은 돈 얘기 말고 뭐있어>와 Cardi B의 <WAP>라는 노래의 일부이다.

45) 엄타의 <flex>, 박재범 <all I wanna do> 중

46) Travis Scott <highest in the room>, 키드밀리 <MOMM>

이상에서 우리는 『도덕의 계보』와 현대 사회 문제의 연관성에 바탕을 두면서, 그 연관관을 추적해 보았다. 지금까지의 논의를 마감하면서 우리는 그 연관의 내용을 다음의 몇 가지로 정리해볼 수 있을 것이다.

1) 현대의 통시적 자유주의는 크게 두 가지를 은폐한다. 먼저, 만인이 동일 선상에 두고 논의를 진행하지만 실제로는 ‘주인(강자)’ - ‘노예(약자)’의 관계를 전제하는 동시에 그것을 은폐한다. 다음으로, ‘주인’ - ‘노예’의 영속성을 근거로 주인이 자신의 지위를 정당화할 가능성을 지님을 은폐한다. 반면 니체에 따르면 자유의 회복은 사회제도를 비롯한 인간을 옅아매는 것들에게서의 해방을 의미한다.

2) 양심은 몸에 내재되어 인간이 성장하면서 더욱 강화되는 반면 내용은 공허한 맹목적 복종이 된다. 이것은 ‘시간약속 준수’ - ‘교통법규 준수’ 간 딜레마와 ‘학습적 무력감’과 같은 현대 사회에서 접할 수 있는 사례에서 드러난다. 또한, 몸에 내재되는 양심의 역할과 푸코가 밝힌 사회에 의해 형성된 구조가 개개의 몸에 미치는 현대의 폭력은 매우 유사하다.

3) 니체의 ‘부채 이론’은 타인의 ‘샤덴프로이테’와 밀접한 관련이 있다. 그 현상은 고통이 아픔으로부터 구분되는 특성으로부터 기인한다. 샤덴프로이테를 잘 보여주는 현대의 현상 중 하나는 ‘사이버 징벌’이다. 사이버 징벌의 원인은 타인의 인정을 받지만 보복을 받지 않을 수 있고 스트레스가 만연한 사회에서 도파민을 최대한 충족시킬 수 있기 때문이다.

4) 종교와 금욕주의적 이상의 연관에 대한 니체의 견해는 현대에 들어서 구체적 종교의 구체적 맥락에 대하여 비판적으로 검토될 필요가 있다. 시대 흐름에 따른 현대 사회의 변화에 맞춰 교리와 교리의 적용 방식이 개편되거나 완화되는 방향으로 여러 종교에서 변화를 시도하고 진행해왔다. 그리스도교적 윤리의 영향 아래 있는 종교도 그러하다.

5) 오늘날 예술의 큰 비중을 차지하는 음악 중에서, 힙합은 성애와 과소비 그리고 자기자랑으로 현상되는 욕망주의적 이상을 지닌다. 이 이상은 과도한 충족과 추구를 지향하는 한, 금욕주의적 이상과 대비되는 것처럼 보인다. 그러나 두 이상은 모두 허무를 의욕한다는 공통점이 있다.

니체의 관점에서 볼 때, 인간은 힘에의 의지를 지닌다. 힘에의 의지가 억눌리거나 발현된 결과가 일상생활에서 고착화되어 그 결과가 정태적으로 보일지도 모른다. 그러나 니체의 계보학은 그 결과의 계보를 추적함으로써 그 결과를 다시 동태적 흐름으로 볼 수 있게 한다. 본고에서는 그러한 작업이 현대사회에도 유효함을 드러낸 바 있다. 모든 가치체계가 절대불변의 진리로 인간 이전에 존재하지 않고 설령 그러한 어떤 절대불변의 진리인 가치체계가 존재하더라도 그것을 인간이 온전히 인식할 수는 없는 한, 이 작업은 통

넘화되어 고착화된 가치영역에 계속해서 적용될 수 있다. 그런데 가치는 시간이 흐름에 따라 내용과 형태를 달리한다. 내용과 형태가 변화된 혹은 새롭게 형성된 가치의 의미와 이면을 관조하는 것은, 계보학적 사유를 시도하는 사람들에게 끊임없는 과제로 남을 것이다.

참고문헌

김동규, 「니체 철학에서의 고통과 비극 - 문화철학의 관점에서」, 『철학탐구』, vol. 26, no. 0, p.139-168, 2019.

나카노 노부코, 노경아 역, 『샤덴프로이데: 타인의 불행에서 느끼는 은밀한 쾌감』, 삼호미디어. 2018.

백승영, 「니체 『도덕의 계보』」, 『철학 사상』 별책. vol. 5, no. 9, 2005.

석봉래, 「고통의 철학과 심리학. 인간.환경.미래」, vol. 0, no. 15, p.3-36, 2015.

Nietzsche, Friedrich, 김정현 역, 『선악의 저편』 / 『도덕의 계보』, 전집 14권, 책세상, 2002.

Nietzsche, Friedrich, 백승영 역, 『바그너의 경우』 / 『우상의 황혼』 / 『안티크리스트』 / 『이 사람을 보라』 / 『디오니소스 송가』 / 『니체 대 바그너』, 전집 15권, 책세상, 2002.

Nietzsche, Friedrich, 홍성광 역, 『도덕의 계보학』, 연암서가, 2020.