

# 니체 철학에서의 고통과 비극

- 문화철학의 관점에서

김 동 규

**주제분류** 문화철학, 예술철학, 해석학

**주요어** 고통, 비극, 문화, 예술, 아폴론, 디오니소스, 운명애, 의미, 무의미, 광기

## 요약문

본 논문은 고통을 만나는 하나의 방식으로서 문화를 해석하고, 서양 문화 가운데 대표적인 예술형식인 비극을 중심으로 이 해석을 입증하고자 한다. 좀 더 구체적으로 말하자면, ‘문화는 고통을 해석하는 일종의 의미 체계다’라는 문화철학적 테제의 관점에서 이 글은 비극에 대한 니체의 논의를 재해석해 보고자 한다. 비극은 잔인하도록 무의미한 인간의 운명, 그리고 그것이 불러일으키는 격한 고통에 의미를 부여하는 문화적 장치로서 서양 문화가 창조해 낸 중요 예술형식이다. 동시에 그것은 문화적 의미체계로 해석되지 않는 무의미에 대해 “분격”하는 대신에, 그것을 ‘긍정’하고 ‘사랑’할 수 있게 유도하는 예술적 장치이기도 하다. 한마디로 비극은 고통의 무의미성을 긍정하는 유연한 의미망이자 냉정한 현실인식에 기초한 강건한 문화체계이다. 니체가 비극을 논하면서 말하고 싶은 것은 무엇보다 이 점이다.

고통은 본래 ‘무의미한 것’이다. 니체에게 삶이 모든 것에 의미를 부여하는 것이라면, 그리고 삶 자체는 더 이상 의미를 물을 수 없는 것이라면, 삶에 불가피한 고통 역시 의미화 될 수 없는 영역을 남긴다. 니체는 그런 고통의 무의미성마저 긍정하고 사랑하라고 말한다(amor fati). 그런데 그런 긍정과 사랑은, 삶이 그러하듯이, 무조건적인 것이자 맹목적인 것이다. 그는 그것을 디오니소스적 광기와 연결시킨다. 이런 점에서 고통의 무의미성을 대하는 최후의 대처방식은 광기이다. 그리고 그 광기는 니체에게 우리가 ‘이유 없이’ 그리고 ‘끊임없이’ 아폴론적 가상(문화예술)을 창작하지 않을 수 없게끔 하는 원동력으로 간주된다. 요컨대 문화의 맹점을 너무도

**철학탐구 제26집**

잘 알고 있던 니체는 문화철학적 관점에서 고통을 대하는 두 가지 해법을 제시한다. 하나는 고통을 해석할 수 있는 유연한 의미망을 짜라는 것이고 다른 하나는 고통의 파토스를 문화예술 창작의 힘으로 변용시키라는 것이다.

## 1. 고통의 무의미성

본래 고통에 대해 사람을 분격하게 하는 것은 고통 자체가 아니라,  
고통의 무의미함이다. 1) - 니체

잘 알려져 있는 것처럼, 부처는 삶을 ‘고통의 바다(苦海)’로 빗대었다. 언뜻 듣기에는 과장된 표현 같지만 실존적인 삶의 풍경을 찬찬히 돌아보면, 그의 현실인식이 사뭇 냉정하고 엄격했음을 확인하게 된다.2) 가까운 주변을 살펴보다도, 행복의 달콤함에 젖어있는 사람들보다는 고통에 허덕이는 사람들이 훨씬 더 많이 눈에 띈다. 자연재해와 전쟁으로 얼룩진 과거의 역사책을 뒤적여 보거나 오늘 갓 나온 신문이나 텔레비전 뉴스를 보더라도 ‘고통의 바다’라는 표현을 생생하게 실감할 수 있다. 과거와 현재를 바라보면서 미지의 미래를 예감할 수 있다고 한다면, 미래에도 고통 없는 유토피아가 도래할 것 같아 보이지는 않는다. 사정이 이리할진대 종교인이나 철학자들이 ‘삶이 존속하는 한 고통도 끝끝내 사라지지 않는다’라는 테제를 빈번히 제출하는 것도 그다지 억지스러운 일은 아닐 것이다. 그렇다면 끈질기게 삶에 밀착해 있는 고통을 우리는 어떻게 만날 것인가? 고통이 마냥 좋은 것 또는 있어도 그만 없어도 그만인 것이 라면, 이런 질문은 제기되지도 않을 것이다. 고통이 우리의 삶에 심각한

- 
- 1) KSA 5, 304 / 410쪽. 이 글에서 인용한 니체 저작의 판본은 Giorgio Colli와 Mazzino Montinari가 편집한 *Kritische Studienausgabe in 15 Bände, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999*로서 본 논문에서는 위에서처럼 약호로 KSA와 권번호를 병기할 것이며, 독일어본 쪽수와 한글번역본 쪽수를 함께 기입할 것이다. 약호와 한글번역본에 대한 상세한 정보는 글의 말미 참고문헌란에 명시했으며, 한글번역본의 번역을 존중하였지만 간혹 필자가 바꾼 부분도 있음을 밝혀둔다.
- 2) 불교에 대한 니체의 평가도 이점에서는 동일하다. 그가 보기에 기독교에 비해 불교가 고통 문제를 더 냉정하게 보고 있다. “... 불교는 백배나 더 냉정하고 진실 되고 객관적이다. 그것은 자기 자신의 고통과 고통을 느끼는 능력을 더 이상은 죄 해석을 수단으로 하여 **바람직한 것** [원문 강조] 으로 만들어야 할 필요를 느끼지 않는다.” KSA 6, 189 / 240쪽.

영향을 미치며, 그것도 한 순간에 삶 전체를 뒤흔들 수 있는 강력하고 위협적인 존재로 등장하기 때문에, 고통을 어떻게 대처해야 할지를 우리는 절박하게 묻고 있는 것이다. 일단 ‘고통의 바다’라는 소박한 통찰에 의지해서, 고통이 삶에 ‘편재(遍在)’하고 ‘보편(普遍)’적이며 ‘불가피(不可避)’한 것이라고 규정하기로 하자. 그렇다면 피할 수 없는 고통에 우리는 어떻게 대응할 것인가?

열거할 수조차 없을 정도로 많은 고통 가운데 가장 참기 힘든 고통은 무엇일까? 가장 절박하기에 가장 큰 관심의 대상이 되는 고통은 어떤 것인가? 치통, 배고픔, 성적 불만족, 육체적 구타, 정신적 모멸감, 연인의 상실 등등일까? 아니, 과연 그 무엇이라 지칭할 수 있거나 한 것일까? 셰익스피어의 『리어왕』에 등장하는 귀공자 에드거는 이렇게 외친다. “앞으로 이보다 더 비참해질지도 모른다. ‘지금 가장 비참하다’고 말할 수 있는 동안은 아직도 제일 비참한 것은 아니다.”<sup>3)</sup> 이것은 이복동생(에드먼드)에게 배반당해 절인으로 미치광이로 떠돌면서 자신의 신세가 가장 비참하다고 생각해 오던 에드거가 자식에게 배신당해 두 눈을 잃고 헤매는 친아버지를 만나면서 던진 대사이다. “가장”이라는 최상급 부사를 사용하면서 ‘비참하다, 고통스럽다’라고 말할 수 있을 때는 이미 최상급의 시점이 아니라는 것을 셰익스피어 비극의 이 한 구절이 말해주고 있다. 왜냐하면 최고의 고통은 결코 연출될 수 있는 것이 아니기 때문이다. 또한 인간이 겪어야만 하는 고통은 언제나 최상급 ‘가장’의 대상을 어김없이 갈아치울 수 있는 가능성을 내포하고 있기 때문이다.

외마디 비명도 낼 수 없는<sup>4)</sup> 개개 고통의 순간은 언제나 비교 불가능한 절대적 감각으로 다가온다. 다시 말해서 감각, 느낌의 수준에서 개개

3) Shakespeare, 『셰익스피어 4대 비극집』, 신정옥 옮김, 전예원, 2000. 532쪽.

4) 고통에 대한 진술 내지 표현은 말할 나위도 없지만, 본능적이고 발작적인 비명 역시 고통을 완화시키고 주어진 상황을 바꾸고 타인에게 도움을 호소하는 기능을 한다. 때문에 비명을 지를 수 있는 사람은 이미 얼마쯤 고통에서 벗어난 사람이라 말할 수 있을 것이다. Juan-David Nasio, *The Book of Love and Pain - Thinking at the Limit with Freud and Lacan*, trans. by David Pettigrew and François Raffoul, State University of New York Press, 2004. 102-112쪽 참조.

의 고통은 절대적(絶對的) 고통으로 다가온다. 그래서 특정한 ‘이’ 고통이 가장 정도가 심하다고 쉽게 말할 수 없다. 각각의 경우를 비교하기도 어려울뿐더러 설사 누군가 자신의 경험을 반추하면서 최고의 고통을 말할 수 있다 하더라도, 사람마다 제각각 다른 순간을 말하는 것이 보통이다. 그럼에도 불구하고 우리는 종종 고통의 정도를 분별하기도 하며, 타인과 함께 그 경중을 따져보기도 한다. 그래서 자기만의 고통에서 벗어나, 고통을 공유하고 그것에 대한 공론을 형성하기도 한다. 이 글은 개인의 절대적인 고통 감각의 수준에서가 아니라, 문화 예술의 지평에서 우리가 어떻게 고통과 만나는지에 초점을 맞춰 고통에 관한 논의를 진행하고자 한다.

클머리의 인용문에서 철학자 니체는 가장 고통스러운 순간을 암시적으로 그려 보이고 있다. 고통은 그 자체만으로도 감당하기 힘든 것이다. 그런데 고통이 무의미하게 다가 올 때에는 어떤 격한 분노마저 치밀어 오른다. ‘도대체 왜 이런 고통이 내게!’라는 분노어린 절규는 안 그래도 참기 힘든 고통을 더욱 고통스럽게 만든다. 이런 점에서 니체의 말을 재해석해 보자면, 가장 고통스러운 순간은 고통이 무의미하게 다가 올 때다. 한마디로 말해서 무의미한 고통, 바로 그것이 진정 참기 힘든 고통이다.

## 2. 문화 - 고통의 의미화 체계

의미의 그물망에 들어올 때에야 비로소 고통은 견딜만한 것으로 변용된다. 가까운 예를 들자면, 하루 종일 책상에 붙어 앉아 외국어 공부를 하는 것은 고통스러운 일이다. 하지만 그 고통의 과정이 지나면 외국 문헌에서 자유로울 수 있으며 게다가 외국으로 유학을 떠날 수도 있고 유학을 마치고 돌아오면 안정된 삶을 보장받을 수 있다는 (자생적인 학문적 토대가 취약한 상황에서, 최소한 외래 학문을 제대로 수행할 수 있다는) 믿음을 가지고 그 고통을 견딘다. 다시 말해서 현재 받고 있는 고통이 미래의 사회적 성취 또는 행복과 연결됨으로써 의미 있는 것이 되며,

그럼으로써 참을만한 것이 된다. 이와는 달리 고통의 원인을 추적함으로써 고통에서 의미를 찾을 수도 있다. 물론 원인을 안다고 고통이 즉각 사라지는 것은 아니다. 원인을 알더라도 고통에서 빠져나올 수 없는 경우도 허다하다. 하지만 최소한 원인에 대한 앎은 고통을 극소(極小)화할 수 있는 여지를 마련한다. 그런데 이 경우 우리가 찾은 고통의 원인이 정확하고 과학적인 원인이 아니더라도 큰 상관은 없다. 예컨대 현재 받고 있는 고통이 전생의 업보라고 생각할 수도 있고, 과거에 자신이 저지른 죄의 대가라고 생각할 수도 있다. 어떤 경우든 고통의 원인을 확인함으로써 당면한 고통은 의미망 속에 들어오며, 그럼으로써 고통과 맞서 싸울 수도 있고 최소한 고통을 감내할 수 있다. 바로 이것이 고통의 경우에 발휘되는 앎의 힘이고 믿음의 힘이며, 궁극적으로 의미의 힘이다.<sup>5)</sup>

하지만 니체의 말처럼, 우리를 “분격(憤激)”하게 만드는 고통이 있다. 어떠한 경우에도 의미망에 걸리지 않는 고통이 존재한다. 어떤 과학적인 지식이나 종교적인 믿음을 통해서도 의미부여가 되지 않는 고통도 존재한다. 종종 우리는 그런 절망적인 고통을 경험한다. 이유 없이 엄습하는 감당하기 어려운 고통을 겪는다. 그 경우 고통은 견딜 수 없는 무게로 우리를 압박한다. 그런 고통에는 희망의 빛줄기 하나 보이지 않는 암흑의 고통이 더해진다. 그것은 견디기 힘든 고통의 무게 위에 모든 저항을 무력화시키는 ‘무의미’가 더해진다. 이런 고통 속에서 한 개인은 육체적으로나 정신적으로 파멸에 이른다. 이런 점에서 ‘무의미한 고통’을 최고

5) 비록 니체가 앎/믿음/의미에의 욕구의 퇴화된 형태로서 종교와 도덕 그리고 학문 등을 비판하기는 하지만, 그는 이것들의 힘을 분명하게 인식하고 있다. “알려지지 않은 어떤 것을 알려진 어떤 것으로 환원하는 것은 마음을 편히 해주고 안심시키며 만족하게 하고 그 외에도 힘을 느끼게 한다. 알려지지 않은 것에는 위협, 불안정, 걱정이 수반된다. ... 어떤 설명이든 설명이 없는 것보다는 낫다. 사실상은 마음을 억누르는 생각들에서 벗어나고자 하는 문제일 뿐이기에, 사람들은 그 생각에서 벗어나게 하는 수단에는 까다롭게 굴지 않는다.” 니체는 기지(既知)를 미지(未知)로 환원하려는 인간의 심리적 경향성을 인정하면서도, 동시에 미지를 통해 기지가 해체/재편성/생성되는 사건에 용감히 뛰어드는 영혼의 위대성을 부각시킨다. 그가 보기에, 위대한 영혼이 자꾸만 왜소해지는 것은 허약해진 영혼의 병적 증후일 뿐이다. KSA 6, 93 / 119쪽 참조.

의 고통, 고통 ‘의’ 고통, 재귀적 고통이라 칭해도 과연 아닐 것이다. 그렇다면 의미망에 걸리지 않는 고통, 의미망을 한순간에 찢어버리는 고통, 속수무책으로 몰려드는 무의미한 고통의 파도에는 과연 어떻게 대처할 것인가?

앞서 언급했듯이, 고통은 우리의 삶에 편재하고 보편적이고 불가피하다. 그런데 만일 고통이 인간 삶의 불가피한 조건이면서 동시에 고통의 무의미성이 가장 큰 고통이라고 한다면, 우리는 다음과 같은 가설을 정립해 볼 수 있을 것이다. 즉 인류가 지금까지 건설해 온 철학, 예술, 종교와 같은 문화 현상은 고통을 무의미한 채로 방치하지 않으려는 인간의 욕망에서 출발한다고 말이다. 문화가 자연에 맞서 인간이 만들어낸 자기-보존-체계(Selbst-Erhaltung-System)이자 자기-고양-체계(Selbst-Erhöhung-System)라면,<sup>6)</sup> 문화는 자연이(또는 타자가) 인간에 가하는 고통에 대한 대응방식이라고 말할 수 있을 것이다. 그리고 이 경우 문화의 대응방식이란 곧 의미망의 창작 작업을 뜻한다. 예컨대 사랑하는 사람의 죽음을 대처하는 방식으로 장례, 기념비 제작, 제사, 사후세계에 대한 담론체계 등을 손꼽을 수 있는데, 이 모든 것들은 어처구니없는 죽음의 무의미성을 의미 있게 만드는 문화적인 장치들이다.

‘문화는 고통을 해석하는 의미 체계다’라는 테제의 관점에서 이 글은

6) 니체는 문명(Zivilisation)과 문화(Kultur)를 구분하고, 전자를 공동체의 자기보존을 위해 개인을 평준화시키는 ‘가축처럼 길들이기(Tierzähmung)’와 연관시키는 반면, 후자는 인간 삶의 자기 고양(Erhöhung)과 연관짓는다. 이렇듯 그는 두 개념을 대립시키면서도 동시에 양자의 내적 연속성을 말한다. 다시 말해서 문화를 건설하기 위해서는 문명이 필연적으로 요구된다는 측면에서 양자의 내적 연관성을 밝히고 있다. “문화의 본질에는 노예제도가 속해있다”는 니체의 말을 해석하면서, 이상엽은 다음과 같이 말하고 있다. “이와 같이 예술 세계로서의 문화는 사회적 자기보존과 재생산을 위한 노동을 토대로 할 경우어야, 말하자면 이러한 부담과 구속을 토대로 할 경우어야 비로소 도달될 수 있다. 이러한 소외를 기초로 해서, 다시 말해 필연성의 왕국을 기초로 해서 창조적이고 예술적인 문화 세계로서의 자유의 왕국이 성장하게 된다.” 이상엽, 『니체의 문화철학』, UUP(울산대학교출판부), 2007. 39쪽 참조. 본 논문에서는 니체의 문화 개념을 고려하고는 있지만, ‘고통의 의미화 체계’로서 문화를 부각시키면서 논의를 이끌어 갈 것이다.

비극에 대한 니체의 논의를 재해석해 보고자 한다. 우리의 관점에서 볼 때, 비극은 잔인하도록 무의미한 인간의 운명, 그리고 그것이 불러일으키는 격한 고통에 의미를 부여하는 문화적 장치로서 서양 문화가 창조해 낸 중요 예술형식이다. 동시에 그것은 의미의 망에 걸리지 않는 무의미에 대해 “분격”하는 대신에, 그것을 ‘긍정’하고 ‘사랑’할 수 있게 유도하는 예술적 장치이기도 하다. 한마디로 비극은 고통의 무의미성을 긍정하는 유연한 의미망이자 냉정한 현실인식에 기초한 강건한 문화체계이다. 니체가 비극을 논하면서 말하고 싶은 것은 무엇보다 이 점이었다.

### 3. 고통의 기원

니체는 삶에 뿌리 박혀 있는 ‘고통’의 관점에서 그리스 비극의 기원을 바라본다. 자신의 처녀작을 회고하는 ‘자아비판의 한 시도’에서 그는 다음과 같이 말하고 있다. “지금의 내가 그리스인에 있어서 비극의 기원과 같은 정말 어려운 심리학적인 문제를 다룬다면, 아마 훨씬 신중하게 말하고 적게 말할 것이다. 근본 문제의 하나는 그리스인의 고통에 대한 관계, 그리고 그리스인의 감수성(Sensibilität)의 정도이다”<sup>7)</sup> 니체가 보기에, 가사자인 인간이 고통과 어떤 관계를 맺을 것인지, 그것을 어떻게 느끼고 해석하고 의미부여할 것인지, 그리고 어떻게 대응해 나갈 것인지가 그리스인들에게는 중요한 문제였다. 자연재해와 전쟁이 다반사였던 당시 상황에서 그리스인은 비극이라는 예술적 형식으로써 고통을 대처하는 하나의 탁월한 방식, 곧 비극을 창작했던 것이다.

이미 언급한 것처럼, 고통이 무의미해 질 때 고통은 견딜 수 없는 것으로 다가온다. 프로이트의 “애도작업”<sup>8)</sup>이 보여주는 의미화 작업 속에서

7) KSA 1, 15 / 17쪽. 여기에서 언급되는 고통은 독일어 Schmerz와 Leid 모두를 지칭한다.

8) S. Freud, “Trauer und Melancholie” in : Psychologie des Unbewußten, (Studienausgabe Bd. III) von hrsg. von A. Mitscherlich A. Richards J. Strachey, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000. 번역본으로는 『무의식에 관하여』, 윤희기 옮김.

니체의 이유와 목적을 찾을 때 비로소 고통은 참을만한 것으로 변용될 수 있다. 그러나 애도작업이 실패하여 ‘멜랑콜리’라는 정신질환을 겪는 때가 있는 것처럼 고통을 의미체계 안으로 포섭하는 것이 불가능할 때가 있다. 그 경우 고통은 도저히 참을 수 없는 것이 되고 만다. 이런 고통에 직면해서, 인류가 만들어 온 대부분의 문화체계는 고통을 대처하고 견딜 만 한 것으로 만드는 고통의 의미화 체계라 할 수 있다. 그리고 얼마만큼 고통을 견딜 수 있는 것으로 만들 수 있느냐에 따라 문화의 수준이 판가름된다. 그렇다고 문화의 의미화 작업을 통해 단순히 고통을 마비시키고 회피하는 것만이 능사는 아니다. 뒤에서 상술되겠지만, 불가피하게 직면할 수밖에 없는 고통을 위장하고 마비시키고 회피하는 방식은 삶을 직접 대면하는 방식이 아니며, 결국 실패할 수밖에 없는 방식이기 때문이다. 고통을 응시하면서도 고통이 삶의 극대화된 표현으로 만드는 것, 그것이 문화가 해야 될 최대 과제이다. 니체가 보기에, 그리스 비극은 이런 문화적 수행의 모범적인 방식이었다.

그렇다면 니체가 비극에서 찾은 고통의 기원은 무엇인가? 비극은 고통의 기원이 어디에 있다고 말하는가? 이런 질문에 대한 답한다는 것은 그 자체가 이미 철학적 사변을 통해 고통의 의미를 해석하는 작업이라 말할 수 있다. 니체가 보기에, 비극의 기저에는 하나의 염세주의적 세계관이 놓여있다. 그가 보기에 “**비극의 비교**(秘敎; *Mysterienlehre*)”란 “모든 현존하는 것은 오직 하나뿐이라는 근본 인식, 개체화를 불행의 근본원인이라고 보는 생각”이 그것이다.<sup>9)</sup> 『비극의 탄생』에서 서술되고 있는 고통의 기원은 “개체화(Individuation)”에 있다. 그가 보기에 궁극적인 존재는 “근원적 일자(Ur-Eine)”이고, 이 일자는 정태적인 존재가 아니라 생성하

열린책들, 1998. 참조. 여기에서 프로이트는 슬픔과 멜랑콜리를 비교하면서, 원초적인 슬픔이 애도작업을 통해 정상적인 슬픔으로 남는 경우와 애도작업에 실패하여 멜랑콜리라는 정신질환으로 번지는 과정을 잘 보여주고 있다. 양자를 구분해 주는 관건은 사랑하는 대상 ‘상실’에 의미를 부여하는 애도작업의 성패(成敗)에 달려 있다고 볼 수 있을 것이다.

9) KSA 1, 72 / 95쪽.

는(살아있는) 존재이며, 그래서 그것이 생성하는 과정 속에서 개개 존재자들이 등장한다. 개체의 생멸(生滅)은 모두 일자의 생성 과정 속에서 일어나는 커다란 파도의 부침(浮沈)에 불과하다. 그런데 일자가 개별화된다는 것은 그 자체가 고통의 시발(始發)을 뜻한다. 일자를 상징하는 디오니소스가 신화(자그레우스 신화) 속에서 갈기갈기 찢기듯이, 개체화는 일자에서 찢겨나가는 파열의 고통에 다름 아니다. 그리고 일자의 개체화를 통한 산물들, 곧 개체들은 자기를 존속시키고자 하는데 이것 역시 고통의 근원이다. 결국 고통의 근원은 궁극적으로 일자의 개체화에 있으며, 다음으로 개체의 자기 존속 성향에 있다.

탄생 이후부터, 개체의 생명과 정체성을 지탱하기 위해 겪어야 하는 모든 고통이 뒤따른다. 게다가 개체 소멸, 즉 죽음에 대한 불안의 고통까지 겪는다. 살기 위해 또는 죽지 않기 위해 전전긍긍하며 온갖 고통을 겪는다. 줄리아 크리스테바의 정신분석학적 통찰에 따르면, 생명을 부여받는 개인은 원초적인 심리적인 고통, 분리의 고통, 곧 “무기적 물질과 유기적 물질 사이의 비약에 관한 기억, 또한 신체와 생태계 사이, 아이와 어머니 사이 등등의 분리에서 오는 감정상태, 그리고 항구적이고 전제적인 초자아의 치명적인 효력”까지 겪지 않을 수 없다.<sup>10)</sup> 이런 점에서 삶은 처음부터 “고해(苦海)”이고 “괴로운 이 세상의 형틀”<sup>11)</sup>이 아닐 수 없다.

통상 고통은 개체의 정체성을 위협할 때 보이는 정서적 반응이라 규정할 수 있다.<sup>12)</sup> 고통이 가능하기 위해서는 자기정체성을 가진 살아있는 개체가 선행되어야 한다. 개체가 없다면, 고통도 존재하지 않는다. 개체와 함께 고통도 시작된다. 그렇다면 개체의 소멸은 곧 고통의 끝이라 말할 수 있어야 한다. 그런데 문제는 개체 소멸에 이르는 길 자체가 동시

10) Julia Kristeva, *Soleil Noir (Black sun: Depression and Melancholia)*, tras., Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 1989. 176쪽.

11) Shakespeare, 『셰익스피어 4대 비극집』, 신정옥 옮김, 전예원, 2000. 579쪽.

12) 나시오는 고통을 다음과 같이 정의하고 있다. “무엇보다 고통은 일종의 정서(affect)이며 궁극적인 정서이자, 광기와 죽음에 맞서는 최후의 방어다” Juan-David Nasio, 같은 책, 15쪽.

에 고통의 연속으로 인식된다는 점이다. 그래서 개체소멸이 고통으로부터의 해방으로 이해되기 보다는 고통의 심화로 인식된다. 니체의 철학적 사변에 따르면, 개체의 소멸은 고통의 가중으로 느껴지지만 동시에 고통의 소멸에 이르는 길이다. 그래서 개체소멸의 징후로서 등장하는 고통은 동시에 근원일자로 회귀하는 통로일 수 있는 가능성이 열린다.

니체 철학에서 고통은 삶과 밀착되어있다. 그래서 고통의 문제는 단독으로 다뤄질 수 있는 것이 아니라, 삶의 지평 속에서만 고통이 온전히 다뤄질 수 있다. 그는 고통을 삶의 관점에서 바라본다. 그가 보기에, 삶에 있어 고통은 불가피하다. 더욱이 삶이 보다 큰 힘으로 약동하기 위해서는 그만큼 큰 강도의 고통이 불가피하다. 삶이 삶으로서 약동하기 위해서는 고통이 필수조건이라는 것이다. 이런 맥락에서 보면, 고통의 크기가 작을수록 삶의 크기도 작아질 수밖에 없다. 삶은 저항을 극복하는 고통스러운 과정 속에서만 약동할 수 있기 때문이다. 이런 이유로 위대한 삶, 위대한 정신은 위대한 고통의 크기를 요구한다. 이것은 커다란 고통과 싸울 때에만 삶이 위대한 크기를 얻을 수 있다는 논리다. 그렇게 본다면, 고통은 삶에 있어 그저 피해야할 대상이 아니다. 고통에 굴복해서 삶이 왜소하게 되는 것이 나쁜 것이지, 고통 그 자체는 결코 삶에 나쁜 것이 아니다. 도리어 고통은 삶을 더욱 활력적으로 만들 수 있고, 이렇게 삶을 고양시키는 고통 속에서 우리는 어떤 환희마저 맛볼 수 있다.

개체 소멸이 일자에 다시 합일되는 것이자 고통 소멸을 의미한다는 점을 깨닫지 못한다면, 죽음이 몰고 오는 불안과 공포는 삶의 끝까지 우리를 고통스럽게 만들 것이다. 비극은 개체의 소소한 고뇌에서 벗어나 근원일자와 합치하는 디오니소스적 고뇌를 일깨운다. 동시에 비극이라는 예술형식은 개체의 고통에 거리를 두고 반추하면서 개체소멸이 고통소멸일 수 있음을 깨닫게 한다. 소포클레스의『오이디푸스 왕』에서 마지막 코러스는 이런 진리를 분명하게 확인하고 있다. “... 죽어야 할 인간일랑 어느 누구도 행복하다고 기리지 마시오. 삶의 종말을 지나 고통에서 해방될 때까지는.”<sup>13)</sup>

이것이 니체가 비극 속에서 읽고 있는 철학적 사변이다. 이 사변 속에서 우리는 고통의 기원과 그 의미를 발견할 수 있고 위안을 얻을 수 있다.<sup>14)</sup> 하지만 이런 사변만으로는 부족하다. 비극이라는 예술 형식은 철학적 사변이 넘볼 수 없는 그 무엇을 우리에게 선사해 준다. 니체는 그것을 잘 알고 있던 소수의 철학자 가운데 한명이었다. 그렇다면 철학적 사변이 줄 수 없는 것, 예술만이 줄 수 있는 것이란 무엇일까?

#### 4. 비극 - 고통에 대한 예술적 대응방식

종교, 철학, 예술 등의 고급문화는 고통을 견딜 수 있게 해 주는 정교한 의미체계이다. 각각은 상이한 방식으로 고통에게 의미를 부여하지만, 고통의 의미를 묻는다는 점에서는 동일하다. 종교는 믿음의 거대한 의미체계 속에서 고통을 해석하고 철학은 이성적으로 고통의 존재이유를 묻고 답한다. 그렇다면 예술은 어떻게 고통의 의미망을 만들어 줄 수 있는가? 좀 더 범위를 좁혀서 비극은 어떤 의미망을 고통에게 부여하는가? 이제 이런 의문에 대한 니체의 답을 찾아보기로 하자.

주지하다시피 니체는 예술을 형성하는 두 가지 원리로서 “아폴론적인 것”과 “디오니소스적인 것”을 말한다. 이 두 원리는 자연의 두 가지 예술충동이라 표현되기도 하는데, 여기에서 자연이란 바로 근원일자를 뜻한다. 그것은 삶의 약동하는 생성을 뜻하며, 수많은 가면을 쓴 디오니소스로 표현된다. 자연은 이렇게 부단히 생성하고 변모하는데, 이런 변용을

13) 소포클레스, 『소포클레스 비극 - 오이디푸스 왕』, 천병희 옮김, 단국대학교출판부, 2004. 86쪽.

14) 니체에게 철학과 예술은 문화의 일종으로서 모두 삶에 봉사하는 것들이다. 삶이 고통에 시달릴 수밖에 없고(고통이 삶의 운명이고), 철학이 고통에 대처하는 추상적이고 사변적인 활동이라면, 철학은 이런 사변을 통해 삶을 치유하는 수단이 될 수 있다. “모든 예술, 모든 철학은 성장하거나 하강하는 삶의 치유수단이나 보조수단으로 간주될 수 있다. 이것들은 언제나 고통과 고통 받는 자를 전제한다.” 물론 이 경우 철학적 사변은 과거의 전통 형이상학적 사변이 아니라, 예술적 사변(예술과 친근한 사변)이어야 한다. KSA 6, 425 / 529쪽 참조.

일으키는 힘을 두고 니체는 ‘예술적 충동’이라고 말한다. 인간이 창조한 문화 가운데 예술은 이런 자연의 예술적 충동을 가장 충실하게 따르는 영역으로 지칭된다. 때문에 니체는 당연히 종교와 철학보다는 예술에 더 자주 신뢰의 눈길을 던진다.

아폴론적 원리와 디오니소스적 원리는 예술을 형성하는 대등한 두 원리로 제시된다. 하지만 때때로 디오니소스의 변신(가면)에 아폴론적 원리가 포섭되는 것처럼 논의되기도 한다. 다시 말해서 때로는 아폴론과 디오니소스가 상이하고 대등한 원리로 이해되다가도, 때로는 디오니소스가 보다 근원적인 원리로 제시된다. 전자의 해석과 후자의 해석은 언뜻 보기에 상충되는 것처럼 보이지만, 사실 양립 불가능하지 않다.

전자의 해석은 비극성립의 역사적 상황과 예술작품에서 보이는 대조적인 두 원리를 부각시킬 때 시도되는 해석이다. 즉 아폴론이 장악하고 있는 그리스에 이방인의 신 디오니소스가 들어오면서 비극이 만들어졌다는 역사적 이해 속에서, 비극에 보이는 대립적인 두 모습을 부각하기 위해서는 양자의 대등한 관계에 초점이 맞춰진다. 하지만 “모든 것은 하나”(ἐν πάντα εἶναι. hén pánta eínai)라는 철학적 테제로 돌아오면 이원적 대립은 지탱되기 어렵다. 니체는 적어도 『비극의 탄생』에서는 근원일자를 설정하는 일원론자이다. 그리고 근원일자는 아폴론적이라기보다는 디오니소스적 성격에 더 가깝다. 이런 점에서 두 원리가 대등한 관계라기보다는 디오니소스 원리가 더 근원적인 원리로 설정되며, 아폴론적 원리는 디오니소스 원리의 작동방식 또는 실현양태로 설정된다. 다시 말해 디오니소스의 변용능력, 곧 디오니소스의 가면으로서 아폴론적 원리가 설명된다는 것이다. 그리고 디오니소스의 힘은 끊임없는 예술적 가상창작의 원동력으로 지목된다.<sup>15)</sup>

15) 이 해석에 대한 보다 구체적인 논의는 홍사현의 글에서 이루어지고 있다. “디오니소스적인 몰입의 기능이 내적인 힘이 극대화되는 순간 생산적 에너지로 밖으로 분출되어 현실을, 존재를 발생시키는 계기가 되는 것이라면, 이것이 대상화된 형상 자체로 몰입된 상태, 상 속에, 이미지 속에 몰입된 상태, 이것은 아폴론적인 상태이다. ... 디오니소스적 예술은 궁극적으로 아폴론적 상을 발생시키고자

전자의 해석에서 니체는 두 대립하는 원리의 관계를 ‘공속관계’로 보고 있다. 여기에서 공속관계란 소극적으로 말해 어느 하나가 없으면 다른 하나도 존재할 수 없는 관계를 뜻하며, 적극적으로 말하자면 대립하고 투쟁하더라도 상대가 있어야만 자기 정체성이 존속·강화되는 관계를 뜻한다. 대립하는 두 원리의 특징을 간략히 열거해 보면 다음과 같다. 아폴론적인 것은 형상, 아름다운 가상, 꿈, 유한(有限), 조형예술 등등에 어울리는 개별화의 원리다. 이에 반해 디오니소스적인 것은 도취, 가상의 파괴, 한계초월, 음악 등등에 어울리는 일체화의 원리다. 양자의 관계에 대해서 니체는 다음과 같이 기술한다. “이 두 가지 충동은 크게 성격이 다르면서도 서로 평행하고 있고, 대체로 공공연하게 반목하고 상호 자극하여 항상 새롭고 힘찬 출산을 계속한다.”<sup>16)</sup> 마치 남녀가 서로 쉽 없이 싸우면서도 주기적으로 화해하면서 자식을 번성시키는 것처럼, 양자는 공속적이고도 창조적인 관계를 유지한다. 이런 관계는 서로가 없으면 존립 불가능한 관계, 자신의 존재이유와 근거를 상대에게 두고 있는 관계이자, 풍요로운 결실을 맺는 생산적 관계이다. 투쟁 속에서 서로는 성숙하고 성장하며 더욱 더 강한 힘을 얻는다. 이 대립되는 원리의 결합을 니체는 “짜짓기”(Paarung)라고 표현하고, 두 원리의 짜짓기 속에서 비극이 탄생한다고 말한다. “이 짜짓기에 의해서 디오니소스적이며 동시에 아폴론적인 예술품인 아티카 비극을 낳게 된 것이다.”<sup>17)</sup>

이상의 논의를 종합해 보면, 비극예술은 아폴론과 디오니소스라는 두 원리로 이루어져 있다. 그리고 이 두 원리를 통해 비극은 고통에 어떤 의미를 부여한다. 예를 들어 오이디푸스가 겪는 고통을 생각해 보자. 이 인물의 삶에서 아폴론적인 것은 오이디푸스의 행위와 그를 둘러싼 사건으로 직조된 신화적 이야기이다. 가혹한 운명을 직시하려는 오이디푸스의 영웅적 행위에 아름다운 가상을 덧씌우면서 오이디푸스는 한갓 고통의

하는 내적인 예술충동의 상태이다.” 홍사현, 『예술의 절대적 기능 : 니체의 예술론』, 『예술의 시대』, 김수용 외, 아카넷, 2009. 150쪽.

16) KSA 1, 25 / 30쪽.

17) KSA 1, 26 / 30쪽.

무의미성에 무참히 짓밟힌 개인이 아니라 비극적 영웅으로 변용된다. 그래서 이 비극을 인상 깊게 본 관객들은 본인이 무의미한 고통과 마주했을 때 스스로를 오이디푸스와 같은 비극의 주인공으로 간주할 수 있다. 이것은 분명 아폴론적 가상이 만들어내는 위로의 효과다.

반면 비극에서 디오니소스적인 것은 니체가 보기에 일차적으로 합창단의 음악이다. 개념화·형상화될 수 없는, 곧 이성적으로 설명할 수 없는 음악은 디오니소스적 도취의 힘을 가지고 있다. 이 도취의 힘은 예술에서 빠트릴 수 없는 요소이다. (특히 서양전통철학에 결핍된 것이 바로 이 요소다. 또한 종교는 진리와 옳음에 대한 믿음을 강요하는데 반해 예술은 스스로가 가상과 거짓으로 이루어져 있음을 감추지 않는다는 점에서 차이가 있다) 음악에 빠져 들면서 사람들은 고통을 망각한다. 여기에서 고통을 망각한다는 것은 곧 고통의 기반인 개체적 ‘자기’ 스스로를 망각한다는 뜻이자 근원일자에 복귀하는 것을 뜻한다. 따라서 여기에서의 망각은 단순한 회피를 뜻하는 말이 아니라, 개체의 허상을 깨닫고 근원일자를 직시한다는 뜻을 내포한다.

그런데 어떻게 고통을 잊을 수 있을까? 외마디 비명이 터져 나오는 고통 앞에서 어떻게 그것을 망각하라고 말할 수 있을까? 여기에서 관건은 디오니소스적 ‘도취’ 개념이다. 도취된다는 것은 자기를 잊는 것을 뜻한다. 고통을 망각하기 위해서는 고통의 뿌리인 개체적 자기를 잊어야 한다. 그리고 개체적 자기를 잊는 자기망각은 근원일자로서의 도취적인 합일 가운데 이루어진다. 다시 말해서 근원일자를 표현하는 음악에 자기 몸을 맡기고 자기를 잊는 것이다. 동시에 여기에서의 자기망각은 고통과 무관한 희열이라기보다는, 오히려 고통의 한 가운데에서 고통의 담지자인 자기, 그것의 소멸이 불러일으키는 희열에 가깝다. 그것은 고통 속에서 고통을 향유하는 것을 뜻한다.

이번에는 오이디푸스가 기꺼이 자기 눈을 찌르면서 자발적으로 고통에 빠져들었던 장면을 떠올려 보자. 사실 합리적으로 생각해 보면, 그의 행위를 설명할 수 있는 길이 묘연하다. 소포클레스의 텍스트에서도 그 행

위를 광기와 연관시키고 있다. 먼저 아내이자 어머니인 이오카스테가 자살한 것을 감지한 오이디푸스는 이렇게 묘사된다. “미쳐 날뛰고”, “무섭게 고향을 지르고”, “빗장을 억지로 뜯어내며 방안으로 뛰어들어” 가고, “무시무시하게 울부짖으며”, “한번이 아니라 여러 번씩이나 자신의 눈을 찌르면서” 오이디푸스는 다음과 같이 이해하기 어려운 말을 내뱉는다. “이제 너희들은 내가 겪고 내가 저지른 끔찍한 일들을 다시는 보지 못하리라. 너희들은 보아서 안 될 사람들을 충분히 오랫동안 보았으면서도 내가 알고자 했던 사람들을 알아보지 못했으니 앞으로는 어둠 속에 있을 지어다!” 자기 눈을 찢러 스스로 어둠의 세계로 들어간 자가 타인들을 질책하고 저주한다. 이런 모습을 지켜 본 사람은 당연히 이렇게 외칠 수밖에 없다. “오오 불쌍하신 분이여, 어떤 광증이 그대를 덮쳤나이까?”<sup>18)</sup> 이처럼 비극의 주인공 오이디푸스는 고통 속에서 고통을 향유하는 광인(狂人)처럼 보인다.

물론 자기가 의도하지 않은 일(부친살해, 모친과의 동침)임에도 불구하고 행위결과에 대한 책임을 느꼈고 그 책임감에서 자해를 가했다는 방식으로 도덕적으로 그의 행위를 설명할 수도 있다. 하지만 이 설명만 가지고는 뭔가 미진한 점이 남는다. 오이디푸스가 ‘서슴없이’ 자기 눈을 찢른 행위에는 어떤 광기가 엿보인다. 그것은 아마도 “자신의 최고 유형의 희생을 통해 제 고유의 무한성에 환희를 느끼는 삶에의 의지”<sup>19)</sup>에서 유래한 것처럼 보인다. 이런 자기 파괴의 환희에 도취되어 서슴없이 고통에 다가서도록 하는 광기, 그 디오니소스적 광기를 인정하지 않는다면, 그의 행위<sup>20)</sup>를 이해하기가 어렵다.

18) 소포클레스, 『소포클레스 비극 - 오이디푸스 왕』, 천병희 옮김, 단국대학교출판부, 2004. 75-77쪽.

19) KSA 6, 160 / 203쪽. 본문 인용문에 이어 니체는 다음과 같이 말한다. “이것을 나는 디오니소스적이라고 불렀으며, 비극 시인의 심리에 이르는 다리로 파악했다”

20) 크리스토프 멩케에 따르면, 인간의 행위는 기본적으로 실천적/윤리적 함의를 가지고 있다. 모든 행위는 실천적인 선을 목적으로 삼는다. 그러나 동시에 이런 행위의 바탕에는 “어두운 힘”이 깔려있다. 여기에서 어두운 힘이란 니체가 말하고

## 5. 구멍 난 의미체계

그것을 [가장 어려운 시절의 고통] 사람들은 견뎌야 할 뿐 아  
니라 사랑해야 한다. ... 운명애(Amor fati)<sup>21)</sup> - 니체

고통의 의미화 작업이라는 말에 대해 우리는 다시금 숙고해 볼 필요가 있다. 이 말은 분명 오해의 소지를 가지고 있다. 고통을 의미화한다는 말은 단순히 야수처럼 날뛰는 고통을 길들인다거나 마비시키는 것을 뜻하지 않는다. 물론 문화의 의미화 작업은 그런 방식으로 전략할 수 있다. 그런데 니체의 눈에 그런 문화는 이미 쇠락의 길을 걷고 있는 병약한 문화로만 비칠 뿐이다. 니체가 문화예술에 도입하는 ‘디오니소스적인 것’은 바로 위대한 고통의 직시(直視)에 놓여있다. “비극 예술은 과연 어디에서 유래하지 않을 수 없었던가? 아마도 쾌감에서, 힘에서, 넘쳐나는 건강에서, 과도한 충만에서 유래했을까? 희극 예술은 물론 비극 예술을 낳은 저 광기, 즉 디오니소스적 광기는 생리학적으로 보아 어떠한 의미를 갖는 것일까? ... 광기라고 해서 반드시 퇴화하고, 몰락한 말기적 문화의 징조일 수는 없지 않은가?”<sup>22)</sup> 비극은 이처럼 쾌감에서, 충만한 힘에서, 광기에서, 그리고 그것들과 함께하는 고통에서 유래한다.

니체가 보기에 생명의 과잉과 충실에서 디오니소스적 광기가 유래하고 그 광기에서 비극이 유래한다. 그런데 비극에서 광기를 긍정한다는 것은 의미의 어떤 맹점(盲點)을 긍정한다는 것을 뜻한다. 다시 말하면 비극은

---

있는 삶, 활기, 디오니소스적인 광기 등등이다. 그 어두운 힘을 무시하면, 어떤 행위도 성공했다고 말하기 어렵다. “우연에, 생생한 힘들의 유희에 자신을 내맡기는 자만이 그의 행위 속에서 진실로 어떤 것을 성공할 수 있다.” 멩케는 니체가 언급하는 (디오니소스적/예술가적인) 광기가 행위의 선에 지대한 영향을 미친다는 점을 잘 보여주고 있다. Christoph Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008. 128쪽. VI장 참조.

21) KSA 6, 436 / 544쪽.

22) KSA 1, 16 / 18쪽.

철두철미하게 의미의 촘촘한 천으로 고통을 해석하지 않는다. 니체 철학의 견지에서 볼 때, 개체화된 근원일자가 최종적인 고통의 원천이다. 다시 말해서 세계 자체가 고통의 바다이고 그 바다를 빠져나갈 곳은 아무 데도 없다. 아폴론적 가상의 섬에서 잠시 쉴 수 있고 위안을 얻을 수 있을지라도, 그것은 결국 가상일뿐이다. 고통은 본래부터 의미 있는 어떤 것이 아니다. 그것은 목적과 이유를 통해 낱낱이 밝힐 수 있는 것이 아니다. 의미체계는 인간이 고통에 직면해서 부득이 만든 것이지만, 그것도 일종의 가상체계일 뿐이다.

그렇다면 고통을 직시하고 회피하지 않는다는 것은 궁극적으로 고통의 무의미와 광기를 인정한다는 것을 뜻한다. 비유컨대 아주 오밀조밀 교직(交織)된 의미망을 통해 고통을 담을 수는 없다. 오직 구멍이 숭숭 뚫린 성긴 의미망을 통해서 고통의 일부분만을 담을 수 있다. 건강한 문화는 고통을 견딜 수 있게 하는 튼튼한 완충막이다. 그런데 그 막은 디오니소스적 광기가 표출되는 구멍 난 망사이다. 다시 말해 그것은 디오니소스적 구멍을 가진 아폴론적 의미 망사로 직조된다. 문화라는 의미망에서 니체가 강조하고자 하는 의미라는 실오라기보다는 그 실오라기가 형성하는 (엄격히 말하자면, 그것을 형성하게 추동하는) 무의미의 빈 구멍이다. 구멍이 없는 천은 왜도하는 고통의 빈번한 타격에 찢겨나갈 수밖에 없다. 의미는 무의미 앞에서 자기를 뿔내서는 안 된다. 왜냐하면 의미라는 것은 무의미의 심연에서 나와 잠시 가상으로 머물다가 다시 자기존재의 근원으로 되돌아갈 수밖에 없는 것이기 때문이다.

이런 니체 해석을 고통과 연관 지으면, 어떤 결론이 도출될까? 한마디로 고통의 무의미성은 완벽하게 제거할 수 없는 것이다. 고통을 삶에서 남김없이 제거할 수 없듯이, 문화적 의미망을 빠져나가는 고통도 불가피하다. 이런 고통, 무의미한 고통은 당연히 견디기 힘들다. 개체성을 유지하면서 이런 고통을 감내한다는 것은 버거운 일이 아닐 수 없다. 니체가 여기에서 전하는 마지막 메시지는 고통과 고통의 무의미성을 긍정함으로써 고통을 즐기라는 것이다. 이때 고통을 즐기고 고통을 향유할 수 있는

근거는 고통이 삶에서 시작되고 그 속에서 성장한다는 점에 있다. 고통이 개체의 고통이고 개체소멸의 전조라면, 그것은 곧 고통소멸에 가까이 다가서는 황홀한 순간일 수 있다는 말이다.

이런 점에서 디오니소스적 도취는 단순히 고통에 맞서는 태도가 아니라 고통을 긍정하고 향유함으로써 고통을 고양된 기쁨으로 변용시키는 방식이라고 할 수 있다. 그것은 분명 이성적인 고통대응방식이고 보기 어렵다. 차라리 이성의 측면에서 보자면, 그것은 일종의 광기이다. 특히 이성이라는 것이 좁은 의미에서 자연을 지배하기 위한 하나의 ‘도구적 이성’이라면 말이다(하지만 니체의 “커다란 이성”<sup>23)</sup>의 관점에서 보자면, 이 광기는 이성과 양립 불가능한 것이 아니다. “광기 속에는 얼마간의 이성이 있다”<sup>24)</sup>). 그러나 그 광기도 고통과 만나는 하나의 방식이고 그 점에서 고통의 대처방식이라 말할 수 있다면, 그것은 고통에 대한 광기 어린 대응방식이다. 견딜 수 없는 고통, 어떤 의미망을 통해서도 잡히지 않는 고통은 고통에 도취되어 그것을 향유하는 광기를 통해 대응하는 것 이외에는 별다른 방도가 없다. 고통을 삶의 운명으로 여기면서 그것을 사랑하고, 또 오로지 이런 사랑의 광기를 통해서만 고통의 지독한 무의미가 극복된다. 동시에 이런 사랑의 광기 속에서 커다란 고통은 “정신을 최종적으로 해방하는 자” 또는 “**위대한 의혹의 스승**”이며 “우리를 **깊이 있게**”하는 것이라는 의미를 갖게 된다.<sup>25)</sup>

고통에의 도취와 광기에서 어떤 의미를 찾기는 힘들다. 이미 빚대었던 것처럼, 그것은 의미의 실오라기 사이에 놓인 구멍과 같은 존재이다. 하지만 거시적인 관점에서 볼 때, 이런 문화 예술(특히 비극)의 의미망 자체가 어떤 의미가 있는지를 물을 수 있다. 이런 궁극적인 물음에 대한 답으로서 니체는 삶을 제시한다. 삶을 위해 문화가 존재하는 것이며, 삶의 기준에 따라 문화에 의미가 부여되는 것이다. 니체에게 최고의 의미

23) KSA 4, 39 / 51쪽.

24) KSA 4, 49 / 62쪽.

25) KSA 6, 436-37 / 544쪽.

지평은 삶이다. 삶 자체가 궁극적인 의미 지평을 이루는 것이기 때문에, 삶은 최고의 심급에서 모든 것에 의미를 부여한다. 그러나 바로 그 때문에 삶 자체는 더 이상 의미의 망 속에 걸려들지 않는다. 다시 말해서 더 이상 의미를 물을 수 없는 삶이 여타의 모든 것에 의미를 던져준다. 니체에게 고통과 광기는 의미의 전체지평인 삶, 그것의 무의미성(맹목성)에서 비롯된 것이다.

고통과 광기 그리고 예술도 삶 속에서만 의미를 갖는다. 그것이 삶을 자극하고 고양시키느냐, 아니면 왜소하게 하고 허약하게 하느냐에 따라 다른 의미와 가치가 매겨질 수 있다는 말이다. 『우상의 황혼』에서 니체는 ‘예술을 위한 예술’을 주장하는 예술지상주의가 도덕에 반대한다는 점에서는 타당한 관점이지만, 예술 자체가 아무런 목적도 의미도 없다고 보는 점에 대해서는 반대하면서 다음과 같이 말한다. “...오히려 예술의 의미인 **삶**을 향하고 있지는 않은가? **삶이 소망할 만한 것**으로 향하고 있지는 않은가? - 예술은 삶의 위대한 자극제이다”<sup>26)</sup> (das grosse Stimulans zum Leben) 여기에서 예술의 의미는 삶으로 제시된다. 삶의 관점에서 예술의 의미가 규정된다. 그리고 삶을 노래하는 예술의 관점에서 “고통은 삶에 대한 반박으로 간주되지 **않는다.**”<sup>27)</sup> 쇼펜하우어가 예술을 의지의 진정제<sup>28)</sup>로 보았다면, 니체에게 예술은 ‘삶의 자극제’다. 결국 니체가 생각하는 비극은 “고통에 익숙한 자, 고통을 찾는 자, **영웅적인 인간**”이 “한 강력한 적수 앞에서, 커다란 재난과 공포를 불러일으키는 문제 앞에서 느끼는 용기와 자유”<sup>29)</sup>를 찬미함으로써 삶을 강렬하게 고양시키는 자극제로서 의미 부여된다.

26) KSA 6, 127 / 162쪽.

27) KSA 6, 336 / 420쪽.

28) A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 의지와 표상으로서의 세계, 권기철 옮김, 동서문화사, 2008. 312쪽.

29) KSA 6, 128 / 163쪽.

## 6. 디오니소스적 광기 - 문화예술창작의 동력

지금까지 여전히 디오니소스적 광기에 대한 충분한 해명이 이루어지지 않았다. 또한 고통이 어떻게 광기어린 희열로 이행될 수 있는지 역시 충분히 해명되지 않았다. 사실 그 개념은 니체 자신도 분명하게 서술하고 있지 않다. 어찌 보면, 그것은 당연한 일이다. 어떻게 광기에 대한 짙은 설명이 가능하겠는가? 이 글의 전체맥락에서 큰 무리 없이 이 개념을 해석할 수 있는 코드로서 제시될 수 있는 것은 예술이다. 니체는 그 광기와 예술가를 연결짓는다. 광기를 예술가와 짝짓는 시도는 실은 니체만의 고유한 시도가 아니라, 너무도 전통적인 방식이다. 플라톤 이래의 서구 전통에서 긍정적인 광기의 좋은 사례가 예술가의 광기였기 때문이다.<sup>30)</sup> 그래서 디오니소스적 광기는 예술가에 관한 논의로 자연스럽게 연결될 수 있는 것이다. 그가 보기에 존재론적으로 존재는 삶이고 생성이며, 곧 그것을 관례대로 신이라 표현한다면 “비도덕적인 예술가로서의 신”<sup>31)</sup>(unmoralischer Künstler-Gott)이다.

니체는 이런 예술가 신을 다음과 같이 기술하고 있다. “파괴에 있어서와 마찬가지로 건설에 있어서도, 악에 있어서와 마찬가지로 선에 있어서도 자기의 변함없는 쾌락과 자기 영광을 고수하려고 하는 신이며, 여러 가지 세계를 창조함으로써 충실과 **과잉의 필요**로부터, 자기 속에서 솟구

30) 플라톤은 광기와 예술가 특히 시인을 연결시킨다. 그에 따르면, 신적인 광기, 곧 “신적인 힘”(Θεία δύναμις), 그것을 통해서만 비로소 시인이 된다. Platon, “ION,” in Platon, Bd. I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977. 15쪽. 533d. 또 플라톤은 이렇게 말하기도 한다. “뮤즈 여신들에게서 오는 광기 없이, 기술만 가지고도 충분히 시인이 될 수 있으리라 확신하고서 시작(詩作)의 문턱에 다가서는 사람이 있다면, 그는 그 자신도 완성에 이르지 못할뿐더러 분별이 있는 그 사람의 시작은 광기에 사로잡힌 자들의 시작에 가려 그 빛을 잃게 될 걸세.” Platon, 『파이드로스』, 조대호 옮김, 문예출판사, 2008. 245a. 57쪽. 이런 견해는 이후 아리스토텔레스의 멜랑콜리론으로 이어지며, 근대에 와서는 칸트와 낭만주의의 천재론으로 변용되고, 현대에는 특히 줄리아 크리스테바와 같은 정신분석학적 해명과 연결된다.

31) KSA 1, 17 / 20쪽.

치는 대립들의 **고통**으로부터 스스로 벗어나려는 예술가로서의 신인 것이다<sup>32)</sup> 그런데 예술가 신은 오직 가상을 통해서만, 끊임없는 가상세계를 창조함으로써만 구원될 수 있는 신이다. 여기에서 구원이란 생성하는 자신을 실현한다는 의미로, 또 생성에 거역함으로써 생겨나는 온갖 고뇌로부터 해방된다는 의미 정도로 읽혀야 할 것 같다.

여기에서 확인할 수 있는 예술가적 신의 특징은 아폴론적 가상을 부단히 창조해야 만 한다는 점이다. 왜냐하면 그 신은 생성의 모순, 곧 디오니소스적 고뇌를 떠안고 있는 자이기 때문이다. 이런 근원일자에서 파생된 개체 역시 마찬가지로이다. 하나의 고정된 의미체계를 통해서만 개체에 주어질 삶의 고통을 감내하기 어렵다. 부단히 가상을 창조하고 새로운 의미체계를 구축하는 과정 속에서만 그는 고뇌에서 구원될 수 있다. 다시 말해서 디오니소스적 고뇌는 아폴론적인 가상의 부단한 창조를 통해서만 고통으로부터 구원받을 수 있다. 언뜻 보면, 디오니소스적 고뇌를 감당하는 것과 아폴론적 가상을 만드는 것은 서로 다른 것처럼 보인다. 그러나 그렇지 않다. 디오니소스적 고뇌는 끊임없이 그리고 이유 없이 가상을 만들지 않으면 안 된다는 점에 있기 때문이다. 왜 예술가 신은 끊임없이 가상을 만들어야만 하는가? 왜냐하면 끊임없이 새로운 가상창조에 몰두하는 동안 잠시 고통마저 잊고 창작된 것과 창작행위 자체를 향유할 수 있기 때문이다. 또한 그런 가상 창작은 궁극적으로 이유 없이 행해진다. 그 자체가 최종 근거이자 궁극목적인 것은 더 이상의 설명이 불가능하다. 그냥 이유 없이 즐거운 놀이에 몰두하는 것처럼, 새로운 가상의 반복적인 창조 자체에 희열을 느끼며 몰두하는 것, 그 가운데 고통마저 향유하는 것, 그것이 바로 예술가의 광기다.

니체는 이런 예술가적 세계와 반대되는 것으로 도덕과 기독교를 들고 있다. 기독교는 “예술을 부정하고 탄핵하고 단죄”하며 “**삶에 적대적인 것**, 삶 자체에 대한 원한에 찬 혐오감”이 녹아 있고 “삶에 대해서 느끼는 구토요, 권태감”<sup>33)</sup>이다. 마찬가지로 도덕은 “삶의 부정에의 의지이자

---

32) KSA 1, 같은 쪽.

은밀한 파괴본능이며, 몰락의 원리이자 축소의 원리이며, 비방의 원리이자 종말의 발단<sup>34)</sup>이다. 물론 이런 도덕과 기독교 역시 문화의 한 부분이고, 따라서 고통을 의미화 시키는 의미체계다. 그러나 이 경우 도덕과 기독교는 의미화의 실오라기를 지나치게 오밀조밀하게 엮으려한다. 마치 고통을 완벽히 의미화 시켜 그것을 제거하거나 제압할 수 있는 것처럼 말이다. 어떠한 고통이라도 도덕가와 종교인에게 가져가면 마치 해결될 수 있는 방책이 있는 것처럼 고통의 의미와 해결책을 알려준다. 니체가 보기에, 이것은 고통을 직시하지 않고 회피하려는 태도에 불과하다. 거기에는 고통마저 사랑하고 향유할 수 있는 강건함이 없다.

고통의 제거, 회피 그리고 도피를 제공해 주기 위해서 도덕과 기독교는 틈이 없는 의미체계를 구축하고자 한다. 그러나 니체가 보기에 이것은 삶에 적대적인 문화요, 실현불가능한 문화요, 실패할 수밖에 없는 문화다. 동시에 그것은 삶의 약동이 사원 병든 문화에 지나지 않는다. 왜냐하면 이런 문화는 어떻게 해서든 의미망을 비집고 나오려는 디오니소스적 고뇌를 항구히 틀어막으려 들기 때문이다. 그것은 고통을 삶의 축제로 만드는 문화가 아니라, 삶의 한 축인 고통을 삶과 분리시키고 제거하려는 문화다.<sup>35)</sup> 이런 점에서 도덕과 기독교는 정직하게 고통을 응시하는 문화가 아니라 “삶에 대한 원한”(Ressentiment)에 기초를 두고 있는 문화다.<sup>36)</sup>

우리에게 주어진 고통은 원래 의미 있는 것이 아니다. 거기에는 특별한 이유도 목적도 없다. 고통을 겪으면서 종종 던지는 물음, 곧 ‘왜 하필

33) KSA 1, 18 / 21쪽.

34) KSA 1, 19 / 22쪽.

35) 고통 받는 자를 두 부류도 구분하면서 니체는 다음과 같이 말하고 있다. “... 하나는 삶의 **총일**에서 고통 받는 자다. 그는 디오니소스적 예술을 원하고, 삶에 대한 비극적 통찰과 비극적 개관 또한 원한다 - 또 다른 하나는 삶의 **빈곤**으로 인해 고통 받는 자다. 그는 안식과 고요, 잔잔한 바다 **또는** 도취와 경련과 마비를 예술과 철학에 요구한다. 삶 자체에 대한 보복 - 이것은 그런 빈곤한 자에게는 가장 자극적인 도취인 것이다!” KSA 6, 425 / 529-30쪽.

36) KSA 6, 160 / 202쪽.

내가 이런 고통을 받아야만 하는가?’라는 비명 섞인 탄식 속에서 우리는 모든 고통에 ‘우연성’이 필연적으로 개입된 것을 확인할 수 있다. 그리고 이 우연성은 매번 의미의 연쇄 고리를 깨트려 버린다. 그래서 고통은 어떤 논리와 의미망으로도 남김없이 사로잡힐 수 없다. 생명을 부여받은 유한한 개체로 존재한다는 것 자체가 그나마 말할 수 있는 고통의 원천이다. 주디스 버틀러의 말처럼, 우리의 삶은 불확실하고, 상처받기 쉬우며, 그래서 슬퍼할 수 있고, 더 나아가 고통 받는 동일 운명의 존재자들을 애도해야만 한다. 곧 생명을 가진 것들은 언제나 위협에 노출되어 있어 깨지기 쉬우며, 그래서 슬퍼할 수 있고 애도되어야 할 존재다.<sup>37)</sup> 생명으로 존재한다는 것은 곧 고통에 전방위적으로 노출되어 있음을 뜻한다. 이런 점에서 오직 삶의 관점에서만 고통의 의미를 다음과 같은 수준에서 말할 수 있을 뿐이다.

“모든 생성과 성장, 미래를 담보하는 것은 전부 고통을 **조건으로 삼는다.** ... 창조의 영원한 기쁨이 있기 위해서는, 삶에의 의지가 영원히 자기 자신을 긍정하기 위해서는, ‘산모의 고통’도 영원히 존재해야만 한다. ... 이 모든 것을 디오니소스라는 말이 의미하고 있다”<sup>38)</sup>

인용문에서 확인할 수 있듯이, 창조적 생성으로서의 삶의 기쁨은 필연적으로 고통을 전제해야만 한다. 그리고 유일하게 삶만이 고통의 의미를 말해준다. 하지만 역설적으로 삶이 어떤 의미인지, 삶에의 의지가 어떤 방향으로 향하고 있는지는 아무도 모른다. 생성, 삶의 이유에 대해서는 더 이상 물을 수 없다. 삶은 궁극적으로 모든 의미를 주재하지만, 그 자체는 의미의 그물망에서 벗어난다. 이런 점에서 삶의 고통에 대한 모든 해석은 무의미라는 심연 위에서 떠오른 작은 섬에 불과하다.

37) Judith Butler, *Frames of War ; When Is Life Grievable?*, Verso, London · New York, 2009. 서문 참조.

38) KSA 6, 159 / 202쪽.

어떤 경우에도 삶은 고통스럽지 않을 수 없고, 삶의 고통은 쉽게 익숙해질 수도 없다. 그럼에도 불구하고 인간의 운명인 가혹한 삶과 고통마저 우리는 사랑할 수 있다. “그렇다. 삶에 친숙해 있기 때문이 아니라 사랑에 익숙해 있기 때문에 우리는 삶을 사랑하는 것이다. 사랑 속에는 얼마간의 광기가 있다.”<sup>39)</sup> 삶에의 의지 내지 사랑에는 디오니소스의 맹목적인 광기가 서려있다. 비록 고통이 궁극적으로 무의미한 삶의 영역에 속하지만, 삶에의 의지, 창조적인 삶에 대한 사랑의 광기가 고통을 강렬한 쾌감의 원천으로 만든다. 그럼으로써 고통은 “산모의 고통”이라는 최소한의 의미를 얻게 되고, 결국 그것은 참고 견딜만한 의미와 가치를 가진다. 궁극적으로 고통스런 삶의 무의미성은 그것을 사랑하는 광기를 통해서만 친근성을 확보할 수 있다.

고통에 대한 대응전략으로 마련된 문화는 고통을 문화적 의미망 속에 가둬 길들이려 한다. 하지만 삶의 고통이 의미망에 온전히 잡힐 리는 만무하다. 구멍 하나 없는 의미망으로 고통을 사로잡으려는 시도는 도리어 그 자체가 고통을 가중시킬 뿐이다. 그런 그물에 잡힌 고통은 인간이 도저히 짊어질 수 없는 무게로 우리의 어깨를 짓누르기 때문이다. 문화가 가지고 있는 이런 역리적인 상황은 이미 루소를 비롯한 근대 낭만주의자들, 아도르노, 데리다를 비롯한 현대철학자들이 상세히 밝힌 바 있다. 니체도 이것을 잘 알고 있던 사람 가운데 한 사람이다.

문화의 맹점을 너무도 잘 알고 있던 니체는 고통을 대하는 두 가지 해법을 제시한다. 하나는 구멍이 숭숭 뚫린 문화의 의미망을 찌라는 것이고 다른 하나는 삶을 사랑하듯 고통을 사랑하고 향유하라는 것이다. 전자는 문화의 의미체계로 고통을 완전히 제거하려 들면 안 된다는 메시지이며, 후자는 문화적 의미망을 빠져 나간 고통에 대한 마지막 대응방식으로서 고통을 삶의 축복으로 긍정하라는 메시지이다. 그리고 후자의 방법, 즉 고통을 긍정하는 도취적 향유는 한갓 ‘자학적인 쾌락’을 뜻하는 것이 아니라, 광적으로 새로운 가상 창조에 몰입하면서 얻는 ‘예술가적

39) KSA 4, 49 / 62쪽.

철학탐구 제26집

즐거움'을 뜻한다. 다시 말해 그것은 새로운 의미망을 창작하는 원동력으로 고통의 파토스를 사용하면서 얻는 기쁨이다. 그리하여 두 번째 해법은 첫 번째 해법인 유연한 의미망 구축, 그것의 '가능 조건'에 해당한다. 요컨대 고통의 강렬한 힘을 기폭제와 원동력으로 삼아 끊임없이 가상 창작(문화예술 창조)에 도취하는 광기, 그것이 고통의 무의미성을 대하는 최고의 문화적 대응방식이다. 니체가 예술, 특히 비극을 상찬한 것은 비극이 바로 이 두 가지 해법을 잘 활용한 문화적 전범(典範)이라고 보였기 때문이다.

(충북대학교)

## 참고문헌

### §. 니체 저작

Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie / Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV / Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Kritische Studienausgabe hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999. (KSA1) 『비극의 탄생』, 광복록 옮김, 범우사, 2002.

\_\_\_\_\_, *Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999. (KSA5) 『선악의 저편·도덕의 계보』, 김정현 옮김, 책세상, 2002.

\_\_\_\_\_, *Der Fall Wagner / Götzen-Dämmerung / Der Antichrist / Ecce homo / Dionysos-Dithyramben / Nietzsche contra Wagner*, Kritische Studienausgabe hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999. (KSA6) 『바그너의 경우·우상의 황혼·안티크리스트·이 사람을 보라·디오니소스 송가·니체 대 바그너』, 백승영 옮김, 책세상, 2002.

### §. 기타 참고문헌

이상엽, 『니체의 문화철학』, UUP(울산대학교출판부), 2007.

홍사현, 「예술의 절대적 기능 : 니체의 예술론」, 『예술의 시대』, 김수용 외, 아카넷, 2009.

Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 『의지와 표상으로서의 세계』, 권기철 옮김, 동서문화사, 2008.

Christoph Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.

- Juan-David Nasio, *The Book of Love and Pain - Thinking at the Limit with Freud and Lacan*, trans. by David Pettigrew and François Raffoul, State University of New York Press, 2004.
- Judith Butler, *Frames of War ; When Is Life Grievable?*, Verso, London · New York, 2009.
- Julia Kristeva, *Soleil Noir (Black sun: Depression and Melancholia)*, tras., Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 1989.
- Platon, “ION,” in *Platon*, Bd. I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.
- Platon, 『파이드로스』, 조대호 옮김, 문예출판사, 2008. 245a.
- Shakespeare, 『셰익스피어 4대 비극집』, 신정옥 옮김, 전예원, 2000.
- Sigmund Freud, “Trauer und Melancholie” in : *Psychologie des Unbewußten*, (Studienausgabe Bd.III) von hrsg. von A. Mitscherlich A. Richards J. Strachey, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000. 『무의식에 관하여』, 윤희기 옮김, 열린책들, 1998.
- Sophokles, 『소포클레스 비극 - 오이디푸스 왕』, 천병희 옮김, 단국대학교출판부, 2004.

## **Pain and Tragedy in Nietzsche's Philosophy - from the Viewpoint of Cultural Philosophy**

Dong-Gyu Kim

This paper interprets culture as a way of meeting with pains. The main purpose of this paper is to justify this interpretation by reconstructing the Nietzsche's tragedy theory. Culture may be viewed as a system that provides meanings through which pain can be endured. In western culture, tragedy is one of representative art forms. In other words, tragedy is a form of higher culture that gives meanings to pains into which the meaningless cruel fate of human being brings us. At the same time, it is art that leads us to "affirm" and "love" the unavoidable meaninglessness of pain, rather than raging against its meaninglessness. Tragedy, in a word, is a "system that offers meaning", which affirms the meaninglessness of pain and it is a healthy culture that is based on cool actual recognition. It is this point that Nietzsche would like to speak, when he deals with tragedy.

Pain in itself is meaningless. If life ultimately provides the significance of all things for Nietzsche, and if the meaning of life as such can not be asked, the unavoidable pain in life is also left meaningless. Nietzsche says that we should affirm and love even the meaninglessness of the pain (*amor fati*). Yet this affirmation and the love of pain is unconditional and blind as life is. He connects it with the madness of Dionysos, which is the last way that cope with the meaninglessness of pain, and the madness of love. This madness of love is thus regarded as a motive power that drives us to create constantly apollonian appearance (culture-art) without reason.

철학탐구 제26집

Key Words: Pain, Tragedy, Culture, Art, Apollon, Dionysos, Amor fati,  
Meaning, Meaninglessness, Madness.

김동규 e-mail: sorgelim@daum.net

투 고 일	2009년 10월 14일
심 사 일	2009년 11월 9일
게 재 확정	2009년 11월 13일