

# 소크라테스와 플라톤에게서 디오니소스적인 것의 존재

윤 병 렬

**주제분류** 존재론, 형이상학, 미학, 신화

**주요어** 디오니소스, 아폴론, 비극, 광기, 소크라테스, 플라톤, 니체

**요약문**

대체로 많은 사람들은 소크라테스와 플라톤을 서양 “합리주의의 아버지”라거나 “이성중심주의의 원조”, “관념론의 창시자”, “서양 형이상학의 원조” 등으로 칭하면서 주로 부정적인 시선을 던진다. 특히 니체와 포스트모더니스트들에게서 저들 고대그리스의 철인들은 혹독한 비판을 받고 있다. “이론적 인간의 전형”, “이론적 낙관주의자의 원형”, “디오니소스의 적대자”, “비극의 죽음”, “디오니소스적 비극의 해체”, 고대그리스 비극의 “무덤 파는 인부” 등은 니체에 의해 소크라테스에게 주어진 이름들이다. 자신의 철학을 “뒤집은 플라톤주의”라고 선언한 니체는 플라톤에게도 위의 소크라테스에게 부여한 혐의를 덮어씌운다. 과연 소크라테스와 플라톤에게서 디오니소스적인 것의 존재는 미미할 따름인가? 본 소고(小考)는 플라톤의 대화록 『파이드로스』에서 광기의 테마와 『심포지온』에서 디오니소스적인 것의 존재를 중심으로 소크라테스와 플라톤에게서 디오니소스적인 것이 강력하게 부각되고 있음을 밝힌다. “디오니소스의 적대자”라거나 “디오니소스적 비극의 해체”라는 명목으로 소크라테스와 플라톤에게 가해진 비난은 그러나 그들 철학의 복잡성과 다각도성을 읽지 못한 결과인 것으로 밝혀진다.

## 1. 들어가는 말(디오니소스 신화와 디오니소스적인 것)

디오니소스는 잘 알려졌듯 고대그리스의 신화적 인물이다. 그는 그러나 심히 불운하게 태어났다. 그의 아버지는 제우스이지만, 제우스의 땀에 빠져 디오니소스를 갖게 된 인간 여인 세멜레는 제우스의 본래적인 신의 모습을 (꼭 보겠다고 하여) 보는 순간 그냥 타 죽고 말았다.<sup>1)</sup> 그래서 그는 어머니의 시체에서 끄집어내어졌다. 그는 질투의 여신인 헤라의 눈을 피해 먼 인도의 뉘사라는 곳에서 요정들에 의해 양육되어졌다.

디오니소스는 성장하자 포도의 재배법과 그 과즙을 짜내어 포도주 만드는 법을 발견했다. 그러나 헤라는 그를 미치광이로 만들어 추방해버렸기에, 그는 세상의 여러 나라를 떠돌아다니는 뜨내기가 되었다. 그런데 그가 프리기아에 이르렀을 때 여신 레아는 그의 광기를 치료해주고 그녀의 종교상의 의식을 가르쳐주었는데, 이는 디오니소스적 제의의 기원이 되었다.

디오니소스가 아직 어린 소년이었을 때 하루는 해적들에 의해 포로로 잡혔는데, 해적들은 아직 잠들어있는 이 소년을 납치해서는 비싼 몸값을 받고 이집트의 노예로 팔 셈이었다. 나중에 이 해적들의 속셈을 알아차린 디오니소스는 울먹이는 소리로 그들의 소행을 꾸짖었다. 해적들은 그러나 이 말을 비웃으며 배의 속도를 높였는데, 이때 큰 기적이 일어나 배가 바다 한 가운데서 좌초한 듯이 우뚝 서버린 것이다.

해적들은 당황하여 노를 잡아당겨보기도 하고 돛을 더 퍼서 어떻게든 배를 움직여보려고 애썼으나 아무 소용이 없었다. 더욱 당황스런 것은 무거운 열매가 달린 포도덩굴이 노에 감겨 그 항해가 저지되고 돛 위에

---

1) 질투의 여신 헤라는 세멜레를 죽이려고 음모를 꾸며 세멜레의 늙은 유모인 베로에의 모습으로 변신하여 들어가 세멜레로 하여금 그녀의 애인이 정말 제우스신인지 의심을 품도록 한 것이다. 그리하여 세멜레는 제우스의 본래적인 모습을 보고 자 칭찬 것인데, 이것이 자신의 죽음으로 이어진 것이다.

도 달라붙게 된 것이다. 열매가 주렁주렁 달린 포도덩굴이 뜻대 위로 뻗어 오르고 뱃전에 엉켜버린 것이다. 그리고 어디에선가 피리소리가 들리면서 향기로운 포도주 냄새가 풍겨나기 시작하였다. 디오니소스는 어느새 포도잎으로 엮은 관을 머리에 쓰고 손에는 포도덩굴이 엉킨 창을 들고 서있었다. 그의 발밑에는 호랑이와 표범이며 스라소니와 같은 맹수들이 놀고 있었는데, 해적들은 공포에 사로잡혀 정신이 나가 바다 속으로 뛰어어들었다. 이들은 그러나 돌고래로 변하여 배들을 따라다니게 되었다고 한다.<sup>2)</sup>

위의 디오니소스 신화에서 우리는 여러 가지 그의 속성을 읽을 수 있다. 결코 그를 결박할 수 없다는 것과 무한한 자유가 그의 속성으로 내재해 있는 것이다. 모든 결박을 푸는 해방과 자유는 문학적·철학적·미학적 세계에 큰 시사점을 던져준다. 또한 디오니소스가 이복형 헤르메스가 가진 모습을 여러 부분에서 닮고 있음을 목격할 수 있다. 이를테면 유랑(항해), 변신, 해방, 자유, 포도주, 망아, 광기, 역동성과 같은 것들이다. 그러나 디오니소스적인 것에 마냥 긍정적인 것만 있는 것은 아니다. 성적 방종, 광란, 광란의 축제문화에서 가족과 신성한 법규 파괴, 음욕, 잔인함, “마녀의 술” 등등 그야말로 섬뜩한 것들로 가득 차 있다.<sup>3)</sup>

우리에게 잘 알려졌듯 디오니소스는 포도주의 신이다. “와인은 디오니소스의 선물이다.”(ho uinos esti to donon Dionisou)는 그리스인들의 속담이다. 디오니소스는 포도주 외에도 물, 피, 생명력과 역동성뿐만 아니라 풍요와 수확을 상징하는 신이다. 그러기에 디오니소스는 농부들과 민중들, 여성들과 노예들로부터 더 사랑을 받았다. 포도주는 기쁠 때나 슬플 때, 혹은 스트레스로 가득 차 있는 인간에게 자유를 선사한다. 디오니소스는 인간의 친구이자 고통 받는 신이며, 광기의 신이고 광기를 가져다주어 미쳐 날뛰게 하는 신이다.<sup>4)</sup> 디오니소스제(祭)에는 우스꽝스러운

2) 토머스 불핀치(한백우 옮김), 『그리스로마신화』, 홍신문화사 1998, 180-183쪽 참조.  
 3) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 아카넷 2007, 65쪽 참조.  
 4) Rombach Heinrich(전동진 옮김), 『아폴론적 세계와 헤르메스적 세계』, 서광사 2001, 92쪽 참조.

복장들과 가면이 등장하였고, 음주와 가무, 광란 등으로 인하여 사람들을 도취와 환각상태로 이끌었으며, 환희와 고통의 극단적인 파토스상태로 끌어들이었다. 이처럼 그는 망아(Ekstase)의 신이고 광란의 향연(orgia)을 펼치는 신이다. 그런가 하면 “그의 도취적이고 방종한 제의(祭儀)에는 제물인 인간과 동물을 갈기갈기 찢는 피비린내 나는 행동과 남근숭배, 그리고 가면무도가 속한다.”<sup>5)</sup>

디오니소스의 무녀들인 마이나데스는 디오니소스의 상징물인 송악지팡이와 뱀을 지니고 가장행렬에 나서며, 그를 따르는 무리에는 우스꽝스럽게 생긴 춤꾼들인 사튀로스(伴人伴獸) 실레노스가 있는데, 이들은 형클어진 머리카락에 들창코로 표현되었고, 말의 발굽과 꼬리를 갖고 있으며, 심지어 발기된 남근으로 형상화되었다.

또 디오니소스는 고대 그리스의 문예에서 연극과 비극, 그리고 사튀로스 극의 신이다. 시인 윌덜린은 디오니소스를 고대 그리스의 신화적 위상에 상응하게 자신의 시(詩)세계에서 훌륭하게 형상화하여 “도래하는 신”으로 읊고 있으며, 시인은 곧 이 주신(酒神)의 사제로 규명하고 있다. H. 롬바르는 윌덜린에게서의 디오니소스를 잘 파악하고 있다:

“윌덜린은 그를 밤의 신, 겨울나기의 신, 무(無)를 통과해 감의 신, 무화(無化)와 부활을 거쳐 나오는 모든 자에게 주어지는 변모의 신이라고 보았다. 도래의 신, ‘도래하는 신’ —이렇게 윌덜린은 그의 비가(悲歌) ‘빵과 포도주’에서 디오니소스를 칭했다. 디오니소스는 몰락의 신이며 무화에까지 이르는 몰락은 새로운 소생의 시작이라는 것을 증거하는 신이다.”<sup>6)</sup>

아리스토텔레스의 『시학』(4장)에 따르면 그리스의 비극뿐만 아니라 희극도 디오니소스 축제에서 비롯되었다고 언급한다. “비극은 원초적으로 즉흥적인 것<sup>7)</sup>으로부터 기원했는데, 이 점은 희극에 있어서도 마찬가지다.

5) Rombach Heinrich, 앞의 책, 92쪽.

6) Rombach Heinrich, 앞의 책, 93쪽.

7) Improvisationen(즉흥적인 것들)은 즉흥시, 즉흥연설, 특히 즉흥곡을 뜻한다. Aristoteles (übersetzt von Manfred Fuhrmann), Poetik, Himeran Verlag: München 1976, 46

비극은 디오니소스 찬가(Dithyrambos)에서, 그리고 희극은 아직도 많은 도시에서 관습으로 남아있는 남근가장행렬(Phallos-Umzüge)로부터 시작한 것이다.”<sup>8)</sup> 디오니소스의 축제에서 배우들과 참가자들은 산양의 뿔, 귀, 꼬리를 지닌 사티로스(Satyros)와 실레노스(Silenos)들로 분장하여 도취한 디오니소스를 따르는 역할을 맡았다.

## 2. 니체에 게서 왜곡된 디오니소스와 아폴론

고대그리스의 신화적 인물인 디오니소스는 니체의 예술철학에서 하나의 신기원을 이루는 중요한 인물로 등장한다. 만약 우리가 “디오니소스적 세계관”이라고 규명한다면, 이것은 다분히 니체에 의해 각인되고 재창조된 그런 세계관이라고 해도 과언이 아닐 것이다. 사실 고대그리스에서 아폴론과 더 큰 비중으로 쌍벽을 이루고 서로 대비되는 신(神)은 디오니소스보다는 헤르메스였기 때문이다. 아폴론과 헤르메스는 서로 조우하고 대결하기도 한 이복형제들이었다. 그들은 낮과 밤처럼 마주 서있고 —H. 롬바흐가 잘 드러낸 것처럼— “세계와 반대세계(Gegenwelt)”<sup>9)</sup>를 나 타낸다.<sup>10)</sup>

쪽 참조(역자 주).

- 8) Aristoteles(übersetzt von Manfred Fuhrmann), *Poetik*, Himeran Verlag: München 1976, 46쪽.
- 9) Rombach Heinrich(전동진 옮김), 『아폴론적 세계와 헤르메스적 세계』, 서광사 2001, 101쪽 참조.
- 10) H. 롬바흐는 “새로운 신”, 즉 “도래하는 신(Der kommende Gott)”이 오직 미래로부터만 도래하는 아직 알려지지 않은 신이 아니라, 이미 과거에 있었던, 그러나 철저하게 외면당하고 추방당한 신 헤르메스라고 서슴없이 선언한다(H. 롬바흐, 전동진 옮김, 『아폴론적 세계와 헤르메스적 세계』, 서광사 2001, 156쪽 참조). 롬바흐의 진단에 의하면 현대세계가 생명력을 상실한 것은 바로 헤르메티크)을 상실했기 때문이다. “현대사회가 생명력을 상실했다면, 그것은 현대세계가 헤르메티크를 상실했기 때문이다. 시인과 철학자가 서양의 기술과 과학과 문명의 세계를 (...) 죽음의 세계로 체험한다면, 그들이 본래 찾고 있는 것은 다름 아닌 바로 새로 소생하는 헤르메티크일지도 모른다.”(H. 롬바흐, 전동진 옮김, 『아폴론적 세계와 헤르메스적 세계』, 155쪽). 여기서 헤르메티크(Hermetik)이란 용어는 —이

니체의 미학세계에서 디오니소스는 결정적인 위상을 갖는다. “디오니소스적 예술이야말로 말하자면 개별화의 원리 배후에 있는 저 전능의 의지를 표현하는 예술, 모든 현상의 피안에 존재하며 어떠한 과멸에도 굴하지 않는 영원한 생명을 표현하는 예술이다.”<sup>11)</sup> 디오니소스와 디오니소스의 별칭이라고 할 수 있는 차라투스트라는 니체라는 인간을 지상에서 삶을 영위하게 한 근원적인 힘이라고 해도 지나친 과장이 아닐 것이다.<sup>12)</sup> 이토록 디오니소스적 세계관의 미학적이고 철학적인 영역을 재발견하고 심화하며 확대한 것은 니체의 큰 업적이라고 하지 않을 수 없다.

니체에게서의 “디오니소스적인 것”을 한마디로 일목요연(一目瞭然)하게 파악하긴 어려우나, 그럼에도 우리가 어느 정도 윤곽을 파악한다면 다음과 같이 요약해 볼 수 있을 것이다. “아폴론적인 밝음과 절도에 대비되는 밤의 어둠과 심연, 혼돈 그리고 아폴론적인 평정에 대비되는 끊임없이 유동하고 변화하는 생명력, 포도주가 상징하는 것처럼 모든 사물들이 아폴론적인 개성과 차별과 구별을 극복하고 혼연일체가 되는 도취와 황홀경의 상태, 사지가 갈갈이 찢겨지는 죽음을 극복하고 부활하는 강인한 생명력을 상징하는 용어로 쓰고 있다. … 후기 니체는 힘에의 의지로서의 세계를 디오니소스적인 것이라고 명명하고 있다.”<sup>13)</sup> 광기와 광란의 원형, 파괴하고 창조하는 원형, 삶을 근원적으로 긍정하지만 어둡고 비극적인 생명력의 원형이 니체의 디오니소스인 것이다.

니체는 바그너의 음악에서 디오니소스적인 것의 재현을 생각하고서

---

책의 번역자가 언급하듯이— 문맥에 따라 헤르메스적 문화, 헤르메스적 세계, 헤르메스적 예술, 헤르메스적 현상, 헤르메스학, 헤르메스 철학, 헤르메스적 운동, 헤르메스적 성격 등으로 풀어쓸 수 있다(H. 롬바흐, 전동진 옮김, 『아폴론적 세계와 헤르메스적 세계』, 앞의 책, 9쪽 참조).

- 11) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 아카넷 2007, 205쪽.
- 12) 니체의 1884-1888년에 시작(詩作)된 “디오니소스 찬가”만 보더라도 얼마나 디오니소스가 그에게서 결정적인가를 짐작케 한다. 번역문으로 F.W. 니이체(이상일 역), 『디오니소스 讚歌』, 민음사 1978 참조. 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 앞의 책, 38쪽에서 니체는 차라투스트라를 “디오니소스적 괴물”이라고 부르고 있다.
- 13) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 아카넷 2007, 49-50쪽(역자 주).

“음악정신으로부터의 비극의 탄생”을 꿈꾸었다.<sup>14)</sup> 니체에게서의 ‘비극’이란 우리가 일상적으로 사용하는 개념의 차원을 훨씬 넘어 있으며, 미학적으로 심층적이고 근원적인 의미를 갖고 있다. ‘비극’은 니체에게서 “형이상학적 위로의 예술”<sup>15)</sup>이고 “모든 예방적인 치료제의 정수”<sup>16)</sup>인데, 다음과 같은 대목은 그의 비극개념을 잘 확인시켜준다:

“이처럼 넘치는 생명, 고뇌, 쾌락의 한가운데에, 숭고한 황홀경에 잠긴 채 앉아 있는 것이 비극인 것이다. 비극은 저 아득히 멀리서 들려오는 애수의 노래에 귀를 기울인다. 이 노래는 광기, 의지, 비통이라는 존재의 어머니들에 대해서 이야기한다. 그들의 이름은 광기, 의지, 비통함이다. 그렇다. 내 친구들이여, 나와 함께 디오니소스적 삶과 비극의 재탄생을 믿자. 소크라테스적 인간의 시대는 끝났다.”<sup>17)</sup>

니체에게서 비극을 구성하는 핵심적인 두 가지 구성요소는 아폴론과 디오니소스이다. “예술의 발전은 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것의 이중성과 결부되어 있다. 이러한 사실은 생식(生殖)이 지속적으로 투쟁하면서 단지 화합하는 남녀 양성에 의존하는 것과 유사하다.”<sup>18)</sup>고 그는 『비극의 탄생』 첫 문장에서 규명하고 있다.

여기서 아폴론과 디오니소스는 예술을 구성하는 필수불가결한 짝으로 등장하고 있음을 확인할 수 있다. 마치 생식이 남녀 양성에 의존하는 것과 같이 아폴론과 디오니소스는 필연적인 ‘대립 쌍’(Gegensatzpaar)<sup>19)</sup>으로 혹은 변증법적 짝으로 그 위상을 굳히고 있다. 아티카의 비극은 아폴

14) 바그너의 음악을 통해서 그리스의 비극은 부활되었다고 볼 수 있을까? 그렇게 니체는 확신했으나 그 스스로 강력하게 부인하고 말았다. 1872년 출간된 『비극의 탄생』의 원제목은 『음악정신으로부터 비극의 탄생』이었는데, 이때 바그너는 디오니소스의 사제에 해당할 만큼 위대한 영웅이었다. 그러나 1886년 출간한 제2판에서는 바그너를 신랄하게 비판하고서 제목조차 『비극의 탄생 또는 그리스 문명과 염세주의』으로 바꾸어버렸다.

15) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 앞의 책, 224쪽.

16) 앞의 책, 254쪽.

17) 앞의 책, 250-251쪽.

18) 앞의 책, 47쪽.

19) Günter Schulte, *Ecce Nietzsche*, Campus Verlag: Frankfurt/New York, 1995, 41쪽.

론과 디오니소스라는 두 예술충동의 공통의 목표이고,<sup>20)</sup> 이런 목표는 이 두 예술충동의 통일성의 신비에서<sup>21)</sup> 주어지는 것이다. 이러한 양자의 유사한 위상과 필연성은 『비극의 탄생』의 전반부에서 더욱 뚜렷하게 나타나지만, 그러나 후반부로 갈수록 그 균형은 일그러지고 디오니소스에게 중량이 쏠린다.

니체는 이미 이 저작에서부터 “디오니소스적인 것의 형이상학적인 우위(den metaphysischen Vorrang des Dionysischen)”<sup>22)</sup>를 설정한 것이다. 니체의 후기 사유에서도 여전히 “비극의 전체적인 영향력에서 디오니소스적인 것의 우월”<sup>23)</sup>을 내세웠다. 디오니소스에게서 미학적이고 형이상학적인 깊이를 찾는 것은 물론 큰 의미를 갖는다. 그러나 역지로 디오니소스와 ‘대립 쌍’(Gegensatzpaar)이 되어 니체의 미학세계에 초대된 아폴론은 상대적으로 지극히 폼하되고 만 것이다. 더욱이 니체는 바그너와의 결별 이후엔 전적으로 아폴론을 거의 제외시켜버린다.<sup>24)</sup> 그것은 “디오니소스 스스로가 —마치 그의 별명인 디티람보스(Dithyrambos)가 말해주듯— 이중적 존재(Doppelwesen)이기 때문이다: 두 개의 출입문, 즉 이중적인 탄생과도 같은 남성적인 것과 여성적인 것.”<sup>25)</sup>

니체에 의하면 그리스 세계에서 조형예술인 아폴론적인 것과 비조형적인 예술(음악)인 디오니소스적인 것은 그 기원과 목적이란 점에서 크게 대립하고 있다.<sup>26)</sup> 그러나 변증법적 짝으로 여겨지는 이 양자는 간혹 거친 대립과 투쟁을 수반하지만, 결국에는 서로 짝을 맺게 되고 결혼하며, 생산적인 아티카 비극작품을 산출한다고 니체는 피력하고 있다.

20) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 아카넷 2007, 87쪽 참조.

21) 앞의 책, 89쪽 참조.

22) Hermann Noack, *Die Philosophie Westeuropas*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1962, 53쪽.

23) Hermann Noack, 앞의 곳.

24) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Bd. 6, Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1980, 117쪽 이하 참조.

25) Günter Schulte, *Ecce Nietzsche*, Campus Verlag: Frankfurt/New York, 1995, 42쪽.

26) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 앞의 책, 50쪽, 198쪽 참조.

“서로 성격을 전혀 달리하는 이 두 종의 충동들은 대체로 공공연히 대립하면서 서로가 항상 새롭고 보다 힘 있는 탄생물들을 낳도록 자극하면서 평행선을 이루며 나아간다. 이러한 탄생물들 속에서 저 대립의 투쟁은 영원히 계속되며, ‘예술’이라는 공통의 단어가 이러한 대립을 단지 외견상으로만 연결시켜 줄 뿐이다. 그 두 충동들은 그리스적인 ‘의지’의 어떤 형이상학적인 기적을 통해서 결국에는 서로 짝을 맺게 되며, 이러한 결혼을 통해서 최종적으로 아폴론적이면서도 디오니소스적이기도 한 아티카 비극 작품이 산출되는 것이다.”<sup>27)</sup>

그런데 니체는 아폴론적인 것을 ‘꿈’과 ‘가상’<sup>28)</sup>으로 그리고 디오니소스적인 것을 원초적인 ‘도취’와 황홀경으로 비유한다.<sup>29)</sup> 전자는 조용한 질서를, 이에 비해 후자는 역동과 광란을 나타낸다. 또 전자는 개별화의 원리로 굳어져 차별과 구별을 대변하고, 후자는 이에 비해 이런 개별화를 극복하여 “혼연일체”를 이룬다는 것이다. 니체에게서 아폴론은 형식적인 기능을 수행하는 단순한 논리적인 차원임에 비해 디오니소스는 유기적인 삶의 힘을 표명하는 역동적인 차원으로 받아들여졌다. 아폴론은 수학적 엄격성과 정밀함을 소유한 미술적, 조형적 힘으로서 모든 대상을 형식적으로 분류해보며 대상에 질서를 부여한다.

문제는 니체가 아폴론에 대해서는 디오니소스에 비해 그 위상에 걸맞는 힘과 능력을 말하지 않는데 있다. 질서와 조화, 척도와 법률, 꿈과 가상, 평정과 고요 외에도 그는 인간에게 생명력을 부여하며,<sup>30)</sup> 모든 재앙을 막고 모든 병든 것을 치료한다.<sup>31)</sup> 그도 음악의 신이며, 그도 디오니소

27) 앞의 책, 50-51쪽.

28) ‘환상’이나 ‘환영’으로 산스크리트어의 ‘마야’까지도 니체는 아폴론적인 것에 타당한 것으로 본다. 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 앞의 책, 56-57쪽 참조.

29) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 앞의 책, 51-62쪽 참조.

30) 아폴론적인 생명력은 이미 태양과 빛에도 잘 각인되어 있다. 빛살은 밝음과 온기만 제공하는 것이 아니라 모든 생명력과 성장을 부여한다. 이는 마치 플라톤이 『국가』의 “태양의 비유”에서 명백하게 드러내듯 삶과 생명을 퍼붓는 것과 같은 것이다.

스 못지않은 광기를 갖고 있다. 니체가 그를 마치 “합리적인 종교”의 원류로 제한한 것과는 달리 그는 초합리적 혹은 비합리적 영역을 지배한다. 그는 예언과 점술의 능력을 가졌으며 —고대그리스의 아폴론 신전에서 신탁이 이뤄진 것은 주지의 사실이다— 헤르메스가 자신의 소떼를 훔친 도둑임을 알아낸 것도 그런 초-합리적인 능력에 의해서다.

그런데 이러한 초-합리적인 “예언적 광기”의 아폴론은 니체의 『비극의 탄생』에서 파악되지 않았고 또 인간에게 생명력을 부여하고 재앙을 막으며 병든 것을 치료하고 음악을 하는 그런 아폴론의 상은 부각되지 않았다. 그 대신 아주 괴이한 과제를 떠안았다. 말하자면 아폴론은 대상들을 하나하나 개별화시키는 원리로 받아들여진 것이다.<sup>32)</sup> 이에 비하여 디오니소스는 거꾸로 대상들 전체를 하나로 통일시키는 내면적 삶의 원리로서 개별화를 오히려 파괴시킨다.<sup>33)</sup> 니체에게서 이들 양자는 예술을 구성하는 두 요소로서 아폴론은 예술의 표상에 해당하고 디오니소스는 예술을 예술이게끔 하는 내면적인 힘이다. 여기서 개별화의 원리와 예술의 표상적인 측면에 관한 논의는 니체가 쇼펜하우어의 견해를 그대로 받아들인 것이다.<sup>34)</sup>

특히 “개별화의 원리”를 니체는 쇼펜하우어에게서 받아들여, 이를 아폴론의 원리로서까지 비약시켰다. 원래 쇼펜하우어에게서 “개별화의 원리”는 시간과 공간이라는 순수직관을 의미한다. 쇼펜하우어에게서 우주의 본체인 의지는 —니체도 이런 쇼펜하우어의 의지의 철학을 받아들인다—

31) 아폴론의 가문에는 병들고 죽은 인간을 치료하고 살려내는 아스클레피오스가 있다. 아들 아스클레피오스는 죽은 사람까지도 살려내는 신의(神醫)였다. 그런데 그가 이렇게 죽은 사람을 살려내어 저승의 주민이 줄어들자 하데스는 몹시 분개하여 이를 제우스에게 강력히 항의했다. 제우스는 이 하데스의 청을 받아들여 아스클레피오스에게 벼락을 던져 죽였다. 그러자 아폴론은 자기 아들을 죽인 벼락을 만든 키클롭스를 죽였다. 제우스는 그러나 아폴론에게 벌을 내려 1년간 인간 밑에서 노예생활을 하게 하였다. 그리스인들은 이런 아폴론의 가문을 사랑하였다.

32) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 앞의 책, 57-58쪽 참조.

33) 앞의 책, 58쪽 이하 참조.

34) 앞의 책, 56쪽 이하 참조.

전체로서의 하나(근원적 일자)이지만 우리가 일상적으로 경험하는 세계는 무수하게 다양하고 구체적인 개체로 나타난다. 이러한 개체들은 특정한 시간과 공간에 한정되고 위치됨으로써 개체로서의 성격을 갖기에, 쇼펜하우어는 시간과 공간을 “개별화의 원리”로 규명했다.

이 “개별화의 원리”는 세계의 본체인 불합리하며 맹목적인 의지— 이를 니체는 디오니소스적 원리로 받아들였다 —를 인간주관에 대해서 개별적인 것의 형상으로서 나타나게 하는 것이다. 이 원리에 상응하는 것을 니체는 아폴론적인 것이라고 명명했고, 그것의 본체에 해당하는 맹목적이고 불합리한 의지를 디오니소스적인이라고 규명했다.

그러기에 니체에게서 디오니소스적인 것과 아폴론적인 것은 각각 의지와 표상으로, 본질과 현상으로, 진리와 가상으로 자리매김 된다. 의지의 철학에 입각한 이러한 니체의 분류에서 결국 아폴론은 디오니소스의 영광을 드러내는 부속품 정도로 전락되고 만다. 쇼펜하우어와 니체의 합작품에서 드러난 아폴론은 그리스적 영광에서 부수적이고 전락된 모습으로 변질되고 만다. 아폴론을 미술과 조형의 신으로, 디오니소스를 음악의 신으로 굳히는 것은 고대 그리스의 신화에 입각해볼 때 다소 무리로 여겨진다. 아폴론에게 9명의 뮤즈가 있고, 또 그가 이복동생인 헤르메스의 비파라는 악기에 감동하여 그가 가진 케리케이온이라는 마법의 지팡이와 점술까지 더하여 교환한 것을 보면 그도 디오니소스 못지않게 음악적이었음을 확연하게 파악할 수 있다. 또 그가 비파 연주자라는 것은 고대 그리스의 신화가 잘 밝혀주고 있다. 아폴론과 디오니소스를 일목요연하게 분리하기는 결코 쉽지 않은 일이다. 더욱이 전자를 개별화의 원리로, 또 후자를 개별화 원리의 파괴자로 삼는다는 것은 고대그리스 신화의 정황에서 받아들이기 어려운 면이다.

디오니소스적인 것은 도취와 흥분으로 가득 찼다. 니체에 의하면 이 흥분이 고조되면서 “주체적인 것은 완전한 자기망각 속으로 사라져버린다”<sup>35)</sup>는 것이다. 디오니소스적인 것이 고조될수록 아폴론적인 것은 사라

35) 앞의 책, 59쪽.

저버리거나 파괴되고 만다. 『비극의 탄생』 앞부분에서 변증법적 쌍으로 혹은 예술의 이중성으로 등장한 아폴론과 디오니소스는 적대현상으로서 기술되는 것이다. 이를 니체는 다음 구절에서 구체화 한다.

“개별화의 원리가 이런 식으로 부서지면, 인간의, 아니 자연의 가장 깊은 근저로부터 환희에 찬 황홀감이 솟아올라온다. 앞에서 언급한 전율에 이러한 황홀감을 덧붙일 경우에 우리는 디오니소스적인 것의 본질을 엿볼 수 있다.”<sup>36)</sup> 또 이와 유사하게 아폴론적인 마야의 베일<sup>37)</sup>이 찢어진 상태에서 디오니소스적 근원적 일지는 필력인다고 니체는 기술한다.

“세계의 조화라는 복음 속에서 사람들은 이제 이웃과 결합하고 화해하며 융합하고 있다고 느낄 뿐 아니라, 마야의 베일이 갈기갈기 찢어져 신비로운 근원적 일자(das Ur-Eine) 앞에 필력이고 있는 것처럼 이웃과 하나가 되고 있다고 느끼는 것이다. 노래하고 춤추면서 인간은 자신이 보다 높은 공동체의 일원임을 표명한다.”<sup>38)</sup> 축제와 제의에서, 특히 국가적이고 민족적인 큰 축제에서 근원적인 일체감과 화해며 융합이 일어나는 것(디오니소스적인 것)에 대한 니체의 지적<sup>39)</sup>은 디오니소스의 문화를 잘 드러내고 있는 것으로 여겨진다.

그러나 거기에 아폴론적인 것이 찢어져야 하는 “마야의 베일”로 받아들여진 것이라거나 개별화의 원리로 우스꽝스럽게 규명된 아폴론적인 것의 희생을 요하는 것은 꼭 바람직한 것으로 보이지 않는다. 디오니소스

---

36) 앞의 책, 58쪽. 또한 니체는 “개인을 심지어 말살하면서 신비적인 일체감”(프리드리히 니체, 박찬국 옮김, 『비극의 탄생』, 앞의 책, 63쪽)을 통한 구원을 들먹이고 있다.

37) 환상, 환영, 가상으로 옮겨지는 ‘마야’를 니체는 아폴론적인 것에 타당한 것으로 보았다: 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 앞의 책, 56-57쪽 참조.

38) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 앞의 책, 60-61쪽.

39) 앞의 책, 58쪽 이하 참조. 디오니소스적 축제는 고대 그리스에서뿐만 아니라 고대 한국의 거국적 축제들(고구려의 동맹, 부여의 영고, 예의 무천, 삼한의 추수축제들)에서, 나아가 세계 도처에서, 니체가 지적하듯이 “로마에서 바빌론에 이르는 고대세계의 구석구석에서 (···) 우리는 디오니소스적 축제가 존재했다는 사실을”(프리드리히 니체, 박찬국 옮김, 『비극의 탄생』, 아카넷 2007, 65쪽) 확인할 수 있다.

의 영광을 위해 아폴론은 지나치게 니체에게서 왜곡되고 폄하되어 있다. 이리하여 우리가 니체의 『비극의 탄생』 앞부분에서 목격했던 아폴론과 디오니소스의 ‘대립 쌍’(Gegensatzpaar) 혹은 변증법적 짝의 의미는 많이 쇠퇴하고 양쪽의 위상을 평행하게 해주던 저울의 추는 완전히 한쪽으로 기울고 말았다. “디오니소스의 미소로부터 올림포스 신들이 탄생했고 그의 눈물로부터 인간이 탄생했다”<sup>40)</sup>면 올림포스의 아버지격인 아폴론의 자리는 박탈당하고 말았다.

또한 디오니소스의 부활을 “개별화의 종말로서 파악해야만 한다”<sup>41)</sup>면, 나아가 “존재하는 모든 것의 통일성에 대한 근본인식, 개별화는 악의 근원이고 예술은 개별화의 속박을 파괴할 수 있다는 기쁜 희망이며 다시 회복된 통일에 대한 예감이라는 견해”<sup>42)</sup>라면 니체에 의해 개별화의 원리로 강제 분류된 아폴론은 끝없는 나락으로 추락하고 말았다. “무의식적 관조 속에서 도달되는 개체적 세계의 인정, 이것이야말로 아폴론적 예술의 극치이며 정수”<sup>43)</sup>라고 한다면, 아폴론의 위상과 고유성은 박탈당하고 이상하고 낮은 니체의 미학세계에 포로로 유배된 것이나 다름이 없다.

음악과 신화가 “아폴론적인 것의 피안에 놓여있는 예술영역에서 유래한다”<sup>44)</sup>거나, 아폴론적인 것과 비교할 때 디오니소스적인 것은 “현상의 세계 전체를 소생시키는 영원하고 근원적인 예술의 힘으로”<sup>45)</sup> 나타난다면, 또 디오니소스적인 것이 “불협화음 자체”라고 일컬어지는 “근원적인 일자”이고 “모든 존재의 기초”인데 반해 아폴론적인 것은 “불협화음 자체의 본질을 아름다움의 베일로 은폐하는 것”에 불과하다면,<sup>46)</sup> 그런 아폴론은 더 이상 그리스 신화적인 아폴론이 아니라 니체에 의해 왜곡된 디오니소스-전체주의에서 하수인 밖에 되지 않는다.

40) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 앞의 책, 142쪽.

41) 앞의 책, 143쪽.

42) 앞의 책, 143쪽.

43) 앞의 책, 265쪽, 281쪽 참조.

44) 앞의 책, 290쪽.

45) 앞의 책, 290쪽.

46) 앞의 책, 291쪽 참조.

그 뿐인가? 니체에 의하면 아폴론적인 것은 “인간을 착각에 빠뜨려서 디오니소스적 사태의 보편성을 보지 못하게 하며”<sup>47)</sup>, 비극이란 것은 — 이제 더 이상 변증법적 짝이 아니라 — “아폴론적 예술의 왕국에서는 절대로 울려 퍼질 수 없는 음향과 함께 끝나는 것이다.”<sup>48)</sup> 그런데 이와는 대조적으로 “디오니소스의 마법은 아폴론의 활동을 최고도로 자극하여 가상을 만들어내게 하지만, 이 아폴론의 넘치는 힘을 강제로 자신에게 봉사하게 할 수 있다.”<sup>49)</sup>고 한다면, 아폴론은 더 이상 그리스 신화적인 아폴론이 아닐 뿐만 아니라 니체의 디오니소스 앞에 완전 무장해체된 포로의 상태로 전락되고 말았다.

디오니소스가 니체에 의해 지나치게 절대화 되다보니 아폴론적인 것이 진정한 의미에서 아폴론적인 것으로 나타나기 위해선 디오니소스적인 것을 전제와 기반으로 해야 한다고 하는데, 이는 아폴론적인 것의 독자성과 정체성마저도 무시하는 결과를 초래하는 것이 된다. 니체는 “‘아폴론적인 것’이 진정한 의미에서 ‘아폴론적인 것’으로서 나타나려면 ‘디오니소스적’인 것을 전제와 기반으로 가져야 한다고 본다.”<sup>50)</sup>

아무리 니체가 아폴론더러 “가상에 의한 구제”를 들먹이지만, 디오니소스의 영광에 비하면 지극히 미미할 뿐만 아니라, 경우에 따라선 아폴론의 몰락을 디오니소스의 승리로까지 승화시키는 것은 그리스의 신화를 지나치게 왜곡한 것으로 보지 않을 수 없다. “아폴론은 개별화의 원리를 찬란하게 변용하는 정령(精靈)으로서 내 앞에 서 있다. 가상에 의한 구제가 진정으로 달성되기 위해서는 아폴론에 의지할 수밖에 없다. 이에 반해 디오니소스의 신비적인 환호성에 의해서 개별화의 속박은 분쇄되고 존재의 어머니들에게 이르는 길, 사물의 가장 깊은 핵심에 이르는 길이 열리게 된다.”<sup>51)</sup>

47) 앞의 책, 260쪽.

48) 앞의 책, 263쪽.

49) 앞의 책, 265-266쪽.

50) 앞의 책, 330쪽.

51) 앞의 책, 198쪽.

아폴론과 디오니소스가 ‘예술’이라는 이름 아래 외형적으로 결속되어 있지만, 결국 니체의 미학세계에 초대된 아폴론은 디오니소스의 영광을 드러내는 껍데기 구실을 하게 되었음을 우리는 군데군데서 목격했었다. 그런데 이들의 관계 못지않게 니체에게서 아무런 외형적 결속도 없이 그저 적대적인 양상을 띠게 된 것은 학문과 예술 사이의 관계이다. 둘은 니체에게서 공존하기도 또 병존하기도 어려운 상태이다. 말하자면 비극의 재탄생을 학문의 몰락과 희생을 전제로 하는 것이다. 다음과 같은 대목은 이를 잘 밝혀주고 있다.

“... 우리를 사로잡는 물음은 비극을 파괴한 힘이 비극과 비극적 세계관의 예술적 부활을 영원히 방해할 정도로 강한 힘을 과연 지니고 있는가이다. 고대 비극이 지식과 학문의 낙천주의로의 변증법적 충동에 의해서 궤도를 벗어나게 되었다면, 이러한 사실로부터 그 배후에 예상되는 것은 이론적 세계관과 비극적 세계관 사이의 영원한 투쟁일 것이다. 그리고 학문의 정신이 그것의 한계에 도달하고 이 한계가 입증됨으로써 보편적 타당성에 대한 그것의 요구가 포기된 후에야 비로소, 우리는 비극의 재탄생을 희망해도 좋을 것이다.”<sup>52)</sup>

위의 대목에서 우리는 니체가 소크라테스를 수없이 “예술의 살해자”라든가 “디오니소스적 세계관의 파괴자”와 같은 언동을 서슴없이 선고하고 있음을 목격할 수 있다.<sup>53)</sup> 니체는 지나치게 소크라테스와 에우리피데스를 공격한 아리스토파네스를 맹종하고 있으며 그를 마냥 따라하고만 있다.<sup>54)</sup> 소크라테스적 지성을 가미한 에우리피데스의 비극은 과연 비극의 종말을 가져왔는가? 결코 그렇지 않다. 그것은 어찌 보면 비극의 확장에 이바지 한 것으로도 해석할 수 있기 때문이다.

니체는 아리스토파네스와 같이 시종일관 『비극의 탄생』에서 비극의 종말을 소크라테스에게 탓을 돌리지만, 이것은 그러나 년센스이고 터무니없

52) 앞의 책, 209-210쪽, 197쪽 참조.

53) 앞의 책, 12장-19장 참조.

54) 앞의 책, 146-177쪽, 211쪽 참조.

는 남 탓에 불과하다. 끊임없이 훌륭한 비극작가가 등장하여 관객들과 호흡하고 소크라테스 및 플라톤에 견주는 비극의 세계를 창조해나갔으면 되는 것이지, 엉뚱하게 소크라테스에게 비난의 화살을 퍼부어서는 안 되는 것이다. 비극과 퀘를 같이하는 신화의<sup>55)</sup> 몰락을 소크라테스가 가져왔다고? 결코 그렇지 않다.<sup>56)</sup>

에우리피데스에 대한 아리스토파네스의 비판에 크게 제동을 건 것은 피테에게서도 엿볼 수 있는데, 그는 자신의 죽음을 앞둔 수개월 전에 다음과 같은 말을 남겼다고 한다: “**문헌학자들의 귀족성이 어릿광대(道化役) 역할을 한 아리스토파네스를 통한 보증을 얻어 고귀한 전통을 좇아 에우리피데스를 그의 선배들의 하위에 놓음으로써 그의 장점을 이해하지 않는다는 것은, 나에게서 그저 놀라울 뿐이다. …… 어느 국가가 에우리피데스 이래로 그에게 슬리피라도 내밀 수 있는(코끝이라도 디밀 수 있는) 가치를 지닌 극작가를 한사람이라도 배출한 적이 있었던가?**”<sup>57)</sup>

고전학자 브루노 스넬은 『정신의 발견』에서 에우리피데스와 소크라테스의 비극에의 기여를 명쾌하게 밝히고 있다. 그는 오히려 니체와 정 반대로 그리스의 비극을 한 차원 높은 원동력이 곧 소크라테스적 지식인 반성이라고 규명한다: “그러면 비극을 한 차원 높은 원동력은 무엇인가? 그것은 바로 아리스토파네스가 비극의 타락으로 보았던 원리, 즉 소크라테스적 ‘지식’인 반성임이 틀림없다. 이것은 비극의 탄생과 동반하고 있다. 만일 그 ‘지식’이 비극의 관(죽음)과 우연히 마주친 것이라면, 우리는

55) 앞의 책, 277쪽 참조.

56) 플라톤의 대화록(『국가』, 『파이돈』, 『파이드로스』, 『향연』 등등)엔 주지하다시피 수없이 신화와 종말신화가 등장하고 있으며, 소크라테스는 신화적 담론의 주역이고 파트너이다. 『소크라테스의 변증』(Apologie, 41a)엔 죽음 직전에서도 하테스의 정의로운 재판관들(미노스, 라다만튀스, 아이아코스, 트리프톨레모스)을 떠올리며 독배를 마신 것이다. 그가 친구 크리톤에게 부탁한 마지막 유언에서도 신화 한 토막으로 점철되어 있다: “내가 아스클레피오스에게 닭 한 마리 빚졌네, 좀 갚아주겠는가?”

57) 브루노 스넬, 김재홍 옮김, 『정신의 발견』, 까치 1994, 226쪽. 굵은 글씨체는 필자에 의한 강조임.

그 ‘지식’을 ‘살해자’라고 매도하지 않아야만 한다.”<sup>58)</sup> 스넬의 통찰에 견주어 볼 때 니체의 소크라테스 비판은 정도를 벗어나도 한참 벗어난 것으로 보인다.

그런데 시종일관 니체에게서 소크라테스는 증오와 경멸의 대상이 되어 있다. 그에게서 소크라테스는 “이론적 인간의 전형(Typus des theoretischen Menschen)”<sup>59)</sup>임과 동시에 “이론적 낙관주의자의 원형(Urbild des theoretischen Optimisten)”<sup>60)</sup>으로서 그의 『비극의 탄생』에서부터<sup>61)</sup> 오직 경멸적인 의미의 주지주의와 도덕지상주의의 대명사로 등장하여 고대 그리스 비극의 지혜와 문화를 말살시킨 인물로 대두 된다. 그러나 이런 니체의 비난은 결코 정당성을 얻지 못할 것이다.

### 3. “이론적 낙관주의”와 디오니소스적 비극의 “파괴자”로서의 소크라테스?

주지하다시피 니체의 소크라테스와 플라톤 철학에 대한 공격한 그 누구보다도 극단적이었는데, 이러한 공격은 그의 초기작인 『비극의 탄생』에서부터 끝까지 이어진다. “망치를 든 철학자” 니체는 포스트모더니즘의 원조이고 강력한 후원자이기에, 그의 소크라테스-플라톤을 비롯해 근대철학과 서양형이상학에 대한 전반적인 비판은 곧 이어지는 하이데거와 아도르노며 리오타르, 푸코, 데리다, 로티 등과 같은 포스트모더니스트들이 감행한 비판을 선취하고 있는 것이다.

니체의 소크라테스에 대한 극단적인 비판은 당대에 큰 파장을 몰고 왔

58) 브루노 스넬, 김재홍 옮김, 『정신의 발견』, 까치 1994, 211쪽. 굵은 글씨체는 필자에 의한 강조임.

59) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Bd. 1, Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1988, 98쪽.

60) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, 앞의 책, 100쪽. 프리드리히 니체 (박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 앞의 책, 218쪽 참조.

61) 특히 『비극의 탄생』, Kap. 11이하 참조.

고, 당시 저명한 고전학자 빌라모비츠-뮐렌도르프(Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff)와 니체의 스승 리츨(F.W. Ritschl)까지도 니체에게 결코 동의하지 않았으며, 특히 빌라모비츠-뮐렌도르프는 「미래의 고전학! 니체의 비극의 탄생에 대한 반박문」이라는 제목으로 32쪽의 논쟁문을 출간하기도 하였다.<sup>62)</sup>

니체는 소크라테스를 “이론적 인간의 전형(Typus des theoretischen Menschen)”<sup>63)</sup>으로 명명하고 “이론적 낙관주의자의 원형(Urbild des theoretischen Optimisten)”<sup>64)</sup>으로 확정함으로써 그의 『비극의 탄생』에서부터<sup>65)</sup> 주로 부정적인 의미의 주지주의와 도덕지상주의의 화신으로 규명하여 고대 그리스 비극의 지혜와 문화를 말살시킨 인물로 구체화 한다.<sup>66)</sup> 니체는 단도직입적으로 소크라테스에게서 “비극의 죽음(Tod der Tragödie)”<sup>67)</sup>과 “디오니소적 비극의 파괴(Zersetzung der dionysischen Tragödie)”<sup>68)</sup>와 같은 현상이 일어났다고 개탄하고, 나아가 소크라테스가 비극과 신화의 파괴자<sup>69)</sup>, “디오니소스의 적대자(Gegner des Dionysos)”<sup>70)</sup>라고 서슴없이 선고하고 있으며, 결국 소크라테스를 고대 그리스의 비극

62) Ivo Frenzel, *Friedrich Nietzsche*, Rowohlt: Hamburg 1966, 55-56쪽 참조.

63) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Bd. 1, Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1988, 98쪽.

64) 앞의 책, 100쪽.

65) 특히 『비극의 탄생』, Kap. 11이하 참조.

66) 물론 니체의 소크라테스 비판은 정도를 벗어나도 한참 벗어난 것으로 보인다. 니체와 같은 고전학자인 브루노 스텔은 오히려 니체와 정 반대로 그리스의 비극을 한 차원 높은 원동력이 곧 소크라테스적 지식인 반성이라고 규명한다. “그러면 비극을 한 차원 높은 원동력은 무엇인가? 그것은 바로 아리스토파네스가 비극의 타락으로 보았던 원리, 즉 소크라테스적 ‘지식’인 반성임이 틀림없다. 이것은 비극의 탄생과 동반하고 있다. 만일 그 ‘지식’이 비극의 관(죽음)과 우연히 마주친 것이라면, 우리는 그 ‘지식’을 ‘살해자’라고 매도하지 않아야만 한다.”(브루노 스텔, 김재홍 옮김, 『정신의 발견』, 까치 1994, 211쪽).

67) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, 앞의 책, 94쪽.

68) 앞의 책, 96쪽.

69) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 앞의 책, 274, 277쪽 참조.

70) 앞의 책, 88쪽; Bd. 7, 161쪽.

과 비극적 세계이해의 “무덤 파는 인부(Totengräber)”<sup>71)</sup>라고 혹평했다.

물론 소크라테스는 고대 그리스의 철학자이지만 니체가 요구하는 것만큼의 비극과 예술의 대가는 아니었다. 그러나 그럼에도 불구하고 그가 비극의 적대자라거나 파괴자 및 디오니소스적 비극의 해체를 가져 온 장본인이라고 하기는 뭔가 지나친 공격을 일삼은 월권행위로 보여진다. 소크라테스와 플라톤에게도 디오니소스적 것은 분명 존재하는 것이다. 소크라테스와 플라톤을 지나치게 이론적 유형의 인간으로 몰아붙이거나 아폴론적인 것의 대명사로 굳히는 것은 다소 무리인 것으로 여겨진다.

니체는 소크라테스에게 공격의 화살을 퍼부은 것 못지않게 플라톤에게도 공격의 화살을 쏘았다. 그는 자신의 철학을 전적으로 “뒤집은 플라톤주의” 혹은 “플라톤주의를 뒤집은 것”(umgedrehter Platonismus)<sup>72)</sup>이라고 자처함으로써 플라톤과 플라톤주의에 대한 극단적인 적대자임을 명시했다. 또 니체는 그의 『우상들의 황혼』에서 플라톤을 비꼬는 의미로 “관념론의 원조”라고 규명하였는데, 이를테면 칸트가 구분한 현상계(phaenomenon)와 본체계(noumenon)며 선형적이고 초월적인 세계를 전제로 하는 모든 철학을 플라톤주의적인 것이라고 선고했다. 그런데 니체 자신이야말로 끝내 이러한 관념론을 폐기시킬 것이라고 확신하고 있으며<sup>73)</sup> 플라톤이 부끄러워 얼굴을 붉힐 때까지(bis hin zur Schamröte Platos) 그가 건축한 철학의 세계가 니체에 의해 철폐될 것이라고 장담하고 있다.<sup>74)</sup> 과연 이러한 니체의 장담이 실현되었는지는 철학사와 독자들이 충분히 판단할 것이다.

니체에 의하면 소크라테스의 제자인 플라톤도 그의 스승과 마찬가지로

71) G. Schmidt, *Nietzsche und Sokrates*, in *Nietzsche Kontrovers IV*, hrg. von R. Berlinger und W. Schrader, Königshausen und Neumann: Würzburg 1984, 11쪽.

72) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Bd. 7, Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1988, 199쪽.

73) 앞의 책, 80쪽 이하 참조.

74) Fritz-Peter Hager, *Das Platon-Verständnis Nietzsches*, in *Nietzsche Kontrovers IV*, hrg. von R. Berlinger und W. Schrader, Königshausen und Neumann: Würzburg 1984, 69쪽 참조.

디오니소스적 비극의 적대자로서 고대 그리스적인 것의 변질 혹은 반-고대 그리스적인(anti-antik)<sup>75)</sup> 퇴폐주의에 속하며<sup>76)</sup> 이들에게서 고대 그리스 비극의 몰락과 “허무주의의 원천”이 시작된다고 한다.<sup>77)</sup> 또한 플라톤은 고대 그리스적 비극의 예술적이고 감각적이며 충동적인 세계해석을 지성(Intellekt)과 도덕에 의해 구축한 형이상학으로 대체했다는 것이다.<sup>78)</sup>

플라톤의 적대자로 자처한 니체의 플라톤 비난은 주로 플라톤 철학의 소위 형이상학적인 요소, 즉 “배후세계”(Hinterwelt)<sup>79)</sup>로 보이는 이데아 형이상학(Ideenmetaphysik)에 집중되는데, 이런 형이상학적 플라톤주의를 니체는 기독교와 연계시킨다.<sup>80)</sup> 니체는 플라톤에게서의 이데아를 철저하게 ‘사이비-실체’로 평가절하 한다. 그래서 니체는 플라톤이 실체를 초월하여 사이비-실체(Pseudo-Wirklichkeit)의 근저에 놓여 있는 이데아를 표현하려고 노력하는 것을 보게 된다고 비난한다.<sup>81)</sup> 그러나 플라톤의 시각으로 보면 소위 “이데아의 형이상학”은 결코 “배후세계”의 형이상학이 아니라 —그의 “태양의 비유”가 천명하듯이— 오히려 거꾸로 원초적 시작을 알리고 모든 이론적이거나 실천적인 것의 시원을 개시하는 “선-형이상학”인 것이다.<sup>82)</sup> 어쩌면 —하거(Hager)가 지적한 것처럼— 니체는 플

75) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 11, 37쪽.

76) 그러나 역설적으로 소크라테스 이전의 철학과 사상, 문학에 대한 전승은 그 누구도 플라톤을 따를 수 없을 것이다. 그래서 역설적 표현으로 플라톤이야말로 마지막 Vorsokratiker(소크라테 이전의 철학자)라고 하는 것이 지당할 것이다.

77) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6(Götzen-Dämmerung) 참조.

78) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, Kap. 14 참조; Fritz-Peter Hager, *Das Platon-Verständnis Nietzsches*, in *Nietzsche Kontrovers IV*, hrg. von R. Berlinger und W. Schrader, Königshausen und Neumann: Würzburg 1984, 60쪽 참조.

79) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Bd. 1(Die Gewurt der Tragödie), 앞의 책, Kap.13(S. 91); Fritz-Peter Hager, *Das Platon-Verständnis Nietzsches*, in *Nietzsche Kontrovers IV*, hrg. von R. Berlinger und W. Schrader, Königshausen und Neumann: Würzburg 1984, 63쪽 참조.

80) F. Nietzsche, *Musarion-Ausgabe von Nietzsches gesammelten Werken*, Bd. IV, München 1921, 401쪽 이하, 405쪽 이하, 412쪽 이하, 422쪽 이하 참조; Fritz-Peter Hager, *Das Platon-Verständnis Nietzsches*, 앞의 책, 66쪽 이하 참조.

81) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, Kap. 14, 93쪽 참조.

라톤의 철학을 아주 심각하게 오해했거나 곡해했을 것이다.<sup>83)</sup>

물론 가시적인 세계에서 눈에 들어오는 것만을 ‘실제’라고 한다면, 니체의 비판은 일리가 있을지 모르나 세계는 그러나 눈에 포착되는 것만으로 해명될 수 있는 것은 아니다. 만약 그것만을 실제라고 한다면 결국 니체의 ‘짜라투스트라’나 ‘영원회귀’며 ‘위브멘슈’와 같은 것도 영락없이 형이상학의 굴레에 떨어지고 말 것이며, 그는 결코 플라톤의 형이상학을 비판할 아무런 정당성을 갖지 못하는 자가당착현상에 걸리고 만다. 니체의 플라톤 철학에 대한 ‘사이비-실제’와 같은 표현은 지나친 비판의 소산에 가까울 것이다.

플라톤 철학의 복합적인 것과 다각도성을 읽지 못하고 전체적인 측면을 고려하지 못하면, 그를 오해하고 오독하기 쉬운 것이다. 그러기에 슈텐젤(J. Stenzel)은 “플라톤 사유의 다각도성과 ‘탄력적인 하모니’(palintonos harmonia)를 통찰하지 못하면 그의 철학의 통일성과 전체적인 의미를 위태롭게 한다”고 경고한다.<sup>84)</sup> 또 보어만(Karl Bormann)도 위의 슈텐젤과 유사하게 플라톤 철학의 사고단초는 늘 새롭게 획일적이거나 일률적인 체계를 찾으려 해서는 안 되는 경우를 네 가지 항목을 들어 그 특징을 밝힌다.<sup>85)</sup> 그의 사유세계엔 로고스뿐만 아니라 초-로고스와 마니아

82) 윤병렬, 「플라톤 철학의 선-형이상학적인 구조」, 『철학탐구에너벨 리, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2011, 1-26쪽 참조.

83) Fritz-Peter Hager, *Das Platon-Verständnis Nietzsches*, in *Nietzsche Kontroversen* IV, hrg. von R. Berlinger und W. Schrader, Königshausen und Neumann: Würzburg 1984, 69쪽 참조.

84) J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, R. Oldenburg: Muenchen/Berlin 1931, 103쪽 참조.

85) 그는 이 유의사항을 네 가지로 요약하고있다(K. Bormann, *Platon: Die Ideen*, 47쪽): 첫째는 플라톤이 어떤 획일적인 체계를 제공하지 않고 거의 모든 대화록에서 새롭게 사고단초를 설정한다는 것이다. 대화록 가운데서 어떤 근본구상(Grundkonzeptionen)이 드러나는 경우도 있지만, 그러나 이것의 형성들(Ausgestaltung)은 끊임없는 변화 아래 놓인다. 둘째로 플라톤에게서는 하나의 획일적인 전문어(eine einheitliche Terminologie)가 없다. 셋째로 플라톤이 아주 끔찍한 진지함으로 강론하는 것들도 엄밀하게 들여다보면 농간으로 드러나는 경우가 있다. 넷째로 플라톤은 언어와 표현의 대가이다. 이러한 네 가지의 요소들을

(mania: 광기)도 혼재하고 있으며 미토스와 파토스도 엄존하고 있다.<sup>86)</sup> 이데아의 심층이 합리적인 방법으로 다 파악되지 않는 것을 —그러기에 그를 이론적 낙관주의나 “합리주의의 아버지” 내지는 “배후의 세계”를 조장하는 철학자로 몰아붙일 수 없다— 그도 스스로 신화와 비유며 광기와 같은 것을 통해 드러내고 있다.<sup>87)</sup> 이러한 플라톤을 선불리 서양 합리주의와 이성중심주의의 원조라거나 “디오니소스의 파괴자”로 몰아붙일 수는 없는 것이다.

결코 소크라테스를 시인들의 적대자라든가 “디오니소스적 비극의 파괴자”라고 할 수 없는 부분이 플라톤의 대화록에서 자주 발견된다는 것이다. 『소크라테스의 변명』(Apologie)에서 그는 사형선고를 받고서 아주 독특한 희망을 피력하고 있는데, 그것은 자신이 사후의 세계에서 시인들과 만나는 것이다. 그는 시인들을 극찬하고 있다: “오르페우스나 무사이오스나 헤시오도스나 호메로스 등과 같이 살게 된다면 여러분 가운데는 억만금을 치르더라도 그렇게 하겠다는 사람이 있지 않겠소?”<sup>88)</sup> 여기서 소크

---

항상 주지하지 않으면 플라톤이 마치 끊임없이 모순적이라는 결과를 얻게된다는 것이다.

- 86) 플라톤의 『테아이테토스애너벨 리』나 『메논애너벨 리』이며 『소피스테스애너벨 리』와 같은 대화록에서는 수학적이고 논리적인 성찰과 그 엄밀성도 많이 들어있다. 또한 이와는 대조적으로 『향연애너벨 리』에서는 에로스(Eros)가 철학의 기본성격이라고 지적한다(177d 이하 참조). 에로스는 신(神)과 인간을 중개하는 다이몬으로 파악되고 있다(202e 이하, 210e 이하 참조). 플라톤에게서 애지의 철학이 광기와 열정에 참여하는 것으로 파악되고, 또한 철학이 에로스와 유사성을 가짐을 『향연애너벨 리』는 밝히고 있다(218b 참조). 여기서 플라톤은 에로스적인 광기가 철학적 통찰의 유형(Typus)임을 지적하고 있다. 대화록 『파이드로스애너벨 리』에서도 철학과 광기의 유사관계가 언급되고 있다(244a 참조). 플라톤이 결코 “디오니소스의 파괴자”가 아님은 그의 대화록 속 곳곳에 드러난다.
- 87) 플라톤은 많은 대화록의 끝에서 신화 한 토막을 얘기하는데(“종말신화”), 신화 한 토막으로 대화록을 끝내는 것 자체가 이미 합리적인 이성이 곧 플라톤이 나타내고자 하는 것을 드러내는 적합한 도구가 되지 못함을 지적하는 것이다. 물론 신화와 아포리아(Aporia)로 끝나는 대화록엔 긍정적인 해결에 대한 암시가 은폐된 채 들어있는 것이다.
- 88) 플라톤(왕학수 옮김), 『소크라테스의 변명/국가/향연애너벨 리』, 동서문화사 2009, 46쪽.

라테스가 언급한 시인들 중에 호메로스의 경우는 니체가 『비극의 탄생』에 니벨 리에서 서사시적이고 아폴론적이라고 한 것을 받아들인다고 해도, 그 외의 시인들 가운데서 오르페우스와 무사이오스는 상당히 디오니소스적인 것이다. 더욱이 오르페우스는 주지하다시피 지극히 디오니소스적이라고 할 수 있는데, 그는 바로 아폴론과 그의 뮤즈 칼리오페(Kalliope) 사이에서 태어난 아들이다. 이런 측면들에서도 소크라테스를 디오니소스의 적대자라고 몰아붙일 수 없는 것이다.

소크라테스를 단순한 “이론적 낙관주의”나 디오니소스적 비극의 “파괴자”로 내몰 수는 없다. 소크라테스는 대화록 『파이드로스』(Phaidros)에서 오히려 —결코 니체가 그를 비난할 수 없는— 광기를 두둔하고 있다.<sup>89)</sup> 그는 대화의 파트너에게 광기가 당대의 상식과는 달리 무조건 나쁜 것이 아니라고 언급한 뒤에 “하지만 광기, 즉 신의 선물로 주어지는 광기 덕분에 우리에게 좋은 것들 가운데 가장 큰 축복이 생긴다.”고 피력한다. 그는 이어서 —우리가 앞에서 자세히 논했지만— 여러 종류의 “신적인 광기”에 관해 언급한다. 그러기에 소크라테스를 결코 단순한 합리주의의 대가나 “논리적인 지성주의” 혹은 “이론적 낙관주의”라고 일축해선 곤란하며, 그에게서 우리는 초-논리적이고 초-합리적인 지평을 읽어내어야 한다.

플라톤의 대화록에서 대화의 파트너로 등장하는 소크라테스는 이론적·논리적으로 해결할 수 없는 문제의 경우 신화를 끌어들여 암시 정도로 해결의 실마리를 모색하거나 “종말신화”로 대화를 끝내는 경우도 종종 있는데, 이는 그가 결코 단순한 “이론적 낙관주의”도 진리낙관주의자도 아님을 적나라하게 드러내는 것이다. 더욱이 그는 자신의 죽음을 앞둔 법정에서조차 진리낙관주의가 아님을 여실히 드러내고 있다. “그러나 여러분, 사실은 신만이 지자이며, 또 이 신탁에서 신이 말씀하시려는 것은, 인간의 지혜가 보잘 것 없다고 하는 것이 아닌가 합니다.”<sup>90)</sup>

89) 그 뿐만 아니라 소크라테스는 자신도 “광기 있는” 혹은 “광기에 사로잡힌”(mantikōs) 자라고 말한다: 플라톤, Phaidros, 265a 참조.

90) Platon, *Apologie*, 23a, 여기서 Platon, *Politeia*, 617d 참조. Platon의 저서는 특별한 지시가 없는 한 다음과 같다: Platon, *Sämtliche Werke*(in 10 Bd.), Griechisch

또 이와 유사하게 플라톤의 대화록 『파이드로스』(Phaedros, 244d)에서도 소크라테스는 “신에게서 오는 광기(mania ek theou)가 사람에게서 유래하는 예지(sōphrosynē par’ anthrōpōn)보다 더 훌륭한 것”이고 더 우월한 지위를 갖는 것이라고 피력한다.<sup>91)</sup> 니체는 소크라테스가 “신화의 파괴자”라고 하지만, 그러나 소크라테스는 플라톤의 대화록에서 수없이 신화이야기를 쏟아낸다. 그 뿐인가, 그는 신이 들린 자로서의 바코스(Bakchos)를 “참 철학자”<sup>92)</sup>로 부르고 있다.

니체는 소크라테스적인 (문화의) 영향으로 보이는 것도 경멸적인 시선으로 바라보는데, “알렉산드리아적 인간”<sup>93)</sup>, “근대인”<sup>94)</sup>, 근대의 교양, “르네상스 시대의 교양인”<sup>95)</sup>, “학자들”, “오페라 문화”<sup>96)</sup> 등이다. 또 “철학과 분리된 순수한 고전문헌학을 소크라테스주의나 알렉산드리아 문화로 규정하면서 근본적으로 부정”<sup>97)</sup>하고 있는데, 이런 견해는 소크라테스와 알렉산드리아 문화를 터무니없이 얽잡아 본 결과이다. 그의 스승 리츨조차도 결코 니체의 견해에 동의하지 않는다.<sup>98)</sup>

---

und Deutsch, übersetzt von F. Schleiermacher, hrg. von Karlheinz Hülsner, Insel Verlag: Frankfurt a.M./Leipzig 1991.

- 91) Platon, *Phaedros*, 256b 참조.
- 92) 플라톤, *Phaidon*, 69d: 플라톤(최명관 옮김), 『플라톤의 대화애너벨 리, 종로서적 1984, 134쪽.
- 93) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생애너벨 리, 앞의 책, 215-216, 218, 235쪽 참조.
- 94) 앞의 책, 229쪽.
- 95) 앞의 책, 237쪽.
- 96) 앞의 책, 226쪽. 니체는 오페라가 “기생충적 존재”라고 하고, “디오니소스적 세계관을 박탈”한다고 하며, “비예술적인 인간인 이론적 인간”에 의해 발생했다고 보는데, “오페라를 절멸시키려고 한다면 저 알렉산드리아적 명랑성과 일전을 벌여야만 한다.”고 오페라를 폄하한다: 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생애너벨 리, 앞의 책, 236, 239, 240쪽 참조.
- 97) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생애너벨 리, 앞의 책, 243쪽(각주 149) 참조.
- 98) 니체의 스승 리츨은 『비극의 탄생애너벨 리에 대해 픽 실망하여 “재주꾼의 호들갑(geistreiche Schwiemelei)”으로 나타났고, 당대의 저명한 고전학자인 U. von Wilamowitz-Moellendorff는 극심한 충격을 받은 것이다. 여기서 Günter Schulte,

“소크라테스적 낙천주의의 비예술적이고 삶을 소진시키는 본성은 오페라, 우리의 추상적이고 신화 없는 삶, 오락으로 전락한 예술, 개념에 의해서 인도되는 삶에서 자신을 드러내었다.”<sup>99)</sup>고 니체는 비난의 화살을 퍼붓지만, 이러한 비난이 도대체 정당한지는 딱 의심스런 것이다. 설혹 소크라테스가 “낙천주의”라거나 “비예술적인 삶”이라고 해도 그 나름대로 정당한 삶이며, 니체의 일방적인 요구대로 비관주의와 예술적인 삶이 되어야 하는 것은 아니다.

그런데 우스꽝스러운 것은 니체 자신도 지식을 추구하고 주장을 펼치는 “이론적 인간”이 아니라고 할 수는 없는 것이다.<sup>100)</sup> 그도 정규 교육 과정을 거쳤으며, 고전학(적 지식)을 습득했을 뿐만 아니라, 당대에 많은 보수를 받고 대학에서 강의도 했었고, 무엇보다도 그의 저술내용은 이론과 주장으로 점철되어 있기에, 소크라테스에 대한 비난은 오히려 자가당착 현상만 가중시킬 따름이다. 그는 학자를 “정신의 결핵환자”<sup>101)</sup>라고 비아냥거렸지만, 도대체 자신도 이 카테고리과 무관하지 않는 것이다.<sup>102)</sup>

Ecce Nietzsche, Campus Verlag: Frankfurt/New York, 1995, 39쪽 참조.

- 99) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』애너벨 리, 앞의 책, 288쪽. 『비극의 탄생』애너벨 리 초판(1872년)은 『음악정신으로부터 비극의 탄생』애너벨 리으로 출간되었으나 1886년의 제2판에서 니체는 제목을 바꾸어 『비극의 탄생 또는 그리스 문명과 염세주의애너벨 리』으로 출간했는데, 이때 그는 자기비판의 시도라는 서문을 덧붙인다. 그런데 그는 이 서문에서조차도 소크라테스에게 비난을 퍼붓고 있다: “비극을 사멸케 한 도덕에서의 소크라테스주의, 이론적 인간의 변증법과 자기만족과 명량성은 무엇을 의미하는가? 어떤가? 바로 이 소크라테스주의 야말로 몰락과 피곤, 병, 그리고 무질서하게 해체되어 가는 본능의 징조이지 않을까?”: 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 앞의 책, 15쪽.
- 100) 『비극의 탄생』애너벨 리의 번역자인 박찬국 교수가 잘 지적하듯이 니체 자신도 지식에 대한 맹목적 추구에 탐닉했던 것이다: 니체프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』애너벨 리, 앞의 책, 각주 137(226-229쪽) 참조.
- 101) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』, 앞의 책, 16쪽(각주 9).
- 102) 니체는 『비극의 탄생』애너벨 리의 제2판 서문(『자기비판의 시도』)에서 자신이 시인이 되지 못했음을 개탄하고 있다: “이 ‘새로운 영혼’은 말하지 말고 노래했어야 했다! 내가 그때 말해야만 했던 것을 시인으로서 말하려고 하지 않았던 것은 얼마나 유감스러운가. 나는 아마도 그렇게 할 수 있었을 텐데!”(프리드리히 니체, 박찬국 옮김, 『비극의 탄생』애너벨 리, 앞의 책, 21쪽). 그렇다 그는 시인

니체가 디오니소스-절대주의를 부르짖다 보니 타자의 타자됨과 타자의 정당한 존재를 못 보고 만 것이다.

“삶과 세계는 미학적 현상으로서만 정당화된다”<sup>103)</sup>고 니체는 주장하지만, 우리로서는 도대체 무엇 때문에 삶과 세계가 미학적으로만 정당화되어야 하는 것인지 의혹을 제기하지 않을 수 없다. 그야말로 삶과 세계는 다양하고 다원적이며 심층적이어서 미학적으로만 정당화 한다는 발상은 위태로울 뿐만 아니라 삶과 세계를 미학적 애꾸눈으로 보겠다는 외곬과 미학 절대주의를 낳게 되는 것이다. 이런 미학 절대주의 때문에 니체는 아폴론과 소크라테스의 고유한 세계를, 나아가 타자의 타자됨을 수용하지 못한 것이다.

니체에게서 디오니소스와 차라투스트라라는 단지 미학적 원리로만 받아들여지지 않고 종교의 레벨로, 세계의 근원적 원리로, “현상의 세계 전체를 소생시키는 영원하고 근원적인 예술의 힘으로”,<sup>104)</sup> “근원적인 일자”와 “모든 존재의 기초”로 승화되어 가치기준의 최고 정점에 자리를 잡고 있는 것이다. 이토록 디오니소스와 차라투스트라에게 종교적이고 절대적인 위상을 부여하면서 여타의 타자에게 미미한 존재의미를 부여하고 그 존재위상을 끌어내린 것이다. 디오니소스는 그리스의 제신들 중에서 —그것도 나중에 뒤늦게 등장한— 한 신에 불과하다.

#### 4. 소크라테스와 플라톤에게서 디오니소스적인 것의 존재

우리는 니체의 소크라테스와 플라톤 해석과는 전혀 상반적으로 이들에게서도 디오니소스적인 것의 존재를 어렵지 않게 발견할 수 있다. 우선 고대 그리스의 신화에서부터 고전적 시대에 이르는 전 기간에 걸쳐 그리

---

도(비록 시를 몇 편 썼지만) 아니었고 또 음악가도 아니었다. 그도 음악과 음악의 정신에 대해서 끊임없이 학문적인 이론과 주장을 쏟아낸 것이다.

103) 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생』에너벨 리, 앞의 책, 284쪽, 27쪽 참조

104) 앞의 책, 290쪽.

스문화에서 아폴론적이 것과 디오니소스적인 것은 결코 —니체와는 달리 — 서로 상반적이지는 않았다는 것이다.<sup>105)</sup> 알베르트(K. Albert)도 잘 관찰했듯이 델피의 아폴론 신전엔 디오니소스-극장이 결코 낮설거나 이방인적인 건물이 아니다. 아폴론 신전의 박공(합각머리)의 삼각벽면 한 쪽에는 아폴론이, 다른 한 쪽에는 디오니소스가 자리를 하고 있는 것을 보더라도 아폴론과 디오니소스는 서로 상반적이거나 이질적이지 않은 것이다.

철학이 “최고의 음악”이고 일종의 무제에 대한 헌신(Musendienst)이라면,<sup>106)</sup> 철학은 우선 아폴론과의 관계를 갖게 된다. 그러기에 니체가 디오니소스를 음악으로, 아폴론을 서사시적으로 규명한 것은 아폴론의 음악적 요소를 무력화시킨 결과이다. 물론 디오니소스도 결코 무제(Muse)에 전적으로 낮선 것은 아니다. 말하자면 디오니소스도 드물지 않게 무제(Muse)와 관련되어 있는 것이다.<sup>107)</sup> 이를테면 플라톤은 그의 『법률』(Nomoi, 653d)에서 인간의 확실한 동반자로서 무제(Muse) 외에도 무제의 지배자인 아폴론과 디오니소스를 들고 있다. 아폴론과 디오니소스는 서로 그들을 상징하는 악기가 있는데, 전자가 비파(Leier)에 해당된다면 후자는 피리로 특징지어진다.

플라톤철학에서 디오니소스적 요소는 소크라테스와 파이드로스가 경치 좋은 야외에서 신화이야기며 신적인 광기와 영혼의 운명에 대한 담론을 늘어놓는 『파이드로스』(Phaidros)에서 엿볼 수 있지만, 『심포지온』(Symposion)에서는 더더욱 강력한 톤으로 등장한다. 『심포지온』에서는 우선 대화방식으로 쓰인 플라톤의 대화록이 일종의 드라마와 연계되기에,<sup>108)</sup> 서사시나 이론적인 것을 아폴론적인 것이라고 규명한 니체의 『비

105) K. Albert, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1980, 109쪽 참조.

106) Platon, *Phaidon*, 61a.

107) W.F. Otto, *Die Musen und der göttliche Grund des Singens und Sagens*, Düsseldorf 1954, 55쪽 이하 참조.

108) E. Hoffmann, *Platon*, Rowohlt: Hamburg 1961, 15쪽("Platon und Komödie") 이하 참조. 특히 저명한 고전학자인 Wilamowitz는 플라톤의 『심포지온』이 순수

극의 탄생』을 고려하면 당연히 디오니소스적인 것에 해당한다. 이런 맥락에서 알베르트(K. Albert)는 플라톤의 ‘대화’가 디오니소스적인 것에서의 귀환이라고 규명하고 있다. 플라톤의 “대화는 근원적으로 디오니소스적인 것에서의 귀환이다. 그러기에 플라톤의 철학은 디오니소스 종교의 가까이에 서 있다.”<sup>109)</sup>

“심포지온”(Symposion)이란 개념은 결코 단순한 연회(Gastmahl)나 잔치를 뜻하지 않는데, 이 개념의 어원은 “함께 포도주를 마심(Gemeinsames Trinken)”이나 “서로 함께 마심(Miteinandertrinken)”, “주연(Trinkgelage)” 등과 같은 의미를 내포하고 있다. 이 『심포지온』에는 이런 저런 식사들 보다는 오히려 포도주를 함께 마시며 에로스 예찬에 임하는 것이 대화의 주요 시발점과 동기부여가 된다. 그런데 이때의 제례의식적 주연(Trinkgelage), 즉 “함께 포도주를 마심”에는 분명하게 종교의례적(sakral) 행위, 말하자면 주신(酒神)인 디오니소스와 관련이 있음을 목격하게 한다.

대화록 『심포지온』은 포도주 세례모니와 함께 사랑의 신에게로 향하는 예찬연설이 동반되는데,<sup>110)</sup> 물론 이때의 사랑의 신은 디오니소스와 가까이 연결되어 있다. 여기 『심포지온』에 초대된 아리스토파네스<sup>111)</sup>는 자신이 항상 디오니소스와 사랑의 여신 아프로디테와 할 일이 많기 때문에 기꺼이 에로스를 향한 예찬연설에 임한다고 한다.<sup>112)</sup> 더더욱 『심포지온』의 포도주 봉헌제(Trankopfer)에 디오니소스의 악기로 칭해지는 피리연주

---

한 희곡으로서 학문적 인식을 일깨우는 다른 대화록과는 현저한 대조를 이룬다고 보고 있다. E. Hoffmann, 앞의 곳 참조.

109) K. Albert, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1980, 112쪽.

110) Platon, *Symposion*, 177a-b 참조.

111) 희극작가인 아리스토파네스는 그의 희극작품 『구름』에서 소크라테스를 아주 비꼬고 있는데, 소크라테스가 아테네의 청년들을 미궁의 구름 속으로 빠지게 한다는 것을 주 내용으로 하고 있다. 청년들이 비극이나 희극과 같은 예술을 등지고 소크라테스의 철학으로 끌려들어가는 것을 혹독하게 비판하고 있는 것이다. 이런 내용은 소크라테스를 범정에 고발한 멜레토스에게 영향을 미쳤고 또 니체는 『비극의 탄생』에서 적극적으로 아리스토파네스의 견해를 수용하고 있다.

112) Platon, *Symposion*, 177d-e 참조.

가 동반되고 있어<sup>113)</sup> 『심포지온』의 “주연”이 디오니소스와 밀착되어 있음을 인지하게 하는 것이다.

그 뿐만 아니라 여기 『심포지온』에서 대화의 일원으로 등장하는 젊은 아가톤(Agathon)에게 소크라테스가 그의 성장하고 있는 지혜를 칭찬하자, 아가톤은 소크라테스에게 농담으로 받아치면서 “선생님께선 저를 마구 놀리시는군요. 선생님과 저의 지혜의 우열에 대해서는 얼마 후에 디오니소스를 심판자로 하고 결판을 짓게 되겠지요.”<sup>114)</sup>라고 소크라테스의 칭찬에 대꾸하는데, 여기서 디오니소스를 심판자로 하자는 제의도 최소한 디오니소스를 아폴론처럼 —니체와는 달리— 편견 없이 받아들이고 있음을 목격하게 하는 것이다.

우리가 위에서 목격했듯이 소크라테스와 플라톤이 아주 자연스럽게, 그리고 아무런 편견 없이 디오니소스를 등장시키는 것을 보면 소크라테스를 다짜고짜로 “디오니소스의 적대자(Gegner des Dionysos)”<sup>115)</sup>라고 선언하고 고대 그리스의 비극과 비극적 세계이해의 “무덤 파는 인부(Totengräber)”<sup>116)</sup>라고 비난하는 것과 소크라테스에게서 “비극의 죽음(Tod der Tragödie)”<sup>117)</sup>과 “디오니소적 비극의 파괴(Zersetzung der dionysischen Tragödie)”<sup>118)</sup>를 선고하는 것, 나아가 플라톤을 그러한 소크라테스의 오류로 몰아가는 니체의 혹평은 별로 일리가 없는 것으로 드러난다. 오히려 우리는 『심포지온』의 다양한 포도주 세레모니를 통해 소크라테스와 플라톤에게서 디오니소스에 대한 숭배가 존재하고 있음을 파악할 수 있다.<sup>119)</sup> 심지어 플라톤은 소크라테스의 입을 통해 박코스

113) Platon, *Symposion*, 176e 참조.

114) Platon, *Symposion*, 175e.

115) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, 88쪽, Bd. 7, 161쪽.

116) G. Schmidt, *Nietzsche und Sokrates*, in *Nietzsche Kontrovers IV*, hrg. von R. Berlinger und W. Schrader, Königshausen und Neumann: Würzburg 1984, 11쪽.

117) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, 앞의 책, 94쪽.

118) 앞의 책, 96쪽.

119) K. Albert, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1980, 111쪽 참조.

(Bakchos)를 “참 철학자”라고까지 한다: “사실 신비교에서 말하고 있는 것처럼, ‘나르테에크스의 지팡이를 들고 다니는 자는 많으나, 참 박코스는 적네.’ 나는 이 박코스(Bakchos)란 말을 ‘참 철학자’라 해석하네.”<sup>120)</sup>

『심포지온』에 초대된 알키비아데스는 소크라테스를 디오니소스 숭배자의 모습으로 나타내고 있다. 말하자면 그는 사랑의 신을 향한 예찬연설을 시작하면서 소크라테스를 실레노스<sup>121)</sup>의 흉상과 흡사한 모습으로 그려내고 있는 것이다. “조각가들이 그 흉상들을 조각할 때에, 그것들이 목양신(牧羊神)의 피리나 목적(牧笛)을 손에 들고 있게 하고 또 그 한 복판을 열면 그 안에 신들의 상이 드러나 보이게 하고 있지요. (...) 즉, 이분은 사튀로스의 하나인 마르쉬아스(Satyros는 디오니소스의 종자들인데 뿔, 꼬리, 귀, 발톱 등 산양의 몸뚱이를 가진 숲의 신이다. 그런데 Marsyas는 이들 중의 하나이다)를 닮았습니다. 어쨌든 소크라테스, 선생님의 얼굴은 이런 것들을 닮았어요.”<sup>122)</sup>

알키비아데스는 “주연”과 대화가 오가는 자리에서 재차 소크라테스를 실레노스라고 사람들에게 말한다: “물론 여러분도 아시다시피, 소크라테스는 아름다움을 사랑하는 눈을 가지고 있으며, 늘 아름다운 사람들에게 흥미를 가지고 그들에게 정신이 팔려, 다른 모든 것은 알지 못하며 또 알려고도 하지 않아요. 이게 바로 그의 자세지요. 이것이 바로 실레노스와 같은 점이 아니겠어요?”<sup>123)</sup>

120) Platon, *Phaidon*, 69d: 플라톤(최명관 옮김), 『플라톤의 대화에너벨 리, 종로서적 1984, 134쪽. 여기 *Phaidon* 69d에서 박코스(Bakchos)는 “신이 들린 자”로 해석되며, 나르테에크스(Narthex)는 속이 둥글게 비어 있는 나무인데, 박코스 제의 때는 이 나무를 휘둘렀다고 한다.

121) 실레노스(Silenos)는 디오니소스를 따라다니는 늙은이인데, 늘 쾌활하고 취해 있는 모습을 하고 있다. 또 귀, 꼬리, 발톱 등은 말(馬)의 모양을 하고 있다. 육체적으로는 볼품없는 모습을 하고 있는 실레노스는 그러나 정신적으로 아주 뛰어난 현자(賢者)의 대명사이다. 니체는 그의 『비극의 탄생에너벨 리에서 이 현자 실레노스의 말을 자주 언급하였다.

122) Platon, *Symposion*, 215b: 여기선 플라톤(최명관 옮김), 『플라톤의 대화에너벨 리, 종로서적 1984, 297쪽 참조.

123) Platon, *Symposion*, 216d: 여기선 플라톤(최명관 옮김), 앞의 책, 300쪽.

알키비아데스는 소크라테스가 실레노스처럼 걸으론 허름하게 다니고 외모에 대해선 신경도 쓰지 않으나 속으로 “현자” 실레노스처럼(!) 사려가 매우 깊다고 증언한다.<sup>124)</sup> 또 그는 소크라테스를 장난꾸러기임과 동시에 피리를 부는 사람으로 묘사하여 소크라테스가 디오니소스적임을 부각시키고 있다. “선생님은 장난이 심해요. 안 그렇습니까? 만일 선생님이 이것을 인정하지 않는다면 증인을 여럿 댈 수 있어요. 또 선생님은 피리꾼이 아십니까? 그렇구말구요, 저 마르쉬아스보다도 더 놀라운 피리꾼이죠! 그는 그의 입의 힘으로 사람들의 간장을 녹이곤 했습니다마는 거기엔 약기가 있었던 거죠. 그의 곡을 피리로 부는 이는 누구나 다 그렇게 사람의 간장을 녹입니다.”<sup>125)</sup>

『심포지온』엔 에로스에 대한 예찬연설만 있는 것이 아니다. 대화의 참가자들은 에로스의 본성을 밝히려고 시도하고 있다. 그들에 의하면 에로스는 다이몬으로서 죽어야 하는 인간과 신들의 불멸을 매개하는 중간자이다.<sup>126)</sup> 에로스로 말미암아 모든 생물이 태어나고<sup>127)</sup>, 에로스의 손길이 닿지 않으면 암흑 속에 파묻히며<sup>128)</sup>, 신들의 세계도 에로스가 들어감으로써 질서가 잡히는<sup>129)</sup> 것이다. 모든 아름다운 곳에 에로스가 들어 있고, 이와 반면에 추한 것 속에는 에로스가 들어 있지 않으며, 아름다운 것들을 사랑함으로 말미암아 신들에게나 인간들에게나 온갖 좋은 것이 생기는 것이다.<sup>130)</sup>

철학은 —특히 소크라테스와 플라톤에게서— 지혜를 향한 열정으로서 필로조피아(philosophia)이고, 이는 동시에 에로조피아(erosophia)인 것이다.<sup>131)</sup> 어떤 측면에서 보면 그들은 그들의 전 생애를 털어 이 지혜를 향

124) Platon, *Symposion*, 216d-e 참조.

125) Platon, *Symposion*, 215b-c: 여기선 플라톤(최명관 옮김), 앞의 책, 297쪽.

126) Platon, *Symposion*, 202e 이하 참조.

127) Platon, *Symposion*, 197a 참조.

128) 앞의 곳 참조.

129) 앞의 책, 197b 참조.

130) 앞의 책, 197b-c 참조.

131) 철학이 ‘지혜를 향한 사랑’, 즉 에로조피아가 되고 진리를 향한 광기가 됨은 폴

한 열정에 쏟은 것이다. 플라톤은 알키비아데스의 입을 통해 광기와 열정에 사로잡힌 철학자들의 모습을 그려내고 있다: “보아하니 지금 여기에는 파이드로스, 아가톤, 에뤼크시마코스, 파우사니아스, 아리스토테모스, 그리고 아리스토파네스 같은 분들이 있는데 —소크라테스는 말할 것도 없고 말이에요— 여러 분은 모두 철학(愛知)하는 광기와 열정에 참여하고 있어요.”<sup>132)</sup> 여기서 언급된 철학자의 광기와 열정(Mania und Bakcheia: φιλοσόφου μανία τε καὶ βακχεία)은 말할 것도 없이 디오니소스 종교를 지지하고 있는 것이다.<sup>133)</sup>

여기서도 분명히 드러나듯 소크라테스와 플라톤은 디오니소스에 대해 아무런 편견 없이 대하고 있으며, 아폴론이든 디오니소스든 또는 아프로디테든 각자의 영역을 주관하는 신들로서 지극히 긍정적으로 받아들이고 있다. 당연히 이들의 철학도 디오니소스와 연결될 수 있는 것이다. 그러기에 니체가 가했던 비난, 즉 소크라테스가 “디오니소스의 적대자(Gegner des Dionysos)”<sup>134)</sup>라거나 고대 그리스의 비극과 비극적 세계이해의 “무덤 파는 인부(Totengräber)”<sup>135)</sup>라는 것, 나아가 소크라테스에게서 “디오니소스적 비극의 파괴(Zersetzung der dionysischen Tragödie)”<sup>136)</sup>가 일어났다고 선고하는 것, 또 플라톤을 그러한 소크라테스의 이유로 몰아가는 것은 오히려 심히 과격하고 위협스런 발상으로 여겨진다.

## 5. “신의 선물로 주어지는” 광기

라톤의 대화록 『파이드로스』애너벨 리와 『심포지온』애너벨 리에서 다뤄지고 있다. 또한 장영란 외 지음, 『성과 사랑, 그리고 욕망에 관한 철학적 성찰』애너벨 리, 서광사 2001, 9-34쪽 참조.

132) Platon, *Symposion*, 218b: 여기선 플라톤(최명관 옮김), 앞의 책, 303쪽.

133) K. Albert, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1980, 116쪽 참조.

134) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, 88쪽, Bd. 7, 161쪽.

135) G. Schmidt, *Nietzsche und Sokrates*, in *Nietzsche Kontrovers IV*, hrg. von R. Berlinger und W. Schrader, Königshausen und Neumann: Würzburg 1984, 11쪽.

136) F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, 앞의 책, 96쪽.

앞에서 언급했듯 우리는 소크라테스와 플라톤의 철학이 결코 단편적인 합리주의나 이성중심주의 및 관념론이 아닌 것을 ‘광기’라든가 ‘열광’에 대한 이해를 통해서도 읽어낼 수 있다. 광기는 그야말로 비이성적인 것이거나 초이성적인 것 혹은 —플라톤이 면밀히 분류하듯이<sup>137)</sup>— 초인간적 영감에 의한 것이거나 이와 반대로 신체적 질병에 의한 것<sup>138)</sup>일 수 있는 것이다. 질병에 의한 광기가 아니라면, 그것은 큰 축복이 된다고 플라톤은 천명한다. 소크라테스의 입을 통해 광기에 대한 초이성적인 차원과 그 역할 및 긍정적인 측면을 부각시킨 플라톤을 우리는 결코 “합리주의의 아버지”<sup>139)</sup> 정도로 치부하거나 단정해버려서는 안 된다.

플라톤이 지적하고 또 에릭 도즈가 잘 해명하듯이 플라톤이 살던 시대에 일반적으로 사람들은 —예나 지금이나 일반적으로 대중의 사회에서— 광기를 ‘미친 짓’이라거나 ‘미치광이’로 표현하여 심히 부정적으로 폄하한다.<sup>140)</sup> 그래서 플라톤의 당대에도 광기를 욕설에 가까운 “비난받을 만한 것(δνειδος)”으로 생각했던 것이다.<sup>141)</sup> 그렇다면 당대의 사회적 인식과 평가를 거슬러 광기에 대한 초이성적인 차원과 그 역할 및 긍정적인 측면을 부각시키고, 경우에 따라선 광기가 큰 축복일 수 있다고 천명한 플라톤은 대단히 창조적인 발견을 한 것이다. 광기가 이성적으로 포착하고 파악하기 어려운, 그래서 오히려 비이성적이고 초이성적인 영역에 속하나 대단히 심원한 근원과 의미 있는 역할 및 가치를 내포하고 있음을 플라톤은 간파한 것이다.

물론 플라톤이 광기를 “비난받을 만한 것(δνειδος)”으로 폄하한 당대의 통념을 거슬러 “제정신을 가진 것보다는 미친 것이, 건강한 것보다는

137) Platon, *Phaidros*, 244a 이하, 특히 265a 이하 참조.

138) Platon, *Phaidros*, 244d 이하, 265a 참조.

139) 에릭 도즈(주은영, 양호영 옮김), 『그리스인들과 비이성적인 것』에너벨 리, 까치 2002, 61쪽.

140) Platon, *Phaidros*, 244b 참조; 에릭 도즈(주은영, 양호영 옮김), 『그리스인들과 비이성적인 것』에너벨 리, 까치 2002, 61쪽 참조.

141) Platon, *Phaidros*, 244b 이하 참조.

병든 것이 더 낫다는 일반명제”를 주장하지는 않은 것이다. 그 위험스런 역설(para-doxa)을 정당화하기 위해 그는 그 광기가 “신의 선물로 주어진다”라는 말로 제한을 하고, 그 경우에 한해 광기가 좋은 것들 가운데 가장 큰 축복이 된다고 피력한다.<sup>142)</sup>

플라톤은 『파이드로스』(*Phaidros*)에서 “신의 선물로 주어지는”, “좋은 것들 가운데 가장 큰 축복”이 되는 광기(“신적인 광기”)를 4종류로 나누고 있다.<sup>143)</sup> 그 첫째는 아폴론에게서 영감을 받은 예언적인 광기(mantikē)이고, 둘째는 디오니소스로부터 유래한 비의(秘儀)와 제의(祭儀)에 나타나는 광기(telestikē), 셋째는 뮤즈들에 의해 영감에 사로잡히는 시적인 광기(poiētikē)<sup>144)</sup>, 넷째는 아프로디테와 에로스에게서 받은 사랑의 광기(erōtikē)이다.

플라톤은 그의 대화록 이온(*Ion*)<sup>145)</sup>에서도 음유시인 이온을 통해 시적인 광기에 사로잡힌 예를 들고 있다. 이온은 어떤 신적인 영감에 사로잡혀 호메로스의 서사시를 낭송하는데, 그는 독특한 억양과 몸동작을 써가며 호메로스의 서사시를 심오하고 진지하게 그 의미를 드러내고 있다.<sup>146)</sup> 플라톤은 여기서 시인의 위상을 결코 낮게 보지 않으며, 오히려 시인의 사역(使役)이 곧 헤르메노이스, 즉 신의 사제적이고 예언자적인 사역을 하고 있음을 천명하는데, 이 음유시인을 플라톤은 당시 신전의 사제에게 주어진 이름과 같은 헤르메노이스(ἑρμηνεύς), 즉 사제 또는 선포하는 자, 해석자 또는 통역자로 규명하고 있다.<sup>147)</sup> 말하자면 시인들이 보통사람과는 다른, 특별한 존재양식을 가진 신의 사제와 사자(使者)의 역할을 수행

142) Platon, *Phaidros*, 244a 참조.

143) Platon, *Phaidros*, 244a, 244d 이하, 특히 265b 이하 참조.

144) 호메로스와 헤시오도스에게서도 최고의 가인(歌人)들은 늘 그렇듯이 “신들에 의해” 노래한다고 한다: 호메로스, 『오디세이아에너벨 리, 17권, 518행 참조. 헤시오도스, 『신통기에너벨 리(*Theogonia*), 94행 이하 참조.

145) Platon, *Ion*, 534e.

146) Platon, *Ion*, 530b-532c.

147) 호메로스가 신의 통역자임을 감안하여 이 음유시인을 플라톤은 “통역자의 통역자”(Ion, 535a)로 칭하기도 한다.

한다는 것이다. 이온과 같은 시인들의 존재양식, 말하자면 신적인 열광에 도취된다거나 신적인 영감에 사로잡혀 초이성적인 능력을 발휘하고 있는 것은<sup>148)</sup> 어떤 합리적인 인식론의 카테고리 포착하기 어려운<sup>149)</sup> 것이다.

이온과 같은 시인에게서 드러나는 증상과 앞에서 열거한 “신의 선물로 주어지는” 광기, 열정과 영감에 사로잡힌 태도에는 —K. 알베르트가 잘 지적하듯이— 다분히 디오니소스적인 존재가 지배적임을 목격할 수 있다.<sup>150)</sup> 19세기에 니체가 디오니소스적인 광기를, 그리고 오늘날 포스트모더니스트인 푸코가 광기에 대해 특별한 의미를 부여하고 있지만, 플라톤이 이미 고대 그리스에서 그 의미를 강력하게 부각시킨 것이다.

## 6. 나오는 말

흔히 사람들은 소크라테스와 플라톤이 “이성중심주의의 원조”라거나 “관념론의 창시자”, “서양 형이상학의 원조” 등으로 규명하면서 주로 부정적인 시선을 던지고, 더욱이 니체와 포스트모더니스트들은 저들 고대그리스의 철인들에게 혹독한 비판으로 맞선다. 니체는 소크라테스를 “이론적 인간의 전형”, “이론적 낙관주의자의 원형”, “디오니소스의 적대자”, “비극의 죽음”, “디오니소스적 비극의 해체”, 고대그리스 비극의 “무덤 파는 인부” 등으로 비난했다. 또한 니체는 자신의 철학을 “뒤집은 플라톤주의”라고 선언하고서 플라톤에게도 위의 소크라테스에게 부여한 혐의를 덮어씌운다. 그래서 이 소고(小考)에서는 과연 소크라테스와 플라톤에게서 그런 과탄의 증거가 있는지, 과연 그들에게서 디오니소스적인 것은 지극히 미미할 따름인지 재조명해보고 검토해보았다. 이 문제를 검토하기 위해 플라톤의 대화록 『파이드로스』와 『심포지온』을 중심으로 디오

148) Platon, *Ion*, 530d이하, 533d이하.

149) Platon, *Ion*, 532b이하, 532c.

150) K. Albert, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1980, 116쪽 참조.

니소스적인 것의 존재를 탐색한 결과 저들 고대 그리스의 철인들에게서 디오니소스적인 것은 오히려 강력하게 부각되고 있음을 타진하였다. 일반적으로 “디오니소스의 적대자”라거나 “디오니소스적 비극의 파괴자”라는 명목으로 이들에게 가해진 비난은 그러나 그들 철학의 복잡성과 다각도성을 읽지 못한 결과인 것으로 밝혀진다.

저들 고대 그리스의 철인들에게 가해진 비판이 정당하다면 물론 얼마든지 수용할 수 있어야 한다. 그러나 편향된 시각으로 무고한 자에게 돌을 던지는 것은 오히려 철학에서 벗어난 모험이고 질투에 불과한 것이다. 죄 없는 자에게 돌팔매질을 하거나 남을 탓하는 행위를 통해 카타르시스를 향유할지 몰라도, 그것은 정도에서 썩 벗어난 행위일 것이다.

설혹 그들에게서 디오니소스적인 것이 충만하게 흘러넘치지 못한다고 해도, 그것은 비난 받아야 하는 것은 아니다. 각자는 나름대로의 인생길을 갈 수 있으며 바그너 같은 음악가의 길을 걷든 혹은 칸트와 같은 철학자의 길을 걷든, 또는 헤르만 헤세의 『나르찌스와 골드문트』의 경우 처럼 각자는 나름대로 자신의 길을 갈 수 있는 것이다. 인생의 삶이 “예술로서만 정당화 된다”는 니체의 주장은 오히려 부당하고 강요된 척도일 수 있는 것이다.

본 소고(小考)에서는 니체에게서의 아폴론상과 디오니소스의 상이 고대 그리스 신화적인 바탕에서 썩 이탈되었음을 타진하였다. 물론 디오니소스적인 것에 특별한 의미를 부여하기 위해서는 그런 재생산의 과정이 있을 수도 있다. 그러나 아폴론상이 왜곡되거나 곡해되는 것, 그 위상이 형편 없이 떨어지거나 원래의 위상이 부각되지 않는 것은 오해의 불씨가 되는 것이다.

(안양대학교)

## 참고문헌

- 브루노 스넬, 김재홍 옮김, 『정신의 발견애너벨 리, 까치 1994.
- 에릭 도즈(주은영, 양호영 옮김), 『그리스인들과 비이성적인 것애너벨 리, 까치 2002.
- 윤병렬, 「플라톤 철학의 선-형이상학적인 구조」, 『철학탐구애너벨 리, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2011.
- 장영란 외 지음, 『성과 사랑, 그리고 욕망에 관한 철학적 성찰애너벨 리, 서광사 2001.
- 프리드리히 니체(박찬국 옮김), 『비극의 탄생애너벨 리, 아카넷 2007.
- F.W. 니이체(이상일 역), 『디오니소스 讚歌애너벨 리, 민음사 1978.
- 토머스 불핀치(한백우 옮김), 『그리스로마신화애너벨 리, 홍신문화사 1998.
- 플라톤(최명관 옮김), 『플라톤의 대화애너벨 리, 종로서적 1984.
- 플라톤(왕학수 옮김), 『소크라테스의 변명/국가/향연애너벨 리, 동서문화사 2009.
- Rombach Heinrich(전동진 옮김), 『아폴론적 세계와 헤르메스적 세계애너벨 리, 서광사 2001.
- K. Albert, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1980.
- Aristoteles(übersetzt von Manfred Fuhrmann), *Poetik*, Himeran Verlag: München 1976.
- Fritz-Peter Hager, *Das Platon-Verständnis Nietzsches, in Nietzsche Kontrovers* IV, hrg. von R. Berlinger und W. Schrader, Königshausen und Neumann: Würzburg 1984.
- Günter Schulte, *Ecce Nietzsche*, Campus Verlag: Frankfurt/New York, 1995.
- Hermann Noack, *Die Philosophie Westeuropas*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1962.
- E. Hoffmann, *Platon*, Rowohlt: Hamburg 1961.

- Ivo Frenzel, *Friedrich Nietzsche*, Rowohlt: Hamburg 1966.
- F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Bd. 6, Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1980.
- F. Nietzsche, *Musarion-Ausgabe von Nietzsches gesammelten Werken*, Bd. IV, München 1921.
- W.F. Otto, *Die Musen und der göttliche Grund des Singens und Sagens*, Düsseldorf 1954.
- Platon, *Sämtliche Werke*(in 10 Bd.), Griechisch und Deutsch, übersetzt von F. Schleiermacher, hrg. von Karlheinz Hülsler, Insel Verlag: Frankfurt a.M./Leipzig 1991.
- G. Schmidt, *Nietzsche und Sokrates, in Nietzsche Kontrovers IV*, hrg. von R. Berlinger und W. Schrader, Königshausen und Neumann: Würzburg 1984.
- J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, R. Oldenburg: Muenchen/Berlin 1931.

## Das Sein des Dionysischen bei Sokrates und Platon

Yun, Byeong–Yeol

Gewöhnlich sieht man Sokrates und Platon als den “Urstifter des Rationalismus”, als den “Urheber des Logozentrismus”, als den “Erfinder des Idealismus”, als den “Gründer der europäischen Metaphysik”, und damit wirft man ihnen meistens kalten Blick zu. Vor allem Nietzsche und Postmodernisten üben an Sokrates und Platon die heftige Kritik. “Typus des theoretischen Menschen”, “Urbild des theoretischen Optimisten”, “Tod der Tragödie”, “Zersetzung der dionysischen Tragödie”, “Gegner des Dionysos”, “Totengräber der altgriechischen Tragödie und Weltverständnisses” usw. sind die von Nietzsche dem Philosophen Sokrates gegebenen Titeln. Ebenso hat Nietzsche, der seine eigene Philosophie als “Umgedrehter Platonismus” proklamiert hat, Platon unter demselben Verdacht stehen gelassen und ihn der heftigen Kritik untergezogen. Wirklich ist das Sein des Dionysischen bei Sokrates und Platon unbedeutend und geringfügig? Diese Abhandlung bezieht sich auf das Sein des Dionysischen bei Sokrates und Platon unter Berücksichtigung der Dialoge Phaidros Und Symposion. Das Sein des Dionysischen ist in diesen Dialogen aber einflußreich hervorgetreten. Wenn man die Komplexität, Vielseitigkeit und “palintonos harmonia”(J. Stenzel) der platonische Philosophie nicht begreift, verfällt man in das grobe Mißverständnis.

Schlüsselwörter: Das Dionysische, Sokrates, Platon, Nietzsche

철학탐구 제30집

운병렬 e-mail: heliospan@daum.net

투 고 일	2011년 10월 15일
심 사 일	2011년 11월 01일
게재확정	2011년 11월 23일