

철학의 욕망 Ⅲ. 끝의 끝?*

김 창 래**

季路問事鬼神 子曰 未能事人 焉能事鬼
敢問死 曰 未知生 焉知死
『論語』, 先進

주제분류 존재론, 인간학, 철학의 철학

주요어 끝, 철학, 인간, 신의 죽음, 위버멘쉬

요약문

철학은 전통적으로 존재자의 근거, 그리고 그 근거의 근거를 물으며 근거들의 계열의 끝을 추구해 왔다. 물론 이 끝은 철학자의 신이고, 이 신이 인간 존립의 근거이고 형성의 목표이자 또한 인간이 가질 수 있는 진리의 기준이었다. 이것이 없다면 인간의 삶은 무의 지배, 허무주의의 장막 아래 놓이게 된다. 그런데 니체는 신은 죽었고 끝은 끝났다고 말한다. 그렇다면 허무주의에의 예속은 피할 수 없는 선택인가? 이 글은 “허무주의를 끝까지 체험한 자”로서의 니체가 무의 지배에 맞서 어떻게 인간의 삶과 이 삶의 의미를 수호했는지를 보이며 한다. 이를 위해 몇 가지가 논증될 것이다. 첫째 니체가 죽었다고 하는 신은 존재자의 근거를 물어 올라가는 상승적 사유의 끝으로서의 신이 아니라, 실재하는 존재자가 생겨나게 된 최초의 원인, 즉 생성의 시작으로서의 신이다. 니체는 이 두 신의 혼동 내지 전도 가능성을 경계한다. 죽은 신은 일차적으로는 시작으로서의 신이다. 둘째 니체는 물론 끝으로서의 신에 대해서도 비판적인데, 그의 비판은 도덕적인 신, 인간의 삶에의 의지를 약화시키는 신에 제한된다. 그는 인간과

* 이 논문은 2008년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 (구) 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (KRF-2008-411-J04401).

** 고려대학교

삶을 강하게 하는 새로운 신의 가능성을 추구한다. 셋째 죽은 신은 무엇보다 ‘그 하나의 신’, 유일신이다. 니체는 유일신이 죽고 떠난 빈자리에 많은 새로운 신들을 형성하여 세우기를 원한다. 이렇게 많은 신들이 생겨나면서 유일신의 죽음은 피할 길이 없다. 유일신은 ‘여러 신들 중의 하나 일 수는 없는 신’이기 때문이다. 니체는 다신론자다. 넷째 많은 새로운 신들은 유한한 인간이 자신의 관점에 따라 만든 인간적인 신이다. 니체는 이런 신들을 위버멘쉬라 부른다. 위버멘쉬는 인간의 위에서 인간의 고양을 이끌고 인간 형성에 방향을 제시해 주는 “춤추는 별”이다. 이것이 니체의 철학이 추구했던 높아가는 인간들의 계열의 끝이고 다신론자로서의 니체의 신이다. 그러나 이 신은 ‘그 하나의 신’이 아니라 ‘많은 새로운 신들 중의 하나’이다. 이 모든 논의의 근거에는 우리 유한한 인간에게는 ‘하나(Eines)’가 아니라 단지 ‘여럿(Vieles)’만이 허용된다는 관점주의적 입장이 놓여 있다. 따라서 유한한 인간은 스스로 상승하는 계열의 끝을 추구하는 욕망을 갖고 또 실제로 높아지지만, 그에게 허용되는 끝은 ‘그 하나의 끝’이 아니라 ‘여러 끝들 중의 하나로서의 끝’일 뿐이다. 이것은 철학(애지)하는 자로서의 인간의 근원적인 한계다.

1. 끝을 향한 철학의 욕망

플라톤은 그의 동굴의 비유에서 죄수들이 보았던 동굴 벽의 그림자, 이 그림자가 생겨나 보이도록 한 가시계의 현상들, 이 현상들을 보이게 해 주는 힘으로서의 빛, 그리고 가시적인 실물들에 “보임의 힘을 제공해”¹⁾ 주는 먼 하늘의 태양에 이르는 봄의 계열 또는 봄의 원인의 계열에 대해 서술하고 있다 (cf. Pol. 514a-516a). 흥미로운 것은 가시계의 보이는 것들을 보이게 해 주는 지성계의 원인(빛)은 정작 눈에 보이지 않고, 가시적인 실물들에 “보임의 힘”, 즉 빛을 “제공해”(Pol. 509b, cf. 540a) 주는 태양 자체는 이 빛을 다른 어떤 곳이 아니라 자신의 내부에서 길어낸다는 점이다. 그러므로 봄의 원인으로서의 빛은 ‘보이는 모든 것을 보이게 해 주면서 스스로는 보이지 않는 것’이고, 빛의 근원(발광체)으로서의 태양은 자신 외에 어떤 다른 원인도 더 이상 갖지 않는, 봄의 계열의 “끝”(Pol. 532b: 강조는 필자에 의함)이다. 이 끝은 계열 전체의 부정으로서 계열 자체를 “초월한다”(Pol. 509b). 계열의 한계로서의 끝은 계열 자체에 속하지 않기 때문이다. 이 끝, 죄수들이 “보았던 모든 것의 [최종] 원인”(Pol. 516b)으로서 태양이 바로 플라톤이 좋음의 이데아라 칭하는 것이다. 이것은 좋은 것들의 계열의 끝으로서 ‘모든 좋은 것을 좋게 해 주면서, 자신은 다른 어떤 것 때문이 아니라 스스로 좋은 것’이다. 플라톤에 의하면 보이는 것들의 또는 좋은 것들의 계열의 이 끝, 마지막 원인이야말로 모든 철학적 사유가 향하고 다가가야 할 곳, 즉 모든 애지 활동의 최종적인 목표점이다 (cf. Pol. 517b-c, 521c, 525b, 532a-c, 540a).

칸트에 의하면 대상 내지 현상이란 인상의 잡다를 종합하는 이성 통일의 결과다. 문제는 이 통일이 상위의 기관으로서의 이성에게는 여전히

1) 플라톤, 『국가』, 박종현 역, 서울(서광사) 1997, 509b (이하 Pol.로 약하고 쪽수만 포함).

무질서한 잡다에 불과하다는 것이다. 따라서 인식을 하나의 체계로 구성 하려는 “건축술적”²⁾ 이성에게는 이제 잡다한 오성 인식에 “이성의 통일”(KdrV. B 359)을 부여하는 일이 요구된다. 이 과정이 이른바 “계약들의 계열에 있어서의 배진적 종합”(KdrV. B 538), 즉 제약된 것(das Bedingte)으로서의 경험적 현상의 제약을 묻고, 이 상위의 제약이 다시 하나의 제약된 현상으로 간주되는 한에서 한층 상위의 제약을 물으며 제약들의 계열을 거슬러 올라가는 과정이다. 흥미롭게도 칸트는 “계약된 것에서 출발하는” 이 상승이 궁극적으로는 “무계약자에로까지 나아가야”(KdrV. B 538, cf. B 390, 393f., 435f.) 한다고 말한다. 왜냐하면 무계약자에 이르러서만 제약들의 계열이 비로소 끝나고, 이 끝에서만 “인간에게 가능한 최고의 이성 통일”(KdrV. B 365)이 얻어질 것이기 때문이다. 정확히 표현하자면 이른바 제약들의 계열을 그 끝에 이르도록 “완성한다”(KdrV. B XX)는 ‘무계약자(das Unbedingte)’는 (현실적으로는 결코 끝나지 않을) 이 계열 전체에 아닐 ‘무(無)’자를 써 붙이는 총체적 부정을 통해 ‘이 계열을 끝내 주는 어떤 것’으로 사유된 것이다. 물론 계열의 사유된 끝으로서의 무계약자는 이 계열의 “외부에”(KdrV. B 705)에 존재한다. 계열의 끝은 계열에 속하지 않기 때문이다. 바로 이 현상계의 끝에 ‘계약된 모든 것을 제약하면서 스스로는 어떤 제약도 받지 않는 무계약자’가 서 있다. 칸트는 제약된 “경험의 장에서 출발해서” 이 마지막 제약을 “향해 점진적으로 상승해 가는” 데에 바로 “철학의 존엄(Würde)”(KdrV. B 491)이 있다고 말한다.

좋은 것들의 끝으로서의 좋음 자체, 제약된 것들의 끝으로서의 무계약자 — 이것이 바로 서양의 역사 전체를 통해 철학자들이 사랑하고 추구해 온 바로 그것, 철학의 유일무이한 목표이다. 물론 플라톤과 칸트만이 아니라 존재하는 ‘것’의 존립의 근거(aitia, Grund)를 추구했던 철학자라면 누구나 그렇다. 그래서 철학자들은 ‘운동하는 모든 것을 운동하게 해

2) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956, B 502 (이하 KdrV.로 약하고 쪽수만 표함).

주면서 스스로는 운동하지 않는 부동의 동자³⁾, ‘모든 것의 원인이면서 스스로는 자신의 외부에 원인을 갖지 않는 (따라서 자기 안에 갖는) 자기 원인(causa sui)’⁴⁾, 그리고 ‘모든 존재자를 존재자로 만들어 주면서, 스스로는 존재자가 아닌 존재(Sein)’⁵⁾를 추구해 왔다⁶⁾. 이 모든 것들은 각기 다른 이름으로 불리지만 여기에는 분명한 공통점이 하나 있다. ‘~한 것’들을 ‘~하게’ 해 주는 것은 ‘~하지 않은 것’이고, 바로 이것과 더불어 ‘~한 것’들의 계열도 끝난다는 점이다. 이 ‘~하지 않은 끝’이 바로 ‘~한 것’의 근거를 추구하던 철학이 ‘~한 것’을 부정하고 ‘~한 것’들의 계열을 초월하며 찾았던, 또는 찾았다고 믿었던, 더 정확히 말해 찾을 수 있으리라 기대했던 근거, 즉 존재다. 바로 이것이 경험 가능한 존재자의 근거로서의 존재를 추구하던 형이상학(meta-physike)이 경험계(physis)를 부정하고 넘어서지(meta) 않을 수 없었던 이유이다. 이 학문은 ‘~한 것’들의 계열을 부정하고 넘어서며 이 계열에 속하지 않는, 계열의 끝을 추구하고 있었던 것이다.

형이상학은 경험적 현상계를 넘어서며 경험 세계의 저편에서 경험의 근거를 찾는 학문이다. 그러나 형이상학자는 이 경험적 세계를 살아가는 결코 떠날 수 없다. 그렇다면 이 세계의 근거를 이 세계의 끝에서 찾으

-
- 3) 아리스토텔레스, 『형이상학』, 조대호 옮김, 서울(나남) 2012, 1012b, 1072a 참조.
 4) 스피토자, 『에티카』, 강영계 옮김, 서울(서광사) 2001, 1부, 정의 1, 정리 16의 보충, 정리 25의 주석 참조.
 5) Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, 6; cf. idem. *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Bd. 24, Frankfurt a. M. 1975, 72.
 6) 여기서 서양의 형이상학이 실체를 정의하던 여러 방식들 간에 놓여 있는, 주목할 만한 동형성이 드러난다. 위에 제시된 실체들은 모두 다음과 같은 형식적 구조를 가지고 있다: “~한 모든 것들을 ~하게 해 주면서, 스스로는 ~하지 않은 것”. “~”라는 빈 형식적 자리에 분, 제약, 좋음, 운동, 원인, 존재자 등의 내용을 대입하면 태양, 무제약자, 좋음의 이데아, 부동의 동자, 자기 원인, 존재 등의 정의가 성립한다. 그러므로 형이상학의 역사는 ‘~한 것’의 근거를 물으면서 ‘~함’의 총체적 부정을 통해 ‘~한 것들’의 계열의 끝에 도달하고, 이 끝을 ‘~한’ 존재자의 ‘~하지 않은’ 근거, 즉 존재로 사유해 온 역사이다. 나는 이 문제를 상세히 다룬 바 있다 (김창래, 「인간의 원상(idea)에 관한 연구. 철학적 인간학의 근본 개념으로서의 상과 형성」, 『철학연구』, 철학연구회 편, 제75집 2006, 206~209 참조).

려는 시도가 과연 성공할 수 있을 것인가? 더욱이 ‘~하지 않은’ 저 세계를 향하려는 시도가 그저 ‘~한’ 인간들에 의해 수행되고 있다면 말이다. 답변은 부정적이다. 철학의 길을 걸으며 그 길의 끝에 도달하려는 철학의 시도가 결국에는 좌초할 수밖에 없으리라는 사실은 누구보다도 철학자들 스스로가 잘 알고 있었다. 애지자(eros philosophos)로서의 소크라테스는 자신이 철학하는 인간이지 결코 “철학하지 않는 신”⁷⁾이 아니라는 사실, “지혜로운 자”가 아니라 “지혜를 사랑하는 자”⁸⁾에 머물러야 한다는 사실, 따라서 자신이 가질 수 있는 최대한의 것도 “인간의 수준을 넘어서는 어떤 지혜”가 아니라 오로지 “인간적인 지혜”⁹⁾에 불과하다는 사실을 잘 알고 있었다(cf. Pol. 475c)¹⁰⁾. 그럼에도 불구하고 그는 신적 지혜를 향한 이 무한한 추구를 스스로 포기하지 않음은 물론이요 타인에게 권하는 일도 그만두지 않을 것임을 분명히 한다¹¹⁾. 바로 이것이 우리가 알고 있는 지혜에 대한 무한한, 그러나 결코 완수될 수 없는 사랑으로서의 철학(philo-sophia)이라는 말의 의미다. 경험의 한계를 인식의 한계로 설정하는, 따라서 경험 세계 저편의 무제약자는 “공허한 타이틀”(KdrV. B 707)에 불과하고 이에 대한 모든 개념과 추리는 “기만적이고 근거가 없다”(KdrV. B 670)고 말하는 칸트 역시 현상계에 속하는 인간은 현상계의 끝에 “결코 도달할 수 없다”(KdrV. B 390, cf. B 538, 720)는 사실을 분명히 한다. 그러나 동시에 그는 이 “세계의 한계를 넘으려는” 인간의 “자연스러운 성벽”이 있음을, 그리고 이 성벽과, 이 성벽에 이끌려 끝을 향하는 추구만큼은 “매우 자연스럽고”(KdrV. B 723) “필연적”(KdrV. B 705)일 뿐 아니라 “우리 이성의 입법에 속한다”(KdrV. B 728)고 말한다. 왜냐하면 스스로 “답할 수 없는 물음을” 또한 “거부할 수도 없다”는

7) 플라톤, 『향연』, 강철웅 옮김, 서울(EJB), 2010, 204a; 플라톤, 『튀시스』, 강철웅 옮김, 서울(EJB) 2008, 218a.

8) 플라톤, 『파이드로스』, 조대호 옮김, 서울(문예출판사) 2004, 278d.

9) 플라톤, 『소크라테스의 변론』, 박종현 옮김, 서울(서광사) 2003, 20d-e.

10) 플라톤, 『향연』, 200a, e, 203c-e 참조.

11) 플라톤, 『소크라테스의 변론』, 28e, 29d 참조; cf. Pol. 500d.

것이 바로 “인간 이성의 특수한 운명”(KdrV. A VII)이기 때문이다. 이런 이유에서 칸트는 도달할 수 없는 끝을 추구하고 오직 추구할 뿐인 인간을 추구하는 축(끝)에 끝내 “도달하지 못하고 다만 접근하며 따라갈 수밖에 없는 점근선(Asymptote)”(KdrV. B 691)에 비유한다.

그렇다면 애지의 길을 걷는 인간은 왜 다만 다가갈 수만 있고 도달할 수는 없는 길의 끝을 사랑하고 추구하는가? 정작 그 끝에서는 길이 끝남과 함께 길을 걷는 우리도 끝나 버릴 텐데 말이다. 그것은 그 끝에 이르지 않는 한, ‘~한 것’들의 근거에 대한 철학의 물음이 답해지지 않기 때문이다. 존재하는 “모든 것들의 원인”¹²⁾에 대한 소크라테스의 물음에 “공기와 에테르, 물”¹³⁾이라 답하는 아낙사고라스에 만족하고 멈출 수 있다면 문제가 없을 것이다. 그러나 다시 공기와 에테르, 물의 원인을 묻게 된다면, 그리고 이들 ‘~한 것들’의 원인이 또 다시 ‘~한 어떤 것’으로 제시된다면, 하나의 ‘~한 것’에서 다른 ‘~한 것’에 이르는 계열은 무한 소급에 빠지지 않을 수 없다. 왜냐하면 ‘~한 것’들의 계열은 오로지 ‘~하지 않은 것’에서만 끝나기 때문이다. 그렇기 때문에 칸트 역시 제약된 현상들에는 궁극적으로 그 자체 제약되지 “않은” 어떤 것이 “대응해야 한다”(KdrV. A 251: 강조는 필자)고 말한다. 그래야만 계열이 무한 소급, “순환”(KdrV. A 252)에 빠지지 않을 수 있기 때문이다. 이것이 바로 철학자들이 ‘~한 것들’ 전체를 부정하고 ‘~하지 않은 끝’을 향해 초월하지 않을 수 없었던 근본 사정이다.

이렇게 길을 걸으며 그 길을 부정하고 길의 끝을 향해 초월하려는 마음. 이것이 바로 철학의 욕망이고 이 욕망에 시달릴 수밖에 없음이 철학의 운명이다. 그래서 철학하는 자는 지금-여기의 나에 대해 적대적이고 “자신에게 없는 것”, 자신의 ‘~하지 않은’ 타자를 “사랑할”¹⁴⁾ 수밖에 없다. 이 사랑의 상상적 (왜냐하면 우리는 이에 대해 어떤 실제적인 경험도

12) 플라톤, 『파이돈』, 96a.

13) 같은 책, 98c.

14) 플라톤, 『향연』, 200a.

갖지 못하므로) 지향점, ‘~~한’ 인간의 절대적 부정으로서의 ‘~~하지 않은 끝’은 물론 인간의 사유 가능성과 언표 가능성을 넘어서 있다. 우리는 그것이 있고 또 있어야 한다고 생각할 뿐이지 그것이 무엇인지 모르고 또한 그것을 표현할 언어도 딱히 가지고 있지 않다. 그래서 플라톤은 좋음의 이데아는 “말로 옮길 수 없다”¹⁵⁾고 했던 것이고, 무제약자를 표현할 개념의 언어를 가지고 있지 않았던 칸트 역시 이를 표현하기 위해 “미지의 X”(KdrV. A 250)라는 아무것도 말하지 않는 표현을 사용하지 않을 수 없었던 것이다. 이렇게 ‘~~한’ 인간과는 근본적으로 다르고, 이 인간을 철저하게 초월해 있는 어떤 것을 표현하기 위해 철학은 생각할 수 있는 한 최대한 추상적인 명사, 신이라는 말을 사용해 왔다. 그렇다. 우리 인간이 지금 여기서 걷고 있는 이 길의 상상된 끝, 바로 이것이 파르메니데스가 “인간들이 밟고 다니는 길에서 멀리 떨어져 있는” 사유의 “길”¹⁶⁾을 향해 떠난 이래 철학이 줄곧 추구해 왔던 존재, 철학자의 신이다. 인간의 인간적임에서는 결코 포만을 얻을 수 없었던 인간들은 ‘인간 위에 있는 어떤 것(etwas, was über Menschen ist)’, ‘~~한 인간’의 타자로서의 ‘~~하지 않은 신’을 추구해 왔다. 물론 이 신은 우리에게 내세와 구원을 약속하는 인격신이나 유일신은 아니기에 경배와 찬송의 대상이 아니다. 또한 우리에게 자신을 드러내어 계시하는 신(deus revelatus)이 아니라 그 모습은 드러내지 않은 채 오로지 자신이 ‘있다’는 사실의 자명성과 필연성만을 알려오는 숨은 신(deus absconditus)일 뿐이기에 철학하는 인간은 이 신에 대해 알 수도 없고 말할 수도 없다. 그럼에도 불구하고 철학은 이 먼 곳의 신을 열렬히 사랑하고 욕망해 왔다. 왜냐하면 이 신이야말로 우리 ‘~~한 것들을 ~~하게 만들어 준’ 우리의 근거이고, 우리의 점근선적인 애지의 길이 향하고 다가가는 바의 축, 지향점이고, 그 먼 목표를 향해 내딛는 우리의 모든 행보가 가질 수 있는 의미의 원

15) 플라톤, 『편지들』, 강철웅 외 옮김, 서울(EJB) 2009, 341c.

16) 헤르만 딜스(윌연이), 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 김인곤 외 옮김, 서울(아카넷) 2005, 파르메니데스 편, 274 (강조는 필자에 의함).

천이기 때문이다. 만약 우리가 걷는 길의 끝으로서의 이 신이 없다면, 우리 ‘~한’ 모든 것들은 존립의 근거, 향해야 할 목표를 잃을 것이고, 우리의 삶 또한 의미를 잃게 되어 급기야 무(*nihil*)의 지배에 빠지게 될 것이다. 이 사실을 알고 있었기 때문에 우리는 우리의 끝을 추구해 왔고 우리가 아닌 것을 향해 우리 자신을 내던져 온 것이다.

그런데 놀랍게도 니체는 이렇게 말한다. “신은 죽었고”¹⁷⁾ 끝은 끝났다. 그리고 이 선언과 더불어 오래도록 그 “도래”(NF. 20/354, 358, 518)가 예비되어 온, 이른바 “모든 손님들 중에서도 가장 섬뜩한(*un-heim-lichst*) 손님”(NF. 19/154 = KSA. Bd. 12, 125; 원문의 분철과 강조는 필자에 의함), 허무주의가 급기야 우리들이 거하는 철학의 집(*Heim*)의 문을 두드리게 되었다. 신의 자리에는 이제 아무것도(*nichts*)도 없다. 즉 무(*Nichts*)만이 있다. 결국 “끝에로의 의지(*Wille zum Ende*)는 허무주의적 의지(*nihilistischer Wille*)”(AC. 15/223), “무에로의 의지(*Wille zum Nichts*)”(AC. 15/235, NF. 21/398)에 지나지 않았음이 폭로된다.

그러나 그럴 수 있는가? 철학의 길의 끝, 철학자의 추구하고 동경의 ‘그리로(*Woraufhin*)’가 죽을 수 있는가? 그 죽음은 동시에 철학과 철학자의 죽음을 의미해야 하는데 말이다. 도대체 철학을 하면서 동시에 철학은 죽었다고 말할 수 있는가? 이는 마치 나는 이미 죽었다고 말하는 것처럼 이상한 말이 아닌가? 그래서 다음의 물음들이 유의미하게 제기된다. 누군

17) 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 서울(책세상) 2000, 16: 니체는 원칙적으로 우리말 『니체전집』(총 21권, 서울, 책세상, 2000~5)에 따라 인용한다. 이 경우 권수와 면수를 주되 둘 사이에 슬래시(/)를 넣고, 출처 파악의 용이성을 위해 그 앞에 약호를 밝힌다. 예를 들어 ZA. 13/16은 『니체전집』 13권, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 16쪽을 의미한다. 이론적인 또는 문맥상의 이유에서 『니체전집』과 다른 번역을 사용했을 경우 *Kritische Studienausgabe*(hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München 1999)에 따랐다. 이 전집은 KSA로 약했고 그 권수 및 쪽수를 병기했다. 인용을 위해 사용된 약호는 다음과 같다. MR.=『아침놀』, FW.=『즐거운 학문』, ZA.=『차라투스트라는 이렇게 말했다』, JGB.=『선악의 저편』, GM.=『도덕의 계보』, GD.=『우상의 황혼』, AC.=『안티크리스트』, EH.=『이 사람을 보라』, NF.=『유고』.

가가 아직도 철학을 하고 있고 끝을 사유하고 있다면, 그 끝은 사유하는 자의 철학적 파토스 안에 살아 있어야 하는 것이 아닌가? 니체 역시 철학을 한다면, 더욱이 —‘~한’ 지금-여기에 적대적이었던 전통 철학의 정신에도 어긋나지 않게— “오늘”을 자신의 “적”(JGB. 14/189)으로 간주하고 스스로는 “미래의 인간”(JGB. 14/163)이 되기를 원하는 이른바 “미래 철학”(JGB. 14/7)을 한다면, 그 역시 이 오지(未) 않은(來) 시간의 끝을 사유해야 (사유 안에 가져야) 하는 것이 아닌가? 그렇다면 끝은 끝났다고 말하는 니체의 사유에서조차 끝은 끝날 수 없는 것이 아닌가? 혹 죽었다는 그 신은 철학자들이 추구해 온 신, 끝으로서의 신이 아니라 다른 어떤 신은 아닌가? 나는 아래에서 이 물음들에 대해 생각해 보려 한다. 이를 통해 논증되어야 할 나의 테제는 다음과 같다.

신이 죽었다면 그 신은 철학의 전통이 추구했던 ‘~한’ 것들의 계열의 사유된 끝으로서의 신이 아니라, ‘~한’ 모든 것이 실제로 생겨나는 과정의 시작으로서의 신이다. 이렇게 시간의 흐름에 앞서 있는 절대적 시원으로서의 신, ‘시간 안의 모든 것’을 실제로 만들어 낸 최초의 창조자로서의 신은, ‘시간의 저편을 볼 수 있고 또 보았다고 자임하는 독단론자’의 신이다. 그러나 플라톤과 칸트를 포함하여 인간 인식의 한계를 자각하고 있었던 건전한 철학의 전통은 이렇게 독단에 의해 주장된 신을 늘 거부해 왔다. 물론 독단에는 회의로 맞서던(cf. AC. 15/240, 297ff., NF. 21/212) 니체 역시 이 문제에 관한 한 전통과 입장을 달리하지 않는다. 전통과 니체는 한 목소리로 이렇게 말한다. 시작으로서의 신은 죽었다. 끝으로서의 신의 경우 모든 것이 달라진다. 시작으로서의 신이 ‘~한’ 것들을 실제로 만들었다(고 말해지)는 신이라면, 끝으로서의 신은 ‘~한’ 것들이 철학하며 이념적으로 만든 신이다. 이 신은 지금-여기의 나를 부정하고 가능한 ‘나’들의 계열의 끝을 향하는 인간이 가능적 자기의 한계 개념으로 사유해 낸 자신의 타자이다. 이 신은 이 세계의 저편에 실재하고 있는 신이 아니라 오로지 이 세계의 끝을 향하는 철학자의 파토스 안에 상상된 상(eingebildetes Bild)으로 살아 있는 신이다. 이 끝으로서의

신은 죽지도 않고 끝나지도 않는다. 왜냐하면 ‘~한’ 인간들은 거부할 수 없는 방식으로 철학의 욕망에 이끌리면서 쉬지 않고 자신의 영원한 타자, ‘~하지 않은’ 신을 만들어 내고 있기 때문이다. 눈에 보이는 것들을 너머 보이지 않는 것을 혼의 눈으로 바라보며 갖게 되는 “놀라움(thaumazein)이라는 파토스”¹⁸⁾, 우리를 현상계의 한계 저편으로 유혹해 가는 “자연의 소질로서의 형이상학(metaphysica naturalis)”(KdrV. B 21), 그리고 “신을 형성하는 본능(gottbildender Instinkt)”(NF. 21/399), 무어라 표현하건 우리 안에 끝을 향하는 철학의 욕망이 사라지지 않는 한 끝으로서의 신은 결코 끝나지 않는다¹⁹⁾.

2. 신의 죽음

니체는 신의 죽음을 “최대의 사건”(FW. 319, NF. 19/159)이라고 말한다. 이 사건의 거대함, 그리고 놀라움은 어디서 기인하는 것일까? 신앙과 경배의 대상으로서의 신이 죽었고 내세와 구원에 대한 약속이 파기되어 놀라운 것인가? 그렇지 않은 것은 아니지만 그것이 신의 죽음의 본질은 아니다. 신의 죽음은 하이데거의 지적대로 “초감성적 세계 일반”²⁰⁾의 죽

18) Plato, *Theätet*, ü. setzt v. O. Apelt, Hamburg 1993, 155d.

19) 논의가 진행되는 가운데 전통적 형이상학과 니체 사이의 간격이 흔히 알려진 것 처럼 크지는 않다는 사실, 그리고 신의 죽음에 대한 니체의 입장도 상당히 유연하다는 사실이 확인될 수 있을 것이다. 그리고 이에 따라 “신은 죽었다”라는 도발적인 말이 주는 충격도 분명 완화될 수 있을 것이다. 그러나 ‘형이상학의 전통’과 ‘형이상학을 비판하는 니체’ 사이에 가교를 놓는 일, 그리고 니체를 변형된 의미에서의 유신론자로 해석하는 일은 이 글의 목표가 아니다. 아마 니체와 니체의 추종자들은 신, 끝, 존재라는 용어를 끝내 받아들이지 않을지도 모른다. 그런 일은 아무래도 좋다. 내가 원하는 것은 심지어 전통적 형이상학에 대해 가장 강력한 비판자였다는 니체조차 전통을 지배해 온, ‘끝을 동경하는 철학의 파토스’로부터 자유로울 수는 없었다는 사실을 입증하는 것이다. 그가 신이나 악마가 아니라 인간으로서 철학을 했고, 인간으로 하여금 철학하게 하는 것이 바로 이 ‘끝을 향하는 욕망’이라면 말이다.

20) M. Heidegger, “Nietzsches Wort »Gott ist tot«”, in: idem, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, 212.

음을 의미한다. 즉 ‘모든 생성하는 것들을 생성하게 해 주면서 스스로는 생성하지 않는 존재’, ‘모든 존재자들을 존재자로 있게 해 주면서 스스로는 존재자가 아닌, 존재자의 근거’, 즉 ‘존재’의 죽음을 뜻한다. 그러므로 니체가 죽었다고 말하는 신은 단지 종교적 신만이 아니라 일차적으로는 철학자의 신임이 분명해 보인다²¹⁾. 『즐거운 학문』에서 시장의 방관자들을 향해 신의 죽음을 선포하던 광인의 말에는 이러한 사실을 암시하는 구절들이 들어 있다.

“우리가 신을 죽였다. — 너희들과 내가! 우리 모두가 신을 죽인 교살자다. 하지만 어떻게 우리가 이런 일을 저질렀을까? 어떻게 우리가 태양을 말라버리게 할 수 있었을까? 누가 우리에게 수평선 전체를 지워버릴 수 있는 지우개를 주었을까? 지구를 태양으로부터 풀어 놓았을 때 우리는 무슨 짓을 한 것일까? 이제 지구는 어디를 향해 가고 있는 것일까? 우리는 어디를 향해 가고 있는 것일까? 모든 태양으로부터 떨어져 나온 지금? 우리는 끊임없이 추락하고 있는 것이 아닐까? 뒤로 옆으로 앞으로 모든 방향으로 추락하고 있는 것이 아닐까? 아직도 위와 아래가 있는 것일까? 무한한 무를 통과하고 있는 것처럼 헤매고 있는 것이 아닐까? [...] 밤과 밤이 연이어서 다가오고 있는 것이 아닐까? 대낮에 등불을 켜야 하는 것이 아닐까? [...] 신은 죽었다. 신은 죽어버렸다. 우리가 신을 죽인 것이다”(FW. 12/200 = KSA. Bd. 3, 481).

태양, 수평선, 태양 등 광인의 비유적인 말들은 어렵잖게 철학의 언어로 번역된다. 태양이란 철학하며 세계의 끝을 추구하는 자가 “육지를 떠나” 향해해 나가는 곳이다. 그리고 이 향해해 육지에 갇혀 있던 (동굴의 벽면만을 향하고 있던) 인간에게 새로운 세계로 향하는 “자유”(FW. 12/199)를 허용한다. 그러나 이 자유에는 분명한 한계가 있다. 이 바다의 보이는 끝, 수평선이 곧 인간에게 향해해 허용된 한계다. 이는 ‘보이는

21) 물론 일차적으로는 그리스도교의 신도 죽었다. 그 이유는 그리스도교는 “대중을 위한 플라톤주의”(JGB. 14/11)이고 구원을 약속하는 신은 형이상학적 진리를 약속하는 신의 세속화된 판본이기 때문이다.

것들과 보이는 것들의 보이지 않는 원인’ 간의, ‘제약된 것들과 무제약자’ 간의, ‘생성하는 존재자들의 세계와 생성의 근거로서의 존재의 세계’ 간의 경계이다. 본디 철학하는 인간에게 이 경계를 넘는 일은 요구는 되었으며 허락되지는 않았었다. 경계 저편은 철학할 필요가 없는 신들의 세계이기 때문이다. 그런데 이 경계가 지워져 버림에 따라 경계 저편의 세계도 사라진다. 이제 두 개의 세계가 아니라 단 하나의 세계, 자신의 머리 위에 태양을 갖지 않은 하나의 세계만이 남게 되었다. 인간의 땅, 지구(동굴)는 태양으로부터 떨어져 나왔다. 이제 보이는 것들은 있되, 그것들을 보이게 하는 힘으로서의 보이지 않는 빛과 그 빛의 진원지로서의 태양, 즉 가시적 사물들의 근거가 사라진 것이다. 그리고 이 태양은 동굴 안의 죄수들의 등정과 상승이 향하던 곳이었기에 태양이 꺼져 버린 지금 인간에게는 갈 곳, 그 하나의 목표도 사라져 버렸다. 이제 인간이 행하는 모든 수고는 저 높고 먼 목표에 접근해 가는 상승이나 진보가 아니라, “어디를 향해 가는지”를 알 수 없이 “무한한 무를 통과하는 헤맴”에 불과하다. 목표가 사라지면서 상승과 하강을, 진보와 담보와 퇴보를 구분해주는 척도도 부식되었기 때문이다. 이제 우리에게는 앞과 뒤, 위와 아래라는 방위가 사라졌고, 접근, 접근선이라는 표현을 사용할 권리도 사라졌다. 어디로 움직이건 그것은 목적 없는 방황과 배회에 불과하기 때문이다²²⁾. 그리고 방황하는 인간에게는 등불이 필요하다. 왜냐하면 보이는 것

22) 목적지를 잃은 자는 “갈 길조차 잃게”(ZA. 13/452) 된다. 왜냐하면 내가 서 있는 지점과 목표지라는 두 점을 잇는 선분이 바로 길인데, 목표점이 사라진 마당에 선분 자체가 그려지지 않기 때문이다. 물론 선분에 따른 측정도 불가능해 진다. 어디로 가건 더 가까워지는 것도 아니고 더 멀어지는 것도 아니다. 왜냐하면 여기에는 갈 곳 잃은 외로운 점의 무한한 배회만이 있기 때문이다. 그래서 차라투스트라를 따라다니던 그림자는 이렇게 말한다. “내게는 있는가, 아직도 목적지가? 나의 뚝배가 달려갈 포구가? 순풍이? 아, 그 자신이 어디를 향해 가고 있는지를 아는 자만이 알 것이다. 어떤 바람이 순풍인지 그리고 항해에 적당한 바람 인지를”(ZA. 13/451). 목표의 죽음은 길을 평가하는 척도의 부식을 의미한다. 이런 사실은 위에 인용된, 『즐거운 학문』의 잠언 125를 예비한 것으로 보이는 유고에도 잘 드러나 있다. 우리 세계의 끝, 수평선은 “모든 선과 척도”가 그리로 “환원되는” “영원한 선”(NF. 12/662), 말하자면 선 중의 선이고 척도 중의 척도

을 볼 수 있게 해 주는 햇빛이 사라졌기 때문이다. 이제 인간은 뭔가를 보기 위해 신이 만든 자연의 빛이 아니라 스스로 만든 등불에 기대야 한다. 그러나 이 인위적이고 약한 빛이 볼 수 있게 해 주는 것은 진리가 아니라 “믿음(*Glaube*)”, 즉 “필연적으로 거짓일” 수밖에 없는 “참-으로-간주함(*Für-wahr-halten*)”(NF. 20/26)뿐이다. 신이 죽으면서 동시에 진리도 죽었다. 신의 죽음은 존재론적으로는 근거의 삭제이고 인간학적으로는 목표의 실종이고 인식론적으로는 진리 기준과 진리의 부식이다²³⁾. 한 마디로 신의 죽음은 의미의 소멸이다.

“모든 것은 아무 의미가 없다”(NF. 19/155) : “인간이라는 동물은 지금까지 아무 의미도 지니지 않았다. 지상에서의 인간의 생존은 아무 목표도 없다. [...] 모든 거대한 인간의 운명의 배후에는 더욱 거

다. 결국 모든 선과 척도들이 향하던 끝의 죽음은 ‘~한 것’에서 ‘~하지 않은 것’으로 나아가는 선형적 사유의 부정을 의미한다. 이제 ‘~하지 않은 것’은 없고 다만 ‘~한 것’들만이 영원히 회귀한다는 사유가 선형적 사유를 대신하게 된다.

23) 하이데거는 우리가 “대양을 말라버리게 했다”는 니체의 문장을 사유하는 ‘나’가 존재자 전체를 자신의 “주체성의 내재 안으로 들이마신”(M. Heidegger, op. cit. 257) 것으로 해석한다. 즉 대양을 마셔 말라버린 것은 세계의 근거에 서 있는, 따라서 모든 존재자를 자신에 대해 서 있는 객체(*obiectum*)로 표상하는 근대적 주체(*subiectum*)라는 것이다. 근대 이후 “존재자에 대한 지배권”(ibid.)을 획득한 강력한 코기토가 신을 “교살했다”(ibid. 258). 이 해석은 물론 흥미롭지만 수용할 수는 없다. 우선은 근대적 주체 개념에 대한 니체의 비판적 태도가(cf. ZA. 13/52ff., GD. 15/116f., NF. 18/207, 325f., 19/383) 이 해석의 부적절성을 보여 준다. 나아가 신의 죽음은 인간의 강함의 표현이 아니라 오히려 약함의 표현이라는 사실이 이 해석을 거부하게 한다. 목표를 잃은 인간은 척도로서의 역할을 더 이상 감당할 수 없고 따라서 진리의 주인이 아니라는 사실의 승인이 “신은 죽었다”라는 말이 갖는 한 의미이다. 이미 논의된 것처럼 신의 죽음에는 진리 기준의 죽음도 포함되어 있다면 인간을 확실한 인식의 주인으로 간주하는 근대 주관주의 형이상학은 신의 죽음을 설명할 수 있는 사유 모델이 아니다. 이 점과 관련하여 보체의 다음 글은 흥미할 가치가 있다. “우리가 그를 [신을] 죽였다. 그것도 우리가 줄곧 해 오고 있었다고 말하던 일, 즉 판단 안에서 진리를 인식하는 일을 정말 우리가 할 능력이 있는가에 대해 우리가 불확실해졌다는 사실을 통해 그를 죽였다”(T. Borsche, *Was etwas ist. Frage nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nicolaus von Kues und Nietzsche*, München 1990, 258).

대한 »헛되다(Umsonst)«라는 말이 후렴으로 올리고 있었다”(GM. 539f.) ; “의미와 목표도 없는, 그렇지만 피할 수 없이 회귀하는, 무에 이르는 피날레도 없는, 존재하는 그대로의 실존: »영원 회귀« [...] 무(»무의미한 것«)여 영원하라!”(NF. 19/266)

무, 총체적인 무의미의 지배 속에 ‘~한 것’들, 무의미한 것들만이 끝 없는 배회와 순환을 일삼고 있다. 똑 같은 것, ‘~한 것’들만이 영원히 회귀한다. 이들과 근본적으로 다르다는 것, ‘~하지 않은 것’이 죽었기 때문이다. 이것이 신의 죽음 이후 인간이 처한 상황이다.

주목할 것은 신의 죽음을 선포하는 광인이 흥미롭게도 신 자체에 대해서는 말하지 않고 오로지 신의 죽음 이후에 변화된 인간의 상황에 대해서만 말하고 있다는 점이다. 이것은 니체가 말하는 신의 죽음이 본질상 신학적 문제가 아니라 하나의 인간학적 문제임을 보여 준다. 즉 “신은 죽었다”라는 말은 신의 죽음, 그의 부재를 기술하는 사실 명제가 아니라 신에 대한 우리의 태도, 신이라는 “가설을 [...] 더 이상 허용하지 않겠다”(NF. 18/107)는 인간적 결단의 표현이다. 그래서 광인도 신은 “죽었다”고 말하고 이내 우리가 신을 “죽였다”라고 덧붙이는 것이다. 문제의 핵심은 신이 죽은 것이 아니라 인간이 신을 거부했다는 것이다. 그래서 모든 물음이 다시 원점으로 돌아간다. 어떤 신이 거부되었는가? 물론 철학자의 신이다. 그러나 우리는 이 신도 ‘끝으로서의 신’과 ‘시작으로서의 신’으로 조심스럽게 구분할 줄 알아야 한다.

3. 끝과 시작의 전도

철학자들은 어떻게 그들의 신을 가지게 되었을까? 분명한 것은 신이 그들에게 온 것이 아니라 그들이 신을 만들었다는 점이다. 인간의 이데아, 가장 이상적인 인간의 그림을 그려내는 플라톤의 이념적 상상은 끝으로서의 신에 대한 철학적 사유의 전형을 보여준다. 출발점은 지금-여기 현실 안에 실재하는, “이름다우며” 동시에 “추한”(Pol. 479b) 인간들에

대한 플라톤의 불만족이다(cf. Pol. 611b-c). 그는 이 추함을 제거해 나가면서 순수한 아름다움에 다가가기를 원한다. 그래서 실재하는 인간 안의 추한 모습은 “지워버리고” 더 아름다워져야 할 모습을 “다시 그려 놓으며 인간의 성격들이 가능한 한 최대한 신들의 마음에 들도록 만들게 되기까지”(Pol. 501b-c), 즉 아름다워 보이는 인간들의 계열이 그 끝에 이르도록 그의 혼의 빛으로 이상적인 인간의 그림을 그려 나간다. 그리고 급기야 그는 이 계열의 끝에 서 있는 순수하게 아름다운 인간을 보게 된다. 그의 혼의 눈이 본(idein), 이 아름다운 인간의 보임새(eidos)가 바로 인간의 이데아(idea), 이른바 “가장 아름다운 인간(ho kallistos anthropos)”(Pol. 472d)이다. 이 인간은 물론 현실 안에 실재하는 인간이 아니라 오로지 철학자의 이념적 상상 안에만 존재하는, ‘~한’ 인간들의 계열의 끝, 인간의 타자다. 그렇다면 인간 플라톤은 왜 이 끝에 도달하는 상상적 사유 실험을 하고 있는가? 그는 이렇게 답한다. 인간의 끝은 “그걸 보고 싶어 하는 자를 위해서, 그리고 그것을 보고 자신을 거기에 정착시키고 싶어 하는 자를 위해서 하늘에 본(paradeigma)으로 바쳐져 있다”(Pol. 592b). 여기서 플라톤이 중요하게 여기는 것은 실재의 인간을 부정하고 인간의 이데아를 만드는 것이 아니라, 철학자가 만든 이데아를 본으로써 실재 인간을 더 아름답게 만들어 가는 일이다. 바로 이런 맥락에서 플라톤은 인간들에게 이 본을 닮으라고 말한다. 그리고 이것이 현상은 이데아의 ‘모방(mimesis)’이라는, 그간 심하게 오해되어 온 플라톤의 말의 참된 의미이다. 이데아를 모방해서 현실 안에 실재하는 현상들이 생겨난 것이 아니고 오히려 현실 안의 실재들은 이 본으로서의 이데아를 모방하며 닮아 가야 한다는 것이다²⁴). 인간의 사유된 끝이 실재 인간이 어디로 걸어가고 무엇으로 되어야 할지를 앞서 제시하고 있다는 점에서—그리고 오로지 이 의미에서만— 전자는 후자의 원인이다²⁵). 인간은 자

24) 모방은 현상들의 발생 과정을 설명하는 존재론적 개념이 아니다. 이것은 오히려 현상들은 이데아를 본으로 삼아 모방하면서 스스로를 형성해야 한다는 인간의 과제를 설명하는 실천철학적 개념이다. 나는 이를 상세히 논증한 적이 있다 (김창래, 「인간의 원상(idea)에 관한 연구」, 211-215 참조).

신이 아닌 것으로부터 자신을 이해하고 자신의 갈 길을 정한다. 자신이 되기를 원하는 것, 그러나 실제로는 아직 아닌 것을 향한 동경이 바로 ‘~~한’ 인간의 타자로서의 ‘~~하지 않은’ 신, 인간적 형성의 끝으로서의 신을 철학사 안으로 불러들인 것이다.

칸트가 무제약자의 상정에 도달하는 사유의 과정도 이와 유사하다. 현상은 상, 즉 그림이고 그림은 본디 ‘무엇의 그림’인 한에서 현상은 결코 스스로 존립할 수는 없다(cf. KdrV. A 251f). 그런데 현상이 그린 ‘무엇’이 다시 현상이라면 그리고 이런 일이 계속된다면, 현상이 그린 ‘무엇’을 찾아가는 계열은 무한 소급에 빠지게 된다. 이 무한 소급이 불합리하다고 생각하는 이성(이성)은 이 계열을 끝내 주는 어떤 것, 즉 스스로는 현상이 아닌 어떤 것을 사유하게 된다. 이것이 바로 제약된 현상들의 통일의 이념적 “대응물”(KdrV. A 250)로서의 무제약자다. 그러나 이것이 보증하는 것은 ‘이념적’ 대응 관계이지 결코 ‘실재적’ 대응 관계가 아니다. 무제약자는 우리의 감각이 확인한 실재가 아니라 다만 이성이 상정한 이념일 뿐이기 때문이다. 중요한 것은 이 상정의 이유도 오로지 우리에게만 있다는 점이다. 그것은 제약된 현상들의 계열에는 끝이 있어서 이 끝이 계열의 마지막 빈틈을 메워 주는 종지부를 찍기라도 하는 듯이, 그래서 “마치 자연의 도처에서 무한에 이르도록 체계적이고 합목적적인 통일이 발견되기라도 하는 듯이(als ob) 자연을 연구하려는”(KdrV. B 728), “이성의 관심”(KdrV. B 694)이다. 그러므로 우리는 세계의 끝을 우리와 “상

25) 인간의 이데아가 먼저 있어서 이 절대적인 시원으로부터 실제의 인간들이 발생한 것이 아니다. 그런 이데아는 아마 시작으로서의 신일 것이다. 도리어 인간은 부단한 자기 부정과 자기 초월을 통해 스스로를 교육하고 형성해 가는 계열의 이념상의 한계치를 사유했고, 이것을 자신의 신으로 삼았다. 이것이 바로 끝으로서의 신, 인간의 자기 형성의 본이다. 이 신이 내가 어떤 방향으로, 그리고 무엇으로 형성되어야 할지를 미리 제시해 준다는 의미에서 이 신은 나의 원인이다. 실제로 플라톤은 원인(aitia)이라는 말을 자주 이런 의미로 사용한다(cf. Pol. 329b, d, 617e, 619c). 지면상의 이유로 더 이상 논의할 수 없는 이 흥미로운 문제를 나의 선행 연구는 상세히 다룬 바 있다 (김창래, 「철학의 욕망 II. 끝을 향한 형성」, 『철학담구』, 중앙대학교 중앙철학연구소 편, 32집, 2012, 83-90 참조).

관하여 가정할(suppositio relativa)” 수는 있지만 어떤 경우에도 “단적으로 가정할(suppositio absoluta) 권한은 갖지 않는다”(KdrV. B 704). 즉 우리는 우리의 끝(으로서의 신)을 상정하는 것이지만 만물의 절대적 시작(으로서의 신)을 상정할 수는 없다. 물론 소박한 상식에 의하면 끝과 시작은 같아야 한다. 왜냐하면 올라가는 계열의 끝은 내려오는 계열의 시작이어야 하기 때문이다. 문제는 끝은 이념적 사유의 끝이고 시작은 실재하는 현상들의 시작인데, 이념과 실재 사이에는 간격이 있고 이 간격은 우리 유한한 인간에게는 넘어설 수 없을 정도로 크다는 것이다. 그래서 ‘~한’ 것들의 한계를 넘어설 수 없는 인간은 끝과 시작이 같을 거라는 추정은 하면서도 이 같음을 ‘사실’로 주장하지는 못한다. 사정이 이와 같음에도 불구하고 이념적으로 사유된 세계의 끝이 현실 안에 실재하는 만물의 실재적 시작이라는 독단을 펼 때, 이른바 시작으로서의 신이 철학사에 등장한다. 그리고 여기에는 두 가지 문제가 있다. 첫째 그것은 칸트가 그토록 강하게 금지했던 이념의 구성적 사용이라는 우를 범하는 것이고, 둘째로는 우리가 현상들의 계열을 거꾸로 거슬러 올라가 추구해야 할 것, 비로소 “증명해야 할 것을” 미리 “전제하여”(KdrV. B 721) 이를 다시 현상들이 거기에서 생겨난 “실체적 원인”으로 사용하는 오류, 이념적 사유의 끝을 실재하는 현상의 시작으로 “전도”시키는 오류, 이른바 “전도된 이성의 오류(perversa ratio)”(KdrV. B 720)를 범하는 것이다. 이성엔 끝을 추구하고 이를 가지고 인간 인식의 체계적 통일을 꾀할 뿐이지, 결코 만물의 절대적 시원을 밝히려는 오만한 시도를 하지는 않는다. 같은 이유에서 플라톤도 이데아는 현실 안의 나라와 인간의 형성을 위한 본으로 필요한 것이지만 그것의 실재 여부는 전혀 중요하지 않다고 말한다 (cf. Pol. 472d-473a).

두 철학자는 모두 인간과 인간 인식을 위한 신, 끝으로서의 신은 긍정하는 반면 시작으로서의 신에 대해서는 각별한 조심성을 보이고 있다. 내가 보기에 이 조심성만큼은 니체도 함께하고 있다. 그 역시 끝으로서의 신과 시작으로서의 신을 구분해야 할 필연성을 숙지하고 있기 때문이

다. 이 둘을 구분하고 시작으로서의 신의 죽음을 선언한다는 점에서는 니체도 전통과 다르지 않다. 그러나 이 문제에 대한 니체의 입장은 전통에 비해 다소 복잡하다. 그는 전통이 긍정했던 끝으로서의 신에 대해서도 부정적인 입장을 취하기 때문이다. 지금부터 다루어야 할 문제는 두 가지다. 니체가 시작과 끝으로서의 신을 구분했다는 점, 그리고 신의 죽음은 일차적으로는 시작으로서의 신의 죽음임을 확인하는 것이 그 첫째다. 그리고는 니체가 끝으로서의 신에 대해서도 비판적인 시선을 거두지 않는다면 그 이유가 무엇인지를 묻는 것이 두 번째다. 이 물음이 답해져야 우리는 비로소 ‘니체 역시 자신의 신을 만들고 있다’는 테제의 논증을 위한 발판을 가지게 될 것이다.

니체는 시작으로서의 신과 끝으로서의 신의 혼동 가능성을 경계한다. 중요한 것은 이 경계심이 바로 그로 하여금 “망치로 철학하게”(GD. 15/72) 한 이유라는 점이다. 물론 그의 망치가 두드려 부수려는 것은 “영원한 이상”, 긴 역사를 통해 철학자들이 만들어 내기를 한 순간도 게을리 하지 않았던 이상이다. 이 이상은 다른 어떤 것보다 “더 오래되고 더 설득적이며 [...] 가장 많이 신봉되는” 이상이지만, 동시에 가장 “공허한”(GD. 15/74) 것이기도 하다. 어떻게 최고의 존경을 받는 것이 가장 공허하고 가장 공허한 것이 최상의 숭배를 받을 수 있었는가? 『우상의 황혼』에는 이 물음과 관련하여 세심한 독서를 요하는 구절이 있다.

“철학자들이 갖고 있는 위험한 [...] 특이 성질은 [...] 최후의 것과 최초의 것을 혼동하는 데 근거한다. 그들은 마지막에 오는 것을 [...] ‘최고의 개념들’을, 달리 말하면 가장 일반적인 것들, 가장 공허한 개념들, 중발해버린 사실성의 마지막 연기를 시작에 놓고 그리고 시작으로서 놓는다. 이런 일은 그들의 경외하는 방식을 다시 한 번 표현하는 것에 불과할 뿐이다 : 즉, 높은 것은 낮은 것에서 생겨나서는 안 된다. 도대체가 생겨나서는 안 되는 법이다 여기서의 교훈 : 최고 서열의 것은 스스로가 원인(causa sui)이어야만 한다. 다른 어떤 것에서 나온다는 것은 그것에 대한 반박으로, 그 가치를 의심하게 하

는 것으로 간주된다. 지고의 가치는 모두 최고 서열의 것이다. 최상의 모든 개념, 존재자, 무조건적인 것, 선, 진리, 완전—이것들은 전부 생겨날 수는 없는 것들이다. 그러므로 자기 원인이지 않으면 안 된다. [...] 이런 식으로 철학자들은 ‘신’이라는 그들의 놀라운 개념을 갖게 된 것이다 최후의 것, 가장 빈약한 것, 가장 공허한 것이 최초의 것으로, 원인 그 자체로서, 최고로 실제적인 존재자(ens realissimum)라고 규정된다”(GD. 15/99).

여기서는 생성하는 것이 어디서 생겨났는지를 묻고 그 원천의 생성 원인을 또 물으며 생성하는 것들의 계열을 거슬러 올라가는 사유 과정이 문제다. 이 계열 역시 봄의 계열, 제약의 계열과 마찬가지로 계열의 부정에서만 끝난다. 그러므로 이 계열의 끝에는 생성하는 것들의 절대적 타자로서의 존재가 서 있다. 이 존재에 대해 우리가 아는 것은 하나뿐이다. 존재는 생성을 부정하는 사유의 최종 결과이므로 그 유일한 규정성은 ‘생성하지 않음’이다. 그런데 철학자들은 돌연 이 관념적 사유 과정의 끝을 실재하는 세계 과정의 시작으로 정립해 버린다. 그리고 이렇게 말한다. ‘생성하는 모든 것들은 이 존재에서 생겨났다’. 물론 내세우는 이유도 있다. 생성하는 어떤 것이 결과로 간주되는 한에서, 그 원인을 물어 상승해 가는 계열의 끝은 원인에서 결과가 도출되어 하강하는 계열의 시작이라는 것이다. 이렇게 해서 생성의 원인들의 끝으로서의 존재는 동시에 생성의 결과들의 시작으로 간주된다. 끝과 시작이라는 말에 이미 함축된 바이지만 생성의 끝은 ‘생성하지 않음’이라는 규정만을 갖고, 생성의 시작은 ‘생성하는 모든 것을 생성하게 해 줌’이라는 규정만을 갖는다. 그런데 이제 끝과 시작이 하나의 존재로 간주되면서 존재는 ‘생성하는 모든 것을 생성하게 해 주면서 스스로는 생성하지 않는 것’으로 규정된다. 이것이 바로 ‘창조된 모든 것을 창조했으며 스스로는 창조되지 않은’ 신, 생성하는 모든 것들의 절대적 시원으로서의 신이다. 끝을 추구하던 철학자들에 의해 세계는 시작을, 그것도 신적인 시작을 갖게 되었다. 인간의 끝을 묻던 형이상학자의 기획은 실은 신적 “시작을 갖는 세계를 구상하려는(concipieren) 시도”(NF. 21/209)였던 것이다. 그들은 그들 사

유의 최종 “결과”를 실제의 제일 “원인”(NF. 21/159)으로, 즉 “가장 나중에 출현한 것”을 “시작으로 [...] »그 자체(An sich)«로 [...] 모든 발생 일반의 원인으로 설정한”(NF. 20/356) 것이다. 바로 이 시작이 니체의 망치가 겨누고 있는 우상, 그것도 시대나 풍습, 습관이나 선호가 아니라 인간의 유약한 형이상학적 심성에 뿌리를 두고 있는²⁶⁾ “영원한 우상”이다. ‘인간이 우상을 만드는 과정의 끝’이 ‘우상을 만드는 인간을 만드는 과정의 시작’으로 전도되었고, 그렇게 해서 ‘인간이 만든 우상’이 돌연 ‘인간을 만든 우상’으로 뒤바뀐 것이다. 이제 인간이 할 수 있는 일은 이 우상을 숭배하거나 아니면 망치로 내리치는 일뿐이다. 물론 니체는 두 번째 가능성을 택하고 이렇게 말한다. 시작으로서의 신, 끝으로 구상되었다가 시작으로 전도된 신은 죽었다. 그렇다면 끝으로서의 신, 생성하는 것들을 만든 신이 아니라 생성하는 것들이 만든 신은 어떠한가? 이미 언급했듯 니체는 이 신에 대해서도 비판적이다. 이제 그 이유가 밝혀져야 한다.

칸트는 제약들의 계열의 끝으로서의 무제약자라는 이념이 “임의로 고안해 낸(erdichtet) 것이 아니고”(KdrV. B 311, 384) 필연적 상정의 결과라고 말했다. 그런데 니체는 끝으로서의 신에 도달하는 과정을 —마치 칸트를 염두에 두기라도 한 듯— 하나의 고안이라고 칭한다²⁷⁾. 즉 경험에서 출발해서 경험계에 실재하는 인과 계열을 거슬러 올라가 이미 거기에 있던 신을 발견한 것이 아니고, 인간의 어떤 “심적 필요”(NF. 20/344)에 의해 “픽션”(NF. 21/82)으로서의 신이 만들어졌다는 것이다. 이 과정은 매우 단순한 심리적 기제에 의해 지배되고 있다. 출발점은 아직 신을 갖지 못한 인간이 하게 되는, 의미와 목적의 부재에 대한 경험이다.

26) 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 4부 「나귀의 축제」에 등장하는, 죽은 신을 “다시 깨워 일으켜”(ZA. 13/521) “우상”으로 “숭배하는”(ZA. 13/519) 자들이 이 약함의 단적인 증거일 것이다.

27) 니체는 “고안(Erfindung)”(AC. 15/243, EH. 15/467; NF. 21/140), “날조(Lüge, Erliegenheit)”(GD. 15/98, AC. 15/224, EH. 15/324, cf. FW. 12/324), “꾸며냄(Ausdichten)”(NF. 21/159) 등 다양한 표현을 사용하지만 의미상의 차이는 없다.

“[...] 인간이라는 동물은 지금까지 아무 의미도 지니지 않았다. [...] 인간의 생존은 아무 목표도 없다. [...] 인간은 자신의 의미의 문제 때문에 괴로워했다. [...] 그의 문제는 고통 자체가 아니었고, »무엇 때문에 고통스러워하는가?«라는 물음의 외침에 대한 해답이 없다는 것이었다. [...] 인간은 고통 그 자체를 부정하는 것은 아니다 : 인간에게 고통의 의미나 고통의 목적이 밝혀진다고 한다면, 인간은 고통을 비라고, 고통 자체를 찾기도 한다. [...] 저주는 고통이 아니라, 고통의 무의미였다”(GM. 14/539f.).

인간은 생성계에서 일어나는 모든 생기에는 아무런 의미도 어떠한 목적도 없다는 사실을 뼈저리게 깨닫는다(cf. NF. 20/340ff.). 생성하는 것이라면 이것도 저것도 결코 충분한 의미나 목적이 될 수 없다. 그러나 인간은 “자신의 가치를 믿을 수 있어야 하고”(NF. 20/343) 또한 그의 의지는 지향해야 할 “하나의 목표를 필요로 한다”(GM. 14/451). 이 절실함이 인간으로 하여금 생성하는 이것, 저것, 요것, 조것 등 모든 ‘것’들, 즉 존재자 전체를 부정하게 하고 ‘것’들의 세계 “저편에” ‘것’이 아닌 어떤 것, 즉 존재자가 아닌 존재를 “고안하게”(NF. 20/344) 한다. 바로 이 존재가 생성하는 존재자들의 계열의 끝, 모든 존재자의 단적인 부정으로서의 무(Nichts)다²⁸). 존재자에서는 무의미 밖에 찾을 것이 없었기에 인간은 존재자가 아닌 무를 의욕하게 된다. 왜냐하면 “아무것도 의욕하지 않는 것보다는 오히려 무를 의욕하는”(GD. 14/451, 541 = KSA. Bd. 5,

28) 존재(Sein), 무(Nichts), 존재자(Seiendes), 생성(Werden) 등의 용어와 관련하여 약간의 정리가 필요하다. 이 글에서는 전통적 존재론의 언어를 존중하여 용어들이 사용되었다. 존재자는 이것 또는 저것 등 ‘존재하는 것’, 따라서 ‘이 또는 저 규정성을 갖는 것’이고, 존재는 ‘존재자는 아닌, 존재자의 근거’로, 무는 존재자의 단적인 부정, 모든 존재자적 규정성의 절대적 부정이라는 의미에서 존재의 동의어로 사용된다. 그러나 니체에서는 존재와 존재자의 구별이 없다. 그는 존재자라는 말을 존재와 같은 의미로 사용한다. 그 대신 전통적 존재론이 존재자라 불렀던 것을 표기하기 위해 생성이라는 말을 사용한다. 이 글에서는 전통적인 의미에서의 존재자라는 용어가 선택되었고 고수되었다. 따라서 존재자라는 말은 니체의 생성이라는 말과 같은 의미로 쓰인다.

339, 412) 것이 더 낫다고 생각하기 때문이다. 이렇게 해서 인간은 존재자의 세계를 부정하고 “무로 손을 뺀어 무를 신으로 [...] 고안해”(NF. 20/344) 내었다. 무에서 모든 것을 창조했다는 그 “신을” 바로 “무에서 창조한”(NF. 21/455) 것이다. 이제 이 신과 이 신이 요구하는 삶의 방식, 삶을 부정하고 삶의 저편으로 도피하라는 형이상학적, 그리스도교적 도덕이 인간을 무의미로부터 “구출해 주는” 듯하다. 마치 “빈 공간은 채워진 것처럼”, 그리고 인간은 “하나의 의미를 가진”(GM. 14/540) 것처럼 보인다.

존재자의 끝으로서의 존재와 무를 추구하는 “존재 철학”은 근본에 있어 “허무주의”²⁹⁾다. 이 철학은 무에 대한 “갈망(Verlangen)”(GM. 14/441), “동경(Sehnsucht)”(NF. 19/155), “중독(Sucht)”(NF. 19/157)으로, “무에로의 의지”(GM. 14/448, 487)로 가득 차 있다. 문제는 존재와 무의 “긍정”이 곧 존재자와 삶의 “부정”(FW. 12/323)을 뜻한다는 것이다. 삶의 무의미라는 문제를 해결하기 위해 고민하던 철학은 삶의 의미를 삶의 저편에서 길어오며 정작 삶 자체는 부정해 버린다. 이렇게 해서 철학자들은 삶의 “비방자”(NF. 21/140)가 되고 철학은 “위대한 비방의 학교”(NF. 21/141)로 된다. 니체는 묻는다. 왜 삶의 “가장 쓴 고통도 여전히 긍정하는”(NF. 21/77) 용기, 생성하는 “세계를 있는 그대로 [...] 긍정하는” 용기, 그리고 “삶에 디오니소스적으로 마주 서는”(NF. 21/355) 용기를 가질 수 없는지를. 결국 철학의 “오류는” 용기의 결핍, “비겁”(NF. 21/354, EH. 15/325)이다. ‘~한’ 것들의 ‘~한’ 세계를 받아들이지 못하고 ‘~하지 않은’ 세계로 도피하여 편한 “안식”(GM. 14/451)을 취하는 비겁이다. 여기서 끝으로서의 신에 대한 니체의 비판의 본래적 이유가 밝혀진다. 이 신은 존재자의 “힘에의 의지”를 “힘에의 무기력(Ohnmacht zur Macht)”(AC. 15/232)으로, 그리고 존재자를 무로 만들어 그들의 생성하는 삶을 “끝내 버리기”(GD. 15/109) 때문에 거부되어야 한다. 즉 끝으로서의 신

29) J. Simon, “Der Philosoph als Gesetzgeber. Kant und Nietzsche”, in: *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs*, hrsg. v. V. Gerhardt u. N. Herold, Würzburg 1992, 203.

은 “삶에 적대적(*lebensfeindlich*)”(GD. 15/106)이고 “인간에 적대적(*menschenfeindlich*)”(ZA. 13/142)이기³⁰⁾ 때문에 죽어야 한다. 무엇보다 인간이 살아야 하는 것이고, “그밖에는” 정말이지 다른 도리가 없기”(FW. 12/28) 때문이다. 인간은 끝으로서의 신을 죽여야 한다. 그 신도 죽었다. 니체의 입장은 다른 것일 수 없어 보인다. 그러나 여기서 뜻 있는 물음 하나가 제기된다. 그렇다면 끝으로서의 신은 모두 죽었는가? 혹 죽지 않은, 그리고 죽지 않는 (끝으로서의) 신도 있지 않을까? 그리고 그 신이 삶을 살리고 인간을 더 강하게 만드는 신이라면 어떤가?

4. ‘그 하나의 신’과 ‘많은 새로운 신들’

시작으로서의 신뿐 아니라 끝으로서의 신도 죽었다고 말하는 니체는 무신론자인가? 또는, 그는 무신론자라는 명칭에 만족할 것인가? 만일 “그보다 더 큰 것이 아무것도 생각될 수 없는 어떤 것”³¹⁾, 큰 것들의 계열의 유일무이한 끝이 신의 정의라면 니체는 무신론자일 것이다. 그는 유일신론에 반대한다. 그러나 무신론이 유일신론에 대한 가장 강한 반대는 아니다. 내가 보기에 니체는 다신론자이고, 다신론자로서 유일신론에 대한 가장 강력한, 그리고 가장 니체적인³²⁾ 반대자가 된다. 다신론자로서의 니체의 면모를 이해할 수 있기 위해서는 우선 몇 가지가 분명해져야 한

30) 이루 다 거론할 수 없는 수사가 여기에 집중된다. 끝으로서의 신은 “삶에 대한 최대한의 반박”(GD. 15/123f.), “삶에 대한 범죄”(AC. 15/84, EH. 15/464), “삶에 대한 반박 [...] 삶과 자연과 삶에의 의지에 대한 적대 [...] ‘이 세상’에 대한 온갖 비방의 공식”(AC. 15/234f., NF. 21/398), “삶에서 중심을 빼앗아 버리는”(AC. 15/273), “삶의 독살, 삶의 비방, 삶의 부정”(AC. 15/301), “삶 자체에 맞서는 모반”(AC. 15/318), 삶에 대한 “유죄 판결, [...] 삶에 던지는 최대의 비난”(NF. 20/237f.), “삶에 대한 저주”(NF. 21/278)이다 (cf. ZA. 13/141f., AC. 15/274f., 284f.).

31) 안셀무스, 『프로솔로기온』, 박승찬 옮김, 서울(아카넷) 2002, 185.

32) 이 말은 ‘인간 유한성에 대한 비극적 자각이 가장 분명하게 드러나는’이라는 의미로 쓰이었다. 즉 전통적인 유일신 개념에 대한 관점주의적 해체가 바로 ‘니체적’인 것이다. 구체적인 내용은 이내 드러날 것이다.

다. 끝으로서의 신이 모두 죽은 것은 아니라 ‘그 하나의 신’만이 죽었고, 인간들은 각기 자신의 신을 만들어 많은 신들이 존재하게 되었으며, 그 하나의 신의 죽음은 여러 신들의 긍정의 피할 수 없는 결과이고, 인간이 만든 신들은 인간과 마찬가지로 관점주의적 한계를 갖는다는 점 등이다. 결론적으로 유일하게 참인 그 하나의 신(*der eine einzig wahre Gott*)은 죽었고 참이라 간주되는 여러 신들(*die für wahr gehaltenen Götter*)이 존재한다³³).

니체는 두 차례에 걸쳐 이렇게 말했다. “오직 도덕적인 신만이 본래 반박되었다”(NF. 18/453, cf. 19/266)³⁴. 즉 인간에게 “동정”(AC. 15/219)과 “금욕”(GM. 14/451)을 강요하며 “본능에 대한 불신을 제2의 본성”(EH. 15/467)으로 심어 주는 “탈자연화된 신”(AC. 15/244), “선의 총괄 개념으로서의 신”(NF. 21/396), 오로지 이런 신만이 죽은 것이다. 그렇다면 “선한 신”(AC. 15/232, NF. 21/395)의 죽음 이후에 “선악의 저편

33) 니체를 다신론의 관점에서 읽는 대표적인 경우는 피글이다. 그는 일단 니체를 무신론자로 인정하고 이 평가가 달라질 수 없음을 분명히 한다. 그래서 그는 “섬세한 해석을 통해 니체의 무신론을 상대화하거나 제거하는 일, 그래서 니체 안에서 은밀한 방식으로, ‘신을 추구하는 자’를 찾아내려는”(J. Figl, “»Tod Gottes« und die Möglichkeit »neuer Götter«, in: *Nietzsche Studien*, Bd. 29, 2000, 99) 시도를 단호히 거부한다. 그럼에도 그는 니체의 문헌 안에는 “새로운 종교적 전망, 도래하는 ‘신들’을 강조하는 해석의 단초는 분명히 있다”(ibid. 99)고 말하고, 이의 분석을 통해 다음의 결론에 도달한다. “물론 니체 스스로가 신에 대한 새로운 신앙에 도달한 것은 아니지만, 그는 새로운 종교성의 가능성을 고려했다”(ibid. 101: 강조는 필자에 의함). 나는 피글의 견해에 전체적으로는 동의한다. 그러나 니체의 다신론적 입장에 신앙과 종교의 차원에서 접근하는 것만큼은 옳지 않은 것 같다. 두 가지 이유에서 그렇다. 첫째 니체가 신의 다수성을 긍정하는 것은 —로티가 옳게 지적했듯이(cf. R. Rorty, “Lob des Polytheismus. Nietzsches quasi-pragmatische Auffassung der Wahrheit”, in: *Was mir Nietzsche bedeutet*, hrsg. v. G. Seubold, Bonn 2001, 92)— 원칙적으로는 유일한 신, ‘그 하나의 신’으로부터의 자유를 위한 것이다. 둘째 다신론은 그의 관점주의의 필연적 귀결이다. 즉 니체의 다신론은 종교와 신앙에 관련된 신학적 문제가 아니라 인간의 자유와 한계에 관련된 인간학적 문제다. 왜냐하면 다수의 신이 존재한다는 것이 아니라 인간들이 다양한 신들을 만들고 있다는 것이 그의 다신론의 요점이기 때문이다.

34) 비슷한 생각이 여러 곳에서 발견된다 (cf. NF. 16/134, 19/141, 20/292).

에 있게 된 인간”(JGB. 14/191)은 이제 “선악의 저편에 있는 신을 생각해야”(NF. 19/266, cf. 20/292, 21/399) 하는 것이 아닌가? 실제로 니체는 이렇게 묻는다. 무를 향하는 의지 말고, “반대의 이상을 표현하는 반대의 의지는 어디에 있는가?”(GM. 14/520) “왜” 삶을 부정하는 철학과 종교만 있고 “긍정(*Ja*)의 철학, 긍정의 종교는 없었는가?”(NF. 21/144 = KSA. Bd. 13, 321) 분명 니체는 삶을 긍정하고 인간의 힘을 강화하는 새로운 신의 가능성, 그리고 새로운 철학과 종교의 가능성을 염두에 두고 있다. 이것은 신이 죽었기 때문에 신 없는 시대의 인간들에게 새로 부과된 과제다. 그들은 새로운 신, 스스로를 강하게 만들어 주는 자신만의 신을 만들어 내야 한다. 그렇기 때문에 신의 죽음은 한편으로는 “가장 커다란 위협의 원인”이면서 동시에 “가장 커다란 용기의 원인”(NF. 19/157)이기도 하다.

“북유럽의 젊고 강한 종족들”조차 그 하나의 신에 머물며 “거의 이천 년 동안이나 [...] 어떤 신도 [...], 단 하나의 새로운 신도 창조하지 않았다”(NF. 21/398 = KSA. Bd. 13, 525; cf. AC. 15/235)는 사실에 대한 니체의 개탄은 바로 이런 맥락에서 이해되어야 한다. 신이 죽었음에도 그 죽은 신을 받아들여 온 것이 북유럽인들의 문제가 아니다. 이는 그들이 “신을 만들어 내는 인간의 힘과 창조 정신”(NF. 21/398)을 가지고 있었음에도 불구하고 자신의 신의 창조라는, 인간으로서의 의무를 방기했음에 대한 한탄이다. 이를 입증이라도 하듯 니체는 이어서 이렇게 쓰고 있다.

“그런데 얼마나 많은 새로운 신들이 아직도 가능한지! 종교적 본능, 말하자면 신을 형성하는 본능이 그 사이 다시 활동을 원하는 내 안에서는 말이다 : 신적인 것은 내게서 매번 어찌나 다르고 어찌나 다양하게 계시되는지! [...] 다양한 종류의 신들이 존재한다는 것에 대해 나는 의심하지 않을 것이다. [...] 다시 한 번 말하자면: 얼마나 많은 새로운 신들이 아직도 가능한지!”(NF. 21/399 = KSA. Bd. 13/525f.)

“많은 새로운 신들(viele neue Götter)”은 “신을 형성하는 본능”을 가진 인간들이 만들어낸 신이다. 그리고 이 본능이 사라지지 않는 한, 더 “많은 새로운 신”을 만드는 일도 “가능할” 것이다. 따라서 이미 많은 신들이 있고 앞으로 더 많은 신들이 있게 될 것이다. 그리고 이렇게 복수의 신이 존재하고, 존재하지 않을 수 없다는 사실은 이미 유일신의 죽음을 의미해야 한다. 왜냐하면 유일신은 ‘여러 신들 중의 하나일 수는 없는’ 신이기 때문이다. 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에는 ‘그 하나의 신’과 ‘많은 새로운 신들’이 충돌하는 장면이 나온다. “더없이 신성모독적인(gottlosest) 말, 즉 »신은 유일하다! 너는 나 외에 다른 신을 믿지 말라!« 는 말이 어떤 신의 입에서 나왔을 때”, 많은 신들은 웃어대며 이렇게 말했다. “유일신은 존재하지 않고 신들이 있을 뿐이라는 것, 이것이야말로 신성(Göttlichkeit)이 아닌가?”(ZA. 13/304f.: 강조는 필자에 의함) 신의 유일성이라는 주장은 신성모독적인 말이고 신의 복수성이야말로 신성에 충실한 것이라고 말하면서 니체는 이미 유일신론과 다신론 사이의 충돌에서 후자의 손을 들어 주었다. 이제 존재하는 것은 인간의 종교적 본성이 만들어 낸 여러 신들뿐이다. 그리고 이 여러 신들이 존재할 수 있기 위해서는 ‘여러 신들 중의 하나일 수는 없는 신’은 죽어야 한다. 그렇다면 신을 죽인 자는 바로 인간의 종교적 본성, ‘많은 새로운 신’을 형성하는 본능인 셈이다. 그렇다. 인간은 각자 자신의 신을 만들면서 ‘그 하나의 신’을 죽였다. 이것이 다신론이 유일신론을 논박하는 가장 강력한 논리다. 여러 신들이 있다. 이제 ‘그 하나의 신’에게는 두 가지 선택지 밖에 남지 않는다. 스스로도 ‘여러 신들 중의 하나’가 되거나, 그 사실이 견딜 수 없다면 죽어야 한다. 그러므로 니체에게 신의 죽음은 신의 단적인 부재를 의미하는 것이 아니다. 오히려 인간은 많은 참되어 보이는 신들을 만들 수 있되, 이른바 신들 중의 신(Gott der Götter), 여러 신들의 신성을 평가하는 척도로서의 상위의 신, ‘그 하나의 참된 신’은 만들 수 없다는 사실을 의미한다. 참이라 간주되는 복수의 관점들을 가질 수는 있지만 유일하게 참된 관점은 갖지 못하는 인간은 오직 자신의 관점을 가지

고 “자신의(seine)”(NF. 21/395 = KSA. Bd. 13, 523) 신을 만들 뿐이기 때문이다³⁵⁾. 신을 만들 때에도 인간은 이 같은 관점주의적 한계를 벗어날 수 없다. 니체의 다신론적 성찰의 근거에는 분명 관점주의라는 독특한 인식론적 입장이 서 있다.

관점주의의 핵심은 두 가지로 정리될 수 있다. 첫째 인간은 피할 수 없이 하나의 관점에 속하고 어떤 관점도 갖지 않는 관점의 중립 지대에는 결코 설 수 없다. 따라서 모든 것은 관점에 따른 해석일 뿐이다 (cf. FW. 12/381, GM. 14/482f., MR. 10/134f., NF. 19/44). 둘째 복수의 참이라 간주될 수 있는 관점들이 공존하지만, 이른바 관점들 중의 관점(Perspektive der Perspektiven), 여러 관점들의 우열을 판정해 주는 기준으로서의 상위의 관점, ‘그 하나의 유일하게 참된 관점’은 있을 수 없다 (cf. NF. 18/289, 19/383, 20/26, 21/305)³⁶⁾. 이 두 요점이 신의 형성이라는 문제와 어떻게 관련되는지 차례로 살펴보자.

첫째, 관점에 구속된 따라서 무관점적 사유를 할 수 없는 인간은 하나의 관점으로부터 자유로워지기 위해 다른 하나의 관점의 도움을 받지 않으면 안 된다. 마치 우리가 하나의 언어 “밖으로 나가기 위해 … 다른 하나의” 언어 “안으로 들어가야 하고”³⁷⁾, 낡은 선입견으로부터 자유로워지기 위해서는 새로운 선입견을 갖지 않으면 안 되는³⁸⁾ 것처럼 말이다.

35) 그러므로 신은 신을 만드는 자의 개별성의 표출 이상 다른 것이 아니다. 이 개별성이 죽으면 신 또한 “사멸한다”(NF. 20/470). 니체는 이 문제를 특히 민족과 신의 관계로 설명하고 있다 (cf. NF. 20/471f., 21/395ff.).

36) 두 번째 요점에 관해서는 다음도 참조 (J. Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin 1989, 23; 백승영 「니체 철학에서 인식/해석과 존재」, 『철학』, 한국철학회 편, 1999, 58집, 239).

37) W. v. Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Wilhelm von Humboldt Werke, Bd. 3, hrsg. v. A. Flitner, Stuttgart 1963, 434.

38) 18세기의 선입견 연구가였던 마이어는 이렇게 말한 바 있다. “마치 우리가 한 악마를 추방하기 위해 다른 악마의 도움을 받는 것처럼, 낡은 선입견들을 쫓아 내는 일은 새로운 선입견을 통해서만 가능하다”(G. F. Meier, *Vernunftlehre*, Halle 1752, 274; 여기서는 D. Teichert, *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis*, Stuttgart 1991, 95에서 재인용).

이 근원적인 관점 구속성은 신의 제작에도 그대로 적용된다. 하나의 신을 죽이고 그로부터 벗어나기 위해 우리는 다른 신을 만들지 않으면 안 된다. 그리고 새로운 신을 만들지 않는 한 옛 신을 죽일 수 없다.

“하나의 성전이 세워질 수 있기 위해서는 하나의 성전이 부서져야 한다 : 이것은 법칙이다”(GM. 14/446).

그렇다. 이것은 인간, (신의 교살과 제작을 포함하여) 인간이 하는 모든 일, 그리고 (신을 포함하여) 인간이 만든 모든 것이 유한할 뿐이고 또 특정한 관점에 구속될 수밖에 없다는 법칙이다. 부서지는 신뿐 아니라 새로 세워지는 신도 어떤 관점 아래 서 있다. 이 새로운 신도 부수길 원한다면 더욱 새로운 관점 아래 또 하나의 신을 세워야만 한다. 신은 죽었다고 말할 때조차 인간은 신에 관한 어떤 관점을 갖지 않을 수 없다³⁹⁾. 따라서 이 법칙은 인간은 결코 신의 단적인 공백 상태에 처할 수는 없다는 사실을 분명히 말해 준다. 왜냐하면 인간은 새로운 신을 만들면서만 옛 신을 없앨 수 있기 때문이다. 니체가 단순히 신의 부재를 주장하는 무신론자가 아니라 여러 신들의 형성의 필연성을 강조하는 다신론자인 이유다. 그리고 여기에 다신론에 대한 관점주의의 두 번째 중요성이 들어 있다.

유한한 인간, 특정 관점에 구속된 인간이 신을 만드는 한, 이 신 역시 유한한 신이고 인간의 관점에 구속된 신이다. 인간은 하나의 관점에서 하나의 신을 만들지만 다른 관점에서 보면 그 신은 죽어야 하고 새로운 신이 만들어져야 한다. 그리고 이 새로운 신 “역시” 무한한 시간이 아니라 자신“만의 시간을 가지고”(FW. 12/69 = KSA. Bd. 3, 372) 있다. 즉

39) 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에 등장하는 오래도록 신을 섬겼다는 자, 이른바 “마지막 교황”(ZA. 13/427)이 차라투스트라에게 건네는 말은 이 맥락에서 의미심장하다. 그는 이렇게 말한다. “그대 안에 어떤 신이 있어 그대를 그대의 신 없음의 상태(Gottlosigkeit)에로 개종하게 한 것이다”(ZA. 13/431 = KSA. Bd. 4, 325).

인간이 만든 ‘많은 새로운 신들’은 피할 수 없이 인간적인 신들이다⁴⁰⁾. 이 신들은 ‘그 하나의 신’이 아니라, 인간이 특정 관점에서 만든, 따라서 만들어지면서 이미 부서져야 할 필연성을 자신 안에 내포하고 있는 신, 말하자면 ‘~한’ 인간들이 만든 ‘~한’ 신들일 뿐이다. 이미 많은 신이 만들어졌지만 그 어떤 신도 ‘~하지 않은’ 신은 아니었기에 인간은 더 많은 신을 만들어야 하고 아마 무한히 많은 신을 만들어야 할 것이다. 왜냐하면 우리 유한한 인간에게는 무한히 많은 관점이 허락되겠지만 ‘그 하나의 마지막 관점’은 결국 허락되지 않을 것이기 때문이다. 그런 한에서 인간은 ‘~한’ 신들의 계열의 끝에 서 있는 신, ‘~하지 않은’ 그 하나의 신에는 끝내 도달할 수 없고, 오로지 무한히 많은 ‘~한’ 신들만을 가지게 될 것이다.

이것은 절망의 이유인가? 아니다. 오히려 이것이 다신론이 갖는 “가장 큰 이점”이다. 언젠가 니체는 다신론을 “신들을 만들어 내는 놀라운 기술과 능력”(FW. 12/211)이라 정의하면서, 이 놀라움을 다음과 같이 설명한 일이 있다.

“하나의 정상적인 신이 있고 그밖에는 허위의 거짓 신들만이 있다고 믿는 유일신론은 지금까지 인류가 경험한 최대의 위험이었다. [...] 다신론에는 인간의 자유 정신(Freigeisterei)과 다수 정신(Vielgeisterei)이 깃들어 있다. 즉 새롭고 독자적인 눈을 스스로 만들어 내는 힘, 계속하여 보다 새롭고 더 독자적인 눈을 만들어 내는 이 힘으로 인해, 모든 동물들 중에서 오직 인간에게만 영원한 지평과 관점은 존재하지 않게 된 것이다”(FW. 12/212f. = KSA. Bd. 3, 490f.).

40) 이 신은 자신이 창조한 우주에는 “결코 웃어넘길 수 없는 어떤 것이 있다”(FW. 12/69 = KSA. Bd. 3, 372)고 말하는 비극적으로 진지한 신이 아니라 “웃을 수 있는”(JGB. 14/310) 신이고, 이미 지혜를 가지고 있어서 철학하지 않는 신이 아니라 “철학하는”(JGB. 14/312) 신이고, 저 높은 곳에 이미 거주하고 있는 신이 아니라 “춤을 출 줄 아는 신”(ZA. 13/66, NF. 21/399), 우리를 땅바닥에 묶어 두려는 중력의 악령을 “뛰어넘어”(ZA. 13/329) 춤추며 바야흐로 높은 곳으로 날아오르는 신이다(cf. ZA. 13/181, 486).

우리가 새로운 관점으로 새로운 신을 만들어 내되 무한히 그렇게 하면서 우리는 ‘그 하나의 신’, “영원한 지평과 관점”으로부터 자유로워진다. 물론 이 자유는 인간 유한성의 승인, 내가 가진 어떤 관점도 마지막 관점이 아니고 내가 만든 어떤 신도 그 하나의 신이 아니라는 사실에 대한 긍정의 결과다. 이제 그 하나의 유일하게 참된 신에 “비로소 진정한 의문부호가 찍힌다”(FW. 12/393). 이렇게 그 하나의 신(Gott), 유일한 참(Wahrheit)이 포기되면서, 많은, 실은 무한히 많은 새로운 신들(Götter)과 참으로 간주함들(Für wahr halten)이 허용된다. 이제 우리는 “하나의 눈”이 아니라 “좀 더 많은”(GM. 14/483), 무한히 많은 눈으로 보기 때문에 더 많은 것을 볼 수 있게 되었다. 인간은 유한하고 그래서 ‘~하지 않은 그 하나의 신’은 볼 수 없다는 바로 그 사실이 무한히 ‘많고 새로운 ~한 신들’을 볼 수 있게 해 준 것이다. 바로 이것이 우리 유한한 인간에게 허용된 “새로운 »무한«”이다. “신성하지 않은 너무나 많은” 신들, “인간적인, 너무나 인간적인”(FW. 12/381) 신들이 우리에게 주어진 것이다.

잊지 말아야 할 것은 이 무한히 많은 ‘~한’ 신들이 곧 인간 자신의 미래의 얼굴이라는 점이다. 신에 대한 인간의 사유는 신 자체에 대한 사유가 아니라 인간 자신의 타자에 대한 사유이고, 그런 한에서 인간은 자신과는 다른 신을 만들면서 실은 지금의 나와는 다른, 달라져야 할 자기 자신을 만들고 있기 때문이다. 신의 형성은 곧 인간 자신의 형성이다. 그렇지 않다면 인간들이 그토록 열정적으로 신을 만들어 왔겠는가? 그러므로 신을 만드는 인간에 대한 물음은 전혀 신학적인 물음이 아니라 오로지 인간학적 물음이다. 이제 이 물음이 제기되어야 한다. 철학하며 신을 만드는 인간은 누구인가, 그리고 누구로 되어야 하는가?41)

41) 슈미트에 의하면 니체의 철학은 근본적으로는 “인간학”(G. Schmidt, “Nietzsches Bildungskritik”, in: *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd II, hrsg. v. M. Djuric u. J. Simon, Würzburg 1984, 7)이고, 그 유일한 목표는 “인간의 형성”(ibid. 8)이다. 따라서 니체는 자신의 철학 안에서 “인간을 형성하는 자로서 … 등장하고”(ibid. 13) 그에게 인간은 “자신의 독자로 하여금 최초로 스스로를 형성하게끔 하려는 야심을 가진 열정적 사유의 수신인”(ibid. 7)이다. 같은 맥락에서 이상엽도 “인간

5. 멘쉬, 그리고 멘쉬의 끝으로서의 위버멘쉬

전통적으로 인간은 그 고유한 중간성에서 이해되어 왔다. 플라톤은 인간을 ‘철학을 할 필요가 없는 신들의 지혜’와 ‘철학을 할 수조차 없는 대중의 무지’ 사이의 중간자로 파악했고⁴²⁾, 아우구스티누스에게도 인간은 ‘신의 형상에 의한 창조, 그 형상이 간직된 정신’이라는 한 측면과 ‘형상을 훼손한 원죄, 그 죄의 결과로서의 육체’라는 또 다른 측면 사이에 놓인 중간적 존재자였다⁴³⁾. 이 중간성의 본질은 양면성이다⁴⁴⁾. 즉 철학을 불가능하게 만드는 완전한 무지와 철학이 불필요할 정도의 온전한 지혜, 신을 닮은 정신과 죄의 결과인 육체, 이렇게 마치 물과 기름처럼 섞일 수 없는 두 상극이 한 인간의 두 얼굴이라는 것이 이 중간성의 본래적 의미이다. 그리고 이 두 얼굴의 끔찍한 공존이 바로 인간을 ‘땅을 디디고 서서 하늘을 향해야 하고 하늘을 향하면서도 땅을 떠날 수 없다’는 비극적 모순에 빠뜨린, 그래서 인간으로 하여금 철학을 수밖에 없게 만든 근본 이유다. 그렇기에 이 비극적 존재자는 자신 안에서 충돌하고 있는 두 얼굴 중의 하나는 지워 나가고 다른 하나는 키워 나가며 점점 높은 곳으로 이동해 가는 것을 철학하는 자신의 고유한 의무로 받아들인 것이다. 바로 이것이 플라톤이 태양을 향한 “오름(anabasis)”(Pol. 517b)이라 불렀던 것이고 아우구스티누스가 내면으로 회귀하고 이를 통해 떠나온 신에게로의 귀환하리라⁴⁵⁾고 말할 때 의미했던 것이다. 전통적인 인간학의 역사가 주목해 온 인간의 중간성 또는 양면성이라는 특기할 개념에는 인간은

의 고양”, “최고의 인간”의 “형성”(이상엽, 「니체의 이상적 인간상 연구」, 『니체 연구』, 한국니체학회 편, 2007, 11집, 141)이 니체 철학의 핵심 문제라고 말한다.

42) 플라톤, 『향연』, 202a, d, 203b, c, e 참조.

43) Cf. A. Augustin, *De trinitate*, ü.setzt v. M. Schmaus, München 1935, IV, 1:3, XII, 11:16, XV, 27:49.

44) 이에 대해서는 나의 선행 연구를 참조하라 (김창래, 「철학의 욕망 I. 끝으로부터 철학하기」, 『철학연구』, 고려대학교 철학연구소 편, 2010, 41집, 245ff.).

45) 아우구스티누스, 『참된 종교』, 성염 옮김, 서울(분도출판사) 1989, XXXIX 참조.

‘지금-여기의 나’를 넘어 이곳보다 ‘더 높은 곳에 서 있는 나’, ‘아직도 나의 타자이고 가능성인 나일 뿐이지만 언젠가는 현실적인 나로 되어야 할, 참된 나’를 향해야 한다는 인간의 의무가 함축되어 있다.

니체 역시 인간에 대해 이와 근본적으로는 다르지 않은 견해를 가지고 있다. 그에게 인간은 무엇보다 “극복되어야 할 그 무엇”(ZA. 13/16, 58, 78, 94, 330, 331, 440)이고, 동시에 스스로를 극복하는 자이다. 즉 지금 우리를 감싸고 있는 이 “낮은 껍질을 벗어버리고”(FW. 12/376) “우리” 자신을 “넘어” 더 “높게 날아야”(FW. 12/101f.) 하는 자이다. “높아지고” 더 높아져야 한다는 것, 이것은 “높이의 숙명이고 우리의 숙명”(FW. 12/377)이다. 그러나 또한 가장 많이 극복한 “자에게도” 극복되어야 할 “무엇이 아직 남아 있고” 따라서 그는 “아직도 극복되어야 할 그 무엇”(ZA. 13/341)이라는 것도 피할 수 없는 우리의 현실이다. 이렇게 인간 안에는 ‘극복하고 넘어서서 떠나야 할 무엇’과 이 ‘극복을 통해 올라가며 다가가야 할 무엇’이 공존하고 있다. 그래서 니체도 하나의 인간 안에 서로 대립하는 두 얼굴이, 즉 “피조물(*Geschöpf*)”로서의 인간과 “창조자(*Schöpfer*)”로서의 인간이, 인간 형성을 위한 “소재(*Stoff*)”와 이 소재를 “형성하는 자(*Bildner*)”(JGB. 14/210)가 함께 있다고 말한다. 전자는 물론 “자연적 인간(*homo natura*)”(JGB. 14/220), “동물”(AC. 15/228)로서의 인간이고, 후자는 ‘동물로서의 인간을 극복한 인간을 다시 한 번 극복하고 넘어서며 자신을 더 높은 어떤 것으로 만들어 가는 자’이다. 이렇게 극복하며 높아 가는 과정, 인간의 자기 고양의 상상적 끝을 플라톤은 좋음의 이데아라 불렀고, 아우구스티누스는 신이라 칭했고, 칸트는 무제약자라 이름했다. 그렇다면 이 높아 감이 인간의 “숙명”이라고 말하는 니체는 높아 가는 자가 내다보는 곳, 높아 감의 끝을 무어라 부르는가? 신은 죽었고 끝은 끝났다고 말하는 니체에게 이 끝을 표현할 언어가 남아 있는가? 거기에는 누가 서 있는가? 동물은 아니다. 왜냐하면 동물은 높아지는 인간이 아니라 ‘낮아지는’ 인간이 만나게 되는 것이기 때문이다. 인간도 아니다. 왜냐하면 그 끝은 높아지는 인간이 인간을 ‘넘어설 때’ 비로

소 만나는 것이기 때문이다. 그렇다면 신인가? 일단 그럴 수는 없어 보인다. 신은 ‘죽었기’ 때문이다. 지금의 단계에서 우리가 이 끝에 대해 알고 있는 것은 단 하나뿐이다. 그것은 동물임을 부정하고 넘어선 인간이 다시 자신을 부정하고 넘어서면서 만나게 되는 어떤 것이다.

“인간은 비-동물(*Unthier*)이며 초-동물(*Überthier*)이다 ; 높은 인간은 비-인간(*Unmensch*)이며 초-인간(*Übermensch*)이다 : 이렇게 서로 속한다”(NF. 20/110)⁴⁶.

동물로서의 인간은 자신을 넘어서면서 동물이 아닌 것으로 된다. 동물을 넘어선 인간은 다시 인간을 넘어서면서 인간이 아닌 것으로 된다. 이렇게 부정하고 넘어서는 계열의 시작, 인간이 이미 떠나온 (그러나 충분히 떨어지지 않는) 시작에는 인간의 타자, 그로부터 떨어지고 더 떨어져야 하는 타자로서의 동물이 있다. 그리고 이 계열의 끝, 인간이 지향하고 있는 (그러나 아직은 도달하지 못한) 끝에도 인간이 아직 되지 못한 것, 그래서 다가가고 더 가까이 다가가야 할, 인간의 또 다른 타자가 서 있다. 이 타자를 니체는 인간 위에 있는 어떤 것(*etwas, was über Menschen ist*)이라는 의미에서 위버멘쉬(*Übermensch*)라 부른다.

“사람에게 있어 원숭이는 무엇인가? 일종의 웃음거리 아니면 일종의 견디기 힘든 부끄러움이 아닌가. 위버멘쉬에게는 사람이 그렇다. 일종의 웃음거리 아니면 일종의 견디기 힘든 부끄러움일 뿐이다”(ZA. 13/17) : “사람은 짐승과 위버멘쉬 사이를 잇는 밧줄, [...] 하나의 교량이다”(ZA. 13/21).

인간이 걷는 길 또는 건너는 다리의 한편에는 ‘인간을 자신의 위에 두는 동물’이 있고, 다른 한편에는 (최고로 잘 형성된 자까지 포함하여) 모든 인간을 자신의 “밑”(EH. 15/430)에 두는 위버멘쉬가 있다. 그리고 그

46) 도식화하면 다음과 같다: 동물 → 초-동물(*Über-thier*) = 인간(*Mensch*) → 초-인간(*Über-mensch*) = (?). 과연 괄호 안에 어떤 이름을 써 넣는 것이 적당할까?

중간이 인간의 자리다. 여기서도 중간성의 인간학적 의미는 양면성이다. 즉 하나의 인간 안에 동물의 얼굴과 위버멘쉬의 얼굴이 서로 뒤섞여 반목한다. 이렇게 갈등하는 두 얼굴 중 하나는 지워 나가고 다른 하나는 키워 나가며 점차 자신의 위(Über)로 향하는 ‘길’, ‘다리’, ‘밧줄’, 그것이 바로 인간이다. 이제 이 길이 어떤 길인지를 이해하기 위해 이 길이 향하는 곳, 위버멘쉬에 대해 생각해 보자. 니체는 위버멘쉬에 대해 무어라 말하는가? 흥미롭게도 그는 위버멘쉬 자체에 대해서는 딱히 구체적인 설명을 주지 않는다. 그가 주는 모든 설명은 위버멘쉬 자체가 아니라 ‘인간과 위버멘쉬의 관계’에 대한 것이다. 그도 그럴 것이 위버멘쉬는 이 또는 저 실재하는 존재자가 아니라, 인간의 ‘위(Über)’, 인간이 비로소 되어야 할 그의 타자, 인간과 관련하여 사유된 상관개념이기 때문이다. 인간이 없다면 인간의 위도 없고 위버-멘쉬도 없다. 그러므로 우리가 위버멘쉬에 대해 묻는 것은 위버멘쉬의 ‘아래서’ 위를 바라보고 있는 인간을 더 잘 이해하기 위해서다. 인간은 모름지기 그가 아닌 것, 그의 타자로부터 가장 잘 규명되기 때문이다.

니체가 신의 죽음을 언급할 때 자주 위버멘쉬의 도래를 함께 말한다는 사실은 각별히 주목할 가치가 있다.

“모든 신은 죽었다. 이제 위버멘쉬가 등장하기를 우리는 바란다”(ZA. 13/132) ; “일찍이 사람들은 먼 바다를 바라보고는 신을 이야기했다. 그러나 나 너희들을 가르쳐 위버멘쉬를 이야기하도록 한다”(ZA. 13/140) ; “신은 죽었다. 이제 우리는 소망한다. 위버멘쉬가 나타나기를”(ZA. 13/473) ; “저열한 인간들이 신을 올려다보는 것처럼, 우리는 [...] 나의 위버멘쉬를 올려다보아야 한다”(NF. 18/107).

위 문장들은 하나같이 이렇게 말하고 있다. 신의 죽음 이후의 세계는 신은 사라지고 오로지 고만고만한 것들, ‘~한’ 인간들이 좌충우돌하는 각축장, 기다릴 것도 바랄 것도 올려다볼 것도 없는 암흑에 불과한 것은

아니다. 여전히 인간들은 누군가를 기다리고 있고 그의 다가움을 소망하고 있고 그를 올려다보고 있다. 이 기다림, 바람, 올려다봄의 대상이 바로 위버멘쉬다. 그러므로 —말을 아주 넓은 의미로 사용한다면⁴⁷⁾— 위버멘쉬는 ‘그 하나의 신’의 죽음 이후에 인간들이 가지게 된 새로운 신들의 이름이다. 또는 인간들은 이 새로운 신들을 만들었기에 옛 신을 죽일 수 있었을 것이다. 어떤 경우건 분명한 것은 철학하는 인간이라면 누구나 여전히 자신의 위에 올려다볼 신을 하나씩은 가지고 있다는 점이다. 이제 우리 위에 있는 이 새로운 신이 우리에게 부정과 초월을 요구하며 우리를 높은 곳으로 이끈다. 그러나 이 인도가 이 땅의 인간에 대한 부정, 이 세계와 삶으로부터의 초월을 의미하는 것은 결코 아니다⁴⁸⁾. 환속한 차라투스트라가 사람들에게 주었던, 위버멘쉬와 관련한 최초의 가르침은 초월이 아니라 내재의 요구였다.

“위버멘쉬가 이 대지의 뜻이다. 너희들의 의지로 하여금 말하도록 하라. 위버멘쉬가 대지의 뜻이 되어야 한다고! 형제들이여, 맹세코 이 대지에 충실하라. 하늘나라에 대한 희망을 설교하는 자들을 믿지 말라! [...] 신은 죽었다”(ZA. 13/18, cf. 128ff., 522).

니체는 한편 높은 곳으로 고양되라고 하면서도 동시에 대지에 충실하라고 말한다. 어떻게 대지를 버리지 않으면서 높아질 수 있고 높아지면서도 대지에 충실할 수 있는가? 높아짐이 ‘땅을 떠나 하늘나라로 올라가 버림’을 의미한다면 물론 불가능할 것이다. 그러나 높아짐이 ‘땅을 높임’을 의미한다면 아무런 문제도 없다. 이것이 인간 위에 있는 위버멘쉬가 인간에게 던지는 요구다. 인간이 아닌 다른 것으로 되면서 높아지라는

47) 이를 테면 짐승이 ‘인간 아래 인간의 타자’이듯 신을 ‘인간 위의 인간의 타자’라는 의미로 이해한다면.

48) 이런 맥락에서 위버멘쉬는 분명 “초월”(G. Penzo, Art. “Übermensch”, in: *Nietzsche Handbuch*, hrsg. v. H. Ottmann, Stuttgart 2000, 342)을 요구하지만 이 초월은 인간의 삶과 실존을 넘어가 버림으로서의 초월이 아니라 “실존적 초월”(ibid.)이라는 주장은 설득력 있게 들린다.

것이 아니라 인간으로 머물면서 상승하라는 것이고, 이 세계를 버리고 저 세계로 도주하라는 것이 아니라 이 세계를 고양하라는 것이다. 이것은 원칙적으로 인간의 형성, 그리고 그의 삶의 형성의 문제다.

그렇다면 왜 높아지라고 하는가? 인간 안의 또 다른 타자, 짐승으로서의 인간이 아직도 완전히 지양되지 않았고 따라서 인간은 여전히 극복되어야 할 무엇으로 남아 있기 때문이다. 그리고 인간은 이런 자신에는 결코 만족할 수 없기 때문이다. 그래서 그는 자신 안의 짐승에 맞서기 위해 ‘지금의 너를 부정하고 더 높은 곳으로 올라가라’고 말하는 또 다른 타자를 “구상한다(concipieren)”(EH. 15/462). 그렇다. 인간 위에 정말로 위버멘쉬가 서 있어서 그가 인간에게 높아지라는 메시지를 보내는 것이 아니다. 오히려 자신의 높이에 만족할 수 없는 인간이 자신 위에 뭔가 자신과는 다른 것, 뭔가 자신을 근본적으로 능가하는 어떤 것이 있을 거라 생각하고, 그 상상된 타자로 하여금 이렇게 말하게 한다. “인간은 극복되어야 할 무엇이다! 너는 더 높아져야 한다”. 물론 이것은 위버멘쉬의 말이지만, 실제로 여기서 말하는 자는 상상적으로 만들어 낸 위버멘쉬를 통해 스스로에게 말하고 있는 인간 자신이다. 자신 위에, 지금 건너고 있는 이 다리의 저편에 아무것도 없다고는 도저히 믿을 수는 없는 인간이 자신의 위에 있을 신을 만들고 그 신(의 입을 통한 자신)의 명령에 따라 바로 자기 자신을, 그리고 자신의 삶을 만들고 높이는 것이다.

“신 앞에서의 경외감은 [...] 인간보다 높은 존재에 대한 확신 앞에서의 경외감이다.

신들을 형성한다는 것

신들에 따라(nach) 자신을, 그리고 다른 것을 형성한다는 것”(NF. 18/68 = KSA. Bd. 11, 341).

물론 인간이 이 신을 형성한 것은 이 신이 있는 곳까지 높아지고 이 신에 따라 스스로를 형성하기 위해서였다. 그는 높아 감의 목표, 형성의 본(本)이 필요했던 것이다. 그러나 어떻게 유한한 인간이 무한한 신을,

‘~한’ 인간이 ‘~하지 않은’ 신을 만들 수 있겠는가? 물론 없다. 그래서 차라투스트라네 이렇게 말한다.

“너희들은 신을 창조할 수 있는가? [없다.] — 그러므로 내 앞에서 모든 신들에 대해 침묵하라! 그러나 너희들은 자신에게 위버멘쉬를 창조해 줄 수는 있을 것이다”(ZA. 13/140 = KSA. Bd. 4, 109).

‘그 하나의 신’을 창조할 수는 없는, 그럼에도 자신의 형성과 높임의 본을 갖길 원했던 인간들이 직접 창조해서 스스로에게 준 ‘많은 새로운 신들’이 바로 위버멘쉬다. 이 신은 물론 인간을 만든 신이 아니라 인간이 만든 신이다. 나 위의 더 높은 나를 꿈꾸는 인간의 상상력이 구상한 (인간은 모름지기 그리되어야 한다는 의미에서의) 본래의 인간이 바로 이 신이기 때문이다. 그러나 이제 역설적으로 인간이 만든 이 신이 다시 인간을 만든다. 인간은 그 신에 따라 자신을 만들어 가고 또 그리해야 하기 때문이다.

철학하는 자는 필연적으로 “내일과 모래의 인간”(JGB. 14/189)이다. 그는 지금-여기의 현실성을 기술하는 과학자가 아니라(cf. JGB. 14/188), 오히려 그 현실성을 부정하고 내일-거기의 가능성을 향해 초월하는 자이기 때문이다. 그러므로 철학은 오늘의 인간 위에 더 높은 인간, 미래의 인간을 상상한다. 오늘의 나에 만족할 수 없는 인간이 상상적으로 그려보는 미래의 나, 지금 다리를 건너는 내가 끝내 도달해야 할 다리의 끝, 이것이 바로 인간이 만든 신, 위버멘쉬다. 그렇다면 인간의 위, 지금의 미래, 다리의 끝에는 무엇이 있는가? 즉 위버멘쉬를 따르는 인간은 지금의 나를 넘어 ‘무엇’으로 되어야 하는가? 이것은 위버멘쉬라는 ‘형식적’ 개념에 채워져야 할 ‘내용’에 대한 물음이다.

이 물음에 단 하나의 올바른 답은 있을 수 없다. 즉 모든 인간이 되어야 할 ‘그 하나의 위버멘쉬’와 같은 것은 없다. 왜냐하면 인간이라면 누구나 걸어야 할 ‘그 하나의 길’을 정해 주고, 길이라면 어떤 길이건 그리로 향해야 할 ‘그 하나의 목적지’를 설정해 주던 ‘그 하나의 신’은 죽었

고, 이제 못 인간들이 각기 자신의 위버멘쉬를 만들고 자신의 신 안에서 자신만의 길을 찾기 때문이다. 그래서 내가 가야 할 길이 무엇이나고 묻는 인간들에게 차라투스트라는 이렇게 반문한다. “이것이 나의 길이다. 너희들의 길은 어디에 있지?” 그리고 이내 이렇게 덧붙인다. “이른바 그 길”, 모두가 가야 할 그 하나의 “길은 존재하지 않는다”(ZA. 13/326 = KSA. Bd. 4, 245). 그러므로 길을 찾는 자에게 줄 수 있는 말은 단 한 가지뿐이다. “본래의 네가 되어라(Werde, der du bist)!”(ZA. 13/394)⁴⁹⁾ 물론 본래의 나란 ‘내가 지금 그것인 것’이 아니라 “내가” 올라가서 비로소 “되어야 하는 것”(ZA. 13/411), 나의 위버멘쉬다. 멘쉬는 위버멘쉬가 되어야 한다. 지금까지 우리는 ‘위버멘쉬란 무엇인가?’라고 묻고, 이에 ‘위버멘쉬!’라고 답했다. 그리고 물음이 요구했던 이 형식적 개념의 ‘무엇’은 전혀 규정되지 않았다. 거기에는 이유가 있다. 이 물음은 단 하나의 올바른 답을 가지고 있는 물음이 아니라, 각자가 자신의 삶과 미래에 대한 자신만의 관점과 전망에서 답해야 하는 물음이기 때문이다. 이렇게 해서 인간과 인간의 삶의 문제는 각 개별자의 선택과 결단의 차원으로 이관된다. 우리 문제의 맥락에서 이는 다음을 의미한다. 모든 개별자의 삶의 문제를 ‘한 번’에 해결해 줄 수 있는 ‘그 하나의 신’은 존재하지 않고, 각각의 개별자가 자신의 삶의 형성을 위해 만든 많은 신들, 인간들의 다양한 관점에 따라 만들어진 “인간적인 너무나 인간적인” 신들만이 존재할 뿐이다. 이것이 신이 죽은 시대의 ‘많은 새로운 신’, 위베멘쉬이고, 이런 신을 만들고 그에 따라 스스로를 만들어 가는 것이 신 없는 시대에

49) 후에 하이데거도 인간의 본래적 실존과 관련하여 비슷한 말을 하게 된다. 즉 자신의 본래적 ‘끝’을 향해 기획 투사하는 현존재는 스스로에게 이렇게 말한다. “» 본디의 너, 그것이 되어라! (werde, was du bist!)«”(M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 145). 두 사상은 모두 지금-여기의 인간은 극복되어야 할 비본래적 상태에 머물러 있다는 점, 그리고 이제 바야흐로 본래적 상태로 이행해야 한다는 점을 강조하고 있다. 그래서 하이데거의 현존재는 아직 오지 않은 자신의 끝으로 “앞질러 달려가며”(ibid. 262) 본래적인 나를 만드는 자이고, 니체의 인간도 점점 더 높아지며 자신의 위버멘쉬, 본래적인 나를 만드는 존재이다. 이 ‘나’를 만드는 것이 철학의 궁극의 의무이기 때문이다.

인간이 철학하는 방식이다.

그 하나의 신이 아직 살아 있던 시대의 철학자에게는 “위대한 가치 평가의 사실을 확립하는”(NF. 18/437) 일만이 요구되었다. 그 하나의 신이 준 ‘그 하나의 가치’가 이미 거기에 있었기에 철학하는 인간이 할 일은 그 유일한 가치를 “확립하고” 준수하는 것뿐이었다. 그러나 신이 죽은 시대는 이와는 “다른”(JGB. 14/17, 74, 76, GM. 14/447) 새로운 유형의 철학자를 필요로 한다. ‘그 하나의 신’이 죽으면서 ‘그 하나의 가치’도 함께 죽었고, 세계에는 인간들이 만든 “천 개”(ZA. 13/100)도 넘는 고만고만한 가치들이 있기 때문이다. 이제 철학자는 “있는 것을” 있는 그대로 “확인하기만” 하면 되는 것이 아니라 이 있는 것이 “어떻게 있어야 하는지를 설정할 수”(NF. 20/41) 있어야 한다. 그의 과제는 신이 숨겨둔, 우리 모두가 따라야 할 ‘그 하나의 명령’을 찾아내는 일이 아니라, 스스로 “가치 평가의 입법자(Gesetzgeber)”(NF. 18/437)가 되는 것이고 스스로 “명령하는 자(der Befehlende)”(NF. 18/437)가 되는 것이다. 이것이 “본래”(NF. 18/437)의 철학자다.

“본래의 철학자는 명령하는 자이자 입법자다 : 그들은 »이렇게 되어야만 한다«라고 말한다. 그들이 최초로 인간의 ‘어디로(das Wohin)[목표]’와 ‘위하여(das Wozu)[목적]’를 규정하며 [...] 창조적인 손으로 미래를 붙잡는다. [...] 그들의 »인식«은 창조이며, 그들의 창조는 하나의 입법이며, [...]”(JGB. 14/189 = KSA. Bd. 5, 145).

입법자로서의 철학자가 붙잡은 미래, 그리고 그 미래가 보여 주는 우리의 갈 길과 그 길의 목적지, 이런 것들은 전혀 현실적인 것이 아니어서 “발견될” 수는 없고 다만 “창조될”(NF. 20/62) 뿐이다. 이것들은 멘쉬들이 도달한 높이보다 더 높은 곳에 위버멘쉬라는 이름으로, 지금-시간이 아니라 아직(未) 오지 않은(來) 시간 안에 미래라는 이름으로 제시되어 있는, 구상된(konzipiert) 또는 상상된(eingebildet) 상(像)이다. 물론 이 상을 창조하고 정립한 자는 이곳의 인간을 넘어 올라가고 지금을 지나 미

래를 향하는 새로운 철학자다. 그가 인간에게 내리는 명령은 이 상을 본
으로 하여 너 자신과 너의 오늘을 형성하라는 것이다. 그렇기에 니체는
“미래, 가장 먼 것이 [...] 오늘의 원인(Ursache)이고 [...] 위버멘쉬가 너
의 원인”(ZA. 13/103)이라고 말할 수 있었던 것이다. 중요한 것은 신이
죽으면서 존립의 근거와 원인을 잃은 우리에게 다시 원인이 주어졌고,
목적지를, 따라서 길도 잃었던 우리에게 다시 갈 길과 향할 목적지가 생
겼다는 것이다. 그러므로 입법자가 만든 신, 위버멘쉬는 우리에게 “구원”
이다. 그가 “대지에게는 목표를, 인간에게는 희망을 되돌려 주었기”(GM.
14/448) 때문이다.

이것은 분명 새로운 구원이다. 그렇다면 죽은 신의 빈자리가 이제는
채워졌고 마침내 인간은 그가 걸던 길의 ‘끝’에 도달한 것인가? 한 탁월
한 니체 연구가는 이렇게 말한다.

“위버멘쉬는 신의 자리에 들어설 수 없다. ... 그 자리는 비어 있어
야 한다”⁵⁰⁾.

왜 그런가? ‘많은 새로운’ 신들 중의 하나인 위버멘쉬가 준 구원은 ‘그
하나의 신’이 준 ‘그 하나의 구원’이 아니라 ‘많은 새로운’ 구원들 중의
하나일 뿐이기 때문이다. 물론 우리는 우리의 시간 안에서 이것을 구원
으로 간주하고(für erlösend halten) 또 해야 하지만, 동시에 이 구원이 천
개도 넘는 구원들 중의 하나에 지나지 않는다는 사실도 승인해야 한다.
그러므로 우리가 하나의 관점을 가지고 하나의 위버멘쉬를 세우면서 얻
은 목적, 길, 희망, 구원, 의미, 이 모든 것은 “그때마다의 가상”⁵¹⁾이고

50) J. Simon, “Friedrich Nietzsche”, in: *Klassiker der Philosophie*, Bd. II, hrsg. v.
O. Höffe, München 1981, 222.

51) J. Simon, “Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation”, in:
Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, hrsg. v. M. Djuric u. J. Simon,
Würzburg 1986, 73.

자신의 한정된 시간만을 가질 뿐이다. 시간이 흐르고 관점이 바뀌면 우리는 수고스러웠던 우리 노동의 결과를 늘 다시 “취소해야”⁵²⁾ 한다. 그러나 이 취소가 절망을 의미할 필요는 없다. 바로 이 취소로 인해 우리에게는 다시 우리의 더욱 새로운 신을 찾을 가능성이 열리기 때문이다. 이 점에서 위버멘쉬는 “열려 있는 시도”⁵³⁾이다.

이제 이런 관점에서, 니체가 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 도입부에서 비판하고 있는 이른바 “마지막 인간(*der letzte Mensch*)”(ZA. 13/24 = KSA. Bd. 4, 19)에 대해 생각해 보자⁵⁴⁾. 차라투스트라는 자신이 주는, 위버멘쉬의 가르침을 “이해하지 못하는”(ZA. 13/23, cf. 26) 자들을 일컬어 마지막 인간이라 불렀다. ‘마지막’은 무엇을 의미하는가? 높아지는 인간들의 계열의 끝에 도달했다는 뜻인가? 아니다. 마지막 인간은 “스스로를 마지막 인간이라 여기는 자”, 그것도 “자신을 넘어서는 더 이상 올라갈 데가 없다는 의미에서 마지막 인간이라고 여기는 자”⁵⁵⁾다. 니체의 표현을 쓰자면 “더 이상 그 자신 위로 동경의 화살을 쏘아 올리지 못하고” 더 이상 “춤추는 별”을 “탄생시킬 수 없는” 자, 그럼에도 불구하고 스스로는 “행복을 찾아냈다”(ZA. 13/24f.)고 믿는 자다. 즉 위버멘쉬를 찾아 올라가는 길에 서둘러 종지부를 찍고 스스로 이 길의 끝에 서게 됐다고, 따라서 자신의 위에는 이제 아무것도 없다고 말하는 자이다.

52) Ibid. 67.

53) J. Simon, op. cit. 216.

54) 니체 스스로 명확한 설명을 주지 않았기 때문이기도 하지만 마지막 인간이 누구인지에 대해서는 다양한 해석들이 있다. “인간 말종”(정동호, 「니체 : 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 『인문학지』, 충북대학교 인문학연구소 편, 2011, 42집, 199), “근대적 허무주의자”(성진기, 「니체의 철학적 인간학」, 『철학연구』, 대한철학회 편, 2005, 95집, 210; 백승영, 『니체, 디오니소스적 긍정의 철학』, 서울, 책세상 2005, 248), “신의 죽음과 수동적 허무주의를 완성하는 자 … 신을 죽인 자”(이서규, 「신의 죽음과 허무주의 그리고 위버멘쉬」, 『니체연구』, 8집, 2005, 55). 모두 일리가 있는 해석이지만 정곡을 찌른 것 같지는 않다. 이 문제에 관한 한 나는 바로 소개될 슈테그마이어의 의견을 따른다. 그의 해석이 텍스트와 잘 부합하기 때문이다.

55) W. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin 2012, 18.

그러므로 마지막 인간의 등장은 곧 상승하는 인간, 철학하는 인간의 끝, 이들이 걷는 길과 이 길이 향하는 위버멘쉬의 끝을 의미한다. 마지막 인간이 정말 길의 끝에 도달해서가 아니라, 그들이 ‘끝을 향하는 끝없는 길’을 끝내 버리기 때문에 니체는 이들에게 마지막 인간, 끝장난 인간이라는 최악의 이름을 부여한 것이다⁵⁶).

끝은 그리 쉽게 오지 않고 실제로는 끝내 오지 않는다. 인간은 높아가는 인간들의 계열의 끝, 그가 추구하는 바의 위버멘쉬가 될 수는 없기 때문이다. 바로 이것이 위버멘쉬는 “아직 존재한 적이 없다”(ZA. 13/153)는 니체의 말의 의미다. 왜 그런가? 왜 우리는 영원히 우리가 추구하는 것이 될 수 없고 이 추구에는 끝이 있을 수 없는가? 이 물음에 답하기 위해 언제 차라투스트라에게 날개가 생겼는지를 기억해 보자. 그가 인간들 중에 “최상이라는 자와 최선이라는 자들”이 “맨몸으로 목욕하는 것을 보았을” 때, 의복으로 가리지 않은 그들의 험벗고 적나라한 모습을 본 그에게 “전율이 엄습했을 때”, 그때 그에게 “먼 미래를 향해 날아갈 수 있는 날개가 [...] 돋쳤다”(ZA. 13/247, cf. EH. 15/462). 이른바 그의 “새의 천성”(ZA. 13/320)은 지금-여기의 인간들의 낮음에 대한 “짜증스러움”의 발현이었다. 인간들 중에 가장 높이, 가장 멀리 갔다는 자조차 “너무나 왜소하고”(ZA. 13/366), “너무나도 인간적이어서”(ZA. 13/153) “아직도” 여전히 “극복되어야 할 그 무엇”(ZA. 13/341)으로 남아 있다. 그런 자들이 자신은 이미 끝에 도달했다고 자임한다면 짜증은 배가된다. 인간은 더 높아져야 한다. 그는 아무리 높아져도 자신 위에 아무것도 없을 정도로 높아질 수는 없다. 가장 높아졌다고 믿을 때에도 그의 머리 위에는 여전히 “춤추는 별” 하나가 더 있다.

이유는 간단하다. ‘~한’ 인간이 도달했다고 간주하는 모든 끝은 피할 수 없이 ‘~한’ 끝이지 ‘~하지 않은’ 끝은 아니기 때문이다. 이것은 ‘많

56) 칸트도 비슷한 맥락에서 추구되어야 할 “최고 존재의 이념”을 이미 얻었다 생각하고 “마치 자신의 과업을 완전히 달성하기라도 한 듯이 스스로에게 휴식을 허용하는” 자들을 비판하고 있다. 그들은 이른바 “태만한 이성의 오류(ignava ratio)”(KdrV. B 717f.)를 범했기 때문이다.

은 끝들 중의 하나로서의 끝'이지, 끝으로서의 끝, '그 하나의 끝'이 아니다. 끝을 추구하고 향하는 인간을 '그 하나의 끝'에 이르도록 이끌어 갈 수 있는 자는 오로지 '그 하나의 신'뿐인데, 그는 죽었다. '많은 새로운 신들' 중의 하나로서의 나의 위버멘쉬가 그때마다 나에게 제시하는 끝은 끝으로 간주되고 이내 취소되어 끝을 향한 새로운 접근을 유혹하는 끝이다. 인간에게 끝은 일회적으로 획득하여 영원히 "보유될" 수 있는 것이 "아니다". 이것은 "지속적으로 획득되고 계속 획득되어야" 하는, 그리고 동시에 "계속해서 포기되고 포기되어야만"(FW. 12/392) 하는 끝이다. 인간이 갖는 모든 끝은 잠정적 끝이고 새로운 시작을 의미하는 끝이다. 그렇지 않다면 그는 '끝을 향하는 인간'이 아니라 '끝에 서 있는 신'일 것이다. 그래서 니체는 인간을 "아직도 확정되지 않은 동물"(JGB. 14/101, NF. 17/163), 영원히 확정되지 않을 동물이라 부른다. 가능한 그 어떤 확정도 '확정의 끝', '그 하나의 확정'일 수는 없기 때문이다. 이것은 인간의 영원한 한계다. 결국 '그 하나의 신'에는 도달할 수 없고, 영원히 '많은 새로운 신들'을 세우고 부수지 않으면 안 된다는 한계다. 그러나 그렇기 때문에 인간에게는 또 얼마나 많은 새로운 끝들이 허용되는가? 인간은 일거에 끝에 설 수 있는 신이 아니다. 그렇기 때문에 그는 철학을 한다. 인간의 일로서의 철학이란 가능한 모든, 그러나 역시 '~~하기만'한 가설들을 가지고 결코 '~~하지 않은' 끝에 다가가려는, 영원히 끝나지 않을 사유 실험이다⁵⁷⁾. 물론 이 실험의 그때마다의 결과는 새로운 실험의 필연성이다. 우리가 세운 어떤 가설, 우리가 행한 어떤 실험도 우리를 '그 하나의 끝'으로 데려다 줄 '그 하나의 날개'를 달아 주지는 않기 때문이다. 우리의 "실험적 [...] 시험적"(NF. 21/354) 비행은 좌초할 수밖에 없다. "무한에 좌초한 채 난파하는 것이" 우리 '~~한' 인간들의 피할 수

57) 김창래, 「철학의 욕망 I. 끝으로부터 철학하기」, 242 참조. 니체도 자주 실험 철학(Experimental-Philosophie)이라는 말을 사용하고 그 사색의 단편들을 보여 준다. 완전히 정리된 것 같아 보이지는 않는, 이 흥미로운 개념에 대해서는 다음을 참조하라 (MR. 10/350, FW. 12/293f., JGB. 14/73, GM. 14/474, 485, NF. 21/354).

없는 “운명”이다. 그러나 그럼에도 불구하고 “은통 바다, 바다, 바다인 곳을 향해”, 그리고 그 “바다를 넘어서” ‘~하지 않은’ 바다의 끝을 향해 “날아가려는 욕망”의 유혹 또한 지워버릴 수 없다. 니체는 이 욕망이 “우리에게는 어떤 욕망보다도 더 중요하다”고 말한다. 그리고 묻는다. 이 욕망은 “우리를 어디로 데려가는가?”(MR. 10/423) 내 생각은 이렇다. 그 욕망은 우리를 바로 우리 자신에게로 데려다 준다. 이 비행의 위대함은, 저 높은 곳의 ‘~하지 않은’ 신을 향하는 비행 속에 이 땅 위에 서 있는 ‘~한’ 인간들이 높아지고 있다는 점이다. 인간이 신을 닮아가고 있다. 스스로 신이 되지는 않으면서 말이다. 바로 여기에 신적 지혜를 향한 사랑으로서의 철학의 핵심이 있다. 철학은 인간의 일이지 신의 일이 아니다. 철학자는 인간 자신을, 그리고 인간의 삶을 만들고 있는 것이다. 근본적으로는 인간이 살아야 하는 것이고 정말이지 “다른 도리는 없기”(FW. 12/28) 때문이다. 그러니 어찌 삶과 인간의 일을 접어두고 죽음과 신에 대해 말할 것인가?⁵⁸⁾

58) 그래서 동양의 옛 성인도 이렇게 물었던 것이다. “사람을 섬기지 못하면서 어찌 귀신을 섬길 것이며 삶을 모르면서 어찌 죽음을 알겠는가(未能事人 焉能事鬼, 未知生 焉知死)?”(『논어』, 선진)

참고문헌

- 김창래, 「인간의 원상(idea)에 관한 연구. 철학적 인간학의 근본 개념으로서의 상과 형성」, 『철학연구』, 철학연구회 편, 2006, 제75집.
- 김창래, 「철학의 욕망 I. 끝으로부터 철학하기」, 『철학연구』, 고려대학교 철학연구소 편, 2010, 41집.
- 김창래, 「철학의 욕망 II. 끝을 향한 형성」, 『철학탐구』, 중앙대학교 중앙철학연구소 편, 2012, 32집.
- 니체, 『니체전집』, 김기선 외 옮김, 서울(책세상) 2000~5, 21권.
- 딜스, 헤르만(엠티), 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 김인곤 외 옮김, 서울(아카넷) 2005.
- 백승영, 니체 철학에서 인식/해석과 존재, 『철학』, 한국철학회 편, 1999, 58집.
- 백승영, 『니체, 디오니소스적 긍정의 철학』, 서울, 책세상 2005.
- 성진기, 「니체의 철학적 인간학」, 『철학연구』, 대한철학회 편, 2005, 95집.
- 스피토자, 『에티카』, 강영계 옮김, 서울(서광사) 2001.
- 아리스토텔레스, 『형이상학』, 조대호 옮김, 서울(나남) 2012.
- 아우구스티누스, 『참된 종교』, 성염 옮김, 서울(분도출판사) 1989.
- 안셀무스, 『프로슬로기온』, 박승찬 옮김, 서울(아카넷) 2002.
- 이상엽, 「니체의 이상적 인간상 연구」, 『니체연구』, 한국니체학회 편, 2007, 11집.
- 이서규, 「신의 죽음과 허무주의 그리고 위버멘쉬」, 『니체연구』, 한국니체학회 편, 2005, 8집.
- 정동호, 「니체 : 『차라투스트라는 이렇게 말했다』」, 『인문학지』, 충북대학교 인문학연구소 편, 2011, 42집.
- 플라톤, 『국가』, 박종현 역, 서울(서광사) 1997.
- 플라톤, 『뤼시스』, 강철웅 옮김, 서울(EJB) 2008.
- 플라톤, 『소크라테스의 변론』, 박종현 옮김, 서울(서광사) 2003.
- 플라톤, 『파이드로스』, 조대호 옮김, 서울(문예출판사) 2004.
- 플라톤, 『편지들』, 강철웅 외 옮김, 서울(EJB) 2009.

- 플라톤, 『향연』, 강철웅 옮김, 서울(EjB), 2010.
- Augustin, A., *De trinitate*, ü.setzt v. M. Schmaus, München 1935.
- Borsche, T., *Was etwas ist. Frage nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nicolaus von Kues und Nietzsche*, München 1990.
- Figl, J., “»Tod Gottes« und die Möglichkeit »neuer Götter«”, in: *Nietzsche Studien*, 2000, Bd. 29.
- Heidegger, M., “Nietzsches Wort »Gott ist tot«”, in: idem, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950.
- Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Bd. 24, Frankfurt a. M. 1975.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1972.
- Humboldt, W. v., *Schriften zur Sprachphilosophie, Wilhelm von Humboldt Werke*, Bd. 3, hrsg. v. A. Flitner, Stuttgart 1963.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956.
- Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, 15 Bde. München 1999.
- Penzo, G., Art. “Übermensch”, in: *Nietzsche Handbuch*, hrsg. v. H. Ottmann, Stuttgart 2000.
- Plato, *Theätet*, ü.setzt v. O. Apelt, Hamburg 1993.
- Rorty, R., “Lob des Polytheismus. Nietzsches quasi-pragmatische Auffassung der Wahrheit”, in: *Was mir Nietzsche bedeutet*, hrsg. v. G. Seubold, Bonn 2001.
- Schmidt, G., “Nietzsches Bildungskritik”, in: *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd II, hrsg. v. M. Djuric u. J. Simon, Würzburg 1984.
- Simon, J., “Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation”, in: *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, hrsg. v. M. Djuric u. J. Simon, Würzburg 1986.
- Simon, J., “Der Philosoph als Gesetzgeber. Kant und Nietzsche”, in: *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift zum Tode*

Friedrich Kaulbachs, hrsg. v. V. Gerhardt u. N. Herold, Würzburg
1992.

Simon, J., “Friedrich Nietzsche”, in: *Klassiker der Philosophie*, Bd. II,
hrsg. v. O. Höffe, München 1981.

Simon, J., *Philosophie des Zeichens*, Berlin 1989.

Stegmaier, W., *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin 2012.

Teichert, D., *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis*, Stuttgart 1991.

Bedürfnis der Philosophie III. Ende des Endes?

Kim, Chang-Rae (Korea Univ.)

Philosophie ist eine Wissenschaft, die nach dem Grund der Seienden und auch nach dem dieses Grundes usw. fragt und damit sich zum Ende dieser Reihe der Gründe zu führen sucht. Dieses Ende ist ja der Gott der Philosophen, der den Menschen den Grund ihres Bestehens, das Ziel ihrer Bildung, den Maßstab der ihnen zugänglichen Wahrheiten bedeutet. Ohne es hätten wir keine andere Wahl, als dass wir einen "der unheimlichsten Gästen", das Nichts und den Nihilismus, empfangen. Trotzdem sagt Nietzsche, Gott ist tot und das Ende endet. Ist dann der Besuch des Nihilismus und damit die Herrschaft des Nichts unvermeidlich? Die vorliegende Arbeit sucht aufzuzeigen, wie Nietzsche, der selbst "den Nihilismus zu Ende gelebt hat", mit dem kommenden Nihilismus kämpfend den Sinn des menschlichen Lebens verteidigt hat. Dazu sind einiges unter Beweis zu stellen. Erstens, der Gott, von dem gesagt wird, dass er tot sei, ist nicht der Gott als das Ende der Reihe der Gründe aufsteigenden Denkens, sondern der Gott als ein absoluter Anfang, von dem her alles, was existiert, entstanden wäre. Nietzsche warnt mit Ernst vor, diese beide miteinander zu verwechseln und das Verhältnis beider umzukehren. Der Gott, der tot ist, ist in erster Linie der Gott als Anfang. Zweitens, gegenüber dem Gott als einem Ende ist Nietzsche doch nicht minder kritisch. Aber diese Kritik schränkt sich auf den moralischen Gott ein, der den menschlichen Willen zum Leben ohnmächtig macht. Sogar sucht Nietzsche die Möglichkeit der neuen Göttern, die den Menschen und dessen Leben verstärken *wollen*. Drittens, der sog. tote Gott ist vorzüglich 'der eine Gott', von dem zu sagen ist, dass allein er sei. Nietzsche will an die Stelle dieses toten Gottes viele neue Götter treten lassen, die von endlichen Menschen gebildet werden. Und damit kann 'der eine Gott' nicht umhin zu sterben, zumal er derjenige ist, der nicht 'einer unter vielen Göttern' sein kann und will. Nietzsche ist ja ein

Polytheist. Viertens, diese vielen neuen Götter, die jeder Mensch aus seinen eigenen Perspektive bildet, sind ja die menschlichen, die in der Sprache Nietzsches in dem Sinne ‘Übermensch’ zu nennen sind, dass er über Menschen ist. Der Übermensch ist ja “ein tanzender Stern”, der den Menschen die Richtung ihrer Bildung bestimmt und ihre Steigerung führt. Er ist das Ende der Reihe der sich immer aufsteigenden Menschen und der Gott von Nietzsche als von einem Polytheisten. Aber dieser Gott ist doch nicht ‘der eine Gott’, sondern ‘einer unter vielen neuen’. All diesen Diskussionen liegt ja gewiß ein erkenntnistheoretisch höchst interessanter Standpunkt, nämlich der perspektivistische zugrunde, dessen Pointe ist: Den endlichen menschlichen Seienden wird nie ‘Eines’, sondern nur ‘Vieles’ als Ergebnis ihrer Arbeit zuteil. So hat jeder Mensch ein Bedürfnis nach dem Ende der Reihe, die er aufsteigt, und erhöht sich in der Tat. Aber das Ende, zu dem er jedesmal gelangt, ist doch nicht ‘das eine Ende’, sondern nur ‘eines unter vielen’. Dies ist ja eine grundsätzliche Grenze des philosophierenden, d.h. weisheitsliebenden Menschen.

Key words: Ende, Philosophie, Mensch, Tod Gottes, Übermensch

김창래 e-mail: kcrae@korea.ac.kr

투 고 일	2013년 10월 15일
심 사 일	2013년 11월 01일
게 재 확정	2013년 11월 13일