

짜라투스트라의 '의욕하는 주체'에 대한 소고

김 주 휘

(서울대 철학사상연구소)

1. 들어가는 말

이 글에서는 니체의 주저 가운데 하나인 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』(이하 『짜라투스트라』)를 그에 앞선 「교육자로서의 쇼펜하우어」(이하 「교육자」)와 비교하여 읽으면서 짜라투스트라가 가르치는 '의욕함wollen'과 '창조schaffen'의 함의와 의욕하고 창조하는 주체에 대한 요구가 갖는 의미에 대하여 제안을 하고자 한다. 본격적인 논의에 앞서 니체의 주체 개념에 대한 기존의 접근들을 간략하게 소개하는 것으로 글을 시작하겠다. 이는 크게 네 부류로 나누어지는데, 하나는 니체의 '힘에의 의지' 개념에서 근대의 지배적 주체성의 정점을 발견하는 입장이며 이러한 해석의 선구는 단연 하이데거이다. 하이데거는 니체의 '힘에의 의지'에 대한 사유를 근대 주체 형이상학의 완성으로, 의지 자체의 항상성과 안정성을 확보하고 보존하는 힘으

주 제 어: 의욕함, 창조, 삶의 해방, 문화, 윤리적 삶

willing, creating, liberation of life, culture, ethical life

로서 결국 기술을 통한 지구의 지배에 이르게 하는 것으로 이해한다(Heidegger, 1982; 1991). 하이데거의 니체 비판 이후 니체의 ‘힘에의 의지’에 대한 ‘의지에의 의지’로서의 비판은 니체에 대해 가장 흔히 볼 수 있는 비판이 되어왔다. 그러나 다른 한편, 하이데거와 달리, 니체에게서 근대적 주체 개념의 완성이 아니라 오히려 그것의 해체를 발견할 수 있다는 주장들이 있어왔다. 들뢰즈와 푸코 등은 니체를 바로 이러한 입장에서 해석하였으며 니체에 대한 해체주의적 해석은 큰 반향을 불러일으켰다. 이러한 해석의 영향 하에 이틀테면 하타브(Hatab) 같은 이는 니체의 『도덕의 계보학』 2부에 등장하는 ‘주권적 개인’이 결코 니체의 이상으로 간주될 수 없다고 주장한다(Hatab, 2005:10).

니체의 주체 개념에 대하여 이러한 두 개의 입장이 지배적인 해석으로 대치하는 가운데 다른 한편에서는 니체에게서 주체란 지배하는 주체로 혹은 단지 해체된 주체로 발견되는 것이 아니라 오히려 ‘창조되어야 할 무엇’으로서 제기된다는 사실이 크게 주목되어 왔다.¹⁾ 짐스(Gemes)의 표현을 빌리자면, 니체가 해체론자들과 마찬가지로 선재하는 통일적 주체라는 관념을 하나의 신화(myth)로 비판한다면 그것은 기술적(descriptive) 차원에서 그러한 것이고, 처방적(prescriptive) 차원에서는 진정한 통일적 주체의 창조를 요구한다는 것이다(Gemes, 2001: 339). 이러한 측면에서 니체는 “윤리적 개인주의자moral individualist”로 불리기도 한다(Warren 1988: Intro.). 특히 네하마스(Nehamas), 티리(Thiele), 파크스(Parkes) 등의 학자들은 니체에게서 주체가 창조되고 획득되어야 하는 것이라는 점을 설득력 있게 보여준다(Nehamas, 1985; Thiele, 1990; Parkes, 1994). 그러나 이러한 접근을 취하는 이들의 대개는 니체의 자기-창조하는 주체들을 비사회적 비정치적 개인으로 간주하는 경향이 있다. 이들은 니체가 요구하는 자기창조의 실천을 전적으로 사적인 영역에 속하는 것으로 여기고 그러한 실천이 가질 수 있는 사회적 정치적 함의를 고려하지 않는다. 니체에 대한 비사회적 비정치적 해

1) 이 글에서는 주로 영미권의 해석들을 먼저 소개한다. 프랑스와 독일어권의 연구 상황에 대한 소개를 덧붙이는 것은 다른 연구자들의 도움을 빌고자 한다.

석은 한편으로는 니체를 나찌즘과의 불편한 연루로부터 자유롭게 하는 효과를 갖지만 다른 한편으로는 니체의 사유에 대한 일면적 해석이라는, 그의 사유가 가지는 사회적 정치적 측면의 도외시라는, 값을 치름으로써 그렇게 한다.

마지막으로, 근래에는 니체의 '창조되어야 할 혹은 획득되어야 할' 주체에 대한 이해로부터 한 걸음 더 나아가 이러한 주체와 공동체 사이의 보다 긍정적이고 적극적인 관계에 주목하는 이들이 나타났다. 대표적으로 스탠리 카벨(Stanley Cavell)은 니체를 그가 즐겨 읽었던 에머슨과 함께 비교하며, 에머슨과 니체의 윤리적 완전주의(perfectionism)가 어떻게 민주주의와 정치적 삶에 기여할 수 있는지에 주목한다(Cavell, 1990). 그리고 카벨의 영향 하에, 콘웨이(Conway)는 모범적 인간들(exemplary human beings)이 미시적 레벨에서의 정치에서 행할 수 있는 역할의 중요성을 강조하고, 오웬(Owen)은 니체의 사유가 주체에 대한 자유주의적 관념을 비판하며 시민의 덕을 중요시하는 시민적 인문주의(civic humanism)의 전통에 속한다고 주장한다. 또한 니체의 니힐리즘 극복의 프로젝트를 일종의 플라톤적 정치로 해석하는 이들 역시 니체의 개인들이 정치적 주체로서 갖는 긍정적 역할을 강조한다(Cf. McIntyre, 1997; Hutter, 2006). 더 나아가, 영(Young) 같은 이는 니체에 대한 개인주의적 해석들을 강력하게 비판하면서 공동체주의자로서의 니체의 면모를 주장하기도 한다(Young, 2006).

한국에서도 니체의 주체 개념에 대한 연구가 활발하게 진행되어 왔는데, 무엇보다도 특히 이성과 의식에 대한 니체의 비판과 니체에게서 주체의 몸성과 도덕적 미학적 성격에 대한 중요한 언급들이 이루어졌다.²⁾ 이러한 연구에 더하여 필자는 위에서 소개한 니체의 주체 개념에 대한 접근법들 가운데 마지막에 가까운 입장을 취하여 니체의 사유에서 주체의 사회정치적 의미와 지위에 대한 연구의 길을 열고자 한다. 이러한 시도는 니체에 대한 이해를 풍부하게 할 뿐만 아니라 그의 사상이 오늘날의 삶에서 어떤 의미를

2) 한국에서 니체의 주체 개념에 대한 연구는 헤아릴 수 없이 많으나 그 가운데에서도 특히 김정현과 김미기, 이상엽, 이진우, 정낙림 등의 연구를 참조하라.

가질 수 있는가에 대한 고민에도 새로운 빛을 던져 줄 것이다.

필자는 한편으로는 니체에게서 주체란 창조되어야 할, 획득되어야 할, 그 무엇이라는 점에 주목한다. 짐스와 마찬가지로 필자는 니체의 주체에 대한 사유에서 그것의 기술적(descriptive) 측면과 처방적(prescriptive) 측면이 구별되어 이해되어야 한다고 생각한다. 니체에게서 주체의 통일성은 ‘주어진’ 것이 아니라 ‘창조되어야’ 할 것으로 여겨지며 이러한 규범적 실천적 요구는 니체의 사유 전체에서 결코 간과할 수 없는 중심적 자리를 차지한다. 다른 한편, 필자는 니체가 요구하는 자기창조의 실천은 단지 사적인 활동에 그치는 것이 아니라 사회적 문화적 정치적 맥락에서 중요한 의미를 갖는 것이라고 주장한다. 니체는 개인들을 미래의 씨앗으로 간주했으며 새로운 공동체의 창조자들로 이해했다. 그에게서 자기-창조하는 개인들은 사적 개인들이 아니라 공동체의 역동성의 한 가운데에 존재하는 개인들로 이해된다. 이 글에서 필자는 니체에게서 존재하는 개인과 공동체의 변증법에 주목하면서, 자기-창조하는 개인들이 갖는 공동체의 역동성의 핵으로서의 지위와 역할의 이론적 근거가 니체가 개인과 공동체를 공히 의욕함의 주체로, 가치창조의 주체로, 그리고 이러한 의미에서 윤리적 실천의 주체로 간주하는데 있음을 보여주고자 한다. 니체에게서 개인과 공동체의 이러한 성격에 대한 정확한 이해는 우리가 니체의 정치사상을 보다 적절히 이해하는 데에도 도움이 될 것이다.

글의 순서는, 우선 다음 절에서 니체의 사유에서 개인과 공동체 사이의 변증법적 관계를 간략하게 소개하고, 그 이후 이러한 관계를 가능하게 하는 근거로서의 개인과 공동체의 ‘의욕하는 주체’로서의 성격을 「교육자로서의 쇼펜하우어」와 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』를 비교하여 읽으며 고찰하는 것이 될 것이다. 마지막 절에서는 윤리적 실천으로 이어지는 ‘의욕함’이 가지는 다른 중요한 측면들을 지적하겠다.

2. 니체의 ‘개인’: 공동체의 열매와 씨앗

니체의 사유에서 개인이 가지는 지위와 역할이라는 주제는 니체 이외의 다른 철학자들, 이를테면 헤겔과 마르크스, 아도르노 등의 사유에서 개인이 가지는 지위와 역할과 비교하여 고찰하면 그 의미가 더욱 풍부해질 것이나, 그러한 비교고찰은 다음 기회로 미루고 여기에서는 일단 우리가 니체에게서 개인에 대한 사유를 고찰할 때 반드시 주목해야 하는 단초를 지적하기로 하겠다.

『도덕의 계보학』 2부에서 니체는 “주권적 개인das souveraine Individuum”을 “자율적이고 탈윤리적인 개인das autonome übersittliche Individuum(왜냐하면 “자율적”이라는 것과 “윤리적”이라는 것은 서로 배타적이기 때문 에)”라고 규정한다(GM, II, 1). 이로부터 니체의 주권적 개인에 대하여 그것의 비윤리적이고 비사회적인 혹은 반사회적인 성격에 대한 많은 비판이 있어왔다. 흔히 니체의 주권적 개인은 사회의 바깥에, 그것과 동떨어져 무관하게 존재하는 개인으로 이해되고 비판된다.³⁾

그러나 주권적 개인에 대한 니체의 표면적 규정에 따라 그것을 비판하는 것은 저러한 용어들 뒤에 감추어져 있는 개인과 공동체의 복잡한 관계를 전혀 고려하지 못하는 것이다. 니체는 주권적 개인을 탈윤리적인, 그러므로 공동체의 규범성 바깥에 있는 자로 제시하는 바로 그 곳에서 또한 개인을 오랜 공동체적 윤리적 실천의 결과로서만 나타낼 수 있는 열매라고 지칭한다. 그러므로 중요한 것은 니체의 주권적 개인에 대한 규정을 그것이 제기되는 전체적 맥락 안에서 이해하는 것, 그리고 니체의 사유에서 개인과 공동체 사이의 단순하지 않은 관계를 이해하는 것이다.

『도덕의 계보학』 2부는 인간을 다른 동물과 구별시키는 성격으로서 “약

3) 이를테면 맥킨타이어는 『덕 이후After Virtue』에서 “니체 혹은 아리스토텔레스?”라는 타이틀로 그들을 우리가 둘 가운데 하나를 선택해야만 하는 선택지로 제시하고 있다. 니체의 개인주의는 오직 사회와 공동체를 파괴하는 것으로만 간주된다 (Alasdair McIntyre, 1994, Ch. 9).

속을 할 권리를 갖는”다는 점과, 이처럼 “약속을 할 권리를 갖는” 인간을 만들어내기 위해 필요로 했던 지나긴 도정에 대한 설명으로 시작된다. 동물로부터 인간으로의 이행, 즉 순간적 삶으로부터 기억을 갖는, 그로부터 약속과 책임과 미래를 갖는 삶으로의 이행은, 소위 말하는 인류의 역사란 것이 시작되기 이전에, 인류사의 가장 긴 부분을 차지하는 시기에 관습법의 형태로 인간의 자기 자신에 대한 작업으로서 시작되었다(GM, II, 2). 니체는 “감정과 욕망의 순간들의 노예 *diesen Augenblicks-Sklaven des Affekts und der Begierde*” 안에 고정된 기억을 새겨 넣는 과정이 얼마나 잔인한 형벌들과 끔찍한 금욕적 실천들을 요구했었는지를 기술하며 몸서리친다. 그리고 주권적 개인은 공동체의 이러한 오랜 윤리적 금욕적 실천의 최종적 산물로서만 나타날 수 있다고 말한다. 그 자신의 독립적이고 지속적인 의지를 가진, “약속을 할 권리를 갖는” 그리고 그 자신의 힘과 자유를 의식하고 마침내 인간 일반이 완성에 도달했다는 충만한 느낌을 갖는 이 인간은 공동체라는 “나무가 그 열매를 맺는 거대한 과정의 마지막에” “그 나무의 가장 익은 열매로서” 나타난다(ibid.). 니체가 개인을 공동체라는 나무의 열매에 비유하는 것은 이것이 처음이 아니다. 우리는 『즐거운 지식』에서도 동일한 비유를 발견한다: “곧이어: 이 열매 중의 열매가 민족 *das Volk*의 나무에 매달려 무르익고 누렇게 된다. --이 나무는 바로 이 열매들을 위하여 존재했던 것이다!” (FW 23)⁴⁾ 니체는 공동체의 역사를 사계절에 비유하면서 개인이 공동체의 가을에, 그것의 무르익은 열매이자 목적으로서 출현한다고 주장한다. 공동체의 윤리적 삶의 ‘열매’로서의 개인이라는 메타포는 다양한 함축을 품고 있으며 그것을 여기에서 모두 분석할 수는 없다. 다만 니체에게서 개인과 공동체의 대립이 결코 단순한 대당이 아니며 개인이 공동체에 대립할 때 그것은 공동체적 실천의 자기완성과 ‘극복’으로서 그러하다는 사실이 지적되어야 한다. 이는 니체가 개인을 공동체적 실천의 열매이자 목적으로서 제시

4) 이 글에서는 *das Volk*를 ‘민족’ 혹은 ‘공동체’로 번역할 것이다. ‘민족’이라는 번역어는 흔히 피의 동질성이라는 함의를 갖는 것으로 이해되지만 여기에서는 그러한 함축 없이, 공통의 윤리적 가치와 실천을 공유하는 집단으로 이해된다.

할 뿐만 아니라 새로운 공동체의 '씨앗'으로 규정한다는 데서도 드러난다. 주권적 개인은 공동체의 윤리적 실천의 결과물이자 그 실천의 체화이지만 또한 그것을 극복한 자, 넘어선 자로서 '탈윤리적'으로, 즉 공동체의 규범 바깥에, 존재한다. 이들은 기성의 규범의 법외자로서 그들 자신의 법을 창조하는 이들이며 그로써 미래의 새로운 공동체의 입법자가 된다. 새로운 법의 창조자로서 새로운 윤리적 실천의 주체가 되는 개인들은 이로부터 새로운 윤리적 공동체의 씨앗이 된다. 즉 열매로서의 개인들은 그 안에 새로운 씨앗을 품고 있다: “나는 개인들을 의미하는데 그들은 미래의 씨앗을 품고 다니는 자들이며, 정신의 식민지를 창설하고 국가와 사회를 새로이 건설하는 자들이다.”(FW 23).⁵⁾

니체에게서 개인들은 한 공동체의 윤리적 실천의 열매이자 그것의 자기 극복의 매개가 되어 새로운 공동체의 씨앗이 됨으로써 그 역동성의 한 가운데 자리하게 된다. 니체가 개인들이 공동체적 실천의 목적이라고 말할 때 그것은 공동체의 목적이 자신의 완성과 극복에 있을 때 분명히 그러하다. 개인은 하나의 공동체를 단지 보존하는 것이 아니라, 그것의 성장과 완성과 자기극복에 기여하는 역할을 한다. 그러므로 개인이 공동체의 목적이 된다는 것은 하나의 공동체가 단지 자신의 유지와 보존을 목표로 하는 것이 아니라 항상적인 자기극복을, 새로운 실험들의 허용과 새로운 지평에로의 열림을 목표로 한다는 것을 의미한다. 즉, 공동체의 목적으로서의 개인에 대한 니체의 진술은 또한 강하고 건강하며 변창하는 공동체란 어떠한가에 대한 진술이기도 하다. 이러한 맥락에서 니체는 개인들이 결코 '단지' 개인들이 아니라고 말한다. 그들은 단순한 개인들 “이상”으로 존재한다(KSA 12, 9 [7]). 이것이 또한 니체가 근대의 개인주의에 대하여 회의적인 태도를 취한 이유를 설명해준다. 개인의 역할에 대한 지속적인 관심에도 불구하고 니체는 근대적 개인주의의 '원자적' '분파적' 경향과 '작은 이기주의'에 매우 비판적이었다. 니체가 탈윤리적인 존재로서 주권적 개인을 언급할 때 그것은 종래의 공동체적 삶을 혁신하고 넘어서는 이들, 즉 공동체의 지평을

5) Cf. JGB 262.

넓히는 자들을 의미하는 것이었지, 단지 사적인 개인들의 출현을 뜻하는 것이 아니었다.

그러므로 틈레(Thiele)가 제안하는 것처럼 고대의 영웅적 개인주의와 근대의 개인주의라는 대당을 취하고 니체의 개인을 내적으로 정도된 근대적 영웅으로 파악하는 것은 니체에게서 개인의 지위와 역할을 결코 적절하게 보여주지 못한다(Thiele 1990: 48). 같은 이유에서 공동체주의와 자유주의의 대상으로 니체를 파악하려는 시도 역시 부적절할 것이다. 니체에게서 개인은 이미 그 정의에 있어서 공동체를 혁신하고 넘어서는 자이지만 그는 또한 오직 공동체적 실천의 결과물로서만 존재한다. 굳이 명명하자면 니체의 입장은 ‘공동체주의적 개인주의’가 될 것이다. 니체에게서 공동체적 관심, 공동체의 완성과 자기극복에 대한 관심은 개인주의를 낳고 요청하며, 또한 개인주의는 공동체의 자기극복과 역동성의 매개로서 그에 복무하기 때문이다. 이런 점에서 니체의 사유는 자유주의로도 그리고 전체주의로도 모두 해석될 수 있는 소지를 가지고 있으며 실제로 그렇게 유용되어 왔다.⁶⁾

3. “의욕함(wollen)”과 “창조(schaffen)”의 주제: 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』에서

니체에게서 공동체적 실천의 열매이자 자기극복의 매개로서의 개인에 대한 사유는 고찰할 필요가 있는 여러 가지 측면들을 가지고 있다. 필자는 이 글에서 그 가운데 가장 초보적이고 근간이 되는 작업 가운데 하나를 수행하

6) 개인과 공동체의 서로를 “키우는nurturing” 관계에 대해서는 소켈(Sokel)과 맥킨타이어(Alex McIntyre)를 더 참고할 수 있다. 특히 소켈은 니체의 사유가 어떻게 급진적 개인주의와 전체주의라는 전혀 다른 해석을 모두 끌어들이게 되는지를 디오니소스적 자연과 아폴론적 개인의 관계를 통하여 고찰하는데, 소켈이 분석하는 저러한 관계는 공동체와 개인 사이에도 유사하게 적용된다(Sokel, 2005). 그리고 맥킨타이어는 공동체의 역동성에 대한 니체의 사유를 “공동체의 사계절seasons of people”이라는 메타포에 착목하여 잘 설명해 준다(Alex McIntyre: Ch. 3).

고자 한다. 즉 니체가 개인을 공동체와 대립하면서 공동체의 자기극복의 매개로 작용하는 자로 간주할 수 있었던 근거가 근본적으로는 개인과 공동체를 모두 가치-창조하는 실천의 주체로 간주했기 때문임을 보여주하고자 한다. 니체는 개인과 공동체를 모두 의욕함의 주체로, 그리하여 가치를 창조하고 윤리적 삶을 영위하는 주체로 간주한다.⁷⁾ 바로 이러한 점이 니체에게서 개인이 공동체적 삶의 '열매'이자 동시에 새로운 '씨앗'이 됨을 가능하게 한다. 이러한 파악은 무엇보다도 니체가 "힘에의 의지"를 최초로 소개하는 저작, 『짜라투스트라』에서 가장 잘 나타난다. 여기에서 니체는 짜라투스트라의 입을 빌어 과거에는 민족들과 공동체들이 의욕함과 윤리적 실천의 주체였으며, 이제 개인들이 바로 그러한 주체가 되어야 한다고 역설한다. 새로이 가치-창조하는 개인들에 대한 짜라투스트라의 요구는 과거의 윤리적 공동체들의 죽음과 차가운 계산기로서의 근대국가의 탄생을 그 배경으로 가진다. 『짜라투스트라』에서 의욕함과 새로운 창조에 대한 요구와 그것의 의미를 「교육자」와 비교하여 읽으며 고찰해 보겠다.

『짜라투스트라』는 무엇보다도 창조와 의욕함에 대한 글이다. 이 글은 창조하는 행위와 의욕함에 대한 칭송과 그것을 행할 수 있는 자에 대한 요구, 그리고 그것을 행할 수 없는 자에 대한 비판으로 가득 차 있다. 짜라투스트라는 의욕함이 우리를 해방시키며 창조야말로 "고통으로부터의 위대한 구원이자 삶이 가벼워지는 길"이라고 말한다(Z, II, ii.). 짜라투스트라는 동료 창조자들을 원하며 창조의 게임을 위하여 "고귀한 자"와 "아이"를 원한다. 질문은, 니체가 여기에서 의욕함과 창조를 통해 무엇을 의미하는가 하는 것이다. 니체가 의욕함에 대하여 말할 때 그것에는 "구원"과 "해방"과 "사랑"과 "평가" 등의 메타포들이 뒤따른다. 우리는 이 메타포들 뒤에 숨어 있는 의미를 명확하게 밝히는 것이 필요하다. 이를테면, 도대체 어떤 의미에서 의욕함은 우리를 해방시키는가 *befreien*? 이 질문으로부터 시작하기로 하자. 짜

7) 여기서 '윤리적' 삶이라고 말하는 것은 에토스 *ethos*의 본래적 의미, 즉 근본적으로 '삶의 방식'이라는 의미로 이해되어야 하는 것이다(Cf. Schacht, 2001).

라투스트라는 말한다:

“내 안의 모든 지각하는 것이 고통스러워하고 있고 감옥에 갇혀 있다: 그러나 나의 의욕Wollen이 언제나 나의 해방자Befreier로서 그리고 기쁨을 가져오는-자Freude-bringer로서 나를 찾아온다.

의욕이 해방을 가져온다: 이것이 의지Wille와 자유Freiheit에 관한 참된 가르침이다--짜라투스트라가 너희에게 그것을 가르친다.

더-이상-의욕하지-않기, 그리고 더-이상-평가하지-않기, 그리고 더-이상-창조하지-않기! 아, 이들 커다란 피로감이 언제나 나에게서 멀리 떨어져 머물기를!” (Z, II, ii)

비록 이것이 짜라투스트라의 중심적 가르침 중의 하나이지만 그 함의는 그 자체로는 결코 분명하지 않다. 우리는 의욕함이 왜 그리고 어떤 방식으로 무엇이 해방을 가져오는지에 대하여 알 수 없다. 그러나 니체에게서 ‘해방’과 ‘자유정신’이 이미 오랫동안 그의 사유의 중심적 주제였다는 사실을 상기할 필요가 있다. ‘삶의 해방’은 바로 『교육자』의 중심주제였으며 『인간적인 너무나 인간적인』은 “자유정신을 위한 책”이라는 부제를 달고 있다. 니체의 앞선 저작들을 함께 고려하면 우선 해방이란 무엇보다도 먼저 사회적 구속과 의무‘로부터의’ 해방이라는 소극적 부정적 의미를 갖는다는 것을 알 수 있다. 『짜라투스트라』에서 니체는 저 ‘...로부터의 자유’라는 소극적 부정적 해방을 정신의 삼 단계 변형에서 사자에 해당하는 것으로 표현한다: “자신을 위하여 자유를 창조하고 의무 앞에서 신성한 아니오를 말하기: 이것을 위하여, 나의 형제들이여, 사자가 필요하다.”(Z, I, i) 즉 ‘해방’은 가장 먼저 ‘너는 해야 한다’로부터의 해방을 의미한다. 그러나 니체는 저 소극적 부정적 의미의 해방이 결코 충분하지 않다는 사실을 분명히 한다. 정신의 삼 단계 변형에서 사자는 최종 단계를 형성하지 않는다. 사자는 아이를 위하여 자리를 내어주어야 하며, 아이는 새로운 가치를 창조하는 자이고 자신의 고유한 의지를 의욕하는 자이다. 사자는 소극적 의미의 자유를 만들어낼 수는 있지만, 그리하여 새로운 창조를 위한 자유의 공간을 마련할 수는 있지만, 스스로 능동적 의미의 자유, 즉 창조적 힘을 행사하지는 못한다. 이것

이 사자의 한계이며 사자가 다시 아이로 변형되어야 하는 이유이다.

이 대목에서 니체가 짜라투스트라의 메시지에 대한 가능한 왜곡과 오해를 매우 저어했다는 사실에 주목하자. 이를테면 『짜라투스트라』 1권에서 “저 세계”의 창조자들, 몸을 경멸하는 자들과 무거움의 정신에 대하여 비판한 이후 니체는 그의 이러한 가르침이 가져올 가능한 위험성에 대한 우려를 표현한다.

“산기슭의 나무에 대하여”에서 짜라투스트라는 자유를 열망하는 자들, 그러나 여전히 ‘소극적 자유’에 머물러 있으며 그리하여 아직 자유롭지 못한 이들에 대하여 말한다. 짜라투스트라가 말하기를, 이들의 위험은 단지 더 높은 것에 대한 열망뿐만 아니라 모든 악한 충동들이 함께 해방되기를 열망한다는 사실에 있다: “그러나 너의 악한 충동들 역시 자유를 갈망한다. 너의 들개들이 자유를 원한다: 너의 정신이 모든 감옥 문을 열려 하자 그것들이 지하실에서 기쁨에 넘쳐 짚어댄다. 자유를 꿈꾸는 이들은 나에게서는 아직 수인에 지나지 않는다: 아, 그들에게서 영혼은 영리해지며 또한 교활해지고 천해진다.” 그래서 짜라투스트라는 덧붙인다: “정신이 해방된 자는 또한 자신을 정화해야만 한다. ... 그의 눈이 또한 맑아져야만 한다.”(Z, I, viii) 그에 이어 짜라투스트라는 저 해방된 정신들이 빠져들기 쉬운 함정으로서 “그들의 가장 높은 희망을 잃어버린 고귀한 자들”에 대하여 언급한다: “그리고 그들은 모든 높은 희망을 비방했다. 그들은 잘나적 쾌락에 위험스럽게 몸을 맡겼고, 하루해를 넘기는 어떠한 목적도 갖지 않았다. “정신 역시 감각적 쾌락이야”--그들은 그렇게 말했다. 그러자 그들에게서 정신의 날개가 부서졌다: 이제 그들은 기어 다니고 굶아먹으며 더럽힌다. 한 때 그들은 영웅이 되리라 생각했다: 지금 그들은 탕아가 되었다.”(ibid.) 그리고 짜라투스트라는 탄원한다: “그러나 나의 사랑과 희망을 걸고 간청하노니: 너의 영혼 안에 있는 영웅을 몰아내지 말라! 너의 최고의 이상을 신성하게 간직하라!”(ibid.) 이 구절들은 니체가 짜라투스트라의 해방의 메시지가 모든 저급한 충동들의 해방과 모든 높은 희망들의 파괴로 귀착될 가능성에 대하여 우려함을 드러낸다. 니체의 이러한 우려는 스스로를 자유로운 자라고 부르는 이들에 대

한 짜라투스트라의 다음과 같은 질문에서도 고스란히 묻어낸다: “너는 네가 자유롭다고 말하는가? 나는 네가 어떤 멍에서 자유롭게 되었다는 말이 아니라, 너의 지배적인 사유에 대하여 듣고 싶다. 너는 멍에서 벗어나는 것이 *허락된*, 그러한 자인가? 세상에는 자신의 속박에서 벗어나면서 자신의 마지막 가치를 던져버리는 많은 이들이 있다.”(Z, I, xvii) 이러한 우려와 걱정이 드러내는 것은 그가 해방에 대하여 말할 때 그것이 모든 충동들의 무차별적 해방을 의미하는 것이 결코 아니라는 사실이다. 문제는 ‘무엇을 위한’ 해방인가 하는 것이다. 짜라투스트라는 말한다: “무엇으로부터 자유롭다고? 도대체 짜라투스트라가 그것에 상관이나 하는가? 그러나 나에게 너의 눈이 분명히 말해 주어야 한다: 무엇을 위하여wozu 자유로운지?”(ibid.)

니체에게서 사회적 예속과 의무로부터의 해방은 아직 삶을 구원하는 해방이 되지 못한다. 소극적 부정적 의미에서의 해방은 삶의 진정한 해방을 위한 필요조건일 뿐이며, 더욱 중요한 것은 사자가 만들어내는 자유의 공간이 무엇을 향하여 열리는가 하는 것이다. 비록 아이와 놀이와 순수성 등의 메타포가 “무엇이든 가능하다”는 입장을 암시하지만, 만약 진정으로 무엇이든 가능하다면 -어떤 것이든 상관없다는 의미에서-, “무엇을 위하여 자유로운가?”라는 짜라투스트라의 질문은 의미를 상실할 것이다. 진정으로 어떤 것이든 상관없다면 무엇을 향하여 자유의 공간이 열리는가에 대하여 질문할 필요조차 없을 것이기 때문이다. 짜라투스트라의 가르침에 대한 왜곡과 오해에 대한 우려는 『짜라투스트라』의 2권에서도 명시적으로 나타난다. 2권은 아예 짜라투스트라의 탄식으로부터 시작한다: “나의 가르침이 위협에 처해 있다. 잡초가 밀이라 불리려 한다! 나의 적들이 강력해졌고 내 가르침의 [왜곡된] 모상을 만들어냈다. 그래서 나의 사랑하는 이들이 내가 그들에게 준 선물을 부끄럽게 여기지 않을 수 없게 되었다.”(Z, II, i) 이로부터 짜라투스트라는 다시 가치의 창조와 의욕함만이 삶의 구원과 해방의 길임을 분명히 밝힌다(Z, II, ii).

필자는 거듭 나타나는 짜라투스트라의 가르침에 대한 왜곡과 오해에의 우려를 짜라투스트라가 두 방향의 다른 적들을 가지고 있다는 사실로부터

설명하고자 한다. 짜라투스트라는 한편으로는 분명히 “저 세계”의 창조자들, 몸을 경멸하는 자들 그리고 무거움의 정신을 자신의 적으로 갖는다. 이들에 대하여, 그는 우리에게 땅에 충실할 것을 가르친다. 이 점에서 그는 오랫동안 서구 문명을 지배해온 기독교적 금욕적 도덕에 대하여 분명하게 비판적인 입장을 취한다. 그러나 다른 한편, 그는 또한 땅과 몸을 그릇되게 사랑하는 자들, 단순한 “행복”의 추구자들, 그가 “최후의 인간”이라고 부르는 자들을 적으로 갖는다. 짜라투스트라의 적으로서 행복을 추구하는 “최후의 인간”들은 내세와 초월적 도덕을 설파하는 이들과는 분명히 구별되어 이해되어야 한다. 이들은 오히려 기독교적 초월적 도덕의 쇠락과 함께 근대 사회에서 광범위하게 출현하며, 그들의 행복추구가 바로 지상의 삶을 긍정하는 길이라고 여긴다. 그러나 짜라투스트라는 이들, 그릇되게 땅과 몸을 사랑하는 자들에 대하여, 오히려 사제들과 자신 사이의 유사성을 강조한다: “여기 사제들이 있다: 비록 그들이 나의 적이지만 조용히 칼을 잠재우고 그들 옆을 지나가게 하라. 그들 안에도 영웅이 있다 나의 피는 그들의 피와 아주 가깝다; 그리고 나는 그들 안에 있는 나의 피가 그들에게서 존중됨을 알고 싶다.”(Z, II, iv)

『짜라투스트라』를 이 두 종류의 다른 적들 -여러 가지 다른 형태로 나타나지만 결국 두 부류로 나누어지는- 사이에서 짜라투스트라가 어떻게 정당한 균형을 잡으며 나아가는가를 염두에 두면서 읽는다면 그것은 더욱 흥미로운 저작이 된다. 서곡에서 “위버멘쉬 *Übermensch*”의 이상은 처음에는 땅과 몸을 경멸하는 이들에 맞서 땅의 의미로서, 그리고 다음에는 행복을 발명한 ‘최후의 인간’들에 맞서 인간이 스스로 목적을 설정할 수 있는가의 문제로 제기된다. 즉 땅을 경멸하는 자들과 초월적 선악의 추종자들에 대한 비판 이후에는 다시 땅에 대한 그릇된 사랑의 비판과 해방의 가르침의 왜곡에 대한 우려가 뒤따른다.

이를 통해 알 수 있는 것은 니체가 유럽문명을 형성하고 지배해온 기독교적 도덕에 대한 그의 신랄한 비판이 이상과 가치를 설정하는 윤리적 삶 자체의 거부로 이어지지 않도록 주의한다는 사실이다. 짜라투스트라는 양면의

날을 가진 검을 휘두르며, 한편으로는 기독교적 금욕적 도덕과 다른 한편으로는 모든 윤리적 삶의 부정 -“최후의 인간”으로 대변되는 동물적 삶- 사이에서 땅과 몸의 원리를 긍정하는 건강한 윤리적 삶의 가능성을 모색한다. 바로 이러한 이유에서 짜라투스트라는 동료 창조자들을 요구한다. 이들은 과거의 금욕적 도덕의 파괴자가 될 것이며, 그러나 모든 “높은 희망들을 포기한 고귀한 자”와는 달리, 새로운 가치들을 창조하는 이가, 새로운 윤리적 삶을 도입하는 이가, 될 것이다.

“... 그들의 가치체계를 파괴하는 자들, 깨부수는 자, 범죄자: --그러나 그가 바로 창조하는 자이다. 창조하는 자는 더불어 함께 창조할 자들을 구한다, 새로운 가치를 새로운 판에 새겨 넣을 자들을. ... 사람들은 그들은 파괴자라고 부를 것이고 선과 악을 경멸하는 자들이라고 부를 것이다. 그러나 그들은 수확하는 자들이요 또한 축제하는 자들이다.”(Z, 서곡, 9)

짜라투스트라의 이러한 입장은 니체가 『반시대적 고찰』의 「교육자」에서 보여준 입장과 크게 다르지 않으며 「교육자」의 형이상학적 용어들과 『짜라투스트라』 사이의 커다란 차이에도 불구하고 그의 사유에 존재하는 연속성을 보여준다. 니체가 명시적으로 밝히지는 않지만, 그가 짜라투스트라를 통하여 제기하는 질문 -“무엇을 위한 해방?”-은 독자들에게 결코 낯선 것이 아니다. 이 질문은 바로 「교육자」의 중심 주제였으며 거기에서 니체는 사회적 제약으로부터의 해방이 진정한 자아를, 더 높은 자아를 향한 해방이 되어야 한다고 주장했었다.

『짜라투스트라』보다 8년 앞서 씌어진 「교육자」에서 이미 니체는 관습과 사회적 통념으로부터의 자유와 자기 자신의 법과 기준에 따라 살 수 있는 용기를 요구한다. 짜라투스트라의 용어로 하자면, 위에서 보았듯이, 그것은 “너는 해야 한다”를 “나는 할 것이다”로 대체하는 것, 낙타로부터 사자어로의 변형이 될 것이다. 「교육자」에서 니체는 삶의 진정한 해방이란 이러한 사회적 속박에서의 자유로부터 진정한 자아의 발견으로 나아가는 데 있다고 주장한다. 그리고 “너의 참된 본질은 너의 안에 깊이 감추어져 있는 것이

아니라, 너보다 측정할 수 없게 높이 있거나 최소한 네가 보통 너 자신이라고 부르는 것보다는 높이 있다”고 말한다(SE 1). 니체에 따르면 교육자의 역할은 바로 이처럼 고급한 자아를 찾아주는 것이며, 그것을 찾고 완성하는 것이 바로 교육 혹은 문화Bildung의 비밀이다. 삶의 해방이란 고급한 자아의 해방을 의미하며, 자연의 완성으로 정의되는 문화는 바로 이러한 해방의 결과로서 출현한다. 즉, 니체는 여기에서 삶과 자연의 해방을 인간의 문화적 윤리적 삶을 낳는 것으로서 이해한다. 이러한 사실은 「교육자」에서 해방에의 요구가 곧바로 근대의 특징으로서 도덕과 덕에 대한 관심의 부재를 한탄하는 것으로 이어진다는 사실에서도 입증된다: “도대체 윤리적sittliche 질문에 대한 모든 반성들은 어디로 가버렸는가?--모든 시대의 고귀한 사회가 언제나 고민했던 바로 그 질문들에 대한 반성 말이다.”(SE 2) 그리고 그는 “덕이 이제 그것을 가지고 선생이나 학생이나 더 이상 사유를 할 수 없는 단어, 사람들이 그것에 대하여 비웃는 고루한 단어가 되어버렸다”고 한탄한다(ibid.).

또한 「교육자」에서 니체는 문화적 삶의 창조와 동일시되는 해방에의 요구를 동물적 삶과 대조시킨다. 니체에 의하면 문화Bildung은 자연의, 혹은 “너의 진정한 본성의” 해방이자 완성인데 앞에서 언급했듯이 저 진정한 본성은 “너보다 측정할 수 없이 높이” 있다. 이와는 반대로 동물적 삶이란 “어떤 드높은 보상도 없이, 맹목적으로 그리고 미친 듯이 삶에 매달리는 것”을 의미한다(SE 5). 니체는 사람들이 행복을 좇듯이 삶을 좇기만 하는 한에서는 그들은 동물의 지평에서 조금도 눈을 들지 못한 것이며, 동물들이 무의식적으로 추구하는 것을 단지 의식적으로 추구하는 것일 뿐이라고 말한다. 그 때 인간은 좀 더 세련된 동물일 뿐이다. 진정한 인간의 삶은 저것에서 눈을 들어, 우리가 “우리의 위에 높이 서 있는 어떤 것”으로서의 인간을 발견할 때에 비로소 시작될 수 있다. 「교육자」에서 니체는 “진정한 인간, 더 이상-동물이-아닌-자들, 철학자들, 예술가들 그리고 성인들”이 우리의 삶을 “구원하는 인간들”이라고 말한다(ibid.). 그리고 문화의 적들에 대한 신랄한 비판을 퍼붓는데 그것은 소위 ‘교육’ 체계를 발명한 돈벌이에 눈먼 자들, 근

대 국가의 욕심과 과학의 한계 등을 포함한다.

이제 다시 『짜라투스트라』로 돌아가면, 우리는 니체가 위버멘쉬를 “우리의 위에 높이 있는 무엇”으로 제시하고 그것을 향하여 인간이 자기-극복해야 한다고 주장하는 것을 본다. 그리고 니체는 이처럼 자신보다 높은 존재 혹은 자신의 삶을 정당화하고 의미를 부여하는 것으로서의 “위버멘쉬”에 대한 열망을 가진 이들과 -이들은 새로운 가치를 창조하는 자들이 될 것이다-, 반대로, “행복”을 발명하고 더 이상 자신의 너머를 향하여 열망의 화살을 쏘지 못하는, 더 이상 사랑과 창조와 열망에 대하여 알지 못하고 눈을 껌벅이는 “최후의 인간”들을 대조시킨다. 이들은 「교육자」에서 동물의 지평을 벗어나지 못하고 맹목적으로 삶을 좇는 이들의 지위를 갖는다. 최후의 인간들이 발명한 것은 “행복”이다. 이 구절은 반복된다. 그리고 니체는 최후의 인간들이 “가장 경멸할 만한 인간”이라고 말한다(Z, 서곡, 3-5). 그리고 『짜라투스트라』에서도 역시 우리는 교육과 국가와 과학의 한계 등에 대한 유사한 비판들을 발견한다.

이로부터 우리는 카우프만이 주장하는 것처럼 니체가 「교육자」에서 보여준 동물적 삶과 인간적 삶 사이의 이원론이 『짜라투스트라』에서도 여전히 지속됨을 알 수 있다.⁸⁾ 물론 두 저작 사이에는 결코 무시할 수 없는 중요한 차이가 존재하며 그것을 부정하는 것은 아니다. 무엇보다도 「교육자」에서 니체는 동물적 삶과 인간적 삶의 차이를 칸트와 쇼펜하우어의 이원론에 따라 제시하였다. 그는 동물적 삶을 현상세계, 생성의 세계에서 발견하고, 인간성의 징표와 구원을 “존재”의 영역, “불사”의 영역에서 구한다(SE 4-5). 반면에 『짜라투스트라』에서 니체는 “시간과 생성”의 세계를 칭송하고 영원한 것에 대한 믿음을 비웃는다(Z, II, ii). 이제 진정한 인간성의 영역은 더 이상 현상 세계의 ‘너머에서’ 찾아지지 않는다. 오히려 짜라투스트라는 오직 생성의 세계만이 창조의 터전이며 따라서 구원의 장소일 수 있음을 명백히 한다. 그러나 “존재”에서 “생성”에로의 이러한 변화에도 불구하고, 사실상 니체가 의도하는 것은 크게 바뀌지 않는 듯하다. 『짜라투스트라』에서 생

8) Cf. Kaufmann, Ch. 6.

성은 삶을 가능하게 하는 형상들을 창조하는 창조적 힘을 의미한다. 삶을 구원하는 형상들은 이제 더 이상 영원하고 파괴불가능한 “존재”가 아니라 “생성”의 세계 안에서 창조되고 파괴되는 가상들이다. 짜라투스트라가 선언하기를, 영원한 선악은 없다(Z, II, xii). 그럼에도 불구하고 여전히 저 구원하는 창조적 힘은 인간의 삶을 맹목적인 동물의 삶과는 다르게 만드는, 가치를 가지고 문화적 윤리적 삶을 정초할 수 있게 하는 힘이다. 『짜라투스트라』에서 분명해지는 것은 저러한 창조적 힘의 근원이 자연 자체에 있다는 사실이다. 그러나 두 글에서 공히 니체의 관심은 삶에 의미를 부여하는 것, 삶의 구원의 가능성이며 그것과 대조되는 것은 무의미한 동물적 삶, 맹목적으로 행복을 좇는 삶이다. 「교육자」에서 철학자와 예술가와 성인들이 “구원하는 인간”의 자리를 차지했다면, 『짜라투스트라』에서 니체는 이제 “위버멘쉬”가 인간의 삶을 구원하는 새로운 이상이 되어야 한다고 주장한다. 인간은 원숭이로부터 위버멘쉬에 이르는 다리로 간주된다. 여기에서 위버멘쉬는 인간의 삶에 의미를 부여하고 과거의 모든 것을 구원하며 미래를 정당화하는, “높은 희망”으로서의 역할, 땅의 의미로서 새로운 가치의 원천의 역할을 할 것이다. 기존의 선악의 체계에 대한 급진적 비판에도 불구하고 『짜라투스트라』를 관통하는, “위버멘쉬”를 통한 새로운 가치체계의 정립에 대한 요구는 간과되지 않아야 한다. 이러한 요구는 니체가 「교육자」에서 자연의 완성이자 단순한 동물적 삶과 구별되는 인간적 삶으로서의 문화를 요구했던 것과 동일한 맥락, 동일한 정신에서 나오는 것이다.

바로 이것이 『짜라투스트라』를 지배하는 두 개의 파토스, 사랑과 경멸의 감정을 설명한다. 「교육자」에서 니체는 문화는 오직 현재의 상태에 대한 불만으로부터만 나온다고 말한 바 있다: “문화는 각 개인의 자기인식과 자신에 대한 불만족의 산물이다.” 그리고 “오직 사랑 속에서만 영혼은 자기 자신에 대한 명확하고 분별적이며 경멸하는 시선을 던질 뿐만 아니라 자기 자신의 너머를 바라보고 모든 힘을 다하여 아직 그것으로부터 감추어져 있는 더 높은 자아를 추구하려는 열망을 갖는다.”(SE 6) 그리고 『짜라투스트라』에서 우리는 의욕함과 창조에 수반하는 사랑과 경멸의 파토스에 대한 강조

를 발견한다. 우선 니체는 오직 “사랑하는 자들”만이 창조할 수 있다는 사실을 강조한다: “선과 악을 창조한 이들은 언제나 사랑하는 자였고 그리고 창조하는 자였다. 사랑의 불길이 모든 덕의 이름들에서 타오르며 분노의 불길도 그러하다.”(Z, I, xv) 이처럼 사랑으로부터 선악을 창조하는 이들은 다수의 이익에서 오직 자신의 이익만을 욕구하는 “영리한 예고, 사랑-없는 예고”와 구별된다. 짜라투스트라가 지상에서 발견한 가장 큰 힘은 사랑하는 자의 작품으로서 그것은 바로 “선”과 “악”이라는 이름을 가지고 있다(ibid). 또한 니체는 선악을 창조하는 저 사랑의 파토스가 필연적으로 경멸의 감정을 수반한다고 주장한다. 짜라투스트라의 다음의 노래를 들어보자: “... 외로운 자여, 너는 사랑하는 자의 길을 가려 하는구나: 너는 너 자신을 사랑하고 그로 인하여 너 자신을 경멸한다, 오직 사랑하는 자만이 경멸하듯이 말이다. 사랑하는 자는 창조할 것이다, 왜냐하면 그는 경멸하기 때문에! 그가 사랑하는 것을 경멸할 수 없는 자가 대체 사랑에 대하여 무엇을 알겠는가! 나는 자기자신을 넘어 창조하기를 의지하고 그리하여 몰락하려는 자를 사랑한다.”(Z, I, xvii) 짜라투스트라가 가르치는 사랑과 경멸의 감정은 바로 ‘더 높은 것’에 대한 사랑과 그로부터 나오는 경멸이며, “최후의 인간”이란 “가장 경멸할 만한 인간”으로서 그들은 바로 “스스로를 경멸할 줄 모르는” 자들, 즉 더 이상 자신의 너머를 향하여 열망의 화살을 쏘지 못하는 자, 더 높은 자아에 대한 사랑을 품지 못하는 자이다(Z, 서곡, 5). 만약 자연의 완성으로서의 문화가 오직 자신에 대한 불만족의 산물이라면, 이들은 문화를 창조하지 못하는 이들이다.9)

선악을 창조하는 사랑과 그에 수반하는 경멸로부터 “평가schätzen”의 체계가 나온다. 더 높은 자아에 대한 사랑으로서의 의욕함은 삶에 목적과 방향을 부여하고 이것은 다시 사물들과 사건들을 평가하는 원리와 기준을 만들어내고 혼돈으로서의 삶에 질서를 부여한다. 이것은 인류의 삶에 가치들

9) 티레(Thiele)는 니체에게서 사랑과 경멸의 감정의 공존과 상호성에 대하여 “사랑으로부터 나오는 경멸loving contempt”이라는 개념으로 잘 설명하고 있다(Thiele 1991). 맥킨타이어 역시 이러한 측면에 주목한다(Cf. McIntyre, Ch. 4).

의 체계와 그에 상응하는 실천과 윤리적 삶을 도입한다. 짜라투스트라는 인간과 다른 동물들 사이의 차이는 바로 이 평가하는 의지에 있다고 주장한다. 즉 선악을 만들어내는 능력과 의지에. “오직 인간만이 자신을 보존하기 위하여 사물들에 가치들을 부과했다--인간이 처음으로 사물들에 의미를 창조했다, 인간적-의미를! 그로 인하여 인간은 “인간”이라 불린다, 즉: “평가하는 자der Schätzende”로서.”(Z, I, xv) 평가하는 자로서의 인간은 선악을 창조하며, 선악의 창조가 의미하는 것은 어떤 종류의 윤리적 삶, 가치들의 체계와 그에 상응하는 실천의 도입을 의미한다. 평가하는 자로서의 인간은 그로부터 가치를 가지는 윤리적 삶을 향유하며, 이것은 삶에 의미와 질서와 통일성을 제공함으로써 삶을 가능하게 한다. 그래서 짜라투스트라는 모든 것 가운데 “평가”의 행위 자체가 가장 높이 평가되어야 하는 것이라고 선언한다:

“평가하는 것은 창조하는 것이다. 들어라, 너희 창조하는 이들이여! 평가하는 것 자체가 모든 평가되는 것 가운데 가장 귀중한 것이다. 평가하는 것을 통하여 가치가 존재한다: 평가의 행위가 없다면 존재의 열매는 속이 빈 것이 될 것이다. 들어라, 너희 창조하는 이들이여!”(ibid)

짜라투스트라에게서 사랑하고 창조하고 평가하는 행위는 인간의 삶에 가치를 도입하고 그리하여 윤리적 실천과 삶을 도입하는 것이기 때문에, 그는 “처음에는 민족들(die Völker, 공동체들)이 창조자였다”고 말한다: “하나의 선의 목록die Tafel이 모든 민족 위에 걸려 있다. 보라, 그것은 그들의 자기 극복의 목록이다; 보라, 그것은 그들의 힘에의 의지의 목소리이다.”(ibid) 이처럼 하나의 집단체로서의 민족을 의욕함과 창조의 주체로 제시함으로써 니체는 해방시키고 창조하고 구원하는 의욕함이 다름 아니라 바로 인간의 윤리적 삶을 시작하게 했던 바로 그 힘임을 분명히 한다. 우리가 위에서 보았듯이 니체는 집단체로서의 민족이 창조의 주체가 되는 단계, 즉 관습법과 공동체의 윤리적 실천의 단계가 인류의 역사에서 차지하는 결정적 역할에 주목한다. 니체의 ‘주권적 인간’이 출현하는 것도 바로 이러한 윤리적 실천

의 오랜 결과물--열매이자 목적--로서였다.

그러므로 카우프만이 니체의 “힘에의 의지”를 자기극복의 힘으로, 자연을 승화하는 힘으로, 해석할 때 그는 그릇되지 않았다. 다만 카우프만은 이러한 자기극복의 힘을 실존주의적 노력으로만 해석했으며, 저 자기극복의 의지가 공동체의 윤리적 실천의 형태로 가장 먼저 나타났다는 사실을 도외시켰다.¹⁰⁾ 이로부터 그는 니체의 사유가 포함하는 사회적 정치적 측면을 도외시하게 된다. 『짜라투스트라』에서 힘에의 의지에 대한 카우프만의 실존주의적 해석의 오류를 지적하는 많은 이들은 윤리성에 대한 이해에 있어서 니체의 입장이 헤겔과 유사한 것으로 이해되어야 한다고 강조한다.¹¹⁾

분명한 것은, 짜라투스트라가 의욕함을 삶을 해방시키고 구원하는 행위로 칭송할 때, 그가 염두에 두었던 것은 공동체의 윤리적 실천을 출발시켰던 것과 같은 종류의 창조의 행위, 즉 선과 악을 창조하는, 가치를 창조하는, 삶에 목적과 방향을 부여하고 그로부터 질서와 통일성을 만들어내는 바로 그 행위라는 사실이다. 저 행위는 최초에는 공동체적 실천으로서 나타났지만, 이제 짜라투스트라는 “개인 ... 가장 근래의 발명품”이 창조자라고 말한다(Z, I, xv). 그리고 『짜라투스트라』의 전체 맥락에서 이 발언은 강한 규범적 함축을 띤다: 즉, 이제 개인들이 의욕함과 창조의 주체가 되어야 한다는. 짜라투스트라는 동료 창조자들을 애타게 요구한다.

가치창조자로서의 개인들에 대한 이러한 규범적 요구는 「교육자」와 『짜라투스트라』에서 모두 강하게 나타난다. 두 저작은 모두 진정한 자아의 발견 혹은 현재의 인간을 넘어서는 것에 대한 열망으로부터 나오는 문화의 창조와 새로운 윤리적 삶의 필요성을 호소하고 있으며 그 호소의 강도는 상황의 엄중함과 저자의 그러한 상황인식을 드러낸다. 그리고 저 상황의 엄중함은 무엇보다도 그것이 그동안 서구문명을 지배해온 기독교적 가치들의 쇠퇴 이후 인류의 삶이 취할 방향과 구원이라는 문제와 관계되기 때문이다.

10) Cf. Kaufmann, Ch. 5-8.

11) 이러한 주제에 대해서는 맥킨타이어와 특히 니체에게서 윤리성의 존재형태에 대한 샤킷트(Schacht)의 글을 참고하라(Aelx McIntyre, 1997; Schacht, 2001).

그러므로 의욕하고 가치-창조하는 개인들에 대한 니체의 요구는 근대사회에 대한 그의 비판을 배경으로 하여 이해될 필요가 있다. 특히 『짜라투스트라』에서 우리는 니체가 근대의 한 현상으로서 제시하는 것을 눈여겨 보아야 한다. 그것은 바로 과거에 선악의 창조자들이었던 민족들의 소멸과 근대 국가의 탄생이다.

“... 국가? 그게 무엇인가? ... 나는 지금 너희에게 민족들의 죽음에 대한 나의 말을 전하고자 한다. 국가는 모든 냉혈 괴물들 가운데 가장 냉혈한 것이라 불린다. ... 그것의 입에서 거짓말이 기어나온다: “나, 국가는 민족이다.” 그것은 거짓말이다! 민족들을 창조하고 그들 위에 하나의 믿음 einen Glauben과 하나의 사랑 eine Liebe을 걸었던 것은 창조하는 자들 Schaffende이었다: 그렇게 그들은 삶에 기여했다. 많은 민족들의 몰락을 피하고 그것을 국가라고 부르는 이는 파괴자들 Vernichter이다: 그들은 민족들 위에 하나의 검 ein Schwert과 백 가지의 욕망들 hundert Begierden을 건다. 아직 민족이 존재하던 곳에서는 국가를 이해하지 못했고 그것을 악한 시선이자 윤리와 정의에 대한 죄 Sünde an Sitten und Rechten라고 불렀다. ... 선과 악의 뒤엉킨 혼동: 이것이 국가들의 표식이다. 참으로, 이러한 표식들은 죽음에의 의지 den Willen zum Tode를 가리킨다! 참으로, 그것은 죽음의 설교 den Predigern des Todes를 암시한다!”(Z, I, xi)

여기에서 가치의 창조자들이었던 민족들과 그것의 파괴자로서의 근대 국가의 몇 가지 대조에 주목하는 것이 필요하다. 짜라투스트라는 창조자와 파괴자, 그리고 믿음과 사랑을 통하여 선악을 창조함으로써 하나의 민족을 묶어냈던 이들과, 그와는 달리 오직 검과 욕망들을 통하여 그들을 묶는 이들, 그리고 [뜨거운 피와] 차가운 피의 대조, 그리고 삶과 죽음의 대조를 통해 이들의 차이를 설명한다. 니체에게서 차가운 계산기로서의 -오직 검과 욕망들을 통하여 다스리는- 근대 국가의 출현은 자연적 윤리적 공동체의 소멸과 함께 인간적 삶의 “죽음”을 의미한다. 니체가 짜라투스트라를 통하여 “가장 근래의 발명품”으로서의 개인의 의욕하고 창조하는 힘에 주목하고 그에 호소할 때, 이러한 상황 인식이 그 배후에 있다. 앞에서도 언급했듯이 행복을 발명한 “최후의 인간”과 자연적 윤리적 공동체를 소멸시키며 등장한 근대

국가는 과학주의와 함께 인간의 문화적 윤리적 삶을 파괴하는 힘으로 이해된다. 이에 대하여, 의욕하고 창조하는 개인들은 자유의 실천의 주체로서 인간의 삶에 새로운 목적과 방향을 부여하는 힘으로 간주되고 요구된다.¹²⁾ 그리고 이로써 니체의 의욕하고 창조하는 개인들은 단순한 자기창조의 주체를 넘어서는 지위와 역할을 부여받는다. 이를테면 『교육자』에서 니체는 “... 처음에는 단지 너 자신을 위하여, 분명히. 그러나 너 자신을 통하여 결국에는 모두를 위하여...”라고 말한다(SE, 4). 그리고 『짜라투스트라』에서는 “... 너희는 언젠가 하나의 민족ein Volk이 되어야 한다...”고 말한다(Z, I, xxii). 우리가 이미 보았듯이 『즐거운 지식』에서 니체는 개인들을 미래의 씨앗을 품은 이들로써 “국가와 사회를 새로이 건설하는 이들”이라고 말했었다(FW 23).

4. 나오는 말

『짜라투스트라』를 엄밀하게 읽으면 우리는 삶을 구원하고 해방을 가져오는 의욕함과 창조에 대한 요구가 인간의 삶을 다른 동물들과 구별시키는 것으로서의 가치를 가진 삶을 가르치는 것임을 알 수 있다. 가치들을 통하여 인간은 그의 삶에 목적과 방향을 부여하고, 의미와 질서와 통일성을 가능하게 함으로써 삶 자체를 가능하게 한다. 한편으로는 가치가 창조된 것이 아니라 ‘발견’된 것이라 가르침으로써, 즉 그것의 초월적 기원을 주장함으로써, 인간에게서 가치창조의 힘을 박탈하거나, 다른 한편으로는 가치를 가진 삶 자체를 부정함으로써 인간의 삶을 동물의 그것과 다르지 않게 만드는 두 종류의 다른 적들에 모두 반대하여 짜라투스트라는 가치를 가진 삶의 필요성과 가치가 발견되는 것이 아니라 창조되어야 하는 것임을 가르친다. 그리

12) 니체가 창조하는 개인들을 요구하는 맥락, 특히 근대적 삶의 수동성에 대한 비판의 맥락은 니체를 근대에 대한 다른 사상가들, 특히 아도르노와 아렌트, 푸코 등과 같은 근대의 비판자들과 생산적으로 비교할 수 있게 하는 토대를 제공한다.

고 가치창조의 주체로서의 개인들에 대한 요구는 선악의 주체로서의 공동체의 사멸을 배경으로 하며, 새로운 윤리적 실천의 주체로서의 개인들의 역할은 공동체의 형성과 사멸, 그리고 새로운 공동체의 형성이라는 역동성 안에서 이해되어야 한다. 니체는 개인들을 새로운 가치창조의 주체로 제시하면서 그들을 새로운 공동체의 씨앗으로 간주하기 때문이다. 이 글에서는 개인이 공동체와 마찬가지로 하나의 의욕함의 주체, 선악의 창조의 주체, 즉 (새로운) 윤리적 실천의 주체가 됨으로써 저러한 역동성의 한가운데에 놓이게 된다고 주장했다.

글을 마치기 전에, 니체가 삶의 구원과 해방을 가져오는 것이라 말한 저 의욕함, 가치의 창조 혹은 선악의 창조가 갖는 몇 가지 성격에 대하여 지적을 하는 것이 필요하다. 니체의 사유 전체에서 이러한 성격에 대한 인식은 매우 분명하게 나타나고 있지만 니체에 대한 지금까지의 연구에서 이 문제는 간과되어 왔으며 이것이 니체에 대한 커다란 오해의 한 원천이 되어왔다고 여겨진다.

무엇보다도 니체에게서 선악의 창조 행위 자체는 '선악을 넘어서는' 것으로 간주된다. 그래서 종종 저 새로운 창조에 대한 요구는 '선악을 넘어서'에 대한 요구로 표현되기도 한다. 이 측면에서 선악의 창조와 관련된 두 가지 성격에 주목하기로 한다.

우선, 윤리적 실천을 만들어내는 가치평가로서의 의욕함은 필연적으로 하나의 영혼 안에 그리고 실천 안에서 '위계'의 창조를 유발한다. 의욕함이 인간간의 영혼과 삶을 구성하는 다양성에 하나의 통일성과 방향을 부여할 때 그것은 언제나 위계화된 통일성을 이룬다. 허터(Hutter)는 이로부터 저러한 창조가 각 개인에게서 내적 '주인'과 내적 '노예'를 만들어낸다고 말한다. 니체는 이러한 '명령-복종 구조'의 창조가 인간적 삶에 혹은 삶 자체에 필수적인 것이라고 생각했다. 다시 허터의 표현을 빌자면, "인간 개인들 individuals 은 사실은 나뉘어진 자들 dividuals"이며 "이 나뉘어짐 dividualism 이 단지 노예적 개인의 특성이 아니라는 사실을 깨닫는 것이 중요하다. 오히려 그것은 어떤 도덕에 의해서도 개별 인간의 자아에 도입되는 성격이다. 도덕과 그것

의 금지와 장려 행위는 그것을 통해 인간이 자신을 단순한 동물로부터 동물-이상의-존재로 바꾸어낸 수단이었다.”(Hutter: 22-23) 우리가 위에서 보았듯이 사랑과 경멸의 두 가지 파토스는 문화를 갈망하는 인간의 삶에 필수적인 저 ‘나뉘어짐dividualism’을 입증한다. 누구보다도 분명히 니체는 의욕함의 이러한 위계적 구조의 필연성을 의식하고 이러한 위계가 바로 윤리적 삶의 핵심에 놓여 있음을, 윤리성 자체를 구성함을, 윤리적 삶을 가능하게 하는 것임을 이해한다. 니체는 “우리가 도덕을 만나는 곳 어디에서나, 우리는 또한 인간의 충동들과 행위들의 가치평가와 위계를 만난다”고 말한다.(FW 116) 필자는 니체의 ‘위계’에 대한 수많은 강조들을 이러한 측면에서 읽고 이해하는 것이 필요하다고 제안한다. 니체는 저 “인간의 충동들과 행위들의 위계”가 삶을 가능하게 하는 데에 필수적일 뿐만 아니라 그것이 바로 윤리적 삶의 핵심을 구성한다고 보았으며, 이로부터 윤리적 삶과 위계 자체를 동일시하는 경향을 보인다. 그래서 니체는 ‘평등성’의 주장이 윤리적 삶 자체를 파괴하는 것이라고 간주한다. 즉 위계를 부정하는 것은 니체에게서는 인간의 윤리적 문화적 삶 자체를 포기하는 것으로, 그리하여 동물적 상태로 회귀하는 것으로 이해되는 것이다. 이런 맥락에서 니체의 위계에 대한 강조와 반평등주의를 이해하는 것이 필요하다.¹³⁾

다른 한편, 명령-복종 구조와 내적 주인과 내적 노예의 창조는 필연적으로 여러 가지 방식에서 그리고 여러 가지 정도의 폭력과 잔인성을 수반한다. 『도덕의 계보학』 2부에서 니체는 인간을 다른 동물들과 달리 “약속을 할 권리를 갖는” 동물로 만들기 위한 과정의 폭력성과 잔인성에 대하여 상기시킨다(GM II, 2). 이미 보았듯이, 니체는 주권적 인간이 바로 이러한 고통스러운 형상부여의 실천의 결과물로서만 나타날 수 있다고 보았다. 이처럼 고통스럽고 잔인하고 폭력적인 형상부여의 과정에 대한 강조는 니체의 사유를 관통하여 중요한 주제를 이룬다. 니체는 윤리적 문화적 삶의 형성에 수

13) 인간의 윤리적 삶이 필수적으로 요구하는 내적 거리와 ‘나뉘어짐dividualism’과 관련하여 니체의 소위 엘리트주의의 ‘초월적’ 성격을 주장하는 가이(Guay)의 논문을 참고하라. 가이는 니체에게서 엘리트주의와 위계가 어떻게 삶 자체를 가능하게 하는 초월적 조건의 수준에서 사유되는지를 잘 보여준다(Guay, 2006).

반하는 잔인함과 폭력성을 ‘드러내고자’ 한다. 흔히 그것들은 고상한 외면 아래에, 고상한 결과에 이르는 더러운 과정으로서 숨겨져 있다. 니체는 이러한 통찰을 종종 문화와 윤리적 삶의 야수적 성격에 대한 주장으로 표현한다. 이를테면 『짜라투스트라』에서 니체는 우리가 위에서 검토했던, 가치들을 창조하는 “사랑하는 힘”들을 괴물 혹은 야수라고 부른다: “... 참으로, 칭찬하고 비난하는 이 힘은 하나의 괴물Ungethüm이다. ... 말해 보라, 누가 이 짐승Thier의 천 개의 목에 사슬을 걸 수 있겠는가?”(Z, I, xv) 또한 니체는 “승고한 자들에 대하여”에서 인간을 형성하기 위하여 부정되어야 할 자연을 “야수wilden Thieren”라고 부르면서 또한 야수로서의 자연을 극복하는 힘 자체를 다시 “야수ein wildes Thier”라고 부른다. 니체의 이러한 용어 사용은 우리를 혼동스럽게 하지만, 그럼에도 불구하고 그가 의도하는 것은 분명하다: 니체는 인간의 윤리적 문화적 삶을 만들어내는 힘들이 자연 자체로부터 연원한다고 주장하고, 그리고 바로 그러한 창조적 과정이 폭력적이고 잔인한 형상부여의 과정을 필연적으로 포함한다고 주장하는 것이다. 즉 니체에게서 인간의 고급한 문화와 윤리적 삶은 다른 한편으로는 폭력과 잔인함과 결코 뗄 수 없는 관계에 놓이는 것으로 파악된다.

“사람들이 인간성Humanität에 대하여 말할 때 여기에는 다음과 같은 전제가 깔려있다. 즉 그것이 인간을 자연으로부터 분리시키고Abscheidet 구분하는 것이라는. 그러나 사실은 그러한 분리는 존재하지 않는다: “자연적” 성격과 소위 “인간적”이라고 불리는 것들은 불가분하게 함께 성장한다. 인간이 최고의 그리고 가장 고결한 능력들을 내보일 때 그는 전적으로 자연이며 그의 무서운 이중적 성격Doppel-charakter을 자신 안에 지니고 있다. 그의 두렵고 비인간적이라고 간주되는 능력들이 아마도 참으로 오직 그것으로부터만 감정과 행위와 일에 있어서 모든 인간성Humanität이 성장할 수 있는 비옥한 토양이다.”(“호머의 경쟁”)

“우리가 ‘고급 문화’라고 부르는 거의 모든 것은 잔인함Grausamkeit을 정신화하고Vergeistigung 깊이를 더하는 것에 기초한다.”(JGB 229)¹⁴⁾

14) 이를테면 또한 니체의 “폭력적인 문화적 인간Gewaltmenschen der Cultur”이라는 구절

모든 가치창조 행위에, 모든 윤리적 삶과 문화적 삶에 수반하는 폭력과 잔인함의 측면에 대한 인식은 니체의 사유 전체를 관통하여 나타나는 매우 중요한 주제 가운데 하나이며 이러한 통찰은 니체가 인류의 반성적 사유에 행한 매우 중요한 기여로 이해되어야 한다. 이로부터 제기되는 질문 가운데 하나는, 니체가 인간의 고급한 삶에 필연적으로 수반하는 잔인성과 폭력에 대한 인식으로부터 인간의 삶이 포함하는 모든 잔인함과 폭력성을 정당화하는 데로 나아가는가, 아니면 오히려 그 반대로, 저 필연성에 대한 분명한 인식으로부터 그것을 최소화하는데 기여하는가이다. 이 질문에 대한 답변은 니체 사유의 다른 측면들을 고려해야 하기 때문에 다음 기회로 미루어야만 하겠다. 다만 니체가 여러 곳에서 폭력의 ‘정신화’를 주장하였으며 가장 강한 힘만이 산출할 수 있는 ‘미’가 그의 사유의 중심에 있었음을 밝혀 둔다.

에서도 이러한 사유가 보여진다(JGB 207). 쉥크(Schank)는 니체의 “beast”와 “blond beast”의 개념을 다루는 글에서 그것이 사실은 인종주의가 아니라 자연과 문화의 근본적 관계에 대한 사유와 연루되어 있음을 정확하게 지적한다. 그러나 쉥크는 그의 고려에서 필자가 이 글에서 지적하는 대목들을 빠뜨리고 있는데 사소해 보이는 이러한 이중적 언어사용에서 자연과 문화의 이중적 관계에 대한 니체의 사유가 더욱 분명하게 드러난다고 생각된다(Cf. Schank, 2004).

참고문헌

1. 니체의 저작

Kritische Studiengabe [KSA], ed. by Giorgio Colli and Mazzino Montinatti (Berlin: De Gruyter, New ED. 1999)

(약어: FW: 『즐거운 지식』; GM: 『도덕의 계보학』; JGB: 『선악을 넘어서』; SE: 『교육자로서의 쇼펜하우어』; Z: 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』)

2. 이차문헌

김미기, 「감성과 자연의 명예회복 -포이어바하와 니체의 몸 개념을 중심으로-」, 『니체연구』 제6집 (2004)

김정현, 「니체에 있어서의 주체·자아와 자기의 문제 -도덕적·미학적 자아관-」, 『철학』 44권 (1995); 『니체의 몸철학』, 문학과 현실사 (서울 2000)

이상엽, 「이성과 이성의 타자」, 『니체연구』 제6집 (2004)

이진우, 「욕망의 계보학 - 니체와 들뢰즈를 중심으로 -」, 『니체연구』 제6집 (2004)

정낙림, 「주체의 계보학 - 니체의 주체개념 비판 -」, 『철학연구』 (대한철학회) 제 98집 (2006)

Cavell, Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (La Salle, Ill.: Open Court, 1990)

Conway, Daniel W., *Nietzsche and the Political* (London: Routledge, 1997)

Deleuze, Gilles, *Nietzsche and the Philosophy*, trans. by H. Thomlinson (London: The Athlone Press, 1983)

Gemes, Ken, "Post-modernism's Use and Abuse of Nietzsche," *Philosophy and Phenomenological Research*, 62(2), 2001, pp. 337-360.

Guay, Robert, "Transcendental Elitism" (Online: Columbia University, 2006)

Harab, Lawrence, *Nietzsche's Life Sentence* (USA: Routledge, 2005)

Heidegger, Martin, *The Question concerning Technology and Other Essays* (USA: Harper

- Perennial, 1982)
- _____, *Nietzsche Volumes One and Two; Volumes Three and Four* (USA: Harper One: New ED edition, 1991)
- Hutter, Horst, *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and its Ascetic Practices* (Lanham, MD: Lexington Books, c2006)
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton University Press, 1974)
- McIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (University of Notre Dame Press, Second ED, 1984)
- McIntyre, Alex, *The Sovereignty of Joy: Nietzsche's Vision of Grand Politics* (University of Toronto Press, 1997)
- Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature* (Harvard University Press, 1985)
- Owen, David, *Nietzsche, Politics, and Modernity: a critique of liberal reason* (London: Sage Publications, 1995)
- Parkes, Graham, *Composing the soul* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1994)
- Schacht, Richard, "Nietzschean Normativity," *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, ed. by Richard Schacht (USA: Cambridge University Press, 2001)
- Schank, Gerd, "Nietzsche's "Blond Beast": On the Recuperation of a Nietzschean Metaphor," *A Nietzschean Bestiary Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, ed. by Christa Davis Acampora and Ralph R. Acampora (Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004)
- Sokel, Walter Herbert, "On the Dionysian in Nietzsche," *New Literary Theory* Vol 36, No. 4, Autumn 2005
- Thiele, Leslie Paul, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: A Study of Heroic Individualism* (Princeton University Press, 1990)
- _____, "Love and Judgment: Nietzsche's Dilemma" in *Nietzsche-Studien* Vol. 20 (1991), pp. 88-108.

Warren, Mark, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988)

Young, Julian, *Nietzsche's Philosophy of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)

원고 접수일: 2008년 10월 20일

심사 완료일: 2008년 10월 31일

게재 확정일: 2008년 10월 31일

ABSTRACT

On *Zarathustra's* 'willing subject'

Kim, Joo-Whee

Against two dominant understandings of Nietzsche's subject, which are represented by Heidegger who regards "will-to-power" as the consummation of the metaphysics of modern subjectivity and as leading to the domination of the earth by technology, and by Deleuze and Foucault who find the de-construction of the very subjectivity in Nietzsche's thought, this work follows the idea of Nietzschean subject as something to be created and to be achieved. According to this idea, Nietzsche shows his own prescriptive concern with the self-creating and value-creating subjects although he is in agreement with the de-constructionists as to the critique of the myth of the unified rational subject at the descriptive level. Also this work attends to status and the role of the Nietzschean self-creating subjects in the dynamics of a community. Nietzsche considered the sovereign self-creating individuals not only as the fruit of the community but also as the seeds of the new states and communities. From this, against the dominant asocial and apolitical rendering of Nietzschean individuals, this work probes on the role of the individuals in the dynamics of the communal life, as the center of its dynamics. and asks on what ground it is possible.

The main argument of this work is that we can find the ground of the individuals being at the center of the dynamics of a community in the fact that both individuals and communities are considered to be the subjects of the ethical practice, the creators of values. This is shown by a close reading of *Thus Spoke Zarathustra* in comparison with “Schopenhauer as Educator.” Pursuing the question of what the redeeming and liberating willing and creating means in *Zarathustra*’s teaching, we find that it is none other than the very will to create the ethical life on earth, to create good and evil, that is, values. This can be made clearer if we compare *Zarathustra* with “Educator” where Nietzsche makes explicit that the liberation of life means the liberation of the higher self and that only it could lead to the creation of culture, which makes human life different from that of mere animals. We find in both works very similar contrasts of the higher human life with that of mere animals. Especially in *Zarathustra*, it is expressed as the contrast of those who could accept the status of man as the bridge to *Übermensch*, as something to be overcome, and the last men who pursue only happiness, the contented animal life. From these considerations, this work shows that the teaching of liberation and creation means the demand for a new ethical life on earth and for the subjects of the new ethical life, which would be different from the old life-negating ones, especially at the age of the demise of God, the demise of the old ethical communities and the arrival of the new idol, the modern state.

The concluding remarks, Nietzsche’s insight into the necessary violence and cruelty which accompanies any cultural and ethical creation is understated as one of the major contributions of him although the investigation of its implications must be deferred to a future work.