



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)



석사학위논문

# 하이데거의 니체해석에 관한 연구

- 니힐리즘과 주체성을 중심으로 -

제주대학교 대학원

철 학 과

김 태 현

2019년 2월

석사학위논문

# 하이데거의 니체해석에 관한 연구

- 니힐리즘과 주체성을 중심으로 -

지도교수 이 서 규

김 태 현

이 논문을 문학 석사학위 논문으로 제출함

2018년 12월

김태현의 문학 석사학위 논문을 인준함

심사위원장	윤응택	(인)
위	원 이서규	(인)
위	원 신은하	(인)

제주대학교 대학원

2018년 12월

# A Study on Heidegger's interpretation of Nietzsche

- With Focus on Nihilism and Subjectivity -

Kim, Tae Hyun

(Supervised by Professor Lee, Seu Kyou)

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement  
for the degree of Master of Arts

2019. 2.

Department of philosophy

GRADUATE SCHOOL

JEJU NATIONAL UNIVERSITY



## 목 차

I. 들어가는 말	1
II. 니힐리즘과 힘에의 의지	6
1. 니힐리즘의 역사성	6
(1) 니힐리즘과 신의 죽음	6
(2) 니힐리즘의 유형	9
a. 니힐리즘과 염세주의	9
b. 불완전한 니힐리즘	10
c. 완전한 니힐리즘	11
2. 가치정립으로서 니힐리즘	14
(1) 가치의 개념	14
(2) 가치정립과 힘에의 의지	18
3. 힘에의 의지의 형이상학적 해석	21
(1) 힘에의 의지의 본질	21
a. 의지와 힘	21
b. 진리와 예술	24
(2) 힘에의 의지와 주체성	27
a. 확실성과 정의	27
b. 의인관으로서 니체철학	30
III. 니체와 하이데거의 주체성에 관한 해석	36
1. 니체의 몸주체	36
(1) 데카르트 비판	36
(2) 몸(Leib)—자기(das Selbst)	41
2. 하이데거의 데카르트 비판	46
(1) 세계해석의 문제	46
(2) 코기토-숨(cogito-sum)의 해석	51

a. 코기타레(cogitare)의 의미 -----	51
b. 에르고(ergo) -----	55
c. 코기토 숨(cogito sum) -----	56
IV. 하이데거의 니체비판과 니힐리즘 극복 -----	59
1. 하이데거의 니체비판 -----	59
(1) 니체철학의 근대적 성격 -----	59
a. 코기토 해석의 문제 -----	59
b. 존재와 진리의 해석 -----	61
c. 주체해석과 방법상의 동일성 -----	64
(2) 데카르트와 니체의 연계성 -----	66
2. 전통 형이상학의 끝(Ende)에 있는 니체철학 -----	69
3. 니힐리즘 극복으로서의 존재사유 -----	77
(1) 존재와 ‘무’(Nichts) -----	77
(2) 존재에 대한 회상—사유 -----	82
V. 나가는 말 -----	87
참고문헌 -----	90
Abstract -----	98

## 약 어 표

### I. 니체 저서의 약어

FW	<i>Die fröhliche Wissenschaft</i> : KSA 3
ZA	<i>Also sprach Zarathustra</i> : KSA 4
JGB	<i>Jenseits von Gut und Böse</i> : KSA 5
GM	<i>Zur Genealogie der Moral</i> : KSA 5
DA	<i>Der Antichrist</i> : KSA 6
N(1884-85)	<i>Nachgelassene Fragmente 1884-1885</i> : KSA 11
N(1885-87)	<i>Nachgelassene Fragmente 1885-1887</i> : KSA 12
N(1887-89)	<i>Nachgelassene Fragmente 1887-1889</i> : KSA 13
WM	<i>Der Wille zur Macht</i>

### II. 하이데거 저서의 약어

NI	<i>Nietzsche I</i>
NI	<i>Nietzsche II</i>
SZ	<i>Sein und Zeit</i>
NW	Nietzsches Wort "Gott ist tot" in <i>Holzwege</i> : GA 5
ZW	Die Zeit des Weltbildes in <i>Holzwege</i> : GA 5
WNZ	Wer ist Nietzsches Zarathustra? in <i>Vorträge und Aufsätze</i> : GA 7
WM	Was ist Metaphysik? in <i>Wegmarken</i> : GA 9
BH	Brief über den Humanismus in <i>Wegmarken</i> : GA 9
KTS	Kants These über das Sein in <i>Wegmarken</i> : GA 9
ZSD	<i>Zur Sache des Denkens</i> : GA 14
NEN	<i>Nietzsche: Der europäische Nihilismus</i> : GA 48
GB	<i>Grundbegriffe</i> : GA 51



1. 본 논문에서 니체와 하이데거의 저서를 인용할 경우 위의 약어를 이용하고 인용 부분의 페이지를 표기한다. 해당저서의 번역서가 있는 경우 괄호 안에 번역본의 페이지를 병기한다. 필요한 경우 논자가 번역본을 수정하였음을 밝혀둔다. 번역본의 목록은 참고문헌에 표시한다.
2. 두 페이지에 걸쳐 인용될 경우 첫 번째 페이지를 먼저 표기한 후 ‘f’를 병기한다.

## I. 들어가는 말

인류의 역사를 거슬러 올라가보면 인간은 자신의 안녕과 행복을 위해 끊임없이 자연과 투쟁해왔다. 그렇게 인간은 세계 한가운데에서 자신의 지위를 강화하며 번영을 누렸다. 특히 근대 이후에 인간은 이성을 중심으로 물질문명을 발전시켜 나가며 자신의 구원을 자신에게서 찾게 되었다. 구체적으로 데카르트의 ‘생각하는 나’는 이러한 근대 이후의 모습을 단적으로 보여주고 있다. 이때부터 인간은 이성에 대한 자신감을 바탕으로 자신의 영역을 확대해 나가기 시작했다. 인간은 더 이상 신의 피조물이 아니라 그 자신이 스스로 만물의 창조자가 되고자 했다. 이처럼 인간을 스스로 존립하도록 만든 것은 에고 코기토(ego cogito)라는 자아에 대한 강한 확신이었다. 우리가 알고 있는 ‘나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다’라는 데카르트의 명제는 근대의 시작을 알릴뿐만 아니라 오늘날에도 여전히 중요한 명제로서 다루어진다. 그러나 이성적 동물로서의 인간이 자신의 구원을 진정으로 확보할 수 있었는지에 대해서는 의문이 든다. 왜냐하면 인간의 삶은 물질적으로는 풍요로워졌을지 모르나 정신적으로는 예전에 비해 더 나아보일 것이 없기 때문이다. 실제로 근대 후기에 이르러 기술문명의 발전에 따른 반작용으로 허무적인 분위기가 도처에서 감지되기 시작했다. 이 시기에 처음으로 ‘니힐리즘’이란 단어가 등장하였으며, 그 단어는 마치 유행처럼 유럽전역에 퍼져나갔다. 이러한 니힐리즘의 문제를 철학적으로 다룬 대표적인 사람이 니체이다.

니체는 자신이 처한 시대에서 허무적인 분위기를 감지했으며, 니힐리즘의 극복을 자신의 철학적 과제로 삼았다. 이러한 목적을 위해 니체는 모든 가치의 가치전환을 통해 니힐리즘을 극복하고자 하였다. 그러나 하이데거는 이런 니체의 시도가 성공하지 못했다고 평가한다. 하이데거는 자신의 저서 『니체』(*Nietzsche I·II*)에서 니체의 사상을 체계적으로 해석하면서 니체철학이 니힐리즘을 극복하는 것이 아니라 오히려 전통 형이상학을 완성하고 있다고 주장한다. 하이데거의 니체해석은 체계적이라는 점에 그 특징이 놓여있다. 에른스트 벨러는 이 저서가 출간된 이후 독일과 프랑스에서 니체해석 뿐만 아니라 철학이란 무엇인가에 관한 활발한 논의가 진행되었으며, 1960년대와 70년대의 체계적인 니체해석의 대부분은 하이데거에게서 영향 받았다고 지적하고 있다.<sup>1)</sup>

1) Ernst Behler, *Derrida-Nietzsche Nietzsche-Derrida*, Schöningh, München; Paderborn; Wien;

하이데거는 니체의 주요 사상을 각인하는 근본단어를 다섯 가지로 제시하는 데, 그것은 ‘힘에의 의지’, ‘니힐리즘’, ‘동일한 것의 영원회귀’, ‘초인’, ‘정의’이다. 하이데거는 이 다섯 개의 근본 개념을 통해 니체의 사상을 체계화시킨다. 그에 따르면 “‘힘에의 의지’는 존재자 자체의 존재, 즉 존재자의 본질을 가리킨다. ‘니힐리즘’이란 이렇게 규정된 진리의 역사를 가리킨다. ‘동일한 것의 영원회귀’란 존재자 전체가 어떻게 존재하는가, 그 존재 방식, 즉 존재자의 실존(existentia)을 가리킨다. ‘초인’은 이러한 전체에 의해서 요구되는 저 인간 형태를 가리킨다. ‘정의’는 힘에의 의지라는 존재자의 진리의 본질이다. 이러한 각각의 근본 단어는 나머지 다른 것들이 말하는 것을 동시에 언급한다.”<sup>2)</sup> 여기서 니체사상은 위의 다섯 가지 근본단어를 연결 짓는 하이데거의 해석을 통해 체계적으로 그 모습을 드러낸다. 이와 같이 하이데거의 니체해석은 니체사상을 ‘체계화’했다는 점에서 그 의의가 있다. 왜냐하면 어느 한 사상가의 사상을 모순 없이 이해하기 위해서는 그 사상가의 사유를 일목요연하게 정리할 필요가 있기 때문이다. 그러나 이런 하이데거의 니체해석이 니체의 사상을 하이데거 자신의 관점에 묶어둠으로써 그 사상의 본질적인 측면을 그대로 드러내지 못한다는 비판도 제기된다. 이러한 비판을 주도하는 것은 들뢰즈<sup>3)</sup>나 데리다<sup>4)</sup>로 대표되는 프랑스어권의 철학자들이다.

이처럼 ‘하이데거의 니체해석’은 긍정적 의미에서건 부정적 의미에서건 많은 논란을 야기했다. 구체적으로 본다면, 가다머는 하이데거의 니체해석을 긍정적으로 평가한다. 이에 반해 칼 뢰비트나 들뢰즈, 데리다, 뮐러라우터 등은 하이데거의 니체해석을 부정적으로 평가한다. 이러한 두 입장과는 달리 오이겐 핑크는 하이데거와 니체사상의 유사성에 주목한다. 한나 아렌트 역시 하이데거의 초기 사상이 니체사상과 유사하다고 평가한다.<sup>5)</sup> 국내에서도 하이데거의 니체해석에 관하여 많은 논의가

Zürich, 1988, p.21 참조. 이 점은 오토 뢰겔러(Otto Pöggeler)에 의해서도 강조되고 있다. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen, 1963, pp135-142; Ernst Behler, *Derrida-Nietzsche Derrida*, Schöningh, München; Paderborn; Wien; Zürich, 1988, p.54에서 재인용.

2) NII, p.233f(239).

3) 들뢰즈는 하이데거가 니체의 생각보다는 자신의 생각에 보다 더 가까운 니체 철학에 대한 해석을 제공한다고 말하면서 하이데거의 니체해석에 대하여 비판적 입장을 취하고 있다. 질 들뢰즈(Gilles Deleuze), 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 민음사, 2001, p.318 참고. 이와 같은 취지에서 홀링데일 역시 하이데거의 니체해석을 비판하고 있다. “하이데거를 이해하는 것보다 니체를 먼저 접했던 사람들의 눈에 하이데거의 니체는 필시 하이데거 말고는 어느 누구도 만들지 않았을, 또는 만들 수 있었을 하나의 구성물로 보일 것임에 틀림없다.” 레지널드 J. 홀링데일(Reginald J. Hollingdale), 『니체: 그의 삶과 철학』, 김기복·이원진 옮김, 북캠퍼스, 2017, p.405 참고.

4) 데리다는 니체에 대한 하이데거의 해석 전략이 ‘하나의 정치’라고 보고 있다. 자크 데리다(Jacques Derrida), 『정신에 대해서』, 박찬국 옮김, 동문선, 2005, p.123이하 참고.

있었다. 이들 논의들은 몇 가지로 요약하면 다음과 같다. 우선 하이데거의 니체 해석을 그대로 수용하는 입장6), 둘째, 하이데거의 니체 해석이 니체에 대한 오해에 입각해 있다고 보는 입장7), 셋째, 하이데거의 ‘초기 니체 해석’이 니체의 사상과 유사하다는 입장8), 넷째, 하이데거와 니체 사이의 유사정보다는 차이에 주목하면서 하이데거의 니체해석을 자신의 존재사유의 도식에 따라서 무리한 해석을 하고 있다고 비판하는 입장9), 다섯째, 들뢰즈의 니체해석과의 비교 속에서 하이데거의 해석을 평가하고 있는 입장10) 마지막으로 하이데거의 니체해석의 형이상학적 가정 자체를 비판하는 입장11) 등이 있다.

하이데거의 니체해석은 광범위하게 이뤄지기 때문에, 그의 해석전반을 다루는 것은 무척 어려운 일이다. 위의 여러 견해들 역시 모두 하이데거의 니체해석 전반을 다루고 있는 것은 아니다. 위의 입장들은 힘에의 의지에 중점을 둔 해석, 신의 죽음에 대한 해석, 영원회귀에 대한 해석 등 니체의 사상 중 어느 하나에 중점을 둔 해석에 초점을 맞추고 하이데거를 평가하는 입장이 대부분이다. 여기서 논자는 하이데거가 제시한 니체의 주요 사상 중 하이데거와 니체 모두 자신들의 철학적 과제로 삼았던 니힐리즘 극복의 문제를 다루고자 한다. 니체에게서 니힐리즘의 문제는 그의 나머지 사상들을 파생시키는 근본문제이다. 하이데거에게서도 니힐리즘의 문제는 ‘존재망각’이라는 이름으로 논의되고 있다. 니힐리즘의 문제는 비단 두 사상가가 처해있던 시대의 전유물은 아니다. 우리가 살고 있는 현대사회 역시 니힐리즘의 문제는 여전히 진행 중이라고 볼 수 있다. 그리고 논자가 하이데거의 니체해석 중에서 니힐리즘의 문제를 주목하는 이유는 이 문제가 단순한 허무주의만을 다루는 것이 아니라 니체의 핵심 개념인 힘에의 의지와 연결되기 때문이다. 이러한 해석의 특징은 니힐리즘의 문제가 주체성과 연관되어 논의된다는데 있다. 주지하듯이 주체성의 문제는 근대철학을 각인하는 핵심문제이다. 이 문제는 또한 서양 전통 형이상

5) 박찬국, 『니체와 하이데거』, 그린비, 2016, p.17 이하 참조.

6) 김재철, 「하이데거의 니체-해석」, 『동서사상』 2, 2007, 71-98. 신상희, 「니체의 니힐리즘에 대한 하이데거의 비판」, 『현대유럽철학연구』 15, 2007, 691-715. 임윤혁, 「니체의 힘에의 의지로부터 제기되는 예술철학에 대한 하이데거의 존재론적 해석」, 『니체연구』 5, 2003, 97-125. 최양부, 「하이데거의 니체의 ‘신은 죽었다’는 말과 니힐리즘에 대한 해석」, 『인문과학논집』 29, 2004, 151-178. 이동수, 「하이데거의 니힐리즘 비판과 근원적 윤리학」, 『정치사상연구』 8, 2003, 143-167.

7) 백승영, 「하이데거의 니체 읽기 ; 이해와 오해」, 『현대유럽철학연구』 4, 1999, 300-333.

8) 최상욱, 「니체에 대한 하이데거 초기 해석」, 『현대유럽철학연구』 17, 2008, 5-34.

9) 박찬국, 『니체와 하이데거』, 그린비, 2016.

10) 임건태, 「니체의 영원회귀 사상」, 『니체연구』 15, 2009, 213-248. 최순영, 「힘에의 의지(Wille zur Macht)와 정치이론」, 『니체연구』 33, 2018, 261-292.

11) 전경진, 「하이데거의 형이상학적 니체 해석 비판」, 『철학논총』 91, 2018, 333-353.

학에서 중요하게 다뤄지는 ‘존재와 사유’의 문제를 내포하고 있다. 이처럼 하이데거가 해석하는 니체의 니힐리즘은 단순히 시대적 분위기와 관련된 문제라거나 어떠한 사태의 결과 또는 현상이라고 볼 수는 없다. 따라서 니힐리즘과 주체성의 문제를 중심으로 하이데거의 니체해석을 살펴보는 것은 단순히 두 사상가의 사유만 확인하는 것이 아니라 서양철학의 전개에서 드러나는 근본문제를 살펴볼 수 있는 논의의 장이 될 것이다.

본 논문 제2장에서는 우선 니체의 니힐리즘에 관한 하이데거의 해석을 검토할 것이다. 하이데거는 니체가 니힐리즘을 하나의 역사적 운동, 즉 최고가치의 붕괴과정으로 이해하고 있음을 확인한 후에 가치의 개념을 분석해 나간다. 이러한 분석의 결과로서 하이데거는 가치의 개념에 내재해 있는 니체의 핵심사상을 ‘힘에의 의지’로 파악하며, 힘에의 의지는 다름 아닌 ‘존재’라고 해석한다. 그런데 하이데거는 존재자의 존재로서 힘에의 의지는 데카르트가 정초했던 ‘생각하는 나’를 극단으로 밀고 간다고 생각한다. 이런 의미에서 하이데거는 니체의 사상이 ‘힘에의 의지의 주체성의 형이상학’이라고 규정한다. 그런데 이러한 하이데거의 해석은 니체의 의도와는 다른 방향으로 이뤄지고 있다.

제3장에서는 주체성에 관한 니체와 하이데거의 사상을 검토할 것이다. 니체는 데카르트 비판을 통하여 주체에 관한 부정적 입장을 피력한 바 있다. 이러한 주체 개념을 극복하기 위해 니체가 제시한 것은 ‘몸’ 개념이다. 하이데거 역시 데카르트에 관해 비판적 입장을 취한다. 그런데 하이데거는 니체가 데카르트의 코기토 명제에 관한 해석에 오해가 있다고 생각한다. 그는 코기토에 관하여 니체와는 다르게 해석한다. 따라서 하이데거의 주체성에 관한 해석에서는 우선 데카르트의 코기토 명제를 어떻게 해석하는지에 관하여 고찰할 것이다.

제4장에서는 하이데거가 니체사상을 어떻게 비판하고 있는지 고찰할 것이다. 여기에서는 니체가 니힐리즘을 극복하고 있는지의 문제도 함께 논의하게 된다. 하이데거는 이에 대한 논의를 위해 서양철학 전반에 걸친 문제를 제기한다. 왜냐하면 하이데거는 전통 형이상학이 존재망각의 역사에 빠져 있다고 진단하는데 바로 이러한 점에 니힐리즘의 근본원인이 있다고 생각하기 때문이다. 따라서 존재를 사유하는 길로 나아가는 것이 진정한 니힐리즘의 극복이라고 주장한다. 그러므로 하이데거의 니체비판에 이어 하이데거 자신의 존재사유에 관한 논의를 살펴볼 것이다. 특히 「형이상학이란 무엇인가」에서의 주요개념인 ‘무’에 대한 논의를 통해 존재경험이

어떻게 가능한지 살펴볼 것이며, 존재사유에서 사유와 언어에 관한 하이데거의 논의를 살펴볼 것이다. 이러한 논의를 통해 우리는 니체와 하이데거의 사상을 보다 심도 있게 이해할 수 있을 것이다.

## II. 니힐리즘과 힘에의 의지

### 1. 니힐리즘의 역사성

#### (1) 니힐리즘과 신의 죽음

하이데거는 ‘신은 죽었다’(Gott ist tot)는 말에서 니체의 니힐리즘이 잘 드러난다고 본다. 이 말이 니체의 저서에서 처음 등장하는 곳은 1882년에 출간된 『즐거운 학문』(*Die fröhliche Wissenschaft*)이다. 니체는 이 저서 제125절의 <미친 사람>이라는 아포리즘에서 미친 사람의 입을 빌려 신의 죽음을 선포한다. 그리고 같은 저서의 제343절 <쾌활한 우리에게 떠오르는 문제>라는 아포리즘에서도 신의 죽음에 대한 문제를 언급한다. 이 절은 다음과 같은 문장으로 시작한다. “근래의 최대의 사건은—‘신은 죽었다’라는 사실과 그리스도교의 신에 대한 믿음이 믿지 못할 것이 되었다는 점—이미 유럽 전 지역에 걸쳐 어두운 첫 그림자를 드리우기 시작하였다.”<sup>12)</sup>

니체가 ‘신’이라는 말로 지시하고 있는 것은 우선 그리스도교의 신이 분명하다. 그러나 하이데거가 지적하듯이 니체가 신이라는 말로 이해하고 있는 것은 단순히 그리스도교의 신만을 의미하는 것은 아니다. 신은 초감성적 세계 일반을 지칭하기 위한 용어로 사용되고 있다. 하이데거의 해석에 따르면, 니체가 신이라는 말로 이해하고 있는 것은 이념의 영역이다. 서양 형이상학에서 이념들의 영역은 플라톤이 ‘이데아’의 개념을 제시한 이후에 참된 것으로 간주되는 것들을 가리킨다. 이와 달리 우리가 속해 있는 현실적 세계는 감성적 영역으로서 모두 허상에 불과한 것으로 간주된다. 니체는 이처럼 세계를 초감성적 영역과 감성적 영역으로 구분하고 그것의 지배관계, 즉 감성적 영역에 대한 초감성적 영역의 우위를 설정한 세계관을 “플라톤주의’(Platonismus)”<sup>13)</sup>로 규정한다. 이런 점을 고려해볼 때 니체의 ‘신은 죽었다’

12) FW in KSA 3, p.573(319).

13) 니체는 ‘플라톤주의’를 비판적으로 바라본다. 플라톤주의에 대한 니체의 언급을 보면 다음과 같다. “이념’이 많을수록 존재가 더 많아진다. 그는 ‘현실’ 개념을 돌려서 이렇게 말했다 : “너희가 현실이라 생각하는 것은 오류이며, 우리가 ‘이념’에 가까이 다가가면 갈수록 <그만큼 더 가까이> 진리에 접근한다”.—이 말을 이해할 수 있는가? 그것은 최고의 개명(改名)이었다 : 그리고 이를 그리스도교가 수용했기 때문에 우리는 그 놀라운 사실을 보지 못한다. 플라톤은 곡예사로서, 그는 곡예사였다. 실제로 존재보다 **가상을 선호했다** : 다시 말해, 진리보다 거짓과 창작을, 실제로 있는 것보다 비현실적인 것을,—” WM, p.390; N(1885-87): KSA 12, p.253(315). 하이데거는 『니체』에서 『힘



는 말을 단순히 신학적인 측면에서만 해석하거나 니체 자신의 단순한 개인적 무신앙의 고백이라고 해석할 수는 없다. 하이데거 역시 이 점을 분명히 하면서 니체가 의미하는 그리스도교를 “서구적 인간정신과 이러한 정신이 표출된 근세적 문화’ 속에서 형성된 ‘교회와 그것의 세력요구’의 역사적 현상, 즉 세계적-정치적 현상”<sup>14)</sup>이라고 해석하고 있다.

신의 의미가 위와 같다면 그 신이 ‘죽었다’는 말은 무엇을 의미하는가? 니체는 “우리가 그를 죽였다.”<sup>15)</sup>라고 강조해서 말하고 있다. 바꾸어 말하면, 니체는 신이 살해되었다는 것을 강조하고 있다. 하이데거는 신에 대한 ‘살해행위’를 “그 자체로 존재하던 초감성적인 세계가 인간에 의해 지워진다는 것”<sup>16)</sup>으로 해석한다. 다시 말해, 신이 살해되었다는 말은 감성적 세계에 대한 초감성적 세계의 지배력이 더 이상 영향력을 행사하지 못한다는 사실을 뜻한다. 그리고 위의 문장에서 드러나는 것처럼 살해행위의 주체는 ‘우리’, 즉 인간이다. 이 부분에서 하이데거는 살해행위의 주체인 인간을 주목한다.<sup>17)</sup> 하이데거에 따르면 신을 살해한 인간은 이제 더 이상 예전의 인간이 아니다. 이제 인간은 “생각하는 나’의 자아성(Ichheit)으로 봉기”<sup>18)</sup>한 인간이다. 바로 이 점에 니체철학에 대한 하이데거 해석의 특징이 집약적으로 드러난다.<sup>19)</sup> ‘새로운 인간’에 대한 하이데거의 해석은 니체가 말한 다음 사실을 주목할 때 좀 더 분명해진다.<sup>20)</sup>

---

에의 의지』를 인용하고 있다. 그런데 이곳에 실린 단편들은 현재 니체 전집의 여러 곳에 산재해 수록되어 있다. 이 논문에서는 하이데거가 인용한 출처를 먼저 제시하고 같은 글이 실려 있는 해당 전집과 페이지를 나란히 병기하도록 한다.

14) NW in GA 5, p.219(326).

15) FW in KSA 3, p.481(200).

16) NW in GA 5, p.262(383).

17) 하이데거는 인간, 즉 니체가 말하는 ‘우리’를 “서양역사의 인간”으로 보고 있다. NII, p.69(78).

18) NW in GA 5, p.261(382).

19) 하이데거는 신의 죽음 이후에 인간에게 척도와 중심이 될 수 있는 것은 오직 인간뿐이라는 점을 강조하면서 다음과 같이 새로운 인간에 대하여 말하고 있다. “이러한 인간은 물론 어떠한 임의의 인간이 아니며 현존하는 인간들 중에 어느 곳엔가 존재하는 어떤 특정 인간도 아니고, 모든 가치를 힘에의 의지라는 유일한 힘으로 전환하는 과제를 인수하고 지상에 무조건적인 지배를 확립하려는 인간 ‘유형’(Typus) 내지 인간 ‘형태’(Gestalt)를 의미한다. [...] 고전적 니힐리즘을 통해 인간 자신은—즉 이제까지의 인간은—자신을 ‘초월하면서’ 스스로를 창조해야 하며 척도로서 ‘초인’이라는 형태를 창조해야 한다.” NII, p.30(42).

20) 하이데거는 태양, 지평선, 바닷물에 대한 니체의 은유에 자신의 고유한 해석을 가함으로써 니체를 비판한다. 니체의 표현은 다음과 같다. “어떻게 우리가 바닷물을 모조리 마셔버릴 수 있었을까? 누가 우리에게 지평선을 깨끗이 닦아 지워버릴 수 있는 그런 해면을 주었을까? 우리가 이 지구를 태양으로부터 떼어버렸을 때, 우리는 무슨 일을 저지른 것일까?” FW in KSA 3, p.481(200). 하이데거는 태양과 지구의 관계에서 플라톤의 비유를 상기시킨다. 태양은 참다운 것이 드러나는 터전이며 또한 그런 영역의 한계를 설정하는 기능을 한다. 지평선은 초감성적 세계를 의미하며 그 자체로 존재하는 것의 전체를 뜻한다. 존재자로서의 존재자 전체인 바닷물을 모조리 마셔버린 인간은 지구를 태양으로부터 떼어냈다. 그리고 초감성적 세계를 지워버림으로써 이제 자신 앞에 있던 모든 척도는 사라지게 된다. 다시 말해, 지평선이 스스로 빛을 발하지 못한다는 것이다. 하이데거에 따르면 이제



신은 죽었다! 신은 죽어버렸어! 우리가 신을 죽인 것이다! 모든 살해자 중에서도 살해자인 바로 우리가 어떻게 위안을 받을 수 있단 말인가? 지금까지 세계에 존재한 가장 성스럽고 강력한 자가 지금 우리의 칼을 맞고 피를 흘리고 있다. 누가 우리에게서 이 피를 씻어줄 것인가? 어떤 물로 우리를 정화시킬 것인가? 우리가 저지른 저 죄를 씻어내기 위하여 우리는 어떠한 의식과 어떠한 성스러운 행사를 벌여야 한다는 말인가? 이처럼 위대한 행사는 우리로서는 도저히 엄두도 낼 수 없는 것은 아닐까? 단지 이런 일을 겉으로만 꾸미기 위해서라도 우리 자신이 신이 되어야만 하지 않을까? 이보다 더 위대한 행위는 지금까지 결코 없었다. 그리고 우리 다음에 태어나는 사람은 누구든지, 이런 행위로 말미암아 지금까지 있었던 모든 역사보다도 한층 더 높은 역사의 구성원이 될 것이다!<sup>21)</sup>

신의 죽음을 통해서 니체가 말하고자 했던 것, 하이데거가 니체의 말을 해석함으로써 밝히고자 했던 것은 바로 ‘니힐리즘’(Nihilismus)이다. 왜냐하면 하이데거와 니체 모두 허무주의적인 분위기가 지배하던 시대에 니힐리즘의 극복을 자신들의 철학적 과제로 삼았기 때문이다. 그러나 니체가 말하는 니힐리즘은 단순히 허무주의적인 것만을 말하지는 않는다.<sup>22)</sup> 물론 이 두 단어가 종종 동의어처럼 사용되지만 니체가 생각하는 니힐리즘은 좀 더 넓은 개념이다. 니체는 니힐리즘을 다음과 같이 규정하고 있다.

니힐리즘이란 무엇을 의미하는가? — 최고의 가치들이 그 가치를 잃어버렸다는 것. 목표가 없다; “왜?”에 대한 답이 없다<sup>23)</sup>

하이데거는 이 문장에서 니체가 니힐리즘을 “하나의 역사적 이행과정”<sup>24)</sup>으로 보

---

지평선은 힘에의 의지를 통한 새로운 가치정립으로서 정립된 하나의 시점에 지나지 않는 것이 된다. 이런 의미에서 하이데거는 인간이 수행한 이 모든 것을 주관성의 극대화로 해석한다.

21) FW in KSA 3, p.481(201). 이 대목에서 니체는 신에 대한 살해행위를 긍정적으로 평가하고 있다. 최상욱은 그 이유를 “그 신이 인간과 인간의 삶에 무관한 추상적·과거적 신이기 때문”이라고 기술한다. 또한 그는 니체가 신의 죽음의 원인을 ‘연민’ 때문이라고 서술하고 있다는 점을 밝히면서, 그렇다면 과연 니체가 그리스도교의 신을 연민의 신이라고 보는지에 관한 물음을 제기한 후에 이에 대한 논의를 위해서는 그리스도교 성서에 대한 니체의 평가를 확인해야 한다고 기술하고 있다. 이에 대한 자세한 논의는 최상욱, 『「차라투스트라는 이렇게 말했다」메타포로 읽기』, 서광사, 2015, p.127 이하 참고.

22) 니힐리즘과 허무주의의 어원과 차이점에 대하여는 정동호, 『니체』, 책세상, 2014, p.229 이하 참고.

23) WM, p.10. 이 인용문의 원문은 다음과 같다. “Was bedeutet Nihilismus? — *Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das »Warum«?*” 또한 N(1885-87): KSA 12, p.350(22)에서도 순서만 다를 뿐 동일한 내용의 문장으로 구성되어 있다. “Nihilism : es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum?“ was bedeutet Nihilism? — daß die obersten Werthe sich entwerthen.”

24) NW in GA 5, p.222(329).

고 있다고 해석한다. 최고의 가치들이 그 가치를 상실해가는 역사적인 과정이 바로 니힐리즘인 것이다. 여기서 최고 가치는 신 또는 이념이나 이상, 감성적 세계의 질서를 근거 짓는 모든 것의 총체를 말한다. 하이데거의 니체 해석에 따르면 니힐리즘과 신의 죽음이 사유하고 있는 사태는 본질적으로 동일하다. 최고의 가치들이 가치를 ‘상실’한다는 것은 신의 ‘죽음’과 본질적으로 동일하며, 신의 죽음 이후에 그러한 가치들이 더 이상 현실세계에 영향력이 없다는 것을 의미한다.<sup>25)</sup> 하이데거에 따르면 기존의 최고의 가치들인 이상적 세계가 현실세계에서 더 이상 실현될 수 없다는 성찰이 주어질 때 기존의 가치는 그 의미를 잃게 된다고 한다. 지금까지 고찰한 내용을 볼 때, 우리는 신의 죽음과 니힐리즘을 통해서 하나의 본질적인 측면을 보게 된다. 즉 니힐리즘은 단지 하나의 허무주의적이고 퇴폐적인 현상이 아니라는 것이다. 그것은 본질적으로 하나의 ‘과정’으로 이해되고 있으며, 하이데거의 해석처럼 “서양 역사의 ‘내면적 논리’(innere Logik)로서 사유”<sup>26)</sup>되고 있다.

## (2) 니힐리즘의 유형

### a. 니힐리즘과 염세주의

하이데거의 해석처럼 니힐리즘을 하나의 역사적 과정으로 본다면 그것은 일정한 흐름 속에 어떤 양태를 띠고 나타날 것이다. 니체는 “니힐리즘의 선행형식(Vorform)으로서 염세주의(Pessimismus)”<sup>27)</sup>를 말하고 있다. 니체는 이를 다시 강함의 염세주의(Pessimismus als Stärke)와 약함의 염세주의(Pessimismus als Schwäche)로 구분한다.<sup>28)</sup> 염세주의적 세계관은 쇼펜하우어가 강조했던 바와 같이 이 세계는 가장 나쁜 세계에 속하며 긍정할만한 어떠한 가치도 없다고 보는 그런 사상을 말한다. 약함의 염세주의는 부정적인 측면만 강조되는 염세주의를 말한다. 이러한 염세주의에서는 삶이 부정된다. 그리고 동시에 존재자 전체도 부정된다. 그러나 니체는

25) 하이데거는 최고 가치들이 가치를 상실하게 된다는 것을 ‘창조력’과 관련하여 다음과 같이 설명하기도 한다. “니힐리즘이란 최고 가치들이 가치를 상실하게 된다는 것을 의미한다. 즉 그것은 그리스도교에서, 고대 말기 이후의 도덕에서, 플라톤 이후의 철학에서 척도를 부여하는 현실과 법칙으로 간주되어왔던 것이 구속력을 상실한다는 것을 의미한다. 이렇게 구속력을 상실한다는 것은 니체에게는 항상 그것이 자신의 창조력을 상실한다는 것을 의미한다.” NI, p.23f(42).

26) NW in GA 5, p.223(330).

27) WM, p.12; N(1885-87): KSA 12, p.491(185).

28) 약함의 염세주의는 ‘몰락’(Niedergang)의 염세주의라고도 부른다. N(1885-87): KSA 12, p.410(92); NII, 80(88) 참고.

강함의 염세주의에서 단순히 삶을 부정하는 것을 넘어서서 비관적인 삶 가운데 어떤 비참함이 자리하고 있다는 사실을 통찰하고 있다. 강함의 염세주의는 “논리의 에너지 가운데, 아나키즘과 니힐리즘으로서, 분석으로서”<sup>29)</sup> 나타나는 것이다. 이런 이유에서 하이데거는 강함의 염세주의에서 “온갖 역경에도 불구하고 역사적 상황을 철저히 제압할 수 있는 그런 조건들과 힘에 대한 의식”<sup>30)</sup>이 요구된다고 본다. 그리고 한발 더 나아가 근대철학의 특징인 주체성의 무조건적 지배가 어떻게 완성에 이르게 되는지를 볼 수 있다고 해석함으로써 니체의 입장과 분명한 거리를 둔다.

하이데거의 해석에 따르면 니힐리즘의 앞선 형식으로서 염세주의의 두 유형이 각각 극단적으로 진행됨에 따라 일종의 “중간상태(Zwischenzustand)”<sup>31)</sup>가 나타난다. 이러한 중간상태에서는 두 가지 염세주의의 특징이 모두 드러난다. 한편으로는 세상이 무가치하게 느껴지는 상태, 다른 한편으로는 분석적 태도와 탐구하는 시선으로서 새로운 가치를 정립하려는 시도가 나타난다. 이처럼 새로운 가치를 정립하려는 시도로서 우선 나타나는 것이 신을 대체하기 위한 다른 이상들의 정립이다. 니체에 따르면 이러한 태도는 불완전한 니힐리즘에 불과하다.

#### b. 불완전한 니힐리즘

니체는 죽어버린 신의 자리에 다른 것을 대체하려는 시도를 불완전한 니힐리즘(der unvollständige Nihilismus)이라고 규정한다. 니체가 보기에 가치 전환 없이 비어있는 신의 자리에 어떤 것이 들어서서 신의 역할을 한다는 것은 단순한 도피일 뿐이다. 즉 신이 사라져버린 그 자리에 양심의 권위, 이성의 권위, 진보, 평등, 행복 등의 새로운 이념이 자리해도 니힐리즘을 극복할 수는 없다. 그래서 니체는 다음과 같이 말한다. “지금까지의 가치를 가치 전환하는 일 없이, 니힐리즘으로부터 도피하려는 시도야말로, 그 반대의 결과를 산출하고, 문제를 침체화한다.”<sup>32)</sup> 하이데거 역시 불완전한 니힐리즘에 대한 니체의 비판을 긍정하는데, 그는 이러한 새로운 이념은 “그리스도교적이며-교회적인 신학적 세계-해석의 탈바꿈”<sup>33)</sup>일 뿐이라고 평가한다.

29) WM, p.12; N(1885-87): KSA 12, p.410(92).

30) NW in GA 5, p.224f(332).

31) NW in GA 5, p.225(333).

32) WM, p.23; N(1885-87): KSA 12, p.476(167).

33) NW in GA 5, p.221(327).

하이데거는 니힐리즘이 일어나는 주된 원인을 형이상학에서 찾는다.<sup>34)</sup> 여기서 형이상학이 의미하는 바는 ‘존재자로서의 존재자 전체의 근본 구조’를 생각하는 것이다.<sup>35)</sup> 즉 형이상학에서는 존재자 전체가 존재하는 방식이 문제되는데, 존재자 전체는 초감성적 세계와 감성적 세계의 두 세계로 구성되어 있으며, 전통 형이상학은 초감성적 세계를 감성적 세계의 근거로 규정한다. 이런 점에서 하이데거는 불완전한 니힐리즘의 사건이 일어나는 본질영역인 형이상학을 다음과 같이 비판한다.

형이상학이란, 다음과 같은 사실이 역사적 운명이 되는 그런 역사적 공간이다. 즉 초감성적 세계, 이념들, 신, 도덕법칙, 이성의 권위, 진보, 최대 다수의 행복, 문화, 그리고 문명이 각각 자신의 건설적인 힘을 잃고 무력하게 되는 그런 사실이 숙명적으로 드러나게 되는 역사적 공간이다. 우리는 초감성적인 것의 이러한 본질붕괴를 과멸이라고 부른다.<sup>36)</sup>

니힐리즘이 단순한 현상에 불과한 것이 아니라 역사적 과정으로 이해되고, 그런 역사적 과정이 펼쳐지는 공간을 형이상학이라고 볼 때, 불완전한 니힐리즘 역시 니힐리즘을 극복할 수 없는 과도기적 상태에 불과하다면 그것은 여전히 형이상학의 테두리 안에 머무르게 된다.

### c. 완전한 니힐리즘

니체는 자신을 “유럽 최초의 완전한 니힐리스트(der vollkommene Nihilist)”<sup>37)</sup>로 규정한다. 이러한 규정이 가능한 이유는 니체 자신이 니힐리즘을 “이미 자신의 내부에서 끝까지 체험”<sup>38)</sup>했다고 생각하기 때문이다. 니체가 자신의 내부에서 끝까지, 극단적으로 체험한 것은 사유의 가장 두려운 형식이다. 그 사유의 형식이 바로 ‘동일한 것의 영원회귀’(die ewige Wiederkehr des Gleichen)사상이다. 이 사상은 모든

34) 이런 점에서 하이데거는 다음과 같이 말한다. “사람들은 니힐리즘이 아주 오래된 역사적 운동임을 깨닫지 못하고 있을 뿐만 아니라, 이러한 운동의 본질근거가 형이상학 자체 속에 놓여 있다는 점을 전혀 주시하지 못하고 있기 때문에, 그들은 헛되이 니힐리즘의 결과에 불과할 뿐인 여러 가지 현상들을 니힐리즘 자체로 간주하거나 혹은 결과들과 그 영향들을 니힐리즘의 원인들이라고 설명하려는 허망한 시도에 빠지게 된다.” NW in GA 5, p.221(328).

35) 니체는 자신의 철학을 형이상학에 대항하는 반대의 운동이라고 이해하고 있다. 하이데거 역시 이 점을 인식하고 있으나 니체의 철학을 ‘형이상학의 완성’으로 평가하고 있다는 점에서, 두 사상가는 형이상학의 의미를 다르게 이해하고 있다.

36) NW in GA 5, p.221(327).

37) N(1887-89): KSA 13, p.190(518).

38) N(1887-89): KSA 13, p.190(518).

것이 아무런 의미와 목표도 없이 끊임없이 순환한다는 사실을 고지한다. 니체는 이러한 허무적 상황을 자신의 독특한 철학적 방식인 ‘전도’를 통해서 역전시키려 한다. 즉 이러한 전도를 통해 니체가 의도한 것은 니힐리즘의 극복, 즉 디오니소스적 긍정을 통한 니힐리즘의 극복이다. 그런데 이 논의에서 주의해야 할 점은 니체에게 극단적 니힐리즘(der radikale Nihilismus)은 참된 세계가 전혀 존재하지 않은 상태이다. 이 때문에 니체에게 “진리란 [...] 일종의 오류다.”<sup>39)</sup> 따라서 인간은 진리를 인식할 수 없으며 오로지 ‘진리에의 의지’만이 언급될 수 있을 뿐이다. 이런 점에서 인간의 세계경험, 즉 세계해석은 하나의 관점적 세계경험(perspektivische Welterfahrung)일 뿐이다. 이런 점을 고려해 본다면 인간은 ‘진리’를 찾아 나설 것이 아니라 ‘진리’를 창조해야만 한다.<sup>40)</sup> 따라서 니체는 인간이 스스로 가치를 설정하는 자, 즉 창조자가 되기를 촉구한다. 왜냐하면 니힐리즘의 극복은 인간이 스스로 창조자가 됨으로써 새로운 가치를 설정할 때 가능하기 때문이다. 이런 점은 니체의 다 음 언급에서 잘 드러난다.

니힐리즘의 가장 극단적인 형식은 : 모든 믿음, 모든 참-으로-간주함이 필연적으로 거짓이라고 하는 것이리라 : 왜냐하면 하나의 참된 세계란 전혀 존재하지 않기 때문이다. 그러므로 : 그 출처가 우리 안에 있는 관점적 가상(perspektivischer Schein)이다.(우리가 한층 더 협소하고 단축되며 단순화된 세계를 지속적으로 필요로 하는 한에서)

— 얼마만큼 우리가 가상성과 거짓의 필연성을 몰락하지 않고도 시인할 수 있는지가 힘의 척도라는 것.

하나의 참된 세계와 존재를 부정하는 한 니힐리즘은 신적인 사유방식일 수 있다 : ——<sup>41)</sup>

위의 인용문에서 보듯이, 니체는 완전한 니힐리즘을 ‘신적인 사유방식’이라고 본다. 니체에 따르면 가치창조가 없는 불완전한 니힐리즘으로는 니힐리즘의 극복이 가능하지 않다. 왜냐하면 니힐리즘의 극복은 가치의 전환을 통한 새로운 가치 정립을 통해서 가능하기 때문이다. 니체가 니힐리즘의 극복을 위해서 새로운 가치정립

39) WM, p.343; N(1884-85): KSA 11, p.506(299).

40) 여기서 ‘진리’개념은 전통 형이상학과 니체의 경우에 다르게 사용된다. 전자의 진리는 전통 형이상학의 진리로서 ‘참된 것’을 말하나, 후자의 진리는 니체의 진리로서 인간의 삶을 위해 불가피하게 요구된 것으로서 ‘오류로서의 진리’를 말한다. 니체는 자신의 유고에서 진리는 발견되는 것이 아니라 창조되는 것이라고 말한다. “진리란 어딘가에 있어서 찾아지거나 발견될 수 있는 어떤 것이 아니다—오히려 창조될 수 있는 어떤 것이며, 특정한 과정에 대해 이름을, 아니 그보다 더, 그 자체로는 종결되지 않는 정복 의지에 이름을 부여하는 어떤 것이다” N(1885-87): KSA 12, p.385(62).

41) N(1885-87): KSA 12, p.354(26); WM, p. 17.

이 필요하다고 본 이유는 기존의 최고의 가치가 영향력을 상실했다 하더라도 유일한 실재인 세계 자체는 그대로 남아 있기 때문이다. 하이데거에 따르면 그대로 남아 있는 세계는 새로운 척도를 마련하기 위하여 기존과는 다른 새로운 가치 정립을 추구하게 된다. 그런데 이때 새로운 척도로서 역할을 하게 될 가치의 정립은 기존의 가치에 대한 철저한 부정을 통해 가능하다. 이런 이유에서 하이데거는 “종래의 가치들에 대한 부정은 새로운 가치정립에 대한 긍정으로부터 오는 것”<sup>42)</sup>이라고 해석한다. 니체 역시 두 가치 사이에 어떠한 타협도 존재할 수 없다고 보고 있으며 새로운 가치정립을 기존의 철학에 대한 반대운동으로 정초하고 있다. 왜냐하면 종래의 가치와 새로운 가치의 양립은 불가능하기 때문이다. 그것은 일종의 모순관계로서 파악되고 있는 것이지 기존의 가치에 새로운 가치가 더해지는 식으로 어떠한 가치가 정립되는 것은 아니다. 따라서 새로운 가치 정립은 기존의 가치를 철저히 부정하는 방식을 통해서 정립될 수 있을 뿐이다. 이러한 새로운 가치정립 역시 니체는 니힐리즘이라고 이해한다. 그리고 그 명칭은 ‘완전한 니힐리즘’ 이외에 ‘완성된 니힐리즘’(der vollendete Nihilismus) 또는 ‘고전적 니힐리즘’(der klassische Nihilismus)이다.

그런데 니체에 따르면 새로운 가치 정립을 시도하는 완전한 니힐리즘에서 니힐리즘의 극복이 가능하다. 이처럼 완전한 니힐리즘을 고찰해 봄으로써 니힐리즘의 이중적 역할을 확인할 수 있다. 하나는 부정적 측면에서 최고 가치의 가치 상실이라는 의미에서 이해할 수 있으며, 다른 하나는 긍정적 측면에서 새로운 가치 정립이라는 니힐리즘을 이해할 수 있다.<sup>43)</sup> 이러한 니힐리즘의 의미는 불완전한 니힐리즘과 완전한 니힐리즘에 관한 하이데거의 설명을 고려할 경우 그 의미가 명확하게 드러난다. 그것은 새로운 가치 정립의 의미가 무엇인지를 우리에게 제시해 준다.

불완전한 니힐리즘은 종래의 가치들을 다른 가치들로 대체하기는 하되, 이러한 다른 가치들을 여전히 낡은 자리에, 즉 초감성계의 이상적 영역으로서 비어있는 예전의 자리에 앉힌다. 그러나

42) NW in GA 5, p.223f(331).

43) 니힐리즘의 이중적 의미가 갖는 함의는 기존의 두 세계이론에 대한 극복의 의미가 내재해 있다. 하이데거의 다음 언급은 니체철학을 이해하는데 중요한 열쇠가 된다. “니힐리즘은 이제는 더 이상 단지 생성의 무가치함과 무목적성의 느낌 그리고 생성의 비현실성의 느낌에 머물지 않고 감성적이고 생성하는 것 ‘위에’ 세워진 형이상학적인 세계에 대한 분명한 불신이 된다. 형이상학에 대한 이러한 불신은 배후세계 또는 초세계(Überwelt)로의 모든 종류의 도피를 금한다. 그러나 이를 통해 니힐리즘은 새로운 단계에 도달한다. 그것은 단순히 생성하는 세계의 무가치함과 비현실에 대한 느낌에 머물지 않으며, 초감성적인 참된 세계가 몰락한 지금 생성의 세계는 오히려 ‘유일한 현실’, 즉 본래적이고 하나뿐인 ‘참된’ 세계로서 드러난다.” NII, p.58(67).



완전한 니힐리즘은 더 나아가서 가치의 자리 자체까지도, 즉 초감성적 영역 자체까지도 제거하며, 따라서 가치들을 아주 다르게 정립하며 뒤바꾸어 버린다.<sup>44)</sup>

하이데거에 따르면 완전한 니힐리즘이 추구하는 새로운 가치 정립은 가치 전환의 형태로 나타나며, “가치평가의 양식과 그 방식을 역전시킨다.”<sup>45)</sup> 따라서 가치 정립은 새로운 원리와 새로운 영역을 필요로 하게 된다. 왜냐하면 니힐리즘은 가치 전환을 목표로 삼고 있기 때문에 이미 죽어버린 신이나 신을 대체하는 다른 이념들을 목표로 할 수는 없기 때문이다. 이러한 이유에서 하이데거는 니힐리즘은 “가장 생생한 것”(das Lebendigste)<sup>46)</sup>을 추구하게 된다고 해석한다. 하이데거는 이러한 점을 니체가 말한 “가장 충만한 삶의 이상으로서의 니힐리즘”<sup>47)</sup>을 통해 밝히고 있다. 다시 말해, 니힐리즘이 가장 충만한 삶의 이상이 된다는 것은 니힐리즘의 극복이 삶을 통해서 가능하다는 것을 뜻하기 때문이다. 따라서 하이데거에 따를 때, 니체에게 새로운 영역은 ‘삶’(Leben)의 영역이 된다.<sup>48)</sup>

## 2. 가치정립으로서 니힐리즘

### (1) 가치의 개념

지금까지 살펴본 니힐리즘의 개념을 통해서 우리는 하나의 중요한 개념에 이르렀다. 니체는 신, 이상이나 이념, 초감성적인 것 모두를 ‘가치’로서 파악하고 있다는 점

44) NW in GA 5, p.226(334).

45) NW in GA 5, p.226(334).

46) NW in GA 5, p.226(334).

47) WM, p.17; N(1885-87): KSA 12, p.353(25).

48) 오이겐 핑크는 신의 죽음 이후에 삶의 영역으로서 ‘대지’의 의미가 회복되는 과정을 다음과 같이 서술하고 있다. “신이 죽었다는 것을, 즉 이상주의가 피안(저편, 괄호는 논자)을 상실하여 종말을 고했다는 것을 알고 있는 초인은 이상주의적 피안 속에 오직 대지의 유토피아적인 영상을 인정할 뿐이다. 그는 대지에게 그 전용되고 탈취된 것을 다시 돌려준다. 그는 피안을 꿈꾸기를 일체 단념하고 지금까지 몽상의 세계로 향해져 있던 것과 똑같은 열정을 가지고 대지로 향한다. 인간의 자유가 절정에 달하면, 그것은 신들의 어머니인 위대하고 신다운 가슴 넓은 대지로 향하여 이 대지를 한계로서, 즉 그것을 일체의 투기와 맞먹는 대립중량으로서 가지는 것이다. 현존재는 대지로 돌려 보내어져서 그 자유는 대지에 기초를 가지게 된다. 좀 더 정확히 말한다면, 이 자유는 이미 신에로의 자유도 아니고 무에로의 자유도 아니라 대지에로의 자유이고, 이 대지야말로 빛 속에 나타나 시공 속에 자리를 잡아 잠시 머무르는 모든 것이 거기로부터 나오는 모태이다.” 오이겐 핑크(Eugen Fink), 『니이체 哲學』, 하기락 옮김, 형설출판사, 1984, p.101. 니체의 저서 *Jenseits von Gut und Böse*에서 *Jenseits*라는 단어는 ‘저편’, ‘피안’, ‘넘어서’ 등으로 번역된다. 논자는 한국니체진집의 예에 따라 저서를 표기할 때는 ‘저편’이라는 단어를 사용하고(『선악의 저편』), 그 외에는 ‘저편’과 ‘피안’이라는 단어를 혼용해서 사용한다.

이다. 따라서 하이데거가 지적하고 있듯이 니체가 말하는 니힐리즘의 본질을 파악하는 것은 그가 말하는 가치의 의미를 적극적으로 분석함으로써 가능해진다. 우리는 일상생활에서 쉽게 가치라는 말을 사용한다. 예를 들면, ‘그 일은 가치 있는 일이다’, ‘저 물건은 이제 가치가 없어’ 등이 그런 표현이다. 가치의 사전적 의미는 인간이 대상과의 관계에 의해 지니게 되는 중요성, 사물이 지니고 있는 값이나 쓸모, 상품이나 재화의 효용 등이다. 그런데 오늘날 이렇게 흔하게 쓰이는 가치라는 말은, 하이데거에 따르면 19세기 이후에 니체의 저술이 보급된 이후에야 본격적으로 논의되기 시작하였다. 이 시기의 신칸트학과<sup>49)</sup>는 가치철학에 몰두하였으며, 그리스도교의 신학에서는 신을 최고의 가치로서 규정하였다. 그런데 이 시기의 논의들은 가치를 윤리학의 영역에서만 탐구할 뿐이며 가치를 학문과 분리시키며 가치 평가적 태도들을 하나의 세계관으로 귀속시킴으로써 가치를 실증주의적으로 파악하고 있다는 것이 하이데거의 지적이다. 하이데거가 보기에 이러한 입장에서는 가치에 필연적으로 “무규정성”(Unbestimmtheit)<sup>50)</sup>이 뒤따를 수밖에 없다. 그렇다면 니체가 말하는 가치는 어떻게 다른가?

‘가치’라는 시점은 생성하는 과정 속에서 상대적으로 지속하는 삶의 복합적 형성체를 바라보는 가운데 유지하고 향상하기 위한 조건들의 시점이다.<sup>51)</sup>

위의 정의에서 분명하게 드러나듯이 니체는 가치를 ‘시점’(Gesichtspunkt)이라고 규정한다. 하이데거는 이러한 시점은 우리가 무엇인가를 볼 때 반드시 고려해야만 하는 ‘봄’(Sicht)<sup>52)</sup>을 위한 시점을 말하며, 그것은 ‘얼마만큼’이라는 양과 수와 밀접

49) 하이데거는 빌헬름 빈델반트와 하인리히 리케르트를 가치문제를 다루는 신칸트학파의 대표자로 보고 있으며, 이들의 믿음, 즉 칸트의 철학으로 되돌아감으로써 니힐리즘을 극복할 수 있다는 믿음에 대해 ‘니힐리즘으로부터의 도피’라고 평가하였다. 신칸트학파에 대한 하이데거의 평가는 NII, p.85(93) 참고.

50) NW in GA 5, p.336(227).

51) WM, p.482; N(1887-89): KSA 13, p.36.(330). 인용문의 원문은 다음과 같다. “Der Gesichtspunkt des »Werts« ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-,Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.”

52) 하이데거는 『존재와 시간』에서 ‘봄’(Sicht)에 대한 자신의 해석을 ‘이해’(Verstehen)의 관점에서 전개한다. 그리고 하이데거는 현-존재(Da-Sein)의 실존론적 존재양식을 ‘이해’로서 파악한다. 하이데거의 이해 개념은 일상적 의미와는 다르게 사용된다. 이해는 첫째, 존재가능이며, 둘째, 개시성이며, 셋째, 이해의 개시성에는 현존재의 ‘봄’(視, Sicht)이 필연적으로 뒤따른다. 여기에서도 ‘봄’은 일상적 의미와는 다르게 사용된다. 즉 “‘본다’는 육안으로 지각하는 것을 의미하지 않을뿐더러, 전재자(前在者, Vorhandenes, 눈앞의 것)를 그 전재성(前在性, Vorhandenheit, 눈앞에 있음)에서 순수하게 비감성적으로 인지하는 것도 의미하지 않는다. [...] ‘봄은 그 봄에 접근하는 존재자를 그 존재자 자체에 즉해서 은폐하지 않고 만나게 한다’는 것”을 뜻한다. SZ, p.147(214). 이러한 봄은 배려의 둘러봄(Umsicht), 고려의 돌봄(Rücksicht), 꿰뚫어봄(Durchsichtigkeit) 등을 말하며, 특히 꿰뚫어봄은 현존



한 관계를 가지고 있다고 해석한다. 다시 말해, 가치는 일종의 ‘척도’가 된다. 이러한 해석은 니체가 가치를 “수와 양을 재는 척도의 눈금”<sup>53)</sup>(Zahl-und Maß-Skala)으로 보고 있다는 점에서 그 정당성을 확보한다. 이처럼 가치가 시점이라는 점에서 “그것은 그때그때 봄에 의해 정립되며 또한 이러한 봄을 위해 정립된다.”<sup>54)</sup> 따라서 봄은 무언가 보이는 것을 자기 앞에 세우고 정립한다는 의미에서 ‘표상하는 정립’이다. 이때 봄에 있어 필수불가결한 요소로서 중요하다고 여겨지는 것들이 표상하는 정립의 과정에서 고려되는 것이다. 이처럼 봄의 시선을 주도적으로 이끌어가는 것이 시점이 된다. 여기서 우리가 주목할 것은 가치는 처음부터 그 자체로 자립적으로 존립하지 않는다는 점이다.<sup>55)</sup> 그렇기 때문에 하이데거는 가치가 가치일 수 있는 것은 그것이 적절한 유효성을 가질 때뿐이라고 말한다. 즉 중요한 것으로 간주될 경우에 한해서 그것은 유효성을 갖게 되며, 그때 비로소 어떤 것이 가치로서 의미를 갖게 된다. 하이데거는 이러한 시점을 이데아(idea), 에이도스(eidos), 페르셉티오(perceptio)로부터 이어져 내려온 ‘관점’(Hinsicht)이라고 해석하면서, 이러한 봄의 태도가 라이프니츠가 제시하는 욕구(appetitus)의 근본특성 속에서 더욱더 명확하게 드러난다고 본다. 즉 존재자의 존재에는 ‘출현하려는 충동’(nisus)이 속해 있다는 것이다. 이런 점들을 종합해서 본다면, 모든 존재자는 출현하려는 충동 속에서, 반드시 고려해야만 하는 것들을 고려하는 가운데, 자신을 위한 하나의 관점 또는 착안점(Augenpunkt)을 정립하게 된다. 하이데거는 바로 이러한 착안점을 가치라고 해석한다.

가치가 시점이라면 그것이 정립하는 것은 ‘유지와 향상의 조건들’(Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen)이다. 가치의 개념을 구성하는 유지와 향상은 삶을 위한 것이다. 하이데거는 특히 향상을 삶의 본질적 특성으로 본다. 향상은 “성장하려는 의욕(Wachsenwollen)”<sup>56)</sup>이다. 따라서 하이데거가 보기에 삶의 유지는 향상에 도움이 되는 한에서 존립할 수 있을 뿐이다. 다시 말해 단지 유지하기에만 급급한 것은 이미 “몰락(Niedergang)의 과정 속에 있는 것”<sup>57)</sup>이다. 이런 의미에서 유지와 향상은

---

재의 자기 자신에 대한 인식을 말한다. 이처럼 하이데거에게 봄은 이해의 개시성에 근거한다. “이해는 그 기투 성격에 있어서 우리가 현존재의 ‘봄’이라고 부르는 것을 실존론적으로 구성한다.” SZ, p.146(213).

53) WM, p.480; N(1887-89): KSA 13, p.282(97).

54) NW in GA 5, p.228(337).

55) 하이데거는 “가치 자체’에 대해 말하는 것은 생각 없이 한 말이거나 일종의 화폐위조이며 아니면 양자 모두다.”라고 말한다. NII, p.88(96).

56) NW in GA 5, p.229(338).

57) NW in GA 5, p.229(338).

공속하며 통일적으로 연관되어 있다. 하이데거는 유지와 항상 사이에 놓여 있는 이 음표역시 이러한 맥락에서 이해할 수 있다고 지적한다.

가치의 개념 안에 있는 ‘삶의 복합적 형성체’(komplexes Gebilde des Lebens)는 살아 있는 생명체를 말한다. 그것은 유지와 항상 의 근본특징으로 결합되어 있는 통일체이다. 가치는 삶의 복합적 형성체를 ‘바라보는 가운데’ 정립되는 시점이다. 하이데거는 이곳에서 삶과 가치의 관계를 주목한다. “이러한 봄은 그때그때 살아 있는 모든 생명체를 철저히 관장하는 ‘삶의 통찰력’이다. 이러한 통찰력으로서의 봄이 살아 있는 생명체를 위한 착안점을 정립하는 것이기에, 삶은 그 본질에 있어 ‘가치를 정립하는 것’(wert-setzendes)으로서 입증된다.”<sup>58)</sup>

살아 있는 생명체인 삶의 복합적 형성체는 ‘상대적으로 지속’하는 것이다. 이때에 생명체의 존속은 단순히 현재의 상태를 유지하는 것으로만 가능하지 않다. 그것은 끊임없는 항상 속에 이전의 상태에서 벗어나는 것으로 가능하다. 즉 유지와 항상 의 상호 관계 속에서 생명체의 지속이 가능하다. 따라서 그 지속은 상대적 지속이며 이것은 하이데거가 해석하는 것처럼 삶의 상대적 지속일 뿐이다.

우리는 가치가 시점 또는 착안점이라는 것, 유지와 항상 의 조건들, 상대적으로 지속하는 삶의 복합적 형성체를 바라본다는 것의 의미를 살펴봤다. 이제 니체의 가치 개념에서 ‘생성’이라는 단어를 고찰해야 할 것이다. 하이데거는 니체의 생성이란 말을 형이상학적 관점에서 해석한다. 이 단어는 단순히 계속되는 흐름이나 끊임없는 변화를 의미하는 것이 아니다. 하이데거는 생성을 “무엇으로부터 무엇으로의 이행(Übergang von etwas zu etwas)”<sup>59)</sup>이라고 해석하고 있다. 하이데거는 이러한 생성의 의미를 라이프니츠적인 의미로 해석하는 바, “존재자로서의 존재자(ens qua ens)를—다시 말해 지각하며 욕구하는 존재자(ens percipiens et appetens)를—철저히 관장하는 ‘자연적인 변화’라고 부르는 그런 운동과 움직임”<sup>60)</sup>이라고 해석한다. 이러한 하이데거 해석의 특징은 존재자의 근본특성을 “관장하며 지배하는 것(das Waltende)”<sup>61)</sup>, 즉 ‘힘에의 의지’(Wille zur Macht)로 본다는 점이다. 이런 점에서 하이데거는

58) NW in GA 5, p.229(339). 하이데거는 삶은 ‘가치를 정립하는 것’이라는 해석을 니체의 『힘에의 의지』와 1885-6년의 유고에서 인용하고 있다. 삶과 가치에 관한 니체의 언급은 니체의 1885-6년 유고 단편 2[190]에서 확인할 수 있다. N(1885-87): KSA 12, p.161(196f) 참고.

59) NW in GA 5, p.230(340). 하이데거는 생성의 의미뿐만 아니라 ‘초인’의 의미도 이와 같이 해석한다. 즉 초인을 ‘이행’(Übergang) 및 ‘다리’(Brücke)로 표현하면서 초인에게서 배우기 위하여 세 가지를 주의해야 한다고 말한다. “초인은 이제까지의 인간과 오늘날의 인간 유형을 초월하여 나아간다. 따라서 그는 이행이며 다리다. [...] 1. 저편으로 건너가는 자가 떠나오는 곳 2. 이행 자체 3. 건너가는 자가 향하는 그곳” WNZ in GA 7, p.107(136).

60) NW in GA 5, p.230(340).

다음과 같이 말한다.

니체의 경우에 ‘생성한다’는 것, 바로 이것은 “힘에의 의지”이다. 그러므로 “힘에의 의지”는 “삶”의 근본특성이다. ‘삶’이라는 낱말을 니체는 흔히 넓은 의미에서 사용하기도 하는데, 이런 경우에 그 낱말은 형이상학의 영역 속에서 언급되는 ‘생성’과 동등한 의미를 갖는다. 힘에의 의지, 생성, 삶, 그리고 아주 넓은 의미에서 언급되는 존재는, 니체의 언어에서는 동일한 의미를 갖는다.<sup>62)</sup>

니체가 가치를 시점으로 규정하면서 이러한 시점이 생성하는 가운데 이뤄지고 있다고 본 것은 가치의 근거가 생성이라는 것을 뜻한다. 그리고 하이데거의 해석에 따라 생성을 힘에의 의지로 본다면, 우리는 가치와 힘에의 의지 사이의 관계를 고찰해 봄으로써 니체철학을 좀 더 심층적으로 이해할 수 있을 것이다.

## (2) 가치정립과 힘에의 의지

니체의 니힐리즘은 신의 죽음 뒤에 찾아오는 공허감에 머무르는 부정적인 의미만을 지닌 것은 아니다. 니체철학에서 니힐리즘은 역사적 과정으로 이해되며, 따라서 그것은 완전한 니힐리즘의 단계에서 새로운 가치 정립을 통하여 자기 자신을 극복하는 길로 나아간다.<sup>63)</sup> 앞서 살펴본 니체의 가치라는 시점은 생성하는 과정 속에서

61) NW in GA 5, p.230(340).

62) NW in GA 5, p.230(340). 이와 관련하여 최순영은 동일한 것의 영원회귀와 힘에의 의지의 긴장관계에 대한 설명의 각주에서 하이데거의 니체 해석의 문제점을 다음과 같이 제시하고 있다. “하이데거의 말대로 니체는 과연 최후의 형이상학자이며, 힘을 향한 의지는 주관성의 또 다른 극단(ego volo)인가? 니체의 힘을 향한 의지의 철학은 주관성의 표현인가? 하이데거의 비판과는 달리 힘을 향한 의지는 니체가 바라본 존재(Being)의 모습이다. 이 점에서 하이데거의 니체 해석은 문제가 있다.” 최순영, 『니체와 도덕의 위기 그리고 기독교』, 철학과 현실사, 2012, p.309. 그러나 위의 하이데거의 인용문을 통해서 볼 때, 하이데거는 힘에의 의지를 존재로 보고 있다. 뿐만 아니라, 최순영은 모든 가치의 전도, 즉 니힐리즘의 극복과 관련하여 다음과 같이 설명하고 있다. “정신은 아이의 단계에서 똑같은 것의 영원회귀에 의해서 새로운 종교성을 창조한다. 아이의 새로운 종교성은 유일한 이승에 기초하고 있다는 점에서 더 이상 니힐리즘적이지 않다. 새로운 종교성은 신과 같은 인간 외적 존재에 의해서 탄생되지 않았다. 그것은 인간에 의해서 창조된 것이다.” 최순영, 『니체와 도덕의 위기 그리고 기독교』, 철학과 현실사, 2012, p.286. 이 부분에서는 분명 니체 사상의 주관적 측면이 강조되어 해석되고 있다. 이러한 해석 역시 니체 철학을 주관성의 철학으로 보고 있는 것은 아닌가라는 비판을 할 수 있다.

63) 하이데거는 니체가 니힐리즘을 역사적 과정으로 이해하고 있는 점을 다음과 같이 설명하기도 한다. “가치 정립들의 역사로부터 우리가 갖게 되는 또 하나의 근본경험은 다음 사실을 알게 되는 것이다. 즉 최고 가치들의 정립도 단번에 생겨나는 것이 아니라는 것, 영원한 진리가 결코 하룻밤 사이에 하늘에 나타나는 것이 아니라는 것, 역사 속의 어떤 민족에게도 그 민족의 진리가 저절로 품속에 굴러 들어온 것이 아니라는 것이다. 최고 가치들을 정립하는 이들, 즉 창조하는 자들, 특히 새로운 철학자들은 니체에 따르면 시험하는 자들이어야만 한다. 그들은 자신들이 진리 자체를 갖고 있지 않다는 사실을 분명히 인식하면서 여러 길들을 걷는 것과 아울러 궤도를 개척해야만 한다.”

무언가 정립하는 조건들의 시점이다. 그리고 하이데거의 해석에 의하면 생성이라는 말은 힘에의 의지로 연결된다. 이러한 점들을 토대로 하이데거 해석의 고유한 특징이 드러난다. 가치사상의 근원에 대한 물음, 즉 가치사상과 힘에의 의지와 내적 연관성에 대한 해석이 바로 그것이다. 가치정립은 힘에의 의지와 관련되지 않으면 안 된다. 가치정립은 힘에의 의지를 근거로 해서 가능하게 되며, 가치평가의 가능성 역시 힘에의 의지 속에서 가능하게 된다. 하이데거의 이러한 해석을 고려해 본다면 니체에게서 힘에의 의지는 가치의 ‘근거’가 된다. 하이데거는 이러한 해석을 뒷받침하기 위하여 니체의 다음 언급을 인용하고 있다. “가치와 그 변화는 가치정립자의 힘의 증대(Macht-Wachstum des Wertsetzenden)와 비례적 관계에 있다.”<sup>64)</sup>

하이데거는 힘에의 의지를 “현실적인 것의 현실성(die Wirklichkeit des Wirklichen)”으로 보고 있으며, 이것을 달리 표현하여 “존재자의 존재(das Sein des Seienden)”라고 규정한다.<sup>65)</sup> 그런데 ‘현실적으로 존재하는 것’인 존재자는 삶 속에서 자신의 향존적 존립 및 자기초월에 대한 가치를 필요로 한다. 따라서 힘에의 의지로서의 성격을 지닌 존재자는 두 가지 점, 즉 유지와 향상을 위한 조건을 정립하지 않으면 안 되며, 가치로서의 시점은 유지와 향상을 위한 전망의 성격을 띠게 된다. 이것을 니체는 원근법적 ‘전망’(Perspektive)이라고 말한다.

모든 현실적인 것의 현실성인 힘에의 의지는 삶의 과정 속에서 ‘지배형상’ 또는 ‘지배중심’으로 나타난다. 니체 자신은 이러한 지배형상을 국가, 종교, 학문, 예술, 문화 등으로 이해하고 있다. 지배형상을 이렇게 이해할 경우 니체의 다음과 같은 언급은 가치와 힘에의 의지의 관계를 보다 분명하게 드러낸다. “‘가치’는 본질적으로 이러한 지배중심의 증가 또는 감소를 위한 시점이다.”<sup>66)</sup> 이런 이유에서 하이데거는 니체가 ‘지배형상’ 때로는 ‘지배형상 자체’를 가치라고 부르는 것이 당연하다고 본다.

새로운 가치정립과 힘에의 의지 사이의 내적 연관성에 대한 위와 같은 하이데거의 해석이 의미하는 바는 니체가 어떻게 새로운 사유로 나아가는지, 즉 그가 문제의식으로 갖고 있던 니힐리즘의 극복을 위해 제시한 새로운 가치정립이 어떠한 원리를 통해서 이뤄지고 있는지를 밝혀내고 있다는 점에 있다. 새로운 가치 정립은 그저 아무것도 없는 공허한 바탕 위에 단지 아무것이나 아무렇게 쌓아 올릴 수 있

NI, p.25(43f).

64) WM, p.16; N(1885-87): KSA 12, p.353(25).

65) NW in GA 5, p.241(356).

66) WM, p.483; N(1887-89): KSA 13, p.36(330).

는 그런 것이 아니다. 니체에게 있어 새로운 가치 정립은 이제 힘에의 의지로부터 가능하게 된다는 것을 의미한다.<sup>67)</sup> 그렇기 때문에 하이데거는 다음과 같이 말한다.

힘에의 의지는 ‘새로운 가치 정립의 원리’(Prinzip einer neuen Wertsetzung)다. 이것이 지금 의 미하는 바는 힘에의 의지가 단지 가치 정립이 일어나는 양식이나 수단이라는 것이 아니라, 힘에 의 의지는 힘의 본질로서 모든 것을 평가하는 기준인 유일한 근본가치이며 모든 것은 그에 비추 어 가치를 갖거나 무가치한 것이 된다.<sup>68)</sup>

니체에게서 새로운 가치정립의 원리는 종래의 모든 가치들을 전환하는 방식으로 나타난다. 즉 힘에의 의지는 새로운 가치정립의 원리임과 동시에 ‘가치전환의 원리’가 된다. 이러한 하이데거의 해석은 모든 것을 ‘전도’(Umkehr)시키는 니체 철학의 고유한 특징을 잘 드러내는 해석이다.<sup>69)</sup> 니체 스스로 자신의 철학을 자신 이전의 형이상학에 대항하는 반대의 운동으로 특징짓고 있는 점에서 그의 철학은 형이상학을 전도하고 있다. 니체에게 기존의 형이상학은 초감성계가 감성계를 지배하는 존재자 전체의 구조를 의미하는데, 이러한 두 세계 이론에 대한 극복은 감성계에 대한 유일한 긍정을 통해서만 가능하다.<sup>70)</sup> 즉 니체는 초감성계를 가상으로 규정하고 감성계만이 유일한 실재라고 규정함으로써 기존의 형이상학적 질서를 전복시키고 있다. 따라서 이러한 전복, 즉 가치를 전환하기 위하여 ‘힘’이 요구되며, 또한 힘에의 의지가 근거가 되어야 한다. 즉 새로운 가치정립으로서의 가치전환은 힘에의 의지

67) 그러나 여기서 주의해야 할 점은 가치가 힘에의 의지로부터 발원한다고 하여 힘에의 의지가 존재한 후 가치가 정립되고 그것이 그때그때 힘에의 의지에 의해 이용되는 것은 아니라는 점이다. 하이데거는 힘에의 의지와 가치를 서열관계로 이해하는 것은 아니다. 그의 말을 참조해보자. “우리가 다시 가치를 힘에의 의지의 ‘결에’ 존재하는 것처럼 생각하려 한다면, 즉 우선 힘에의 의지가 존재한 후 그것에 의해 ‘가치’가 정립되고 이러한 가치가 그것에 의해 경우에 따라 이용되는 것처럼 생각한다면 우리는 다시 한 번 잘못 생각하는 것이 될 것이다. 힘의 유지와 고양을 위한 조건으로서의 가치는 단지 조건지어진 것일 뿐이며 유일한 무조건자인 힘에의 의지를 통해서만 존재한다. 가치는 본질적으로 조건지어진 조건이다.” NII, p.94(101).

68) NII, p.109(115). 하이데거는 힘에의 의지가 ‘원리’(Prinzip)가 되는 이유를 가치 정립이 그 스스로 자신의 원리성을 인식하고 의식적으로 수행한다는 점에서도 찾고 있다. “힘에의 의지는 이렇게 인식되고 의욕된 원리로서 동시에 새로운 가치정립의 원리가 된다. 가치정립은, 그것이 처음으로 자신의 원리를 깨닫고 의식적으로 수행할 경우에 비로소 새로운 가치정립이 된다.” NW in GA 5, p.231(342).

69) 하이데거는 새로운 가치 정립의 과정에서 니체가 취하는 사유 방식의 특징을 “끊임없는 전도”라고 하고 있다. 하이데거가 제시하는 ‘전도’의 예시에 대하여는 NI, p.26(45)이하 참고. 그리고 하이데거는 니체 자신이 ‘전도’에 의해 가치의 새로운 질서가 생겨날 거라고 인식하고 있었다고 말하면서 다음의 니체의 언급을 제시한다. “이런 방식으로 지금까지의 가치의 독재가 타파된다면, 우리가 ‘참된 세계’를 없애버린다면, 가치의 새로운 질서가 저절로 틀림없이 따라 나오게 될 것이다.” WM, p.322; N(1887-89): KSA 13, p.319(142).

70) 그러나 하이데거는 이러한 니체의 시도가 형이상학을 극복하는 것이 아니라 형이상학 안으로 휩쓸려 들어가 결국 형이상학을 완성할 뿐이라고 주장한다.



에 근거하는 것이다.

### 3. 힘에의 의지의 형이상학적 해석

#### (1) 힘에의 의지의 본질

##### a. 의지와 힘

새로운 가치정립의 원리를 힘에의 의지로 볼 경우 힘에의 의지를 어떻게 해석할 것인가가 중요한 문제가 된다. 왜냐하면 힘에의 의지를 어떤 관점에서 해석하느냐에 따라 힘에의 의지의 본질이 달리 파악되기 때문이다. 우선 힘에의 의지를 심리학적으로 파악할 경우, 그것은 “아직은 소유하고 있지 않은 어떤 것을 얻고자 애쓰는 그런 노력”으로 드러나며, 이때의 힘에의 의지는 “결여의 감정”으로부터 비롯된다는 것이 하이데거의 평가이다.<sup>71)</sup> 그렇기 때문에 하이데거는 힘에의 의지를 심리학적으로 해석하지 않는다.<sup>72)</sup> 하이데거가 보기에는 심리학적인 설명도 가능한 하나의 해석이지만, 이러한 설명은 자칫 니체가 의도한 힘에의 의지의 본질적 측면을 간과할 수도 있기 때문이다. 따라서 하이데거는 힘에의 의지를 형이상학적으로 고찰할 것을 주장한다.<sup>73)</sup> 하이데거에 의하면 힘에의 의지라는 표현<sup>74)</sup>은 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 제2부에서 다음과 같이 등장한다.

71) NW in GA 5, p.233(343).

72) 카프만은 하이데거가 니체를 심리학자로 보지 않는 점을 비판한다. 월터 카프만(Walter Kaufmann), 『정신의 발견Ⅱ』, 김평옥 옮김, 학일출판사, 1986, p. 213 이하 참고. 카프만은 이 저서에서 하이데거의 니체해석을 비판한다. “니체에 대한 하이데거의 해석은 세 가지의 극히 명백하고 단순한 원칙에 의거한다. 첫째로, 우리는 니체의 책을 무시해야 한다. 둘째로, 니체 철학은 그 자신이 발표하지도 않았거니와 발표하려고 생각지도 않았던 주해를 통해 발견된다. 셋째로, 이러한 주해 대부분은 역시 무시될 수 있는 것으로 니체 철학의 정수는 하이데거가 선정한 주해를 통해 발견된다.” *Ibid*, p.190. 그러나 논자가 보기에는 하이데거의 니체해석의 3가지 기준이 하이데거 저서의 어느 부분을 근거로 그렇게 평가했는지 의아하다. 심리학적 해석과 관련하여 하이데거의 다음 언급은 참고할 만하다. “사실상 니체도 힘에의 의지를 심리학적으로 파악하고 있다. 그러나 그는 의지의 본질을 통상적인 심리학에 따라서 규정하고 있는 것은 아니며, 반대로 의지의 본질과 심리학의 과제를 힘에의 의지의 본질에 따라서 설정하고 있다. 니체는 심리학을 ‘힘에의 의지의 형태학과 생성학’(『선악의 저편』, 23번)으로서 요구하고 있다.” NII, p.237(243).

73) 들뢰즈는 힘에의 의지를 “힘의 생성적 요소임과 동시에 힘들의 종합의 원리”로 해석한다. 질 들뢰즈, 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 민음사, 2001, p.105. 임건태는 이러한 들뢰즈의 힘에의 의지에 대한 해석을 탈형이상학적 해석의 전형이라고 본다. 이에 대한 자세한 논의는 임건태, 「니체의 힘에의 의지의 개념」, 『니체연구』 17, 2010, p.187 이하 참고.

74) 최상욱은 니체 작품들 속에 나타난 ‘힘에의 의지’ 개념의 변화 과정을 여섯 단계로 나누어 제시하고 있다. 이에 대한 자세한 논의는 최상욱, 『「차라투스트라는 이렇게 말했다」 메타포로 읽기』, 서광사, 2015, p.356 이하 참고.

내가 살아 있는 것을 발견한 곳에서는 어디에서나, 나는 힘에의 의지를 발견하였다. 그리고 나는 섬기는 자의 의지에서조차 주인이 되고자 하는 의지를 발견하였다.<sup>75)</sup>

힘에의 의지에서 ‘의지’는 의욕함(Wollen)이다. 의욕함은 니체의 위의 인용구절을 고려해 볼 때, ‘주인이 되고자 함’을 의미한다. 이때 주인이 되려는 의지는 단순히 주종의 지배관계에서 주인의 자리에 들어서려는 의지가 아니다. 니체도 언급하듯이 주인이 되려는 의지는 노예에게서도 발견되는데, 이때 노예는 자신의 역할을 훌륭하게 수행해냄으로써 주인으로 하여금 자신에게 의지하지 않을 수 없도록 만드는 방식으로 ‘주인’이 된다. 즉 노예에게서 발견되는 주인이 되고자 하는 의지는 자신이 해야 할 일을 적극적으로 해내는 가운데에 자기가 마땅히 얻을 수 있는 것들을 요구하는 의지로서 드러난다. 따라서 의욕함은 단순히 어떤 것을 바라는 심리학적 상태로 해석해서는 안 된다.

니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 제2부 <자기 극복에 대하여>에서 의욕함의 본질을 ‘명령함’이라고 말하고 있다. 그리고 니체는 자신의 유고에서 “‘의욕’이란 ‘욕망하고’ 노력하고 바라는 것은 아니다. [...] 무슨 일인가 명령된다는 것이 의욕에 속해 있다.”<sup>76)</sup>라고 말함으로써 의지의 본질을 ‘명령함’(das Befehlen)으로 사유하고 있다. 하이데거는 이처럼 의지의 본질로서 사유되고 있는 ‘명령한다’에 대한 본질이 “명령하는 자가 ‘활동하는 작업의 가능성들을 의식적으로 다스리는 가운데’ 주인이 된다는 점에서 드러난다”<sup>77)</sup>고 말한다. 이것이 의미하는 바는 앞서 언급한 것처럼 노예가 자신의 노동대상을 분명하게 의식하고 그것을 자신의 지배하에 두면서, ‘노예로서’ 자신의 역할을 충실하게 수행해낼 때, ‘주인이 되려는 의지’를 지닌 노예가 된다는 것이다. 이러한 맥락에서 하이데거는 명령함의 본질을 “행위에 의한 작용의 가능성들, 방법들, 양식들, 수단들을 자유롭게 처리하는 주인으로 존재하는 것”<sup>78)</sup>이라고 해석한다. 명령에서 명령되는 것은 ‘다스림의 행함’, 즉 자유로운 처리의 수행이다. 명령하는 자는 명령에서 자유로운 처리에 복종함으로써 자기 자신에게 복종한다. 그러므로 명령한다는 것은 타인을 지배한다는 의미가 아니라 자기 자

75) ZA: KSA 4, 147f(194). “Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.”

76) WM, p.447; N(1887-89): KSA 13, p.54(351f).

77) NW in GA 5, p.234(345).

78) NII, p.238(244).

신에게 명령하는 것이다. 다시 말해, 명령은 자기극복의 의미를 갖는다.<sup>79)</sup> 이처럼 하이데거는 니체의 의지라는 낱말에서 자기 자신에 대한 명령, 즉 자기 극복에 대한 명령의 의미를 도출해낸다.

힘에의 의지에서 ‘··에의’라는 문구를 고려한다면 의지는 마치 자신의 목표를 ‘힘’에다 두고 있는 것처럼 보인다. 그러나 앞서 언급한 바와 같이 이러한 해석은 심리학적 해석이다. 들뢰즈는 힘에의 의지를 이렇게 파악해서는 안 된다고 강조한다. 왜냐하면 힘에의 의지를 힘을 추구하려는 ‘지배욕’으로 해석한다면 기존의 가치에 의존하게 되기 때문에 새로운 가치창조의 원리로서 힘에의 의지 개념을 오해할 수 있기 때문이다.<sup>80)</sup> 하이데거 역시 심리학적 해석을 배제한다는 점에서 힘을 의지의 목표로 보지 않는다. 즉 의지는 힘을 추구하지 않으며 힘의 본질 영역 안에서 현성할 뿐이다. 이러한 의미에서 하이데거는 힘과 의지의 본질에 대해 다음과 같이 말한다. “힘의 본질은 힘에의 의지(*Wille zur Macht*)이며 또한 의지의 본질은 힘에의 의지(*Wille zur Macht*)이다.”<sup>81)</sup> 하이데거가 이 문장에서 강조하는 것은 ‘힘’과 ‘의지’가 따로 존재하다가 나중에 합쳐져서 ‘힘에의 의지’라는 개념이 생겨난 것이 아니라는 점이다. 오히려 하이데거는 니체철학에서 힘에의 의지는 그 자체로 단일성을 띠면서 고유한 본질을 지닌 유일무이한 개념이라는 점을 주목한다. 그런데 하이데거에 따르면 니체는 힘에의 의지에 대립되는 것을 “힘에의 무력함(*die Ohnmacht zur Macht*)”<sup>82)</sup>으로 파악하고 있다. 이런 이유에서 하이데거는 힘에의 의지는 ‘힘에의 힘’(*Macht zur Macht*)이라고 규정한다. 따라서 힘은 끊임없는 자기 극복의 방식으로 존재한다. 즉 힘은 그것이 도달한 때 단계마다 주인으로 존재함으로써 힘을 발휘한다. 그런데 힘은 자신이 도달해 있는 영역에서 자신의 힘을 단지 유지하려고 할 경우 이미 힘이 아닌 것이 된다. 즉 힘은 끊임없는 힘의 상승 속에서만 힘으로 존재할 수 있다.

79) 하이데거는 명령하는 것이 복종하는 것보다 어렵다고 말하는데, 자프란스키 역시 이와 같은 취지에서 명령의 중요성을 강조하면서 복종에 익숙한 사람은 자신 안에서 주인을 찾지 못할 뿐 아니라 자기 분열에 이르게 된다고 설명한다. “우리는 지금까지 복종하는 것을 배웠지만, 이제부터는 명령하는 것, 무엇보다도 자기 자신에게 명령하는 것을 배워야 한다. 하지만 그렇게 하기 위해서는 우선 자기 자신을 존중할 수 있어야 하며, 자신 안에서 주인을 찾아야 한다. 복종하는 것이 완전히 몸에 배인 사람은 자신 안에서 명령을 할 수 있을 만큼 대담한 주인을 찾지 못한다. 내면화된 명령은 개인을 분열시킬 뿐만 아니라 자기 의심도 불러일으킨다.” 튀디거 자프란스키(R. Safranski), 『니체, 그의 사상의 전기』, 오윤희·육혜원 옮김, 꿈결, 2017, p.241.

80) 질 들뢰즈, 『들뢰즈의 니체』, 박찬국 옮김, 철학과 현실사, 2007, p.39 이하 참조.

81) NII, p.239(245).

82) DA in KSA 6, p.183(232).



이와 같이 의지와 힘은 모두 자기 자신을 의욕한다는 점에서 자기 자신의 극복을 자신의 본질로서 지니고 있다. 이런 점을 고려하면서, 의지와 힘의 관계에 대한 니체의 언급을 주목할 필요가 있다. “일반적으로 ‘의욕한다’는 것은, ‘더욱 강해지려고 한다’는 것, 즉 ‘성장하려고 한다’는 것, 그리고 ‘그것을 위한 수단을 의욕한다’는 것과 같은 뜻이다.”<sup>83)</sup> 의욕함의 의미에 대한 이와 같은 니체의 설명에서 우리는 앞서 검토했던 가치의 개념 가운데 ‘유지와 향상’을 상기해야 할 것이다. 삶의 본질은 향상이고 유지는 향상에 기여할 때만 의미를 갖는다. 이러한 해석은 하이데거의 니체 해석이 지닌 일관된 특징이라 할 수 있다. 따라서 하이데거는 힘이 자기 자신을 향상시키고 더욱 많은 힘을 얻고 있을 때만 힘으로서 존재한다는 점을 강조한다.<sup>84)</sup>

## b. 진리와 예술

의지와 힘의 관계를 위와 같이 파악하고, 니체에게서 힘에의 의지가 지닌 고유한 의미를 고려할 때, 하이데거는 진리와 예술에서 힘에의 의지의 본질적 통일성을 파악할 수 있다고 본다. 힘에의 의지가 가치정립의 원리가 된다고 할 경우에 힘에의 의지로부터 유래하는 필연적 가치가 무엇인지, 그리고 힘에의 의지에 따른 최고의 가치는 무엇인지가 문제된다. 왜냐하면 이러한 문제를 고찰해 봄으로써 힘에의 의지의 본질적 통일성에 관한 해명이 이뤄지기 때문이다. 앞서 살펴본 의지의 본질을 고려할 때, 의지가 그때마다 도달된 힘의 단계를 유지하려는 것은 자신의 안전을 확보하고자 함이다. 이러한 안전을 확보하려는 태도는 지속적 존립의 형태로 드러나는데, 지속적으로 존립하는 것은 표상하는 정립을 통해서 가능하다. 그런데 지속적으로 존립하는 것은 전통 형이상학에서 존재라 불리며 이는 니체에게서도 마찬가지로 사용된다는 것이 하이데거의 주장이다. 이 경우 존재는 참된 것, 진리라는 말과 같은 의미로 사용되는데, 이러한 것들은 모두 힘을 유지하기 위한 조건일 뿐이다. 여기서 우리가 주목해야 할 것은 하이데거가 니체철학에서 진리의 철학적 지위를 어떻게 보는가 하는 점이다. 왜냐하면 하이데거가 보기에 전통철학에서는 진리

83) WM, p.451; N(1887-89): KSA 13, p.44(340).

84) “자기 자신을 압도한다’는 것은 힘의 본질에 속한다. 힘이 명령이고 또 이러한 명령으로서 그때마다 도달된 힘의 단계를 압도하고자 자기 자신을 강화시켜나가는 한, 이러한 압도함은 힘 자체에 속해 있을 뿐만 아니라 힘 자체로부터 발원하는 것이다. 그러므로 힘은 부단히 자기 자신에게 다가가는 도상에 있다. [...] ‘명령하는’ 것으로서 의지는 자기를 ‘자기 자신’과, 즉 ‘자기에 의해 의욕된 것’과 통합한다. 이러한 자기통합이 곧 ‘힘을 의욕하는 힘 자체의 본질’(das Machten der Macht)이다.” NW in GA 5, p.235(346f).

가 최고의 가치였으나 니체에게는 더 이상 최고의 가치라고 할 수 없기 때문이다. 즉 진리는 힘에의 의지로부터 비롯된 하나의 조건으로서의 가치일 뿐이다. 앞서 살펴본 것처럼 하이데거는 니체가 진리를 대상과 인식의 일치를 의미하는 전통적 진리 개념으로 이해하지 않는다고 보는데, 그는 니체가 다음과 같이 진리 개념을 이해하고 있다고 본다. “진리란 바로 거기로부터 힘에의 의지가 자기 자신을 의욕할 수 있는 그런 영역을 지속적으로 안전하게 확보해두려는 태도이다.”<sup>85)</sup> 그런데 하이데거에 따르면 진리가 필연적 가치이기는 하지만 진리만으로는 힘에의 의지를 유지할 수 없다. 그렇기 때문에 니체에게서 진리는 최고 가치가 아니다. 이 점은 니체의 다음 언급에서 확인할 수 있다. “그러나 진리가 최고의 가치척도라고 간주될 수 없으며, 더욱이 그것이 최고의 힘이라고는 전혀 말할 수도 없다.”<sup>86)</sup> 그렇다면 힘에의 의지에서 최고 가치는 무엇인가?

하이데거는 니체의 예술 개념을 주목한다. 즉 하이데거에 따르면, “니체에게 예술의 본질이란, 의지의 가능성을 창조하는 행위이며, 바로 이러한 가능성에 의해 힘에의 의지는 비로소 자기 자신을 해방시킬 수 있다. [...] 예술이란, 전망을 열어 주고 전망을 채워 나가는 모든 의욕함의 본질이다.”<sup>87)</sup> 이런 이유에서 니체는 예술을 “삶의 커다란 자극제”<sup>88)</sup>라고 말하는 것이다. 이러한 점들을 고려하면 예술도 진리와 마찬가지로 힘의 향상을 위한 조건으로서 하나의 가치가 된다. 그러나 니체에게서 예술은 진리와 동등한 조건이 아니다. 즉 하이데거에 따르면 니체철학에서 예술은 진리보다 높은 가치이다. 그렇지만 하이데거는 예술과 진리는 다른 방식으로 서로를 요구하기 때문에 힘에의 의지의 통일적 본질을 규정한다고 해석한다. 다시 말해, 하이데거는 의지와 힘을 명령함으로 해석하면서, 이 두 가지가 각각 별개로 존재하는 것이 아니라, 진리와 예술의 관계 속에서 본질적 통일을 이룬다고 해석한다. 그렇기 때문에 하이데거는 힘에의 의지의 형이상학이 내세우는 근본명제로서 니체의

85) NW in GA 5, p.240(354).

86) WM, p.577; N(1887-89): KSA 13, p.229(30); N(1887-89): KSA 13, p.522(394).

87) NW in GA 5, p.241(355). 그러나 여기서 주의해야할 점은 니체에게 예술의 의미는 일반적인 의미에서의 미적인 영역에서 논의되는 것만을 의미하는 것은 아니다. 이 점은 니체의 다음 언급에서 확인할 수 있다. “예술가 없이 나타나는 예술작품, 예를 들어 몸(Leib)으로서, 또 조직(프로이센의 장교단, 예수회의 회단)으로서 나타나는 작품. 예술가는 정말 초보적인 단계에 불과할 뿐인가. 자기 자신을 낳는 예술작품으로서의 세계——” WM, p.532. 『힘에의 의지』 외에 니체 전집에서도 같은 글이 있는데 여기에서는 주체에 관한 내용이 추가로 기술되어 있다. “예술가 없이 나타나는 예술작품, 예를 들어 몸으로서, 또 조직(프로이센의 장교단, 예수회의 회단)으로서 나타나는 작품. 예술가는 정말 초보적인 단계에 불과할 뿐인가. ‘주체’는 무엇을 의미하는가—? 자기 자신을 낳는 예술작품으로서의 세계——” N(1885-87): KSA 12, p.118f(146).

88) WM, p.470; N(1887-89): KSA 13, p.409(252).

다음 언급을 제시한다.

예술은 진리보다도 더욱 가치가 있다.<sup>89)</sup>

하이데거는 이 문장을 니체 형이상학의 근본명제로 보면서 그 명제의 성격을 ‘가치명제’라고 규정한다. 왜냐하면 니체는 이 명제에서 예술과 진리를 가치라는 관점에서 파악하고 있기 때문이다. 이런 점을 근거로 하이데거는 힘에의 의지의 형이상학을 가치사유라고 말한다. 그런데 니체는 “가치평가 자체(das Wertschätzen selbst)는 단지 힘에의 의지에 불과하다.”<sup>90)</sup>고 말한다. 이때 평가하는 행위는 가치를 결정한다는 의미를 갖는데, 그러므로 힘에의 의지는 자신의 본질인 힘의 본질에 따라 향상과 유지의 상호관계 속에서 가치를 정립하는 의지가 된다. 여기서 다시 한번 가치정립과 힘에의 의지의 내적인 연관 관계가 드러난다. 즉 힘에의 의지는 그 자체로 가치정립의 근거와 영역이 된다는 점이다. 그리고 앞서 살펴본 것처럼 니체가 새로운 가치를 정립하기 위해 ‘가장 생생한 것’으로서 추구했던 것은 ‘삶’의 영역이다. 이런 의미에서 힘에의 의지는 삶의 근거가 되는 것이며, 궁극적으로 삶 그 자체가 된다. 니체가 말하는 삶은 이러한 하이데거의 해석을 뒷받침한다.

그러나 삶은 무엇인가? 따라서 여기에서 ‘삶의 개념에 대한 새롭고 더운 분명한 이해가 필요하다 : 그에 대한 나의 공식은 다음과 같다 : 삶은 힘에의 의지다.<sup>91)</sup>

하이데거에 따르면 힘에의 의지는 “존재의 가장 내적인 본질”(das innerste Wesen des Seins)<sup>92)</sup>이다. 존재자의 존재는 니체철학에서 힘에의 의지로 사유된다. 하이데거는 니체의 힘에의 의지의 철학을 형이상학적으로 사유해야 한다고 강조하면서 힘에의 의지를 존재자 자체의 근본성격이라고 규정한다. 따라서 하이데거에 따르면, 존재자가 이제 자신을 힘에의 의지로서 사유하게 될 때, 그리고 예술과 진리의 관계로부터 고찰된 힘에의 의지의 근본명제를 고려할 때, 힘에의 의지의 형이상학은 가치사유(Wertdenken)가 된다. 왜냐하면 힘에의 의지는 가치정립의 원리이기 때문이다. 이에 따라 니체철학은 가치사유로서 기존의 모든 형이상학을 가치에

89) WM, p.578; N(1887-89): KSA 13, p.522(395). “Die Kunst ist *mehr wert* als die Wahrheit”

90) WM, p.452; N(1887-89): KSA 13, p.45(341).

91) N(1885-87): KSA 12, p.161(197).

92) WM, p.468; N(1887-89): KSA 13, p.260(69).

입각해 해석하게 된다. 따라서 하이데거가 주장하는 것처럼 니체가 수행하는 자신 이전의 형이상학에 대한 반대 운동은 가치를 질서 짓는 하나의 결단과 같다고 볼 수 있다. 이러한 해석이 하이데거가 제시하는 힘에의 의지에 대한 형이상학적 해석이며 니체의 가치사유에 대한 해석이기도 하다.<sup>93)</sup>

## (2) 힘에의 의지와 주체성

### a. 확실성과 정의

하이데거의 니체해석에서 가장 첨예한 부분이 바로 니체철학의 주체성에 관한 문제이다. 하이데거는 니체 철학을 ‘형이상학의 완성’이라고 평가하는데, 그것은 데카르트 이래 인간 의식의 자아(ego)를 ‘주체’로 파악하고 있는 근대 형이상학을 니체가 초인 사상을 포함하고 있는 힘에의 의지의 형이상학을 통해 그 극단까지 사유했다는 것을 의미한다. 그리고 하이데거는 니체철학을 ‘의인관’(Anthropomorphisms)<sup>94)</sup>이라고 해석함으로써 단지 근대 형이상학만을 완성하는 것이 아니라, 플라톤 이전의 그리스 사상가들로부터 비롯된 서양 형이상학 전체에 대한 완성이라고 평가하고 있다.

이러한 해석은 하이데거가 말하는 형이상학에 대한 비판적인 논의에서 비롯된 것이다. 앞서 살펴본 것처럼 하이데거는 존재자 전체와 인간이 맺는 본질관계를 형이상학이라고 이해한다.<sup>95)</sup> 형이상학은 그때마다 존재자로서의 존재자 전체와 인간의 관계가 어떻게 규정되어 왔는지를 문제로 삼았다. 다시 말해, 형이상학은 언제나

93) 하이데거에 의해 이렇게 이해된 가치사유는 이제 하이데거의 고유한 해석을 통해 주체성에 관한 논의로 이어진다. “가치사유는 본질적으로 힘에의 의지가 자기로 존재하는 것에, 즉 그것이 기체(subiectum, 자기 위에 세워진 것, 모든 것의 근저에 놓여 있는 것)로 존재하는 방식에 속한다. 힘에의 의지는 가치사유에 의해서 특징지어진 주체성으로서 자신을 드러낸다.” NII, p.244(251).

94) 이와 달리 들뢰즈는 힘에의 의지에는 어떤 인간적인 형태도 포함되어 있지 않다고 주장한다. “권력의지(힘에의 의지, 팔호는 논자)는 의지가 권력(힘)을 원함을 의미하는 것이 아니다. 권력의지는 그것의 기원 속에, 그것의 의미 속에, 그것의 본질 속에 어떤 인간적 형태도 함축하고 있지 않다. 권력의지는 완전히 다르게 해석되어야만 한다.” 질 들뢰즈, 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 민음사, 2001, p.158.

95) 이런 점에서 박찬국은 다음과 같이 지적하고 있다. “형이상학의 역사는 존재자성으로서의 존재와 인간의 관계가 여러 가지 형태로 전개되는 역사이다. 하이데거가 이렇게 말함으로써 그는 자신이 니체 해석의 시발점에서 제기했던 ‘니체의 가치 사상의 역사적 근원은 어디에 존재하는가’라는 물음을 니체의 형이상학을 중국적으로 배태한 형이상학의 본질은 무엇인가라고 물음으로 심화전개하고 있다.” 박찬국, 『니힐리즘의 기원과 그리고 극복에 대한 니체와 하이데거 사상의 비교고찰』, 『현대유럽철학연구』 2, 1997, p.294.

‘존재자란 무엇인가’를 탐구해왔다. 하이데거에 따르면 형이상학의 역사에서 중세에 비해 근대가 갖는 새로운 점은 인간이 스스로 자신의 능력을 통해 자기 구원을 확보하려 한다는 점이다. 따라서 근대철학에서 인간은 이제 더 이상 신에 의해 창조된 피조물이 아니다. 물론 ‘구원의 확보’라는 점에서 중세와 근대는 공통점을 갖지만, 구원의 의미는 이제 달라진다. 즉 피안에서의 영원한 행복을 목표로 하던 인간은 이제 “모든 창조적인 능력의 자유로운 자기 전개”<sup>96)</sup>를 통해 자기 자신을 구원으로 이끈다. 이러한 이유에서 하이데거는 근대철학에서는 인간 자신의 구원을 위한 확실성을 ‘어떻게 추구할 것인가’의 문제, 즉 ‘방법’에 관한 물음이 중요해진다는 점을 강조한다.<sup>97)</sup> 이제 형이상학은 단지 ‘존재자란 무엇인가’라는 물음에 그치지 않고, ‘어떻게 해서 인간 스스로 확고부동한 제일의 진리에 도달할 수 있는가’에 관한 물음으로 넘어가게 된다. 하이데거에 따르면 이런 물음을 수행한 최초의 철학자는 데카르트이다. 데카르트는 ‘에고 코기토 에르고 쉘’(ego cogito ergo sum)을 통해서 위의 물음에 대답한다. 우리는 이 명제를 ‘나는 사유한다. 그러므로 나는 존재한다.’라고 번역한다. 그러나 하이데거는 이 명제를 달리 해석한다. 우리가 주목할 점은 하이데거가 이 명제 속에서 인간의 ‘자아의 우위성’과 ‘새로운 지위’를 읽어내고 있다는 것이다. 즉 인간은 이제 신앙을 통해 진리를 인식하지 않는다. 인간은 자기 자신의 자아에 대해, 즉 자기 자신을 가장 확실한 존재로 인식하며 또한 확실성과 진리에 대한 척도로서 인식한다. 인식에 있어서 자아는 주체가 된다.

데카르트는 주체를 ‘기체’(ὑποκείμενον, hypokeimenon)로서 파악했다. 기체, 즉 휘포케이메논은 “처음-부터-이미-앞에 놓여 있는 것(das Zum-voraus-schon-Vorliegende)”<sup>98)</sup>을 말한다. 처음부터 이미 앞에 놓여 있는 것은 ‘지속적으로 현존하는 것’이다. 우리는 데카르트의 제1명제에서 지속적으로 현존하는 것이 ‘생각하는 나’임을 알 수 있다. 따라서 ‘내가 존재한다’는 사실은 이제 기체(subiectum)가 되는 것이다. 바꾸어 말하면, 주체의 주체성(Subjektivität)은 의식의 자기확실성을 통해 비로소 규정된다. 하이데거는 이러한 전통 형이상학에 대한 해석의 바탕 위에서 니체철학을 고찰하고 있다. 앞서 고찰한 바와 같이 힘에의 의지는 유지와 향상의 조건을 위한 가치를 정립함에 있어 그 근거가 된다. 그러므로 유지는 하이데거의 해석에

96) NII, p.117(122).

97) 하이데거가 의미하는 ‘방법’(Methode)은 우리가 일상적인 의미로 사용하는 조사와 탐구방식이 아니다. 그는 여기서의 방법을 “오직 인간의 능력에 의해서만 정초될 수 있는 진리 자체의 본질 규정을 위한 길이라는 형이상학적인 의미”로 이해하고 있다. NII, p.117(122).

98) KT in GA 9, p.476(246).

따르면 자기 자신의 존립보장으로서의 의미를 갖는다. 이러한 자기 자신의 존립보장으로부터 확실성이 도출되어진다. 하이데거는 이에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

힘에의 의지는 유지를, 즉 자기 자신의 존립보장을 필연적 가치로서 정립함으로써, 이와 동시에 그것은 모든 존재자에게서 — 즉 ‘본질적으로 표상하는 존재자’로서 언제나 이미 ‘참답게 여기는 그런 존재자’에게서 — 이러한 보장의 필연성을 인정한다. ‘참답게 여기는’ 이러한 태도를 보장함, 이것이 곧 확실성(Gewißheit)이다.<sup>99)</sup>

위의 언급에서 보듯이 하이데거는 확실성이라는 개념을 통해 니체철학의 근대적 특징을 읽어낸다. 즉 진리의 근대적 형태인 확실성은 힘에의 의지로부터 비롯된다는 점이다. 그런데 니체는 가치와 확실성의 관계에 관하여 “가치에 대한 물음은 확실성의 물음보다 더 근본적이다. 후자는 가치물음이 대답되어질 수 있는 경우에 비로소 자신의 진정한 의미를 얻는다.”<sup>100)</sup>라고 말한다. 이런 점에서 하이데거는 니체의 사유를 가치사유로 규정하며, 또한 앞서 본 것처럼 가치정립의 원리가 힘에의 의지라는 점을 고려한다면, 가치사유의 근거는 힘에의 의지가 된다. 그리고 위의 니체의 언급처럼 확실성의 물음이 궁극적으로 가치물음이 대답되어질 경우 그에 대한 해답의 가능성이 생길 수 있다는 점을 고려하면, 니체에게서 확실성의 문제는 힘에의 의지에서 비롯된다고 볼 수 있다. 따라서 하이데거는 이러한 점들이 니체의 사유가 전승된 형이상학의 궤도 속에 놓여 있으며, 결국에 힘에의 의지의 형이상학을 통해 근대 형이상학을 완성하고 있다고 평가한다. 그런데 니체철학이 주체성을 특징으로 하는 근대철학의 특성을 지닌다고 할 경우 그 주체성은 무엇을 의미하는가?

하이데거는 니체의 사유 속에서 주체성에 속해 있는 본질규정을 세 가지로 제시하고 있다. 그 세 가지는 확실성, 안전성, 정의이다. 우선 확실성은 앞서 데카르트에 대한 예에서 볼 수 있듯이 표상하는 주체의 자기 확신을 의미한다. 자기 확신을 갖는 주체는 자신의 표상행위가 올바른지에 관한 기준이 필요하게 된다. 이때 요구되는 것이 바로 안전성이다. 안전성의 요구를 따르는 표상행위가 올바른 것이 된다. 이러한 방식에 의하여 표상행위가 올바른 것이 될 때에야 비로소 표상활동과 표상된 것은 정당화된다. 하이데거는 “이러한 정당화는 정의(iustitia)의 수행이라고 하고

99) NW in GA 5, p.238(351).

100) WM, p.409; N(1885-87): KSA 12, p.311(378).



있으며 또한 정의 자체(Gerechtigkeit selbst)<sup>101)</sup>라고 말한다. 주지하듯이, 근대적 의미의 구원은 자기 자신의 지속성을 어떻게 확보할 것인가의 문제였다. 하이데거가 보기에는 이러한 자기 자신의 지속성에 관한 물음이 바로 ‘정의에 대한 물음’인 것이다.

힘에의 의지는 ‘본질적으로 가치를 정립하는 그런 것’으로서 자기 자신을 알고 있다. 이러한 의지는 자기 자신의 고유한 본질적 존립을 위한 제 조건으로서 가치들을 정립하는 가운데 스스로를 안전하게 하며, 또 이렇게 부단히 스스로를 정당화하는 가운데 이런 정당화의 과정 속에서 스스로 정의가 된다. [...] 니체를 통해 서구의 형이상학이 완성되었다고 말할 경우에, 이와 같이 완성된 형이상학의 시대에서는 ‘주체성의 명증적인 자기 확실성’은 존재자의 존재 속에 편재하는 정의에 따라 정당화되는 ‘힘에의 의지의 정당화’로서 입증된다.<sup>102)</sup>

이러한 맥락에서 하이데거는 라이프니츠를 통해 처음 사유된 ‘존재의 의지적 본질’이 칸트의 ‘선험적 주관성의 궁극적 자기확증’을 통하여 주체의 정당화의 문제, 즉 정의의 문제가 되었다고 보고 있으며, 주체는 곧 자신의 정의를 통하여 자신의 본질을 스스로 확정하게 되는 주체가 된다고 이해한다. 따라서 하이데거는 데카르트에게서는 사유되지 않았던 정의의 문제가 니체에 이르러 힘에의 의지가 존재자의 존재로 사유되면서 비로소 그 모습을 드러낸다고 주장한다. 하이데거가 보기에는 니체의 ‘정의’에 대한 문제는 결국 ‘힘에의 의지의 정당화’의 문제로 된다.

#### b. 의인관으로서 니체철학

하이데거의 니체해석에서 주체성과 관련하여 논란이 되는 부분은 『힘에의 의지』의 단편 12번의 ‘**과도한 순진함**’(die *hyperbolische Naivität*)의 해석과 관련된 문제이다. 그런데 하이데거는 이 단편의 해석에 앞서 니체가 말하는 도덕의 의미를 먼저 고찰하고 있다. 왜냐하면 순진함의 의미를 명확하게 밝히기 위해서는 니체철학에서 도덕이 어떠한 의미로 사용되는지를 알아야하기 때문이다. 니체는 도덕에 대하여 다음과 같이 말한다.

101) NW in GA 5, p.244(361).

102) NW in GA 5, p.245f(362f).

진리가 가상보다도 더 가치가 있다는 것은 일종의 도덕적인 선입견 이상의 것이 아니다.<sup>103)</sup>

‘삶’이란 현상이 발생하는 지배관계에 대한 실로서 이해된 도덕—.<sup>104)</sup>

나는 ‘도덕’이라는 말로 어떤 존재자의 생존조건과 관련된 가치 평가의 체계를 의미한다.<sup>105)</sup>

위 인용문에서 니체는 도덕이란 낱말을 윤리적인 의미로 사용하지 않는다. 오히려 도덕이란 말은 존재자 전체에 대한 생의 관점이란 측면에서 ‘형이상학적’인 의미로 사용되고 있다. 이러한 이유에서 하이데거는 니체가 도덕이란 낱말을 형이상학적으로 사용하고 있다고 해석한다. 그러나 여기서 주의해야 할 점은 하이데거도 지적하고 있듯이 도덕이 지닌 의미가 두 가지로 이해되고 있다는 것이다. 도덕은 우선 넓은 의미로 “가치 평가와 지배관계의 모든 체계”<sup>106)</sup>를 의미하는 말로 사용된다. 그리고 좁은 의미로는 “플라톤주의와 그리스도교라는 식으로 무조건적으로 최고 가치 자체를 정립하는 저 가치 평가의 체계”<sup>107)</sup>를 뜻하는 말로 사용된다. 하이데거에 따르면 니체는 도덕을 대부분 좁은 의미에서 사용한다. 이때의 도덕은 선과 악의 대립구조와 같은 내용을 지닌 “선악의 피안”에서 살지 않는 ‘선한 인간’의 도덕”<sup>108)</sup>이다. 선한 인간의 도덕은 니체가 비판했던 지금까지 최고의 가치의 근원이다. 따라서 이러한 도덕은 초감성계의 가치로서 선한 인간으로 하여금 힘을 포기하도록 만든다. 즉 이제까지의 인간은 자신의 삶을 유지하기 위한 조건으로서 최고 가치로서의 ‘도덕’을 세우는 것이다. 그러나 하이데거에 따르면 니체는 자기 자신을 ‘비도덕주의자’(Immoralist)로 본다. 그런데 여기서 말하는 비도덕은 위에서 언급한 도덕에 반대되는 의미로 사용된 것이 아니다. 즉 선에 대립하는 악을 지지한다는 의미에서의 비도덕은 아니다. 니체가 자신을 비도덕주의자로 간주한 것은 ‘선악의 피안에서 있는 것’을 의미한다. 하이데거는 비도덕주의자로서 니체가 선악의 피안에서 있는 것은 법질서의 바깥에 존재하려는 것이 아니라 혼돈에 대항해 새로운 가치 질서를 정립하려는 것이라고 해석한다. 이러한 해석의 바탕에서 ‘과도한 순진함’에 대한 하이데거의 특유의 해석이 따라 나온다. 이제 니체의 다음과 같은 언급에 주목해보도록

103) JGB in KSA 5, p.53(64).

104) JGB in KSA 5, p.34(39).

105) WM, p.185.

106) NII, p.104(111).

107) NII, p.104(111).

108) NII, p.104f(111).



하자.

자기 자신을 만물의 의미와 가치 척도로 설정한다는 것은 여전히 인간이 과도하게 순진하다는 것이다.<sup>109)</sup>

이 문장의 해석에 관하여 크게 두 가지로 입장이 나뉜다. 우선 첫 번째 입장은 주어진 문장의 의미에 충실한 해석이다. 즉 인간이 만물의 척도가 될 수 있다고 믿는 것은 인간이 순진하다는 사실을 말해줄 뿐이라는 것이다. 이 경우 순진함은 인간이 만물의 척도가 될 수 없음에도 불구하고 만물의 척도가 될 수 있다고 오해하는 것에 해석의 방점이 찍힌다. 이러한 입장은 세계 해석에 깃든 모든 인간화를 피해야 한다는 점을 강조한다. 이와 달리 두 번째 입장은 주어진 문장의 의미와 반대인 것처럼 보이는 해석을 한다. 이 입장은 순진함의 의미를 “힘에의 의지로부터 가치가 유래한다는 사실에 대한 무지”<sup>110)</sup>라고 해석한다. 이러한 해석은 인간이 자기 스스로 사물에 투영한 가치가 자신의 힘에의 의지로부터 비롯되었음에도 불구하고 그것을 자각하지 못한 채, 가치가 투영된 사물이 원래 그 자체로 참된 것으로 존재한다고 여기는데 있다. 달리 말하면 인간은 자신이 부여한 가치를 지배하는 것이 아니라 오히려 그 가치에 종속되고 있다는 점에서 순진하다는 것이다. 바로 후자의 해석이 하이데거의 입장인데, 그는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

순진함이란 인간이 가치를 정립하고 이를 통해 의미와 가치 척도로서 기능한다는 것에 존재하는 것이 아니라, 자신이 가치를 정립하고서도 정립하는 자가 힘에의 의지라는 것을 인식하지 못하고 가치를 자신에게 주어지는 ‘사물의 본질’로서 정립한다는 것에 존재한다는 것이다. 인간은 그만이 가치 정립자이고 따라서 가치는 항상 자신의 생을 유지하고 확보하고 향상하기 위한 조건일 뿐이라는 사실을 인식하지 못하는 한, 순진한 채로 머무는 것이다.<sup>111)</sup>

하이데거는 순진함이 본질적으로 힘에의 의지가 부족한 상태라고 해석한다. 왜냐하면 인간의 상에 따른 세계의 정립이 모든 세계 해석의 유일하고 진정한 방식인데 인간은 아직 자기 자신이 가치의 입법자라는 사실을 충분히 인식하지 못하고 있기 때문이다.<sup>112)</sup> 그런데 하이데거는 가치의 근원이 힘에의 의지라는 사실은 인간의 자

109) WM, p.16; N(1887-89): KSA 13, p.49(345). “Es ist immer noch die *hyperbolische Naivität* des Menschen, sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge [anzusetzen].”

110) NII, p.106(112).

111) NII, p.107(113).

기의식이 고양됨에 따라 궁극적으로 통찰될 수밖에 없다고 본다. 이 경우에 가치에 대한 신앙, 즉 기존의 초감성계가 누리던 최고의 가치는 붕괴될 수밖에 없다. 이와 같이 인간의 의식이 고양되어 가치의 근원에 대한 통찰에 이를 때 기존의 최고가치는 붕괴될 수밖에 없지만 그렇다고 세계가 무가치해 보이는 그런 상태로 존재할 수는 없다. 즉 세계는 다른 가치를 향해 나아가게 된다. 앞서 고찰한 것처럼 니체의 니힐리즘은 역사적으로 파악되기 때문에 염세주의를 거쳐 불완전한 니힐리즘으로 나아가고 이후에는 완전한 니힐리즘으로 이행하게 된다. 완전한 니힐리즘은 기존의 가치를 부정하고 완전히 새로운 가치를 정립하는 것이다. 이때 새로운 가치정립은 모든 가치의 가치전환이란 의미로 사용된다. 여기서 우리는 하이데거가 제시하는 니체의 언급을 주목할 필요가 있다. 니체의 다음 언급은 ‘과도한 순진함’에 대립되는 진술이다.

나는 우리가 실재하는 사물과 공상의 사물에 대어했던 모든 아름다움과 숭고함을 인간의 소유와 산물로서, 즉 인간에 대한 가장 아름다운 변명으로서 반환을 요구한다. 시인과 사상가, 신, 사랑 그리고 힘으로서의 인간—오, 왕과 같은 관대함으로 사물들을 풍요롭게 하고 자신은 빈곤해지고 비참하게 느끼게 된 인간. 그가 경탄하고 기도하면서, 그 자신이야말로 그가 경탄하는 바로 그것을 창조한 자라는 사실을 자신에게 숨길 줄 알았던 것이야말로 그에게 사심이 전혀 없었기 때문이다.<sup>113)</sup>

하이데거는 이 같은 니체의 언급에서 인간이 더 이상 노예로 존재해서는 안 되고 존재자 전체 앞에서 무조건적인 지배의 지위를 확보해야 한다고 해석한다. 즉 인간은 그 자신이 바로 가치를 정립하는 힘에의 의지라는 사실을 인식해야한다는 것이다. 하이데거는 이를 다음과 같이 해석한다. “즉 그것은 자신을 지배하는 주인으로서 인식하고 힘의 수행을 향해, 즉 힘의 끊임없는 고양을 향해 자각적으로 결단한다는 것을 의미한다.”<sup>114)</sup> 우리는 이미 가치 정립의 원리가 힘에의 의지로부터 비롯된다는 점을 살펴봤다. 하이데거에 따르면 힘에의 의지가 가치 정립의 원리라는 것

112) 이와 관련하여 고명섭은 우주에 대한 도덕적 해석을 거부하는 것이 니체의 입장인데, 하이데거가 이를 정반대로 뒤집고 있다고 하면서, 이러한 하이데거의 태도를 ‘무리한 해석’이라고 평가하고 있다. 고명섭, 『니체 극장 : 영원회귀와 권력의지의 드라마』, 김영사, 2012, p.349 참고. 백승영 역시 “과도한 순진함은 니체가 이성의 소박한 오류로 제시하는 것으로서 이성이 자신과 자신의 인식범주들의 도구적 성격을 망각해서, 그것들을 실재에 대한 ‘규준’으로 믿어버리는 독단적 태도이다.”라고 해석함으로써 이 부분에 대한 하이데거의 니체 해석을 ‘오해’라고 규정한다. 백승영, 「하이데거의 니체 읽기 : 이해와 오해」, 『현대유럽철학연구』 4, 1999, p.316 참고.

113) WM, p.99; N(1887-89): KSA 13, p.41(336).

114) NII, p.109(115).

은 단지 가치 정립이 일어나는 수단이나 양식이 힘에의 의지라는 것이 아니라, 힘에의 의지가 본질적인 것으로서 모든 것을 평가하는 유일한 기준이라는 의미이다. 즉 힘에의 의지에 의해서만 존재자는 가치를 갖거나 무가치한 것이 된다. 이처럼 형이상학이 자신의 본질을 의지로서 사유하고, 그 의지가 자기의식의 고양을 통해 모든 가치가 자신으로부터 비롯된다는 점을 인식함으로써, 니힐리즘은 완성된 형태로 드러난다. 즉 힘에의 의지의 형이상학은 데카르트를 통해 준비되었던 자아를 바탕으로 하여 자기의식을 힘의 본질로서 극한까지 사유한다는 점에서 주체성의 형이상학이다. 따라서 하이데거는 인간이 자신을 만물의 척도로 삼은 것이 순진하다고 한 니체의 말은 아직 힘에의 의지에 대한 자각이 이루어지지 않은 상태라고 해석하는 것이 타당하다고 주장한다.<sup>115)</sup>

하이데거는 모든 형이상학에 대한 니체의 해석이 ‘도덕적’(moralisch)이라는 점을 강조한다. 왜냐하면 이러한 도덕적 해석은 세계에 대한 해석, 즉 존재하는 것 전체에 대한 해석을 무조건적으로 인간화하는 것에서 시도하기 때문이다. 이런 점에서 하이데거는 형이상학을 존재하는 것 전체에 대한 인간이 맺는 본질관계로서 ‘의인관’이라고 평가한다. 이러한 의인관은 프로타고라스의 잠언에서도 그 면모를 볼 수 있다. 즉 하이데거는 프로타고라스의 잠언인 ‘인간은 만물의 척도이다’를 근거로 존재자 전체와 인간의 관계는 결국 형이상학의 궁극적 문제이며, 또한 모든 존재자 가운데 인간이 척도로서 역할을 한다는 점이 전통 형이상학의 본질문제로 내재해 있다는 것을 밝히고 있다. 그렇기 때문에 하이데거는 니체철학도 의인관에 해당한다고 평가한다. 이와 같이 하이데거는 니체의 세계 해석이 도덕적이라는 점, 그것은 곧 존재하는 것 전체를 인간화한다는 점, 그리고 존재자 전체를 인간화하는 것은 전통 형이상학의 공통된 특징이라는 점을 이유로 니체의 힘에의 의지의 형이상학이 전통에 머무르며 또한 주체성에 사로잡혀 사유하고 있다고 해석한다.

존재하는 모든 것과 그것들이 존재하는 방식을 인간의 ‘소유와 산물’이라고 말하는 니체의 교의(Lehre)는 결국 모든 진리가 인간주체의 자기 확실성으로 환원된다는 데카르트의 교의(Lehre)를 극한까지 전개한 것이다. 더 나아가 우리가 플라톤 이전의 그리스 철학에서 한 사상가가—프로타고라스—인간은 만물의 척도라고 가르쳤다는 사실을 상기할 경우, 근대 형이상학뿐만 아니라 모든 형이상학이 사실은 존재자 전체 내에서 인간이 갖는 척도로서의 역할 위에 세워져 있는 것

115) 하이데거 자신은 이러한 자신의 해석이 그 명제가 설명하고 있는 것과 정반대의 사태를 말하고 있다는 점에 대한 반대론자들의 비판을 잘 알고 있었다. 이 점에 대한 자세한 언급은 NII, p.106(112)이하 참고.

과 같다.<sup>116)</sup>

하이데거는 니체의 사상을 ‘힘에의 의지의 형이상학’ 혹은 ‘주체성의 형이상학’이라고 규정한다. 니체의 니힐리즘에 관한 사유는 가치사유이며, 이는 곧 힘에의 의지로부터 규정된다.<sup>117)</sup> 힘에의 의지는 확실성을 추구하는 근대의 철학을 극단까지 밀고 나가 니체에 이르러 정의에 대한 물음을 통해 스스로 ‘정의’가 된다. 이런 점에서 하이데거는 니체철학이 전통 형이상학의 끝(das Ende der Metaphysik)<sup>118)</sup>에 도달해 있다고 평가한다.

그러나 이러한 하이데거의 해석은 그 자신의 고유한 물음인 ‘존재사유’(Seinsdenken)의 바탕 위에서 행해지고 있다. 우리는 이러한 해석이 타당한지 살펴보기 위해서 니체와 하이데거의 자아 혹은 주체에 관한 해석을 고찰할 필요가 있다. 왜냐하면 니체의 자아에 대한 해석에 대하여 하이데거는 니체의 의도와는 정반대로 해석하기 때문이다.

---

116) NII, p.113(119).

117) 오이겐 핑크도 니힐리즘과 힘에의 의지가 서로 내면적 연관성을 띠고 있다고 말한다. “권력에의 의지(힘에의 의지, 팔호는 논자)에 대한 통찰은 동시에 신의 죽음에 대한 통찰을 필요로 하고—또 그 역이기도 하다. 두 가지 사상은 서로 내면적 관련을 가지고 있다.” 오이겐 핑크(Eugen Fink), 『니이체 哲學』, 하기락 옮김, 형설출판사, 1984, p.102.

118) 하이데거는 니체철학을 평가할 때 ‘das Ende der Metaphysik’라고 표현하는데, 이때 das Ende는 일반적으로 ‘종말’이라는 단어로 번역되며, 때로는 ‘끝’이라고 번역된다. 논자는 이 부분에서 하이데거가 해석하는 니체철학이 전통 형이상학의 극단에 도달해 있다는 의미에서 ‘끝’으로 번역하였다. “‘종말’ 즉 ‘끝’(Ende)이라는 우리 독일어의 옛 의미는 장소(Ort)와 같은 것을 의미하기에, ‘어떤 하나의 끝으로부터 다른 끝으로’라는 말은 ‘어떤 하나의 장소로부터 다른 장소로’를 일컫는다.” ZSD: GA 14, p.70f(144f).

### Ⅲ. 니체와 하이데거의 주체성에 관한 해석

#### 1. 니체의 몸주체

##### (1) 데카르트 비판

하이데거는 니체의 니힐리즘 해석을 통해 니체철학이 궁극적으로 ‘힘에의 의지의 주체성의 형이상학’임을 제시한다. 그러나 이러한 하이데거의 평가와는 달리 니체 자신은 주체에 대하여 다른 해석을 제시한다. 니체는 주체를 “통속적 미신”<sup>119)</sup>일 뿐이라고 말한다. 이것을 구체화 시켜서 말한다면, 니체는 주체가 존재한다는 믿음은 행위에는 반드시 선행적으로 행위자가 존재한다는 우리의 오래된 언어습관이 그 원인이라고 말한다. 주체에 관한 니체의 비판은 다음의 언급에서 잘 드러난다.

‘주체’는 정말 하나의 허구에 불과하다; 이기주의가 비난받을 때 말해지는 자아는 전혀 존재하지 않는다.<sup>120)</sup>

니체에 따르면 데카르트의 ‘생각하는 나’는 허구에 불과한 것이다. 니체는 『선악의 저편』(*Jenseits von Gut und Böse*)의 단편 16에서 데카르트의 명제 ‘나는 사유한다’에 대한 분석을 시도한다. 이 단편에서 니체는 데카르트의 사유가 확실성을 제시하지 못한다고 비판한다. 왜냐하면 데카르트의 제일명제는 ‘생각하는 나’가 사유에 앞서 이미 전제되고 있기 때문이다. 즉 생각하는 나의 존재가 사유에 앞서 이미 전제되어 있다고 가정한다면 ‘나는 사유한다’라는 진술을 통해 곧바로 ‘현재의 나’에 대한 존재의 확실성을 얻을 수는 없다. 왜냐하면 ‘현재의 나’는 존재의 확실성을 얻기 위해 사유하는 과정에서 ‘과거의 나’와 반드시 비교해야만 하기 때문이다. 이런 이유에서 니체는 ‘지금 여기’에서 ‘생각하는 나’의 ‘확실성’은 다른 지식, 즉 ‘과거의 나’의 다른 상태와의 비교함이 없이 ‘나는 사유한다’는 진술만으로는 ‘직접적으로’ 확인할 수 없다고 말한다.

119) JGB in KSA 5, p.11(10).

120) N(1885-87): KSA 12, p.398(78). “Das „Subjekt“ ist ja nur eine Fiktion; es giebt das Ego gar nicht, von dem geredet wird, wenn man den Egoism tadelt.” 여기서 Egoism은 이기주의로 Ego는 자아로 번역되는데, 주체에 대한 니체의 비판은 우리말의 번역보다는 원문에서 그 의미가 좀 더 명확하게 드러난다.

‘나는 사유한다’라는 명제 속에 표현된 과정을 분석해가면, 나는 그 명제가 논증하기 어려운, 아마 불가능한 일련의 대담한 주장이라는 것을 알게 된다.—예를 들면, 나는 생각하는 존재이며, 일반적으로 무엇이 생각하는 존재이어야만 한다. 사유란 그 원인으로 생각되는 한 존재의 측면에서 보자면 하나의 활동이요 작용이다. 하나의 ‘나(자아 Ich)’라는 것이 존재한다. 그리고 마침내 사유라고 표기할 수 있는 것이 이미 확정되어 있다.—즉 사유가 무엇인지 나는 알고 있다. [...] ‘나는 생각한다’는 진술은 나의 상태를 확정하기 위해 내가 알고 있는 나의 다른 상태들과 나의 현재의 순간적인 상태를 비교한다는 것을 전제로 한다. 이와 같이 다시 되돌아가 다른 관점에서의 ‘지식’과 관계하기 때문에, 이 현재의 순간적인 상태는 어쨌든 나에게서 직접적인 ‘확실성’을 주지 못한다.<sup>121)</sup>

이러한 니체의 분석에 따르면 데카르트의 제일명제로부터 추론되는 것은 “생각된다 ; 따라서 생각하는 것이 있다”<sup>122)</sup>일 뿐이다. 니체는 이러한 분석을 통해 데카르트의 제일원리가 결코 논리적이지 않다고 주장한다. 오히려 데카르트의 코기토를 비판적으로 회의하게 되면 우리는 절대적인 확실성에는 이를 수 없고, 단지 ‘생각하는 것이 있다’는 강한 ‘믿음’에 이를 뿐이라는 것이 니체의 비판이다. 이때 주목할 점은 코기토에 대한 데카르트와 니체의 입장 사이에는 분명한 차이가 존재한다는 것이다. 데카르트가 방법적 회의를 통해 생각하는 나의 확실성, 즉 실재성 그 자체를 얻을 수 있다고 본 반면에, 니체는 사유를 통해서 알 수 있는 것은 자아가 아니라 하나의 “생각된 것의 ‘가상성’”(die ‘Scheinbarkeit’ des Gedankens)<sup>123)</sup>일 뿐이라고 본다.

니체의 입장에서 자아나 주체가 존재한다는 것은 하나의 믿음에 불과한데, 이러한 믿음은 ‘단일성’(Einheit)에 대한 인간의 내적 요구와 관련이 있다. 이러한 단일성에 대한 믿음은 하나의 유일한 원인이 있다는 것에 대한 믿음의 결과일 뿐이다.<sup>124)</sup>

121) JGB in KSA 5, p.29f(34).

122) N(1885-87): KSA 12, p.549(255).

123) N(1885-87): KSA 12, p.549(256).

124) 네하마스는 단일한 주체가 존재하고 있다는 우리의 믿음을 니체의 방법론 속에서 추론해낸다. “우리는 우선 각각의 사유와 욕망의 내용을 다른 모든 것의 내용으로부터 구별하려는 경향이 있다. 우리는 각각의 정신적 활동이 그 본성에 있어 다른 모든 정신적 활동의 내용과 독립된 독특한 정신적 내용을 의도한다고 가정한다. 각각의 것들이 사건이라는 나의 사유는 거기에 존재하며 그리고 미래에 내가 생각하고 원하며 행할지도 모르는 것은 무엇이든지 간에 있는 그대로 남아있다. 비록 나의 사유가 오류로 판명되더라도 그것의 의미는 최종적으로 주어지고 결정된다. 우리의 정신적 활동의 내용을 서로 분리한 다음에, 우리는 그것을 의도한 활동으로부터 각각의 활동의 내용을 분리하기에 이른다. 나의 생각은 그것이 관심을 둔 것(혹은 “의도한 것”)으로부터 구별되는 하나의 에피소드가 된다. 이러한 두 단계의 “추상화”과정을 형성함으로써, 우리는 이제 순조롭게 통일되었다고 가정할 수 있는 하나의 주체, 즉 그것이 이러한 모든 동질적이고 그러므로 완벽하게 양립가능하며 조화로운 행동들을 형성하기 때문에 귀착할 수 있는 일련의 질적으로 동질적인 통일체—사유들



이러한 이유에서 니체는 다음과 같이 말한다. “‘주체’란 우리에게 있는 많은 동일한 상태들이 마치 하나의 유일한 기체의 결과라는 듯이 말하는 허구이다 : 그러나 우리가 이런 상태들의 ‘동일성(Gleichheit)’을 먼저 만들어냈다 : 이런 상태들을 동일하게 설정하고(Gleichsetzen) 정돈하는(Zurechtmachen)것이 사실이지, 동일성이 사실인 것은 아니다(—동일성은 오히려 부인될 수 있다—)”<sup>125)</sup>

니체는 이러한 잘못된 믿음의 원인을 우리의 언어습관에서 찾고 있다. 이때 문제 되는 언어습관이란 ‘주어-술어’의 문법구조를 말한다.<sup>126)</sup> 이러한 문법구조로 인해, 니체는 언어습관이 유사하면 그에 따른 사고체계 역시 유사해질 수밖에 없다고 본다. 즉 인도와 그리스, 독일의 철학적 사유행위가 유사하다는 점을 그 예로 들고 있다. 이에 반하여 주어 개념이 발달하지 않은 우랄 알타이 언어권에 속하는 철학자들은 인도 게르만족과는 다른 사유체계를 가질 수밖에 없다고 주장한다.<sup>127)</sup> 그렇기 때문에 니체는 이러한 자신의 주장을 다음과 같은 언급에서 확인한다. “언어 유사성이 있는 바로 그곳에서는 공통된 문법 철학에 힘입어—즉 내가 생각하는 것은 동일한 문법 기능에 의해 무의식적인 지배와 운영에 따른다는 것을 의미한다—철학 체계가 동일한 방식으로 전개되고 배열되도록 처음부터 모든 것이 준비되어 있다는 것은 도저히 피할 수 없다.”<sup>128)</sup> 또한 니체는 『선악의 저편』 제1장 단편 17에서도 이 점을 강조하고 있다. 거기에서 니체는 “하나의 사상은 ‘그 사상’이 원할 때 오는 것이지, ‘내’가 원할 때 오는 것이 아니”<sup>129)</sup>라고 말한다. 이것이 의미하는 바는 앞서 검토했던 것처럼 사유에 앞서서 사유하는 자가 존재하고, 그 존재자가 사유하는 것이 아니라는 것이다. 오히려 우리가 주목해야 할 점은 ‘주체’라고 부르고 있는 것은 ‘사유한다’의 결과물일 뿐이라는 사실이다. 니체가 『선악의 저편』 제3장 단편 54에

혹은 생각들—에 직면하게 된다.” Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as literature*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985, p.178f.

125) N(1885-87): KSA 12, p.465(154f).

126) 이런 이유에서 정낙림은 “데카르트의 전도된 사유는 술어는 반드시 주어를 필요로 하는 ‘인도-게르만어’의 문법 구조에 의한 오랜 관습에서 기인한다.”고 설명하고 있다. 정낙림, 「주체의 계보학, - 니체의 주체개념 비판-」, 『철학연구』 98, 2006, p.284.

127) 김정현은 이와 관련하여 우랄 알타이 언어권의 특징을 다음과 같이 말하고 있다. “우랄 알타이 언어권(한국어, 일본어)에서 주어 없는 문장을 통해 매 대화상황, 혹은 화자와 청자 사이의 대화 맥락에 따라 대화가 가능하다. 이것은 대화의 근본조건으로서 ‘우리(Wir)’가, 다시 말해 상호주관적 관계망 일반이 내재적으로 전제된다는 사실을 의미한다. 이를 사회철학적으로 다시 형식화시켜 말한다면, 개인은 단지 사회 속에서의 독립적 개체가 아니라, 이미 사회와 융합된 존재라 할 수 있다. 이는 사회의 보편성으로서 ‘보편적 장’의 사회적 내면성을 가진 개인을 말함이다. 반면 독립적 개인은 이성을 중심에 세우는 서양근대의 문화권에서의 사회의 구성원으로서, 즉 사회의 한 단위로서 가정된다.” 김정현, 『니체의 몸철학』, 문학과 현실사, 2000, p.87.

128) JGB in KSA 5, p.34(40).

129) JGB in KSA 5, p.31(35).



서 “‘생각한다’는 것이 제약하는 것이요, ‘나’는 제약되는 것이 아닐까, 즉 ‘나’란 사유 자체에 의해 만들어진 종합에 불과한 것”<sup>130)</sup>이라고 말하는 것은 데카르트의 코기토에 대한 그의 비판적인 입장을 잘 드러내준다. 이러한 의미에서 데카르트의 코기토 ‘나는 사유한다’는 니체의 관점에서는 잘못된 명제일 뿐이다. 오히려 니체는 데카르트의 코기토가 단지 ‘사유가 존재한다’ 혹은 ‘사유가 있다’라는 점을 말해줄 뿐이라고 지적한다. 이런 이유에서 니체는 ‘그 무엇이 생각한다’(Es denkt)라고 말하는 것으로 충분하다고 본다. 왜냐하면 ‘그 무엇’ 속에 이미 사유 과정에 대한 하나의 해석이 내재하기 때문이다.

하나의 사상(Gedanke)은 ‘그 사상’이 원할 때 오는 것이지, ‘내’가 원할 때 오는 것이 아니다. 그렇기 때문에 주어 ‘나’는 술어 ‘생각한다’의 조건이라고 말하는 것은 사실을 왜곡한 것이다. 그 무엇이 생각한다(Es denkt). 그러나 이러한 ‘그 무엇’이 바로 저 오래되고 유명한 ‘나’라고 한다면, 부드럽게 말한다고 해도, 단지 하나의 가정일 뿐이고, 주장일 뿐, 특히 ‘직접적인 확실성’은 아닌 것이다. 결국 이미 이러한 “그 무엇이 생각한다”는 것으로 너무나 충분하다 : 이미 이러한 ‘그 무엇’에는 사유 과정에 대한 하나의 해석이 함축되어 있으며, 과정 그 자체에 속한 것은 아니다. 사람들은 여기에서 문법적인 습관에 따라 “사유라는 것은 하나의 활동이며, 모든 활동에는 활동하는 하나의 주체가 있다. 그러므로—”라고 추론한다.<sup>131)</sup>

그런데 데카르트의 코기토 명제에서 사유하는 주체가 이미 전제되어 있다면 사유행위는 바로 그 주체에 의한 작용일 뿐이다. 그렇기 때문에 니체는 우리의 언어 습관이 사유행위에 대한 주체를 필요로 하기 때문에 ‘사유한다, 그러므로—’라고 추론한다고 말한다. 즉 니체는 데카르트의 ‘그러므로’(ergo)에 대한 비판적인 해석을 제시하는데, 그에 따르면 ‘그러므로’는 하나의 ‘추론’이다. 그러나 니체에 의하면 이것은 잘못된 추론의 형식이다. 니체는 ‘내가 존재한다’는 사실을 ‘사유한다’는 사실로부터 도출해내기 위해서는, ‘존재’에 대한 우리의 이해가 선행되어야만 하며, 또한 ‘앎’이 무엇인지도 먼저 알고 있어야만 한다고 주장한다. 니체는 다음과 같이 데카르트를 비판한다. “저 유명한 코기토 속에는 1) 그것이 사유한다. 2) 나는 그곳에서 사유하는 자라고 믿는다. 3) 그러나 또한 이 두 번째 점이 믿음의 문제로서 미해결상태로 있다고 가정한다면, 또한 저 첫 번째의 ‘그것이 사유한다’ 역시 여전히 하나의 믿음을 함축한다는 사실이 숨어 있다 : 즉 ‘사유’는 주체가, 적어도 ‘그것’이 사유되

130) JGB in KSA 5, p.73(91).

131) JGB in KSA 5, p.31(35f).

어야만 하는 하나의 활동이다 — ‘그러므로 나는 존재한다(ergo sum)’는 것은 그 외에 무엇을 의미하는 것은 아니다!”<sup>132)</sup> 이러한 니체의 분석에 따르면 데카르트의 코기토에서 ‘그러므로’는 아무런 의미도 가질 수 없다. 그렇기 때문에 니체는, 우리가 데카르트의 제일원리를 통해서는 ‘직접적 확실성’에 도달할 수 없다고 말한다.

우리가 스스로 원인이라고 느끼는 한, 우리의 사상은 하나의 가상일 것이다. 그러나 “그러므로 나는 존재한다”는 있지만, 이렇게 사상이 현존한다는 것은 부정되거나 의심되지 않을 것이다. 그렇지 않다면 그는 “그러므로가 존재한다”고 말해야만 했을 것이다. — 직접적인 확실성은 존재하지 않는다 : 나는 생각한다, 그러므로 나는 존재한다는 것은 우리가 무엇이 “사유”인지, 두 번째로 무엇이 “존재”인지 아는 것을 전제한다 : 나는 존재한다는 것이 참이라면, 우리가 대체로 추론에 대해, ‘그러므로’에 대해 권리를 가지고 있다는 확실성을 포함해, 두 가지 올바른 판단을 근거로 하는 확실성이 있을 것이다. — 어떤 경우에도 직접적인 확실성은 존재하지 않는다.<sup>133)</sup>

니체는 주체나 자아의 개념을 인정하지 않는다.<sup>134)</sup> 그것은 허구로서 ‘가상’일 뿐이다. “지평-선으로서의 ‘나’, ‘주체’”<sup>135)</sup>라는 표현은 주체의 허구성에 대한 니체의 비판을 말해준다. 우리가 주체가 ‘있다’라고 믿는 것은 우리의 언어습관에 기인한 것이며, 즉 주어-술어의 문법구조 때문에 우리는 ‘사유’의 배후에 동일성을 갖는 하나의 ‘사유하는 자’가 존재한다고 믿는다. 그러나 이것은 하나의 믿음일 뿐이며, 실제로는 단지 ‘사유한다’는 것이 있을 뿐이다. 그렇기 때문에 니체는 ‘그 무엇이 생각한다’(Es denkt)라고 말하는 것으로 충분하다고 말한다. 따라서 니체의 관점에서 데카르트의 코기토는 ‘잘못된 추론’일 뿐이다. 특히 니체는 데카르트의 코기토 명제 속에 있는 ‘그러므로’는 잘못 사용되어졌다고 비판한다. 결국 코기토를 통해서는 직접적 확실성에 도달할 수 없으며, 데카르트가 추구하고자 했던 직접적 확실성은 존재하지 않는다. 니체는 이러한 데카르트 비판을 통해서 전통 형이상학과 결별한다. 이런 의미에서 니체는 다음과 같이 말한다.

132) N(1884-85): KSA 11, p.639(476).

133) N(1884-85): KSA 11, p.641(477f).

134) 자프란스키는 니체에게서 ‘자아’ 없는 사유도 충분히 가능하지만 니체만큼 ‘나’란 말을 자주 사용한 철학자도 없다고 주장한다. 그는 니체가 ‘나’라는 말을 자주 사용하는 이유에 대해서 니체가 그 자신, 즉 니체로 존재하는 것이 충분히 가치 있는 일이며 또한 니체 자신이 자신에게 관심을 갖는 것이 우리에게도 가치 있는 일이라고 믿었기 때문이라고 본다. 뤼디거 자프란스키, 『니체, 그의 사상의 전기』, 오윤희·육혜원 옮김, 꿈결, 2017, p.31 참조.

135) N(1885-87): KSA 12, p.91(114).

가장 근본적으로 나를 형이상학자들과 구분하는 것은 다음과 같다 : 나는 사유하는 것이 “자아”라는 그들의 견해를 인정하지 않는다.<sup>136)</sup>

## (2) 몸(Leib)—자기(das Selbst)

니체의 입장에 따라 자아나 주체가 부정된다고 하더라도, 우리는 여전히 어떠한 통일적 주체가 있다는 ‘착각’ 속에 있게 된다. 이와 같은 착각이 동일성에 대한 우리의 요구 때문이라는 점은 이미 살펴보았다. 동일성에 대한 우리의 내적욕구는 ‘동일성에의 의지’이다. 동일성에의 의지는 다른 것이 아니라 ‘힘에의 의지’이다.<sup>137)</sup> 힘에의 의지는 욕구이기 때문에 수없이 많은 의지들 사이에는 투쟁이 벌어지게 된다. 니체는 이러한 투쟁과 전쟁이 벌어지는 곳을 바로 ‘몸’(Leib)<sup>138)</sup>이라고 본다. 그러나 여기서 주의해야 할 점은 니체가 말하는 몸의 의미를 단순히 생물학적 관점으로 파악해선 안 된다는 것이다. 김정현이 지적하고 있듯이 몸은 우리의 여러 충동들의 역동적 복합성이라고 이해해야하기 때문이다.<sup>139)</sup> 니체는 근대철학에서 제시된 개념인 자아는 이성 혹은 정신(Geist)의 다른 이름일 뿐이며 몸의 도구일 뿐이라고 보는데, 여기서 니체의 몸철학이 근대의 이성중심의 주체철학과 어떻게 구분되는지 드러난다. 즉 니체는 근대가 맹신해왔던 이성이나 정신이 아니라 바로 ‘몸을 실마리로’ 사유하는 것이다. 니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 단편 <신체를 경멸하는 자들에 대하여>에서 “나는 전적으로 몸일 뿐, 그 밖의 아무것도 아니”<sup>140)</sup>라고 말하면서 자아와 이성 및 정신 그리고 몸에 대해서 다음과 같이 묘사하고 있다.

몸은 커다란 이성이며, 하나의 의미를 지닌 다양성이고, 전쟁이자 평화, 가축의 무리이자 목자이다.

형제여, 내가 “정신”이라고 부르는 너의 작은 이성 또한 너의 몸의 도구, 너의 커다란 이성의 작은 도구이자 놀잇감일 뿐이다.

136) N(1884-85): KSA 11, p.526(325).

137) N(1885-87): KSA 12, p.106(131) 참조.

138) Leib와 유사한 개념으로서 Körper라는 단어가 있다. 이 두 단어는 니체가 구별하고 있듯이 서로 다르게 이해되어야 한다. 임흥빈에 따르면 Körper는 신체뿐만 아니라, 육체, 몸체, 물체 등의 의미로 번역이 가능하나, Leib는 니체의 경우 인간에게만 적용된다고 한다. 위의 두 단어와 관련된 자세한 논의는 임흥빈, 「몸과 이성, 자아 : 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 한 해석」, 『니체연구』 10, p.179 참고.

139) “사유, 느낌 욕구의 역동적 복합성은 곧 우리 몸의 통일적 역동성을 가능하게 한다. 몸이란 존재론적 의미에서 삶의 기반이다.” 김정현, 『니체의 몸철학』, 문학과 현실사, 2000, p.172 참고.

140) ZA: KSA 4, p.39(51).

너희들은 “자아”(Ich) 운운하고는 그 말에 긍지를 느낀다. 믿기지 않겠지만 그보다 더 큰 것이 있으니 너의 몸과 그 몸의 커다란 이성이 바로 그것이다. 그것은 자아 운운하는 대신에 그 자아를 실행한다.<sup>141)</sup>

이 구절에서 분명히 드러나고 있는 것은 전통철학이 중요한 것으로서 강조해왔던 이성이나 정신은 ‘작은 이성’(die kleine Vernunft)으로, 기존의 형이상학이 간과하고 무시해왔던 몸은 ‘커다란 이성’(die große Vernunft)으로 표현되고 있다는 점이다. 두 단어 사이의 관계가 전통철학에서 설정되었던 방식과는 완전히 다른 방식으로 사용되고 있다는 점은 위의 인용문에서 ‘도구’라는 표현을 주목할 때 잘 드러난다. 전통철학의 이성은 이제 작은 이성으로서 파악되며 커다란 이성인 몸의 도구에 불과하다. 그렇기 때문에 니체는 이제 몸을 주시한다. 커다란 이성으로서의 몸은 이제 작은 이성으로서의 자아를 대체한다. 그러므로 니체철학에서 몸은 데카르트적인 단순한 연장에 불과한 것이 아니다. 이런 점에서 니체는 몸의 역할을 적극적으로 강조한다.

우리 내면의 무수히 많은 충동과 걱정, 정서들은 서로 투쟁하고 화해하는데, 이런 격전이 일어나는 장소가 바로 몸이다.<sup>142)</sup> 이러한 이해를 바탕으로 우리가 주목해야 할 점은 전통 형이상학의 주체가 하나의 근거 내지 원리였던데 반해, 니체의 몸 개념은 고정된 원리라는 의미를 지니지 않는다는 것이다. 위의 인용문에서 보듯이 니체는 몸을 “하나의 의미를 지닌 다양성”<sup>143)</sup>이라고 표현한다. 이러한 ‘하나의 의미를 지닌 다양성’이란 표현에서 ‘하나의 의미’와 ‘다양성’은 양립할 수 없을 것처럼 보이나, ‘하나의 의미’를 ‘몸’으로 보고 ‘다양성’을 우리 내면의 ‘충동·걱정·정서들’로 본다면 하나의 의미와 다양성은 니체의 몸 개념에서 조화를 이뤄낸다. 따라서 우리는

---

141) ZA: KSA 4, p.39(51).

142) 쇼펜하우어는 몸이 성립하고 존재하는 과정을 의지의 현상이라고 보면서 “신체(몸)의 각 부분은 의지를 발현시키는 주된 욕구와 완전히 상응해야 하며, 그러한 욕구의 가시적 표현이어야 한다. 즉, 치아, 목구멍, 장기는 객관화된 배고픔이고, 생식기는 객관화된 성 욕동이며, 물건을 집는 손이나 재빠른 발은 그것들로 표현되는 이미 보다 간접적으로 된 의지의 노력과 상응한다”고 말한다. 아르투어 쇼펜하우어, 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 옮김, 을유문화사, 2015, p.198 이하. 이러한 쇼펜하우어의 언급은 몸을 충동과 걱정들의 투쟁과 화해의 장소로 보는 니체의 몸에 대한 이해와 그 맥락을 같이 한다. 그러나 쇼펜하우어에게서 몸은 표상으로서 세계를 넘어 의지를 경험하는 통로로서의 역할을 한다. 그러므로 쇼펜하우어의 이런 몸에 대한 이해는 세계를 ‘표상’과 ‘의지’의 두 세계로 보는 철학적 배경에서 가능한 설명이다. 따라서 니체의 몸 개념은 쇼펜하우어에게서 영향을 받긴 했지만 그 영향은 제한적이다. 왜냐하면 니체는 감성세계만을 유일한 실재로 받아들이기 때문에 몸은 더 이상 의지의 세계로 가는 통로로서의 의미를 지닐 수 없기 때문이다. 이런 점에서 쇼펜하우어가 아닌 니체에 이르러서야 전통 형이상학을 극복하는 의미로서 ‘몸’의 철학적 위상이 드러난다.

143) ZA: KSA 4, p.39(51).

다양성으로 존재하고 있는 저 ‘하나의 의미’가 무엇인지 고찰해야 하는데, 이것은 니체의 다음의 언급에서 잘 드러난다.

감각과 정신은 한낱 도구이자 놀잇감이다. 그것들 뒤에는 자기(das Selbst)라는 것이 버티고 있다. 이 자기 또한 감각의 눈으로 탐색하며 역시 정신의 귀로 경청하는 것이다.

자기는 언제나 경청하며 탐색한다. 그것은 비교하고, 강제하고, 정복하며 파괴한다. 이 자기가 지배하는 바, 자아를 지배하는 것도 그것이다.

형제여, 너의 생각과 느낌 배후에는 더욱 강력한 명령자, 알려지지 않은 현자가 있다. 이름하여, 자기가 그것이다. 자기는 너의 몸속에 살고 있다. 너의 몸이 자기인 것이다.<sup>144)</sup>

니체는 감각이나 정신을 기존의 이성 개념과 마찬가지로 사용하면서 이것들의 배후에 있는 것을 ‘자기’(das Selbst)라고 표현하고 있다. 자기는 여러 생각이나 느낌들을 지배하며 명령하고 탐색한다. 이런 의미에서 자기는 몸을 통해 우리 내면의 여러 충동들을 지배하고 관장하는 것으로서 ‘하나의 의미’가 된다. 이 경우에 자기는 전통적 의미의 자아와는 다르게 이해된다. 즉 자기는 여러 다양한 충동들을 담지하고 있는 복합적 총체라고 볼 수 있는 반면에, 전통 형이상학에서의 자아는 통일성을 지닌 하나의 개별자를 구별하는 기준으로 작용하며 여러 다양한 충동들을 산출해낸다. 달리 말하면 자아는 여러 행위들을 만들어내는 근거로서 작용하지만, 자기는 여러 행위들의 근거가 아니라 결과라고 볼 수 있다.<sup>145)</sup> 이렇게 파악된 자기는 매 순간 생성하는 힘들이 자신의 의지를 관철하기 위한 투쟁과 화해의 장으로 몸을 통해 그리고 몸에 의해 부단히 야기되는 하나의 과정으로 볼 수 있다.<sup>146)</sup> 과정으로서의 “몸은, [...], 전쟁이자 평화”<sup>147)</sup>라고 한 니체의 말은 자아와 다른 자기의 특성을 드러내는 은유적 표현이다.<sup>148)</sup> 이 때문에 니체는 다음과 같이 말하는 것이

144) ZA: KSA 4, p.39f(52).

145) ‘자기’와 ‘자아’에 대한 니체의 해석에서도 ‘전도’라는 그의 철학적 방법의 특징이 드러난다.

146) 이와 같은 취지에서 자프란스키 역시 다음과 같이 말한다. “인간은 한 목소리를 내는 조화로운 존재가 아니라 여러 목소리를 내는 불협화음의 존재이며 자기 자신을 대상으로 실험을 해야 하는 저주를 받음과 동시에 그런 실험을 할 특권도 부여받았다. 따라서 개인적인 삶이나 문화적 삶은 자기 실험의 연속이다. 인간은 아직 확정되지 않은 동물(5, 81; JGB)이다.” 뤼디거 자프란스키, 『니체, 그의 사상의 전기』, 오윤화·육혜원 옮김, 꿈결, 2017, p.240.

147) ZA: KSA 4, p.39(52). 또한 니체는 다음과 같이 말하기도 한다. “**힘에의 의지**’의 다양성으로서의 인간 : 모든 인간은 표현 수단과 형식의 다양성을 가지고 있다. 이른바 개개의 ‘열정들’은 (예컨대 인간은 잔인하다), 다양한 근본 충동들에 의해 동질적인 것으로 인식되는 것이 종합적으로 하나의 ‘본질’ 또는 ‘능력’, 하나의 열정으로 통합되어 만들어지는 한, 단지 허구적 통일체들이다.” N(1885-87): KSA 12, p.25(28).

148) 이러한 의미에서 니체의 말, ‘너 자신이 되어라’(Werde, der du bist!)는 ‘자아’라는 개념과 혼동하지 않고 이해할 수 있다.

다.

어떻게 인간의 몸이 가능하게 되었는가, 즉 어떻게 그러한 엄청난 살아 있는 생명의 통합이, 각각 의존하고 예속하지만, 그러나 어떤 의미에서는 명령하고 자신의 의지에서 행동하며, 전체로서 살고 성장하고 어떤 시간 동안 존속할 수 있는지에 대해 사람들은 끝까지 그런 것은 아니지만 경탄할 수 있다. 이런 것은 명백히 의식을 통해 일어나는 것은 아니다!<sup>149)</sup>

이렇게 이해된 자기는 자아가 갖는 통일성이 아니라, 충동들의 위계질서의 복합체로서 하나의 의미를 획득한다. 이제 자기는 전통 형이상학의 실체로서의 주체가 아니다. 자기는 절대적 중심을 포기해야 하며, 다양성으로서, 다수로서 존재해야 한다. 니체는 이를 “다수로서의 주체”(das Subjekt als Vielheit)<sup>150)</sup>라고 부른다.

하나의 주체라고 하는 가정은 아마도 필요하지 않을 것이다. 아마도 이와 마찬가지로 우리의 사고나 일반적으로 우리의 의식의 근저에 그 협동적 놀이나 투쟁이 있게 되는 다수의 주체들을 가정하는 것이 제대로 허용되는가? 지배권을 확보하고 있는 일종의 세포들의 귀족주의인가? 확실히 서로 통치하는 것에 익숙해 있고, 명령하는 것을 이해하고 있는 그와 같은 것의?<sup>151)</sup>

그런데 니체가 주체를 ‘다수’로서 볼 경우, 그 다수는 고정되어 있지 않다. 다시 말해, 다수로서의 주체는 하나의 실체로서 고정되어 있지 않으며 끊임없이 생성·변화한다. 따라서 ‘다수로서의 주체’인 인간의 존재 방식은 끊임없는 변화의 흐름 속에 놓이게 된다. 이처럼 생성의 흐름 속에 놓여 있는 인간은 자신의 보존과 향상을 위하여 끊임없이 자기극복을 해야 하는 존재이다. 니체는 이러한 인간의 자기극복 과정 자체를 ‘삶’이라고 부른다. 이런 의미에서 니체가 강조했던 초인의 삶은 생성하는 가운데 끊임없이 자기극복을 하는 과정 속에서 창조적 삶을 영위하는 것이다.<sup>152)</sup> 즉 자프란스키가 언급하는 것처럼 “초인은 인간 정신의 자가 조직력, 즉 자

149) N(1884-85): KSA 11, p.576f(393).

150) N(1884-85): KSA 11, p.650(489); WM, p.341.

151) N(1884-85): KSA 11, p.650(489); WM, p.341. 이 대목에서 니체는 주체를 정치체제에 비유해 설명하기도 한다. 즉 ‘다수로서의 주체’를 귀족제 국가에 비유한다. 이런 의미에서 의식 주체가 중심이 되는 근대의 인간 유형은 강력한 권한을 가진 한 사람의 절대 군주에 의해 지배되는 정치체제와 비교할 수 있다. 니체가 “어떤 국가로부터 필연적으로 어떤 절대적 왕정을 추론하는 것은 잘못된 일”(N(1884-85): KSA 11, p.277(369))이라고 말하는 것은 주체에 관한 니체의 비판적 입장을 잘 드러내준다. 이성과 자아를 우위에 두고 주체에 강력한 권한을 부여했던 근대의 형이상학은 니체철학에서는 이제 설 자리가 없다.

152) 하이데거의 ‘초인’에 관한 해석은 ‘생성’의 해석과 같은 맥락에서 이뤄진다. 앞서 각주 47)에서 소개한 바와 같이 하이데거는 ‘생성’과 ‘초인’의 해석에서 ‘이행’(Übergang)의 의미를 강조한다.



기 자신을 다스리는 능력과 상승하면서 자기 자신을 형성하는 능력을 의미한다.”<sup>153)</sup> 이때 창조적 삶이란 창조하는 행위 그 자체를 말한다. 니체에게 창조행위란 가치를 평가하는 행위 이외의 다른 것이 아니다. 이런 이유에서 니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 제1부 단편인 <천 개 그리고 하나의 목표에 대하여>에서 다음과 같이 말한다. “평가하는 것이 곧 창조하는 것이다. [...] 평가라는 것을 통하여 비로소 가치가 존재하게 된다. [...] 가치의 변천, 그것은 곧 창조하는 자들의 변천이기도 하다. 창조자가 되지 않을 수 없는 자는 끊임없이 파괴를 하게 마련이니.”<sup>154)</sup> 이러한 니체의 언급은 삶과 가치에 대한 초인의 관계를 파악할 수 있게 해준다. 이런 점들을 고려해보면 ‘다수성’이라는 특징을 띤 주체는 필연적으로 가치를 평가할 수밖에 없다는 점이 드러난다. 이러한 의미에서 니체철학의 몸이 갖는 철학적 의미가 부각된다. 즉 삶의 과정에서 자기극복을 해야 하는 주체는 끊임없는 가치평가를 하게 되는데, 이런 가치평가의 기준으로 몸의 역할이 중요해진다. 이제 ‘몸’은 비로소 가치를 평가하는 행위의 척도 내지 기준이 된다. 다시 말해 몸은 자기 자신을 위해 스스로 평가하며 실천하고, 행위의 결과를 자기 자신과 다시 통합하며, 자신의 보존을 유지해 나감과 동시에 힘을 증가시켜 나간다. 이렇게 몸을 기준으로 삼아 가치를 평가하는 행위는 곧 삶을 구성한다.<sup>155)</sup> 그러나 여기서 주의해야 할 점은 평가행위에 의해 가치나 의미가 부여된다고 하여 그것이 고정되거나 불변하는 것은 아니라는 것이다. 왜냐하면 삶 그 자체는 끊임없는 변화 속에 놓여있고, 삶의 유지와 향상을 위해서 평가의 기준은 그때그때마다 달라져야 하기 때문이다. 이처럼 가치평가행위와 평가된 가치사이의 관계는 삶의 유동적 모습을 나타내며, 이러한 삶의 모습은 그 자체로 다수로서의 주체로서 드러난다.

니체는 자아를 작은 이성이라고 평가하면서, 전통철학에서 간과되어왔던 몸의 의미를 적극적으로 부각시켰다. 즉 니체철학에 이르러 몸은 커다란 이성으로서 힘에 의 의지가 투쟁하고 화해하는 하나의 장으로서 철학적 의미를 갖는다. 이처럼 몸의

153) 뷔디거 자프란스키, 『니체, 그의 사상의 전기』, 오윤희·육혜원 옮김, 꿈결, 2017, p.339.

154) ZA: KSA 4, p.75(98).

155) 이와 같은 취지에서 임흥빈은 몸의 가치판단에 대하여 다음과 같이 설명하고 있다. “몸-이성의 자기표현은 상징과 기호를 동원한 것이 아니기 때문에 그 표현의 방식은 기호언어 이전의 보다 근원적인 표현방식이라는 점을 가리키며, 이는 여기서 구체적으로 ‘인정과 경멸(Achten und Verachten)’, 그리고 ‘쾌감과 고통(Lust und Weh)’ 등과 같은 상호 대립하는 가치/의지들의 쌍들로 예시되어 있다. 즉 자아의 의식과 언어의 배후에는 몸의 고유한 가치판단에 근거한 ‘도덕적 위계질서’가 존재한다. 이는 나아가서 자기보존과 함께 자기 파괴의 원리를 포괄하는 것으로서 생명과 죽음의 영원한 순환과정이 몸의 세계를 관장하고 있음을 알 수 있다.” 임흥빈, 「몸과 이성, 자아 : 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 한 해석」, 『니체연구』 10, p.184.



철학적 지위가 상승함에 따라 기존의 자아는 이제 몸의 도구로 전락한다. 다시 말해, 니체철학에서 자아는 더 이상 기체(실체)로서의 주체가 아니다. 이런 의미에서 니체는 전통 형이상학을 극복하고 있다. 니체는 자신의 몸 개념을 통해 새로운 인식의 지평을 연다. 몸은 여러 충동들, 즉 힘에의 의지의 투쟁의 산물이며, 우리의 모든 충동들은 몸 안에서 서로 견제와 균형을 이루어 하나의 복합적 총체를 이끌어낸다. 따라서 니체철학에서 몸은 ‘하나의 의미를 지닌 다양성’으로 나타나며, 우리의 행위들 이면에 존재하는 하나의 의미는 바로 ‘자기’가 된다. 그런데 자기는 몸의 다른 이름일 뿐이다. 몸으로서의 자기는 자신의 충동과 정서들을 관장한다. 이처럼 니체철학에서 모든 정서와 힘들을 관장하는 것으로서의 몸은 그가 비유하고 있는 것처럼 하나의 강력한 권한을 가진 절대군주체가 아니라, 귀족들의 합의를 통해 국가를 운영해나가는 귀족제 정치체제에 대응한다. 즉 니체가 바라보는 주체의 모습은 단일한 의식주체가 아니라, 귀족제 정치체제처럼 다수로서의 주체라는 모습이다.

## 2. 하이데거의 데카르트 비판

### (1) 세계해석의 문제

니체가 자아 또는 주체개념을 부정함으로써 데카르트를 비판하고 있음에도 불구하고 하이데거는 니체철학이 데카르트철학의 연장선상에 있다고 주장한다. 왜냐하면 우리가 살펴본 것처럼 하이데거는 니체철학을 ‘힘에의 의지의 주체성의 형이상학’이라고 규정하고 있기 때문이다. 이처럼 서로 모순된 평가는 데카르트에 대한 해석상의 차이에 기인한다. 이러한 차이를 명확히 하기 위해서 하이데거의 데카르트 해석을 살펴보도록 하자.

하이데거는 니체철학의 근원인 데카르트철학이야말로 근대 형이상학을 정초하는 ‘주체성의 형이상학’임을 강조한다.<sup>156)</sup> 하이데거의 데카르트 해석은 ‘세계’에 대한 해석과 ‘주체’에 대한 해석이 중심을 이루고 있다. 세계해석은 연장된 사물(res extensa)과 실체에 관한 문제, 세계상에 대한 문제가 주를 이룬다. 전자는 하이데거

156) F.W. 폰 헤르만은 하이데거에게서 형이상학의 역사에 관한 논의는 항상 데카르트가 의미 있는 역할을 차지해왔다고 말한다. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, “Sein und Cogitationes”, in : *Durchblicke Martin Heidegger zum 80 Geburststag*, Frankfurt a. M. 1970. S. 235: 윤금자, 『하이데거의 세계개념 - 데카르트의 세계개념에 대한 하이데거의 비판적 관점을 중심으로』, 『인문과학연구』 32, 2012, p. 305에서 재인용.

의 주저인 『존재와 시간』(*Sein und Zeit*)에서 다루지고 있으며, 후자에 관한 논의는 『숲길』(*Holzwege*)에 실려 있는 「세계상의 시대」(*Die Zeit des Weltbildes*)에서 다루지고 있다. 그리고 본 논문에서 주로 논의되는 주체에 관한 논의는 『니체Ⅱ』와 『숲길』에 있는 「신은 죽었다는 니체의 말」(*Nietzsches Wort "Gott ist tot"*) 그리고 『니체와 니힐리즘』(*Nietzsche: der europäische Nihilismus*)에서 주로 다루지고 있다. 그러나 데카르트에 대한 하이데거의 논의들은 데카르트의 존재론과 관련되어 있으며, 그 해석상의 핵심은 데카르트가 근대철학을 정초한다는 점에 있기 때문에, 각각의 개념에 대한 해석 및 비판적인 사항들은 서로 긴밀한 연관성을 띠고 있다.<sup>157)</sup> 왜냐하면 하이데거의 관점에서 데카르트 이래 자아는 탁월한 의미에서 ‘주체’가 되며, 세계가 ‘상」(*Bild*)으로 된다는 것은 자아가 기체, 즉 주체가 될 때 가능하다는 점에서, 양자는 전혀 별개의 문제가 아니기 때문이다.<sup>158)</sup> 여기에서는 하이데거가 데카르트의 세계개념을 어떻게 해석하고 있는지 간단히 살펴본 후에 주체에 관한 해석의 문제, 특히 코기토 명제를 고찰하기로 한다.

하이데거는 세계 개념의 존재론적 의미를 설명하기 위해 데카르트가 ‘생각하는 자아」(*ego cogito*)를 ‘물체적 사물」(*res corporea*)과 구별한다는 점에 주목한다. 왜냐하면 이러한 구별은 데카르트 이래 자연과 정신의 구별을 존재론적으로 규정하고 있기 때문이다. 여기서 물체적 사물의 본질은 데카르트에 의해 ‘연장」(*extensio*)으로 규정되며, 따라서 물체는 연장된 사물로 규정된다. 하이데거에 따르면 이러한 규정은 존재자의 존재, 즉 ‘실체성」(*Substantialität*)으로부터 비롯된다. 데카르트는 실체를 “존재하기 위해서 다른 어떤 것도 필요로 하지 않는 것”<sup>159)</sup>으로 이해한다. 그는 『철학의 원리』(*Principia Philosophiae*)에서 실체에 관하여 다음과 같이 말하고 있다.

실체는 당연히 임의의 속성으로부터 인식된다. 그럼에도 불구하고 실체는 저마다 하나의 주된

157) 하이데거는 『존재와 시간』에서 데카르트의 존재론에 관한 세 가지를 다루겠다고 기술하고 있다. 첫 번째는 연장적 사물로서의 세계의 규정, 둘째는 그 존재론적 규정의 기초들, 셋째는 데카르트의 세계 존재론에 대한 해석학적 토의이다. 그리고 코기토 숨에 관한 논의는 같은 저서 제2부에서 다루겠다고 기술하고 있으나 제2부는 출간되지 못하였고, 이에 관한 논의는 다른 저서를 통해 이루어졌다. SZ, p.89(131) 참조.

158) 하이데거는 세계와 주체, 자연과 인간에 대한 연관성을 다음과 같이 밝히고 있다. “유한한 존재자들 중에서 인간을 제외한 영역, 즉 ‘자연」은 레스 엑스텐사(*res extensa*)로서 파악된다. 자연 대상을 이와 같이 특징짓는 것의 배후에는 코기토 숨 내에서 언표된 명제, 즉 존재는 표상되어 있다는 명제가 존재한다.” NⅡ, p.145f(151).

159) 르네 데카르트(R. Descartes), 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002, p.43.

고유한 성질을 가지고 있는데, 이것은 실체의 본성과 본질(naturam essentiamque, natura essentiaque)을 이루며 다른 모든 성질들은 그것에 연관되어 있다. 길이, 넓이, 깊이로의 연장은 물체의 본성을 이루며, 사유는 사유 실체의 본성을 이룬다. 물체에 속할 수 있는 다른 모든 것은 연장을 전제로 하며, 연장 실체의 양태에 불과하다.<sup>160)</sup>

하이데거에 따르면 실체(substantia)는 “그 자체로 있는 존재자의 존재”<sup>161)</sup>를 드러내는 용어이다. 이 경우에 실체라는 표현은 두 가지 의미로 이해될 수 있는데, 첫째는 하나의 실체 또는 존재자 자체라는 의미이고 둘째는, 실체성 또는 실체라는 존재자의 존재라는 의미이다. 이는 아리스토텔레스가 실체를 제일실체와 제이실체로 구별한 것과 같은 맥락으로 이해할 수 있다.<sup>162)</sup> 이런 이유에서 하이데거에 따르면 물체적 사물에 대한 존재론적 규정은 실체성에 대한 설명을 요구한다. 그런데 위의 인용문에 나타나듯이, 데카르트에게서 모든 실체는 하나의 고유한 성질을 가지며, 이러한 성질이 바로 실체의 본질, 즉 실체성을 나타낸다. 바로 이러한 점에서 연장이 물체적 실체의 본질을 이루며, 하이데거는 이러한 연장을 존재자의 “존재틀(Seinsverfassung)”<sup>163)</sup>이라고 부른다. 물체에 속할 수 있는 다른 것들—특히 분할(divisio), 형태(figura), 운동(motus) 등—은 연장의 양태에 불과하다. 달리 말하면, 물체적 사물은 다른 속성들에 의해 다양화되지만 연장이라는 점은 변하지 않는다. 데카르트는 이것을 바위의 예를 통해 설명하고 있다. 즉 바위에서 딱딱함·색·무거움 등의 속성을 제거하더라도 길이, 넓이, 깊이로 연장된 것만은 남는다는 점에서 물체의 본질은 연장이라는 것이다. 이처럼 연장은 어떤 변화에도 남아있는 것으로서 물질적 실체의 ‘실체성’을 띠게 된다. 이처럼 하이데거는 연장된 사물의 존재론적 성격을 실체성으로 규정하면서, 이 실체성이 지닌 의미를 논의한다.

160) 르네 데카르트, 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002, p.44.

161) SZ, p.89(131).

162) 아리스토텔레스는 제일실체를 개개의 사물이라고 하며, 제이실체는 제일실체를 자신 속에 포함하는 종개념이나 유개념, 즉 본질로 본다. 로스는 이를 다음과 같이 설명한다. “첫 번째 범주는 실체이다. 이것은 다른 모든 범주들에 의해 전제되는 기체(基體)이다. 실체를 아리스토텔레스는 (1) ‘어떤 주어에 대해서 서술되지도 않고 어떤 주어 안에 있지도 않은’, 예를 들어 특정 사람들이나 말들과 같은 으뜸[제일]실체들과 (2) 버금[제이]실체, 즉 으뜸 실체들을 포함하는 종(種)들과 유(類)들로 구분한다. 뒤의 것들은 ‘어떤 주어에 대해서 서술되지만, 어떤 주어 안에 있지 않다.’ 여기에서 ‘어떤 주어에 대해서 서술된다’는 보편자와 개별자의 관계를 언급하고, ‘어떤 주어 안에 있다’는 속성과 이것을 소유한 것의 관계를 언급한다. 실체 외의 다른 모든 범주들은 ‘어떤 주어 안에 있다.’ 그것들 가운데 어떤 것들은, 예를 들어, 지식은 또한 ‘어떤 주어에 대해서 서술된다.’ 그러나 문법 지식의 특정한 일부는 그렇지 않다. 이렇듯, 으뜸가는 것과 버금가는 것을(즉, 개별자와 보편자를) 실체 범주뿐만 아니라 다른 범주들에서도 구분할 수 있었겠지만, 아리스토텔레스는 명확하게 구분하지 않는다.” W.D. 로스, 『아리스토텔레스, 그의 저술과 사상에 관한 총설』, 김진성 옮김, 누벨, 2011, p.47 이하 참고.

163) SZ, p.90(132).

데카르트는 존재자를 신(ens perfectissimum)과 피조물(ens creatum)로 구분한다. 이것은 실체라는 면에서 보면 무한 실체(substantia infinita)와 유한 실체(substantia finita)로 나뉜다. 유한 실체, 즉 피조물은 다시 생각하는 사물(res cogitans)과 연관된 사물로 나뉜다. 그런데 데카르트는 무한 실체와 유한 실체에서 ‘실체’의 의미가 동일하게 적용되지 않는다고 말한다. 데카르트의 다음 언급에서 이것을 확인할 수 있다.

실체라는 이름은 학교에서 행해지듯이 신과 신의 도움이 없이는 존재할 수 없는 실체들에게 동일한 의미로 붙여질 수가 없다. 신과 피조물들에게 동일한 의미로 붙여진다면, 그 이름은 결코 판명하게 이해될 수가 없다.<sup>164)</sup>

그러나 하이데거에 의하면 위 인용문에서 다루지고 있는 것은 중세 존재론에서 문제가 되었던 ‘존재’의 의미이다. 예를 들어, ‘신이 있다’와 ‘피조물이 있다’라는 진술에서 ‘있다’는 말이 동일한 것인가에 관한 문제가 그것이다. 왜냐하면 신과 피조물 사이에 존재의 차이가 있다면 여기서 ‘있다’는 말은 동일하게 사용되지 않기 때문이다. 다시 말해, ‘있다’라는 존재개념은 일의적으로 파악될 수도 있고 다의적으로 파악될 수도 있다는 점에서 어려운 문제가 발생한다. 중세 스콜라철학은 이러한 존재의 의미를 유비적으로 파악함으로써 이 문제를 해결하였는데, 위 인용문에서 보듯이 데카르트는 일의적이지 않다는 점만 강조하기 때문에 이 문제에 대해 아무런 해결책도 제시하지 않는다. 바로 이러한 점을 근거로 하이데거는 데카르트가 실체성에 대한 존재론적 물음을 회피했다고 본다. 왜냐하면 하이데거가 보기에 “이러한 회피는 데카르트가 실체성의 이념 안에 포함되어 있는 존재의 의미와 이 의미가 가지고 있는 ‘보편성’의 성격을 논의하지 않은 채 버려 두었다는 것”<sup>165)</sup>을 뜻하기 때문이다.

또한 하이데거는 데카르트의 다음 언급을 주목한다. “단순히 존재한다는 사실 때문에 실체가 가장 먼저 알려질 수 있는 것은 아니다. 왜냐하면 그것이 존재하는 것

164) 르네 데카르트, 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002, p.43.

165) SZ, p.93(138). 이에 대해 이재훈은 데카르트는 존재 일반의 의미를 찾으려 하지 않았으며 존재자 전체를 설명하기 위하여 형이상학적 체계를 세우려 하지도 않았다고 보면서, 데카르트가 신을 자기 원인(sui causa)인 존재라고 정의한 의도는 신을 피조물과 함께 동일한 형이상학적 원리 아래 또는 일의적인 존재 의미의 지평 안에 위치시키려는 것이 아니었음을 강조함으로써 하이데거의 데카르트 해석을 비판한다. 이에 대한 자세한 논의는 이재훈, 『데카르트의 제1철학 - 하이데거의 존재론적 해석에 대한 반론』, 『철학논집』 43, 2015, p.242 이하 참고.

이라는 사실 그 자체가 우리를 자극하는 것은 아니기 때문이다.”<sup>166)</sup> 하이데거는 이러한 데카르트의 언급이 실체의 실체성, 즉 존재 자체는 그 자체로 인식할 수 없음을 강조하는 것이라고 해석하면서, 칸트의 “존재는 실재적 술어가 아니다”<sup>167)</sup>라는 명제 역시 데카르트의 명제를 반복하고 있는 것에 불과하다고 말한다. 이런 점을 근거로 하이데거는 “존재에 대한 순수한 문제성의 가능성”<sup>168)</sup>이 닫혀버렸다고 판단한다. 그렇기 때문에, 하이데거는 데카르트가 일종의 우회로를 통해 존재의 의미를 규정하고 있다고 보는데, 그것이 바로 ‘속성’(Attribut)이다. 그런데 실체에 대한 이러한 이해는 존재를 이제 ‘지속적 현존성’으로 파악한다는 의미이다. 따라서 하이데거는 세계를 연장된 사물로 규정하고 있는 존재이해로는 존재물음을 올바르게 수행할 수 없다고 비판한다. 하이데거는 다음과 같이 말한다.

실체에 의한 실체적 존재자의 규정에는 이 용어의 양의성의 근거도 숨어 있다. 즉, 지향되는 것은 실체성이면서도, 그 실체성은 실체가 가지고 있는 존재적 속성에 입각해서 이해되고 있다. 존재론적인 것의 근거에 존재적인 것이 놓여 있기 때문에, substantia라는 표현은 때로는 존재론적 의미로 또 때로는 존재적 의미로, 그러나 대개는 막연한 존재적-존재론적 의미로 기능한다. 그러나 이와 같은 사소한 의미의 차이의 배후에는 원칙적인 존재물음을 성취하지 못하는 무력감이 숨어 있다.<sup>169)</sup>

데카르트에게 세계란 외부적 세계, 즉 연장된 사물의 전체를 뜻한다. 이러한 세계 이해는 인간과 자연을 구별하고, 주체와 객체를 구별하는 이분법으로부터 이루어진다. 하이데거에 따르면 이러한 사유방식은 존재자 전체를 대상으로 삼게 되며, 이때에 세계는 우리 앞에 하나의 상(Bild, 像)으로서 드러난다. 여기서 ‘세계상’(Weltbild)이란 말은 세계에 대한 하나의 상을 의미하는 것이 아니라 “‘세계’가 ‘상’으로서 파악되는 것”<sup>170)</sup>을 뜻한다. 이것이 의미하는 바를 하이데거는 다음과 같이 말한다.

세계가 상이 되는 곳에서는 어디에서나, ‘존재자 전체’는 ‘그것을 향해 인간이 스스로를 채비하며 정리 정돈하는 그런 것’으로서 설정된다. 따라서 ‘인간이 자기 앞으로 가져오고 자기 앞에 간직하고 그리하여 결정적 의미에서 자기 앞에 세우고자 의욕하는 그런 것’으로서 존재자 전체는

166) 르네 데카르트, 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002, p.43.

167) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956, p.212f(A158, B197).

168) SZ, p.94(138).

169) SZ, p.94(139).

170) ZW in GA 5, p.89(151).

설정된다.<sup>171)</sup>

하이데거는 ‘세계가 상으로 된다는 사실’과 ‘인간이 주체로 변한다는 사실’이 근대를 이루는 하나의 본질적 측면이라고 본다. 즉 하이데거는 이 두 가지 사실이 실제로는 동일한 과정이며, 세계가 상으로 변한다는 것은 다름 아닌 인간이 주체로 된다는 것을 의미한다고 말한다.

세계가 상으로 변하고 인간이 주체로 되는 이러한 두 과정에서 ‘근대의 본질’을 결정하며 제한함으로써, 이와 동시에 처음에는 거의 모순되는 듯이 보였던 근대사의 근본과정은 이제 서서히 밝혀지기에 이른다. 다시 말해, 세계가 정복된 것으로서 더욱 포괄적으로 그리고 더욱 철저하게 다루어지면 다루어질수록, 그래서 객체가 더욱 객관적으로 나타나면 나타날수록 그만큼 더 주체는 주관적으로, 즉 더욱더 전면적으로 앞으로 내세워지고, 그리하여 세계고찰과 세계이론은 더욱더 제어할 수 없을 정도로 인간에 대한 이론, 즉 인간학(Anthropologie)으로 변하게 된다. 세계가 상으로 변하는 바로 그곳에서 비로소 휴머니즘이 발원한다는 사실은 결코 놀라운 일이 아니다.<sup>172)</sup>

이와 같이 하이데거는 세계에 대한 데카르트의 해석을 비판하면서, 또한 그의 주체에 대한 관점 역시 비판한다. 그런데 주체에 대한 비판에서 핵심적인 내용은 데카르트의 코기토에 대한 하이데거의 해석이다. 우리는 이 점을 주목해야 하는데, 이러한 하이데거의 코기토 분석은 그의 니체 비판을 위한 선행 작업이기 때문이다.

## (2) 코기토-숨(cogito-sum)의 해석

### a. 코기타레(cogitare)의 의미

하이데거는 코기토 명제의 의미를 분명히 하기 위해 코기타레의 분석을 시도한다. 하이데거에 따르면, 코기타레는 ‘사유한다’는 뜻인데, 데카르트는 이 단어를 페르키페레(percipere)와 같이 사용하고 있다. 페르키페레는 어떤 것을 소유한다 혹은

171) ZW in GA 5, p.89(150f).

172) ZW in GA 5, p.93(156). 하이데거는 ‘자유’와 인간의 ‘본성’을 어떻게 파악하느냐에 따라 휴머니즘이 다양한 의미로 사용될 수 있다고 말한다. 따라서 그에 따르면 휴머니즘을 실현하는 길들도 구별된다. 하이데거는 그 예로 마르크스, 사르트르, 그리스도교의 휴머니즘을 들고 있다. 이에 관한 자세한 논의는 BH in GA 9, p.321(132)이하 참고.



하나의 사태를 정복한다는 의미를 갖고 있으며, 데카르트가 이 단어를 코기타레와 같이 사용할 때는 ‘표-상한다’(Vor-stellen)는 의미로 사용한다.<sup>173)</sup> 데카르트가 이처럼 코기타레와 페르키페레를 같이 사용하는 것은 코기타레의 의미에 어떤 것을 자기 자신에게 가져온다는 사실을 포함시키기 위해서이다. 어떤 것, 즉 표-상된 것을 자기 자신에게 가져오는 것이 코기타레의 의미이다. 그런데 하이데거는 ‘자기 자신에게 가져온다’는 해석에서 두 가지 중요한 사실을 도출해낸다. 첫째, 표상된 것은 일반적으로 앞에 놓여있다는 사실, 둘째, 표상된 것이 처리될 수 있는 것으로서 제시되어 있다는 사실이다. 이런 점에서 코기타레는 단순히 ‘사유한다’는 의미만을 지니지 않고, 다음과 같은 의미를 가진다.

인간이 우려나 의심을 갖지 않고 자신의 처리 범위 안에서 자신으로부터 언제라도 그리고 명확히 처리할 수 있는 것으로서 어떤 것이 확정되고 확보되어 있을 경우에만 비로소 어떤 것이 인간에게 제시되고 표-상되었다(cogitatum)고 할 수 있다. 코기타레는 따라서 단순히 무규정적인 표상작용을 의미하는 것이 아니라 자신에게 제시된 것이 무엇이고 그것이 어떤 방식으로 존재하는가에 대해 어떠한 의심도 허용하지 않는다는 식으로 표상하는 것이다.<sup>174)</sup>

이처럼 하이데거는 코기타레를 자기 ‘앞에-세움’이라는 의미의 ‘표-상한다’로 해석하면서 또한 ‘두비타레’(dubitare, 의심하다)로 해석한다. 다시 말해, 코기타레는 표상된 것을 자기 앞으로 가져온다는 의미를 갖는데, 이것을 의심한다는 것은 표상된 것을 철저히 검토하고 의심의 여지없이 확실한 것만을 확보한다는 것을 의미한다. 그렇기 때문에 하이데거는 코기타레를 “본질상 회의하는 표상, 철저히 검토하고 신중히 계산하는 표상”<sup>175)</sup>이라고 말하는 것이다. 따라서 코기타레는 단순히 표상한다는 사실을 넘어서 두비타레의 의미를 지닌 ‘확실하게 세움’(Sicher-stellen)을 의미한

173) 하이데거에 따르면, 코기타레를 ‘표-상한다’의 의미로 이해할 때, 코기타티오(cogitatio)와 페르셉티오(perceptio)의 의미를 좀 더 명확하게 파악할 수 있다. 코기타티오는 독일어로 표상(Vorstellung)인데, 이 단어는 보통 ‘표상한다’(Vorstellen, 하이데거는 표상한다는 의미를 강조하기 위하여 ‘v’를 대문자로 표시하고 있다)는 의미와 ‘표상된 것’(Vorgestelltes)이라는 두 가지 의미로 사용된다. 이와 마찬가지로 페르셉티오도 페르키페레(percipere, 자신 앞으로 가져오다)와 페르셉툼(perceptum, 자신 앞으로 가져온 것)이라는 이중적 의미를 갖는다. 이런 이유에서 데카르트는 페르셉티오를 이데아(idea)로 사용하기도 한다. 하이데거는 데카르트의 이데아를 세 가지 종류로 구분하면서 제시하고 있다. “1) 외래 관념(ideae adventitiae): 우리에게로 다가오는 표상된 것, 사물들에 있어서 지각된 것. 2) 내 자신이 만든 관념(ideae a me ipso factae): 우리가 순전히 우리 자신으로부터 임의적으로 형성하는 표-상된 것(상상의 산물). 3) 본유관념(ideae innatae): 인간의 표-상작용의 본질에 속하면서 표상작용에게 이미 함께 주어져 있는 표-상된 것.” NII, p.134(138f) 참조.

174) NII, p.134(139).

175) NII, p.134(139).



다. 이렇게 확실하게 세운다는 것에는 표상하는 자가 표상된 것을 소유하고 확보한다는 사실이 내재해 있다. 그런데 하이데거는 그 본질상 회의로서의 사유가 무엇을 그리고 무엇을 위해 확보하는가에 대한 의문을 제기한다.

이와 같은 의문을 해소하기 위해, 하이데거는 코기타레를 좀 더 심층적으로 분석하는 데, 그 이유는 데카르트가 ‘에고 코기토’(ego cogito)를 ‘코기토 메 코기타레’(cogito me cogitare)라고 말하고 있기 때문이다. 코기토 메 코기타레는 ‘내가 생각함을 생각한다’는 뜻인데, 그 의미는 내가 어떤 것을 표상할 때에는, 반드시 표상하고 있는 나 자신도 앞에 세운다는 뜻이다. 그러나 하이데거도 지적하고 있듯이 표상하는 자아는 단순히 대상에 대한 표상작용에서 첨가물로서 부가되어 표상되는 것은 아니다. 다시 말해, ‘표상하는 자’ 자신이 대상이 된다는 의미에서 표상되는 것은 아니다. 표상하는 자아를 앞에 세운다는 것은 표상작용에서는 표상하는 자아를 함께 표상한다는 의미를 가지며, 표상하는 자아를 ‘함께’(mit) 표상한다는 것은 모든 표상작용에서 표상된 대상이 바로 표상하는 자아를 향하여, 또한 표상하는 자아 앞에 세워진다는 것을 의미한다. 하이데거는 이것이 표현하고자 하는 것은 “표상하는 자가 표상작용의 구조 안에 본질적으로 속해 있다는 것”<sup>176)</sup>이라고 말한다. 다시 말해, 표상작용에서 표상된 것은 바로 ‘나에게’ 표상된 것이지만, 이때 표상하는 자아로서 나 자신은 곧바로 나에게 표상되는 것이 아니라 ‘대상에 대한 표상을 통해’ 나에게 표상된다는 것이다. 이러한 주장을 달리 표현하기 위하여, 하이데거는 표상하는 자아와 표상작용이 “함께 표상되어”(mitvorgestellt)<sup>177)</sup> 있다는 말을 의식과 관련하여 논의한다. 하이데거에 따르면, 인간의 의식은 본질적으로 ‘자기의식’(Selbstbewußtsein)<sup>178)</sup>인데, 이 경우 자기의식은 자기 자신을 대상으로서 의식한다는 의미가 아니며, 또한 대상에 대한 의식과 함께 자기가 의식되고 있다는 의미도 아니다. 인간의 의식이 본질적으로 자기의식이라는 점은, 사물이나 대상에 대한 의식은 오로지 자기의식을 통해서만 가능하다는 것이며, 이때 자기의식은 ‘사물이나 대상에 대한 의식’의 ‘근거’로서 의미를 갖는다. 이로써 인간은 표-상된 것에 대해

176) NII, p.137(142).

177) NII, p.136(141).

178) 하이데거는 또한 ‘자기인식’(Sich-selbst-wissen, 자기 자신을 앎)이라는 표현도 쓰는데, 이러한 자기인식도 역시 ‘자기의식’과 동일하다. 즉 하이데거에게서 자기인식, 자기의식, 주체는 모두 근대를 특징짓는 언어로서 동일한 의미로 쓰인다. “자기인식은 주체(Subjekt) 자체가 된다. 이러한 자기인식 속에서 모든 앎과 알 수 있는 모든 것이 집결된다. 산맥이 산의 집합이듯이, 그것은 앎의 집합이 된다. 주체의 주관성(Subjektivität)은 이러한 집결(Versammlung, 모아들임)로서 모아들이는 표상함(co-agitatio)으로서의 표상작용(cogitatio)이며, 의식(conscientia, 인식)이고, 또한 ‘앎의 결집’(Ge-wissen, conscience)이다.” NW in GA 5, p.243(359).

항상 근거에 놓여있는 것이 된다. 이런 의미에서 하이데거는 인간의 ‘자기’(das Selbst)는 ‘기체’(subiectum)가 된다고 해석한다.

인간의 의식은 본질상 자기의식이다. 이것이 의미하는바, 나 자신에 대한 의식은 말하자면 사물에 대한 의식 옆에서 이러한 의식을 관찰하는 자로서 사물에 대한 의식에 덧붙여진다는 것이 아니라, 사물과 대상에 대한 이러한 의식은 본질적으로 그리고 그것의 근거에서 자기의식이라는 것, 그리고 오직 자기의식으로서만 대상에 대한 의식이 가능하다는 것을 의미한다. 특징지어진 표상작용에 대해 인간의 자기는 본질적으로 그리고 항상 근거에 놓여 있는 것으로서 존재한다. 자기는 기-체(sub-iectum)로 존재한다.<sup>179)</sup>

따라서 코기타레의 의미를 단순히 ‘사유한다’는 의미로만 해석하지 않고 코기토메 코기타레로 해석함으로써 그 의미는 더욱 넓어지게 된다. 또한 하이데거는 인간의 사유나 인식뿐만 아니라, ‘감정’이나 ‘느낌’ 그리고 ‘감각’ 역시 코기타레의 의미 안에 포섭될 수 있다고 주장한다. 이러한 태도들은 각각 의지된 것이나 느껴진 것, 감각된 것과 관련되어 있으며, 코기타레의 경우와 같은 방식으로 우리 자신에게 노정된다는 것이 하이데거의 주장이다. 하이데거는 데카르트의 다음 언급에서 코기타티오의 의미를 강조한다.

나는 사유(cogitatio)라는 말로써 우리가 의식하는 한에 있어서 우리 안에서 일어나는 모든 것을 의미한다(illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est). 따라서 여기서는 이해(intelligere)나 의지(velle)나 상상(imaginari)뿐만 아니라 감각(sentire) 또한 사유(cogitare)와 동일한 것이다.<sup>180)</sup>

이렇게 파악된 코기타티오의 본질을 고려했을 때 우리는 코기타레의 의미를 분명하게 인식할 수 있다.<sup>181)</sup> 코기타레는 단순히 사유한다는 의미로만 해석되어서는 안

179) NII, p.137(142).

180) 르네 데카르트, 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002, p.13.

181) 코기타티오의 특징들은 하이데거 전집 48권에서도 논의되고 있다. 이곳에서도 앞서 논의했던 코기타레의 의미와 같은 내용이며 세 가지 점에서 정리되고 있다. “(1) cogitatio는 per-ceptio, 즉 percipere와 perceptum, 표-상하다(Vor-stellen)와 표-상된 것(Vor-gestelltes)이라는 이중적인 의미의 표상(Vor-stellung)이다. 표-상한다는 말은 자기자신 앞에 세운다와 자신에게 노정시킨다는 의미로 받아들여야만 한다. [...] (2) 표-상한다는 것은 본질적으로 그때그때마다 의심될 수 없는 것을 향해서 나아가는 의미에서 ‘의심한다’(dubitare)는 것이다. [...] cogitare와 dubitare가 동일한 것으로 간주되고 있다는 것은 여기에서는 표-상작용이 그 자체에 있어서, 즉 그것이 노정하는 방식에 있어서 하나의 확보하는 것(Sichern)이자 확실히 하는 것(Sicher-stellen)이라는 사실을 의미한다. (3) cogito는 cogito me cogitare와 동일하다. 손을 뻗어서 확실히 하는 표-상작용은 직접적으로 표-상된 것(대-상)만을 표-상할 뿐 아니라, 대상을 표-상하면서 그 대상을 표-상하는 인간 자신에게

되며, 인간의 모든 태도를 포함하고 있는 것으로 이해해야 한다. 우리가 이렇게 파악된 코기타레의 본질로부터 알 수 있는 것은 표상작용 안에는 표상하는 자아가 함께 표상된다는 점이며, “그 경우 표상하는 인간은 무엇이 정립되고 존립하는 것으로서 간주될 수 있고 간주되어도 되는가를 처음부터 항상 자기 자신으로부터 결정한다”<sup>182)</sup>는 점이다. 하이데거는 바로 이런 점에서 데카르트가 근대를 새롭게 개시하고 있다고 보면서 데카르트의 다음과 같은 주장에 주목한다.

<나는 생각한다, 고로 존재한다(ego cogito, ergo sum)>는 누구든 순서에 따라 철학하는 자가 만나는 최초의 인식이고 모든 것 중에서 가장 확실한 인식이다.<sup>183)</sup>

그러나 하이데거는 ‘코기토 에르고 슴’이 데카르트의 주장처럼 확실한 인식인지에 대해서는 회의적이다. 그는 우리가 살펴본 코기타레의 의미를 고려했을 때, 특히 ‘코기토 메 코기타레’로서의 의미를 고려했을 때, 데카르트의 명제는 불분명한 상태에 빠지게 된다고 해석한다.

#### b. 에르고(ergo)

하이데거는 데카르트가 자신의 제일원리를 표현하는 방식에 문제제기를 한다. 그 문제제기는 에르고의 의미와 관련된 것으로서 데카르트의 제일명제가 하나의 ‘추론’인가 하는 점이다. 왜냐하면 코기토 명제는 하나의 추론으로도 해석될 수 있고, 그 반대의 방향으로, 즉 추론이 아니라 ‘자명한 것’으로서 증명을 필요로 하지도 않으며 증명될 수도 없다고 해석할 수 있기 때문이다. 하이데거는 위의 두 견해 모두 취해질 수 있다고 보지만, 두 견해 모두에 대해 비판적이다. 하이데거는 데카르트의 ‘나는 사유한다, 그러므로 나는 존재한다’(cogito ergo sum)를 다음과 같은 삼단논법으로 재구성하고 있다.

대전제: 이스 퀴 코기타트, 엑시스티트(is qui cogitat, existit, 생각하는 것은 존재한다)

소전제: 에고 코기토(ego cogito, 나는 생각한다)

---

세운다. 따라서 인간 ‘또한’ 표상-작용 안에서 표-상된다. 즉 함께 표-상된다.” NEN: GA 48, p.217f(242f) 참조.

182) NII, p.139(144).

183) 르네 데카르트, 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002, p.12.

결 론: 에르고 엑시스토(숨)(ergo existo[sum], 고로 존재한다)<sup>184)</sup>

하이데거는 코기토 명제를 문자 그대로 고찰했을 때 드러나는 목표는 ‘숨(sum), 나는 존재한다’는 것인데, 이러한 목표, 즉 확실한 것의 존립을 코기토로부터 추론하는 것은 불필요하다고 주장한다. 이러한 주장에는 코기토 명제에서 그러므로ergo가 불필요하다는 사실을 내포하고 있다. 왜냐하면 그것은 앞서 살펴봤던 코기타티오의 분석을 통해서 이미 드러난 것처럼, 나는 ‘표상하는 자’라는 방식으로 표상작용에서 확실하게 이미 드러나 있기 때문이다.

에고 코기토 에르고-숨이란 나는 표상한다, ‘그리고 그 안에는’ 존재하는 자로서의 내가 포함되어 있다는 것이며, 더 정확히 말하면 존재하는 자로서의 내가 ‘그 표상작용 자체를 통해 그 안에 이미 정립되어 있다’는 것을 의미한다. ‘에르고’는 하나의 귀결을 표현하는 것이 아니라 코기토가 무엇인지뿐만 아니라 그것이 코기토 메 코기타레로서의 자신의 본질에서 자신을 무엇으로서 파악하고 있는가를 지시한다. ‘에르고’는 ‘그리고 그것은 그 자체로 이미 다음과 같은 사실을 의미한다’라는 것과 동일한 의미다. ‘에르고’라는 단어를 제거하고 그 외에—자아적인 것은 본질적이지 않기 때문에—에고를 통한 ‘자아’의 강조조차 삭제할 경우, ‘에르고’가 의미하고자 하는 것을 가장 선명하게 표현하게 된다. 그 경우 그 명제는 코기토 숨이 된다.<sup>185)</sup>

따라서 표상하는 자가 표상하는 자 자신에게 드러난다는 확실성은 추론을 통해서 도달할 수 없다는 것이 하이데거의 지적이다. 바로 이 점 때문에 하이데거는 ‘에르고’가 ‘코기토’와 ‘숨’을 결합할 수 없다고 본다. 왜냐하면 위의 대전제는 ‘코기토-숨’(cogito-sum)을 통해서 비로소 알려지는 것이며, 또한 “나는 존재한다”는 ‘나는 표상한다’로부터 비로소 추론되는 것이 아니라, ‘나는 표상한다’가 그것의 본질상 ‘나는 존재한다’, 즉 표상하는 자를 나에게 이미 노정한 것”<sup>186)</sup>이기 때문이다. 이러한 해석 때문에 하이데거는 데카르트의 명제로부터 에르고를 제거해야 한다고 주장한다. 그 결과 하이데거는 데카르트의 제일 명제를 ‘코기토-숨’으로 해석한다.

### c. 코기토 숨(cogito sum)

하이데거는 에르고에 대한 분석을 통해 데카르트 명제의 본질은 바로 코기토 숨

184) NII, p.140(145).

185) NII, p.142(147f).

186) NII, p.142(147).

이라고 주장한다. 그런데 ‘코기토 슴’은 ‘코기토 에르고 슴’과 무엇이 다른가? 하이데거는 코기토 슴은 우리가 일반적으로 코기토 에르고 슴으로부터 사유하는 것과는 다른 것을 말한다고 주장한다. 다시 말해, 코기토 슴은 단지 내가 사유한다는 것, 나의 사유로부터 나의 존재가 귀결된다는 것을 의미하지 않는다. 하이데거가 강조하는 것은 코기토와 슴 사이에 존재하는 하나의 ‘관련’(Zusammenhang)이다. 하이데거는 이를 형이상학적으로 해석하는 데, 거기에는 “표상자체의 완전한 본질(*das volle Wesen der Vorstellung selbst*)”<sup>187)</sup>이 드러나고 있다. 하이데거는 코기토 슴에 담긴 내용을 다음과 같이 정리하고 있다. 첫째, 나는 표상하는 자로서 존재한다는 점, 둘째, 나의 존재는 본질적으로 이러한 표상작용을 통해 규정된다는 점, 셋째, 나는 표상하는 자로서 척도로서의 역할을 한다는 점이다. 즉 주체로서의 나는 나의 표상에 의해 표상된 존재자의 존재를 결정 내린다는 것이다.<sup>188)</sup> 그러므로 하이데거는 데카르트의 제일명제를 통해 존재자 전체와 인간이 맺는 본질관계를 규명하는데, 거기에는 존재와 진리의 본질, 인간의 본질과 인간이 척도를 부여하는 방식이 규정되어 있다고 본다. 구체적으로 살펴보면, ‘존재’는 표상되어 있음이며, ‘진리’는 확실성으로 정립되어 있음이다. 그리고 인간은 표상하는 자이며, 또한 존재자로서 표상된 것의 존재에 대해 결정을 내린다는 의미에서 모든 존재하는 것들의 궁극적인 척도가 된다. 요컨대 하이데거의 해석에 의해 코기토 슴으로부터 도출된 의미는 탁월한 ‘주체’의 정립이다. 하이데거는 이를 다음과 같이 설명하고 있다.

사실상 ‘코기토 슴’이라는 명제는 그것이 코기타티오의 완전한 본질을 언명하고 포함하는 한, 코기타티오의 이러한 본질과 아울러 본래적인 기체, 즉 코기타티오의 영역 자체 안에서 그리고 오직 코기타티오를 통해서 노정된 기체를 정립한다. 그런데 코기타레 안에는 메 코기타레가 포함되어 있기 때문에 표상작용에는 표상하는 자에 대한 관계가 본질적으로 속하며 표상된 것의 모든 표상되어 있음이 표상하는 자에게로 모이기 때문에, 그 경우 자신을 ‘나’라고 부를 수 있는 표상하는 자는 하나의 탁월한 의미에서 주체다. 그것은 말하자면 주체 안의 주체이며 근저에 놓여 있는 것 안에서, 즉 표상작용 안에서 모든 것이 귀환하는 곳이다.<sup>189)</sup>

하이데거의 코기토 명제에 대한 위와 같은 해석은 그것을 하나의 ‘근본명제’(Grundsatz) 또는 ‘원리’(Prinzip)로 파악하는데서 그 특징을 찾을 수 있다. 이처

187) NII, p.143(149).

188) NII, p.143(148) 참조.

189) NII, p.143f(149).

럼 코기토를 하나의 원리로 파악하게 되면, 이제 그 명제로부터 근거나 원리의 본질에 관해 이전과는 전혀 다른 새로운 규정이 주어진다. 이것이 하이데거의 주장이다.<sup>190)</sup> 따라서 하이데거가 근본명제로서의 ‘코기토 슴’에서 근거와 원리가 되는 것으로 파악하는 것은 “자신을 표상하는 표상작용이라는 의미의 기체”<sup>191)</sup>이다. 이러한 해석으로부터 코기토가 어떤 점에서 근본명제인지 새롭게 결정된다. 즉 하이데거는 “근본명제라는 것의 본질은 이제 ‘주체성’(Subjektivität)의 본질로부터 그리고 주체성을 통해 규정된다.”<sup>192)</sup>고 말한다.

코기토 슴이라는 명제가 갖는 ‘원리’로서의 성격은 그것이 진리와 존재의 본질을 새롭게 규정한다는 데, 그 외에 이러한 규정 자체가 최고 진리로서, 그리고 본래적인 의미에서 존재하는 것으로서 언표되고 있다는 데 존재한다.<sup>193)</sup>

하이데거는 코기토 에르고 슴을 ‘코기토-스름’이라는 근본명제로 이해한다. 이렇게 해석하는 이유는 사유의 의미, 즉 코기타레가 코기토 메 코기타레라는 점에 있다. 이렇게 이해된 코기토 슴은 표상의 완전한 본질을 표현하는데, 그것은 진리와 존재의 본질을 드러내는 것이다. 이제 진리는 ‘확실성’이라는 의미가 되었으며, 존재는 ‘앞에-세움’, 즉 표상함이 된다. 그런데 하이데거에 따르면 이러한 규정에서 주도적 역할을 하는 것이 바로 ‘자아’이다. ‘나’는 이제 내 앞에 어떤 것을 세우고 그것을 철저하게 장악하며 자유자재로 사용한다. 따라서 세계는 ‘나’에 의해 정립되게 된다. 즉 ‘주체’에 의해 세계는 하나의 ‘상’이 된다.

---

190) 본고의 II. 2. (2)에서, 우리는 하이데거가 니체의 ‘힘에의 의지’를 가치정립의 원리로 파악한다는 점을 살펴봤다. 거기에서 하이데거는 ‘원리’가 된다는 것의 의미를 모든 것을 이제 그 원리에 의해 평가하고 판단하는 기준으로 삼는다는 취지로 해석한다. 이러한 점에서 하이데거는 데카르트의 코기토 명제도 동일한 취지로 해석하고 있다.

191) NII, p.148(153).

192) NII, p.148(153).

193) NII, p.148(153).

## IV. 하이데거의 니체비판과 니힐리즘 극복

### 1. 하이데거의 니체비판

#### (1) 니체철학의 근대적 성격

##### a. 코기토 해석의 문제

니체와 하이데거는 코기토의 해석에서 대립하고 있는 모습을 띠지만, 여기서 논자가 주목하는 것은 그들의 상반된 입장 자체가 아니라, 하이데거의 니체비판을 통해서 근대철학의 본질을 더욱 명확하게 인식할 수 있다는 점이다. 특히 코기토에 대한 해석을 대조해 봄으로써 하이데거의 관점에서 니체의 코기토 해석이 어떠한 문제점을 갖고 있는지를 고찰할 때, 우리는 근대철학을 특징짓는 주체의 문제를 좀 더 심층적으로 이해할 수 있다.

주지하듯이, 니체는 데카르트의 코기토에 대하여 비판적 입장을 취한다. 그런데 하이데거는 데카르트에 대한 니체의 비판이 오히려 니체가 데카르트 철학의 주체성에 사로잡혀 있다는 것을 보여준다고 주장한다.<sup>194)</sup> 앞서 검토한 바를 상기해보면, 니체는 코기토 에르고 슴을 추론으로 간주한다. 이 명제를 추론으로 간주하는 니체의 해석은 ‘사유한다’를 통해서 ‘나는 존재한다’를 이끌어내는 것을 목표로 한다. 그런데 니체는 데카르트가 사유 이전에 자아가 이미 존재하는 것으로 전제했다는 점에서 잘못을 범하고 있다고 말한다. 다시 말해, 니체는 ‘코기타레’, ‘존재’, ‘에르고’, ‘주체’ 등의 의미가 먼저 확정되어 있지 않다면, 데카르트의 코기토는 확실한 것일 수 없다고 생각한다. 그러나 하이데거는 이러한 니체의 주장이 데카르트 당시에 도 이미 제기되었음을 지적한다. 그러면서 데카르트가 그 당시 제기된 이러한 이의<sup>195)</sup>에 대해 반론으로 제시했던 주장을 언급하며 니체가 데카르트를 오해하고 있다고

194) “데카르트의 코기토에 대한 니체의 철회한 거부의 이면에는 니체가 데카르트에 의해 정립된 주체성에 의해 훨씬 더 엄격하게 묶여 있다는 사태가 존재한다는 것을 사람들이 보지 못한다면, 두 사상가의 역사적인 본질관계는—이는 여기서는 항상 두 사상가의 근본 입장이 갖는 본질관계를 의미하는 데—어둠 속에 묻힌 채로 남을 것이다.” NII, p.154(159).

195) 김중욱에 의하면 이러한 주장은 데카르트 당시 버만(F. Burman)에 의해 제기되었다고 한다. 이에 관한 자세한 논의는 김중욱, 「하이데거의 데카르트 해석의 의도」, 『철학』 39, 1993, p.237 이하 참고.



말한다. 하이데거가 주목하는 데카르트의 반론은 다음과 같다.

내가 이 명제 <나는 생각한다, 고로 존재한다(ego cogito, ergo sum)>가 누구든 순서에 따라 철학하는 자가 만나는 모든 것 중에서 최초의 그리고 가장 확실한 명제라고 이야기했을 때 나는 그가 그 때문에 <생각이 무엇인지>, <존재가 무엇인지>, <확실함이 무엇인지> 그리고 <생각하는 것이 존재하지 않는다는 것은 불가능하다>와 같은 것들을 이미 알고 있어야 한다는 점을 부정하지 않았다. 다만 이런 것들은 가장 단순한 개념들(notiones)이며 그것만으로는 존재하는 것(rei existentis, res existens)에 관한 어떠한 정보도 제공하지 않기 때문에 거론할 필요가 없다고 생각했을 뿐이다.<sup>196)</sup>

하이데거가 지적하고 있듯이, 위 인용문을 볼 때 데카르트는 인식 이전에 ‘이미’ 존재와 사유 등에 대한 이해가 우선해야 한다는 것을 의식하고 있다. 이런 점에 비춰볼 때 하이데거는 위의 데카르트의 진술이 니체의 해석과는 다르게 해석되어야 한다고 주장한다. 즉 하이데거는 “그 명제는 ‘원리’(Prinzip)로서 그리고 제일의 확실성으로서 정립되기 때문에 존재자를 확실한 것으로서 (즉 표상의 본질로서 그리고 그 안에 포함된 것으로서)표상하는바, 바로 이 명제를 통해 존재와 확실성, 사유가 무엇인가가 비로소 함께 정립되는 것”<sup>197)</sup>이라고 해석한다. 하이데거는 이런 자신의 해석을 정당화하기 위하여 데카르트의 다음 언급에도 주목한다.

나는 철학자들이 가장 단순하고 자명한 것들을 논리학의 개념규정(Logicis definitionibus)을 통해 설명하고자 하는 잘못을 저지르는 것을 자주 보았다. 왜냐하면 그들은 그렇게 함으로써 가장 단순하고 자명한 것들을 오히려 더 불분명하게 만들곤 했기 때문이다.<sup>198)</sup>

하이데거는 데카르트가 ‘논리학’(Logik)을 명확성과 진리에 대한 근거가 될 수 없는 것으로 간주하고 있는 점을 강조하면서, 데카르트가 진정으로 의도하고 있는 것은 코기토 명제를 통해서 비로소 명확성과 진리가 정립되는 것이라고 해석한다. 즉 하이데거는 존재와 사유, 진리, 확실성에 관한 모든 규정은 코기토 이전에 미리 인

196) 르네 데카르트, 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002, p.14.

197) NII, p.157(162).

198) 르네 데카르트, 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002, p.14. 본 인용문의 라틴어 원문은 다음과 같다. “Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant.” 논자가 참조하고 있는 위 번역본에서는 ‘Logicis definitionibus’을 ‘언어적인 정의’라고 번역하고 있으나, 여기서는 ‘논리학의 개념규정’으로 번역하여 인용하였음을 밝혀둔다.

식되는 것이 아니라 코기토 명제가 근본명제로 확립될 때에야 비로소 의미를 갖게 된다고 해석한다. 하이데거는 데카르트의 반론을 근거로 코기토 명제의 ‘원리성’<sup>199)</sup>, 즉 근본명제적 성격을 주장함으로써 코기토 명제가 잘못된 추론이라는 니체의 데카르트해석을 반박하고 있다. 결국 하이데거는 니체가 코기토 명제의 성격을 잘못 파악하고 있다고 본다. 이런 이유에서 하이데거는 데카르트에 대한 니체의 문제제기가 두 가지 관점에서 옳지 못하다고 비판하면서 코기토 명제에 관하여 다음과 같이 말한다.

(1) 그 명제는 대전제에 의존하는 추론이 결코 아니다.

(2) 그리고 특히 그 명제야말로 그것의 본질상 니체가 필요한 것으로 본 전-제 자체 (*Voraus-setzen selbst*)다. 모든 명제와 모든 인식이 자신들의 본질 근거로서 의거하는 것이 그 명제 안에 미리 명확히 정립되고 있다.<sup>200)</sup>

또한 하이데거는 니체가 코기토 명제를 추론으로 간주함으로써 다른 오류도 생긴다고 지적한다. 니체는 자아나 주체가 사유의 조건이라고 말한 데카르트를 비판하면서 오히려 ‘사유’가 자아나 주체의 조건이라고 말한다. 즉 니체는 사유가 ‘주체’나 ‘자아’, ‘실체’와 같은 개념들의 조건이라고 주장한다. 그리고 니체는 자신의 이러한 해석은 사유로부터 범주가 발원한다는 것이며, 그런 점에서 데카르트가 사유로부터 범주가 발원한다는 점을 제시했어야 하는데 그렇게 하지 않았다고 본다. 그러나 하이데거는 이러한 니체의 해석이 코기토 명제를 추론으로 간주하는 해석으로부터 비롯되며, 앞서 본 것처럼 이러한 일반적 ‘개념’들은 코기토 명제가 정립되면서 비로소 그 의미를 갖기 때문에, 니체는 이 점에서 오류를 범하고 있다고 주장한다. 또한 하이데거는 데카르트야말로 사유로부터 범주가 발원한다고 보는데, 그렇기 때문에 하이데거가 볼 때 니체와 데카르트는 단지 설명방식에 있어서만 차이를 지닐 뿐, 데카르트와 니체의 입장은 그 내용에 있어 일치한다고 주장한다.

## b. 존재와 진리의 해석

199) 하이데거는 코기토 명제를 ‘원리’(Prinzip)로 보고 있는 이유에 대해 다음과 같이 설명하고 있다. “먼저 어떻게든 하나의 존재자가 그의 진리에서 확정되어야만 한다. 그 후 그것으로부터 존재 자체와 진리 그리고 그것에 속하는 것이 또한 이미 개념적으로 확정되어야만 한다. 데카르트의 바로 그 명제는 존재와 확실성, 사유가 갖는 내적 관계를 통일적으로 규정하는 성격을 갖는다. 바로 그 때문에 그 명제가 본질적으로 ‘원리’가 될 수 있는 것이다.” NII, p.158(163).

200) NII, p.159(164).

하이데거는 니체가 근대 형이상학의 영역 속에서 사유하고 있다고 주장하는데, 그 근거로 존재를 ‘표상되어 있음’, 진리를 ‘확실성’으로 본다는 점을 들고 있다. 왜냐하면 하이데거는 데카르트를 비판하는 니체의 언급에서 이 점이 잘 드러난다고 보기 때문이다. 하이데거는 데카르트를 비판하는 니체의 다음과 같은 언급에 주목한다.

“나는 속기를 바라지 않는다” 또는 “나는 속이지 않을 것이다” 또는 “나는 스스로 확신을 갖기를 바라고 확고하게 되기를 바란다”는 것으로서의 힘에의 의지의 형태로서 “진리에의 의지”.<sup>201)</sup>

하이데거는 위의 진술에서 에고 코기토가 에고 볼로(ego volo, 나는 의지한다)로 환원되고 있다고 본다. 왜냐하면 위 인용문에서 “나는 [...] 바라지 않는다.”라거나 “나는 [...] 바란다.”라는 표현을 주목할 때 의지적 측면이 강조되고 있기 때문이다. 즉 니체는 데카르트의 확실성에 대한 추구를 ‘진리에의 의지’로 환원할 뿐이다. 하이데거는 이런 니체의 입장이 데카르트철학을 토대로 해서만 가능하다고 본다. 이런 점에서 하이데거는 니체가 근대철학을 오인하고 있으며, 이러한 오인은 형이상학의 완성단계에서 필연적으로 나타나는 현상이라고 주장한다.

또한 하이데거에 따르면 니체는 실체개념의 근원을 오해하고 있는데 그 이유는 니체가 근대 형이상학의 근본 입장을 충분히 파악하지 못했기 때문이다. ‘실체’에 관한 니체의 언급을 살펴보면 다음과 같다. “실체-개념은 주체-개념의 귀결이며 그 역은 아니다.”<sup>202)</sup> 하이데거는 이 명제에서 니체가 실체개념의 근원을 오인하고 있다고 주장한다. 하이데거에 따르면 실체개념과 주체개념은 서로의 귀결이 되지 않는다. 왜냐하면 주체개념은 존재자의 진리에 대한 새로운 해석으로부터 비롯되며, 주체는 “코기토 숨에 근거해 인간이 본래적으로 근거에 놓여 있는 것(quod substrat), 실체가 되는 것으로부터 비롯”<sup>203)</sup>되기 때문이다. 이런 이유에서 하이데거는 주체개념이 실체개념의 귀결이 아니라는 니체의 주장은 맞지만, 실체개념 역시 주체개념의 귀결이 아니므로, 실체개념이 주체개념의 귀결이라는 니체의 주장은 옳지 않다

201) N(1884-85): KSA 11, p.624(453). 하이데거는 이 인용문이 『힘에의 의지』에 실려 있지 않은 것은 이 저서의 편집자들의 몰이해를 보여준다고 비판한다. 그는 이 인용문을 대형 8절판(Großoktavausgabe) 14권 후반 160번(1885-1886)에서 인용하고 있다. 이에 대해서는 NII, p.154(159) 참고.

202) WM, p.338; N(1885-87): KSA 12, p.465(154).

203) NII, p.162(166).

고 비판한다. 하이데거는 니체가 이처럼 실체개념의 근원을 오인하고 있는 이유를 “형이상학의 근대적 근본 입장을 충분히 알지 못한 채 그것을 무조건적으로 확보된 것으로 간주하면서 모든 것을 주체로서의 인간의 우위 안에 편입하기 때문”<sup>204)</sup>이라고 분석한다. 그렇기 때문에 하이데거는 주체가 힘에의 의지로 파악되며 그에 따라 니체철학에서 ‘사유’도 이런 맥락에서 해석된다는 점을 강조한다. 즉 하이데거는 사유의 본질에 관한 니체의 언급에서 데카르트의 확실성이 힘에의 의지의 한 형태로 파악되고 있음을 지적한다.

니체는 사유에 대해서 다음과 같이 말한다. “사유는 우리가 보기에 ‘인식’을 위한 수단이 아니라 사태를 지칭하고 질서 있게 만들고 우리가 사용하기 쉽게 만드는 수단이다.”<sup>205)</sup> 또한 니체는 ‘참’에 대해 “사유에 가장 큰 힘의 느낌을 주는 것”<sup>206)</sup>이라고 말한다. 이러한 니체의 언급을 고려하면 사유는 ‘경제적 관점’에서 파악되고 있으며, 하이데거가 지적하듯이 사유된 것은 힘에의 의지에 기여하는 한에서 참된 것이 된다. 이런 이유에서 니체에 따르면 데카르트가 ‘에고 코기토 에르고 슴’을 자신의 제일명제로 정립한 것은 이 명제가 데카르트 자신에게 가장 많은 힘을 주기 때문이다.

그러나 하이데거는 코기토 명제가 이곳에서는 니체에 의해 하나의 ‘가설’이 된다고 해석한다. 다시 말해, 니체가 앞서 코기토를 하나의 ‘추론’으로 해석하는 것과는 달리, 여기서는 하나의 ‘가설’로 해석한다는 것이 하이데거의 주장이다. 이런 점에 비추어 하이데거는 데카르트에 대한 니체의 해석이 통일성을 결여하고 있다고 본다. 달리 말해, 하이데거는 데카르트의 코기토에 대한 니체의 견해가 코기토 명제에 관한 실질적 내용을 논하지 않는다고 주장한다. 오히려 하이데거는 코기토에 대한 니체의 견해가 “그 명제 자체를 힘에의 의지로부터 발원하는 일종의 자기 안전보장의 수단이라고 ‘심리학적으로’ 계산하는 곳에서 비로소 명백해진다”<sup>207)</sup>고 주장하는데, 그곳은 『힘에의 의지』 단편 12번이다. 하이데거는 이 단편에서 니체가 ‘존재’와 ‘진리’를 동일시한다는 점을 확인하고 있다.

‘목적’(Zweck)이라는 개념으로도, ‘통일’(Einheit)이라는 개념으로도, ‘진리’(Wahrheit)라는 개념

204) NII, p.162(167).

205) N(1884-85): KSA 11, p.637(473).

206) WM, p.367; N(1885-87): KSA 12, p.387(65).

207) NII, p.163(167).

으로도 현존재의 총체적 성격은 해석될 수 없음을 알았을 때, 무가치성의 감정이 얻어졌던 것이다. [...] 요컨대 우리가 세계에 가치를 부여넣어 온 ‘목적’, ‘통일’, ‘존재’(Sein)라는 여러 범주는 우리들에 의해 끄집어내진다 — 이제 세계는 무가치하게 보인다...<sup>208)</sup>

인용문 전반부에서 제시된 세 단어 ‘목적’, ‘통일’, ‘진리’는 후반부에서 다시 ‘목적’, ‘통일’, ‘존재’로 서술되고 있다. 니체는 위 인용문에서 아무런 설명 없이 ‘진리’와 ‘존재’를 같은 것으로 보고 있는데, 하이데거는 이 점을 지적하면서 니체의 입장이 존재와 진리를 동일시한다는 점에서 근대철학을 계승한다고 본다. 즉 하이데거에 따르면 니체는 존재를 ‘표상되어 있음’으로 보며, 이를 다시 ‘진리’와 동일시한다. 그런데 니체의 관점에서는 표상작용은 실재를 보여주는 것이 아니라, ‘실재의 가상’만을 보여준다. 따라서 ‘표상되어 있음’으로서의 진리는 필연적으로 오류일 수밖에 없다. “진리는 어떤 특정한 종류의 생물이 그것 없이는 살 수 없는 종류의 오류다”<sup>209)</sup>라는 니체의 말은 이 점을 확인해 주고 있다. 하이데거는 니체의 진리에 대한 이러한 태도, 즉 니체철학 내에서 진리가 최고 가치로 인정되지 않는 것은 진리가 힘에의 의지로부터 근거하기 때문이라고 해석한다. 다시 말해, 니체철학에서는 존재와 진리가 동일시되며 진리는 일종의 오류로 해석되기 때문에 진리는 최고 가치로서의 지위를 갖지 못한다. 그리고 니체철학은 ‘진리’ 개념을 ‘표상되어 있음’으로 해석하기 때문에 근대철학에 머무르게 된다. 이러한 의미에서 하이데거는 다음과 같이 말한다. “니체는 데카르트의 형이상학적인 근본 입장을 전적으로 계승하나 그것을 심리학적으로 환산한다. 즉 그는 ‘진리에 대한 의지’로서의 확실성을 힘에의 의지에 의해 근거 짓는다.”<sup>210)</sup>

### c. 주체해석과 방법상의 동일성

니체는 자아와 주체개념을 ‘논리학’의 발명물이라고 보는데, 하이데거는 논리학에 대한 니체의 두 가지 진술을 문제 삼는다. 하이데거가 제시하는 논리학과 진리에 관한 니체의 두 가지 진술은 다음과 같다.

208) WM, p.15; N(1887-89): KSA 13, p.48(344).

209) WM, p.343; N(1884-85): KSA 11, p.506(299).

210) NII, p.164(168).

그 원칙(Der Satz, 논리학을 말함)은 **진리의 표준**이 아니라, **무엇이 진리로 간주되어야만** 하는지에 관한 **명법**을 내포한다.<sup>211)</sup>

논리학은 진리에 대한 의지로부터 비롯되는 것이 **아니다**.<sup>212)</sup>

하이데거는 먼저 인용된 진술에서 논리학을 하나의 명령형식으로서 힘에의 의지의 ‘도구’로서 파악하고 있다. 니체가 그 문장에서 드러내려고 했던 것은 진리는 오류이지만 진리에 대한 의지가 논리학을 가능하게 한다는 점이다. 하이데거도 이 점을 긍정하는데, 문제는 두 번째 인용문에서 제기된다. 니체는 논리학이 진리에 대한 의지로부터 유래하는 것이 아니라고 진술하기 때문이다. 즉 위의 두 인용문은 논리학과 진리에 대한 모순적 진술처럼 보인다. 그런데 하이데거는 두 번째 인용문에서의 ‘진리’ 개념은 니체 자신의 고유한 진리 개념이 아니라, 전통적 의미의 진리 개념이라고 해석한다. 이때 전승된 의미에서의 진리 개념은 “인식과 사태 내지 실재와의 일치”<sup>213)</sup>를 의미한다. 하이데거는 이러한 전승된 진리 개념이 니체 자신의 고유한 진리 개념, 즉 진리를 가상과 오류로 해석하기 위한 척도가 된다고 주장한다. 이러한 해석에 따르면 니체 자신의 진리 개념조차 오류가 되는 것이 아닌가 하는 의문이 생길 수 있다. 그러나 하이데거는 니체의 진리 개념이 오류가 되는 것이 아니라, “실재와의 일치라는 진리의 본질을 원용하면서 ‘진리’를 오류라고 해석하는 것은 자신의 고유한 사상을 전도하는 것이 되며 이를 통해 또한 해소하는 것이 된다.”<sup>214)</sup>고 해석한다. 이처럼 니체철학에서 드러나는 존재와 진리에 관한 하이데거의 해석은 자아와 주체개념이 니체철학 내에서 왜 부정될 수밖에 없었는지를 보여준다. 왜냐하면 니체는 자아나 주체를 논리학의 발명품이라고 보기 때문이다.

그러나 하이데거는 니체에게서 데카르트적인 의미의 주체성은 부정된다 하더라도 형이상학적 의미에서의 주체성이 배제되는 것은 아니라고 본다. 즉 하이데거는 니체철학에서는 ‘몸’이 바로 ‘근저에 놓여 있는 것’, 즉 기체가 된다고 해석한다. 니체에게 중요한 것은 커다란 이성으로서의 몸이다. 의식을 기반으로 한 ‘자아’중심의 사유에서 ‘몸’중심의 사유로 전도된 것은 니체에게는 근대를 극복하는 것을 의미하지만, 하이데거가 보기에는 이러한 전도는 자아가 단지 몸으로 대체된 것에 불과하

211) WM, p.353; N(1885-87): KSA 12, p.389(68).

212) WM, p.350; N(1884-85): KSA 11, p.634(469).

213) NII, p.164(169).

214) NII, p.164f(169).

다.215) 즉 근거에 놓여 있는 것으로서의 기체라는 형이상학적 의미는 니체에게서도 여전히 유효하게 작용하고 있다는 것이 하이데거의 지적이다.

니체는 몸을 강조하면서 다음과 같이 언급한다. “몸의 현상은 더욱 풍부하고, 더욱 명료하고, 더욱 이해할 수 있는 현상이다. 그것의 궁극적 의미와 관련해 어떠한 결정을 내리지 않고서도 방법적으로 우선할 만한 현상이다.”216) 하이데거는 이러한 니체의 언급에서 ‘방법적으로’라는 말을 주목한다. 이것은 데카르트가 자기구원의 확실성의 추구과정에서 ‘방법’의 문제를 강조했던 것과 같은 맥락에서 이해할 수 있기 때문이다. 즉 하이데거는 “본질적인 것은 몸으로부터 출발하고 그것을 실마리로서 이용하는 것”217)이라는 니체의 언급에서 끊임없이 회의하는 데카르트의 방법적 회의를 떠올리고 있다.218)

## (2) 데카르트와 니체의 연계성

하이데거는 데카르트에 대한 니체의 비판에도 불구하고 니체철학이 데카르트의 형이상학을 계승하고 있다고 규정한다. 하이데거는 두 사상가의 연관성을 4가지 관점에서 정리하고 있다. 즉 하이데거는 데카르트와 니체에게 있어 인간이 무엇인지, 존재가 무엇인지, 진리가 무엇인지, 인간이 어떠한 점에서 척도로서 역할을 하는지를 비교·대조하고 있다. 이 점을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 하이데거는 데카르트철학에서 인간의 의미는 “표상하는 자아라는 의미의 주체”이며, 니체철학에서는 “궁극적인 사실”로서 현존하는 충동과 정열—즉 단적으로 말해서 육체라는 의미의 주체”라고 주장한다.219)

둘째, 존재는 데카르트에게서 ‘표상되어 있음’을 뜻한다. 하이데거에 의하면, 니체

---

215) 이에 대해 최순영은 니체철학에서 ‘몸’은 다수성을 특징으로 한다는 점에서 하이데거의 해석에 비판적이다. 최순영, 「힘에의 의지(Wille zur Macht)와 정치이론」, 『니체연구』 33, 2018, p.271 이하 참고.

216) WM, p.341; N(1885-87): KSA 12, p.205f(256f).

217) WM, p.366; N(1884-85): KSA 11, p.635(471).

218) 이런 이유에서 하이데거는 다음과 같이 주장한다. “몸이 ‘방법적으로’ 우선시되어야만 한다는 말에 주목하자. 방법이 문제되고 있다. 우리는 그것이 무엇을 의미하는지를 알고 있다. 확정가능한 모든 것이 소급되는 궁극적인 거점을 규정할 때 취해야 할 방법의 양식이 문제라는 것이다. 몸이 방법적으로 우선되어야만 한다는 것은 우리가 데카르트보다 더 명확히, 그리고 더 파악하기 쉽게, 그리고 더 취급하기 쉽게 사유해야만 한다는 것이나 그 경우 전적으로, 그리고 오직 데카르트적인 의미에서 사유해야만 한다는 것이다. 방법이 모든 것을 결정한다는 것이다. 니체가 영혼과 의식 대신 몸을 설정한다는 사실은 데카르트를 통해서 확립된 형이상학적인 근본 입장을 전혀 변화시키지 않는다.” NII, p.165f(170).

219) NII, p.168(173).



역시 존재를 ‘표상되어 있음’으로 본다. 그러나 니체의 경우에는 ‘표상되어 있음’으로서의 존재가 생성하는 현실을 그대로 반영할 수 없다는 점에서 주의를 필요로 한다. 즉 니체의 경우에 존재는 생성하는 것의 가상으로서 의미를 지닌다.

셋째, 데카르트의 진리는 ‘확실성’을 뜻한다. 하이데거의 코기타레 해석을 통해서 살펴본 것처럼 주체는 자신 앞에 표상되어 있는 것을 철저하게 의심하는 가운데, 더 이상 의심할 수 없을 정도로 확실하게 된 것만을 자신의 진리로 확보한다. 하이데거는 니체에게 진리란 “참-으로-간주함(Für-wahr-halten)”<sup>220</sup>이라고 본다. 그렇기 때문에 하이데거는 니체의 진리가 인간이 존재자를 가치 평가하는 양식과 관계하고 있다고 본다. 즉 니체에게 존재는 ‘표상되어 있음’인데, 이는 무한히 생성하는 것을 지속적으로 존립하는 것으로서 고정하는 것이다. 그리고 생물체는 ‘표상되어 있음’으로서의 존재를 참되다고 여김으로써 자신의 유지와 향상을 기할 수 있는 힘을 갖게 된다. 그렇기 때문에 하이데거는 “고정시킴으로서의 진리는 니체에게는 생물체, 즉 주체로서의 힘의 중심인 ‘몸’이 필요로 하는 가상”<sup>221</sup>이라고 말한다.

넷째, 데카르트에게 인간이란 자기 자신의 확실성을 자신에게서 찾는 하나의 주체로서 만물에 대한 척도로서의 의미를 지닌다. 하이데거는 이것이 프로타고라스의 잠언인 ‘만물의 척도는 인간이다’라는 명제와는 다른 의미라고 본다.<sup>222</sup> 하이데거는 프로타고라스의 명제에서 존재자에 대한 인간의 관계를 순응적·제한적이라고 해석한다. 하이데거는 그리스어의 진리를 뜻하는 ‘알레테이아’(ἀλήθεια)를 ‘비은닉성’(Unverborgenheit)으로 규정한다.<sup>223</sup> 이러한 규정은 프로타고라스의 잠언을 그리스적 사유의 관점으로부터 해석하는데서 비롯된다. 프로타고라스에게서 인간은 존재자의 은닉되어 있지 않음, 즉 비은닉된 것의 영역 안에 머무른다. 즉 인간은 자신이 인지할 수 있고 인지한 것에 ‘한하여’ 척도로서의 의미를 가질 뿐이다. 이러한 해석의 특징은 인간이 ‘제한적 존재’라는 점을 드러내는데 있다. 하이데거는 이를 다음과 같이 설명한다.

인간은 비은닉된 것의 영역 안에 체류하는 것을 통해 그에게 현존하는 것의 확고한 영역 안에

220) NII, p.169(173). 니체는 “모든 믿음은 참-으로-간주함(Für-wahr-halten)이다.”라고 말한다. N(1885-87): KSA 12, p.354(26).

221) NII, p.169(174).

222) 하이데거가 이곳에서 데카르트와 프로타고라스를 비교하는 이유는, 근대에서 척도로서의 인간이 갖는 의미가 그리스 시대와는 달라졌기 때문이며, 이렇게 달라진 데카르트의 인간관은 결국 니체에게도 계승되고 있다고 보기 때문이다.

223) ZSD: GA 14, p.85(169) 참고.

속하게 된다. 이러한 영역으로 속하는 것을 통해 동시에 현존하지 않은 것에 대한 한계가 인정된다. 따라서 여기서 인간의 자기는 그것 주위에 비은닉된 것에 대한 제한(*Beschränkung*)을 통해 규정된다. 비은닉된 것의 영역 안으로 이렇게 제한된 귀속성이 인간의 자기를 형성하는데 기여한다. 자기 자신을 표상하는 자아가 모든 표상의 척도와 중심이라고 자부하는 방식으로 제한을 철폐하는 것을 통해서가 아니라, 제한을 통해 인간은 자아가 된다.<sup>224)</sup>

하이데거의 프로타고라스해석은 데카르트의 자아에 대한 해석과는 반대로 진행된다. 즉 하이데거에 따르면, 프로타고라스에게서 인간은 “가장 멀리 은닉되어 있는 것을 부정하지 않고 그것의 현존과 부재에 대해 결정할 수 있다고 자만하지 않고 가장 가까이 개방되어 있는 장에 순응하고 자신을 제한하는 것을 통해 인간은 그때마다 현존과 비은닉성의 척도”<sup>225)</sup>가 되는 것이다. 그러나 데카르트에 이르러 자아는 더 이상 제한된 존재를 의미하지 않는다. 왜냐하면 자아는 이제 자신 앞에 표상되어 있는 모든 것을 대상화하고 장악하며 철저히 지배한다는 의미에서 무제한적인 주체로서의 만물의 척도가 되기 때문이다. 하이데거에 따르면 인간이 만물의 척도라는 의미가 이처럼 두 사상가 사이에서 전혀 다르게 사유된다. 프로타고라스와는 달리 데카르트에 의해 인간은 이제 자신 앞의 모든 제한을 철폐하며 객체들의 객체성을 결정한다는 의미에서 탁월한 주체가 된다.

하이데거는 이러한 주체로서의 인간, 즉 데카르트적 인간관이 니체에게도 그대로 전승되고 있다고 해석한다. 하이데거는 니체가 표상된 것 모두를 인간의 소유와 산물이라고 본다는 점을 근거로 니체와 데카르트가 동일하다고 해석한다. 하이데거는 이러한 해석의 근거로서 『도덕의 계보』(*Zur Genealogie der Moral*)의 제3논문 단편 12에서의 언급을 제시한다.

객관성이란 ‘무관심한 직관’(interesselose Anschauung)으로 이해해서는 안 되며(이것은 이해할 수 없는 것이며 불합리다), 오히려 자신이 찬동할 것인가 아니면 반대할 것인가를 **뜻대로 장악하고**, 이것을 떼었다 붙일 수 있는 능력으로 이해해야 하며, 따라서 사람들은 인식을 위해 바로 관점과 정서적 해석의 **차이**(*Verschiedenheit*)를 이용할 줄 알게 된 것이다. [...] **오직** 관점주의적으로 보는 것(*perspektivisches Sehen*)만이, **오직** 관점주의적인 ‘인식’(perspektivisches ‘Erkennen’)만이 존재한다 : 우리가 한 사태에 대해 **좀 더 많은** 정서로 하여금 말하게 하면 할수록, 우리가 그와 같은 사태에 대해 **좀 더 많은** 눈이나 다양한 눈을 맞추면 맞출수록, 이러한

224) NII, p.121f(127).

225) NII, p.123(128).

사태에 대한 우리의 ‘개념’이나 ‘객관성’은 더욱 완벽해질 것이다.<sup>226)</sup>

인간이 만물의 척도가 된다는 것은 시대에 따라 다르게 해석될 수 있다. 하이데거가 해석하는 프로타고라스의 잠언에서는 그리스 시대의 자아가 소극적이고 순응적 의미에서 규정되는 반면, 데카르트 이래 니체에 이르기까지 근대철학에서의 자아는 적극적이고 무조건적인 의미로 규정되는 특징을 띤다. 하이데거는 이러한 차이를 “조건지어진 주체성과 무조건적인 주체성의 구별(die Unterscheidung der bedingten und der unbedingten Subjektivität)”<sup>227)</sup>이라고 부르는데, 데카르트에게서 무조건적인 주체성의 특징이 코기토-숨을 통해 비로소 시작되며, 인간은 이제 새로운 전망을 열게 된다고 주장한다. 하이데거는 데카르트의 다음 언급에서 이러한 해석의 정당성을 확인한다.

왜냐하면 이런 일반 개념들이 나에게 보여 준 바는, 우리는 삶에 아주 유용한 여러 지식에 이를 수 있고, 강단에서 가르치는 사변적인 철학(Philosophie spéculative) 대신에 실제적인 것(une pratique)을 발견할 수 있으며, 이로써 우리는 불, 물, 공기, 별, 하늘 및 우리 주변에 있는 모든 물체의 힘과 작용을 — 마치 우리가 우리 장인의 온갖 기교를 알듯이 — 판명하게 앞으로써 장인처럼 이 모든 것을 적절한 곳에 사용하고, 그래서 우리는 자연의 주인이자 소유자가 된다는 것이다.<sup>228)</sup>

니체에게서 새로운 전망을 여는 인간은 초인(Übermensch)으로 등장한다. 하이데거는 형이상학의 역사에서 근대철학이 주체를 정립한 이래 니체철학에서 ‘초인사상’이 등장한 것은 필연적일 수밖에 없다고 주장한다. 하이데거는 이런 점들을 근거로 니체의 형이상학을 근대 형이상학의 완성으로 규정하는 한편, 넓게는 플라톤 이래 서양 형이상학의 완성이라고 규정한다.

## 2. 전통 형이상학의 끝(Ende)에 있는 니체철학

하이데거에 의하면 형이상학은 인간이 존재자 전체와 관계하는 방식을 규정하는 것이다. 그러나 하이데거는 전통 형이상학이 존재자와 존재를 구별하지 않음으로써

226) GM in KSA 5, p.364f(482f).

227) NII, p.123(175).

228) 르네 데카르트, 『방법서설』, 이현복 옮김, 문예출판사, 1997, p.220.

존재망각의 역사에 빠져있다고 비판한다.<sup>229)</sup> 왜냐하면 전통 형이상학은 ‘존재’에 대한 인간의 관계를 ‘존재자’에 대한 인간의 관계를 통해서 설명해왔기 때문이다. 그런데 이러한 비판은 니체에게도 적용된다. 하이데거는 니체철학이 존재망각에 빠져 있을 뿐만 아니라 형이상학을 완성하고 있다고 주장한다. 하이데거는 자신의 존재 사유를 근거로 이러한 비판을 전개한다. 즉 하이데거는 니체철학이 어떻게 전통 형이상학을 계승하고 있는지, 그리고 어떻게 전통과 다른 새로운 점을 갖는지를 보여줌으로써 전통 형이상학의 완성에 이르게 되는가를 보여준다.

하이데거는 형이상학이 플라톤으로부터 시작되었다고 주장한다. 이때부터 인간이 존재와 관계하는 방식이 문제되었으며, 플라톤에게서 ‘존재’를 의미하는 명칭은 ‘우시아’(ουσια)이다. 우시아는 존재자의 일반적인 것을 지칭하는 말로 사용되며—예를 들면, 인간, 집, 책상, 의자 등—‘존재자성’(Seiendheit)을 의미한다. 따라서 플라톤철학에서 존재를 뜻하는 우시아가 존재자성이라는 의미로 사용됨에 따라 ‘존재’와 ‘존재자’는 처음으로 구별된다.<sup>230)</sup> 이 구별에서 존재는 가장 일반적이고 보편적인 것을 말하며, 존재자는 개별적인 것을 지칭한다. 그런데 하이데거는 여기서 존재와 존재자가 구별되는 ‘방식’에 문제가 있다고 본다. 존재를 존재자성으로 이해할 경우, 존재는 존재자의 특수성을 제거하는 방법으로 가장 일반적인 것을 남기게 된다. 그러나 이러한 방식으로는 존재의 의미는 해명되지 않은 채로 남는다. 다시 말해, 여기서는 존재와 존재자가 구별되는 ‘방식’에 대한 논의만 있을 뿐, 존재 자체의 ‘내용’에 관해서는 아무것도 논의되지 않고 있다. 하이데거는 바로 이 점을 비판하는데, 그는 플라톤이 이데아를 이해하는 방식에서 이러한 문제점이 생겼다고 본다.

하이데거에 따르면, 플라톤은 존재, 즉 우시아를 ‘이데아’(ιδέα)로 해석하는데, 존재를 이데아로 보는 해석은 존재자의 파악을 ‘봄’(Sehen)과 비교하고 있다는 사실을 알 수 있다. 하이데거는 그리스인들이 존재를 파악할 때, ‘본다’라는 수단이 적합했다고 생각한다. 왜냐하면 존재는 지속적으로 현존하는 것을 의미하기 때문에 ‘본다’는 행위가 그러한 현존성이나 항존성의 파악에 적합하기 때문이다. 그러나 여기서

229) 전통 형이상학의 역사에서 존재의 문제를 다룬 하이데거의 해석에 대해서는 문동규, 『하이데거와 전통형이상학』, 『현대유럽철학연구』 12, 2005, pp.86-95 참고.

230) 하이데거는 존재와 존재자의 구별을 ‘존재론적 차이’(ontologische Differenz)라고 한다. 존재론적 차이라는 용어는 전통 형이상학, 특히 ‘존재론’의 물음을 해결하기 위한 것이 아니라, 형이상학의 근거에서 처음 묻어져야 할 것들을 묻기 위해 지칭된 말이다. 하이데거는 『존재와 시간』에서 이것을 ‘기초 존재론’(Fundamentalontologie)이라고 부른다. 이에 관해서는 NII, p.185(189)이하; SZ, p.8(15)이하 참고.

주의해야 할 것은 ‘본다’의 의미를 단순하게 감각기관으로서의 눈이 ‘본다’는 의미로 파악해서는 안 된다는 점이다.<sup>231)</sup> 즉 ‘본다’는 것은 존재자를 단순히 감각기관으로서의 눈을 통해 인지한다는 것이 아니라, 현존하고 항존하는 것을 파악한다는 의미이기 때문이다.

하이데거에 따르면 ‘본다’는 것에는 봄과 보일 수 있음이 동시에 파악되는데, 플라톤은 이 둘을 가능케 하는 것을 ‘태양’에 비유해 설명하고 있다. 마찬가지로 인식하는 것과 인식된 것을 동시에 가능케 하는 제3의 것을 ‘선의 이데아’로 파악한다. 플라톤은 ‘선’(das Gute)에 대하여 “위엄과 능력에서, 즉 바시레이아(βασιλεία, 지배력)에서’ 은닉되지 않을 뿐만 아니라 ‘심지어 존재를 초월해 있다”<sup>232)</sup>고 말한다. 하이데거는 플라톤의 이런 언급이 문제가 된다고 지적한다. 왜냐하면 선이 한편으로는 이데아로서, 즉 존재로서의 의미를 가지며, 다른 한편으로는 존재를 초월한 것으로서의 의미를 가진다고 해석될 수 있기 때문이다. 그러므로 하이데거는 이러한 선의 의미에 대한 양의적 해석의 가능성을 고려할 때, 결국 플라톤에게서 아가톤(ἀγαθόν), 즉 선은 이데아의 본질을 형성할 뿐이라고 주장한다. 요컨대 하이데거는 플라톤에게서 ‘봄’을 가능케 하는 것은 ‘선’이며, 선은 본질적으로 이데아, 즉 존재자성으로서의 존재일 뿐이라고 말한다.

그렇다면 플라톤에게서 이데아의 본질은 어떻게 파악되는가? 하이데거는 플라톤 철학에서 선이 의미하는 것은 그 자신이 쓸모 있으면서도 다른 것을 쓸모 있게 만드는 것이라고 본다. 즉 “이데아의 본질은 쓸모 있게 만드는 것, 즉 존재자를 하나의 존재자로서 가능케 하며 그것이 은닉되지 않은 것으로 현존케 하는 것이다.”<sup>233)</sup> 그런데 여기서 존재에 대한 하나의 해석이 도출되는데, 플라톤에게서 존재는 존재자를 ‘존재하도록’ 만든다는 의미에서 ‘쓸모 있게 만드는 것’으로서 조건의 성격을 갖는다. 하이데거는 존재로서의 이데아에 대한 이와 같은 해석을 통해 플라톤철학이 형이상학의 역사에서 차지하는 위치에 대하여 다음과 같이 말한다.

231) 신상희는 플라톤에게서 ‘봄’의 두 양식을 다음과 같이 설명한다. “이미 잘 알려져 있듯이, 플라톤에게서 봄의 양식은 지각에 의한 감각적인 봄의 양식과 지성에 의한 비-감각적인 봄의 양식으로 이분되며, 이러한 봄의 두 가지 근본양식에는 각각 가시적인 것의 두 영역이 상응한다. 즉 눈의 지각을 통해 보여지는 것의 영역과 지성의 비감각적인 봄에 의해 순수하게 보여지는 것, 즉 인식되는 것의 영역이 그것이다.” 신상희, 『동굴의 비유 속에 결박된 철학자, 플라톤 - 하이데거가 바라보는 플라톤의 좋음의 이데아 성격과 진리경험의 변화에 관하여』, 『철학연구』 84, 2009, p.181.

232) Plato, *Politeia*, 509b; NII, p.200f(204)에서 재인용.

233) NII, p.201(205).

이데아를 아가톤으로 보는 플라톤의 해석을 통해서 존재 자체는 존재자를 ‘존재하도록’ 쓸모 있게 만드는 것이 된다. 존재는 가능케 함과 조건 지움이라는 성격을 갖는 것으로 자신을 드러낸다. 여기서 모든 형이상학에 대해서 결정적인 의미를 갖는 일보가 내디딘 것이며 이를 통해서 존재가 갖는 아프리오리의 성격은 동시에 조건이라는 특별한 성격을 포함하게 되는 것이다.<sup>234)</sup>

이와 마찬가지로 하이데거는 존재가 가능케 함과 조건 지움이라는 성격을 갖는다는 점이 니체철학에서도 나타난다고 본다. 니체에게 가치는 힘에의 의지를 가능케 하는 근본조건이다. 구체적으로 보면, 하이데거는 플라톤에게서 이데아가 가능케 함과 쓸모 있게 함이고, 니체에게서는 가치가 가능케 함과 쓸모 있게 함으로 해석된다는 점에서 두 사상가는 똑같이 존재를 존재자성으로 사유한다고 해석한다. 그렇기 때문에 하이데거는 니체철학이 플라톤철학을 전도하는 것이 아니라, 오히려 플라톤철학을 계승하고 있다고 주장한다.

물론 하이데거는 플라톤의 이데아로서의 존재 이해가 근대에 접어들면서 외형상으로는 다른 형태로 언급된다는 점을 인정한다. 우리가 앞서 본 바와 같이, 데카르트에 의해 인간이 주체로 변함에 따라, 존재는 ‘표상되어 있음’으로 변화한다. 그런데 하이데거는 근대에서의 이러한 존재 의미의 변화도 실제로 그 본질에 있어서는 이데아의 의미를 벗어나지 않는다고 주장한다. 왜냐하면 플라톤과 데카르트 모두 존재를 봄으로서 파악하고 있기 때문이다. 근대철학에서 봄에 의해 파악된 존재는 ‘표-상성’(Vor-gestelltheit)이 된다. 이러한 의미로 파악된 존재는 주체가 대상을 자기 자신 앞에 세우기 위한 조건이 된다. 하이데거에 의하면, 근대철학에서의 이러한 존재 이해는 인간이 자기 자신을 위해 대상을 표상할 때 반드시 고려해야 하는 요소들을 계산하고 평가해야 하는 필연적인 조건들로 변화한다. 이와 같은 의미에서 하이데거는 이런 필연적인 조건들이 ‘가치’라고 불린다는 점을 강조함으로써 니체철학이 플라톤과 데카르트를 계승하고 있다고 말한다. 그런데 하이데거는 니체철학이 가치사유가 되는 데 결정적 역할을 한 것이 칸트철학이라고 말한다. 이런 점에서 하이데거는 칸트철학을 다음과 같이 평가한다.

근대 형이상학의 역사의 가장 내밀한 핵심은 존재가 존재자—즉 (근대적으로 말하면) 표-상된 것, (주체에 대해서) 서 있는 것, 즉 대상—의 가능성의 조건이라는 분명한 본질적 특성을 갖게

---

234) NII, p.201(205).



되는 과정에 존재한다. 이러한 과정에서 결정적인 일보를 내딛은 것이 칸트의 형이상학이다.<sup>235)</sup>

하이데거는 존재의 역사에서 칸트철학의 의의를 전통 형이상학을 계승하면서 니체의 가치사유를 위한 길을 열었다는 점에서 찾고 있다. 칸트의 형이상학에서 결정적인 명제는 다음과 같다.

경험 일반을 가능하게 하는 조건은 동시에 경험대상을 가능하게 하는 조건이다.<sup>236)</sup>

하이데거는 이 명제에서 ‘가능성의 조건’(Bedingung der Möglichkeit)이라는 명칭을 주목하면서 칸트가 범주를 가능성의 조건으로 사용한다고 주장한다. 즉 범주는 가능성의 조건이며 가능성의 조건은 존재자의 존재, 즉 존재자성을 의미한다. 이것은 앞서의 하이데거해석을 고려할 때, 플라톤의 이데아와 같은 의미로 보아야 한다. 그러나 칸트의 철학이 플라톤과 다른 점은 존재를 존재자성의 가능성의 조건으로 본다는 점이다. 하이데거는 위의 칸트의 명제를 다음과 같이 해석한다. “칸트의 형이상학의 최고 근본명제는 표-상된 것을 표-상하는 작용을 가능하게 하는 조건은 동시에 표상된 것을 가능하게 하는 조건이라는 것이다.”<sup>237)</sup> 이러한 그의 해석에서 보듯이 ‘표-상된 것을 표-상하는 작용을 가능하게 하는 조건’과 ‘표상된 것을 가능하게 하는 조건’은 서로 같다. 여기서 논의되고 있는 조건은 표상성을 형성하며, 표상성은 대상성의 본질이다. 칸트철학에서는 이런 대상성이 존재의 본질로서 의미를 갖는다. 요컨대, 칸트에게 존재는 표상성이다. 하이데거의 이러한 해석은 칸트의 존재에 관한 명제를 해석하는 그의 논문에서도 같은 취지로 기술되고 있다. 칸트의 존재에 관한 명제는 다음과 같다.

존재는 분명히 실제적 술어가 아니다. 다시 말해 하나의 사물의 개념에 덧붙일 수 있는 ‘어떤 것의 개념’이 아니다. 그것은 단지 하나의 사물 그 자체의, 또는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.<sup>238)</sup>

235) NII, p.206(210).

236) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956, p.212f(A158, B197). “Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung”

237) NII, p.206f(210).

238) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956, p.212f(A598, B626).



위의 인용문에서도 분명히 언급되고 있는 것처럼 존재는 ‘실재적’(real) 술어는 아니다. 칸트에게서 실재성(Realität)은 현실성(Wirklichkeit)을 뜻하는 것이 아니라 사태성(Sachheit)을 뜻하는 낱말이다. 하이데거가 제시하는 예를 통해서 이것이 의미하는 바를 살펴보면 다음과 같다. “돌이 현실적으로 실존하든 하지 않든, 우리는 돌을 주목할 때 무거움이라는 술어를 생각하는데, 예를 들자면 그러한 무거움이라는 술어가 실재적 술어, 즉 사태에 속하는 규정이다.”<sup>239)</sup> 여기서 알 수 있는 것은 존재는 실재적인 것이 아니라는 점이다. 위의 예에서 우리가 돌을 표상할 때면, 즉 돌이 우리 앞에 있든 없든, ‘무거움’이라는 사태 내용을 떠올리게 되는데, 따라서 사태성을 뜻하는 실재성은 사물의 존재 여부와는 무관하다. 이를 강조하기 위해 칸트는 앞서의 부정적 명제에 바로 이어 “존재는 [...] 다시 말해 하나의 사물의 개념에 덧붙을 수 있는 ‘어떤 것의 개념’이 아니다.”<sup>240)</sup>라고 말하는 것이다.

존재의 긍정적 명제에서 사물 그 자체의 의미는 칸트가 ‘물자체’(Ding an sich)라고 말하는 것을 의미하는 것이 아니라, 객관 또는 대상을 말한다. 즉 이때의 사물은 우리의 의식과 관련된 사물을 말한다. 그리고 칸트에게서 존재는 ‘정립’(Position)이다. 칸트는 이 단어를 ‘설정’(Setzung)이라고 번역하는데, 이 단어는 설정함(Setzen), 세움(Stellen), 설정된 것(das Gesetzte), 설정되어 있음(die Gesetztheit) 등으로 그 의미가 다양하다. 그러나 하이데거는 이처럼 존재를 정립으로 이해하는 한 “설정된 것 그 자체를 그것의 설정되어 있음 안에서 설정함(das Setzen eines Gesetzten als solchen in seiner Gesetztheit)”<sup>241)</sup>이라고 이해할 수 있다고 말한다. 따라서 칸트에게서 존재는 하나의 사물, 즉 여기에서는 우리의 의식과 관련된 사물이 객관 혹은 대상으로서 우리 앞에 설정되어 있음이라는 의미를 지닐 뿐이다.<sup>242)</sup>

239) KT in GA 9, p.451(218).

240) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956, p.212f(A598, B626).

241) KT in GA 9, p.453(221).

242) 이선일은 칸트의 존재에 관한 긍정적 명제를 다음과 같이 풀어서 설명하고 있다. “존재는 우리의 지성이 자신의 시선을 자신과 관계 맺고 있는 사물에 순수하게 고정함으로써 그 사물을 자신에 대한 객관 혹은 다시 말하자면 대상으로서 자신에게 설정해 놓아 그 객관 혹은 대상으로서의 사물이 지성 앞에 설정되어 있음을 의미할 뿐이다.” 이선일, 「칸트의 존재론에 대한 하이데거의 존재역사적 해체」, 『현대유렵철학 연구』 15, 2007, p.726. 이처럼 칸트의 존재에 관한 긍정적 명제에서 알 수 있는 것은 그 명제 안에서는 ‘존재와 사유’가 여전히 발언되지 않은 채 진동하고 있다는 점이다. 이런 점에서 서동은은 하이데거의 존재사유와 전통 형이상학의 관계가 하이데거 자신이 ‘존재와 사유’에서 ‘와’(und)의 개념에 의미를 부여함으로써 잘 드러나고 있다고 보면서 이와 관련하여 다음과 같이 설명한다. “칸트는 어떤 것의 있음이 가능하려면 이를 규정하는 오성이 요청된다고 보았다. 이는 오성의 주체인 나와 그리고 나와 대립하고 있는 대상을 전체로 한다. 하이데거는 바로 이러한 주체와 대상을 나누었다가 다시 양자를 결합하는 방식으로 경험을 설명하는 방식 자체에서 서양 형이상학적 사유의 일단을 읽는다. 존재와 사유의 관점에서 칸트의 오성과 감각지각을 이해한 하이데거의 이해에 입각해서 보면 이는 나눌 수 없는 것을 나눈 것이다. 원래 존재와 사유는 고대 그리

칸트의 존재테제에 관한 하이데거의 해석을 검토해 보면, 칸트철학은 존재를 표상성으로 해석한다는 점에서는 데카르트의 형이상학을 계승하고 있으나, 존재를 ‘가능성의 조건’으로 해석하는 것은 데카르트를 넘어서는 것이다. 이와 같은 하이데거의 해석이 지닌 특징은 칸트의 존재 개념을 통해서 가치철학으로서 니체의 형이상학의 토대가 마련된다는 것이다. 하이데거의 다음 언급은 이러한 점을 말하고 있다.

존재에 대한 칸트의 해석을 통해서 처음으로 존재자의 존재자성은 ‘가능성의 조건’이라는 의미로 사유되며 이를 통해 니체의 형이상학에서 가치사유가 전개되기 위한 길이 열리는 것이다.<sup>243)</sup>

하이데거는 니체철학을 가치에 입각한 형이상학이라고 규정하면서, 이러한 형이상학적 사유가 등장한 것은 우연이 아니라 플라톤, 데카르트, 칸트를 통해서 이미 준비되고 있었다고 해석한다. 이때 하이데거가 전통 형이상학에서 공통적으로 보는 요소는 존재의 역할이 ‘가능케 하는 것’, ‘가능성의 조건’이라는 점이다. 그리고 하이데거가 보기에는 니체의 ‘가치’도 본질적으로는 ‘가능성의 조건’일 뿐이며, 가치라는 낱말은 이데아의 다른 명칭일 뿐이다. 그러나 니체철학이 플라톤과 칸트와 다른 점은 ‘가치’가 단순히 전통의 의미에만 머물러 있지 않다는 것이다. 즉 하이데거에 따르면 니체철학에서 가치가 지닌 새로운 점은 “‘가치’에서는 평가되고 사정된 것이 그러한 것으로서 사유되고 있다.”<sup>244)</sup>는 점이다. 다시 말해 하이데거는 니체의 가치가 ‘평가하는 것’과 ‘계산한다는 것’의 의미를 갖기 때문에 전통과는 다른 새로운 의미를 갖는다고 해석한다. 여기서 하나의 ‘계산’(das Rechnen)이 본질적인 것이 되는데, 하이데거는 이것을 다음과 같이 설명한다.

계산은 여기서 어떤 것에 의지한다는 의미의—예컨대 어떤 사람을 신뢰하면서 그의 태도와 지원을 확신한다는 의미의—계산이며, 어떤 것을 고려한다는 의미의—예컨대 어떤 것의 영향력과 사정을 고려한다는 의미의—계산이다. 이 경우 계산적 결정(das Er-rechnen)은 신뢰하고 고려되는 모든 것이 걸려 있는 것을 설정하는 것을 의미한다. 그러한 의미로 이해된 계산은 존재자의 존재조건이 되는 조건들을 자주적으로 정립하는 것이다.<sup>245)</sup>

스 철학자 파르메니데스의 그리스어 격언에서도 잘 드러나듯이 같은 것이었다. 존재가 곧 사유이고, 사유가 곧 존재였다. 이 양자의 관계를 나누어 생각하고 주체를 실체(주체 또는 기체, hypokeimenon)로 설정한 역사가 바로 형이상학의 역사라고 하이데거는 본다.” 서동은, 「칸트의 존재이해에 대한 하이데거의 비판 - “존재에 대한 칸트의 명제”를 중심으로 -」, 『칸트 연구』 24, 2009, p.115.

243) NII, p.207(211).

244) NII, p.208(212).

하이데거가 니체의 가치를 위와 같이 해석함으로써, 존재의 의미는 전통 형이상학에서의 존재자성을 유지한 채, 니체철학의 인간관과 긴밀하게 연결된다. 하이데거의 니체해석의 특징은 여기에서 잘 드러나는데, 가치를 평가하고 계산하는 것으로 해석함에 따라 가치를 결정하는 존재자는 가치를 정립하는 자로서 존재자 전체와 관계하게 된다는 점이다. 그리고 존재자 전체의 한가운데서 인간은 이제 주도적인 역할을 하게 된다. 하이데거가 니체철학을 “**힘에의 의지의 무조건적인 주체성의 형이상학**”<sup>246)</sup>이라고 규정하는 이유가 여기에서 드러난다. 즉 힘에의 의지는 전통 형이상학에서는 발견되지 않으며 니체에게서 비로소 명확하게 인식된다. 하이데거는 바로 이러한 니체의 작업이 형이상학의 완성에서 필연적이라고 말한다. 하이데거는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

힘에의 의지로서 존재자의 존재가 위세를 발휘하게 된다는 것은 니체의 형이상학이 출현한데서 비롯된 결과가 아니고, 존재 자체가 자신의 본질을 힘에의 의지로서, 더 정확히 말하면 존재자의 진리의 역사 내에서 존재 구상을 통해 힘에의 의지로서 파악되어야만 했던 그러한 것으로 드러났기 때문이다. 이러한 역사의 근본생기는 궁극적으로는 존재자성이 주체성으로 전화하는 것이었다.<sup>247)</sup>

하이데거는 니체철학이 형이상학을 완성한다고 주장하는데, 이 경우 ‘형이상학의 완성’(Vollendung der Metaphysik)은 단지 부정적인 것만을 의미하지 않는다. 형이상학의 완성은 더 이상 형이상학적으로 사유하지 않는다는 것을 의미하는 것도 아니며, 앞으로 어떠한 인간도 형이상학을 근거로 살지 않는다는 것을 의미하는 것도 아니다. 하이데거는 형이상학의 완성을 형이상학이 새로운 형태로 부활한다는 의미로 말한다.<sup>248)</sup> 즉 기존의 형이상학은 새로운 형태로 나타날 형이상학을 위한 재료로

245) NII, p.209(212).

246) 하이데거는 니체철학을 단순히 ‘무조건적인 주체성의 형이상학’이라고 부르지 않는데, 그 이유는 다음과 같다. “우리가 단순히 ‘무조건적인 주체성의 형이상학’이라고 말하지 않는 이유는 이러한 규정이 ‘인식하는 의지의 무조건적인 주체성’, 즉 정신의 형이상학인 헤겔의 형이상학에 대해서도 타당하기 때문이다.” NII, p.177f(181).

247) NII, p.214(217).

248) 하이데거는 형이상학의 완성(Vollendung)을 철학의 ‘종말’(Ende)이라고 본다. 즉 우리 시대에 철학이 종말에 이르렀으며 철학의 종말은 철학의 완성의 의미를 갖는다고 말한다. “‘종말’ 즉 ‘끝’(Ende)이라는 우리 독일어의 옛 의미는 장소(Ort)와 같은 것을 의미하기에, ‘어떤 하나의 끝으로부터 다른 끝으로’라는 말은 ‘어떤 하나의 장소로부터 다른 장소로’를 일컫는다. 철학의 종말은 장소, 즉 철학사 전체가 자신의 극단적인 가능성 속으로 집결되는 바로 그런 곳이다. 완성으로서의 종말은 이러한 집결(Versammlung)을 의미한다. [...] 종말은 완성으로서, 극단적인 가능성들 속으

서의 역할을 하게 된다. 그런데 앞서 살펴보았지만, 하이데거는 형이상학의 완성이 주체성과 관계가 있다고 본다. 즉 ‘형이상학의 완성’은 “형이상학의 본질적 가능성들이 고갈되는 역사적 순간”<sup>249)</sup>을 말하는데, 이러한 본질적 가능성 중에 최후의 것이 ‘전도’(Umkehrung)이다. 하이데거는 이러한 전도가 자각적으로 수행될 때는 주체성이 최고조로 강화되었을 때라고 말한다. 왜냐하면 주체성의 의미를 고려할 때, 전도의 자각적 수행이 가장 적합한 수단이기 때문이다. 따라서 형이상학이 완성 단계에서 주체성의 철학이 극단에 달하며 그 수행방식은 전도가 된다. 하이데거는 이러한 전도가 헤겔과 니체에 의해서 수행되었다고 본다. 하이데거에 의하면 헤겔이 자신의 사유를 거꾸로 서서 걷는 것이라고 말한 점, 니체가 자신의 철학을 플라톤주의의 전도라고 말한 점이 바로 형이상학의 완성으로서의 전도이다.

하이데거는 니체의 니힐리즘 개념을 해석함으로써 니체철학이 힘에의 의지의 무조건적인 주체성의 형이상학이라고 규정한다. 니체철학의 이런 성격은 형이상학이 완성되는 단계에서 필연적으로 나타난다. 그러나 하이데거가 보기에 니체철학은 전통 형이상학을 각인하는 니힐리즘을 극복하지 못하고 있다. 왜냐하면 니체철학도 전통 형이상학과 마찬가지로 존재를 존재자성으로 파악한다는 점에서 존재망각의 역사에 빠져 있기 때문이다.

### 3. 니힐리즘 극복으로서의 존재사유

#### (1) 존재와 ‘무’(Nichts)

하이데거는 존재를 존재자성으로 이해하는 한 존재 자체(Sein selbst)의 진리는 사유되지 않는다고 말한다. 즉 존재자로서의 존재자 전체가 나타날 때 존재의 진리는 그 안에 머무르지 않고 존재자 전체의 밖에 머무르는데, 그렇기 때문에 존재 자체와 존재의 진리는 아무것도 아닌 상태에 있게 된다. 하이데거는 이러한 상태를

---

로의 집결이다. 우리가 단지 종래의 스타일을 고수하고 있는 새로운 철학의 전개를 기대하고 있는 한, 우리는 그것을 너무도 좁게 사유하는 것이다. 우리는 이미 그리스 철학의 시대에 철학의 결정적인 특징이 출현하고 있다는 사실을 망각하고 있다. 그것은 철학이 열어놓은 시야영역의 내부에서 학문들이 형성되고 있다는 사실이다. 학문들이 형성된다는 것은 동시에 학문들이 철학으로부터 해방되면서 각각의 학문들이 자립적으로 설립된다는 것이다. 이러한 진행과정은 철학의 완성에 속한다. 그러한 진행과정의 전개는 오늘날 존재자의 모든 분야에서 활발하게 진행되고 있다. 그러한 전개는 철학의 단순한 붕괴처럼 보이지만, 사실은 바로 철학의 완성이다.” ZSD: GA 14, p.70f(144f).

249) NII, p.179(182).

니힐리즘의 본질적 상태라고 본다. 하이데거에 따르면 “니힐리즘에서 ‘니힐’(nihil)은 존재가 아무것도 아닌 상태에 있다”<sup>250)</sup>는 뜻이다. 이것이 의미하는 바는 모든 것, 즉 존재자 전체가 각각에 있어 아무것도 아니라는 뜻이다. 즉 니힐리즘은 모든 것이 의미가 없다는 경험 혹은 모든 것이 공허하다는 근원적인 경험을 말한다. 하이데거는 이러한 의미상실의 경험을 존재망각의 경험이라고 말한다. 존재망각의 경험은 다름 아닌 존재의 진리가 존재자를 떠났다는 경험이다. 하이데거는 니힐리즘을 이와 같은 의미로 규정하면서 존재 자체에 관하여 다음과 같이 말한다.

만일 모든 “있음”(ist)이 존재에 달려 있다고 한다면, 니힐리즘의 본질은 존재 자체가 아무것도 아닌 상태로 있다는 점에 존립한다. 존재 자체(Sein selbst)란, 자신의 진리(Wahrheit), 즉 ‘존재에 속해 있는 그런 진리’ 안에 있는 존재이다.<sup>251)</sup>

니힐리즘의 극복은 존재망각의 경험으로부터 시작해야 한다. 왜냐하면 하이데거는 우리 시대가 존재를 망각하고 있다는 사실조차도 망각하고 있다고 진단하기 때문이다. 이런 의미에서 존재망각을 경험한다는 것은 존재를 회복하기 위한 단초가 될 수 있다. 전통 형이상학은 존재의 개념을 파악하기 위해 한편으로는 가장 일반적인 것을 탐구한다는 점에서 존재론(Ontologie)이며, 다른 한편으로는 모든 존재자의 원인으로서 제1원인인 신을 탐구해왔기에 신학(Theologie)이 된다. 따라서 전통 형이상학의 물음의 형태는 이중적이며, 하이데거는 이것을 “존재-신-론(Onto-Theo-Logie)”<sup>252)</sup>이라고 부른다. 그러나 하이데거의 존재에 대한 접근방식은 전통 형이상학과는 다르다. 왜냐하면 하이데거는 존재-신-론이라는 전통 형이상학의 물음을 통해서 존재 자체를 파악할 수 없다고 보기 때문이다.<sup>253)</sup> 하이데거에 따르면 존재는 본질상 그 자신으로부터 규정되어야 한다. 즉 우리가 존재를 어떻게 파악하고 지각하느냐에 따라 그 의미가 규정되어서는 안 된다. 하이데거는 그리스인들의 존재이해에서 그 해답의 가능성을 찾는다. 그에 따르면, 그리스인들은 “존재를 처음으로

250) NW in GA 5, p.264(387).

251) NW in GA 5, p.266(389).

252) KT in GA 9, p.449(216).

253) 신상희는 존재-신-론으로서의 전통 형이상학이 존재망각에 빠질 수밖에 없었던 이유를 다음과 같이 제시한다. “존재-신-론으로서의 형이상학은 그러나, 존재와 존재자 사이의 존재론적 차이를 차이 그 자체로서 고유하게 경험하지 못했고, 따라서 존재 자체를 그것의 고유한 진리 속에서 사유할 수 없었다. 그래서 서구의 형이상학은 처음부터 존재망각의 영역 속을 배회하면서 존재자의 존재를 근거짓는 존재자성을 다양한 방식으로 표상할 수밖에 없었으며, 이러한 표상적 사유방식으로 말미암아 존재가 빠져나가 밖에 머무는 존재 이탈의 영역에서 스스로를 전개할 수밖에 없었다.” 신상희, 『하이데거와 신』, 철학과 현실사, 2007, p.132f.

그리고 시원적으로 퀴시스(φύσις)로서, 즉 자신으로부터 피어나면서 본질적으로 자신을 개현하는 것, 그리고 열린 장으로 자신을 개현하는 것”<sup>254</sup>)으로서 파악했다. 이러한 존재 의미는 전통 형이상학과는 분명히 다른 차원에서 논의되고 있다.

하이데거는 「형이상학이란 무엇인가?」(Was ist Metaphysik?)에서 전통 형이상학에서 다루지 않던 특정한 형이상학적 물음을 제기한다. 하이데거의 형이상학적 물음이 의도하는 것은 인간이 어떻게 존재자 전체와 관계하는지, 즉 인간이 어떻게 존재와 관계하는지에 관한 숙고를 위한 것이다. 이러한 물음을 통해 우리는 존재 자체를 경험할 수 있게 되며 그때에 존재자의 참다운 모습을 경험할 수 있게 된다. 그리고 그는 이러한 경험을 통해 현대사회가 처해 있는 니힐리즘의 상황을 극복할 수 있다고 주장한다. 그렇다면 하이데거가 말하는 특정한 형이상학적 물음이란 무엇을 의미하는가? 하이데거가 제기하는 형이상학적 물음은 현존재가 처해 있는 상황에서 전체적으로 물어져야 한다는 점을 특징으로 한다. 이때 ‘전체적’으로 물어져야 한다는 것은 인간이 존재자 전체와 관계하는 방식을 염두에 둔 것이다. 그리고 현존재가 처해 있는 상황을 고려하는 것은 데카르트적 세계인식을 극복한다는 의미를 지닌다. 왜냐하면 현존재는 데카르트적 의미의 주체가 아니기 때문이다. 즉 ‘나’에 의해 세계를 하나의 ‘상’으로 보지 않는다는 점에서, 하이데거의 현존재는 세계와 대립적으로 존재하는 존재자가 아니다. 이러한 특징을 바탕으로 제기되는 형이상학적 물음은 ‘무’(Nichts)를 묻는 것이다. 하이데거는 무를 “존재하는 모든 것에 대한 부정으로 단적으로 존재하지 않는 것”<sup>255</sup>)이라고 규정한다. 그리고 그는 바로 무의 경험에서 존재 자체를 경험할 수 있다고 생각하기 때문에 무에 대한 물음을 제기한다.

하이데거는 존재를 존재자와는 다른 것으로 본다. 따라서 존재에 접근하기 위해서는 존재자가 아닌 것을 탐구해 들어가야 하는데, 이러한 존재자 전체를 부정했을 때 드러나는 것이 무이다. 그런데 여기서 주의해야 할 점은 무를 ‘아님’(das Nichts)

254) NII, p.193(196). 하이데거의 이런 존재이해는 ‘아프리오리’(apriori)를 속성으로서 이해하는 존재이해를 배제하는 것이다. 이에 대한 자세한 논의는 NII, p.202(206)이하 참고. 신상희는 ‘퀴시스’의 의미를 다음과 같이 해석한다. “‘퀴시스’란 인간이 태어나서 성장하다가 죽음을 맞이하기까지 인간의 운명과 삶의 역사를 두루 지배하며 포괄하고 있는 **자연적인 존재자 전체의 보편적인 주재함**을 뜻한다. 다시 말해서, ‘퀴시스’란 해와 달의 솟아오름과 저물어감에 따라 일어나는 낮과 밤의 교체, 사계절의 변화, 수많은 별들의 운행, 하늘과 땅과 바다의 한가운데에서 언제나 변화무쌍하게 일어나는 거대한 자연의 기후 변화, 이 모든 것과 함께 그 스스로 자생적으로 그리고 자발적으로 어우러져 일어나는 그런 자연적 사건으로서의 피어남과 자라남, 성함을 뜻한다.” 신상희, 『하이데거와 신』, 철학과 현실사, 2007, p.134.

255) WM in GA 9, p.107f(155).



이나 ‘부정’(Verneinung)과 구별해야 한다는 것이다.<sup>256)</sup> 하이데거는 무가 아님과 부정보다 더욱 근원적이라고 주장한다. 이러한 주장에 따르면 부정과 아님은 지성의 활동이기 때문에 무에 예속될 수밖에 없다. 따라서 지성을 통해서 무를 파악하는 것은 어렵다. 그리고 우리는 유한한 존재자로서 존재자 전체를 파악할 수도 없다. 따라서 무를 존재자 전체에 대한 단적인 부정이라고 본다면, 우리는 무를 파악할 수 없다. 그럼에도 불구하고 무가 물어져야 한다면 그 전제조건은 무가 먼저 주어져 있어야만 한다는 것이 하이데거의 주장이다.

하이데거는 우리가 존재자 전체를 파악할 수는 없지만, 그 대신 우리가 존재자 전체의 한가운데 있다는 점을 주목한다. 바로 이 점 때문에 우리는 존재자가 전체의 단일함을 유지한 채 우리에게 다가오는 것을 알 수 있다는 것이다. 그런데 하이데거는 존재자 전체가 우리에게 드러나는 순간이 “우리가 사물들이나 혹은 우리 자신에 몰두해 있지 않을 때”<sup>257)</sup>라고 주장한다. 다시 말해, 우리가 일상생활에서 어떤 특정한 사물이나 자기 자신에게서 벗어나 막연하게 권태감을 느끼게 되는 순간에 존재자가 우리에게 전체적으로 드러난다는 것이다. 이러한 상태는 단순히 권태로울 때만을 말하는 것이 아니라 기쁨이나 불안 등 어떤 기분에 젖어드는 순간을 총칭한다. 즉 하이데거는 “기분의 이러한 처해 있음(die Befindlichkeit der Stimmung)”<sup>258)</sup>이 존재자를 전체적으로 드러날 수 있게 한다고 주장한다. 그러나 그는 이러한 기분 모두가 우리를 존재자 전체 앞으로 데리고 가는 것이 아니라, 특히 무 앞으로 이끌고 가는 기분을 ‘불안’(Angst)이라고 말한다.<sup>259)</sup> 바로 불안이라는 “근본기분(Grundstimmung)”<sup>260)</sup> 속에서 우리가 무 자체와 직면하게 되는 “근본사건(Grundgeschehen)”<sup>261)</sup>이 일어난다. 요컨대, 하이데거는 불안이라는 근본기분에서 무

256) ‘무’와 ‘부정’과 ‘아님’의 관계에 대한 자세한 논의는 WM in GA 9, p.116(166)이하 참고.

257) WM in GA 9, p.110(158).

258) WM in GA 9, p.110(158).

259) 하이데거는 여기서 말하는 불안이 초조함이나 공포와는 근본적으로 다르다고 말한다. 이에 대한 자세한 논의는 WM in GA 9, p.111(159)이하 참고. 이와 관련하여, 박찬국은 하이데거의 초기 사상에서 불안이란 기분은 단순히 무상감이나 허무감만을 의미하는 것이 아니라 일상인(das Man)을 단독자화하면서 본래적인 실존가능성을 개시해주는 기분으로 분석하고 있다. 이에 대한 자세한 논의는 박찬국, 「초기 하이데거의 불안 개념에 대한 비판적 고찰 - 하이데거의 불안 분석은 얼마나 사태 자체를 드러내는가」, 『카톨릭신학과 사상』 62, 2008, p.144 이하 참고. 그리고 이은주는 위의 해석에 덧붙여 불안의 기분을 ‘먹먹함’으로 해석하기도 한다. 이에 대한 자세한 논의는 이은주, 「하이데거에게서 불안과 죽음의 의미」, 『현대유럽철학연구』 15, 2007, p.175 이하 참고.

260) WM in GA 9, p.111(159). 박유정은 하이데거가 제시하는 근본기분으로서의 ‘불안’과 ‘권태’의 공통점과 차이점을 다음과 같이 설명한다. “불안과 권태 양자 모두 시간에 관계한다는 공통점이 있지만, 불안이 ‘무’를 통해 존재를 드러낸다는 점에서 ‘존재 지향적’이라면, 권태는 세계, 유한성, 개별화를 매개로 전개된다는 점에서 ‘인간 지향적’이라고 할 수 있을 것이다.” 박유정, 「하이데거에 있어 현존재의 기분에 관한 연구」, 『현대유럽철학연구』 12, 2005, p.70.



에 대한 근본경험(Grunderfahrung)이 가능하다고 주장한다.<sup>262)</sup>

이처럼 무에 대한 물음이 가능하고 불안이라는 근본기분에서 무를 경험할 수 있다면, 우리는 불안이라는 기분에 젖어들 때 스스로 알려오는 무를 있는 그대로 파악해야만 한다. 달리 말해, 마치 존재자를 찾듯이 여기저기서 무를 찾아 헤맨다고 그것을 찾을 수 있는 것이 아니다. 하이데거에 따르면 무는 자신을 “존재자 전체와 함께(in eins mit)”<sup>263)</sup> 알려온다. 동시에 무는 존재자 전체를 쏙 빠져나가게 한다. 하이데거는 이러한 무의 작용, 즉 “쏙 빠져나가는 존재자 전체를 거부하며 가리키는 작용”<sup>264)</sup>을 ‘무화’(die Nichtung)라고 말한다. 여기서 무화가 중요하게 언급되는 이유는 존재자가 이전에 존재하던 것과는 다르게 드러나는 계기가 되기 때문이다. 즉 하이데거는 무화가 일어날 때, 존재자의 감추어져 있던 진실이 드러난다고 본다.<sup>265)</sup> 하이데거는 무화하는 무의 본질에 관하여 다음과 같이 설명한다.

불안이라는 무의 밝은 밤에, ‘그것은 존재자이지 무가 아니다’라고 하는, 존재자 그 자체의 근원적인 개시성이 비로소 생겨난다. [...] 근원적으로 무화하는 무의 본질은, 그것이(무가) 이제야 비로소 현-존재를 존재하는 것 그 자체 앞으로 데려온다는 사실에 있다.<sup>266)</sup>

현-존재는 이러한 무 속에 들어가 머물러 있는 존재이며, 바로 그때에 존재자 전체를 넘어서게 된다.<sup>267)</sup> 이러한 순간에 인간은 존재자를 그 자체 그대로 접하게 되며, 그때 자기 자신의 진정한 모습으로 존재하게 된다. 하이데거가 이처럼 무에 대해 강조를 하는 이유는 전통 형이상학이 ‘존재와 무’ 그 자체에 대하여 아무런 물음

261) WM in GA 9, p.110(158).

262) 하이데거는 『존재와 시간』에서 불안의 존재론적 역할을 다음과 같이 제시한다. “불안에는 두드러진 개시 가능성이 있다. 불안은 단독화하기 때문이다. 이 단독화는 현존재를 퇴락으로부터 되돌려와서, 본래성과 비본래성을 그의 존재의 두 가능성으로서 그에게 분명하게 해준다. 그때마다 나의 현존재인 그 현존재의 두 근본가능성은, 불안 속에서 현존재가 우선 대개 매달려 있는 세계 내부적 존재자를 통해 왜곡되는 일없이, 그대로의 가능성으로서 드러난다.” SZ, p.190f(275).

263) WM in GA 9, p.113(162).

264) WM in GA 9, p.114(163). “무화란 존재자를 없애는 것이 아니며 부정에서 유래하는 것도 아니다. 우리는 무화를 없앴이나 부정 속에 포함시켜 생각할 수 없다. 무 스스로가 무화한다.” WM in GA 9, p.114(163).

265) 우리는 이러한 순간에 존재자 그 자체의 진정한 모습을 알게 되며, 또한 경이로움을 느낀다. 하이데거는 이것을 다음과 같이 설명한다. “오직 무는 현-존재의 근본바탕에서 드러날 수 있다고 하는 바로 그 유일한 이유 때문에, 존재자는 아주 낮은 모습으로 우리에게 다가올 수 있다. 오직 존재자의 낮춤이 우리를 압박해올 경우에만, 존재자는 경이로움을 불러일으키면서 그 자체가 경이로운 대상이 된다. 경이로움이 일어나는 그런 근본바탕 위에서만, 다시 말해 무가 드러날 수 있는 그런 근본바탕 위에서만 ‘왜’라는 물음이 솟아오른다.” WM in GA 9, p.121(172).

266) WM in GA 9, p.114(163).

267) WM in GA 9, p.115(164). 하이데거는 이처럼 존재자를 넘어서 있는 것을 ‘초월’(Transzendenz)이라고 부른다.

도 제기하지 않았기 때문이다. 이와 달리 하이데거는 존재와 무의 관계를 공속관계로 보는데, 이것이 의미하는 바는 무가 단순히 존재자에 대립하는 것으로서 규정되지 않는다는 것이다. 박찬국이 지적하는 것처럼 무는 단순히 공허한 무가 아니라 그 자체가 존재에 속해있다고 말할 수 있다. 즉 그는 존재와 무의 관계를 다음과 같이 말한다. “무는 그러나 그 아무 것도 아닌 공허한 무(nihil negativum)가 아니고, 그것은 오히려 나의 존재를 근거에서부터 뒤흔들어 놓으면서 이 기술시대의 진상 앞에 나를 직면시키고 존재자 전체를 새로운 안목으로 보게 하는 강력한(übermächtig) 그 무엇으로서, 존재자 전체의 진리를 드러내는 것으로서의 존재이외의 것이 아니다.”<sup>268)</sup> 따라서 우리는 무에 대한 근본경험을 통해 ‘존재’와 마주할 수 있게 된다.

## (2) 존재에 대한 회상—사유

하이데거는 우리에게 말을 걸어오는 존재의 소리에 귀를 기울여야 한다고 말한다. 그렇다면 ‘존재’는 무엇인가? 그런데 이러한 물음의 방식은 존재를 ‘존재자’로 취급하기 때문에 존재의 의미를 올바르게 사유할 수 없다. 하이데거는 존재의 의미를 추상의 방법이나 변증법의 방법으로 설명해선 안 된다고 강조한다. 이러한 이유에서 하이데거는 존재, 즉 ‘이다’(ist, 있음)라는 말과 인간의 관계에 주목한다. 우리가 늘 사용하는 ‘이다’라는 말은 너무나 친숙하기 때문에 잘 알고 있다고 생각하지만 사실 우리는 그 말에 대해 아무런 설명도 할 수 없다. 그렇기 때문에 하이데거는 존재는 가장 많이 사용되면서도 다른 한편 가장 새로운 의미를 갖는다고 말한다. 또한 존재는 특정한 의미를 갖지 않는다는 점에서 막연하지만 다른 한편으로는 언제나 이해되고 있다는 점에서 분명하다. 따라서 하이데거는 존재가 무규정적이면서도 일종의 충만함으로 경험되기 때문에 존재의 이중적인 측면을 실마리로 그 본질

268) 박찬국, 「하이데거에 있어서 니힐리즘의 극복과 존재물음」, 『철학사상』 3, 1993, p.124. 조형국 역시 무는 단순히 없는 것이 아니라, 존재를 드러내면서 자신은 은폐시키는 작용을 하는 것으로 보면서, 하이데거의 무에 관한 논의의 의의를 다음과 같이 말한다. “하이데거의 ‘무’에 관한 논의는 21세기를 맞이하여 환경문제와 인간성과 의미의 상실 등의 심각한 삶의 문제에 직면한 우리에게 시원적 삶의 논리와 문법을 모색해야 함을 암시하고 있는 것이다.” 조형국, 「하이데거의 무(無)의 사건론 - 현존재의 무(無)경험과 거주함은 무엇을 뜻하는가」, 『현대유럽철학연구』 24, 2010, p.140 이하 참고. 「형이상학이란 무엇인가?」에서의 무에 관한 논의를 ‘주체성의 형이상학의 관점에서 해석하는 입장’과 ‘존재자 자체의 개방성의 가능 조건으로 해석하는 입장’을 다루고 있는 논문으로는 서영화, 「하이데거의 사유에서 무의 지위에 대한 해석 (2) - 「형이상학이란 무엇인가?」에서 존재론적 차이와 무에 대한 해석을 중심으로」, 『현대유럽철학연구』 27, 2011, 33-69 참고.

을 사유해야 한다고 주장한다. 하이데거는 이러한 존재의 이중적 면을 몇 가지 점으로 정리해서 논의하고 있다.<sup>269)</sup>

첫째, 존재는 가장 공허한 것(das Leerste)이면서 동시에 풍요로운 것이다. 하이데거는 ‘이다’라는 말이 지닌 여러 의미에서 풍요(Reichtum)로서의 존재를 발견한다. 하이데거가 제시하는 예를 보면 다음과 같다. “‘이 책은 네 것이다’(das Buch ist dir)는 ‘그 책이 네게 속한다’는 것을 의미하며, [...] , ‘신은 존재한다’(der Gott ist)는 우리가 신을 정말로 현존하는 것으로서 경험한다는 것이고, [...] , ‘강연은 5번 강의실에서 있다’(der Vortrag ist im Hörsal 5)는 강연이 거기에서 열린다는 것을 의미하며, ‘그 개는 정원에 있다’(der Hund ist im Garten)는 그 개가 거기에서 논다는 것을 의미한다”<sup>270)</sup> 이러한 예시에서 알 수 있듯이, 존재의 의미는 다양하다. 그러나 존재의 이러한 다의성은 존재가 서로 다른 존재자를 통해 그때그때 규정될 수 있도록 추상적이지 않으면 안 된다. 그러한 점에서 존재는 공허(Leere)로서 경험된다.

둘째, 존재는 가장 일반적인 것(das Allgemeinste)이면서 동시에 유일한 것이다. 모든 존재자는 서로 다르더라도 존재자라는 점에서 동일하며 그리고 자기와 대립되는 동류의 것을 가지고 있기 때문에 존재가 지닌 유일무이성을 가질 수 없다. 그러나 존재는 유일하다. 하이데거는 존재에 대립하는 것은 무밖에 없다고 말한다. 그리고 본질적으로 본다면 무 역시 존재에 예속해 있다고 말한다.<sup>271)</sup> 존재는 이처럼 유일한 것이지만 모든 존재자에게서 똑같이 발견된다는 점에서 가장 공통적인 것(das Gemeinste)이다.

셋째, 존재는 가장 이해하기 쉬운 것(das Verständlichste)이면서 모든 이해가능성에 저항하는 것이다. 우리는 별다른 노력 없이 존재의 이해 안에서 지낸다. 이런 점에서 존재는 가장 이해하기 쉬운 것이다. 그러나 이러한 존재를 파악하려고 할 때 어려움이 생긴다. 왜냐하면 존재를 규정하려면 존재 밖에서 가능한데 존재 밖에 있

269) 존재에 관한 하이데거의 8가지의 자세한 논의는 다음을 참고하라. NII, pp.220-227(223-231), GB: GA 51, pp.49-77(85-124).

270) NII, p.221(225).

271) 하이데거는 ‘무’가 ‘존재’에 대립한다고 해서 존재의 유일무이성이 위협을 받지 않는다고 한다. 그는 존재와 무의 공속관계에 대하여 다음과 같이 말한다. “**무는 존재자를 필요로 하지 않는다. 반면 아마 존재를 필요로 할 것이다.** 무가 바로 존재를 필요로 하고 존재 없이는 무본질적으로 남을 수밖에 없다는 것은 통속적 지성에게는 참으로 의아하고 또한 거슬리는 일이다. 실로 아마도 심지어 무는 존재와 동일한 것이다. 그러나 그 경우 존재의 유일무이성이 무에 의하여 위협이 될 수 있는 것은 결코 아니다. 왜냐하면 무가 존재와 다른 어떤 것이 아니라 존재 자체‘이기’(ist) 때문이다.” GB: GA 51, p.54(92).

는 것은 무이기 때문이다. 하이데거에 따르면 무는 전혀 규정을 갖지 않는 무규정성 자체이기 때문에 무는 존재를 규정하기에 부적합하다고 본다.<sup>272)</sup> 이처럼 존재는 모든 이해 가능성에 저항한다는 점에서 ‘은닉’(Verbergung)<sup>273)</sup>이라고 할 수 있다.

이외에도 존재는 가장 자주 사용되는 것(das Gebräuchlichste)이면서 이제 비로소 도래하는 것, 존재는 가장 믿을 수 있는 것(das Verlässlichste)인 동시에 심-연(Ab-grund)적인 것, 존재는 가장 망각된 것(das Vergessenste)이면서 동시에 가장 상기시키는 것(das Erinnerndste), 존재는 가장 자주 말해지는 것(das Gesagteste)이면서 동시에 가장 침묵하는 것(das Verschwiegenste)<sup>274)</sup>, 존재는 가장 강요하는 것(das Verzwingendste)이면서 해방(Befreiung)<sup>275)</sup>이다.

하이데거는 이런 대립들을 존재의 본질 자체 내의 대립이라고 보지 않는다. 왜냐하면 이런 대립들은 우리가 존재와 관계하는 방식에서의 대립일 뿐이기 때문이다. 이러한 측면에서 존재에 대한 우리의 관계는 사실상 이중적인 것이 된다. 그런데 이로써 ‘존재’의 의미는 해명되는가? 그렇지 않다. 하이데거는 『존재와 시간』에서 “‘존재’개념은 정의할 수 없다”<sup>276)</sup>고 분명하게 밝히고 있다. 그러므로 하이데거 자신도 분명히 밝히고 있는 것처럼 위의 존재에 대한 규정들은 단지 ‘임의적’인 것이라고 말하면서 그럼에도 존재에 대한 물음의 중요성을 다음과 같이 말한다. “그런데도 우리가 우선 ‘경험하기를’ 원하는 것은 다만, 그 잠언 ‘μελέτα τὸ πᾶν’을 따라서 존재자 전체를 고려할 때 우리가 즉각 존재자와 존재의 구별에 서게 된다는 것, 그리고 우리가 존재 자체를 그저 사유하기 시작하기만 해도 존재 자체가 어떤 본질 충만을 고지한다는 것이다.”<sup>277)</sup> 여기서 하이데거가 강조하고자 했던 것은 존재 자체

272) NII, p.224f(228).

273) 하이데거는 존재가 모든 이해가능성에 저항한다는 점을 ‘은닉’(Verbergung)이라고 표현한다. 그리고 존재 자체를 은닉이라고 말해야한다고 주장한다. 하이데거는 이것을 다음과 같이 말한다. “존재는 존재자에 입각한 파악으로부터 단적으로 빠져나간다. 존재가 단적으로 빠져나간다고 우리가 말한다면, 우리는 그러면서 이미 또 존재 자체에 대해서 무언가를 말하고 있는 셈이다. 존재자에 입각한 설명으로부터 빠져나가는 이러한 본질은 존재 자체에 고유하게 속한다. **빠져나가면서(Sich entziehend)**, 그것은 규정 가능성으로부터, 개방성으로부터 벗어난다. 그것은 개방성으로부터 물러나면서 자기 자신을 은닉한다. **자기은닉(Sichverbergen)**은 존재 자체에 속한다. 우리가 이를 인정하고자 한다면, 우리는 **존재 자체가 은닉‘이라고’(ist)** 말해야만 한다.” GB: GA 51, p.60(100).

274) “**침묵으로서의 존재는 또한 언어의 기원이기도 할 것이다.**” GB: GA 51, p.64(106).

275) 존재는 “우리가 존재자와 마주하며 존재자를 ‘향해’, 존재자로부터 ‘자유로이’, 존재자에 대하여 ‘자유로이’, 존재자 ‘앞에서’ 그리고 존재자 한가운데에서 자유로이, 그런 식으로 우리가 그 자체 우리 자신일 수 있는 가능성에 있도록 해방시키는 것”이다. 하이데거는 이러한 해방이 자유의 본질이라고 한다. GB: GA 51, p.68(111).

276) SZ, p.4(8).

277) GB: GA 51, p.69(113). 그리스 잠언인 ‘μελέτα τὸ πᾶν’는 ‘존재자 전체를 고려하라’(Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen)는 뜻이다. 이 잠언은 그리스 7현인 중의 한 사람으로 추정되는 페리안드로스의 잠언이다.

의 ‘경험’(Erfahrung)이다. 이러한 경험을 통해서 우리는 존재자와 존재를 구별하게 된다.

지금까지 고찰한 내용을 검토했을 때, 하이데거에 따르면 존재의 경험으로부터 니힐리즘의 극복이 가능하다. 그러나 하이데거의 이러한 관점은 니체철학이 가치전환을 통해 니힐리즘을 극복하려 한 것과는 전혀 다른 방식으로 수행되고 있다. 즉 니체가 인간에게 초인이 될 것을 강조하면서 가치의 입법자 또는 가치의 창조자가 되기를 촉구한 것과는 달리, 하이데거에게 인간은 세계-내-존재(In-der-Welt-sein)인 현존재(Dasein)<sup>278</sup>)로서 가치를 사유할 것이 아니라 존재의 소리에 귀를 기울여야 한다고 강조하기 때문이다. 달리 말해, 니체가 인간에게 한 걸음 앞으로 나아갈 것을 강조하는 반면에, 하이데거는 오히려 인간에게 한 걸음 뒤로 물러설 것을 강조하는 것이다. 그렇다고 하이데거가 인간의 수동적 역할만 강조하는 것은 아니다. 하이데거는 ‘사유’의 역할을 주목함으로써 인간이 나아갈 방향을 제시하고 있다.

앞서 살펴본 것처럼 우리가 불안 속에서 존재를 경험할 때, 존재는 스스로 빛을 밝히면서 우리에게 자신의 진실을 알려온다. 그때 사유는 존재가 인간의 본질과 맺는 관련을 완성한다. 그런데 여기서 주의해야 할 점은 하이데거가 말하는 사유는 데카르트적인 의미의 사유가 아니라는 것이다. 다시 말해 그가 말하는 사유는 의심할 수 있는 모든 것을 의심한다는 의미에서의 사유는 아니다. 이러한 점에서 하이데거에 따르면, 존재가 인간의 본질과 맺는 관련은 사유에 의해 만들어지는 것이 아니며, 사유는 단지 존재의 진리를 말하도록 존재에 의해 요청을 받으며, 바로 그때 사유는 이러한 요청을 완성할 뿐이다. 하이데거는 사유의 본질을 순수하게 경험하기 위해 “사유에 관한 기술적 해석으로부터 벗어나야 한다”<sup>279</sup>)고 강조한다. 이러한 이유에서 하이데거는 사유에 대하여 다음과 같이 말한다. 즉 “존재에 귀를 기울이면서 [존재에게] 귀속해 있는 것으로서의 사유야말로, 그것의 본질유래에 따른 [본연의] 사유다.”<sup>280</sup>) 여기서 하이데거는 사유의 역할을 존재와 언어를 이어주는 것으로 본다. 즉 존재가 말을 걸어오는 한에서, 즉 그것이 그 자체 스스로를 밝힘으로

278) 하이데거는 현존재가 다른 존재자와 다른 점은 자기의 존재에 있어 존재 자체를 문제 삼는다는 점에서 찾고 있다. “현존재는 다른 존재자들 사이에서 단순히 출현하기만 하는 그런 존재자가 아니다. 도리어 현존재는 자기의 존재에 있어서 이 존재 자체를 문제 삼는다는 [즉, 스스로 있으면서 이 있음 자체를 문제 삼는다] 점에서 존재적으로 탁월하다. 그러나 현존재의 존재 틀에는, 이 현존재가 자기의 존재에 있어서 이 존재에 [즉, 스스로 있으면서 이 있음에] 대해 존재관계를 갖는다는 사실이 속해 있다.” SZ, p.12(19).

279) BH in GA 9, p.314(125).

280) BH in GA 9, p.316(127).

써 우리에게 다가올 때 우리는 사유를 통해 언어에 닿을 수 있게 된다.

하이데거에 따르면 “언어는 존재의 집이다.”<sup>281)</sup> 인간은 언어라는 존재의 집에 거주해야 한다. 이처럼 존재가 인간에게 말을 걸어올 때 이에 대해 응답하도록 인간을 준비시키는 것이야말로 진정한 인간의 인간다움을 위한 노력이라고 봐야 한다는 것이 하이데거의 주장이다. 존재와 사유에 관한 하이데거의 철학은 바로 이러한 점에서 전통 형이상학과는 다른 길을 걷는다. 즉 하이데거의 사유에서는 인간을 ‘주체’로 설정하여 자연을 ‘객체’로 삼는 인식방식을 취하지 않는다. 왜냐하면 하이데거가 볼 때, 존재자는 인간의 표상행위에 의해 존재하는 것이 아니기 때문이다. 하이데거에 의하면 인간은 존재자 전체의 한가운데에 거주하며 쾨지스의 열린 장에 자신을 개방하고 거기에서 존재의 의미를 수용하는 존재자일 뿐이다. 하이데거는 이런 인간이 처해 있는 특성을 드러내기 위해 ‘현존재’란 개념을 제시한다. 그렇기 때문에 하이데거의 존재사유에서는 인간이 더 이상 주체로서 존재자의 근거가 되지 않는다. 이와 같이 인간을 더 이상 존재자 전체의 중심으로 보지 않는다는 점에서 니체철학을 주관성철학으로 비판하는 하이데거 철학의 특징이 분명해진다.

---

281) BH in GA 9, p.313(124). “Die Sprache ist das Haus des Seins”



## V. 나가는 말

니힐리즘이란 낱말이 우리에게 가져다주는 분위기는 모든 것을 공허하게 만들어 삶에 아무런 가치도 없는 것처럼 보이도록 만들어 버린다. 이러한 의미에서의 니힐리즘은 오히려 염세주의에 가깝게 보인다. 그러나 우리가 니체의 니힐리즘 개념의 고찰을 통해 알 수 있는 것은 니힐리즘이 단순히 허무주의적인 것만을 의미하지는 않는다는 점이다. 니체가 밝히고 있는 것처럼 니힐리즘은 염세주의에서 시작해 불완전한 니힐리즘을 거쳐 완전한 니힐리즘에 이르기까지 그 양태에 있어 여러 모습을 나타낸다. 그리고 이러한 여러 종류의 니힐리즘은 단순히 그때마다 나타나는 하나의 현상이 아니라 그것들 전체가 일련의 흐름 속에 나타난다는 점에서 하나의 과정 내지 역사로 파악할 수 있다. 이처럼 역사적 과정으로 파악되는 니힐리즘은 완전한 니힐리즘의 단계에서 가치의 전환을 통해 니힐리즘을 극복할 수 있다. 니체의 철학은 이러한 니힐리즘의 극복을 시도한다.

그러나 하이데거는 이러한 니체의 시도가 니힐리즘을 결코 극복하지 못했다고 생각한다. 하이데거는 그 이유를 니체의 근본사상이라고 파악한 ‘힘에의 의지’개념에서 찾는다. 우리가 앞서 살펴본 것처럼 니체는 니힐리즘을 최고가치의 가치붕괴 과정으로 파악했으며, 가치는 생성 속에서 삶의 유지와 향상을 위한 제 조건을 정립하는 것으로 파악했다. 이때 가치가 정립될 수 있는 바탕인 ‘생성’은 하이데거가 볼 때 힘에의 의지의 다른 말일 뿐이다. 즉 니체의 가치정립의 원리는 ‘힘에의 의지’를 근거로 한다. 그런데 하이데거는 힘에의 의지가 갖는 성격을 형이상학적 관점에서 존재자성의 의미를 지닌 ‘존재’로 파악한다. 그리고 힘에의 의지는 데카르트에 의해 정초된 주관성이 그 극단에까지 사유된 것이라고 파악한다. 이렇게 해서 니체에게 새로운 인간상으로 등장한 것이 ‘초인’이라는 것이다. 이것이 하이데거가 생각하는 니체의 형이상학의 본질이다. 즉 서론에서 언급했던바와 같이 니체의 주요개념 다섯 가지는 하이데거의 해석에 의해 모두 유기적으로 연결되어 있다. 따라서 니힐리즘 개념을 분석하는 과정에서 필연적으로 다른 개념들이 얽혀들어 체계적으로 해석될 수밖에 없다. 그렇기 때문에 하이데거가 니체의 니힐리즘 개념의 분석을 통해서 도달하는 결론은 니체철학이 ‘힘에의 의지의 무조건적인 주체성의 형이상학’이 되는 것이다. 이러한 해석에 반대하는 수많은 철학자들이 니체의 사상을 탈형이상학적으로 해석해야 함을 강조하지만, 우리는 하이데거의 니체해석을 통해 근대형이상학



뿐만 아니라 플라톤 이래 전통 형이상학의 존재 개념에 대한 논의를 접하는 기회를 얻을 수 있었다.

니체철학이 주체성의 형이상학인가라는 문제에 대해서는 많은 논의가 있다. 우리가 이미 본 것처럼 니체는 그의 저서 곳곳에서 자아나 주체개념을 비판하고, 또한 이러한 비판의 대안으로 ‘몸’의 개념을 제시했다는 점을 고려한다면, 니체의 철학을 주체성의 형이상학에 가두어 둘 수 있는 것인지 의문이 드는 것이 사실이다. 그러나 우리가 어느 한 철학자의 언어에 구애돼서 그 철학자의 사상을 문자 그대로만 받아들인다면 우리는 아무것도 배울 것이 없을 것이다. 니체의 주장이 정당해 보이는 근거를 제시하면서 자기주장을 펼친다 하더라도 우리는 그것을 좀 더 비판적으로 고찰해 볼 필요가 있다. 그런 점에서 하이데거의 니체해석을 살펴보는 것은 니체철학을 좀 더 심도있게 바라볼 수 있는 기회가 될 수 있다. 특히 두 사상가 사이에 대립적인 모습을 보이는 데카르트의 코기토 해석은 우리가 자명하게 여기던 ‘생각하는 나’, 즉 ‘나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다’라는 명제에 대해 깊이 숙고할 기회를 제공해준다.

우리는 본고의 제3장과 제4장 1절 및 2절의 내용에서 니체의 데카르트 해석이 정당한가에 대해서 생각해 볼 수 있는 기회를 가졌다. 하이데거는 니체의 코기토 명제해석이 데카르트에 대한 오해에 입각해 있다고 본다. 즉 코기토 명제는 하나의 추론이 아니라는 것이다. 그 명제는 오히려 ‘근본명제’로서의 성격을 띠는 것이 하이데거의 해석이다. 이 두 가지 해석 모두 가능한 해석이다. 니체의 데카르트 비판을 통해 우리는 의식과 무의식의 새로운 국면에 접어들 수 있었으며, 또한 우리가 자명한 것으로 여겼던 ‘나’에 대하여 새로운 접근을 할 수 있는 방법이 열렸다는 점에서 그 의의는 매우 크다고 할 수 있다. 그러나 데카르트가 제시했던 코기토 에르고 숨은 현대사회에 이르기까지 여전히 영향력 있는 명제로 남아있다. 그 명제의 중요성을 생각한다면, 코기토 명제는 단순한 추론이 아니라 ‘원리’ 내지 ‘근본명제’로서의 성격을 지니고 있다고 보는 것이 옳다고 생각한다. 뿐만 아니라 니체가 근대철학이 이룩해 놓은 여러 성과들을 어떤 면에서 그대로 수용하고 있다는 점은 그의 철학이 근대철학의 연장선상에 있다는 것을 말해줄 뿐이다. 따라서 하이데거의 해석처럼 니체철학은 전통 형이상학의 끝에 도달한 채, 그 마지막 수단으로 가치의 전환을 통해 니힐리즘의 극복을 시도하였으나, 그것은 필연적으로 주체성이 최고조로 강화되었을 때 나타날 수 있는 수단이라는 점에서 하이데거의 표현대로 자기 자

신도 모르게 동일한 것 속으로, 즉 전통 형이상학 안으로 휩쓸려 들어간다. 이러한 니체해석은 하이데거의 존재사유의 도식 속에서 행해지고 있다. 왜냐하면 하이데거는 니힐리즘의 원인을 존재망각에서 찾기 때문이다. 하이데거는 전통 형이상학의 물음이 소위 '존재-신-론'이라는 점에서 잘못을 범했다고 본다. 이러한 형이상학의 역사가 필연적으로 존재망각의 역사로 빠져들 수밖에 없었으며, 오늘날 니힐리즘의 역사로 이어진다는 것이다. 이런 이유에서 하이데거는 존재의 의미를 회상하고 회복하는 것만이 니힐리즘을 극복할 수 있는 길이라고 주장한다. 그러므로 존재의 의미를 묻는 물음은 '형이상학이란 무엇인가'의 형태로 끊임없이 제기되어야 한다는 것이 하이데거의 주장이다.

우리는 하이데거가 존재물음을 통해 '무'의 경험을 제시하는 것을 보았다. 그리고 그 경험에서 존재 자체의 경험도 가능하다는 것을 살펴봤다. 이러한 모든 것은 근대철학에서의 '생각하는 나', 즉 '주체'로서가 아니라 인간이 '현존재'로 존재할 때 가능하다. 다시 말해, 인간이 자신을 주체로 설정하고 세계를 대상, 즉 객체로 설정하는 인식 방식에서는 진정한 존재물음을 수행할 수 없다. 하이데거는 이러한 이분법적인 도식 구조를 피해야 한다고 강조한다. 하이데거에 따르면 우리는 세계 한 가운데에 던져진 존재자이다. 현존재는 퀴시스의 열린 장에서 존재의 소리에 귀를 기울이며, 사유를 통해 존재의 언어에 닿을 수 있도록 노력하는 삶을 살아야 한다. 그러나 하이데거가 그랬듯이 우리 역시 하이데거의 사상을 비판적으로 수용해야 할 것이다. 그 이유는 하이데거가 제시하는 '존재'라는 낱말의 막연함 때문이다. 바로 이러한 막연함 때문에 그의 철학은 신비주의적이라는 비판도 받는다. 그러나 사유의 도상에서는 모든 것이 분명할 수 없기에 때로는 신비주의적인 것을 접할 수밖에 없는 것이 우리의 한계이다. 따라서 우리는 하이데거가 언급했던 것처럼 한 걸음 뒤로 물러서서 존재의 의미를 천착해야 할 것이다. 그때에야 비로소 니힐리즘을 극복할 수 있는 기회가 주어질 수 있을 것이다.

## 참고문헌

### 1. 일차문헌

#### (1) 니체의 저서

*Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche Werk, Kritische Studienausgabe(KSA), Bd. 3, hrsg, G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1980. / 『즐거운 학문』, 홍사현·안성찬 옮김, 책세상, 2005.

*Also sprach Zarathustra*, KSA, 4, hrsg, G. Colli und M. Montinari, Berlin; New York, 1980. / 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2007.

*Jenseits von Gut und Böse*, KSA, 5, hrsg, G. Colli und M. Montinari, Berlin; New York, 1980. / 『선악의 저편』, 김정현 옮김, 책세상, 2002.

*Zur Genealogie der Moral*, KSA, 5, hrsg, G. Colli und M. Montinari, Berlin; New York, 1980. / 『도덕의 계보』, 김정현 옮김, 책세상, 2002.

*Der Antichrist*, KSA, 6, hrsg, G. Colli und M. Montinari, Berlin; New York, 1980. / 『안티크리스트』, 백승영 옮김, 책세상, 2002.

*Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, KSA, 11, hrsg, G. Colli und M. Montinari, Berlin; New York, 1980.

*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA, 12, hrsg, G. Colli und M. Montinari, Berlin; New York, 1980.

*Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, KSA, 13, hrsg, G. Colli und M. Montinari, Berlin; New York, 1980. /

『유고(1884년 초~가을)』, 정동호 옮김, 책세상, 2004.

『유고(1884년 가을~1885년 가을)』, 정동호 옮김, 책세상, 2004.

『유고(1885년 가을~1887년 가을)』, 이진우 옮김, 책세상, 2005.

『유고(1887년 가을~1888년 3월)』, 백승영 옮김, 책세상, 2000.

『유고(1888년 초~1889년 1월 초)』, 백승영 옮김, 책세상, 2004.

*Der Wille zur Macht*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1996.

(2) 하이데거의 저서

*Nietzsche I*, Neske, Pfullingen, 1961. / 『니체 I』, 박찬국 옮김, 길, 2010.

*Nietzsche II*, Neske, Pfullingen, 1961. / 『니체 II』, 박찬국 옮김, 길, 2012.

*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 2006. / 『존재와 시간』, 소광희 옮김, 경문사, 1998

“Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’” in *Holzwege*, Gesamtausgabe(GA) Bd, 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. / 「“신은 죽었다”는 니체의 말」, 『숲길』, 신상희 옮김, 나남, 2008.

“Die Zeit des Weltbildes” in *Holzwege*, GA, 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. / 「세계상의 시대」, 『숲길』, 신상희 옮김, 나남, 2008.

“Die Frage nach der Technik” in *Vorträge und Aufsätze*, GA, 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. / 「기술에 대한 물음」, 『강연과 논문』, 이기상·박찬국·신상희 옮김, 이학사, 2008.

“Überwindung der Metaphysik” in *Vorträge und Aufsätze*, GA, 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. / 「형이상학의 극복」, 『강연과 논문』, 이기상·박찬국·신상희 옮김, 이학사, 2008.

“Wer ist Nietzsches Zarathustra?” in *Vorträge und Aufsätze*, GA, 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. / 「니체의 차라투스트라는 누구인가?」, 『강연과 논문』, 이기상·박찬국·신상희 옮김, 이학사, 2008.

“Was heißt denken?” in *Vorträge und Aufsätze*, GA, 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. / 「사유란 무엇을 말하는가」, 『강연과 논문』, 이기상·박찬국·신상희 옮김, 이학사, 2000.

“Aletheia (Heraklit, Fragment 16)” in *Vorträge und Aufsätze*, GA, 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. / 「알레테이아」, 『강연과 논문』, 이기상·박찬국·신상희 옮김, 이학사, 2008.

“Platons Lehre von der Wahrheit” in *Wegmarken*, GA, 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. / 「플라톤의 진리론」, 『이정표 I』, 신상희 옮김, 한길사, 2005.

- “Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«” in *Wegmarken*, GA, 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. / 「‘형이상학이란 무엇인가’의 들어가는 말」, 『이정표 I』, 신상희 옮김, 한길사, 2005.
- “Was ist Metaphysik?” in *Wegmarken*, GA, 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. / 「형이상학이란 무엇인가」, 『이정표 1』, 신상희 옮김, 한길사, 2005.
- “Brief über den Humanismus” in *Wegmarken*, GA, 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. / 「휴머니즘 서간」, 『이정표 2』, 이선일 옮김, 한길사, 2005.
- “Kants These über das Sein” in *Wegmarken*, GA, 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. / 「칸트의 존재 테제」, 『이정표 2』, 이선일 옮김, 한길사, 2005.
- “Was ist das—die Philosophie?” in *Identität und Differenz*, GA, 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006. / 「철학—그것은 무엇인가?」, 『동일성과 차이』, 신상희 옮김, 민음사, 2000.
- Zur Sache des Denkens*, GA, 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007. / 『사유의 사태로』, 문동규·신상희 옮김, 길, 2008.
- Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, GA, 48, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986. / 『니체와 니힐리즘』, 박찬국 옮김, 철학과 현실사, 2000.
- Grundbegriffe*, GA, 51, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981. / 『근본개념들』, 박찬국·설민 옮김, 길, 2012.
- Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1985. / 「초연한 내맡김」, 『동일성과 차이』, 신상희 옮김, 민음사, 2000.

## 2. 이차문헌

### (1) 단행본

고명섭, 『니체극장 : 영원회귀와 권력의지의 드라마』, 김영사, 2012.

- 김상환, 「데카르트의 ‘형이상학」, 『고전 형이상학의 전개』, 철학과 현실사, 1995.
- 김정현, 『니체의 몸 철학』, 문학과 현실사, 2000.
- \_\_\_\_\_, 『니체, 생명과 치유의 철학』, 책세상, 2006.
- 르네 데카르트, 『성찰』, 이현복 옮김, 문예출판사, 1997.
- \_\_\_\_\_, 『방법서설』, 이현복 옮김, 문예출판사, 1997.
- \_\_\_\_\_, 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002.
- 리 스팅크스, 『가치의 입법자 프리드리히 니체』, 윤동구 옮김, 엘피, 2009.
- 레지날드 J. 홀링데일, 『니체, 그의 삶과 철학』, 김기복·이원진 옮김, 북캠퍼스, 2017
- 뤼디거 자프란스키, 『니체 : 그의 사상의 전기』, 오윤희, 육혜원 옮김, 꿈결, 2017.
- \_\_\_\_\_, 『하이데거 : 독일의 철학거장과 그의 시대』, 박민수 옮김, 북캠퍼스, 2017.
- 아르투어 쇼펜하우어, 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 옮김, 을유문화사, 2015.
- 자크 데리다, 『정신에 대해서 : 하이데거와 물음』, 박찬국 옮김, 동문선, 2005.
- 박찬국, 『니체와 하이데거』, 그린비, 2016.
- \_\_\_\_\_, 『하이데거의 존재와 시간 강독』, 그린비, 2014.
- \_\_\_\_\_, 『니체를 읽는다』, 아카넷, 2015.
- 백승영, 『니체, 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상, 2005.
- 소광희, 『하이데거 「존재와 시간」 강의』, 문예출판사, 2003.
- 신상희, 『하이데거와 신』, 철학과 현실사, 2007.
- 오이겐 핑크, 『니체 철학』, 하기락 옮김, 형설출판사, 1984.
- 윌터 카프만, 『정신의 발견 2』, 김평옥 옮김, 학일출판사, 1986.
- 정동호, 『니체』, 책세상, 2014.
- \_\_\_\_\_, 「변화와 존재 : 니체의 ‘반형이상학적’ 존재론」, 『고전 형이상학의 전개』, 철학과 현실사, 1995.
- 정동호 외 공저, 『오늘 우리는 왜 니체를 읽는가』, 책세상, 2006.
- 질 들뢰즈, 『들뢰즈의 니체』, 박찬국 옮김, 철학과 현실사, 2007.
- \_\_\_\_\_, 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 민음사, 1999.
- 최상욱, 『「차라투스트라는 이렇게 말했다」 메타포로 읽기』, 서광사, 2015.
- 최순영, 『니체와 도덕의 위기 그리고 기독교』, 철학과 현실사, 2012.
- 칼 야스퍼스, 『니체와 기독교』, 이진오 옮김, 철학과 현실사, 2006.

- W.D. 로스, 『아리스토텔레스, 그의 저술과 사상에 관한 총설』, 김진성 옮김, 누멘, 2011.
- Behler, Ernst, *Derrida-Nietzsche Nietzsche-Derrida*, Ferdinand Schöningh, München; Paderborn; Wien; Zürich, 1988.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1956.
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey, University Press, Princeton, 1974.
- Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as literature*, Havard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985
- Young, Julian, *Friedrich Nietzsche: a philosophical biography*, Cambridge University Press, New York, 2010.

(2) 논문

- 강용수, 「신의 죽음과 존재이해」, 『현대유럽철학연구』 29, 2012, 317-348.
- 김경배, 「니체와 하이데거의 존재론 고찰 - 니힐리즘을 중심으로」, 『대동철학』 81, 2017, 53-80.
- 김바다, 「니체의 자유 개념 이해 - 니체의 자유의지 비판과 수정된 자유 개념의 정합적 이해를 위한 시도」, 『니체연구』 29, 49-81.
- 김영한, 「레비나스의 타자 철학 - 하이데거에 대한 비판을 중심으로」, 『철학논총』 64, 2011, 105-128.
- 김정현, 「니체에 있어서의 주체·자아와 자기의 문제」, 『철학』 44, 1995, 163-185.
- 김종욱, 「실체의 원리와 코기토 그리고 무아」, 『현대유럽철학연구』 10, 2004, 204-230.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거의 데카르트 해석의 의도」, 『철학』 39, 1993, 224-256.
- 김재철, 「하이데거의 니체-해석 - “신은 죽었다”에 대하여」, 『동서사상』 2, 2007, 71-98.
- 김형찬, 「하이데거의 근본기분에 대한 고찰 - 불안과 권태 개념을 중심으로」, 『철학논총』 81, 2015, 69-88.
- 문동규, 「하이데거와 전통형이상학」, 『현대유럽철학연구』 12, 2005, 81-108.



- 박유정, 「하이데거에 있어 현존재의 기분에 관한 연구」, 『현대유럽철학연구』 12, 2005, 57-80.
- 박인정, 「데카르트 존재론의 비판적 고찰을 통한 하이데거의 실존론적 존재의미」, 『대동철학』 78, 2017, 73-93.
- 박찬국, 「하이데거에 있어서 니힐리즘의 극복과 존재물음」, 『철학사상』 3, 1993, 119-173.
- \_\_\_\_\_, 「니힐리즘의 기원과 본질 그리고 극복에 대한 니체와 하이데거 사상의 비교고찰」, 『현대유럽철학연구』 2, 1997, 267-316.
- \_\_\_\_\_, 「현상, 존재의 역사적 흐름 : 니힐리즘에 대한 니체의 사상」, 『해석학연구』 4, 1997, 67-101.
- \_\_\_\_\_, 「초기 하이데거의 불안 개념에 대한 비판적 고찰 - 하이데거의 불안 분석은 얼마나 사태 자체를 드러내는가」, 『카톨릭신학과 사상』 62, 2008, 143-177.
- 박치완, 「하이데거의 데카르트 해석 - 「세계상의 시대」를 중심으로」, 『현대유럽철학연구』 15, 2007, 221-267.
- 백승영, 「하이데거의 니체 읽기 : 이해와 오해」, 『현대유럽철학연구』 4, 1999, 300-333.
- 서동은, 「칸트의 존재이해에 대한 하이데거의 비판 - “존재에 대한 칸트의 명제”를 중심으로 -」, 『칸트연구』 24, 2009, 97-128.
- 서영화, 「하이데거의 사유에서 무의 지위에 대한 해석 (2) - 「형이상학이란 무엇인가?」에서 존재론적 차이와 무에 대한 해석을 중심으로」, 『현대유럽철학연구』 27, 2011, 33-69.
- 신상희, 「니체의 니힐리즘에 대한 하이데거의 비판」, 『현대유럽철학연구』 15, 2007, 691-715.
- \_\_\_\_\_, 「동굴의 비유 속에 결박된 철학자, 플라톤 - 하이데거가 바라보는 플라톤의 좋음의 이데아 성격과 진리경험의 변화에 관하여」, 『철학연구』 84, 2009, 171-196.
- 윤금자, 「데카르트의 코기토에 대한 하이데거의 해석」, 『철학탐구』 30, 2011, 176-207.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거의 세계개념 - 데카르트의 세계개념에 대한 하이데거의 비판적

- 관점을 중심으로, 『인문과학연구』 32, 2012, 303-336.
- 이근세, 「데카르트와 코기토 논쟁」, 『철학논총』 85, 2016, 297-319.
- 이동수, 「하이데거의 니힐리즘 비판과 근원적 윤리학」, 『정치사상연구』 8, 2003, 143-167.
- 이무영, 「데카르트의 『성찰』에서 자아와 신 문제」, 『칸트연구』 34, 2014, 39-76.
- 이상엽, 「니체의 근원적 허무주의」, 『니체연구』 24, 2013, 149-183.
- \_\_\_\_\_, 「니체의 이상적 인간상 연구」, 『니체연구』 11, 2007, 121-151.
- \_\_\_\_\_, 「니체, “힘에의 의지”로서의 세계 해석에 관하여」, 『니체연구』 4, 2001, 109-134.
- 이선일, 「칸트의 존재 테제에 대한 하이데거의 존재 역사적 해체」, 『현대유럽철학연구』 15, 2007, 717-746.
- 이유태, 「하이데거와 형이상학의 문제」, 『현대유럽철학연구』 12, 2005, 5-30.
- 이윤철, 「아리스토텔레스의 ‘인간척도설’ 단편 논의」, 『철학사상』 53, 2014, 101-164.
- 이은주, 「하이데거에게서 불안과 죽음의 의미」, 『현대유럽철학연구』 15, 2007, 157-186.
- 이재훈, 「데카르트의 제1철학 -하이데거의 존재론적 해석에 대한 반론-」, 『철학논집』 43, 2015, 231-256.
- 임건태, 「니체의 힘에의 의지 개념」, 『니체연구』 17, 2010, 183-206.
- \_\_\_\_\_, 「니체의 영원회귀 사상」, 『니체연구』 15, 2009, 213-248.
- \_\_\_\_\_, 「힘에의 의지의 탈형이상학 : 힘에의 의지는 주체성의 원리인가?」, 『니체연구』 4, 2001, 135-165.
- 임윤혁, 「니체의 힘에의 의지로부터 제기되는 예술철학에 대한 하이데거의 존재론적 해석」, 『니체연구』 5, 2003, 97-125.
- 임홍빈, 「몸과 이성, 자아:『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 한 해석」, 『니체연구』 10, 175-194.
- 여종현, 「형이상학의 존재역사적 해석」, 『현대유럽철학연구』 1, 1995, 378-421.
- 연효숙, 「위기와 니힐리즘 그리고 유토피아 : 헤겔, 니체, 하이데거를 중심으로」, 『시대와 철학』 10, 1999, 74-94.
- 전경진, 「하이데거의 형이상학적 니체 해석 비판」, 『철학논총』 91, 2018, 333-353.
- 정낙림, 「주체의 계보학 -니체의 주체개념 비판-」, 『철학연구』 98, 2000, 269-294.

- \_\_\_\_\_, 「데카르트와 칸트의 주체개념」, 『철학논총』 44, 2006, 431-446.
- 조형국, 「하이데거의 무(無)의 사건론 - 현존재의 무(無)경험과 거주함은 무엇을 뜻하는가」, 『현대유럽철학연구』 24, 2010, 129-154.
- 최상욱, 「니체에 대한 하이데거 초기 해석」, 『현대유럽철학연구』 17, 2008, 5-34.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거의 대지 개념에 대하여」, 『현대유럽철학연구』 16, 2007, 205-239.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거 존재언어의 특징들」, 『현대유럽철학연구』 20, 2009, 133-159.
- 최순영, 「힘에의 의지(Wille zur Macht)와 정치이론」, 『니체연구』 33, 2018, 261-292.
- \_\_\_\_\_, 「세계관으로서의 동일자의 영원회귀와 니힐리즘」, 『니체연구』 12, 2007, 251-284.
- 최양부, 「하이데거의 니체의 <신은 죽었다>는 말과 니힐리즘에 대한 해석」, 『인문과학논집』 29, 2004, 151-178.
- 홍사현, 「니체의 인과 비관과 주체의 문제 - 기연주의적 요소를 통한 ‘힘에의 의지’의 비인과성 고찰」, 『니체연구』 17, 2010, 141-182.
- 황경선, 「칸트의 ‘존재 테제’ 해석을 통한 하이데거 존재물음의 구체적 확증」, 『인문학연구』 1, 1996, 1-20.

## ABSTRACT

### A Study on Heidegger's interpretation of Nietzsche

- With Focus on Nihilism and Subjectivity -

Kim, Tae-Hyun

Department of Philosophy

The Graduate School

Jeju National University

The purpose of this thesis is to study Heidegger's interpretation of Nietzsche, especially on nihilism and subjectivity. Heidegger interprets the problem of nihilism as a matter of value in Nietzsche philosophy, and thinks that the issue of value comes from the will to power. The characteristics of Heidegger's interpretation is that the problem of nihilism is discussed in relation to subjectivity.

Heidegger analyzes the concept of value after confirming that Nietzsche understands Nihilism as a historical movement, that is, the collapse process of the highest value. Heidegger interprets Nietzsche's core idea, which is inherent in the notion of value, as 'the will to power', and interprets the will to power as 'being'. However, Heidegger thinks that the will to power as the being of beings is pushing the 'I think' which Descartes has laid on the foundation, to the extreme of Western traditional metaphysics. In this sense, Heidegger defines Nietzsche's thought as 'the metaphysics of the subjectivity of the will to power'. However, the interpretation of Heidegger is different from Nietzsche's intention.

Nietzsche, through criticism of Descartes, has expressed a negative attitude about the subject. He criticizes Descartes' cogito proposition and says that the

concept of Ego is illusion. As a result, Nietzsche presents the body concept as an alternative to overcome the subject concept. However, Heidegger thinks that Nietzsche misunderstands the cogito proposition. Heidegger interprets the cogito proposition as a fundamental proposition or principle, not reasoning like what Nietzsche interpreted. He thinks that Nietzsche misunderstands the cogito proposition because he accepted the achievements of modern philosophy beyond all doubt.

In Heidegger's view, Nietzsche's body is nothing but a different name for the subject. Heidegger's interpretation is that the metaphysics of the will to power of Nietzsche is within the realm of modern philosophy as metaphysics of subjectivity. Thus, Heidegger estimates that Nietzsche can not overcome nihilism. Heidegger diagnoses that traditional metaphysics is in the history of the oblivion of being because he thinks this is the essential state of nihilism. In Heidegger's view, the overcoming of Nihilism is possible when we think of being. Especially, he thinks that we can overcome nihilism when we experiences being itself through experience of Nothing[Nichts]. Therefore, Heidegger discusses the issue of Nothing through the question of 'what is metaphysics'. Through these discussions, we will be able to understand Nietzsche and Heidegger in greater depth.

