

하이데거(M. Heidegger)의 基本存在論

安 相 鎮

目	次
緒 論	
第一節 存在의 물음	
第二節 現存在의 存在機構로서 實存範疇	
第三節 現存在의 存在全體性——心憂	
第四節 心憂의 可能根據로서 時間性	
結 論	

緒 論

Heidegger 哲學의 主題는 西洋哲學의 오랜 傳統을 자랑하고 있는 存在問題이다. 存在는 存在者의 存在로서 우리에게는 가장 가까우면서도 멀리 떨어져 있다. 우리는 日常生活에 있어서 存在者가 存在하고 있음을 말하고 있고, 莫然하나마 存在에 대한 存在理解를 가지고 있음이 分明하다. 그러나 그 存在가 무엇인가? 하고 묻게 되면 그때 存在는 벌써 存在者의 그늘에 숨어 버리고 우리는 다만 存在者 앞에 서있게 되는 것이 아닌가?

Platon과 Aristoteles 에 依하여 完成되었다고 할 수 있는 傳統的 形而上學은 存在者의 存在를 思惟하기는 하였지만 그것은 언제나 存在者를 表象하는 立場에서 存在를 思惟하였기 때문에 存在自體의 眞理는 等閑視되고 말았다. 이러한 事實은 勿論 어느 程度 存在自體의 本質에서 由來하는 運命(Geschick)이기는 하지만, 存在와 存在者와의 區別 즉 存在論的 差異(ontologische Differenz)¹⁾를 忘却하는 데서 由來하는 것이요, 이 忘却은 바로 存在忘却

1) Vom Wesen des Grundes, S. 5 參照.

(Seinsvergessenheit)을 意味하는 것이다. 그리하여 存在自體의 眞理는 이러한 存在忘却에 싸여 그것의 올바른 解明은 말할 것도 없고, 심지어는 存在自體에 대한 올바른 물음마저 設定되지 않았다. 이러한 意味에서 Heidegger는 存在에 대한 올바른 물음을 提起하고 특히 存在理解를 가지는 것이 그의 存在方式인 現存在를, 存在一般의 意味解明을 爲한 端初로 삼게 되었다. 여기에 存在一般의 意味를 解明하는 存在論에 앞서서 現存在의 存在分析을 通하여 人間의 存在意味를 밝히는 基本存在論(Fundamentalontologie)의 成立理由가 存在하게 되는 것이다.

「存在와 時間」이 發刊된지 오래지 않아 Heidegger는 實存哲學者로서 불리우게 되었다. 그러나 自己自身은 단 한번도 自身을 實存哲學者라고 公言한 적은 없다. 그는 存在論者이다. 그것도 傳統的 形而上學을 存在論的 差異라는 固有한 武器로써 解體시키고, 西歐傳統의 그늘 밑에 하나의 自明的인 것으로서 가리워져 放置되었던 存在自體를 그것의 根源에서 凝視하고, 解明해 보려는 形而上學의 克服者이며 存在論者이다. 그러나 그의 이러한 存在追求의 歷程에 있어서 現存在인 人間存在의 存在分析을 그것의 課題로 하는 基本存在論은 그가 必然的으로 거쳐가지 않으면 안될 地點인 것이다. 왜냐하면 存在의 眞理는 人間의 現存在에 있어서만 나타나며 現存在가 存在의 自己開現의 唯一한 場所이기 때문이다.

그리하여 本論文은 存在물음의 올바른 提起와 더불어 그것의 必然성과 優位를 論하고, 現存在의 根本機構(Grundverfassung)인 世界內存在(das In-der-Welt-sein)의 分析을 通하여 現存在의 存在機構인 實存範疇를 밝히고, 나아가서 現存在의 全體的 存在인 心憂(Sorge)가 實存範疇와의 聯關에 있어서 解明될 것이며, 現存在의 存在意味인 時間性的의 分析과 解明을 通하여 現存在의 全體的 存在가 理解될 것이며, 끝으로 現存在의 全體的 存在의 可能根據인 時間性的의 解明에 있어서 本來的 時間性和 非本來的 時間性이 무엇인가가 밝혀질 것이다.

第一節 存在의 물음

Heidegger의 思惟의 主導的인 물음은 「存在에 대한 물음」이다. 이 물음은

Platon과 Aristoteles의 思索을 숨가쁘게 만들었고, 中世의 Schola 哲學을 거쳐, 近世에 이르기까지 哲學의 主題 중에서도 가장 큰 比重을 차지해 왔다. 長久한 歲月이 흘렀고 또한 많은 哲學者들이 深奧한 思索을 繼續하였음에도 不拘하고 이 存在에 대한 물음은 不明瞭한 물음으로 오랜 忘却 속에 묻혀 存在의 根源的인 解明은 커녕 오히려 存在概念에 대한 歪曲된 解釋까지 招來하게 되었다. 그러나 Heidegger 自身은 이 물음이야말로 “哲學의 가장 內面的인 本質에 屬함”²⁾을 感知하고 自己의 반대한 主題를 展開시키기 위하여 生涯의 全 努力을 바쳐 왔던 것이다.

存在물음이 不分明한 물음으로 남게 되었고 存在解明이 아직까지 짙은 안개 속에 싸여 眞正한 빛을 보지 못한 理由는 무엇일까? 희랍 哲學者들이 存在에 대한 물음을 提起하고 存在解明을 피하였을 때 그들이 디디고 서 있었던 地盤에는 벌써 하나의 獨斷이 形成되어 있었다. 즉 그것은 첫째로 “存在는 가장 普遍的인 概念이다.”³⁾ 그러나 이러한 命題를 말할 때, 이 命題가 存在概念은 가장 明確하며, 따라서 더 이상 說明을 必要로 하지 않는다는 것을 意味하는 것이 될 수 있을까? 存在概念의 普遍性으로 부더 存在에 대한 더 나아간 說明의 不必要性이 必然的으로 導出될 수 있을까? 그와는 反對로 “오히려 存在라는 概念은 가장 不明瞭한 概念”⁴⁾으로 머물러 있는 것이 아니겠는가? 둘째로 “存在라는 概念은 定義할 수 없다.”⁵⁾ 存在概念의 定義 不可能性은 그것의 成立根據를 古代 存在論 속에 가지고 있거니와 一般的으로 定義는 最近類와 種差에 依하여 이루어진다고 主張하는 傳統的인 論理學의 立場에서 볼 때, 그것은 當然한 歸結이다. 그러나 存在(Sein)가 存在하는 것(Seiendes) 즉 存在者와 서로 다르고, 따라서 存在者를 把握하는 方式에 依해서는 存在가 把握될 수 없다고 할지라도 그것 때문에 存在는 벌써 아무런 問題提起조차 할 수 없다고 말할 수 있겠는가? 셋째로 “存在는 自明的인 概念이다.”⁶⁾ 우리는 모든 認識과 表現에 있어서 「存在」라는 말을 항상

2) *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 203.

3) *Sein und Zeit*, S. 3.

4) *Ibid.* S. 3.

5) *Ibid.* S. 4.

6) *Ibid.* S. 4.

使用하고 이것은 어떤 方式으로든지 모든 사람에게 理解되고 있다. 그러나 모든 사람에게 理解되고 있다고 해서 그것이 반드시 眞正한 理解 즉 學的認識이라고 말할 수 있을까? 모든 사람들이 지니고 있는 存在에 대한 素朴한 理解는 오히려 그 存在意味가 暗黑 속에 싸여 있음을 말해주는 것이 아닐까? 이러한 意味에서 存在概念에 대한 偏見은 그것이 하나의 偏見으로서 그친다기 보다는 오히려 存在물음에 대한 解答의 상실을 말할 것도 없거니와 그 물음自體의 方向까지도 不明瞭하게 만들었음이 分明하다.

이제 우리는 存在概念에 대한 偏見을 端初로 「存在」概念은 一般的으로 理解되어 있으면서도 그 理解가 不完全하며 存在물음은 하나의 特殊한 물음임을 잘 알았다. 그러나 그 물음이 어느 程度까지 原理的이며, 具體的이며, 根源的인 물음인가는 아직 밝혀지지 않았으며, 따라서 이러한 事實을 解明하기 爲하여 그리고 우선 存在물음의 보다 完全한 設定을 爲하여 存在물음 自體의 構造와 必然성과 優位에로 論究의 方向을 取한다.

찾아내는 것으로서 묻는 것은……에 대하여 묻는 것(Fragen nach……)이며, ……에 대하여 묻는 것은 물어지는 것(Gefragtes)으로서 그 물음의 對象을 가지고 있다. 그리고 또한……에 대하여 묻는 것은 어떤 方式에 있어서……에게 물음을 거는 것(Anfragen bei……)이다. 그러므로 “묻는 것에는 물어지는 것 以外에 물음이 걸려진 것(ein Befragtes)이 屬해 있으며”⁷⁾, 이 물음이 걸려진 것을 우리는 물음의 端初라고 불러 무방할 것이다. “探求의 인 즉 特殊한 理論的인 물음에 있어서는 물어지는 것이 規定되며, 概念化되지 않으면 안되고, 물어지는 것 안에는 本來的으로 志向된 것으로서 물어내어지는 것(das Erfragte)이 있다.”⁸⁾

存在가 물어지는 것이며, 이 물어지는 것 안에 있는 것이 存在의 意味라면, 이 存在의 意味를 물어내기 爲하여서는 미리 물음이 걸려진 것으로서 물음의 端初가 必要하며, 이 端初는 存在者 以外의 것일 수 없다. 그 理由는 存在는 언제나 存在者의 存在이며, 存在者를 存在者로서 規定하고 있는 것이기 때문이다. “存在가 물어지는 것이며, 그리고 存在가 存在者의 存在

7) Ibid. S. 5.

8) Ibid. S. 5.

를 意味하는 限, 存在의 물음에 있어서 물음이 걸려지는 것으로서 存在者 自身이 發生한다.”⁹⁾ 그러면 물음이 걸려지는 것으로서 이 存在者는 어떠한 存在者인가? 어떠한 存在者에게 물음이 걸려지며, 그리하여 存在의 開示가 시작되고 存在의 意味를 찾을 수 있을 것인가?

그것은 우리들, 現存在 以外の 存在者일 수는 없다. 왜냐하면 現存在은 묻는者인 동시에 물음이 걸려지는 者이기 때문이다. “이 물음을 묻는다는 것은 存在者 自身の 存在樣相으로서, 存在者에 있어서 물어지는 것 즉 存在에 依하여 規定되고 있다. 우리들 自身이 언제나 그것이며, 특히 묻는다는 存在可能性을 지니고 있는 이 存在者를 우리는 現存在이라는 術語로써 나타내고 있으며”¹⁰⁾ “묻는 것이 물어지는 것과 本質적으로 關係하는 것이 存在물음의 가장 獨自인 意味이다. 그러나 이것은 다만 現存在의 性格을 지닌 存在者가 存在물음 自體에 대하여 하나의 아마 卓越한 關與를 가지고 있음을 意味하는 것이다.”¹¹⁾

이제 現存在은 물음의 端初로서 물음이 걸려지는 存在者임이 明白하게 되었거니와, 그러나 그것은 「묻는 것」이 現存在의 存在樣相이라는 理由 때문이다. 그러나 한편 現存在은 또한 언제나 이미 어떤 種類의 存在理解 속에서 活動하고 있는 것이 아닌가? 우리는 「存在」가 어떠한 것인지를 모른다. 그러나 「存在」가 무엇인가? 라고 물을 때 벌써 우리는 「ist」라는 것이 무엇을 意味하는가를 概念的으로 確定하지 않아도 그 「ist」를 理解하고 있다. 이러한 存在理解를 Heidegger는 “平均的인 莫然한 存在理解”¹²⁾라고 말하고 있거니와 이러한 “存在理解가 現存在의 存在規定性이기”¹³⁾ 때문에 現存在은 물음이 걸려지는 存在者일 수 있는 것이다.

지금까지의 論述의 結果 우리는 存在물음의 復活의 必然성을 그것이 高貴한 由來와 그 물음에 대한 一定한 解答과 充分한 問題提起一般의 缺如에서 찾았고 나아가서 그 물음의 構造說明을 通하여 그것 自體가 現存在에게 不可避한 것임이 밝혀졌다. 끝으로 우리는 存在물음의 優位說明에 의하여 지

9) Ibid. S. 6.

10) Ibid. S. 7.

11) Ibid. S. 8.

12) Ibid. S. 5.

13) Ibid. S. 12.

금까지 說明한 것 중에서 不充分한 點을 補完하려고 한다.

學問이란 一般的으로 참다운 命題의 基礎確立의 聯關全體라고 規定될 수 있겠지만 이 規定만으로는 不充分하다. 學問은 오히려 그것을 現存在라는 人間存在의 여러 態度(Verhaltungen)로서 現存在의 存在方式이 아니겠는가? 現存在는 自己自身の 存在에 있어서 存在 그 自體를 문제삼으며, 이 存在에 대한 一種의 理解를 가지고 있는 存在者이다. 이러한 存在理解는 現存在의 하나의 存在規定性이며, 現存在가 그것에 依하여 다른 存在者와 區別될 수 있는 現存在의 存在的 卓越性(Auszeichnung)이다.

現存在는 本來的으로 世界內存在(das In-der-Welt-sein)이기 때문에, 이러한 存在理解는 世界의 理解이며, 世界內部에서 만나는 存在者의 存在理解이다. “現存在에게 屬해있는 存在理解는 世界와 같은 것에 관한 理解와 世界의 內部에서 接할 수 있는 存在者의 存在理解에게 等根源的(gleichursprünglich)으로 關係하고 있다.”¹⁴⁾ 따라서 現存在가 아닌 存在者를 主題로 삼는 存在論도 結局 現存在 自身の 存在機構에 그 根源을 가지고 있으며, 모든 다른 存在論이 그것에서 비로소 發生할 수 있는 基本存在論은 바로 現存在의 存在論的 分析論 以外的 것일 수 없다.

第二節 現存在의 存在機構로서 實存範疇

現存在는 그의 存在에 있어서 항상 어떤 存在可能性을 지닌 存在者로서 自己自身の 存在에 대하여 스스로 態度를 取할 수 있고, 또한 態度를 取하고 있다. 이러한 存在性格의 特徵으로 부터 實存이라는 現存在의 本質을 規定하는 概念이 提示되거니와 이 本質을 우리는 實存이라고 부른다. “現存在가 그것에 대하여 스스로 이러한 또는 저러한 態度에서 取할 수 있고, 항상 어떤 方式으로 態度를 取하고 있는 存在自體를 우리는 實存이라고 부른다.”¹⁵⁾ 그러나 이러한 存在規定의 理解는 「世界內存在」라는 現存在의 根本機構의 理解에서 由來되는 것이기 때문에 實存이 그의 本質인 現存在의 存在論的 分析論은 그 端初를 世界內存在라는 統一的 存在規定인 이 機構의 分析에서

14) Ibid. S. 13.

15) Ibid. S. 12.

부터 찾을 수 밖에 없다. 分析은 이 機構의 全體的 統一體를 確保하면서 多樣的인 構造契機로 나누어진다. 1. 世界內(In-der-Welt)라는 契機에서 世界の 存在論的 構造가 밝혀질 것이며, 2. 存在者(das Seiende)의 契機에서 누구가 現存在인가가 規定될 것이며, 3. 內存在(In-sein)에 있어서 內存在 自體의 存在論的 構造가 解明될 것이다.

1. 世界內 :

우리는 世界內에 살고 있으면서 여러 存在者들과 끊임없는 交涉을 繼續하고 있다. 日常性에 있어서 現存在의 가장 가까운 世界를 우리는 環境世界(Umwelt)라 부른다. 그리고 이 環境世界 안에서 만나는 存在者는 眼前存在者(Vorhandenes)이며, 이들의 存在를 眼前存在(Vorhandensein)라고 부른다. 그러나 우리는 環境 속에서 內世界的 存在者和 交涉할 때 配慮(Besorgen)라는 存在方式으로 交涉하게 되며, 이러한 “配慮에 있어서 만나는 存在者를 우리는 道具(zeug)라고 부른다.”¹⁶⁾ 이때 道具는 決코 眼前存在者가 아니며 이 存在者和 區別하여 有用存在者(zuhandenes)라고 부르며, “道具가 그 안에서 自己自身으로부터 自身이 드러나는 道具의 存在方式을 우리는 用在性(zuhandenheit)이라고 부른다.”¹⁷⁾ “엄밀히 말하면 하나의 道具란 決코 存在하지 않는다. 道具의 存在에는 항상 道具全體가 屬해 있으며, 그 안에서 이 道具는 그것이 있는 그대로의 道具일 수 있다. 道具는 本質的으로……을 爲한 어떤 것(etwas, um zu……)이며”¹⁸⁾, 이 um zu의 多樣的인 方式 즉 有用性, 寄與性, 使用性등이 道具의 全體性을 構成하고 있고, 이 um zu는 다시 무엇에서 무엇으로의 指示(Verweisung)라는 構造를 가지고 있다. 道具가 配慮的 交涉에 있어서 指示의 構造를 가지고 있다는 것은 다름아닌 道具가 自己自身에 있어서 被指示性(Verwiesenheit)의 性格을 가지고 있음을 意味한다. 道具는 自己自身만으로는 充足할 수 없으며 항상 다른 道具에 있어서 充足될 수 있다. 즉 “그것은 어떤 것에 있어서 自己의 向하는 方向(Bewenden)을 가진다. 有用存在者의 이 存在性格은 事情(Bewandtnis)이

16) Ibid. S. 68.

17) Ibid. S. 69.

18) Ibid. S. 68.

다.”¹⁹⁾ 그러므로 內世界的 存在者는 언제나 이미 道具로서 存在하러던 그의 事情을 가져야 할 것이며, 이러한 事情에 依해서 道具는 眞正한 具體的인 有用存在者일 수 있다.

이와 같이 道具는 그의 構造로서 指示를 가지고 있었다. 즉 道具는 um zu로서의 道具였다. 이를테면 장도리의 um zu는 때리는 것이며, 때리는 것의 um zu는 建築이며, 建築의 um zu는 風雨에 대한 防備이며, 防備의 um zu는 現存在의 宿泊때문(worum willen)이다. 이러한 um zu, worum willen의 關係全體를 有意義性(Bedeutsamkeit)이라고 하며 이 有意義性은 世界構造를 形成하며, “世界自體가 그 위에서 開示되는 可能根據이다.”²⁰⁾ 이와같이 有用存在者의 存在는 事情이며, 그것이 發見되는 世界는 事情全體이요, 그 世界의 世界性은 有意義性이다. 그렇기 때문에 이 有意義性은 항상 이미 現存在에게 미리 開示되어 있어야 할 것이며, 이 有意義性에 依하여 事情全體도 發見되며, 有用存在者도 發見되는 것이다. 現存在는 이미 이 有意義性과 親近하고 있으며, 이렇게 親近함으로써 事情이라는 存在方式에 있어서 存在하는 存在者를 發見할 수 있는 것이다.

이와 같이 現存在에게는 指示의 聯關으로서 有意義性이 미리 開示되어 있으며, 또 事情의 存在方式을 가지는 存在者와 그러한 存在者가 屬해있는 事情全體가 이 有意義性에 依하여 發見되는 것은 現存在에게는 그의 根本機構로서 世界內存在가 屬해 있기 때문이다. 이 有意義性은 世界內存在의 實存論的 規定이다. 有意義性이 世界의 構造를 이루고 있다면, “이 世界는 存在論적으로 本質上 現存在가 아닌 存在者의 어떠한 規定도 아니며, 바로 現存在 自身の 性格이다.”²¹⁾

2. 存在者

世界內存在로서 現存在는 日常的인 環境世界에서 內世界的 存在者(眼前存在者, 有用存在者)와 不斷한 交涉을 하고 있었다. 이때 現存在의 交涉의 範圍는 有用存在者로서의 道具 乃至 眼前存在者 즉 現存在的인 아닌 存在者에 制限되어 있었다. 그러나 現存在의 日常的 交涉의 世界는 그 안에서 內世界

19) Ibid. S. 84.

20) Ibid. S. 143.

21) Ibid. S. 64.

的 存在者를 만나는 世界일 뿐만 아니라, 그러한 存在者를 만나는 存在者와 같은 存在方式을 가진 存在者 즉 他人과 함께 살고 있는 世界가 아니겠는가? 他人과 함께 살고 있다는 그 他人은 그것에서 自我를 빼앗아버린 나 以外의 남아 있는 者의 全體라는 意味가 아니라, 오히려 대개의 경우 사람들은 自己自身과 區別하고 있지 않는 他人이 아닌가? “이 또한 他人과 함께 있다는 것은 決코 世界內部에 있어서 함께 眼前存在한다는 存在論的 性格을 가지고 있는 것이 아니다. 이 「함께」(mit)라는 것은 現存在的이며, 「또한」(auch)은 思慮的으로 配慮라는 世界內存在로서의 存在와 同一함을 意味한다. mit와 auch는 實存範疇的으로 理解되어야 하며, 範疇的으로 理解되어서는 안된다.”²²⁾ 이러한 共同的인 世界內存在의 根據 위에서 世界는 언제나 이미 내가 他人과 共有하고 있는 世界가 된다. “現存在的인 世界는 共同世界(mitwelt)이다. 이 他人의 內世界的인 自體存在는 共同現存在(mitdasein)이다.”²³⁾ 現存在는 우선 대개의 경우 日常的으로 配慮된 環境世界에서 만나는 存在者 사이에서 自己自身을 發見하며, 그러한 世界에서 自身을 理解하고 있다. 이러한 現存在는 本來的인 自己存在가 아니라, 自己喪失 속에 서있는 存在이며, 이러한 存在者를 世人(das man)이라고 부른다. “日常的인 現存在的인 누구(wer)는 나(Ich) 自身이 아니며.”²⁴⁾ “그 누구는 이 사람이나 저 사람이 아니며, 사람들 自身(man-selbst)도 아니며, 또한 若干의 사람도 아니며, 모든 사람의 總和도 아니다. 그 누구는 中性者 즉 世人(das man)이다.”²⁵⁾ 世人은 日常的인 世界內存在의 支配者가 되며, 現存在가 決斷을 할 때는 언제나 이미 그곳에서 逃避하고 만다. “世人은 그와같이 그때 그때의 現存在에게 그의 日常性에 있어서 責任을 免除하고 있다.”²⁶⁾

世界內存在로서 現存在는 內世界的인 存在者를 配慮하며, 他人에 대하여 顧慮하며(Fürsorgen), 自己自身에 대하여 心憂(sorgen)하는 存在方式에 있어서 存在하지만, 우선 대개는 本來的인 自己自身에서 逃避한 모든 責任을 免

22) Ibid. S. 44 參照.

23) Ibid. S. 118.

24) Ibid. S. 115.

25) Ibid. S. 126.

26) Ibid. S. 127.

除하는 世人으로서 存在하고 있다. 따라서 “世人은 하나의 實存範疇이며, 根源의 現象으로서 現存在의 積極의인 機構에 屬한다.”²⁷⁾ 現存在가 우선 대개는 그와같이 日常的 平均性 속에 分散되어 本來的 自己存在를 상실한 狀態에 있는 世人으로서 存在하고 있는 存在方式을 우리는 頹落(Verfallen) 이라고 부르지만, 實存이 世人을 떠나서 있을 수 있을까? 오히려 實存은 世人의 變樣이 아닌가? “本來的 自己存在는 世人으로 부터 解消된 主觀이라는 例外的인 狀態에 머무르는 것이 아니라, 本質的인 實存範疇로서의 世人의 實存的인 變樣이다.”²⁸⁾

3. 內存在

世界內存在의 特徵에 관한 지금까지의 論究는 世界라는 構造契機와 世界內存在의 存在方式을 가지는 存在의 日常性에 있어서 그 存在者가 누구를 指稱하는가의 解答에 응하였다. 그러나 그 解答으로서는 아직 現存在의 全體의 存在는 드러나지 않았다. 이제 內存在의 構造契機의 說明은 世界存在의 構造全體性을 더욱 確實하게 現象的으로 露呈시킬 뿐만 아니라, 現存在 自體의 根源的 存在인 心憂(Sorge)를 把握하는 길을 열어 줄 것이다.

一般的으로 우리는 「무엇 안에 무엇이 있다」라고 할때 그것은 가령 「컵 안에 물이 있다」, 「옷장 안에 옷이 있다」등과 같이 空間 안에 있는 두개의 延長物은 그 空間 안에 있어서의 그들의 位置에 관한 相互의 存在關係를 意味하고 있다. 이러한 存在者들은 世界の 內部에 있는 事物로서 眼前存在는 同一한 存在方式을 가진 存在者이며, 그들의 存在論的 性格은 範疇的이라고 하겠다. 그러나 여기서 문제삼고자 하는 “內存在의 存在規定을 意味하며 따라서 하나의 實存範疇이다.”²⁹⁾ 世界內存在는 現存在(Da-sein)이며, 이「Da」는 「거기」를 意味한다. 우리는 이 Da의 存在論的 構造解明에 依하여 內存在를 밝히고, 나아가서 世界內存在의 存在全體性을 構成하는 契機를 찾고자 한다. 왜냐하면 內存在 自體의 說明과 Da 라는 存在의 說明은 同一한 것이기 때문에³⁰⁾ Da-sein으로서 現存在가 世界內에 存在한다는 것은 現存在가 이미

27) Ibid. S. 129.

28) Ibid. S. 130.

29) Ibid. S. 54, S. 44參照.

30) Ibid. S. 133 參照.

어떤 狀況 속에 있음을 意味한다. 이 狀況性(Befindlichkeit)은 보통 우리들이 말하는 氣分(Stimmung)과 같은 것이며, 따라서 現存在가 어떤 狀況 속에 있다 함은 바로 어떤 氣分으로 있다든지 또는 어떤 氣分에 젖어있다(Gestimmtsein)함을 意味하는 것이다. “氣分은 사람이 어떻게 있으며 어떻게 되는가를 밝혀주는 것이며,”³¹⁾ “氣分은 언제나 이미 世界內存在를 全體로서 開示하고 있으며 무엇보다도 먼저 그 自身을……에로 向하게 하고 있다.”³²⁾ 그러면 現存在는 이러한 氣分에서 벗어날 수 있을까? 이러한 氣分은 도대체 어디서 오는 것인가? 世界內存在를 그의 根本機構로 하는 現存在는 결코 이 氣分에서 벗어날 수는 없다. 왜냐하면 “氣分이라는 이 狀況性은 언제나 그 自身の 方式에 依하여 全體에 있어서의 存在者를 드러내는 것뿐만 아니라, 오히려 이 드러내는 것은 동시에——단순히 일어나는 事件과는 매우 달리——우리들 現存在의 根本生起(Grundgeschehen)이기”³³⁾ 때문에, 現存在로서 世界內存在라는 것은 다름아닌 現存在가 이미 世界內에 被投되어 있음을 意味하는 것이요, 現存在가 그의 被投性(Geworfenheit)에 있어서 存在하고 있다함은 그것이 바로 이 狀況性 즉 벗어날 수 없는 根本生起인 氣分에 젖어 있음을 意味하기 때문이다. 이러한 氣分은 “우리의 思考的 有意志의 態도의 姑息的인 附隨現象도 아니며, 또한 이러한 態도의 原因이 되는 단순한 충동도 아니며, 또한 우리가 그것에 滿足하고 있는 단순히 現存하는 狀態도 아니다.”³⁴⁾ “氣分은 外部에서도 또한 內部에서도 오는 것이 아니며, 世界內存在라는 存在方式으로서 이 存在自身으로부터 생겨나는 것이다.”³⁵⁾ 이와같이 狀況性은 現存在를 그의 被投性에 있어서 開示할 뿐만 아니라, 또한 世界, 共同現存在, 나아가서는 實存까지도 드러내는 開示性이다.

狀況性和 더불어 根本的으로 Da의 構造契機로 理解性(Verstehen)을 들 수 있다. 「무엇을 理解하고 있다」는 表現은 「어떤 일을 左右할 수 있다」, 「어

31) Ibid. S. 134.

32) Ibid. S. 137.

33) *Was ist Metaphysik?* S. 31.

34) Ibid. S. 31.

35) *Sein und Zeit*, S. 136.

면 것을 할 수 있다」, 「가능하다」의 뜻으로 쓰이고 있다. 그러므로 “現存在의 存在方式은 實存論的으로 存在可能으로서 理解性 속에 있다.”³⁶⁾ 實存範疇로서의 存在可能性은 現存在의 가장 根源的이며, 궁극적인 存在論的 規定이며, 恣意的 無關心이라는 意味에 있어서 浮動하는 存在可能性이 아니다. 現存在는 本質的으로 狀況的 現存在로서 그때 그때 이미 自己自身에게 引渡된 可能存在이며, 被投된 可能性이기 때문에 理解性도 狀況的 理解性이다.

앞서 우리는 理解性에 있어서 現存在의 存在方式은 存在可能으로서 있음을 지적하였거니와 이 存在可能은 現存在가 本來的 自己自身과 非本來的 自己自身 즉 그의 本來性과 非本來性에 있어서 存在할 수 있음을 意味하는 것이다. 本來的 自己와 非本來的 自己를 우리는 성급하게 實存과 頹落이라고 부를 수 있겠으나, 이것들은 언제나 現存在의 Da 안에 감추어져 있는 것이 아닌가? 그러나 日常的 現存在는 우선 대개의 경우 그의 頹落性에 있어서 存在하고 있으며, 따라서 實存은 그 存在可能으로서 現存在가 지니고 있는 것이다. 이와같이 現存在는 그의 이러한 存在可能을 理解하고 있거니와 이 理解性은 狀況性과 같이 現存在가 被投性으로 引渡되는 것이 아니라, 反對로 現存在가 本來的 自己으로 自身을 던지는 것이며, 이것을 우리는 企投(Entwurf)라고 부른다. “理解는 그 自體에 있어서 우리들이 企投라고 부르는 實存論的 構造를 가지고 있다.”³⁷⁾ 現存在는 被投된 것으로서 企投한다는 存在方式 속으로 내던져져 있다. 現存在가 自己의 存在를 企投한다는 것은 그가 自己의 存在를 整備하기 위해서 생각해낸 計劃(Plan), 그 計劃에 對해서 態度를 取하는 것과는 아무런 關係도 없으며, 그는 現存在로서 언제나 이미 被投되었으며, 그가 存在하는 限, 그는 企投하면서 存在하고 있다.

지금까지 우리는 世界內存在라는 現存在 開示性으로서 狀況性과 理解性 被投性과 企投라는 基礎的인 實存範疇에 관하여 밝혀 왔다. 이제 끝으로 上述한 實存範疇와 等根源的인 말(Rede)의 實存範疇에 言及하여 現存在를 그의 日常的 存在에 있어서 드러내고자 한다. 現存在는 日常性에 있어서 世人으로서 存在하고 있는 것이 大部分이다. 이때 世界內存在의 開示性的인 實存

36) Ibid. S. 143.

37) Ibid. S. 145.

論的 性格은 어떠한 것인가? 現存在은 우선 대개 世人으로서 事物에 마음
이 사로잡혀 있는 것이 아닌가? 現存在가 被投되어 있다함은 어떤 意味에
있어서는 그가 世人의 公共性 속에 파묻혀 있음을 말하는 것이 아닌가? 萬
一 그것이 事實이라면 이 公共性은 日常的인 現存在를 드러내 주는 世人의
獨自인 開示가 아니겠는가?

世界內存在의 狀況의 理解性은 말로써 表現된다. 그러나 앞서도 말한 바와
같이 現存在는 日常性에 있어서 그의 本來的 開示性이 隱蔽되어 있지 않
는가? 現存在의 本來的 開示性은 그 모습을 바꾸어 雜談(Gerede)과 好奇心
(Neugier)과 曖昧性(Zweideutigkeit)에로 轉落하고 만다. “雜談의 無地盤은
그 雜談이 公共性 속으로 파고드는 것을 막는 것이 아니라, 오히려 그것을
助長하고 있으며,”³⁸⁾ “好奇心은 新奇的한 것을 찾아서, 新奇的한 것에서 新奇的한
것으로 뛰어 옮겨간다.”³⁹⁾ “公共的인 解釋性的의 曖昧性은 앞질러 雜談하는
것과 好奇心을 가지고 豫感하는 것을 本來的인 生起라고 稱하며, 實行과 行
動을 뒤늦은 것, 사소한 것이라고 낙인을 찍는다.”⁴⁰⁾ 이와같이 曖昧性은 언
제나 好奇心에 대해서 그것이 찾고 있는 것을 提供하고, 또 雜談에 대해서
도 마치 그 雜談 속에서 모든 것이 規定되는 듯한 印象을 던져주거니와 이
때 現存在는 世人으로서 平均的 日常性 속에 沒入하여 本來的 自己自身을
公共性 안에서 상실한 頹落에 있어서 存在한다. 頹落이라는 “名稱은 現存在
가 우선 대개는 配慮된 世界 옆에 있음을 意味하지 않을 수 없다.”⁴¹⁾ 現存
在는 本來的 自己存在可能으로서 自己自身으로 부터 떨어져 나와 配慮된 存
在者 옆에 발을 멈추고, 雜談과 好奇心과 曖昧性을 唯一한 武器처럼 생각하
고 그것을 휘두른다. 물론 頹落은 道德的인 墮落을 意味하는 것은 아니다.
이것은 存在的 意味賦與에서 나오는 것이며, 이러한 立場에 있어서는 頹落
이라는 存在論的, 實存論的 構造는 여전히 誤解를 면치 못 할 것이다.

지금까지 우리는 現存在의 根本機構인 世界內存在의 分析에서 現存在의
開示性으로서 여러가지의 實存範疇를 들추어 내었고 이 實存範疇의 特徵說

38) Ibid. S. 169.

39) Ibid. S. 172.

40) Ibid. S. 174.

41) Ibid. S. 175.

明에 依하여 世界內存在는 더욱 具體的으로 밝혀졌다. 現存在의 自己는 우선 대개의 경우 非本來的인 世人的 自己이며 世界內存在는 언제나 이미 頹落하고 있다. 그리고 現存在의 平均的 日常性은 그가 그의 世界 옆에 存在하며 他人과 더불어 共在함에 있어서 가장 固有한 存在可能性 自體를 문제삼는 頹落的 開示的 被投的 企投的인 世界內存在로서 規定될 수 있었다. 이제 우리는 世界內存在의 構造分析을 通하여 現存在의 存在 全體性을 解明할 地點에 가까워졌으나, 그것에 앞서서 現存在의 構造全體性에 대한 根本的인 自己開示性에 대한 說明을 통하여 그 存在全體性을 한층 더 명료하게 드러내 고자 한다.

Heidegger는 이러한 根本狀況性으로서의 開示性을 不安(Angst)이라고 指稱하였다. 앞서 우리는 根本狀況性으로서 氣分에 관하여 言及한바 있었지만 그 氣分을 다른 말로 表現한 것이 다름아닌 不安이다. “不安은 恐怖와는 根本적으로 다르다.”⁴²⁾ 恐怖(Furcht)는 이러한 또는 저러한, 一定한 存在者에 대한 恐怖이다. 恐怖의 對象은 規定可能한 것이지만, “不安의 對象은 全的으로 規定되지 않는다. 이 無規定性은 어떤 世界內部的 存在者가 威脅하는 가가 事實上 決定되어 있지 않을 뿐만 아니라, 一般的으로 世界內部的 存在者가 나타나 있지 않다는 것을 意味한다.”⁴³⁾ 그렇다고 不安의 對象은 또한 없는 것도 아니다. 말하자면 “不安은……에 대한 不安일 뿐만 아니라, 狀況性으로서 동시에……때문에의 不安이다.”⁴⁴⁾ “……에 대한 不安(die Angst vor……)은 항상……때문에의 不安(Angst um……)이다. 그러나 그것은 이러한 또는 저러한 것에 대한 不安은 아니다.”⁴⁵⁾ 그러면 不安의 무엇이며……때문에의 무엇 즉 不安의 根據는 무엇인가? “그것에 대하여 不安이 不安해 하는 것(Wovor die Angst sich ängstet)은 世界內存在 自身이며,……그것때문에 不安이 不安해 하는 것(Worum sich die Angst ängstet)도 世界內存在 自身이다.”⁴⁶⁾ 이와같이 現存在는 自己自身에 대해서 不安해 하며 自己自身

42) *Was ist Metaphysik?* S. 31.

43) *Sein und Zeit*, S. 186.

44) *Ibid.* S. 187.

45) *Was ist Metaphysik?* S. 32.

46) *Sein und Zeit*, S. 187.

때문에 不安해 한다. 따라서 世界內存在의 本質的 機構에는 不安이 根本 狀況性으로서 屬해 있고, 그 不安은 그의 世界에의 頹落的 沒入으로 부터 現存在를 도로 데려온다. 즉 不安에 있어서 世人의 日常的 親熟性이 스스로 破壞되는 것이다.

第三節 現存在의 存在全體性——心憂(Sorge)

우리는 앞에서 「內存在」의 存在論的 究明에 있어서 여러 實存範疇의 開示性을 詳述한 바 있었고, 또한 不安의 根源的 現象을 略述한 바 있었다. 世界內存在로서 現存在는 世界內에 被投되어 있으면서 自己의 存在自體가 문제이며, 우선 대개는 內世界的 存在者에 대하여 態度를 取하면서 雜談과 好奇心과 曖昧性 속에 沒入하고 있었고, 이러한 現存在의 開示性으로서 狀況性, 被投性과 理解性, 企投性과 말, 頹落性등을 說明하였다. 그러면 이러한 實存範疇는 現存在의 存在全體性과 어떠한 聯關을 가지는 것인가? 이러한 存在規定들은 現存在의 存在構造의 全體性을 形成하고 있는 것이 아닌가?

現存在는 自己의 存在에 있어서 存在 그 自體가 문제인 存在者이다. 이 「關係를 가지는 것, 관심을 가지는 것」(es geht um……)은 가장 本來的인 存在可能으로 自己自身을 企投함을 意味하며, “가장 本來的인 存在可能으로의 存在는 存在論적으로 現存在가 自己自身 그의 存在에 있어서 그때 이미 앞서서 있음을 意味한다.”⁴⁷⁾ 그러므로 “이 本來的인 es geht um……이라는 存在構造를 우리는 現存在의 「自己에 앞서서 있음」(Das Sich-vorweg)으로서 理解하고 있다.”⁴⁸⁾ 다음으로 現存在가 世界內에 被投되어 있다는 것은 그가 「……內에 이미 있음」(schon-sein-in……)을 말하는 것이다. 第一의 契機가 實存性(Existenzialität)을 表現하고 있는 것이라면, 第二의 契機는 事實性(Faktizität)을 提示하는 것이라고 하겠다. 現存하고 있다는 것은 항상 事實的이라는 것이며 따라서 “實存성은 本來的으로 事實性에 依하여 規定되어 있다.”⁴⁹⁾ 그리하여 現存在의 存在는 「自己에 앞서서 이미 世界內에 있음」(Das sich-vorweg-schon-sein-in-einer-Welt)이라는 한층 더 統一的인 構造를

47) Ibid. S. 191.

48) Ibid. S. 192.

49) Ibid. S. 192.

나타내게 된다. 끝으로 現存在가 事實적으로 實存한다함은 항상 벌써 配慮하면서 世界內에 있음을 意味한다. 즉 現存在는 內世界的으로 만나는 存在者, 有用存在者 옆에 頹落해 있음을 意味한다. 이것이 第三의 契機로서 「... 옆에 있음」(Das sein-bei……)이며, 現存在의 平均的 日常性에 있어서 頹落性(Verfallenheit)을 表現하고 있는 契機이다. 이리하여 “現存在의 存在는 「內世界的으로 만나는 存在者의 옆에 있는 것으로서 自己에 앞서서 이미 世界內에 存在하고 있음」(das Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Weltals Sein bei innerweltlich beegnendem Seiendem)을 意味한다. 이 存在가 純粹하게 存在論的, 實存論的으로 使用된 心憂(Sorge)라는 名稱의 意味를 充足시켜 주고 있다.”⁵⁰⁾

心憂는 이와같이 三構造契機로써 構成되어 있기는 하나, 그것은 언제나 하나의 全體的 統一體로서 다루어져야 할 것이요, 이제 말한 契機의 結合에 依해서 비로소 形成되는 것이 아님은, 現存의 根本機構로서의 世界內存在를 論함에 있어서나, 앞으로 論究할 時間性的 脫自態를 論함에 있어서 그것의 構造契機를 個別的으로 論한 後에 그들의 結合에 依하여 비로소 하나의 統一體로서의 世界內存在와 時間性을 導出해 낼수 없는 것과 同一하다. 그러면 이러한 現存在의 存在인 心憂는 그것의 可能根據와 어떻게 關係하고 있는 것일까? 心憂의 어떠한 契機가 時間性的의 어떤 樣相에서 解明될 것인가?

第四節 心憂의 可能根據로서 時間性

Heidegger가 時間性的의 解明에 있어서 端初로 삼은 것은 죽음(Tod)이다. 죽음은 現存在에게 던져진 「끝」으로서 現存在의 가장 自己的이고 他人과 沒交涉的인 確實한, 그러나 언제 있을지 모르는 不定한, 그럼에도 不拘하고 그것을 決코 넘어설 수 없는 可能性이다. 現存在는 「죽음에의 存在」(Sein zum Tode)라는 本源的인 存在方式에 있어서 完全히 開示된다. 어느 누구도 他人으로 부터 그의 죽음을 除去할 수는 없다. 죽음은 언제나 나의 것이며, 어느 누구의 것도 아니다. 「죽음에의 存在」는 先驅(Vorlaufen)이며, 이 先驅

50) Ibid. S. 192, S. 317, S. 327 參照.

的 決意性(vorlaufende Entschlossenheit)에 依하여 現存在에게는 本來的인 卓越한 存在가 可能하게 된다. 先驅的 決意性은 現存在로 하여금 世人으로 自己自身을 消失하는 것을 撲로시키고 本來的인 自己에게 하는 可能性에 直面시킨다. 즉 非本來的 自己인 世人으로 沒入하는 것에서 本來的인 自己으로 귀환시키는 것이다. 이와같이 實存하는 卓越한 可能性 안에서 自己自身으로 到來시키는 것이 다름아닌 將來(zukunft)라는 根本的인 時間現象이다. 將來라는 것은 아직 實現되어 있지 않지만 앞으로 언젠가 한번은 實現性을 가진 「지금」을 意味하는 것이 아니라, 現存在가 그 안에서 가장 獨自的인 存在可能性에 있어서 自己自身으로 到來하는 그 到着을 意味한다. 現存在는 自己의 存在에 있어서 將來的이기 때문에 本來的으로 自己를 可能케 하고 있다. 그리하여 心憂의 第一契機인 “自己에 앞서서 있음은 將來에 根據하고 있다.”⁵¹⁾

先驅的 決意性은 現存在를 그의 本質的인 負責的存在(Schuldigsein)에 있어서 理解하고 있다. 즉 現存在는 本質的으로 그의 負責의 存在에 있어서 存在한다. 그런데 負責(Schuld)이란 他人과의 共同存在에 있어서 關係하는 通俗的인 負債, 責任, 過失, 犯罪등을 意味하지 않음은 물론이려니와, 當爲나 法과 聯關되는 것도 아니다. 現存在가 항상 이미 있었던 것으로서 本來的으로 存在하고 있음을 意味한다. 이것이 다름아닌 現存在가 自己의 被投性을 어느 누구의 것도 아닌 獨自的인 自己의 것으로 받아 들이는 것이다. 따라서 「이미」는 이미 내던져진 存在者의 實存的 時間的 存在를 意味한다. 왜냐하면 現存在는 그가 存在하고 있는 한에 있어서 被投된 存在者로서 實存하고 있으며, 따라서 벌써 지나가 버린 것이 아니기 때문이다. 그러나 그는 이미 被投되어 存在하고 있다는 意味에 있어서 즉 過去에 있다는 意味에 있어서 既在的 存在이다. 이것이 現存在의 事實性이며 “事實性的 第一次的 實存論的 意味는 既在性(Gewesenheit)에 있다.”⁵²⁾ 이와같이 現存在는 이미 있었던 것으로서 存在하는 한에 있어서 將來的으로 自己自身으로 到來한다. 그러므로 現存在가 죽음에의 存在에 있어서 죽음으로 先驅한다는 것은 가장

51) Ibid. S. 327.

52) Ibid. S. 328.

自己的인 既在에로 歸來함을 말하는 것이며, 本來的으로 將來的이라는 것은 本來的으로 既在的이라는 것이다. “既在는 一定한 方式에 있어서 將來에서 發生하고”,⁵³⁾ 將來的인 한에 있어서만 本來的으로 既在的일 수 있다. 그리하여 心憂의 第二契機인 “……內에 이미 있음은 그 自身 既在를 表明하고 있다.”⁵⁴⁾

現存在의 頹落에서 世人의 世界가 展開되며 따라서 現存在는 그의 심각한 죽음 앞에 놓인 本來的으로 고독한 모습에서 뒤돌아서서 安逸과 好寄心과 雜談을 일삼는 世界에로 平均化되어 버린다. 이와같이 現存在가 內世界的으로 만나는 存在者 옆에 있으면서 그 存在者들과 交涉하고, 그것들을 만나게 되는 것은 이들 存在者의 現前에 있어서만 可能하다. 따라서 “……옆에 있음은 現前(Gegenwärtigen)에 있어서 可能하게 된다.”⁵⁵⁾ 그런데 이 現前은 現在(Gegenwart)의 非本來的 樣相을 意味한다.

이와같이 心憂의 構造契機는 時間性的 各樣相에 根據하여 비로소 可能하며, “心憂構造의 根源的 統一性도 時間성에 놓여 있다.”⁵⁶⁾ 앞에서도 論한 바와 같이 心憂의 構造가 어떤 斷片的인 契機의 結合에 依해서 形成될수 없드시, 이 時間性 自體도 결코 時間의 經過나 累加에 依한 將來, 既在, 現在에서 形成되는 것은 아니다. 時間性是 一般的으로 어떤 存在者도 아니며, 또한 存在하고 있는 것도 아니다. 時間성은 時成(Zeitigen)하는 것이며, 이 時成하는 時間樣相에다 Heidegger는 脫自(Ekstase)라는 名稱을 부여하고 있다. “時間성은 根源的인 脫自 그 自體이다. 그러므로 우리는 將來, 既在, 現在의 特徵的 現象을 時間性的 諸脫自라고 부른다.”⁵⁷⁾ 時間성은 “우선 自身으로부터 비로소 나오는 存在者가 아니며 그 本質은 脫自의 統一에 있어서 時成하는 것이다.”⁵⁸⁾ “時間성은 各脫自態 안에서 全體적으로 時成하고 있으며,”⁵⁹⁾ 各脫自態는 다른 二脫自態에 依하여 保持되고 있다. 따라서 根

53) Ibid. S. 326.

54) Ibid. S. 327.

55) Ibid. S. 327.

56) Ibid. S. 327.

57) Ibid. S. 328.

58) Ibid. S. 329.

59) Ibid. S. 350.

源的이며 時成하는 時間은 水平化된 純粹한 無始無終한 지금의 連續 즉 通俗的 時間과는 엄밀히 區別되어야 할 것이며, 이러한 水平化된 通俗的 時間은 根源的인 時間에 그 根據를 가지고 있으며, 여기서 비로소 派生된 時間이다. 그러면 이와같이 根源的인 時成하는 時間의 本來的 樣相과 非本來的 樣相은 어떠한 것인가? 現存在는 죽음에의 存在였으며, 죽음에의 存在로서 가장 本來的인 存在可能性에 있어서 存在할 수 있는 것은 다름아닌 先驅的 決意性에 依해서만 可能하다. 따라서 “先驅는 現存在를 本來的으로 將來的 이게 한다.”⁶⁰⁾ “現存在는 第一次的으로 그의 가장 本來的이며 沒交涉的인 存在可能에 있어서 自己에로 到來하는 것이 아니고, 配慮된 것이 許容하며 또는 拒否하는 바의 것으로 부터 配慮的으로 自己를 豫期하고 있다.”⁶¹⁾ 따라서 “非本來的 將來는 豫期(Gewärtigen)의 性格을 가진다.”⁶²⁾ 現存在는 本來的으로 將來的이면서 本來的으로 現存在이다. 先驅的 決意性에 依한 本來的 自己到來는 同時에 가장 固有한 그의 單獨化의 안으로 내던져진 自己에로 歸來(Zurückkommen)함을 意味하며, 이 歸來가 다름아닌 本來的 現在性으로서의 復歸(Wiederholen)이다. “本來的 現在를 우리는 復歸라고 부른다.”⁶³⁾ 平均的 日常性에 있어서 現存在는 世人으로서 配慮된 것에 머물며 配慮된 것에다 自己의 被投性을 委託시킨다. 이때 非本來的 既在性으로서 忘却(Vergessenheit)이 作用한다. 先驅的 決意性에 있어서 現存在가 自己本來的인 被投性을 引受하고 동시에 自己固有한 죽음 앞에 나서는 것은 바로 이 瞬間이다. “그러므로 本來的 時間性 안에 保持되어 있는 本來的 現在를 瞬間(augenblick)이라 부른다.”⁶⁴⁾ 그리고 “本來的 現在로서의 瞬間과 區別하여 非本來的 現在를 現前(Gegenwärtigen)이라 부른다.”⁶⁵⁾ 現前은 瞬間없는, 決意없는, 現在이며, 現存在가 配慮하는 世界에로 頽落하여 內世界的 存在者 옆에서 그들과 만나게 되는 것도 이 現前に 있어서 可能하다.

60) Ibid. S. 325.

61) Ibid. S. 337.

62) Ibid. S. 337.

63) Ibid. S. 339.

64) Ibid. S. 338.

65) Ibid. S. 338.

以上과 같이 瞬間性은 脫自的 統一體로서 將來的 既在的 現在이며, 그것의 本來的 樣相은 先驅的 復歸性 瞬間이요, 非本來的 樣相은 豫期的 忘却的 現前임이 밝혀졌다.

結 論

지금까지의 論究의 結果, 現存在는 그의 世界內存在의 分析을 통하여 여러 實存範疇 위에서 밝혀졌고, 이 實存範疇는 그의 存在全體性인 心憂에로 還元되었고, 心憂는 다시 그것의 存在意味인 時間性的 地平에서 解明되었다. 時間性은 脫自的 統一體로서 根源的으로 將來에서 時成하였으며 이러한 根源的인 時間性은 그것의 本來的 樣相과 非本來的 樣相으로 分析되었다.

그러면 이와같은 時間性的 兩樣相에 있어서 現存在는 어떠한 方式으로 存在하고 있는가? 現存在의 存在機構에는 企投가 屬해 있었고, 이 企投에 依해서 그는 가장 固有한 存在可能으로 부터 自己自身을 理解하고 있다. 企投는 現存在의 가장 本來的 根源的 開示性으로서 實存의 眞理이며, 따라서 “現存在는 眞理에 있어서 存在한다.”⁶⁶⁾ 그러나 現存在의 存在機構에는 等根源的으로 頹落이 屬해 있기 때문에 그는 世人으로 沒入한다. “現存在는 本質的으로 頹落해 있기 때문에 그의 存在機構에 依하여 非眞理에 있어서 存在한다.”⁶⁷⁾ 現存在는 實存하고 있는 한에 있어서 그때 이미 世人으로서 頹落하고 있는 것이 아닌가? 實存으로서 現存在는 同時에 自己自身 속에 世人의 可能性을 內在하고 있으며 世人으로의 그도 벌써 自己 속에 實存의 可能性을 內在하고 있는 것이 아닌가? 그렇기 때문에 “現存在는 等根源的으로 眞理와 非眞理에 있어서 存在하는 것이”⁶⁸⁾ 아닌가? 都大體 存在는 어떠한 特性을 가지는가? “存在가 自己 自身을 贈與하는”⁶⁹⁾ 한에 있어서 “現存在는 脫存的(ek-sistent)이며, 內存在(in-sistent)이다.”⁷⁰⁾ 이것은 “存在가 自己를 贈與하며 동시에 拒否함”⁷¹⁾을 意味하는 것이요, 存在의 有限함을 말하는

66) Ibid. S. 221.

67) Ibid. S. 222.

68) Ibid. S. 223.

69) *Über den Humanismus*, S. 20.

70) *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 21.

71) *Über den Humanismus*, S. 23.

하이데거의 基本存在論

것이다. 그리하여 存在는 存在者를 통하여 나타나는 것이요, 時間은 存在의 나타나는 모습인 것이다. 끝으로 하이데거의 思想體系에 있어서 基本存在論의 位置와 現存在의 形而上學과의 關係는 어떠한가? 基本存在論은 始終一貫 現存在의 存在에 관하여 그 存在를 現象的으로 分析하는 데서 成立하는 것이나, 現存在의 形而上學은 基本存在論을 基盤으로 하면서도 存在自體으로 超越하는 現存在自身の 運動으로서 成立하는 것이다. “現存在의 存在機構의 露顯(Enthüllung)은 存在論이다. 이 存在論에는 形而上學의 可能性的의 基礎——形而上學의 基礎로서 現存在의 有限性——가 놓여져있는 限에 있어서, 이 存在論은 基本存在論이라 불리운다.”⁷²⁾ “그러나 이 基本存在論은 다만 現存在의 形而上學의 第一般階에 不過하다.”⁷³⁾ 이와 같이 現存在의 形而上學은 基本存在論을 基盤으로하는 廣範하고도 高次的인 것이며, 이것은 앞으로 存在一般의 思想으로 止揚되어 간다.

參 考 文 獻

- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927.
M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, 1951.
M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt. 7. Aufl. 1949.
M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1954.
M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1946.
M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, 1957.
M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, 1955.
H. Knittermeyer, *Die Philosophie der Existenz*, Stuttgart, 1952
M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*,
Heidelberg, 1949.

72) *Kant und das Problem der Metaphysik*. S. 209.

73) *Kant und das Problem der Metaphysik*. S. 209.