

現存在의 全體存在可能 문제와 죽음의 意味

—하이텍거에 있어서—

최 경 옥

<目 次>

들어가는 말

I. 基礎的 存在論

II. 現存在 全體存在可能的 문제

一. 문제의 제기

二. 終末과 죽음

III. 「죽음에로의 존재」의 存在論的 實存範疇的 構造

一. 죽음과 不安

二. 非本來的 「죽음에로의 존재」

三. 本來的 「죽음에로의 존재」

맺는말

들어가는 말

人間存在은 본질적으로 有限한 構造를 지니고 있다. 人間存在의 有限性을 그 時間性的 地平에 있어서 단적으로 드러내 주는 것이 人間存在의 時間上的 終末인 죽음이다. 따라서 그 全體的인 構造에 있어서의 人間存在을 탐구의 對象으로 삼고 있는 이상 哲學者뿐 아니라 진정으로 人生을 理解하고자 하는 사람이면 누구나 한 번쯤은 熟考해보지 않을 수 없는 것이 죽음의 문제이다. 그러나 事實 그대로의 죽음의 문제를 哲學的 탐구의 과제로 삼았던 哲學者는 극히 드물다. 종래의 哲學者들이 죽음을 문제로서 다룬 적이 있다 해도 그것은 죽음 자체의 意味라기 보다는 죽음이 불러 일으키는 恐怖를 輕減시키거나 克服할 수 있는 方法을 모색하기 위한 데 그 主眼點이 있었다고 말해도 過言

이 아닐 것이다. 그 원인이 어디에 있었던 간에 哲學史에 있어서 이렇듯 거의 無意味하게 취급되어져 왔던 것이 人間存在의全體에 대하여 근본적인 意義를 가지는 것으로 등장하게 된 것은 소위 實存哲學이라는 명칭하의 일련의 철학사조에 전적으로 기인한다.

本小考는 하이데거가 그의 哲學的 思想을 전개해 가는 역정에 있어 죽음의 문제를 어떻게 다루고 있으며, 그에 있어 죽음이란 어떤 意味를 지니고 있는가를 밝히는 데 目的이 있다. 하이데거는 죽음의 문제를 그의 主著「存在와 時間」에서 다루고 있다. 그러므로 本論에 들어가기에 앞서 먼저, 「存在와 時間」에서 하이데거가 본래 노리고 있는 바 기본 문제들을 간단히 언급하여 그 기본 概念들을 밝혀 두는 것이 논술상 순서이겠기에 우선 다음 面을 할애한다. 그리고 여기에서 하이데거가 본래 의도하고 있는 기본 논제의 해명에 있어 죽음의 문제해명이 어떤 역할을 담당하는가를 밝히는 것이 또 하나의 課題로서 성립한다.

Ⅰ. 基礎的 存在論

하이데거가 「存在와 時間」에 있어 근본문제로 삼고 있는 것은 存在者의 存在이다. 이 때 存在는 이것 또는 저것등 구체적 개별자를 가리키는 存在者및 存在者 전체, 存在者 一般과는 엄밀히 구별되어야 한다. 存在는 存在者의 存在이므로 存在者와 不相離의 관계에 있으면서 동시에 不相雜의 관계에 있는 無規定的인 것이다. 그렇다고 하여 추상개념인 最高類로서 存在를 보는 것은 큰 실책이다. 이와같이 思惟의 형식적 오르가논에 의해 存在를 탐구해온 탓으로 형이상학은 存在와 存在者의 차이를 혼동하게 되었으며, 存在忘却 存在隱蔽의 역사를 이루었던 것이다. 그리하여 하이데거는 종래의 형이상학을 파괴하는 동시에 전혀 새로운 방법으로 存在물음을 제기한다. 즉 어떤 사유의 형식에도 왜곡됨이 없이 그 자체로서 顯現하는 事態 자체에로(zur Sache Selbst) 육박하여 기술하려 한다. 이것이 이른바 훗설에서 빌려온 現象學的方法이다. 그런데 存在가 現象하는 곳은 人間存在이다. 그러므로 하이데거가 存在탐구의 일환으로서 人間存在의 분석을 통해 存在一般의 解明의 地平을 찾고자 시도한 것이 「存在와 時間」인 것이다. 「存在와 時間」을 基礎的 存在論(Fundamentalontologie)이라 일컫는 所以然이 이 점에 있다.

하이데거는 “現存在의 本質(Wesen)은 實存(Existenz)에 있다”¹⁾고 언명하고 있다. 이 때 實存은 現存在에게만 적용되는 술어로서 現存在 이외의 存在

1) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 42

者인 事物, 즉 眼前存在者(Vorhandenes)나 有用存在者(Zuhandenes)에게도 적용될 수 있는 “可能性으로서의 本質(essentia)과 구별해서 現實性을 의미하는 現實存在(existentia)”²⁾를 뜻하는 전통적 형이상학의 개념으로서 사용되고 있는 것이 아니다. 오히려 實存은 現存在의 可能性에 근거하고 있다. 實存이란 “存在의 方式, 즉 存在의 顯示性을 향해 開顯되어 있는 存在者의 存在를 말한다.”³⁾ 또 人間存在를 구태어 現存在라고 명명하고 있는 까닭은 “人間의 本質에 대한 존재의 관여와 함께, 人間과 存在自體의 顯示性(Da)과의 본질 관계를 동시에 한 말로 표현하기 위해서이다.”⁴⁾ 여기서 유의해 둘 것은 훗설이 先驗的 現象學의 영역으로서 순수의식을 내세우는 데 반하여 하이데거는 存在의 현상영역으로서 단순한 意識을 넘어선 차원으로서 現存在를 내세우고 있다는 것이다. 이러한 現存在는 世界內存在이다. 이 때 內存在(In- Sein)는 延長된 事物의 空間上의 關係를 뜻하는 것이 아니라 世界와 부단한 관계속에서만 存立할 수 있는 存在論的 實存論的 구조를 뜻한다. 즉 世界內에 被投되어 있어 自己 存在自體를 문제시하고 있으며 內世界的 存在者인 眼前存在者, 有用存在者와 配慮(Besorgen)의 方式에 있어서 교섭하며, 自身과 同一한 存在方式을 지니고 있는 存在者인 他人을 考慮(Fürsorgen)하며 더불어(mit) 존재하는 存在의 相關的 構造를 말한다. 이런 “世界內存在의 기본적 存在論의 性格은 實存性(Existenzialität), 事實性(Faktizität) 그리고 頹落性(Verfallen-sein)”⁵⁾이며 이 세 契機의 構造全體를 統一하여 術語로서 定式化한 것이 바로 心憂(Sorge)이다. 心憂는 가장 自己的인 存在可能에로의 企投的인 存在인바 實存性을 나타내는 第一契機「自己에 앞서서 있음」(Das Sich-vorweg)과 被投的 事實性을 나타내는 第二契機「…內에 이미 있음」(Schon-sein-in)과 平均的⁶⁾ 日常性에 있어 內世界的으로 만나는 存在者 옆에서 雜談(Gerede)과 好奇心(Neugier)과 曖昧性 속에 몰입하여 있어 頹落性을 나타내는 第三契機「… 옆에 있음」의 세 契機의 全體的 統一體이다. 이런 世界內存在로서의 現存在를 開示해 주는 開示性은 人間存在의 根本狀況性(Grundbefindlichkeit)으로서 不安(Angst)이라는 氣分(Stimmung)이다. 現存在의 全體性인 心憂의 意味는 時間性이며, 時間性은 그 안에서 存在全體性이 解明될 수 있는 地平이다. 이 때 하이데거가 時間性의 解明을 위해 단초로 삼고 있는 것이 죽음의 문제이다. 따라서 人間的 現存在의 完전한 理解를 위해서는 필연적으로 죽음에 대

2) M. Heidegger, *Über den Humanismus*, S. 68.

3) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, S. 15.

4) Ibid. S. 13.

5) SUZ S. 191.

6) “現存在의 이 日常的 無差別을 우리는 平均性이라 부른다.” SUZ, S. 43.

한 理解가 先決的으로 요청된다.

II. 現存在 全體存在可能的의 문제

一. 문제의 제기

죽음은 現存在의 최후적인 限界인 終末로서 存在可能한 것이다. 終末은 全體性을 限界지우며 規定한다. 그러므로 죽음의 개념이 實存範疇的⁷⁾으로 얻어진다면 現存在의 全體存在도 해명될 수 있다. “現存在的으로 죽음은 단지 實存的「죽음에로의 存在」(Sein zum Tode)에 있어서만 存在한다.”⁸⁾ 따라서 「죽음에로의 存在」의 實存範疇的 構造가 밝혀진다면 現存在의 全體存在可能的의 문제도 밝혀질 것이다.

그런데 現存在의 全體存在를 存在論的으로 파악하는 것이 전연 不可能한 듯이 보이는 점이 있다. 왜냐하면 現存在의 全體存在로서 형식상의 術語로 밝혀진 心憂에 第一契機인 「자신에 앞서서 있음」(Sich vorweg)이 本質的으로 속해 있기 때문이다. 「자신에 앞서서 있음」은 現存在가 自身の 存在可能에 항상 이러 저러하게 태도를 취한다는 것, 즉 實存한다는 것을 뜻한다. 實存은 現存在의 本質을 規定하는 것이다. 現存在가 現存在로서 存在하는 한 現存在에게는 그 자신의 存在可能인 終末, 즉 아직(noch) 現實化되지 않은(nicht) 그 어떤 것이 外在(Ausstehen)한다. 따라서 現存在의 근본기구(Grundverfassung)의 본질에 「아직 없음」(Noch nicht)이 있으며 非完結性이 놓여있다. 아직 可能的인 그 어떤 것이 外在하는 것을 除去한다고 하는 말은 즉 現實的인 全體存在로서 存在시킨다고 하는 것은 現存在를 더 이상 實存하지 않게 한다는 말이다. 즉 現實的인 全體를 획득한다는 말은 世界內存在를 상실한다는 것을 뜻한다는 파라독스가 성립한다. 그렇다면 存在者로서 現存在의 全體는 결코 파악 不可能하다는 결론이 나올 수 있다. 여기에서 하이데거는 그의 독특한 論法으로 現存在의 全體存在可能的의 문제와 함께 全體存在를 限定하는 概念인 죽음의 문제 해명을 試圖하고 있다. 얼핏보기에 難攻不落인 듯이 보이는 이 推論에 對해 그는 다음과 같이 反論을 편다.

이 推論에 前提로 사용되고 있는 概念인 「自身에 앞서서 있음」은 抹殺될

7) 하이데거는 實存範疇(Existenzialien)를 現存在 아닌 存在者의 規定性인 範疇(Kategorien)와 구별한다. “현존재의 분석에서 생기는 모든 해명은 現存在의 實存構造에 관계해서 얻어진다. 그 해명은 實存性(Existenzialität)으로부터 규정되므로 現存在의 存在性格을 우리는 實存範疇라 부른다.” SUZ, S. 44,

8) SUZ, S. 234.

수 없는 心憂의 本質의 構造 契機이다. 따라서 結論을 뒤엎으려면 그 推論過程에 있어서 타당치 못한 推論形式을 찾아 내든가 아니면 推論過程에서 使用된 概念들의 타당성 여부를 검토할 수 밖에 없다. 그래서 하이데거는 다음과 같이 문제를 제기한다. 지금까지의 推論過程이 과연 現存在的인 推論, 즉 實存範疇的 存在論的인 意味에 알맞는 概念들에 의한 推論이었는가? 아니면 現存在的이 아닌 存在者인 眼前存在者나 有用存在者를 規定하는 方式으로 엮어진 것이 아닌가? 하이데거에 의하면 人間存在에 관한 規定은 어디까지나 實存範疇的 存在論的이어야하며 그렇지 않다면 모든 規定은 人間存在에 타당치 않은 것, 즉 無意味한 것으로 된다.

따라서 現存在的의 全體存在과 그 可能存在로서의 終末인 죽음에 관한 물음의 수행은 自然히 實存現象에 관한 分析을 포함하게 되며, 이 물음의 수행의 핵심에 놓여 있는 것이 죽음의 實存範疇的인 概念의 획득이라 하겠다.

二. 終末과 죽음

죽는다(Sterben)는 것은 「더 이상 世界內에 存在하지 않게 된다」, 「世界로부터 나간다」는 것으로서 世界內存在의 喪失을 意味하며 同時에 現存在가 아닌 것으로 넘어 가는 것을 意味한다. 즉 죽음은 더 이상 實存不可能해진다는 意味에 있어서 存在喪失이다. 나 자신의 存在의 喪失은 主體로서 모든 經驗可能性的의 喪失이다. 따라서 나 自身の 죽음은 經驗할 수 없다. 그러면 他人의 죽음은 經驗할 수 있는가? 他人의 죽음을 眞正한 意味에서 經驗할 수 있다면 죽음의 概念뿐 아니라 現存在 全體性的의 存在論的 規定도 가능하게 된다. 現存在는 他人과 共同存在한다. 따라서 他人의 죽음을 만날 수 있다. 그때 우리는 現存在的의 存在方式을 가진 存在者가 갑자기 더 이상 現存在가 아닌 存在者, 즉 屍體로 급변하는 묘한 순간의 현상을 보게 된다. 그 屍體는 병리학적 해부학적인 對象으로서 즉 有用存在者나 眼前存在者로서 配慮의 對象이 될 수 있다. 또 遺族에게는 考慮(Fürsorge)의 對象으로서 있을 수 있다. 그러나 心憂의 對象이 되지 못한다. 다시 말하면 죽는자가 느끼는 바 存在喪失에 있어서 他人의 죽음을 경험할 수 없다. 우리는 단지 世界 안에 있는 어떤 것의 소멸이라는 事件을 만날 뿐이다. 이와 같은 事實에서 우리는 죽음의 實存範疇的 構造 契機를 얻을 수 있게 되었다. “죽음의 存在論的 構造契機는 各自性(Jemeinigkeit)과 實存(Existenz)이다.”⁹⁾ 죽음은 그때 그때 본질적으로 나의 것으로서 自己的인 現存在的의 現象으로서만이 파악될 수 있다. 죽음은 客觀的으로 관찰할 수 있는 어떤 事件으로서 範疇的으로 파악할 수

9) SUZ, S. 240.

없다. 따라서 다음과 같은 結論을 내릴 수 있다. 終末로서의 죽음이 現存在의全體性을 限定하는 한全體存在와 죽음은 實存範疇의으로 그때 그때 自己的인 現存在의 現상으로서 파악되어야 한다.

그런데 全體存在를 限定하는 終末이란 一般的으로 무엇을 말하는가? 또 現存在의 終末은 現存在가 아닌 다른 存在者의 終末과 어떻게 다른가? 終末一般을 論하기에 앞서 存在一般의 解明이 前提되어야 한다. 存在一般의 解明은 하이데거의 本來의 탐구의 테마이다. 이 문제를 여기에서 論하기에는 너무도 褊窄한 문제이므로 피할 수 밖에 없다. 하이데거 자신도 終末一般의 構造를 형식적인 構造로서라기 보다는 형식을 떠난, 즉 일정한 即物的(sachlich) 存在者에 관계해서 그 특정한 存在者의 存在方式에 의해 결정되는 構造의 變樣으로서 밝히고자 하고 있다.

“끝나다(Enden)는 그치다(Aufhören)이다.”¹⁰⁾ 그치다는 다시 두 가지로 나뉘어 진다. 첫째로 「비가 그치다」에서와 같이 眼前存在者로 부터 非眼前存在者로 넘어 가는 것과, 둘째로는 비로소 眼前存在者로 됨의 두 가지를 意味한다. 다시 後者는 完了的(fertig)인 것과 未完了的(unfertig)인 것으로 나누어질 수 있다.

그런데 앞서 우리는 아직(noch) 現實化 되지 않은(nicht) 것으로서의 終末을 外在(Ausstehen)로서 설명했다. “外在은 어떤 存在者에 참으로 속하는 어떤 것이 아직 결여 되어 있다라는 뜻이다.”¹¹⁾ 예컨대 갚아야 할 債務 중 아직 갚지 않은 채무의 나머지는 外在한다. 그러나 債務를 償還한다면 外在은 除去된다. 그러므로 外在은 “함께 속하는 것(Zusammengehörige)이 아직 함께 있지 않음”¹²⁾을 뜻한다고 할 수 있다. 外在해 있는 存在者는 總體의 存在를 위해 有用한 存在이다. 여기에서 하이데거는 外在란 말은 有用存在者의 存在規定에 속하는 말로서 現存在의 存在規定에 適當치 않다고 단언한다. 즉 앞서의 外在로써 推論된 것은 現存在的이 아니다. 外在의 除去는 總體로서의 存在의 始作이다. 그러나 現存在는 「아직 없음」(noch nicht)이 채워진다는 것은 總體로서의 存在의 始作이 아니라 오히려 非存在의 始作이다. 現存在는 「아직 없음」이 除去되지 않는 한에 있어서 存在한다. 「아직 없음」이 本質적으로 속해 있는 存在者는 生成(werden)하는 存在者, 즉 生命體이다. 그래서 하이데거는 과일의 예를 들어 아직 成熟하지 않은 과일의 終末로서의 죽음을 비교하고 있다. 아직 未成熟의 과일의 「아직(noch) 익지 않음(nicht)」은 成熟을 향해 간다. 과일의 「아직 없음」은 外部로부터 와서 덧 붙

10) SUZ, S. 244.

11) SUZ, S. 242.

12) Ibid.

여져 채워지는 것이 아니라 과일이 成熟을 향해 스스로를 가져가는 것이다. 과일의 成熟은 可能性으로서 未熟한 상태의 과일에 이미 속해 있는 것이다. “이와 같이 現存在도 存在하는 한 「아직 없음」이다.”¹³⁾ 따라서 現存在的 「아직 없음」인 終末은 可能存在로서 이미 現存在的의 상태에, 즉 存在機構 속에 속해 있는 것이다.

그러나 과일의 終末인 成熟과 現存在的의 終末인 죽음에는 근본적인 차이가 있다. 成熟해 가는 과일에는 時間上의 終末과 本來의 完成이 一致한다. 그러나 現存在的는 完成과 죽음이 一致하지 않는다. 즉 延長되어 있는 時間의 持續의 단절이라는 終末의 순간에 現存在的의 本來의 可能性이 完成된다고는 말할 수 없다. 따라서 現存在的의 죽음을 終末이란 한 날 事件의 양태로서 특징지을 수 없음이 여기에서 드러난다. 또한 앞서 문제로 제기 되었던 바 現存在的의 全體存在 파악 不可能성에 관한 推論이 타당치 못한 概念에 근거하고 있는 타당치 못한 推論이었음도 드러난다.

現存在的의 終末은 外部로부터 언젠가 닥쳐오는 未來의인 事件이 아니라 “現存在가 存在하자마자 곧 인수한 存在方式이다.”¹⁴⁾ 現存在的의 存在의 始作은 終末의 始作이다. 現存在的의 本質的인 存在構造는 「終末에로의 存在」(Sein zum Ende)이다. 따라서 現存在的의 存在方式인 죽음은 現存在的의 存在機構에 근거해서 해명될 수 있다. 또한 全體存在 可能的의 문제도 存在機構에 근거해서 비로소 해명될 수 있다. 全體存在를 완결시켜 주고 規定지어 주는 終末이 生의 時間의 延長이 단절되는 어느 순간이 아니라 現存在的의 存在機構에 본질적으로 속해 있다면 죽음의 문제와 全體存在可能的의 문제의 탐구 方法이 근본적으로 轉回되어야 한다. 즉 心憂의 기본적 성격으로부터 現存在的의 存在方式에 속해 있는 죽음의 現象, 「죽음에로의 存在」의 存在論的 構造가 밝혀져야 한다.

Ⅲ. 「죽음에로의 存在」의 存在論的 實存範疇的 構造

一. 죽음과 不安

“죽음은 그때 그때 現存在 自身이 인수해야 하는 存在可能이다. 죽음과 더불어 現存在的는 自己的의 가장 自己的의 存在可能에 있어서 自己 自身에 앞서 直面(bevorstehen)해 있다.”¹⁵⁾ “죽음은 더 이상 現存在不可能의 可能性이다.”¹⁶⁾

13) SUZ, S. 244.

14) SUZ, S. 245.

15) SUZ, S. 250.

16) SUZ, Ibid.

現存在가 이러한 自己自身の 存在可能에 直面한다면, 자신의 存在可能으로서의 가장 自己的 存在者가 現存在 自身에게 充塡하게 드러난다. 또한 이때 現存在에게 모든 外部와의 관계들이 해소된다. 또한 現存在는 存在可能으로서의 죽음을 넘어 설 수 없다. 따라서 “죽음은 가장 自己的 물교섭적 넘어설 수 없는 可能性”¹⁷⁾ 임이 드러난다.

이러한 죽음에 直面할 수 있는 實存範疇의 可能性의 根據는 자기 存在의 開示性(Erschlossenheit)이 現存在에 본질적으로 속해 있기 때문이다. 現存在에 속하는 開示性은 “狀況性(Befindlichkeit)과 理解에 근거를 두고 있다.”¹⁸⁾ 이 탁월한 狀況性을 하이데거는 不安(Angst)이라 명명하고 있다. 따라서 여기에서 不安의 概念을 밝힐 필요가 있다. 不安은 實存哲學의 非論理的이며 氣分的인 독특한 性格을 잘 나타내 주고 있는 概念이다. 不安이 哲學的인 길은 意味가 있는 것으로서 認識된 것은 역시 實存哲學에 들어와서 었다. 이 발견의 선구자는 키엘케골이며, 「不安의 概念」의 출간에 의해 세상에 널리 알려졌다. 그러나 哲學的인 충분한 검토는 하이데거의 「存在와 時間」에서 이루어 졌다. 우선 不安은 그와 비슷한 現象인 恐怖(Furcht)와 구별된다. 공포의 對象(wovor)은 內世界的인 存在者로, 規定的인 것이다. 따라서 恐怖가 주는 위협으로부터 逃避가 可能하다. 不安의 對象(wovor 내지 worum)은 완전히 無規定的인 것으로 不安이 주는 위협은 一定한 面에서 오는 것이 아니므로 저항할 수 없는 완강한 것이다. “不安의 對象은 世界內存在 自體이다.”¹⁹⁾ 不安에 있어서 現存在가 可能性으로서의 죽음에 被投되어 있음이 顯示된다. “不安은 無를 顯示한다.”²⁰⁾ “不安에 있어서 全體로서의 存在者가 미끌어 떨어지는 마당에 거기에 남아 있으면서 우리에게 달려드는 것은 오직 이 아무런 의지거리도 <없다>는 것 뿐이다.”²¹⁾ 不安이 顯示하는 無는 現存在를 그 근거에 있어서, 즉 죽음에로의 被投性에 있어서 規定하는 無性(nichtigkeit)에 있어서 드러낸다.”²²⁾ “不安은 적극적 소극적인 두 가지 측면을 나타나게 된다.”²³⁾ 이 不安을 통해 人間의 허무적인 限界, 즉 죽음에 被投되어 있음이 드러나는 반면에 人間의 모든 創造的인 可能性이 開示된다. 즉 現存在를 日常的 頹落的인 公共的 解釋性으로부터 轉回시키며 “現存在를 그의 自由存在 앞으로 가져가며…自己 存在의 本來性으로 가져 간

17) Ibid.

18) SUZ, S. 184.

19) SUZ, S. 186.

20) Heidegger, *Was ist metaphysik*, S. 32.

21) Ibid.

22) SUZ, S. 308.

23) 曹街京, 「實存哲學」, p. 146.

다.”²⁴⁾ 不安은 우연히 때때로 떠오르는 氣分이 아니라 現存在의 根本生起(Grundgeschehen)이다. 따라서 不安은 죽음을 나중에 언젠가 도달하게 되는 죽음이라는 事件으로서가 아니라 現存在의 存在構造에 이미 포함되 있는 것으로서 그 被投性에 있어서 開示한다.

二. 非本來的「죽음에로의 存在」

現存在의 根本機構는 心憂이다. 心憂는 「內世界的으로 만나는 存在者 옆에 있는 것으로서 自己에 앞서서 이미 世界內에 있음」(Sich-vorweg-shon-Sein-in-der-Welt als Sein-bei innerweltlich begegnenden Seienden)의 구조를 이루고 있으며, 實存性, 事實性, 頹落性의 세 가지 性格을 지니고 있다. 죽음이 現存在의 存在構造에 속하는 存在方式인 이상 이 세 가지 性格이 죽음의 實存範疇的 概念을 이루고 있다. 그러므로 죽음의 現象을 實存性, 事實性, 頹落性의 관계에 있어서 밝힐 필요가 있다. 앞서 自身の 存在可能에 直面시키는 不安을 論述할 때 이미 하나의 契機가 밝혀졌다. 즉 現存在가 죽음에 被投되어 있다는 事實性이 밝혀졌다. 다음은 頹落性²⁵⁾에 있어서의 「죽음에로의 存在」의 구체적인 分析을 試圖해 보기로 한다.

頹落性에 있어서의 「죽음에로의 存在」는 平均的 日常性에 근거하고 있다. 日常性의 自我(Selbst)는 ‘나도’ 아니고 ‘너’도 아닌 平均的 中性的 日常人(Das man)이다. 日常人은 公共的 解釋性에 있으며 이 公共的 해석성은 曖昧性을 특징으로 갖고 있다. 이 公共的 解釋性의 言表는 雜談이다. “모든 解釋은 理解에 근거하며”²⁶⁾ 理解는 항상 氣分지어져 있는²⁷⁾ 것으로 狀況的인 것이다. 그러므로 雜談이 놓여 있는 狀況的 理解가 「죽음에로의 存在」를 어떻게 顯示하고 있는가를 밝힘으로써 日常的 頹落的인 「죽음에로의 存在」를 드러낼 수 있다. 雜談은 다음과 같이 말한다. “사람은 역시 결국 한번은 죽는다. 그러나 우선은 관계되지 않는다.”²⁸⁾ 「사람은 죽는다」에서 ‘사람’은 日常人을 가리킨다. 世人은 ‘나’가 아니며 ‘너’도 아니며 그 누구도 아니다. 이와같이 雜談은 죽음을 特實的으로 만나는 한갓된 事件으로서 말하며 代替할 수 없는 ‘나’ 자신의 存在可能인 바 죽음의 可能性을 隱蔽시킨다. 同時에 물교섭성 및 넘어설 수 없다는 성격도 隱蔽시킨다. 따라서 曖昧性의 公共的 解

24) SUZ, S. 187.

25) 이때 頹落은 도덕철학적인 의미가 아니라 本質的으로 숙고되지 않는 存在者가 밀려 닳아지기 때문에 存在의 진리를 망각하게 된다는 뜻이다; *Über den Humanismus*, S. 77. 참조

26) SUZ, S. 153.

27) SUZ, S. 142.

28) SUZ, S. 253.

現存在의 全體存在可能 문제와 죽음의 意味

釋性으로 인해 現存在은 世人속으로 喪失되어 가장 自己的 물교섭적 넘어 설 수 없는 可能性으로서의 죽음을 한갓된 公共的으로 生起하는 事件으로 轉換시켜버린다. 즉 죽음에 대해 配慮의 方式으로 태도를 취하게 한다. 이 解釋性의 支配에 의해 現存在의 狀況性은 不安으로부터 恐怖로 전환된다. 恐怖는 그 恐怖의 대상으로부터 逃避를 야기시킨다. 따라서 日常的 「죽음에로의 존재」는 “隱蔽的인 「죽음으로부터의 逃避」라는 계기를 가진다.”²⁹⁾ 그러나 「죽음으로부터의 逃避」도 일종의 죽음에 대한 現存在의 存在方式이다. 그 存在方式이 配慮의 方式일지라도 日常人에 있어서도 더이상 實存의 不可能의 可能性, 즉 가장 自己的 物교섭적 넘어 설 수 없는 存在可能이 문제되고 있다는 것을 알 수 있다.

그렇다면 이러한 逃避에 있어서 現存在은 자신의 죽음을 어떻게 理解하고 있을까? 世人의 雜談에 言表되어진 日常的 「죽음에로의 存在」의 理解는 어떤 것인가? 「人間은 한번은 죽는다. 그러나 우선은 아직 죽지않는다」에 있어서 「한번은 죽는다」는 말은 죽음의 確實性을 제시해 주고 있다. 죽음의 確實性이란 어떠한 상태인가? 어떤 存在者를 確信한다는 말은 참된 것으로서의 存在者를 참되다고 생각한다³⁰⁾는 뜻이다. 하이데거에 있어서 眞理는 存在者의 被發見性(Entdecktheit)이다. 모든 被發見性의 現存在의 開示性에 根據하고 있다. “心憂의 구조에 現存在의 開示性이 포함되어 있으며…現存在의 開示性으로 인하여 비로소 眞理의 가장 根源的인 現象에 도달하게 된다.”³¹⁾ “現存在은 본질적인 자신의 開示性인 한에 있어서 본질적으로 眞理이다.”³²⁾ 그렇지만 “現存在은 本質的으로 頹落的이므로 자신의 存在機構에 따라 非眞理에 있다.”³³⁾ 確實性은 眞理에 根據하고 있거나 等根源的으로 眞理에 속한다. 存在者의 諸樣態에 따라, 그의 開示性에 따라 眞理의 양태도 변한다. 따라서 그에 따라 確實性도 변한다. 즉 「참되다고 생각함」(fürwahrhalten)은 被發見的 存在者自體에 근거하고 있는 限에 있어서 眞理에 있는 것이며 隱蔽的 存在者에 근거하고 있는 確實性은 정당치 못한 것이다. 앞서 우리는 日常的 現存在은 자기 存在의 가장 自己的 物교섭적 그리고 넘어 설 수 없는 可能性을 대개 隱蔽시키고 있다는 것을 밝힌 바 있다. 그러므로 이런 隱蔽的 日常性에 있어서의 確實性이란 타당치 못한 「참된 것이라고 생각함」이다. 그렇다고 이 타당치 못한 確實性이 곧 疑心이라는 意味는 아니다. 眞正한 本來性

29) SUZ, S. 254.

30) SUZ, S. 256.

31) SUZ, S. 219.

32) SUZ, S. 221.

33) SUZ, S. 222.

에 있어서 깊이 確信하여 삶속에 받아 드리지 못하고 건성으로 確信한다는 뜻으로 봐야 할 것이다. 世人의 입장에서 죽음을 環境世界的으로 만나는 事件으로서 理解하는 한 여기에 관련된 確實性은 自身の 存在方式 그 자체인 「죽음에로의 存在」에 적중한 것이 되지 못한다. 隱蔽的 確信은 그 죽음이 가지고 있는 바 意味를 자신의 것으로서 자신의 存在方式 즉 삶 속에 인수하지 못하며 따라서 삶에 하등의 영향도 끼치지 못한다.

그런데 이러한 日常的 確信의 根據는 어디에 있는가? 그 根據는 경험적 事實에 있다. 하이데거에 의하면 단순한 경험적 사실에 근거한 죽음의 確實性의 의식은 죽음을 存在하는 바 그대로에 있어서 ‘나’ 자신의 죽음으로서 確信하지 못한다고 한다. 經驗的 事實보다는 오히려 죽음의 事實에 대한 日常的 狀況性이, 말하자면 恐怖와 같은 不安과 유사한 氣分이 좀더 高次的인 確實性을 부여해 준다. 그런데 恐怖의 狀況性에 있는 日常的 現存在는 一定한 죽음의 確實性은 알지만 本來的인 죽음의 確信으로부터 회피한다.

그러나 당분간 아직 죽지 않는다. 이 말은 죽음의 確實性和 죽음의 時期의 無規定性이 일치한다는 것을 말해 준다. 平均的 日常性에 있어서는 죽음이 아직 닥쳐 오지 않았다는 것은 未來의 時間이 無限定으로 보장되어 있다는 것을 의미한다. 그러나 실제로 이 죽는 時期의 無規定性은 죽음이 모든 순간에 있어서 可能하다는 것을 시사하고 있다. 現存在에서는 未來라는 時間의 延長이 보장되어 있지 않는 것이다.

이제 우리는 죽음의 완전한 實存範疇的 存在論的 概念을 規定할 수 있게 되었다. “現存在의 終末로서의 죽음은 가장 自己的 沒交渉的 確實한 그러면서도 無規定的인 넘어 설 수 없는 現存在의 可能性이다.”³⁴⁾ 그리고 이 완전한 죽음의 개념은 現存在가 全體로서 存在할 수 있는 存在方式의 解明에 기여한다. 日常的 現存在도 자신의 종말에 근본적인 관련을 이루고 있는 存在方式을 가지고 있다는 事實은 全體存在를 완결시키며 규정하는 終末은 生の 時間의 延長이 단절되는 未來의 어느 순간이 아니라, 現在의 存在하고 있는 순간에 이미 그 可能存在로서 포함되어 있다는 것을 더한층 명확히 밝혀준다. 따라서 現存在의 根本機構인 心憂가 現存在의 최후적인 可能性으로서의 죽음과 관련지어 있는 한 全體存在 可能性이 可能한 것으로서 성립하게 된다.

三. 本來的 「죽음에로의 存在」

지금까지 現存在의 全體存在可能的의 문제와 죽음의 문제를 現存在의 日常性

34) SUZ, S. 258. die eigenste, unbezugliche, gewisse und als solche, unbestimmte, unüberholbare möglichkeit des Daseins.

에 근거해서 밝혀오는 동안 죽음의 實存範疇의 概念이 드러났으며 이런 죽음에 對한 頹落的 非本來的인 存在方式, 즉 日常的 「죽음에로의 存在」는 「죽음으로부터의 逃避」이며 이 逃避라는 存在方式에 의해 本來的 「죽음에로의 存在」가 隱蔽된다는 것을 밝혔다. 그러면 現存在는 「가장 自己의 沒交涉의 그리고 넘어 설 수 없는 確實한 그러면서도 無規定的 可能性」을 本來的으로 있는 그대로에 있어 理解할 수 있는가? 죽음에 對한 本來的 理解는 存在에 있어 죽음에 대해 本來的으로 態度를 취하는 것, 즉 本來的 「죽음에로의 存在」를 말한다.

여기서 本來性과 非本來性이란 말을 하이데거가 어떤 의미로 사용하고 있는지를 고찰해 보는 것이 논술에 도움이 되리라 생각한다. 이 兩概念은 하이데거가 인간의 상태를 엄밀히 갈라져 있어 對立되어 있는 두 가지 상태로서 구별하는 데 사용하는 二元說이다. “非本來性은…물론 어떤 量이 적은 存在나 혹은 어떤 級이 낮은 存在의 程度를 의미하는 것이 아니라, 도리어 非本來性은 現存在를 그의 분당, 興奮, 興味, 향락 속에서 그의 가장 충만한 具體象에서 規定하는 것이며”³⁵⁾ “道德的 實存的 差異나 혹은 人間學的 差異를 의미하는 것이 아니라…人間本質의 眞理에 對한 脫我的 關與를 의미한다.”³⁶⁾ 이 두 存在方式의 사이는 연속적인 程度의 差異가 아니라 斷絶과 飛躍의 關係이다. 따라서 非本來性으로 부터 本來性에 도달하는 것은 決斷에 의한 離脫과 飛躍에 의해서 可能하다. 現存在는 그 存在에 있어 대개 非本來性에 沒入해 있기는 하지만 또한 “그 本質에 의해 可能的 本來的인 것이다.”³⁷⁾

本來的 「죽음에로의 存在」는 現存在의 實存的 存在的 可能性을 뜻한다. 이러한 可能性의 實存範疇의 條件은 무엇인가?

지금까지의 특징지워진 可能性으로서의 죽음에 관여하는 本來的 存在方式은 逃避가 아니라 非隱蔽的 開示性에 直面하게 하는 것이다. 現存在에 속해 있는 開示性은 狀況的 理解이다. 따라서 本來的 「죽음에로의 存在」의 實存範疇的 可能根據를 찾는 實存範疇的 企投는, 앞서 특징지워진 可能性에 對해 非逃避的 非隱蔽的으로 存在方式을 취한다는 意味에 있어서 「죽음의 理解」인 「죽음에로의 存在」의 契機들을 解明해야만 한다. “우선 「죽음에로의 存在」는 可能性에로의 存在이다.”³⁸⁾ 그러므로 첫째로 可能性을 開顯할 수 있는 非隱蔽的 存在方式이 무엇인가를 밝힌다면 本來的 「죽음에로의 存在」가 어떠한 상태인가도 밝혀질 것이다.

35) SUZ, S. 43.

36) *Über den Humanismus*, S. 78.

37) SUZ, S. 42.

38) SUZ, S. 261.

現存在가 아닌 存在方式을 가지고 있는 事物, 즉 眼前存在者와 有用存在者의 영역에서, 可能性 또는 可能한 것에 대해 現存在가 취하는 存在方式은 언제나 可能한 것의 現實化의 配慮이다. 이 경우 可能한 것이 現實化된다 함은 可能性이 無化되고 現實性이 대신 나타난다는 뜻이다. 그런데 有用存在者인 “道具(Zeug)의 存在性格은 事情(Bewandtnis)이다.”³⁹⁾ 道具가 道具로서 남아 있는 한 現實化된다 해도 「…로 부터…에로」(Um-gu)의 테두리를 벗어나지 못하며 항상 이미 「…을 위한」 可能性으로 남는다. 따라서 道具의 配慮의 現實化는 항상 相對的이다. 그러나 죽음은 現存在의 存在可能性이며, 現存在가 實存하는 한 어디까지나 可能性 그 自體로 남아 있다. 이러한 可能性에로의 非隱蔽의 存在는 可能性을 可能性에 있어서 드러내야 한다. 그런데 可能性의 現實化의 配慮라는 存在方式에 있어서 可能性에 관계할 때, 例로써 可能性으로서의 죽음이 언제 어떻게 現實化될 것인가라는 豫期(Erwartung)의 방식으로 可能性을 생각한다면 可能性을 그 可能性에 있어서 드러낼 수 없다. 그러면 죽음을 그 可能性에 있어서 드러내는 存在方式, 즉 非逃避의 非隱蔽의 本來的 存在方式은 무엇일까? 하이텍거는 그것을 術語上 可能性에로의 先驅(Vorlaufen)라고 밝힌다. 「죽음에로의 先驅」는 未來的인 事件인 죽음을 現在의 순간에 끌어 잡아 당겨 現在의 生에 근원적인 意味를 심는 實存的 態度라고 할 수 있다. “죽음이 결코 人生의 外廓에서 어느 때인가 닥쳐 오는 不可避한 事件이 아니라, 實로 生의 出發點, 出生의 순간부터 生의 全般的 意味를 규정하는 권위임을 깨닫는 것을 가리켜 하이텍거는 「죽음에의 先驅」라 하였다.”⁴⁰⁾ 先驅에 있어서 可能性에 다가 간다는 것은 現實的인 것으로 출현하게 하는 것을 뜻하는 것이 아니라 오히려 可能性에 다가 설 수록 可能性이 점점 더 커질 뿐이다. 可能性이 그 可能性 自體에 있어서 그대로 理解된다는 것은 實存的 不可能性的 可能性으로서의 죽음이 理解된다는 것이다. 그러므로 本來的 「죽음에로의 存在」를 가능케하는 근거가 先驅임이 명백하다. 先驅에 의해 「가장 自己的 최후적인 存在可能이 理解될 수 있다는 것은 本來的 實存이 可能해진다는 것을 뜻한다. 따라서 「죽음에로의 先驅」의 具體的 構造가 해명되면 實存的 構造도 해명될 수 있다.

“죽음은 現存在의 가장 自己的 可能性이다.”⁴¹⁾ 그러므로 先驅에 있어서는 가장 自己的 存在가 端的으로 문제된다. 가장 自己的 存在에 관여한다는 것은 主體喪失인 世人을 벗어난다는 것이다.

“가장 自己的 可能性은 沒交涉의이다.”⁴²⁾ 沒交涉의이란 말은 自身の 存在可

39) SUZ, S. 84.

40) 曹街京：上揭書 S. 174.

41) SUZ, S. 26.

42) SUZ, S. 263.

能을 오직 自己 身身으로부터만이 인수할 수 있다는 것을 뜻한다. 죽음의 沒交涉性은 現存在를 個別化한다. “이 個別化가 實存을 위한「現」(Da)의 開示方式이다.”⁴³⁾ 個別化란 모든 配慮 옆의 存在및 他人과의 共同存在를 허락치 않는다는 것이다. 그러나 配慮的 考慮的인 存在方式의 不許는 現存在의 存在方式의 두 계기를 本來的 自體存在로부터 斷絶시킨다는 뜻이 아니다. 두 存在方式도 現存在의 근본기구의 本질적 구조로서 함께 實存一般의 可能性의 條件이 된다.

“가장 自己的 沒交涉的인 可能性은 넘어 설 수 없는 것이다.”⁴⁴⁾ 따라서 「죽음에로의 先驅는 自己 自身을 포기하지 않을 수 없음이 實存의 최후적인 可能性으로서 자기 自身 앞에 다가 와 있다는 것을 理解하게 한다. 그러나 先驅는 非本來的 「죽음에로의 存在」와 같이 회피하는 것이 아니라 「넘어 설 수 없음」에 대해 자기를 自由롭게 한다. 가장 自己的 죽음에 대하여 先驅的으로 自由롭게 될 때에 비로소 우연히 들어 닳치는 여러 可能性들에 自身을 喪失하는 것으로 부터 벗어날 수 있으며, 이 넘어 설 수 없는 최후의 可能性 이전에 놓여 있는 여러 현실적인 可能性들을 비로소 本來的인 모습에 있어서 理解하고 선택하게 된다. “先驅는 최후적인 可能性으로서의 實存에게 自己포기를 開示하고 그때 그때에 도달된 實存에 硬化되는 것을 분쇄한다.”⁴⁵⁾ 다시 말하자면 이미 도달된 地位에 안식하려는 경향성을 허물어뜨림으로써 人間을 참다운 實存의 生生한 活動속에 있게 한다. 여기서 우리는 이 硬化되는 것을 분쇄하는 先驅는 生의 흐름이라는 人間存在의 本質에 충실케하는 기능을 가진다는 것을 알 수 있다. 넘어설 수 없는 可能性에로의 先驅는 죽음 이전에 놓여 있는 모든 可能性들을 다 함께 開示한다. 따라서 先驅에 實存的 全體의 現存在의 先取 可能性이 놓여 있다. 즉 全體存在로서 實存할 수 있는 可能性이 놓여 있다.

“가장 自己的 沒交涉的 넘어설 수 없는 可能性은 確實하다.”⁴⁶⁾ 이때 確信하는 存在方式은 眞理, 즉 開示性으로 規定된다. 이러한 可能性의 開示는 先驅에 의해 可能해진다. 이 可能性으로서의 죽음의 確實성은 곧 現存在의 根本機構인 世界內存在의 確實성이므로 內世界的으로 만나는 存在者의 確實성이 모두 그것에 근거하고 있는 바의 確實性이다. 따라서 先驅에 있어서 비로소 자신의 넘어설 수 없는 가장 自己的 存在를 그 全體性에 있어서 確信할 수 있다.

43) Ibid.

44) SUZ, S. 264.

45) Ibid.

46) Ibid.

“가장 自己의 沒交渉의 넘어 설 수 없는 그리고 確實한 可能性은 無規定的이다.”⁴⁷⁾ 죽음의 時期가 無規定的이라는 것은 實存이 端的으로 不可能해지는 時期가 어느 순간에라도, 말하자면 現在의 순간에도 가능하다는 것이다. 죽이 無規定性은 未來라는 時間의 延長性을 不許하며, 人間을 그의 가장 깊은 本質로부터 뒤흔들고 不安全케 하는 항구적인 위협으로서 크게 문제된다. 「죽음에의 先驅」는 자기 存在를 이 항구적인 위협에 개방하는 것이다. 따라서 「죽음에의 先驅」라는 存在方式을 취하고 있는 本來的 「종말에로의 存在」는 不可避하게 이 위협 속에 있어야 하며, 이 위협의 度는 本質上 악화될 수 없는 것이다. 이 위협의 開示性은 不安이다. 不安에 있어서 現存在는 實存의 不可能性의 可能性인 無 앞에 直面해 있다. 이 不安에 의해 持續的인 時間을 前提로 해야 하는 삶의 모든 행위는 그 意味를 상실하게 되고 絶對的으로 가치있는 것, 즉 本來的 實存 自身の 성취만이 남게 된다.

그러므로 實存範疇的으로 企投된 本來的 「죽음에로의 存在」, 즉 「죽음에로의 先驅」는 다음과 같이 요약될 수 있다. 日常의 安易한 삶의 테두리의 모든 고정적인 것이 現存在의 本來性의 “喪失性임을 開示하며 配慮 및 考慮的 存在方式에 의거하지 않고, 世人의 迷妄으로부터 해방되어 걱정적 事實的인 自己 自身을 確身하고 不安해하는 「죽음에로의 自由」에 있어서 自己自身으로서 存在할 수 있는 可能性으로 인도한다.”⁴⁸⁾ 최후적인 삶의 不安을 느낌으로써 비로소 人間은 그 참다운 實存을 위한 課題를 實現할 수 있도록 삶의 自由스러운 활동을 마련하게 된다.

이상과 같이 先驅에 의해 本來的 「죽음에로의 존재」의 存在論的 可能性이 명백하게 됨이 밝혀졌다. 따라서 現存在의 本來的 全體存在의 存在論的 가능성도 밝혀진 셈이다. 그러나 현존재의 全體存在可能的 存在論的 可能性은 存在的 可能性이 現存在 자신으로부터 證示되지 않는 한 아무것도 의미하지 못한다.

맺는 말

이제 우리는 結論으로 하이데거가 죽음의 문제를 어떠한 立場에서 論하고 있는지를 言及할 단계가 된 것 같다.

하이데거의 基礎的 存在論에 있어서 本來的 테마는 人間存在에 있어서 드

47) SUZ, S. 265.

48) SUZ, S. 266.

러나는 存在이다. 現存在의 存在의 해명이 문제되는 한에 있어서, 現存在의 存在의 終末인 죽음도 문제로서 意味를 가지게 된다. 그러므로 하이텍서가 죽음의 概念의 分析을 現存在의 全體存在 可能의 문제 수행에 있어서 함께 試圖했다는 것은 극히 당연한 일이다. 現存在의 終末인 죽음은 現存在의 實存이 端的으로 不可能해지는 최후적인 點으로서 現存在의 全體存在를 限界지을 뿐만 아니라, 人間存在의 充實된 意味를 全面的으로 드러내 주는 한에 있어서 그 意味가 있는 것이다. 죽음이 문제되는 것은 人間이 살아 있는 한에 있어서이다. 살아 있는 人間, 즉 現存在에 있어서 문제되는 죽음은 現實적으로 現存해 있지 않으며 언제나 단지 可能한 것으로서 본질적으로 나의 存在에 이미 속해 있다.

現存在은 항상 이러한 可能存在로서의 죽음에 그때 그때 일정한 태도를 취하고 있다. 즉 자신의 죽음에 관련되는 특정한 存在方式을 취하고 있다. 이러한 存在方式을 하이텍서는 「죽음에로의 存在」라고 命名하고 있다. 물론 「죽음에로의 존재」도 現存在의 存在方式인 이상 본질적으로 現存在의 근본기구인 心憂에 근거하고 있다. 따라서 죽음의 문제는 그 본질상 「죽음에로의 존재」에 있어서 문제되는 것이며 또한 心憂에 근거해서 그 문제가 해명될 수 있다. 그러므로 하이텍서의 죽음의 문제에 있어서 문제되고 있는 것은 存在하고 있는 한에 있어서의 人間存在에게 그 죽음이 무슨 意味를 부여할 수 있는가 즉 죽음의 의식이 삶에 어떠한 영향력을 미치는가 이라고 볼 수 있다. 따라서 하이텍서가 죽음을 문제시키는 立場은 한 마디로 實存範疇的 存在論의 立場이라 하겠다.

이 立場은 生物學이나 生理學에서 다루는 存在的 탐구와 근본적으로 區別된다.

또한 죽음의 形而上學과 그 영역을 달리한다. 플라톤은 그의 對話편인 「파에돈」에서 죽음의 문제를 다루고 있다. 하이텍서가 죽음을 다루고 있는 입장을 플라톤의 입장과 간단히 비교하여 보기로 한다. 플라톤은 죽음을 “영혼과 육체의 離別”⁴⁹⁾ 또는 “영혼이 육체를 벗어나 홀로 독립해 存在함”⁵⁰⁾이라고 定義를 내리고 있다. 이 말은 영혼의 存在 내지 死後의 영혼의 存在를 前提로 하고 있는 말이다. 따라서 이 죽음의 문제는 必然적으로 영혼不滅의 문제로 넘어 가지 않을 수 없게 된다. 또 이때 플라톤에 있어서 本來 문제되고 있는 것은 人間存在의 可能存在自體가 아니라, 현실적인 죽음이라는 순간의 현상이 문제이며 死後가 문제이다. 하이텍서는 人間存在안에 가능성으로 存在해 있는 죽음이 삶에 미치는 意味가 문제인 것이다. 플라톤이 문제의 중점

49) Platon, *Dialogues of Plato*, p.77.

50) Ibid.

哲 學 論 究

을 생보다는 죽음에 두고 있다면 하이데거는 죽음의 문제를 論함에 있어서도 人間의 現存在에 두고 있다. 이러한 意味에 있어 하이데거의 實存範疇의 存在論的 죽음의 문제는 純粹하게 此岸的이다. 따라서 어떤 大前提 아래에서 죽음을 생에 대한 他者로서 보는 諸思想⁵¹⁾들과는 근본적으로 달리 어떠한 死觀의 前提도 없이 순수한 事實로서 주어진 죽음이라는 현상을 分析하고 있다.

죽음이 그 지니고 있는 바 本來의 意味에 있어서 現存在에 顯現될 수 있는 가능성은 現存在의 자의적인 存在方式에 놓여 있다. 즉 非本來的인 存在方式에서 과감히 이탈하여 本來的인 存在方式을 취할 때 비로소 實存의 不可能性으로서의 可能存在인 죽음이 現存在의 본래적인 과제를 위한 意味를 顯現할 수 있게 된다. 이 本來的인 「죽음에로의 存在」는 「죽음으로부터의 逃避」가 아니라 「죽음에로의 先驅」이다. 先驅에 있어서 죽음은 時間的 持續의 喪失을 통해 흔들릴 수 없는, 未來에 의존함이 없이 現在의 순간에 實現하지 않으면 아니될 無條件的 가치를 경험하게 하며, 實存 自身の 성취만을 문제 삼게 한다. 이때 죽음은 삶에 대해 力動的이며 건설적인 힘으로서 그 意味를 가지게 된다.

實存哲學의 世界理解가 有限性을 본질로 하는 人間의 存在理解로부터 유래하며 時間性이 人間存在의 有限性을 포함하고 있는 이상, 人間存在의 時間上의 有限性을 단적으로 드러내 주고 있는 죽음의 문제가 차지하는 위치는 자못 크다 하겠다. 實存哲學에 있어서도 죽음은 다른 것들과 나란히 있는 어떤 論題가 아니라 최후적으로 결정적인 문제가 되며 이 문제에 의하여 時間性과 歷史性이라는 근본개념들이 規定된다.

〈참 고 문 헌〉

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972.

M. Heidegger, *Über den Humanismus, (Platons Lehre von der Wahrheit* 소제) Switzerland, 1954.

M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt A.M. 1965.

Plato, *Dialogues of Plato*, Jewett譯, New York, 1971.

曹街京, 「實存哲學」, 서울, 1970.

52) 例로써 기독교 思想, Shopenhauer, 낭만주의 思想