

M. Heidegger의 藝術論

安 相 鎮

I

Heidegger 哲學의 根本問題는 한 마디로 存在問題이다. 二千 數百年의 傳統을 자랑하는 西歐의 傳統的 形而上學은 存在者를 表象하는 限에 있어서 存在를 思惟하였기 때문에 存在自體의 眞理는 늘 存在者의 그늘에 隱蔽되어 왔다. 存在는 存在者가 아니다. 存在와 存在者의 區別 즉 存在論의 差異를 等閑視하는 것은 그것이 바로 存在忘却이요, 故鄉喪失이다. 왜냐하면 人間의 現存在는 存在가 自己自身을 開顯하기 為하여 存在가 必要로하는 唯一한 場所이기 때문이다. 人間과 存在와의 關係는 하나의 宿命이다. 왜냐하면 人間存在를 指稱하는 現-存在는 人間과 存在와의 相互共屬性을 나타내는 名稱이기 때문이다. 人間의 特性은 人間이 思惟하는 存在로서 存在에게 公開되어 있고, 存在 앞에 내세워져서 存在가 걸어오는 말에 應答하는데 있고, 存在를 지키는 牧者가 되는데 있다. 이러한 意味에서 思惟는 存在에 依한, 存在를 為한 參與이며, 存在自體에 應答하기 為하여 存在로부터 發生한 것이며, 贈與된 것이다. 따라서 始源的 思惟란 存在가 베푼 이러한 恩惠에 대한 反響이며, 이것은 存在의 소리없는 말에 대한 人間의 應答이기도 하다. 思惟는 端的으로 存在의 思惟이다. 思惟는 그것이 存在로부터 일어나서 存在에 歸屬하는 限에 있어서 存在의 思惟이며, 동시에 思惟는 存在에 歸屬하면서 存在에게 귀를 기울이는 限에 있어서 存在의 思惟이다.

Heidegger의 藝術論은 그의 存在論의 領域 内에 머무는 存在論의 하나의 具體的인 展開 樣相이라고 할 수 있겠다. 왜냐하면 藝術이란 眞理가 스스로 作品 안에 놓여지는 것을 意味하기 때문이다. 여기서 存在問題는 言語問題와 直結된다. 왜냐하면 이미 言及한 바와같이 思惟는 存在의 思惟이며, 그것은 言語를 통해서 言表되기 때문이다. 그리하여 "思惟는 存在의 眞理를 詩作하는 것이며"¹⁾ "모든 深思하는 思惟는 곧 詩作이며, 또한 모든 詩作은 思惟이기"²⁾ 때문이다. 그리하여 우리는 우선 藝術作品을 통해서 藝術의 本

1) Holzwege, S. 343.

2) Unterwegs zur Sprache, S. 267.

質이 무엇인가를 考察하기로 한다.

藝術의 本質이 무엇인가하는 물음은 오랜 세월을 두고 많은 사람들의 議의 對象이 되어왔다. 어떤 것의 本質의 由來에 대한 물음은 그것의 根源에 대한 물음이다. 藝術作品의 根源에 대한 물음은 藝術作品의 本質 由來에 대한 물음이다. 이러한 意味에 있어서 藝術作品의 根源은 藝術이다. 그러나 反對로 또한 藝術은 藝術家와 作品에 의해서 비로소 現實性을 얻는 것이다. 이러한 兩者의 循環關係는 “藝術의 本質이, 眼前存在하는 藝術作品의 特徵을 모아서도, 또한 보다 높은 概念으로부터 演繹해서는 獲得되지 않는다”³⁾ 는 것을 示唆해주고 있다. 우리는 우선 藝術의 本質을 藝術作品에서 찾기로 한다.

藝術作品의 現實性이란 어떠한 것인가? 우선 作品의 直接的인 現實性을 가령 建築作品 속에 있는 石材的인 것, 彫刻作品 속에 있는 木材的인 것, 繪畫作品속에 있는 色彩的인 것과 같이 藝術作品 속에서 움직이기 어려운 事物的인 것(Das Dinghafte)에서 찾아보자. 그러나 「事物」이 무엇인가하는 물음에 대한 지금까지의 여러 解答들은 疑心스러운 어떠한 것도 느끼지 못할 정도로 어떤 方式에 있어서 잘 通用되고 있다. 西歐의 思惟 過程에 있어서支配의 이었으며, 일찌기 自明한 것이 되었으며, 오늘 날에도 日常的으로 使用되고 있는 事物의 事物性(Dingheit)에 관한 解釋은 다음 세가지로 要約될 수 있다. 첫째로 事物은 to hupokeimenon(밑 바닥에 있는 것)으로서 「여러 가지 特徵의 擔持者」로 把握되었다. 事物이란 그것의 여러 特徵들이 그 周圍에 모여있는 그러한 것이며, 그 때 사람들은 事物의 核같은 것을 말한다. 희랍인들은 이 核을 to hupokeimenon이라고 불렀다. 事物의 이 中核的인 것은 그들에게 있어서는 항상 처음부터 밑 바닥에 있는 것이었다. 그러나 이러한 事物 概念은 결코 任意의 것은 아니다. 이 概念 속에는 벌써 나타낼 수 없는 것인 存在者一般의 存在에 대한 희랍 사람들의 根本經驗이 이야기 되고 있고, 이러한 희랍 사람들의 規定에 의해서 事物의 事物性에 대한 後世의 標準的 解釋이 세워졌고, 存在者的 存在에 대한 西歐的 解釋이 確立되었다. 둘째로 “事物은 aistheton, 즉 諸 感覺에 의해서 感性의 感官에서 知覺될 수 있는 것이다.”⁴⁾ 이 解釋은 그 後에 「諸 感覺 器官에 주어지는 것의 多樣性의 統一」이 되었다. 그러나 우리들의 日常性에 있어서는 事物 그 自體가 모든 感覺보다 더 가깝다. 우리는 집의 문소리가 나는 것을 듣고 있는 것이지 韻響의 感覺이나 單純한 雜音만을 듣는 것은 아니다. 純粹한 雜音만을 듣기 위해서는 우리는 事物에서 떨어져서 듣지 않으면 안된다.

3) Holzwege, S. 8.

4) Ibid., S. 15.

다. 즉 우리의 귀를 事物에서 떼어서 抽象的으로 듣지 않으면 안된다. 事物에 대한 第一의 解釋이 事物을, 말하자면, 우리들의 身體로부터 떼어서 너무 멀게 옮겨놓는 解釋이라고 한다면, 第二의 解釋은 그 事物을 너무도 우리의 身體에 다 밀어부치는 解釋이라고 할 수 있다. 이러한 두 가지의 解釋에 있어서는 事物은 事物로서 보이지 않고 사라지고 말 것이다. 셋째로 事物은 「形式과 素材와의 綜合」으로서 形成된 素材(ein geformte Stoff)라는 解釋이다. 이 形式과 素材의 對立關係에 있어서 藝術作品을 보고자하는 것은 비단 藝術의 領域에 있어서 시작된 것이 아니라, 一般的으로 널리 행해지고 있는 解釋이다. 그런데 이를테면 여기서 作用하고 있는 形式과 素材의 結合은 항아리, 도끼, 구두등이 무엇에 有用한가하는 것으로부터 미리 決定되어 진다. 이 有用性은 항아리, 도끼, 구두같은 種類의 存在者에게 뒤늦게 첨가된 것은 아니다. 그리고 또한 이 有用性은 어떤 目的으로서 그것들 위에 따로 떠 있는 그러한 것도 아니다. “形式의 附與도, 그것과 더불어 미리 주어진 素材의 選擇도, 그리고 素材와 形式을 結合하는 支配도 이러한 有用性에 근거하고 있으며, ……이러한 有用性에 從屬되어 있는 存在者는 항상 製作의 產物이다.”⁵⁾ 그리고 “이 事物은 어떤 것을 爲한 道具로서 製作된다. 그러므로 存在者의 規定으로서 素材와 形式은 道具의 本質에 定住하고 있다. 道具라는 이 이름은 특별히 그것의 使用과 必要 때문에 製作된 것임을 말해주고 있다.”⁶⁾ 가령 구두라는 道具는 花崗岩 둉어리처럼 스스로 形成된 것은 아니다. 한편 道具는 그것이 人間의 손에 의해서 만들어진 것인限에 있어서 藝術作品과 類似性을 보이고 있다. “道具는 半이 事物이다. 왜냐하면 그것은 事物性에 의해서 規定되고 있기 때문이다, 그리고 그 이상의 것이다. 동시에 道具는 半이 藝術作品이며, 藝術作品 이하의 것이다. 왜냐하면 그것은 藝術作品의 自足性(Selbstgenügsamkeit)이 없기 때문이다.”⁷⁾ 그리하여 “道具는 事物과 作品사이에 하나의 獨特한 中間位置를 차지하고 있다.”⁸⁾

그러면 道具의 本質은 무엇인가? 道具의 道具的인 것(das Zeughafte)은 무엇인가? Heidegger는 道具의 本質을 把握하기 위하여 1888년에 Van Gogh가 그린 저 有名한 農民의 구두 그림을 實例로 들고 있다. 이 그림에 그려진 “구두라는 道具의 밖으로 내밀린 內部의 어두운 구멍에서는 勞動의 발걸음의 辛苦가 스며나오고 있다. ……이 구두라는 道具의 단단한 무게 안에는 거칠은 바람이 불고 있는 들판의 넓게 퍼진, 그리고 언제나 單調로운

5) Ibid., S. 18.

6) Ibid., S. 18.

7) Ibid., S. 18.

8) Ibid., S. 21.

두둑을 서서히 걸어가는 끈기가 蕪積되어 있다. 구두의 가죽에는 大地의 濕氣와 鮑滿이 깃들고 있다. 구두 밑바닥에는 저녁을 통해서 들길의 寂莫이 솟는다. 구두 안에는 大地의 소리없는 부름이, 익어가는 곡식의 고요한 大地의 贈與가, 그리고 荒涼한 겨울 들판의 休耕地에 깔려있는 大地의 理由모를 拒否가 흔들리고 있다. 이 道具를 통해서 빵의 確保를 위한 슬픔없는 근심, 또 다시 困難을 克服했다는 말없는 즐거움, 아이들의 誕生을 기다리는 歡呼의 戰慄, 죽음의 威脅에 있어서의 恐怖 등이 흔들리고 있다. 이 道具는 大地에 歸屬되어 있고, 그것은 農婦의 世界 안에 保存되어 있다.”⁹⁾ 그는 또한 Gogh의 구두의 그림에 대하여 이렇게 말하고 있다. “그러나 農婦는 單純히 구두를 신는다. 그렇게 單純히 신는다는 것이 그렇게 單純하다면 좋겠는데, 農婦는 저녁 늦게 심한, 그러나 전전한 疲勞로 구두를 벗어내던지며, 다음 날 아침에는 어두움 속에서 구두를 신는다. 또 祝祭日에는 구두를 신지 않으며, 내던져진 구두를 거들떠보지도 않고 그 옆으로 지나가고 만다. 그때 그녀는 특히 注意하지 않고, 생각하지 않아도 위에서 말한 것을 모두다 알고 있다.”¹⁰⁾ “有用性은, 道具의 根源이 素材에다 形式을 刻印하는 單純한 製作에 있음을 우리에게 보여주다.”¹¹⁾ 그러나 여기에는 信賴가 있다. “道具의 道具存在(Zeugsein—道具가 道具라는 것)는 물론 그것의 有用性에 있다. 그러나 이 有用性은 道具의 本質의 存在의 充滿性 안에 있다. 이것을 우리들은 信賴性(Verlässlichkeit)이라 부른다.”¹²⁾ “道具의 道具存在는 그것이 곧 信賴性이며, 이 信賴性이 모든 事物을 그때 그때 그들의 方式과 範圍에 따라서 하나의 事物로 收集한다. 道具의 有用性이란 그러나 이 信賴性의 本質的 連續에 지나지 않는다. 有用性은 信賴性 안에서 움직이고 있으며, 만일 이 信賴性이 없다면 이 有用性은 無와 같은 것 이 될 것이다.”¹³⁾ 이와같이 信賴性은 道具의 有用性의 根據로서 道具의 本質의 存在方式이며, 自身속에 自足하고 있는 道具의 이 自足(die Ruhe)도 바로 이 信賴性에서 成立하는 것이다. 그리하여 農婦는 이 道具의 信賴性에 의하여 道具를 통하여 大地의 말없는 부름에 품을 내맡기고 自身의 世界에 安住하고 있다. 이러한 意味에 있어서 世界와 大地는 이 農婦에 대하여 道具 안에 있고, 道具의 信賴性이 비로소 世界에다 安全性을 주며, 大地에다 衝動의 自由를 許容하고 있는 것이다.

이상에서 우리는 道具의 本質이 그것의 信賴性에 있음을 알았거니와 이러

9) Ibid., S. 23.

10) Ibid., S. 23.

11) Ibid., S. 24.

12) Ibid., S. 23.

13) Ibid., S. 23.

한 事實은 구두의 使用이나 記述에 의해서가 아니라, 단지 Gogh의 그림 앞에 섬으로써 알려진다. 換言하면 “藝術作品이 구두라는 道具가 眞實로 무엇인가를 알려준다.”¹⁴⁾ Van Gogh의 그림은, 道具 즉 한 켤레의 農夫靴가 眞實로 무엇인가(in Wahrheit ist)를 열어보이고 있다. 이 存在者 즉 구두는 自己存在의 非隱蔽性 속으로 나온다. 存在者의 非隱蔽性을 희랍인들은 aletheia라고 불렀다. 우리는 眞理를 말하고 있지만 이 말은 거의 充分히 생각하고 있지 않다. 만일 作品에 있어서 그 存在者가 무엇이며, 어떻게 存在하는가 하는 存在者의 開示(Eröffnung)가 일어난다면, 그 作品에서는 眞理의 生起가 만들어지고 있는 것이다.¹⁵⁾ 따라서 藝術의 本質은 “存在者의 眞理가 作品속에 놓여지는 것(das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden)”¹⁶⁾이다.

藝術은 지금까지 美學의 對象으로서 美와 關係되었으며, 眞理와는 關係가 없었다. 아름다운 作品을 만드는 藝術은 道具를 製作하는 技術과 區別하여 아름다운 藝術이라고 불리워졌다. 傳統的 藝術觀에 있어서 藝術이란 現實의 인 것의 模倣이나 模寫이며, 이러한 眼前存在者(Vorhandenes)의 再現은 언제나 存在者와의 一致나 適合을 要求하고 있다. 그렇기 때문에 中世에서는 adaequatio(一致)가, 그리고 Aristoteles에 있어서는 homoiosis(相似)가 문제되었다. 그리하여 存在者와의 一致는 오래전부터 眞理의 本質로서 그 妥當性을 주장하고 있는 것이다.

우리는 藝術作品안에 깃들어 있는 藝術을 現實的으로 거기서 發見하기 爲하여 藝術作品의 現實性을 찾고 있다. 事物의인 下部構造가 作品에 있어서 가장 가까운 現實의인 것으로 밝혀졌다. 그러나 傳統의인 事物概念으로써는 이 事物의인 것은 把握되지 않는다. 왜냐하면 이러한 事物概念은 항상 事物의 事物의인 것의 本質을 놓치고 있기 때문이다. 近世의 形而上學은 中世의 으로 鑄造된 形式과 素材의 結合에 根據하고 있다. 그리하여 形式과 素材에 의한 事物의 解釋은, 그것이 中世의이든지, 또는 Kant의 先驗의인 것이든 잘 通用할 수 있는 것이 되었고, 自明한 것으로 되었다. 그러나 이러한 事實때문에 이 解釋은 事物의 事物性에 대한 前述한 다른 두 解釋에 뭇지 않게 事物의 事物存在를 隱蔽하고 있다. 이와같이 事物性을 規定하는 세 가지의 解釋方式은 事物을 「特徵의 擔持者」로서, 「感覺의 多樣性의 統一」로서, 「形式化된 素材」로서 規定하고 있거니와, 이러한 支配의인 事物concept들은 우리에게 事物의 事物의인 것에 이르는 길뿐만 아니라, 道具의 道具의인 것에

14) Ibid., S. 24.

15) Ibid., S. 25.

16) Ibid., S. 25.

의 길과 作品의 作品的인 것에의 길까지도 가로막고 있다.

II

우리는 앞에서 藝術作品의 現實性을 事物概念에서 把握하기 어렵다는 것을 指摘하였거니와, Heidegger는 藝術作品의 本質的 性格을 具體的으로 어떻게 생각하고 있으며, 어떻게 把握하는가? 展覽會에서 作品이 作品으로서 現存하는 世界를 捨象하고 鑑賞하는 態度와 存在者와 世界에서만이 作品을 對象的으로 把握하려는 美學的 態度는 결코 作品의 本質을 把握할 수는 없다. Heidegger는 作品과 그 作品이 現存하고 있는 世界와 大地와의 關係를 把握하면서, 이것들을 作品의 本質的 性格에 의해서 開示하되, 그 開示에 있어서 어떻게 真理가 나타나는가를 밝힌다. 그러면 作品의 本質的인 關係는 무엇인가? 그것은 世界와 大地와의 關係이다. 이러한 本質的 關係를 具體的으로 나타내기 위해서 회랑의 神殿의 例를 든다. 神殿의 建物은 神의 模像이 아니다. 神殿은 神의 모습을 빼서 감추면서 列柱의 복도를 통해서 神의 모습을 聖域 안에 등장시키고 있다. 즉 神殿의 建物을 통해서 神은 存在한다. 이 神殿은 人生의 生死, 禍福, 勝敗, 그리고 盛衰의 宿命을 決定하는 中心이다. 이 公的인 運命을 決定하는 神殿의 힘이 미치는 範圍가 다름 아닌 歷史的 民族의 世界이다. 世界란生死와 禍福이 우리들을 存在 안에 옮겨놓는 限에 있어서, 우리들이 從屬하고 있는 非對象的인 것이다. 그것은 存在가 나타나는 場所이며, 우리들이 本來의 自己으로 歸還하는 世界이다. 이러한 世界는 存在者를 存在에로 끌어 옮겨놓는 媒介로서 存在論的으로 把握되지 않으면 안된다. 이러한 世界로부터 또한 이 世界 안에서 歷史的 民族은 自己自身의 使命을 達成하기 為하여 自己自身으로 歸還한다. 이러한 事實은 作品으로서의 神殿이 歷史的 民族에게 決斷을 주는 世界를 열어 보이는 것을 意味한다. 悲劇도 또한 마찬가지다. 民族의 創造的 實踐的인 말이 낡은 神과 새로운 神과의 싸움을 惹起시켜, 무엇이 神聖인가를 決斷시켜 준다. 이와같은 作品의 作用을 Heidegger는 「世界를 세운다」고 말한다. 따라서 神殿의 作品이 世界를 세운다는 것은 作品에다 聖스러운 것을 열어주고, 이 열린곳(das Offene)에다 神을 불러들여 칭찬하며 本來의 모습을 建立하는 것이다. 이와같이 作品이란一般的으로 이러한 靈力を 주면서 칭찬하는 建立(weihend-rühmende Errichtung)을 要求하는 것이다. “作品의 作品存在는 하나의 世界를 세우는데 存在하며, ……作品存在에는 世界의 建立이 屬해 있으며,”¹⁷⁾ 이러한 世界建立이 다름아닌 作品의 本質的 性格중의 하나

17) Ibid., S. 34.

이다.

뿐만 아니라 藝術作品은 世界를 建立함으로써 素材를 그 世界 안에 나타낸다. 神殿이 들의 육중한 重量 안으로 되돌아감으로써 비로소 神殿의 岩石은 神殿의 世界를 걸어지고 安易하게 있는 것으로서 나타난다. 이와같이 作品이 거기로 되돌아가는 場所와 作品이 되돌아감으로써 나타내게 하는 것을 Heidegger는 大地(Erde)라고 부른다. “이 大地 위에서 그리고 大地 안에서 歷史的 人間은 世界에 있어서 自己의 住居의 基礎를 닦는다.”¹⁸⁾ 藝術作品은 그 本質에 있어서 世界를 建立하면서 大地를 만들어낸다. 作品은 大地 自體를 하나의 世界의 열린 곳에다 밀어넣어서 떠받들고 있다. “作品은 大地를 하나의 大地로 있게 한다.”¹⁹⁾ 神殿은 바위 위에 자리를 잡음으로써 비로소 그 바위에 유유한 육중함을 부여하고, 또한 거칠게 휘몰아치는 暴風 속에 높이 솟아 있음으로써 비로소 暴風 自體의 힘을 드러내준다. 大理石의 光輝와 潤澤은 대낮의 빛과 蒼空의 넓이와 밤의 어두움을 나타내며, 建物의 혼들리지 않는 모습은 거친 바다와 對峙함으로써 怒濤의 움직임을 나타내고 있다. 이와같이 “大地는 作品이 그 안에로 돌려보내지는 곳, ……나타나면서 감추는 것(das Hervorkommend-Bergende)이며”²⁰⁾ “大地는 항상 스스로를 閉鎖하며 감추는 것이다.”²¹⁾ “大地는 本質的으로 스스로를 閉鎖하는 것이다”²²⁾ 大地를 만든다는 것은 스스로를 閉鎖하는 것으로서의 大地를 열린 곳 안에 가져가는 것이다.”²³⁾ 이와같이 大地를 나타내는 것이 作品의 또 하나의 本質的 性格이기도 하다.

그러나 하나의 世界를 建立한다는 것과 大地를 만드는 것은 作品의 作品存在에 있어서의 두 가지의 本質關係이거니와, 이 두가지의 本質關係는 作品存在의 統一性에 있어서 함께 하나의 全體를 이루고 있다. 그러면 하나의 世界를 建立하는 것과 大地를 만드는 것은 作品自體에 있어서 어떠한 關係를 나타내는 것인가? 世界와 大地는 本質的으로 서로 다르다. 그러나 어느 때도 그들은 따로 떨어져서 있을 수는 없다. 大地는 世界에 對抗한다. 世界는 大地 위에 根據하고 있고, 大地는 世界를 높이 솟게 한다. 大地는 世界를 自身 속에 품고자 한다. 그러나 “世界와 大地의 對立은 하나의 싸움이다.”²⁴⁾ 大地는 스스로를 나타내는 端初로서 世界의 開示性과 結付되지 않으면 안 된다. 作品은 그것의 本質上 이 兩者的 内面的인 戰爭을 收集하는

18) Ibid., S. 34.

19) Ibid., S. 34.

20) Ibid., S. 35.

21) Ibid., S. 37.

22) Ibid., S. 36.

23) Ibid., S. 37.

것이다. 즉 作品은 世界를 열며, 이 열려진 곳에다 스스로를 감추는 것으로 서의 大地를 옮겨 넣어 保有한다. “作品은 하나의 世界를 建立하면서, 大地를 만들면서 이 闘爭을 完了한다. 作品의 作品存在는 世界와 大地 사이의 闘爭을 벌리는 데서 成立하는 것이다.”²⁴⁾ 作品의 作品다운 自足(Insichruhen)이란 바로 여기에 存在하며, 이것이 作品의 作品存在에 있어서 두 가지의 本質的 性格이다.

앞에서 우리는 道具가 무엇인가를 作品을 통해서 말하였거니와 그때 作品에 있어서 만들려지고 있는 것, 그것은 存在者의 存在에 있어서 그 存在者의 開現즉 真理이다. “藝術作品은 그것의 方式에 있어서 存在者의 存在를 開現한다. 作品에 있어서 이 開現 즉 隱蔽를 벗기는 것(Entbergen), 換言하면 存在者의 真理가 發生한다. 藝術作品에 있어서 存在者의 真理가 作品 속에 놓여진다. 藝術이란 真理가 스스로 作品 안에 놓여지는 것이다(Die Kunst ist das Sich-ins Werk-Setzen der Wahrheit)”²⁵⁾ 그런데 真理란 무엇인가? “真理는 真實된 것의 本質이다.”²⁶⁾ 그러나 보통 우리들은 本質이라고 할 때 어떤 真實된 것이 그곳에서 一致하고 있는 저 共通的인 것을 생각하며 따라서 이 때 이러한 本質은 많은 것에 대해서 同一하게妥當하는 하나의 것을 表象하는 類概念과 普遍概念에서 주어진다. 同一하게 보이는 이 本質은 essentia라는 意味에 있어서의 本質이며, Heidegger가 말하는 存在者의 存在에서 規定되는 本質의 本質과는 다른 非本質의 本質이다. 그가 말하는 “本質은 아마도 存在者가 真實로 存在하고 있다는 것에 있다. 어떤 일의 真實된 本質은 그 일의 참된 存在 즉 그때 그때의 存在者의 真理로부터 規定되어진다.”²⁷⁾ 앞서 우리는 藝術作品 속에 놓이는 存在者의 真理에 관하여 言及한 바 있거니와 藝術作品과 真理와의 關係에 대한 보다 明確한 理解를 돋기 為하여 Heidegger가 생각하는 真理가 어떠한 것인가를 考察할 必要가 있다.

III

真理問題는 人間思惟의 始源에서 지금에 이르기까지 또한 人間의 思惟가 存續하는 限, 가장 核心的인 문제로 남을 것이다. 일찌기 Aristoteles는 그의 「形而上學」에서 “自己 以前의 哲學者들은 「事象 自體」에 이끌려서 물음

24) Ibid., S. 38.

25) Ibid., S. 28.

26) Ibid., S. 39.

27) Ibid., S. 39.

을 繼續하겠금 強制되었고, ……Parmenides는 그것 自身에 대하여 스스로 보여지는 것을 따르겠금 强制되었으며, ……「眞理」自體에게 强制되어 그들을 研究하였다.”²⁸⁾고 말하고 있다. 그는 Vorsokratiker들의 研究를 「眞理」에 관한 哲學的 思索이라고 불러 哲學 自體를 「眞理의 學」이라고까지 規定한 바 있다. 여기서 말하는 「眞理」란 認識論이나 判斷論의 主題가 되고 있는 眞理 와는 다른 意味를 가진다. “왜냐하면 「眞理」는 「事象」(Sache) 즉 「自己自身을 보이는 것」(Sichselbstzeigendes)과 同一한 것을 意味하기 때문이다.”²⁹⁾ 그러면 이러한 眞理는 「知性과 事物과의 合致」라는 傳統的 眞理概念과 어떻게 다른 것인가?

Aristoteles의 “마음의 諸體驗 즉 諸表象은 事物에의 同化(Angleichung)이다.”³⁰⁾라는 말은 眞理에 대한 明確한 本質的 定義는 아닐지라도 적어도 「眞理는 事物과 知性과의 一致이다」(Veritas est adaequatio rei et intellectus)라는 中世의 公式化된 傳統的 真理概念의 形成을 위한 가장 重要한 誘因 중의 하나일 것이다. 그런데 이러한 「知性과 事物과의 一致」라는 眞理의 定義는 素朴 實在論의 立場의 表現이며, 「코페르니크스的 轉回」를 主張하고, 遂行한 Kant의 問題提起와는 결코 서로 結付될 수 없는 것이라고 言明한 것이 바로 19世紀의 新 Kant 學派의 認識論의 立場이다. 그러나 新 Kant 學派가 Kant의 成功의인 「코페르니크스的 轉回」의 遂行을 確信하였다고 하지만 벌써 Brentano도 「眞理의 明證性」에서 指摘한바 있었고, Heidegger自身도 傳統的 真理concept에 대한 Kant의 固着을 말하고 있다. Kant는 그의 「純粹理性 批判」에서 다음과 같이 말하고 있다. “사람들이 그것으로써 論理學者들을 窮地에 몰아넣었다고 생각하는 바, 오래된 有名한 물음은 眞理란 무엇인가? 하는 것이다. 즉 眞理는 認識과 그것의 對象과의 一致(Ubereinstimmung)이다라는 眞理의 名稱說明(Namenerklärung)이 여기에 주어져 있으며 前提되어 있다.”³¹⁾ “眞理와 假象은 對象이 直觀되는限, 그 對象에 存在하는 것이 아니라, 그 對象이 思惟되었을 때 對象에 관한 判斷에 存在하는 것이다.”³²⁾ 이러한 말은 물론 Kant의 立場에서 본다면 즉 認識論의 立場에서 본다면, 그는 「코페르니크스의 轉回」에 의해서 古代부터 내려오는 傳統的 真理concept에 대한 變革的 解釋에 成功하였다고 할 수 있겠다. 그러나 그 解釋이 眞理의 本質에 대한 비록 옳은 解釋이라 할지라도 根源의인 意味

28) Sein und Zeit, S. 213.

29) Ibid., S. 213.

30) Ibid., S. 214.

31) Ibid., S. 215.

32) Ibid., S. 215.

에 있어서 우리의 思想世界를 오랜 세월을 두고 强力하게 支配해온 傳統的 真理에 대한 定義를 克服하였다고 할 수 있을가? 真理는 對象에 관한 判斷에서 찾을 것이 아니라, 오히려 보다 더 根源的인 것에서 찾아야 할 것이 아닌가? 對象은 內世界的 存在者요, 判斷은 言表로서 現存在의 存在가 아닌가? 真理現象은 存在問題와 根源的으로 結束되어 있기 때문에 存在問題와 더불어 真理問題도 解明되어야 할 것이 아닌가? 우리는 真理를 보통 어떻게 理解하고 있는 것일까? 오랜 세월을 두고 使用되어 온 이 「眞理」라는 말은 어떤 참다운 것을 참다운 것으로 만드는 것을 意味한다. 그러면 도대체 참다운 것(ein Wahres)이란 무엇을 意味하는가? “참다운 것”이란 現實的인 것이다.”³³⁾ 그러나 現實的인 것이라고 그것이 모두 참다운 것일 수는 없다. 가령 假象의 金도 어떤 意味에 있어서는 現實的인 것일 수 있기 때문이다. 또한 우리는 現實的인 金을 真正한(echt) 金이라고 하여 그 明瞭性을 表明하려고 하지만 現實性에 의해서 真正한 金과 거짓 金의 確證을 얻을 수는 없을 것이다. 그러면 도대체 「참 되다」, 「眞正하다」 같은 두엇인가? “眞正한 金은 現實的인 金이며 그리고 그 現實的인 金의 現實性은 우리가 미리 언제나 「本來的」이라고 생각하고 있는 것과 一致하는 것이다.”³⁴⁾ 한편 우리는 어떤 存在者에 대한 우리의 言表를 「참되다」 또는 「거짓되다」고 말한다. “하나의 言表는 그 言表가 意味하며, 말하는 그것이, 그 言表가 言表한 바의 事象과 合致할 때 참이 된다.”³⁵⁾ 이때 우리는 「참된 것」이란 그것이 참된 事象이든 또는, 「참된 命題이든 간에, 「一致하는 것」임을 알 수 있다. 즉 “참되다는 것과 真理는 여기서 一致한다는 것을 意味하며, 더욱이 그것은 두 가지 方法에 있어서 그러하다. 즉 처음에 그것은 事象과 그 事象에 관하여 미리 생각된 것과의 一致(Einstimmigkeit)이며, 다음에는 言表에 있어서 말해진 것과 事象과의 合致(Übereinstimmung)이다.”³⁶⁾ 이와같이 真理가 事象과 그 事象에 관하여 생각된 것과의 一致를 意味하든지, 또는 言表에 있어서 言表된 것과 事象과의 合致를 意味하든지, 그 真理는 언제나 「合致」(또는 一致, 同化)를 意味하는限, 그리고 심지어 「合致」가 “眞理의 本質은 判斷과 그것의 對象과의 合致에 있다.”³⁷⁾는 真理의 本質에 대한 傳統的 見解까지 낳게 되었기 때문에 「合致」에 대한 考察은 소홀히 될 수 없을 것이다.

「合致」는一般的으로 무엇을 意味하는가? 어떤 것과 어떤 것과의 合致는

33) Vom Wesen der Wahrheit, S. 6.

34) Ibid., S. 7.

35) Ibid., S. 7.

36) Ibid., S. 7.

37) Sein und Zeit, S. 214.

그兩者的關係를 意味한다. 가령 책상 위에 있는 두개의 10원 짜리 銅錢에 대하여 그것들은 서로 合致한다고 말한다. 그것들은 外觀(外形)이同一하다는 點에 있어서 合致한다. 이 때도 우리들은 「合致」를 쓴다. 그러나 이 때는 事物과 事物과의 合致가 아니라, 言表와 事物과의 合致이다. 그런데 言表와 事物은 그들의 外觀이 서로 相違함에도 不拘하고 合致라고 하는데 이것은 어떤 點에 있어서 合致일까? 銅錢은 金屬이요, 言表는 결코 物質的인 것이 못 된다. 銅錢은 그것이 空間的인 存在方式을 가지나, 言表는 결코 그렇지 않다. 銅錢은 그것으로써 물건을 購入할 수 있는 手段이지만, 言表는 支拂의 手段일 수는 없다. 그럼에도 不拘하고 言表는 침된 言表로서 銅錢과 合致한다. 그러면 전연 相違한 言表가 그 自身의 本質을 固守하면서 事物에 同化할 수 있는가? “一致는 眞理의 通念에 따라 一種의 同化이다.”³⁸⁾ 同化는 서로 相違한 事物들 사이에서 事物的 同等化(Gleichwerden)가 일어남을 말하는 것은 아니다. “同化의 本質은 오히려 言表와 事物 사이에서 支配하는 그러한 關係라는 方式에서 規定된다.”³⁹⁾

가령 어떤 사람이 자기의 잔등을 벽 쪽으로 돌리고 「벽에 걸려있는 그림은 비뚤어져 있다」고 침된 言表를 하였다고 하자. 물론 이 言表의 眞偽는 그 言表者가 돌아서서 그 그림을 知覺함으로써 明示되겠지만, 우선 이 言表와 事物은 어떠한 方式에 있어서 서로 關係하고 있는가? 言表는 그 事物을 表象하는 것이며, 그 事物을 對象으로서 對立시킴을 意味한다. 事物에 대한 言表는 그 事物을 表象하는 言表로서 벽에 걸려있는 實在의인 그림에 關係한다. “表象하는 言表는 表象內容을 表象된 事物에 關하여 그것이 事物로서 「있는 그대로」를 말해 준다. 이 「있는 그대로」(das so...wie)라는 것은 表象하는 것과 表象된 것을 關係시켜주며”⁴⁰⁾ 따라서 表象하는 言表와 表象된 事物의 “合致는 「있는 그대로」라는 關係性을 가지고 있다.”⁴¹⁾

「眞理는 事物과 知性과의 一致이다」라는 眞理의 傳統的 本質規定은前述한 바와같이 一致에 있어서 二重의 性格을 나타내고 있다. 眞理는 事象이 認識으로 同化하는 것을 意味할 뿐만 아니라, 認識이 事象으로 同化하는 것도 意味한다. 그럼에도 不拘하고 우리는 「眞理는 事物에의 知性의 一致이다」(Veritas est adaequatio intellectus ad rem)라는 命題眞理의 公式만으로써 眞理를 指示하고 있는 것이 아닌가? 그리하여 이러한 命題眞理의 公式으로부터 「眞理의 場所는 言表(判斷)이다」라는 眞理에 대한 傳統的 見解의 特徵

38) Vom Wesen der Wahrheit, S. 10.

39) Ibid., S. 10.

40) Ibid., S. 11.

41) Sein und Zeit, S. 216.

이 導出되었다고 하겠다. “그러나 이와같이 把握된 真理 즉 命題真理는 다만 「知性에의 事物의 一致」(adaequatio rei ad intellectum)라는 事象真理의 根據 위에서만 可能하다.”⁴²⁾ 우리는 이러한 事實에 대한 確證을 얻기 為하여 命題真理와 事象真理의 起源을 中世에서 찾고자 한다.

「知性에의 事物의 一致」라는 事象真理는 人間의 主觀性의 基礎 위에서 비로소 可能했던 Kant의 先驗哲學 즉 「對象이 우리의 認識에 相應한다」를 意味하는 것이 아니라, 基督教的인 神學의 信仰을 意味하는 것이다. 이 信仰에 있어서 事物은 언제나 被造物(enscreatum)로서 神의 知性 속에서 마리 생각된 理念에 相應하며, 알맞으며, 그리고 그러한 意味에 있어서 참된 것이다. 그리고 人間의 知性 또한 一種의 被造物이다. 人間의 知性은 神으로부터 人間에게 부여된 能力으로서 自己의 命題에 있어서 思惟된 것의 事物에의 一致를 實現함으로써 神의 理念을 만족시키며, 그 理念에 알맞게 된다. 人間의 認識의 真理의 可能性은 모든 存在者가 被造物이라는 點에 있어서 事象과 命題가 同一한 方式으로 神의 理念에 알맞으며, 따라서 神의 創造計劃의 統一性으로부터 順次的으로 整頓되어졌다는 것에 根據하고 있다. 그러므로 “神의 知性에의 創造된 事物의 一致로서의 真理는 創造된 事物에의 人間知性의 一致로서의 真理에 대하여 保證을 부여한다”⁴³⁾ 따라서 “眞理는 本質에 있어서 언제나 一致(convenientia) 즉 被造物로서의 存在者가 創造者와 서로 合致하는 것을 意味하며, 創造秩序의 規定에 따르는 一致를 意味하는 것이다.”⁴⁴⁾

지금까지 우리는 「眞理는 事物과 知性과의 一致이다」라는 傳統的 真理概念의 分析에서 出發하여, 命題眞理가 根據하고 있는 事象眞理가 中世思想에 뿌리박고 있음을 밝혔거니와, 다음에는 言表에 있어서 存在者가 어떻게 드러나며, 또한 言表로써 存在者를 드러내는 態度가 어떠한 것인가를 考察하고자 한다.

어떤 事物에 대한 言表는 그 事物에 대한 表象이요, 그 事物에 대한 表象은 그 事物을 하나의 對象으로 對立시킴을 意味한다. 그런데 이 言表한다는 것은 存在하고 있는 存在者 自體에 대한 하나의 存在가 아닌가? 言表될 存在者에 대한 言表하는 것 즉 言表하는 存在(das aussagende Sein)는 그 存在者를 提示하는 것(Aufzeigen)이며, 發見하는 것(Entdecken)이다. 이때 “생각된 事物 自體는 그 存在者가 自己自身에 있어서 存在하고 있는 그대로 보여지고 있다. 換言하면 그 存在者는 그것이 存在하면서 言表안에서 提示되

42) Vom Wesen der Wahrheit, S. 7.

43) Ibid., S. 8.

44) Ibid., S. 8.

고, 그대로 自己同一性에 있어서 發見되고 있다.”⁴⁵⁾ 앞서 우리는 言表者가 돌아서서 벽에 비뚤어지게 걸려있는 그림을 知覺할 때 그 言表는 眞偽가 明示된다고 말하였거니와, 그때 明示되고 確認되는 것은 무엇인가? 그것은 그림이 비뚤어지게 걸려있다는 것 自體이다. 換言하면 그것은 그 그림 自體의 發見되어있음(Entdecktsein), 즉 그림 自體의 被發見性(Entdecktheit)이라는 存在 모습이다. 存在者 自體는 言表 안에서同一한 것으로서 提示되어, 自己同一性에 있어서 스스로를 提示한다. 우리는 앞서 表象하는 것과 表象되는 것을 關係시켜주는 것이 「das so...wie」이며, 表象하는 言表와 表象된事物과의 合致가 이 「das so...wie」라는 關係性格을 가진다고 하였거니와, 이러한 關係性格이 다름아닌 이제 말한「存在者 自體가 言表 안에서同一한 것으로 提示되는 것」또는「自己同一性에 있어서 存在者가 스스로를 提示하는 것」을 意味한다. 言表가 참되다는 것은 그 '言表가 存在者를 自己同一性에 있어서 發見함을 말하는 것'이요, 存在者를 그것의 被發見性에 있어서 提示하여 보이는 것을 意味한다. 그러나 言表하면서 發見하는 것은 現存在의 하나의 存在方式이 아닌가? 存在者가 그것의 被發見性에 있어서 提示되고, 自己同一性에 있어서 發見되기 為해서는 現存하는 存在者에 대한 發見하는 存在로서 現存在의 存在가 있어야 할 것이다. “眞理는 人間의「主觀」에 의해서 어떤「客觀」에 관하여 言表되며, 그때 어네선가……妥當性을 가지는 올바른 命題의 徵表가 아니라, 오히려 眞理는 存在者를 開顯하는 것(Entbergung)이다.”⁴⁶⁾ 이러한 意味에 있어서 “被發見性과 發見하는 存在로서의 眞理의 定義는 결코 단순한 말의 說明이 아니라, 그것은 우리가 우선 참된 것이라고 불러온 現存在의 諸態度의 分析에서 發生하는 것이라.”⁴⁷⁾고 하겠다. 그런데 被發見性(Entdecktheit)과 發見하는 存在(Entdeckendsein)가 둘 다 眞理로서 그들의 定義가 現存在의 態度의 分析에서 發生한다는 것은 무슨 뜻인가? “發見하는 것(Entdecken)은 世界內存在의 하나의 存在方式이다. 細心한 配慮나 또는 우물 우물하면서 그저 서서 바라보기만 하는 配慮라 할지라도 그것은 内世界的 存在者를 發見하고 있다. 後者は 發見된 것(das Entdeckte)이 된다. 이것은 第二次的 意味에 있어서 참되다. 第一次의으로 참된 것 즉 發見의(entdeckend)인 것은 現存在이다. 第二次的 意味에 있어서의 眞理는 發見하는 存在(Entdeckendsein, Entdeckung—發見)을 意味하는 것이 아니라, 發見되어져 있는 것(Entdecktsein, Entdecktheit—被發見性)을 意味한다.”⁴⁸⁾ “이와같이 이를테면 被發見性으로서 眼前存在者(例를 들면

45) Sein und Zeit, S. 218.

46) Vom Wesen der Wahrheit, S. 16.

47) Sein und Zeit, S. 220.

48) Ibid., S. 220.

物質的 事物)의 真理와 우리들 自身이 그것인 存在者의 真理 즉 實存하는 現存在의 開示性은 特別히 區別되어 있지”⁴⁹⁾만, 이리한 真理를 Heidegger는 存在者의 顯示性을 意味하는 것이라고 하여 存在的 真理라고 부른다. 그리하여 “命題真理는 보다 根源的 真理(非隱蔽性) 즉 存在的 真理(ontische Wahrheit)라고 불리워지는 存在者의 先述語의 顯示性에 뿐만 박고있기”⁵⁰⁾ 때문에 言表를 真理의 唯一한 場所로 指定한 從來의 通俗的 見解는 完全히 崩壞되고 만다.

지금까지 우리는 命題真理가 存在者의 被發見性과 存在者를 發見하는 現存在의 發見하는 存在로서의 存在的 真理에 根據하고 있음을 알았거니와, 真理가 원래 存在者를 그것의 隱蔽性에서 끌어내어 非隱蔽性에 있어서 보이는 것을 意味한다면, 真理란 참된 것의 本質의 意味에 있어서 생각되어야 하고, 우리는 真理를 存在者의 非隱蔽性으로서의 aletheia라는 희랍인들의 말을 想起하는데서 생각한다”⁵¹⁾면, 存在者의 非隱蔽性을 意味하는 存在的 真理가 가장 根源的 真理일 수 있을까? 存在者 自體가 그것의 存在에 의해서 비로소 自己의 모습을 드러내고있고, 存在者의 根底에 그것을 可能하게 하는 根據로서 存在를 생각하지 않을 수 없다면, 그 存在自體가 自己의 모습을 드러내는 存在의 露呈性(Enthülltheit), 開顯性(Entborgenheit), 非隱蔽性(Unverborgenheit)등은 가장 根源的인 意味에 있어서 真理가 아닐까? “存在의 露呈性이 비로소 存在者의 顯示性을 可能하게 한다. 存在에 대한 真理로서의 이 露呈性은 存在論의 真理(ontologische Wahrheit)라고 불리워지며,”⁵²⁾ “存在의 非隱蔽性이란 그러나 항상 存在者의 存在의 真理이다. 반대로 存在者의 非隱蔽性 안에는 언제나 이미 그것의 存在의 非隱蔽性이 깃들어 있다. 存在的 真理와 存在論의 真理는 각각 그 存在에 있어서의 存在者와 그 存在者의 存在에 關係되어 있다. 兩者는 存在와 存在者와의 區別(存在論의 差異)에 대한 關係를 基礎로 하여 本質的으로 서로 關係하고 있다.”⁵³⁾ 이와같이 存在的 真理는 그것 안에 이미 그것의 可能性의 根據로서 가장 根源的 真理인 存在論의 真理를 지니고 있거니와, 이러한 存在의 非隱蔽性으로서 存在의 真理는 우리에게 어떻게 나타나는 것일까?

오늘날 人間은 地球의 外氣圈을 征服하겠다는 意欲에 불타있다. 人間은 隱蔽된 自然의 支配力を 힘의 構造로 分析하고, 歷史의 進行을 人間의 宇宙支配의 計劃에 다 從屬시키려 한다. 그럼에도 不拘하고 이 거만한 人間은 存在者

49) Vom Wesen des Grundes, S. 13.

50) Ibid., S. 12.

51) Holzwege, S. 39.

52) Vom Wesen des Grundes, S. 13.

53) Ibid., S. 15.

가 「存在한다」, 하나의 事物이 「存在한다」는 것이 무엇을 意味하는가를 말하지 못하고 있다. “存在者 全體는 唯一한 征服에의 意志의 對象이 되고, 存在라는 이 單純한 것은 오직 “忘却 속에서 버림을 받고 있다.”⁵⁴⁾ 存在란 무엇이며, 왜 存在는 이렇게 忘却 속에서 버림을 받아 왔는가? 存在는 神도 아니며, 世界의 根據도 아니다. 存在는 모든 存在보다도 멀리 있으면서도 人間에게는 모든 存在者보다도 가까이 있다. 이러한 存在의 隣接은 그럼에도 不拘하고 왜 人間에게는 가장 멀리 있는 것일까? 그것은 人間自身의 態度에 基因하는 것이 아닐까? “人間의 思惟에 대하여 하나의 轉換이 要請된다. 그것은 이제 人間이 自己의 認識에 依하여 存在者 全體를 앞서서 支配하려는 要求의 限界를 認定하는데 있다. 이러한 要求는 결국 우리의 認識을 우리의 意志에 隸屬시키는 것이 되기 때문이다.……그러므로 重要한 것은 事物에 대한 새로운 態度——즉 事物을 理論的으로 支配하며 自由로이 처리할 수 있는 實體로 把握하는 것이 아니고, 自己 스스로 있게끔 하며, 무엇보다도 먼저 事物은 무엇인가? 묻는 態度, 다시 말하면 事物을, 意欲에 의하여 引導되는 知識에 奉仕시키지 말고, 存在에게 우리를 내맡기는 態度——이러한 새로운 態度를 얻는 것이다.”⁵⁵⁾ 이러한 態度로써 人間自身이 存在를 대할 때 存在는 人間에게 말을 걸어오는 것이 아닐까? 그리고 人間은 그 말에 應答하게 되는 것이 아닐까? 물론 人間은自身의 態度에 있어서 항상 存在者에게 關係하고 있고, 우선 대개는 이 存在者 또는 저 存在者와 그리고 그들 存在者의 그때 그때의 開顯性에 安住하는 것이 일수이다. 이러한 態度로써는 人間은 存在自體의 眞理를 볼 수는 없다.”……人間의 特性은, 人間이 思惟하는 存在로서 存在에게 열려있고, 存在 앞에 내세워져 있고, 存在와 關係를 가지며, 이처럼 存在에게 順應하는데 있다. 人間은 本來의으로 順應의 關係이다. 그리고 人間은 다만 이것 이상의 아무 것도 아니다.……人間에게 있어서는 存在에의 隸屬이 支配하고 있으며, 從屬이 人間에게 委託되어 있기 때문에 그것은 存在에게 傾聽한다.”⁵⁶⁾ 뿐만 아니라, “人間存在는 眞理에게 委託되어 있다. 왜냐하면 眞理는 人間을 必要로 하기 때문이다.”⁵⁷⁾ “우리는 存在를 始源的인 意味에 따라 現前(Anwesen)으로서 생각하고 있다. 存在가 人間에게 現前하는 것은 偶然的인 것도 아니며,例外的인 것도 아니다. 存在는 오직 人間을 要求하면서 現成하며(本質의으로 存在하며), 存續하고 있다. 人間이 비로소 存在에 대하여 열려있고, 存在를 現前으로서 到來시키기 때문에 存在의 이러한 現前은 빛의 廣場(das Offene)을 必要로 하

54) Holzwege, S. 343.

55) Philosophie der Gegenwart, S. 139.

56) Identität und Differenz, S. 32.

57) Gelassenheit, S. 63.

며, 이러한 必要에 따라 存在는 人間에게 내맡겨져 있다. 이러한 事實은 存在가 人間에 의해서 비로소 指定된다는 것을 意味하는 것이 아니다. 그와는 反對로 다음 事實이 明確해 진다. 즉 人間과 存在는 서로 서로 내맡겨져 있다. 그들은 相互共屬해 있다.”⁵⁸⁾

存在와 人間이 根源에 있어서 相互共屬의이라는 事實은, 그것이 다름아닌 人間이 存在理解(Seinsverständnis)를 가지고 있음을 意味하는 것이 아닐까? 그렇기 때문에 Heidegger는 存在一般의 意味를 解明함에 있어서 우선 存在理解를 가지지 않는다면 存在에 대한 어려운 물음조차도 提起할 수 없다고 생각하고, 存在理解가 그의 本質構造인 이 唯一한 存在者인 現存在에서 存在探求의 端初를 찾고, 存在解明을 爲한 地平을 開拓한 것이 아닌가? “存在의 本質에 대한 물음에는 人間이란 누구인가 하는 물음이 內的으로 直結되어 있다. ……人間存在에 대한 물음은 이제야 그 方向과 그 離이에 있어서 오직 存在에 대한 물음에서 規定되고 있다. 人間의 本質은 存在물음의 内部에서, 始初의 隱蔽된 指示에 따라 場所로서 즉 存在가 스스로를 開示(Eröffnung)하기 爲하여 要求하는 場所로서 把握되며 根據지워지지 않으면 안된다. 人間은 그 自身에 있어서 열려있는 現(Da)이다. 이 속에 存在者가 들어서서 作用한다. 그러므로 人間의 存在는 말의 積密한 意味에 있어서 「現一存在」(Da-sein)라고 우리는 言明한다. 存在開示의 이러한 場所로서의 現一存在의 本質에 存在를 開示하기 爲한 視線이 根源的으로 根據지워져 있지 않으면 안된다.”⁵⁹⁾ 이와같이 人間存在를 指稱하는 現一存在는 存在가 自己의 모습을 드러내는 즉 存在開示의 場所이며, 存在가 人間에게 自己自身을 開示하는 곳은 바로 이 現 이외에는 없다. 그러므로 “人間本質에의 存在의 關與와 存在 自體의 公開性(現一Da)에의 人間의 本質關係를 동시에 하나의 날말 안에 捕捉하기 爲하여, 人間이 人間으로서 거기에 存立하고 있는 本質領域을 나타내는 말로서 「現一存在」라는 名稱이 선택된 것이”⁶⁰⁾라고 Heidegger는 말하고 있다. 이와같이 “人間은 「現」 즉 存在의 밝힘(Lichtung des Seins)인 그러한 方式으로 存在하며,”⁶¹⁾ “밝힘 自體는 바로 存在이다”⁶²⁾

存在와 人間은 그 根源에서 이렇게 密着되어 있음에도 不拘하고 왜 人間은 存在 自體를 보지 못 할까? 왜 存在는 人間에게 隱蔽되어 있을까? 人間은 우선 대개는 存在者에만 執着하고 存在 自體를 보지 못 한다. 思惟가 存在者를 存在者로서 表象할 때 思惟는 물론 存在에 關與한다. 그러나 그것

58) Ibid., S. 23.

59) Einführung in die Metaphysik, S. 156.

60) Was ist Metaphysik? S. 13 ff.

61) Platons Lehre von der Wahrheit, S. 69.

62) Ibid., S. 77.

은 存在者自體를 思惟하고 있는 것이지 存在 自體를 思惟하고 있는 것은 아니다. 人間存在로서의 現存在는, 存在가 自己自身을 贈與하는(schicken) 關係 속에 들어서있고, 自己自身이 바로 存在開示의 場所임에도 不拘하고 우선 대개는 가장 가까운 存在를 보지 못 하고 가까운 것 같은 먼 存在者에만 依存한다. 이것을 Heidegger는 頽落, 存在忘却 또는 故鄉喪失이라 부르며, 存在 自體의 本質에서 由來하는 存在 性格이라고도 한다. 앞서 우리는 現一存在를 存在 開示의 場所라고 불렀거니와, 그때 存在는 어떤 方式으로 나타나는 것인가? “存在에는 밝히면서 감추는 것이 屬해 있기 때문에, 存在는 始源的으로 隱蔽的 拒絕의 빛에 있어서(im Licht des verbergenden Entzugs) 나타난다.”⁶³⁾ 그러미로 “眞理는 存在의 根本特性으로서 밝히면서 감추는 것을 意味하며,”⁶⁴⁾ “眞理 즉 非隱蔽性의 本質은 拒否(Verweigerung)에 의하여 철저하게支配되고 있다. 그러나 이 拒否한다는 것은 不足이나 缺乏은 아니다. 眞理는 모든 隱蔽된 것을 다 걸어치운 연후에 남는 하찮은 非隱蔽性은 아니다. 만일 眞理가 그럴 수 있다면, 眞理는 별써 眞理가 아닐 것이다. 非隱蔽性으로서 眞理의 本質에는 二重的인 隱蔽라는 拒否가 屬해 있다. 眞理는 그것의 本質에 있어서 非一眞理(Un-Wahrheit)이다. 이러한 말은 奇妙하게 들릴련지 모르지만 밝힘으로서의 非隱蔽性에는 隱蔽라는 方式에 있어서 拒否가 屬해 있음을 지적하기 爲한 것이다.”⁶⁵⁾ 그러나 “隱蔽는 自己隱蔽(Sichver-bergen)로서 한갓된 自己封鎖(Sichverschließen)가 아니라, 그속에 出現의 本質 可能性이 保存되어 있으며, 出現 自體가 屬해 있는 隱蔽이다. 自己隱蔽는 自己開顯(Sichentbergen)에 그것의 本質을 保證해 주며,”⁶⁶⁾ “非隱蔽性은 現前의 隱蔽性에 根據하고 있다.”⁶⁷⁾ 그러나 이러한 隱蔽性과 非隱蔽性은 存在의 本質이 아닌가? 存在는 自己自身을 贈與하면서 開顯하고, 동시에 自己自身을 拒否하면서 隱蔽하는 것이다. 그렇기 때문에 “出現과 隱蔽는 가장 親近한 이웃이며”⁶⁸⁾ 오히려 “開顯과 隱蔽는 두개의 오직 다른 排斥하는 事件으로서가 아니라, 하나이며,同一한 것이다.”⁶⁹⁾ 非眞理로서 隱蔽性과 眞理로서 非隱蔽性은 이 兩者가 存在의 本質이며, 이 本質性格에서 生起한다는 意味에 있어서同一한 것인지 非眞理가 眞理이며, 眞理가 그것이 바로 非眞理라는 것은 아니다. 오히려 “眞理는 밝힘과 감춤의 對立的인 것이

63) Vom Wesen der Wahrheit, S. 26.

64) Ibid., S. 26.

65) Holzwege, S. 43.

66) Vor träge und Aufsätze, S. 271.

67) Zur Seinsfrage, S. 35.

68) Vorträge und Aufsätze, S. 270.

69) Ibid., S. 270.

다.”⁷⁰⁾ “眞理는 밝힘과 감춤의 根源的 闘爭으로서 生起하며,”⁷¹⁾ “眞理는 始源的으로 隱蔽性으로부터 빼앗아진 것이다.”⁷²⁾

IV

위에서 우리는 Heidegger에 있어서 真理가 어떠한 것이며, 그것이 어떻게 生起하는가를 살펴보았거니와 이제 그 真理가 藝術作品 안에 어떻게 生起하는 것일까? 世界와 大地는 언제나 그들 自身에 있어서 또한 그들의 本質에 따라서 闘爭의이다. “大地는 世界만을 속에하고, 世界는 大地에만 根據하고 있다. 그러나 이것은 밝힘(Lichtung)과 감춤(Verbergung)의 原闘爭으로서의 真理가 生起하는限에 있어서 그러하다. ……眞理는 極히 少數의 本質의 方式에 있어서 生起한다. 真理가 生起하는 方式중의 하나가 作品의 作品存在이다. 하나의 世界를 建立하면서, 大地를 만들면서 作品은 저 闘爭을 싸우는 것이며, 이 闘爭 속에 存在者 全體의 非隱蔽性 즉 真理가 爭取되는 것이다. 神殿이 그 곳에 서있다는 것에 있어서 真理가 生起한다. 이 말은 여기서 어떤 것이 올바르게 表現되어, 再現되고 있다는 것을 意味하는 것이 아니라, 存在者 全體가 非隱蔽性 속에 들어가며, 非隱蔽性 속에 保存되는 것을 意味한다. 保存하는 것은 根源的으로 지키는 것을 意味한다. Van Gogh의 그림에 있어서 真理가 生起한다. 이것은 여기서 어떤 眼前存在者가 올바르게 그려져 있음을 意味하는 것이 아니라, 구두라는 道具의 道具存在가 밝혀짐에 있어서 存在者 全體 즉 서로 싸우고 있는 世界와 大地가 非隱蔽性 속에 到達하는 것을 意味한다.”⁷³⁾ 作品의 作品存在란 그 作品 속에 真理의 빛을 가졌음을 말하는 것이요, 이 빛에 依해서 비쳐진 것은 그 안에다 光輝(Scheinen)를 뿜어둔다. “이 作品속에 뿜어둔 光輝가 아름다운 것이다. 美란 真理가 現成하는(本質的으로 存在하는)하나의 方式이다.”⁷⁴⁾

우리는 앞에서 藝術이란, 真理가 作品 안에 놓여지는 것이라고 規定하였거니와 이제 作品의 創造와 道具의 製作이 어떻게 다른가를 지적함으로써 藝術의 本質을 더욱더 다가서서 規定하고자 한다. 作品이란 무엇인가? 作品이 作品답다는 것은, 그것이 藝術家에 의해서 創造되어 있는데 存立한다. 그런데 우리는 創造(Schaffen)를 끌어내는 것(Hervorbringen)이라고 생각한다. 그러나 道具의 製作 또한 하나의 끌어내는 것이 아닐까? 그러면

70) Holzwege, S. 49.

71) Ibid., S. 44.

72) Platons Lehre von der Wahrheit, S. 32.

73) Holzwege, S. 44.

74) Ibid., S. 44.

創造로서 끌어내는 것과 製作(Anfertigung)으로서 끌어내는 것은 무엇에 의해서 区別될 수 있는가? 作品의 創造와 道具의 製作은 말로써는 쉽사리 区別될 수 있을런지 모르지만 이 끌어낸다는 것의 두 가지 方式을 그것들의 獨自的인 本質的 關係에 있어서 追究한다는 것은 실로 어려운 일이다. 왜냐하면 가령 陶工과 影刻家의 活動 속에는同一한 行動이 發見되기 때문이다. 作品의 創造는 그 自體에 있어서 手工的 行動을 要求하고 있다. 大藝術家들은 이러한 手工的 能力(handwerkliches Können)을 最大限으로 尊重하고 있다. 그들은 처음부터 손으로써 하는 일을 完全히 懈性 가지고 그것을 注意깊게 손질하는 것을 要求하고 있다.

藝術作品에 대하여 理解가 깊었던 희랍인들은 手工(Handwerk)과 藝術(Kunst)에 대하여 다같이 techne라는 말을 使用하였고, 手工人과 藝術家를 technites라는同一한 名稱으로 불렀다. 그러나 “techne라는 말은 오히려 아는 것(Wissen)의 한 方式을 意味한다. 「아는 것」은 「보는 것」의 가장 넓은 意味에 있어서 「보았다」를 意味한다. 아는 것은 現前하는 것(das Anwesende)을 그 自體로서 知覺하는 것을 意味한다. 아는 것의 本質은 희랍인들의 思惟에 대해서는 aletheia 즉 存在者의 開顯에 있다. techne는 희랍인들이 經驗한 아는 것으로서, 그 아는 것이 現前者를 그 自體로서 隱蔽性으로부터 그 것이 보이는 非隱蔽性 안으로 끌어내는 限에 있어서 存在者를 끌어내는 것이다. techne는 결코 만드는 것(machen)의 活動을 의미하는 것은 아니다”⁷⁵⁾ 이와같이 techne가 Wissen의 하나의 方式으로서 現前者를 知覺하는 것이며, 이 現前者를 隱蔽性으로부터 非隱蔽性 안으로 끌어내는 것을 의미한다면, 手工에서 使用되는 techne와는 다른 뜻을 가지고 있음이 分明하다. “技術은 단순히 하나의 手段은 아니다. 技術은 事物을 開顯시키는 하나의 方法이다.”⁷⁶⁾ “作品이 創造되어 있다는 것은 形態 안에 真理가 確立되어 있음을 말한다(Geschaffensein des Werkes heißt: Festgestelltsein der Wahrheit in die Gestalt.)”⁷⁷⁾ 그러나 “道具가 製作되어 있다는 것은 道具가 自身의 저쪽으로 밀려나가서 有用性 속에 没入하는 것을 意味한다.”⁷⁸⁾ 그러므로 “道具를 製作하는 것은 直接的으로 真理의 生起를 成就시키는 것은 아니다.”⁷⁹⁾

그러나 作品은 創造되어 있다는 것 만으로는 그것의 現實性을 가지기에는 不充分하다. 創造된 것을 現實的인 作品이게 하기 위해서는 作品의 真理를 保存하는 것(Bewahrung)이 必要하다. “作品을 하나의 作品으로 存在시킨다

75) Ibid., S. 47 ff.

76) Vorträge und Aufsätze, S. 20.

77) Holzwege, S. 52.

78) Ibid., S. 52.

79) Ibid., S. 52.

는 것을 우리는 그 作品을 保存한다고 부른다. 이 保存에 있어서 비로소 作品은 現實的인, 즉 이제 作品답게 現前하는 作品으로서 그것의 創造되어 있음 속에 놓이게 된다.”⁸⁰⁾ 創造되지 않고서는 하나의 作品이 存在할 수 없듯이 創造된 것 自體는 保存하는 사람없이는 存在할 수 없는 것이다. 만일 하나의 作品이 保存하는 사람들을 發見하지 못 할 때, 그리고 이 保存하는 사람들이 作品 속에서 生起하는 眞理에 응하지 않는다면, 그 作品은 作品으로서 存在한다고 할 수 없다. 하나의 作品이 存在한다는 것은 그 作品은 항상 保存하는 사람들과 關係를 맺고 있다는 것을 意味한다. “作品을 保存한다는 것은 作品 안에서 生起하는 存在者의 顯示(Offenheit)속에 들어 서있는 것을 말한다. 그러나 保存을 繼續한다는 것은 아는 것이며, ……아는 것으로서 作品을 保存하는 것은 作品 안에서 生起하는 眞理의 不安 속에 엄하게 서있는 것이다.”⁸¹⁾ 이와같이 眞理의 生起로서 作品의 가장 固有한 現實性은 作品이 創造에 의해서 生起한 眞理 안에 保存될 때만이 나타나는 것이다. “作品이 創造되어 있다는 것에도, 創造하는 사람과 마찬가지로 保存하는 사람이 本質的으로 屬해 있다. ……藝術이 作品의 根源이라면, 이것은 藝術이 作品에서 相互 共屬的인 것, 즉 創造하는 사람과 保存하는 사람들을 作品의 本質에 있어서 發現시키는 것(Entspringen)을 말하는 것이다.”⁸²⁾ 이와같이 “藝術은 作品 안에 眞理를 創造하면서 保存하는 것이며, ……眞理의 하나의 生成이며, 生起이다.”⁸³⁾

V

그러면 이와같이 眞理가 스스로 作品에 있어서 表出하며 生起하며, 그속에 保存되는 藝術이란 具體的으로 어떠한 것인가? Heidegger는 이것을 詩作이라고 한다. “眞理는 그것이 詩作됨으로써 存在者를 밝히며 감추는 것으로서 生起한다. 모든 藝術은 存在者 自體의 眞理의 到來를 生起시키는 것으로서 本質的으로 詩作이다.”⁸⁴⁾ 詩作은 任意의 것을 분주하게 생각해 내는 것도 아니며, 또한 단순한 表象과 構想이 非現實의 것 속으로 사라져가는 그러한 것도 아니다. “詩作은 企投的으로 言明하는 것(Sagen) 즉 世界와 大地의 言明이며, 이 兩者の 鬪爭의 遊戲空間에 관한 言明이며, ……存在者の 非隱蔽性의 言明이다.”⁸⁵⁾ 그리고 이러한 言明으로서의 詩作은 言語(Sprache)

80) Ibid., S. 54.

81) Ibid., S. 55.

82) Ibid., S. 58.

83) Ibid., S. 59.

84) Ibid., S. 59.

85) Ibid., S. 61.

로 表現된다.

現存在는 言語를 가지고 있다. 희랍인들이 人間을 「말을 가진 動物」(zoon: logón ekon)이라고 規定하고, 이것이 後世에 내려와서 「合理的 動物(animal rationale) 또는 「理性的 動物」의 意味로 解釋된 것은 誤謬는 아니지만, 그러나 이러한 解釋은 人間의 現存在의 定義가 그곳으로부터 나온 現實的 地盤을 가리우고 있는 것이다. 現存在로서 人間은 말하는 存在者로서 모습을 드러내고 있다. 그원데 이 事實은 人間에게는 입에서 音聲으로서의 소리를 내는 固有한 可能性이 있다는 것이 아니라, 人間이라는 存在者는 世界와 現存在自身을 發見한다는 方式에 있어서 存在하고 있다는 것을 意味한다. 人間은 logos를 가지고 있다. 이 logos의 概念은 Platon과 Aristoteles에 있어서는 多義의이다. logos는 本來 Rede라고 번역하는 것이 타당할 것이다. logos라는 말이 가지고 있는 後世의 歷史, 특히 後世의 哲學者들이 내린 多種 多樣한 任意的인 解釋들, 즉 理性, 判斷, 概念, 定義, 理由, 關係 등은 Rede의 本來의 意味를 隱蔽하고 있다. 가령 logos가 言表(Aussage)의 뜻으로 더욱이 判斷으로서의 言表의 뜻으로 解釋된다손 치더라도 이 正當하게 보이는듯한 번역으로써는 그것의 基本的인 意味를 的中시킬 수는 없다. Rede로서의 logos는 오히려 明瞭하게 한다는 말인 deloun, 즉 말 안에 包含되어 있는 內容을 明瞭하게 하는 것을 意味한다. 그래서 Aristoteles도 Rede의 이 機能을 보다 더 銳利하게 表現해서 apophainestai라고 말했으며, 따라서 logos는 「어떤 것을 보이게 한다」(phainestai)를 意味하게 된다. 그리하여 보이게 하는 것으로서 Reden은 Sprechen 즉 소리를 내어서 말로써 말하는 性格을 가지게 된다. logos는 소리이며, 「表象을 同伴하는 소리」 즉 그때 그 때 그안에서 무엇인가가 보여지고 있는 有聲의 告示이기도 하다. 이와같이 aletheuein으로서의 logos의 참다움(Wahrsein)은 그것에 관해서 이야기되고 있는 存在者를 apophainestai로서의 legein(이야기 하다) 속에서 그 隱蔽되어 있는 것으로 부터 끌어내어서 隱蔽되어 있지 않는 것으로 存在하는 것을 보이게 하는 것 즉 發見하는 것이다.

그러면 이러한 logos가 소리를 내어서 말로써 말하는 性格을 가진 言語의 本質은 무엇인가? Heidegger는 言語에 관한 客觀的分析을 통한 學問的研究에 대해서는 그것의 特殊한 權利와 固有한 重量을 부여하지만, 그러나 이러한 研究가 言語의 本質에 대한 물음에 만족할만한 답을 주고 있다고는 생각하지 않는다. 그는 보다 根源的인 次元에서 言語言의 本質問題를 논하고 있다. 그에 의하면 言語言는 희랍시대 이래 現前者에 屬하는 存在者로서, 意味의 擔持者로서 一種의 人間的 行爲로 생각되어 왔으며, 이러한 見解가 西歐的思惟에 있어서 오랜 세월 동안 繼續해서 내려온 支配的인 생각이다. 가령

Humboldt는 言語를 一種의 人間精神의 特殊한 活動으로서 人間에 의해서 만들어진 世界觀의 하나의 表現手段이라고 한다. 그러나 이러한 見解는 결코 言語言를 言語言自體로서 把握하고 있는 것은 아니다. 言語言는 人間의 行爲나 心的作用이 소리로서 나오는 것이나 形象的 概念의 描寫도 아니다. “言語言는 本質에 있어서 表現도, 또한 人間의 行爲도 아니다.”⁸⁶⁾ “言語言는 人間이 많은 것들과 함께 所有하고 있는 道具가 아니라, 言語言는一般的으로 存在者의 開顯 속에 서는 可能性을 처음으로 保證해 주는 것이다. 言語言가 있는 곳, 거기에만 世界가 있다. …… 世界가 열리는 곳, 거기에만 歷史가 있다. …… 言語言는 人間이 歷史的 存在로서 存在하기 위한 保證을 주는 것이다.”⁸⁷⁾ 이와 같이 言語言는 人間이 所有하는 表現의 道具가 아니라, 하나의 살아있는 世界이다. 이 世界 안에서 人間과 다른 存在者가 서로 만나며, 存在者는 開顯속에 서게되는 것이다. “돌과 植物과 動物의 存在에 있어서와 같이 言語言가 없는 곳에는 存在者의 開顯도 없으며, 따라서 또한 非存在者와 空虛한 것의 어떠한 開顯도 없다. 言語言가 存在者를 비로소 命名함으로써 存在者는 비로소 言表되어 顯現하게되는 것이다, 이러한 命名(Nennen)이 存在者를 비로소 그것의 存在에 까지 指名한다. 그리하여 이러한 言語言는 밝히는 것의 企投(Entwurf des Lichtens)이며, 存在者가 存在하는 바의 것으로서 밝힘 안에 나오는 것을 表明하는 것이다. “言語言는 그의 本質에 있어서 有機體의 外化도 아니며, 生物의 表現도 아니다. 따라서 言語言는 또한 결코 象形文字(Zeichencharakter)에서도 또한 表意文字(Bedeutungscharakter)에서도 本質에 알맞게 생각되어지지는 않는다. 言語言는 밝히면서 감추는 存在自體의 到來이다.”⁸⁸⁾ “만일 우리가 人間의 本質을 理性的 動物 즉 身體—마음—精神의 統一로 생각하고 言語言를 이러한 人間의 本質과 對應시켜서 音聲形態 및 文字形象을 말의 身體로서, 旋律(Melodie)와 韻律(Rhythmus)을 마음으로서, 그리고 意味에 맞는 것을 言語言의 精神으로 생각한다면, 理性的 動物의 人間性 안에, 人間本質의 脱存과 이 脱存을 통해서 人間에의 存在의 真理의 關係가 감추어져 있듯이, 이러한 言語言의 形而上學的・動物的 解釋은 存在와 言語言와의 根源的인 關係 즉 言語言의 存在史의 本質을 감추고 있다.”⁸⁹⁾ 現—存在로서 人間이 이 現에 있어서, 存在가 걸어오는 말에 應答하는 脱—存이라면, 人間은 言語言의 形成者도 支配者도 아니다. 言語言가 오히려 人間의 主人이다. 왜냐하면 人間이 말하는 것이 아니라, 바로 “言語言가 말하기(Die Sprache

86) Unterwegs zur Sprache, S. 19.

87) Erläuterungen zur Holderlins Dichtung, S. 35.

88) Über den Humanismus, S. 16.

89) Ibid., S. 16.

spricht)"⁹⁰⁾ 때문이다. Heidegger는 到處에서 急速度로 膨脹해 가는 言語의 荒廢는 人間의 本質이 危殆롭게 된데서 由來한다고 한다. “近代의 主觀性의 形而上學이 支配하고 있는 言語는 거이 制止하기 어렵게 그것의 要素에서 脫落하고 있다. ……言語는 오히려 存在者를 支配하는 하나의 器具로서 우리들의 單純한 意欲과 僉爲에 맡겨지고 있다.”⁹¹⁾ 言語言는 人間에 있어서 다른 여러 能力과 함께 並存하는 能力은 아니다. 오히려 言語言는 存在의 집, 存在에 의해서 세워지고 增築된 집, 存在가 그 안에 담기는 存在의 집이며, 人間은 이 집에서 살면서 存在의 眞理를 지키며, 存在의 眞理에 屬하면서, 脫存하고 있는 것이다. “그러므로 言語言의 本質은 存在에 대한 應答에서, 즉 이 應答, 換言하면 人間本質의 住居로서 생각되어야 한다.”⁹²⁾

그러면 이와같이 言語言가 存在의 집이요, 人間이 이 言語言라는 存在의 집에서 산다는 것은 무엇을 意味하는 것인가? 人間의 “思惟는 그의 言明에 있어서 이야기되고 있지 않은 存在의 말을 言語言로 가져가며,”⁹³⁾ “存在는 스스로 밝히면서 言語言에 到達한다. 存在는 항상 言語言에의 途中에 있다. 이와같이 到着해 오는 것은 脫存하는 思惟를, 自己의 立場에서 自己의 言明에 있어서 言語言에로 가져간다. 그리하여 言語言는 스스로 存在의 밝힘 속으로 높혀진다. ……脫存이란 思惟하면서 存在의 집에서 사는 것”⁹⁴⁾을 말한다. 言語言는 存在가 自己顯現으로서 存在者自身의 眞理로 바꾸어질 때 存在自體가 깃드는 집이며, 그리고 이렇게 存在가 말을 걸어오는 것을 듣고 그것에 應答하는 것, 즉 그것을 言語言로서 밝히는 것이 다름아닌 詩作이다. 이러한 意味에 있어서는 建築도, 繪畫도, 開刻도, 音樂도 詩作으로 還元되어야 한다는 것이다. Heidegger는 이러한 詩作을 眞理를 設立하는 것(Stiftung der Wahrheit)이라고 부른다. 그에 依하면 “藝術의 本質은 詩作이다. 그러나 詩作의 本質은 眞理를 設立하는 것이다. 우리는 이 設立하는 것을 여기서 세가지 뜻으로 理解하고 있다. 즉 그것은 贈與하는 것으로서 設立하는 것(Stiften als Schenken), 基礎지우는 것으로서 設立하는 것(Stiften als Gründen), 그리고 開始하는 것으로서 設立하는 것(Stiften als Anfangen)이다.”⁹⁵⁾ 眞理란 지금까지 있었던 것, 常識的인 것에서는 導出되지 않는다. 眞理를 設立하는 것은 存在로 부터 넘쳐흘러 나오는 것이며, 贈與하는 것이다. 基礎지우는 것으로서 設立하는 것은 歷史的 現存在의 場所의 開示로서

90) Unterwegs zur Sprache, S. 19.

91) Über den Humanismus, S. 9.

92) Ibid., S. 21.

93) Ibid., S. 45.

94) Ibid., S. 45.

95) Holzwege, S. 62.

基礎지우는 것이다. 真正한 詩作의 企投는 장차 到來할 保存者로서의 歷史的民族에게 던져진, 그리고 이 歷史的民族이 그것에 依據해 있는바 大地를 열어주는 것이다. 즉 人間에게 주어진 一切의 것을 나의 基礎로서의 大地로부터 끌어내어서, 그것을 大地 위에다 明確하게 놓지 않으면 안된다. 그리하여 世界를 걸어지는 大地가 基礎지워진다. 이러한 意味에서 “……모든創造는 길는 것(Schöpfen—샘에서 물을 기러내는 것)이다.”⁹⁶⁾ 天才的인 獨創에 의해서創造的인 것이 이루어진다고 생각하는 것은 近代의 主觀主義의 誤謬이다. 詩作으로서 藝術은 贈與하는 것과 基礎지우는 것으로 부터 眞理의 鬪爭을 惹起시킨다는 意味에 있어서 開始하는 것으로서의 設立이다. 그리하여 “詩作은 贈與, 基礎지움, 開始의 三重의 意味에 있어서 設立이다. 設立으로서 藝術은 本質的으로 歷史的이다.”⁹⁷⁾ 그러나 藝術이 歷史的이라는 것은 藝術이 外面的인 意味에 있어서 하나의 歷史를 가지고 있어서 時代의 變遷에 따라 많은 다른 것들과 더불어 나타나며, 变모하며, 消滅하며 歷史의 記述에 대하여 變轉의 모습을 提供한다는 意味뿐만 아니라, 藝術은 歷史를 基礎지운다는 意味에 있어서 歷史이며, 根源이다. 왜냐하면, “藝術은 眞理를 發源시키며(entspringen), ……設立하면서 保存하는 것으로서 作品안에서 存在者の 眞理를 發源시키기”⁹⁸⁾ 때문이다.

이와같이 Heidegger는 藝術의 本質을 作品 안에 眞理를 發源시키는 것이라고 하였다. 그는 이 藝術論으로써 다른 通俗的 藝術論을 날카롭게 批判한다.

作品의 形式과 性質과 快適한 魅力에서 美를 찾겠다는 것은 藝術이 아니라 美學이다. 美學에 있어서 藝術作品은 하나의 對象으로서, 換言하면 感覺(aisthesis), 넓은 意味에 있어서 感性的 知覺의 對象으로서 取扱된다. 그리고 이때 感覺의 知覺으로서의 體驗이 藝術의 本質을 解明하며, 이 體驗이 藝術의 享受뿐만 아니라, 藝術創造에 대해서도 尺度를 부여하는 源泉이라고 한다. “그러나 이러한 體驗은 아마도 藝術이 그안에서 죽어가는 要素일 것이다”⁹⁹⁾고 Heidegger는 말하고 있다. 이미 言及한 바와같이 美는 作品 안에 接排되고 集約된 存在의 眞理의 光輝에 不過한 것이지, 결코 그 眞理自體는 아니다. 美學은 存在의 眞理를 忘却하고 있다. 이것은 根本的으로 傳統的 形而上學의 잘못된 眞理觀에 根據하고 있다. 그는 이러한 傳統的 形而上學의 存在忘却을 엄하게 批判하고, 그것의 思惟方式과의 斷乎한 訣別을

96) Ibid., S. 63.

97) Ibid., S. 64.

98) Ibid., S. 64.

99) Ibid., S. 66.

試圖하고 있다. 그가 世界와 大地의 戰爭 속에서 真理를 끌어낸 것도 실은 人間과 自然主體와 客體를 對立關係로 보는 從來의 思惟를 피하기 為한 것 이 아닐까? 그에 있어서는 「根源」이 문제이다. 이 根源은 바로 存在의 真理가 아닌가? 그러기에 그는 「藝術作品의 根源」에서 Hölderlin의 詩를 되풀 이하고 있는 것이 아닐까? “根源 가까이에 사는 사람은 그곳을 떠나기 어 텁다.”¹⁰⁰⁾

參 考 文 獻

- M. Heidegger, Sein und Zeit, 1927.
- M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Frankfurt, 1957.
- M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt, 1954.
- M. Heidegger, Identität und Differenz, Tübingen, 1957.
- M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1953.
- M. Heidegger, Gelassenheit, Tübingen, 1959.
- M. Heidegger, Was ist Metaphysik? Frankfurt, 1949.
- M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern, 1954.
- M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Tübingen, 1954.
- M. Heidegger, Zur Seinsfrage, Frankfurt, 1959.
- M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Tübingen, 1959.
- M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt, 1946.
- M. Heidegger, Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung, Frankfurt, 1951.
- L. Landgrebe, Philosophie der Gegenwart, Frankfurt, 1958.

100) Ibid., S. 65.