

M. Heidegger에 있어서의 存在의 真理

安 相 鎭

I. 序 論

Heidegger哲學의 主題는 西洋哲學의 오랜 傳統을 자랑하는 存在問題이다. 存在는 存在者의 存在로서 우리에게 가장 가까우면서도 가장 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 물으면, 그때 存在는 별씨 存在者의 그늘에 가리워지고 우리는 다만 存在者 앞에 서있게 되는 것이 아닌가? Platon과 Aristoteles에 있어서 거의 完成된 傳統的 形而上學은 存在者의 存在를 思惟하였지만, 그러나 그것은 언제나 存在者를 表象하는 限에 있어서 存在를 思惟하였기 때문에, 存在 自體의 真理는 等閑視되고 말았다. 이러한 事實은 存在 自體의 本質에서 由來하는 運命(Geschick)이라 할지라도, 그것은 存在와 存在者와의 區別, 즉 存在論의 差異(ontologische Differenz)를 忘却한 데서 由來한 것이요, 이 忘却은 바로 存在忘却(Seinsvergessenheit)을 意味하는 것이다. 그리하여 存在自體의 真理는 이러한 存在忘却에 쌔여 中世에서 近世로, 近世에서 現代에 이르기까지 傳承되어, 그것의 올바른 解明은 말할 것도 없고, 심지어는 存在 自體에 대한 올바른 물음을媒介로 設定되지 않았다.

「存在와 時間」이, Jaspers의 實存哲學의 序論格인 「現代의 精神的 狀況」이나, 「哲學」보다 4年 乃至 5年 빠르게 發刊되었다는 理由 때문인지, 또는 그것의 內容 때문인지 그 理由는 分明하지는 않지만, 하여튼 그것이 出刊되고 곧 Heidegger는 實存哲學者로서 그 이름이 世上에 알려지게 되었다. 그러나 自己自身은 단 한번도 自己를 實存哲學者라고 公言한 적은 없다. 그는 存在論者이며, 그것도 오랫 동안 傳承되어 온 傳統的 形而上學을 存在論의 差異의 武器로써 解體시키고, 西歐傳統의 그늘 밑에 하나의 自明한 것으로 가리워져 放置되었던 存在 自體를 그 根源에서부터 凝視하고, 解明해보려는 形而上學의 克服者이며, 存在論者이다. 그의 이러한 存在追求의 歷程에 있어서 그는 存在에 대한 물음을 새로이 提起하고, 특히 存在理解가 그의 存在規定性인 人間의 現存在를, 存在一般의 意味解明을 위한 端初로 삼았다. 여기에 存在一般의 意味를 解明하려는 存在論에 앞서서 現存在의 存在意味를 밝히는 基本存在論의 成立理由가 存在하게 되거나와, 이러한 地點에서만 볼때, 그의 哲學은 實存哲學으로 볼리워질 수도 있다. 그러나 이것은 그의 最初의 一步이지 決코 最後의

一步는 아니다. 이와같이 그의 存在論은 存在一般의 意味解明을 志向하면서도 한편 實存哲學的 면모를 띄우지 않을 수 없었던 理由가 앞으로 밝혀지겠지만, 存在와 現存在는 그의 哲學에 있어서 깊은 聯關을 가지고 있다. 왜냐하면 存在의 真理는 人間의 現存在에 있어서만 나타나며, 現存在야말로 存在의 自己開現의 唯一한 場所로서 Da-sein이기 때문이다.

本論文의 意圖는 Heidegger의 存在思想이 어떠한 것이며, 그것이 그의 思想의 前期와 後期를 통하여 어떠한 모습으로 展開되며, 그리고 所謂「轉回」(Kehre)를 사이에둔 그의 前後期의 思想展開에 있어서 어떠한 思想의 變化가 일어났는가를 考察하려는 것이다. 따라서 本論文은 存在와 人間存在와의 宿命的 關係, 換言하면 人間의 本質에 대한 存在의 關與와 存在 自體의 顯示에 대한 人間의 本質關係에서 必然的으로 發生하는 存在물음에서 시작하여, 存在의 真理가 具體的으로 그 안에서 드러나는 詩作에서 끝난다.

存在概念은 古代 存在論에 있어서 가장 普遍的이며, 定義할 수 없는, 그리고 自明的인 것으로 規定되었다. 그러나 存在概念의 이러한 普遍性과 定義不可能性 그리고 自明性으로 부터 存在에 대하여 아무런 問題가 提起될 수 없다는 歸結은 나올 수 없다. 오히려 存在의 概念規定에는 떨써 하나의 獨斷이 形成되어 있었고, 이러한 偏見으로 말미아마 存在물음은 을바른 解答은 말할 나위도 없고, 그 물음의 方向까지 不明瞭하게 되었다. 그러나 存在물음은 現存在의 存在規定性인 莫然한 存在理解에서 必然的으로 發生하며, 先行的인 물음이므로 그것의 보다 完全한 設定이 要求된다. 存在물음의 構造에는 「물어지는 것」인 存在와 「물음이 걸려지는 것」인 現存在가 屬하며, 「물어지는 것」안에는 또다시 「물어 내어지는 것」으로서 存在의 意味가 깃들어 있다.

우리는 이러한 本來의 存在의 意味를 解明하기 위한 地平으로서 우선 Da의 構造契機인 實存範疇, 즉 狀況性, 被投性과 理解, 企投와 말, 頽落性 등을 들추어 내어, 그것들과 現存在의 存在全體性인 心愛의 關係를 考察한다. 現存在가 가장 本來의 存在可能으로 自己自身을 企投한다는 것은 「自己에 앞서서」 있음이요, 그가 世界 内에 被投되어 있다함은 「…內에 이미 있음」이요, 그가 存在者 옆에 頽落해 있다함은 「…옆에 있음」을 意味한다. 그리하여 現存在의 存在로서의 心愛는 “內世界的으로 만나는 存在者 옆에 있음으로서 自己에 앞서서 이미 世界 内에 存在함(Das Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt als Sein-bei innerweltlich begegnendem Seienden)을 意味한다.”¹⁾

現存在의 存在는 心愛이며, 心愛의 意味, 즉 心愛에 관한 理解가 그 안에 담겨 있는 바의 것은 時間性이다. 現存在가 죽음에의 存在에로 先驅하거나, 負責存在로서 그의 被投性을 引受하거나, 또는 世人으로서 存在者에게 没入하게 되는 것은 時間性에 있어서 可能하다. 時間性은 將來, 既在, 現在의 時間의 經過나 累加에 依하여 形成되는 것은 아니다. 「지금」의 連續으로서 끝없는 時間과 區別되는 이 根源의 이미, 歷史的인 時間性은 脫自的 統一體로

1) *Sein und Zeit* S. 327.

서, 즉 將來的 既在的 現在로서 時成하며, 그것의 本來的 樣相과 非本來的 樣相은 現存在의 實存과 世人이라는 存在의 可能根據가 된다.

現存在의 存在理解에서 存在물음이 發生한다. 存在者 全體를 超越하여, 無에 直面하고, 無를 묻는 것이 Heidegger에 있어서 形而上學의 물음이며, 存在의 물음이다. 傳統的 形而上學은 언제나 存在者를 表象하는 限에 있어서 存在를 思惟하였기 때문에 存在 自體의 思惟를 소홀히 하였다. 그것은 存在論의 差異의 忘却에서 由來하는 것이다. 存在者 全體를 넘어서서 물는 「無는 어떻게 있는가?」의 물음은 惺性的 論理學의 立場에서는 受容될 수 없는 물음이다. 그러나 無는 存在者 全體를 否認하는 것이며, 端의으로 「非—存在者라」²⁾고 規定한다면, 無는 非性을 가진 것, 따라서 否認된 것이다. 여기서 否認은 非性에 根據하고, 非性은 無에 根據한다. 無는 本質에 있어서 無化하는 作用이다. 그러나 그것은 存在에 있어서 無化한다. 그리하여 存在에 있어서의 無化는 存在의 自己隱蔽의 本質로서 드러난다. 存在者 全體를 超越하여 無를 묻는 形而上學은 人間의 本性에 屬한다. 따라서 現存在는 超越의이며, 形而上學의이다. Heidegger의 超越은 Jaspers의 그것과는 달리, 超越하는 作用自體이다. 現存在는 無에로, 世界에로 超越해 간다. 따라서 世界內存在로서 “現存在는 無 속에 들어가 있음을 말한다.”³⁾ 存在者 全體가 우리들로부터 멀리 미끌어져 갈 때, 無의 深淵속에서 나타나는 것이 世界이며, 存在가 아닌가? 世界에의 超出은 自由이며, 超越로서 自由는 根據에의 自由이다. 根據에의 自由, 存在에의 自由인 超越은 存在의 真理의 可能性의 根據로서 存在論의 真理이다. 이러한 形而上學은 보다 根源的인 意味에 있어서 人間의 本性에 屬하며, 存在思惟에로 나아가는 形而上學이다. 이것은 傳統的 形而上學의 根據에로 歸還하는 것이며, 그것을 克服하는 思惟이다.

傳統的 真理概念의 公式은 「真理는 事物과 知性과의 同化이다.」(Veritas est adaequatio rei et intellectus.)로 表現된다. 그러나 이것은 「事物에의 知性의 同化」라는 命題真理와 「知性에의 事物의 同化」라는 事象真理와의 二重的 性格을 지니고 있다. 그러나 「眞理의 場所는 言表이다.」라는 真理에 대한 傳統的 見解는 命題真理에서 導出된 것이다. 言表한다는 것은 言表될 것에 대한 現存在의 言表하는 存在(das aussagende Sein), 즉 發見하는 것이며, 이 發見하는 存在에 있어서 存在者は 그것의 被發見性에 있어서 드러난다. 그러나 發見의 存在(Entdeckendsein)와 被發見性(Entdecktheit)은 存在의 真理로서 存在 自體의 非隱蔽性인 存在論의 真理에 根據하고 있거니와, 이 存在 自體는 어떠한 本質을 가지고 있으며, 어떻게 나타나는 것인가? “存在에는 밝히면서 감추는 것이 屬해 있기 때문에, 存在는 始源의으로 隱蔽의 後退의 빛에 있어서 나타난다.”⁴⁾ “밝히면서 스스로를 보내오는 것으로서 存在는 同시에 後退하는 것이다. 存在의 贈與(Geschick des Seins)에는 後退가 屬해 있다.”⁵⁾ 이와 같

2) *Was ist Metaphysik?* S. 28.

3) *ibid.*, S. 35.

4) *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 26.

5) *Der Satz vom Grund*, S. 122.

이 存在에는 自己自身을 贈與하면서 顯現하고, 동시에 自己自身을 拒否하면서 隱蔽하는 二重의 本質이 屬해 있거니와, 眞理란 始源의 으로 隱蔽에서 빼앗아진 것, 즉 存在 自體의 非隱蔽性을 말하는 것이요, 非眞理란 그것의 隱蔽性을 意味한다.

Heidegger의 藝術論은 그의 存在論의 具體的인 하나의 展開 樣相이다. 藝術作品은 存在者가 무엇이며, 어떻게 存在하는가를 보여 준다. 이것은 藝術作品 속에서 存在者의 存在가 顯現하는 것, 즉 作品 속에 眞理가 만들리자 있음을 意味한다. 그러므로 藝術의 “本質은 存在者의 眞理가 作品속에 놓여지는 것”⁶⁾이미, 바로 이 點이 有用性을 위한 道具의 製作과는 區別되는 作品의 創造이다. 人間의 本質은 思惟하는데 있다. 그러나 그것은 人間의 思惟가 아니라, 存在의 思惟로서 存在가 베푼 恩惠에 대한 反響이며, 存在의 부름에 대한 應答이기도 하다. 그러나 이 應答은 言語로 表達되고, 詩作으로 言明되거나와, “言語言는 存在의 집이며, …思惟하는 者와 詩作하는 者는 이 집을 지키는 파수꾼이다.”⁷⁾ 이와같이 詩作이 存在의 眞理를 言語言로써 建立하는 것이고, “思惟가 存在의 眞理를 詩作하는 것이라”⁸⁾ 면, 詩作과 思惟는 同一한 것이 아닌가? “思惟와 詩作, 이 兩者 사이에는 감추어진 親近性이支配한다.”⁹⁾ 이들은 同一한 要素인 言明에 根據한다. 그러나 그들 사이에는 間隙이 있는 것인 아닌가? “詩作은, 우리가 이것을 思惟와 比較한다면, 전혀 다른 特殊한 方式에 있어서 言語言에 奉仕한다.”¹⁰⁾ 이것은 聖스러운 것까지 命名하기 때문이다,

II. 存在의 물음

1. 存在概念에 대한 偏見

Heidegger의 思惟의 主導的인 물음은 「存在에 대한 물음」이다. 이 물음은 Platon과 Aristotle의 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 수많은 哲學者들이 深奧한 思索을 不斷히 繼續해 왔음에도 不拘하고, 이 「存在에 대한 물음」은 不明瞭한 물음으로서 오랜 忘却 속에 묻혀, 存在의 根源的인 解明은 말할 것도 없고, 오히려 存在概念에 대한 歪曲된 解釋까지 낳게 되었다. 그러나 Heidegger自身은 이 물음이 야말로 “哲學의 가장 內面的인 本質에 屬하는”¹¹⁾ 問題라고 생각하고, 存在에 관한 自己自身의 방대한 思想體系를 展開시키기 위하여 全生涯를 바쳐왔던 것이다.

6) *Holzwege*, S. 25.

7) *Über den Humanismus*, S. 5.

8) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 38.

9) *Was ist das—die Philosophie?*, S. 30.

10) *ibid.*, S. 30.

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

存在물음이 不分明한 물음으로 남게 되었고, 存在의 意味解明이 아직까지 짙은 안개 속에 싸여, 真正한 빛을 보지 못하게 된 理由는 무엇인가? 희랍 哲學者들이 存在에 대한 물음을 提起하고 存在解明을 피하였을 때, 그들이 디디고 서있었던 地盤에는 이미 하나의 獨斷이 形成되어 있었다. 이 偏見은 다음의 存在概念의 規定에서 由來한다.

첫째로, “存在는 가장 普遍的인 概念이다.”²⁾ 그러나 存在의 普遍性은 類의 普遍性과는 다르다. 存在者는 類와 種에 따라 概念의 으로 區分될 수 있지만, 存在에 있어서는 그것이 許容되지 않는다. 存在의 普遍性은 모든 類의 普遍性을 넘어서 있다. 中世의 存在論의 用語에 따르면, 存在는 하나의 超越(transcendens)이다. 存在는 모든 存在者에게 關係는 하지만, 그러나 그것은 결코 存在者의 類는 아니다. 存在의 普遍性은 存在者보다 더 높은 곳에서 찾아야 한다. “存在와 存在構造는 모든 存在者와 存在者의 모든 可能의인 存在하고 있는 規定性을 넘어서 있다. 存在는 端的으로 超越이다.”³⁾ 그럼에도 不拘하고, 첫째 命題를 言表할 때, 이 命題가, 存在概念은 가장 明確하며, 따라서 더 이상 나아간 規定을 必要로 하지 않는다는 것을 意味하는 것이 될 수 있을까? 存在概念의 普遍性으로부터 存在에 대한 더 나아간 規定의 不必要性이 必然의 으로 導出될 수 있을까? 이와는 反對로 오히려 存在의 概念은 가장 不明瞭한 概念으로 머물러 있는 것이 아니겠는가?

둘째로 “存在라는 概念은 定義할 수 없다.”⁴⁾ 이 命題는 存在concept의 最高의 普遍性으로부터 導出된 것이다. 存在concept을 定義할 수 없다는 것은 그것의 根據를 古代 存在論 속에 가지고 있거니와, 一般的으로 定義는 種差와 最近類에 依하여 이루어진다고 主張하는 傳統的 論理學의 立場에서 볼 때, 그것은 當然한 歸結이다. 實際로 存在는 存在者를 把握하는 方式로으써는 捕捉되지 않는다. 存在에는 어떠한 性質도 附加될 수 없다. 存在를 定義하고자 할 때, 그것은 보다 높은 概念으로부터 導出될 수도 없고, 또한 보다 낮은 概念에 依해서도 紋述될 수도 없다. 그러나 아무리 存在가 存在者를 把握하는 方式에 依해서 把握될 수 없다 손치더라도 그것 때문에 아무런 問題提起조차 할 수 없다는 理由가 成立될 수 있을까? 도리어 存在물음을 재촉하고 있는 것이 아닐까?

세째로 “存在는 自明한 概念이다.”⁵⁾ 우리들은 모든 認識과 表現에 있어서 「存在」라는 말을 항상 쓰고 있고, 이 말은 가령 「Der Himmel ist blau, ich bin froh」등과 같이 이미 모든 사람들에게 어떤 方式으로든지 잘 理解되고 있다. 그러나 누구에게나 잘 理解되고 있다고 해서 그것이 반드시 真正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 도리어 그 存在의 意味가 暗黑 속에 싸여 있음을 말

2) *Sein und Zeit*, S. 3., Aristotle, Met. B4, 1001a 21.

3) *ibid.*, S. 38., 이 transcendens라는 말은 Schola 哲學에 있어서는 Aristotle의 Kategoria에 包攝될 수 없는 概念을 말한다.

4) *ibid.*, S. 4.

5) *ibid.*, S. 4.

해주는 것이 아닐까? 이러한 意味에 있어서 存在概念에 대한 偏見은 그것이 하나의 偏見으로서 그친다기 보다는 오히려 存在물음에 대한 解答의喪失은 말할 것도 없고, 그 물음自體의 方向까지 不明瞭하게 만들었음이 分明하다.

2. 存在물음의 構造와 優位

存在는 存在者와는 區別되는, 存在者로 하여금 存在者에게 하는, 다시 말하면, 存在者의 可能根據로서 存在一般을 意味한다. Heidegger의 關心事는 存在意味에 대한 물음을 새로이 設定하는 것이며, 나아가서 存在一般의 意味를 解明하는 것이라고 하겠다. 이때 存在意味의 「意味」란 어떤 것인가? “意味란 어떤 것에 관한 理解性이 그 속에 담겨져 있는 바의 것”⁶⁾이며, “意味는 어떤 것이 있는 바의 것으로서 그것의 可能性에 있어서 把握될 수 있는 第一義的인 企投의 根據(Waraufhin des Entwurfs)를 意味한다.”⁷⁾ “意味는 計劃(Vorhabe)과豫視(Vorsicht)와, 그리고 先取(Vorgriff)에 依하여 構成된 企投의 根據이며, 이 企投의 根據로부터 어떤 것은 어떤 것으로서 理解되어 진다.”⁸⁾ Kant에 대한 新 Kant學派의 認識論的解釋이 퇴색하고, 그를 오히려 異常時代以來, 哲學의 主流를 形而上學의 改造者로 보는 存在論的解釋이 優位를 차지하게 된 것은 確實히 形而上學의 復活을 意味하는 것이며, 이러한 復活運動에서 가장 主導的이며, 決定的인 役割을 擔當한 사람들 중에 우리는 Heidegger를 들 수 있을 것이다.

이제 우리는 앞에서 論한 存在概念에 대한 偏見을 端初로 하여, 「存在」概念은一般的으로 理解되어 있으면서도 그 理解가 不完全하고, 存在물음은 하나의 特殊한 물음임을 알았다. 그러나 그 물음이 어느 程度 原則의이며, 具體的인 根源의 물음인가는 아직 밝혀지지 않았으며, 따라서 우리는 이러한 事實을 밝히기 위하여, 그리고 우선 存在물음의 보다 完全한 定立을 위하여 存在물음 self體의 構造와 그것의 優位를 考察할 것이다.

모든 물는 것은 하나의 찾아내는 것이다. 물는 것은……에 대하여 물는 것(Fragen nach……)이며, 이 ……에 대하여 물는 것은 물어지는 것(Gefragtes)으로서 그 물음의 對象을 가지고 있다. 그리고 또한 ……에 대하여 물는 것은 어떤 方式에 에있어서 ……에게 물음을 거는 것(Anfragen bei……)이다. 그러므로 물는 것에는 물어지는 것 以外에 물음이 걸려지는 것(ein Befragtes)이 屬해 있으며, 이 물음이 걸려지는 것을 우리는 물음의 端初라고 불러도 무방할 것이다. 探究的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 Enfragte)이 있다. 지금까지 우리는 물는 것에는 물어지는 것과 물음이 걸려진 것이 있고, 물어지는 것 안에는 또다시 물어 내어지는 것이 있음을 알았거니와, 이러한 것들은 바로 무엇을 意味하는 것인가? “完成될 물음에 있어서 물어지는 것은 存在者를

6) *ibid.*, S. 151.

7) *ibid.*, S. 324.

8) *ibid.*, S. 151.

存在者로서 規定하는 바 存在이며, 이 存在는 存在者가 어떻게 說明되든지 그 存在者가 그 것을 根據로 하여 언제나 이미 理解되고 있는 可能의 根據이다.”⁹⁾

「存在」가 물어지는 것이며, 이 물어지는 것 안에 물어 내어지는 것이 「存在의 意味」라면, 이 存在의 意味를 물어내기 위하여서는 미리 물음이 걸려지는 것으로서 물음의 端初가 必要하며, 이 端初는 결코 存在者 以外의 것일 수는 없다. 왜냐하면, 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를 意味하는 限, 存在의 물음에 있어서 물음이 걸려지는 것으로서 存在者自身이 發生한다.”¹⁰⁾ 그러면 물음이 걸려지는 것으로서 이 存在者는 어떠한 存在者인가? 어떠한 存在者에게 물음이 걸려져서 存在가 開示되고, 存在의 意味가 찾아내어질 수 있을까? 存在물음의 端初가 될 수 있는 存在者란 어떠한 存在者이며, 어떠한 意味에 있어서 이 存在者만이 存在물음의 端初로서 選擇될 수 있는 것일까? 이 存在者는 우리들自身인 現存在 以外의 다른 存在者일 수는 없다. 왜냐하면 現存在는 묻는 者인 동시에 물음이 걸려지는 者이기 때문이다. “이 물음을 묻는다는 것은 이 存在者自身의 存在樣相으로서 存在者에 있어서 물어지는 것, 즉 存在에 依하여 本質的으로 規定되어 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라는 術語로서 나타내고 있으며,”¹¹⁾ “묻는 것이 물어지는 것과 本質的으로 關係하는 것(Betroffenheit)이 存在물음의 가장 獨自의 意味에 屬한다. 그러나 이것은 다만 現存在라는 性格을 지닌 存在者가 存在물음 自體에 대하여 하나의 아마 卓越한 關係를 가지고 있음을 意味한다.”¹²⁾

이제 現存在는 물음의 端初로서 물음이 걸려지는 存在者임이 明白하게 되었다. 그러나 그것은 「묻는 것」이 現存在의 存在樣相이라는 理由 때문이다. 그러나 한편 現存在는 또한 언제나 이미 어떤 種類의 存在理解 안에서 活動하고 있는 것이 아닌가? 우리는 「存在」(sein)가 어떠한 것인지를 明確하게 알고 있지 않다. 그러나 「存在」는 무엇인가 하고 물을 때, 우리는 벌써「ist」가 무엇을 意味하는지를 概念的으로 明確하게 드러낼 수는 없어도, 그「ist」를理解하고 있는 것만은 事實이다. 이러한 存在理解를 Heidegger는 “平均的인 莫然한 存在理解”¹³⁾라고 부르고 있거니와, 이러한 存在理解가 現存在的 存在規定性이기 때문에, 現存在는 물음이 걸려지는 存在者일 수 있는 것이다.

지금까지 우리는 存在물음의 構造에 대한 說明을 통하여 그 물음 自體가 現存在에게 不可避한 물음으로 남게 되었음을 알았거니와, 이제 그 물음의 優位를 說明함으로써 그 물음과

9) *ibid.*, S. 6.

10) *ibid.*, S. 6.

11) *ibid.*, S. 7.

12) *ibid.*, S. 8.

13) *ibid.*, S. 5.

現存在와의 關係가 밝혀질 것이다.

存在물음의 對象인 存在는 가장 普遍的인 概念으로서의 存在가 아니라, 언제나 그때 그 때의 存在者의 存在이다. 그리고 이러한 存在者는 가령 歷史, 自然, 空間, 生命, 人間存在, 言語 등등 一定한 事象領域(Sachgebiet)을 形成하고 있으며, 이러한 事象領域은 그것에 對應하는 學問의 研究의 諸 對象이 된다. 學問의 本來의 存在는 그것에 依하여 事象領域이 具體的으로 開示되는 基礎概念을 檢討하는데 있다. 基礎concept이란, 한 學問의 모든 主題의 存在對象의 根底에 놓여 있는 事象領域을 先行的으로 理解하고, 그것에 依하여 모든 積極的 存在研究를 이끌고 나가는 바, 그 根本規定이기 때문에, 한 學問의 水準은, 그 學問이 그것의 基礎concept의 危機에 어느 程度까지 견딜 수 있느냐 하는 것에서 規定된다고 하겠다. 그러므로 이 基礎concept의 새로운 確立을 위하여 學問의 여러 專門分野에서 研究를 새로운 基礎 위에 옮겨 놓겠다는 傾向이 일어나고 있음은 當然한 일이라고 하지 않을 수 없거니와, 우리는 諸科學의 研究 以前에 이러한 基礎concept을 哲學的 問題로서 宪明하지 않으면 안된다. 이러한 先行的인 基礎concept을 만들이 내는 研究는 存在者를 그것의 存在의 根本機構에 있어서 解釋하는 것이 된다. 이러한 研究는 여러 實證科學에 先行하지 않으면 안되고, 또한 實際로 그 先行이 可能한 것이다. 그러므로 存在者는 그것의 存在에 있어서 물는 “存在論的 물음은 물론 諸 實證科學의 存在的 물음과는 달리 디옥 더 根源의이다.”¹⁴⁾

그리하여 “存在물음은 存在者를 이리 저리한 存在者로서 徹底하게 研究하며, 그때 언제나 이미 어떤 存在理解 속에서 움직이고 있는 學問의 可能性의 先天的인 制約을 目標로 삼을 뿐만 아니라, 存在의 諸科學에 앞서 있고, 이러한 諸科學을 基礎지워주는 諸 存在論自身의 可能性의 制約까지도 目標로 삼고 있다.”¹⁵⁾ 學問이란 一般的으로 참다운 命題의 基礎確立의 聯關全體라고 規定할 수 있겠지만, 그러나 이 規定만으로는 아직 不充分하다. 學問은 오히려 그것을 「現存在」라는 術語로서 나타내는 人間存在의 여러 態度(Verhaltungen), 즉 現存在的 存在方式이 아니겠는가? 現存在는 自己自身의 存在에 있어서 存在 그 自體를 문제삼으며, 이 存在에 대한 어떤 理解를 가지고 있는 存在者이다. 이러한 存在理解는 現存在的 하나의 存在規定性이며, 現存在가 그것에 依하여 다른 存在者와 區別될 수 있는 現存在的 存在的 卓越性이기도 하다.

現存在는 本來의 存在가 世界內存在(das In-der-Welt-sein)이기 때문에, 이러한 存在理解는 世界의 理解이며, 內世界的으로 만나는 存在者(innerweltlich Seiendes)의 存在理解이다. “現存在에게 屬해 있는 存在理解는 世界와 같은 것에 관한 理解와 世界의 内部에서 接하는 存在者의 存在理解에게 等根源的으로(gleichursprünglich) 關係한다.”¹⁶⁾ 따라서 現存在的이 아닌 存在者를 主題로 하는 存在論도 결국 現存在自身의 存在機構에 그

14) *ibid.*, S. 11.

15) *ibid.*, S. 11.

16) *ibid.*, S. 13.

根據를 가지며, 모든 다른 存在論이 그것에서 發生할 수 있는 基本存在論(Fundamentalon-tologie)은 바로 現存在의 存在論의 分析論 以外의 다른 것일 수 없다.

이와같이 現存在는 다른 모든 存在者 보다 여러가지의 優位를 지니고 있거니와, 이것은 現存在는 그의 存在에 있어서 實存에 依하여 規定된다는 것,¹⁷⁾ 現存在에게는 內世界的으로 만나는 다른 存在者에 대한 存在理解가 있다는 것, 現存在는 모든 存在論의 可能性의 制約이라는 것으로 要約될 수 있다. 이러한 意味에 있어서 現存在는 다른 모든 存在者에 앞서서 물어져야 할 存在者라는 理由와 더불어 存在물음의 優位의 理由도 밝혀지게 된다.

III. 存在의 意味解明을 위한 地平

1. 現存在의 實存範疇

存在물음에는 「물어지는 것」으로서 存在와 「물어 내어지는 것」으로서 存在意味와 「물음이 걸려지는 것」으로서 現存在가 屬해 있었고, 이러한 現存在의 存在論의 分析論이 모든 存在論을 定義해 주는 基本存在論임이 밝혀졌다. 이제 存在물음의 遂行은 묻는 存在者를 그의 存在에 있어서 透視하는 것을 意味하며, 存在意味에 대한 明確하고 透視的인 問題提起는 결국 묻는 者인 同시에 물음이 걸려지는 者인 現存在를 그의 存在에 관하여 앞서서 正確하게 밝혀두는 것을 意味한다. 이러한 意味에 있어서 우리는 모든 存在者가 그것에 根據하고 있는 窮極的인 存在一般, 存在 그 自體를 現存在의 理解的인 企投에 依하여 正確하게 把握하고 解明하기 위하여 “存在一般의 意味를 解明하기 위한 地平의 展開,”¹⁸⁾ “存在一般과 같은 것이 그 안에서 理解되어 지는 地平의 展開”¹⁹⁾를 피하지 않으면 안된다. 그리하여 우리는 우선 現存在의 根本機構인 世界內存在의 分析에서 出發하여, 現存在의 存在規定性인 實存範疇를 發掘하고, 이러한 實存範疇와 現存在의 全體存在인 心憂(Sorge)와의 關係를 考察할 것이다.

現存在는 自己의 存在에 있어서 理解的으로 그 存在에 대하여 態度를 取하는 存在者이며, 이러한 存在性格의 特徵으로부터 現存在의 本質을 規定하는 實存概念이 提示된다. “現存在가 그것에 대하여 스스로 이러한 또는 저러한 態度를 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.”²⁰⁾ 그러나 이러한 存在規定을 理解하는 것은 現存在의 根本機構로서 「世界內存在」를 理解하는데서 비롯되는 것임으로, 現存在의 存在論의 分析論, 즉 基本存在論은 그 端初를 그의 統一的 存在規定인 世界內存在의 分析에서 찾을 수 밖에 없다. 그리하여 이 機構는 그것의 全體的 統一體를 確保하면서

17) *ibid.*, S. 12. 參照

18) *Sein und Zeit*, S. 15.

22) *ibid.*, S. 231.

23) *ibid.*, S. 12.

다음 세 構造契機로 나누어 진다.

첫째 契機는 「世界內」(In-der-Welt)이다. Heidegger가 現存在의 根本機構를 世界內存在라고 規定하였을 때, 그 世界는 어떠한 世界인가? 그것은 事實的 現存在 自體가 그 안에서 살고 있는 곳, 換言하면 現存在가 日常的으로 그 안에서 實存하고 있는 곳이다. 이 世界는 그것의 内部에 眼前存在하는 存在者의 總體도 아니며, 또한 이러한 存在者의 存在를 意味하는 것도 아니다. 오히려 이러한 眼前存在者(Vorhandenes)는, 現存在를 世界的(weltlich)이라고 부른는데 反하여 世界歸屬的(weltzugehörig)이거나, 또는 內世界的(innerweltlich)이라고 불리워 진다.⁴⁾ Heidegger는 이러한 世界의 存在論의 構造를 世界의 世界性一般(Weltlichkeit überhaupt)이라고 부르거나와, 이러한 世界는 存在論的으로 어떠한 構造를 가지는 것일까?

우리는 世界內에 살고 있으면서 여러 存在者들과 積密無的 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)라고 부른다. 그리고 이 環境世界 안에서 만나는 存在者는 眼前存在者이며, 이들 存在者의 存在는 眼前存在(Vorhandensein)이다. 그러나 우리는 環境 속에서 이러한 內世界的 存在者와 交涉할 때, 配慮(Besorgen)라는 存在方式으로써 交涉하게 되는데, 이러한 “配慮에 있어서 만나는 存在者를 우리는 道具(Zeug)라고 부른다.”⁵⁾ 이때 道具는 결코 眼前存在者일 수 없고, 後者와 區別하여 前者를 有用存在者(Zuhandenes)라고 부르며, “道具가 그 안에서 自己自身으로부터 스스로 드러나는 道具의 存在方式을 우리는 用在性(Zuhandenheit)이라고 부른다.”⁶⁾ 그리고 严格히 말해서 하나의 道具란 결코 存在하지 않는다. “道具의 存在에는 항상 道具全體(Zeugganzes)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 위한 어떤 것(etwas, um zu……)이다.”⁷⁾ 그리고 이 um zu의 多樣한 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 무엇에로의 指示(eine Verweisung)라는 構造를 가지고 있다. 道具가 配慮의 交涉에 있어서 指示의 構造를 가진다는 것은 다름이 아닌 道具가 自己自身에 있어서 被指示性(Verwiesenheit)의 性格을 띠고 있음을 意味하는 것이요, 하나의 道具는 그것 自體만으로는 充足될 수 없고, 항상 다른 道具에 있어서 充足될 수 있다는 것을 意味하는 것이다. 다시 말하면 “그것은 어떤 것에 있어서 自己가 向하는 方向(Bewenden—이것은 그 道具가 어떤 일에 適合하게 쓰이는가 하는 그 方向으로 向하는 것을 意味한다)을 가진다. 有用存在者의 이 存在性格은 事情(Bewandtnis)이다.”⁸⁾ 그러므로 內世界的 存在者는, 그것이 道具로

4) *ibid.*, S. 65. 參照

5) *ibid.*, S. 68.

6) *ibid.*, S. 69.

7) *ibid.*, S. 68.

8) *ibid.*, S. 84.

서 存在하려면, 언제나 이미 그의 事情을 가져야 할 것이며, 이러한 事情에 依하여 道具는 真正한 具體的인 有用存在者일 수 있는 것이다.

이와같이 道具는 그것의 構造로서 指示를 가지고 있었다. 즉 道具는 um zu의 存在方式을 가지고 있었다. 이를테면 장도리의 um zu는 때리는 것이며, 때리는 것의 um zu는 建築이며, 建築의 um zu는 風雨의 防備이며, 防備의 um zu는 결국 現存在의 宿泊 때문(um willen)이다. 하나의 um zu는 다른 um zu와 關係를 맺고 있고, 이러한 um zu는 드디어 現存在의 存在可能性인 um willen에 聯關되며, 이러한 um zu와 um willen의 關係全體를 有意義性(Bedeutsamkeit)이라고 하거니와, 이 有意義性은 現存在가 自己自身 이미 그 안에 있는 世界의 構造이며, 世界의 世界性이다. 이처럼 有用存在者の 存在가 事情이며, 有用存在者가 그 안에서 發見되는 世界가 事情全體이며, 世界의 世界性이 有意義性이라면, 이 有意義性은 現存在의 實存論的 規定임에 틀림없다. 왜냐하면 現存在는 그의 根本機構로서 世界內存在이며, “世界는 存在論的으로 本質上 現存在가 아닌 存在者の 어던한 規定도 아니며, 現存在 自身의 性格이기”⁹⁾때문이다.

둘째 契機는 「存在者」(das Seiende)이다. 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와 不斷한 交渉을 하고 있었다. 이때 現存在의 配慮的 交渉의 範圍는 眼前存在者 乃至 有用存在者, 즉 現存在가 아닌 存在者에 限定되어 있었다. 그러나 現存在의 日常的 交渉의 世界는 그 안에서 內世界的 存在者를 단나는 世界일 뿐만 아니라, 그러한 存在者를 만나는 存在者와 同一한 存在方式을 가진 存在者, 즉 他人과 함께 살고 있는 世界가 아닌가? 그리고 이 「他人」이란, 그것에서 自我를 빼앗아 버린 然後에 남는, 나 以外의 남아 있는 者들의 全體라는 意味가 아니라, 오히려 대개의 경우 사람들이 自己自身과 區別하고 있지 않는, 나 自身도 그들 속에 함께 있는 그러한 사람들을 意味한다. “他人들과 함께 또한 現存在한다는 것(dieses Auch-dasein mit den Anderen)은 하나의 世界內部에 있어서 「 함께」眼前存在한다(Mit-Vorhandensein)는 存在論的 性格을 가지는 것은 아니다. 이 「 함께」(mit)는 現存在的이며, 이 「 또한」(auch)은 慎重히 配慮하는 世界內存在로서 存在와 同等함을 意味한다. mit와 auch는 實存範疇의으로 理解되어야 하며, 範疇의으로 理解되어어서는 안된다.”¹⁰⁾ 그리하여 世界는, 이러한 共同的인 世界內存在의 根據 위에서 언제나 이미 내가 他人들과 함께 共有하고 있는 世界가 된다. “現存在의 世界는 共同世界(Mitwelt)이다. ……他人들의 內世界的 自體存在는 共同現存在(Mitdasein)이다.”¹¹⁾ 現存在는 우선 대개의

9) *ibid.*, S. 64.

10) *ibid.*, S. 118. S. 44. 參照 “現存在의 存在分析論에서 생겨나는 모든 說明은 現存在的 實存構造를 고려하여 얻어진 것이다. 이 實存構造들은 實存性에서 規定되어 있기 때문에, 우리는 現存在的 存在性格을 諸 實存範疇(Existenzialien)라고 부른다. 實存範疇는 우리가 範疇(Kategorie)라고 부르는 現存在的이 아닌 存在者の 存在規定과는 엄밀히 區別되어야 한다.”

11) *ibid.*, S. 118.

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의 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 한다. “日常的 現存在의 누구(Wer)는 나(Ich) 自身 이 아니며,”¹²⁾ 그 누구는 이 사람이나 저 사람도 아니며, 여러 사람들도 아니며, 또한 若干의 사람도 아니며, 모든 사람의 總和도 아니다. 그 누구는 中性者, 즉 世人이다.”¹³⁾ 世人은 日常的 世界內存在의 支配者가 되며, 現存在가 決斷할 때는 언제나 이미 그 곳에서 逃避하고 만다. 이와같이 世人은 그때 그때의 現存在에게 그의 日常性에 있어서 責任을 면하고 있다.

世界內存在로서 現存在는 內世界的 存在者를 配慮하며, 他人에 대하여 顧慮하며(Fürsorgen), 自己自身에 대하여 心憂하는(Sorgen) 存在方式에 있어서 存在하지만, 우선 대개는 本來의 自己自身으로부터 逃避한, 모든 責任을 면한 世人으로서 存在하고 있다. 따라서 世人은 하나의 實存範疇이며, 根源的 現象으로서 現存在의 積極的인 機構에 屬한다. 現存在가 우선 대개는 이처럼 日常的 平均性 속으로 分散되어 本來의 自己存在를 喪失한 世人으로서 存在하는 存在方式을 Heidegger는 類落(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의 自己存在는 世人으로부터 解消된 主觀이라는 例外的인 狀態에 머무는 것이 아니라, 그것은 本質的인 實存範疇로서의 世人의 實存的 變樣이다.”¹⁴⁾

셋째 契機는 內存在(das In-sein)이다. 世界內存在의 特徵에 관한 지금까지의 說明은 世界라는 構造契機와 世界內存在의 存在方式을 가지는 存在者의 日常性에 있어서 그 存在者가 누구를 指稱하는 것인가를 밝혔다. 그러나 이러한 特徵說明으로써는 아직 現存在의 全體的 存在는 드러날 수 없었다. 이제 內存在的 構造契機에 관한 說明은 世界內存在의 構造全體性을 더욱 明確하게 現象的으로 露呈시킬 뿐만 아니라, 現存在의 存在全體性인 心憂(Sorge)를 把握하기 위한 길을 열어줄 것이다.

內存在은 무엇을 意味하는 것인가? 一般的으로 「무엇 안에 무엇이 있다」, 가령 「컵 안에 물이 있다」, 「옷장 안에 옷이 있다」고 할 때, 이것은 空間 안에 있는 두 개의 延長物의 位置에 關한 相互의 存在關係를 意味한다. 이러한 存在者들은 世界의 内部에 있는 事物로서 眼前存在라는 同一한 存在方式을 가진 存在者이며, 그들의 存在論의 性格은 範疇의이다. 그러나 여기서 문제삼고자 하는 “[내存在]는 現存在의 存在規定을 意味하며, 따라서 하나의 實存範疇이다.”¹⁵⁾ 世界內存在은 現存在(Da-sein)이다. 우리는 이 Da의 存在論의 構造를 解明함으로써 內存在를 밝히고, 나아가서 世界內存在의 存在全體性을 構成하는 契機를 찾

12) *ibid.*, S. 115.

13) *ibid.*, S. 126.

14) *ibid.*, S. 130.

15) *ibid.*, S. 54.

고자 한다. 왜냐하면 内存在 在體의 說明과 「Da」의 說明은 同一한 것이기 때문이다.¹⁶⁾

Da-sein으로서 現存在가 世界 内에 存在한다는 것은 現存在가 이미 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 現存在가 어떤 氣分으로 있다든지, 또는 어떤 氣分에 젖어있음(Gestimmtsein)을 意味하는 것이다. 氣分은 사람이 어떻게 있으며, 어떻게 되는가를 밝혀주는 것이며, “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.”¹⁷⁾ 그러면 現存在는 이러한 氣分에서 逃避할 수 있을까? 이러한 氣分은 도대체 어디서 오는 것일까? 世界內存在를 그의 根本機構로 하는 現存在는 결코 이러한 氣分에서 逃避할 수 없다. 왜냐하면 “氣分이라는 이 狀況性은 언제나 그 自身의 方式에 依하여 全體에 있어서 存在者를 드러낼 뿐만 아니라, 오히려 이 드러내는 것은 동시에——단순히 일어나는 事件과는 매우 달리——우리들 現存在의 根本生起(Grundgeschehen)이기”¹⁸⁾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 것이다, 現存在가 그의 被投性(Geworfenheit)에 있어서 存在하고 있다함은 그것이 바로 이 狀況性, 즉 異할 수 없는 根本生起인 氣分에 젖어 있음을 意味하는 것이다. 이러한 氣分은 우리의 思考的인 有意志的 態度의 姑息的인 附隨現象도 아니며, 또한 이러한 態度의 原因이 되는 單純한 衝動도 아니며, 또한 우리가 그것에 滿足하고 있는 單純히 現存하는 狀態도 아니다. “氣分은 外部에서도 또한 内部에서도 오는 것이 아니며, 世界內存在라는 存在方式으로서 이 存在自體로부터 생겨나는 것이다.”¹⁹⁾ 이와 같이 狀況性은 現存在를 그의 被投性에 있어서 開示할 뿐만아니라, 世界와 共同現存在, 나아가서 實存까지 드러내는 開示性이다.

狀況性과 더불어 根本的으로 Da의 構造契機로서 理解(Verstehen)를 들 수 있다. 우리는 앞에서 現存在의 存在理解에 관하여 言及한 바 있었고, 이러한 存在理解 때문에 存在물의 心然性 등이 있을 수 있었음을 말한 바 있거니와, 「무엇을 理解하고 있다」는 表現은 「어떤 일을 左右할 수 있다」「어떤 것을 할 수 있다」「가능하다」등의 뜻으로 쓰이고 있다. 그러므로 “現存在의 存在方式은 實存論의으로 存在可能(Seinkönnen)으로서 理解 속에 있다.”²⁰⁾ 實存範疇로서 存在可能性은 現存在의 가장 根源의이며, 窮極의 存在論의 規定이며, 恒意의 無關心이라는 意味에 있어서 浮動하는 存在可能性이 아니다. 現存在는 本質의 狀況의 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도 狀況의 理解이다.

앞서 우리는 理解를 現存在의 存在可能이라고 指摘한 바 있거니와, 이 存在可能은 現存在

16) *ibid.*, S. 133. 參照

17) *ibid.*, S. 137.

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

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

20) *ibid.*, S. 143.

가 本來의 自己自身과 非本來의 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의 自己와 非本來의 自己의 存在를 우리는 성급하게 實存과 世人이라고 부를 수 있겠으나, 이것들은 언제나 現存在의 Da(現) 안에 감추어져 있는 것이 아닌가? 그러나 日常的 現存在는 우선 대개의 경우 그의 頽落性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의 被投性에로 引渡되는 것이 아니라, 反對로 現存在가 本來의 自己에로 自己自身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.”²¹⁾ 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 위하여 생각해낸 計劃(Plan), 그 計劃에 대하여 態度를 取하는 것과는 아무런 關係도 없으며, 現存在로서 그는 언제나 이미 被投되어 있으며, 그가 存在하는 限, 그는 企投하면서 存在하고 있다.

지금까지 우리는 世界內存在라는 現存在(Da-sein)의 開示性으로서 狀況性과 理解, 被投性과 企投라는 基礎的인 實存範疇에 관하여 밝혀왔다. 이제 우리는 끝으로 上述한 基礎的인 實存範疇와 等根源的인 말(Rede)이라는 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하는 것이 大部分이다. 이때 世界內存在의 開示性의 實存論的 性格은 어떠한 것일까? 現存在는 우선 대개 世人으로서 事物에 마음이 사로잡혀 있는 것이 아닌가? 만일 그것이 事實이라면, 이 公共性은 日常的인 現存在를 드러내주는 世人의 獨自的인 開示性이 아니겠는가? 世界內存在의 狀況的 理解는 말로서 表現된다. 그러나 앞에서도 말한 바와 같이 現存在는 日常性에 있어서 그의 本來의 開示性이 隱蔽되어 있지 않는가? 現存在의 本來의 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 “好奇心은 新奇한 것을 찾아서 新奇한 것에서 新奇한 것에로 뛰어 옮아간다.”²²⁾ “公共的인 解釋性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.”²³⁾ 이러한 曖昧性은 好奇心에 대해서는 언제나 그것이 찾고 있는 것을 提供하고, 또한 雜談에 대해서도 마치 그 雜談 속에서 모든 것이 規定되는 듯한 印象을 던져주거니와, 이때 現存在는 世人으로서 平均的 日常性 속에 没入하여, 本來의 自己自身을 公共性 안에서 상실한 頽落(Verfallen)에 있어서 存在한다. 頽落이라는 “名稱은 現存在가 우선 대개는 配慮된 世界

21) *ibid.*, S. 145.

22) *ibid.*, S. 172.

23) *ibid.*, S. 174.

옆에 있음을 意味하지 않을 수 없다.”²⁴⁾ 現存在는 本來의 自己存在可能으로서의 自己自身으로부터 떨어져서 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 생각하고 이것들을 마구 휘두른다. 그리하여 “頽落으로서 現存在는 그 自身에 있어서 誘惑的(versucherisch)이며, 慰安的(beruhigend)이며, 自己疎外的(entfremdend)이다.”²⁵⁾ 여기서 頽落은 勿論 道德的인 墮落같은 것을 意味하는 것은 아니다. 이것은 存在의 意味附與에서 나온 것이며, 이러한 次元에 있어서 頽落의 存在論的, 實存論的 構造는 여전히 어떤 誤解를 면치 못할 것이다.

지금까지 우리는 現存在의 根本機構인 世界內存在의 分析을 통하여 現存在의 開示性으로서 여러가지의 實存範疇를 들추어 내었다. 이러한 實存範疇의 特徵說明에 依하여 世界內存在로서 現存在는 企投的 被投의 頽落的인 것으로 規定될 수 있다. 이제 우리는 世界內存在의 構造分析을 통하여 現存在의 存在全體性을 解明할 수 있는 地點에 가까워졌으나, 그것의 成功的인 解明을 위하여 現存在의 根源의 開示性에 관하여 言及할 것이다.

Heidegger는 現存在의 根本狀況性으로서 開示性을 不安(Angst)이라고 말하고 있다. 앞서 우리는 根本狀況性으로서 氣分에 관하여 言及한 바 있어거니와, 그 氣分을 다른 말로 表現한 것이 다름아닌 不安이다. “不安은 恐怖(Furcht)와는 根本의으로 다르다. 우리는, 이러저러한 一定한 點에 관하여 우리를 威脅하고 있는 이러 저러한 一定한 存在者에 대하여 항상 두려워한다. ……에 대한 恐怖는 언제나 어떤 一定한 存在者 때문에 두려워 한다. 恐怖에는 무엇에 대하여(wovor), 그리고 무엇 때문에(worum)라는 制限이 있기 때문에, 두려워하는 者와 卑怯者는 그가 그 안에 있는 그것에 積め이게 된다.”²⁶⁾ 그러나 “不安도 항상 ……에 대한 不安이기는 하지만, 이러 저러한 것에 대한 不安은 아니다. ……에 대한 不安(Angst vor……)은 항상 ……때문에의 不安(Angst um……)이지만, 그러나 이것이나 저것 때문에의 不安은 아니다. 그런데 우리가 그것에 대하여, 그리고 그것 때문에 不安을 느끼는 것을 規定짓지 못하는 것은 規定性의 缺如가 아니라, 規定하는 것이 本質的으로 不可能하다는 것이다.”²⁷⁾ 恐怖는 이러 저러한 一定한 存在者에 대한 恐怖이기 때문에 우리는 그 對象을 規定한다. 그러나 “不安의 對象은 全的으로 規定되지 않는다. 이 無規定性은 어떠한 世界的 存在者가 威脅하고 있는가가 사실상 決定되어 있지 않을 뿐만 아니라, 一般的으로 世界的 存在者가 나타나 있지 않다는 것을 意味한다. 世界의 内部에 有用存在하며, 眼前存在하는 어떠한 것도 不安이 不安해 하는 對象은 아니다.”²⁸⁾ “不安의 對象은 결코 世界的 存在者가 아니며, ……不安은 威脅의인 것이 그 곳으로부터 다가오는 一定한 「여

24) *ibid.*, S. 175.

25) *ibid.*, S. 177f.

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

27) *ibid.*, S. 32.

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

기」나 「저기」를 만나지도 않는다. 感覺的인 것이 어느 곳에도 없다는 것이 不安의 對象을 性格지운다.²⁹⁾ “不安의 對象에 있어서 「그것은 아무 것도 아니며, 그리고 어떠한 곳에도 없다」(das Nichts ist es und nirgends)는 것이 드러난다.”³⁰⁾ 그러나 앞에서도 言及한 바와 같이 不安의 對象이 內世界的 存在者는 아니라 할지라도, 不安은 「……에 대한 不安」이며, 「……때문에의 不安」이다. “不安이 그것에 대하여 不安해 하는 것은 世界內存在 自身이며 (Wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst), ……不安이 그것 때문에 不安해 하는 것도 世界內存在 自身이다.(Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.)”³¹⁾ “不安이 그것 때문에 不安해 하는 것(根據)은, 不安이 그것에 대하여 不安해 하는 것(對象)으로서, 즉 世界內存在로서 밝혀진다.”³²⁾ 이와같이 現存在로서 世界內存在의 本質的 機構에는 不安이 根本狀況性으로서 屬해 있거니와, 이 不安은 그의 世界에의 頽落的 没入으로부터 現存在를 本來的 自己에도 도로 데려온다. 즉 不安에 있어서 世人의 日常的 親熟性이 스스로 破壞되며, 現存在가 全的으로 開示된다.

2. 現存在의 心憂

우리는 앞에서 「內存在」의 存在論의 究明에 있어서 狀況性, 被投性과 理解性, 企投와 말, 頽落性 등의 實存範疇와 나아가서 不安이라는 根本狀況性의 特徵說明을 통하여 現存在의 存在構造를 밝혔거니와, 이러한 存在規定性들과 現存在의 全體的 存在 또는 存在全體性으로서 心憂(Sorge)와는 어떠한 關係가 있는 것인가?

現存在는 自己의 存在에 있어서 存在 그 自體가 문체인 存在者이다. 이 「……이 문제이다」, 「……에 관심을 가진다」(es geht um……)함은 現存在가 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에의 存在는 存在論의으로 現存在가 自己自身 그의 存在에 있어서 그때 이미 앞서서 있다는 것을 意味한다.”³³⁾ 그러므로 “이 本來的인 es geht um……이라는 存在構造를 우리는 現存在의 「自己에 앞서서」(das Sich-vorweg)로 理解하고 있다.”³⁴⁾ 다음으로 現存在가 世界 内에 被投되어 있다는 것은 그가 「……내에 이미 있음」(das Schon-sein-in)을 말하는 것이다. 「自己에 앞서서」라는 契機가 現存在의 實存性(Existenzialität)을 表現하는 것이라면, 「내에 이미 있음」의 契機는 現存在의 事實性(Faktizität)을 指示하는 것이라고 하겠다. 現存在가 實存하고 있다는 것은 항상 事實의이라는 것이며, 따라서 “實存性은 本來的으로 事實性에 依하여 規定된다.”³⁵⁾ 그리하여 現存在의 存在는 「自己에 앞서서 이미 世界 内에 있음」(Das Sich-vorweg-schon-sein-in-einer-

29) *ibid.*, S. 186.

30) *ibid.*, S. 186.

31) *ibid.*, S. 187.

32) *ibid.*, S. 188.

33) *ibid.*, S. 191.

34) *ibid.*, S. 192.

35) *ibid.*, S. 192.

Welt)이라는 한층 더 統一的인 構造를 나타나게 된다. 끝으로 現存在가 事實的으로 實存한다함은 그가 항상 이미 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 옆에 類落해 있음을 意味한다. 이것이 現存在의 平均的 日常性에 있어서 類落性을 意味하는 「……옆에 있음」(das Sein-bei)의 契機를 表現하고 있다. 그리하여 “心憂로서 現存在의 存在全體性은 「內世界的으로 만나는 存在者 옆에 있음으로서 自己에 앞서서 이미 世界 內에 存在함」(Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt als Sein-bei innerwelich begegnendem Seienden)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라는 名稱의 意味를 充足시켜 주고 있다.”³⁶⁾

이와같이 現存在의 存在全體性으로서 心憂는 이상의 세 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들의 結合에 依하여 비로소 形成될 수 없음은 現存在의 根本機構로서 世界內存在를 論함에 있어서나, 또는 앞으로 論究할 時間性의 脱自態를 論함에 있어서 그것들의 構造契機를 個別의으로 論한 연후에 그들의 結合에 依하여 비로소 하나의 統一體로서의 世界內存在나, 時間性이 導出될 수 없다는 것과 同一한 事實이다. 그러면 이러한 現存在의 存在인 心憂는 그것의 意味인 時間性과 어떻게 關係하고 있는 것인가? 心憂의 어떠한 契機가 時間性의 어떠한 契機에 있어서 그것의 可能根據를 가지는 것인가?

IV. 心憂의 可能根據로서 時間性

1. 時間性의 一般的 性格과 諸 樣相

Heidegger에 있어서 時間性의 解明을 為한 端初는 죽음(Tod)이다. 죽음은 現存在에게 던져진 「끝」으로서 現存在의 가장 自己의이고, 他人과 没交涉의인 確實한, 그러나 언제 있을지 모르는 不定한, 그럼에도 不拘하고 決코 그것을 넘어서 수 없는 可能性이다. 現存在는 「죽음에의 存在」(Sein zum Tode)라는 本源의 存在方式에 있어서 완전히 開示된다. 어느 누구도 他人으로부터 그의 죽음을 除去할 수는 없다. 우리는 他人을 위하여 죽을 수는 있지만, 그것은 決코 他人의 죽음을 除去하는 것은 아니다. 그것은 어떤 一定한 일에 있어서 他人을 위하여 自己의 生命을 버리는, 말하자면 犠牲을 意味한다. 따라서 죽음은 本質의 으로 항상 나의 것이며, 어느 누구의 것도 아니다.

죽음에의 存在는 先驅(Vorlaufen)이다. 先驅의 決意性(vorlaufende Entschlossenheit)에 依하여 現存在에게는 本來의 存在가 可能하게 된다. 先驅의 決意性은 現存在 之로하여금 自己自身을 世人에로 消失하는 것을 暴露시키고, 本來의 存在가 하는 可能性에 面直시킨다. 즉 非本來의 世人에로 没入하는 것으로부터 本來의 自己에로 歸還시키는 것

36) *ibid.*, S. 327. S. 317.

이다. 이와같이 實存하는 卓越한 可能性에 있어서 現存在를 自己自身으로 到來시키는 것이 다른아닌 將來(Zukunft)라는 根本의 時間現象이다. 이 將來는 아직 實現되어 있지 않지만, 앞으로 언젠가 한번은 實現성을 가질 「지금」을 意味하는 것이 아니라, 現存在가 그 안에서 가장 獨自의 存在可能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의이기 때문에 그는 本來의인 自己를 可能케 할 수 있다. 그리하여 心憂의 첫째 契機인 “自己에 앞서서 있음은 將來에 根據하고 있다.”¹⁾

또한 先驅的 決意性은 現存在를 그의 本質의인 負責存在(Schuldigsein)에 있어서 깨우치고 있다. 다시 말하면 그것은 現存在로 하여금 그의 負責存在를 引受하도록 하는 것이다. 그런데 여기서 말하는 負責(Schuld)이란, 他人과의 共同存在에 있어서 關係하는 通俗의인 負債, 責任, 過失, 犯罪 등을 意味하지 않을 뿐만 아니라, 當為나 法과 聯關되는 것도 아니다. 그것은 現存在가 항상 「이미」 있었던 것으로서 本來의으로 存在하고 있음을 意味한다. 이것은 다른아닌 現存在가 自己의 被投性을 어느 누구의 것도 아닌 獨自의인 自己의 것으로 받아들이는 것을 意味한다. 따라서 이 「이미」는 내던져진 存在者の 實存的 時間의 存在를 意味한다. 왜냐하면 現存在는 그가 存在하고 있는 限에 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一般的으로 말하는 過去해 있다는 意味에 있어서 既在的 存在이다. 이것이 現存在的 事實性이며, “事實性의 第一次的 實存論의 意味는 既在(Gewesenheit)에 있다.”²⁾ 이와같이 現存在는 이미 있었던 것으로서 存在하는 限에 있어서 將來의으로 自己自身으로 到來한다. 그러므로 現存在가 죽음에의 存在에 있어서 죽음으로 先驅한다는 것은 가장 自己의인 既在에로 歸來함을 말하는 것이며, 本來의으로 將來의이라는 것은 本來의으로 既在의이라는 것이다. “既在는 一定한 方式에 있어서 將來에서 發生한다.”³⁾ 그리하여 心憂의 둘째 契機인 “……內에 이미 있음은 그 自體에 있어서 既在를 表明하고 있다.”⁴⁾

우리는 앞에서 現存在的 平均的 日常性에 있어서 世人의 世界가 展開되는 것을 보았다. 現存在는 그의 本來의인 죽음에의 存在에서 뒤돌아서서 安逸과 好奇心과 雜談을 일삼는 世界에로 平均化되어 버린다. 이와같이 現存在가 内世界的으로 만나는 存在者들 옆에 있으면서 그들과 交涉하고, 그들을 만나게 되는 것은 그 存在者들의 現前에 있어서만 可能하다. 따라서 心憂의 셋째 契機인 “……옆에 있음은 現前(Gegenwärtigen)에 있어서 可能하게 된다.”⁵⁾

1) *Sein und Zeit*, S. 327.

2) *ibid.*, S. 328. Heidegger는 Vergangenheit(過去)와 Gewesenheit(既在)를 엄밀하게 구별한다. 後者는 脫自의 統一體로서 根源의으로 時成하는 現存在의 有限의인 歷史的 時間性이며, 前者は 後者の 水平化된 非本來의인 無始無終한 現存在的이 아닌 存在者의 時間이다.

3) *ibid.*, S. 326.

4) *ibid.*, S. 327.

5) *ibid.*, S. 327.

그런데 이 現前은 現在(Gegenwart)의 非本來的 樣相이다.

이처럼 心憂의 構造契機는 각각 그것에 相應하는 時間性의 構造契機에 根據하고 있거니와, “心憂構造의 統一性도 時間性에 놓여 있다.”⁶⁾ 그러나 앞에서도 言及한 바 있었지만, 心憂의 構造가 그것의 斷片的인 契機의 蓄積이나 結合에 依하여 形成될 수 없듯이, 이 時間性도 決코 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은 一般的으로 어떤 存在者도 아니며, 또한 存在하고 있는 것도 아니다. 時間性은 時成(zeitigen)하는 것이며, 이 時成하는 時間性에다 Heidegger는 脫自(Ekstase)라는 名稱을 부여하고 있다. “時間性은 根源的인 脱自 그 自體이다. 그러므로 우리는 將來, 既在, 現在의 特徵的 現象을 時間性의 諸 脱自라고 부른다.”⁷⁾ 時間性은 “우선 自身으로부터 비로소 나오는 存在者가 아니며, 그 本質은 脱自의 統一性에 있어서 時成하는 것이다.”⁸⁾ “時間性은 各 脱自態 안에서 全體的으로 時成하며,”⁹⁾ 各 脱自態는 다른 두 개의 脱自態에 依하여 保持되고 있다. 따라서 根源的인, 時成하는 時間은 水平化된 純粹한 無始無終한 지금의 連續인 通俗的 時間과는 엄밀히 区別되어야 할 것이며, 이러한 水平化된 通俗的 時間은 이 時成하는 根源的 時間에 그것의 根據를 가지며, 여기서 비로소 派生된 時間이다.

現存在의 存在는 心憂이었고, 心憂는 時間性의 脱自의 統一에 있어서 可能하였다. 그런데 이 脱自의 統一體로서 時間性에는 각각 그것의 現象的 性格이 있거니와, 그 現象的 性格은 具體的으로 어떻게 밝혀질 것인가? 將來, 既在, 現在가 時間性의 形式的인 構造契機라면, 이를 各 脱自態는 어떠한 相互關係를 가지며, 어떠한 樣相을 가지는 것인가?

時間性의 將來는 「自身에로 到來한다」(auf sich zukommen)는 現象의 性格을 가진다. 先驅的 決意性은 가장 卓越한 存在可能에의 存在이었다. 이러한 가장 固有한 卓越한 存在可能에의 存在는 오직 現存在가 그의 固有한 可能性에 있어서 自身에로 到來할 수 있다는 根源的 現象인 到來(Zukunft)에 있어서만 可能한 것이다. 現存在는 그가 存在하고 있는 限, 항상 이미 企投的으로 理解的으로 實存하고 있다. 이와같은 企投的인 自己理解에는 항상 現存在가 그것으로서 實存하는 바, 그때 그때의 可能性으로부터 自身에로 到來하는 것으로서의 將來가 根據가 되고 있다. 換言하면 “將來는 自己의 存在可能에 있어서 理解的으로 實存하는 바와 같이 存在하는 存在者를 存在論의으로 可能하게 한다.”¹⁰⁾ 그러므로 “根源의이며, 本來의 時間性의 第一次的 現象은 將來이며,”¹¹⁾ “時間性은 根源의으로 將來에서 時成한다.”¹²⁾ 그러면 이와같이 根源의으로 時成하는 將來의 本來의 樣相은 무엇인가? 이것은 다

6) *ibid.*, S. 327.

7) *ibid.*, S. 328.

8) *ibid.*, S. 329.

9) *ibid.*, S. 350.

10) *ibid.*, S. 336.

11) *ibid.*, S. 329.

12) *ibid.*, S. 331.

름아닌 先驅(Vorlaufen)이다. “先驅는 現存在를 本來의으로 將來의에게 한다.”¹³⁾ 이 表現은 現存在가 本來의으로 實存하면서 가장 固有한 存在可能으로서의 自己에게 到來한다는 것을 意味한다. 그러나 現存在는 우선 대개의 경우 가장 固有한 存在可能으로부터 隱蔽되어 있는 것이 아닌가? 現存在는 우선 대개의 경우 그가 配慮하고 있는 것으로부터 自己自身을 理解하고 있다. 그는 그가 日常的으로 從事하고 있는 일에 있어서 配慮할 수 있는 것, 行 할 수 있는 것, 必要한 것, 不可缺한 것 등으로 自己自身을 企投하고 있다. 이때 現存在는 第一次的으로 그의 가장 本來의이며, 没交渉의인 存在可能性에 있어서 自己으로 到來하는 것이 아니라, 配慮된 것이 許容하며, 또한 拒否하는 바의 것으로부터 配慮的으로 自己를 豫期하고 있다. 따라서 “非本來的 將來는 豫期(Gewärtigen)의 性格을 가진다.”¹⁴⁾ 豫期는 그 때 이미 그것으로부터 무엇이 期待될 수 있는 地平과 領域을 開示해 놓아야 하며, 이러한 意味에 있어서 “期待(Erwarten)는 豫期에 根據한 將來의 한 樣相이다.”¹⁵⁾

現存在는 先驅的 決意性에 依하여 그의 가장 固有한 没交渉의인 存在可能에 있어서 實存하였거니와, 이것은 한편에 있어서 現存在가 그의 本質의인 負責存在를 自己의 唯一한 遺產으로서 引受함을 말하는 것이다. 企投의으로 實存하는 現存在는 동시에 被投된 存在로서 存在한다. 被投性의 引受가 可能한 것은 오직 將來의인 現存在가 그의 가장 固有한 그때 이미 있었던 바와 같은, 즉 그가 既在的인 限에 있어서 그러하다. “現存在는一般的으로 그가 既在했던 것으로서 存在하는 限에 있어서만이 그는 歸來할 수 있겠금 將來의으로 自己自身으로 到來할 수 있다.”¹⁶⁾ 그리고 時間性의 既在는 「……에로 歸來한다」(zurück auf……)는 現象的 性格을 가지며, 여기서 時間性의 脫自의 統一이 可能해 진다. 現存在는 本來의으로 將來의이면서 本來의으로 既在의이다. “先驅的 決意性의 本來의 自己到來(auf sich-zukommen)는 同時に 가장 固有한 그의 單獨化의 안에로 내던져진 自己으로 歸來하는 것 Zurückkommen)이며”¹⁷⁾ 이 歸來가 다름아닌 本來의 既在로서의 復歸이다. “本來의 既在를 우리는 復歸(Wiederholung)라고 부른다.”¹⁸⁾ 앞에서 우리는 現存在的 開示性으로서 實存範疇에 관하여 言及한 바 있었다. 現存在가 世界內에 被投되어 있다는 것은 그가 「이리 이러한 狀況에 놓여 있음」(sich so oder so befinden)을 意味하는 것이요, 어떤 氣分에 젖어 있음을 말하는 것이다. 이것은 現存在的 狀況性이며, “이 狀況性은 第一次的으로 既在에 根據하여, ……第一次的으로 既在에서 時成한다.”¹⁹⁾ 그리하여 狀況性으로서 “氣分의 實存論的根本性格은 ……에로 되돌아오게 하는 것(Zurückbringen auf……)이며,”²⁰⁾ 그러한 氣分으로

13) *ibid.*, S. 325.

14) *ibid.*, S. 337.

15) *ibid.*, S. 337.

16) *ibid.*, S. 326.

17) *ibid.*, S. 339.

18) *ibid.*, S. 339.

19) *ibid.*, S. 340.

20) *ibid.*, S. 340.

서 不安은 가장 固有하고 單獨化된 復歸的인 것으로서 被投性이라는 存在에로 되돌아오는 것이다. 現存在는 그의 被投性에 있어서 本來의으로 不安의 氣分 속에서 存在하거나와, 不安의 對象은 世界內存在 自體이며, 칠고 어떤 一定한 配慮可能한 內世界的 存在者가 아니다. 不安의 對象은 環境的 存在者와는 아무런 事情도 가지지 않으며, 그것의 威脅은 이러한 存在者로 부터 오는 것이 아니다. 만일 不安이 配慮可能한 것에서 온다고 생각한다면, 이것은 不安과 恐怖를 混同한 結果이다. “恐怖는 그것의 誘因을 環境의으로 配慮된 存在者에 가지고 있다. 恐怖는 內世界的인 것으로부터 來襲한다.”²¹⁾ 이와같이 不安과 恐怖는 實存論의으로 다같이 既在에 根據하고 있기는 하나, 不安은 죽음에의 被投의 存在로서의 世界內存在인 現存在 自身에서 發生하는 本來의 既在로서의 復歸의 한 樣相이며, 恐怖는 現存在가 平均的 日常性에 있어서 世人으로서 配慮된 것에 머물면서 忘却의으로 自己自身을 被投性에다 委託시키는 非本來의 既在로서의 忘却(Vergessenheit)의한 樣相이다.

앞서 말한 바와 같이 現存在는 先驅的 決意性에 依하여 그의 가장 固有한 存在可能에 있어서 實存하며, 동시에 本來의 被投性을 引受한다. 그런데 現存在가 將來의으로 企投하며, 既在의으로 被投性을 引受할 수 있는 것은 어느 때인가? 既在의 現在의 將來로서 統一的 現象이 時間性이고, 時間性에 있어서 既在가 將來에서 發生하고, 이 既在의 將來가 現在를 生起시키는 것이라면 將來의 既在의 現存在는 現在에 存在하는 것이 아닌가? 現在는 將來와 既在 안에 保持되어 있다. 先驅的 決意性에 있어서 現存在가 本來의인 自己의 被投性을 引受하며, 自己의 固有한 죽음 앞에 나서는 것은 바로 이 瞬間이 아닌가? “그러므로 本來의 時間性 안에 保持되어 있는 本來의 現在를 瞬間(Augenblick)이라고 부른다.”²²⁾ 이 瞬間의 現象은 결코 지금(Jetzt)이라는 時間의 現象에서는 說明되어 질 수는 없다. 「지금」은 그 안에서 內世界的 存在者가 生成 消滅해 가는 內部時間性(Innerzeitigkeit)으로서의 時間의 時間의 現象이다. 이에 反하여 “瞬間に 있어서는 어떠한 것도 나타날 수 없고, 오히려 本來의 現在로서 瞬間은 有用存在者나 眼前存在者로서 時間 안에 存在할 수 있는 것을 비로소 만나게 한다.”²³⁾ 그러나 만일 內世界的 存在者가 이 瞬間 안에 存在한다면, 이 瞬間은 存在하는 어면 것이 될 것이며, 따라서 「지금」과 같은 것이 되고말 것이다. 瞬間은 實存論의으로는 오직 現存在의 決意性에 있어서만이 時成하는 것이다. 그리고 “本來의 現在로서의 瞬間과 區別하여 非本來의 現在를 現前(Gegenwärtigen)이라고 부른다.”²⁴⁾ 現前은 瞬間없는, 決意없는 現在이며, 現存在가 配慮하는 世界에로 積落하여 內世界的 存在者 옆에서 그들과 만나게 되는 것도 이 現前에 있어서 可能하다.

이와같이 脫自的 統一體로서 根源의으로 時成하는 時間性은 將來의 既在의 現在이며, 그

21) *ibid.*, S. 344.

22) *ibid.*, S. 338.

23) *ibid.*, S. 338.

24) *ibid.*, S. 338.

것의 本來的 樣相의 統一體는 先驅的 復歸的 瞬間(der vorlaufend-wiederholende Augenblick)이요, 非本來的 樣相의 그것은豫期的 忘却的 現前(das gewärtigend-vergessende Gegenwärtigen)이다.

2. 現存在의 歷史性

現存在의 存在全體性은 죽음에의 存在에 대한 先驅的 決意性에 있어서 完全히 露呈된다. 그런데 죽음이 現存在의 終末을 意味한다면, 現存在에게는 또 다른 하나의 終末, 즉 始初라는 誕生(Geburt)이 있어야 할 것이 아닌가? 現存在의 存在는 그의 誕生과 죽음 사이의 擴張(Erstreckung), 즉 現存在가 그 안에서 어떤 方式으로 머물러 있는 바, 生의 聯關(Zusammenhang des Lebens)이다. 生의 聯關은 時間 안에서 일어나는 많은 體驗의 繼續에서 成立하며, 그리하여 現存在에게는 그때 그때의 「지금」이라는 時間 안에서 나타나는 體驗만이 現實의이며, 지나가버렸거나 앞으로 나타날 髐驗은 별씨 現實의이 아니거나, 아직 現實의이 아니라고 한다. 그러나 現存在는 결코 한 時點에 있어서 漸次로 나타나서 사라져가는 髐驗의 瞬間의in 現實性의 總和로서 實存하고 있는 것도 아니며, 誕生과 죽음이라는 非現實의 것에 依하여 에워싸여 있는 것도 아니다. “實存論의로 생각한다면, 誕生은 이제는 별씨 現存하지 않는 것(das Nichtmehrvorhandene)이라는 意味에 있어서 지나가버린 것(ein Vergangenes)이 아닌 것과 마찬가지로, 죽음도 아직은 現存하지 않지만 앞으로 언젠가는 나타날 未濟(Ausstand)라는 存在方式을 지닌 것은 아니다.”²⁵⁾ 生의 聯關은 언제나 現存在의自身 속에서 追求되어야 할 것이지, 결코 現存在의 外部에서 現存在를 둘러싸고 있는 것으로 생각될 수는 없다. 現存在의 存在에는 언제나 이미 誕生과 죽음이 存在하고 있으며, 이 誕生과 죽음에 關係하는 사이(das Zwischen)가 存在하고 있다. 現存在는 그의 瞬間의in 現實性의 여러 階層(Phasen)에 依하여 비로소 어떤 方式으로 眼前存在하는 生의 軌道와 隊이를 매우는 것이 아니라, 그것은 처음부터 그의 固有한 存在가 擴張되어 있음으로써 構成되어 있는 그러한 方式으로 스스로 擴張되어 있다. 이러한 特別한 퍼져있음, 動性(Bewegtheit)이 다름아닌 生의 聯關이거니와, “이 퍼져있는 퍼집(erstrecktes Sicherstrecken)의 特別한 動性을 우리는 現存在의 生起(Geschehen)라고 부른다.”²⁶⁾ 그리하여 現存在의 生의 聯關에 관한 물음은 결국 現存在의 生起에 관한 물음이요, “生起의 構造와 그것의 實存論의 時間의 可能性의 制約을 展開하는 것이 歷史性의 存在論의 理解를 얻는 것을 意味한다.”²⁷⁾ 따라서 歷史概念의 올바른 理解와 真正한 歷史性을 究明하기 위하여 우리는 端初를 通俗的 歷史概念에서 찾고자 한다. 그러면一般的으로 「歷史的」 내지 「歷史」란 무엇을 意味하는 것인가?

25) *ibid.*, S. 374.

26) *ibid.*, S. 375.

27) *ibid.*, S. 375.

1) 歷史는 보통 「過去的인 것」(Vergangenes)을 意味한다. 이때 「過去的인 것」은 첫째로 이제는 별씨 現存하지 않거나, 또는 現存하고 있다순치더라도 現在에 아무런 影響을 주지 못하는 것을 意味할 수 있고, 둘째로 그것은 現在에 아직도 影響을 주고 있는 것을 意味할 수 있다. 過去的인 것은 이미 지나가 버린 것, 어떻게 할 수 없는 固定的 인 것으로서 以前의 어느 때에 屬하는 것이지만, 그럼에도 不拘하고 그것은 지금 現存하고 있는 것일 수 있다. 이때 “이 過去的인 것으로서 歷史의인 것은 지금과 오늘이라는 現實의인 意味에 있어서 現在에 대한 積極的 内지 缺如의인 影響關係에 있어서 理解되고 있다.”²⁸⁾

2) 歷史는 過去的인 것이라는 意味에 있어서 過去를 意味하는 것이 아니라, 過去로부터의 由來(die Herkunft aus Vergangenheit)를 意味한다. 歷史를 가지고 있는 것은 生成의 聯關 속에 서있으며, 또한 歷史를 가지고 있다 함은 歷史를 만들 수 있음을 意味한다. “이때 歷史는 過去 現在 未來를 貫通하는 하나의 事件聯關 (Ereignizusammenhang) 및 影響聯關 (Wirkungszusammenhang)을 意味한다.”²⁹⁾

3) “歷史는 더 나아가서 「時間 속에서」變化하는, 「時間 속에서」運動하는 自然과 區別된 存在者 全體를 意味한다. 즉 人間의 結合 및 人間文化의 變遷과 運命을 意味한다.”³⁰⁾ 이때 歷史는 生起로서 存在方式을 意味하는 것이 아니라, 存在者의 領域을 意味한다.

4) 「歷史的」이라는 말은 傳承된 것 自體(das Überlieferte als solches)를 意味한다.

위에서 우리는 「歷史」 또는 「歷史的」이라는 말이 무엇을 意味하는가를 考察하였거니와, 이들은 모두가 일어난 事件(Ereignis)의 主體로서 人間의 現存在와 어떤 關係를 가지고 있다는 點과 또한 거기서는 特히 「過去」가 強調되어 있다는 點을 우리는 指摘하지 않을 수 없다. 그러면 이러한 關係란 어떠한 것이며, 그리고 歷史에 있어서 왜 過去가 그렇게 重量을 가지게 되는 것인가? 우리는 앞에서 現存在의 「퍼져있는 퍼짐의 特別한 動性」을 現存在의 生起라고 指摘한 바 있었다. 그런데 이 生起가 바로 歷史의 生起가 아닌가? 만일 이것이 事實이라면, 歷史의 生起는 어떠한 方式으로 現存在에게 屬하는 것일까? 現存在가 歷史의 이라고 하는 것은 現存在가 때때로 「歷史 안에」 뛰어들기 때문인가? 또는 現存在가 各種의 事態와 事件과 서로 엉클어져 있기 때문인가? 現存在의 生의 聯關, 즉 現存在의 生起의 存在論의 解明은 이 存在者의 時間의 機構의 地平에서 着手되어야 할 것이 아닌가? “現存在가 歷史 안에 서있기” 때문에 「時間의인」 것이 아니라, 오히려 그와는 反對로 現存在는 그의 存在의 根源에 있어서 時間의이기 때문에만이 그는 歷史의으로 實存하고 있고, 實存할 수 있다.”³¹⁾ 이처럼 歷史가 現存在의 存在에 屬해 있고, 이 存在가 時間性에 根據하고 있다면, 歷史概念의 解明은 時間의 意味를 가진 歷史의인 것과 더불어 遂行되어야 할 것이

28) *ibid.*, S. 378.

29) *ibid.*, S. 378f.

30) *ibid.*, S. 379.

31) *ibid.*, S. 376.

며, 歷史의 概念에 있어서 「過去」의 奇妙한 優位를 한층 더 銳利하게 說明하는 것이 歷史性的根本構造를 解明하는 것의 準備가 되는 것이다.

가령 博物館에 保存되어 있는 骨董品이나, 家具類 등을 우리는 歷史的이라고 말한다. 이 古物이 歷史的이라고 불리워지는 것은 그것이 그 自身에 있어서 어떤 方式으로 歷史的이며, 過去의이기 때문이다. 오히려 過去의이기 때문에 歷史的이라고 불리워지는 것이 아닌가? 그러면 그것은 이와같이 眼前存在하고 있음에도 不拘하고 왜 過去의인 것일까? 이러한 道具에 있어서 무엇이 過去하였다는 것인가? “그것은 바로 世界이다. 그 世界 안에서 諸道具는 하나의 道具聯關係에 屬해 있었고, 有用存在者로서 만나겠으며, 配慮하면서 世界 內에 存在하는 現存在에 依하여 使用되었다. 이 世界가 이제는 存在하지 않는다.”³²⁾ 그런데 世界가 별 써 存在하지 않는다는 것은 무엇을 意味하는가? “世界는 現存在自身의 性格이다.”³³⁾ 그것은 결코 主客對立에 있어서 客觀的 自然으로서의 世界도 아니며, Descartes가 世界에 대한 물음을 自然物에 대한 물음으로 限定하고 있는 延長的 存在로서의 世界도 아니다. 世界라는 表現은 自然事物의 總體의 指標나, 또는 人間社會를 指示하는 名辭도 아니다. 存在者全體에의 關係 속에 있는 人間的 現存在가 存在者의 한가운데서 自己自身을 發見하면서 存在者에 대하여 態度를 취하고 있는 그 地平이 世界인데, 이 地平, 換言하면 이러한 有意義性이 이제는 存在하지 않는다. 이와같이 世界는 世界內存在로서 事實的으로 存在하고 實存하고 있는 現存在의 存在方式에 있어시만이 存在하는 것이다. “그러므로 지금도 아직 保存되어 있는 古代 遺物의 歷史的 性格은, 그 遺物이 그의 世界에 屬해 있었던 現存在의 過去에 根據하고 있다.”³⁴⁾ 그런데 우리가 만일 過去의인 것(das Vergangene)을 지금은 별 써 眼前存在하지 않거나, 有用存在하지 않는다고 規定한다면, 現存在는 一般的으로 지나가 버렸다(vergangen sein)고 할 수 있을까? 現存在는 결코 지나가버릴 수는 없다. 왜냐하면 現存在는 本質的으로 결코 眼前存在하는 存在者는 아니며, 그가 存在하고 있는 限, 그는 實存하고 있기 때문이다, 별 써 實存하고 있지 않는 現存在는 存在論의으로 엄밀한 意味에 있어서 지나가 버린(vergangen)것이 아니라, 既在하였기(da-gewesen) 때문이다. “따라서 아직도 眼前存在하고 있는 古代 遺物은, 既在했던 現存在의 既在的인 世界에 대한 道具의in 歸屬性과 그 世界로부터의 由來의 根據위에서 過去의인 性格과 歷史의인 性格을 가지는 것이다.”³⁵⁾ 이러한 意味에 있어서 現存在가 第一次의으로 歷史의인 것이며, ……第二次의으로 歷史의인 것은 內世界的으로 만나는 것(das innerweltlich Begegnende), 가장 넓은 意味에 있어서 有用存在하는 道具뿐만 아니라, 歷史的 地盤으로서의 環境的 自然이다.”³⁶⁾

32) *ibid.*, S. 380.

33) *ibid.*, S. 64.

34) *ibid.*, S. 380.

35) *ibid.*, S. 381.

36) *ibid.*, S. 381.

지금까지 우리는 通俗的 歷史概念을 端初로 하여, 現存在가 第一次的으로 歷史的인 存在임을 理解하였거니와, 이제 現存在의 具體的인 歷史性이란 어떠한 것인가? 現存在의 根本機構는 世界內存在이고, 世界內存在로서 現存在의 全體的 統一的 存在는 心憂로서 規定되고, 心憂의 意味, 즉 그것의 存在論의 構造의 可能根據는 時間性이 있다. 現存在는 그의 存在가 歷史性에 依하여 構成되어 있기 때문에, 實質的으로 그때 그때 自己의 歷史를 가지고 있고, 또한 그러한 것을 가질 수 있으며, 本來的으로 또는 非本來的으로 歷史的으로 存在하고 있다. 다시 말하면, 現存在는 그의 存在의 根源에 있어서 時間의이기 때문에 그는 歷史的으로 實存하고 있으며, 또한 實存할 수 있다. 그러므로 우리는 時間性의 領域 내에서 現在存를 歷史的인 現存在로서 規定하고 있는 生起를 찾아야 할 것이며, 이러한 意味에 있어서 現存在의 歷史性의 解釋은 時間性의 보다 具體的인 完成이라고 할 수 있을 것이다.

“죽음에의 本來的 存在, 時間性의 有限性은 現存在의 歷史의 숨겨진 根據이다.”³⁷⁾

現存在는 決意性에 依하여 죽음으로 先驅하며, 自己自身을 그의 負責存在에다 企投한다. “現存在가 한층 더 本來的으로 決意하면 할수록, 즉 現存在가 죽음에의 先驅에 있어서 가장 固有한 卓越한 可能性에서 自己自身을 明瞭하게 理解하면 할수록, 그만큼 現存在의 實存의 可能性의 選擇的인 發見은 明瞭하며, 偶然의이 아니다. 오직 죽음에의 先驅가 모든 偶然의이며, 姑息의인 可能性을 驅逐해 버린다. 오직 죽음에 대한 自由存在(das Freisein)만이 現存在에게 端的으로 目標를 주며, 實存을 그의 有限性 속으로 밀어 넣는다.”³⁸⁾ 이와같이 先驅는 現存在를 本來的으로 將來의이게 하거니와, 이것이 다름아닌 現存在가 本來的으로 實存하면서 가장 本來의인 存在可能으로서의 自己自身에게 到來하는 것을 意味한다.

죽음으로 先驅하면서 自己企投하는 것(das Sichentwerfen)은 現存在의 被投性으로 歸來하는 것이요, 被投性으로 決意的으로 歸來하는 것은 그것이 다름아닌 遺產(Erbe)의 傳承이다. “本質的으로 自己의 存在에 있어서 將來의이며, 따라서 自己의 죽음에 대하여 自由로우며, 自身에 있어서 穗穀조각으로 되면서 實質的인 現(Da)으로 도로 던져질 수 있는 存在者만이, 다시 말하면 將來의인 것으로서 等根源的으로 既在의인 存在者만이 自己스스로 傳承된 可能性을 傳達하면서 自己의 固有한 被投性을 引受하며, 「自己의 時間」에 대하여 瞬間의일 수 있다. 本來의인 同시에 有限의인 時間만이 宿命(Schicksal)³⁹⁾ 즉 本來의 歷史性을 可能하게 한다.”⁴⁰⁾ 죽음에의 先驅는 죽음에 대한 自由存在의 顯現이며, 實存을 그의 有限性에 있어서 接하게 만들고, 그의 本來의이며 根源의 生起로서의 宿命을 가지게 한다. 그러므로, 非決意

37) *ibid.*, S.386.

38) *ibid.*, S.384.

39) *ibid.*, S.385. 參照. Schicksal(宿命)과 Geschick(運命)는 Heidegger에 있어서 区別되고 있다. Schicksal은 現存在의 根本生起이며, Geschick은 共同生起, 즉 社會 및 民族의 生起이다. 그렇다고 Geschick은 個個의 Schicksal의 集合은 아니다. 後期의 存在思想에 있어서는 存在가 自己自身을 贈與하는 것을 Seinsgeschick라고 한다.

40) *ibid.*, S.385.

의인 사람은 결코 宿命을 가질 수 없으며,”⁴¹⁾ 따라서 自己自身을 遺產으로서 傳承할 수도 없다. 왜냐하면 遺產의 傳承은 決意性 안에서 構成되며, “決意性 안에 놓여있고 瞬間의 現(Da)에로 先驅的으로 自己를 傳承하는 것을 우리는宿命이라고 부르기”⁴²⁾ 때문이다.

우리는 앞에서 決意性 안에 놓여있는 遺產의 傳承을宿命이라고 불렀거니와, 이것은 先驅的 決意性에 있어서 現存在가 本來의 被投性으로 歸來함을 意味한다. “自己에게 歸來하니, 自己를 傳承하는 決意性은 그때 傳하던 可能性의 復歸(Wiederholung)가 된다. 復歸는 明白한 傳承이며, 그것은 既在했던 現存在의 可能性에의 歸還(Rückgang)이라고 불리워진다.”⁴³⁾ 可能的인 것의 復歸는 過去의 것의 再來(Wiederbringen)도 아니며, 뒤에 쳐져 있는 것(das Überholte)에다 現存在를 도로 結束시키는 것도 아니다. “現存在는 復歸에 있어서 비로소 歷史的이 되는 것이 아니라, 現存在가 時間的인 것으로서 歷史의이기 때문에, 그는 自己의 歷史에 있어서 復歸의으로(wiederholend) 스스로를 引受할 수 있는 것이다.”⁴⁴⁾ 復歸는 本來의 實存을 可能하게 하는 時間性의 脱自的 統一에 있어서 時成하는 本來의 既在이기 때문에, 水平化된 通俗的 時間으로서 過去나 現在와는 無關하다. 만일 復歸가 水平化된 過去나 現在와의 結合같은 것으로 理解되어진다면, 現存在의 本來의 歷史性은 無限한 것으로 理解되어질 수 밖에 없으며, 따라서 人間存在의 本來의 被投性을 先驅的 決意性에 있어서 받아들이는 즉 決意性 안에 놓여있는 遺產의 傳承으로서의 復歸는 그것의 本來의 意味를 상실하여, 한갓된 過去의 再來에 不過한 것으로 轉落되고 말 것이다. “復歸는 치나가버린 것(das Vergangene)에 沒頭하는 것도 아니며, 進步를 目標로 삼는 것도 아니다. 이들 兩者는 瞬間에 있어서의 本來의 實存에게는 無關心한 것이다.”⁴⁵⁾ “歷史는 現存在의 存在方式으로서 그것의 根源을 本質的으로 將來에 가지고 있기 때문에 現存在의 特徵의 인可能性으로서 죽음은 先驅的 實存을 그의 事實的 被投性에다 도로 던지며, 그리하여 비로소 既在에다 歷史의인 것에 있어서의 獨特한 優位를 부여한다.”⁴⁶⁾

그러나 非本來의 歷史性에 있어서는 現存在는 그의 日常性에 있어서 自己自身을 理解하며, 內世界的으로 만나는 存在者에로 没入하고 있기 때문에, “現存在는 世人自身으로서 自己의 「오늘」을 非恒存의으로 現前시킨다. 現存在는 가장 가까운 새로운 것을豫期하며, 또한 별씨 오랜 것을 忘却해 버린다.”⁴⁷⁾ 그러나 “이것에 反하여 本來의 歷史性의 時間性은 先驅的 復歸의 瞬間으로서의 오늘의 非現前(Entgegenwärtigen)이며, 世人의 習慣을 그만 두는 것(Entwöhnung)이다.”⁴⁸⁾

41) *ibid.*, S. 384.

42) *ibid.*, S. 386.

43) *ibid.*, S. 385.

44) *ibid.*, S. 386.

45) *ibid.*, S. 386.

46) *ibid.*, S. 386.

47) *ibid.*, S. 391.

48) *ibid.*, S. 391.

지금까지 우리는 現存在의 存在全體性인 心憂의 可能根據로서 時間性에 관하여 考察하였거니와, 그때 그것은 脫目的 統一體로서 本來的 樣相이나 非本來的 樣相에 있어서 時成하였다. 現存在의 存在가 本來的으로나 非本來的으로나 脱目的으로 時成하는 時間性에 根據하고 있다면, 時間性의 어떠한 樣相이 現存在의 存在를 可能하게 하는 것일까? 現存在는 그가 存在하고 있는 限, 實存으로서 存在하거나 또는 世人으로서 存在한다. 그가 先驅的 決意性에 依하여 그의 固有한 負責存在를 引受하고, 죽음으로 先驅的으로 自己自身을 企投하여 그의 被投性으로 歸來할 때, “現存在는 真理에 있어서 存在한다.”⁴⁹⁾ 그러나 現存在의 存在機構에는 等根源的으로 積落이 屬해 있기 때문에, 그는 世人으로 没入한다. “現存在는 本質的으로 積落해 있기 때문에, 그는 그의 存在機構에 依하여 非真理에 있어서 存在한다.”⁵⁰⁾ 現存在는 實存하고 있는 限에 있어서 그때 이미 그는 世人으로서 積落하고 있는 것이 아닌가? 實存으로서 存在하는 現存在는 同時에 自己自身 속에 世人의 可能性을 지니고 있으며, 世人으로서 存在하는 그도 별씨 自身 속에 實存의 可能性을 안고 있는 것이다. 實存과 世人이 現存在의 等根源的인 存在이고, 이들을 可能하게 하는 것이 時間性의 本來的 樣相과 非本來的 樣相이라면, 先驅的 復歸的 瞬間은 實存의 可能根據일 것이다,豫期的 忘却의 現前은 世人의 可能根據임이 分明하다.

V. 形而上學의 克服

1. 無와 存在

앞서 우리는 現存在의 存在規定性으로서의 存在理解에서 存在에 대한 물음이 發生한다고 말하였거니와, 이 存在물음이 다름아닌 形而上學의 물음이다. 그리미로 Heidegger의 形而上學은 存在者 全體를 넘어서 無에 直面하는 超越의이며, 有限의인 現存在의 存在追求의 運動으로서 成立하는 現存在의 形而上學이다. 現存在는 그의 本性에 있어서 超越의이며, 形而上學의이다. 「形而上學이 人間의 本性에 屬한다」는 말의 깊고 새로운 意味는 오히려 Heidegger에 있어서 發見될 것이다. 存在者 全體를 넘어서서 無에 直面하는데 人間의 인간다움이 있는 것이요, 바로 여기에 形而上學의 成立理由가 있는 것이다. “無에 대하여 提起된 물음이 실제로 우리들과 더불어 함께 물어지고 있다면, 그때 우리들은 形而上學을 外部로부터 우리들에게 가져온 것이 아니다. 우리들은 또한 새삼스럽게 우리들을 形而上學안에다 옮겨놓지도 않았다. 우리는 우리를 形而上學 안에 옮겨 놓을 수는 없다. 왜냐하면 우리들은 實存하는 한, 언제나 이미 形而上學안에서 있기 때문이다.”¹⁾ 뿐만 아니라 超越이 現存在의 根本機構에 屬해 있다면, 形而上學은 超越의 人間의 本性에서 生起하는 事件

49) *ibid.*, S. 221.

50) *ibid.*, S. 222.

1) *Was ist Metaphysik?* S. 41.

(Ereignis)이 아닐 수 없으며, 人間이 인간이고자 하는 한, 人間은 形而上學의 아닐 수 없을 것이다. 그러므로 “現存在의 形而上學은 단순히 現存在에 관한(über) 形而上學이 아니라, 그것은 現存在로서 必然的으로 生起하는 形而上學인 것이다.”²⁾ “存在者를 넘어서 가는 것은 現存在의 本質 内에서 生起한다. 그런데 이 넘어서 가는 것이 形而上學 自體이다. 形而上學이 「人間의 本性」에 屬한다는 것이 이 점에 있는 것이다. 形而上學은 講壇哲學의 一部門도 아니며, 態意的인 着想分野도 아니다. 形而上學은 現存在에 있어서의 根本生起(Grundgeschehen)이다. 形而上學은 現存在 自身이다.”³⁾

이와 같이 Heidegger의 形而上學은 깊고 세로운 意味에 있어서 人間의 本性에 屬하며, 現存在에 있어서 必然的으로 要求되는 根本生起로서 規定되거나와, 이러한 形而上學이, 存在者를 存在者로서 表象하여 存在自體의 思惟를 소홀히 함으로써 드디어 存在忘却에 까지 이르게 되었으며, 특히 無를 存在者와 同一한 次元에서 다루어, 그것을 存在者의 對立概念으로 解釋한 傳統的 形而上學과 어떻게 다른지를 考察함으로써 前者를 浮刻시키고자 한다. 따라서 우리는 우선 現存在의 存在規定性인 存在理解와 meta의 깊은 意味에서 나오는, 存在者自體를 넘어서서 묻는 形而上學의 물음에서 發生하는 無와 存在와의 關係를 考察할 것이며, 다음으로 Jaspers와 Heidegger에 있어서의 超越의 比較와 超越의 本質과 根據와의 關係를 살필 것이며, 끝으로 存在者를 表象하는 限에 있어서 存在를 思惟하는 傳統的 形而上學과 存在의 思惟가 어떻게 다른가를 考察할 것이다.

“當初에는 순수히 書籍의 編輯 技術에 관한 것이었던 meta ta physika라는 말(自然學에 속하는 論文의 뒤에 配列된 Aristoteles의 論文의 總稱)의 意味가 後世에 와서, 뒤에 配列된 이러한 論文의 內容을 哲學的으로 解釋하고 性格지운 것으로 轉化한 것은 잘 알려진 사실이다. 그러나 이 意味의 變化는 보통 받아드려지고 있는 程度로 無害한 것은 아니다. 그것은 오히려 이러한 論文의 解釋을 全的으로 一定한 方向에 다 밀어 붙이고 있으며, 그렇게 함으로써 Aristoteles가 論하고 있는 그것이 「形而上學」이라고 생각하게끔 決定해 버렸다. 그러나 Aristoteles의 「形而上學」안에 수록된 것이 「形而上學」인지 또는 그렇지 않는지는 의심되지 않을 수 없다.”⁴⁾ Platon과 Aristoteles에서 完成되어 約 二千 數百年의 西歐 傳統을 자랑하는 이 傳統的 形而上學은 항상 存在者를 表象하는 立場에서 存在를 思惟하였다. “形而上學은 항상 存在者를 存在者로서만 表象하는 한에 있어서 그것은 存在自體를 思惟하지 않는다. 哲學은 그것의 根據에로 集中하지 않는다. 哲學은 항상 그것의 根據를 버리고 있으며, 이 버리는 것은 形而上學에 의한 것이다. 그러나 哲學은 그럼에도 불구하고 그 根據를 避할 수는 없다.”⁵⁾ 이와 같이 傳統的 形而上學은 存在者를 存在者로서 묻고 있기 때문에,

2) Kant und das Problem der Metaphysik, S. 208.

3) Was ist Metaphysik? S. 41.

4) Kant und das Problem der Metaphysik, S. 16.

5) Was ist Metaphysik? S. 8.

그것은 항상 存在者에만 머물었고, 存在로서 存在에로는 향하지 않고 있어, 결국 그것은 存在者와 存在와의 區別, 즉 存在論의 差異(ontologische Differenz)를 發見하지 못하였고, 存在의 올바른 思惟는 말할 것도 없고, 存在忘却(Seinsvergessenheit)에 까지 이르게 되었으니, 이러한 形而上學에 대한 Heidegger 自身의 懷疑는 자못 깊었다. 그리하여 그는 이 傳統的 形而上學의 曖昧性과 非根源性을 批判하고, 그것을 根源에서부터 묻지 않을 수 없다고 주장한다.

우리 人間은 여러 存在者들과 關係하고 있다. 이때 이러한 存在者는 現存在가 아닌 存在者, 즉 配慮(Besorgen)에 依하여 內世界的으로 만나는 存在者와 現存在로서 우리自身인 存在者, 우리自身은 아니지만 그래도 하나의 自己인 存在者들이다. 이러한 存在者는 日常生活에 있어서 우리에게 이미 熟知되어 있다. 그러나 存在는 무엇인가? 하고 묻게 되면, 그 때 우리는 당황하지 않을 수 없다. 現存在가 그의 日常性에 있어서 여러 存在者와 交渉하고 있는 것은, 이를 存在者의 存在에 대하여 理解하고 있기 때문에 可能한 것이 아닌가? 우리는 存在者에 대하여 그것들의 本質—存在(Was-sein), 樣態—存在(So-sein), 事實—存在(Daß-sein), 真理—存在(Wahr-sein) 등에 이미 接하고 있는 것이 사실이 아닌가? 우리는 「存在」에 대한 明確한 認識, 즉 概念의 把握없이도 어떤 種類의 「存在」理解 속에서 움직이고 있음이 틀림없다. 이러한 平均的인 莫然한 存在理解를 Heidegger는 現存在의 存在規定性이라고 하여 매우 重要視하고 있다.

만일 存在에 대한 이러한 理解가 일어나지 않는다면, 人間은 지금 存在하고 있는 바의 存在者로서 결코 存在할 수 없을 것이며, 가령 人間이 얼마나 놀랄만한 能力を 賦與받고 있다손치더라도 그러하다. 그리하여 存在理解의 根據위에서 만이 實存이 可能하다. 實存은 存在方式으로서 그 自體에 있어서 有限性이며, 또한 이러한 有限性으로서 存在理解의 根據위에서만 可能하다. 이와같이 “……人間의 實存을 칠저히 支配하고 있는 存在理解는 人間의 有限性의 가장 內的인 根據로서 드러나며”⁶⁾, “存在理解 自體는 有限性의 가장 內的인 本質이다.”⁷⁾ 存在理解의 根據 위에서 現存在는 世界에 關與함으로써 存在者를 探究하며, 存在者의 實質의 内容과 그것의 存在方式을 물어서 그 存在者의 本質의 인 것으로 接近하게 되거니와, 存在의 概念把握의 可能性에 대한 물음인 存在물은 自體도 이러한 先概念의 存在理解에서 發生하는 것이다. 學問은 一般的으로 그것의 獨自의인 方式에 의하여 오직 事態自體(Sache selbst)에다 始終 一貫 發言權을 부여한다. 그러나 이것은 그 存在者가 스스로 顯示되겠금 하기 위한 일이다. 存在者 自體에 대한 이러한 獨特한 世界關與(Weltbezug)는 學問을 追求하는 한 存在者, 다른 모든 存在者 중에서 人間이라는 現存在가 存在者 全體 속으로 侵入해 들어감을 말하는 것이요, 存在理解의 根據 위에서만이 可能한 이러한 現存在

6) *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 206.

7) *ibid.*, S. 207.

의 存在者에의 開示的 侵入과 더불어 存在者는 그것이 무엇이며, 그것이 어떻게 存在하고 있는가가 開示되어 진다.

「形而上學」의 名稱은 元來 ta metaphysika에서 由來된 것이다. 그런데 이 meta(後)는 그後에 trans로, 그리고 이것은 또 다시 über로 轉意되어서 오늘에 와서 形而上學은 存在者 自體를 넘어서서 묻는 물음의 名稱으로 解釋하기에 이르렀거나와, 이러한 存在者 全體를 넘어서서 묻는 것은 우리들을 無에다 直面시킨다. 學問이 탐구하는 것은 存在者 全體이며, 그 외의 아무 것도 아니다. 이 「아무것도 아닌 것」(Nichts), 이것은 「存在者가 아닌 것」, 非-存在者이며, 「無」(Nichts)일 수 밖에 없다. 그런데 無는 지금까지 모든 學問에 있어서 存在者가 아닌 것으로서 拒否되었고, 虛無(das Nichtige)한 것으로서 포기되어, 學의으로 解明할 수 있는 存在者の 領域 밖에 있게 되었고, 이것에 대한 물음은 形而上學 自體가 그 特性에 의하여 묻지 않을 수 없는 물음이 되었다. 그러면 이러한 無는 從來에는 어떻게 解釋되었는가?

古代의 形而上學에 있어서 無는 非存在者(Nichtseiendes)로서 形相(eidos)을 가진 質料, 즉 形成된 存在者가 아니라, 形相을 갖지 않은 質料, 즉 形成되지 않은 質料로서 把握되었으며, 中世 基督教의 教義學에 있어서 無는, 本來의 存在者, 最高 存在(summum ens), 被造物이 아닌 存在(ens increatum)로서의 神과 對立하는 概念으로 把握되었다. 이와같이 傳統的 形而上學에 있어서 無는 存在者와 同一한 次元에서 다루어졌고, 無는 存在者의 對立概念으로서, 즉 存在者의 否認으로서 解釋되었다. 存在者와 存在가同一한 次元에서 論議될 수 없듯이, 存在者와 無도 결코同一한 次元에서는 論議될 수 있는 것이 못 된다. 왜냐하면 “無는 存在者에 대한 無規定의 對立者로서 있는 것이 아니라, 存在者의 存在에 屬하는 것으로서 스스로 顯示되기”⁸⁾ 때문이다.

「無는 어떻게 있는가?」이 물음은 一種의 어려운 문제를 內包하고 있다. 無에 대한 물음에 있어서 無는 그 물음의 對象이다. 그러나 無는 無이기 때문에 對象이 될 수는 없다. 또한 그 물음의 答에 있어서도 그것은 가령 「無는 이러 이리 하다」(das Nichts ist das und das)는 形式을 取하지 않을 수 없게 되어서 非存在者인 無를 一種의 存在者로 다루게 된다. 이처럼 一般的으로 우리들이 論理學 내지 悅性的 思惟에 따를 때 無에 대하여 묻는 것도, 또한 그 물음에 대하여 答하는 것도 不可能하게 된다. 그러나 “無는 存在者の 全體를 否認하는 것이며, 端的으로 非-存在者이다.”⁹⁾ 이때 否認하는 것(Verneinung)은 一種의 特殊한 悅性作用이다. 여기서 無는 非性(das Nicht)을 가진 것(das Nichthaft), 따라서 否認된 것(das Verneinte)이라는 한층 더 高次의規定을 얻게 되거나와, 이들 非性과 否認과의 關係는 어떠한가? 非性과 否認이 있기 때문에 오직 無가 있는 것인가? 또는 反對로 無가

8) *Was ist Metaphysik?* S. 39.

9) *ibid.*, S. 28.

있기 때문에 오직 非性과 否認이 있는 것인가? 우선 이러한 문제가 하나의 明確한 문제로서 提起될 뿐만 아니라, 이것에 대한 解答이 있는 然後에야 비로소 無에 대한 問題提起의 可能性 輿否, 換言하면 無에 대한 물음은 그 自體에 있어서 對象을 상실하게 되는지 어쩐지, 그리고 그 解答은 根本的으로 不可能한 것인지 어쩐지의 문제도 明白해질 것이다.

사실 無와 같은 形而上學的 問題에 있어서 論理學的 原理는 하나의 形式的 規制로서 無力하게 된다. 왜냐하면 無에 대한 물음은 論理的 原理로써 規制할 수 있는 領域 밖에 있는, 보다 根源의인 것이기 때문이다. 이러한 意味에서 Heidegger도 다음과 같이 示唆하고 있다. “悟性的 힘이 無와 存在에 대한 물음의 領域에 있어서 挫折한다면, 그것과 더불어 哲學의 内部에 있는 「論理學」의 支配의 運命도 결정 되어 진다. 「論理學」自體의 理念은 보다 더 根源의인 물음의 소용돌이 속에서 溶解되고 말 것이다.”¹⁰⁾

그러면 「無는 어떻게 있는가?」 無에 대한 究明을 위한 理解를 돋기 위하여 우리는 우선 否認(die Verneinung)과 非性(das Nicht)과의 關係를 살피고, 나아가서 이들과 無와의 關係를 考察하기로 하자.

우리는 보통 否認을 悟性作用이라고 생각하여, 무엇이든지 恣意로 否認할 수 있다고 생각하기 쉽다. 그러나 否認은, 그것이 可能하려면, 否認할 수 있는 것, 즉 「否認可能한 것」(das Verneinbare)이 미리 주어져 있어야 할 것이요, 否認可能한 것도 없는데 무엇을 어떻게 否認한단 말인가? 그런데 「否認可能한 것」이란, 다른아닌 「非性을 지니고 있는 것」(ein Nichthaftes)이어야 할 것이요, 이것이 드러나 있어야 비로소 否認으로서 「아니라고 말함」(das Neinsagen)이 可能하다. “그러나 否認은 非性을 그 自身으로 부터 끌어 내어서 주어진 것에 대한 差別과 對立의 手段으로서, 말하자면, 이 非性을 그 사이에다 밀어 넣는 것은 결코 아니다. 否認은 이에 대하여 否認可能한 것이 미리 주어져 있을 때만이 否認할 수 있는데, 어떻게 또한 否認이 非性을 自己自身으로부터 끌어낸단 말인가?”¹¹⁾ “非性은 결코 否定의 「아니라고 말함」에서 發生하지는 않는다.”¹²⁾ “非性은 否認에 의하여 생기는 것이 아니라, 오히려 否認은 無의 無化(das Nichten des Nichts)에서 發生하는 非性에 根據하고 있다.”¹³⁾ 이와같이 否認은 非性을 지닌 것이 미리 주어졌을 때만이 可能한 것이요, 非性없이는 否認도 있을 수 없다. 따라서 否認의 “모든 「아니다」(Nein)는 오직 非性의 肯定일 뿐이요,”¹⁴⁾ 非性을 지니고 있는 것을 是認하고, 肯定하는 作用에 不過한 것이다. 그러므로 否認은 非性보다 결코 根源의일 수 없으며, 否認은 오히려 非性에 根據하고 있다.

다음으로 否認과 無와의 關係는 어떠한가? “否認은 또한 때때로, 그리고 多樣하게—表

10) *ibid.*, S. 36f.

11) *ibid.*, S. 36.

12) *Über den Humanismus*, S. 43.

13) *Was ist Metaphysik?* S. 36.

14) *Über den Humanismus*, S. 43.

現되든 안되든 간에—모든 思惟를 貫通하고 있지만, 現存在에 本質의 으로 속해 있는 無의 顯示性(Offenbarkeit)에 대한 完全한 證人은 아니다. 왜냐하면 否認은 唯一한 無化하는 作用으로도 主張될 수 없기 때문이다.”¹⁵⁾ 否認은 단지 無의 無化에 의하여 미리 밀받침된 態度의 한 樣式에 분과한 것이다. 그러므로 “無는 否認의 根源이며, 그 逆은 아니다.”¹⁶⁾

지금까지 우리는 否認과 非性과의 關係, 나아가서 否認과 無와의 關係를 考察하였거니와, 이제 非性과 無와의 關係는 어떠한가? 否認의 根源이 無이며, 否認이 非性에 根據하고 있다면, 非性과 無와의 關係는 明白하게 드러나 있다. 뿐만 아니라, 우리는 이미 非性이 無의 無化에서 發生하는 것이라고 말한 바도 있다. 非性的 根源은 無이다. “非性은, 그것의 根源, 無의 無化一般, 따라서 無自體가 隱蔽性으로 부터 드러날 때만이 나타날 수 있다.”¹⁷⁾ 그리하여 “無는 非性과 否認보다 더 根源의이다.”¹⁸⁾ 왜냐하면 否認이라는 作用은 우리의 情性의 思惟作用이지만, 無는 人間存在의 全體에 뿐만 아니라 있는 것, 말하자면, 人間存在는 無에 依하여 侵蝕되고, 貫通되어 있기 때문이다. 다시 말하면, 否認이란 根源의 無가 모습을 바꾸어서 人間의 現存在 안에 나타나는 結果 일어나는 것이기 때문이다. 그러면 우리는 이러한 根源의 無를 어디서 追求할 것인가? 우리가 無에 대한 물음을 提起하고, 그 無를 追求하기 위해서는 無自體가 미리 우리들에게 주어져 있어야 할 것이요, 우리가 無를 만나지 않으면 안될 것이다.

“無는 存在者 全體의 完全한 否認이다.”¹⁹⁾라는 命題에서 우리는 無를 追求하기 위한 端初를 찾아 보기로 한다. 그런데 無를 經驗할 수 있기 위해서는 우선 먼저 存在者 全體가 否認되어야 할 것이요, 存在者 全體가 否認되기 위해서는 그것이 우리에게 주어지지 않으면 안된다. 왜냐하면 無는 否認 안에서 스스로 顯示되기 때문이다. 그러나 存在者 全體가 有限한 人間存在에게 주어질 수 있을까? 有限한 存在로서 現存在는 存在者의 全體를 그 自體에 있어서 결코 把握할 수는 없다. 다만 現存在는 어떤 方式에 있어서 全體 속에서 顯示된 存在者的 한가운데서 存在者와 接하고 있을 뿐이다.

앞에서 우리는 現存在의 實存範疇를 論할 때, 이미 現存在의 根本生起로서 氣分과 그것의 根本狀況性으로서 不安에 관하여 論한 바 있었거니와, 이러한 不安에 있어서 사람들은 어쩐지 섬뜩하게 느낀다(es ist einem unheimlich). 이때 「어쩐지」(es)와 「사람들에게」(einem)는 무엇을 意味하는 것인가? es는 섬뜩한 느낌을 주는 것이 무엇이라고 꼬집어서 規定할 수 없음을 말하는 것이며, einem은 누구か, 즉 어떤 一定한 사람이 그러한 느낌을

15) *Was ist Metaphysik?* S. 37.

16) *ibid.*, S. 36.

17) *ibid.*, S. 36.

18) *ibid.*, S. 28.

19) *ibid.*, S. 29.

가진다는 것이 아니라, 모든 사람들이 그러한 느낌을 가진다는 것을 意味한다. 우리들 現存在는 不安 속에서 浮動하고 있다. 不安이 全體에 있어서 存在者를 우리들로부터 멀리 미끄러져가게 하고, 存在者 全體가 우리들로부터 멀리 미끄러져 갑으로써 우리는 依支하고, 기댈 곳, 손 붙일 곳을 상실하게 된다. 이때 우리는 이미 不安 속에 있는 것이다. 그리하여 우리는 이러한 不安의 섬뜩한 느낌 속에서 때때로 느끼는 靜寂을 雜談으로써 매우고자 한다. 그리고 이러한 雜談을 일삼는 人間 存在를 Heidegger는 實存論的으로 世人(das Man)이라고 부르거나와, 이것이 바로 섬뜩한 느낌인 不安 속에, 이 靜寂 속에 無가 現前한다는 것의 證據이다. “根源의인 不安은 現存在에 있어서 대부분의 경우 抑制되어 있다. 不安은 現前한다. 그것은 단지 잠자고 있을 뿐이다. 不安의 숨소리는 現存在를 통하여 언제나 진동하고 있으며,”²⁰⁾ “根源의인 不安은 어떠한 瞬間에도 現存在에 있어서는 蘦生할 수 있다.”²¹⁾ 그런데 根源의 不安이 단지 드문 瞬間에 있어서만이 生起한다는 것은 무엇을 意味하는가? 이것은 다음과 같은 意味 이외의 아무 것도 아니다. 즉 無는 우리들에게 대하여 우선 대개의 경우 그 根源性에 있어서는 既裝되어 있다는 것이다. 그것은 무엇에 依하여 그러한가? 우리가 一定한 方式에 있어서 完全히 存在者 속에 우리를 상실하는 것에 依하여 그러하다. 우리는 餘暇없는 生活 속에서 存在者에게 마음 쓰는 일이 많으면 많을수록, 存在者 自體는 우리들의 손에서 미끄러져 떨어지는 일이 점점 적으며, 또한 우리들은 더욱 더 無에서 멀리 떨어져 있게 된다. 不安에 있어서는 環境的 有用存在者,一般的으로 世界內部의 存在者は 沈潛해 간다. 「世界」는 벌써 아무 것도 提供하지 못하며, 마찬가지로 他人과의 共同現存在도 역시 아무것도 提供하지 못한다. 이와같이 不安은 現存在로부터 頽落的으로 「世界」와 公衆的 解釋性으로써 自己自身을 理解하려는 可能性을 빼앗아간다. 不安은 現存在를 그가 무엇 때문에 不安해 하는가의 根據으로, 즉 本來의 「世界內存在 可能」으로 도로 던진다. “不安은(우리를 現存在를) 無에다 直面 시켜주는 根本狀況性이며,”²²⁾ 現存在의 卓越한 開示性(Erschlossenheit)이기도 하다. “不安은 現存在에 있어서 가장 獨自의인 存在可能에의 存在를 드러내 준다. 換言하면 現存在가 自己自身을 選擇하고, 爭取하는 것인 自由를 위한 自由存在를 드러내 준다.”²³⁾ “이와같이 不安은 現存在를 「單獨의 自己」(solus ipse)로서 單獨化하며 開示하며,”²⁴⁾ “이 單獨化는 現存在를 그의 頽落으로부터 도로 데려오며, 現存在에게 本來性과 非本來性을 그의 存在의 可能性으로서 밝혀준다.”²⁵⁾

그러면 이때 不安과 無와의 關係는 어떠한 것이며, 無는 不安에 있어서 어떻게 顯現하는

20) *ibid.*, S. 37.

21) *ibid.*, S. 37.

22) *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 214.

23) *Sein und Zeit*, S. 188.

24) *ibid.*, S. 188.

25) *ibid.*, S. 191.

것인가? “不安은 無를 顯示한다.”²⁶⁾ “無는 不安 속에서 스스로를 드러낸다. 그러나 그것은 存在者로서 드러나는 것은 아니다. 그것은 또한 對象으로서도 주어지는 것은 아니다. 不安은 결코 無의 根據도 아니다. 그러나 無는 不安에 依해서, 또한 不安 속에서 나타나기는 하지만, 그러나 그것은 無가 심복한 느낌 속에 있는 全體에 있어서의 存在者「옆」(neben)에서 떨어져서 나타나는 것처럼 나타나는 것은 아니다. 오히려 우리들이 말하는 것은 다음과 같은 것이다. 즉 無는 不安 안에서 全體에 있어서의 存在者와 함께(in eins mit) 만나지는 것이며,”²⁷⁾ “無는 脱落해 가는 存在者 全體와 一體가 되어서 그것에 附着되어서 스스로를 告知 한다.”²⁸⁾

그러면 이러한 無의 本質은 무엇이며, 無가 無化 한다(das Nichten des Nichts)는 것은 무엇을 意味하는가? 無는 本質의으로 拒否의이다. 無의 이 拒否는 全體에 있어서 沈潛해 가는 存在者를 脱落시키면서 指示하는 것이다. 全體에 있어서 脱落해 가는 存在者를 全體의으로 拒否하면서 指示하는 것이 ……無의 本質 즉 無化(Nichtung)이다.”²⁹⁾ 그러나 無의 本質로서의 이 無化는 任意로 發生하는 어떤 일도 아니며, 또한 存在의 絶滅(Vernichtung)도 아니며, 否認에서 발생하는 것도 아니다. 이 無化는 無가 스스로 無化하는 것이며, 無에 靠하여 存在者를 端的인 他者로서 나타내는 것이다. 그것은 오히려 存在者를 拒否하면서 存在者를 無가 아닌 것으로 指示하는 것이다. “그것—無化에 있어서의 無—은 우리들에게 바로 存在者를 指示해 주며,”³⁰⁾ 根源의인 無化하는 無의 本質은 現存在를 무엇보다도 먼저 存在者 自體의 앞에다 가져다 놓는 것에 있으며,”³¹⁾ 無의 根源의인 顯示性의 根據 위에서만이 人間의 現存在는 存在者로 向하여, 그 안으로 들어 갈 수 있는 것이다. 存在者를 無에 대한 端的인 他者로서 나타내는 無, 存在者를 無가 아닌 것으로 指示하는 無, 이것은 存在者로 하여금 存在者에게 하는 것이 아닌가?

“우리는 無化가 存在者 自體의 어느 곳에서도 發見될 수 없다고 생각한다. 우리들이 無化를 어떤 存在者로서, 그리고 存在者에 存在하는 一種의 性質로서追求하는限, 이러한 생각은 옳은 것이다. 그러나 이와같이追求하면서도 우리들은 無化를追求하지는 않는다.”³²⁾ “無는 不斷히 無化한다. 그러나 우리들이 日常의으로 그 안에서 움직이고 있는 知識으로써 이러한 生起을 本來의으로 알지는 못한다.”³³⁾ “無는 對象도 아니며, 또한一般的으로 어떤 存在者도 아니다. 無는 훌로 떨어져서 나타나는 것도 아니며, 말하자면 그것이 附着해 있

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

27) *ibid.*, S. 33.

28) *ibid.*, S. 33.

29) *ibid.*, S. 34.

30) *ibid.*, S. 36.

31) *ibid.*, S. 34.

32) *Über den Humanismus*, S. 43.

33) *Was ist Metaphysik?* S. 36.

는 存在者 옆에서 나타나는 것도 아니다. 無는 人間的 現存在에 대하여 存在者 自體를 顯示可能하게 해 주는 것이다. 無는 存在者에 대한 對立概念을 비로소 부여하는 것이 아니라, 根源的으로 存在 自體에 屬해 있다. 存在者의 存在로부터 無의 無化가 生起하는 것이다.”³⁴⁾

이제 우리는 無의 無化가 存在者의 存在에서 生起한다는 地點에 到達하였거니와, 이 無化와 存在와의 關係는 어떠한 것인가? “無化는 存在 自體 안에 本來 있는 것이다.”³⁵⁾ “無化는 存在 自體 안에 本來 있기 때문에, 우리들은 無化를 存在者에 附着되어 있는 어떤 存在者로서 認定할 수는 없다.”³⁶⁾ “存在 안에 無化의 本質由來가 隱蔽되어 있다.”³⁷⁾ “人間의 現存在가, 나는 思惟 한다(ego cogito)는 主觀性으로 생각되는 限, 無化는 存在 自體에서 現成하는 것이며, 결코 人間의 現存在에 있어서 現成하는 것은 아니다.”³⁸⁾ “存在는—存在로서 無化하며”³⁹⁾ “存在 안에서 無化하고 있는 것(das Nichtende)이 내가 無라고 부르는 것의 本質이다.”⁴⁰⁾

위에서 우리는 無가 無化하며, 또한 存在가 存在로서 無化하는 것을 考察하였거니와, 이 無化하는 無와 無化하는 存在는 어떠한 關係에 있는가? 無는 存在者가 아닌 非一存在者(das Nicht-Seiende)였다. 그리고 存在는 存在者에 隸屬된 것이 아니라, 存在者로 하여금 存在者에게 하는 것, 存在者를 存在시키는 것, 그것으로 말미암아 存在者가 存在할 수 있는 存在根據이며, 存在者에 대한 端的인 他者이다. “存在는 하나의 存在者의 類는 아니다. 存在는 모든 存在者를 넘어서 있다. 存在는 超越 그 自體이다.”⁴¹⁾ 그러면 이러한 存在는 存在者에 대한 他者가 아닌가? 存在가 存在者의 類가 아니라면, 이 存在는 또한 非一存在者임이 分明하지 않는가? 이제 無와 存在와의 거리가 매우 隣接해 있음을 알 수 있다. “모든 存在者에 대한 完全한 他者는 非一存在者이다. 그러나 이 無는 本來 存在로서 現成한다.”⁴²⁾ 그러면 非一存在者로서 無가 같은 非一存在者로서 存在에로 어떻게 還元될 수 있는가? 無와 存在가 각각 同一한 非一存在者로 表現되면서도, 왜 이 兩者는 다른 方式으로 表現되고 있는가? 여기에는 당당한 理由가 存在하는 것이다. “存在에는 밝히면서 감추는 것(lichtendes Bergen)이 있기 때문에, 存在는 始源的으로 隱蔽的 後退의 빛에 있어서 나타난다.”⁴³⁾ 그것(存在)은 스스로 있지만, 특히 自己를 拒否한다.”⁴⁴⁾ 이와같이 存在에는 스스로 顯現하기를 拒否하는 面이 있거니와, 이것을 Heidegger는 拒絕(Verweigerung)로서 存在의 숨겨진 本質

34) *ibid.*, S. 35.

35) *Über den Humanismus*, S. 43.

36) *ibid.*, S. 43.

37) *ibid.*, S. 43.

38) *ibid.*, S. 44.

39) *ibid.*, S. 44.

40) *ibid.*, S. 44.

41) *Sein und Zeit*, S. 38.

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

43) *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 26.

44) *Über den Humanismus*, S. 23.

이라고 한다. “存在의 숨겨진 本質, 즉 拒絕은, 「存在者란 무엇인가?」라는 形而上學의 立場에서 把握한다면, 端的인 非一存在者로서, 즉 無로서 드러난다.”⁴⁵⁾ “無는 存在者가 아니요, 存在者로 부터 經驗된 存在이며,”⁴⁶⁾ “無는 存在者에 대한 他者로서 存在의 幕(Schleier des Seins)이다.”⁴⁷⁾ 無의 本質은 存在에 屬하며, “無는 本來 存在 自體 속에 있다.”⁴⁸⁾ “無는 本來 存在로서 있으며,”⁴⁹⁾ “存在者의 存在 속에서 無의 無化가 生起한다.”⁵⁰⁾

위의 考察을 통하여 우리는, 無化하는 無는 결코 存在와 個別的으로 있는 것이 아님을 알았다. 그것은 存在 안에서 無時로 作用하고 있다. 그리고 存在는 存在者를 통하여 顯現하지만, 또 한편 스스로 隱蔽하며, 스스로 나타나기를 拒否한다. 無化하는 無란 결국 存在가 스스로 隱蔽하며 스스로 拒否하는 것, 말하자면, 存在의 숨겨진 本質을 말하는 것이다. 存在의 自己隱蔽, 自己拒否가 無化하는 無, 즉 存在의 숨겨진 本質이라면, 存在의 드러난 本質은 무엇인가? 이것은 存在가 顯現하는 것, 즉 存在의 真理이다. 存在가 드러나는 것은 存在가 隱蔽되지 않은 것, 즉 存在의 非隱蔽性(Unverborgenheit)이며, 存在의 밝힘(Lichtung)이다. “眞理는 始源의 으로 隱蔽性으로 부터 빼앗아진 것이다.”⁵¹⁾ 이와 같이 Heidegger의 存在에는 拒否로서 숨겨진 本質과 顯現, 非隱蔽性, 밝힘, 真理로서 드러난 本質이 있음이 밝혀졌거니와, 이 存在의 真理에 관해서는 本論文「VI. 傳統의 真理와 存在의 真理」에서 論하기도 한다.

2. 超越과 根據

우리는 앞에서 存在者 全體를 넘어서 無에 直面하여, 無를 물는 것이, 形而上學이며, 이 形而上學은 超越이 그의 根本機構인 現存在의 本性에서 生起하는 事件으로서 現存在의 根本生起라고 規定한 바 있거니와, 이때 超越의 問題는 根據의 問題와 直結되어 있다. 왜냐하면 超越에는 超越해 가는 그 行先으로서 根據가 屬해 있기 때문이다. 그리하여 “根據의 本質에 관한 最初의 물음은 存在와 真理의 本質解明의 課題와 엉클어져 있으”⁵²⁾ 므로, 根據의 本質問題는 存在와 真理問題와 不可分離의 聯關 속에서, 根據가 그 곳에서 문제되는 바 하나의 場所로서 超越의 問題에서 解明되어야 할 것이며, “超越의 本質을 보다 根本의 으로 普遍의 으로 把握함으로써 存在論의, 따라서 또한 形而上學의 보다 根源의인 研究가 遂行될 것이다.”⁵³⁾

超越(Transzendenz)의 概念은 Jaspers나 Heidegger의 哲學에 있어서 共히 큰 重量을 차

45) *Holzwege*, S. 104.

46) *Vom Wesen des Grundes*, S. 5.

47) *Was ist Metaphysik?* S. 51.

48) *Über den Humanismus*, S. 43.

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

50) *ibid.*, S. 35.

51) *Platons Lehre von der Wahrheit*, S. 32.

52) *Vom Wesen des Grundes*, S. 50.

53) *ibid.*, S. 21.

지하는 核心的인 概念이다. 그러나 그들이 意味하는 바는 반드시 同一한 것은 아니다. Heidegger에 있어서 超越은 超越하는 作用 그 自體로서 實存을 意味하지만, Jaspers의 超越은 實存이 限界狀況(Grenzsituation)에 처하여, 그것에 부딪치는 바 超越者를 意味한다. “그 안에서 우리들이 本來의으로 存在하고 있는 包括者(das Umgreifende)를 우리는 超越이라고 부르며, 우리들自身이 그 것인 包括者를 우리들은 實存이라고 부른다.”⁵⁴⁾ “實存이란自己自身에 대하여 態度를 取하며, 동시에 超越者에 대하여 態度를 取하는 自己存在이며, 이 自己存在은 超越者에 依하여 贈與되었음을 알고 있다. 그리고 이 自己存在은 超越者에 根據하고 있다.”⁵⁵⁾ 勿論 Jaspers에 있어서 우리들自身이 그것인 包括者와 存在自體(das Sein selbst)가 그것인 包括者가 다같이 包括者라는 同一한 概念으로 불리워지고 있지만, 이들 包括者가 결코 同一한 包括者를 指稱하는 것은 아니다.⁵⁶⁾ 따라서 實存과 超越은 嚴然히 區別되어야 함은 勿論이요, “實存과 超越과의 同一性은 決코 成立하지 않는다.”⁵⁷⁾ 그렇다고 또한 이 兩者는 서로 無關係하게 斷絕되어 있는 것도 아니다. Jaspers에 있어서 超越이란, 우리들의 悟性的認識의 彼岸에 있는 것이기는 하지만, 우리의 實存의 世界와는 가까운 距離에 있다. 우리는 實存에 있어서 超越에 맞부딪칠 수 있는 것이다. 超越은 우리들의 實存의 歷史的瞬間に 있어서 우리에게 닥아오며, 超越이 實存에게 말을 거는 그 言語(Sprache)가 다른 아닌 暗號(Chiffre)인 것이다. “暗號는, 超越者가 客觀存在로서의 存在가 되지 않고, 또한 實存이 主觀存在로서의 存在가 되지 않고, 超越者를 現在시키는 存在이며,”⁵⁸⁾ “暗號는 實存과 超越者 사이의 仲介者(der Mittler)이다.”⁵⁹⁾ 그러므로 超越者の 言語로서의 暗號는 결코 悟性的認識으로서는 解讀될 수 없다. 그것은 오직 實存을 通해서만 解讀可能하며, 이러한 意味에 있어서 實存은 超越者の 暗號解讀의 場所이기도하다.⁶⁰⁾ 이와같이 Jaspers에 있어서 超越은 暗號 밖에 客觀的인 것으로서 存在하는 것이 아니라, 暗號에 內在해 있는 것으로서, 實存이 그것에 부딪치는 바, 그리고 暗號解讀을 通해서 그것에 接할 수 있는 바 存在이기 때문에, 이 兩者の 同一性은 결코 成立할 수 없는 것이다.

Jaspers의 그것과는 달리 Heidegger의 超越은 實存自體의 根本機構로서 超越하는 作用이며, 現存在에 있어서 生起하는 固有한 事件이기도 하다. “現存在란 無속에 들어가 있음을 말한다. (Da-sein heißtt: Hineingehaltenheit in das Nichts) 現存在는 無속에 들어가 있으면서 언제나 이미 全體에 있어서 存在者를 넘어서 있다. 이와같이 存在者를 넘어서 있는

54) *Descartes und die Philosophie*, S. 20.

55) *Existenzphilosophie*, S. 17.

56) *Von der Wahrheit*, S. 48. 參照

57) *Philosophie III*, S. 137.

58) *ibid.*, S. 137.

59) *ibid.*, S. 137.

60) *ibid.*, S. 150. 參照

것을 우리는 超越이라고 부른다. 萬一 現存在가 그의 本質의 根本에 있어서 超越하지 않는다면, 즉 이제 現存在가 미리 無 속에 들어가 있지 않는다면, 現存在는 存在者에 대해서도 또한 自己自身에 대해서도 態度를 取할 수 없을 것이다.”⁶¹⁾ 이와같이 “現存在가 無 속에 들어가 있음은 人間을 無라는 場所의 古有者(Platzhalter)로 만드는 것이며,”⁶²⁾ “隱蔽된 不安의 根據 위에서 現存在가 無속에 들어가 있는 것은 全體에 있어서 存在者를 넘어서 가는 것(Übersteigen), 즉 超越이다.”⁶³⁾ 그리하여 “超越은 超出(Uberstieg)을 意味한다.”⁶⁴⁾ 한편 超越은 또한 指向性과도 區別되어야 한다. “만일 우리들이 存在者에 대한 모든 交渉을 志向的이라고 부른다면, 指向性은 다만 超越의 根據 위에서만 可能하며, 指向性은 超越과 同一하지도 않으며, 反對로 指向性이 超越을 可能하게 하는 것도 아니다.”⁶⁵⁾ 왜냐하면 “超越로서 超出은 全體的으로 生起하며, 결코 어떤 때에는 生起하지 않는 그러한 것이 아니며,”⁶⁶⁾ “超出은 오히려 現—存在의 事實(Faktum)과 더불어 기기에 있으며”⁶⁷⁾ “超越은……이 存在者(現存在)의 모든 行動에 앞서서 일어나는 根本機構를 말하고 있기”⁶⁸⁾ 때문이다. 이러한 意味에 있어서 Heidegger도 「超越的 現存在」을 同語反復의 表現이라고 까지 強調하고 있다.

Heidegger에 依하면, 超出이란, 무엇「에서」 무엇「으로」 向하는 關係라고 한다. 거기에는 무엇을 超出하며, 어디로 超出하는가? 즉 超出되는 것과 超出해 가는 곳이 規定되어야 할 것이다. “超出되는 것은 바로 오직 存在者 自體이다. 그것도 現存在에게 隱蔽되지도 않고, 그리고 隱蔽될 수 없는 모든 存在者, 따라서 「現存在 自身」이 그것으로서 實存하는 바 그 存在者까지도, 바로 그것이 超出 되어진다.”⁶⁹⁾ 이와같이 現存在가 超出하는 것은 認識論의 主觀—客觀의 關係로서 어떤 갈라진 틈(Kluft)이 아니라, 存在者 自體이며, 또한 오히려 現存在 自身이다. 그리하여 現存在는 超出에 있어서 비로소 「自己」에게 到達하며, 超越이 自己性을 構成하며”⁷⁰⁾ 自己와 自己아닌 것과의 區別도 이 超出에 있어서, 超出을 통하여 비로소 드러나는 것이다.

그러면 다음으로 超出해 가는 곳은 무엇인가? “現存在 自體가 그곳을 向하여 超越해 가는 그 行先(das, woraufhin das Dasein als solches transzendent)을 우리는 世界라고 부르며, 이제 超越을 世界內存在로서 規定 한다.”⁷¹⁾ 그러면 超越의 行先으로서 世界는 單純한 世界

61) *Was ist Metaphysik?* S. 35.

62) *ibid.*, S. 38.

63) *ibid.*, S. 38.

64) *Vom Wesen des Grundes*, S. 18.

65) *ibid.*, S. 16.

66) *ibid.*, S. 20.

67) *ibid.*, S. 20.

68) *ibid.*, S. 18.

69) *ibid.*, S. 19.

70) *ibid.*, S. 19.

71) *ibid.*, S. 20.

가 아닐진데, 이러한 世界란 어떠한 것인가? 現存在의 超越에 있어서 存在者 全體는 超越 되며, 根源的인 不安에 있어서 存在者 全體는 우리들로 부터 멀리 미끌어져 간다. 依支하고 기댈 곳도 손붙일 곳도, 이제는 완전히 상실된 無의 深淵 속에서 비로소 顯現하는 것이 이론바 世界가 아닌가? 앞서 論한 바 있지만, 存在者 全體가 不安 속에서 우리들로 부터 멀리 미끌어져 가며, 無가 不安 속에서 스스로 드러나기는 하지만, 그것은 存在者로서 드러나는 것은 아니다”⁷²⁾라는 이 無는 바로 그것이 世界가 아닌가? “全體로서 世界는 어떠한 存在者도 아니며, 現存在가 어느 存在者에게 關係하며, 어떻게 關係하는가에 관하여 그것을 으로부터 現存在 自身에게 意味를 부여하는 바, 그것이 바로 世界이다.”⁷³⁾ 그리고 “現存在가 超越한다 함은 現存在가 그의 存在의 本質에 있어서 世界形成的(weltbildend)이라는 것을 意味한다. …… 現存在는 世界를 生起시키며, 世界와 더불어 自己에게 하나의 根源的인 모습(像—Bild)을 부여한다. 그리고 이 모습은……그때 그때 現存在 自身도 그 아래에 從屬해 있는 모든 顯示的 存在者에 대한 原一像(Vor-bild)의 役割을 한다.”⁷⁴⁾ 이와같이 世界는 現存在의 超越에 있어서 비로소 世界로서 形成되며, 現存在가 世界內存在라 함은 다름 아닌 現存在가 世界形成的임을 말하는 것이다.

그러면 現存在가 世界形成的이며, 世界를 生起시키는 것은 무엇에 依하여 可能한 것인가? “自由만이 現存在로 하여금 世界를 支配하게 하며, 世界에게 할 수 있으며,”⁷⁵⁾ “世界는 그냥 있는 것이 아니라, 世界가 되는 것이다.(Welt ist nie, sondern weltet.)”⁷⁶⁾ 따라서 “世界에의 超出은 自由 自體이며,”⁷⁷⁾ 超超로서의 “自由는 根據에의 自由이다.”⁷⁸⁾ 이와같이 超越이 自由이며, 自由가 根據에의 自由라면, 超越은 根據에의 超越이 分明하다. 따라서 이제 우리는 根據라는 새로운 概念에서 現存在的 超越을 考察함으로써 超越의 構造를 具體적으로 規定하고자 한다.

Heidegger는 “根據에 대한 自由의 根源的 關係를 基礎定立(das Gründen)이라 부르고,”⁷⁹⁾ 現存在의 超越에 뿌리박고 있는 基礎定立을 다음의 세개로 나눈다. 1. 建立으로서의 基礎定立(das Gründen als Stiften) 2. 地盤—獲得으로서 基礎定立(das Gründen als Boden-nehmen) 3. 定礎로서 基礎定立(das Gründen als Begründen)

“첫째의 基礎定立은 umwillen(……을 위한)의 企投(Entwurf) 以外의 아무것도 아니다.”⁸⁰⁾

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

73) *Vom Wesen des Grundes*, S. 37.

74) *ibid.*, S. 39.

75) *ibid.*, S. 44.

76) *ibid.*, S. 44.

77) *ibid.*, S. 43.

78) *ibid.*, S. 44.

79) *ibid.*, S. 44.

80) *ibid.*, S. 45.

umwillen의 企投는 世界 企投이며, 現存在의 存在可能의 企投이다. 그런데 “超越이란 世界 企投이며, 그것은, 企投者가 超出하는 存在者에 依하여, 또한 이미 氣分的으로 철저하게 支配되어 있다는 것이다.”⁸¹⁾ 그런데 現存在가 超越하는 存在者에 依하여 氣分的으로 支配되어 있다 함은 그가 存在者에 依하여 잡혀 있음을 말하는 것이요, 이것이 다름아닌 둘째의 基礎定立인 地盤-獲得이다. 現存在는 存在者에게 잡혀 있음으로써 存在者의 한가운데서 地盤을 獲得하게 된다. 그리고 “둘째의 基礎定立은 첫째의 基礎定立의 後에 成立하는 것이 아니라, 첫째의 基礎定立과 더불어 「同時的」이다.”⁸²⁾ 建立이 現存在의 存在可能의 企投라면, 地盤獲得은 前者와 同時に 生起하는 現存在의 被投性을 引受하는 契機이다. 現存在는 世界 企投의 이면서 同時に 世界 内에 被投되어 存在者에 依하여 문잡혀 있다. “諸 可能性의 企投는 그 本質上 企投者 안에 있는 內容보다는 더 豐富하다. 그러나 이러한 企投가 現存在自身의 것이 되는 것은 企投者로서 現存在가 이미 自己自身을 存在者의 한가운데에서 發見하기 때문이다. 그런데 이와 同時に 다만 現存在의 事實性 때문에, 이미 現存在로부터 一定한 다른 可能性이 剝奪되고 있다.”⁸³⁾ 이와같이 “超越은 基礎定立의 두 가지 方式에 따라 同時に 跳躍的一後退的(überschwingend-entziehend)이다.”⁸⁴⁾

定礎로서 세째의 基礎定立은 存在者를 顯示하는 可能性의 根據가 되는 것, 즉 存在的 真理(ontische Wahrheit)의 可能性의 根據, 다시 말하면 存在論의 真理(ontologische Wahrheit)⁸⁵⁾이다. 定礎는 “왜의 물음 一般을 可能하게 하는 것(Ermöglichung der Warumfrage überhaupt)”⁸⁶⁾이다. 그러나 이 Warumfrage의 根底에 깃들어 있는 存在에 관한 先理解 없이는 Warumfrage의 提起조차 不可能하다. 왜냐하면 “이 存在理解가 das Warum을 可能하게 하기”⁸⁷⁾ 때문이다. 그리고 “이 存在理解는 가장 先行的인 解答으로서 端의으로 最初이면서 窮極的인 定礎를 부여한다. 이 存在理解 속에 超越 自體가 定礎되며.”⁸⁸⁾ 現存在의 “實存도 이 存在理解의 根據 위에서만이 可能한 것이다.”⁸⁹⁾

基礎定立에 관한 以上의 考察에서 第 3의 基礎定立인 定礎가 가장 根源의이며, 窮極의 基礎定立임이 밝혀졌다. 定礎는 存在者 全體를 넘어서 無애로, 즉 存在에로 内迫하여, 모든 存在者를 存在시키며, 모든 存在者에게 根據를 부여하는 存在를 露呈시켜주는 存在論의 真理 自體이다. “現存在의 存在의 超越은, 그 안에 가장 根本의 個別化의 可能性 및 必然性이

81) *ibid.*, S.45.

82) *ibid.*, S.45f.

83) *ibid.*, S.46.

84) *ibid.*, S.47.

85) 本論文「VI. 傳統의 真理와 存在의 真理」중의 「2. 存在의 真理」와 「3. 存在論의 真理」參照

86) *Vom Wesen des Grunds*, S.48.

87) *ibid.*, S.48.

88) *ibid.*, S.48.

89) *Kant und das Problem der Metaphysik*, S.205.

놓여 있는限에 있어서, 卓越한 것이다. 超越로서 存在의 모든 開示(Erschließung)는 超越論의 認識이다. 現象學的 真理(存在의 開示性)는 超越論의 真理이며,⁹⁰⁾ 이 超越論의 真理 즉 存在論의 真理는 Heidegger의 真理論에 있어서 가장 根源的 真理이다. “存在的 真理와 存在論의 真理는 제각기 따로 따로 그 存在에 있어서 存在者와 存在者의 存在에 關係한다. 이 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의 으로 聯繫되어 있다. 이와같이 必然的으로 存在의 一存在論의 으로 두 갈래로 갈라진 真理一般의 本質은 다만 이러한 區別의 出現과 더불어 동시에 可能하며,⁹¹⁾ 이러한 區別의 出現이란 오직 現存在의 超越에 依해서만 可能하다.

우리는 現存在의 超越에서 出發하여 基礎定立을 거쳐 存在論의 真理 그리고 存在論의 差異에까지 이르게 되었거니와, 이 存在論의 差異란 어떠한 것이며, 이것은 超越과 어떤 關係를 가지는가? “存在論의 差異란 存在者와 存在 사이의 非性(das Nicht zwischen Seiendem und Sein)이다. 그러나 存在者에 대한 非性으로서의 存在가 否定的 無(nihil negativum)의 意味에 있어서 無가 아닌 것과 마찬가지로 存在者와 存在 사이의 非性으로서의 差異도 다만 智性的 區別의 產物은 아니다.”⁹²⁾ 앞서 論한 바와 같이 定礎는 窮極的인 것으로서 存在者 全體를 넘어서 存在에 肉迫한다. 이때 超越이 여기까지 深化되면, 그것은 存在者로부터 存在를 浮刻시키며, 存在와 存在者와의 區別, 즉 存在論의 差異를 可能하게 만들게 된다. “存在論의 差異의 이 根據를 우리는 미리 現存在의 超越이라고 부른다.”⁹³⁾

3. 形而上學의 表象과 存在의 思惟

앞에서 우리는 形而上學의 물음에서 發生하는 無와 存在와의 關係를 考察하였다. 그때 無는 無化하는 것으로서 存在의 숨겨진 本質로 規定되었다. 이제 그러한 存在, 스스로 顯現하며, 스스로 隱蔽하는 存在의 思惟와 存在者를 表象하는 限에 있어서 存在를 思惟하는 傳統的 形而上學과는 어떻게 다른 것인가?

“形而上學은 存在者를 存在者로서 묻고 있기 때문에, 그것은 存在者에만 머물고 存在 自體에로는 向하지 않는다.”⁹⁴⁾ “形而上學은 形而上學으로서 그 自體의 本質에 따라 存在의 經驗에서 除外되어 있다. 왜냐하면 形而上學은 이미 存在者로부터 指示된 것 안에 있어서만 항상 存在者를 表象하기 때문이다.”⁹⁵⁾ 그러므로 “形而上學의 表象은 存在者로서 存在者에게 妥當하다. 이러한 方式에 있어서 形而上學은 어떠한 경우에도 全體에 있어서 存在者 自體, 즉 存在者의 存在者性(Seiendheit)을 表象하고 있으며,”⁹⁶⁾ “……이 存在者의 存在

90) *Sein und Zeit*, S. 38.

91) *Vom Wesen des Grundes*, S. 15.

92) *ibid.*, S. 5.

93) *ibid.*, S. 16.

94) *Was ist Metaphysik?* S. 8.

95) *ibid.*, S. 20.

96) *ibid.*, S. 19.

者性을 概念化함으로써 存在者는 무엇인가를 말하고 있다.”⁹⁷⁾ 그런데 “形而上學은 어떠한 경우에도 存在의 真理의 領域 내에서 움직이고 있지만, 그 存在의 真理는 “形而上學에 대하여는 未知의, 基礎가 없는 根據로서 남아 있을 뿐이다.”⁹⁸⁾ “形而上學은 存在의 真理에 대한 물음에는 결코 對答하지 않는다. 그것은 存在의 真理에 대한 물음을 묻지 않기 때문이다. 形而上學은 存在者를 存在者로서 表象하면서만이 存在를 思惟하고 있기 때문에, 그것은 存在의 真理에 대한 물음을 묻지 않는다. 形而上學은 全體에 있어서 存在者를 생각한다. 그러면서 存在에 관하여 말한다. 形而上學은 存在라고 命名하면서 存在者로서 存在者를 생각하고 있다. 形而上學의 言表는 그것의 始初에서 完成에 이르기까지 奇異한 方式으로 存在者와 存在와의 一貫된 錯誤 속에서 움직이고 있다. 이 錯誤는 勿論 하나의 事件(Ereignis)으로 생각되어야 하며, 결코 어떤 過失로 생각될 수는 없다. 이 錯誤의 根據는 결코 思考의 單純한 慵慢이나 言表의 輕率에 있는 것은 아니다.”⁹⁹⁾

그런데 形而上學의 이러한 言表가 錯誤 속에서 움직이고 있다 함은 存在者와 存在와의 混同을 말하는 것이며, 그것이 나름아닌 存在者와 存在와의 區別, 즉 存在論의 差異의 忘却을 意味하는 것이 分明할진대, 그 錯誤의 根據가 人間의 慵慢한 思考나 輕率한 言表에 있다기 보다는 하나의 「事件」으로서 생각되어야 한다는 것은 무엇을 意味하는 것인가? 이것은 存在 自體의 本質에서 由來하는 事件이 아닌가? 그러므로 우리는 이 「事件」이 存在 自體의 本質에서 由來하는 것임을 밝히기 위하여 存在와 存在者, 存在와 現存在, 그리고 顯現하면서 隱蔽하는 存在의 本質에 대하여 考察할 것이다, 이것은 다음의 「VI. 傳統的 真理와 存在의 真理」중 「3. 存在論의 真理」에서 言及하기로 하고 여기서는 保留한다.

“人間은 理性的 動物(animal rationale)인 限에 있어서, 그는 形而上學의 動物(animal metaphysicum)이다. 人間은 自己自身을 理性的 動物로서 理解하고 있는 限, Kant의 말대로 形而上學은 人間의 本性에 屬한다. 그러나 思惟가 多幸히도 形而上學의 根據에로 歸還할 수 있다면, 人間의 本質變遷도 함께 起起될 수 있을 것이며, 이 本質變遷과 더불어 形而上學의 變遷도 일어날 것이다.”¹⁰⁰⁾ 이 말은 形而上學이 理性的 動物로서의 人間의 本性에 屬하며, 따라서 人間을 形而上學의 動物이라고 주정하는 傳統的 形而上學과의 對決에 있어서, Heidegger 自身의 形而上學의 基本方向을 示唆한 말이다. 「現存在의 本質은 그의 實存에 있다」고 주장하는 그에 있어서는, 理性을 人間의 本質로 規定한 傳統的 形而上學과는 다른 意味에 있어서, 形而上學은 「人間의 本性」에 屬한다고 하겠다. 그의 形而上學은, 存在者를 存在者로서 表象함으로써 存在의 經驗에서 除外되어 있으며, 存在의 真理에 대한 물음에 對答하지 못하며, 그것의 言表가 항상 存在者와 存在와의 錯誤 속에서 움직이고 있는,

97) *ibid.*, S. 44.

98) *ibid.*, S. 44.

99) *ibid.*, S. 11f.

100) *ibid.*, S. 9.

다시 말하면, 存在論의 差異 내지 存在忘却에 빠져 있는 形而上學이 아니라, 有限的이며, 超越的인, 存在와 宿命的으로 相互共屬關係에 있는 現一存在, 다시 말해서 存在가 自己開現을 위하여 要求하는 場所로서의 現一存在에 있어서 必然的으로 要求되는 根本生起로서 現存在의 形而上學이며, 基本存在論이다.

Heidegger의 形而上學은 存在思惟으로 나아가는 形而上學이다. 이것은 從來의 形而上學에 있어서 隱蔽된 것을 되물어, 그것의 基礎를 다지는 것이다. “存在의 真理는 哲學이라는 樹木의 뿌리인 形而上學이 그곳에 着根하여 그곳으로부터 滋養分을 供給받는 根據라”¹⁰¹⁾고 Heidegger는 比喻한다. 形而上學이 그것의 表象을 存在者에로 向하게 한다면, 形而上學의 基礎는 存在者에 있어서 隱蔽되어진 것에 머물게 된다. 그러므로 이 隱蔽된 것을 되묻는 것(zurückfragen)은 形而上學에서 본다면, 存在論을 위한 基礎를 追求하는 것이며,¹⁰²⁾ 이 基礎를 追求하는 것이 다름 아닌 存在의 真理에 대한 思惟이다. 왜냐하면 存在의 真理는 形而上學에다 滋養分을 供給해 주는 土壤이기 때문이다. “存在의 真理를 생각하는 思惟는 實際로 별세 形而上學에는 만족하지 않는다. 그러나 이 思惟는 또한 形而上學에 대하여 反對하지도 않는다. 比喻해서 말하면, 이 思惟는 哲學의 뿌리를 뽑아버리는 것이 아니다. 이 思惟는 哲學의 뿌리를 위하여 그것의 根據를 파서 地盤을 갈아 주는 것이다…….”¹⁰³⁾ 이와같이 “思惟가 形而上學의 根據를 經驗하기 위하여 發足하는 한, 즉 이 思惟가 存在者를 存在者로서 表象하는 대신에, 存在 自體의 真理를 생각하려고 하는限, 이 思惟는 어떤 方式에 있어서 形而上學을 포기하였다. 이러한 思惟는 사실 形而上學에서 본다면, 形而上學의 根據으로 歸還하는 것이며,¹⁰⁴⁾ 形而上學의 克服을 말하는 것이다. “存在의 真理에 대한 思惟에 있어서 形而上學은 克服되어 진다.”¹⁰⁵⁾ 그러므로 “形而上學이란 무엇인가?”하는 물음은 形而上學을 넘어서서 묻는 것이다. 이 물음은 이미 이러한 形而上學의 克服에로 나아간 思惟에서 發生한다.¹⁰⁶⁾ 이와같이 Heidegger의 形而上學은 傳統的 形而上學의 根據으로 歸還하며, 그것을 克服하는 思惟에서 發生하는 形而上學임이 解明되었거니와, 이 形而上學과 앞서 言及한 基本存在論 내지 現存在의 形而上學과의 關係는 어떠한 것인가? 基本存在論과 現存在의 形而上學에 대하여 Heidegger는 “基本存在論은 다만 現存在의 形而上學의 第一段階에 지나지 않는다”¹⁰⁷⁾고 한다. 現存在의 存在分析論으로서 基本存在論을 基盤으로 하여 存在 自體를 初級적으로 志向하는데서 現存在의 形而上學이 成立한다면,

101) *ibid.*, S. 8.

102) *ibid.*, S. 20f.

103) *ibid.*, S. 9.

104) *ibid.*, S. 9.

105) *ibid.*, S. 9.

106) *ibid.*, S. 43.

107) *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 209.

이것이 바로 形而上學의 根據에도 歸還하는 形而上學 즉 存在思惟의 形而上學이 아닌가? 다만 이러한 名稱들은 그의 이른바 「轉回」(Kehre)와 聯關性이 있음을 짐작케 한다.

VI. 傳統的 真理와 存在의 真理

1. 傳統的 真理概念

存在와 真理에 對한 문제는 그 兩者가 서로 密接히 結束되어 옛 날부터 哲學의 가장 重要한 問題로 登場해 왔다. Aristoteles는 그의 形而上學에서 自己 以前의 哲學者들은 “事象 自體에 이끌려 물음을 繼續하겠금 强制되었고, Parmenides는 그것 自身에 對하여 스스로 보이는 것을 따르겠금 强制되었으며, 「真理」自體에 强制되어 그들은 研究하였다.”¹⁾고 말하고 있다. 그리하여 Aristoteles는 Vorsokratiker들의 研究를 「真理」에 關한 哲學的 思索이라고 불러 哲學 自體를 真理의 學이라고까지 規定한 바 있다. 여기서 말하는 「真理」란 決코 認識論이나 또는 判斷論의 主題가 될 수 있는 真理를 意味하는 것은 아니다. “왜냐하면, 「真理」(Wahrheit)는 「事象」(Sache), 즉 「自己自身을 보이는 것」(Sichselbstzeigendes)과 同一한 것을 意味하기 때문이다.”²⁾ 真理는 明確하게 「存在」와의 根源的 聯關 속에 서있기 때문에, 真理問題는 必然的으로 現存在의 存在方式, 그리고 나아가서 存在一般의 聯關 속에서 遂行되지 않으면 안된다. 그리하여 우리는 「知性과 事物과의 合致」라는 傳統的 真理概念의 分析에서 出發하여 真理의 本質을 言表의 性格으로 規定하는 命題의 真理를 瞥하고, 그러한 命題의 真理는 보다 根源的인 真理, 즉 存在的 真理에 根據하고 있음을 들어낼 것이며, 나아가서 이 存在的인 真理의 可能性의 根據를 存在 自體의 開示로서의 가장 根源的 真理, 即 存在論의 真理에서 追求하게 될 것이다.

Aristoteles의 “마음의 諸 體驗, 即(諸 表象)은 事物에의 同化(Angleichung)이다.”³⁾라는 말은 真理에 對한 明確한 本質의 定義는 아닐지라도, 적어도 「真理는 事物과 知性과의 同化이다」(Veritas est adaequatio rei et intellectus)라는 中世의 公式化된 傳統的 真理概念⁴⁾의 形成을 為한 가장 重要한 誘因 中의 하나일 것이다. 그런데 이런 「知性과 事物과의 合致」라는 真理의 定義는 素朴 實在論의 立場의 表現이며, 「코페르니크스의 轉回」(kopernikanische Wendung)를 主張하고, 遂行한 Kant의 問題提起와는 決코 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이었다. 그러나 新 Kant學派가 Kant의 成功的인 「코페르니크스의 轉回」의 遂行을 確信하였다고 하지만, 벌써 Bren-

1) *Sein und Zeit*, S. 212f. 參照

2) *ibid.*, S. 213.

3) *ibid.*, S. 214.

4) *ibid.*, S. 214. 參照 Thomas Aquinas는 adaequatio(Angleichung)代身에 correspondentia(Entsprechung), 또는 convientia(Übereinkunft)를 쓰고 있다.

tano도 「眞理와 明證性」에서 指摘한 바 있었고, Heidegger自身도 傳統的 真理概念에 對한 Kant의 固着을 말하고 있다. Kant는 그의 「純粹理性批判」에서 다음과 같이 말한다. “사람들이 그것으로서 論理學者들을 窮地에 몰아 넣었다고 생각하는 바, 오래된 有名한 물음은 真理란 무엇인가? 하는 것이다. 即 真理는 認識과 그것의 對象과의 合致(Übereinstimmung) 이다라는 真理의 名稱說明(Namenerklärung)이 여기에 주어져 있으며, 前提되어 있다...”⁵⁾ “만일 真理가 認識과 그것의 對象과의 合致에 있다고 한다면, 그것에 依해서 이 對象은 다른 對象과 區別되지 않으면 안된다. 왜냐하면 認識은 그것이 關係하고 있는 對象과 合致하지 않을 때는 비록 그 認識이 다른 여러 對象에 관하여 妥當할 수 있는 어떤 것을 包含하고 있다해도 거짓이기 때문이다.”⁶⁾ “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되는 限, 對象에 關한 判斷에 存在하는 것이다.”⁷⁾ 이러한 말은 勿論 Kant의 立場에서 본다면, 即 認識論의 立場에서 본다면, 그는 「고페르니크스의 轉回」에 依하여 古代부터 내려오는 傳統的 真理concept에 대한 變革的 解釋에 成功하였다 고 할 수 있겠다. 그러나 그 解釋이 真理의 本質에 對한 비록 옳은 解釋이라 할지라도 우리의 思惟世界를 오랜 세월을 두고 强力하게 支配해온 傳統的 真理에 對한 定義를 克服하였다 고 할 수 있을까? 真理는 對象에 관한 判斷에서 찾을 것이 아니라, 오히려 보다 더 根源的인 것에서 찾아야 할 것이 아닐까? 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 깊이 結束되어 있기 때문에, 存在問題와 더불어 真理問題도 解明되어야 할 것이 아닌가? 우선 우리는 보통 真理라는 것이 무엇을 意味하며, 어떻게 그러한 傳統的 真理concept이 形成되었는가를 考察할 것이다.

우리는 「眞理」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(das Wahre)이란 現實的인 것 (das Wirkliche)이다.”⁸⁾ 그러나 現實的인 것이라고 그것이 모두가 참다운 것일 수 있겠는가? 가령 假象의 金도 어떤 意味에 있어서는 現實的인 것일 수 있지 않는가? 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 의하여 真正한 金과 거짓 金의 確證을 얻을 수는 없을 것이다. 그러면 도대체 참되다, 真正하다 험은 무엇인가? “眞正한 金은 現實的인 金이며, 그리고 그 現實의 金의 現實性은 우리가 金을 미리 언제나 「本來的」이라고 생각하고 있는 것과 合致하는 것이다.”⁹⁾ 한편 우리는 어떤 存在者에 對한 우리의 言表(Aussagen)를 참되다 또는 거짓되다라고 말한다.

5) *Kritik der reinen Vernunft*, B, 82.

6) *ibid.*, B, 83.

7) *ibid.*, B, 350.

8) *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 6.

9) *ibid.*, S. 7.

“하나의 言表는 그 言表가 意味하며, 말하는 그것이, 그 言表가 言表하는 바의 事象과 合致할 때, 참이 된다.”¹⁰⁾ 이때 우리는 참된 것(das Wahre)이란 그것이 참된 事象이든, 또는 참된 命題이든,一致하는 것(das Stimmende)임을 알 수 있다. 即 “참되다는 것과 真理는 여기서一致하는 것(Stimmen)을 意味하며, 더욱이 그것은 두가지 方法에 있어서 그러하다. 即 처음에 그것은 事象과 그 事象에 關하여 미리 생각된 것과의一致(Einstimmigkeit)이며, 다음에는 言表에 있어서 말해진 것과 事象과의 合致(Übereinstimmung)이다.”¹¹⁾ 이와같이 真理가 事象과 그 事象에 關하여 생각된 것과의一致를 意味하든, 또는 言表에 있어서 言表된 것과 事象과의 合致를 意味하든, 그 真理는 언제나 「合致」(또는一致,同化)를 意味하는 限, 그리고 심지어는 「合致」가 「真理의 本質은 判斷과 그것의 對象과의 合致에 있다」라는 真理의 本質에 對한 傳統的 見解까지 낳게 되었기 때문에, 「合致」에 對한 考察은 疏忽히 될 수 없을 것이다.

合致라는 말은 一般的으로 무엇을 意味하는 것인가? 어떤 것과 어떤 것과의 合致는 그兩者的 關係를 意味하는 것이다. 그렇다고 모든 關係가 반드시 合致인 것은 아니다. 이를테면 우리는 책상 위에 있는 두개의 10원짜리 동전에 對하여 그것들은 서로 合致한다고 한다. 그것들은 外觀(外形)이同一하다는 點에 있어서 合致한다. 더 나아가서 우리는 그中の 동전 하나를 보고 그 동전은 둥글다라고 言表한다. 이때도 우리는 合致라는 말을 쓰게 된다. 그러나 이제는 事物과 事物과의 合致가 아니라, 言表와 事物과의 合致인 것이다. 그런데 言表와 事物은 그들의 外觀이 서로 相違함에도 不拘하고 合致라고 하는데, 이것은 어떤 점에 있어서 合致하는 것일까? 동전은 金屬이요, 言表는 決코 物質的인 것이 못된다. 동전은 그것이 空間的인 存在方式을 가지는 것이지만, 言表는 決코 그렇지 않다. 동전은 그것으로써 물건을 購入할 수 있는 手段이지만, 言表는 決코 支拂의 手段이 될 수 없는 것이다. 그럼에도 不拘하고 言表는 참된 言表로서 동전과 合致한다. 그러면 全然 相違한 言表가 그自身的 本質을 固守하면서, 어떻게 하여 事物에 同化(Angleichen)할 수 있는가? “一致(Stimmen)는 真理의 通念에 따라 一種의 同化(Angleichung)이다.”¹²⁾ 同化는 서로 相異한 事物 사이에서 事物의 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의 方式에서 規定된다.”¹³⁾ 그러므로 이 關係에 對한 明確한 規定과 이 關係의 本質에 對한 說明이 없는 限, 同化의 可能性 및 不可能性에 對한 論議는 한갓된 헛수고로 그치고 말 것이다.

가령 어떤 누구가 自己의 간등을 벽 쪽에 돌리고 「벽에 걸려있는 그림은 비뚤어져 있다」라고 참다운 言表를 하였다고 하자. 勿論 이 言表의 真偽는 그 言表者가 돌아서서 벽에 비

10) *ibid.*, S. 7.

11) *ibid.*, S. 7.

12) *ibid.*, S. 10.

13) *ibid.*, S. 10.

풀어지게 걸려 있는 그림을 知覺함으로써 明示되겠거니와, 우선 이 言表와 事物은 어떠한 方式에 있어서 關係하는 것인가? 言表하는 것은 그 事物을 表象하는 것이며, 그 事物을 對象으로서 對立시킴을 意味한다. 事物에 對한 言表는 그 事物을 表象하는 言表로서 벽에 걸려 있는 實在的인 그림에 關係한다. “表象하는 言表는 言表內容을 表象된 事物에 關하여 그것이 事物로서 있는 그대로 밝혀준다. 이 「있는 그대로」(das so…… wie)라는 것은 表象하는 것과 表象된 것을 關係시켜 주며,”¹⁴⁾ 따라서 表象하는 言表와 表象된 事物의 “合致는 「있는 그대로」(so-wie)라는 關係 性格을 갖고 있다.”¹⁵⁾

「真理는 事物과 知性과의 同化이다.」라는 真理의 傳統的인 本質規定은 前述한 바와 같이一致에 있어서 二重의 性格을 나타내고 있거니와, 이것을 한층 더 詳細하게 說明하면, 真理는 事象이 認識으로 同化하는 것(Angleichen)을 意味할 뿐만 아니라, 또한 認識이 事象에로 同化하는 것도 意味한다. 그럼에도 불구하고 우리는 「真理는 事物에의 知性의 同化이다.」(Veritas est adaequatio intellectus ad rem)라는 命題真理의 公式만으로써 真理를 指示하고 있는 것이 아닌가? 그리하여 이러한 常例의 命題真理의 公式으로부터 「真理의 場所는 言表(判斷)이다.」라는 真理에 對한 傳統的 見解의 特徵이 導出되었다고 하겠거니와, 이러한 命題真理는 logos가 pragmata에 合致한다는 古代 翱想의 真理觀과 그 軌道를 같이 한다고 하겠다. “그러나 이와같이 把握된 真理, 即 命題真理는 다만 「知性에의 事物의 同化」(adaequatio rei ad intellectum)라는 事象真理의 根據 위에서만 可能한 것이다.”¹⁶⁾ 그리하여 우리는 이러한 事實에 對한 確證을 얻기 위하여 命題真理와 事象真理의 起源을 中世 思想에서 찾고자 한다.

「知性에의 事物의 同化」라는 事象真理는 人間의 主觀性의 基礎위에서 비로소 可能했던 Kant의 先驗思想, 即 「對象이 우리의 認識에 相應한다.」를 意味하는 것이 아니라, 基督教의 神學의 信仰을 意味하는 것이다. 이 信仰에 있어서 事物은 언제나 被造物(ens creatum)로서 神의 知性에 있어서 미리 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 同化를 實現함으로써 神의 理念을 滿足시키며, 그 理念에 알맞게 된다. 人間의 認識의 真理의 可能性은 모두 存在者가 被造物이라는 점에 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의으로 整頓되어졌다는 것에 根據하고 있다. 그러므로 “神의 知性에의 創造된 事物의 同化(adaequatio)로서의 真理는 創造된 事物에의 人間 知性의 同化로서의 真理에 對하여 保證을 부여 할 것이

14) *ibid.*, S. 11.

15) *Stein und Zeit*, S. 216.

16) *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 7.

다.”¹⁷⁾ 그러므로 “眞理는 本質에 있어서 언제나 一致(convenientia), 即 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.”¹⁸⁾

지금까지 우리는 「眞理는 事物과 知性과의 同化이다」라는 傳統的 真理概念의 分析을 通하여 그것의 形成 過程을 살펴 보았고, 그리하여 命題眞理가 根據하고 있는 事象眞理가 中世思想에 깊이 뿌리 박혀 있었음이 드러 났으며, 또한 真理의 本質인 「合致」가 무엇을 意味하며, 어떠한 關係性格을 가지는가가 同時에 解明되었다. 그리하여 우리는 言表에 있어서 存在者가 어떻게 드러나며, 또한 言表로서 存在者를 드러내는 態度는 어떠한 것인가를 解明할 것이다.

2. 存在的 真理

어떤 事物에 대하여 言表한다는 것은 이 事物을 表象하는 것이요, 事物을 表象한다는 것은 그것을 하나의 對象으로 對立시키는 것을 意味한다. 그런데 이 言表한다는 것은 存在하고 있는 存在者 自身에 대한 하나의 存在(ein Sein)가 아닌가? 言表될 것에 대한 言表하는 存在(das aussagende Sein)은 그 存在者를 提示하는 것(Aufzeigen)이며, 發見하는 것(Entdecken)이다. 이때 “ 생각된 事物 自身은 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되는 그대로 自己同一性(Selbigkeit)에 있어서 發見되고 있다는 것이다.”¹⁹⁾ 앞서 우리는 言表者が 돌아서서 벽에 비뚤어지게 걸려있는 그림을 知覺함으로써 그 言表는 眞偽가 明示된다고 말하였거니와, 그때 明示되고, 確證되는 것은 무엇인가? 그것은 비뚤어지게 걸려있는 그림 自體, 즉 그 그림이 비뚤어지게 걸려 있다는 것 自體이다. 다시 말하면 그것은 그 그림 自身의 發見되어 있음(Entdecktsein), 즉 그 그림 自身의 被發見性(Entdecktheit)에 있어서의 存在 모습이다. 存在者 自身은 言表 안에서同一한 것으로 提示되어, 自己同一性에 있어서 스스로를 提示한다. 우리는 앞서 傳統的 真理概念의 考察에서 表象하는 것과 表象되는 것을 關係시켜 주는 것이 「das so…… wie」였고, 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 가진다는 것을 說明한 바 있거니와, 이러한 關係性格이 다름아닌 이제 말한 「存在者 自身이 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함을 알 수 있다. 言表가 참되다는 것은 그 言表가 存在者를 自己同一性에 있어서 發見함을 意味하는 것이요, 存在者를 그것의 被發見性에 있어서 提示하며, 보이는 것을 意味한다. 그러나 言表하면서 發見하는 것은 우리 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 實在的인 存在者 自身에 대한 發見의 存

17) *ibid.*, S.8.

18) *ibid.*, S.8.

19) *Sein und Zeit*, S.218.

在(ein entdeckendes Sein)가 있어야 할 것이요, 이 發見的 存在는 發見되는 存在者의 存在가 아니라, 發見하는 現存在의 態度이다.

表象하는 言表는 이와 같이 하나의 態度로서 하나의 公開的인 場所의 内部에 있어서 드러날 수 있는 것 自體(ein Offenbares als ein solches), 즉 現存하는 存在者에 關係한다. 그리고 存在者에 關係하는 態度는 存在者에 대하여 드러내는 姿勢로 있는(offenständig) 것이다. 그런데 그 때, 表象하는 言表는 存在者가 있는 그대로를 말하기 위한 指示에 따르게 되고, 이러한 指示에 따르므로써 言表는 存在者를 標準삼게 되며, 이렇게 指示되는 言表는 올바르며, 따라서 言表된 것은 올바른 것(das Richtige)이 되는 것이다. 이와 같이 우리는, 言表는 그것의 올바름을 態度의 드러내는 姿勢로 있음(Offenständigkeit)에 依存하고 있으며, 따라서 真理는 命題 안에 그것의 根源的인 자리를 가지고 있지 않음을 알았거니와, 萬一言表의 올바름이 態度의 드러내는 姿勢로 있는 것에 依해서만이 可能하다면, 그 올바름을 可能하게 하는 그것은 한층 더 根源的인 權利를 가진 真理의 本質로서 認定되지 않을 수 없을 것이다. 그러므로 “真理는 人間의 「主觀」에 依하여 어떤 「客觀」에 관하여 言表되며, 그때 어데선가——그것이 어떤 領域에 있어서 그러한지는 모르지만——妥當性을 가지는 올바른 命題의 徵表가 아니라, 오히려 真理는 存在者를 開顯하는 것(Entbergung)이다.”²⁰⁾ 이러한 意味에 있어서 “被發見性과 發見的 存在로서의 真理의 定義는 決코 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 것이다”²¹⁾고 하겠다. 그런데 被發見性(Entdecktheit)과 發見的 存在(Entdeckendsein)가 둘 다 真理로서 그들의 定義가 現存在의 態度 分析에서 發生한다는 것은 무슨 뜻인가? 發見하는 作用(Entdecken)은 世界內存在의 하나의 存在方式이다. 細心한 配慮나, 또는 우물우물하면서 그저 서서 바라보기만 하는 配慮라 할지라도, 그것은 內世界的 存在者를 發見하고 있다. 後者は 發見된 것(das Entdeckte)이 된다. 그것은 第 2 次의 意味에 있어서 참되다. 第 1 次의으로 참된, 즉 發見的(entdeckend)인 것은 現存在이다. 第 2 次의 意味에 있어서의 真理는 發見的 存在(entdeckendsein, Entdeckung——發見)를 意味하는 것이 아니라, 發見되어진 것(entdecktsein, Entdecktheit——被發見性)을 意味한다.”²²⁾ “이와같이 이를테면 被發見性으로서의 眼前存在者(例를 들면 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되고 있거니”²³⁾와 이러한 真理를 Heidegger는 둘 다 存在者의 顯示性을 意味하는 것이라고 하여, 存在的 真理라고 부르고 있다. 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(Offenbarkeit)에 뿌리박고 있기”²⁴⁾

20) *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 16.

21) *Sein und Zeit*, S. 220.

22) *ibid.*, S. 220.

23) *Vom Wesen des Grundes*, S. 13.

24) *ibid.*, S. 12.

때문에, 言表를 真理의 唯一한 場所로 指定한 從來의 通俗的인 見解는 完全히 崩壞되고 만다.

3. 存在論의 真理

지금까지 우리는 傳統的 真理概念에 對한 考察에서 出發하여, 命題真理의 性格을 밝혔고, 나아가서 存在者의 顯示性을 意味하는 存在的 真理로서 自己同一性에 있어서 發見되어지는 것, 즉 存在者의 被發見性과 存在者를 發見하는 態度, 즉 現存在의 發見的 存在를 살펴보았고, 命題真理는 그것의 可能根據로서 存在的 真理를 그 根底에 가지고 있었음이 밝혀졌다. 真理가 원래 存在者를 그것의 隱蔽性에서 끄집어 내어 非隱蔽性에 있어서 보이는 것을 意味한다면, “眞理란 참된 것의 本質의 意味에 있어서 생각되어야 하고, 우리가 真理를 存在者의 非隱蔽性으로서의 aletheia라는 희랍인의 말을 想起하는데서 생각한다”²⁵⁾면, 存在者의 非隱蔽性을 意味하는 存在的 真理가 가장 根源的인 真理일 수 있을까? 存在者自體가 그것의 存在에 의해서 비로소 自己 모습을 드러내고 있고, 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 보다 더 根源的인 意味에 있어서 真理가 아닐까? “存在의 露呈性(Enthülltheit)이 비로소 存在者의 顯示性을 可能하게 한다. 存在에 對한 真理로서의 이 露呈性은 存在論의 真理(ontologische Wahrheit)라고 불리워진다.”²⁶⁾ 그러나 存在의 非隱蔽性이란 항상 存在者가 實際的으로 存在하든지 또는 存在하지 않든지, 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의 真理와 存在論의 真理는 각각 다르게 그 存在에 있어서의 存在者와 그 存在者의 存在에 關係되어 있다. 양자는 存在와 存在者와의 區別(存在論의 差異)에 對한 관계를 基礎로 하여 本質의 으로 서로 관계하고 있다.”²⁷⁾

이와 같이 存在的 真理는 그것 안에 이미 그것의 可能性의 根據로서 存在論의 真理를 지니고 있거니와, 이러한 存在의 非隱蔽性으로서 存在의 真理는 어떻게 우리에게 顯示되는 것일까? 存在가 存在者の 存在를 意味하는 限, 存在는 存在者와 어떠한 關聯을 가지는 것일까? 그리고 存在의 非隱蔽性이 真理라면, 存在의 隱蔽性은 非眞理로서 規定될 것인가? 따라서 우리는 存在와 存在者와의 관계, 存在와 人間存在와의 관계, 存在의 本質로서 非隱蔽性과 隱蔽性에 관하여 考察할 것이다.

a. 存在와 存在者

存在와 存在者는 그것을 歷史的으로 考察하면, 결코 서로 獨立된 個別的인 것이 아니라, 원래는 그 根源에 있어서 어떤 一者로부터 派生된 것이다. 그것은 때로는 存在하는 「存在

25) *Holzwege*, S. 39.

26) *Vom Wesen des Grundes*, S. 13.

27) *ibid.*, S. 15.

者」로 나타나기도 하고, 때로는 「存在者가 存在하고 있는」으로 나타나기도 한다. Heidegger는 이러한 存在와 存在者와의 根源으로서의 一者를 古代 自然哲學者, 특히 Parmenides의 on 또는 eon이라고 하며, 이 根源的인 一者에서 存在와 存在者와의 二重性(Zwiefalt)을 導出해낸다. “…on은 存在者가 存在한다는 意味에 있어서 「存在하고 있는」(seiend)을 意味하고 있으며, 同時에 그러나 on은 存在하는 存在者를 意味하기도 한다. on의 分詞的 意味의 二重性에는 「存在하고 있는」(seiend)과 「存在者」(Seiendes)와의 差異가 숨어 있다. 이와 같이 말하면, 一見 文法의in 쓸모없는 理由같이 보이지만, 정말 이것이 存在의 수수께끼이며.”²⁸⁾ “이 二重性은 적어도 「存在者の 存在」와 「存在에 있어서의 存在者」라는 用語法에 의하여 示唆되어진다.”²⁹⁾ 이와같이 存在와 存在者는 그 根源的인 on 또는 eon에서 由來한 것이므로 兩者는 個別的으로 생각할 수 없다. 存在와 存在者는 相異하면서도 서로 分離할 수 없는 깊은 聯關 속에 서있다. 그리하여 人間의 思索은 兩者 中의 어느 一者만을 위해 서 있는 것이 아니라, 그 兩者의 二重性 때문에 있는 것이라고 하여 Heidegger는 이 二重性을 強調하고 있다. “注目할 것은 現前者의 現前(das Anwesen des Anwesenden)이다. 그 것은 現前者 自身이 아니며, 存在 그 自身도 아니고, 그렇다고 또한 綜合的 聯關 속에서 생각된 兩者도 아니다. 오히려 兩者의 單一性의 隱蔽에서 나온 二重性이 思索의 命令을 간직하고 있다.”³⁰⁾ 存在는 存在者 없이는 결코 現成(wesen)하지 않고, 存在者 역시 存在없이는 결코 存在하지 않는다.

이러한 兩者の 單一的인 二重性에도 불구하고 그들은 相異한 것이다. 도데체 存在는 무엇이며, 存在者는 또한 무엇인가? “存在는 언제나 어디서나 存在者의 存在(Sein des Seienden)를 意味한다. 그런데 이러한 用語法에 있어서의 二格은 四格의in 二格으로 생각되어야 한다. 存在者는 언제나 어디서나 存在의 存在者(Seiendes des Seins)를 意味한다. 이 用語法에 있어서의 二格은 一格의in 二格으로 생각되어야 한다.”³¹⁾ 이러한 Heidegger의 말은 決코 單純한 文法의in 言語遊戲는 아니다. 冠詞에 對한 이러한 解釋은 바로 存在의 性格을 表明하고 있다. Sein des Seienden에 있어서의 四格의in 二格의 뜻은 「存在者를 存在시킨다」이며, Seiendes des Seins의 一格의in 二格은 「存在가 存在者를 存在시킨다」의 意味로 解釋되어야 한다. 그러므로 「das Sein ist das Seiende」에 있어서 “여기서「ist」는 他動詞의으로 말한 것이며, 그리고 「綜合하다」(versammelt)와 같은 것을 意味한다.”³²⁾ 存在는 存在者에 隸屬된 것이 아니라, 存在者로 하여금 存在者에게 하는것, 存在者를 存在시키는 것, 그것으로 말미암아 存在者가 存在할 수 있는 存在者의 存在根據이다. 이러한 意味에 있어

28) Holzwege, S. 317.

29) Vorträge und Aufsätze, S. 240.

30) Was heißt Denken? S. 148.

31) Identität und Differenz, S. 59, Über den Humanismus, S. 5. 參照

32) Was ist das-die Philosophie? S. 22. Identität und Differenz, S. 62. 參照.

서 存在는 存在者에 對한 完全한 他者이다. “存在는 하나의 存在者의 類는 아니다. 存在는 모든 存在者를 넘어서 있다. 存在는 超越 그 自體이다.”³³⁾ “空間的인 隣接의 顯示(Offenheit)가 모든 遠近的 事物들을 事物의 평에서 볼때, 넘어서 있듯이, 存在도 또한 本質的으로 모든 存在者보다는 넓다. 왜냐하면 存在는 밝힘(Lichtung)이기 때문이다.”³⁴⁾ 存在는 存在者를 넘어서서 있지만, 길고 存在者를 與연하는 것은 아니다. 오히려 存在者의 面前에, 그러나 그 存在者들과는 전연 다른 他者로서 存在하는 밝힘 自身이다. “存在者는 그것이 이 밝힘에 의하여 비쳐진 것 속에 드나들음으로써만 存在者일 수 있다. 오직 이 밝힘만이 우리들 人間에게 그것이 우리들自身이 아닌 存在者에게 이르는 通路를 마련해 주고 保證해 준다.”³⁵⁾ 이와같이 存在는 항상 存在者의 存在로서 二重性에 있어서 나타나고, 그것은 또한 그것에 의하여 우리 人間이 存在者를 볼 수 있는 밝힘自身이며, 存在者에게로 나아가는 길을 열어 주는 것이다.

b. 存在와 現存在

그리면 이러한 存在와 人間과의 關係는 어떠한 것인가? 오늘날 人間은 地球와 그것의 外氣圈을 征服하겠다고 들여 있다. 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에다 從屬시키려는 이 거단한 人間은 그럼에도 不拘하고, 存在者가 「存在한다」, 하나의 事物이 「存在한다」, 이 「存在한다」는 것이 무엇을 意味하는지 말하지 못하고 있다. 이와같이 “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 唯一한 忘却 속에서 버림을 받고 있다.”³⁶⁾ 存在란 무엇이며, 왜 存在는 이렇게 다만 忘却 속에서 버림받아 왔는가? 存在는 神도 아니며, 世界의 根據도 아니다. 存在는 모든 存在者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 아닌가? “人間의 思惟에 對하여 하나의 轉換이 要請된다. 그것은 이제 人間이 自己의 認識에 의하여 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 意志에 隸屬시키는 것이 되기 때문이다……. 그러므로 重要한 것은 事物에 對한 새로운 態度——즉 事物을 理論的으로 支配하며, 自由로이 치리할 수 있는 客體로 把握하는 것이 아니고, 自己 스스로 있게끔 하며, 무엇보다도 먼저 事物은 무엇인가를 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.”³⁷⁾ 이러한 態度로서 人間自身이 存在를 對할 때, 存在는 人間에게 말을 걸 것

33) *Sein und Zeit*, S. 38.

34) *Platons Lehre von der Wahrheit*, S. 83.

35) *Holzwege*, S. 41f.

36) *ibid.*, S. 343.

37) *Philosophie der Gegenwart*, S. 139.

이고, 人間은 그 말에 應答하게 되는 것이 아닐까? 물론 人間은 自己의 態度에 있어서 興상 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들의 그때 그때의 開顯性에 安住하기 일수이다. 이러한 態度로써 人間은 存在自體를 볼 수는 없다. “……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 내세워져 있고, 存在와 關係를 가지며, 이처럼 存在에게 順應하는 데 있다. 人間은 本來의으로 順應의 關係이다. 그리고 人間은 다만 이것 以上의 아무것도 아니다. 「다만」이라는 이 말은 어떤 制限을 意味하는 것이 아니라, 過度를 意味한다. 人間에게 있어서는 存在에의 從屬이 支配하고 있으며, 從屬이 人間에게 委託되어 있기 때문에, 그것은 存在에게 傾聽한다.”³⁸⁾ “端的으로 말하면, 思惟는 存在의 思惟(das Denken des Seins)이다. 이 二格은 二重的인 것을 意味한다. 思惟가 存在로부터 生起하여 存在에 屬하는 限에 있어서 思惟는 存在의 것이다. 思惟는 存在에 屬하면서 存在를 傾聽하는 限, 思惟는 同時に 存在를 思惟하는 것이다. 存在를 傾聽하면서 存在에 屬하는 것으로서 思惟가 存在한다는 것, 이것은 思惟가 그것의 本質由來에 依하여 存在한다는 것을 意味한다. 思惟가 있다는 것, 이것은 언제나 存在가 宿命의으로 思惟의 本質을 떠맡고 있다는 것을 意味한다.”³⁹⁾ “思惟는 存在의 真理를 言明하기 爲하여 存在로부터 要請받고 있다. ……思惟는 存在의 真理에 依한, 存在의 真理를 위한 參與이다.”⁴⁰⁾ 이러한 意味에 있어서 人間의 思惟는 存在에게 내맡겨져 있고, 存在를 떠난 思惟는 있을 수 없는 것이다. 그러기에 “思惟의 成分으로서 存在는 思惟의 技術的 解釋에 있어서는 拠棄되며,”⁴¹⁾ “思惟가 그것의 成分에서 離脫할 때, 思惟는 終焉을 告한다. 成分이란, 그것에서 思惟가 思惟일 수 있는 바의 것이다.”⁴²⁾ “人間存在는 真理에게 委託되어 있다. 왜냐하면 真理가 人間을 必要로 하기 때문이다.”⁴³⁾ 우리는 存在를 始源의인 意味에 따라 現前(Anwesen)으로서 생각하고 있다. 存在가 人間에게 現前하는 것은 偶然의인 것도 아니며, 또한 例外의인 것도 아니다. 存在는 오직 人間을 要求하면서 現成하며, 存續하고 있다. 왜냐하면 비로소 人間이 存在에 對하여 열려있고, 存在를 現前으로서 到來시키는 까닭으로, 存在의 이러한 現前은 빛의 廣場 (das Offene)을 必要로 하며, 이러한 必要에 의해서 存在는 人間存在에게 내맡겨져 있다. 이러한 事實은 存在가 人間에 의해서 비로소 指定된다는 것을 意味하지는 않는다. 그것과는 反對로 다음 事實이 分明해진다. 즉 人間과 存在는 서로서로 내맡겨져 있다(einander übereignen). 그들은 相互共屬해 있다.”⁴⁴⁾

38) *Identität und Differenz*, S. 22.

39) *Über den Humanismus*, S. 7.

40) *ibid.*, S. 5.

41) *ibid.*, S. 6.

42) *ibid.*, S. 7.

43) *Gelassenheit*, S. 63.

44) *Identität und Differenz*, S. 23.

이와같이 存在와 人間存在가 그 根源에 있어서 서로 共屬해 있다는 事實은, 그것이 다른아닌 人間이 存在理解를 가지고 있다는 것을 意味하는 것이 아닌가? 그렇기 때문에 Heidegger가 存在一般의 意味를 解明함에 있어서 우선 存在理解를 가지지 않는다면, 存在에 對한 물음조차 提起할 수 없다고 생각하고, 存在理解를 그의 本質構造로 하는 唯一한 存存者인 現存在에서 存在探求의 端初를 찾고, 存在解明의 地平을 開拓한 것이 아닌가? 뿐만 아니라 이러한 兩者的 根源的인 相互共屬關係는 人間存在를 나타내는 現—存在(Da-sein)라는 術語에서도 찾아 볼 수 있다.

“存在의 本質에 對한 물음에는 人間이란 누구인가 하는 물음이 內的으로 直結되어 있다. ……人間存在에 對한 물음은 이제야 그 方向과 그 離이에 있어서 오직 存在에 對한 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 自己를 開現(Eröffnung)하기 위하여 要求하는 場所로서 把握되며, 根據지 위치지 않으면 안된다. 人間은 그 自身에 있어서 옆에있는 Da(現)이다. 이 속에 存在者가 들어서서 作用한다. 그러므로 人間의 存在는 말의 簡單한 意味에 있어서 「顯現」에 서 있는「存在」(Da-sein)라고 우리는 言明한다. 存在開現(Seinsöffnung)의 이러한 場所로서의 現—存在(Da-sein)의 本質에 存在를 開現하기 위한 視線이 根源의 으로 根據지워져 있지 않으면 안된다.”⁴⁵⁾ 이와같이 人間存在를 指稱하는 Da-sein은 存在가 自己의 모습을 드러내는, 즉 存在開現의 場所이며, 存在가 人間에게 自己自身을 開現하는 곳은 바로 이 Da 以外에는 없다. 그러므로 “人間本質에의 存在의 關與와 또한 存在 그 自體의 顯示(現—Da)에의 存人間의 本質關係를 同時에 하나의 날말 속에 捕捉하기 위하여, 人間이 人間으로서 거기에 存立하고 있는 本質領域을 나타내는 말로 「Da-sein」이라는 名稱이 選擇된 것이다.”⁴⁶⁾ “人間은 그가 「現」(Da), 즉 存在의 曉眞(die Lichtung des Seins)인 그러한 方式으로 存在하며,”⁴⁷⁾ 曉眞(Lichtung) 自身이 바로 存在이기도 하다.”⁴⁸⁾ 그리하여 人間의 Da-sein은 無 속에 들어 서있음(Hineingehaltenheit in das Nichts)을 意味하며,”⁴⁹⁾ “現存在의 無 속에 들어 서있음이…… 人間으로 하여금 無의 場所의 占有者(Platzhalter des Nichts)에게 한다.”⁵⁰⁾

以上과 같이 存在와 人間存在, 즉 無와 現存在는 그 根源에서부터 密着되어 있거니와, 그럼에도 不拘하고 왜 人間은 存在 自體, 無 自體를 보지 못할까? 왜 無 내지는 存在가 人間에게 隱蔽되어 있을까? 人間은 우선 대개는 存在者에게만 執着하고, 存在 自體를 보지 못한다. 思惟가 存在者를 存在者로서 表象할 때, 그때 思惟는 물론 存在에 關與하고 있다. 그러나 그것은 存在者 自體를 思惟하고 있는 것이지, 存在 自體를 思惟하고 있는 것은 아니

45) *Einführung in die Metaphysik*, S. 156.

46) *Was ist Metaphysik?* S. 13f.

47) *Platons Lehre von der Wahrheit*, S. 69.

48) *ibid.*, S. 77.

49) *Was ist Metaphysik?* S. 35.

50) *ibid.*, S. 38.

다. 人間存在로서 Da-sein은 存在가 自己自身을 贈與하는(schicken) 關係 속에 들어 서있고, 無라는 場所의 占有者, 存在開現의 場所임에도 不拘하고, 그는 우선 대개는 가장 가까운 存在를 보지 못하고, 가장 먼 存在者에게만 依存하고 있다. “우리들이 日常生活의 營爲 속에서 存在者에 골몰하면 할수록, 우리는 存在者를 놓치는 수가 적으며, 더욱 더 無를 등지게 된다.”⁵¹⁾ 이것을 우리는 頹落이나, 存在忘却(Seinsvergessenheit)이라고 부르거니와, 한편 이것은 存在自體의 本質로서 存在의 隱蔽性(Seinsverborgenheit)이라고도 한다. 그러면 이러한 存在自體의 本質은 어떠한 것인가?

c. 存在의 本質로서 非隱蔽性과 隱蔽性

우리는 앞에서 人間과 存在와의 關係에 있어서 人間本質에의 存在의 關與와 存在自體의 顯示인 Da에의 人間의 本質關係를 Da-sein에서 찾았고, 이 Da-sein은 存在가 自己의 모습을 드러내는 唯一한 存在開現의 場所임을 알았거니와, 그때 存在는 어떠한 方式에 있어서 나타나는 것인가? “存在에는 밝히면서 감추는 것(lichtendes Bergen)이 屬해 있기 때문에, 存在는 始源的으로 隱蔽的 後退의 빛에 있어서(im Licht des verbergenden Entzugs) 나타나며,”⁵²⁾ “存在自體는 現存在의 本質의 顯示에 있어서 스스로를 告示하며, 隱蔽하며, 스스로 부여하며, 스스로 後退한다.”⁵³⁾ “存在는 우리에게 스스로를 보내 온다. 그러나 그것은 存在가 동시에 그 本質에 있어서 이미 自身을 後退시키는 方式에 있어서 그러하며,”⁵⁴⁾ “밝히면서 스스로를 보내오는 것으로서 存在는 동시에 後退하는 것이다. 存在의 贈與(Geschick des Seins)에는 後退가 屬해 있다.”⁵⁵⁾ 그리므로 “眞理는 存在의 根本特性으로서 밝히면서 감추는 것을 意味하며,”⁵⁶⁾ “眞理 즉 非隱蔽性(Unverborgenheit)의 本質은 拒否(Verweigerung)에 의하여 徹底히 支配되고 있다. 그러나 이 拒否한다는 것은 不足이나, 缺乏은 아니다. 真理는 모든 隱蔽된 것을 다 걷어치운 然後에 남는 하찮은 非隱蔽性은 아니다. 萬一 真理가 그럴 수 있다면, 真理는 벌써 真理가 아닐 것이다. 非隱蔽性으로서 真理의 本質에는 二重의 隱蔽(Verbergen)라는 拒否가 屬해 있다. 真理는 그것의 本質에 있어서 非眞理(Un-wahrheit)이다. 이러한 말은 비록 奇妙하게 들릴지라도 밝힘으로서의 非隱蔽性(Unverborgenheit als Lichtung)에는 隱蔽라는 方式에 있어서 拒否가 屬해 있음을 指摘하기 為한 것이다.”⁵⁷⁾ 이와같이 真理에는 本質的으로 밝히는 作用, 또는 顯現하는 作用으로서 Entbergen, Lichten과 隱蔽하는 作用, 또는 감추는 作用으로서 Bergen, Verbergen이 屬해 있으며, Unverborgenheit는 存在의 顯現된 狀態를, 그리고 Verborgenheit는 存在의

51) *ibid.*, S.36.

52) *Vom Wesen der Wahrheit*, S.26.

53) *Was ist Metaphysik?* S.15.

54) *Der Satz vom Grund*, S.114.

55) *ibid.*, S.112.

56) *Vom Wesen der Wahrheit*, S.26.

57) *Holzwege*, S.43.

隱蔽된 狀態를 意味하는 말이다. 그리하여 存在는 自己自身을 贈與하면서 顯現하고, 동시에 自己自身을 拒否하면서 隱蔽하는 것이며, 非隱蔽性으로서의 aletheia, 즉 “眞理는 始源的으로 隱蔽性(Verborgenheit)에서 빼앗아진 것이며,”⁵⁸⁾ 存在의 本質, 즉 드러나는 本質과 감추는 本質 중에서 前者를 意味함이 分明하다. 그러나 存在에는 또한 감추는 本質이 동시에 屬해 있는 것이 아닌가? 이러한 本質은 隱蔽性으로서 非眞理이며, 따라서 “眞理는 밝힘과 隱蔽의 對立의인 것이며.”⁵⁹⁾ “眞理는 밝힘과 隱蔽의 根源의 闘爭으로서 生起하는 것이다.”⁶⁰⁾ 이와같이 存在는 二重的인 本質에 있어서 밝히면서 隱蔽하고, 스스로를 贈與하면서 동시에 拒否하였거니와, 이것은 보다 더 詳細하게 무엇을 意味하는 것인가? 存在의 顯現은 언제나 存在者에 있어서 스스로를 顯現하는 것이다. 그러므로 存在者 없이는 存在는決고 스스로를 드러내지 못한다. 그러나 存在가 存在者에게 스스로를 드러낸다는 것은 同時に 存在者의 그늘에서 스스로가 隱蔽되는 것이 아닌가? 存在는 存在者를 밝히기는 하였지만, 存在는 그 빛을 받은 存在者 때문에 도리어 어두어지고 있는 것이다. “存在者의 非隱蔽性, 즉 存在者에게 주어진 光明이 存在의 빛을 어둡게 한다.”⁶¹⁾ “存在는 存在者 안에 스스로를 顯現하면서 도리어 스스로를 後退시킨다.”⁶²⁾

앞에서 우리는 存在를 無(Nichts)라고 하였거니와, 이 無를 存在의 隱蔽와의 關聯에 있어서 살피면, 存在는 언제나 存在者의 存在이지, 決고 存在者 自體는 아니다. 그러므로 우리는 存在者 全體를 넘어서서 存在 自體를 追求하게 될 때, 無를 생각하지 않을 수 없다.” 無는 存在者가 아닌 것이며, 그러하여 存在者로부터 經驗된 存在이며”⁶³⁾, “無는 存在者에 대한 他者로서 存在의 幕(Schleier des Seins)이다.”⁶⁴⁾ “無化(das Nichten)는 存在 自體 안에서 現成하기 때문에 우리는 無化를 存在者에 있어서 어떤 存在者로서 認定할 수는 없다.”⁶⁵⁾ “存在에 있어서 無化하고 있는 것(das Nichtende)이 내가 無라고 부르는 것의 本質이다.”⁶⁶⁾ 이와같이 無化 하는 無는 存在와는 個別의으로 있는 것이 아니라, 存在 안에서 作用하고 있는 것이며, 存在가 存在者에게로 顯現하면서 동시에 스스로를 隱蔽하고 後退해 가는 것이 다름아닌 이 無의 無化作用이다. 無는 그 自體가 바로 存在 自體일 수 없다. 왜냐하면, 無는 存在 안에서 無化하는 것, 즉 存在의 隱蔽하는 모습을 말하는 것인 때문이다. 다만 無는 存在者의 立場에서 볼 때, 그것이 存在者가 아니라는 意味에 있어서 非一存在者(das Nicht-Seiende)일 뿐이다. “모든 存在者에 대한 端的인 他者は 非一存在者이다. 그러나 이 無

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

59) Holzwege, S. 49.

60) ibid., S. 44.

61) ibid., S. 310.

62) ibid., S. 310, S. 311.

63) Vom Wesen des Grundes, S. 5.

64) Was ist Metaphysik? S. 51.

65) Über den Humanismus, S. 43.

66) ibid., S. 44.

는 存在로서 있다.”⁶⁷⁾ 非一存在者로서 無는 決코 虛無한 것이 아니다. 虛無한 것은 아무런 作用도 하지 못한다. 그러나 存在로서 無는 存在의 하나의 本質로서 存在 안에서 無化하는 作用을 繼續하고 있는 것이다.

VII. 藝術과 存在의 真理

1. 藝術作品과 藝術의 本質

Heidegger의 藝術哲學은 그의 存在論의 領域 내에 位置하는 存在論의 하나의 具體的인 展開 樣相이라고 할 수 있다. 왜냐하면 藝術은 存在의 真理가 作品 속에 놓여지는 것을 意味하기 때문이다. 人間의 特性은 그가 思惟하는 存在者로서 存在에게 열려 있고, 存在 앞에 내세워져서 存在가 걸어 오는 말에 應答하는데 있고, 存在를 지키는 牧者가 되는데 있다. 그러므로 思惟는 存在에 依한 存在를 위한 參與이며, 存在 自體에 應答하기 위하여 存在로부터 發生한 것이다. 그러므로 始源的 思惟란 存在가 베푼 이 恩惠에 대한 反響이며, 存在의 소리없는 말에 대한 人間的인 應答이기도 한다. 여기서 存在에 대한 물음은 言語(Sprache)에 대한 물음에 直結된다. 왜냐하면 思惟는 存在의 思惟이며, 그것은 言語를 통하여 言表되기 때문이다. 그러나 이 言語言란 太初의 logos, 오직 本質的인 意味에 있어서 말을 意味하기 때문에 藝術의 本質로서의 卓越한 詩作에 대한 물음도 必然의으로 이 말로부터 發生하게 되는 것이다. 모든 存在者의 根據인 存在 自體는 우선 미리 人間에게 말을 걸어 오며, 이에 대한 人間의 應答으로서의 思惟나 詩作 속에서 그것은 밝게, 그리고 동시에 어둡게 到來하며, 滯在하면서 말로 되는 것이다. “言語言는 存在의 집이다. 이 住居에서 人間은 살고 있다. 思惟하는 者와 詩作하는 者는 이 住居의 파수꾼이다. 思惟하는 者와 詩作하는 者가 存在의 顯示性(Offenbarkeit)을 그들의 言明(Sagen)을 통하여 言語言 속으로 가져오고, 그것을 言語言 속에 保存하는 限에 있어서 그들이 망보는 것은 存在의 顯示性을 遂行하는 것이 된다.”¹⁾ 人間은 自己自身이 이러한 存在로부터 말이 걸려져 있다는 自己의 本質에 있어서 만이 그는 真正한 意味에 있어서 存在하고 있으며, 脫存的인 것을 지키는 住居로서의 言語言를 가지고 있는 것이다. 그럼에도 不拘하고 近代와 現代는 故鄉喪失의 時代라고 한다. 사람들은 自己의 故鄉을 喪失하고, 異邦人으로서 살고 있다. 故鄉이란 存在者와 區別된 存在를 말한다. “……故鄉喪失은 存在者的 存在拋棄에 根據하고 있다. 그것은 存在忘却의 徵候이다.”²⁾ 元來 Hölderlin도 그리스도가 世上을 떠난 날을 이 世上에서 여러 神들이 終焉을 告한 날이라고 생각하고, 그때부터 그 時代를 神이 缺如된 窮乏한 時代라고

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

1) *Über den Humanismus*, S. 5.

2) *ibid.*, S. 26.