

「存在와 時間」에 있어서의 歷史性

崔 星 植

目 次

- | | |
|--------------------------------|--------------|
| I. 序 論 | III. 本來的 歷史性 |
| II. 現存在의 存在方法으로서의 無差
別的 歷史性 | IV. 非本來的 歷史性 |
| | V. 結 論 |

I. 序 論

Heidegger 哲學 全般에 걸쳐 歷史性(Geschichtlichkeit) 또는 그것과 연결된 歷運(Geschick), 運命(Schicksal), 傳承(Überlieferung), 反復(Wiederholung) 등의 개념 또는 개념성(Begrifflichkeit)¹⁾이 대단히 중요한 위치를 차지하며, 歷史에 대한 Heidegger의 ‘견해’가 매우 독특하여 주목할 만하다는 것은 비교적 잘 알려진 사실이다. 그러나 구체적으로 그의 歷史性이 ‘무엇’을 의미하는지, 歷史에 대한 그의 ‘견해’가 어떤 것인지에 관해서는 잘 이해되어 있지 못하다는 것이 또한 사실이다. 이 글의 의도는 아직도 불명확한 채로 남아 있는 그러한 歷史性의 의미를, 우선 「存在와 時間」에 나타난 대로만이라도 밝혀보려는 것이다. 그렇지 않아도 ‘이해를 거부하는 책’으로 알려진 「存在와 時間」에 있어서 歷史性에 관한 부분(§ 72~§ 75)은 時間性에 관한 부분과 더불어 가장 난해한 곳이다. 기존의 연구들은 대부분 주변만을 맴돌 뿐 정작 문제의 핵심으로부터는 회피하고 있다.²⁾ 우

1) 나중에 밝혀지겠지만 위에 열거한 언어적 표현들은 이미 하나의 개념, 즉 存在者에 관한 언표가 아니기 때문에 개념성이라 부른다.

2) 특히 Löwith: Heidegger, Denker in dürftiger Zeit(S. 46~48). 저자가 과연 Heidegger를 이해하고 있는지 의심스럽다. 사정은 Richardson : Heidegger, Through Phenomenology to Thought(pp. 90~92); Schaeffler : Die Struktur der Geschichtzeit(S. 315~324); Seidel : Martin Heidegger and the Pre-socratics (pp. 15~27); Lagan : The meaning of Heidegger(pp. 56~69) 등에서도 정도의 차이만 있을 뿐 마찬가지이다. 사실 필자는 A. Rosales : Transzendenz und Differenz를 제외하면 역사성 문제에 관하여 참고가 될 만한 문헌을 발견하지 못했다.

리의 방법은 그려므로 직접 「存在와 時間」과 맞부딪쳐 투쟁함으로써 「그것이 드러나는 그대로 그 자신으로부터 보게 하는 것」일 수밖에 없다. 그렇게 하여 얻어낸 최초의 전리품은, 歷史性의 해명이 1. 無差別的 樣相에서 고찰해 본 現存在의 存在方式으로서의 歷史性, 2. 本來的 歷史性, 3. 非本來的 歷史性이라는 三段階를 거쳐 이루어져야 한다는 것이다.

II. 現存在의 存在方式으로서의 無差別的 歷史性

「存在와 時間」의 § 77 “W. Dilthey의 연구 및 Yorck 伯爵의 理念과 앞에서 행한 歷史性問題의 解明과의 聯關”은 비교적 명확히 理解할 수 있을 뿐 아니라 歷史性에 관한 Heidegger 사유의 根底를 읽을 수 있는 곳이다.³⁾ Heidegger는 거기서 자신의 歷史性에 관한 논의는 Dilthey의 작업을 “자신의 것으로 하는” 데에서 이루어졌음을 밝히고, Dilthey의 진정한 목표와 업적은 精神科學의 定礎를 위한 學問論에 있는 것이 아니라 “생(Leben)”을 철학적으로 이해하고, 이 이해의 解釋學的인 基礎를 ‘생 자체’로부터 확보하는 것⁴⁾이라 한다. 그러나 ‘생’이라는 것의 진정한 의미를 철학적으로 옮바르게 이해하려고 했다는 데서 그의 방향은 옳았지만 그러한 목표를 철저히 수행하지 못하고 물체적인 것이나 형태적인 것에 정위한 ‘시각적인(okular)’ 전통에 휘말려들었다는 데에 Yorck 백작의 비판이 가해진다. Yorck에 따르면 Dilthey의 ‘기술적 분석적 심리학’이 ‘存在的인 것과 歷史的인 것 사이의 類의 差別(die generische Differenz zwischen Ontischem und Historischen)⁵⁾을 철저히 깨닫지 못하고 ‘생’—즉 역사적인 것—에 대한 잘못된 개념을 암암리에 전제하고 있다는 것이다. 여러 문맥으로 이루어 보아 이때 ‘歷史的인 것’이란 인간 즉 現存在(Dasein)를, ‘存在的인 것 (=시각적인 것)’이란 바로 事物存在者(Vorhandenes)를 뜻한다. Yorck는 따라서 이미 현존재와 사물존재자의 存在方式이 전혀 다른 것임을 ‘본능적으로’ 깨닫고 있었던 셈이다. 이른바 ‘Yorck 백작의 이념’이란 이 兩者를 구별하고 인간의 존재성과 자체를 歷史性으로 봐야 한다는 것이다. 전통적 역사 연구는 존재를 자연사물의 사물존재성으로만 생각함으로써 역사적인 것의 진정한 存在性格을 보지 못했다는 것이 Yorck의 통찰이다. 그리하여 Ranke는 역사를 눈에 보이는 것, 객관적으로 보이는 史料에는 드러나지 않는 은닉된 현실성을 놓쳐 버린, 거대한 ‘접안 렌즈(Okular)’에 지나지 않으며,⁶⁾

3) 초기 Heidegger의 역사에 관한 견해와, 「존재와 시간」의 歷史性論議에 있어서 Heidegger에 대한 Dilthey 및 Yorck 철학의 위치와 의미에 관해서는 D.C. Hoy : “History, Historicity, and Historiography in Being and Time”, Heidegger and modern philosophy (pp. 329 ~353) 그리고 O. Pöggler : Der Denkweg Martin Heideggers (S. 27~36)에 잘 설명되어 있다.

4) SZ. S. 398.

5) SZ. S. 399 「Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877~1897」의 S. 191에서 Heidegger가 인용.

6) SZ. S. 400.

역사학파가 역사를, '사실을 있는 그대로 드러내는' 것에 불과한 것으로 보지 않고 그것의 내용을 판단하면서 통일함으로써 개인과 전체에 감정이입할 것을 요구한 것도, 인식의 전통적 視覺性(Okularität)에 어떤 '전체적 느낌(Gesammtgefühl)'을 의적으로 부가한 것에 지나지 않으며, 따라서 진정한 역사학파가 아니라고 비판받는다.⁷⁾

Heidegger의 입장에서는 Yorck가 역사적이지 않은 存在者만을 단적으로 '존재적인 것'이라고 표현한 것이 그가 아직도 전통적 존재론의 영향권에서 완전히 벗어나지 못했다는 것을 의미하지만, 그 점을 제외한 Yorck의 理念은 「存在와 時間」의 이념과 완전히 일치한다. 「存在와 時間」은 事物存在者와는 근본적으로 다른 現存在의 存在方式을 부각시키기 위한 노력으로 해석될 수 있기 때문이다. 이 점은 Dilthey에게도 마찬가지여서 그가 사용하는 '生'이라는 개념의 한계, 즉 그 말이 가진 모종의 事物存在的 性格을 제외한다면 "'生'을 철학적으로 이해하고, 이 이해의 해석학적 기초를 '生 자체'로부터 확보하는 것"이라는 그의 이념은 그대로 Heidegger의 이념일 수 있다. Heidegger는 이 理念의 완전한 실현은 그의 基礎 存在論을 통해서만 가능하다고 주장한다.⁸⁾

우리의 주의를 끄는 것은 그러나, 歷史性을 해명하고 나서 그러한 해명이 Dilthey와 Yorck의 작업과 어떠한 연관을 가지는지를 논의하는 자리에서 '역사적인 것'과 '존재적인 것'의 存在方式이 다르다는 것만을 강조하고 있다는 사실이다. 그것은 Heidegger의 歷史性이 事物存在者와는 다른 存在者, 즉 現存在의 存在方式과 관련을 맺고 있으며, 오직 그것에만 관련한다는 것을 암시한다. 실제로 Heidegger에 있어서 歷史性이란 말은, 제1차적으로는 歷史的인 存在者가 그렇지 않은 存在者와 구별되는 한에서, 바로 그러한 역사적 존재자의 존재방식을 의미한다. 歷史性은 歷史的인 存在者 즉 現存在의 存在方式이다. 그리고 오직 그것일 뿐이다. Heidegger의 歷史性을 이해하기 위한 제1조건은 우선 통속적인 歷史 개념이 가지고 있는 모든 의미를 捨象해야 한다는 것이다. 현존재는 역사와 관계를 맺고 역사 속에서 살기 때문에 바로 그러한 현상에 착안하여 역사적인 것이라 불리우는 것이 아니라, 그 이전에 現存在가 歷史的이기 때문에, 그 存在가 歷史性이기 때문에 비로소 歷史 속에서 '역사적으로' 살 수 있다. Heidegger는 現存在가 事物存在者와 같이 出現하는(vorkommen) 것 아니라 生起한다(geschehen)고 표현한다. 生起한다는 바로 이 성격이 現存在의 歷史性(Geschichtlichkeit)이다. 따라서 Heidegger가 사용하는 Geschichtlichkeit라는 말은 정확히 번역하자면 生起性이다.⁹⁾ 歷史性을 生起性이라 이해한다면 그것이 우선은 통속적 역사 개념파의 연관에서 사용된 것이 아님을, 즉 "인간은 어쨌든 역사 속에서 산다"는 현상을 지칭하는 것이 아님을 짐작할 수 있으리라. 現存在는 生起

7) 같은 곳, 그리고 Poggler, 上揭書, S. 32~33 참조.

8) SZ, S. 403f.

9) 그럼에도 불구하고 Geschichtlichkeit는 통속적 의미에서의 역사와 어떤 방식으로든 연관을 맺고 있다. 이것은 이 장의 말미와 다음장에서 밝혀질 것이다.

의(歷史的)이기 때문에 비로소 歷史 속에서 살 수 있다.

그러나 生起한다는 말의 의미가 밝혀지지 않는다면 歷史性에 대해서는 아무것도 밝혀진 것이 아니다. 결론부터 말하자면 生起란 現存在가 ‘탄생과 죽음 사이에 펼쳐져 있음(Die Erstreckung zwischen Geburt und Tod)’¹⁰⁾을 의미한다. 이 말은 설명을 요한다. 이 말의 의미가 밝혀질 때에 비로소 生起의 의미가, 따라서 歷史性(生起性)의 의미가 밝혀질 수 있을 것이다.

現存在의 存在의 意味가 關心(Sorge)이고, 그 開心의 의미는 다시 時間性이라는 것을 현존재가 죽음에로의 존재(Sein zum Tode)임을 기반으로 하여 해명하고난 Heidegger는, 그러한 해명이 ‘일면적인’ 것은 아닌가 하고 되묻는다.¹¹⁾ 왜냐하면 現存在의 分析論이 죽음에로의 存在에 착안하여 現存在의 구조전체성(Strukturganzheit)을 획득하려고 노력했지만 죽음이란 결국 하나의 끝에 불과하며 또 다른 하나의 끝, 즉 탄생은 고려되지 않은 것이 아닌가 하는 우려 때문이다. 現存在가 종말에로의 존재(Sein zum Ende)라면 마찬 가지의 권리로 始作에로의 존재(Sein zum Anfang)이기도 하지 않은가? 그리하여 現存在의 分析論은 “現存在가 마치 ‘앞으로 향해서’만 실존하고 모든 既在했던 것은 ‘자기 뒤에’ 남겨둬버리듯이 주제화되었을 뿐”¹²⁾이 아닌가? 이러한 의문에 대한 Heidegger의 답은, 물론 始作에로의 존재도 고려되지 않았지만 시작과 종말, 즉 탄생과 죽음 사이의 펼쳐짐도 고려되지 않았다는 것이다. 이때 Heidegger에게 중요한 것은 단순히 처음과 끝이 고려되지 않았다는 것이 아니라, 始作에로의 존재, 종말에로의 존재가 現存在의 구조에 있어서 진실로 무엇을 의미하느냐는 것이며, 그 양자가 어떻게 ‘탄생과 죽음 사이의 펼쳐짐’으로 통일되느냐 하는 것이다.

現存在가 ‘탄생과 죽음 사이의 펼쳐짐’이라 했을 때, 그 말의 의미는 단순히 ‘이전에 있었지만 이제 더 이상은 없는’ 처음과, ‘아직 오지는 않았지만 앞으로 언젠가는 올’ 끝 사이를 그때그때의 체험들로 채워나간다는 것이 아니다.

現存在는 잇달아 다가와서는 사라져 버리는 체험들이라는 순간적 현실성의 합계로서 실존하지는 않는다. 또 이러한 잇달은 繼起들이 하나의 둘을 점차로 채워나가는 것도 아니다. 왜냐하면 오직 ‘현재의’ 체험들만이 ‘현실적’이며 그 둘의 두 한계인 탄생과 죽음이 지나간 것이거나 이제 비로소 다가올 것으로서 현실성을 가지지 못하는데, 어떻게 하여 이 둘이 사물적으로 존재할 것인가?¹³⁾

現存在가 죽음에로의 存在라고 했을 때, 죽음이란 ‘아직 오지 않았지만 앞으로 언젠가

10) SZ. S. 373.

11) 같은 곳.

12) 같은 곳.

13) SZ. S. 374.

는 을’ 그 무엇이 아니며, 죽음에로의 존재도 인간이 일정 기간 살다가 언젠가는 죽는다는 것을 두고 하는 말이 아니다. 오히려 現存在의 삶이 이미 本質的으로 죽음에 의해서 規定받고 있다는 것이다. 죽음이 없으면 삶도 없다. 삶이란 매순간마다의 죽음의 克服이다. 오직 그러한 방식으로만 삶은 유지될 수 있다. ‘永遠한 삶’ 즉 죽음이 없는 삶은 지루해서 못 사는 것이 아니라 이미 삶이 아니다. 영원히 죽음에 의해 위협받을 때에라야 비로소 영원히 살 수 있다. 삶은 죽음을 극복하는 방식으로만 삶일 수 있다. 그러므로 죽음이란 삶의 끝이라기보다는 삶의 本質的 構造契機이다. 삶이 끊임없이 죽음의 위협을 받고 그것을 극복하는 한에서만 가능하다는 것, 이것이 Heidegger가 말하는 有限性의 의미이다. 現存在가 實存하는 것이라면, 그것은 오직 유한하기 때문이며, 즉 죽음에로의 존재이기 때문이다.¹⁴⁾

마찬가지로 現存在가 탄생에로의 존재라 했을 때, 탄생이란 ‘이전에는 있었지만 이제 더 이상은 없는’ 그 무엇이 아니며, 탄생에로의 존재도 언젠가 이전에 한 번은 탄생했었다는 사실을 두고 하는 말이 아니다. 오히려 現存在의 삶이 이미 本質的으로 탄생에 의해서 規定받고 있다는 것이다. 그때 그때의 탄생이 없다면 삶도 없다. 삶이란 매순간마다의 탄생의 받아들임이다. 오직 그러한 방식으로만 삶은 유지될 수 있다. 탄생이 없는 삶, 즉 ‘애당초부터 있었던’¹⁵⁾ 삶은 너무 오래 살았기 때문에 못 사는 것이 아니라 이미 삶이 아니다. 애초부터 자신의 탄생을, 즉 자기 자신임을 떠맡을 때에라야 비로소 애초부터 살았을 수 있다. 삶은 탄생을 떠맡는 방식으로만 삶일 수 있다. 그러므로 탄생은 삶의 시작이라기보다는 삶의 本質的 構造契機이다. 삶이 끊임없이 자기자신을 받아들이는 한에서만 가능하다는 것, 이것이 Heidegger가 말하는 유한성의 또다른 의미이다. 現存在가 실존하는 것이라면 그것은 오직 유한하기 때문이며, 즉 탄생에로의 존재이기 때문이다.

실존론적으로 이해한다면, 탄생은 결코 더 이상 事物存在하지 않는다 (*nicht mehr vorhanden*)는 의미에서의 지나가버린 것이 아니며, 죽음 또한 아직 事物存在하지 않으나 다가올 未收 (*Ausstand*)라는 존재방식이 고유한 것도 아니다. 既實的 現存在는 탄생적으로 실존하며, 죽음에로의 존재라는 의미에서 또한 이미 탄생적으로 죽고 있다 (*Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode*).¹⁶⁾

탄생적으로 실존하며 이미 탄생적으로 죽고 있다는 의미에서 現存在는 탄생과 죽음 사이에 (*zwischen*) 있다. 이때 사이라고 하는 것은 두 사물존재자의 가운데라는 의미가 아니라, 이미 자기 자신의 탄생이며 동시에 항상 자신의 죽음이라는, 탄생과 죽음의 통일

14) SZ, S. 249 ff.

15) 왜 이것을 표현하는 한 단어의 말이 없을까?

16) SZ, S. 374. 방점 필자.

(Einheit)을 본질적 구조계기로 가지면서 존재한다는 것이다. 바로 이 통일이 펼쳐짐(Erstreckung)의 의미이다. ‘탄생과 죽음 사이의 펼쳐짐’이란 그러므로 탄생과 죽음이 현존재의 본질적 구조계기로서 그兩者的 통일 속에서 비로소 현존재가 현존재로서 실존할 수 있다는 것을 뜻한다. 그러한 존재방식을 가진 존재자로서만이 現存在는 자신의 ‘삶의 도정’을 살아나간다. 그러나 이때, 現存在가 탄생과 죽음 사이의 존재로서 實存할 수밖에 없도록 이미 그렇게 펼쳐져 있다(erstreckt) 하더라도, 삶의 매순간에 있어서는 현존재 스스로 자신의 탄생을 받아들이며 또한 스스로 죽음을 극복한다. 그런 의미에서 現存在는 스스로를 펼친다(sich erstrecken). 現存在는 “미리부터 그 고유한 존재가 펼쳐짐(Erstreckung)으로서 구성되어 있다는 방식으로 스스로를 펼친다.”¹⁷⁾ 바로 이러한 펼쳐져 있으면서 스스로는 펼치는 것(erstreckte Sicherstrecken)이 현존재의 生起(Geschehen)이다.¹⁸⁾ 現存在가 다른 事物存在者와 다르게 삶과 죽음 사이에 펼쳐져 있으면서 스스로를 펼친다는 것, 이것이 現存在의 歷史性(=生起性)이다. 現存在는 歷史的으로 實存할 수밖에 없다. 즉 탄생이라는 절대적 被投性과 죽음이라는 절대적 가능성은 구조계기로 가지고 탄생적으로 실존하면서 이미 항상 탄생적으로 죽고 있는 방식으로 살아갈 수밖에 없다. 그렇지 않으면 삶이라는 것 자체가 성립하지 않기 때문이다. 그가 여러가지 중대한 사건이나 시국, 운명 속에서 살기 때문에 歷史的(生起的)인 것이 아니라, 그 존재가 이미 歷史的(生起的)이기 때문에 그러한 사건들과 관계맺을 수 있다. 現存在의 存在가 歷史的(生起的)이기 때문에 그것을 기반으로 해서 다른 모든 存在者도 歷史的(生起的)일 수 있다. 現存在야말로 제1차적으로 歷史的이다. 한층 더 과거의 것이라 하여 한층 더 歷史的(生起的)이 되는 것도 아니며 가장 오래된 것이라 하여 가장 본래적으로 歷史的(生起的)인 것도 아니다. 현존재는 ‘오래 전에 죽어버렸기 때문에’ 歷史的(生起的)이 되는 것이 아니라, 既實的 현존재로서 ‘현재에’ 歷史的(生起的)으로 존재한다.¹⁹⁾ 현존재는 본래적이건 비본래적이건 무차별적으로 현존재인 한 항상 歷史的(生起的)으로 존재한다.

그러나 이것으로 歷史性이 다 해명된 것은 아니다. 죽음에로의 존재로서 現存在는 항상 자신의 존재가능(Seinkönnen)이 문제이며, 시작에로의 존재로서 現存在는 이미 자기 자신의 被投性을 떠맡고 있다. 자신의 被投性을 떠맡으면서 존재가능을 위해 企投해야 한다는 것은 바로 관심(Sorge)이라는 존재구조를 가지고 있다는 뜻이다. 既實的 現存在가 탄생적으로 실존하고, 또 이미 탄생적으로 죽고 있다고 했을 때, 벌써 現存在의 역사성이 관심에 근거하고 있음이 암시되어 있었다.

두 ‘끝’과 그 ‘사이’는 現存在가 既實的으로 실존하는 한 존재하며, 오직 關心으로

17) 같은 곳.

18) SZ, S. 375.

19) SZ, S. 381.

서의 現存在의 존재의 근거 위에서만 가능하다는 방식으로 존재한다. 被投性과 도파적 내지 선구적 죽음에로의 존재의 통일에 있어서 탄생과 죽음은 現存在的(daseins-mässig)으로 ‘연관되어 있다’ 관심으로서 現存在는 ‘사이’이다.²⁰⁾

따라서 現存在의 歷史性(生起性)은 관심이라는 構造全體性(Strukturganzheit)에 근거한다. Heidegger가 짐짓 탄생에로의 존재를 고려하지 않았음을 우려하면서 탄생과 죽음의 연관을 중요시했던 것은, 그가 이미 관심구조에 역사성이 근거함을 깨닫고 있었기 때문이다. Heidegger에 있어서 사실 關心과 生起가 어느 정도로, 어떤 점에서 구별되는지는 명확지 않다. 위에 인용문에 비추어 보아 이렇게는 말할 수 있을 것이다 : 관심이라는 존재구조를 가진 存在者는 生起한다. 現存在가 이미 자기 자신이면서 동시에 자기 자신이 아니기 때문에, 즉 이미 자기 자신임을 떠맡으면서 동시에 자기 자신을 앞서서 있기 때문에 生起하는 것이며, 따라서 歷史的이다. Yorck 백작의 이념이 ‘歷史的인 것과 存在의 것의 類的 差別’을 철저히 수행해야 한다는 것이라면, 다른 存在者와 무관하게 그 자신 속에 충만해 있는 存在者와는 달리, 관심이라는 존재방식을 가짐으로써 자기 자신 속에 無를 끌어들이고(無化하고), 그 無를 채우기 위해 다른 존재자를 필요로 하는 存在者,에 無를 끌어들이고(無化하고), 그 無를 채우기 위해 다른 존재자를 필요로 하는 存在者, 즉 生起하는 存在者의 存在方式을 부각시킴으로써 Heidegger는 그러한 理念을 수행한 셈이다. 한편, 歷史性이 관심에 근거한다면, 또한 동시에 그 關心의 의미로서의 時間性에도 근거하고 있음을 짐작하기는 어렵지 않다.²¹⁾

그러나 歷史性과 關心이 전혀 동일하여 혼동되어 쓰일 수 있는 것이라면 굳이 歷史性이라는 개념을 새로 끌어들일 필요는 없을 것이다. 비록 동일한 現存在의 存在를 표현한 말이라 하더라도, 적어도 어떤 다른 측면에 착안했기 때문에 다른 말로 표현되었을 것임에 틀림없다. 歷史性과 關心은 어떠한 점에서 다른가? 兩者가 모두 現存在의 存在를 가리키는 말임에도 불구하고 어찌하여 歷史性은 關心에 근거한다고 말할 수 있는가? 앞에서 歷史性이 펼쳐져 있으면서 스스로를 펼치는 것이라 했을 때, 이 물음에 대한 첫번째 답은 이미 암시되어 있었다. 關心이 現存在의 一般的 存在構造를 일컫는 것이라면 歷史性은 그러한 구조 하에서의 구체적 삶의 연관을 표현한 말이다. 펼쳐져 있음이 現存在의 本質構造, 즉 관심을 의미하는 것이라면, 스스로를 펼침은 구체적 삶의 연관에서의 ‘실존’을 의미한다. 現存在는 既實的으로 實存하면서 스스로를 企投한다.²²⁾ 이때 企投는 여러 가능

20) SZ, S. 374 방점 Heidegger.

21) 關心과 時間性의 관계, 그리고 時間性과 歷史性의 관계는 「存在와 時間」 전체를 끌어들여야 해명할 수 있다. 여기서는 다만 時間性이 關心의 의미라는 데에만 주목하자. 歷史性과 時間性의 관계는 다음 장에서 밝혀질 것이다.

22) 이 말의 의미도 밝혀져야 하지만, 本稿의 범위를 넘어서는 것으로 일단 이해하는 것으로 전제 한다.

성에 대한 선택적²³⁾企投다. 즉 企投해 가는 곳은 항상 그 중 어느 하나의 가능성으로이다. 나머지 가능성들은 항상 뒤에 '남겨져 버린다' 만약 모든 가능성으로 '동시에'企投할 수 있다면 그는 더 이상 現存在일 수 없다. 그의 능력은 무한할 것이기 때문이다. 現存在는 자기 앞의 여러 가능성들 중 어느 하나에로 企投할 수밖에 없다는 것, 이것이 現存在의 有限性의 또 다른 의미이다. 한편, 現存在에게 열려진 여러 가능성들은 그 被投性에 있어서 이미 한계 지어져 있다. 現存在는 자기 자신임을 떠맡을 수밖에 없으며, 자기 자신의 배후로(즉 탄생 이전으로) 되돌아가서 스스로 '다른 자기'를 선택할 수 없다. 現存在는 스스로 자기를 선택한 것이 아니라 이미 자기로서 던져져 있다.

現存在는 存在하는 한, 던져져 있는 것인 바, 자기 스스로가 자신을 자신의 現에로 가져온 것이 아니다. 존재하는 한 그것은 또 存在可能(Seinkönnen)으로 규정되나 그 러한 존재가능은 자기 자신에 속하긴 하지만 現存在 자신으로서 스스로에게 주어졌던 것은 아니다. 실존하면서 그것은 자신의 被投性의 배후로는 결코 되돌아가지 않으며, 이렇게 '現存在는 있으며(이며), 있을(일) 수밖에 없다는 사실'을 그때마다 비로소 자신의 자기임으로부터 해고시켜서 現으로 끌어들일 수 없다. 被投性은 그러나 사실적으로 다가왔다가 다시 現存在로부터 멀어져 나가는, 現存在와 함께 일어나는 사건으로서, 現存在 배후에 놓여 있는 것이 아니라, 現存在는 끊임없이—그것이 존재하는 한—관심으로서, 자신의 '있으며(이며), 있을(일) 수밖에 없다는 사실' 바로 그것이다. 이러한 존재자로서…… 그것은, 실존하면서 자신의 존재 가능의 근거이다.²⁴⁾

만약 현존재가 자기 자신을 선택할 수 있다면, 즉 그의 탄생의 배후로 되돌아갈 수 있다면, 그는 더 이상 현존재가 아니다. 그의 능력은 무한할 것이기 때문이다. 被投된 존재자로서 현존재는 자신의 被投性을 떠맡을 수밖에 없으며, 그러한 被投性 속에 이미 자신의 존재가능의 한계가 그어져 있다는 것, 그것이 現存在의 有限性의 또 다른 의미이다. 이러한 두 가지 有限性 개념에 힘입어 현존재의 歷史性도 더욱 명료하게 한계지어진다. 구체적 삶의 연관에서 그에게 열린 가능성은 그의 被投性에 의해 이미 한계지어져 있고, 그러한 한계 속에서 그가 企投해 갈 수 있는 곳은 어느 하나의 가능성 뿐이라는 것, 이것이 歷史性的 의미에 포함되어 있다.²⁵⁾ 事物存在者가 역사적일 수 없는 것과 마찬가지로 무한한 存在者, 예를 들어 神도 역사를 가질 수 없다. 神에게는 '지금 여기에' 모든 것이 갖추어져 있기 때문이다. 오직 現存在와 같이 자기 자신임을 떠맡으면서 자신의 존재기능이 문제인 존재자만이 歷史的이다. 오직 그러한 存在者만이 '역사'를 가질 수 있다. 神이나 事物

23) 이때 선택의 능동성과 스스로의 離침을 연결하여 이해하라.

24) SZ, S. 284. 방첨 Heidegger.

25) 이 부분의 논의는 Rosales, Transzendenz und Differenz S. 227ff에서 힘입은 바 크다.

Heidegger가 現存在의 이러한 성격을 주제적으로 다룬 곳은 SZ, S. 284ff.

存在者는 歷史를 가질 수 없으며, 가진다 해도 現存在와의 연관 하에서이다.²⁶⁾ 歷史性이 現存在의 유한성과 관련 맺고 있다는 데에, 歷史性을 단순히 生起性이라 번역해 치워버릴 수 없는 이유가 있다. 이러한 의미에서의 歷史性은 어떤 방식으로든 통속적 역사개념과 연관되어 있기 때문이다. 그러나 現存在의 存在를 관심이나 실존 이외에 '역사성'으로 표현한 또 하나의 더욱 근원적인 이유는 다음 장에서 밝혀질 것이다.

이제 지금까지 밝혀진 歷史性의 의미를 정리하면 다음과 같다 : 역사성이란 現存在의 存在方式으로서, 현존재의 존재의미인 關心에 근거하며, 탄생과 죽음 사이에 펼쳐져 있으면서 스스로를 펼침, 즉 生起한다는 성격을 일컫는 바, 現存在가 자신의 被投性을 떠맡으면서 그 속에서 한계치어진 諸可能性 층의 하나로 스스로를 企投할 수밖에 없다는 有限性의 의미를 포함하고 있다.

III. 本来的 歷史性

歷史性이 現存在의 存在方式인 한, 本來의 이건 非本來의 이건 現存在는 항상 歷史的으로 存在한다. 그러나 구체적 現存在는 언제나 本來의 이거나 非本來의 으로 存在할 수 있을 뿐이다. 이제 그 두 가지 存在樣相에서 歷史性이 어떻게 드러나는지를 규명해 보아야 한다. 그때에야 비로소 歷史性의 의미가 완전히 밝혀질 수 있을 것이다.

現存在의 本來性은 죽음에로의 先驅的 決斷性(Vorlaufende Entschlossenheit)에서 얻어진다. 先驅的 決斷性이란 자기의 죽음을 두려워하지 않고 '人命在天'임을 믿으며 '死生決斷'을 낸다는 뜻이 아니다. 그러한 것이야말로 非本來의 現存在의 典型的 행동양식이다. 가장 위대한 용사나 가장 위대한 혁명가야말로 가장 頽落되어 世界內部의 인 것에 몰두하는 者이다.²⁷⁾ 先驅的 決斷性이란 단지 頽落으로부터 자신의 고유한 存在으로 스스로를 되불러들여 "자기 자신인 存在者를 그 被投性에 있어서 전적으로 떠맡는다(tübernehmen)"²⁸⁾ 는 것을 의미할 뿐이다. 이 말은 설명이 필요하다. 우선 문제가 되는 것은 '자기 자신'이란 '누구'인가 하는 점이다.

現存在가 '存在的인 것'과 다른 '歷史的인 것'이며 또 그것의 '本質'이 어떠한 '무엇'이 아닌 '實存'한다는 것 이외의 아무것도 아니라 했을 때, 現存在의 自己도 事物의 존재 방식을 가진 어떤 '實體'일 수 없다는 것을 어느 정도 암시받을 수 있다. Heidegger는, 전통적 존재론이 모두 自我가 마치 인간이라는 존재자를 밀받침해주고 있는 어떤 근거(실

26) F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, S. 270도 이 점을 부각시키고 있다.

27) 境存在의 頽落性 또는 非本來性이란 결코 가치평가적인 용어가 아니다. 이것은 本來性에 있어 서도 마찬가지다. 이 점을 오해하면, Heidegger는 마치 어떤 '삶의 지침'을 마련해주는 '실 존철학자'인 양 오해되어 버린다.

28) SZ. S. 382.

체 또는 주체)인양 오해함으로써 事物存在性에 바탕을 둔 存在論의 성향을 벗어나지 못하고 있다고 비판한다. 그는 특히 Kant의 自我論을 비판함으로써 이 점을 더욱 철저히 부각시킨다.²⁹⁾ 즉 Kant가 自我를 어떤 실체(Substanz)으로 환원될 수 없는 것으로 보았으며, ‘나(Ich)’라는 하나의 표상이라기보다는 ‘나는 생각한다(Ich denke)’라고 하는 思惟의 형식 내지 작용 자체로 생각했음은 전통적 自我概念을 탈피한 올바른 파악이었으나, 이 自我를 다시 主觀(Subject)으로 규정함으로써, 存在論의으로는 잘못된 의미를 그것에 부여하고 있다는 것이다. 主觀이라는 개념은 “自己로서의 自我의 自己性(die Selbsttheit des Ich qua Selbst)을 표현하는 말이 아니라 이미 항상 사물적으로 존재하고 있는 것의 自體性과存立性(die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen)을 표현하는 것이기 때문이다.”³⁰⁾

‘存在的인 것’과 ‘歷史的인 것’이 구별되듯이, 事物存在者의 ‘自體性’과 現存在의 ‘自己性’도 염밀히 구별되어야 한다는 것은 Heidegger 哲學의 핵심 명제이다. ‘自己性’이라는 말조차도 일상적 용법에서는 모종의 지속적인 基體라는 뜻을 내포하고 있다면, 여기서는 그러한 모든 함축을 넘어서서 이해되어야 한다. 현존재란 도대체 어떤 ‘무엇’이 아니며, 따라서 ‘기억의 축적’으로서의 ‘自我’일 수도 없다. 거기에는 이미 ‘지속적 基體’라는 事物存在性이 내포되어 있기 때문이다.

한편, 現存在의 頽落性을 논하는 자리에서 Heidegger는 이미, 일상적 現存在의 自己가 世人—自己(das Man-selbst)임을 밝혔었다. 그러나 그러한 自己는 결코 現存在의 本來的自己가 아님도 또한 동시에 언급하고 있다.³¹⁾ 일상적 現存在도 분명 ‘나’라고 말하며, 그 말로써 분명 자기 자신인 바로 그 存在者를 가리키는 것이지만, 그때 자기를, 頽落하여 물입해 있는 세계로부터 이해하는 경향을 가지기 때문에, 자신의 존재양식에 대해서는 스스로를 오해하고 있다는 것이다. 頽落한 現存在는 本來的自己에게 맞닥뜨릴 때의 그 ‘무시무시함 (Unheimlichkeit)’에서 도파하여 世人 속으로 물입함으로써, 자기를 世人—自己라는 어떤 事物存在的인 實體로 이해하고, 그러한 世人—自己를 ‘나’라고 부른다. 그러나 世人—自己는 본래적 自己의 實存的 變樣(existenzielle Modifikation)³²⁾에 불과할 뿐

29) SZ, S. 318 ff.

30) SZ, S. 320. 방점 Heidegger.

31) SZ, S. 126.

32) SZ, S. 318. 그러나 SZ, S. 130에서는 오히려 “본래적 자기존재(Selbstsein)는… 본질적 實存疇로서의 世人의 한 실존적 變樣이다”라고 말한다. 그러나 이것은 非本來的으로 존재할 수밖에 없는 現存在(世人은 實存疇이다)에게, 본래적 自己일(Selbstsein) 수 있는 본래적인 태도일 뿐 實存疇가 아니다)을 강조한 것에 지나지 않으며, 본래적 自己(Selbst)의 입장에서 보면, 世人—自己가 하나의 실존적 변양에 불과하다고 말할 수 있다. 그러니까 본래적 자기의 입장에서 보면, 頽落된 현존자는 비본래적 양상에서 존재하고 있는 셈이나, 그 본래적 자기의 존재방식이 이미 항상 頽落될(즉 비본래적일) 수밖에 없도록 되어 있기 때문에, 거꾸로 비본래성의 입장에서 보면 본래적인 태도 자체가 ‘비본래적’인 것이다.

결코 真正한 本來的 自己가 아니며 결국 ‘아무도 아니다’ 本來的自己란 그려한世人으로부터 떨어져나와 오직 자기 자신 앞으로 나아갔을 때에만, 즉 先驅的으로 決斷했을 때에만 확보된다.³³⁾ 先驅的으로 결단한 現存在는 자기 자신의 전적인 無化可能牲, 즉 절대적 現存在不可能性 (schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit)³⁴⁾ 인 죽음에 직면함으로써, 다른 모든 他者와의 관계에서 벗어나 没交涉的 (unbezüglich)이 되고, 오직 자기 자신인 存在者와 ‘관계’할 뿐이다.³⁵⁾ 그럼으로써 자기 자신과만 관계하게 될 때 자기가 누구인가 하는 것이 분명히 드러난다. 그러나 그렇게 하여 만나는 ‘자기’는 결코 어떤 ‘무엇’이 아니며, 굳이 말로 표현한다면 ‘가능성’이라고나 부를 수 있는, 그런 것이다. 오직 無만이, 아니 그것은 이미 어떤 存在者이기여 전혀 아무 것도 아닌 것은 아니나, 그 ‘本質’이 ‘實存’한다는 것 이외에는 아무것도 아닌 者, 자기 자신이면서 同시에 자기 자신을 앞서서 있기 때문에 관심이라는 존재방식으로 존재할 수밖에 없는 者, 그리하여 자기 자신 속에 無를 끌어들이고 바로 그 無로서 存在하는 者, 이미 탄생과 죽음의 사이이기 때문에 매순간 자신의 탄생을 떠맡고 죽음을 극복해야만 하는 유한한 존재자, 오직 그러한 존재자만이 가장 친숙해야 할 자기 자신 앞에 섰음에도 불구하고 자신의 그 아무것도 아님의 무시무시함에 전율하고³⁶⁾ 世人으로 퇴락한다.³⁷⁾ 그러한 존재자에게 自己란 實存한다는 바로 그것 자체, 자신이 있으며 있어야 한다는 既實性 (Faktizität) 바로 그 자체, 그러면서도 이미 항상 스스로를 앞서고 있다는 實存性 (Existenzialität) 바로 그 자체 이외의 아무것도 아니다. 그에게 자기임을 확보해주는 아무런 ‘基體’도 존재치 않으며, 오직 자신이 살아 있고 살아야 하며 살기 위해 스스로를 넘어서고 있다는 어떤 ‘관계’만 있을 뿐이다. 그러면서도 그 實存은 항상 나의 것 (Jemeiniges)인데, 그것은 先驅的 決斷性 속에서 확보될 수밖에 없다. 선구적으로 결단하여 자기 앞에 선 現存在는 자신의 아무것도 아님, 즉 無 앞에서 불안해 하며 그 무시무시함에 전율한다. 이때 전율은 다른 現存在의 것을 자기가 느낄 수도 없고, 자기의 것을 다른 現存在가 대신 느껴줄 수도 없으며 오직 나의 것을 내가 느낄 수 있을 뿐이다. 현존재의 자기성은 나만이 느낄 수 있는 이 전율에서 찾아질 수밖에 없

33) 선구적 결단성을 설명하기 위하여 자기성을 설명해야 했고, 자기성을 설명하기 위하여 다시 선구적 결단성을 끌어들인 우리의 ‘순환 논증’은 불가피한 것임이 그 개념들이 다설명된 후에 는 자연스럽게 이해될 것이다.

34) SZ, S. 250.

35) 본질적으로 頽落할 수밖에 없는 현존재에게 과연 선구적 결단이 가능한가 하는 것은 의문으로 남는다. Heidegger는 양심이라는 현상을 해석함으로써 그것이 가능함을 증명한 것으로 생각 하지만, 그 해석이 너무도 특이하여 실제로 증명력이 있느냐 하는 것도 또한 의문이다. 여기서는 다만 Heidegger의 설명을 따르는 데에 만족하기로 한다.

36) Sartre는 이를 ‘구토’라 표현한다.

37) 現存在의 自己성을 확보하기 위해 사용한 언어들의 ‘非論理性’—반드시 論理的이지 않은 것은 아니지만—은 Heidegger가 이미 간파했듯이 (SZ, S. 39) 우리의 언어가 가지고 있는 존재론적 성격상 어쩔 수 없는 일이다. 이 부분의 논의는 오히려 그것을 ‘느끼려고’ 할 때 더 잘 이해될 수 있을 것이다.

다. 전율하는 바로 그것, 또는 전율 그 자체가 現存在의 本來的 自己이다. 전율이 무엇 앞에서의 전율이라면, 그때 전율하는 者와 그 '무엇'은 동일한 존재자인 현존재 자신이다. 말하자면 선구적으로 결단하여 본래적 자기로서 실존하는 현존재는 전율이 전율 앞에서 전율을 전율하고 있는 셈이다. 어떤 다른 것 앞에서의 전율은 공포이지 전율이 아니다. 전율은 전율을 전율할 때 비로소 전율일 수 있다. 마찬가지로 우리는 다음과 같이 말할 수 있다: 無가 無 앞에서 無를 불안해 한다; 관심이 관심 앞에서 관심을 관심한다; 실존이 실존 앞에서 바로 그 본래적 실존을 실존한다; 자기가 자기 앞에서 바로 그 자기를 떠맡는다. 이것이 선구적 결단성의, 즉 本來性의 의미이다. 선구적으로 결단한 현존재가 頽落으로부터 자신의 고유한 존재에 스스로를 되불려들인다는 것은 다른 모든 存在者와의 교섭으로부터 떨어져나와 항상 나의 것인 자기의 實存 앞에 마주 선다는 것이며, 또 자기 자신을 전적으로 떠맡는다는 것은 실존하면서 이미 자기를 넘어서고 있는 자기, 이미 자기의 可能性으로 있는 자기, 즉 자기의 無, 자기의 실존가능성을 두려워하지 않고 자기의 것으로 한다는 것이다. 오직 그때에만 현존재는 자기 자신으로 실존한다. 그러나 그때의 자기가 선구적으로 결단하고 있는 자기라면, 어떤 의미에서는 先驅的 決斷性 자체가 現存在의 本來的 自己이다.³⁸⁾ 現存在의 이러한 自己性을 Kierkegaard는 이미 '관계'라는 말로 표현한 바 있다. "자기란 자기 자신에 관계하는 관계이고, 바꾸어 말하면 그 관계 자체가 자기 자신에게 관계하는 관계에 대한 관계인 것이다. 따라서 자기는 단순한 관계가 아니고, 관계가 자기 자신에게 관계하는 관계이다."³⁹⁾

現存在의 本來的 自己가 실존한다는 그 사실 이외의 아무것도 아니며, 歷史性이라는 것도 그려한 실존을 다른 말로 표현한 것에 불과하다면, 이제 왜 Heidegger가 굳이 歷史性이라는 말로 現存在의 存在方式을 표현했는지가 명확해진다. 現存在는 역사적인 사물들과 관계를 맺고 살기 때문에 역사적인 것이 아니라 그 存在方式 자체가 철두철미 歷史的이다. 즉 실존적이다. 그를 밀받침해주는 아무런 '기반'도 없으며 오직 살고 있고 살아야 한다는 '관계'만 있을 뿐이다. 이런 의미에서 歷史性은 통속적 역사개념과 어떤 방식으로든 관련맺고 있다. Heidegger는 특히 선구적으로 결단하며 자기 자신으로 實存하는 現存在의 歷史性(生起性=實存)을 運命(Schicksal)이라 부른다. 이제 Heidegger 자신의 설명을 따라 운명이라는 현상을 추적해 볼 필요가 있다.

頽落된 現存在는 平均的이며 公共的으로 널리 알려져 있어서 '流行'이 된 것으로부터 자신의 實存可能性을 이해한다. 그러나 本來的 實存은 "被投된 것으로서 떠맡은 遺產(Erbe)으로부터 그 本來의 實存의 가능성을 開示한다."⁴⁰⁾ 이때 유산이란 조상으로부터 물려받

38) SZ. S. 322. 참조.

39) Kierkegaard, 즉음에 이르는 병 p. 21 (임 춘갑譯).

40) SZ. S. 383. 방점 Heidegger.

은 문화 유산이나 전통 같은 것이 아니다. 그런 것들은 모두 평균적, 공공적인 ‘유행’에 불과하다. 유산이란 자신의 現(Da)에로 열려져 있으면서 유한하게 실존할 수밖에 없는 現存在의 存在 자체이다. 결단한 현존재는 자기 자신으로 실존하고 그때 자기자신임, 즉 자기의 유산을 “스스로에게 넘겨준다(Sichüberliefern = 傳承)”⁴¹⁾ 頽落한 現存在에게 歷史는 여러가지 사건이 뒤엉켜 있고, 대단히 우연적이며, 때로는 ‘발전’ 했다가 때로는 ‘퇴보’하는 것처럼 보이나, 죽음에로의 先驅는 “모든 우연적이며 ‘잠정적인’ 가능성들을 물아내어 버리”⁴²⁾고, 오직 자신의 유한한 實存 자체만을 떠맡는다. 그러한 現存在에게는 아무런 목적도 있을 수 없으며, 자신이 살고 있으며 살아야 한다는 有限性만을 유산으로서 넘겨받아야 한다. “오직 죽음에 대해 자유롭다는 것(Freisein)만이 현존재에게 단적인 目的을 주며, 실존을 그 有限性으로 부딪히게 한다.”⁴³⁾ 이 유한성으로, 즉 자기의 실존으로 선구적으로 결단하여 그것을 선택하는 것이 바로 運命이다. 運命은 “先驅의 決斷性에서 일어나는 現存在의 根源的 生起로서, 그 속에서 現存在가 죽음에 대해 자유로우면서, 상속되었으나 선택된 가능 속에서 자기 자신을 스스로에게 넘겨준다.”⁴⁴⁾ 그 가능성은, 이미 被投性 속에서 넘겨받을 수밖에 없는 것이지만 先驅의 決斷함으로써 그것 앞으로 나아갔다는 점에서 “상속되었으나 선택된” 것이다. 그러므로 運命이란 선구적으로 결단한 現存在의 本來의 實存(生起)으로서, 그때 現存在는 죽음을 회피하지 않고 그것에 맞서서, 넘겨받은 것이나 결단한 본래적 실존의 가능성 속에서 자기 자신으로 실존한다는 것을 뜻한다. Heidegger에 있어서 運命이 이런 것이라면, 그것은 매우 逆說의 의미를 가지고 있다. 일상적 의미에서의 運命은 ‘알 수 없는 힘에 의해 예정되어 있어서 어찌할 수 없는 것’을 뜻하지만, 여기서의 運命은 그것과 함께 현존재 자신이 결단하여 선택했다는 의미도 포함되어 있기 때문이다. 運命의 現存在는 有限的 存在로서의 자신의 實存을 떠맡을 수밖에 없다는 점에서 無力(Ohnmacht) 하나, 그러한 有限性으로 결단하여 그 무시무시 함에 맞설 수 있다는 점에서 압도적인 힘(Ubermacht)을 가진다.

先驅하면서 죽음을 자신 속에 강력하게 만들 때, 現存在는 죽음에 대해 자유롭게, 자신의 유한한 자유의 압도적인 힘에 있어서 스스로를 이해한다. 그리하여 선택을 선택했을 때에만 그때마다 ‘존재하는’ 이 유한한 자유에 있어서 자기 자신에게로 넘겨 쳐 있다고 하는 無力を 받아들인다.⁴⁵⁾

運命은 따라서 강력한 無力이며, 선택된 선택 불능이다.

41) 같은 곳.

42) SZ, S. 384.

43) 같은 곳.

44) 같은 곳 방점 Heidegger.

45) 같은 곳 방점 Heidegger.

運命的 現存在는 그러나 本質的으로 다른 現存在와의 相互共同存在(Miteinandersein)이며, 따라서 現存在의 生起은 共同生起(Mitgeschehen)이다. Heidegger는 이 共同生起를 歷運(Geschick)이라 부르고, 그것이 民族이나 共同體의 生起임을 명시한다.⁴⁶⁾ 그리고는 運命的 歷運(schicksalhafte Geschick) 이야말로 ‘現存在의 완전한 本來的 生起’를 이룬다고 말한다. 즉 선구적으로 결단한 현존재가 자신의 운명인 것과 마찬가지 의미에서 민족이나 공동체도 자신의 歷運일 수 있다는 것이다. 그러나 여기에는 의문의 여지가 있다. 運命이 現存在의 本來性에서 가능한 것이라면 그것은 이미 모든 他者와 没交涉的으로 된 것이며 그렇게 함으로써만 온전히 자기자신임을 떠맡을 수 있을 것이요, 따라서 他者와의 共同生起란 현존재의 本質的 頽落性을 설명해줄 수는 있을지언정, 그 자체 본래적일 수는 없는 일이기 때문이다. 그러나 열쇠는 民族이나 共同體라는 데에 있다. 相互共同存在란 여러 現存在들을 합해 놓은 것이 아니며, 민족이나 공동체와 같이 하나의 全體를 이룬다(바로 여기에 Sartre에게는 ‘地獄(enfer)’에 불과했던 他者가 Heidegger에게는 ‘配慮(Fürsorge)’의 대상일 수 있었던 이유가 있다). 全體로서의 민족이나 공동체는 事物存在하는 것이 아니라 生起한다. 그것이 生起하는 한 어떤 방식으로든 ‘自己性’을 가질 수 있다. 하나의 공동체가 自己로서 生起하는 것, 그것이 바로 歷運이다. 歷運으로서 生起하는 민족이나 공동체에게 歷史란 우연적 사건들의 ‘발전’과 ‘퇴보’로 이루어지는 것이 아니라 단지 하나의 ‘반복’일 뿐이다. 자신의 本來的 實存의 입장에서 보면 각 ‘世代’는 자기‘世代’의 실존을 감당해나가야 하는 것일 뿐이기 때문이다. 민족이나 공동체의 自己性도 실존한다는 사실 그 자체 이외의 곳에서 찾아질 수는 없다.

이상에서 설명한 運命과 歷運이 現存在의 本來的 歷史性이다.⁴⁷⁾ 時間性과의 연관을 살펴봄으로써 本來的 歷史性이 더욱 명확히 드러날 것이다.

우리는 앞에서 이미 現存在의 歷史性이 關心이라는 存在構造에 근거하며, 관심의 의미로서의 時間性에도 근거함을 지적한 바 있다. 時間性이 어떻게 하여 關心의 의미인가 하는 것은 「存在와 時間」 전체를 이끌어들여야 설명될 수 있을 것이지만, 우리에게 중요한 것은 時間性이 關心이라는 현존재의 존재방식을 極端化한 표현이라는 점이다. 現存在가 事物存在者와는 전혀 다른 존재방식을 가진다는 것을 밝혀낸 Heidegger로서는 事物存在性에 근거하고 있는 전통 존재론의 색채를 가능한 한 배제하면서 現存在의 독특한 實存構造와 自己性을 나타내줄 수 있는 표현법이 필요했으며, 그것이 바로 時間性이다.

事物(實體)은 시간 속에서 지속한다. 그것은 시간 속에 있으며, 시간과 함께 변화한다. 그러나 그것의 시간에 대한 관계는 어떤 ‘지금’으로부터 또 다른 ‘지금’으로 옮겨간다는 것이며, 따라서 어떤 주어진 순간에 있어서 과거는 ‘더 이상 존

46) 같은 끝.

47) Schicksal과 Geschick은 Geschehen과 Geschichtlichkeit 와의 연관을 고려하여 선택된 용어임을 주의하라.

재하지 않으며’ 미래는 ‘아직 존재하지 않는다.’ 그러므로 시간에 대한 그것의 관계는 外的이다. 반면 實存은 단순히 ‘지금’에만 한정되어 있는 것이 아니다. 企投하면서 그는 이미 未來 속에 있으며, 被投된 것으로서 항상 이전에 그것이었던 자로서 있다. 實存은 단순히 ‘時間 속에’ 있어서 하나의 ‘지금’으로부터 다음의 ‘지금’으로 시간을 따라 움직인다기보다는 오히려 시간을 들이며(take), 시간을 가지고 있다. 물론 직접적인 관심사들에 산란해서 非本來的方式으로 實存하는 現存在은 단순히 순간에서 순간으로 ‘전너뛰는’ 사물들과 유사한 방식으로 존재하는 경향을 가진다. 그러나 그것은 頽落한 實存이다. 여하한 경우에도 우리는 現存在를 시간을 통해 지속하는 여러 다른 사물들 중의 하나로 생각할 수는 없다. 그러나 분명히 本來의 實存에서는 時間性의 次元들이 가장 완전히 통일되며 전정한 自己性이 획득된다. 죽음으로 스스로를 企投한 實存은 이미 다가올 것의 한계에로 離고 들어간 것이며, 자신의 既實的 책임존재를 떠맡음으로써 양심에 부응할 때, 既在했던 것을 자기의 것으로 한다. 이렇게 ‘앞서서’와 ‘이미’를 자기의 것으로 함으로써 실존은 현재에 대해 자유로울 수 있다. 本來의 現存在는 “既在的으로 現在化하는 到來의 통일”을 露現시킨다. “이것을 우리는 ‘時間性’이라 부른다.(SZ. 326).”⁴⁸⁾

現存在가 시간 “안에” 시간과는 “외적으로” 존재하는 事物存在者와는 다르게 “시간을 들이고, 시간을 가지고 있으며,” 따라서 그 존재가 時間性으로 표현될 수 있는 것은 그것이 실존하기 때문에, 즉 관심으로 존재하기 때문에 가능하다. 다만 본래적 실존 속에서 관심의 전構造契機들이 근원적·통일적으로⁴⁹⁾ 드러난다는 의미에서 時間性이 관심의 ‘근거’일 수는 있다. 그러나 그렇다고 하여 時間性은 관심과 별개의 현상인 것은 아니며, 오히려 근원적 양상에서의 실존 자체이다. 그러므로 이제 역사성도 시간성에 근거할 수밖에 없다. 역사성은 現存在의 存在方式이 관심이기에 가능한 것이기 때문이다.

그 存在에 있어서 본질적으로 到來의이며, 따라서 자신의 죽음에 대해 자유롭게, 그것에 부딪쳐 부서지면서 자신의 既實의 現에로 스스로를 되던질 수 있는 存在者만이, 즉 到來의인 것으로서 等根源的으로 既在의인 존재자만이 상속받은 가능성을 스스로에게 넘겨주면서 자신의 고유한 피투성을 넘겨받고, ‘자기시대’에 대해 瞬間의일 수 있다. 오직 본래적이면서 동시에 유한한 時間性만이, 運命, 즉 본래적 역사성과 같은 것을 가능하게 한다.⁵⁰⁾

오직 그 存在가 時間性인 존재자만이 선구적 결단성 속에서, 즉 본래적 시간성의 時化

48) J. Macquarrie, Martin Heidegger, pp. 34 ff.

49) 근원적이라 “본래적이며 전체적”(SZ. S. 306)이라는 뜻이며, 통일적이라 頽落되어 산란되지 않고 온전하게 드러난다는 뜻이다.

50) SZ. S. 385. 전체가 이탈릭체, 빙점 부분은 격자체 강조.

(Zeitung)에 있어서 운命으로 존재할 수 있다. 운命으로 실존하는 現存在는 죽음으로 先驅하면서, 자기자신임을, 즉 자기의 실존가능성을 스스로에게 넘겨준다. 그러한 傳承이 시간성에서는 反復(Wiederholung)으로 표현된다. “反復이란 명료한 傳承이며, 다시 말하면 現存在의 가능성이 되돌아감(Rückgang)”⁵¹⁾이다. 現存在 했던 現存在의 가능성으로 되돌아간다는 것은 그러나, ‘이전에 존재했던 것을 오늘에 되살림’을 의미하는 것이 아니라, 자신의 실존을 떠맡는다는 뜻이다. 역사적으로 실존하는 現存在는 자신이 살고 있으며, 살아야 한다는 자신의 실존적 가능성을 되풀이할 수밖에 없다. 그러면서도 ‘포기하지 않고’ 자신의 實存을 떠맡으며, 그것도 실존한다는 것 이외의 아무것도 아닌 자기자신으로 실존한다는 것은 하나의 ‘충실성(Treue)’이며 “스스로 자신의 英雄을 선택하는 것이다.”⁵²⁾ 진정한 英雄이란 자신의 비극을, 결국은 ‘좌절’할 것임을 알면서도 과감히 뛰어드는 자이기 때문이다. “反復은 그러므로 ‘지나가 버린 것’을 도로 데려오는 것도 아니며, ‘현재’를 ‘물건너 간 것’에 다시 결부시키는 것도 아니다.”⁵³⁾ 反復은 오히려 현재에 있어서 ‘과거’로서 영향을 미치는 것을 ‘破棄(Widerruf)’,⁵⁴⁾ 해 버린다. 본래적으로 실존하는 現存在에게 역사란 여러 사건이 뒤엉켜서 일어나는 ‘발전’도 ‘퇴보’도 아니며, 오직 자기자신의 실존의 반복일 뿐이다. ‘오늘’에 퇴락한 現存在는 現在에 얹매여 있어서 자신의 과거조차도 현재로부터 이해하지만, 선구적으로 결단하여 자신의 既在했던 가능성을 반복하는 現存在는 현재로부터 ‘脫現成化(Entgegenwartigung)’⁵⁵⁾ 한다. 즉 거기서부터 눈을 들린다. 바로 그러한 脫現成化가 本來의 時間性의 瞬間(Augenblick)이라는 계기이다. 瞬間, 反復, 先驅라는 이 세 계기가 본래적 시간성을 이루며, 그 세 계기가 통일적으로 時化할 때, 즉 先驅의으로 決斷했을 때, 現存在는 자기자신으로 실존하고, 따라서 자신의 운命으로 실존한다.

現存在의 本來的 歷史性을 기반으로 하여 이제 Heidegger가 제시한 歷史學(Historie)의 이념을 이해할 수 있다.

모든 학문은 그것이 對象으로 삼고 있는 것을 主題化한다(thematisieren). 그것이 가능한 것은 現存在에게 世界라는 것이 열려 있고, 그 속에서 現存在가 企投하고 있기 때문이다. 主題化는 企投의 한 樣式이다. 세계의 열림, 企投 같은 것들이 現存在가 實存하기 때문에, 즉 歷史的이기 때문에 가능한 것이라면, 모든 학문은 이미 現存在의 역사성에 근거하고 있는 셈이다. 그러나 歷史學은 다른 학문과 달리 타월한 의미에서 그러하다. 그것은 現存在的 ‘삶’ 자체를 대상으로 하고 있기 때문이다. 한편, 現存在는 先學問의으로 각存

51) 같은 곳.

52) 같은 곳.

53) SZ, S. 385 f.

54) SZ, S. 386.

55) SZ, S. 391.

在者의 存在에 대해 企投하고 있으며, 그러한 企投 속에서 각 存在者의 영역이 한계지어진다. 각 학문도 그것이 대상으로 삼는 존재의 존재자으로 선학문적으로 기투하며, 그러한 기투 속에서 그것의 대상과, 그 대상에 대한 접근 방법, 개념의 구조 등이 미리부터規制받고 있다. 心理學은 그것이 心理現象이라고 미리부터 이해한 그 現象만을 연구하며, 그 理解에 의해 심리학의 방법과 개념도 함께 정해진다. 만약 心理現象의 존재방식에 대해 다른 理解(企投)가 대두된다면 다른 心理學이 나올 것이다. 그런데 歷史學은 현존재를 대상으로 삼고 있다. 유물이나 유적, 실록 따위가 역사학의 자료가 되는 것은 그것들이 現存在의 세계와 함께 노현되는 것이기 때문이다. 즉 현존재와 관계맺고 있는 한에서만 그것들은 역사학의 대상이 될 수 있다. 어쨌든 역사학의 대상이 현존재라면, 그것은 어떤 방식으로든 현존재의 존재를 이해하고 있는 셈이다. 이때 현존재의 존재가 '을 바르게' 이해되었을 때에만 '을바른' 역사학이 될 수 있을 것이다. 앞에서 우리는 現存在가 事物存在者나 도구존재자가 아닐 뿐 아니라, '삶과 죽음을 채우는 사전의 연쇄'도, '기억의 축적'도 아니며, 오직 살고 있으며, 살아야 한다는 實存 그 자체이외의 아무것도 아님을 누누히 강조했다. 그리고 그러한 실존이 그 본모습을 드러내는 것은 오직 선구적으로 결단한 본래적 현존재에게서만이라는 것도 밝혔다. 그렇다면 이제 歷史學은, 그것이 '을바른' 것인 한, 현존재를 그 진정한 자기성 속에서, 즉 본래적 실존 속에서 이해해야 할 것이다. 본래적 실존 속에서 이해된 현존재는 하나의 無로, 하나의 可能性으로存在하며, 따라서 "歷史學的 對象의 제일차적인 主題化는 現存在했던 現存在를," 그것이 이루어 놓은 업적이나 유물이 아니라 "그 實存可能性에로 企投"⁵⁶⁾해야 한다. 자기자신이면서 이미 항상 자신의 가능성으로 실존하며, 자신의 존재가능이 문제인 現存在으로, 즉 그 本來의 歷史性에로 企投한 歷史性만이 자신의 對象에 을바르게 정위한 역사학이 될 수 있다. 그러한 역사학, 현존재를 그 본래적 역사성에서 이해한 역사학이 바로 Heidegger가 제시한 역사학의 理念이다.⁵⁷⁾

IV. 非本來的 歷史性

앞 장에서 우리는 선구적으로 결단한 본래적 현존재만이 진정한 현존재 인 것으로 論議를 진행시켰었다. 그러나 사실은 비본래성이야말로 현존재에게는 '本來的'이다. 현존재가 현존재인 한, 그는 이미 퇴락되어 있기 때문인 까닭이다. 퇴락이란 결코, '타락'이 아니며, 자기자신 아닌 다른 존재자와 관계맺고 있다는 그 현상을 이름에 다름 아니다. 실존

56) SZ, S. 394.

57) Heidegger는 Nietzsche가 제시한 세 가지 역사가 현존재의 본래적 역사성을 예감한 것이었다고 생각한다. 기념비적 역사, 호고적 역사, 비판적 역사가 본래적 시간성의 세 계기인 先驅, 反復, 瞬間에 대응한다는 것이다.

이라는 말의 진정한 의미는 他者와 관련을 맺으면서 존재할 수밖에 없다는 것이다. 자기 자신이면서 이미 스스로를 앞서서 있는 존재자는 그 ‘틈’을 매우기 위해 世界內部的 存在者 옆에 있지 않을 수 없다. 그러기에 실존하는 현존재는 世界內存在이다. 世界內存在에게 頽落性은 實存論이다. 이 말은 현존재가 실존하는 한, 이미 항상 퇴락되어 있을 수밖에 없다는 것, 즉 世界內部的 存在者와 관계맺을 수밖에 없다는 것을 의미한다. 그렇기 때문에 우리는, 다른 他者와의 교섭에서 벗어나 자기자신에만 관계하는 先驅的 決斷性이 어떻게 가능한가 하는 것에 의문을 제기했던 것이다.⁵⁸⁾ Heidegger 자신도 선구적 결단성이 퇴락성과 달리 實存論(Existenzial)가 아니라, 實存的인(Existenziel) 태도임을 인정하고 있다.⁵⁹⁾ 그러나 어쨌든 자기자신이라는 것이 있기에 他者와의 교섭도 가능한 것이다. 그런 한, 자기자신과만의 관계맺음도 어떤 방식으로든 가능하다는 점에서, 우리는 별 다른 이의없이 선구적 결단성을 인정했던 것이다. 그러나 선구적 결단성의 가능성 여부에 관계없이, 頽落性이 現存在의 本質規定임은 확실하다. 즉, 現存在가 실존하는 한 이미 항상 世界內部的 存在者가 함께 노현된다(entdeckt). “現存在의 歷史性이라는 말은 無世界的 主觀이 역사적이라는 것이 아니라, 世界內存在로서 實存하는 存在者が 역사적이라는 말이다. 역사의 生起는 世界內存在의 生起이다.”⁶⁰⁾ 그러므로 現存在의 歷史性은 본질적으로 世界의 歷史性이며, “歷史의인 世界內存在의 存在과 함께 도구존재자와 사물존재자가 그때마다 이미 세계의 역사 속에 포함되어 있다.”⁶¹⁾ 실존하는 현존재에게 열려 있는 世界와 함께 노현되는 世界內部的 存在者를 Heidegger는 ‘世界歷史의인 것 (Welt-geschichtliches)’,⁶²⁾ 이라 부른다. 世界內部的으로 만나는 존재자의 존재론적 성격 및 그 존재의미에 관해서는 「存在와 時間」에서 명확히 밝혀진 바 없다. 다만 사물존재성이나 도구존재성으로 표현되어 있을 뿐이다. 그러나 그러한 존재자들이 현존재가 그때마다 속해 있는 世界 속에서만 노현된다는 점에서 世界歷史의이다. 아닌게 아니라 세계내부적 존재자들도 나름의 ‘運命’과 ‘歷史’를 가진다. 그들은 時間 속에서 한 순간으로부터 다른 한 순간으로 움직인다. 그러나 그들의 時間에 대한 관계는 外的이다. 현존재만이 “時間을 들이고 時間을 가지고” 있는 것이어서, 그 존재가 時間性이며, 따라서 역사적일 수가 있다. 현존재야말로 제일차적으로 歷史의이다. 世界 歷史의인 것은 現存在의 世界에 함께 속해 있는 한에서만 歷史의이다. 그러나 이 말은 世界內部的 存在者들이 현존재와 떨어져서는 도저히 ‘역사’를 가질 수 없다는 의미가 아니다. 그 말은 다만 세계역사적인 것이 현존재의 세계를 함께 구성한다는 바로 그 사실을 지적한 것에 불과하다. 박물관의 골동품이 ‘역사적’인 것은 그것이 오래되어 벌레먹었거나 많은 때가 묻었기 때문이 아니라 이미 현존재

58) 註 35 참조.

59) SZ 의 도처에서 특히 S.305 ff 참조.

60) SZ. S.388 방점 Heidegger.

61) 같은 뜻.

62) SZ. S.389.

했던 현존재의 世界에 속해 있었기 때문이라는 Heidegger의 유명한例도 바로 그러한 의미에서 이해되어야 한다.

본래적으로 퇴락되어 있어서 世界歷史的인 것들과 관계맺을 수밖에 없는 現存在는 여러가지 '업무'나 '관심사'에 자신을 빼앗기고 있다. 그는 자신의 역사를 세계역사적인 것으로부터 이해하고, 자신의 실존이 "탄생과 죽음 사이의 여러 사건들의 연쇄"로 이루어짐을 믿어 의심치 않는다. 그러나 그러한 自明性이야 말로 '애매하다(Zweideutig)'. 퇴락한 현존재는 애매성, 공공성, 평균성 속에서 살면서, 자신의 실존 가능성마저도 그런 방식으로 해석되어 있는 것으로부터 이해한다. '탄생과 죽음 사이'의 진정한 의미를 이해하지 못하고, 그것을 채우는 사건들(세계역사적인 것)의 繼起에만 주목한다는 것은 그의 頽落性을 반증하는 사실이다. 그러한 頽落性과 더불어 그는 자신의 존재방식마저도 세계내부적으로 출현하는 존재자 중의 하나로 오해한다. 현존재는 결코 출현하는 사물존재자가 아니며 "시간을 들이고, 시간을 가지고 있는" 역사적 존재자이다. 이러한 진술은 그러나, 결코 가치평가적인 것이 아니다. 本來의이라 하여 더 '바람직한' 것도 아니며, 非本來의이라 하여 더 '못한' 것도 아니다. 非本來의 現存在라고 실존하지 않는 것도 아니며, 따라서 역사적이지 않은 것도 아니다. 인간이란 항상 그렇게 다른 존재자와 더불어 실존할 수밖에 없다. 바로 이러한 실존, 즉 세계역사적인 것 옆에서 퇴락하여 존재하는 현존재의 실존이 非本來의 歷史性이다.

V. 結 論

"있는 것은 있고, 없는 것은 없다."라고 갈파한 Parmenides 이후의 모든 存在論은 좋든 싫든 그 말의 영향권에서 벗어날 수 없었다. 우리의 언어 자체가 이미 그러한 전통존재론에 뿌리를 박고 있는 것인 까닭에(또는 그 逆의 경우에도 마찬가지지만), 그것의 힘은 더욱 거센 것이었다. Heidegger 哲學의 의의는 이러한 현상에 반기를 들고 "存在的으로는 가장 가까우나, 存在論的으로는 가장 먼" 우리 자신으로 시선을 돌림으로써, 전통존재론이 결국 事物存在이라는 하나의 존재성격에 기반을 둔 '일면적인' 것임을 간파한 데에 있다. "자기자신이면서 이미 동시에 자기자신이 아닌 존재자"의 存在方式은 Parmenides의 '論理'를 넘어서는 곳에서만 이루어질 수 있다. Heidegger가 인간을 굳이 現存在(인간이 존재자임에도 불구하고 그가 왜 Daseiendes 나 In-der-welt-seiendes 라 표현하지 않았느냐에도 주의를 기울일 필요가 있다)라 표현하고, 그것의 삶을 실존이나 관심이라는 말로 대치시켰으며, 그것은 다시 時間性에 근거하게 한 것은 모두, 우리의 言語 내지 그것의 '論理'가 가지는 '害毒'으로부터 벗어나려는 시도였다. 歷史性이란, 사물존재자와 전혀 다른 인간이라는 존재자의 존재방식인 實存을 구체적 삶의 연관에서 표현한 말에 지나지 않는다. 그러므로 Heidegger의 歷史性에 있어서는 '과거'가 더 우위를 차지하는 것이 아니며, 오히려 實存의 實存性, 時間性에 있어서의 到來(Zukunft)가 더 문제이다. 이러한 현

상을 두고 Heidegger의 ‘역사관’은 미래지향적이라 이해한다면, 그것이야 말로 전적인 오해이다. 到來는 未來가 아니며, 오히려 과거, 현재, 미래가 우리에게 열려 있는 근거이다. 인간은 역시 ‘역사적’ 전통 속에서 사는 것이라거나, 과거에 집착하지 말고 미래를 지향해야 한다거나, 오로지 현실에 충실해야 한다는 등의 ‘인생관’은 歷史性과 직접적인 연관이 없다. 歷史性은 모든 ‘인생관’ 이전에, 도대체 그런 것이 있을 수 있는 근거에 관계하는 말이기 때문이다. 根據를 ‘根據(뿌리, 지반이 되는 땅)’로 표현할 수밖에 없다는이 ‘구체성’이 우리 언어의 한계이다. 우리는 항상 어떤 존재자에 얹매여 있을 수밖에 없다. Heidegger가 표현하려 했던 것은 모든 존재자를 넘어서 그 ‘배후’이다. 그러므로 그의 언어는 이를 테면 손가락에 불과하다. 우리는 달을 보아야 한다. 그것이 바로 存在論의 差異의 의미이며, 歷史性을 이해할 때에도 그것은 예외없이 적용된다.