

실존철학과 하이데거에서 형이상학의 새로운 정초

- 하이데거 철학을 중심으로 -

박 찬 국*

I. 들어가는 말

하이데거의 철학은 니이체와 키에르케고르와 아울러 흔히 실존철학에 속하는 것으로서 분류된다. 니이체나 키에르케고르는 일단은 실존철학이란 용어를 알지 못했으며 하이데거는 자신의 철학을 실존철학에 소속시키는 것에 대해서 강력하게 반대하고 있다. 그러나 이러한 철학자들은 철학이 무엇보다도 인간의 실존적 삶에 뿌리를 두면서 인간실존의 고양과 변화에 기여해야 하는 것으로서 파악하고 있다는 공통점을 갖는다. 본인은 이러한 공통점은 이 철학자들 내에서 주변적인 요소가 아니라 핵심적인 요소라는 점에서 이들을 실존철학이라는 커다란 테두리 속에 포괄하는 것은 일리가 있다고 생각한다.

물론 하이데거는 자신의 철학에서는 인간실존이 아니라 존재가 문제의 중심이라고 말하고 있다. 하이데거의 궁극적 관심사는 인간실존에 대한 탐구보다는 존재물음을 새롭게 제기하는 것을 통해서 형이상학에 새로운 토대를 마련하는 것이다. 그럼에도 불구하고 하이데거가 시도한 형이상학의 새로운 정초는 다른 어느 사상적 흐름보다도 니이체나 키에르케고르와 같은 실존철학적인 전통형이상학에 대한 비판과 이들에게도 단초적으로 나타나는 형이상학의 새로운 정초시도를 발전시킨 것이라고 볼 수 있다. 이 글은 하이데거가 어떻게 니이체와 키에르케고르의 문제의식과 통찰을 발전시키면서 형이상학을 새롭게 정초하고자 하는지를 고찰하고자 한다.¹⁾

* 서울대학교 철학과

1) 필자는 물론 실존철학에는 니이체나 키에르케고르 그리고 하이데거 외에도 다양한 사상가들이 있으며 그러한 사상가들 간에는 무시할 수 없는 차이가 있다고 생각한다. 그러나 여기서는 일단은 실존철학이라는 용어는 니이체나 키에르케고르 그리고 하이데거의 사상을 염두에 두고 사용하고자 한다. 사실상 니이체나 키에르케고르 그리고 하이데거 사이만 해도 공통점 외에 서로 환원될 수 없을 정도의 차이가 존재한다. 여기서는 다만 전통형이상학을 극복하고 새로운 형이상학을 건립하려고 하는 것에서 이들 사이에 존재하는 공통점만이 문제가 된다.

아울러 이 글에서는 형이상학이란 의미가 두 가지 의미로 쓰이고 있음을 미리 지

II. 실존철학과 전통형이상학 비판

존재자로서의 존재자 전체를 파악하고자 하는 전통형이상학에 대해서 칸트는 독단적이라고 비판하고 있다. 전통형이상학에 대한 칸트의 비판의 골자를 우리는 다음과 같이 간단하게 요약할 수 있을 것이다. 인간의 이성은 자신의 인식대상을 창조하는 것이 아니라 이미 실재하는 것을 개념적으로 파악하는 것이다. 그런데 인간에게는 오직 감각을 통해서만 실재하는 것이 주어지므로 인간의 이성은 시간과 공간이란 직관형식을 통해서 주어지는 감각적인 것만을 파악할 수 있다. 그러나 전통형이상학은 감각적인 것 뿐 아니라 감각될 수 없는 ‘전체’를 인식하고자 한다.²⁾

칸트의 형이상학비판은 전통형이상학이 인간의 이론이성을 그릇되게 사용한다는 데에 초점을 맞추고 있다. 이에 대해서 전통형이상학에 대한 실존철학의 비판은 우리가 보통은 의식하지 않는 전(全)인격적인 차원, 소위 실존적 차원과 관련하여 행해진다. 실존철학은 전통형이상학이 인간의 퇴락한 삶이나 보다 하위의 삶의 방식에

적해 둔다. 그것은 특정한 존재영역을 다루는 영역존재론이나 그러한 영역 내의 존재자들을 다루는 개별과학과는 달리 존재자 전체를 문제삼는 사유일반을 가리키는 용어로서 쓰이는 한편, 존재자 전체를 사유하되, 존재-신-론적인 성격을 갖는 전통형이상학을 가리키는 용어로서 사용되고 있다. 그것이 전자의 의미로 사용될 경우에는 하이데거의 철학까지 포함한다. 하이데거는 존재자의 존재를 사유하는 것이 아니라 존재 자체의 의미를 사유하려고 한다고 하고 있으나 존재가 어디까지나 존재자의 존재인 한, 그의 사유에서도 존재자 전체가 문제가 된다고 할 수 있다. 따라서 우리는 그의 철학도 넓은 의미의 형이상학에 포함시킬 수 있을 것이다.

다만 하이데거는 존재자 전체를 문제삼되 존재자와 존재의 차이에 주목하면서 문제삼는 반면에 전통형이상학은 존재를 존재자식으로 사유하려 한다는 점에서 그는 자신의 사유와 전통형이상학을 근본적으로 구별하고자 한다. 후기의 하이데거는 자신의 사유가 이러한 전통형이상학과 전적으로 다르다는 것을 강조하기 위해서 형이상학이나 철학이란 용어로 자신의 사유를 지칭하는 것을 거부한다.(전집 9권, 364쪽) 그러나 이 글에서는 형이상학이란 용어를 하이데거의 사유까지 포함하는 넓은 의미로 사용하고자 하며, 하이데거가 비판하고자 하는 형이상학의 전통적 형태가 문제될 경우에는 전통형이상학이란 용어를 사용할 것이다.

2) 소광희 외 저음, 『고전 형이상학의 전개』 중, 백종현, 「칸트: 현상의 존재론」, 철학과 현실사, 1995년, 316쪽 참조

서 비롯된 것이면서 그러한 삶을 정당화하는 것을 통하여 다시 그것을 보다 강화한다는 면에서 비판한다.

이렇게 실존철학적인 형이상학비판은 칸트식의 형이상학비판과는 전혀 다른 차원에서 행해지기에 칸트의 철학까지 자신의 비판대상으로 삼을 수 있게 된다. 예를 들어서 키에르케고르에게 칸트의 철학은 윤리적 실존단계에 머물러 있고 아직 종교적 실존단계로까지는 고양되지 못한 채로 있다. 아울러 나이체에게 칸트의 현상계와 예지계의 이원론 내지 경험적 자아와 도덕적 자아의 이원론은 연약한 힘에의 의지의 소산이다.³⁾

이러한 실존철학적인 형이상학비판은 데카르트 이후의 근대철학이 인간의 본질을 의식과 지성에서 찾는다는 점에서 소박하다고 비판한다. 근대철학은 인간의 의식과 지성이 그리고 그러한 지성의 산물인 철학과 과학이 객관적인 것이 아니라 우리가 의식하지 못하는 삶의 차원에 의해서 얼마나 크게 영향을 받는지를 깨닫지 못하고 있다는 것이다.

이러한 실존철학은 근대의 의식철학의 소박성을 비판하고 그것을 뛰어넘으려 한다는 점에서 근대의 의식철학의 적대자인 것처럼 보이나 사실은 데카르트 아래 근대철학이 표방하는 회의와 의심의 정신을 철저하게 구현하고자 하는 것이라고 볼 수 있다. 이런 의미에서 실존철학은 마르크스나 프로이트와 아울러 일종의 제2의 계몽주의의 흐름에 속하는 사조로 간주할 수 있다. 그것은 근대 아래 첨예하게 수행되어 온 인간의 자기반성과정을 보다 철저하게 밀고 나가고자 하는 것이다.⁴⁾

근대의 의식철학은 신과 같은 초월자를 가정하고 그것에 의존하는 것을 통해서 자신의 안전을 쉽게 확보하는 것 대신에 그 모든 것을 의심하면서 자신이 도저히 의심할 수 없는 진실된 토대를 찾고자 한다. 이런 의미에서 데카르트와 칸트 철학을 비롯한 근대의 의식철학은 나이체가 말한 것처럼 기독교가 배양해 온 진실성(Wahrhaftigkeit)의 덕을 그 어떤 덕보다도 더 소중한 것으로 보면서 그것을 철저

3) 나이체에 의하면 시이저나 나폴레옹과 같은 강력한 힘에의 의지의 소유자는 전쟁을 통해서 무수한 사람을 살륙하면서도 양심의 가책 따위는 느끼지 않는다. 이들은 다만 전쟁을 통해서 자신들의 강력한 힘을 발산하고 자신의 힘의 고양을 느낄 뿐이다. 이에 대해서 오직 허약하고 소심한 의지만이 양심의 가책 때문에 자기분열에 빠져서 괴로와 한다. F. Nietzsche, Genealogie der Moral, 첫번째 에세이, 1번, Jenseits von Gut und Böse, 260번 참조, Kröners Taschenausgabe

4) J.P. 스탠 지음, 『니체』, 지성의 샘, 1993년, 15-22쪽 참조

하게 구현하려는 시도이다.⁵⁾ 이에 대해서 실존철학은 근대의 의식철학보다 더 철저한 반성적 토대 위에 자신을 세우고자 한다. 그것은 자기기만을 통해서 획득된 그 어떠한 값싼 안전과 현실과의 화해도 거부하고 다시 불안과 절망의 나락으로 떨어질 것을 각오하고서 진실된 토대를 찾고자 하는 것이다.

이런 맥락에서만 우리는 나이체와 키에르케고르가 근대의 의식철학의 한 정점이라고 할 수 있는 헤겔의 철학을 왜 그토록 신랄하게 비판하고 그것을 해체시키고자 했는지를 이해할 수 있다. 이들은 헤겔은 세계를 목적론적인 체계 안에서 파악하는 것을 통하여 인간과 운명과의 화해를 꾀하나 이론으로 될 수 없는 것을 이론적으로 시도하려고 한다는 점에서 비판하고 있다. 이들에 의하면 헤겔은 인류의 역사를 진보해 나가는 과정으로 보고 있으며 자신의 시대를 그러한 진보과정이 완성된 시대로 정당화하고 있다. 그리고 정당화는 주로 교묘한 이론적 합리화를 통해서 행해지고 있다. 그러나 이러한 이론적인 합리화는 우리 인간의 두뇌는 설득할 수 있을지 모르나 인간의 실존차원에서 일어나고 있는 절망이나 불안을 완전히 극복하지는 못한다. 이런 의미에서 키에르케고르는 헤겔은 의식의 차원에서는 모든 갈등과 모순이 사라진 화려한 궁전에서 살고 있을지 모르나 실존의 차원에서는 비참한 개집에서 살고 있는 셈이라고 말하고 있다. 키에르케고르나 나이체에게 헤겔의 철학은 인간의 유한한 현실을 직면할 용기를 갖지 못한 채 상상적인 무한성으로 도피하는 것을 통해서 삶의 위안과 안전을 찾으려는 불성실한 자기기만의 한 형태이다. 본인은 이들의 헤겔비판이 상당히 무리가 있다고 생각하지만 이러한 헤겔비판에는 실존철학의 성격이 잘 드러나고 있다.

실존철학은 인간의 지성을 동물로부터 인간을 구별짓는 탁월한 기능으로 보지 않고 오히려 인간의 실존차원에서 일어나고 있는 결단과 선택을 이론적으로 정당화하는 시녀 역할을 할 뿐이라고 본다. 실존철학에서 전통형이상학은 의심과 회의를 통해서 발견되는 이론적인 오류를 통해서 설득력을 상실하는 것이 아니라 그러한 철학이 제시하는 모든 정교한 논리에도 불구하고 우리가 여전히 절망하고 불안해 한다는 사실을 통해서 정당성을 상실한다.

실존철학적인 인간관에서 볼 때, 인간은 세계에 이유없이 내던져진 존재이다. 인간은 자신이 아무런 이유 없이 생노병사의 고통스런 현실에 내던져 있다고 느낀다. 동물은 이러한 현실에 매몰되어 아무런 의문 없이 사는 반면에 우리 인간은 왜 현실

5) F. Nietzsche, Wille zur Macht, Krönerstaschenausgabe, 1번, 5번 참조.

은 이렇지 않으면 안되는가라고 묻는 존재이다. 인간은 자신이 살고 있는 세계에 불안을 느끼거나와 이러한 불안한 상태가 바로 인간의 근본상황이다. 이러한 근본상황에서 벗어나기 위해서 인간들은 다양한 시도를 꾀한다. 인간은 술과 마약, 섹스, 혹은 일에 도피하는 것을 통하여 세계불안에서 벗어나고자 하거나 세계를 이론적으로 정당화하거나 미화하는 것을 통해서 세계와의 화해를 추구한다.

실존철학적인 관점에서 보자면 독단적인 형태의 형이상학과 헤겔 식의 형이상학은 단순한 지적인 유희가 아니라 이렇게 이론적인 정당화나 미화를 통해서 세계와의 화해를 확보하고자 하는 시도이다. 그러나 이론은 인간의 본질이 아니라 오히려 인간의 실존적 상태에 봉사하는 기능에 지나지 않는다. 따라서 그 어떠한 정교한 이론도 우리의 실존적 불안을 궁극적으로 극복할 수 없다. 이런 맥락에서 실존철학은 세계에 대한 이론적 파악을 목표로 하지 않고 우리의 실존차원에서 일어나는 실존적 불안과 그것이 극복되는 사건에 주목한다. 실존철학은 이러한 실존의 운동과 논리를 이해하고 그것이 가지고 있는 구조를 해명하는 것을 통해서 사람들로 하여금 이러한 실존의 운동을 스스로 경험하도록 자극하는 것을 목표한다.

그런데 실존철학이 결국 세계불안의 극복을 목표로 하고 있다면 그것 역시 우리는 넓은 의미에서 하나의 형이상학이라고 볼 수 있다. 그것에서는 개별과학이나 영역존재론처럼 존재의 한 특정 영역이 아니라 존재 전체인 세계의 본질이 문제되고 있기 때문이다. 니이체나 키에르케고르에서 인간의 불안이 궁극적으로 극복되는 경험은 인간의 실존이 변화하는 경험인 것과 동시에 세계가 무의미한 세계에서 의미로 충만한 세계로 변화하는 경험이다. 인간은 고립된 존재가 아니라 이미 세계와 불가분리하게 얹혀 있는 존재이기에 인간의 실존적 변화와 세계의 개현은 항상 함께 일어나는 것이다. 이에 실존철학은 단순히 인간의 실존구조를 이해하는 데 그치지 않고 세계의 본질과 근거를 이해하고자 하는 한다. 물론 실존철학에서 세계의 본질과 근거는 객관적인 추론 등을 통해서 이론적으로 파악되는 것이 아니라 자신을 드러내는 것으로서 파악되고 있다.

이런 의미에서 실존철학은 실증주의처럼 형이상학의 파괴나 제거가 아니라 형이상학의 새로운 정초를 목표한다. 이 경우 형이상학을 정초한다는 것은 전통형이상학이 궁극적으로 목표하던 것을 진정하게 충족시킬 수 있는 근거에 형이상학을 다시 세운다는 것을 의미한다. 전통형이상학이 궁극적으로 목표하던 것이 인간의 실존적 불안의 극복이었다면 그러한 근거는 불안이 극복되는 경험이다. 키에르케고르는 인간이 신과 만나는 ‘순간’의 경험 안에서, 그리고 니이체는 영원회귀의 경험 안에서

세계와 인간의 본질을 이해하고자 한다.

물론 키에르케고르나 니이체는 형이상학의 새로운 정초라는 목표를 의식적으로 명확하게 추구하지는 않았다. ‘형이상학의 새로운 정초’란 무엇보다도 초기의 하이데거가 자신의 목표로서 내건 것이다.(하이데거 전집 3권, 1쪽 이하) 하이데거 역시 니이체와 키에르케고르와 마찬가지로 근원적인 실존적 경험에서 열리는 세계와 인간의 본질을 이해하고자 하며 이를 통해서 형이상학에 새로운 토대를 부여하고자 한다. 이렇게 세계와 인간의 본질이 드러나는 근원적 경험이란 초기의 하이데거에서는 죽음에로의 선구를 통해서 인간이 비본래적인 실존에서 본래적인 실존으로 변화되는 경험이며, 후기의 하이데거에서는 인간이 존재의 소리에 대한 청종을 통해서 이성적 동물로부터 현-존재(Da-sein)으로 변화되는 경험이다.⁶⁾

III. 하이데거와 형이상학의 새로운 정초

1. 존재의 의미에 대한 하이데거의 물음이 갖는 시대적, 실존적 의미

하이데거는 형이상학의 새로운 정초라는 이러한 과제를 존재의 의미에 대한 물음을 통해서 전개하고 있다.

그런데 우리가 하이데거의 존재물음을 고찰하기 전에 무엇보다도 염두에 두어야 하는 것은 존재의 의미에 대한 그의 물음은 한갓 아카데믹한 관심사에서 제기된 것이 아니라는 사실이다. 하이데거는 존재의 의미에 대한 물음을 이 시대가 부딪히고 있는 위기를 극복하고 인간 각자가 자신의 고유한 실존을 실현하기 위해서 가장 절실히 요청되는 것이라고 보고 있다.

그런데 어떻게 해서 존재의 의미라는 가장 추상적인 것처럼 생각되는 문제가 시대의 위기를 극복하고 각 개인이 자신의 고유한 실존을 회복한다는 극히 현실적인 과제에 기여할 수 있는가? 이는 하이데거가 각 시대의 존재이해는 그 시대의 본질

6) 키에르케고르와 니이체 그리고 하이데거가 특히 이해하기가 어려운 것은 이들이 자신들이 드물게 경험한 실존적인 고양의 체험을 자신들의 사상을 전개하기 위한 토대로 삼고 있다는 점에 있다. 이들의 사상은 이러한 드문 경험을 토대로 하기에 그러한 것을 그들과 같이 경험하지 않은 사람들에게는 그들의 사상은 한갓 비합리주의적인 상상으로 나타날 것이다.

을 규정한다고 생각하기 때문이다. 그에 의하면 각 시대의 근저에 이미 존재하는 선 존재론적인(vorontologisch) 존재이해는 각 시대의 형이상학에서 개념적으로 명확하게 파악되는 바, 각 시대의 형이상학은 자신의 시대에 뚜렷한 방향과 윤곽을 부여하는 것을 통해서 각 시대를 정초한다.(전집 5권, 75쪽)

이러한 존재는 하이데거에 의하면 전통형이상학에서는 모든 존재자에게 공통된 본질과 그것들의 궁극적 근거로서 파악되어 왔다.⁷⁾ 각 시대의 형이상학은 존재자 전체의 공통된 본질과 궁극적 근거에 대한 이해를 건립하는 것을 통해서 각 시대를 정초한다.

예컨대 중세에서 존재자의 공통된 본질은 피조물이라는 데서 찾아졌으며, 존재자 전체의 궁극적인 근거는 신이라는 최고의 존재자에서 구해졌다. 그리고 이러한 존재 이해가 중세시대의 정치, 경제, 문화를 규정한다. 이에 대해서 현대에서 존재자 본질은 ‘인간이 그것의 작용법칙을 냉철히 파악하는 것을 통해서 지배할 수 있는 에너지들의 집합체’라는 것이며 이 경우 존재자 전체의 궁극적 근거는 모든 존재자들을 자신의 지배영역의 확장을 위한 부품으로 만드는 권력에의 의지다.(전집 7권, 25쪽). 이러한 존재이해는 현대인이 의식하지 못하더라도 현대인의 삶과 사유 전체를 규정하고 있다.

그런데 이렇게 형이상학이 각 시대를 정초한다는 보는 것은 하버마스를 비롯한 많은 사상가들이 지적하는 것처럼 철학이 역사에서 자신이 차지하는 의의를 지나치게 과대평가하는 관념론 아닌가?⁸⁾ 그러나 하이데거가 형이상학이 각 시대를 정초한다고 주장하는 것은 관념론적인 선입견에 입각한 단언이 아니라 인간을 세계-내-존재로 보는 그의 인간관에 뿌리 박고 있다. 인간이 세계-내-존재라는 것은 인간이 여타의 존재자와 마찬가지로 단순히 세계 안에 포함되어 있는 존재자라는 의미가 아니다. 이는 자신의 본능적인 욕구충족을 위한 장으로서의 환경세계(Umwelt)에 매몰되어 있는 동물과 달리 인간은 세계 전체에 열려 있는 존재라는 의미이다.

인간은 개개의 존재자와 관계하기 이전에 세계라는 전체에 이미 열려 있고 이러한 전체에 대한 이해에 입각하여 각 존재자와 관계한다. 이 경우 전체란 단순히 개

7) 이런 의미에서 하이데거는 전통형이상학을 존재자들의 공통된 본질에 대한 탐구인 존재론과 궁극적 존재자로서의 최고의 존재자에 대한 탐구인 신론의 종합이라는 의미에서 존재-신-론으로서 규정하고 있다.(전집 11권, 45쪽)

8) J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 1986, 158쪽

별 존재자들의 합이 아니다. 그 경우에 인간은 모든 존재자들을 섭렵한 후에 전체를 이해할 수 있을 것이기에 전체에 대한 이해란 불가능하다. 전체란 각 개개의 존재자 이상의 것이며 오히려 그것들을 가능케 하는 근거이다. 각 시대의 형이상학이 각 시대를 정초한다고 하이데거가 말하는 것은 바로 이와 같이 각 존재자에 대한 인간의 관계는 존재자 '전체'에 대한 이해에 입각해 있다고 하이데거가 보았기 때문이다.⁹⁾

각 시대의 형이상학에 구현된 존재이해가 한 시대의 정치, 경제, 문화 등 인간의 삶 전체를 궁극적으로 규정하는 것이며, 따라서 한 시대를 극복하고자 할 경우에는 그 시대를 지배하는 존재이해와의 대결이 필수적이다. 하이데거가 보기엔 오늘날은 현대를 규정하는 존재이해가 자신의 한계를 여실히 드러내고 있는 시대이며 그러한 존재이해와의 심각한 대결이 요청되는 때이다.

흔히 현대는 기술시대로 규정되고 있다. 하이데거 역시 이러한 규정을 현대에 대한 올바른 규정으로서 받아들이고 있다. 그러나 하이데거는 기술시대라는 말의 의미를 인간의 기술력이 현저하게 증가되고 비행기나 컴퓨터와 같은 첨단의 발명물들이 나타나고 있다는 데서 찾고 있지 않다. 하이데거에게 현대는 '존재자 전체를 인간이 지배해야 할 대상으로 보는' 기술적인 존재이해가 지배하고 있다는 점에서 기술시대이다. 이러한 기술적 존재이해야말로 그러한 모든 정교한 발명과 정밀한 과학 그리고 현대의 정치, 경제를 규정하는 본질적인 것이다. 물론 하이데거도 현대의 기술에 그러한 기술적인 존재이해가 가장 대표적으로 나타나고 있다고 본다. 이에 그는 현대의 기술의 본질에 대한 고찰을 통해서 현대의 삶 전체를 지배하는 기술적인 존재 이해의 본질을 이해하고자 한다.

하이데거에 따르면 기술은 단순히 인간의 욕구를 충족시키기 위해서 우리가 임의로 사용할 수 있는 중립적인 도구와 같은 것이 아니다. 하이데거에서 기술은 단순히 인간의 도구라는 차원을 넘어서 존재자들을 드러내는 방식이다.(하이데거전집 7권, 16쪽). 기술을 단순히 인간의 욕구를 충족시키는 것이라는 도구적인 의미에서만 파악할 경우 현대의 기술과 과거의 기술 사이에는 현대의 기술이 더욱 정밀정확하며 정교한 반면에 과거의 기술은 단순하고 원시적이라는 정도의 차이 밖에 존재하지 않을 것이다. 그러나 기술을 단순히 인간의 욕구충족을 위한 도구로 보지 않고 존재자를 드러내는 방식으로 볼 경우, 현대의 기술과 과거의 기술 사이에는 본질적인 차

9) 존재자에 대한 이해가 세계에 대한 이해에 의존한다는 것에 대한 하이데거의 증명에 대해서는 『존재와 시간』(전집 2권, 85-118쪽) 참조할 것.

이가 존재한다.

예를 들어서 그리이스인들에게 기술(techne)은 존재자의 존재 내지 진리를 현출(顯出)시키는 것(her-vor-bringen)이다(전집7권, 15쪽 참조). 그것은 존재자가 자신의 고유한 본질을 발현하도록 돋는 것이다. 이러한 기술이해에는 존재자를 퓌지스(Physis)로 보는 존재이해, 즉 존재자는 인간의 대상화에 의해서 비로소 밝혀지는 것이 아니라 자신을 개현하는 것으로서 보는 존재이해가 전제되어 있다. 이러한 존재이해에서는 인간은 존재자의 고유한 본질을 통찰하고 그것이 존재자 자체 내에 구현되도록 돋는 자가 되는 것이다. 이에 대해 근대적 기술의 본질은 존재자 자체의 고유한 본질을 무시하고, 존재자 전체를 인간이 필요로 하는 에너지의 저장소로 보면서 인간이 원하는 에너지를 제공하도록 닦달한다(herausfordern)는 데에 존재한다.

우리가 하이데거처럼 구태여 그리이스인들의 기술관을 예로 하지 않더라도 근대와는 전혀 다른 존재이해에 입각한 문화에서는 기술의 양식도 근대와는 달라질 수밖에 없다. 예컨대 기독교에서 존재자 전체는 신의 피조물로서 모두 다 어느 정도 신성을 띠고 있다. 특히 기독교적 신비주의와 불교에서는 모든 존재자들은 이미 신적인 것이다. 이러한 존재이해에서는 자연은 인간들과 마찬가지로 존엄성을 가지며 자연에 대한 무분별한 남획은 허용되지 않는다. 이에 이러한 시대에는 인간의 욕망 충족의 수단이 되는 도구라도 자연을 죽은 물질로 생각하면서 그것을 인간의 욕구를 위해 남용하는 성격을 갖는 도구가 될 수는 없을 것이다.

이와 같이 각 시대의 도구에는 이미 그 시대의 존재이해가 철저하게 반영되어 있다. 존재자 전체를 인간을 위한 에너지 저장원으로 보는 존재이해는 현대의 과학마저도 이미 규정하고 있다. 현대의 과학에서 존재자 전체는 ‘계산가능하고 예견가능한 힘들의 연관체계’로 간주되고 있는 것이다(전집 7권, 25쪽 참조). 현대의 과학이 현대의 정밀기술에 응용될 수 있는 것은 그 자체가 이미 기술적인 존재이해를 전제하고 있기 때문이다. 또한 근대의 기술은 그것이 자연에서 에너지를 뽑아내는 성격을 갖는 한, 근대의 정밀한 자연과학을 사용하지 않을 수 없다.(전집 7권, 27쪽)

그런데 현대인은 자신을 자연을 마음대로 처분할 수 있는 주체로 보고 있지만, 사실은 인간 개개인 역시 자연의 에너지를 최대한 발굴해 내도록 ‘사회적인 기능 연관체계’에 의해서 닦달 당하는 에너지의 다발에 지나지 않는다. 현대사회에서 진정한 의미의 주체는 구체적인 인간 개개인이 아니라 구체적인 인간들 하나하나를 계산가능한 노동력으로 이용하면서 존재자 전체에 대한 지배를 확보해 가는 맹목적인 지

배에의 의지이다.(전집 5권, 278-279쪽) 실로 현대인은 자신을 이러한 의지의 주체로 자처한다. 특히 이 시대를 주도한다고 자부하는 기업가들과 정치가들, 무엇보다도 히틀러나 스탈린을 비롯한 전체주의적 정치가들은 자신들이야말로 이러한 의지의 주체로 자처할 것이다. 그러나 하이데거에 따르면 이들마저도 사실은 이 시대를 근저에서 몰아대는 맹목적이고 광기서린 의지의 하수인들(Funktionäre)에 지나지 않는다. 이들을 비롯한 구체적인 개개인은 각국 간의 전쟁과 경쟁을 통해서 그리고 인간들 상호 간의 경쟁을 통해서 혹은 인간들에 대한 전체주의적 지배를 통해서 과학과 기술을 발전시키고 존재자 전체를 지배하고자 하는 맹목적인 의지에 의해서 사용되는 객체일 뿐이다.

이러한 사태를 하이데거는 ‘인간은 의지에 의해서 의지되고 있다’고 말하고 있다. (전집 5권, 278-279쪽) 즉 기술시대를 근저에서 움직이고 있는 맹목적인 지배에의 의지는 구체적인 인간 개개인으로 하여금 자신이 이러한 의지의 주체라는 환상을 갖게 하면서 이들의 의지를 통해서 자신을 실현하고 있다는 것이다. 중세시대의 인간들이 절대적인 신의 지배 하에 있었다면 인간은 이제 하나의 광기어린 맹목적인 의지의 지배 하에 있다. 이에 과학기술문명이란 가장 합리적인 시대처럼 나타나면서도 사실은 가장 비합리적인 운명이 지배하는 시대이다. 아울러 이 시대는 물질적으로는 가장 풍요로운 시대이지만 사실은 가장 궁핍한 시대이다. 이 시대에서는 인간을 포함한 모든 존재자가 고유한 존재와 무게를 상실하고 한갓 계산 가능하고 처분 가능한 재료로 전락한 공허의 시대이다.¹⁰⁾

이러한 맹목적인 운명과 공허의 지배에서 벗어나기 위해서는, 하이데거에 따르면 정치 사회적인 변혁 이전에 인간들의 존재 이해가 바뀌지 않으면 안된다. 현대를 궁극적으로 규정하는 것이 인간을 비롯한 존재자 전체를 계산 가능한 에너지 집합체로 보는 존재 이해인 한, 현대의 극복은 이러한 존재 이해를 극복하는 새로운 존재 이해에 의해서만 가능하다는 것이다. 바로 여기에 하이데거가 존재의 의미에 대한 자신의 물음이 한갓 아카데믹한 관심사라는 차원을 넘어서 최대의 시대적 절박성을 갖는다고 주장하는 이유가 있다. 아울러 그것은 하이데거가 자신의 존재물음이 인간 개개인이 기술의 맹목적인 자기확장과정에 의해서 지배되지 않고 오히려 그것을 지배할 수 있는 진정한 주체로서 자신의 고유한 자아를 실현한다는 실존적 과제를 위

10) “대지와 대기권은 원자재가 된다. 인간은 설정된 목표를 위해서 투입되는 인간재료가 된다.”(전집 5권, 289쪽)

해서 가장 절실하게 요구되는 물음이라고 생각하고 있는 이유이기도 하다.

2. 전통형이상학의 존재물음과 존재의 의미에 대한 물음의 필요성

그런데 하이데거에 따르면 현대의 존재이해를 극복하기 위해서는 서양의 전통 형이상학 전체와의 대결이 요청된다. 왜냐하면 현대의 존재이해는 전통적인 배경 없이 무로부터 솟아나온 것이 아니며 전통 형이상학의 존재이해를 극단적으로 밀고 나간 것이기 때문이다. 따라서 현대를 극복하는 새로운 존재이해란 현재의 과학 기술 시대를 포함하는 서구의 전통 전체와의 대결을 통해서만 획득될 수 있는 것이다.

우리가 위에서 이미 본 바와 같이 플라톤에서 니체에 이르는 전통적인 형이상학은 존재자 전체에 공통된 본질과 존재자 전체의 궁극적 근거를 묻는 것을 자신의 과제로 하고 있다. 예컨대 전통적인 형이상학에서 존재자 전체의 공통된 본질은 이데아라든가 단자라든가 등등으로 사유되어 왔으며, 존재자 전체의 궁극적 근거는 존재자 전체를 창조하는 존재자로서의 신, 절대 정신 등으로 사유되어 왔다. 그런데 전통 형이상학에 존재하는 이러한 차이에도 불구하고 그것을 내에는 존재 의미에 대한 특정한 이해가 관통하고 있다.

전통 형이상학에서는 존재자가 ‘존재한다’는 것은 그것이 ‘이론적 고찰의 대상으로서 눈앞에 존재한다’(das Vorhandensein)을 것을 의미하며 이는 하나의 특정한 시간적 의미, 즉 지속적으로 현전(現前)한다는 의미를 갖는다. 존재자는 변화하는 반면에, 각 존재영역의 본질과 모든 존재자에게 공통된 본질로서의 존재 그리고 최고의 존재자인 신은 불변하며 지속한다. 존재는 지속적으로 현전하기에 인간이 언제든지 이론적으로 고찰할 수 있는 대상이 된다. 단적으로 말해서 서구형이상학에서 ‘존재의 의미’는 존재자들의 ‘지속적인 근거’로서 이해되고 있다.(전집 51권, 45쪽) 그리고 인간은 이렇게 지속하는 근거에로 변화무상한 존재자들을 환원하여 이해한다. 존재를 이렇게 인간이 언제든지 고찰할 수 있는 지속적인 현전으로 보는 생각에는 변화무상한 존재자 전체에 처해져 있는 인간이 그 안에서 자신의 안전을 확보하려는 의지가 깔려 있다. 예컨대 중세시대에 인간은 무엇보다도 영원한 신에로 귀의하는 것을 통하여 존재자 전체에서 자신의 안전을 꾀한다.

이렇게 존재의 의미를 지속적인 현전으로 보는 존재이해를 극단적으로 밀고 나간 것이 현대의 과학기술이다. 현대의 과학기술에서 존재자는 인간이 언제든지 파악가

능한 불변적인 자연법칙으로 환원되어서 고찰된다. 인간은 이러한 자연법칙에 의거하는 것을 통하여 존재자의 운동을 미리 예견하고 계산하며 이를 통해서 끊임 없이 변화하는 존재자들을 지배하고 존재자 전체 안에서 자신의 안전을 확보한다.

하이데거에게 서구문명의 역사란 존재자를 존재케 하는 존재를 이렇게 인간이 언제든지 이론적으로 고찰할 수 있는 지속적인 근거로 보면서 이러한 근거에 의거하여 존재자 전체 안에서 자신의 안전을 확보하려는 의지가 갈수록 강해져 가는 역사이다. 이러한 의지는 19세기 후반에 니이체에 의해서 하나의 철학적 원리로서 명확하게 등장한다.(전집 5권, 256쪽) 이제 니이체는 존재를 창조주로서의 신이나 절대 정신처럼 인간이 귀의해야 하는 원리로 보지 않고 인간이 자신의 힘을 강화하기 위해서 이용하는 관점으로 해석한다. 즉 존재자의 존재란 사실은 인간이 존재자들을 지배하기 위해서 상정하는 가설에 불과하다.(전집 55권, 67쪽) 자연과학자들이 불변하는 자연법칙이라고 믿는 것도 사실은 인간이 자연을 자신의 지배 하에 두기 위해서 설정한 가설에 지나지 않는다. 만약 그러한 가설이 인간의 힘을 강화하는 데 기여하지 않는다면 인간은 언제든지 그러한 가설을 팽개칠 수 있다.(전집 14권, 64쪽)

현대의 기술문명에서는 이러한 조작주의적 견해가 지배하고 있으며 모든 것은 인간을 중심으로 하여 평가된다. 니이체는 이러한 조작주의적인 입장을 철학적으로 정식화했다는 점에서 19세기에 활동했지만 현대 기술문명의 사상가이다. 이러한 조작주의적 견해에서 존재자는 인간이 존중해야 할 고유한 존재도 갖지 않는 것으로 간주된다. 존재가 이렇게 인간이 존재자들을 지배하기 위해서 이용하는 가설적인 것에 불과할 경우, 그러한 존재에 근거하고 있는 존재자는 오직 인간의 힘을 강화하는 데 기여하는 것으로서만 의미를 갖는다.(전집 5권, 258쪽)

존재의 의미를 지속적인 현재로 보는 서구형이상학의 존재이해는 현대의 기술문명에서 존재에게 어떠한 고유한 힘도 인정하지 않고 자신의 보존과 강화에만 관심이 있는 인간을 궁극적인 근거로 보는 인간중심주의로 끝난다. 그리고 우리는 이러한 인간중심주의의 귀결을 이미 보았다. 그것은 인간이 모든 것의 주체인 것처럼 생각하지만 사실은 사회적 기능연관의 나사부품에 지나지 않으며 모든 존재자가 자신의 고유한 존재와 무게를 상실하는 니힐리즘의 지배이다.

이에 따라서 하이데거가 형이상학을 새롭게 정초하려 할 경우 존재자 전체의 공통된 본질과 존재자 전체의 궁극적 근거에 대한 새로운 이론체계를 제시하는 것을 자신의 철학적 과제로 보지 않고 있다. 그러한 작업은 이미 존재를 지속적인 근거로 보는 존재관을 전제하고 있고 결국은 현대의 기술문명을 궁극적 귀결로서 낳을 것

이기 때문이다. 그에게는 형이상학 내지 존재론의 새로운 정초가 문제가 된다. 즉 그는 그 이전의 모든 전통적 형이상학이 어떠한 의문도 없이 자명하게 전제하고 있는 존재의 의미를 문제삼는다.

형이상학에서 그러한 ‘존재의 의미’는 ‘지속적인 근거’라는 것이었다. 하이데거는 과연 존재가 인간이 언제라도 이론적으로 고찰할 수 있는 것으로서 지속적으로 현 전하는 근거와 같은 것을 의미하는지를 묻는다. 만약 그러한 존재의 의미가 존재의 근원적이고 본래의 의미를 망각한 것이며 그것을 은폐하는 것이라면 지금까지의 형이상학과 그에 입각한 인간들의 삶과 모든 학문은 왜곡된 토대 위에 세워져 있는 것이 된다. 따라서 하이데거는 지금까지 전혀 물어지지 않은 채 자명하게 전제된 존재의 의미를 문제삼으면서, 근원적이고 본래적인 존재 의미 위에 형이상학을 새롭게 정초하고자 한다.

3. 존재의 의미에 대한 물음의 전개

1) 존재란 어떻게 인간에게 주어지는가?

그런데 우리가 존재의 의미를 묻기 위해서는 우선 존재가 주어지지 않으면 안된다. 주어지지도 않는 것을 우리가 물을 수는 없다. 그러나 존재는 존재자가 아니며 우리에게 존재자처럼 주어지지는 않는다. 존재는 존재자가 아닌 이상 오히려 존재자를 통해서 주어진다. 그것은 항상 존재자의 존재인 것이다. 이에 하이데거는 『존재와 시간』에서 존재의 의미를 묻기 위해서 인간의 존재에 대한 분석을 실마리로 삼고 있다.(전집 2권, 21-26쪽)

하이데거가 인간을 존재물음을 위한 단서로 삼는 이유는 인간이야말로 존재를 이해하는 존재이기 때문이다. 하이데거는 인간의 본질적 특징으로서 존재이해를 든다. 인간은 존재를 이해하고 있다는 점에서 동물과 구별된다는 것이다. 우리는 존재자를 존재자‘로서’ 이해하며 동물을 동물‘로서’ 그리고 식물을 식물‘로서’ 이해한다. 존재자를 존재자로서 이해한다는 것은 우리가 존재 자체를 이해하기 때문이며 동물을 동물로서 이해하는 것은 동물의 존재방식을 이해하기 때문이다. 이에 대해서 예컨대 동물은 이러한 존재이해를 갖지 않기에 존재자를 존재자로서 규정할 수 없다. 동물에게는 모든 존재자들은 자신들의 충동과 본능을 자극하거나 충족하는 것으로 밖에는 나타나지 않는다(전집 29/30권, 370쪽).

우리가 어떤 존재자와 관계하기 위해서는 그 존재자의 존재방식을 이미 이해하지

않으면 안된다. 어떤 도구를 도구로서 제대로 사용하기 위해서는 그러한 도구의 존재방식을 이미 이해하지 않으면 안되며 아울러 동물과 제대로 관계하기 위해서는 그러한 동물의 존재방식을 이미 이해하지 않으면 안된다. 이 경우 그러한 도구나 동물의 존재에 대한 이해는 그러한 관계를 가능케 하는 근거로서 이미 주어져 있다.

이러한 존재방식들은 전통형이상학이 본질 내지 어떤 존재자들의 무엇임 (Was-sein)으로서 파악했던 것이다. 그러나 하이데거는 존재이해가 일어나는 장을 판단에서 찾지 않는다는 점에서 전통형이상학과 구별된다. 일단 우리가 존재자를 존재자로서 그리고 동물을 동물로서 태양을 태양으로서 이해하는 것은 판단을 통해서가 아니라 우리의 구체적인 삶에서 그러한 존재자들과 관계하는 것을 통해서이다. 우리가 어떤 도구를 도구로서 이해하는 것은 그 도구를 이론적으로 관찰하는 것을 통해서가 아니라 그 도구를 사용하는 것을 통해서이다. 또한 우리는 주사위가 무엇인지를 주사위에 대한 객관적인 지각을 통해서가 아니라 주사위를 가지고 노는 것을 통해서 이해한다. 아울러 우리가 다른 인간을 하나의 인간으로서 이해하는 것도 그 인간에 대한 객관적인 관찰을 통해서가 아니라 그 인간과 함께 노동을 하거나 사랑하고 증오하는 것을 통해서 그를 인간으로서 이해한다.

우리는 판단을 통해서 비로소 존재자를 드러내는 것이 아니라 존재자와의 구체적인 관계 안에서 존재자를 드러낸다. 존재자에 대한 판단은 이미 구체적인 삶의 관계를 통해서 존재자가 이미 드러나 있다는 것을 전제한다. 판단을 통해서 존재자가 비로소 개현되는 것이 아니라 판단은 이러한 존재자의 근원적인 개현을 이용하고 그 것에 의지하는 것이다. 하이데거는 이렇게 판단이 의거하는 근원적인 개현성을 선술 어적 개현성 내지 선논리적 개현성이라고 부르고 있다. 판단은 진리의 본래적이고 유일한 장소가 아니라는 것이다. 우리가 구체적인 삶에서 갖고 있는 그러한 선논리적인 개현성에 대한 이해는 선논리적인 것이지만 그렇다고 하여 결코 애매하거나 불분명한 이해는 아니다. 그러한 이해가 애매하거나 불분명하다면 우리는 도구를 도구로서 사용하지 못하고 인간을 인간으로서 대하지 못할 것이기에 우리의 삶은 혼란에 빠질 것이다.

따라서 하이데거가 존재의 의미를 문제삼기 위해서 단서로 삼는 존재이해는 판단을 가능케 하는 존재이해 이전에 이러한 구체적인 삶에서 일어나는 존재자들과의 관계를 가능케 하는 존재이해이다. 이는 우리가 어떤 존재자를 존재자로서 드러내는 존재를 개념적으로 파악하기 위해서는 존재자에 대한 판단을 실마리로 해서는 안되며 그 전에 그러한 판단이 기초하는 구체적인 삶을 실마리로 해야 한다는 것이다.

따라서 하이데거는 전통형이상학처럼 존재자를 존재자로서 드러내는 존재를 파악하기 위해서 존재자에 대한 판단이나 판단을 통해서 드러난 존재자를 출발점으로 삼지 않는다.

전통형이상학은 존재자에 대한 판단이야말로 존재자의 진리를 드러내는 장으로 생각했다. 이에 그것은 그러한 판단을 가능케 하기 위해서 선행적으로 이해되어야 할 존재 자체나 존재자들의 본질도 그러한 판단이 따르는 범주나 혹은 판단을 통해서 드러난 존재자에서 본질을 추상해 내는 것을 통해서 찾았다. 그러나 하이데거는 존재가 주어지는 장을 판단의 영역에서가 아니라 우리의 구체적인 삶의 차원에서 찾고 있다.

우리가 관계하는 존재자들의 존재방식은 극히 다양하다. 인간의 존재방식, 도구의 존재방식, 눈 앞에 존재하는 사물들의 존재방식, 신과 성스러운 것들의 존재방식 등등 해아릴 수 없이 많이 존재하는 것이다. 그런데 각각의 존재영역에 대한 이해는 다른 존재영역에 대한 이해와 서로 분리되어 있는 것이 아니라 서로 긴밀하게 통일되어 있다. 우리가 식물에 대해서 식물로서 관계하기 위해서는 우리는 동물에 대해서는 동물로서 관계를 할 수 있지 않으면 안된다. 하나의 존재영역에 제대로 관계할 줄 아는 자는 다른 존재영역에 대해서도 이미 이해하지 않으면 안된다. 이렇게 하나의 존재영역에 대한 이해는 다른 모든 존재영역들에 대한 이해를 전제하며 결국 존재영역들의 ‘전체’에 대한 이해를 전제한다. 이러한 ‘전체’가 바로 ‘세계’이자 ‘존재자체’이다. 존재자들의 존재영역들은 서로 다르나 그러한 영역들은 그럼에도 서로 내밀하게 얹혀 있다. 존재의 영역들은 서로 분리된 채로 존재하는 것이 아니라 하나의 ‘통일된’ 세계 안에서 존재한다. 이러한 통일된 세계는 존재자들의 단순한 합이 아니다. 그것은 그러한 합으로 환원될 수 없는 전체성이다. 오히려 우리는 각각의 존재영역이나 존재자를 이러한 전체성에 대한 이해를 통해서 비로소 이해하게 된다.

하이데거가 말하는 존재 자체는 통속적으로 이해되는 것처럼 가장 보편적이면서 가장 공허하고 가장 자명한 개념이 아니다. 이러한 존재개념은 판단에서 드러난 눈 앞에 존재하는 사물들의 존재를 실마리로 하여 파악된 것이다. 하이데거가 말하는 존재는 모든 다양한 존재영역들에 대한 우리의 구체적인 관계를 가능케 하는 것이다. 그러한 다양하고 복잡다기한 존재영역들을 가능케 하는 것으로서 존재 자체는 가장 심원한 깊이와 복잡성을 갖는 것이라고 볼 수 있다.

그런데 이러한 전체로서의 존재 자체는 우리에게 어떻게 주어지는가? 존재 자체는 우리 눈 앞에 존재하는 사물이 아니기에 하나의 냉정한 관찰을 통해서 주어지는

것도 아니며 그것은 우리가 사용하는 도구도 아니기에 구체적인 사용을 통해서도 주어지는 것도 아니다.

하이데거는 이러한 전체는 기분에서 주어진다고 말하고 있다. 하이데거에서 기분은 단순히 인간의 심리상태가 아니다. 기분이란 존재자들의 한가운데에 처해 있는 것으로서의 인간이 그때그때마다 존재자 '전체'의 특수한 개현성으로 진입되는 것을 의미한다.(전집 29/30, 410쪽) 이러한 기분 안에서 인간은 존재자 '전체'의 개현이 일어나는 장소라는 특수한 존재로서, 즉 현-존재로서 나타되게 된다. 기분이란 현존재와 존재자 '전체'가 함께 개현되는 장이다. 그러한 기분들 중에서 경이나 불안, 깊은 권태 그리고 경외 등의 근본기분은 존재자 '전체'와 현존재가 개현되는 탁월한 가능성들이다. 그러한 근본기분이 다른 기분들에 대해서 갖는 탁월성은 모든 기분들에서 일정한 방식으로 드러나는 전체(das >im Ganzen<)가 근본기분들에서는 극히 명확하게 개현된다는 데에 존재한다.(전집 29/30, 411쪽)

근본기분에서 인간이 존재자 '전체'의 개현이 일어나는 현-존재로서 나타날 경우의 이러한 인간은 우리가 우선 대부분의 경우 망각하고 있는 본질적인 인간(der wesentliche Mensch)이다. 인간이 있고 이러한 인간이 불변적인 주체로서 존재자들을 파악하는 것이 아니라, 인간은 현존재로 변화되면서 존재자 '전체'의 개현을 수행한다. 이러한 세계개현은 우리가 우선 대부분의 경우 알지 못하고 있는 인간 속의 현존재(Dasein im Menschen)에 의한 것이다.(전집 29/30권, 414쪽)

2) 근본기분의 변천사로서의 존재이해의 변천사

이렇게 존재 자체가 항상 근본기분을 통해서 개시된다면 이는 특정한 시대에만 타당한 것이 아니라 모든 시대에 타당하다. 존재 자체는 각 시대에 지배하는 각각의 근본기분을 통해서 자신을 나타낸다. 이는 각 시대의 존재이해는 그 시대를 근저에서 엄습하고 있는 근본기분에 의해서 규정되어 있다는 것을 의미한다. 각 시대의 존재이해를 개념적으로 명확히 규정함으로써 각 시대를 건립하는 형이상학이란 세계를 어떠한 기분에도 사로잡히는 것 없이 냉정하게 세계를 고찰한다고 생각하나 사실은 항상 그때그때마다의 시대적인 근본기분에 의해서 규정되고 있다.

그런데 기분이란 우리가 그것에 휩싸이는 것이지 우리가 임의로 쉽게 만들어낼 수 없는 성격을 갖는 것처럼, 근본기분 역시 그 시대의 인간들이 마음대로 조성할 수 있는 것이 아니다. 이에 각 시대의 근본기분을 통해서 드러나는 존재자 '전체'에 대한 이해 역시 인간이 임의적으로 고안해 낸 것이 아니라 그 시대의 인간에게 주어

진 것이다. 하이데거는 이러한 사태를 존재가 자신을 보내는(schicken) 사건, 즉 존재의 역운(das Geschick des Seins)이라고 부르고 있다.

하이데거는 이러한 존재자 ‘전체’, 즉 세계는 소크라테스 이전의 그리이스시대에서는 퓌지스(physis)로서 나타나고 있다고 보고 있다. “그리스인들은 존재를 처음으로 그리고 시원적으로 퓌지스로서, 즉 자신으로부터 피어나면서 본질적으로 자신을 개현하는 것, 자신을 여는 것, 그리고 열려진 장 안으로 자신을 개현하는 것(das von-sich-aus-Aufgehen und so wesenhaft sich-in-den-Aufgang-Stellen, das Sich-Öffnen, und ins-Offene-sich-Offenbaren)으로서 파악했다.”¹¹⁾

그리이스인들이 세계를 퓌지스로서 보게 된 것은 세계에 대한 이론적 관찰을 통해서가 아니라 경이(Erstaunen)라는 근본기분을 통해서이다. 경이라는 근본기분을 하이데거는 모든 일상적인 놀람과 구별하고 있다. 일상적인 놀람은 평범한 일상적인 사물들 내에서 특별히 눈에 띄는 어떤 특이한 사물에 대한 놀람이다. 이에 대해서 경이는 가장 평범하고 가장 낯익고 자명한 것이라서 어느 누구도 그 이전에는 전혀 주목할 수 없었던 것에 대한 경이이며 이를 통해서 가장 일상적인 사물들조차 다시 경이롭게 나타나는 기분이다. 가장 낯익은 것이란 무엇인가? 그것은 ‘존재자가 존재한다’는 사실이다.¹²⁾

인간들은 일상생활에서 일상의 많은 다양한 사물들과 다양한 일들에 매몰되어 있을 뿐이며 ‘어떤 것이 있다’라는 단순한 사실에 주목하지 않는다. 이에 대해 경이에서는 존재자가 ‘존재한다’는 가장 자명한 사실이 경이롭게 나타나며 이와 아울러 모든 존재자 경이롭게 나타난다.(전집 45권, 162-174쪽) 이러한 경이라는 근본기분을

11) 하이데거, 『니체와 니힐리즘』(하이데거 전집 48권, Nietzsche: Der europäische Nihilismus), 박찬국 역, 지성의 샘, 1995년, 329쪽

12) 하이데거가 염두에 두고 있는 퓌지스에 대한 경이의 경험을 우리는 영국의 시인인 코울리지(Coleridge)가 다음과 같이 서술하고 있는 경험과 유사한 것으로 볼 수 있을 것이다. “당신은 일찌기 사물이 존재하고 있다는 단순한 사실 그 자체에 마음을 빼았길 적이 있는가? 당신은 당신 자신에게 당신 앞의 한 인간이든 아니면 하나의 꽃이든 아니면 한 알의 모래알이든 ‘그것이 거기에 존재한다!’(It is!)고 말해 본 적이 있는가? 그것들이 어떤 방식으로 있는지 그리고 그것들이 어떤 형태를 갖는지에는 전혀 관심을 갖지 않은 채 말이다. … 당신이 그러한 경험을 가진 적이 있었다면 당신은 당신의 정신을 경외와 경탄으로 사로잡는 어떤 신비의 현존을 느꼈을 것이다.”(The Friend, in S.T.Coleridge: The Complete Works, Harper, New York, 1868, vol. ii, p. 463. Mary Warnock, Existentialism, 52쪽에서 재인용)

통해서 모든 존재자는 찬란하게 빛을 발하면서 자신을 드러내는 것으로 나타난다.¹³⁾ 이와 아울러 각각의 존재자는 여기서 인간이 지적인 긴장과 노력을 통해서 그것의 진리를 파악해야만 하는 대상으로서가 아니라 자신의 진리를 스스로 드러내는 것으로서 나타난다. 인간은 경이라는 근본기분을 통해서 이미 존재자들의 진리에 나가 있는 것이다. 이에 그리이스인들에게는 근대의 인식론적인 문제, 즉 존재자로부터 고립되어 있는 나의 인식이 존재자와 어떻게 합치할 수 있는가라는 문제는 존재하지도 않았고 존재할 수도 없었다. 이들에게 진리란 인간이 존재자를 자신의 앞에 두고 이리저리 궁구하면서 존재자를 고찰한 결과로서 획득되는 것이 아니라, 존재자 자체가 자신을 은닉(lethe, die Verborgenheit)으로부터 자신을 내보이는 것, 즉 비은닉성(aletheia, die Unverborgenheit)이었던 것이다.¹⁴⁾

그러나 그리이스인들은 이러한 경이라는 근본기분 자체와 그러한 근본기분 안에서 존재자 ‘전체’가 전적으로 새롭게 드러나는 사건을 문제삼지 않고 그것을 자명하게 생각한다. 이와 아울러 그들은 이러한 경이라는 근본기분에서 근원적으로 드러난 존재자들에 대한 개념적 고찰과 그것들의 형성(techne)에 몰두한다. 하이데거에 의하면 플라톤과 아리스토텔레스로 대표되는 그리이스철학은 경이라는 근본기분에서 일어나는 비은닉성으로서의 진리의 사건을 경험하고 그러한 경험의 토대 위에서 존재자들에 대한 이론적 고찰에 몰두하나, 그러한 진리의 사건 자체를 문제로서 주제화하지는 않는다는 것이다. 그들은 경이라는 기분에서 존재자 ‘전체’가 어떻게 자신을 고지하는가에 관심을 집중하지 않고, 이러한 전체의 개현 안에서 비로소 드러나는 존재자들을 이론적으로 고찰함으로써 그 존재자들을 존재하게 하는 궁극적인 근거를 추구하는 것을 통해서 존재자 전체를 이해하려고 한다.

그리고 이를 통해 서구의 형이상학에의 길이 놓여지게 된다. 그리이스철학 이후의 전통형이상학은 존재자 ‘전체’가 자신을 개현하는 진리의 사건을 경험하지 못하고, 이미 자신들의 눈 앞에 드러나 있는(vorhanden) 존재자들에 대한 이론적 탐구에 매몰되고 만다. 이에 따라서 철학은 모든 존재자들을 그것들의 배후에 있는 최고의 원인으로부터 설명하는 기술이 되고 만다. 그리고 구체적인 존재자들을 그것의

13) 퓌지스(physis)란 단어는 하이데거에 의하면 어원상 빛과 연관되어 있다.

14) 플라톤과 아리스토텔레스를 포함한 그리이스철학이 이렇게 경이라는 근본기분을 통한 퓌지스의 경험에 의거하고 있다. 그리고 이는 우리가 그리이스철학을 진정하게 이해하고자 한다면 경이라는 근본기분에 새롭게 엄습되는 것을 통해서 퓌지스를 경험하지 않으면 안된다는 것을 의미한다.

배후세계로부터 설명하는 기술은 개개의 구체적인 자연현상의 배후에 존재하는 일반적인 자연법칙으로부터 자연현상을 설명하려는 현대의 과학에서 정점에 달한다. 그리고 이를 통해서 존재자들의 고유성과 독립성은 상실되어 가며 보편적이고 추상적인 속성들로 해소되어 버린다.

경이라는 기분에서 인간을 엄습하면서 인간을 비롯한 모든 존재자들을 드러내는 것을 하이데거는 존재 자체라고 말하고 있는 바, 그것은 우리가 지각할 수 있는 존재자가 아니며, 이론적으로 고찰하는 것을 통해서 파악될 수 있는 존재자들의 공통된 본질이나 존재자 전체의 궁극적 근거로서의 최고의 존재자가 아닌 바 차라리 무(das Nichts)라고 할 수 있으며 그 자체가 은닉과 비밀의 성격을 갖는 것이다.(전집 51, 62쪽 이하) 그것은 존재자들을 드러내면서도 자신은 은닉하는 것이다.

그리아스시대 이후의 서구의 형이상학의 역사 전체는 경이라는 근본기분이 갖는 역사적 특성에 의해서 규정된다. 즉 경이라는 기분에서는 존재자들을 드러내면서 자신은 은닉하는 존재 자체가 자명한 것으로서 전제되고 물어지지 않는 바, 이러한 근본기분에서 드러나는 존재의 자기고지의 특수한 성격에 의해서 존재 자체는 갈수록 망각되는 것이다.

근대에서는 경이라는 근본기분과 이러한 근본기분에서 일어나는 존재자 자체의 개현에 대한 기억이 상실되면서 경이라는 근본기분 대신에 회의라는 기분이 시대를 지배하게 된다. 회의라는 기분에 사로잡히면서 인간은 자신이 의지할 수 있는 어떤 확고한 지반도 갖지 못하고 있으며 이에 존재 자체의 개현이라는 근원적인 빛에 의해서가 아니라 자력에 의해서, 즉 자신의 이성의 빛에 의해서 존재자들의 진리를 밝혀나가야 된다고 생각하게 된다. 이제 진리의 근원은 존재 자체가 아니라 인간의 이성에 존재하는 것으로 간주된다.

이러한 기분에서는 존재자들은 일단은 무규정적인 것(das Unbestimmte)으로서 나타나며 이성을 통해서 비로소 규정되어져야 하는 것으로 나타난다. 이에 이 시대는 이러한 무규정적인 것을 끊임 없이 이성을 통해서 규정해 나가는(bestimmen) 진보의 시대가 되며, 존재자들과 자신을 규정하는 힘으로서의 이성의 계발이 주창되는 계몽의 시대이다. 인간은 자신을 자연과 대립된 주체로 생각하고 자연을 인간의 이성을 통해서 철저하게 파악될 수 있는 체계 안에 편입시키고자 한다. 존재자들을 이렇게 이성적으로 규정하고 그것을 통해서 세계에서 자신의 안전을 확보하려는 근대의 시도는 세계를 자신의 지배 하에 두려는 현대의 과학기술시대에서 그 정점에 달한다.(전집 48권, 184쪽)

우리는 위에서 이러한 과학기술시대에서 인간들은 자신의 운명의 주체라기보다는 오히려 맹목적인 지배에의 의지가 자신을 확장해 나가기 위해서 사용하는 기능 인자일 뿐이라는 사실을 보았다. 이러한 의지의 지배에서 벗어나기 위해서는 과학기술시대를 지배하는 존재이해 대신에 새로운 존재이해가 주어지지 않으면 안된다. 그러면 존재이해는 어떻게 주어질 수 있는가? 이것 역시 하나의 새로운 근본기분을 통해서만 가능한 바, 하이데거는 그것을 불안 내지 경악(das Erschrecken)의 기분이라고 말하고 있다. 이 경우 경악이란 우리는 현기술시대에서 인간을 비롯한 모든 존재자에서 각자의 고유한 존재와 의미가 상실되었다는 사실에 대한 경악이다. 하이데거가 자신의 근본경험이라고 말하고 있는 존재망각의 경험이란 존재가 존재자를 떠나버리고 공허가 시대를 지배하고 있다는 사실에 대한 경악이다.(전집 45권, 196쪽 이하) 인간은 현대에 대한 이론적 반성을 통해서 이 시대의 공허성을 깨닫게 되는 것이 아니라 경악이란 기분을 통해서 이 시대의 공허한 현실 앞에 직면하게 되는 것이며, 이를 통해서 그는 현실에 대한 새로운 이해를 갖게 되는 것이다.

존재망각의 경험으로서의 경악이란 그런데 이미 존재 자체에 대한 예감이다.(전집 45권, 207쪽) 이 경악이란 기분을 통하여 존재자에게서 떠나 버린 존재는 인간의 어떠한 이론적 실천적 공격을 거부하면서 자신을 은닉하는 것으로서, 즉 무(das Nichts)로서 자신을 고지하는 것이다. 이러한 경악의 기분을 철저하게 인수하고 현기술시대에 대해서 단호하게 거리를 취하면서 인간은 우리 인간에게 경악이란 기분을 통해서 말을 걸고 우리를 시대의 진상 앞에 직면케 하는 존재 자체에게 주의를 돌리게 된다. 그리고 이와 아울러 경악이란 기분은 존재 자체에 대한 경외(Scheu)란 기분으로 전환하게 된다.¹⁵⁾

이러한 경외란 기분을 통해서 인간은 존재자 전체에 대한 과학기술적 관점의 전일적(專一的) 지배로부터 벗어나 존재자 전체를 그것의 진정한 본질에 있어서 다시 보게 된다. 그 경우의 존재자 ‘전체’란 그리이스인들이 본 퓌지스로서의 자연이다. 이런 의미에서 경외란 근본기분은 그리이스인들이 경험한 경이란 기분을 보다 ‘근원적으로’ 반복하는 것이 된다. 경이란 근본기분이 존재자들을 드러내는 존재 자체보다는 그 안에서 드러난 존재자들에 관심을 향하게 하는 반면에, 경외란 기분은 존재자들을 드러내면서 자신은 은닉하는 이러한 존재의 비밀의 차원 자체에 관심을 향

15) 하이데거는 「형이상학이란 무엇인가?」에서는 불안이란 기분을 경악과 경외를 함께 포함하는 기분으로서 해석하고 있다. 전집 9권, 114-115쪽 참조

하게 한다.

아울러 경외라는 기분에서 이렇게 존재 자체가 자신을 개현하면서 존재 뿐 아니라 존재자들은 우리에게 전적으로 낯설게 자신을 드러낸다.(전집 9, 114쪽 이하). 경악이란 기분은 현존재에게서 자명하고 낯익고 기술적으로 처리가능한 것으로서의 존재자를 앗아가고 그에게 존재자를 ‘경탄’(Staunen)을 불러일으키는 낯선 존재를 갖는 것으로서 되돌려 준다.¹⁶⁾ 경악이란 기분은 단순히 우리에게 친숙했던 것을 앗아가는 것이 아니라 인간 자신을 비롯한 존재자가 ‘있다’는 것, 즉 존재자의 ‘처리 불가능한 자체 내 존립’(das unverfügbare Insichruhen)을 증여하는 것이다.

이렇게 하여 새롭게 열리는 세계는 우리에게 전혀 낯선 신비한 세계가 아니라 사실은 우리가 그 안에서 태어나고 죽어가는 가장 가까운 세계이다.(전집 9권, 352쪽) 이러한 단순소박한 세계는 현실과 배후세계에로의, 존재와 존재자에로의, 현상과 ‘물자체’로의 어떠한 분리도 갖지 않는 세계이다. 이러한 가장 가까운 세계에서 우리는 형이상학과 과학의 밖에 서 있다. 여기서는 예컨대 피고 있는 장미는 피고 있는 장미일 뿐이며 우리가 추적할 수 있는 근거들의 결과가 아니다(전집 10, 68쪽 참조). 장미는 근거들을 갖다 대는 것을 필요로 하지 않는다. 근거를 갖다 대는 것은 우리들의 과학기술적 표상의 대상인 한에서의 장미에 대해서는 타당하나 자체 내에 존립하는 한에서의, 즉 단순히 장미인 한에 있어서의 장미에게는 타당하지 않다. 근거들과 원인들을 동원하여 존재자를 파악하려는 모든 시도들은 오히려 이렇게 장미가 자신을 드러내는 것을 은폐할 뿐이다. 오히려 존재자는 자신의 진리에서 명증적으로 자신을 드러내기 때문에 그것은 개념파악하려는 주체 편의 어떠한 노력도 필요로 하지 않는 것이다.

경외라는 기분에서 개개의 존재자들은 존재, 퓌지스로서의 세계를 각자의 방식으로 집수(集收)하는(versammeln) ‘사물’(Ding)로서 나타나며, 존재 역시 인간의 모든 파악에서 벗어나 근원적인 은닉으로부터 자신을 사물들 안에서 개현하는 것으로서 이해되고 있다.(전집 7, 170쪽) 존재가 ‘은닉으로부터 자신을 드러내는 세계’로서 그리고 ‘존재자가 세계를 집수하는 사물’로서 나타나는 하이데거의 사상에서 인간은 더 이상 존재자 전체 안에서 자신의 안전만을 도모하는 존재자로서가 아니라, 각각의 사물 안에서 세계가 현현하는 것을 돋는 존재자로서 나타난다. 바로 이를 통해서 각각의 존재자는 세계 자체를 각자의 방식으로 집수하는 자로서 절대적인 무게와

16) O. Pöggeler, Heideggers Denkweg, Pfullingen, 1983, 94쪽

의미를 갖게 되거나와, 인간 역시 자신을 주체라고 자부하는 가운데 사실은 – 인간들마저도 양화가능한 부품으로 사용하는 – 맹목적인 의지에 의해서 철저하게 지배되는 상태에서 벗어나게 된다.

3) 존재의 근원적인 의미와 존재사적 사유의 필연성

존재자들을 드러내면서 자신은 은닉하는 존재 자체는 그리이스시대의 경이라는 근본기분에서는 자명한 것으로 전제되었고 인간이 항상 그것으로 귀환하여 존재자들과 관계해야 하는 근원으로서 주목받지 못했었다. 이에 플라톤과 아리스토텔레스 아래 전통형이상학의 근본물음은 ‘존재자란 무엇인가’였다. 그러나 이 시대의 근본기분인 경악과 경외라는 근본기분에서는 존재망각의 결과 빚어진 비극적인 귀결을 통해서 존재자들을 드러내면서 자신은 은닉하는 존재 자체가 가장 물어져야 할 것 (das Fragwürdigste)이 된다.

이에 이 시대의 철학적인 과제는 존재자들에 대한 이론적인 고찰로서의 전통형이상학적인 작업을 계속하는 것이 아니라, 존재 자체가 각 역사적 시대마다 근본기분들을 통해서 어떻게 자신을 고지하고 있는지에 대한 해석학적인 작업이 된다. 하이데거는 이러한 해석학적인 작업을 존재사적 구명(die seinsgeschichtliche Erörterung)이라고 부르고 있다.(전집 10권, 150쪽) 막스 뮐러의 용어를 빌려 다시 말하자면 하이데거는 존재자들이 존재하는 궁극적 근거를 따져 묻는 메타-физik (Meta-Physik)이 아니라 메타-히스토릭(Meta-Historik)을 추구한다.¹⁷⁾ 이는 존재의 의미가 각 시대마다 ‘자신을 어떻게 드러났고 이에 따라서 존재자들이 어떻게 개시되었는가’를 해석하는 작업이다.

이러한 존재사적 입장에서 ‘존재의 의미’에 대한 하이데거의 궁극적인 입장도 명확해진다고 볼 수 있다. 이제 존재는 전통형이상학에서처럼 ‘지속적으로 현전하는 근거’가 아니다. 하이데거는 전통형이상학이 말하는 존재를 존재자성(die Seiendheit)이라고 부르고 자신이 말하는 존재 자체를 Seyn이라고 부르면서 양자를 첨예하게 구별하고자 한다. 이러한 존재 자체는 ‘근본기분을 통해서 인간에게 역사적으로 말걸어 오는 것’이다. 이와 관련하여 하이데거는 기분을 의미하는 독일어 Stimmung을 존재의 소리를 의미하는 die Stimme des Seins로부터 해석하고 있

17) Max Müller, Existenzphilosophie, 『실존철학과 형이상학의 위기』, 박찬국 역, 서광사, 272쪽

다. 우리가 이러한 존재 자체에 접하기 위해서는 우리의 지성을 예리하게 하는 것이 아니라 오히려 존재의 소리에 귀를 기울이려는 경건한 청종의 자세가 필요하다. 이는 구체적으로 말하면 존재의 소리가 전해져 오는 근본기분에서 도피하지 않고 그 것을 적극적으로 인수하는 것을 말한다.

이러한 존재사적인 지평에서 하이데거는 서구형이상학의 역사 전체도 오류의 역사가 아니라 존재 자체의 개현의 역사이고 서구의 형이상학자들은 그러한 존재 자체의 개현을 충실하게 드러낸 사상가들로 보고 있다. 그들은 자신들이 처한 역사적 운명에 충실했다는 것이다. 서구 형이상학의 중요한 개념들, 즉 이데아, 형상, 선형적 통각, 절대정신, 권력에의 의지 등은 이러한 형이상학자들이 임의로 만들어낸 것도 아니며 존재자들에 대한 냉정한 관찰을 통해서 발견해 낸 것도 아니다. 그것은 존재 자체에 의해서 주어진 존재의 의미들이며 오히려 그들은 이러한 존재의 의미에 대한 이해에 입각하여 존재자들을 고찰했다고 보는 것이 옳다. 이런 의미에서 모든 철학은 하이데거 자신의 철학 뿐 아니라 모든 철학은 그것이 존재의 역운에 충실한 위대한 철학인 한, 시와 이웃관계에 있는 것이다. 모든 철학은 시 못지 않게 근본기분에 입각한 존재의 자기고지에 근거하고 있다. 이는 인간은 존재 자체를 망각하고 있는 순간에도 항상 존재 자체에서 발현되는 진리의 빛에 의거하여 존재자들을 발견할 수밖에 없기 때문이다. 물론 이들에게 비추어진 존재 자체의 빛은 이들에서는 존재 자체가 망각된 형태로 주어질 수밖에 없었기에 존재 자체가 아닌 존재 자체의 흔적(Spur)이다.

하이데거에서는 존재가 역사적으로 새롭게 자신을 드러내는 과정은 그러한 새로운 개현을 존재자들 내에 구체화하는 새로운 인간유형의 탄생과 함께 일어난다. 존재이해의 시대적 변화는 단순히 인간들의 머리에서만 일어나는 사건이 아니라 인간 자체의 변화과정인 것이다. 하이데거에서 고대의 인간과 중세의 인간 그리고 현대의 인간은 각각 상이한 존재이해에 의해서 규정되어 있으며 이에 각각 다른 역사적 인간유형이다. 모든 존재자를 신의 피조물로 보는 중세적인 존재이해가 중세시대의 인간을 신에게 항상 간구하고 귀의하는 인간으로 각인하는 것처럼, 현대의 존재이해는 인간을 모든 존재자들로 하여금 더 많은 에너지를 내놓도록 내몰고 그렇게 내모는 과정에서 자신의 심신을 소모하는 노동하는 동물로 각인하고 있다.

그러나 현대의 인간유형을 극복하는 새로운 역사적 인간유형은 하이데거에서는 그 이전 시대의 인간유형과는 근본적으로 전혀 다른 형태를 갖게 된다. 이는 새로운 인간유형을 규정할 존재이해가 그 이전의 존재이해와는 전적으로 다른 것이기 때문

이다. 현대의 과학과 기술의 존재이해는 고대그리이스의 존재이해와 다르면서도 그 것에 의해서 준비되었던 바, 양자 간에는 비연속성과 아울러 연속성이 존재한다. 이에 따라서 현대인과 고대인과 중세인 사이에는 비연속성과 아울러 연속성이 존재한다. 하이데거는 서구역사 전체를 통틀어서 인간을 이성적 동물로 보는 인간관이 뉘앙스의 차이에도 불구하고 결국 관통해 왔다고 생각한다. 이는 존재를 언제든지 인간이 이론적으로 고찰할 수 있는 지속적인 근거로 보는 존재이해와 상응한다. 노동하는 동물로서의 현대인은 이성적 동물로서의 인간의 궁극적 귀결이다. 그러나 이 시대에 요구되는 존재이해가 전적으로 새로운 것이어야 하는 것처럼 이러한 존재이해에 상응하는 인간은 전적으로 상이한 인간이지 않으면 안된다. 이러한 새로운 인간유형을 하이데거는 현-존재(Da-sein)라고 부르고 있다. 하이데거에서 현대의 극복이란 현대인이 이렇게 현-존재라는 새로운 인간유형으로 탄생하는 것과 아울러 세계와 존재자가 자신의 은닉과 비밀스런 성스러움의 차원을 새로이 드러내는 것을 의미한다.

이상에서 본 바와 같이 인간이 자신을 변화시킨다는 것은 하이데거에서는 소위 이성적 주체로서의 인간자신의 임의적인 결단을 통하여 가능한 것이 아니다. 하이데거에서 인간이란 어떠한 지반 없이 순전히 자신의 힘에 의해서 역사를 창조할 수 있는 존재가 아니고 철저하게 역사적 상황에 의해서 조건지워진 인간인 것이다. 유한하고 역사적인 존재로서의 인간은 각 시대마다 그 시대의 근본기분을 통하여 자신을 새롭게 고지해 오는 존재의 압도적인 힘에 의해 실리는 것에 의해서만 근본적으로 변화될 수 있다.

그러나 이는 하이데거가 인간을 전적으로 수동적인 존재로 파악하고 역사의 맹목적인 과정에 종속된 존재로 보았다는 것을 의미하는 것은 아니다. 존재가 자신을 존재자들을 통해서 구체적으로 드러하기 위해서는 존재의 자기고지에 대한 인간의 응답이 필요한 것이며, 인간의 응답이란 하이데거에서는 위대한 사상가들과 시인들에 있어서 구체적인 사유와 시작(詩作)으로서 나타난다. 역사란 존재의 자기고지와 이에 대한 인간의 응답 그리고 이에 따른 존재의 새로운 자기고지와 인간의 새로운 응답으로 이루어지는 역사이다. 존재의 자기고지는 이와 같이 인간에서 전적으로 독립하여 행해지는 것이 아니라 항상 자신이 처한 근본기분을 적극적으로 인수하고 그에 입각하여 자신의 시대적 소명을 철저하게 구현하는 인간의 응답이 필수적이다. 이에 하이데거에서 역사란 하인리히 롬바하(Heinrich Rombach) 식의 표현을 빌면 존재와 인간이 서로를 함께 창조해 나가는 과정(Kon-kreativität)이다.¹⁸⁾

4) 모든 학문의 정초로서의 형이상학의 새로운 정초

하이데거 철학이 목표하는 것은 존재의 근원적인 의미를 드러내는 것을 통해서 우리의 삶 뿐만 아니라 학문도 진정한 토대 위에 건립하고자 하는 것이다. 이와 관련하여 하이데거는 『존재와 시간』에서 자신의 존재물음이 목표하는 것 중의 하나를 현대에서 과학들이 부딪히고 있는 근본개념들의 위기를 극복하는 데서 찾는다.(전집 2권, 13쪽) 과학의 발전은 개개의 사실이나 법칙을 통해서 이루어지는 것이 아니다. 그것은 기존의 과학이 전제하는 근본개념들이 다른 보다 근원적인 근본개념에 의해 대치되고 이러한 근본개념에 입각하여 사태가 보다 근원적으로 자신을 드러내는 것을 통해서 가능하다. 이러한 근본개념들을 문제삼는 것이 각 개별과학이 문제삼는 존재자들의 존재영역을 문제삼는 영역존재론의 과제라고 볼 수 있을 것이다.

그런데 이러한 영역존재론은 다른 한편으로 존재에 대한 이해에 근거하고 있다. 예를 들어서 중세시대에 이루어진 인간이나 동물, 식물에 대한 영역존재론은 모든 존재자는 신에 의해서 창조된 것으로 보는 존재이해에 입각하고 있다. 그리고 근대의 개별과학들은 모든 존재자를 ‘계산가능한 에너지의 합’으로 보는 존재이해에 근거하고 있다. 이에 이러한 존재이해가 만약 왜곡되고 피상적인 것에 불과한 것이라면 그에 입각한 영역존재론과 개별과학들도 근본적으로 왜곡되고 피상적인 것이 될 수밖에 없다. 이런 의미에서 개별과학과 영역존재론의 변혁은 근본적으로는 그것들이 전제하는 존재에 대한 근원적인 이해의 확보에 달려 있다. 이에 하이데거의 주요한 철학적 작업은 이렇게 모든 종류의 영역존재론과 개별과학을 가능케 하는 근원적인 존재이해에서 드러나는 존재 내지 세계와 인간의 본질을 드러내는 데에 바쳐져 있다. 그러나 이는 그 자체를 위한 것이라기보다는 위에서 본 것처럼 어디까지나 존재자들에 대한 우리의 실천적이고 ‘이론적’ 관계를 보다 진정한 것이 되게 하기 위한 것이다. 이에 존재에 대한 근원적인 이해를 확보하는 것 못지 않게 그것에 입각한 영역존재론과 개별과학을 새롭게 추구하는 것이 중요하다. 하이데거 그자신이 자신의 저서 도처에서 그는 존재의 의미에 대한 근원적인 존재이해에 입각하여 영역존재론을 시도하고 있다.¹⁹⁾

시에서 철학적인 영감을 찾으려는 후기 하이데거의 시도도 이러한 영역존재론과

18) H. Rombach, *Der Ursprung*, Freiburg im Breisgau, 1994, 13-34쪽

19) 예를 들어서 그는 전집 29/30권 『형이상학의 근본개념들』에서는 동물의 존재를, 그리고 「예술작품의 근원」에서는 예술작품의 존재를 드러내고자 한다.

개별학문들의 정초라는 본래의 의도를 포기하고 존재자를 떠난 신비한 존재의 세계로 도피하기 위한 것이 아니라 오히려 우리의 구체적인 삶과 학문을 진정한 토대 위에 세우기 위한 것이다. 하이데거에서 시는 근대미학이 파악하는 것처럼 단순히 인간의 주관적인 감정이나 상상력의 표현이 아니다. 오히려 그는 세계와 존재자에 대한 경외라는 근본기분에 입각한 시가 소위 존재자와 세계를 냉철하게 객관적으로 파악하고자 하는 어떠한 학문보다도 사태를 더 균원적으로 드러낸다고 보고 있다. 그는 이러한 시를 통해서 그러한 시가 바탕하고 있는 경외라는 근본기분으로 진입하고자 하며 그러한 근본기분에서 열려진 존재의 개방된 장에서 존재자들을 드러내고자 한다. 이에 입각하여 후기하이데거의 주요한 철학적 작업도 과학기술적인 관점에 의해서 은폐되어 있으나 시를 통해서 드러나 있는 이러한 세계와 존재자들의 본질을 드러내는 데 바쳐져 있다. 즉 그는 대지와 하늘, 그리고 사물(Ding), 시간, 공간, 신, 노동, 죽음, 예술작품, 인간, 동물, 식물 등의 본래적인 본질을 드러내고자 하는 것이다.

IV. 결론에 부쳐서

본인은 하이데거 철학 전체가 어떠한 자의적인 편견과 선입견에도 입각하지 않고 사태 자체에만 입각한 것이라고는 보지 않는다. 우리는 무엇보다도 과연 전통형이상학에 대한 그의 해석이 상당히 일면적인 것인지는 아닌지 의문을 제기할 수 있을 것이다. 막스 뮐러가 말한대로 서구의 형이상학은 그것이 위대한 형이상학일 경우에는 존재를 대상화하는 사유를 항상 넘어서고 있다고 보아야 할 것이다.²⁰⁾ 물론 이는 하이데거의 형이상학 해석이 전적으로 그르다는 것은 아니다. 그것은 어느 정도 일면적이지만 근대의 과학기술에 이르는 서구형이상학의 역사의 흐름을 해석하는 데 무시할 수 없는 하나의 모델을 제공한다.

아울러 근대와 근대의 기술문명에 대한 그의 파악과 세계와 인간의 본질에 대한

20 “형이상학에서도 제 1원인은 신비주의에서와 마찬가지로 심연(Ab-grund)이지 않으면 안되고 진정으로 사유된 유비는 제 1원인을 일의적이면 연속적인 ‘부차적인 원인들’의 계열들로부터 구별한다. 그리고 이 유비가 도달하는 것은 항상 ‘초월’, ‘도약’이며, 결코 일직선적인 전진이 아니다. 이러한 사실은 서양형이상학을 ‘절대자에 대한 기술(Technik), 혹은 절대자를 정복하는 기술로서 단순화하는 것을 배척하면서 항상 확보되지 않으면 안되는 사실이다.”(M. Müller, 위의 책, 297쪽, 주 6)

그의 파악은 그가 자라난 가정적, 지역적 환경이나 당시 독일과 독일대학에 상당히 만연되어 있던 기술문명과 기술적인 합리성 그리고 자유주의와 개인주의에 대한 낭만주의적인 적대감에 의해서 영향을 받고 있다. 소크라테스 이전의 그리스문명에 대한 그의 예찬 역시 그 뿐 아니라 히틀러를 포함하여 많은 우파적인 사상가들에게 공통된 것이었다.

그 당시 독일 사회에는 그러한 사조들 이외에 자유주의적이고 사회주의적인 사조들도 있었다. 우리는 하이데거가 근대계몽주의의 맥을 잇는 이러한 사조들보다는 독일에 특유한 반기술문명적이고 반자유주의적인 사조를 택하게 된 것이 과연 사태에 입각한 것이었는지 의심할 수 있을 것이다. 하이데거는 메스키르히라는 전통적인 카톨릭이 우세한 농촌에서 자라났으며 그는 부지불식 간에 이 마을에 이미 오랜 전승을 통해서 내려온 사고방식을 수용하고 있었다고 볼 수 있다. 하이데거가 대학시절에 썼던 글은 아브라함 아 산타 클라라라는 도시문명과 기술문명에 대해 회의적이고 반자유주의적이었던 카톨릭 신부을 기리고 있다.(전집 13권, 3쪽) 아브라함 산타 아 클라라에 대한 하이데거의 평가는 일생을 거쳐서 변하지 않았으며 그가 세계와 인간을 보는 데에 있어서 근원적인 선입견을 형성했다고 생각한다. 본인은 여기서 그러한 선입견의 타당성이나 한계를 따질 생각은 없다. 그것은 본인이 기도하는 다른 논문의 과제가 될 것이다.

그러나 이렇게 하이데거가 자신도 의식하지 못한 채 선입견이나 편견에 빠져 있었을 가능성을 지적하는 것은 하이데거 철학이 시도한 모든 것을 무의미한 것으로 보는 것은 아니다. 하이데거 철학이 의도하는 것을 본인은 위에서 키에르케고르나 니이체의 형이상학비판과 형이상학을 세계와 인간의 본질이 드러나는 근원적인 경험 위에 건립하려는 경향을 철저화하는 것으로 보았다. 이 경우 형이상학은 존재자 전체에 대한 개념적 파악을 목표하는 것이 아니라 그러한 근원적인 경험에서 일어나는 존재이해를 해석하는 것이다.

아울러 이러한 시도는 궁극적으로는 그러한 근원적인 존재이해 위에 인간의 삶과 학문을 새롭게 세우려는 시도이다. 이런 의미에서 하이데거의 시도는 인간의 삶에 방향을 부여하고자 하면서 모든 학문들의 기초이고자 하는 본래의 철학의 지위를 다시 회복하고자 하는 시도이다. 철학의 영역들이 개별과학으로 다 넘어가고 사람들이 이 정보언어만을 사태를 진정하게 드러내는 것으로 간주하고 철학적 언어는 쓸모 없는 것으로 보는 현시점에서, 하이데거의 이러한 시도는 참으로 시대착오적인 것으로 들린다. 하이데거 자신이 자신의 철학이 시대착오적인 것이라는 것을 분명히 자

각하고 있었으며 이에 그는 자신의 철학을 현대가 아니라 다가올 시대를 정초하는 것으로 보았다.²¹⁾

본인은 하이데거가 개척한 철학의 길만이 현과학기술시대에서 철학이 갈 수 있는 유일한 길은 아닐 것이라고 생각한다. 그럼에도 그가 개척한 철학의 길은 우리가 쉽게 무시해 버릴 수 없으며 우리의 진지한 대결을 요청하고 있다고 생각한다.

21) 필자는 위에서 주로 하이데거를 나이체나 키에르케고르와 같은 실존철학자들의 전통을 잊는 것으로 파악했다. 그러나 전통형이상학마저도 존재의 역운으로 보는 하이데거의 사상은 사실상 나이체나 키에르케고르와 같은 실존철학적인 전통과 이러한 전통의 영향을 강력하게 느끼게 하는 초기하이데거에서도 찾아볼 수 없는 것이다. 초기하이데거에서는 전통형이상학이 존재망각에 빠진 것은 인간이 자신의 죽음으로 선구하지 않고 존재자들에 빠져 있었기 때문이다. 즉 전통형이상학은 퇴락한 실존방식에 근거하고 있다는 것이다. 이에 대해서 후기 하이데거에서는 전통형이상학이 존재망각에 빠진 것은 자신을 은닉하면서 존재자들을 드러내는 존재 자체의 본질에 의한 것이다. 이러한 의미에서 존재망각의 책임은 퇴락한 실존방식에 머물러 있던 전통형 이상학자들에 있다기보다는 존재 자체에 있는 것이며 오히려 전통형이상학은 자신에게 드러난 존재의 역운에 충실한 것이 된다.

하이데거의 이러한 사상은 나이체와 키에르케고르식의 실존철학적인 입장과 자신의 초기입장마저도 뛰어 넘는 것이 된다. 이에 후기 하이데거의 사상은 단순히 나이체와 키에르케고르의 계승선상에서만 이해할 수 없는 측면을 갖는다.

하이데거의 저작

전집 2권: *Sein und Zeit*

전집 3권: *Kant und das Problem der Metaphysik*

전집 5권: *Holzwege*

전집 7권: *Vorträge und Aufsätze*

전집 9권: *Wegmarken*

전집 11권: *Identität und Differenz*

전집 13권: *Aus der Erfahrung des Denkens*

전집 14권: *Zur Sache des Denkens*

전집 48권: Nietzsche: *Der europäische Nihilismus*, 『니체와 니힐리즘』 박찬국 역, 지성의 샘, 1995

전집 51권: *Die Grundbegriffe*

2차문헌

백종현, 「칸트: 현상의 존재론」, 소광희 외 지음, 『고전 형이상학의 전개』, 철학과 현실사, 1995년

Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 1986

Müller, M., *Existenzphilosophie*, 『실존철학과 형이상학의 위기』, 박찬국 역, 서광사

Nietzsche, F., *Genealogie der Moral*, Kröners Taschenausgabe

Jenseits von Gut und Böse, Kröners Taschenausgabe

Wille zur Macht, Kröners Taschenausgabe

Pöggeler, O., *Heideggers Denkweg*, Pfullingen, 1983

Rombach, H., *Der Ursprung*, Freiburg im Breisgau, 1994

Stern, J.P., Nietzsche, 『니체』, 지성의 샘, 1993