

가능적인 삶으로서의 동굴 밖의 삶^{*}

정 은 해**

I. 머리말

오늘의 시대는 종종 인터넷시대라고 불린다. 인터넷으로 대변되는 통신매체는 기술의 면에서 이제 절정으로 치닫고 있다. 그런데 절정이란 공간과 시간을 모으는 점을 의미하기도 한다. 인터넷시대에 시간과 공간은 어떤 식으로 모아지는가? 공간적으로 멀리 떨어져 있는 사람과 사물이 매체를 통해 ‘여기’의 것으로 눈앞에 세워지며, 세워지도록 강요된다. 아울러 사람과 사물의 장기간에 걸친 시간적 성숙도 ‘지금’의 것으로 눈앞에 세워지며, 세워지도록 강요된다. 이런 면에서 본다면 오늘의 시대의 특징은 ‘지금’화와 ‘여기’화의 가능성과 강제성에 놓여 있는 셈이다. 오늘의 시대에 대한 반성은 다음과 같은 물음들을 제기한다: 공간내 사물의 ‘여기’화가 공간의 관계구조를, 시간내 사물의 ‘지금’화가 시간의 관계구조를 망각하도록 하고 있지는 않은가? ‘여기’와 ‘지금’에다 사물을 세움(=표상)이 우리의 사유를 주도적으로 사로잡는 한, 달리 말해 공간의 관계구조와 시간의 관계구조가 망각되는 한, 우리는 진리-세계에 머물지 못하고, 동굴-세계에 머무는 것은 아닐까? 전체를 보지 못하는 것이 동굴 속 거주라면, 동굴 밖 거주는 구체적으로 어떤 삶인가? 이러한 물음들은 철학사를 돌아보게 하고, 동굴에 대한 말한 바 있는 플라톤과 하이데거를 우선 상기 시킨다.

이 글에서 필자는 플라톤과 하이데거가 동굴의 안과 밖을 어떤 삶의 상태로 밝히고 있는지를 추적하고자 한다. 하이데거는 플라톤의 ‘동굴의 비유’를 해설하는 <플라톤의 진리론>의 머릿글에서 “한 사상가의 가르침(Lehre)은 그의 말속에서 말해

* 이 글은 제3회 ‘한민족 철학자 대회’(1999, 8월17-19일)에서 자유주제 논문으로 발표된 글인 “동굴의 안과 밖: 플라톤과 하이데거의 사유로부터의 소묘”(대회보 3권, 91-106)를 더 상세한 진술의 방식으로 확대한 글이다.

** 서울대 철학사상연구소 특별연구원

지지 않은 것이며, 이것은 인간이 이것을 위해 진력하도록 그리로 내세워지는 바의 것이다"(PLdW, 203)라고 말한다. 이러한 전제하에 하이데거는 플라톤의 '동굴의 비유' 속에서 말해지지 않은 것을 밝혀내려고 노력한다.¹⁾ 필자는 하이데거의 이러한 노력 속에서 말해지지 않은 것, 곧 하이데거가 암묵적으로 생각하는 동굴의 안과 밖을 밝혀보려고 한다. 이를 위해 이 글은 1) 플라톤의 '동굴의 비유'에 대한 소개, 2) 이에 대한 하이데거의 해설, 3) 이에 대한 필자의 해설을 거쳐 4) 하이데거의 동굴 밖 세계, 동굴 밖 사물, 동굴 밖 사람을 특징짓는 순서로 진행된다. 하이데거는 세계, 사물, 인간에 대한 자신의 견해를 명시적으로 동굴의 안팎과 관련시키는 방식으로 말하고 있지는 않다. 그러나 그러한 말해져 있지 않음이 사유되지 않음을 함축하는 것이 아님을 하이데거의 여러 문헌이 내보이고 있다. 필자는 하이데거의 <플라톤의 진리론>에서 출발하면서 다른 문헌들의 검토를 거쳐 하이데거에서의 동굴의 안과 밖을 해석적으로 구성하고자 한다. 이로부터 이 글이 의도하는 것은 지금의 시대가 강제하는 동굴 안의 삶과 차이나는 동굴 밖의 삶에 대한 소묘이다.

II. 플라톤의 동굴의 비유

플라톤의 의도에 따를 때 그의 '동굴의 비유'는 하이데거도 지적하듯이 다음과 같

1) 플라톤의 글에 대한 현대의 독해는 비판적인 시각에서 여러모로 전개되어 왔다. 니체는 플라톤이 삶과 생성을 경시했다는 이유로, 둘뢰즈(The Logic of Sense)는 플라톤이 자기동일적인 이데아나 이데아를 닮은 복사물보다 선차적인 것인 것, 곧 닮음이 없고 차이나는 것인 시뮬라크라를 경시했다는 이유로, 데리다(Dissemination)는 플라톤이 스스로 독(파르마콘)으로 규정한 문자에 의거해 비로소 말을 하면서도 문자의 기능을 경시한다는 이유로 각기 반-플라톤주의의 입장을 내보인다. 그들의 반-플라톤주의는 플라톤주의의 전복의 시도이고, 이 경우 전복이란 플라톤이 경시한 것을 중시될 것으로 복권시키는 일이다. 그런데 반대와 적대는, 반대자와 적대자에 여전히 의존해 있다는 의미를 갖는다. 누구의 사상에 매이지 않으면서도 이를 넘어선다는 것은, 그의 사상의 부분요소들의 권리관계를 전복시켜 새로운 권리관계가 형성되도록 하는데 있다기보다는, 그의 사상을 차이나는 지평에서 차이나게 해석하면서 차이나는 사상을 제시하는데 있을 것이다. 이 글이 보여야 할 과제이기도 하지만, 하이데거는 플라톤의 사유를 들여다보지만, 그것에 부정적으로 의존하지 않으면서도 차이나는 사유를 전개한다. 이런 한에서 하이데거의 플라톤 독해는 다른 이들의 독해에 비해 차이나는 성격을 갖는다.

이 해설될 수 있다: 동굴의 거주는 둘러봄에 있어서 나타나는 체류영역에 대한 비유이다. 동굴 속의 불은 태양에 대한 비유이다. 동굴의 천장은 하늘의 둥근 형태의 비유이다. 동굴의 천장 아래 땅 위에서 묶인 채로 사람들은 살아간다. 사람들을 둘러싸고 관계를 맺는 것이, 사람들에게 ‘현실적인 것’, 즉 존재자이다. 이러한 동굴 속의 거주에 있어서 사람들은 ‘이 세상’에 있다고, ‘고향’에 있다고 느끼면서 여기서 신뢰할 만한 것을 발견한다.

동굴 밖에서 보여지는 사물들은 ‘본래적으로 있는 것’이 그 안에 존립하는 것에 대한 비유이다. 동굴 밖에서 드러나 있는 사물들은 이데아들을 내보이고 있는 것들로서 결국 이데아들 내지 보임새들(Ideen, Aussehen)을 비유한다. 사람들이 집, 나무, 신 같은 것들의 그때마다의 ‘보임새’를 보지 못한다면, 그들은 이것이나 저것을 결코 하나의 집, 하나의 나무, 하나의 신으로 알아차릴 수가 없다. 우선 대개에 있어서 인간은, 그에게 통상 ‘현실적인 것’으로 타당한 모든 것을 그가 언제나 이데아들의 빛 속에서 본다는 점을 전혀 알아차리지 못한다. 본래적으로 현실적인 것이라고 추정되는 것, 곧 가시적인 것, 가청적인 것, 손댈 수 있는 것, 계산할 수 있는 것은 그러나 끊임없이 다만 이데아의 음영이고 이로써 하나의 그림자일 뿐이다. 가장 가까운 것이면서 어렵잖은 그림자 같은 것이 인간을 날마다 지배한다. 그는 동굴 속에 살고 모든 이데아들을 지나친다. 인간이 이러한 감옥을 감옥으로 인식하지 못하기 때문에, 그는 하늘지붕 아래의 이러한 일상 영역을 경험과 판단의 놀이공간으로 간주하는데, 이 경험과 판단이 모든 사물들과 관계들에게 척도를 주고 이것들의 정돈과 정리에 규칙을 주는 것들이다.

인간이 동굴 속에서 갑자기 뒤쪽의 불을, 곧 그것의 빛이 이리 저리로 운송되는 사물들의 음영을 야기시키는 그런 불을 보게 된다면, 그는 시선의 이러한 익숙치 않은 전환을 즉시 통상적 태도와 통상적 의견을 방해하는 것으로 느낀다. 따라서 그러한 이상한 태도, 곧 동굴 내부적 삶에 방해를 가져오는 전환은 거부된다; 왜냐하면 사람들은 거기 동굴 속에서 현실적인 것을 완전하고 분명하게 소유한 채로 있기 때문이다. 자신의 ‘견해’에 집착하는 동굴인은 결코, 그의 현실적인 것이 그림자 같은 것일 수 있다는 가능성을 알아차릴 수가 없다. 동굴 속에서 동굴의 불은 ‘인위적’인 것이고 그래서 인간에게 친숙해져 있음에 틀림없는 것인데, 그런 곳에서 동굴인은 그 불과 빛에 대해 알려고 하고, 이런 한에서 그는 그림자에 대해서 알지 못한다. 이에 반해 동굴 밖의 햇빛은 인간에 의해 만들어진 것이 아니다. 햇빛의 밝음 속에서는 자라난 사물들이나 현전하는 사물들이 나타나는데, 그 경우 음영을 통한 나타남

은 필요치 않다. 동굴 밖에서 자기 스스로를 드러내는 그러한 사물들은 이데아들에 대한 비유이다. 태양은 모든 이데아들을 가시적으로 만드는 것에 대한 비유이다. 그 것은 모든 이데아들의 이데아에 대한 비유이다. 플라톤의 말로 선의 이데아이다.

III. 하이데거의 해설

1. 말해진 것: 육성과 진리의 숨겨진 본질연관성

이상에서 열거된 여러 대응들은 그러나 하이데거에 따를 때 ‘동굴의 비유’의 내용을 다 길어내는 것이 아니다. 다시 말해 그림자와 (일상적으로 경험된) 현실적인 것 사이의 대응, 동굴의 불빛과 (익숙하고 우선적인 현실적인 것이 그 안에 들어서 있는) 밝음 사이의 대응, 동굴 밖의 사물들과 이데아들 사이의 대응, 태양과 최고의 이데아 사이의 대응 등이 ‘동굴의 비유’의 본래적인 내용이 되지는 못한다는 것이다: “본래적인 것은 아직 파악되어 있지 않다. 왜냐하면 ‘동굴의 비유’는 과정들을 이야기하고 있는 것인지, 단지 동굴 안과 밖에서의 인간의 체류지들과 위치들만을 보고하고 있는 것이 아니기 않기 때문이다”(PLdW, 215). 보고된 과정들은 동굴로부터 햇빛에로의 또 거꾸로 햇빛에서 동굴에로의 이행들이다. 이러한 이행들에 주목하면서 하이데거는 스스로 다음과 같이 묻는다: “이러한 이행들에서 무엇이 일어나는가? 무엇을 통해 이러한 사건들이 가능한가? 어디에서부터 그 사건들은 필연성을 얻는가? 이러한 이행들은 무엇에 달려 있는가?”(PLdW, 216). 하이데거는 네 가지 물음을 배경 삼아 ‘비유’를 해설한다.

1) 첫 번째의 물음이 겨냥하는 것, 곧 동굴 밖으로의 이행이나 동굴 안으로의 이행에서 일어나는 일은 눈이 방향을 바꾸어 익숙해짐이다: “이행들이 요구하는 것은, 어둠으로부터 밝음으로 또 밝음에서부터 어둠으로 눈이 달리-익숙해짐(Umgewoehnung)이다”(PLdW, 216). 이 경우에 이행장소에 따라 각기 어두워졌거나 밝아졌다는 상이한 이유에서부터 눈에는 혼미가 생겨난다. 눈의 정상적 기능을 위해서는 혼미스런 눈은 이제 이행장소에 대해 서서히 익숙해져야 한다. 신체적인 눈과 마찬가지로 영혼도 자신이 거기에 내세워져 있는 존재자의 영역에 인내심을 갖고 또 사안 적합한 순서에 따라 익숙해져야만 한다.

2) 두 번째 물음이 묻고 있는 것, 곧 눈의 달리-익숙해짐을 가능케 하는 것은 영혼의 방향전환(VII, 521c)이다: “그러한 익숙해짐(Eingewoehnung)이 그럼에도 요구하는 것은 무엇보다도 앞서 영혼 전체가 자신의 노력의 근본방향을 향해 방향전환(Umwendung)을 하는 일이다”(PLdW, 216). 이는 마치, 우선 몸 전체가 상응하는 소재지에 관계를 맺어야만 눈이 올바로 도처에서 볼 수 있는 것과 마찬가지다. 그때마다의 영역에서의 익숙해짐은 끊임없이 또 서서히 이뤄져야만 한다. “왜냐하면 방향전환이 인간존재(Menschsein)와 관계하고 따라서 인간존재의 본질의 근거에 있어서(im Grunde seines Wesens) 수행되기 때문이다”(PLdW, 216). 다시 말해: 표준적인 태도, 곧 방향전환을 통해 생겨나야만 하는 그 표준적인 태도는 인간본질(Menschenwesen)을 이미 이끌어가는 연관(=진리)에서부터 하나의 확고한 태도 속으로 전개되어 들어서야 한다는 것이다.

하이데거는 인간본질이 그때마다 거기에 할당된 그 영역에 이렇게 달리 익숙해짐이 플라톤이 ‘파이데이아’(paideia)라고 부르는 것의 본질이라고 말한다: “‘파이데이아’는 플라톤의 본질규정에 따를 때 영혼전체의 방향전환(periagoge holes tes psyches), 즉 그 본질에 있어서 인간 전체의 방향전환을 위해 안내함이다. 파이데이아는 따라서 본질적으로 하나의 이행, 더욱이 ‘아파이데우시아’(apaideusia)에서 ‘파이데이아’로의 이행이다. 이러한 이행성격에 맞게 ‘파이데이아’는 끊임없이 ‘아파이데우시아’에 연관되어 있다”(PLdW, 217). 하이데거에 따를 때, ‘파이데이아’의 진정한 의미에 접근해 있는 것은 본래적 의미의 ‘육성’ (Bildung)이다. 하이데거는 육성의 본래적 의미를 다음과 같이 밝힌다: “‘육성’은 이중적인 것을 말한다: 육성은 한편으로 계발하면서 각인함(entfaltende Praegung)이라는 의미로의 형성함(ein Bilden)이다. 이러한 ‘형성함’은 그러나 동시에 표준적인 모습(massgebender Anblick)을, 따라서 모범(Vor-bild)이라 불리는 것을 선취하면서 이에 맞추어서(gemaess) ‘형성한다’(각인한다). ‘육성’은 하나의 형상(Bild)을 통한 각인이자 안내이다”(PLdW, 217).²⁾ 나아가 하이데거는 육성의 대립개념을 다음과 같이 규정한다:

2) 이러한 하이데거의 해설속에서는 한편으로 육성의 과정이 지난 양성(Aus-bilden)의 성격이, 다른 한편으로는 육성의 구조가 지난 앞섬(Vor)과 뒤따름(Nach)의 성격이 강조되고 있다. 가다머는 홈볼트가 문화와 육성을 구분하고 육성을 “더 높은 것이자 동시에 더 깊은 것, 이른바 품성(Sinnesart)”에 관련시키는 문장을 인용한 후, 다음과 같이 말한다: “육성은 여기서 문화, 곧 능력들과 소질들의 양성보다 더 많은 것을 의미한다. 육성이라는 낱말의 등장은, 고대의 신비적 전통을 환기시키는데, 이에 따

“‘파이데이아’의 대립본질은 ‘아파이테우시아’, 무육성(Bildungslosigkeit, 무교양)이다. 무육성 속에서는 기본태도(Grundhaltung)의 계발이 자극되고 있지 않고, 표준적인 모범이 내세워지지도 않는다”(PLdW, 217).

영혼 전체의 방향전환이 육성임을 지적한 후, 하이데거는 “‘동굴의 비유’의 지시적인 힘(deutende Kraft)은 설명된 이야기의 가시적인 것 속에서 파이데이아의 본질을 볼 수 있고 알 수 있게끔 한다는 점에 모여진다”(PLdW, 217)고 지적한다. 플라톤이 거부적으로 동시에 나타내려고 하는 것은, 단순한 지식들을 하나의 텅 비어 있고 임의적으로 앞에 놓여진 통 같은 그런 준비 안된 영혼 속으로 부어 넣은 것 속에 파이데이아가 자신의 본질을 갖고 있는 게 아니라는 점이다: “육성은 몇몇의 사람들이 주제넘게도 이러 저런 것이라고 페트리는 그런 것이 아니다. 그들은, 영혼 안에 아무런 지식이 없다면, 마치 멀어 있는 눈에다 시력을 주입(entithemi)하듯이, 자신들이 지식을 영혼에 주입할 수 있다고 주장한다”(518c). 그러나 이것은 플라톤에게 있어서 분명 진정한 육성이 아닌데, 왜냐하면 그에게 있어서 진정한 육성이란 “인간을 우선 그의 본질장소에로 내밀고 여기에 익숙하게 하면서 전체적인 영혼자체를 움켜잡고 변화”(PLdW, 217)시키는 일이기 때문이다.

‘동굴의 비유’ 속에서 파이데이아의 본질이 그려져야 마땅하다는 점은 이미 플라톤이 7권의 초반에 이야기를 도입하는 다음의 문장이 말한다: “그 다음으로 육성과 무육성에 관련해서의 인간의 본성을 [동굴의 비유에서 진술되는] 경험과 비슷하다고 생각해보게”(514a). 플라톤의 분명한 진술에 따를 때 ‘동굴의 비유’는 ‘육성’의 본질을 예시한다. 그런데 하이데거는 하이데거는 자신에 의해 새로 시도되는 ‘비유’의 해석에 따를 때, “그 비유가 육성의 본질을 예시하는 것만이 아니라, ‘진리’의 본질변화에 대한 통찰을 열어준다”(PLdW, 218)고 말한다. 비유가 두 가지를, 곧 육성의 본질과 진리의 본질변화를 나타낼 수 있다면 ‘육성’과 ‘진리’ 사이에 하나의 본질연관이 존재해야만 한다. 하이데거는 “사실상 이러한 연관이 존립”하고, 그 연관은 “진리의 본질과 그 본질의 변화의 유형이 비로소 ‘육성’을 그 근본구조(Grundgefuge)에 있어서 가능하게 한다는 점에 존립한다”(PLdW, 218)고 지적한다.

르면 인간은 자신이 그에 따라 창조된 신의 형상(Bild)을 끌어들이고, 자기 안에 구축해야만 하는 것이다” (GWI, 16). 이런 한에서 가다머는 육성(Bildug)개념 속에 깃든 형상(Bild)의 이중성, 곧 모범(Vorbild)과 모사(Nachbild)를 부각시킨다. 이에 따를 때, 육성은 앞서 제시된 모범(Vorbild)에 따른 지속적 사후형성(Nachbild)이 된다.

3) 하이데거의 세 번째 물음은 육성과 진리의 본질연관성의 가능조건의 물음과 관계한다: “무엇이 그러나 ‘육성’과 ‘진리’를 결합시켜 하나의 근원적인 본질통일성 속에 들어서게 하는가? 파이데이아는 우선 만나지는 것들의 권역에서 존재자가 거기서 현상하는 어떤 다른 영역으로 옮겨놓으면서 익숙하게 함(eingewoehnende Versetzung)이란 뜻으로 전체적 인간의 방향전환(Umwendung)을 말한다. 이러한 옮겨놓음은, 인간에게 지금까지 명백했던 모든 것과 그것이 명백하게 있던 유형이 다르게 됨을 통해서만 가능하다. 인간에게 그때마다 비은폐된 것과 비은폐성의 유형(=방식)이 변화되어야만 한다”(PLdW, 218). 육성과 진리의 본질연관성을 가능하게 하는 조건은 명백하였던 것의 변화 내지 진리의 본질의 변화이다. 이것은 동시에 하이데거의 세 번째 물음이 묻고 있는 것, 곧 이행사건들이 거기에서부터 필연성을 얻는 바의 그것이기도 하다.

진리는 그리스어로 비-은폐성이란 뜻을 지닌 ‘아레테이아’(Aletheia)인데, 이 낱말은 로마어로 ‘베리타스’(veritas)로 번역되었고, 이후 이 번역어는 비은폐성과의 관계를 버린 채로 특정한 의미의 ‘진리’를 뜻하였다. 이러한 ‘진리’는 서양적 사유에 있어서 오랫동안 사유하는 표상함과 사안과의 일치만을, 곧 지성과 사물의 일치만을 말하게 된다. 하지만 그리스적으로 시원적으로 사유된 진리의 의미는 아레테이아, 곧 비은폐성이다.

비은폐자와 그것의 비은폐성에 의해 그때마다 언급되는 것은, 인간의 체류영역 속에서 그때마다 열려져 현전하는 것이다. 그런데 ‘비유’는 어떤 체류에서 다른 체류로의 이행들에 대한 하나의 이야기를 말한다. 하이데거는 “이러한 이야기가 독특한 점충적 단계에 있어서 네 개의 상이한 체류지들의 연속으로 분절된다”(PLdW, 219)고 지적한다. 이 경우에 이행의 체류지들과 단계들의 구분은 그때마다의 표준적인 아레테스(alethes)의, 그때마다의 지배적인 ‘진리’의 유형의 상이성 속에 근거를 둔다. 그 때문에 각 단계에서는 이러 저러하게 아레테스가, 비은폐된 것이 숙고되고 언급되어 있어야 한다.

첫 번째 단계에서 사람들은 동굴 속에서 사슬에 묶인 채로 살아가고 그들에게 우선 만나지는 것에 사로잡혀 있다. 이러한 체류의 묘사는 다음의 강조된 문장으로 완결된다: “사슬에 묶여 있는 이들은 용구들의 그림자들 이외의 다른 아무 것도 비은폐된 것(to alethes)으로 전혀 간주하지 않을 것이다”(515c, 1-2).

두 번째 단계는 사슬들의 제거를 보고한다. 갖힌 자들은 이제 어느 점에서는 자유롭지만, 그럼에도 동굴 속에 갖힌 채로 머문다. 여기서 그들은 이제 모든 측면들을

향해 돌아설 수 있다. 무엇보다도 그들 뒤에서 운송되던 사물들 자체를 볼 가능성이 열려진다. 이전에 다만 그림자들만을 바라보던 이들은 그렇게 해서 “존재자에게 그 만큼 더 가까이”(515d,2) 다가선다. 사물들 자체는 어느 점에 있어서는, 곧 인위적인 동굴불의 빛 속에서 자신들의 보임새를 제공하고, 더 이상 음영들을 통해 숨겨져 있지 않다. 오직 그림자들만이 만나진다면, 그것들은 시선을 붙잡아 두고 그렇게 자신들을 사물들 자체 앞으로 밀어 넣는다. 그러나 시선이 그림자들에 구속됨에서부터 자유롭게 된다면, 그렇게 자유로워진 인간은, “더 비은폐된 것”(alethestera 515d, 6)의 범위에 들어설 가능성을 얻는다. 그럼에도 불구하고 그렇게 자유로워진 사람에게는 이전에 보여진 것(=그림자들)이 지금 드러난 것보다 더 비은폐된 것으로 여겨진다. 왜냐하면 아직 익숙해져 있지 않은 그 불빛이 자유롭게 된 이를 눈멀게 하기 때문이다.

눈멀음은 그가 불 자체를 보는 것을 방해하고 또 이는 그 불의 빛남이 사물들을 비추고 사물들을 비로소 그렇게 현상하게 한다는 점을 인지하는 것을 방해한다. 그래서 눈 먼 이는, 이전에 보여진 것이 바로 이러한 불의 빛 속에서 사물들의 음영일 뿐이라는 점을 파악할 수도 없다. 과연 자유로운 이는 이제 그림자들과는 다른 것을 보지만, 그럼에도 모든 것을 어떤 혼란 속에서 본다. 이것과 비교되었을 때 알려지지 않고 보여지지 않은 불의 반영 속에서 보여진 것인 그림자들은 확고한 윤곽들 속에서 나타난다. 그림자들의 그렇게 현상하는 고정적인 면(Bestaendiges)은 그래서 자유로운 이에게 ‘더 비은폐된 것’임에 틀림없는데, 왜냐하면 그것은 혼란시키지 않고 가시적이기 때문이다. 그 때문에 두 번째 단계의 묘사의 끝 부분에서 다시금 ‘참되다’(alethes)는 낱말이, 그것도 이제는 비교급의 형태로 (alethestera) 나타난다. 더 본래적인 진리는 그림자들 속에서 제공된다. 왜냐하면 자신의 사슬에서 자유로운 인간은 자신을 여전히 ‘참된’ 것의 단정 속에서 자기를 잘못 평가한다. 왜냐하면 그에게는 평가의 전제인 자유가 결여되기 때문이다. “사슬의 제거는 과연 자유화를 가져온다. 그러나 풀려남은 아직은 현실적인 자유가 아니다”(PLdW, 220-221).

세 번째 단계에서 비로소 실질적 자유가 성취된다. 여기서 사슬에서 자유로운 이는 동시에 동굴의 외부로, ‘자유로운 곳’에 옮겨져 있다. 거기에는 모든 것이 드러나 있다. 사물들인 것의 외관은(Anblick) 이제 더 이상 인위적이고 혼란스럽게 하는 동굴불빛 속에서 현상하지 않는다: “사물들 자체는 거기서 그들의 고유한 보임새의 적 확성과 구속력(Buendigkeit und Verbindlichkeit) 속에 놓여 있다. 자유로운 이가 옮겨져 들어서 있는 그 자유로운 곳은 하나의 단순한 넓이의 무한정적인 것을 말하

지 않고, 오히려 함께 보여진 태양의 빛 속에서 빛나는 밝음(Helle)의 한정하는 구속을 말한다. 사물들 자체인 것의 외관들, 곧 보여진 것들(eide, Ideen)은 본질을 형성하고 있는 것이고, 이 본질의 빛 속에서 각각의 개별존재자가 이 또는 저 존재자로 자기를 나타내는데, 이러한 자기를 나타낸 속에서 비로소 현상하는 것이 비은폐되고 접근가능하게 된다"(PLdW, (221). 이제 도달된 세 번째 체류의 단계에 있어서 이제 비은폐된 것은, 그림자들과 구분되고 있는 동굴 내의 인위적으로 비추어진 사물들보다 더 비은폐적이다. 이제 성취된 비은폐된 것은 **가장 비은폐된 것**(ta alethestata)이다. 하이데거는, 플라톤이 과연 이 대목에서 이러한 표현을 사용하고 있지는 않지만, 그러나 ‘폴리테이아’의 6권이 시작되는 곳에서 상응하는 해설 속에서 ‘가장 비은폐된 것을 바라보는 자들’ (hoi ... eis to alehestaton apoblepones, 484c, 5sq.)이라고 말하고 있음을 지적한다. 가장 비은폐된 것은 그때마다 존재자인 바의 것 속에서 나타난다. 무엇-임(즉 이데아들)의 그 같은 드러남 없이는 이러 저러한 모든 것들이 이로써 여하튼 모든 것이 은폐된 채로 머물 것이다. 하이데거는 어떤 것이 ‘가장 비은폐된 것’이라고 말해지는 이유는, “그것이 모든 현상하는 것 속에서 미리 현상하고 또 현상하는 자를 접근 가능하게 하기 때문이다”(PLdW, 222)라고 말한다.

동굴 밖 자유로운 곳에서의 자유화는 최고의 인내와 긴장을 요구하는 것이다. 자유화는 사슬에서 풀려남에서부터 이미 주어지는 것, 곧 무구속성에서 이미 존립하는 것이 아니라, 오히려 이데아 속의 사물들 내지 사물들의 이데아에 대해 시선을 확고히 하는 일에 달려 있다: “본래적인 자유화는 자신의 보임새에 있어서 현상하는 것, 자신의 현상함 속에서 가장 비은폐된 것에 방향두기의 부단성이다. 자유는 오직 그 같은 유형의 방향두기로서 존립한다. 이러한 방향두기는 그러나 방향전환으로서의 파이데이아의 본질을 비로소 채운다. ‘육성’의 본질완성은 따라서 가장 비은폐된 것의, 즉 아레테스타톤의, 즉 **가장 참된 것의**, 즉 **본래적인 진리의 영역**에서 또 그것에 근거를 두고 수행될 수 있다. ‘육성’의 본질은 ‘진리’의 본질에 근거를 둔다”(PLdW, 222).

하지만 파이데이아가 그 본질을 영혼 전체의 방향전환에 두고 있기 때문에, 파이데이아는 그 같은 방향전환으로서 끊임없이 무육성(apaideusia)의 극복으로 머문다. 파이데이아는 자기 안에 무육성(Bildungdlosigkeit)에 대한 본질적 연관을 포함한다. 그리고 ‘동굴비유’가 이미 플라톤 자신의 해석에 따를 때 파이데이아의 본질을 예시해야 마땅하다면, 그 예시는 또한 바로 이러한 본질계기, 곧 무육성의 끊임없는

극복을 예시해야만 한다. 그런 까닭에 이야기 속에서 설명은 사람들이 곧잘 생각하듯이 동굴에서부터 상승해 감에 있어서 성취된 최고의 단계의 묘사로 끝나지 않는다. 그 반대로 ‘비유’에는 자유로운 이가 동굴 속으로 여전히 사슬에 매인 자들을 향해 하강함에 관한 설명이 속해있다. 자유로운 자는 이제 그들을 그들의 비은폐된 것으로부터 벗어나도록 그리고 가장 비-은폐된 것 앞에 이르도록 이끌어야 마땅하다. 자유로운 이는 그러나 동굴 속에서 더 이상 순응하지 못한다. 거기서 표준적인 진리의 위력에, 즉 유일하면서 공통적인 ‘현실’의 주장에 종속될 위험에 빠진다. 자유로운 이는 죽임을 당할 가능성에 의해 위협받는데, 이러한 가능성은 플라톤의 ‘스승’인 소크라테스의 운명 속에서 현실성으로 된 적이 있는 가능성이이다.

4) 하이데거의 네 번째 물음, 곧 이행들이 무엇에 달려 있는가라는 물음의 답은 이로써 진리의 쟁취이다. ‘동굴의 비유’는 동굴에서부터 상승해 감에 있어서 성취된 최고의 단계의 묘사로 끝나지 않는다. 그 반대로 ‘비유’에는 자유로운 이가 동굴 속으로 여전히 사슬에 매인 자들에로 하강함에 대한 설명이 속해있다. 자유로운 자는 이제 그들을 그들의 비은폐된 것으로부터 벗어나도록 그리고 가장 비-은폐된 것 앞에 이르도록 이끌어야 마땅하다. 동굴 속으로의 귀환이 네 번째 단계이다. 이 단계에서는 은폐성의 성격이 문제시된다. 비-은폐된 것은 은폐성에서부터 구해내져야 하고 어떤 의미로는 쟁취되어야 한다. 하이데거는 비은폐성의 쟁취의 필요성을 다음과 같이 지적한다: “그리스인에게 있어서는 시원적으로 자기숨김으로서의 은폐성이 존재의 본질을 지배하고 이로써 또한 존재자를 그것의 현전성과 접근가능성(‘진리’)에 있어서 규정하기 때문에, 진리로 부르는 것에 대한 그리스인들의 낱말은 A-결성태(A-letheia)를 통해 특기된다. (참된 것이란 의미에서의) 진리는 시원적으로 은폐성에서 싸워서 얻어내진 것이다. 진리는 따라서 그때마다 탈은폐의 방식에서의 쟁취(Entringung)이다”(PLdW, 223). 사슬에 묶인 자를 풀어내 동굴에서 밝은 대낮의 자유로운 곳으로 옮겨놓는 생사를 건 투쟁은, 곧 비-은폐된 것을 쟁취하려는 투쟁이 네 번째 체류의 단계의 특징이다. 이것이 암시하는 바를 하이데거는 다음과 같이 지적한다: “비-은폐된 것을 싸워 얻어냄, [은폐성의] 박탈이 진리의 본질에 속한다는 점에 대해 ‘비유’의 네 번째 단계가 고유한 암시를 보내준다. 그런 까닭에 그 단계도 역시 ‘동굴의 비유’의 이전의 세 단계들 각자와 마찬가지로 아레테이아에 대해 다룬다”(PLdW, 223). 육성은 물론 진리세계로의 이행도 결국은 진리의 쟁취에 달려 있는 것이다.

이상에 전개된 논의를 요약하면 다음과 같다: 1) ‘동굴의 비유’에 나타난 이행들에 있어서 일어나는 일은 시선들이 그때마다 다른 곳에서 다른 것에 익숙해짐이다. 2) 이러한 달리-익숙해짐은 그때마다 영혼전체의 방향전환을 통해 가능하고, 이러한 방향전환이 플라톤이 말하는 바 육성의 본질이다. 3) 그때마다 달리-익숙해질 필연성은 그때마다 진리의 본질이 변하기 때문이며, 이러한 진리의 본질의 변화가 육성의 구조를 형성한다. 4) 이행들은 결국 은폐된 진리를 비은폐된 진리로, 곧 은폐성을 지닌 진리를 비은폐성으로 쟁취해냄에 달려 있다. 5) 플라톤의 동굴의 비유는 육성의 본질을 예시하는 것이며, 이 비유 속에서 말해진 것은 육성과 진리의 본질연관, 곧 진리의 본질의 변화가 육성의 본질적 구조를 형성한다는 점이다.

2. 말해지지 않은 것: 선과 진리의 숨겨진 본질연관성

하이데거는 이상의 논의를 거친 후 플라톤에서 보이는 선(to agathon)과 진리(aletheia)의 연관이 이후의 진리 개념의 변화에 결정적 계기가 되었음을 해설한다. 이러한 해설은 ‘동굴의 비유’에서 말해지지 않은 것에 속한다. 하이데거는 먼저 플라톤의 선의 이데아를 근세적인 가치 개념과 구분하여 특징지운 후에 이 선의 이데아와 진리의 개념이 플라톤에게서 어떤 관계를 보이는지를 해설한다.

1) 플라톤의 선은 근세에 두드러지게 사유된 도덕적인 선이나 가치, 도덕적인 것이나 가치로운 것을 뜻하지 않는다. 플라톤의 선은, 근세적인 사유방식으로 사유되어서는 안 된다. 근세적인 주관적 표상 속에서는 어딘가에 독자적으로 현존하는 가치들이 있고 이것들에 대한 어떤 이데아가 있다고 생각된다. 하이데거에 따르면, 그러나 플라톤의 선의 이데아는 이데아들을 이데아들이게끔 하는 어떤 것이다: “선(to agathon)은 그리스적으로 사유되었을 때 무엇에 유능한[소용되는] 것과 유능하게 하는 것이다. 각각의 이데아는, 곧 어떤 것의 보임새는 그때마다 하나의 존재자인 것에게 보여짐을 준다. 따라서 이데아들은 그리스적으로 사유되었을 때, 어떤 것이 그 것인 바의 것에 있어서 현상하고 그렇게 그의 지속적인 면모에서 현전할 수 있도록 유능하게 한다. [...] 각 이데아를 하나의 이데아에 능력 있게 하는 것, 즉 플라톤적으로 표현해 모든 이데아들의 이데아는, 그런 까닭에 모든 현전자 가 그자신의 모든 가시성에 있어서 현상함을 가능하게 함에 놓여있다.”(PLdW, 228). 근세적인 생각에 대해 오도적인 표현인 “선의 이데아”는 “이데아들의 이데아로서 모든 것에 대해서

능력 있게 하는 것으로 머무는 이데아”(PLdW, 228)를 말한다. 플라톤의 선이 이데아들의 이데아라고 불리는 이유는 결국 그것이 모든 이데아들을 능력 있게 하는 이데아이기 때문이다. 이 점을 하이데거는 다음과 같이 밝힌다: “각 이데아의 본질은 이미 나타남에 유능하게 함 및 가능하게 함에 놓여 있고, 그 나타남은 보임새의 보여짐을 허락하는 것이다. 그래서 이데아들의 이데아는 단적으로 유능하게 하는 것(das Tauglichmachende), 즉 선이다. 선을 각각의 나타날 수 있는 것을 나타남으로 데려오고 따라서 그 자체 본래적으로 현상하는 것, 자신의 나타남에 있어서 가장 나타날 수 있는 것이다. 그런 까닭에 플라톤은 선을 존재자의 가장 나타날 수 있는 것 내지 가장 현상적인 것(tou ontos to phanotaton)이라고 명명한다”(PLdW, 228).

하이데거는 ‘선’이라는 이데아가 ‘이데아 텔레우타이아’(idea teleutaia, 최종적 이데아)인 이유는 “그 속에서 이데아의 본질이 완성되고 또 존재하기를 시작하고, 그래서 그것에서부터 비로소 모든 다른 이데아들의 가능성성이 생겨나기 때문”(PLdW, 228)이라고 한다. 이 최종적 이데아는, 그것이 “가능화라는 면에서 서열상 최고이고, 또 그것에 대한 우러러봄의 면에서 그 가파름과 힘겨움에 있어서도 최고이기 때문에 이중의 면에서 최고의 이데아”(PLdW, 228)이다.

2) 이렇게 플라톤의 선의 이데아를 확정지운 후에, 하이데거는 플라톤의 진리론 내에서 말해지지 않은 것에 주목한다: “‘비유’는 진리에 대한 플라톤의 ‘교설’을 포함하고 있다. 왜냐하면 그 비유는 아레테이아에 대해 이데아가 주인이 되는 말해지지 않은 과정에 근거를 두고 있기 때문이다”(PLdW, 230). 하이데거가 지적하듯 플라톤의 ‘비유’는 선의 이데아가 “비은폐성과 인지(nous, Vernehmen)를 허용하는 여주인”(kuria aletheian kai noun paraskomene)(517c, 4)이라는 점을 가시화한다. 그런데 하이데거는, 비록 선의 이데아가 탁월한 이데아이기는 하지만, 여전히 이데아라는 점을 암묵적으로 전제하면서 이 어구가 이데아에 아레테이아가 속박됨을 함축한다고 본다. 이러한 함축이 갖는 철학사적 의미를 하이데거는 다음과 같이 규정한다: “플라톤은 이데아가 비은폐성을 허용하는 여주인이라고 말하면서, 말해지지 않은 것을, 곧 이른바 이후에 진리의 본질이 고유한 본질충실화에서부터 나오는 비은폐성의 본질로 자신을 전개시키지 않고, 오히려 이데아의 본질에로 옮겨가리라는 점을 지시한다. 진리의 본질은 비은폐성의 근본특징을 포기한다”(PLdW, 230).

선의 이데아가 비은폐성의 여주인이라는 규정 이후로 진리는 비은폐성으로서가 아니라 이데아에 관련된 것으로 사유된다는 것이다. 하이데거는 더 나아가, 진리 개

념이 그렇게 변화될 수 있는 이유는, 이데아가 올바로 봄을 요구한다는 점에 놓여 있다고 밝힌다. ‘비유’에서 드러나듯 모든 것이 이데아를 보는 것에 달려 있다면, 모든 노력은 이데아를 볼 수 있는 올바로 봄으로 기울어진다: “시선의 올바름에 모든 것이 달려 있다. 이러한 올바름을 통해 봄과 인식함은 올바른 봄과 올바른 인식이 되고, 그래서 그 시선은 최종적으로는 똑바로 최고의 이데아에로 가고 이러한 정돈 속에서 자신을 고정한다. 이러한 방향지움 속에서 인지함(Vernehmen)은 자신을 마땅히 보여져야 하는 것과 동화한다. 이데아와 인지함 내지 봄과의 동화의 귀결로 사안자체와 인식함의 일치(homoios)가 존립한다. 이렇게 아레테이아에 대한 이데아와 봄의 우위에서부터 진리의 본질의 변화가 생겨난다. 진리는 인지함과 발언함의 올바름(orthetos)으로 된다” (PLdW, 230-231)

3) 물론 하이데거는 여기서 플라톤의 진리의 양의성을 간취하고 있다. 다시 말해 진리는 한편으로 비은폐성이면서 다른 한편으로는 올바름이라는 것이다. 이러한 양의성은 “아레테이아가 다뤄지고 말해지면서도 올바름이 의도되고 표준적으로 정립된다는 점”(PLdW, 231, 참조 BzP, 332-333)에서 드러난다. 구체적으로 말해 ‘동굴의 비유’에서는 선의 이데아가 한편으로 “모든 올바른 것과 모든 아름다운 것의 원인”(panton orthon te kai kalon aitia, 517c)이면서, 다른 한편으로 “비은폐성과 인지를 허용하는 여주인”(kuria aletheian kai noun paraskomene, 517c4)으로 말해지는 데서 드러난다. 하이데거가 볼 때, “이 두 문장은 인식함의 올바름과 인식된 것의 비은폐성을 가능하게 하는 것으로서의 선의 이데아의 우위를 말한다. 그리고 진리는, 비록 비은폐성도 이미 이데아에 의해 속박되어 있을 지라도, 비은폐성이자 동시에 올바름이다”(PLdW, 232). 정리하여 말하자면, 플라톤에게 있어서는 이데아가 진리를 가능케 하는데, 이 진리는 비은폐성이기도 하고 올바름이기도 하다는 것이다.

이러한 양의성은 아리스토텔레스에게서도 나타난다. 그는 한편으로 비은폐성을 존재자의 근본특징(Met. VIII, 10, 1051a 34sqq.)으로 보면서도,³⁾ 다른 한편으로

3) 이 부분에 대한 하이데거의 상론을 위해서는 <Logik. Die Frage nach der Wahrheit>(Bd.21), 162-194쪽을 참고하라. 관련부분에 대한 하이데거의 해설적 번역은 다음과 같다: “1051a34-b6: 존재자와 비존재자가 [이른바 그들의 존재에 있어서] 한번은 범주들의 형식들과 관련해서, 그 다음에는 범주들 속에서 의미된 존재자나 비존재자 [다시 말해 그 대립자]의 가능성 [아직 눈앞에 존재하지 않음이란 의미에서의 비-현존성]과 현실성 [단적인 현존성]과 관련해서

“거짓된 것과 참된 것(to alethes)이 [...] 사물들 속이 아니라 지성(an dianoia) 속에 있다”(Met, VI, 4, 1027b, 25sq.)고 말한다. 두 번째 인용문의 의미는, “지성의 판단적 진술이 진리와 허위의 장소로 또 이들의 구분의 장소로 되면서, 진리의 본질 규정이 더 이상 비은폐성이라는 의미의 아레테이아에 의존하지 않고, 오히려 거꾸로 거짓된 것의 대립항으로서의 아레테이아가 올바름으로 사유된다”(PLdW, 232)는 것이다. 플라톤과 아리스토텔레스에서 보이는 이 같은 진리의 양의성은 이후로 일의 적으로 제한되고, 이로써 진술하는 표상의 올바름이라는 진리의 본질특징이 전체서 양 사유에 대해 표준적인 것으로 된다. 결국 하이데거가 보기의 ‘동굴의 비유’에서 말해지지 않은 것은 선과 진리의 숨겨진 본질연관성이고, 이러한 연관성은 플라톤 이전시대에서의 비은폐성-진리의 우위가 플라톤 이후시대에서의 이데아-진리 내지 올바름-진리의 우위로 바뀌는 계기라는 것이다.

이제 남겨진 문제는 진리 내지 비은폐성이라는 말로 하이데거 자신은 무엇을 의미하고 있는지를 밝혀 내는 일이다. 이 점은 <플라톤의 진리론>에서는 하이데거에 의해 명시적으로 말해지지 않는 것이다. 따라서 그의 다른 글을 통해서 진리 내지 비은폐성의 의미가 추적되고 동굴 밖의 정황에의 접근이 이뤄져야 할 것이다. 이러한 추적이 임의적인 작업이지 되지 않도록 하는 하이데거 자신이 제공하는 실마리가 있다. 하이데거가 <현상학의 근본문제>에서 시간에 대한 자신의 논의를 플라톤의 선의 이데아의 논의와 병치시키는 것이 그것이다.

IV. 하이데거의 동굴 밖 세계

1. 선과 시간: 선의 밝힘과 세계의 밝힘

우리는 그때마다 존재자를 그 존재에 있어서 이해하고 있다. 우리가 어떤 것을 쓸모를 지닌 것, 곧 용재자로 또는 쓸모가 있던 없던 어쨌든 지각가능하게 눈앞에 있

이해될 때는, 그러나 가장 본래적인 존재자가 이해될 때이다. -발견되어 있음과 은닉되어 있음 … b 5 : 그래서 제기되는 물음은 우리가 그때에 ‘발견되어 있다’고 그리고 ‘은닉되어 있다’고 부르는 바의 그것은 언제 존재하느냐 또는 언제 존재하지 않느냐라는 것이다. 탐구되어야 하는 것은 이른바 우리가 그 말로써 의미하는 바의 것이다”(위의 책, 174-175쪽).

는 것, 곧 현존자로 인식할 수 있는 것은, 우리가 그때마다 그것을 그것의 용재성(쓸모 있음 = 쓸모를 지니고 가까이 머물음)⁴⁾이나 현존성(눈앞에 있음 = 쓸모가 어떻든 지각가능하게 머물음)⁵⁾에 있어서 이해하기 때문이다. 예를 들어, 우리가 어떤 사물을 망치로 이해하기 위해서는 우리가 먼저 이 사물을 용재성에 입각해 이해하고 있어야만 한다. 용재성의 선행적 이해 없이는 어떤 ‘망치’가 망치로서 이해되지 못한다. 그런데 하이데거는 이 같은 존재의 이해에 있어서 존재 자체가 또한 어떤 식으로 이해되어 있어야만 한다는 점을 지적한다: “존재자를 존재에로 기투하는 한에서만, 우리는 존재자를 이해한다; 존재 자체는 이 경우 일정한 방식으로 이해되어 있어야만 한다”(GdP, 396). 사실상 우리가 어떤 존재자를 그 용재성에 있어서 이해한다는 것은, 우리가 존재를 현존성이 아닌 용재성으로 이해하면서, 동시에 어떤 존재자를 바로 이 용재성이라는 존재방식에 있어서 이해함을 말한다.

이런 한에서 하이데거는 존재자의 존재의 이해가 존재의 기투라는 성격을 갖고 있고, 이러한 기투는 기투의 입각처(=시야, 지평)를 전제한다고 말한다. 이런 한에서 존재자의 존재이해는 이중적 의미를 갖는다: 그것은 존재에 입각한 존재자의 이해 이자 존재너머의 그 무엇에 입각한 존재의 기투이다. 여기서 말해진 존재 너머의 그 무엇, 곧 이후에 해설되어야 하는 내용이지만, 하이데거가 존재의 기투의 입각점으로 파악하는 것은 시간이다. 하이데거에 있어서 시간의 발생적 성격은 ‘지평에로의 탈자화’이다. 이러한 발생적 성격은 시간성이라고 표시된다. 발생적 성격의 시간에는 탈자태들과 지평들이 함께 속한다. 탈자태들의 통일을 가리키는 말이 시간성인 반면, 지평들의 통일을 가리키는 말은 좁은 의미에서의 시간인데, 이러한 좁은 의미의 시간은 시간-지평이라는 말로 엄밀히 표시될 수 있다.

하이데거에 따르면, ‘탈자태의 통일’ 내지 ‘지평에로의 탈자화’인 시간성이 ‘존재자의 존재이해’뿐만이 아니라 ‘시간에 입각한 존재기투’도 가능하게 한다: “시간성은 존재이해의 가능조건이고, 이로써 시간에 입각한 존재의 기투의 가능조건이다”(GdP, 397). 이런 한에서 존재이해의 가능조건을 묻는 과제는 “존재자로부터 그

4) 용재성보다 더 이해가 쉬운 말은 유용성이다. 문제는 이 경우 유용성이란 낱말이, 인간에게 이익을 제공한다는 뜻이 아니라 사물들이 서로에게 존재의미를 제공한다는 뜻을 포함할 수 있는가 하는 것이다.

5) 현존성은 통상의 의미로 지각가능성으로 이해될 수 있다. 이 낱말의 의미를 위해서는 B. G. Berkeley의 정식 “to be is to be perceived”에 맞서는 정식 “to be is to be perceivable”이 상기될 수 있다.

존재에로 소급해 나아가는 과제”만이 아니라, “존재를 넘어서면서(ueber das Sein hinaus) 거기에 입각해 존재 자체가 존재로 기투되어 있는 그런 것을 물으며 향하는 과제”(GdP, 399)를 포함한다.

하이데거는 여기서, 시간이 존재너머의 것이라는 자신의 논제를 이해시키기 위해 이데아가 존재너머의 것이라는 플라톤의 주장을 끌어들인다. 하이데거는 플라톤의 ‘동굴의 비유’에 나오는 다음의 대목을 주목한다: “내가 생각하기로, 자네는 태양이 가시적인 것에게 보여짐의 능력을 줄뿐만이 아니라, 생성과 성장과 영양을 주는 것 이기도 하지만, 그 자신이 생성은 아니라고 말할 걸세. [...] 자네는 마찬가지로, 알려진 것에게 알려짐만이 선으로부터 오는 것이 아니라, 있음(to einai)과 존재(ten ousia)도 이것으로부터 속하게 되지만, 선 자신이 존재(ousia)는 아니고, 위엄과 능력에서 존재를 넘어 (epekeinates ousias) 돌출해 있다고 말해야만 할 것일세” (GdP, 401-402; Plato, Staat VI 509 b).⁶⁾ 이러한 인용문에서 하이데거가 주목하는 것은 선의 이데아가 ‘빛의 기능 내지 밝힘의 기능’을 갖는다는 점이다: “존재에 대한 이해는 존재 너머의 것(epekeina tes ousias)에 근거를 둔다. 이로써 플라톤은 그가 ‘존재를 넘어서 돌출해 있는’(ueber das Sein hinausragend) 이라고 명명하는 것에 부딪힌다. 이것은 빛의 기능을, 존재자에 관한 온갖 드러냄을 위해서 내지는 여기서는 존재 자체에 관한 이해함을 위해서 밝힘(Erhellung)의 기능을 갖는다”(GdP, 402). 플라톤의 선의 이데아에 대응하는 것이 하이데거의 시간이라면, 플라톤의 선의 이데아의 기능에 대응하는 것은 하이데거의 시간의 기능이어야 할 것이다. 시간은 지평에로의 탈자화를 말하는데, 이러한 지평에로의 탈자화의 결과로 시간-지평이 존립하는 한, 시간이 갖는 밝힘의 기능은 결국 시간-지평의 기능일 것이다. 시간-지평이 밝힘의 기능을 가질 수 있음은 시간-지평이 그 자체로 밝음이기 때문이다. 그런데 하이데거가 <존재와 시간>에서 밝힘의 기능을 갖는 밝음으로 우선적으로 해설하는 것은 의미연관 전체로서의 세계이다.⁷⁾ 세계는 시간-지평에 의거

6) 하이데거는 플라톤의 에이나이(einai)를 ‘있다는 사실’(dass es ist)로, 우시아(ousia)를 ‘있는 바의 무엇’(was es ist) 내지 ‘어떠함과 무엇임’(Wie- und Wassein)으로 옮겨 쓴다(GdP, 402 참조). 우리는 이들을 개념상 구분하여 에이나이는 존재자의 사실성을, 우시아는 존재자의 본질성과 존재성격(현존재/용재성/현존성/생명성/존속성)을 나타낸다고 할 수 있을 것이다.

7) 세계는 물론 현존재의 탈자적 시간성에서 유래하고, 이로써 이 속에서 존립하고 있는 세계는 의미연관의 구조가 현재완료적인 세계이다. 존재자의 존재의 이해는, 사유가

해 성립해 있는 것으로, 존재자의 존재의 이해를 위한 지평이다. 시간-지평에 의거한 세계-지평은 그 자신 의미연관 전체로서 밝음이고, 이 밝음 속에서 세계내부적 존재자가 밝혀진다. 이 단계에서 하이데거는 결국 밝힘의 기능을 갖는 것으로 시간-지평과 세계-지평을 염두에 두면서 명시적으로는 시간-지평을 부각시키려고 하는 듯하다.

존재의 이해를 위한 근본조건을 밝히는 다음과 같은 대목에서도 지평의 이중성이 엿보인다: “존재자의 인식을 위한 또 마찬가지로 존재의 이해를 위한 근본조건은 밝히는 빛 속에 서 있음이며, 비유 없이 말하자면 우리가 이해함에 있어 이해되는 것을 그것에 입각해 기투하고 있는 그런 어떤 것 속에 서 있음이다”(GdP, 402). 존재의 이해의 입각처 안에 서 있다는 후반부 문장은 우리로 하여금 우선 시간-지평을 생각하도록 한다. 이어지는 문장은 그런데 앞의 문장보다 더 일반적인 서술이다: “존재의 이해는 이미 여하튼 밝음을 주며 밝혀져 있는 지평 속에서 움직인다”(GdP, 402) 이 문장에서 보이는 ‘밝음을 주며 밝혀져 있는 지평’이라는 말은 시간-지평과 세계-지평을 모두 생각나게 한다. 물론 하이데거는 여기서 시간-지평과 세계-지평을 명시적으로 함께 언급하고 있지는 않다. 그러나 그 둘의 동시 사유는 불가피한데, 왜냐하면 하이데거가 이후에 일반적 의미의 시간성과 제한적 의미의 시간성인 시제성을 차례로 소개하기 때문이다. 일반적 의미에서 말해지는 시간성은 실존적 시간성이고 이것은 세계-지평에 의거한 존재이해의 시간성이다. 반면에 제한된 의미에서의 시간성은 시제적(존재이해에 대한 시간-제약적) 시간성이고, 이것은 시간-지평에 의거한 존재이해의 시간성이다. 여하튼 이 대목에서 하이데거는 존재의 이해가 - 세계-지평이든 시간-지평이든 - 일정한 지평 속에서 이뤄지고 있음을 지적하는 것으로 그친다. 이하에서는 구분되는 그 두 지평에 의거한 존재이해의 상이한 두 측면이 보다 구체적으로 부각되어야 할 것이다. 이러한 부각은 밝힘의 기능을 갖는 플라톤의 선의 이데아에 대응하는 하이데거적 상관자를 찾는 데 기여할 것이다.

2. 용재성과 세계-지평

이 단계에서 하이데거에 의해 우선적으로 “찾아지고 있는 것은 존재자를 용재자와 현존자라는 의미로 이해하고 있는 그런 존재이해의 가능조건”(GdP, 413)이다.

이러한 현재완료적 시간-지평에 의거하면서 다시금 그때마다 시간적 운동을 전개하는 일이다.

이것은 실존론적 시간성이다. 이 실존론적 시간성의 해설을 위해, 하이데거는 그 유명한 망치의 예를 든다. 망치를 예로 하여 하이데거가 우선 보이고자 하는 것은, 존재론적으로 볼 때는 망치보다 쓸모가 우선한다는 점이다. 다시 말해 존재자의 존재의 이해라는 측면에서 볼 때는, 망치라는 어떤 것이 먼저 있고, 이후에 그것으로 망치질하는 일이 있는 게 아니라, 거꾸로 망치질을 하기 위함, 하기 위함 자체, 이로써 쓸모(Bewandtnis) 자체가 비로소 그것을 망치로 또 망치라는 도구로 있게 한다는 것이다. 그리고 이 쓸모 자체는 그 자신 쓸모들의 관계들 내지 쓸모 전체성 속에서 그러한 쓸모로 나타나게 된다는 것이다. 이점을 하이데거는 다음과 같이 요약한다: “도구 같은 존재자는, 우리가 쓸모, 쓸모 관계들, 쓸모 전체성을 미리 이해할 때에만, 그 자신에 있어서 그것인 바의 존재자로 우리에게 만나진다”(GdP, 415). 쓸모라는 이 같은 선형적 성격에 주목할 경우, 어떤 존재자의 용재성의 이해는 곧 쓸모 있게 함의 사유이다. 쓸모 있게 함의 사유가 갖는 시간적 운동성이 존재자의 용재성의 이해에 속한 시간성이다: “우리는 어떤 것을 망치질에 쓸모 있게 한다. 우리가 거기에 쓸모 있게 하는 바의 그 무엇이 도구자체가 그것을 위해서 규정되어 있는 바의 용도이고, 이 같은 용도가 이러한 일정한 도구를 바로 그 자신인 바의 무엇으로 또 그 자신이 있는 방식으로 특징지운다(GdP, 415).

쓸모 있게 함이라는 쓸모의 그때마다의 부여가, 현재완료적으로 이미 도구로 이해되어있으나 의식 뒤편에 놓여 있던 어떤 것이 현재적으로 다시금 도구로, 도구로서의 망치로 나타난다. 이러한 나타남 속에서는 사유의 일정한 시간적 운동성이 발견된다: “우리는 도구의 사용에 있어서 용도를 예기한다. ‘어디에 쓸모 있게 함’은 이러한 용도의 예기를 말한다. 쓸모 있게 함은 어디에 쓸모 있게 함이면서 언제나 동시에 ‘어떤 것을 쓸모 있게 함이다’. 용도에서부터, 쓸모를 지니는 바의 것이 그때마다 규정된다. 용도를 예기하면서 우리는 이 어떤 것을 머릿속에 유지하고 있다; 머릿속에 잡아두면서, 우리는 비로소 그 도구를 그의 특수한 쓸모 연관 속의 도구로서 이해한다. 쓸모 있게 함, 즉 어떤 도구사용을 여하튼 가능하게 하는 바의 쓸모의 이해는 유지하며 예기함이고, 이 속에서 도구는 이러한 특정한 도구로서 **현재화**한다. 예기하면서-유지하면서-현재화함 속에서 도구가 만나지며, 현전적이게 (anwesend) 되며, 현-재(Gegen-wart) 속으로 들어선다” (GdP, 415-416).

이 경우에 어떤 것을 도구로 밝혀주는 빛은 쓸모이다: “쓰모의 이해로서의 쓸모 있게 함은, 현존재에게 빛을 주는 기투이고, 이 빛의 밝음 속에서 도구 같은 것이 만나진다”(GdP, 416). 쓸모 있게 함이라는 기투가 쓸모의 빛을 주고, 쓸모의 빛 속에

서 어떤 것이 도구로 드러난다. 쓸모가 쓸모관계들 속에 놓여 있고, 이것은 다시금 쓸모전체성 속에 놓여 있는 한, 쓸모의 빛은 쓸모 전체성의 빛의 일부이다.

쓸모가 도구를 가능하게 하고, 쓸모의 관계들이 도구의 관계들을 가능하게 한다. 각각의 도구는 도구로서 도구 연관 속에 있다. 개별도구가 먼저 있고 이들의 사후적 산물로 도구 연관이 있는 게 아니라, 거꾸로 도구 연관 내에서만 개별적 도구가 도구적으로 또는 현존적으로 있다. 연관인 도구연관의 이해는 개별적인 도구사용에 앞서가는 것이다. 도구 연관은 쓸모전체성에 의거한다(GdP, 417 참조). 이것은 다시 **유의미성이라는 의미의 세계에 의거한다**.

하이데거는 세계라는 말을 실존론적-존재론적 개념으로 사용하면서, 그 개념으로 쓸모연관을 가능케 하는 유의미성을 가리킨다. 여기서 유의미성이란 존재론적으로 지향목적, 목표, 기여, 용처, 용구의 유의미화하는(be-deutende) 연관을 가리킨다: “지향목적이 목표를 유의미화하고, 이것이 기여를, 이것이 쓸모 있게 함의 용처를, 이것이 쓸모의 용구를 유의미화한다. [...] 이러한 유의미화의 관계전체를 우리는 유의미성이라고 부른다. 이것은 세계, 곧 그 속에서 현존재 자체가 그때마다 이미 존재하는 곳의 구조를 형성하는 것이다”(SuZ, 116). 이러한 세계는 그런데 그 자신 탈자적 시간성의 지평에 의거해 열려져 있는 것이다: “세계의 가능성의 실존론적-시간적 조건은, 시간성이 탈자적 통일성으로서 하나의 지평 같은 것을 갖는다는 점에 놓여 있다”(SuZ, 482). 시간-지평에 의거한 세계-지평의 덕으로 현존재의 초월과 세계내부적 존재자의 만남이 가능하다.

어떤 것의 용재성의 이해는, 우리가 쓸모관계들 내지 쓸모전체성의 이해를 전제하고, 쓸모전체성의 이해는 우리가 유의미성 내지 세계 안에서 있음을 의미한다: “[...] 현존재는 쓸모연관, 유의미성, 세계에 대한 선행적 이해에서부터 도구 같은 존재자에로 비로소 되돌아온다. 용재적 존재자가 만나질 수 있기 위해서는, 존재자가 이해된 쓸모의 빛 속에서 있어야만 한다. 도구와 도구적인 것은, 그러나 이해된 세계의 지평 속에서 만나진다; 그것은 언제나 세계내부적 존재자로 만나진다”(GdP, 424). 결국 도구는 **유의미성이라는 세계의 밝음** 속에서만 그러한 도구로서 드러난다. 현존재의 근본규정으로서의 세계는 “여전히 통속적 초월개념에 방향을 둘 경우에도 본래적인 초월자, 곧 객관들보다 훨씬 더 저편에 있는 것”(GdP, 424)이다. 이런 한에서 세계는 존재자의 만남에 대해 선협적이고 초월적이다. 선협적이고 초월적인 세계는 존재자에게 쓸모의 빛을 주는 밝음이고, 이런 한에서 그것은 플라톤의 선의 이데아에 대응한다.

3. 현전성과 시간-지평

하이데거는 “쓸모의 이해로서의 쓸모 있게 함이 하나의 시간적 틀을 갖는다”는 점과 “이점 자체가 그러나 더욱 더 근원적인 시간성을 향하도록 되지시한다”(GdP, 416)는 점을 지적한다. 하이데거는, “존재자의 존재의 이해”가 “시간을 통해 가능해지고 투명해지는”(GdP, 417) 방식은 쓸모이해의 시간성과 비교할 때 “더욱 근원적인 시간성”(GdP, 416)이라고 규정한다. 시제성(=존재이해의 시간적 제약성)이라는 용어로 지적되는 바를 하이데거는 “그 자신에 속한 지평적 도식들의 통일성을 고려한 바의 시간성, 우리의 경우에는 현전을 고려한 바의 현재”(GdP, 436)라고 밝힌다. 시제성은 탈자태 현재의 지평인 현전에 입각해 이뤄지는 존재이해의 시간성을 말한다. 용재자를 조망적으로 배려하며 그것과 교섭하는 일은 “도구연관 전체를 보유하는 예기적 현재화”(GdP, 432)로 수행된다. 이러한 현재화는 쓸모 있게 함의 시간성으로, 어떤 한 존재자를 현재화하면서 용재성의 시선 속에서 용재자로 이해되게 한다. 그런데 이러한 용재성의 시각은 하이데거에 의하면 그 편에서 시간에 입각한 존재자체의 기투와 더불어 또 이 속에서만 가능하다. 하이데거는 시간-지평에 입각한 이 같은 존재의 기투의 시간화를 “시간성 그 자체의 가장 근원적인 시간화”(GdP, 420)로 파악하면서 이를 시제성이라는 용어로 표시하는 것이다.

시간에 입각한 존재의 기투를 해설하기 위해, 곧 하이데거가 시제성이라고 부르는 것을 분석하기 위해 그가 실마리로 삼는 것은 용재성(Zuhandenheit, 쓸모를 지니고 가까이 있음)과 원재성(Abhandenheit, 쓸모가 어떠하든 멀리 있음)이라는 개념들이다. 하이데거는 이들을 “형식적으로는 현전성과 부재성에 의해, 일반적으로는 현전(Praesenz)이라고”(GdP, 433) 특징지운다. 여기서 ‘형식적으로’라는 말은, ‘그들에게서 그 내용적 의미가 추상되었을 때’라는 뜻이다. 그들의 내용적 의미는 쓸모라는 것이다. 쓸모에의 관심이 배제되면 그들에게서 남는 의미는 가까이 머물음(현전성)과 멀리 머물음(부재성)이라는 것뿐이다.⁸⁾ 이 경우에 가까이 머물음에 대해 멀리서 머물음은 부정태이다. 궁정태와 부정태 모두의 공통의 계기를 지적하는 그들의 일반적 개념은 머물음이다. 머물음을 하이데거는 현전(Praesenz)으로 표시한다. 이상의 논의는 다음과 같이 도표화된다.

8) 하이데거는 부재성으로 절재적 무를 가리키지 않는다. 부재성은 현전성의 부정태로 다만 가까이 머물음의 부정태인 멀리 머물음을 가리킨다.

현전(Praesenz) = 머물음
 현전성 = 가까이 머물음
 부재성 = 멀리에 머물음
 용재성 = 쓸모를 지니고 가까이 머물음
 원재성 = 쓸모가 어떻든 멀리에 머물음
 현존성 = 쓸모와 원근이 어떻든 지각가능하게 머물음

그런데 하이데거는 여기서 존재의 일반적 의미로서의 현전을 또한 탈자태 현재의 지평을 가리키는 말로 사용한다. 이로써 존재일반의 의미는 하나의 시간-지평인 현전으로 된다. 시간으로부터 존재를 해석하는 하이데거에 있어서 시간과 존재가 동일시되는 지점이 여기이다. 물론 여기서 시간이란 시간성이 아니라 현전-지평을 말한다. 하이데거는 현전이 현재라는 탈자태의 지평적 도식이고, 이 현전에 입각해 시제적 시간화가 수행된다고 말한다: “순간이라는 의미로 본래적이건 아니면 비본래적이건 간에, 현재화는 그것이 현재화하는 것을, 곧 현재에 있어서 또 현재에 대해서 가능한 방식으로 만나질 수 있는 것을 현전같은 것에 입각해 기투한다”(GdP, 435). 이 문장 속에서 말해지는 것은 다음이다: 존재자의 현재화는, 그것이 배려적 현재화이든 객관화의 현재화이든 상관없이, 다시 말해 용재자로의 현재화이든 현존자로의 현재화이든 상관없이, 언제나 동시에 현전-지평에 입각한 존재의 기투라는 것이다. 시간-지평이 언제나 세 지평의 통일적 상태인 한에서, 현전-지평에는 다른 두 지평(탈자태 과거의 지평과 탈자태 미래의 지평)이 참여해 있다.

존재자를 현재화하면서 그 용재성에 있어서 이해하는 일 속에는, 시간에 입각해 먼저 존재가 현전성으로 기투되는 일이 포함하고 있다. 이는 존재의 시간적 이해가 존재자의 존재적 이해에 논리적으로 선행한다는 것이다. <존재와 시간>에서 이에 관련된 문장으로 보이는 것은 다음이다: “… 환경세계적인 현전자 (Anwesendes)를 행동하면서 만남은 이 존재자의 현재화 속에서만 가능하다”(SuZ, 431). 이 문장에서 주목되어야 할 것은, ‘행동하면서 만남’의 대상이 익숙하게 빈번히 사용되는 낱말들인 용재자나 현존자로 표시되지 않고 현전자라는 낱말로 표시되고 있다는 점이다. 이는 현재화하는 만남의 결과로 나타나는 용재자나 현존자, 즉 용재성이나 현존성의 규정을 받는 존재자는 그 자체로 이미 현전자라는 것이다. 이런 한에서 우리는 위 문장에서 한편에 놓인 현전성과 다른 한편에 놓인 용재성 내지 현존성을 구분해야 하고 이들을 가능케 하는 시간화도 구분해야 한다. 물론 어떤 것을 현전자

이게 하는 시간화는 어떤 것을 용재자이게 하는 시간화와 동시적으로 이뤄진다. 그러나 논리적으로 전자가 후자에 선행하고, 그 둘은 개념상 구분된다. 이 둘은 구분되면서 각기 현전하게 하는 시간화(anwesenlassende Zeitigung)와 만나지게 하는 시간화(begegnenlassende Zeitigung)라고 불려질 수 있을 것이다. 전자는 시제적 시간화(=시제성)이고 후자는 실존적 시간화(=시간성)이다.

시제성 = 현전하게 하는 시간화 = 현전성(과 부재성)의 이해

시간성 = 만나지게 하는 시간화 = 용재성(과 원재성)의 이해

현존재의 자기이해의 시간성에서 장래가 주도적인 것과는 달리 용재자의 존재이해의 시간성에 있어서는 현재화가 우위를 갖는다: “현재의 탈자는 용재자와 교섭하는 시간성에 있어서 주도적이다. 그런 까닭에 용재자의 존재, 곧 용재성은 일차적으로 현전에서부터 이해된다”(GdP, 438). 이런 한에서 용재성은 “형식적으로 현전(Praesenz), 현전성(Anwesenheit), 그러나 고유한 유형의 현전(Praesenz eigener Art)”(GdP, 439)을 말한다.

존재는 언제나 시제적으로 이해된다. 왜냐하면 존재자는 언제나 현전에서부터, 즉 현전성이나 부재성에 입각해 현전자나 부재자로 이해되기 때문이다: “용재성과 원재성이 현전성과 부재성 같은 것, 즉 그러저러하게 변양되고 변양될 수 있는 현전을 의미하는 한, 세계내부적으로 만나는 존재자의 존재는 현전적이고, 다시 말해 원칙적으로 시제적으로 기투되어 있다”(GdP, 436). 세계내부적으로 만나는 존재자, 곧 용재자와 원재자는 시제적으로 기투되어 있는 한에서, 모두 넓은 의미에서의 현전자이다. 그러나 그들이 넓은 의미에서의 현전자라는 점에서는 같을지라도, 그들 현전자 의 존재구조는 서로 다르다.

하이데거는 존재자의 객관적 주제화는 조망적 배려의 변양으로서 세계내부적 현존자 옆에서 객관화하면서 존재하는 일이고, 이는 “탁월한 현재화”(SuZ, 480)라고 특징지운다. 이러한 현재화에 있어서 예기되는 것은 용재자의 쓸모성격이 아니라, “오직 현존자의 피발견성[=인식적 진리]”(SuZ, 480)이다. 용재자는 객관적 주제화를 통해 쓸모성격이 배제된 채 오직 지각가능성의 면에서만 파악된 현존자로 변양된다. 용재자를 객관적으로 주제화하는 탁월한 현재화 속에서 현존자가 출현하는 한, 현존자도 현전의 지평에 의거해 기투되고 있음에는 틀림이 없다.

현존자가 용재자의 변양된 양상인 것과 마찬가지로 “원재자는 용재자의 하나의

양상(Modus)이다"(GdP, 432). 이 경우 변양은 지평의 상이성에 기인한다. 용재자가 고유한 유형의 현전-지평에 관계하는 반면에, 원재자는 변양된 현전-지평에 관계 한다. 하이데거는 원재자에 관련된 변양된 현전-지평을 부재(Absenz)라고 부른다.

원재자는 **부재**라는 지평에 의거한 현재화, 곧 부재적 현재화에서 만나진다. 하이데거는 이것이 현재화의 일종이지 현재화를 하지 않음이 아니라고 한다. 그는 아쉬워함을 예로 들어 이를 다음과 같이 해설한다: “아위워함이 비현재화(Nichtgegenwaertigen)이지만, 이는 현재의 자연이란 의미를 갖는 게 아니다. 오히려 아쉬워함은 부재적 현재화(Ungegenaertigen)이고, 이것은 마음대로 할 수 있는 것에 대한 예기 및 보유와 통일되어 있는 현재의 일정한 양상이다. 그래서 일정한 현재화로서의 아쉬워함에는 하등의 지평도 상응하지 않는 게 아니라, 오히려 현재의, 즉 현전의 일정한 변양된 지평이 상응한다. 아쉬워함을 가능케 하는 부재적 현재화의 탈자에는 부재라는 지평적 도식이 속한다. … 아위워함은 그러나 다만 용재적이지 않은 것의 발견이 아니라, 오히려 방금 전에 그리고 최소한 아직도 용재적인 것의 명시적인 현재화이다. 교섭의 현재화에 속한 현전의 부재적 변양이 바로 용재자를 눈에 띠게 한다”(GdP, 441-442).

원재자는 용재자의 변양된 양상이지만, 그러나 원재성은 직접적으로 용재성의 구조변양이 아니라, 근원적으로 현전-지평의 변양에서 비롯된 현전성의 구조변양이다. 달리 말해 원재자는 곧바로 용재성의 구조변양으로 인해 생겨난 것이 아니라 시간성의 구조변양에서 생겨난 것이다. 이점에 대해 하이데거는 다음과 같이 말한다: “우리가 형식적으로 부재적인 것을 현전적인 것의 부정태라고 명명한다면, 얼마만큼 이러한 존재, 곧 우선 용재성의 구조 속에서 곧바로 부정적인 계기가 구성되는 것이 아닌가라는 원칙적인 그러나 어려운 문제가 알려진다”(GdP, 442-443). 아님(Nicht)의 근원은 최종적으로 시간성에 놓여져야 하는데, 왜냐하면 바로 “시간성에 (현재의 탈자는 물론 다른 탈자들에도) 속해 있는 변양이, 곧 부재로의 현전의 변양, 부재성에로의 현전성의 변양이 부정성의 성격을 갖기 때문이다”(GdP, 443). 이상에서 논해진 바 상이한 시간화의 상이한 지평에 따라 이뤄지는 존재구조의 변양은 다음과 같이 표시된다:

1. 현전-지평 >현전성의 이해 > 현전자

a) 유지적인 용도예기적 현재화 > (현전성과 더불어) 용재성의 이해 >
용재자

b) 비유지적 진리예기적 현재화 > (현전성과 더불어) 현존성의 이해 >
현존자

2. 부재-지평 > 부재성의 이해 > 원재자

4. 근원적 시간

지금까지 거론된 라틴어 현전(Praesenz)은 현재의 탈자태의 지평적 도식이다. 현전의 도식은 현재의 탈자태를 통해 규정되고 현재의 고유한 구조를 완성시키는 지평이다. 이 지평에는 물론 다른 두 탈자태에 속하는 두 지평들이 참여하고 있다. 왜냐하면 시간화는 언제나 세 탈자태의 통일적 발생이고, 이런 한에서 현재화는 다른 두 탈자태와 더불어 통일적으로 발생하는 것이고, 따라서 이 현재화에 상응하는 현전-지평도 다른 두 지평들과 통일되어 있는 것이기 때문이다. 하이데거는 교수법적 이유에서 이 대목에서 장래와 기재의 탈자태 및 이에 상응하는 지평들을 설명하고 있지는 않다.⁹⁾

9) 하이데거는 후기 문헌인 <시간과 존재>에서 “더 이상 현재적이지 않은 것”과 “아직 현재적이지 않은 것”, 곧 과거적인 것과 미래적인 것이 “Abwesen(=부재)에 있어서 직접적으로 현전한다(anwest)”(zSdD, 13)고 말한다. 이로써 하이데거는 시간을 Anwesen과 이중적 Abwesen의 통일로, 곧 3중적 Anwesen으로 해설한다. 이로써 생겨나는 난점은 Abwesen과 Absenz의 동일성 여부이다. 이중적 Abwesen은 Absenz를 말하는가? 그리고 이로써 탈자태 과거와 탈자태 미래의 지평인 Abwesen은 탈자태 현재의 지평인 Praesenz의 변양인가? 아니면 하나의 지평인 Praesenz의 변양이 Absenz라는 이름으로 불리듯이, 이중적 Abwesen의 변양도 어떤 다른 이름들로 불려져야만 하는가? 시간의 세 탈자태들이 그 자체 고유한 것들이고 서로간 변양관계에 있는 것이 아닌 한, 세 지평도 각기 고유한 것들이고 서로간 변양관계에 있는 것은 아닐 것이다. 그렇다면 이중적 Abwesen의 변양들은 무엇이라고 불려져야 하는가? 여기에서 적합한 낱말의 결여가 드러나고 있다면, 여기에서 하이데거가 자신의 시간논의를 속행 못한 이유도 발견될 것이다. <존재와 시간> 1부 3편은 “억제되었는데, 왜냐하면 사유가 [시간에서 존재로의] 전회를 충분히 말함에 있어서 거부되었고 그래서 형이상학의 도움으로 목적을 이루지 못했기 때문이다”(BueH, 328). 3 편에서 다뤄질 기초존재론의 네 가지 근본문제들에는 시간에서부터 “존재의 가능성

이제는 간략히 **근원적 시간의 성격이** 지적되어야 한다. 이 근원적 시간의 논의는 그 자체로 하나의 방대한 주제이므로 우리는 다만 근원적 시간의 성격만을 지적하기로 한다. 하이데거가 밝힌 바에 의하면, 시간은 **탈자적, 지평적, 자기보유적**이다. 시간은 발생하는 바, 시간의 발생, 곧 시간화는 시간이 자신의 지평으로 자신을 내미는 것(Entrueckung), 곧 탈자화이다. 시간의 탈자화는 자신의 지평을 자신이 향하는 방향으로 이미 갖고 있고, 따라서 시간은 탈자적이며 지평적이다. 시간이 자기를 자기에게 내미는 것인 한에서 시간은 자기를 자기에게 기투한다: “현재는 그 자신에 있어서 탈자적으로 자신을 현전에 입각해 기투한다”(GdP, 435). 이런 한에서 시간의 시간화는 자신을 자신에 입각해 기투하는, 곧 자신을 자신으로 또 자신에서부터 자기를 기투하는 “자기기투”(GdP, 437)이다. 시간이 자기기투인 한에서 시간은 탈자적이면서 동시에 자기귀속적이고 자기보유적이다. 하이데거는 바로 이러한 성격 때문에 시간이 “자기의식”이나 “자기에게 속함”(Mirgehoerigkeit)을 가능하게 한다고 본다(KPM, 183-185).

실존적 시간화가 다뤄지는 <존재와 시간>에서 시간화 내지 “시간성의 탈자태들”(SuZ, 435)은 ‘자기에게 다가옴’, ‘자기에게 되돌아옴’, ‘현재화함’으로 말해지고 (SuZ, 435 참조), 이들에 속한 지평적 도식들, 곧 현재, 기재, 미래의 세 지평적 도식들은 각기 “지향목적의 영역, Worumwillen seiner”, “피투 내지 위임의 영역, Wovor der Geworfenheit bzw. Woran der Ueberlassenheit”, “목적행위의 영역, Um-zu”(SuZ, 482-483)으로 파악된다. **시제적 시간화가** 다뤄지는 <시간과 존재>에서는 시간의 탈자태들이 (현전성을) 억제하는 미래, 거부하는 기재, 허락하는 현재(zSdD 17f)로 파악되고, 이들에 속한 지평적 도식들은 현전(Anwesen)과 이중적 부재(Abwesen)로 파악된다.¹⁰⁾

“변양”과 존재의 “다양성의 통일성”(GA24, 25)을 해설하는 문제가 속한다. 존재의 가능한 변양들은 지평적 시간에서부터 자신의 시제적 규정들을 받게 되는 존재방식들이다. 이로써 그 문제는 다양한 시간적 지평들과 다양한 시간성유형들을 분류하고 제시하는 과제이지만, 이 과제는 충분히 말하는 것의 불가능성으로 인해 하이데거에 의해 포기된다.

10) 칸트는 “지성(Verstand)의 사용을 제한하는 감성의 형식적이고 순수한 제약을 이 지성개념의 도식”(B1790)이라고 하는 바, 곧 “범주와 일치하는 대상의 감성적 개념”(B186)이 도식이다. 이러한 칸트의 도식은 범주의 시간-공간 관련적 규정이다. 이에 반해 하이데거의 도식은 존재 일반의 지평적 규정이다. 이 경우 현존재의 존재에 관련된 지평은 세계-지평이고, 비-현존재적 존재에 관련된 지평은 시간-지평이

이렇듯이 시간의 문제론 속에서는 실존적 시간화와 시제적 시간화가 서로 구분된다. 그러나 시제적 시간화이든, 실존적 시간화이든, 이들은 탈자적 시간화이고, 이것에는 시간-지평이 속한다. 이런 한에서 근원적 시간은 탈자적 시간화와 지평적 시간과의 통일로 파악된다. 근원적 시간은 그때마다 실존적 시간화와 시제적 시간화로 발생하고, 이러한 이중적 시간화가 존재자의 (존재연관적) 이해와 존재의 (시간연관적) 이해를 가능하게 한다.¹¹⁾

이상의 논의에 비추어 볼 때, 존재자의 인식의 맥락에서 ‘동굴의 비유’를 통해서 말해진 동굴 속의 그림자, 동굴 밖의 사물, (동굴 밖의 세계), 태양은, 하이데거의 존재론적 사유구조 내에서 각기 존재자, 용재성과 현전성, (유의미성의 세계), 시간에 대응한다:

그림자 --- 사물 --- (빛의 세계) --- 태양
 개별자 --- 이데아 --- (밝음의 세계) --- 선
 존재자---존재---(유의미성의 세계)-시간

지금까지의 논의에 의해 확인 된 것은, 플라톤의 선의 이데아에 대응하는 하이데거의 주요개념들이 세계-지평과 시간-지평이라는 점이다. 하이데거는 그런데 자신의 후기 사유에서 사물과 세계에 대해 이전과 다른 새로운 논의를 전개하고 있다. 그 논의가 동굴 밖의 정황에 대한 해설일 수 있는 한에서, 이 글의 주제의식은 계속

다. 세계-지평과 시간-지평이 구분되는 한, 세계-지평적 도식과 시간-지평적 도식도 구분된다.

11) 하이데거는 “존재자와 존재의 차이는 시간성의 시간화 속에서 시간적으로 생겨나 있다”(GdP, 454)고 말하지만, 구체적으로 어떤 시간화에서 어떻게 드러나 있다는 것인지를 명시적으로 말하지 않는다. 존재자와 존재의 차이가 당연한 것으로 받아들여지지 않고, 존재자가 언제나 그의 존재방식에 있어서 이해되는 한편 존재방식은 언제나 현전에 있어서 이해된다는 점이 주목된다면, 존재론적 차이는 존재자의 (존재적) 이해와 존재의 (시간적) 이해의 차이로 드러난다. 존재방식들의 다양성에, 곧 다양한 존재방식들에 속해 있는 통일성은 현전이다. 시간(현전)과 존재(현전)의 동일성과 더불어 존재(현전)와 존재방식들(용재성 등)의 차이성이 주목되고, 이로써 시간-존재-존재자라는 형식적 3분이 무의미해지는 한, 존재론적 차이는 현전과 존재방식들의 차이로 또 이 같은 존재론적 차이의 근원은 ‘현전하게 하는 현재화’와 ‘만나지게 하는 현재화’의 차이로 이해될 것이다.

해서 하이데거의 후기 사유에서 해설된 동굴 밖 세계와 동굴 밖의 사물의 구체적 연관을 검토할 필요에 이른다.

V. 동굴 밖의 세계와 사물 그리고 사람

1. 세계와 사물의 관련

<존재와 시간>에서 대표적인 사물은 무엇보다도 우리가 우선 대개에 있어서 만나는 도구이다. 이 경우에 도구 사물을 도구로 제약하는 것은 세계-지평이었다. 이들의 관계는 가능하게 하는 것과 가능하게 되는 것, 곧 제약하는 것과 제약되는 것의 관계이다: “자신의 사물성에 있어서의 사물의 본질화 내지 자기화(Wesen)를 제약하는(bedingt) 것은, 스스로 더 이상 사물일 수 없고, 제약되어 있을 수 없고, 오히려 무-제약적인 것이어야만 한다”(GA41, 46, 참조 BzP, 480). 이런 한에서 사물의 물음은 무제약자에 대한 물음으로 된다. 칸트도 역시 사물의 물음을 무제약자에 대한 물음으로 발단에 놓고, 이 물음을 초월론적 사유를 통해 대답한다. 초월론적인 사유란, 초월적으로 가능케 하는 것과 가능케 된 것이라는 도식에 의거하는 사유를 말한다. 하이데거의 후기사유, 이른바 다른 시원적 사유에 있어서 사물의 물음은 그러나 진리로부터의 사물의 본질화에 대한 물음으로 된다.

우리가 사물을 그 자신으로 있게 허용할 때, 사물은 그 자신인 것으로, 곧 “자기 사물”(etwas Selbstaendiges, Selbststand)(Ding, 5)로 된다. 자기-사물이라는 사물개념은 플라톤의 사물개념인 제작품(Herstand)이나 칸트의 사물개념인 대상(Gegenstand)과는 다르다. 하이데거에 따를 때 플라톤은 현전자를 “제작함의 대상” 내지 “제작품”으로 경험하였는데, 이 경우에 제작품을 제작함은 이중적 의미로 이해된다: “한편으로는 ‘어디선가부터 이리로 유래함’(Herstammen aus)이라는 의미로 ‘여기로 섰’(Her-stehen)인데, 이점은 그것이 ‘산출되어짐’이건 아니면 ‘자신을 산출함’이건 상관없이 그러하다; 다른 한편으로 그것은 산출된 것이 이미 현전하는 것의 비은폐성 ‘안으로 들어섬’(Hereinstehen)이라는 의미로 ‘여기로 섰이다”(Ding 7, 참조 UdK47). 칸트에게 있어서 사물은 시간 공간의 감성형식을 통해 제약된 후 지성개념들을 통해 파악된 것이다. 하이데거의 말로 해서 칸트의 사물은 사유하는 주체로부터 개념화되어 있고, 그렇게 이 사유하는 주체에 마주 서있는 것이다. 플라

톤과 칸트의 사물관과 관련해서 하이데거는 그러나 다음과 같이 확정한다: “현전자를 제작적인 것이나 대상적인 것이라는 의미로 표상하는 것은 하지만 사물로서의 사물에는 결코 도달하지 못한다”(Ding, 7). 이러한 주장의 배후에 놓인 하이데거의 신념은, 사물을 제작자나 인식자와 상관시켜 파악함이 사물에 대한 특정관점하의 제한적 파악이라는 것이다. 전체인 세계 속에서 비로소 사물이 본래의 자신에 이른다면, 세계가 사물의 자기화의 근원(Ursprung als Worin, Woraus)이고, 전체로서의 세계로부터 파악된 사물이 근원적으로 이해된 사물일 것이다. 근원적으로 이해된 사물은 동굴 밖의 사물, 세계 안의 사물이고, 이것은 하이데거의 전기 사유에 있어서는 용재성과 현전성에 있어서의 사물(현전자 와 용재자)로, 후기 사유에 있어서는 이들을 포함하는 더 넓은 개념인 탈은폐성에 있어서의 사물(역사적인 것과 세계적인 것)로 드러난다. 하이데거의 후기 사유는 존재를 시간연관적으로 형식적으로 (현전성, 부재성에 있어서) 또는 일반적으로(현전에 있어서) 사유하는 데 머물지 않고, 구체적으로 세계연관적으로 (비은폐성에 있어서) 사유하는데에 이른다. 세계에서부터 비은폐된 것으로서의 존재자는 이제 자연사물이건 인공사물(도구, 작품)이건 각자의 방식으로 세계를 볼들면서 모으는 것이다. 사물은 이제 그것이 무엇이든 그의 사물성(=세계를 볼들어 모음)에 있어서 사유되며, 이 사물의 사물성이, 곧 존재자의 존재자성(Seiendheit)이 이제 전면으로 부각된다.¹²⁾

12) 상이한 존재방식들의 공통성은 초월론적 사유에서 현전으로 사유되었다. 초월론적 사유를 떠나서, 상이한 존재자들 내에서 그 공통성을 찾는다면 무엇이 드러나는가? <존재와 시간>에서의 세계해설을 위한 대표적 존재자인 도구는 세계-지평에 의거해 자신을 드러낸다. 그러한 드러남에 있어서 동시에 세계를 열어 보인다. 그런데 도구만 세계연관적인가? 도구만이 아니라, 자연사물과 인공사물들도 자신의 드러남에 있어서 세계연관적이지 않은가? 그러나 이들이 드러내는 세계는 도구들이 모여 이루는 세계와는 다르지 않은가? 그러면 도구와 작품과 자연사물이 그 안에 처해 있고, 그래서 이들 모두의 드러남의 지평이 되면서 동시에 이들로부터 드러나는 세계는 어떤 세계인가? 이러한 물음이 하이데거의 사유를 이끌어 갔다면, 하이데거의 세계는 <존재와 시간>에서 논의되는 세계보다는 확대된 세계이며, 이제 이 글에서 다뤄지는 4중자로서의 세계는 더욱 확대된 세계이다. 이러한 확대된 세계 속에서 존재자들은 그것들이 도구(다리, 단지)이건, 작품(구두그림, 신전건축)이건, 자연사물(포도)이건 간에 여하튼 세계에서 드러나며 세계를 나름의 방식으로 모으는 (dingen) 사물성 (Dingheit)을 공통의 성격으로 갖는다. 상이한 존재방식들을 지닌 다양한 존재자들의 공통성, 곧 존재자의 존재자성은 이제 사중자를 볼들어 모음이라는 사물성에서 찾

하이데거는 사물과 세계의 상관성을 제시하기 위해 하나의 단지(Krug, 항아리)의 발생적인 존재성격을 해설한다(Ding, 7-13 참조). 이에 따르면 단지는 단일적인 사중자인 세계를 모으는 식으로 그때마다 발생적으로 존재한다: “사물은 사물로 된다. 사물로 됨은 모은다. 사물로 됨은 모으고, 사중자를 고유하게 하면서 사중자의 체류(Weile)를 하나의 그때마다의 일시적인 것(ein je Weiliges)에, 이것에, 그 사물에 모은다”(Ding, 13). 사물이 사물로 되는 동안에, 곧 모음의 방식으로 하나의 사물로 발생하는 동안에, 그것은 땅과 하늘을, 신적인 것들과 죽을 자들을 붙잡고, 멀리 떨어진 이 네가지를 서로 가깝게 데려오고, 그런 식으로 사중자에게 하나의 소재지(Staette)를 마련해 준다. 사중자는 단일적으로 서로 친숙해진 것들의 고유화하는 거울-놀이로서 발생한다. 이 고유화하는 거울-놀이는 그 자체로 세계의 세계화이다. 사물이 네가지를 붙잡고 서로 가깝게 데려오고 단일한 사중자가 자기에게서 소재지를 마련하도록 하는 것으로 본질화하는 한에서, 사물의 사물화는 세계의 세계화로서 발생한다. 이런 한에서 사물을 세계화하는 세계로부터 본질화하도록 허용함은 사물을 그의 본질발생의 영역에서 보호함과 마찬가지다.

기술의 시대 속에서는 그러나 사물이 배치가능한 비치품(bestellbare Bestand)으로 표상된다. 기술의 본질은 존재역사적으로 규정된 존재의 본질이다. 이 본질을 특징지워 하이데거는, “그 자신으로부터 모아진, 세워놓기의 모임(Versammlung des Stellens)”이고, 이 모임 속에서는 “배치가능한 모든 것이 자신의 비치(Bestand)에 있어서 본질화한다(west)”(Ge-stell, 32)고 말한다. 이렇게 파악된 “세워놓기의 모임”을 그는 “전면-배치(Ge-stell)라고 명명한다. 전면-배치가 관장하는 한, 사물은 그의 본질의 보호없이 다만 비치품으로만 머문다. 따라서 전면-배치의 본질 속에서는 “사물의 비보호”(Gefahr, 47)가 발생한다. 본래 사물화하는 식으로 세계를 붙드는 사물이 비보호적 상태로 되면, 세계화하는 세계는, 곧 세계로서의 세계는 거부된다. 사물의 비보호속에서는 따라서 “세계의 거부”(Gefahr, 47)가 발생한다. 전면-배치의 본질속에서 동시적으로 발생하는 것이 세계의 거부와 사물의 비보호이다. 하이데거는 세계의 거부와 사물의 비보호를 기술의 시대속에서의 “존재의 정황”(Kehre, 77)이라고 부른다.

세계의 거부가 사물의 비보호로서 발생하는 한, 이 둘은 “비록 동등한 것은 아니

아진다. 물론 이때의 존재자성은 더 이상 전통적 형이상학의 존재개념(‘본질’과 ‘실존’)을 가리키는 말이 아니다.

나, 동일한 것"(Gefahr, 51)이다. 세계는 “존재의 본질의 진리”(Gefahr, 48), 곧 존재의 본질화를 위한 진리이다. 따라서 존재는 자신의 본질을 “세계의 세계화에서부터 소유하는”(Gefahr, 49) 것이다. 이런 한에서 세계의 거부와 더불어 존재의 본질이 망각된다. 이것이 하이데거가 보는 시대의 위협이다: “존재는 전면배치의 본질화에서부터 또 세계의 거부 및 사물의 비보호의 관점에서 사유될 때 위협이다”(Gefahr, 53-54). 그러나 전면-배치의 본질화가 위험으로 경험되고 그런 위험으로 열려 보유된 채로 머문다면, “전회의 가능성”이 주어지는데, 이 전회속에서 “존재의 본질의 망각이 방향을 틀고 그래서 이러한 전회와 더불어 존재의 본질의 진리가 존재자 속으로 고유하게 찾아들게 된다”(Kehre, 71, 참조 EiM, 53). 이런 한에서 하이데거는 다음과 같이 확정한다: “위험 자체는 그것이 위험으로서 있다면, 구원을 행하는 자이다”(Kehre, 72). 위험이 위험으로부터 경험되고 또 위험으로 열려 유지된다면, 망각의 전회와 더불어 존재의 진리가 발생하는데, 이러한 발생이 세계의 세계화이다. 세계의 세계화가 존재의 본질화에 대해 갖는 연관을 하이데거는 “존재 자체의 본질의 멀리 떨어진(ferne) 도착”(Kehre, 73)이라고 한다. 존재는 직접적으로 본질화하지 않고, 매개를 필요로 하는데, 그 매개자가 세계이고, 이런 한에서 세계는 존재를 위한 진리라는 것이다.

사물이 자신의 존재에 있어서 사물화하는 것은 오직 그것이 “세계의 거울-놀이의 원환(Gering)에서부터”(Ding, 21, 참조 VuA, 173) 본질화할 경우뿐이다. 그런데 세계의 거울-놀이는 인간의 사유 속에서만 발생한다. 이런 한에서 사물의 사물화를 위해서는, 세계의 세계화를 위해 죽게 될 자들의 깨어있음이 필수적이다. 이러한 깨어 있음이 사물을 사물로 다가오도록 하고, 사물을 그의 본질에서 보호하는 것이고, 사물을 사물로 생각함이다: “우리가 사물을 사물로서 생각한다면, 우리는 사물의 본질을 그것이 거기에서부터 본질화 하는 그 영역 속에서 보호한다”(Ding, 20). 우리가 세계의 세계화에 대한 깨어 있음에서부터 사물을 사물로 생각한다면, 우리는 사물의 본질화를 그의 본질화영역에서 보호하는 것이고, 이 일은 “존재의 진리에서부터 존재자를 다시 데려옴”(BzP, 11)과 같은 것이다. 이러한 하이데거의 사유를 존재 도착을 위한 선행조건들이라는 관점에서 도표화하면 다음과 같이 될 것이다:

존재의 도착 <-- 사물의 사물화 <-- 세계의 세계화 <-- 죽게 될 자들이
세계에 대해 깨어 있음

이 경우에 후행자는 선행자의 발생조건을 지칭한다. 사건론적으로 이들은 서로 동시적으로 발생한다. 선행자 사건 속에서 후행자의 힘이 비로소 발휘되는 것인 한에서 후행자는 선행자를 위한 어떤 선형적-초월적 조건이 아니라 동시적-병존적 조건이다. 여기서는 사건발생의 필요조건으로서의 법칙이 존재하지 않는다. 인간의 사유는 자유이고, 존재도 자연발생이기 때문이다. 이런 한에서 존재의 도착은 기다려 질 수는 있으나 예언될 수는 없다. 우리는 이제 이러한 사건론적 사유에서 존재(=머물음)가 구체적으로 사물의 사물성(=4중자를 불들어 모음)에 있어서 사유된다는 점에 주목하면서, 동굴 밖의 사람, 세계 안의 사람이 어떤 사람인가의 소묘를 해야 할 것이다.

2. 동굴 밖의 사람

1) 하이데거의 후기 사유에 있어서 사물의 자기화를 허용하는 지평, 곧 세계는 확대된다.¹³⁾ 확대는 그러나 이전의 것의 포기를 말하지 않고, 이전의 것을 포함하면서 다른 것을 포함한다는 의미에서의 확대이다. 하이데거의 전기사유에 있어서는 인간의 지향목적인 인간의 존재가 중심을 차지하면서 지시연관 전체가 성립되었고, 이렇게 성립된 지시연관 전체가 존재론적 의미에서의 세계이었다. 거기서는 지시연관 전체의 대표적 사례가 작업-세계이고, 그 속의 대표적 존재자는 도구이었다. 그러나 그의 후기 사유에 있어서는 그 같은 ‘인간중심적’ 세계는 4자 연합적 세계로 바뀌고 이 속에서 인간은 단지 전체의 구성항들 중의 하나의 항일뿐이다. 이제 세계는 4자의 주도적 역할에 의해 성립되는 4가지 차원을 갖는다. 하늘의 요소들이 이루는 천상적 차원, 땅의 요소들이 이루는 대지적 차원, 하늘과 땅 사이에서 살다가 죽게 될 자들이 이루는 인간적 차원, 죽게 될 자들에게 다가서는 신적인 것들이 이루는 신적인 차원이 세계의 4차원이다.

하늘은 대지와 사람들과 신적인 것들을 생각하게 하고, 대지는 하늘과 사람들과 신적인 것들을 생각하게 한다. 사람들은 하늘과 대지와 신적인 것들을 생각하게 하고, 신적인 것들은 하늘과 대지와 사람들을 생각하게 한다. 그들은 각기 다른 것들을 생각하게 하고, 이로써 다른 것들을 반영한다. 각자의 차원은 다른 차원들을 반영하기 때문에 사변을 허용하는 거울이고,¹⁴⁾ 자신의 거울성격을 통해서 비로소 자

13) 확대된 세계의 해설을 위해서는 휴겔러의 저작인 <Der Denkweg Martin Heideggers>의 207쪽과 248쪽을 참고할 수 있다.

기의 자기성을 획득한다.

2) <존재와 시간>에서 동굴밖에 서 있는 사람은 사물의 현전성과 용재성을 이해하는 사람이다. 용재성을 이해한다함은 세계망각 속에서가 아니라 예기와 보유에 기초한 ‘쓸모 연관 전체’ 속에서 존재자를 이해하는 것이고, 현전성을 이해한다함은 고립된 불변적 영속에 있어서가 아니라 이중적 부재 사이의 현전에 있어서 현재의 것을 이해한다는 것이다.

시간적 동굴에 갖혀 있다함은 시간과 더불어 흐른다는 것이며, 이로써 시간의 흐름을 경험하지 못한다는 것이다. 시간적 동굴에서 벗어나 있다함은 시간 안에 머물러 서 있으며 시간의 흐름을 경험하고, 시간의 흐름을 승인한다는 것이다. 시간적 동굴에서 벗어난 사람만이 사물을 영속자가 아닌 현전자로, 곧 이중적 부재 사이에서 현전하는 존재자로 경험한다.¹⁵⁾ 이중적 부재성을 지닌 현전자 만이 비로소 우리에게 소중하고 경이로운 것으로 만나질 수 있을 것이다. 공간적 동굴에 갖혀 있다함은 모든 공간적 사물들을 그때마다 그 위치에 있어서 발견하지만 그들의 자리의 의미연관성을 경험하지 못한다는 것이다. 공간적 동굴에서 벗어나 있는 사람만이 세계에서부터 개개의 공간적 사물을 그것이 속해 있는 영역인 세계 속에서 경험한다. 세계에서부터 이해되는 공간적 사물만이 비로소 우리에게 그것의 적재적소성에 있어서 발견될 수 있을 것이다.

동굴밖에 있는 사람은 공간적으로, 여기의 이것을 세계 속으로 내세우고, 세계를 여기의 이것 속으로 데려오는, 이로써 여기와 세계를 함께 보는 사람이다. 시간적으

14) 가다머는 <진리와 방법>에서 “사변적이라는 말은 [...] 비춤의 관계를 말한다” (GWI, 469)고 밝힌다. ‘사변적’은 라틴어 ‘스페큐룸’(speculum)에서 나온 말이고 이것은 비춤(Spiegelung)을 의미한다. 가다머는 여기서 우리의 진술들이 전면적으로 발언되어져 있지 않은 의미를 비춘다고 말한다. 그래서 적절한 이해는 발언된 말들 자체를 넘어가서 이것을 동기지우는 말해지지 않은 것의 차원에 도달해야 한다는 것이다. 그런데 이러한 비춤의 기능은 진술들에 제한되지 않을 것이다. 사안이 사안을 비추고, 그런 까닭에 사안들의 생각이 꼬리를 물고 일어나는 사변이 가능할 것이다.

15) 현전이 “떠남”과 “도착” 사이의 체류라는 하이데거의 사유를 구체적으로 살펴보기 위해서는 “Der Spruch des Anaximander”(Bd.5)를 참조할 수 있다. 이 논문에 대한 해설을 위해서는 <마르틴 하이데거와 토마스 아퀴나스>, 227-235쪽을 참조할 수 있다. 후설의 현전개념에 대한 데리다의 비판에 대한 논의를 위해서는 “데리다의 후설 비판”(<포스트모더니즘과 철학>, 196-242쪽)을 참조할 수 있다.

로 그는 지금의 이것을 이중적 부재와 현전의 역사 속으로 내세우고, 역사를 지금의 이것 안으로 데려오는, 이로써 역사와 지금을 함께 보는 사람이다. 여기의 것에서 세계를, 지금의 것에서 역사를 함께 보는 사람은 시간적-공간적 동굴이 될 수 있는 지금-여기에 갖혀 있지 않는 사람이다.

세계-지평에서 존재자를 이해하는 사람은 존재자를 쓸모연관의 세계 속으로 내세우는 것이고, 이런 한에서 공간적으로 부분과 전체를 함께 보는 것이다. 이 경우에 그는 세계상실적 허무에서 벗어나 존재자를 세계연관적 존재자로 보면서 세계의 의의와 사물의 의의를 되살린다. 현전-지평에서 존재자를 이해하는 사람은 존재자를 늘 있는 무시간적, 초시간적인 것으로 본다함이 아니라, 없었던 것이 현전으로 들어서서 아직 사라지지 않았다는 것을 보는 것이고, 이로써 시간적으로 부분과 전체를 함께 보는 것이다. 이 경우에 그는 현재에의 몰입에서 벗어나 현재를 미래와 과거와 함께 보면서 현재의 의의와 시간의 의의를 되살린다.

3) <존재와 시간>에서 동굴밖에 머무는 사람은 공간적 전체와 공간적 부분을 함께 보고, 시간적 전체와 시간적 부분을 함께 보는 자이다. <존재와 시간>에서의 세계는 그러나 인간의 존재목적을 정점으로 지시연관적 성격을 획득한 점에서 ‘인간중심적’ 세계이다. 확대된 세계는 물론 세계의 인간적 차원을 배제하지 않으나 이 차원이 세계에서 중심적이지는 않고, 이로써 그 세계는 더 이상 ‘인간중심적’이지 않다. 그 세계는 죽을 자들과 신적인 것들과 하늘과 땅이 함께 어울리고, 서로 반영하며, 서로를 있게끔 하는 세계이다.

동굴 밖의 사물이 태양 아래의 사물이라면, 이 경우의 태양은 4중자로서의 세계이다. 이때의 사물은 4중적 세계 안에서 탈은폐된 것으로 세계를 반영하는 것이다. 동굴 밖의 사물은 4중적 세계 안에 서 있는 사물이고, 4중적 세계 안에 서 있음의 증거는 4중적 세계 속으로 내세우고, 4중적 세계를 사물 안으로 데려오는 일이다. 부분을 전체 속으로, 전체를 부분 속으로 인도하는 사유는 전체 속에서 부분을, 부분 속에서 전체를 이해하고, 이런 식으로 전체와 부분이 함께 있도록 하는 사유이다.

4) 사물이 전체 속에서 보아져야 한다면, 누가 전체를 볼 수 있는 것인가? 사실은 전체를 보는 자가 있는 것이 아니라, 그때마다 전체를 보는 순간이 있을 뿐이다. 그리고 전체는 일정한 단위의 존재자를 말하지 않고, 그때마다 개방된 시야범위를 말한다. 단위로 말하자면, 개인이 전체이고, 가정이, 학교가, 사회가, 국가가, 지구가, 우주가 전체이다. 이들은 그 자체로 하나의 단위로서 완결된 전체이다. 반면에 외부

로 향해진 시선의 도달범위로서의 그때마다의 전체는 언제나 확장가능한 전체이다. 우리의 시선은 하늘에로 향하든, 땅에로 향하든, 신적인 것들에로 향하든, 사람들에로 향하든 그때마다 제한적이다. 이러한 제한성에 의거해 그때마다의 전체가 확보되는 한편, 그때마다의 제한성이 그때마다 새로운 전체를 보장한다. 그때마다의 전체를 열면서 전체 속의 부분사물들에 향하는 새로운 시선을 여는 삶은 일상에 있어서 환경론자, 역사연구자, 예술가, 도시건축가, 정치가, 가정주부들에 의해 그때마다 수행된다. 전체와 부분을 함께 보아내는 일을 자신의 본래적 과제로 해야 할 이들은 아마도 시인과 철인일 것이고, 이들의 과제이행은 오늘의 시대에 더욱 절실히 요구되는 것일 것이다.

5) 오늘날 인터넷으로 대변되는 정보시대가 우리에게 던지는 물음은 무엇일까? 자연세계와 사회세계를 잊고 인터넷 세계만을 전부로 아는 것에 어떤 문제가 있는 것은 아닐까? 인터넷세계의 한 특징은 그것이 여기-지금의 장면의 연속으로 일차원적 시간의 세계라는 점에 있다. 이에 상응하는 문제는 오늘의 시대가 지금과 여기에만 정위하는 삶의 시대라는 점이다. 지금-여기에 정위하는 삶이 동굴적 삶에 비유된다면, 동굴 밖의 삶을 위해 시간과 공간의 문제, 세계와 역사의 문제, 부분과 전체의 문제는 다시금 시대반성적 철학의 과제로 부각될 것이다.

VI. 맷음말

1) 하이데거에 따르면, 시간의 시간화에 의거해 시간-지평과 세계-지평이 성립한다. 그리고 시간-지평에 의거해 사물의 현전성이 이해되는 일과 세계-지평에 의거해 사물의 용재성이 이해되는 일이 동시적으로 발생한다. 이 점에서 볼 때 이데아들을 가능케 하는 플라톤의 선의 이데아는 하이데거의 시간-지평과 세계-지평에 대응한다. 이데아들을 밝히는 플라톤의 선의 이데아의 기능은 용재성과 현전성을 밝히는 하이데거의 세계-지평과 시간-지평의 기능에 대응한다. 하이데거가 채워진 진리를 세계로, 채워질 진리를 시간으로 의미하는 한, 플라톤의 선의 이데아는 하이데거의 진리에 대응한다. 이러한 대응성과 평행되게 그들의 사유는 일정한 차이성과 동일성을 갖고 있다.

2) 플라톤이 본질론적이라면, 하이데거는 관계론적이다. 플라톤이 사물의 본질성으로 이데아를, 이것의 본질성으로 선의 이데아를 말하는 반면, 하이데거는 초기 사

유에서 사물의 관계성으로 용재성을, 이것의 가능근거로 도구연관 전체를 말하기 때문이다. 이점에서 그들은 일정한 차이를 보인다. 그러나 초기 하이데거에 주목하면서 그와 플라톤을 비교하면, 그들은 초월론적 사유방식에서 동일성을 보인다. 플라톤이 사물의 본질성으로서의 이데아에서 이것의 가능근거로서의 선의 이데아로 다시 이행하는 반면에, 하이데거는 사물의 관계성으로서의 용재성에서 이것을 가능케 하는 것으로서의 도구연관 전체에로 이행하기 때문이다. 플라톤이 이데아들로부터 최초의 시원에로 환원적으로 이행하고, 이로부터 다시 이데아들을 구성적으로 설명하는 일을 변증법적 학문의 과제로 제시하는 것¹⁶⁾과 마찬가지로 하이데거는 용재성에서 이를 가능케 하는 세계-지평과 시간-지평에로 환원적으로 이행하고, 이로부터 용재성과 현현성을 구성해내는 것을 자신의 현상학적 방법으로 삼는다. 이런 한에서 그들의 공통점은 환원과 구성을 수행하는 초월론적 사유에 놓인다.

3) 하이데거는 후기 사유에서 사물을 세계에서부터, 세계를 사물에서부터 동시발생하는 것으로 본다. 이러한 사건론적 사유는 그럼에도 전기의 관계론적 특징을 여전히 포함한다. 네 지평의 거울놀이로서의 세계에 사람들은 한 지평으로 참여한다. 사람들이 하나의 지평으로 참여하고 있는 세계는 인간중심적 세계라 말해질 수는 없고, 다만 다자중심적 세계라고 말해져야 할 것이다. 세계는 네 지평의 관계 그물망이고, 사물들은 관계 그물망 속의 매듭들이다. 이러한 세계 속에서 인간의 사유는 사물과 세계를 위한 사이공간이다. 네 지평이 놀이하면서 세계를 개방하고 또 세계 속에서 사물을 개방하는 일은 사이공간에서 일어난다. 사이공간으로서의 인간의 사유는 사물과 세계의 연관의 매개자이지 사물의 구성자도 세계의 지배자도 아니다. ‘인간의 사유가 존재론적으로 사물을 존재하게 한다’고 보는 것이 ‘인간중심적’ 태도라고 한다면, ‘사물이 존재론적으로 세계를 존재하게 함을 또 세계가 존재론적으로

16) 수학적-기하학적 추리와 구분되는 변증법(=대화법)의 탐구방법은 다음의 진술에서 나타난다: “사유가능한 것의 다른 한 부분이라는 말로 내가 뜻하는 것이 다음의 것이라고 이해해 주게. 그것은 이성(logos)이 직접적으로 파악하는 것인데, 이 경우 이성은 대화적 능력에 의해 전제들을 놓고, 그러나 시원들로가 아니라 발판이나 뛴판 같은 참다운 전제들로 놓고, 모든 전제들이 중단되는 모든 것들의 시원에 도달하고 이것을 파악하고, 그 다음에는 다시금 이 시원과 결합된 모든 것을 붙들면서 끝으로 내려오는 것인데, 이를 위해 결코 감각적으로 지각가능한 어떤 것도 사용하지 않고, 오직 에이도스들 자체만을 사용하고, 결국 에이도스들을 통해 에이도스들에로 도달하네”(Politeia, 511b2sq.).

사물을 존재하게 함을 인간의 사유가 허용한다'함은 중심개방적 태도일 것이다. 하이데거의 후기 사유에 있어서 인간은 다자중심적 세계에 참여하면서 동시에 중심개방적 사이공간으로 존재한다.

4) 노동의 해방을 말하는 시인은 인간은 실체가 아니라 관계 그물망이라고 한다. 본 뜻을 해아려 말한다면, 관계 그물망이 인간이다. 관계 그물망이 인간을 인간으로 있게끔 하기 때문이다. 관계 그물망에서부터 각각의 사물이 자신의 존재의미를 허용받으면서 그 자신으로 된다. 세계가 세계로 되도록 또 사물이 사물로 되도록 허용하고, 이로써 인간이 인간으로 되도록 허용함은 곧 각자를 각자의 고유함으로 해방함이다. 각자를 그의 자기성으로 해방함이 인간의 사유에 주어진 가능성이라면, 이렇게 주어진 것의 인수(Aufnehmen der Gabe)가 인간의 과제(Aufgabe)이다. 이러한 과제의 인수, 곧 각자의 고유함으로의 자유화는 관계 그물망으로서의 세계에 대한 인식과 더불어 시작된다.

5) 세계가 관계 그물망일 수 있는 까닭은 인간의 사유가 사안들의 관계를 밝히는 식으로 사안들의 연관의미를 밝히는 일을, 곧 의미연관화를 수행하기 때문이다. 우리가 사안들의 상호귀속성이나, 상호인과성, 상호병존성 등을 인식한다는 것은 그들의 특정한 연관의미를 명시화(해석)하는 것이다. 두 항의 인과성이나 병존성에 대한 주제적 인식은 그러나 두 항의 풍부한 연관의미를 인과나 병존으로 제한하여 인식 함이다. 제한 이전의 연관의미는 풍부하고 개방적이다. 제한된 연관의미이건 풍부한 연관의미이건 연관의미가 있다는 사실은 사유가 이미 언제나 의미연관화(이해)로서 수행되고 있음을 알려준다. '생각이 꼬리를 물고 일어난다'는 말이 자유로운 의미연관화로서의 사유의 사실을 표현한다. 지향성과 의미부여라는 의식의 사실도 의미연관화의 구성적 계기들로 이해될 수 있을 것이다. 의미연관화의 구조 속에서 꼬리를 물고 떠오르는 생각들은 실체-속성의 관련으로 제한되어 있지 않고, 따라서 동일성지시나 속성지시의 연계사를 필요로 하지 않는다. 꼬리를 물고 떠오르는 생각들은 논리적 관련성과 경험적 실증성에 제한되어 있지 않고, 따라서 동의어적 용어들의 결합이나 경험적 용어들의 결합을 필요로 하지도 않는다. 의미연관화의 사유 속에서는 시적인, 종교적인, 비논리적인 문장들이 존재한다.

6) 한 존재자로부터 꼬리를 물고 생각들이 일어날 때, 이 생각들의 대상은 언제나 하늘이나 땅이나, 사람들이나 신적인 것들에 속해 있는 것들이다. 예컨대 별이나, 나무나, 아이나, 생성에 이른 생각은 지금 이것들 중의 어떤 다른 것에 미칠 수도 있고, 아니면 이것들 이외의 어떤 다른 것에 미칠 수도 있다. 생각은 하나의 존재자로

부터 네 지평 중의 어느 한 지평에 속한 존재자애로 이르고, 이 존재자로부터 생각은 다시금 네 지평 중의 어느 한 지평에 속한 사안애로 이른다. 이러한 네 지평들 내에서 생각은 여러 사안들 사이를 오간다. 이러한 사유의 이행은 그러나 일정하지 않은 의미연관화로서 수행된다. 자기 자신에 대한 생각이 별에 미칠 때, 별과 나의 연관의미는 상호적인 격려일수도 상호적 질책일 수도 있다. 생각이 별로부터 다시금 나무에 이를 때, 그들의 연관의미는 생장과 쉼터의 허용일수도 밝힘과 반영의 상응일 수도 있을 것이다. 생각이 나무로부터 아이에 이를 때, 그들의 연관의미는 긴 시간과 짧은 시간의 대조일 수도 있고 유한자들의 상호의존성일수도 있다. 생각이 아 이로부터 생성에 이를때, 그들의 연관의미는 머뭄과 지속의 대조일 수도 있고 소산과 능산의 관련일 수도 있다. 이러한 예들을 대하는 사유는 이러한 예들로부터 의미연관화의 개인적 상대성에 이를 수도 있고, 의미연관화의 절대적 보편성에도 이를 수 있다.

7) 시대 반성적 사유는 그러나 이 시대를 주도하는 연관의미의 정체성에, 다시금 시대들을 주도해온 연관의미들의 정체성에 미칠 수 있다. 이 시대의 사유를 지배하고 있는 연관의미는 배치-비치의 관계이다. 이러한 연관의미는 목적-수단의 관계와 원인-결과의 관계를 뒤따르고 있는 것이다. 시대의 사유를 지배하고 주도해 온 것은 그때마다의 일정한 연관의미이다. 사유주도적 연관의미에 따라 연관의미들의 그물망인 세계는 상이한 성격을 가지면서, 목적연관의 세계, 인과연관의 세계, 배치연관의 세계를 거쳐왔다. 배치-비치의 연관의미의 주도속에서는 다른 소중한 연관의미가 잊혀지고, 공존과 상생의 연관의미가 주변으로 밀려난다. 현 단계의 인류가 필요로 하는 것은 이제 공존과 상생의 세계의 회복일 것이다. 우리는 세계를 살림이 지상에서의 인간의 근원적인 살림-살이라는 생각에서부터 살림-살이와 세상-살이의 동일성을 음미해야 할 시대에 처해 있는 듯하다. 인간의 살림-살이가 죽을 자인 사람들이 하늘과 땅 사이에서 신적인 것들과 더불어 수행하는 세상-살이로 이해되는 한에서, 인간이 거기 거주하는 세계는 공존과 상생의 연관의미에서부터 밝혀진 자연적 연관들과 신앙적 연관들과 사회적 연관들이 이루는 그물망일 것이다.

8) 의미연관화의 사유속에서는 사안들이 정합성이나 대응성, 실용성에 주목하는 사유에 구속되지 않는 채 자유롭게 공존한다. 사안들의 관계는 공존관계이다. 공존 관계의 적극적 측면이 상생관계이고, 소극적 성격이 제압관계이다. 사안들의 공존의 관계, 곧 제압과 상생의 관계에 대한 사실적 인식이 상생관계를 규범적으로 지향할 가능성을 보증한다. 그 상생관계는 종교적 관계이기도 하고, 사회적 관계이기도

하고, 생태학적 관계이기도 하다. 상생의 의미는 생물학적 의미에 제한되지 않는다. 먹여살리고 입혀 살리는 것 외에, 기를 살리고 소질을 살리고, 의미를 살리고, 분위기(ethos)를 살리는 것이 모두 상생관계의 실현방도들이다. 그러나 분위기를 살리는 일이 우선적인데, 분위기에 따라 관계 그물망의 세계가 밝혀지거나 가려지고, 따라서 그물망 속의 일정한 관계인 상생관계도 밝혀지거나 가려지기 때문이다. 분위기를 살리며, 그래서 관계 그물망과 상생관계를 밝히고, 상생관계의 방도들을 실현하는 일은 삶이 지향할 수 있는 하나의 가능성 규범이다. 분위기를 살리고 분위기가 드러낸 공존과 상생의 세계가 우리가 거기서 거주해야 할 에토스(ethos)이고, 이 세계 속의 거주를 사유하는 일이 에티(Ethik)이다.¹⁷⁾ 인간의 당위는 자연을 따르는 일이라는 것이 우리의 오랜 믿음이었다. 자연의 적극적 자연성은, 사람들이 알기 이전부터 머물러온 무의식의 상생관계이다. 자연의 상생관계의 의식에 이른 사람들은 이제 ‘자연인’으로, ‘사회인’으로, ‘종교인’으로 자신의 정체성을 확대할 수 있다. 의식 있는 인간의 당위는 의식없이 행해지는 자연의 상생의 관계를 의식적으로 되살리는 일이다. 그것이 공존자를 돌봄으로서의 정의이고, 道의 體得으로서의 德이고, 理順으로서의 本然之性일 것이다.

9) 사유의 의미연관화가 공존과 상생의 연관의미에 의해 주도되는 것, 그래서 상생적 성격의 신앙적 연관들과 자연적 연관들과 사회적 연관들이 의식을 사로잡는 것, 그래서 공존과 상생의 세계가 개명되는 것, 바로 이것이 새로운 세계의 발생이

17) 통상 “인간에게는 그의 신이 그의 특색이다”라고 해석되는 헤라클레이토스의 단편 (“ethos anthropo daimon”)을 새로이 해설함에 있어서 하이데거는 먼저 에토스가 “체류지, 거주의 장소, Aufenthalt, Ort des Wohnens”(BueH, 354)를 의미함을 지적한다. 이에 의거해 그는 위 단편의 의미를 우선 “인간은, 그가 인간인 한, 신과의 가까움 속에 거주한다”(BueH, 354-355)라고 해설하고, 아리스토텔레스의 발언을 고려해서는 더 구체적으로 “인간에게는 (안전한) 체류지가 신(=놀라운 것)의 현전을 위해 열려 있는 곳이다”(BueH, 356)라고 해설한다. 에토스가 이렇게 (신과 인간과 사물의) 존재를 위한 진리와 관련되어 사유되는 한, “‘존재론’과 ‘윤리학’ 사이의 관계”는 “존재론과 윤리학이 그 자체로 무엇인지”(BueH, 353)에 의거해 어렵지 않게 규정된다. 존재의 진리의 사유가 존재론이고, 인간의 체류지의 사유가 윤리학인 한, 존재론은 근원적인 윤리학이다. “에토스라는 낱말의 근본의미에 따라 윤리학이라는 이름이 이제, 윤리학은 인간의 체류지를 사유한다는 점을 말해야 한다면, 탈존하는 자로서의 인간의 시원적 원소인 존재의 진리를 생각하는 사유는, 그 자체로 이미 근원적인 윤리학이다”(BueH, 356).

고, 천지의 개벽이다. 이 시대에 있어서 세계의 발생과 천지의 개벽을 자신의 사유의 과제로 인수할 수 있는 이들은 누구보다도 시인과 철인이다. 그들이 동굴에서 벗어나기, 알에서 깨어나기, 새로운 세계로 들어서기를 통해 사람들의 영혼의 방향전환을 이끌 때 그들은 플라톤의 의미로 교육자이다. 교육자로서의 시인과 철인은 시대에 의해 그때마다 요청되며 시대로부터 그때마다 그 정체성(=소명)을 부여받는다.

참고문헌

1. 하이데거

- GA 2 Sein und Zeit (1927), Hg. F.-W. v. Herrmann, 1977
GA 3 Kant und das Problem der Metaphysik, Hg. F.-W. v. Herrmann, 1991
GA 5 Holzwege (1935–1946), Hg. F.-W. v. Herrmann, 1977
GA 9 Wegmarken (1919–1961), Hg. F.-W. v. Herrmann, 1976
GA 21 Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26), Hg. W. Biemel, 1976
GA 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927), Hg. F.-W. v.
Herrmann, 1975
GA 65 Beiträge zur Philosophie, Hg. F.-W. v. Herrmann, 1989
GA 79 Bremer und Freiburger Vorträge (1949 u. 1957), Hg. P. Jaeger, 1994
Zur Sache des Denkens (1962–1964), 2. Aufl., Tübingen 1976
Vorträge und Aufsätze (1936–1953), 4. Aufl., Pfullingen 1978
(약호)
BüH: "Brief über den Humanismus" In: Wegmarken (GA 9)
BzP: Beiträge zur Philosophie (GA 65)
Ding: "Das Ding" In: Bremer und Freiburger Vorträge (GA 79)
EiM: Einleitung in die Metaphysik (GA 40)
Gefahr: "Die Gefahr" In: Bremer und Freiburger Vorträge (GA 79)
GdP: Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)
Ge-Stell: "Das Ge-Stell" In: Bremer und Freiburger Vorträge (GA 79)
Holz: Holzwege (GA 5)
Kehre: "Die Kehre" In: Bremer und Freiburger Vorträge (GA 79)
KPM: Kant und das Problem der Metaphysik
PLvdW: "Platons Lehre von der Wahrheit" In: Wegmarken (GA 9)
SuZ: Sein und Zeit (GA 2)
zSdD: Zur Sache des Denkens
VuA: Vortraege und Aufsaetze

2. 기타

- Platon: Politeia VI, 511b 2sq., VII. 518b usw.
Aristoteles: Met. VIII, 10, 1051 a, 34 sqq. und V, 4, 1027 b, 25 sq.
Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 179, B186
Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, GWI, Tübingen 1986
J. D. Kaputo, 마르틴 하이데거와 토마스 아퀴나스, 정은해 역, 시간과 공간사, 1993