

【논문】

# 초기 하이데거의 철학을 결단주의나 주의주의로 보는 해석에 대한 비판적 고찰

— 본래적인 실존의 구체적인 모습을 찾아서 —

박 찬 국

【주제분류】 현상학, 해석학, 철학사

【주요어】 결단주의, 주의주의, 본래적 실존, 비본래적 실존, 결의성, 가치철학

【요약문】 이 글은 초기 하이데거의 철학을 결단주의나 주의주의로 보는 해석들을 비판하면서, 초기 하이데거가 말하는 본래적인 실존의 구체적인 모습을 파악해 보려는 시도이다. 이를 위해서 필자는 비본래적인 실존의 본질적인 특성들에 대한 『존재와 시간』의 분석을 토대로 해서 하이데거가 염두에 두고 있던 본래적인 실존의 구체적인 면모를 드러내려 했으며, 이와 함께 초기 하이데거가 결단주의자나 주의주의자가 아니라는 사실을 분명히 하고자 했다. 필자는 비본래적인 실존의 본질적인 특성들인 격차성, 평균성, 평준화 중에서 가장 결정적인 특성을 ‘격차성’으로 보면서, 본래적인 실존은 타인들에 대한 모든 시기심에서 벗어나 타인들에 대한 진정한 관심과 애정으로 가득 차 있는 존재로 파악했다. 이러한 파악에 입각하여 또한 필자는, 하이데거에게는 보편적인 규범적인 척도가 결여되어 있다는 가치철학의 비판이 하이데거의 진의를 제대로 포착하지 못한 비판이라는 사실을 드러내고자 했다.

## I. 들어가면서

하이데거에 대한 많은 해석자들이 『존재와 시간』을 중심으로 한 하이데거의 초기사상을 결단주의(Dezisionismus)나 주의주의(主意主義, Voluntarismus)라고 해석하는 경향이 있다. 이러한 해석자들에 따르면, 하이데거는 현존재가 본래적인 실존가능성을 향해서 결단할 것을 요구하면서도 정작 이러한 본래적인 실존가능성이 구체적으로 어떠한 내용을 갖는지를 애매하게 남겨둔 채 단독자로서의 현존재가 자신이 어떻게 살아야 할지를 임의로 결단해도 되는 것으로 보았다는 것이다. 이 점에서 그들은 하이데거의 초기철학은 궁극적으로는, 결단의 옳고 그름이 결단의 진지함과 심각함에 의해서 결정되는 것으로 보면서 ‘나는 결단한다. 그렇지만 어떤 것에도 결단해야 할지를 모르겠다’ 식의 결단주의로 귀착되거나, 현존재는 불안이 개시하는 무에 대해서 자신을 영웅적으로 내세우면서 자신이 지향할 삶의 방향을 임의로 기투해도 된다는 식의 영웅적 니힐리즘 내지 주의주의로 귀착된다고 보고 있다.

이런 식의 해석은 허버마스(Jürgen Habermas), 프란젠(Winfried Franzen), 부르디외(Pierre Bourdieu), 뢰비트(Karl Löwith)와 같이 하이데거에 대해서 비판적인 사람들에 의해서 지속적으로 제기되어 왔지만, 슐츠(Walter Schulz)나 뢰겔러(Otto Pöggeler) 그리고 헬트(Klaus Held)와 같이 하이데거에 대해서 호의적인 사상가들에 의해서도 제기되어 왔다.

그런데 이러한 해석가들은 하이데거가 나치에 가담하게 되는 직접적인 혹은 간접적인 원인을 하이데거 초기사상이 갖는 이러한 결단주의적 성격이나 주의주의적인 성격에서 찾기 때문에 하이데거의 초기사상을 결단주의나 주의주의로 보는 해석은 매우 중대한 의미를 갖게 된다. 이러한 해석가들에 따르면 하이데거와 나치는 결단주의적인 성격 내지 주의주의적인 성격을 공유하고 있다는 것이며 바로 이러한 공유점 때문에 하이데거는 나치에 끌리게 되었다는 것이다.

하이데거 사상의 근본적인 문제점을 그것의 결단주의적 성향에서

찾는 대표적인 사람으로 우리는 무엇보다도 하버마스를 들 수 있다. 물론 하버마스는 『존재와 시간』이 나치즘과 직접적으로 결부될 수 있는 내용을 가지고 있다고 보지는 않는다. 다만 그는 『존재와 시간』에는 나치를 비판할 수 있는 어떠한 규범적 토대도 결여하고 있다고 주장하고 있으며, 하이데거가 『존재와 시간』에서 인간 현존재의 존재 방식을 분석할 때 단독적인 현존재를 실마리로 삼는 방법적 유아론(唯我論)에 빠져 있기에 규범적인 타당성 요구와 도덕적 책임감이 갖는 의미를 진지하게 고려하지 못하고 있다고 비판하고 있다.<sup>1)</sup>

『존재와 시간』에 대한 하버마스의 이러한 해석은 근본적으로 『존재와 시간』에 대한 프란젠의 해석과 대동소이한 것이라고 할 수 있다. 프란젠은 『존재와 시간』에서 나치즘에 통할 수 있는 사상적 요소를 찾아내고자 했으나 결국은 『존재와 시간』을 ‘반(反)정치적 실존에 대한 열정적인 이론’으로 결론지었다.<sup>2)</sup> 즉 프란젠 역시 『존재와 시간』과 나치즘 사이에는 직접적인 연관은 없다고 보지만, 초기의 하이데거는 나치를 비판할 수 있는 어떠한 규범적 토대도 제시하지 못한 채로 『존재와 시간』과 나치즘 사이에는 비슷한 정서, 다시 말해서 일종의 결단주의적 정서가 지배하고 있기 때문에 하이데거는 나치에 경도될 수 있었다고 함축적으로 시사하고 있는 것이다.

프란젠은 1929/30년 겨울학기에 하이데거가 행한 강의인 『형이상학의 근본개념』(*Grundbegriffe der Metaphysik*)을 해석하면서 이러한 시사를 노골적으로 분명히 제시 하고 있다. 즉 그는 이 강의를 규정하고 있는 근본기분을 ‘고난과 험난함을 향한 열정’(die Sehnsucht nach Härte und Schwere)으로 해석하면서, 이러한 기분이야말로 바로 나치즘의 정서와 통하는 것이라고 보고 있으며 이러한 정서적 친화성 때문에 하이데거는 나치즘에 경도될 수 있었다고 분명히 말하고 있는 것이다.<sup>3)</sup>

1) Jürgen Habermas: “Heidegger-Werk und Weltanschauung”, in: Victor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1987. 17쪽 참조.

2) Winfried Franzen, *Von der Existenzontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim am Glan, 1975, 73쪽 참조.

3) Winfried Franzen, “Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein

프란젠과 유사한 해석은 하이데거의 나치참여에 대해서 국내의 역사가인 이광주가 제시하고 있는 해석에서도 찾아볼 수 있다. 이광주는 이렇게 말하고 있다.

“하이데거의 변혁(Um-bruch), 켤기(Aufbruch), 침입(Ein-bruch) 등의 용어는 나찌스 이래 새로운 의미를 지닌 용어로서 <-bruch>는 과거와의 단절, 과거의 파괴를 의미하며 나찌스의 세계관과 하이데거의 철학이 꼭 같이 ‘무에서 이루어진’, 즉 니힐리즘적인 극한상황 위에서 이루어졌음을 다시 한번 말하여 준다.”<sup>4)</sup>

이러한 해석가들의 해석을 총괄하면, 하이데거는 나치즘과 마찬가지로 무엇이 선이고 무엇이 악인지를 평가할 수 있는 어떠한 가치적 도도 제시하지 않은 채, 인간들이 결단할 때 보이는 열정적인 진지함만을 그들의 진실성을 평가하는 척도로 삼는 니힐리즘적인 결단주의에 빠지고 있다는 것이며, 바로 이 점에서 하이데거의 초기사상과 나치즘은 일맥 상통하다는 것이다.

부르디외(Pierre Bourdieu) 역시 이러한 해석의 맥락에서 하이데거가 나치에 참여하게 된 사상적 동기를, 인류가 구현해야 할 보편적인 가치들을 내세우면서 유럽의 계몽주의를 계승했던 신크트학과를 하이데거가 전복하려고 했다는 데서 찾고 있다.<sup>5)</sup>

뢰비트는 이러한 해석가들 중에서 아마도 가장 극단적인 입장을 표명하고 있다고 할 수 있을 것이다. 즉 그는 하이데거의 철학을 모든 논의와 의사소통을 거부하는 결단주의라고 단적으로 규정하면서 나치즘과 하이데거의 철학은 본질적으로 동일하다고 보고 있다. 양자의 언어는 폭력적인 언어이며 양자 사이에는 수준 차이만이 있을 뿐

---

zm NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung》 Die Grundbegriffe der Metaphysik 《von 1929/30”, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, hrsg. A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Frankfurt a.M., 1988, 78쪽 참조.

4) 이 광주, 『역사 속에 선 인간-독일 근대사론-』, 문학과 지성사, 1979, 114쪽.

5) Hans Sluga, *Heidegger's Crisis-Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press 1993. 10쪽 참조.

방법상의 차이는 없다는 것이다. 뢰비트는, 초기 하이데거든 후기 하이데거든 나치즘과 마찬가지로 역사적 운명을 말하면서 그러한 운명이 모든 의지를 정당화한다고 주장하지만 그러한 운명이 객관적인 판단의 대상이 될 수 없는 한 그것은 국가나 개인의 자의에 지나지 않는다고 말하고 있다.<sup>6)</sup>

그런데 이런 류의 비판은 위에서 이미 언급한 것처럼 하이데거에 대해서 비판적인 입장을 취하고 있는 해석가들에 의해서 뿐 아니라 전체적으로 볼 때 하이데거에 대해서 호의적인 입장을 취하고 있는 뢰겔러나 슐츠 그리고 헬트와 같은 사람들에 의해서도 제기되고 있다는 점에서 더욱 더 큰 무게를 갖게 된다.

하이데거의 전체적인 사유도정과 그것이 서양의 철학사에서 갖는 의의를 탁월하게 분석한 것으로 널리 인정받고 있는 논문 「하이데거의 철학사적 위치에 대해서」(Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers)의 필자인 슐츠(Walter Schultz)는 초기의 하이데거의 입장을 ‘영웅적 허무주의’로 보면서 초기 하이데거의 철학을 궁극적으로 결단주의 내지 주의주의로 규정하는 데 가담한다. 즉 초기 하이데거에서 현존재는 불안이라는 기분에서 자신이 경험하는 무력감에 대해서 영웅적으로 자기 자신을 주장하는 자로서 파악되고 있다는 것이다.<sup>7)</sup>

뢰겔러는, 초기의 하이데거에게는 본래적인 실존가능성이 개시되는 장으로 제시되고 있고 후기의 하이데거에게는 존재의 진리가 개시되는 장으로 제시되고 있는 불안이나 경외와 같은 근본기분들이 자의적인 성격을 띠 수 있다는 사실을 지적하고 있다.<sup>8)</sup> 그에 따르면 우리가

6) B. Martin(hrsg), *Martin Heidegger und das 'Dritte Reich'*, Darmstadt, 1989, 154쪽 참조.

7) Walter Schultz, “Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”, in: Otto Pöggeler(hrsg), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, 1970. 115쪽 참조.

8) 이와 유사한 비판을 국내에서는 이남인 교수도 하고 있다. 이교수는, 근본적 기분은 단지 불투명하며 막연한 양상에서 실존 전체의 모습을 선이론적이며 예비적으로 보여 줄 뿐이며 어떤 점에서 그것은 ‘눈멀었다고’ 할 수 있다고 말하고 있다. 이와 함께 이교수는 이러한 근본기분은 자율적인 책임의 주체인 인간 사이의 책임 있는 상호대화의 원천인 반성적

어떤 기분에 사로잡힐 때 이러한 기분이 과연 본래적인 실존가능성이나 존재의 진리를 개시하는 근본기분인지 아니면 임의적이고 변덕스런 기분인지를 구별할 수 있는 기준이 필요하다는 것이다. 따라서 피켈러는 기분과 전통적인 덕이론(Tugendlehre)을 결합해야 한다고 주장한다.<sup>9)</sup>

결국 피켈러도 하이데거에게는 우리가 무엇이 선이고 악인지를 분별할 수 있는 기준이 결여되고 있다고 보는 것이며 이 점에서 그 역시 하이데거 철학에는 결단주의나 주의주의의 성격이 상당히 강하게 존재한다고 보고 있는 셈이다. 더 나아가 피켈러는 초기 하이데거는 니체식의 주의주의적인(voluntaristisch) 입장에 빠져 있었기 때문에 나치에 가담하게 되었다고 말하면서, 하이데거의 나치참여 동기를 그의 초기사상이 갖고 있는 주의주의적 성격에서 찾는 해석에 명시적으로 가담하고 있기도 하다.<sup>10)</sup>

헬트(Klaus Held)는 『존재와 시간』을 비롯하여 하이데거의 초기 저작에서 보이는 초월에 대한 사상은 주의주의적인 성격을 띠고 있다고 본다. 헬트는 이렇게 말하고 있다.

“세계로의 초월의 근원적인 운동 속에서 현존재는 존재자가 나타날 수 있는 밝은 차원(die helle Erscheinen des Erscheinens), 즉 세계 지평을 존재자에게서 탈취한다. …자신의 궁극목적(Um-willen)으로서의 자신에게 자신의 자유를 위한 보편적인 놀이공간인 세계를 앞서 부여하는 투쟁적인 의지(ein kämpferischer Wille)가… 현존재를 지배한다. 이러한 사유를 통해 하이데거는 근대적인 의지원리의 지배와 주의주의적 세계관을 우선 극단으로까지 추구하면서 [현존재를 세계구성의

---

자기의식의 도움을 필요로 한다고 말하고 있다. 이남인, 『현상학과 해석학—후설의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학』, 서울대 출판부, 2004, 571-577쪽 참조.

- 9) Otto Pöggeler, “Praktische Philosophie als Antwort an Heidegger”, in: *Martin Heidegger und das ‘Dritte Reich’*, (hrsg) Bernd Martin, Darmstadt, 1989, 67쪽 참조.
- 10) Otto Pöggeler, “Den Führer führen? Heidegger und kein Ende”, *Philosophische Rundschau* 32, 1985, 47쪽. “Praktische Philosophie als Antwort an Heidegger”, in: *Martin Heidegger und das ‘Dritte Reich’*, (hrsg) Bernd Martin, Darmstadt, 1989, 72쪽 참조.

주체로 보는 데에 있어서] 후썰의 의식내재적인 세계구성이론을 능가하게 된다. [초월에 대한 하이데거의 사유에서] 세계는 전적으로 의지의 처분 아래 맡겨진다.”<sup>11)</sup>

초기의 하이데거의 입장을 주의주의적인 것으로 보는 입장은 이렇게 유명한 하이데거 해석가들에서 뿐 아니라 초기 하이데거에 대해서 쓰인 수많은 글들에서 쉽게 발견할 수 있다. 예를 들어서 핑크-아이텔(Hinrich Fink-Eitel)과 같은 사람은 하이데거의 불안 개념을 분석하면서, 하이데거가 세계와 내존재를 세계-내-존재의 구성계기들로 만들면서 현존재를 세계와 타인들로부터 고립시키고 있다고 비판하고 있다. 아울러 그는 하이데거가 불안 분석을 통해서 현존재의 유한성과 무력함을 한편으로 드러내면서도 다른 한편으로는 현존재를 단독자로서의 자기 자신으로부터 자유롭게 자신의 삶을 기투하는 존재로 파악하고 있다고 비판하고 있다. 이와 동시에 그는, 하이데거에게는 불안에서 드러나는 ‘섬뜩한 세계에 던져져 있음’이라는 현존재의 철저한 유한성도 결국은 현존재에게 자신의 삶을 기투할 수 있는 무한한 자유를 부여하는 토대로 작용하고 있다고 비판하고 있다. 다시 말해서 하이데거는 현존재의 ‘던져져 있음’이란 계기도 기투의 한 계기로 만들고 있다는 것이다.<sup>12)</sup> 이런 의미에서 핑크-아이텔은 초기 하이데거의 철학적 입장을 니체의 주의주의와 동일시하고 있다.<sup>13)</sup>

그러나 필자는 초기 하이데거의 철학을 결단주의나 주의주의로 보는 이러한 해석들은 『존재와 시간』을 비롯한 하이데거의 초기저술에 대한 부주의한 독해에 의거하고 있다고 생각한다. 실로 하이데거는 『존재와 시간』에서 현존재가 구현해야 할 본래적인 실존가능성이 어

---

11) Klaus Held, “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”, Gethman-Siefert / Pöggeler (hrsg.) *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1988. 125쪽. [ ]은 필자에 의한 삽입주이다.

12) Hinrich Fink-Eitel, “Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers» Sein und Zeit«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jahrgang 17, 1992, Heft 3, 37쪽 참조.

13) Hinrich Fink-Eitel(1992, 41쪽 참조)

떠난 모습을 띠어야 할지에 대해서 구체적으로 제시하고 있지는 않다. 그러나 하이데거는 『존재와 시간』에서 비본래적인 실존이 보이는 구체적인 양태들에 대해서 상당히 상세하게 서술하고 있으며, 우리는 이에 비추어 하이데거가 염두에 두고 있던 본래적인 실존의 구체적인 면모를 상당히 명료하게 추론할 수 있다. 더 나아가 우리는 이러한 추론의 정당성을 『존재와 시간』이나 『형이상학이란 무엇인가?』와 같은 하이데거의 초기저술들에 산재해 있는 여러 구절들에서 충분히 뒷받침할 수 있다.

이런 맥락에서 필자는 초기하이데거는 각각의 인간이 지향할 바람직한 삶의 모습을 상당히 구체적으로 제시하고 있다고 생각하며 이 점에서 하이데거는 결코 결단의 옹고 그림의 기준을 단순히 결단의 심각한과 진지함에서 찾는 결단주의자는 아니라고 생각한다. 아울러 초기의 하이데거는 현존재가 자신의 본래적인 실존가능성을 임의로 기투할 수 있다고 보는 것은 아니며 오히려 불안이라는 기분에서 현존재의 본래적인 실존가능성이 ‘개시되고 있다’고 말하고 있다. 즉 하이데거에게는 현존재가 구현해야 할 삶의 방향은 어떤 의미에서 ‘주어지는’ 것이며, 이렇게 현존재에게 본래적인 실존가능성을 부여하는 그 어떤 것을 하이데거는 『존재와 시간』의 양심 분석에서 ‘그것’이라고 부르고 있다. 여기서 ‘그것’이라는 말은 현존재를 자신의 본래적인 실존가능성으로 부르는 것이 현존재의 임의적인 권한 안에 있는 것이 아니라 현존재 자신이기도 하면서 어떤 의미에서 현존재를 ‘넘어서 있는’ 것이라는 사실을 시사하고 있다. 이런 의미에서 필자는 또한 초기의 하이데거는 현존재가 자신의 삶의 방향을 임의로 기투해도 된다는 식의 주의주의자는 아니라고 생각한다.

아래에서 우리는 『존재와 시간』을 중심으로, 초기의 하이데거가 염두에 두고 있었던 본래적인 실존의 구체적인 상을 비본래적인 실존과의 대비를 통해서 분명히 드러낸 후, 초기의 하이데거가 현존재가 추구해야 할 보편적인 가치나 규범을 제시하고 있지 않다는 비판에 대해서 어떻게 응수했을 것인지를 생각해 볼 것이다.



## II. 『존재와 시간』에 나타난 본래적인 실존의 구체적인 모습

### 1. 비본래적인 실존방식에 대한 하이데거의 분석

주지하다시피, 하이데거는 인간 현존재가 존재하는 방식을 크게 두 가지로, 즉 비본래적인 실존과 본래적인 실존으로 구별하고 있다. 현존재는 우선 대개는 자신이 그 안에서 살고 있는 생활세계 내의 존재자들에게 몰입해 있으며 자신의 삶의 방식을 근본적으로 반성하지 않는다. 다시 말해서 그는 자신이 태어날 때부터 던져져 있는 생활세계가 추구하는 세간적인 가치들을 자명한 것으로 간주하면서 그러한 가치들 자체를 문제 삼지 않는다. 하이데거는 이러한 삶의 방식을 비본래적인 실존방식이라고 부르고 있다. 이에 반해서 현존재가 이러한 세간의 가치관을 근본적으로 문제 삼으면서 자신의 가장 고유한 가능성을 구현하려고 할 때, 하이데거는 이러한 실존방식을 본래적인 실존방식이라고 말하고 있다.

비본래적인 실존방식은 현존재가 우선 대개는 그 안에서 살고 있는 존재방식이며 따라서 현존재의 일상적인 존재방식이라고 할 수 있다. 하이데거는 현존재의 이러한 일상적인 존재방식이 어떠한 존재성격을 갖는지는, 데카르트를 비롯한 근대초월철학에서 보는 것처럼 세계로부터 고립된 자아의 의식을 반성하는 것에 의해서가 아니라 현존재가 일상적인 생활세계에서 다른 인간들과 존재자들과 어떤 식으로 관계하는지를 구명하는 것에 의해서 파악될 수 있다고 본다.<sup>14)</sup> 이는 현존

14) 이 점을 염두에 둘 때, 하이데거가 방법론적인 유아론에 빠져 있다는 하버마스식의 비판은 근본적으로 잘못된 것이라고 생각된다. 하버마스과 유사하게 이남인 교수는 『존재와 시간』의 1부에서는 몰라도 2부에서는 하이데거가 단독자로서의 개인에 묶여 있다고 비판하고 있다. 이남인(2004, 561쪽). 그러나 하이데거가 단독자라고 할 경우에 그가 세계로부터 고립된 주관을 염두에 두고 있는 것은 아니라는 사실은 분명하다. 하이데거가 말하는 단독자는 세인으로부터의 지배로부터 벗어나 있는 자로서 고유한 독립성을 확보한 자라는 말을 의미하며, 하이데거는 이러한 단독자로서만

재는 우선 고립된 자기로서 존재한 후 다른 인간들이나 사물들과 관계하는 것이 아니라 이미 항상 타자들과 함께 일하고 다른 존재자들과 관계하면서 존재하는 세계-내-존재이기 때문이다.

특히 현존재는 태어나 자랄 때부터 이미 가족이란 공동체 안에서 자라면서 일정한 방향으로 길러지는 데서 볼 수 있는 것처럼 현존재의 존재는 근본적으로 타인들과의 공동존재(Mit-sein)이다.<sup>15)</sup> 다시 말해서 현존재는 철저하게 사회적인 존재인 것이다. 현존재는 이렇게 일차적으로 공동존재로서 존재하기 때문에, 현존재의 일상적인 존재 방식이 갖는 근본적 성격을 파악하기 위해서는 우리는 무엇보다도 현존재가 타자들과 어떤 식으로 일상적으로 관계하는지를 밝혀야만 한다.

우리는 우리의 일상적인 존재에서 우선 대개 자신을 자신이 속해 있는 일상적인 생활세계로부터 해석하면서 타인들과 관계한다. 예를 들어 나는 학교라는 생활세계에서는 교수로서 자기 자신을 이해하면서 타인들과 관계하고, 가정이라는 생활세계에서는 자신을 가장으로서 이해하면서 다른 사람들과 관계한다. 그리고 이러한 일상적인 생활세계에서 타인들과 관계할 때, 우리는 그들 역시 그러한 생활세계 안에서 그들에게 부과된 어떤 일에 종사하는 자로서 그리고 그 일을 잘 하거나 잘 하지 못하는 자로서 이해하면서 그들과 관계한다.

하이데거는 우리가 우선 대개 그 안에서 살고 있는 일상적인 생활세계를 환경세계(Umwelt)라고 부르고 있는 바, 이러한 환경세계에서 우선 사람들은 자신들이 종사하는 일의 수행자나 사람들이 추구하는 세간적인 가치들의 구현자로서 나타나는 것이다. 즉 사람들은 훌륭한

---

오히려 현존재는 다른 인간들이나 사물들과 진정하게 관계할 수 있다고 말하는 것이다. 나중에 다시 보겠지만 이런 의미에서 하이데거는 불안이란 기분을 분석하면서 ‘불안은 현존재를 단독자화하기 때문에, 탁월한 개시의 가능성이 불안 안에 존재한다’고 말하고 있다. 즉 현존재는 다른 인간들과 사물들을 참으로 개시하기 위해서는 불안이란 기분을 통해서 단독자가 되어야 한다고 말하고 있는 것이다. M. Heidegger(1972, 190쪽 이하 참조) 또한 『존재와 시간』의 제2부에서 하이데거는 오히려 현존재의 역사성을 분석하면서 현존재가 항상 어떤 역사적인 세계 내에서 자신의 가능성을 구현하는 존재라는 사실을 분명히 보여주고 있다.

15) M. Heidegger(1972, 120쪽 이하 참조).

기술자나 무능한 기술자로, 혹은 훌륭한 교수나 무능한 교수로, 혹은 부자라든가 가난한 자로 혹은 도덕적인 인간이나 비도덕적인 인간으로 나타난다.

다시 말해서 환경세계에서 각각의 현존재는 어느 누구에 의해서도 대체될 수 없고 다른 누구와도 비교할 수 없는 각자적인 고유한 현존재로 나타나는 것이 아니라, 다른 사람들에 의해서 얼마든지 대신 수행될 수 있는 특정한 사회적 기능의 수행자나 다른 사람들과 항상 비교되면서 그 등급이 매겨지는 존재로 나타나는 것이다. 이러한 세계에서 현존재는, 자신이 행하는 사회적인 기능에 있어서 타인에 비해서 자신이 더 우월하다든가 그렇지 못하다는 식의 격차나, 부나 명예 혹은 도덕성 혹은 종교적인 헌신도와 같은 사회적 가치의 실현 정도 면에서 남보다 더 우월하다든가 그렇지 않다든가 등의 격차를 의식한다. 이에 따라서 사람들은 자신이 다른 사람들보다도 많이 떨어져 있다고 생각하면 그 격차를 줄이려고 하며, 그렇지 않고 다른 사람들과 큰 차이가 없다고 생각하면 그 격차를 늘이려고 노력한다.

환경세계에서 사람들은 항상 이런 격차에 대한 우려(Sorge)에 사로잡혀 있다. 이런 맥락에서 하이데거는 일상적인 삶에서 사람들이 서로에 대해서 갖는 관계의 성격을 격차성(Abständigkeit)이라고 부르고 있다.<sup>16)</sup> 이러한 성격은 사람들이 보통 의식하지 못하고 있는 것이지만 그것은 이렇게 자각되지 않을수록 오히려 타인들에 대한 사람들의 관계를 더욱더 집요하면서도 근본적으로 규정하게 된다.

이렇게 격차성이 지배하는 인간관계에서는 사람들은 부지불식간에 서로 경쟁적이 되며 사람들 사이에는 서로에 대한 노골적인 혹은 은밀한 시기심이 지배하게 된다. 이 경우 사람들은 타인들과 비교되는 자기 자신을 강하게 의식하면서 자신을 다른 사람들과 전적으로 구별되는 하나의 고립된 주체로서 이해하게 되며, 이에 따라서 항상 ‘나’는 이렇게 생각하고 이렇게 행위한다고 주장하면서 자기 자신을 자신의 생각과 행위의 주체로 내세우게 된다. 그러나 하이데거는 과연 이

16) M. Heidegger(1972, 126쪽 참조).

러한 표현방식이 일상적 현존재의 실상을 제대로 표현하고 있는지에 대해서 의문을 제기한다. 일상적 현존재의 이른 바 주체는 사실은 각각의 나 자신이 아닐 수도 있다는 것이다.

하이데거는 이렇게 격차성이 지배하는 삶에서 현존재는 자신의 삶의 주체가 아니라 사실은 익명의 타인들에게 예속된 채 익명의 타인들의 자의(恣意)와 변덕에 의해서 휘둘리게 된다고 말하고 있다. 이 경우 타인들이란 어떤 특정한 타인들이 아니라, 세인, 즉 익명의 세상사람(das Man)이다. 일상적인 현존재가 추구하는 가치들은 자기 자신이 주체적으로 선택한 가치들이 아니라 사실은 어릴 적부터 익명의 세인에 의해서 주입되어 왔던 것이다. 사람들은 내가 하나의 독자적인 주체로서 이렇게 사유하고 행동한다고 말하지만 사실은 하나의 세인으로서 사유하고 행동한다.<sup>17)</sup>

이와 함께 일상적인 현존재의 공동존재는 평균성의 지배 아래에 있게 된다. 다시 말해서 세인이 지배하는 공동존재에서는, 사람들이 무엇을 해도 좋고 무엇을 해서는 안 되는지가 미리 규정되어 있으며 이러한 기준에서 벗어나는 예외는 허용되지 않는다. 이러한 기준은 분명히 제시되지 않으면서도 예외적이고 탁월한 모든 것은 경계되며 소리 없이 제거된다. 모든 근원적인 것은 이미 오래 전부터 잘 알려져 있는 진부한 것으로 취급되는 것으로 제거되며, 애써 쟁취한 모든 것 역시 누구나 할 수 있는 별 것 아닌 쉬운 것으로 간주되는 식으로 제거된다. 평균성에 대한 하이데거의 이러한 규정에서 보듯이 이 경우 세인에 의해서 규정되고 제시되는 삶의 기준은 사실은 천박한

---

17) M. Heidegger(1972, 126쪽 이하 참조) 이런 맥락에서 하이데거는, 인간은 근대철학에서 흔히 자기의식이라든가 인격적인 자립적 주체로 간주되었지만, 일상적인 현존재는 그러한 개념들에 의해서 규정될 수 없다고 말하고 있다. 하이데거는, 근대철학은 '나는 이렇게 생각하고 이렇게 행위한 다'라는 일상적인 현존재의 말을 실마리로 삼아 일상적인 현존재의 자아를 분석하고 있지만 일상적인 현존재의 그러한 말은 오히려 일상적 현존재가 세인에 의해서 예속된 자아라는 사실을 은폐하고 있다고 보는 것이다. 이 점에서 하이데거는 근대철학은 전적으로 왜곡된 토대 위에서 있다고 본다. M. Heidegger(1972, 115쪽 참조).

기준이다. 세인들은 이러한 평균성의 지배 아래 존재하기 때문에 이러한 지배 아래서 현존재가 구현할 수 있는 모든 존재 가능성들은 하향 평준화(Einebnung)된다.

하이데거는 격차성, 평균성, 평준화라는 이러한 특성들이 이른 바 세인들의 견해, 즉 세론이라는 것을 규정한다고 본다. 일상적인 현존재의 모든 세계 해석과 자기 해석은 세론에 의해서 규정된다. 세론은 일체를 애매하게 하면서 근원적이면서도 비밀스런 것을 누구에게나 이미 잘 알려져 있고 누구나 쉽게 이해할 수 있는 것으로 내보인다. 세인은 각자의 현존재를 대신하여 모든 근본적인 판단과 결단을 미리 행하면서 각자의 현존재에게서 책임을 면제해 준다. 현존재에는 안이한 것을 추구하는 경향이 있는 바, 세인은 각자의 현존재에게서 책임을 면해 주는 것을 통해서 현존재의 이러한 경향에 영합한다. 세인은 이를 통해서 자신의 집요한 지배를 유지하고 강화한다. 우리는 이런 의미에서 세인이야말로 현존재의 일상적인 실존방식의 실질적인 주체로 파악할 수 있으며, 하이데거는 따라서 일상적인 현존재의 자아란 사실은 세인-자기(das Man-selbst)라고 부르고 있다.<sup>18)</sup>

하이데거가 비본래적인 실존의 특성으로 내세우는 격차성, 평균성, 평준화는 서로 별개의 것이 아니라 서로 내밀하게 연관되어 있다. 그런데 필자는 이 중에서 무엇보다도 격차성이 가장 결정적인 의미를 갖는다고 생각한다. 하이데거는 격차성, 평균성, 평준화가 서로 동등한 지위를 가지면서 비본래적인 실존을 규정하고 있다고 말하는 것처럼 보이지만, 필자는 평균성과 평준화는 격차성을 특징으로 갖는 비본래적인 실존이 불가피하게 갖게 되는 성격이라고 생각한다. 약간 극단적으로 말하자면, 평균성과 평준화는 격차성에서 파생되는 성격으로 볼 수 있다는 것이다.

격차성에 의해서 규정되어 있는 인간들은 서로에 대한 노골적이거나 은밀한 시기심에 사로잡혀 있다. 따라서 이들은 극히 자기중심적이며 다른 사람들이 자신보다 우월하게 되는 것을 참을 수가 없다.

---

18) M. Heidegger(1972, 126쪽 참조).

무엇보다도 이들이 참을 수 없는 것은 자신들이 서로 경쟁적으로 추구하는 세인이 제시한 삶의 기준과 가치를 의문시하는 근원적이고 탁월한 예외이다. 비본래적인 실존은 세인의 가치와 기준을 경쟁적으로 추구하면서 그러한 가치와 기준의 실현에서 우위를 차지하려고 하기 때문에, 그러한 가치 자체를 문제시하는 예외적인 경우들을 경쟁적으로 제거하려고 한다.

이에 따라서 이들은 어떤 탁월한 예외적인 것이 나타나게 되면 그것이 별 것 아닌 것으로 경쟁적으로 격하하게 된다. 즉 격차성에 의해서 특징지어지는 인간들은 필연적으로 평균성을 자신들의 특성으로 가질 수밖에 없는 것이다. 그리고 서로 간에 격차를 끊임없이 늘이려고 하면서도 서로 경쟁적으로 동일한 가치들을 추구하면서 그러한 가치들을 의문시하는 탁월한 예외들을 억압하기 때문에, 사람들은 실질적으로는 서로 엇비슷한 인간들이 되며 사람들의 삶은 하향 평준화된다.

격차성에 의해서 규정되는 인간은 이렇게 불가피하게 항상 평균성과 평준화를 추구할 수밖에 없으며, 이런 의미에서 평균성과 평준화는 격차성이란 성격에서 필연적으로 따라 나오는 파생적인 성격이라고 할 수 있다. 따라서 우리는 비본래적인 실존의 가장 근본적인 특성은 격차성이라고 할 수 있다.

이에 반해서 대부분의 하이데거 해석가들은 비본래적인 실존의 가장 본질적인 특성을 주체성의 결여에서 찾았다. 즉 비본래적인 실존의 가장 근본적인 특성은 비본래적인 실존이 익명의 세인들의 지배 아래 있으며 세인들이 제시한 삶의 기준과 가치에 의해서 철저하게 지배되고 있다는 데에 있다는 것이다.<sup>19)</sup> 이러한 분석이 틀린 것은 분명히 아니다. 본래적인 실존은 실로 세인들의 세론에 의해서 좌우되지 않는 독립적이고 성숙한 주체가 되어야 한다. 그러나 나는 이러한

19) 예를 들어서 Reto Luzius Fetz는 그의 논문 “Zweideutige Uneigentlichkeit, Martin Heidegger als Identitätstheoretiker”에서 하이데거의 본래적인 실존을 자율적인 자아-정체성(autonome Ich-Identität)으로, 비본래적 실존을 관습적인 자아-정체성으로 규정하고 있다, Reto Luzius Fetz, “Zweideutige Uneigentlichkeit, Martin Heidegger als Identitätstheoretiker”, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jahrgang 17, 1992, Heft 3, 7쪽 참조.

독립성과 주체성보다도 더 중요한 본래적인 실존의 근본적인 특성은 격차성으로부터의 해방이라고 생각한다.

이는 하이데거가 현존재가 세인의 지배에 사로잡혀 있다고 말할 때 현존재가 어떠한 종류의 주체성도 갖지 않는다고 말하는 것은 아니기 때문이다. 특히 하이데거는 세인의 지배 아래 있는 현존재가 비도덕적인 존재이며 재물에 대한 탐욕이나 본능적인 욕망에 수동적으로 놀아나는 사람들이라고 말하는 것이 아니다. 오히려 하이데거는 대부분의 세인들은 그러한 본능적인 욕망이나 소유욕에서 벗어나려고 하면서 사회가 제시하는 도덕적인 기준에 따라서 살려고 노력하고 있다고 말할 것이다. 하이데거가 비본래적인 실존으로 묘사하고 있는 사람들은 모든 일을 남에게 의존하지 않고 해결하려고 하고 가능한 한 도덕적으로 비난받지 않는 삶을 살려고 노력하는 우리 보통 사람들이다.

그럼에도 하이데거는 왜 이러한 비본래적인 실존에서 벗어나야 한다고 말하는가? 그것은 이러한 실존이 아무리 도덕적으로 살려고 노력해도 그것은 격차성에 의해서 지배되고 있기 때문이다. 우리는 도덕적인 주체로서 살려고 노력하면서도 항상 사람들의 시선을 의식하고 다른 사람들로부터 도덕적인 인간이라는 칭송을 듣고 싶어 하며 또한 다른 사람들의 부도덕한 면을 호기심을 가지고 파헤치면서 그 사람들에게 대해서 우월감을 느끼고 싶어 한다.

이렇게 볼 때 하이데거가 생각하는 본래적인 실존은 주체적인 실존이되 세인들의 격차성으로부터, 즉 타인에 대한 모든 은밀한 경쟁심과 시기심으로부터 철저하게 벗어난 실존이다. 따라서 하이데거의 본래적인 실존은 우리가 보통 생각하는 주체보다 훨씬 더 고차원적이고 훨씬 더 도달하기 어려운 주체인 것이다.

다시 말해서 하이데거가 세인의 가치와 기준을 의문시하는 것은, 단순히 그것이 각각의 현존재가 주체적으로 정립한 것이 아니기 때문만은 아니다. 그가 세인의 가치와 기준을 의문시하는 것은, 그러한 가치와 기준이 사람들을 격차성과 이에 따른 평균성과 평준화에 의해서 규정된 인간으로 만들기 때문이다. 만약 세인이 제시하는 삶의 가

치나 기준이 진정한 의미에서 각 개인의 진정한 성숙과 사람들 간의 진정한 사랑을 오히려 가능하게 하는 것이라면 하이데거가 그것을 부정할 이유는 없을 것이다. 이에 반해서 세인이 제시하고 사람들에게 주입하는 삶의 가치나 기준이 사람들 간의 경쟁과 시기를 유발하고 강화하면서 인간들을 고립적이고 편협하며 모든 탁월한 예외를 질시하면서 제거하려는 존재로 만들고 있기 때문에, 하이데거는 우리가 세인으로서의 삶을 극복해야 하고 우리가 세인-자기로서의 사이비 주체성을 버리고 진정한 의미의 주체성을 회복해야 한다고 말하는 것이다.<sup>20)</sup>

사회에서 정상적인 인간으로 인정받는 성인이 사실상 가장 실현하기 힘든 것은 주체성보다는 타인들에 대한 진정한 애정과 관심이라고 생각한다. 즉 우리는 세론과는 분명히 다르게 생각하고 사유할 수도 있으며 『존재와 시간』을 읽으면서도 세인이 빠져 있는 격차성이 분명히 잘못된 것이라고 ‘생각할’ 수는 있다. 그러나 자신의 인격 전체에 있어서 이러한 격차성에서 진정으로 벗어나 타인들에 대한 애정과 관심에 가득 찬 인간이 되기는 참으로 힘든 것이다.

이런 의미에서 나는 본래적인 실존의 가장 결정적인 특성은 격차성이라고 생각한다. 격차성이 비본래적인 실존의 가장 큰 근본적인 특징이라는 사실은, 하이데거가 비본래적인 실존이 존재자들을 개시하는 방식으로 보고 있는 빈말(Gerede), 호기심, 애매성에서도 잘 드러난다. 격차성에 의해서 규정되어 있는 비본래적인 실존은 항상 타인들에 대한 경계와 질시에 사로잡혀 있기 때문에 다른 사람들과 사물들에 대해서도 애정을 가질 수 없다. 따라서 비본래적인 실존이 다른 사람들과 사물들에 대해서 말할 때 그것은 그것들의 고유한 존재를 드러내면서 그것들이 자신들의 고유한 존재를 구현하도록 돕는 것을 지향하는 것이 아니라 무책임한 빈말이 된다. 그것은 익명의 세인

20) 후기 하이데거의 철학에서 주체나 주체성이라는 단어는 근대철학에 의해서 파악된 인간과 인간의 근본성격을 가리키는 용어로 쓰이고 있다. 그러나 초기 하이데거는 주체나 주체성이란 단어를 인간과 인간의 근본성격을 가리키는 일반적인 용어로 쓰고 있으며, 자신의 현존재 분석을 주체의 주체성을 드러내려는 것으로도 보고 있다.



들이 다른 사람들이나 사물들에 대해서 말하는 것을 들으면서 흥미를 느낄 뿐이지 사태 자체에 입각해서 그들의 고유한 존재를 이해하려고 하지 않는다. 따라서 비본래적인 실존은 사람들과 사물들에 대해서 끊임없이 많은 말을 해도 그들의 진정한 핵심에는 전혀 닿지 못한다.<sup>21)</sup>

비본래적인 실존이 빈말로 일관할 때 그것을 근저에서 규정하는 심리상태는 사람들과 사물들에 대한 진지한 애정과 관심을 결여한 호기심이다. 즉 비본래적인 실존은 자신이 보는 것에 어떤 깊은 존재관계를 맺기 위해서가 아니라 단순히 보기 위해서 볼 뿐이다. 호기심은 새로운 것에서 새로운 것으로 뛰어 넘어가기 위해서 새로운 것을 찾을 뿐이다. 비본래적인 실존이 이렇게 새로운 것을 쫓아다니는 것은, 자신이 근저에서 느끼고 있는 자신의 삶의 공허함을 새로운 것들을 접하면서 맛보는 긴장과 흥분에 의해서 채우기 위해서다. 그것은 그 어느 것에도 깊은 애정을 가질 수 없기 때문에 도처에 있으면서도 아무 데도 없으며, ‘고향을 상실한 무정주성’(無定住性)이란 성격이 그것을 규정하는 근본특성이 된다. 이런 의미에서 호기심에 사로잡힌 현존재는 뿌리 뽑힌 존재이다.

빈 말은 호기심에 의해서 규정되어 있으면서도 다른 한편으로는 호기심에게 무엇에 대해서 호기심을 가져야 할지를 규정해 준다. 즉 빈 말은 사람들이 무엇을 읽어야 하고 무엇을 보아야 하는지를 규정한다. ‘도처에 있으면서 아무데도 없는’ 호기심은 빈 말에 내맡겨져 있다. 빈 말과 호기심은 이렇게 서로가 서로를 조장하면서 현존재의 뿌리상실을 강화한다.<sup>22)</sup>

호기심과 빈 말에게는 우리가 존중해야 할 감추어져 있는 어떠한 비밀스런 차원도 존재하지 않는다. 그러나 빈 말과 호기심은 현존재에게 나름대로의 흥분과 긴장을 제공하기 때문에 현존재는 빈 말과 호기심을 통해서 자신이 진정으로 생생한 인생을 살고 있다고 착각한다. 이러한 거짓이 일상적 현존재의 자기이해를 특징지우며 하이데거는

21) M. Heidegger(1972, 169쪽 참조).

22) M. Heidegger(1972, 172쪽 참조).

그러한 거짓을 애매성이라고 부르고 있다.

애매성이란 빈 말과 호기심에 얼룩져 있는 우리의 일상적 현존재가 가장 생생한 진정한 생처럼 느껴지는 것에서 보는 것처럼, 진정하지 못한 것이 진정한 것으로 여겨지고 진정한 것이 대수롭지 않은 것으로 여겨지는 상태를 의미한다. 사람들은 일상적으로 통용되고 누구나 떠드는 것을 진실로 여기면서도, 무엇인가 진정으로 위대한 것이 나타나면 빈 말은 재빠르게 ‘그것은 누구나 할 수 있었던 일’이라고 말하면서 대수롭지 않은 것으로 취급한다. 아니 빈 말은, 그것이 예감했고 부단히 요구했던 것이 실제로 일어나게 되면 오히려 실망하게 되고 화를 내게 된다. 그렇게 되면 빈 말로서는 계속해서 예감하고 호기심을 가질 기회를 빼앗기게 되기 때문이다. 이러한 애매성은 인간들 간의 상호존재 자체도 철저하게 지배한다. 타자는 우선 사람들이 그에 관해서 들은 것, 사람들이 그에 관해 말하고 알고 있는 것에 근거해서 우리에게 개시되며 그의 진정한 존재는 우리에게 은폐되지만, 비본래적인 실존은 자신이 타인에 관해서 가장 잘 알고 있다고 생각한다.<sup>23)</sup>

이렇게 볼 때 애매성이란 빈말과 호기심과 동떨어진 독자적인 어떤 것이 아니라 빈 말과 호기심이 갖는 본질적인 성격이라고도 할 수 있다. 즉 빈말과 호기심은 우리로 하여금 우리가 사실은 공허한 삶을 살고 있는데도 생생하고 진정으로 현실적인 삶을 사는 것처럼 생각하게 하고, 빈말과 호기심이 타인들이나 사물들을 드러낼 때 사실은 그것들의 표면 밖에 드러내지 않으면서도 그것의 심층적인 차원까지 다 드러낸 것으로 생각하게 하는 애매성을 특징으로 갖는 것이다.

이런 맥락에서 우리는, 빈말과 호기심 그리고 애매성은 근본적으로는 격차성에 의해서 규정되어 있다고 볼 수 있다. 우리가 격차성에 사로잡혀 있을 때, 즉 우리가 사람들과 사물들에 대한 진득한 애정과 관심을 결여한 채 서로 간에 시기하고 질시할 경우에, 사람들과 사물들에 대한 우리들의 말과 관심은 항상 다른 사람들과 사물들의 표면에만 머무르는 빈 말과 호기심의 성격을 가질 수밖에 없다. 아울러 비본

23) M. Heidegger(1972, 174쪽 참조).

래적 실존은 격차성에 의해 지배되면서 다른 사람들에 대한 우월성을 항상 확보하려고 하기 때문에, 자신이 진정하지 않은 채로 존재하면서도 가장 진정하게 존재하는 것처럼 생각하고, 사실은 전략하고 있으면서도 자신이 고양되고 있는 것처럼 생각하는 애매성에 빠질 수밖에 없다.

이러한 사실은 하이데거가 애매성에 대해서 분석하면서 이렇게 말하고 있는 데서도 단적으로 드러나고 있다.

“세인이라는 존재양식을 가진 상호존재는 서로 떨어져서 무관심하게 나란히 존재하는 것이 아니라, 호의라는 가면을 쓰고 서로 위하는 척하면서도 애매하게 긴장하면서 서로 살피면서 남몰래 서로 엿듣는 것이며 사실은 반목을 연출하고 있는 것이다.”<sup>24)</sup>

따라서 우리는 비본래적인 실존이 갖는 다양한 성격들을 규정하는 근본적인 성격을 격차성에서 찾아야 할 것이다. 이렇게 볼 때 우리는 하이데거 철학은, 인간들 간의 공동존재를 우선 대부분의 경우 지배하고 있는 이러한 격차성을 극복하면서 진정한 공동존재를 가능하게 하는 것을 지향한다고 할 수 있다.

## 2. 본래적인 실존의 구체적인 모습

비본래적인 실존의 가장 핵심적인 특성인 격차성이 타인들에 대한 은밀한 질시와 시기에 의해서 규정되어 있다면, 하이데거가 말하는 본래적인 실존의 가장 핵심적인 특성은 타인들에 대한 진정한 관심과 애정에 차 있는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 물론 하이데거는 『존재와 시간』을 비롯한 많은 저작들에서 본래적인 실존의 가장 핵심적인 특성을 타인들에 대한 진정한 관심과 애정에 차 있는 것이라고 명시적으로 말하고 있지는 않다. 그럼에도 우리는 비본래적인 실존에 대한 하이데거의 분석으로부터 충분히 이상과 같은 추론을 할 수 있다. 이 글의 ‘맺으면서’ 부분에서 다시 언급하겠지만, 하이데거가 그러한

---

24) M. Heidegger(1972, 175쪽).

표현들을 사용하지 않는 것은, 그러한 표현들이 사람들이 자신들의 지배욕이나 소유욕을 정당화하고 미화하는 방식으로 그 동안 너무나 많이 남용되었기 때문일 것이다. 다시 말해서 우리는 다른 사람들에 대한 집착과 지배욕을 사랑으로 착각하면서 우리 자신이 이미 사랑의 덕을 이미 완전히 구현하고 있는 것으로 생각하는 경우가 많다.

그럼에도 불구하고, 하이데거가 타인들에 대한 진정한 애정과 관심이 갖는 중요성을 언급하지 않았으며 인간이 지향해야 할 어떠한 규범적인 가치척도도 제시하지 않고 있다는 비판이 너무나 자주 제기되기 때문에, 본인은 하이데거가 말하는 본래적인 실존은 다른 사람들과 사물들에 대한 진정한 애정과 관심에 차 있는 존재라고 말하고 싶다. 본인의 이러한 파악이 정당하다는 것은, 하이데거가 공동 존재로서의 현존재가 다른 현존재에게 취하는 태도에 대해서 언급하고 있는 부분에서도 분명히 드러난다.

하이데거는 현존재가 다른 현존재에게 취하는 태도를 배려(Fürsorge)라고 부르고 있는 바, 이러한 ‘배려’라는 표현은 현존재가 다른 사람들을 문자 그대로의 의미에서 보살핀다는 것이 아니라 현존재에 대한 존재규정이다. 서로 협력하고, 반목하고, 무시하고, 그냥 지나치고, 서로 모른 채하는 것 등이 모든 것이 다 배려의 가능한 방식들이다. 특히 이 마지막에 입각한 무관심이란 양상이 일상적인 평균적 공동존재의 성격을 규정하고 있다.

그런데 하이데거는 이러한 배려가 적극적인 것으로 나타날 때 두 가지의 극단적 방식으로 나타날 수 있다고 말하고 있다. 첫째로 그것은 타자에게 개입하는(einspringen) 방식으로 행해질 수 있다. 현존재는 타자가 필요로 하는 것들, 즉 재화나 고정된 규범체제나 이데올로기와 같은 확고한 삶의 지침 등을 대신 조달해 줄 수 있다. 이 경우 타자는 이렇게 배려하는 사람에게 의존하고 예측될 수 있다.

이에 반해, 그것은 타자를 위해 개입하기보다는 타자가 자신의 고유한 존재를 구현하도록 도와주는 식으로 행해질 수 있다. 이 경우 그것은 타자의 독립성을 빼앗는 것이 아니라 타자가 자신의 존재를

스스로 돌볼 수 있도록 돕는 것이다. 이러한 배려는 타자의 실존의 핵심에 관계하지 타자가 필요로 하는 사물들에 관계하지 않는다. 하이데거는 이러한 배려를 ‘(상대방보다) 앞서서 (그 상대방의 본질을) 통찰하면서—해방시키는 배려’(vorspringende Fürsorge)라고 부르고 있다.<sup>25)</sup> 이러한 배려는 타인이 자신의 존재에 대해서 책임지는 것을 덜어주는 것이 아니라 오히려 타인으로 하여금 세인의 지배를 벗어나 자신을 발견하고 자신에게 책임을 지도록 돕는 것이다.<sup>26)</sup>

배려에 대한 하이데거의 이러한 견해를 살펴 볼 경우에 하이데거가 지향하는 이상적인 공동존재는 모든 현존재들이 격차성의 지배에서 벗어나 서로가 서로의 진정한 존재가능성을 실현하도록 돕는 상태라고 볼 수가 있다. 하이데거는 이러한 상태야말로 진정한 사랑이 구현되는 상태라고 볼 것이다. 이에 대해서 우리가 보통 사랑의 표현이라고 말하는 것, 즉 타인이 필요로 하는 것들을 타인에게 대신 조달해주는 것은 오히려 타인을 자신에게 예속시키면서 그 타인이 자기 자신에 대해서 책임을 지는 것을 방해하는 것이 될 수 있다고 하이데거는 보는 것이다.

그런데 하이데거는 우리가 진정한 의미의 배려를 할 수 있기 위해서는 본래적인 실존으로 변화되어야 한다고 말하고 있다. 하이데거는 본래적인 실존방식을 결의성(Entschlossenheit)이라고 부르면서, 결의성을 ‘자신의 양심에 의해 현존재 속에서 증언된 자신의 본래적인 실존가능성에 대해 책임을 지면서 침묵 속에서 불안이란 근본기분을 인수하는 상태’라고 규정하고 있다.<sup>27)</sup>

하이데거의 결의성이 가리키는 것은, 인간이 본래적인 실존이 되는 것은 단순히 사회가 제시하는 도덕법칙에 따르거나 본래적인 실존으로 살겠다는 의식적인 결심에 의한 것이 아니라 하나의 인간이 전적으로 변화되는 것에 의해서 가능하다는 사실이다. 하이데거가 결의성이라는 개념으로 말하는 것은 하나의 인간이 전적으로 새로운 인간으

25) M. Heidegger(1972, 121쪽 이하 참조).

26) 하이데거 전집 7권, *Vorträge und Aufsätze*, 171쪽 참조.

27) M. Heidegger(1972, 126쪽 이하 참조).

로 재탄생하는 사건을 가리키고 있는 것이다. 하이데거가 결단을 이야기할 때는 어떤 특정한 가치를 향해서 결단하라는 것이 아니라 자신의 존재방식, 즉 격차성에 의해서 규정되어 있던 비본래적인 존재방식을 전적으로 바꿀 것을 요청하는 것이다.

하이데거가 결의성의 기분이라고 부르고 있는 불안이라는 기분에서는 우리가 일상적으로 추구했던 모든 가치들이 무의미한 것으로 드러나며 이러한 가치들을 중심으로 이루어졌던 일상적인 생활세계 전체가 무의미한 것으로 붕괴된다. 그리고 이와 함께 현존재에게는 그 동안 은폐되어 있었던 본래적인 실존가능성이 개시된다. 그러나 이는 불안이라는 기분을 통해서 현존재가 세계에서 떠나서 자신의 고립된 내면으로 칩거하게 된다는 것은 아니다. 불안은 일상적인 세계를 무의미한 것으로 드러내면서 우리를 자신의 본래적인 실존가능성에 직면시키지만, 이 경우 현존재는 세계와 타인으로부터 분리되어 무세계적(無世界的)인 공허함 속에 떨어지는 것이 아닌 것이다. 현존재는 어디까지나 세계-내-존재인 바, 현존재의 본래적인 실존가능성이 개시되는 것과 함께 다른 인간들과 사물들, 즉 세계 전체가 전적으로 새롭게 드러나게 된다. 이런 의미에서 하이데거는 불안이란 기분 안에 탁월한 개시의 가능성이 존재한다고 말하고 있다.<sup>28)</sup>

그런데 근본기분으로서의 이러한 불안은 현존재에게 본래적인 실존가능성을 알려주는 말과 함께 우리를 엄습한다. 양심은 현존재를 그의 가장 본래적인 존재 가능성으로 불러낸다.<sup>29)</sup> 이러한 부름은 물론 우리 자신에 의해 계획되지도 않고 준비되지도 않으며 의도적으로 수행되지도 않는다. 이런 의미에서 하이데거는 우리 자신이 아니라 ‘그 것’이 부른다고 말하고 있지만 이러한 부름은 어떠한 외부적인 힘으로부터 오는 것이 아니라 그 동안 은폐되어 있던 본래적인 자기로부터 비롯되는 것이다.<sup>30)</sup> 이러한 양심의 부름은 세인의 시끄러운 빈 말과는 달리 소리가 없으며 애매하지도 않고 호기심을 불러일으키지도

28) M. Heidegger(1972, 190쪽 이하 참조).

29) M. Heidegger(1972, 271쪽 이하 참조).

30) M. Heidegger(1972, 276쪽 이하 참조).

않는다. 그것은 말없이 부르면서 우리에게 본래적인 실존가능성을 개시하고 이러한 본래적인 실존가능성에 대한 호기심이 아니라 그것에 대한 책임을 분명하게 일깨운다.

본래적인 현존재는 본래적인 자기의 부름, 즉 양심의 부름에 귀를 기울인다. 이렇게 귀를 기울인다는 것은 양심이 일깨우는 자신의 존재에 대한 책임을 인수하는 것을 의미한다. 이 경우 양심의 소리에 귀를 기울이려는 의지는 불안이라는 기분에서 일어나는 일상적인 생활세계의 붕괴라는 사건으로부터 도피하지 않고 불안과 함께 개시되는 본래적인 가능성으로 향하려는 의지이기도 하다. 따라서 양심을 가지려는 의지는 불안에의 용의, 내지 불안에의 용기이다.<sup>31)</sup>

이와 같은 맥락에서 하이데거는 결의성을 ‘자신의 양심에 의해 현존재 속에서 증언된 자신의 본래적인 실존가능성에 대해 책임을 지면서 침묵 속에서 불안이란 근본기분을 인수하는 것’으로 규정하고 있다. 그것은 달리 말하면, 매사에 세인으로서의 자기가 자신 안에서 활동하게 하는 것이 아니라 ‘양심의 소리가 고지하고 있는 가장 고유한 자기가 그 자신으로부터 자신 안에서 활동하게 하는 것’을 의미한다.

그런데 양심의 소리는 고립된 주체나 자아에서 비롯되는 소리가 아니라 세계-내-존재로서의 현존재에서 비롯되는 소리이다. 따라서 양심의 소리에 우리가 귀를 기울임으로써 진정한 자기를 선택한다는 것은 세계로부터 고립되어 존재하는 자신으로 은둔하는 것을 의미하는 것이 아니라 오히려 진정한 세계-내-존재로서 다시 태어나는 것을 말한다. 따라서 양심의 소리에 귀를 기울임으로써 일어나는 본래적인 자기의 발견은 타인들과 사물들에 대한 진정한 관계를 가능하게 한다. 본래적인 자기 자신은 세인의 지배에서 벗어나 있기에 고립되어 있는 것처럼 보이지만, 현존재는 본래적인 자기에 도달하는 것을 통해서만 타인들과 사물들을 사회가 주입한 가치에 따라서 비교하거나 평가하지 않고 그 자체로서 존중할 수 있다. 이와 동일한 맥락에서 진정한 의미에서 자신의 본래적인 존재로 결단한 사람만이 다른

31) M. Heidegger(1972, 296쪽 이하 참조).

사람이 자신의 고유한 존재가능성을 회복하는 것을 도울 수 있다.

“자기 자신에로의 결의는 현존재가, 다른 사람들로 하여금 자신들의 가장 고유한 존재가능 안에서 ‘존재하게’ 하는 것과 함께 ‘앞서 통찰하면서-해방시키는 배려’ 안에서 그러한 존재가능성을 개시할 수 있는 가능성을 증여한다.”<sup>32)</sup>

달리 말하면 고유한 자기 ‘자신’을 이해할 수 있는 현존재만이 너-‘자신’도 이해할 수 있으며 자신의 고립되고 이기적인 자아를 넘어서 다른 자기들과의 진정한 관계를 이룩할 수 있다.<sup>33)</sup> 하이데거는 양심의 부름에 귀를 기울이는 것을 통해서 발견하는 진정한 ‘자기’는 다음과 같은 것을 의미한다고 말하고 있다.

“자기(Selbst), 즉 본래성은 ‘나’(Ich)가 아니라 너에 대한 나의 관계와 우리에게 대한 나의 관계 그리고 너희들에 대한 우리의 관계가 근거하는 현-존재(Da-sein)이다. 이러한 관계들은 오직 이러한 현-존재로부터만 수행될 수 있으며 그것들이 힘을 가지려면 그것들은 이러한 현-존재로부터만 수행되어야만 한다.”<sup>34)</sup>

이런 맥락에서 하이데거는 ‘나’라는 말은 두 가지 의미를 가질 수 있다고 말하고 있다. ‘나’는 한편으로 다른 사람과 구별된 특수한 개인이라는 의미의 ‘나’를 의미한다. 다른 한편으로 ‘나’라는 말은 진정한 자기를 가리킬 수 있다. 하이데거는 이러한 나를 독일어 Selbst란 말로 표현하고 있다. 이 경우의 나는 세계에 의해서 타인과 구별되고 비교되는 ‘자아’가 아니고 세인의 세계가 행하는 이러한 구별을 초월하여 도달되는 본래적인 자기이다. 현존재가 실존으로서 자신의 고유

32) M. Heidegger(1972, 298쪽 이하).

33) 하이데거 전집 26권, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 245쪽 참조.

34) 하이데거 전집 44권, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, 23쪽 참조.



한 존재를 문제 삼고 우려할(sorgen) 경우, 이는 그를 진정한 인간으로 되게 하는 그의 가장 고유한 것을 추구한다는 것을 의미한다. 하이데거는 ‘그노티 세우아톤(γνώθι σεαυτόν), 즉 너 자신을 알라’라는 그리스의 잠언도 ‘너의 특성을 꼼꼼히 생각하고 관찰하라는 것을 의미하는 것이 아니라 너 자신이 본질적으로 인간이 되는 것을 가능케 하는 인간의 본질을 숙고하라’는 것을 의미한다고 말하고 있다.<sup>35)</sup>

위 인용문에서 하이데거는 이렇게 인간을 진정한 의미의 인간으로 만드는 그의 고유한 본질을 현-존재라고 말하고 있다. 이러한 현-존재란 자기 자신을 비롯한 모든 존재자들의 단순소박한 존재가 갖는 충만함과 다른 어떠한 것들에 의해서도 대체될 수 없는 소중함을 발견하고 존중하는 자아이다. 한 인간이 그 자신인 한에서만, 즉 현-존재라는 진정한 자기에 충실할 경우에만 남을 위해서 자신을 희생할 수도 있다. 전적으로 그 자신(er selbst)이며 그 자신으로서 행위하는 자만이 자신을 버릴 수도 있는 것이다.

따라서 인간이 양심의 소리에 귀를 기울이면서 진정한 자기를 발견하고 세인의 지배를 벗어난 단독자가 되는 사건은 그 어떠한 것으로도 대체될 수 없는 자신의 고유한 존재를 발견하는 사건임과 동시에 모든 존재자들의 진정한 존재를 발견하고 존중하는 가장 보편적인 존재인 현-존재로 태어나는 역설적인 사건이다.

이러한 본래적인 실존을 지배하는 기분을 하이데거는 세인의 지배로부터 벗어나게 하는 불안과 결합되어 있는 기쁨(Freude)이라고 말하고 있다. 이러한 기쁨이 무엇인지에 대해서 하이데거는 상세하게 말하고 있지는 않다. 하이데거는 이러한 기쁨과 함께 현존재는 분명한 호기심이 세간사로부터 조달해 주는 쾌락의 ‘우연성들’로부터 해방된다고 말하고 있을 뿐이다.<sup>36)</sup> 그러나 「형이상학이란 무엇인가?」는 이러한 기쁨이 무엇을 의미하는지에 대한 암시를 주고 있다. 즉 하이데거는 불안이란 기분에서 현존재는 ‘존재자가 존재한다’는 기적을 경

35) 『니체와 니힐리즘』(하이데거 전집 48권 *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*), 박찬국 옮김, 철학과 현실사, 2000년, 236쪽 참조.

36) M. Heidegger(1972, 310쪽 이하 참조).

힘하게 된다고 본다.<sup>37)</sup> 현존재는 불안이란 기분에서 모든 존재자들의 고유한 존재를 경험하게 된다는 것이다. 모든 존재자들의 이러한 고유한 존재에 대한 경험을 우리는 기쁨이라고 부를 수 있을 것이다. 이와 관련하여 하이데거 자신이, 불안이란 기분은 기쁨과 대립되는 것이 아니라 “창조적인 동경의 명랑함(Heiterkeit)과 부드러움(Milde)과 은밀하게 결부되어 있다”고 말하고 있다.<sup>38)</sup>

호기심이 우리에게 제공하는 쾌락은 사물들이 호기심과 같은 우리들의 욕망을 충족시켜주는 데서 비롯되는 즐거움인 반면에, 기쁨은 다른 인간들이나 사물들의 고유한 존재 자체의 신비로움을 보면서 우리가 느끼게 되는 즐거움이다. 다시 말해서 기쁨은 존재하는 모든 것들의 독자성에 대한 감각이다. 따라서 우리는 우리가 접하는 모든 것들에 대해서 그때그때마다 다른 기쁨을 느끼는 것과 동시에 아무리 오래 동안 그것에 접하고 있어도 지겨워지지 않는다. 이에 대해서 쾌락은 우리가 우리의 욕망을 충족시키는 수단으로 삼는 존재자들로부터 갖게 되는 감각이다. 그런데 이러한 존재자들은 우리의 욕망을 충족시키자마자 매력을 상실하게 되며 그것들이 우리에게 계속해서 주어질 경우에 우리는 그것들을 지겨워하게 된다.

### III. 맺으면서

이상에서 우리는, 초기 하이데거의 철학이 각 개인이 지향해야 할 이상적인 삶에 대한 어떠한 기준도 정립하지 않은 채 결단주의나 주의주의로 귀착하고 있다는 비판은 무근거한 것이라는 사실을 확인할 수 있다. 그런데 필자의 이러한 주장에 대해서 사람들은, 본래적 실존이 추구하는 이상이라는 것은 결국은 일상적인 세계도 내세우는 이상이 아닌가라는 의문을 제기할지도 모른다. 본래적인 실존이 추구하

37) 하이데거 전집 9, 114쪽 참조.

38) 위의 책, 118쪽.

는 이상이 필자가 주장하듯이 결국 모든 사람들과 사물들에 대한 깊은 관심과 사랑에 가득 찬 삶이라면 일상적인 세계도 사실은 사랑을 중요한 가치로 추구하는 것은 아닌가라고 말이다.

필자는 하이데거가 이러한 질문에 대해서 긍정적으로 답할 것이라고 생각한다. 실로 일상적인 세계에서도 사랑은 중요한 가치로 내세워진다. 그럼에도 하이데거는 하나의 가치를 표방하면서 자신이 그러한 가치를 실현한다고 생각하는 것과 그 가치를 진정으로 실현하는 것 사이에는 본질적인 차이가 존재한다고 생각한다. 일상적인 비본래적인 실존의 근본적인 특성 중의 하나인 애매성에 따라서 우리가 빈말과 호기심에 가득 찬 삶을 생기와 흥분에 가득 찬 진정한 삶으로 착각하는 것처럼, 우리는 사실상 타인들에 대한 지배욕이나 소유욕 혹은 현시욕에서 비롯된 타인들에 대한 관심과 배려를 진정한 사랑으로 착각하는 경우가 많다. 비본래적인 실존의 삶이 갖는 가장 결정적인 특성이 타인들에 대해서 자신의 우월성을 주장하려는 격차성이라면, 비본래적인 실존에서 사랑이라는 이름으로 행해지는 행위는 은폐된 자기현시나 타인에 대한 소유나 지배를 추구하는 것일 가능성이 높은 것이다.

따라서 하이데거는 사랑이란 가치를 우리가 진정으로 구현하려면 그러한 가치를 온몸으로 구현하고 있는 본래적인 실존으로 전환되어야 한다고 보는 것이다. 하이데거가 본래적인 실존으로 전환되는 과정에서 불안이라는 기분이 갖는 의의를 그렇게 강조하는 것도 바로 이 때문이다. 우리가 ‘결의성’에서 불안이라는 기분에서 도피하지 않고 그것을 인수한다는 것은 우리가 일상적인 세계에서 지향하는 모든 세간적인 가치들, 즉 궁극적으로는 사람들 간의 노골적인 혹은 은밀한 경쟁을 조장하고 사람들을 편협한 자기중심적인 인간들로 만드는 가치들의 무의미성을 단순히 지성을 통해서 뿐 아니라 온몸으로 뺏속까지 체득하는 것을 의미한다.

하이데거에서 불안과 같은 기분은 우리가 피켈러나 이남인교수와 같은 사람들이 주장하듯이 사태를 그렇게 불투명하고 애매하게 개시하는 것이 아니다. 오히려 그것은 우리의 일상적인 삶의 실상을, 그

어떠한 지성적인 설득에 의한 것보다도 더 분명하게, 다시 말해서 우리의 온몸이 우리의 일상적인 실존의 무의미 앞에서 섬뜩함을 느끼는 방식으로 보여주는 것이다. 하이데거에서 기분은 항상 이해와 함께 가는 것이고 이해는 또한 기분지어진 이해다. 특히 불안과 같이 삶의 전체를 그 어떤 일상적인 기분들보다 더 뚜렷하게 개시해주는 근본기분은 우리의 본래적인 실존가능성에 대해서 우리가 온몸으로 체득하게 되는 명료한 이해를 우리에게 증여하는 것이다.

이런 맥락에서 우리는 하이데거가 어떠한 보편적인 가치도 인정하지 않았고 결단주의나 주의주의에 빠졌기 때문에 나치즘에 빠졌다고 보는 사람들에게 다음과 같은 물음을 제기할 수 있을 것이다. 우리는 과연 보편적인 가치를 내세우는 것만으로도 사람들이 나치즘에 빠지고 서로 전쟁을 하는 것을 막을 수 있을 것인가라고. 수많은 사람들이 인류에라는 가치의 이름 아래 1차 대전과 2차 대전에 참여해서 살상을 자행하는 데 앞장섰다. 부르디외는 인류가 구현해야 할 보편적인 가치들을 내세우면서 유럽의 계몽주의를 계승했던 신칸트학과를 전복하려고 했다는 것이 하이데거가 나치에 참여하게 된 사상적 동기라고 주장하고 있지만, 이러한 부르디외의 주장이 무색하게도 신칸트주의자들은 초역사적이고 보편적인 규범과 가치의 이름 아래 독일이 제1차 세계대전을 일으키는 것에 찬동했고 또한 나치에 가담했다.<sup>39)</sup>

이런 의미에서 하이데거는 오늘날의 세계에서는 이러한 이른 바 보편적인 가치들은 다른 민족들을 정복하고 지배하기 위한 슬로건이 되어 버렸다고 말하고 있다. 즉 현대기술문명에서는 아무리 보편적인 가치들이 드높이 외쳐져도 그것들은 사실은 기술문명을 실질적으로 지배하는 탐욕스런 권력에의 의지의 수단들, 『존재와 시간』의 용어로 말하자면, 사람들 혹

39) Hans Sluga, 위의 책, 9쪽 참조. 하이데거가 왜 나치에 가담하게 되었는지에 대해서는 필자의 책 『하이데거와 나치즘』(문예출판사, 2001)을 참조하기 바란다. 필자는 이 책에서 하이데거가 나치에 가담한 사상적인 동기를 하이데거 사상이 결단주의적인 성격이나 주의주의적인 성격을 갖고 있다는 데서 찾지 않고 그의 사상 내에 내포되어 있는 국수주의적인 민족주의와 권위주의적 공동체주의 그리고 혁명적이고 묵시론적인 사고방식에서 찾은 바 있다.

은 국가들이 서로 간의 격차를 늘이거나 따라잡기 위해서 내세우는 슬로건에 불과하다는 것이다. 따라서 하이데거는 보편적인 가치의 정립이 아니라 각각의 인간의 전면적인 변혁이 필요하다고 주장하는 것이다. 그리고 이런 맥락에서 우리는, 하이데거가 파악하고 있는 오늘날의 철학의 과제는 어떠한 보편적인 가치들을 내세우고 그것들의 정당성을 논증하는 것이 아니라 오히려 사람들이 다른 사람들과 다른 존재자들의 성스러운 존재를 볼 수 있고 존중할 줄 아는 자로 어떻게 하면 변화될 수 있는지를 제시하는 것이라고 볼 수 있을 것이다.

하이데거가 신칸트학파식의 가치철학을 비판한 것은 부르디외가 말하는 것처럼 그가 주의주의적인 결단주의에 빠졌기 때문이 아니라 오히려 가치철학은 현실과 당위를 분리하면서 현실적인 존재자들의 성스러운 존재를 볼 수 없었기 때문이다. 이들에게 현실적인 존재라는 것은 수학적으로 계산될 수 있는 존재에 불과한 것이기 때문에 이들은 공허하게 된 현실의 저편에 가치들의 존재를 상정할 수밖에 없었으며 그러한 가치를 이 현실에 가져다 실현해야 한다고 보았다.

그러나 하이데거는 과학을 통해서 수학적으로 계산될 수 있는 것으로 드러나는 세계는 우리가 살고 있는 구체적인 삶의 세계 자체가 아니라 오히려 이것을 토대로 해서 추상된 세계라고 보았다. 하이데거는 우리가 살고 있는 구체적인 삶의 세계의 실상은 가치와 분리된 것이 아니라 오히려 그 자체로 성스러운 세계로 보았다. 다만 일상적인 비본래적인 실존은 편협하고 자기중심적인 세인의 눈을 가지고 있기 때문에 이러한 세계의 성스러움을 보지 못할 뿐이라는 것이다. 그러나 우리가 불안이란 기본에서 우리에게 엄습해 오는 양심의 소리에 귀를 기울일 때 우리에게는 그 동안 은폐되어 있던 존재자들의 성스러운 존재가 개시된다. 이러한 성스러운 존재에 비하면, 신칸트학파에 의해서 뿐 아니라 일상적으로 우리가 추구해야 할 가치들로서 내세워지는 가치들이란 무미건조하게 되어버리고 그 어떠한 후광을 갖지 못하게 된 존재자의 대상성을 은폐하는 닳아 떨어진 덮개에 불과하다.<sup>40)</sup>

40) M. Heidegger, 『세계상의 시대』(Die Zeit des Weltbildes), 최상욱 역, 서

투고일: 2008. 10. 28  
심사완료일: 2008. 11. 12  
게재확정일: 2008. 11. 15

**박찬국**  
서울대학교

## 참고문헌

### I. 하이데거의 저작

*Sein und Zeit*, Tübingen, 12판, 1972.

전집 7권 *Vorträge und Aufsätze*

전집 9권 *Wegmarken*

전집 26권 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*

전집 29 / 30권 *Grundbegriffe der Metaphysik*

전집 44권, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*

전집 48권 *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*

*Nietzsche I, II. Pfullingen. 1961*

『세계상의 시대』(*Die Zeit des Weltbildes*), 최상욱 역, 서광사 1995년,

『니체와 니힐리즘』(하이데거 전집 48권 *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*),

박찬국 옮김, 철학과 현실사, 2000년,

### II. 2차문헌

박찬국, 『하이데거와 나치즘』, 문예출판사, 2001.

이광주, 『역사 속에 선 인간-독일 근대사론-』, 문학과 지성사, 1979.

이 남인, 『현상학과 해석학-후설의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학』, 서울대 출판부, 2004.

Martin, B.(hrsg), *Martin Heidegger und das 'Dritte Reich'*, Darmstadt, 1989.

Krockow, Christian Graf von, *Die Entscheidung-Eine Untersuchung*

*über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Frankfurt-New York 1990.

Fetz, Reto Luzius, “Zweideutige Uneigentlichkeit, Martin Heidegger als Identitätstheoretiker”, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jahrgang 17, 1992, Heft 3.

Fink-Eitel, Hinrich, Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers »Sein und Zeit«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jahrgang 17, 1992, Heft 3.

Franzen, Winfried, *Von der Existenzontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim am Glan, 1975,

\_\_\_\_\_, “Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik «von 1929/30», in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, hrsg. A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Frankfurt a.M., 1988.

Habermas, Jürgen, “Heidegger-Werk und Weltanschauung”: in Victor Fariás, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1987.

Held, Klaus, “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”, Gethman-Siefert / Pöggeler(hrsg.) *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1988.

Pöggeler, Otto, “Praktische Philosophie als Antwort an Heidegger”, in: *Martin Heidegger und das ‘Dritte Reich’*, (hrsg) Bernd Martin, Darmstadt, 1989.

\_\_\_\_\_, “Den Führer führen? Heidegger und kein Ende”, *Philosophische Rundschau* 32, 1985.

\_\_\_\_\_, “Praktische Philosophie als Antwort an Heidegger”, in: *Martin Heidegger und das ‘Dritte Reich’*, (hrsg) Bernd Martin, Darmstadt, 1989.

Schultz, Walter, “Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”,



in Otto Pöggeler (hrsg), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*.

Sluga, Hans, *Heidegger's Crisis-Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, 1993.

ABSTRACT

A critique of the interpretations grasping  
Heidegger's early philosophy as decisionism or  
voluntarism

—Concerning the concrete characteristics of the authentic  
existence in *Being and Time*—

Park, Chan-Kook

This article is an attempt to criticize the interpretations grasping Heidegger's early philosophy as decisionism or voluntarism and to reveal the concrete characteristics of an authentic existence. I try to disclose the concrete features of an authentic existence on the basis of Heidegger's analyses of the essential characteristics of an unauthentic existence in *Being and Time*. At the same time I try to make clear that early Heidegger's philosophy is neither decisionism nor voluntarism.

On the basis of my interpretation that 'distantiality' is the most decisive of the essential characteristics of an unauthentic existence such as 'distantiality' (Abständigkeit), 'averageness' (Durchschnittlichkeit), and 'levelling' (Einebnung), I consider an authentic existence as existence that is free from all kinds of jealousy and full of love for other people. With this interpretation, I try to make it clear that value philosophy's critique that Heidegger's philosophy lacks the universal normative criteria is the result of misunderstanding the true meaning of his philosophy.

**keywords:** decisionism or voluntarism, authentic existence, unauthentic existence, value-philosophy, resoluteness