

M. Heidegger의 「存在와 時間」에 관한 研究(上-1)*

安 相 鎭

(哲學科 教授)

I. 머 리 말

Heidegger의 哲學은 흔히 實存哲學이라 불리워진다. 그러나 그는 단 한번도 自己自身을 實存哲學者라고 公言한 적은 없다. 그는 시종 形而上學者이자 存在論者로 自處하였다. 그것도 오랜 傳統的 形而上學을 獨自의인 '存在論의 差異'로써 解體시키고, 西歐傳統的 그늘에 自明한 것으로 가리워져 放置되었던 存在 自體를 그 根源에서부터 凝視하고 解明하려는 傳統的 形而上學의 克服者이며 存在論者이다. 그러나 그의 이러한 存在追求의 歷程에서 現存在의 存在分析은 그가 遂行하지 않을 수 없는 課題이다. 왜냐하면 存在理解를 가진 現存在만이 存在一般의 意味解明을 위한 端初일 수 있고 存在의 自己開現의 唯一한 場所일 수 있기 때문이다. 이러한 理由 때문에 現存在의 存在意味를 묻는 基礎存在論(Fundamentalontologie)이 存在一般의 意味를 묻는 一般存在論에 先行하게 된다.

本稿는 Heidegger의 「存在와 時間」의 一部分을 다룬 研究이다. 우리는 「存在와 時間」以前의 그의 思想과 「存在와 時間」의 形成에 미친 影響을 考察하고, 다음에 「存在와 時間」이 다루어야 할 課題가 무엇이며, 그리고 그의 前期 思想이 後期 思想으로 移行하는 過程에서 發生한 「轉回」(Kehre)가 무엇이며, 왜 그것이 發生하게 되었는가를 알아 보는 한편, 現存在의 存在分析을 遂行하는 現象學의 方法이 어떠한 것인가를 考察할 것이다.

II. 「存在와 時間」의 形成 以前의 思想과 그 形成에 미친 影響

1. 「存在와 時間」以前의 思想

1) 「心理主義에 있어서의 判斷論」¹⁾

이 論文은 1914年 Heidegger가 Freiburg大學 哲學部에 提出한 그의 學位論文이다. 이 論文은 19世紀 以來로 猛威를 떨쳤던 心理主義的 判斷論을 論理主義의 立場에서 批判한 것이다. 그는 여기서 Wilhelm Wundt, Heinrich Maier, Franz Brentano, Anton Marty, 그리고 Theodor Lipps 등의 代表的인 心理主義者들의 理論을 中心으로, 論理學 내지 論理的인 것

* 本論文은 1981年度 產學協同財團의 學術研究費 支給으로 이룩된 것임. 本論文의 後半部(上-2)는 1983年 12월에 發刊된 「人文論叢」第11輯에 掲載될 豫定임.

1) 이 論文은 1914年 Leipzig의 Johann Ambrosius Barth社에서 出版되었음.

은 心理的인 것 안에는 存在하지 않으며, “心理主義는 論理的 「現實」一般을 알지 못하며, …이 알지 못하는 것은 單純한 誤認이 아니라, 本來的으로 알지 못하는 것(Nicht-Kennen)이라”²⁾ 主張한다. 그리하여 그는 “이 광범하게 퍼져있는 矛盾된 偏見(心理主義的인)을 除去하는 것이 적어도 論理學的 豫備學에 屬한다”³⁾는 Rickert의 말과 “論理學的 改革은 判斷論의 改革이 된다”⁴⁾는 Alois Riehl의 말을 引用하면서 心理主義의 徹底한 解體를 試圖하는 한편, “判斷에 관한 純粹 論理的 理論에의 展望”⁵⁾으로써 論理學的 純粹 論理的 建立을 主張하고 나선다. 그에 의하면, “判斷의 問題性은 心理的인 것 안에는 存在하지 않기”⁶⁾ 때문에, 判斷은 純粹 論理學的으로 다루어져야 한다는 것이다.

그러면 判斷이란 어떠한 것인가? 判斷에 있어서 S는 判斷對象(Urteilsgegenstand)이며, P는 意味內容(Bedeutungsgehalt)이다. 判斷은 判斷對象인 S에 意味內容인 P가 妥當할 때 成立한다. 다시 말하면, 判斷은, S를 P가 規定的으로 說明할 때, 즉 S와 P 사이에 어떤 妥當하는 關係가 成立할 때, 미로소 形成되며, 그때 “事物(res)과 知性(intellectus)과의 一致(adaequatio)라는 남은 眞理概念도 對象으로서의 事物이 規定하는 意味內容으로서 把握될 때, 純粹論理的으로 高揚된다.”⁷⁾ 그리하여 “判斷은 關係이며, 그것도 對象과 規定하는 意味內容 사이의 妥當關係이다.”⁸⁾ “모든 判斷에는 意味가 內在的으로 주어져 있다. 意味의 現實形式(die Wirklichkeitsform)은 妥當이다.”⁹⁾ “論理學的 判斷이란 意味이며,”¹⁰⁾ “意味는 妥當이다.”¹¹⁾ 따라서 判斷은 妥當하다는 現實形式을 가진다. 判斷은 妥當한 意味이다.”¹²⁾

이제 判斷의 本質이 妥當의 意味임이 드러났다. 그러나 Heidegger는 이 妥當의 意味를 더 詳細하게 究明하기를 回避한다. 그러면서 그는 오히려 判斷의 問題는 認識의 問題와 서로 直結되지 않을 수 없음을 주장한다. “모든 判斷은——그것이 참인 限에 있어서——하나의 認識을 意味한다. 그리고 모든 認識은 항상 判斷이다. 그러나 認識은 무엇인가? 이 물음과 더불어 우리는 哲學一般의 가장 깊은 問題 중의 하나와 接觸하고 있다.”¹³⁾ 이와같이 모든 判斷이 認識이고, 모든 認識이 判斷이라면, 判斷의 問題는 認識의 問題와 깊은 聯

1) Heidegger, M., Gesamtausgabe Bd 1, S. 161.

Heidegger의 著書에는 앞으로 著者名이 省略된다.

3) ibid., S. 64.

4) ibid., S. 65.

5) ibid., S. 160.

6) ibid., S. 164.

7) ibid., S. 176.

8) ibid., S. 182.

9) ibid., S. 172.

10) ibid., S. 172.

11) ibid., S. 172.

12) ibid., S. 178.

13) ibid., S. 174.

關 속에 있음이 틀림없다. 그리하여 그는 判斷의 問題는 學問의 可能根據의 問題에로 發展되어야 한다고 다음과 같이 주장한다. “무엇 때문에 서로 다른 여러 認識領域과 認識方式에 있어서 그때 그때 그것에 屬하는 判斷이 妥當한 것으로서 證明되는가? 客觀性的의 權利根據에 대한 물음, 이른다면 數學과 歷史學에 있어서 同一하지 않는 그것들의 客觀性的의 權利根據에 대한 물음은 本來的인 認識論과 學問論에 屬한다.”¹⁴⁾ 이와같이 Heidegger는 判斷의 問題와 意味의 問題는 認識의 問題와 直結되고, 認識의 問題는 存在의 問題에로 發展되어야 한다고 示唆하고 있다.

위에서 우리는 Heidegger의 學位論文을 考察하였거니와, 判斷은 心理的인 것이 아니라, 그 自體가 하나의 妥當한 意味를 言明하고 있다는 思想은 바로 Lotze의 思想으로서 西南學派가 한결같이 取하고 있는 立場이며, 이 西南學派의 論理思想에 서서 Heidegger는 自己의 學位論文을 構成하였다. 그는 “現代의 論理的인 諸 問題를 보는 것과 理解하는 것이 Rickert의 덕이여,”¹⁵⁾ “Husserl의 原理的이며, 매우 緻密하게 公式化된 諸 研究야 말로 비로소 心理主義의 束縛을 끊고, 論理學과 그 課題를 解明하는 길을 開拓하였다”¹⁶⁾고 Rickert와 Husserl의 影響을 말하고 있다. 그의 指導教授인 Rickert의 影響은 理解가 가지만, Husserl의 影響은 어디서 온 것일까? 그는 벌써 大學在學 時節에 Husserl의 「論理研究」에 심취하고 있었다. “1909年 부터 나는, 물론 올바른 지도는 없었지만, Husserl의 「論理研究」에 精通할려고 努力하였다.”¹⁷⁾

2) 「Duns Scotus의 範疇論과 意味論」¹⁸⁾

이 論文은 1915年 봄에 完成되어, 그해 여름 學期에 Freiburg 大學 哲學部에 提出된 Heidegger의 教授資格論文이다. 이 論文의 根本意圖는 Duns Scotus의 「思辨的 文法學」(Grammatica speculativa modi significandi)을 意味論으로 解釋하려는 것이다. 그러나 이것을 論하기 위해서는 그것에 앞서 意味領域이 무엇이며, 또 그것이 모든 學의 體系 안에서 어떠한 位置를 차지 하는가가 밝혀져야 하고, 또 이러한 意味領域을 밝히기 위해서는 먼저 對象領域의 構造를 밝히는 範疇論이 문제되지 않으면 안된다. 그리하여 第一部에서는 Scotus의 超越概念을 실마리로 「範疇論」이, 그리고 第二部에서는 「意味論」이 展開된다.

範疇論은 根源的인 對象領域의 考察이다. 이 根源的인 對象領域이란 무엇인가? 그것은 다름아닌 存在(Ens)이다. 따라서 範疇論은 存在라는 對象領域의 構造를 밝히는 것이다. 그러나 存在는 對象性 一般이며, 이것의 根抵에는 「一과 他」, 즉 「異定立」(Heterothesis)이 있다. 그리하여 範疇論의 문제는 具體的으로 이 「一」(Unum)이라는 超越概念의 문제가 된

14) *ibid.*, S. 176.

15) *ibid.*, S. 61.

16) *ibid.*, S. 64.

17) Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 24.

18) 이 論文은 1916년에 「結論」이 첨가되어 Tübingen의 J.C.B. Mohr에서 單行本으로 出版되었다.

다. 「一」을 실마리로 對象性 一般, 즉 數學的 現實, 自然的 現實, 그리고 形而上學的 現實의 諸 領域이 籠疇적으로 드러나면서 區分된다. 다음으로 超越概念인 「眞」(Verum)을 실마리로 論理的 現實領域이 드러난다. 그리하여 認識可能한 것의 領域, 즉 對象性 一般의 領域은 自然的 現實의 感性的(物理的, 心理的) 領域, 超感性的 形而上學的 領域, 非感性的 數學的 領域 및 論理的 領域이 發見된다. 그러나 이러한 것으로써 모든 對象領域이 다 드러난 것은 아니다. Heidegger는 여기서 더 나아가서 意味領域을 생각한다.

意味領域은 특히 論理的 領域과 깊은 聯關을 가지고 있다. 왜냐하면 「論理的 形成」(die logischen Gebilde)은 「言語的 形成」(die sprachlichen Gebilde)에 의해서 言表되기 때문이다. 그러면 이것들은 어떻게 서로 關係하는가? 勿論 論理的 形成과 言語的 形成은 다음과 같이 區別된다. “言語要素는 感性的으로 知覺可能하며, 그것들은 實在으로 現存하는 것의 世界에 屬하며, 時間 안에서 持續하며, 生成消滅한다. 이에 대해서 意味(Sinn)와 意義(Bedeutung)는 모든 感性的 知覺을 모면하고 있으며, 그 自體로서는 어떠한 變化도 받지 않는다. 그것들은 無時間적으로 自己同一인 것이다.”¹⁹⁾ “그러나 이 差異는, 우리들이 認識과 認識의 敘述 안에 들어서자마자 또다시 止揚되어야 하며, 말하자면 忘却되어야 한다. 그때 言語的 形成의 非論理的 性格은 消失된다.”²⁰⁾ 言語的 形成은 意味形成의 擔持者로서 또한 意味形成의 對象關係의 性格에 따라 客觀에 대한 符號(Zeichen)로서 나타난다.²¹⁾ “言語形成은 意義와 意味의 符號이며, 意義와 意味는 또다시 對象의 符號이다.”²²⁾ 그리하여 말은 그것이 直接 指示하는 論理的 形成에 대한 符號인 동시에, 그것이 間接적으로 指示하는 對象에 대한 符號이기도 하다. 이러한 符號의 性格에 있어서 言語形態(Sprachgestalt)는 論理的 內容과 깊은 聯關을 가진다. 이와같이 意味領域은 論理的 領域과 깊은 聯關을 가지면서 모든 對象領域 안에서 어떤 獨特한 位置를 차지하고 있거니와, 여기서 論究는 籠疇論에서 意味論, 즉 意味樣相에로 向한다.

“「意味樣相」이라는 表現에서 二重的인 것이 理解될 수 있다. 즉 能動的 意味樣相(der Modus significandi activus)과 受動的 意味樣相(der Modus significandi passivus)이 그것이다. 能動的 樣相은 意識의 實行(Leistung)으로서의 意味作用이며, 그것이 그렇게 불리워지는 것은 理解하는 意識에 의한 意味賦與가 行動과 흡사하기 때문이다. 受動的 樣相은 實行의 結果, 즉 作用의 對象의 相關概念(Korrelat)을 意味한다.”²³⁾ 다시 말하면, “能動的 樣相은 意味의 主觀的 面 以外的 아무 것도 아니며, 受動的 樣相은 意味의 客觀的 面이며,”²⁴⁾

19) Gesamtausgabe Bd. I, S. 292ff.

20) ibid., S. 295.

21) ibid., S. 295 參照.

22) ibid., S. 295.

23) ibid., S. 309.

24) ibid., S. 310.

이 兩者는 作用과 質料, 形式과 內容과 같이 相關的이다. 그러나 이때 內容이란 결국 存在樣相(Modus essendi)이며, 그것은 自然現象 뿐만 아니라, 論理的인 것 까지도 包含하는 對象性 一般, 즉 存在一般이다. 이 存在一般이 意味의 內容, 즉 受動的 意味樣相의 內容을 구성한다. 그러나 存在一般이 意味의 內容이 되기 위해서는 그것이 미리 認識되어 있지 않으면 안된다. 따라서 意味樣相에는 事物의 對象的 認識樣相, 즉 認識樣相(der Modus intelligendi)이 先行되어야 한다. 그리하여 意味와 對象 사이에는 認識樣相이 介在한다. 그런데 “이제 認識樣相은 意味樣相과 마찬가지로 能動的 樣相과 受動的 樣相으로 分類된다. 能動的 樣相은 意識의 對象化를 遂行하고, 受動的 樣相은 그것이 意識적으로 對象化되어 있는 限에 있어서 存在樣相 以外の 아무 것도 아니다.”²⁵⁾ 이렇게 볼때, 受動的 意味樣相, 受動的 認識樣相 및 存在樣相은 內容의 限으로는 同一한 것이다. 다만 “存在樣相은 體驗可能한 것 一般이며,”²⁶⁾ “受動的 認識樣相은 認識 안에 들어온 現實性이며,”²⁷⁾ “受動的 意味樣相은 存在樣相이 表現과 關係를 가지는 限에 있어서, 즉 意味 안에 들어가 있는 限에 있어서 存在樣相으로서 理解되지 않으면 안된다”²⁸⁾는 것뿐이다. 다시 말하면, 存在樣相은 所與性(Gegebenheit), 受動的 認識樣相은 認識, 그리고 受動的 意味樣相은 意味라는 觀點의 差異를 나타내고 있을 뿐이다. 그리고 이러한 것은 能動的인 作用面에 있어서도 마찬가지다. 즉 所與性으로서의 存在樣相에 대해서 認識으로서의 能動的 認識樣相이 作用하며, 또 그것이 基礎가 되어 能動的 意味樣相이 成立한다.

지금까지 우리는 教授資格論文의 內容을 간단히 考察하였거니와, 이 論文의 內容은 누구의 影響을 받아 構成되었는가? 範疇論은 Unum과 Verum을 실마리로 自然的 感性的 領域, 超感性的 形而上學的 領域, 非感性的 數學的 領域, 그리고 論理的 領域을 範疇적으로 區分하고 있다. 그런데 이러한 思想은 앞에서 잠시 言及한 바 있지만, Rickert의 「異定立」에 대한 思想에서 影響을 받았다. 그리고 이 論文에는 “Heinrich Rickert에게 感謝에 넘치는 敬意로써”²⁹⁾라는 獻辭가 있고, 序言에는 다음과 같은 뜻깊은 말이 있다. “獻辭는 當然히 해야 할 感謝의 表現이다. 그러나 이 獻辭는 동시에, 내 自身の 「立場」의 全적으로 自由로운 確保에서, 價値哲學의 問題意識의 世界觀의 性格이 哲學的 問題의 決定的 前進과 深化를 주기에 알맞다는 確信을 表明하고 있다. 價値哲學의 精神史的 定位(Orientierung)는 강인한 人格的인 體驗에서 問題를 獨創적으로 構成하기 위한 得實 많은 地盤을 提供하고 있다.”³⁰⁾ 이러한 말은 一般적으로 Windelband의 問題史的 哲學史觀과 西南學派의 價値哲學

25) ibid., S. 317.

26) ibid., S. 318.

27) ibid., S. 319.

28) ibid., S. 319.

29) ibid., S. 190.

30) ibid., S. 191.

의 影響을 받하고 있다. 그리고 意味論에서는 妥當의 意味에서 한지를 더 나아가서 表現으로서의 意味를 생각하지만, 이것은 Husserl의 論理學的 思考에서 影響되었음을 쉽사리 알 수 있다. 그리하여 範疇論에서는 存在에 대한 思索의 畧이, 그리고 意味論에서는 言語 또는 말에 대한 關心의 畧이 後日의 Heidegger의 思索으로서 窺보인다. Knittermeyer는 “이 著作은 그의 後年의 哲學的 思索과 無關한 것같이 보이지만, 實은 여기서 眞理가 하나의 超越的인 것으로서 要求되고 있다. 多樣한 現實領域의 「證示」와 「開示」, 論理學과 말과의 關係에 대한 着眼點은 後日에 올 것을 벌써 暗示하고 있다”³¹⁾고 말한다.

3) 「歷史學에 있어서의 時間概念」³²⁾

이 論文은 講義許可를 얻기 위해서 1915年 7月 27日 Heidegger가 Freiburg大學에서 행한 試驗講義이다. 時間問題는 Heidegger 哲學에 있어서 큰 比重을 차지하지만, 이 論文에 있어서는 아직도 「存在와 時間」에서 볼 수 있는 그의 獨自的인 時間解釋은 보이지 않는다. 오로지 西南學派의 理念에 머물러 있을 뿐이다. 그는 우선 學問의 定義를 다음과 같이 내린다. “學問이란, 여러 原理에 의하여 秩序지워져 있고, 基礎지워져 있는 理論的 認識의 聯關이다. 認識은 判斷 안에 간직되어 있다. 이러한 判斷들은 참이며, 妥當하다. 엄밀히 말하면, 個別的인 探究者가 認識을 獲得할 때는, 행하는 判斷作用(Urteilsakt)이 妥當한 것이 아니라, 判斷의 意味가, 즉 判斷의 內容이 妥當하다. 모든 學問이란, 그 完成된 理念에서 생각한다면, 그 自體에 있어서 存立하는 妥當의 意味의 聯關이다.”³³⁾ 그런데 모든 學問에는 그 學問을 떠받치고 있는 基礎概念이 있고, 이 基礎概念의 論理的 構造를 解明하는 것이 哲學의 主要問題이다. 그리하여 時間概念은 歷史學에 있어서 이러한 基礎概念 내지는 基礎範疇이기 때문에, “歷史學의 時間概念은, 그것이 時間概念으로서 이 學問의 目標에 알맞게 作用할 수 있기 위해서는 어떠한 構造를 가져야 하느냐”³⁴⁾가 붙여져야 한다.

Heidegger는 歷史學에 있어서의 時間概念을 解明하기 위하여 우선 物理學의 時間概念을 밝힌다. 즉 物理學에 있어서의 時間의 機能은 測定을 可能하게 하는 것이며,³⁵⁾ “時間은 同質的인 位置의 秩序, 즉 序列(Skala), 並列計(Parameter)가 된다.”³⁶⁾ 다시 말하면, 物理學에 있어서의 時間은 運動을 測定하기 위한 手段이며, 物質의 數量的 位置變化의 秩序로서 同質的, 數量的으로 規定될 수 있는 性質을 가지고 있다. 그러나 이와는 달리 “歷史學의 目標은 人間的 生의 客觀化의 作用聯關과 發展聯關(Wirkungs- und Entwicklungszusammenhang der Objektivationen)을 文化價値의 關係를 통하여 그 特異성과 一回性에 있어

31) Knittermeyer, H., Die Philosophie der Existenz, S.211.

32) 이 試驗講義는 1916年에 「Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik」의 161卷에發表되었다.

33) Gesamtansgabe Bd. 1, S.416.

34) ibid., S.417.

35) ibid., S.423.

36) ibid., ibid., S.424.

시 叙述하는 것이다.”³⁷⁾ 따라서 歷史의 時間은, 物理學에 있어서의 時間, 즉 物質運動의 測定手段이나 物質의 數量的 位置變化의 秩序가 아니라, 獨自性을 지닌 質的인 것이다. “歷史의 時間은 質的으로 區別된다.”³⁸⁾ “物理學의 時間의 時間要素는 오직 系列 안에 있는 그 位置에 의해서 區別된다. 歷史의 時間은 勿論 連續되어 있다. 그러나 各各의 時間은 그 內容의 構造에 있어서는 각각 다르다. 歷史的 時間概念의 質的인 것이란, 歷史 안에서 주어진 生의 客觀化의 濃縮(Verdichtung)—結晶化(Kristallisation)—以外的 아무 것도 아니다.”³⁹⁾

우리는 위의 試驗講義의 問題提起와 그 內容이 얼마나 西南學派의 立場, 특히 Rickert의 立場에 서 있는가를 뒤사리 진작할 수 있다. 學問은 그 自體에 있어서 存立하는 妥當의 意味聯關으로 보고, 그것의 基礎概念의 論理的 構造를 解明하는 것이 學問論으로서의 哲學의 問題라는 것은 Heidegger의 學位論文이나, 教授資格論文에서 볼 수 있는 그의 一貫된 態度이다. 특히 物理學과 歷史學을 對比시키면서 前者를 自然法則을 認識하는 것으로 解釋하고 後者를 生의 客觀化로서, 文化價値에의 關係를 통해서 理解되는 特異性과 一回性에 있어서 解釋하는 態度는 西南學派의 學問分類에 依據하고 있는 態度이며, 특히 Rickert의 「文化科學과 自然科學」의 影響이 컸음을 말해 준다.

4) Duns Scotus의 範疇論과 意味論의 「結論」

이 「結論」은 1915년에 完成된 教授資格論文이 1916년에 出版될 때, 追加된 部分이다. Heidegger의 思想的 成長, 즉 學位論文, 教授資格論文 및 試驗講義 등은 그 根柢에 그의 獨自의인 哲學的인 畧을 지니고 있기는 하였지만, 全體的으로는 新 Kant 學派의 認識論的 論理學的 태두리를 벗어나지 못하였다. 그러나 「範疇問題」(Kategorienproblem)라는 副題가 붙은 이 「結論」은 그때까지의 認識論的 論理學的 問題提起에서 完全히 脫皮하여 가장 根源的인 範疇에의 形而上學的 接近을 表明하고 있다. Heidegger는 「結論」의 첫머리에서 Novalis의 形而上學的 斷想을 Motto로 내세우고 있다. “우리들 到處에서 無制約者를 찾아도, 보이는 것은 事物 뿐이로다.”⁴⁰⁾ 이 斷想은 그가 後日에 提起한 形而上學的 根本물음, 즉 “왜 一般적으로 存在者가 있고, 그리고 오히려 無는 있지 않은가? (Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?)”⁴¹⁾와 類似한 물음이 아닌가? 여기서 「無」는 「存在」요, 「存在」는 「無制約者」라고 할 수 없을까? 그가 이러한 形而上學的 斷想을 내세운 것은 그가 이미 後日의 自己自身の 思惟의 길을 豫見했기 때문이 아닌가? “論理學 및 論理的 問題는, 그것들이 거기에서 理解되는 그 聯關이 만일 超論理的인 것이 아니라면, 一般적으로 잡다

37) *ibid.*, S. 427.

38) *ibid.*, S. 431.

39) *ibid.*, S. 431.

40) *ibid.*, S. 399.

41) *Einführung in die Metaphysik*, S. 1.
Was ist Metaphysik? S. 42.

운 빛 속에서는 보여질 수 없다. 哲學은 그 本來的 光學, 즉 形而上學을 永遠히 없이 지낼 수는 없다.”⁴²⁾ “數年 以來 哲學의 內部에서 어떤 「形而上學의 衝動」이 蘇生하였다. 單純한 認識論에 머물러 있는 것으로써는 벌써 充分하지 못할 것이다.”⁴³⁾ “窮極의인 形而上學의 定礎가 必須不可缺하다는 것을 잘 認識하고 있음에도 不拘하고, 哲學은 항상 그 힘의 重要한 部分을 認識論的, 다시 말하면, 넓은 意味에 있어서의 論理學的 問題處理에 돌리고 있다.”⁴⁴⁾ 이러한 말들은 形而上學의 蘇生과 더불어 從前의 認識論的 論理學的 立場을 넘어서서 形而上學에의 志向을 表明한 말이다. “認識論的 主觀은 形而上學的으로 가장 뜻깊은 精神의 意味를 解釋하지 못한다. 하물며 그 精神의 全體內容이야 말할 것도 없다. 그리고 이 全體內容에 侵透함으로써 範疇問題는 비로소 그 本來的인 깊은 次元과 豊饒化를 얻게 된다.”⁴⁵⁾ “살아 있는 精神이란, 그 自體로서, 말의 가장 넓은 意味에 있어서 本質的으로 歷史的 精神이다. 참다운 世界觀은 生에서 遊離된 理論의 單純한 하나의 點과 같은 存在와는 거리가 멀다. 그 精神이 把握되는 것은, 그 精神의 全體的 業績, 즉 精神의 歷史가 그 精神에 있어서 止揚될 때 뿐이다. 만일 어떤 누가 範疇의 世界를 끌어내어서, 貧困한 圖式的 範疇表를 넘어서려고 생각한다면, 歷史와 그 歷史의 文化哲學의 一目的論的 解釋은 範疇問題를 위한 意味規定的 要素가 되어야 한다.”⁴⁶⁾ 이러한 말은 認識論으로써는 決코 精神의 깊은 意味를 解釋하지 못하며, 歷史에의 形而上學的 接觸이야말로 範疇問題의 深化를 가져올 수 있음 말한다.

이와같이 Heidegger는 「結論」에서 論理學的인 것을 넘어서 存在하는 形而上學의 世界에 대한 思索을 보이고 있다.

2. 「存在와 時間」에 미친 影響

1) Husserl의 影響

1915年 겨울學期부터 1923年 여름學期까지 8년 동안 Heidegger는 私講師로서 Freiburg大學의 교단에 섰다. 그에게 있어서는 이 때가 Husserl 한테서 가장 影響을 많이 받은 時期라고 생각된다. 勿論 在學時節에 Husserl의 著書를 통한 影響이 없었던 것은 아니다. 그러나 그것은 間接的인 것이었다. 그는 옛날을 이렇게 回想해 본다. “나는, Brentano의 學位論文⁴⁷⁾에 의하여 提起된 물음에 있어서 하나의 決定的인 進捗을 Husserl의 「論理研究」에서 期待하였다. 그러나 나의 努力은 虛事였다. 왜냐하면 나는 훨씬 뒤에 와서 비로소 經驗한 일이지만, 나는 올바른 方式으로써 그것을 찾지 않았기 때문이다. 그럼에도 不拘하고, 나

42) Gesamtausgabe, Bd. 1, S. 405ff.

43) ibid., S. 415.

44) ibid., S. 415.

45) ibid., S. 407.

46) ibid., S. 408.

47) Unterwegs zur Sprache, S. 92 參照.

는 Husserl의 著書에 매우 感動되었기 때문에, 무엇이 나의 마음을 사로잡았는가를 充分히 洞察하지 못하면서 그 後 數年 동안 그 著書를 되풀이하여 읽었다.”⁴⁸⁾ “나는 「論理研究」에서 흘러나오는 그칠 줄 모르는 魅力에 사로잡혔으며, 이 魅力은 새롭게 일종의 마음의 不安定을 불러일으켰다. 이 不安定은 그 自體가 무엇에 根據하고 있는 지를 나는 알지 못하였다. 哲學의 文獻을 單純히 읽는 것만으로써는 「現象學」이라 불리워지는 思惟方式의 完遂에는 到達할수 없다. 이 할수 없다(Unvermögen)는 것으로 부터 마음의 不安定이 생긴 것이다.”⁴⁹⁾

Husserl과 Heidegger와의 直接的인 對話는, 1916年 Husserl이 Rickert의 後任으로 Göttingen大學에서 Freiburg大學으로 轉任해 왔을 때부터 시작된다. Heidegger는 戰爭中の 動員때문에 中斷했던 講義를 1919年 여름學期부터 繼續하는 한편 Husserl의 助手가 되었다. “1919년부터 나는 Husserl 가까이에서 스스로 가르치면서 배움으로써 現象學의 으로 보는 것을 訓練하였으며, 동시에 變化한 Aristoteles의 理解를 演習에서 試驗해 보았으나, 나의 關心은 새롭게 「論理研究」에로, 무엇보다도 初版의 第六研究에로 기울었다.”⁵⁰⁾ Freiburg 大學은 新 Kant學派에서 現象學으로 기울었다. 1913년에 創刊號를 낸, Husserl이 主觀하는 「哲學 및 現象學의 研究를 위한 年報」에도 1916年年부터는 優秀한 論文들이 掲載되었다. Heidegger는 또 이렇게 回想한다. “그 當時 나는 助手로서 Husserl 곁에서 每週 規則的으로 日本에서 온 사람들과 그의 最初의 主著 「論理研究」를 읽었다. 先生님 自身은 그때 世紀의 轉換期에 나온 自己의 著書를 特別히 높이 評價하지는 않았다. 내 自身은 왜 「論理研究」를 現象學入門의 目的을 위해서 優先시켰는가 하는 理由를 가지고 있었다. 그리고 先生님도 매장이 두둑해져서 나의 選擇을 許容하였다.”⁵¹⁾ Husserl과 直接的인 對話가 시작된 1919년부터 거의 每學期에 걸쳐 Heidegger는 現象學이라는 名稱이 붙은 講義와 演習을 行하였다.⁵²⁾ “Husserl의 가르침은 現象學의 으로 「보는 것」을 한 걸음 한 걸음 訓練하는 方式으로 행하여 졌다. 이 보는 것은 동시에 哲學的 知識을 아무런 檢討도 없이 使用하는 것을 度外視하도록 要求하였으며, 나아가서 偉大한 思索家의 權威를 會話 속에 끌어들이는 것을 斷念하도록 要求하였다.”⁵³⁾ 이와같이 Heidegger에게는 每週 읽었던 「論理研究」가 큰 도움이 되었다. “이렇게 하여 Husserl은, 내가 나의 講義와 演習을 하면서 特別한 共同研究에 있어서 每週 「論理研究」를 同年配의 學生들과 더불어 徹底하게 研究하고있는 모습을 寬大하게 그러나 根本的으로는 拒否的인 態度로 觀察하고 있었다. 내 自身에 대하여 무엇보다도 이 研

48) Zur Sache des Denkens, S. 82.

49) ibid., S. 85.

50) ibid., S. 86.

51) Unterwegs zur Sprache, S. 90ff.

52) Püggeler, O., Der Denkweg Martin Heideggers, S. 27, S. 36 參照.

Unterwegs zur Sprache, S. 91 參照.

53) Zur Sachen des Denkens, S. 86.

究의 準備가 收獲이 많았다. 그때 나는—처음에는 基礎가 確固한 洞察에 의하여 이끌려지고 있다기 보다는 오히려 어떤 豫感에 의해서 이끌려서—다음 일을 經驗하였다. 즉 그것은, 意識作用에 관한 現象學에 대하여 諸現象이 自己自身을 스스로 告知하는 것(das sich—selbst—Bekunden der Phänomene)으로서 遂行되고 있는 것은 보다 根源的으로는 Aristoteles에 의해서 그리고 희랍인의 思惟 全體와 現存在 全體 안에서 aletheia로시, 즉 現前者의 非隱蔽性(Unverborgenheit)으로서, 現前者의 開顯(Entbergung)으로서, 現前者의 自己—現示로서 思惟되었다는 事實이다. 思惟를 걸미지는 態度로서의 現象學的 諸研究가 새로이 發見한 것은, 가령 그것이 哲學 그 自體의 根本特徵은 아니라 할지라도, 희랍인의 思惟의 根本特徵으로서 證示된다.”⁵⁴⁾ “이 洞察이 나에게 대해서 보다 決定的으로 明確해지면 질수록, 다음과 같은 물음이 더욱 더 切迫해 갔다. 즉 그 물음은, 現象學的 原理에 따라 「事態 그 自體」로서 經驗되지 않으면 안될 것은 어디서 어떻게 規定되는가? 그것은 意識 및 意識의 對象性인가? 그렇지 않으면 그것은 存在者의 非隱蔽성과 開顯에 있어서의 存在者의 存在인가?”⁵⁵⁾ 이렇게 Heidegger는 現象學的 洞察에 의하여 보다 깊은 思索의 길로, 즉 存在물음의 길로 나아가게 되었음을 「現象學에 들어간 나의 길」에서 回想하고 있다. “이렇게 하여 나는, 現象學的 態度에 의하여 照明되고, Brentano의 學位論文에 의하여 드러난 물음 때문에 以前과는 다른 方式으로 마음이 不安定하게 되어 存在에 대한 물음을 묻게 되었다. 그러나 그 물음의 길은, 내가 想像한 것 보다는 더욱 길었다. 그 길은 많은 滯留와 迂路, 그리고 옆길을 必要로 했다. 最初의 Freiburg의 講義와 그 다음의 Marburg의 講義가 試圖한 것은 이 길을 다만 間接的으로만 나타내고 있을 뿐이다.”⁵⁶⁾

지금까지 우리는 Heidegger가 Husserl한테서 얼마나 影響을 받았는가를 Heidegger 自身の 回想을 통하여 알았다. 이 밖에도 우리는 다음 事實에서 그 影響關係를 알 수 있다. Heidegger는 「存在와 時間」에다 “尊敬과 友愛를 다하여 Edmund Husserl에게 바친다.”는 獻辭⁵⁷⁾을 썼을 뿐만 아니라, 그가 Marburg에 있음에도 不拘하고, 「存在와 時間」을 Husserl이 監修한 「哲學과 現象學的 研究를 위한 年報」에다 掲載하여 發表하였다는 事實, 그리고 “다음의 研究는 E. Husserl이 開拓한 地盤 위에서만 可能하였다.”⁵⁸⁾는 그의 率直한 告白은 「存在와 時間」의 形成이 얼마나 Husserl에게 힘입은 바가 큰가를 말해 준다. 또한 그는 「存在와 時間」의 많은 곳에서도 Husserl한테서 힘입은 概念들을 具體的으로 指摘하고 있다.⁵⁹⁾

2) Dilthey의 影響

54) *ibid.*, S. 87.

55) *ibid.*, S. 87.

56) *ibid.*, S. 87.

57) Hühnerfeld, P., *Im Sachen Heidegger*, S. 45 參照.

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

59) *ibid.*, S. 47, S. 77, S. 166, S. 218, S. 363. 脚註參照.

Heidegger가 Husserl한테서 받은 現象學의 影響은 直接的인 것이라고 말할 수 있다면, 그가 Dilthey한테서 받은 生哲學의 影響은 間接的인 것이라고 말해도 무방할 것이다. 實際로 Heidegger의 實存範疇의 背後에는 그것의 成立根據로서 Dilthey의 生哲學, 특히 解釋學을 생각하지 않을 수 없다. 解釋學이 거기서 由來하는 hermeneuein(解釋하다)은 「事物을 있는 그대로 나타내게 한다」는 現象學과 같은 意味를 가진다. 그렇기 때문에 Heidegger도 “現存在의 現象學은 말의 根源의 意味에 있어서 解釋學이다”⁶⁰⁾고 말한다. 事實 Heidegger에 있어서 現存在의 實存範疇를 드러내는 것은 現象學의 方法에 의하여 可能하지만, 그러나 그것에 앞서 現存在는 本質적으로 存在理解를 가지고 있기 때문에 그것이 可能한 것이다. “단일 우리들이 이것(理解의 作用)을 基礎的인 實存範疇로 解釋한다면, 그것으로써 이 現象(理解)이 現存在의 存在의 根本樣態로 把握되고 있다는 것이 보여진다.”⁶¹⁾ “理解는 現存在 自身の 獨自的인 存在可能的인 實存論的인 存在이다. 다시 말하면, 이 存在(理解)는 그 自身에 관하여, 그 自身과 더불어 있는 存在의 據點(Woran)을 開示한다. …理解는 開示하는 作用으로서 항상 世界內存在의 全體의 根本構造에 該當한다.”⁶²⁾ “世界內存在의 本質的인 企投의 存在方式을 가진 存在者는 그 存在의 構成要素로서 存在理解를 가진다.”⁶³⁾ “理解의 企投作用은 自己를 形成하려는 獨自的인 可能性을 가진다. 理解의 이 形成을 우리는 解釋이라 부른다. …解釋에 있어서 理解는 어떤 다른 것이 되는 것이 아니라, 理解 그 自體가 된다. 解釋은 實存論적으로 理解에 根據하며, 理解가 解釋에 의하여 成立되는 것은 아니다.”⁶⁴⁾ 그리하여 理解에서 解釋으로, 그리고 또다시 言表으로 나아가는 理解의 言語表現에 依해서 存在가 開示되고, 現象學의 世界解釋, 現存在의 實存範疇의 解明이 可能하게 되거와, 이것은 本質적으로 現存在에게 屬해 있는 理解와 解釋의 能力에 根據한다.

그런데 이러한 Heidegger의 解釋學은 Dilthey의 解釋學에 根입은 바 크다. Dilthey는 “外的으로 感性的으로 주어진 符號(Zeichen)로부터 內的인 것을 認識하는 過程을 우리는 理解라고 부른다.”⁶⁵⁾ 人間의 삶, 態度, 言語, 行爲, 制度, 著作 등, 모든 人間精神이 깃들어 있는 것이 바로 理解의 對象이 될 수 있으며, 그 對象이 “持續적으로 固定된 生表出의 그러한 技術의 理解를 우리는 解釋 또는 解說(Auslegung oder Interpretation)이라 부른다.”⁶⁶⁾ 그리하여 그는 “文書(Schrift)안에 包含된 人間의 生存(Dasein)의 遺產(Reste)의 解釋”⁶⁷⁾을 解釋學의 中心課題로 삼았기 때문에, 그에 있어서 解釋學은 歷史記述의 精神科學의 方法論

60) *ibid.*, S. 37.

61) *ibid.*, S. 142ff.

62) *ibid.*, S. 144.

63) *ibid.*, S. 147.

64) *ibid.*, S. 148.

65) Dilthey, W., *Gesammelte Schriften* Bd. V, S. 318.

66) *ibid.*, S. 319.

67) *ibid.*, S. 319.

이 된다.

그러나 解釋學이 方法論이기는 하지만, Heidegger와 Dilthey에 있어서 同一한 것은 아니다. 그들의 哲學理念은 서로 다르다. 前者에 있어서는 現存在의 事實의 實存의 根本構造가 問題이며, 後者에 있어서는 歷史的 所與로서의 具體的 生, 즉 歷史的 世界가 問題이다. 그러기에 G. Misch도 다음과 같이 말한다. “Dilthey가 그것을, 精神科學에 의하여 遂行하는 生의 理解의 基礎라고 생각했던 이 解釋學은, 「現存在의 解釋學」에 해당하는 實存範疇의 分析論」과는 對立한다.”⁶⁸⁾ Dilthey의 “生이 精神科學의 뿌리인 限에 있어서, 그것은 確實히 하나의 것, 人間의인 것이지만, 그러나 그것은 아무런 「存在方式」(Wie des Seins)이 아니라, 오히려 「있는 것이 아니고, 살아 있는 것」의 뿌리이다.”⁶⁹⁾ 따라서 이러한 生에 있어서는 中性的인 「現存在」의 것이 아니라, 個個人的, 내지는 人間的 社會的 生의 聯關이 歷史的으로 나타나 있으며, 거기에서 總體的인 人間的 實存의 統一성과 全體性을 可能하게 하는 構造가 끌어 내어져야 한다.”⁷⁰⁾ 그러나 Heidegger는 「存在와 時間」의 여러 곳에서 Dilthey의 生哲學에 관하여 그것을 높이 評價하면서도, 그것이 存在的이며, 存在論的인 데까지 深化하지 않으면 안된다고 批判한다. 그는 “이 解釋學(現存在의 存在의 解釋學)에는, 그 派生的 方式으로만 「解釋學」이라 불리워지는 것, 즉 歷史記述的 精神科學의 方法論이 根據하고 있으며,”⁷¹⁾ “특히 눈에 띄는 것은, 「生」 그 自體를 하나의 存在方式으로서 存在論的으로 問題삼지 않았다는 것이며, 이것이 原則的 缺陷이라”⁷²⁾고 한다.

그러나 그럼에도 不拘하고 Heidegger가 Dilthey로부터 받은 影響은 方法論으로서의 解釋學 以外에도 思想內容에서도 찾아볼 수 있다. Dilthey는 “生 안에는 다른 一切의 規定을 定礎시켜주는 生의 第一範疇的 規定으로서의 時間性이 內包되어 있으며,”⁷³⁾ “生의 흐름 속에는 生의 時間性의 規定이 內包되어 있다”⁷⁴⁾고 주장한다. 그는 이 時間性을 有限的인 것으로 規定하고 있다. “모든 偉大한 生은 人間을 高次的인 本성에 뿌리박고 있는 感激에서 發生하며,”⁷⁵⁾ “人間의 行爲와 人間의 作品에 대한 모든 種類의 感激은, 그것이 有限性的 意識을 수반할 때만, 健全하다.”⁷⁶⁾ 이와 같이 生이 根源的으로 有限的 時間性에 의하여 構成되고 있다는 Dilthey의 思想은 바로 Heidegger에 있어서 現存在의 存在意味가 時間性이라는 思想과 깊은 聯關性을 가진다.

68) Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, S. 47.

69) *ibid.*, S. 47.

70) *ibid.*, S. 55.

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

72) *ibid.*, S. 46.

73) Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S. 192.

74) *ibid.*, Bd. VII, S. 72.

75) *ibid.*, Bd. V, S. 348.

76) *Ibid.*, Bd. V, CXV.

Ⅲ. 「存在와 時間」의 基本立場

1. 「存在와 時間」의 課題와 轉回

「存在와 時間」의 根本意圖는 “存在의 意味에 대한 물음을 具體적으로 完成시키는 것”⁷⁷⁾이다. 存在는 存在者도 아니며, 單純한 存在者의 存在者性(Seiendheit)도 아니다. 그것은 存在者로 하여금 存在者이게 하는 存在者의 根柢이다. 實際로 Heidegger는 「存在와 時間」에서 現存在의 存在分析論단을 遂行하였지만, 본래 그의 窮極의인 目標은 회랍시대 以來로 高貴한 課題로 남아 있던 存在一般의 意味解明을 現存在라는 人間存在의 根本構造의 分析을 통해서 時間의 地平에서 解明코자 하였다.

存在一般의 意味를 解明하기 위한 Heidegger의 當初의 計劃은 「存在와 時間」에 明示되어 있듯이⁷⁸⁾ 全體는 二部로 되어 있고, 第一部와 第二部는 각각 三篇으로 나누어 진다. 즉 第一部 「現存在를 時間性으로 解釋하는 것과 存在에 대한 물음의 先驗의 地平으로서의 時間의 解明」은 第一篇 「現存在의 豫備的 基礎分析」, 第二篇 「現存在와 時間性」, 그리고 第三篇 「時間과 存在」로 나누어진다. 그리고 第二部 「存在時間性(Temporalität)의 問題提起를 端初로한 存在論史의 現象學的 解體의 概要」는 第一篇 「存在時間性的 問題提起의 前段階로서의 Kant의 圖式論과 時間論」, 第二篇 「Descartes의 cogito sum의 存在論的 基礎와 res cogitans의 問題提起에 있어서의 中世存在論의 繼承」, 그리고 第三篇 「古代 存在論의 現象學的 地盤과 그 限界의 判斷點으로서의 Aristoteles의 時間論」으로 나누어 진다. 그럼에도 不拘하고 既刊의 「存在와 時間」에서는 第一部의 第一篇과 第二篇만이 發表되었을 뿐, 第三篇과 第二部の 全體는 未發刊으로 끝나고 말았다.

第二部の 課題는 現存在의 存在分析을 통하여 그 存在意味를 밝히며, 나아가서 存在理解의 地平으로서의 時間을 解明하는 것이다. 그러나 “存在一般의 意味를 묻는 主導的인 물음에 대한 解答은, 現存在를 時間性으로 解釋한다고 해서 完全히 주어지는 것은 못되며, 기껏해야 이 解答을 얻기 위한 地盤이 마련될데 지나지 않는다.”⁷⁹⁾ 이러한 現存在의 存在分析을 통하여 나아가서 “...現存在가 그것으로부터 一般的으로 어떤 存在같은 것을 막연히 理解하고 解釋하고 있는 그 根源이 바로 時間이라는 것이 밝혀지지 않으며 안된다. 이 時間은 모든 存在理解와 存在解釋의 地平으로서 밝혀지며, 眞正하게 把握되지 않으면 안된다. 이 事實을 明確하게 하기 위해서는 存在를 理解하고 있는 現存在의 存在意味인 時間性을 토대로 存在理解의 地平으로서의 時間의 根源的인 解明이 必要하다.”⁸⁰⁾

77) Sein und Zeit, S. 1.

78) ibid., S. 39ff.

79) ibid., S. 17.

80) ibid., S. 17.

第二部の課題는 第一部에서 導出될 存在時間性을 실마리로한 「存在論史의 現象學的 解體」이다. Heidegger에 따르면 “存在論的 傳承의 解體를 徹底히 遂行함으로써 비로소 存在물음은 그 本質的인 具體性을 인게 된다. 이러한 具體性에 있어서 存在물음은 存在의 意味에 대한 물음이 不可缺하나는 것에 대한 證明을 얻는다.”⁸¹⁾ 그럼에도 不拘하고 결국 그는 第一部의 第三篇과 第二部の 全體를 當初의 計劃대로 體系的으로 遂行하지 못하였다.

그러나 1943년의 「眞理의 本質에 관하여」, 그리고 1949년의 「휴머니즘에 관하여」의 出刊과 더불어 「存在와 時間」에서 提示된 것과는 다른 方法的 方向이 取해 졌다. “存在의 빛속으로 나시는 것을 나는 人間의 脫存(Ek-sistenz)이라 부른다.”⁸²⁾ 이러한 Heidegger 自身の 말은 確實히 主觀性에 立脚한 現存在에서부터 存在으로 向하는 方向과는 달리, 主觀性을 포기하고 存在에서부터 現存在으로 나아가는 方向의 轉換을 나타낸 말이거나, 이 方向轉換을 우리는 轉回(Kehre)라고 부른다. 그러면 Heidegger는 왜 이러한 轉回를 취하지 않을 수 없었는가? “「存在와 時間」을 發刊할 때, 그것의 第一部의 第三篇인 「時間과 存在」의 發表가 保留됨으로써 主觀性을 포기하는 이 다른 思惟를 充分히 遂行하는 것이 물론 어렵게 되었다. 여기서 全體는 反轉한다. 문제되었던 第三篇이 保留된 까닭은, 思惟가 이 轉回를 充分히 言明하는데 도움이 되지 않았고 形而上學의 言語의 도움을 받아서도 그것을 打開하지 못하였기 때문이다. 1930년에 構想하여 講義도 하였으나, 1943년에야 비로소 刊行하게 된 「眞理의 本質에 관하여」라는 講演은 「存在와 時間」에서 「時間과 存在」에의 轉回에 대한 어떤 洞察을 주고 있다. 이 轉回는 「存在와 時間」의 立場의 變更이 아니라, 試圖했던 思惟가 이 轉回에 있어서, 「存在와 時間」이 그것으로부터 經驗되고, 더구나 存在忘却이라는 根本經驗으로부터 經驗되는 次元의 位置에 겨우 到達하는 것이다.”⁸³⁾

우리는 앞에서 轉回에 관한 Heidegger 自身の 말을 들었거나, 「存在와 時間」의 未完成과 直結되는 時間問題만을 고찰하였다. Heidegger는, 앞에서도 言及한 바와같이, 現存在의 存在意味인 時間性을 基盤으로하여 存在一般의 意味解明을 위한 地平으로서의 時間을 解明하고, 이러한 “時間으로부터 存在의 根源的인 意味規定성과 그것의 性格과 樣相, 즉 存在의 存在時間的 規定性(temporale Bestimmtheit)”⁸⁴⁾을 解明하려고 하였다. 왜냐하면 “...存在自體의 解釋이라는 基礎的 存在論的 課題는 그 自體 속에 存在時間性的 檢討를 包含하고 있으며, 存在時間性이라는 問題提起를 解明함으로써 비로소 存在의 意味에 대한 물음의 具體的인 解答이 주어지기”⁸⁵⁾ 때문이다. 그러나 이러한 當初의 計劃은 中斷되고, 現存在의 時間性 만을 解明하는 豫備段階에 머물렀을 뿐, 時間과 存在의 根源的 相關關係의 究明은

81) *ibid.*, S. 26.82) *Über den Humanismus*, S. 13.83) *ibid.*, S. 17.84) *Sein und Zeit*, S. 19.85) *ibid.*, S. 19.

결국 포기되고 말았다. 이러한 결과가 「時間과 存在」의 發表의 保留로 나타난 것이다. 그러면 왜 그는 存在時間性的의 解釋을 포기하였는가? 그는 時間을 地平으로하는 方法의 方向으로써는 存在一般의 把握이 不可能하다는 것을 確認하였기 때문이다. 그의 思惟의 焦點은 存在 自體의 解明에 있지, 결코 手段으로서이 時間解明에 있는 것은 아니기 때문이다.

2. 「存在와 時間」의 現象學的 方法

1) 「現象」의 概念

앞에서도 言及한 바와같이 「存在와 時間」의 主題的 對象은 存在者의 存在 내지는 存在의 意味一般이다. 이러한 存在者로부터 그 存在를 빼어내어 存在自體를 解明하는 것이 存在論의 課題이며, 동시에 「存在와 時間」의 課題이기도 하다. 그러면 이러한 課題를 遂行하기 위하여 Heidegger는 어떠한 方法을 擇하였는가? 그는 歷史的으로 傳承된 存在論의 方法이나, 또는 그와 類似한 方法을 擇하지 않는다. 그럼에도 不拘하고, 存在意味에 대한 물음은 언제나 哲學一般의 根本問題를 함께 묻고 있다. 그때 그 물음은 現象學的으로 묻는다. 現象學的으로 묻는 것은 어떤 立場이나, 方向에 依依해서 묻는 것은 아니다. “現象學이라는 表現은 第一次的으로 方法의 概念을 意味한다. 이것은 哲學的 研究의 諸 對象이 事實的으로 무엇인가(das sachhaltige Was)를 特徵지우는 것이 아니라, 그 對象들이 어떻게(das Wie) 있는가를 特徵지운다.”⁸⁶⁾ 그러므로 現象學이라는 名稱은 「事態 그 自體에도」(zu den Sachen selbst)라고 公式化될 수 있는 하나의 原則을 表現하고 있다.⁸⁷⁾

그러면 「現象學」이라는 概念은 어떠한 概念인가? 이 概念은 「現象」(Phänomen)과 「學」(Logos)이라는 두 概念의 合成語로서 그 語源은 희랍어에 있다. 「現象」(Phänomen)을 意味하는 Phainomenon은, 「스스로를 나타낸다」(sich zeigen)는 意味의 動詞인 Phainesthai에서 나온 말이다. 따라서 Phainomenon은 「스스로를 나타내는 者」(das Sichzeigende, das Offenbare)를 意味하며, Phainesthai 自體는 「白口下에 드러낸다」, 「밝음 속에 가져다 놓는다」를 意味하는 動詞, Phaino의 中動態이다.⁸⁸⁾ 그리고 이 Phaino의 語幹, pha, 즉 phos는 빛, 밝음이며, 거기서 어떤 것이 밝게 될수 있는 것, 즉 거기서 어떤 것이 自己自身에 관하여 보여질 수 있는 것을 意味한다. 그리하여 「現象」의 意味는 「自己自身에 관하여 스스로를 나타내는 것」(das Sich-an-ihm-selbst-zeigende), 또는 「밝게 드러난 것」(das Offenbare)이다.

그리고 Phainomena(Phänomene)—「現象」의 複數—는 白日下에 드러나 있는 것, 빛속으로 가져가진 것, 말하자면, 희랍인들이 때때로 存在者(ta onta)와 同一祝한 것의 總體이

86) ibid., S. 27.

87) ibid., S. 27.

88) 이 中動態는 能動과 受動 사이에 있는 態로서 再歸의인 뜻을 가진다. 즉 어떤 것에서 發生한 行爲가 또다시 그것으로 되돌아가는 動作을 나타낸다.

다. 그런데 存在者는 自己自身이 아닌 것으로서의 自己를 나타낼 可能性을 가진다. 이러한 自己現示는 그 存在者가 「마치 무엇 무엇처럼 보여짐」을 意味하거니와, “이러한 自己現示를 우리는 假象(Scheinen)이라 부른다.”⁸⁹⁾ “그리하여 Phainomenon, 즉 現象이라는 表現은 무엇 무엇처럼 보이는 것(das so Aussehende wie...), 假象的인 것(das Scheinbare), 또는 假象(der Schein)이라는 意味를 가진다.”⁹⁰⁾ 이와같이 Phainomenon은 스스로를 나타내는 것으로서의 「現象」과 假象으로서의 「現象」의 두 가지 意味를 가지고 있거니와, 前者, 즉 根源의 意味에 있어서의 現象은, 後者, 즉 現象의 缺如의 變樣으로서의 假象으로부터 당연히 區別되어야 하며, 假象의 意味도 이 現象의 根源의 意味에 根據해서 비로소 可能하다.

다음으로 「現象」과는 關係가 없지만, 그것과 類似한 表現인 「나타남」(Erscheinung)이 있다. 「病의 나타남」이 여기에 該當된다. 이것은 身體에 나타나는 症狀를 말하는 것이다. 이 症狀는 스스로를 나타내고 있으면서 實은 스스로를 나타내고 있지 않는 어떤 階層을 暗示하고 있다. 이와같이 「나타남」이란, 스스로를 나타내지 않는 어떤 것(가령 病의 根源)이 스스로를 나타내는 것(身體 表面에 나타난 症狀)을 통하여 自己를 告示하는 것(das Sich-melden)이다. 그러므로 “나타난다(Erscheinen)는 스스로를 나타내지 않는 것(ein Sich-nicht-zeigen)이다.”⁹¹⁾ “「나타난다는 것」은 비록 現象의 意味에 있어서 스스로를 나타낸다는 것이 아니라 할지라도, 그것은 무엇에 관하여 스스로를 나타낸다는 것을 根據로 해서 만이 可能하다. 그러나 나타난다는 것을 함께 可能하게 하는 이 스스로를 나타낸다는 것은 나타난다는 것 自身은 아니다. 나타난다는 것은 스스로를 나타낸다는 것을 통해서 自己를 告示하는 것(Sich-melden)이다.”⁹²⁾ 그러므로 “어떤 것이 그 안에서 「나타나 있는」(erscheint)것은, 어떤 것이 그 안에서 告示되고 있는 것, 즉 스스로를 나타내지 않는(sich nicht zeigt)것을 意味한다.”⁹³⁾ “現象—自己自身에 관해서 스스로를 나타내는 것—이란, 어떤 것을 卓越하게 만나게 하는 方式(Begegnisart)이다. 이에 反하여 나타남은 存在者 自身 안에 存在하는 指示關係를 意味한다. 換言하면, 指示하는 것(告示者)은, 그것이 自己自身에 관하여 스스로를 나타낼 때에만, 즉 「現象」일 때만, 그 可能的 機能을 滿足시킬 수 있음을 意味한다.”⁹⁴⁾ 나타남은 때로는 스스로를 나타내지 않는 것으로서의 自己告示로 使用되기도 하고, 때로는 告示하는 것 自體(das Meldende selbst), 즉 스스로를 나타냄에 있어서 스스로를 나타내지 않는 어떤 것을 暗示하는 것((das in seinem Sichzeigen etwas Sich-nicht-

89) Sein und Zeit, S. 29.

90) ibid., S. 29.

91) ibid., S. 29.

92) ibid., S. 29.

93) ibid., S. 30.

94) ibid., S. 31.

Zeigendes anzeigt)으로 사용되기도 하고, 때로는 스스로를 나타내는 것으로서의 現象의 眞正한 意味로 사용되기도 한다. 現象과 나타남은 엄밀히 區別되어야 한다. “現象은 汰코 「나타남」은 아니다, 그러나 모든 나타남은 現象에 依存한다.”⁹⁵⁾ “나타남과 假象은 그 自體가 여러 方式으로 現象 안에 定礎되어 있다. 現象, 假象, 나타남, 單純한 나타남이라는 名稱으로 불리워지는 「여러 現象들」의 混亂된 多樣性은, 現象의 概念이 처음부터 自己自身에 관하여 스스로를 나타내는 것으로 理解될 때 비로소 解決된다.”⁹⁶⁾

우리는 앞에서 「現象」을 「自己自身에 관하여 스스로를 나타내는 것」이라고 規定하였거니와, 이것은 現象의 形式的 一般的인 概念規定에 不過하다. 그런데 「스스로를 나타내는 것」이 存在者인가 또는 存在者의 存在性格인가에 따라 具體的인 現象概念이 달라진다. 스스로를 나타내는 것이 Kant的인 意味에 있어서와같이 經驗的 直觀에 依해서 通路가 열리는 存在者로 理解될 때, 이것을 Heidegger는 通俗的 現象概念(der vulgäre Phänomenbegriff)이라 부른다. 그러나 이것은 現象學的 現象概念(der phänomenologische Phänomenbegriff)과는 다르며, 스스로를 나타내는 것이 存在者의 存在로 理解될 때, 비로소 現象學的 現象概念이 發生한다.

2) 「logos」의 概念

Heidegger에 따르면, logos의 概念은 Platon과 Aristoteles에 의하여 여러 뜻으로 사용되고 있다고 한다. 이러한 多樣한 뜻들은 logos의 하나의 根本意味에서 導出되지 않았다는 것을 보여준다. 특히 後世의 哲學이 logos를 理性, 判斷, 概念, 定義, 理由, 關係 등으로 多樣하게 제멋대로 解釋한 것은 logos의 本來의 뜻을 隱蔽하는 것이라고 한다. 그러나 logos의 根本意味를 말(Rede)이라고 할 때, 文字 그대로의 이 번역은 말 自體가 意味하는 바를 비로소 만족스럽게 規定하고 있다는 것이다. 그리하여 그는 말로서의 logos는 deloun, 즉 말 안에 包含되어 있는 말의 內容을 밝히는 것을 意味하며, logos에 대한 Aristoteles의 見解를 빌려, 말의 機能을 보다 銳利하게 表現하여 apophainesthai라고 한다. “logos란 어떤 것을 보이게 한다(phainesthai), 즉 말의 內容을, 특히 말하는 者(媒體)에 대하여, 내지는 서로 말하는 者들에 대하여 보이게 하는 것이다. 말은 말의 內容 그 自體로부터(apo) 「보이게 한다」. 말(apophansis)에 있어서는, 그 말이 참인 限에 있어서, 이야기되고 있는 것(das, was geredet ist)은 그것에 관하여 이야기되는 것으로부터(aus dem, worüber geredet wird) 길어 내어(geschöpft sein)져야하기 때문에, 말하는 傳達은, 이야기된 것 안에서 이야기된 內容을 밝혀서 他人에게 알기 쉽게 한다. 이것이 apophansis로서의 logos의 構造이다.”⁹⁷⁾

그리고 apophansis로서의 logos의 機能은 무엇을 指示하면서 보이게 하는 것이기 때문에,

95) ibid., S. 30.

96) ibid., S. 31.

97) ibid., S. 32.

logos는 Synthesis(綜合)의 構造形式을 가질 수 있다. 그러나 여기서 말하는 綜合은 여러 表象의 結合이나, 心理的 現象의 處理를 意味하는 것이 아니다. 여기서 말하는 syn은 純粹한 言表的 意味를 가지며, 어떤 것(主語)을 어떤 것(述語)과 함께 結合시켜서, 어떤 것을 어떤 것으로 보이게 하는 것을 意味한다. 또한 logos는 보이게 하는 것이기 때문에, 그것은 眞理의 問題와 結付된다. 그러나 여기서 말하는 眞理는 根源的 意味에 있어서의 aletheia를 意味하기 때문에, 合致(Übereinstimmung)라는 構成的 眞理에서 解放되는 것이 重要하다. “aletheuein으로서의 logos가 「참이라는 것」(das Wahrsein)은 그것에 관하여 이야기되고 있는 存在者를 apophainesthai로서의 legein(말한다) 안에서 그 隱蔽性으로부터 끌어내어서 隱蔽되지 않은 것(alethes)으로서의 存在者를 보이게 하는 것, 즉 發見하는 것(덮개를 벗기는 것)을 말한다. 마찬가지로 pseudesthai로서의 「거짓이라는 것」(das Falschsein)은 덮개를 하다는 意味에 있어서 속이라는 意味이며, 즉 (보이는 방식에 있어서 어떤 것 앞에 어떤 것을 놓으며, 그렇게 함으로써 어떤 것을 그것이 아닌 것으로서 내놓음(ausgeben)을 意味한다.”⁹⁸⁾ 이러한 aletheia로서의 眞理觀은 始終一貫 Heidegger의 思索의 根幹을 이루고 있다.

나아가서 logos는 어떤 것을 端的으로 보이게 하며, 存在者를 認知시키는 機能을 가지고 있기 때문에, 그것은 理性을 意味할 수 있다. 또한 logos는 legein의 意味 뿐만 아니라, legomenon, 즉 提示된 것 自體의 意味로도 使用되기 때문에, 그리고 이 提示된 것은 基體(hupokeimenon)로서 根柢에 놓여있기 때문에, legomenon으로서의 logos는 根據, 理由를 意味한다. 그리고 legomenon으로서의 logos는 어떤 것으로서 말이 걸려진 것(das Angesp-rochene), 어떤 것과의 關係에 있어서 보여진 것을 意味할 수 있기 때문에, logos는 關係의 意味를 가진다.

3) 「現象學」의 概念

지금까지 우리는 「現象」과 「logos」의 概念을 각각 考察하였거니와, 이제 우리는 이 兩概念의 綜合인 「現象學」의 概念을 考察하고자 한다. “現象學이라는 表現은 희랍적으로는 legein ta phainomena로 公式化된다. 그러나 그때 legein은 apophainesthai를 意味한다. 그리하여 現象學은 apophainesthai ta phainomena, 즉 스스로를 나타내는 것을, 그것이 자기 自身으로부터 스스로를 나타내게끔 자기自身으로부터 보이게하는 것(Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen)을 말한다. 이것이 現象學이라는 名稱에 주어진 研究의 形式的 意味이다. 그리하여 이것은 앞서 公式化된 「事態 自體에로」라는 原則의 表現 以外の 아무 것도 아니다.”⁹⁹⁾

앞에서도 言及한 바 있지만, “「現象學」은 그 對象을 말하는 것도 아니며, 그 名稱은 研

98) *ibid.*, S. 33.

99) *ibid.*, S. 34.

究의 事態性을 特徵지우는 것도 아니다. 이 現象學이라는 말은 이 學問에 있어서 取扱되어야 하는 것(對象)의 提示方式과 取扱方式에 대하여 解明할 뿐이다.”¹⁰⁰⁾

그러면 現象學이 보이게 하는 것은 무엇이며, 무엇을 提示해야 하는가? 그것은 우선 대개는 스스로를 나타내지 않는 것이며, 우선 대개는 스스로를 나타내는 것과는 反對로 隱蔽되어 있거나, 덮혀있거나, 또는 僞裝되어 있다. 그러나 그것은 동시에 우선 대개는 스스로를 나타내는 것에 本質적으로 屬해 있으며, 그것의 意味와 根據를 이루고 있다. 그것은 存在者의 存在이다. 이 存在은 오늘날 忘却되어 불어지지 않을 程度로 隱蔽되어 있다. 따라서 自己自身에 관하여 스스로를 나타내는 것이라는 形式的 概念은, 이 스스로를 나타내는 것을 存在者로 理解할 때는, 通俗의 現象概念을 讓게되지만, 그것을 存在者의 存在로 理解할 때는, 여기서 現象學的 現象概念이 나온다. “現象의 現象學的 概念은 스스로를 나타내는 것으로서의 存在者의 存在, 存在의 意味, 存在의 變化와 派生을 意味한다.”¹⁰¹⁾ 따라서 “現象學은 存在論의 主題가 되어야 할 것의 接近方式과 그것을 證示하는 規定方式이다. 存在論은 오직 現象學으로서만 可能하다.”¹⁰²⁾

그러나 存在의 現象에는 隱蔽가 따르기 마련이다. 現象은 一般的으로 未發見이라는 意味에 있어서 숨겨져 있을 수도 있으며, 또는 以前에 한번 發見되었다가 또다시 埋沒될 때도 있다. 또한 隱蔽는 全面的일 수도 있고, 一部가 假象의 形態로서 나타날 때도 있다. 그리고 그것은 二重의 可能性, 즉 偶然的 隱蔽와 必然的 隱蔽를 가진다. 이 必然的 隱蔽는 發見된 것의 存立方式 안에 隱蔽에의 必然的 傾向이 깃들어 있는 경우이다.

그러하여 內容적으로 “現象學은 存在者의 存在의 學問—存在論이다.”¹⁰³⁾ 그러나 이러한 存在論의 課題로부터 하나의 先行的이며 豫備적으로 要求되는 課題가 發生한다. 그것은 存在의 存在論적으로 卓越한 存在者, 즉 現存在을 主題로 하는 基礎存在論의 課題이다. 現存在이라는 存在者의 存在를 우선 現象學的으로 解明하고, 이 解明을 基礎로하여 存在一般의 意味解明에도 나아가야 한다. 그러나 現存在의 存在의 現象學的 解明은 方法的으로 解釋學(Hermeneutik)¹⁰⁴⁾이다. “現存在의 現象學이라는 logos는 hermeneuein(解釋하다)의 性格을 가지며, 이 hermeneuein에 의해서 現存在 自身에 屬해 있는 存在理解에 대하여, 存在의 本來的 意味와 現存在에게 固有한 存在의 根本構造가 告示된다. 現存在의 現象學은 말의

100) *ibid.*, S. 34ff.

101) *ibid.*, S. 35.

102) *ibid.*, S. 35.

103) *ibid.*, S. 37.

104) 文獻 解釋의 技術을 意味하는 解釋學을 重要視한 사람은 Dilthey이다. 그는 이 解釋學에서 精神科學의 基礎의 方法的 意義를 認定하고, 哲學의 方法을 解釋學의 方法이라고 하였다. Heidegger는 그의 基礎存在論의 方法을 Husserl의 現象學을 Dilthey의 解釋學의 方法에 連結시켜서 解釋學的 現象學이라고 規定하고 있다.

105) *Sin und Zeit*, S. 37.

根源的 意味에 있어서 解釋學이며, 이것에 依하여 解釋의 일이 알려진다.”¹⁰⁵⁾ 그리하여 Heidegger의 現象學은 解釋學的 現象學이다. 이것은 現存在의 實存論의 分析論으로 展開될 뿐만 아니라, 現存在的이 아닌 存在者의 探究를 위한 地平을 여는 限에 있어서 모든 存在論의 探究의 可能性의 制約 내지는 基礎가 된다. “存在論과 現象學은 哲學의 다른 諸 學科와 並列해 있는 두개의 서로 다른 部門은 아니다. 이 兩者의 名稱은 哲學 그 自體를 對象과 그 對象을 다루는 방식에 따라 特徵지우고 있다. 哲學은 現存在의 解釋學에서 出發하는 普遍的 現象學的 存在論이며, 이 解釋學은 實存의 分析論으로서 모든 哲學의 물음의 실마리의 끝을, 그 물음이 거기서 發源하며, 또 거기서 되돌아가는 그 곳에다 굳게 묶어두고 있다.”¹⁰⁶⁾

參 考 文 獻

- Heidegger, M., Gesamtausgabe Bd. 1, Frankfurt, 1978.
 Heidegger, M., Sein und Zeit, 1. Hälfte, Halle a.d.S./1927.
 Heidegger, M., Kant und das Problem der Metaphysik, 2. Aufl., Frankfurt, 1951.
 Heidegger, M., Vom Wesen des Grundes, 4. Aufl., Frankfurt, 1955.
 Heidegger, M., Vom Wesen der Wahrheit, 3. Aufl., Frankfurt, 1954.
 Heidegger, M., Was ist Metaphysik? 7. Aufl., Frankfurt, 1949.
 Heidegger, M., Platons Lehre von der Wahrheit, 2. Aufl., Bern, 1954.
 Heidegger, M., Über den Humanismus, Frankfurt, 1949.
 Heidegger, M., Holzwege, 3. Aufl., Frankfurt, 1957.
 Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1953.
 Heidegger, M., Der Satz vom Grund, 2. Aufl., Tübingen, 1958.
 Heidegger, M., Identität und Differenz, 2. Aufl., Tübingen, 1957.
 Heidegger, M., Unterwegs zur Sprache, Tübingen, 1959.
 Heidegger, M., Gelassenheit, 3. Aufl., Tübingen, 1959.
 Heidegger, M., Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969.
 Dilthey, W., Gesammelte Schriften Bd. V, 2. Aufl., Stuttgart, 1957.
 Dilthey, W., Gesammelte Schriften Bd. VII, 2. Aufl., Stuttgart, 1957.
 Hühnerfeld, P., Im Sachen Heideggers, Hamburg, 1961.
 Knittermeyer, H., Die Philosophie der Existenz, Wien, 1952.

106) *ibid.*, S. 38.

Landgrebe, L., Philosophie der Gegenwart, Frankfurt, 1958.

Misch, G., Lebensphilosophie und Phänomenologie, 2. Aufl., Leipzig und Berlin, 1931.

Pöggeler, O., Der Denkweg Martin Heideggers, Tübingen, 1963.

《Zusammenfassung》

Über 'Sein und Zeit' Martin Heideggers (1-1)

von Sang-Jin Ahn

I

Heideggers Philosophie stellt im Unterschied zur Existenzphilosophie eine neue Ontologie dar. Er destruiert die überlieferte Metaphysik durch seine eigene 'ontologische Differenz' und erhellt den Sinn des Seins selbst. Auf der Suche nach dem Sein mußte er sich mit der Fundamentalontologie befassen, die nach dem Seinssinn des menschlichen Daseins fragt. Denn dieses Dasein allein ist der Leitfaden für die Sinnerhellung des Seins überhaupt. Diese Abhandlung behandelt die Einleitung und den ersten Abschnitt (bis zur Sorge als der Seinsganzheit des Daseins) des ersten Teils in *Sein und Zeit*.

II

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (1914). Diese Dissertation Heideggers setzt sich kritisch vom Standpunkt des Logismus aus mit der Urteilslehre der Psychologen wie W. Wundt, H. Maier, F. Brentano, A. Marty und T. Lipps auseinander.

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915). Diese Habilitationsschrift Heideggers versucht die Schrift des Duns Scotus, *Grammatica speculativa modi significandi* als Bedeutungslehre aufzufassen. Um die Bedeutungslehre zu erhellen, befaßt sich Heidegger zuerst mit der Kategorienlehre. Darum wird im ersten Teil die Kategorienlehre auf Grund der Transzendentalien dargestellt. Und im zweiten Teil wird die Bedeutungslehre dargestellt, in der sowohl der "Modus significandi activus" als subjektiver Aspekt des Sinns als auch der "Modus significandi passivus" als objektiver Aspekt des Sinns behandelt werden.

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1915). Diese Schrift ist die Probevorlesung Heideggers, die 1915 in Freiburg gehalten wurde. In dieser Schrift wird die physikalische Zeit als Mittel zur Messung der materiellen Bewegungen und die geschichtliche Zeit als die Verdichtung—Kristallisation—einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivierung erklärt.

Der Schluß von der Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916). Dieser

Schluß ist der erweitert zugefügte Teil der Habilitationsschrift von Heidegger. Diese Schrift stellt den Annäherungsversuch zu den ursprünglichen Kategorien dar, während all die vorherigen Schriften auf dem erkenntnistheoretischen logischen Standpunkt des Neukantianers beruhen. Sie weist schon auf die Ontologie des späteren Heidegger hin. Heideggers Fundamentalontologie ist die phänomenologische hermeneutische. Sowohl Phänomenologie als auch Hermeneutik sind ein methodischer Begriff, und Ontologie ein gegenständlicher Begriff. Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* weist den Einfluß der Phänomenologie Husserls und den der Hermeneutik Diltheys auf.

III

In *Sein und Zeit* versucht Heidegger den Sinns des Seins überhaupt durch die existenziale ontologische Analytik des Daseins zu erhellen. Aber er blieb darin nur bei der Analytik. Er verändert das methodische Verfahren, von der Existenz zum Sein zu erreichen und versucht vom Sein her die Existenz zu erhellen. Wir nennen diese methodische Veränderung die "Kehre". Diese Kehre stellt keine Standpunktveränderung seines früheren Denkens dar, sondern in ihr wird dieses Denken vielmehr vertieft.

In *Sein und Zeit* wurde die phänomenologische Methode angewendet. Die Phänomenologie besagt "apophainestihai ta phainomena" d.h. "das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen". Die Bezeichnung "Phänomenologie" gibt nur den Aufschluß über "das Wie der Aufweisung und Behandlungsart dessen, was in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll." Ihr Gegenstand ist das Sein des Seienden.