

# 實存의超越問題

朴相鉉

(一)

現代의 實存哲學의 立場에서의 우리의 哲學的思惟는 언제나 歷史的現實世界안에 實存하는 具體的 行爲的 人間存在를 焦點으로 하여 움직이는 現實의 歷史的〈狀況〉(Situation)을 地盤으로 삼으면서 現實世界의 存在問題를 探求하지 않으면 안될 것이다.

〈칼·야스페루스〉(Karl Jaspers)는 그의 著 〈理性과 實存〉(Vernunft und Existenz, 1935)에서 모름지기 우리의 哲學的思惟(Philosophieren)는 어떤 形態로 나타나는 非理性的인 것, 反理性的인 것을 理性에 의하여 形成(合理化)하려는 努力이라 하겠으나, 그러나 그러한 努力에도 불구하고 도저히 克服될 수 없는 非理性的인 것이 있다는 事實性(Tatsache)을 是認하지 않을 수 없음을 말했다. 이것은 무엇을 말하는가? 그것은 즉 우리의 歷史的現實의 狀況이 본래 理性的인 것과 非理性的인 것, 말하자면 論理와 直觀, 知性과 感性, 主體와 客體, 必然과 自由, 合理와 非合理와의 矛盾 對立의 現實임을 示唆하는 것이라 하겠다. 생각하면 矛盾의 對立은 마땅히 綜合 統一되어져야 할 것이 아닌가? 그러나 不幸하게도 現實의 對立 分裂의 狀態 그대로가 날로 激烈하게 계속되어 감에 따라서 現代人間의 精神의 不安意識은 더욱 深刻해지지 않을 수 없다. 이러한 事實이 바로 헤에겔 哲學의 没落과 아울러 十九세기 후반 이래 오늘의 世界史的 狀況에 이르는 동안 우리의 哲學的思惟의 避할 수 없는 雾圍氣氛인 동시에 地盤이기도 한 것이다.

도리어 생각하면 哲學思想의 變遷에 따라 事實에 있어서 理性的인 것과 非理性的인 것은 서로 對立했다. 그런데 古代 豪傑의 〈파르메니데스〉나 〈헤라클라이토스〉에서 始源해서 近代의 〈페카르트〉의 cogito ergo sum의 命題를 거쳐서 〈칸트〉의 先驗哲學이나 〈헤에겔〉의 絶對觀念論의 哲學에 이르는 동안 西歐의 傳統的인 哲學의 입장은 실로 〈思惟와 存在와의 一致〉를 바탕으로 하는 〈理性의 精神〉, 〈理性의 自由〉만을 너무나 禮讚하고 重視했다. 따라서 그 결과로서는例컨대 〈칸트〉의 批判主義에서 보는바와 같이 自然을 認識하는 意識은 언제나 理性의 自己反省을 통하여 思惟한다는 意識으로서 〈生產的構

## 哲學論究

想力》(Einbildungskraft)을 是認할 만큼 그것은 〈自然〉을, 〈存在〉를 構成할 수 있는 〈意識一般〉(Bewusstsein überhaupt)이었다. 또는 〈해에겔〉의 哲學에서 보는 바와같이 人間의 理性은 歷史의 辨證法的 發展過程을 통하여 自己가 自己 스스로를 自覺할 수 있는 〈絕對精神〉이었다. 이러한 近代精神의 知性의 傳統에 抗拒對立하는 것이 바로 非理性的인 것의 事實이라고 말하지 않을 수 없다.

이에 앤스페루스는 〈理性〉과 〈實存〉의 兩極은 分離해서 생각할 수 없음을 力說했다. 實存 없는 理性은 다만 意識에 있어서의 하나의 知的運動에 지나지 않기 때문에 理性은 歷史性이 없는 知的普遍者의 立場으로 물려가게 되는 것이고 이와는 反對로 또한 理性 없는 實存은 感情, 體驗, 衝動에 依據하느니 만큼 그것은 다만 盲目的, 暴力的인 것에 지나지 아니한다는 것이다.

그러므로 그는 實存은 理性에 의하여서만 밝혀지며 理性은 實存에 의하여서만 그 内容을 가지게 된다는 것을 주장했다.

앤스페루스에 의하면 人間은 언제나 歷史的 社會的 狀況안에 있는 存在로서 人間의 存在樣相은 〈狀況內 存在〉(In-Situation-Sein)이다.

따라서 哲學한다(Philosophieren)는 것은 언제 歷史的 狀況안에 있는 〈可能的 實存〉(mögliche Existenz)에서 부터 哲學한다는<sup>(1)</sup> 것을 意味했다.

앤스페루스의 實存哲學의 根本課題는 어디까지나 〈存在의 探求〉(das Suchen des Seins) 말하자면 〈存在解明〉(Seinserhellung)<sup>(2)</sup>인데 哲學한다는 것은 그 方法으로서는 〈超越하는 것〉(Transzendieren)임을 意味했다.

일찌기 키에르케골은 人間은 本質的으로 實存한다(existieren)<sup>(3)</sup>——이것이 모든 人間의 運命이다<sup>(4)</sup>라고까지 強調했다. 그러면 實存한다는 것은 과연 어여쁜 것인가를 깊히吟味하지 않으면 안 될 것이다.

키에르케골은 그著 〈죽음에 이르는 病〉에서 〈人間은 精神이다. 精神은 무엇인가? 精神은 自己이다. 自己는 무엇인가? 自己(Selbst)는 自己自身에 關係하는 關係이다.〉<sup>(5)</sup>라고 지적했다.

이때 〈自己自身에 關係한다〉는 것은 말할 것도 없이 實存한다는의 自己關係의이며 自覺的이라는 根本性格을 나타낸 것이다. 自己自身(Sich selbst)에의 關心——自己의 存在可能에의 關心 즉 自覺的 實存은 키에르케골에서 뿐 아니라 그것은 一般的으로 實存哲學의 根本特徵이기도 한 것이다.

생각하면 現實에 實存하면서 存在可能한 個體的인 自己가 自己自身에 關係

(1) Karl Jaspers; Philosophie, I.S. 4.

(2) a.a.O., S. 6.

(3) S. Kierkegaard; Philosophische Brocken, I.S. 166.

(4) a.a.O., S. 185.

(5) S. Kierkegaard; Die Krankheit zum Tode, S. 10.

## 實存의 超越問題

한다고 할 때 그것은 自己가 自己의 根據를 물는다는 것, 말하자면 自己가 自己의 根據에로超越한다는 것을 意味한다. 실로 實存한다는 것은 끊임없이 自己自身을 脫出한다는 것——超越(Transzendenz, Transzenden) 한다는 것을 말한다. 이렇듯 脱我(Ausser-sich, Ekstasis)——超越하는 實存은 언제나 個體的이요 主體的인 自覺的 實存이 아니면 안된다.

이러한 自覺的 實存의 各自性(jemeinigkeit)——主體性(Subjektivität)은 어떠한 理性的思惟의 對象이 될 수 없음은 더 말할 것도 없거니와 또한 혹은 그것이例컨대 헤에겔 哲學에 있어서의 思辨(Spekulation)에 의한 合理性에 어떠한 論理的 體系속에도 吸收되어질 수 없다. 모름지기 人間的存在를 實存이라고 規定한 것은 人間的存在를 다른 存在者例컨대 事物——自然이라든가 또는 道具的存在와 斷然 区別하기 위한 것이기도 하다.

하이데거는 現存(Dasein) 즉 人間的存在者와 物在者(Vorhandenes)와 用在者(Zuhandenes)와의 区別을 하면서 특히 現存在의〈存在〉를 〈實存〉(Existenz)이라고 했다.

야스페루스는 〈可能的 實存〉(mögliche Existenz)과 經驗的 現存在와를 区別했고 사르트르는 〈即自〉(l'être en soi)와 〈特自〉(l'être pour soi)와를 区別하면서 對自(實存)의 自由를 力說했다. 이렇듯 實存이란 말이 人間的存在를 가리키고 있느니 만큼 人間에 대한 어떠한 本質을 생각하기에 앞서서 우선 實存의 性格을 철저히 밝혀둘 필요가 있다.

西歐의 傳承의인 哲學은 오랫동안 이러한 人間의 實存의 事實을 忘却한 어떠한 普遍者(一般者)의 立場에 입각해서 哲學의 論理와 體系性의 整合性만에 너무나 置重하는 傾向을 이루었다고 말할 수 있지 않을까? 그것은 端的으로 말해서 人間의 〈本質〉 또는 〈本性〉을 形而上學的 立場에서 여러가지로 規定지었음을 알 수 있거니와 그것은 드디어 實存의 立場을 離脫한 客體的 形而上學의 意義를 가지게 되는 결과에 도달했을 뿐이라고 하겠다.

가령 人間의 存在를 가리켜서 〈호모·사피엔스〉(homo sapiens) 혹은 〈호모·바벨〉(homo faber)이라고 規定지을 수 있다 하더라도 그것들은 모두 主體的인 實存의 立場이 아니었다고 말할 수 있지 않을까?

實存(Existenz)은 그 말의 語源이 원래 〈밖에〉(ex)와 〈서다〉(sistere)의 合成語로 되어있듯이 一定한 歷史的 狀況 속에서 實存하는 〈나〉는 나自身 밖으로 脱自——超越하는 自由를 가지고 있다고 말하지 않으면 안된다. 하이데거는 이렇게 脱自하는 實存을 그著 〈存在와 時間〉에서는 〈關心〉(Sorge)<sup>(6)</sup>이라고 불렀고 第2次 世界大戰 이후 발표한 여러 著作에서는 그것을 특히 〈脫自〉(Ek-sistenz)라고 고쳐 쓰기 까지했다.

(6) Heidegger; Sein und Zeit, S. 180.

人間의 實存이 처음부터 脫自性을 가지고 있는 동시에 또한 各自性(個別性——個體)을 지니고 있음은 否認할 수 없는 原本的인 <事實>(Tatsche)이라고 말하지 않으면 안된다. 이러한 事實을 어떠한 本質概念으로써 演繹해 본다든가 혹은 어떠한 存在理由를 推理해 본다든가 하는 여러가지 試圖는 모두 無益한 失敗로 돌아 갈 것이 分明한 일이다. 나는 實存한다 할 때 그것은 이 事實의 背後에 미리 아무런 一般者나 普遍者를 豐想하지 아니한 입장임을 말한다.

사르트르가 <實存主義는 휴머니즘이다>에서 <實存은 本質에 先行한다(précéder)>라고 말한것 같이 실로 人間의 實存의 事實이야말로 自己가 自己自身의 存在可能에 關心한다. 즉 自己超越——脫我한다는 自覺的 主體性을明白히 表現하는 것이라고 하겠다.

그런고로 우리는 언제나 歷史的狀況속에서 自己自身의 實在的 行爲的 事實에 直面하면서 哲學하지 않으면 안될 것이다.

實存의 行爲的 事實을 어떠한 理念이나 法則 혹은 論理로써 統制 또는 構成하려는 主知主義的 態度를 拂拭하고 어디까지나 事實 그대로를 直視하면서 自己自身에로의 關心 즉 自己 밖에로超越하는 自己의 實存을 解明하는 길을 찾아야 할 것이 아닐까?

## (二)

事實에 있어서 우리는 歷史的 現實世界안에 내던어진 存在로서 동시에 現實에 直面하여 自己를 否定(超越)하는 自覺的 實存이다. 하이ектив는 이러한 實存의 事實性(Faktisität)을 가리켜서 世界內存在(In-der-Welt-sein)로서의 現存在(Dasein)의 <被投性>(Geworfenheit)이라고 불렀다. 그런데 現存在의 被投性은 언제나 동시에 自己超越의 未來에로의 <投企>(Entwurf)와 結聯되어 있는 까닭에 <被投的投企>(geworfener Entwurf)라고 했다.

그것은 즉 自己의 存在에 關心하는(es geht um) 現存在가 世界內存在로서 <世界안에 이미 存在하면서 自己를超越하는 것>(Sich-Vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt)<sup>(7)</sup>임을 말한다. 하이ектив의 基礎的 存在論의 立場에 의하면 人間의 存在인 <現存在>(Dasein)는 이미 日常性에 있어서 世界內存在로서 世界안에 被投되어져 있으면서 自己의 存在를 理解 投企하는 自由를 가지고 있음을 示唆했다. 그런데 日常性에 있어서는 이러한 實存의 自由가 은폐되어진 채 대개 그저 自己의 存在를 漠然(implizite)하게 理解하고 있을 뿐이라 했다.

그는 이러한 漠然한 <存在理解>(Seinsverständnis)를 가지고 있는 日常的인

(7) Heidegger: Sein u. Zeit, S. 192.

## 實存의 超越問題

自己를 가리켜서 世界안에 〈頽落〉(Verfallen)<sup>(8)</sup>된 非本來的 自己(das uneigentliche selbst)라고 주장했다.

하이데가는 現存在의 存在樣相에 있어서의 非本來性과 本來性(Eigentlichkeit)을 區別하면서 所謂 本來的自己(das eigentliche selbst)로서의 實存의 超越은 自己自身의 〈죽음에의 存在〉(Sein zum Tode)로서의 實存可能을 先驅的(vorlaufende)으로 〈決意〉(Entschlossenheit)<sup>(9)</sup>하는 〈狀況〉(Situation)에서 이 루어진다는 것이다. 생각하면 하이데가의 現存在는 日常性과 本來性과의 結合에서 實存可能한 것이라고 말하지 않으면 안된다. 그런데 現存在의 實存이 被投的 投企로서 日常性에서 直接 無媒介的으로 本來的 自己로서의 實存可能에 도달한다는 것은 實存의 主觀的 內在的 超越 즉 파토스的 超越에 머무렀을 뿐이라고 말할 수 밖에 없다.

이렇듯 現存在가 自己自身의 죽음에로의 實存可能의 不安(Angst)의 狀況에서 비로소 實存의 本來的 自己에로 超越할 수 있다고 주장했지만 그것은 다만 有限的 時間性(Zeitlichkeit)의 地平(Horizont)의 脫自的統一 속에 包含되어지는 主觀的 內在的인 파토스的 超越性에 머무렸다고 하겠다. 따라서 그가 말하는 죽음에 대한 先驅的決意도 결국 죽음을 存在論的(ontologisch)으로 理解하는데 그쳤다고 말할 수 밖에 없다.

여기에서 우리는 하이데가의 實存의 超越問題를 좀더 깊히 吟味해 볼 필요가 있다.

〈存在와 時間〉에서는 世界內存在인 現存在에 대한 實存論의 分析을 통하여 被投的投企로서의 實存의 〈關心〉(Sorge) 자체로부터 오는 〈良心〉(Gewissen)의 부름에 應하여 죽음에의 先驅的決意에 의한 本來的 自己에로의 超越이 實存可能하다 함을 分析했던 것이다. 그리고 現存在의 存在의 意味는 脫自的 有限的 時間性임을 밝혔다. 人間의 現存在는 日常性에 있어서 世界內存在로서 그것의 被投性에 주저 앉아서 〈世人〉으로서 頽落하고 있지만 죽음에의 不安에 있어서 自己의 죽음을 先驅的으로 決意投企함에서 비로소 本來的 自己에로 〈到來〉(Zukunft)한다는 것이다. 그러나 이러한 現存在의 存在에로의 投企 즉 本來的 自己에로의 到來는 被投的投企인 만큼 이미 〈既在〉(Gewesen)하고 있지 않으면 안된다. 따라서 그것은 現存在가 自己存在에 關心하는 世界內存在로서 日常性으로부터 本來的 自己에로 〈現成〉(Gegenwärtigen)하는 것이라고 말하지 않으면 안된다. 이리하여 現存在의 存在의 意味인 有限的 時間性은 요컨대 〈既在하면서 現成하는 到來〉(gewesend-gegenwärtigende Zukunft)이다. 이렇듯 〈時熟하는〉(zeitigen) 時間性은 有限的인 脫自性

(8) a.a. O.S. 175.

(9) a.a. O.S. 298.

## 哲學論究

(Ekstasen)<sup>(10)</sup>을 나타내고 있다. 그러나 하이데거의 時間論의 立場에서는 有  
限的인 現存在의 世界內存在로서의 被投性 또는 <狀態性>(Befindlichkeit)과  
投企 또는 <理解>(Verstehen)와의 同次元에 있어서 어디까지나 實存의 自己  
關心, 自己超越, 自己投企의 實存可能 즉 實存의 파토스的超越이 강조되었다  
고 하겠다.

그러므로 그는 <存在와 時間>에서는 哲學한다는 것을 가리켜서 現存在의  
存在理解의 <徹底化>(Radikalisierung)<sup>(11)</sup>라고 까지 말했던 것이다.

그러나 하이데거는 轉向 후에는 <存在와 時間>에서와 같이 現存在의 存在  
理解로부터 存在 자체에로의 實存論의 分析의 方向으로 轉向하여 거꾸로 存在  
자체로부터 現存在에로의 方向에 立脚하여 存在論의 地平에서 超越的으로 自  
覺하는 實存의 <脫自> 자체가 바로 存在 자체가 된다는 것을 肯定했던 것인  
다. 그것은 무엇을 말하는 것일까?

생각하면 아직까지 죽음에의 存在可能 즉 <不可能의 可能>을 先驅的으로  
覺悟理解하는 實存의 不安의 <파도스>가 아무런 媒介도 없이 直接的으로  
<存在>자체, <超越>자체에로 飛躍해버린 脱自(Ek-sistenz) 자체를 力說하는  
하이데거의 轉向後의 哲學的 思索의 立場은 그도 지적했듯이 조용히 存在의  
소리에 聽從할려는 詩作的 思惟의 立場이라고 말할 수 있다. 端的으로 말해서  
轉向後의 하이데거에 의하면 脱自로서의 實存은 無의 不安도 없이 처음부터  
<存在>속에 내던져진 狀況에서 <覺悟>나 <선택>도 없이 오로지 存在의 真理  
의 牧者로서 諦念的인 靜寂속에서 存在 자체 世界자체를 思惟<詩作>한다고 하  
겠다. 그가 말하는 現存在의 <世界內存在>는 이제 그야말로 <存在內存在>라  
고나 할만큼 <存在>자체만을 積極的으로 肯定하는 것이다.

이리하여 하이데거의 轉向後의 哲學的思惟의 立場은 現代의 實存主義者들  
의 主體性的 立場과 비교해 볼 때 그 거리가 너무나 멀어져가는 느낌을 줄 만  
큼 일종의 神秘主義的 또는 靜寂主義(Quietism)的 觀念性을 나타내고 있다고  
말하지 않으면 안된다.

물론 그가 의치는 歷史的運命의 肯定, 그 조용한 謐念이 實存의 어떠한 投  
企나 自由를 전연 拒否했다는 것은 아니다. 그러나 實存의 根源的性格이라고  
말할 수 있는 <決態> <超越> <自由>——이러한 主體性을 是認하면서도 存在  
의 真理의 牧者로서의 詩作的 思惟의 <脫自> 즉 <超越자체>만을 그렇게도  
내세워야만 할 그 理由를 우리는 거듭 물고 싶은 것이다.

아무리 해도 그가 實存의 決斷이나 自由 보다도 <必然>과 <運命>을 보다 더  
詩作<思惟>한다는 事實을 否認할 수는 없을 것이다.

(10) a.a.O.S. 329.

(11) a.a.O.S. 15.

## 實存의 超越問題

생각하면 實存의 超越에 있어서 우리가 물고져 하는 것은 언제나 <……에로의 超越> 말하자면 自己超越의 方位가 어떠한가를 問題삼지 않으면 안될 것이다. 그런데 하이데가는 그 基礎的存在論에 있어서는 現存在의 <存在者>로부터 <存在> 자체에로의 實存의 <超越>을 實存論的으로 分析했다. 이에 實存의 超越은 죽음에의 不安意識인 <無>의 根源的 經驗을 媒介로하여 世界內存在로서의 現存在인 人間의 存在者가 自己의 <存在>를 <世界>를 投企 理解한다는 것을 意味했다. 이에 하이데가의 實存의 有限的인 自己 자체에로의 超越은 언제나 <無性>(Nichtigkeit)에 根據되어 있음을 알 수 있다. 世界內存在인 現存在가 죽음의 不安이란 氣分狀態(Befindlichkeit)에 내던져져 있음에도 불구하고 그 <無>의 파토스에 견디어 내면서 <無>속의 <存在> 자체를 理解하기를 覺悟해야 할 것을 力說했다. 말하자면 그것은 확실히 實存의 自己否定의 파토스의 超越임에 틀림 없다.

<存在> 또는 <世界> 자체가 存在者의 根據라면 存在를 世界를 理解投企하는 實存의 超越은 말하자면 <根據의 根據>로서의 自由이라 말할 수 있겠다. 그런데 이러한 實存의 超越로서의 自由가 어찌해서 自由이냐고 묻는다면 그것은 무엇이라고 말할 수 없는, 알 수 없는 <事實>일 뿐이다. 그러므로 實存超越의 自由야말로 <Abgrund>(深淵——無根據)이라고 말하지 않으면 안 될 것이다. 그런데 轉向 後의 하이데가는 이러한 實存의 有限的인 宿命性에 置重하여 實存의 投企보다는 오히려 被投性을 重視하면서 存在의 빛(die Lichtung des Seins) 속에 서있는 것을 人間의 <脫自的存在>(die Ek-sistenz)<sup>(12)</sup>라고 불렀다. 그리고 그는 <存在>(Sein)와 <言語>와의 奇妙한 繫張關係를 유달리 重要視하면서 <言語는 存在의 住居이다><sup>(13)</sup>라든가 혹은 <言語는 存在의 真理의 住居이다><sup>(14)</sup>고 강조했다.

실로 言語야 말로 <存在하는 것의 證示><sup>(15)</sup> 속에 서있는 可能性을 人間에게 주는 것임을 示唆했다.

이제 人間의 言語는 人間의 宿命의인 存在를 開示하는, 말하자면 <存在의 歷史的인 運命>(Geschick des Seins)<sup>(16)</sup>인 까닭에 人間은 다만 <存在의 隣人>(der Nachbar des Seins)<sup>(17)</sup>이요, <存在의 牧者>(der Hirt des Seins)<sup>(18)</sup>가 되어야 한다는 것이다.

(12) Über den Humanismus, S. 13.

(13) a.a. O.S. 5. Holzwege, S. 286.

(14) Holzwege, S. 9.

(15) Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 35.

(16) Über den Humanismus, S. 23.

(17) a.a.O.S. 29.

(18) a.a.O.S. 29.

요컨대 存在의 真理를 守護하기 위하여 存在의 必然과 運命과의 소리없는 소리에 조용히 聽從함에서 비로소 存在의 牧者로서의 〈尊嚴〉(Würde)이 있음을 示唆했다. 그리고 하이데가는 現代의 精神的狀況을 가리켜서 한마디로 〈故鄉喪失〉(die Heimatlosigkeit) 또는 〈存在忘却〉(die Seinvergessheit)의 困惑한 〈世界의 밤〉<sup>(19)</sup>이라고 까지 呼訴했던 것이다. 그것은 人間이 本來의 自己를 疎外당하고 있는 現代에 있어서 精神的으로 窮乏한 困惑한 精神的 狀況의 特徵을 表現한 것임에 틀림 없다.

이에 그는 從來의 形而上學의 存在의 忘却의 哲學을 克服하기 위하여 思惟的 詩作에 의한 〈存在의 思惟〉 〈存在의 體驗〉을 주장했다.

하이데가에 의하면 古代 豪傑의 哲學者 〈아낙시만드로스〉가 最初로 지적했던 것과 같이 〈存在하고 있는 것〉——〈存在者〉(das Seiende)——는 어디까지나 〈現存者〉(das Anwesende)이고 이것과 區別하여 〈存在〉——現存在(Dasein)——는 〈存在者를 存在者로서 規定하는 것〉임을 말한다. 이와 같이 〈存在者〉와 〈存在〉와를 區別하기 위하여 存在者의 〈存在〉를 가리켜서 〈無〉(Nichts) 또는 〈超越〉(Transzendenz)이라고도 불렸다. 그런데 아직까지의 傳統的인 存在論의 歷史는 存在者와 存在와를 混同함으로써 또한 따라서 存在者를 人間主體와의 緊張關係에서 把握하려고 했던 까닭에 그것은 말하자면 存在者를 存在者로서 規定하는 〈存在〉에 대한 存在論의(Ontologisch)인 〈地平〉(Horizont)를 忘却하는 결과에 이르렀다는 것이다. 이에 그는 從來의 形而上學을 克服하기 위하여 〈存在忘却〉 혹은 〈故鄉喪失〉을 의치면서 存在의 真理 存在의 빛에로 轉向, 歸鄉의 길을 걸었다고 하겠다. 이렇듯 現存在가 存在자체 속에서게 된다는 것, 즉 存在에로의 超越은 다시 말해서, 이미 世界內存在로서의 現存在(人間的存在)의 〈世界〉 〈存在〉에로의 超越임을 示唆한다.

요컨대 現存在가 그대로 곧 〈超越〉임을 意味한다고 말하지 않으면 안된다. 이에 存在자체는 存在者를 存在者로서 時間의으로 規定하는 것으로서 〈그것은 그것自身이다〉(Es ist Es selbst, - "Es selbst gibt".)라고 밖에는 달리 말할 수 없다. 따라서 〈存在, 그것은 神도 아니거니와 世界根據도 아니다. 存在는 모든 存在者 중에서도 人間에게 한층 가까운 것이다.〉<sup>(20)</sup> 그는 〈存在와 時間〉에서는 〈存在〉를 가리켜서 〈스스로를 그것自身으로 나타내는 것〉("das Sich-an-ihm-selbst-zeigende")이라고 表現했고 轉向 後에는 真理(아레테이아)는 〈存在〉의 現象形態로서 〈存在의 非蔽性〉(die Unverborgenheit des Seins)이라고 불렀다. 真理의 本質은 〈存在의 真理〉 즉 〈存在하는 것의 真理이다〉<sup>(21)</sup>.

(19) Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 129.

(20) Über den Humanismus, S. 19.

(21) Vom Wesen der Wahrheit, S. 26.

## 實存의 超越問題

이에 人間의 本來性인 存在 그것이야말로 우리의 歷史가 그곳에서 부터〈生起하는〉(geschehen) 〈根源〉인 것이다. 이것을 무엇을 말하는 것인가? 그것은 즉 우리.人間의 歷史的 運命의 發現이 存在 자체에서 根源하여 可能하다함을 말한다고 하겠다.

轉向 後의 하이데가에 의하면 現存在는 처음부터 存在에 定位하여 存在의 真理의 守護者로서 存在의 소리에 聽從하는 超越的 自覺存在로서의 脫自이다. 말하자면 〈脫自〉로서의 實存은 처음부터 存在의 빛 속에 〈나가 있다〉(Hinausstehen)라고 말할 수 있다. 이렇듯 現存在의 存在에 대한 〈關心〉은 〈存在〉 자체에의 〈關心〉으로 轉向한 것이다.

그리고 보면 그는 現存在의 投企보다도 〈被投性〉 다시 말해서 存在 속에 被投되었다는 有限的인 歷史的 運命을 重視하는 결과에 도달한 것이라고 말하지 않으면 안된다.

요컨대 그는 〈實存〉(Existenz)의 投企의 파토스의 超越의 極限에서 동시에 存在 자체 속에 被投된 〈脫自〉(Ek-sistenz)으로 轉向하여 人間의 歷史의 運命을 是認한 것이라 하겠다. 그가 人間의 自由를 보다 새롭게 빛내기에 앞서서 〈숲속의 길〉(Holzwege) 혹은 〈들길〉(Feldweg)에서 찾은 自然의 真理, 存在의 빛 그리고 그 빛 속에 이미 現存하는 脱自의 實存이 마땅히 〈存在의 牧者〉임을 깨달아야 한다는 것 이렇듯 被投性의 極限 속에서 〈存在〉의 〈運命〉을 力說한 것이다. 端的으로 그것은 하나의 神秘主義的 〈諦念〉의 發現이라고도 말할 수 있을 것이다.

일찌기 〈헬더린〉(Hölderlin)은 詩人의 詩人으로서 〈아름다운 自然〉, 〈거룩한 自然〉을 노래했다. 그리고 詩人은 言語에 있어서 〈머무르는 것〉(das Bleidende)을 把握해야 할 任務를 가져야 한다고 주장했다. 그런데 하이데가에 의하면 世界의 밤에서 存在를 惠惟(詩作)하는 哲學者는 詩人과 함께 存在를 우리에게 오게 하는 〈存在의 牧者〉가 되어야 한다고 力說했다.

그런즉 그의 轉向은 결국에 있어서 存在의 故鄉에로 〈回歸〉(Heimkehre)하는 散虛하고 真實한 精神的 態度의 發露라고 생각할 수 있는 것이다.

그리고 보면 하이데가의 脱自로서의 實存의 哲學은 어디까지나 〈存在論〉(Ontologie)의 立場에서 存在論的 實存論의 地平의 머무르는 存在 자체를 惠惟하는 詩作의 惠惟의 哲學이라고 말하지 않으면 안된다. 그러므로 그의 立場은 自由만을 끌내 외치는 사르트르의 實存主義의 激烈한 파토스의 立場과도 區別되어야 할 것이다. 하이데가는 어디까지나 存在論의 立場을 固守하면서 存在에 定位하여 存在의 真理를 惠惟한다는 것이 바로 구라파의 歷史의 運命에까지 깊이 連結되어 있음을 지적했다. 도대체 이것은 무엇을 말하는 것일까?

또한 그가 存在忘却을 외치지 않으면 안되는 그 理由가 무엇인가를 거듭 묻지 않을 수 없다. 두말할 것 없이 그는 우리의 歷史的 運命이 그곳에서 根源하여 發現하게 되는 그 <存在> 자체에로 端的으로 돌아가서 存在 그것을 밝혀야 한다는 것을 呼訴하려는 것이 아닐까? 그것이 또한 바로 運命的 運命을 지닌 本來의 自己의 真實한 姿態로 돌아가는 길임을 示唆하는 것이다.

그것은 실로 <端的인 것>(das Einfache)<sup>(22)</sup>으로서의 <存在의 빛속에 存立>(das Stehen in der Lichtung)<sup>(23)</sup> 하면서 자못 <聖斯러운 것>(das Heilige)<sup>(24)</sup>乃至 <非凡한 것>(das Ausserordentliche)<sup>(25)</sup>으로서의 存在를 體驗해야 한다는 것을 말한다.

이와같이 하이데가는 存在論의 地平의 據點에서 <脫自>로서의 存在의 體驗을 促求했지만 그것이 또한 實存하는 人間에 대한 하나의 精神的 態度라는 性格을 가지지 않을 수 없는限, 그것에 대한 우리의 問題가 마땅히 있어야 할 것이다.

생각하면 그가 <存在와 時間>에서 解明한 實存의 <超越>은 너무나 內在的 <파토스的 超越>의 徹底化이었다. 죽음에의 存在可能을 先驅的으로 覺悟하는 不安의 파토스에서 <無>, 즉 <有>의 肯定이었다.

그것은 어디까지나 人間의 <有限性>(Endlichkeit)을 自覺하는 不安의 實存이었다. 말하자면 實存의 無의 파토스에서 自己自身의 存在를 自覺하지 않으면 안된다. 그런데 그가 말하는 죽음에의 存在理解는 끝까지 다만 現存在의 存在論의 理解에 머무렀다는 觀念論의 性格을 否認할 수는 없을 것이다.

그러나 轉向 後의 하이데기는 <脫自>는 처음부터 存在의 빛속에 存立하면서 오로지 存在속에 被投된 自己자신의 <運命>을 조용히 肯定하는 것을 강조했다. 그것은 실로 日常的自己의 頽落狀態로 부터 죽음에의 不安의 파토스의 超越의 極限에서 오히려 거꾸로 그 存在論의 超越의 地平에 있어서의 一種의 神秘的 超越자체 存在자체의 真理를 體驗해야 한다는 것을 말한다. 다시 말하면 그것은 實存(Existenz)의 파토스의 超越의 極限에서 부터 脫自(Ek-sistenz)의 存在論의 超越의 極限(一種의 로고스의 超越의 極限)에로의 <逆轉>이라고도 말 할 수 있을 것이다.

實存의 主體的 파토스의 深淵의 어둠, 無를 넘어선 所謂 <脫自>의 存在의 밝은 빛 속에 存立하여 하이데가는 詩作의 思惟의 敬虔한 길을 외로히 걸어가면서 마치 <牧者>인양 存在자체, 超越자체의 소리없는 <말씀>에 聽從하며 그 것을 詩作하려고 努力한다. 그것은 즉 存在者를 全體的으로 超越하여 存在者

(22) Der Feldweg, 1953, S. 4.

(23) Über den Humanismus, S. 13.

(24) a.a.O.S. 26.

(25) Einführung in die Metaphysik, S. 10.

## 實存의 超越問題

를 存在者로서 規定하는 〈存在의 真理〉——〈隱蔽되어 있지 아니한 것〉을 오로지 守護해야 할 것을 力說한다.

그리기 위하여 그는 〈故鄉喪失〉을 외치지 않을 수 없었고 또한 동시에 구라파의 運命과도 關聯하면서 現代의 哲學的 精神의 危機를 警告한 것이다. 아니 도리어 將來의 哲學은 아직까지의 傳承的 哲學의 自己解體가 아니면 안될 것을 示唆했다. 그러나 생각하면 하이텍가는 〈存在의 집〉인 〈말——言語〉를 媒介로 하여 〈存在〉 즉 〈超越〉——말하자면 〈世界內存在〉로서 〈世界〉 속에 내던져진 本來의 自己의 實存의 모습을 思惟 〈詩作〉하는데 그쳤을 뿐이다. 여기에 바로 우리의 問題가 있는 것이다. 그것은 즉 〈脫自〉로서의 實存은 存在의 빛 속에서 마치 〈主客一如〉의 諦念의 모습을 나타내고 있는 〈存在의 牧者〉라고 부르고 있지만, 그러나 과연 그러한 存在論의 超越의 極限의 狀況이 아무런 下安도 없이 存立할 수 있을 것인가. 이러한 疑惑을 가지지 않을 수 없는 본래 〈存在〉 자체는 存在者를 存在者로서 規定하는 것으로서 〈存在者〉와는 그 次元이 서로 다르기 때문이라 하겠다.

하이텍가도 처음부터 〈存在〉를 〈存在者〉로부터 확연히 區別하면서도 〈脫自〉는 아무런 媒介도 없이 端的으로 自己 즉 存在, 혹은 自己 즉 〈世界〉라는 即自態의 모습을 나타냈다. 과연 이것이 可能할 것인가. 더우기 脫自로서의 自己가 自己를 理解한다는 所謂 自覺性을 버릴 수 없는 것이라면 다시 말해서 〈各自〉(je meinige)의 實存性을 維持할 수 있는 것이라면 도대체 所謂 〈媒介 없는 一致〉라는 것이 과연 存立할 수 있을까.

만일 있다면 그러한 一致는 思惟的 自覺에 있어서의 한낱 觀念論의 性格을 가진 〈靜寂主義〉(Quietism)의 立場을 벗어나지 못할 것이다.

하이텍가의 基礎的 存在論에서는 어디까지나 〈存在的〉(ontisch)과 〈存在論的〉(ontologisch)과의 區別에 따라서 또한 〈實存的〉(existenzielle)과 〈實存論的〉(existenzial)과의 立場을 區別하면서 有限的 時間的인 不安의 實存의 主體的 파도스를 現象學의 解明했다.

다시 말하면 轉向 以前의 實存이 〈無〉, 〈죽음〉의 不安에서 〈本來的自己〉로서의 〈存在〉를 覺悟한 것이라고 말할 수 있다면 轉向 後의 〈脫自〉는 처음부터 〈存在〉 속에 내던져진 狀況에서 아무런 선택도 각오도 없이 조용히 〈端的인 것〉——〈存在〉의 真理를 體驗하는 〈存在의 救者〉이라고 말할 수 있다.

그렇다면 하이텍가의 轉向 後의 哲學的 思惟는 오늘의 實存主義者들의 主體性의 立場과 比較해 볼 때 그 거리가 너무나 멀어져가는 느낌을 줄만큼 一種의 神秘主義的 態度를 보여준 것이라고 하겠다. 그가 주장하는 歷史的 運命의 肯定, 그 조용한 諦念이 實存의 어떠한 投企나 自由를 전연 拒否했다는 것은 물론 아니다. 그러나 實存의 根源的 情格이라 할 수 있는 〈선택〉, 〈決

## 哲學論究

意〉, 〈自由〉이러한 主體性을 是認하면서도 〈存在의 牧者〉로서의 〈脫自〉만을 그렇게 내세워야만 할 그 理由를 새삼 묻고 싶은 것이다.

아무리해도 그가 實存의 自由나 決斷보다도 〈必然〉과 〈運命〉을 보다 置重하여 詩作했다는 事實을 否認하지는 못할 것이다. 〈숲속의 길〉(Holzwege)이나 〈들길〉(Feldweg)을 조용히 徘徊하면서 現代文明과 아울러 傳承의인 모든 論理와 體系를 超越한 새로운 形而上學의 樹立을 위하여 다만 〈世界〉를, 〈存在〉를, 脫自의으로 〈바라보는〉(聽從하는) 하이데거의 轉向을 우리는 어떻게 評價해야 할 것인가.

더우기 人間의 歷史的 運命에 내던져진 實存의 〈歷史形成의 行爲〉의 立場에서 볼 때 하이데거의 〈脫自〉는 그야말로 〈歷史忘却〉 또는 〈現實忘却〉의 靜寂主義의인 諦念 밖에는 되지 아니한다는 非難을 어떻게 막을 수 있을 것인가.

확실히 하이데거의 實存論의 存在論의 立場은 〈하이네만〉이 지적한바와 같아 〈詩的存在論〉(die poetische Ontologie) 또는 〈存在論의 詩學〉(die ontologische Poesie)<sup>(26)</sup>에 대해서 새로운 경지를 開拓했다고도 말할 수 있겠다. 어찌했든 〈脫自〉——存在의 救者——〈存在의隣人〉(der Nachbar des Seins)으로서의 人間의 存在는 存在 속으로 思索의으로 住居할 때 素朴한 〈存在의 思惟〉는 存在의 恩寵의 反響이 되는 것이며, 存在의 소리 없는 소리에 聽從하는 思惟의 解答이기도 한 것임을 示唆한다.

여기에서 〈말씀〉은 存在의 집이요, 〈말씀이 있는 곳에만 世界는 있다〉<sup>(27)</sup>라고 했고 말씀은 〈必然〉과 〈運命〉을 걸어져야하는 人間자신이 人間의 宿命의인 現存在(Dasein)의 〈存在〉를 스스로 證示(開示)하는 것, 말하자면 〈存在의宿命의인 선물〉이요, 이것이 또한 동시에 그가 말하는 〈存在의 運命〉(Geschick des Seins)임을 밝혔다.

그것은 즉 脫自로서의 人間이 存在 즉 말씀——存在의 真理를 守護하면서 存在의 真理를 體驗해가는 思惟 즉 詩作의 哲學의 思惟의 可能을 말한다. 그것이 또한 바로 存在의 빛속에 내던져진 人間存在의 엄숙한 〈運命〉을 걸어져야 하는 〈犧牲의 自由〉(die Freiheit des Opfers)<sup>(28)</sup>의 도습이기도 한 것이다.

하이데거가 지적하는 그 〈存在〉 자체는 어떠한 〈理念的存在〉도 아니요 〈絕對者〉혹은 〈神〉도 아니다. 〈存在〉는 어디까지나 存在者를 存在로서 規定하는 것——〈그것은 그것 自身이다〉라고 말할 수 밖에 없는 〈Einfache〉로서의 〈存在의 真理〉임을 意味한다. 存在 자체는 人間에게 가장 가까운 것임에 틀림없다. 그런데 그는 끝내 人間의 故鄉인 〈存在〉으로 還歸하기 위하여 우리의

(26) F. Heinemann; Existenzphilosophie, Lebendig oder tot? S. 103.

(27) Heidegger; Erläuterung zu Hölderlins Dichtung. S. 35.

(28) Was ist Metaphysik? S. 44.

## 實存의 超越問題

將來의 思惟는 마땅히 存在의 眞理를 體驗해야 한다는 一種의 語言的인 또는 默示錄的인 詩作的 思惟의 길을 강조하는 것이다.

물론 이러한 詩作的思惟가 論理的인 對象化의 合理的思惟가 아님은 더 말 할 것도 없거니와 또한 그것은 어떠한 形而上學的思惟라든가 어떠한 直觀과도 다르다.

도리어 存在의 思惟는 <너힐리즘>과 <形而上學>을 克服하기 위하여 마련된 存在論的, 實存論的立場에 있어서의 <脫自>로서의 實存만이 가질 수 있는 소위 <思惟로서의 思惟>이라는 것이다.

그것은 非科學的, 非合理的이면서도 어디까지나 <말씀>을 媒介로하여 存在의 眞理를 聽從하는 思惟라는 점에서 앞에서 지적한바와 같이 그것이 바로 實存의 파도스的超越의 極限에서 거꾸로 로고스的極限으로 逆轉한 實存論的超越의 立場에 있어서의 嚴肅하고도 畏敬的인 사뭇 거룩한 諦念을 나타내는 詩作的思惟라고 말할 수 없는 것일까.

어찌했든 轉向 後의 하이데가는 存在忘却, 故鄉喪失의 現代 구라파 世界의 歷史的運命의 自覺을 促求하는 동시에 現代科學과 技術文明을 克服할 수 있는 <存在>——<端的인 것>으로 돌아가는 存在의 眞理의 體驗에서 비로소 人間性의 真實性을 나타내며 또한 나타나야할 것을 要請해 마지 아니한다고 하겠다.

위에서 論究한 바와같이 하이데가의 詩作 즉 思惟의 立場이 얼마나 超現實的 超歷史性의 입장임을 알 것이다. 아무리해도 그의 脫自는 實存의 소위 行爲的實踐性을 離脫한 思惟의反省의 입장에서 다만 存在의 歷史的運命에 대한 存在論的超越로서의 敬虔한 精神的態度를 나타낸 것이라고 말할 수 있다.

생각하면 人間의 實存을 分析함에 있어서 우리는 어디까지나 現象學的方法에 의한 解釋에 끄칠 것이 아니라 한걸음 더 나아가서 歷史的世界에 現存하는 人間의 實存行爲를 核心으로 하여 歷史形成을 위한 <實存行爲>의 根源的性格을 究明하지 않으면 안된다.

이러한 實存行爲의 입장에서 생각할 때 人間의 <運命>과 <自由>, <죽음>과 <삶>, <超越>과 <內在>는 歷史形成의 實存行爲의 두개의 根源的契機라고 말 할 수 있다. 그러므로 우리는 우리의 運命을 肯定하면 할수록 새로운 自由의 歷史形成의 行爲的實踐이 具現되지 않으면 안된다. 이에 따라 實存의 <파도스>와 <로고스>, <主體>와 <客體>가 相互媒介를 通過해서 綜合되어지는 소위 辨證法的인 <矛盾 즉 綜合>, <自己否定의 否定>이라는 現實的인 實存行爲의 모습이 存立할 수 있는 것이 아닐까.

이러한 입장에서 볼 때 하이데가의 實存의 <脫自>는 人間의 歷史形成의 實存的行爲性을 超越한 하나의 思惟의 自覺을 나타냈을 뿐이다. 요컨대 하이데

## 哲學論究

가의 實存의 <超越>은 끝내 存在論的 實存論的地平에 머무르고 말았다고 말할 수 있을 것이다.

### (三)

위에서 우리는 하이데거의 前期와 後期에 걸친 實存의 超越問題를 論究했다. 이제 우리는 한걸음 더 나아가서 하이데거와 야스페루스의 實存의 超越問題를 比較해 가면서 좀 더 깊이 實存의 超越問題를 究明할 필요가 있다.

생각하면 우리는 언제나 歷史的世界에 現存하면서 實存한다는 原本的인 <事實>(Tatsache)을 否認하지는 못할 것이다. 이에 人間存在의 被投性(必然)과 投企(自由)가 實存行爲의 <순간>에서 矛盾 즉 綜合되어지는 現在의 마당을 가리켜서 소위 歷史的으로 이미 生成되어진 것(als geworden)으로서의 過去的 現實을 包含하며 自由의 決定을 가진채 또한 동시에 未來에의 可能性(Möglichkeit)에 있어서 人間의 自己自身의 삶의 自由를 實現할 수 있는 具體的地盤<sup>(29)</sup>이라고 하겠다.

야스페루스에 의하면 哲學的思惟는 언제나 우리들의 狀況으로부터 出發해야 한다는 것이다. 말하자면 <狀況으로 부터의 哲學의 出發>(Ausgang des Philosophierens von unserer Situation)을 주장했다.

야스페루스는 키에르케골이나 하이데거와 같이 實存의 哲學的解明을 다른 目標를 위한 基礎的인 問題로 삼지 않고 오히려 實存을 主題로하는 소위 實存哲學을 수립했다고 말할 수 있다.

그러면 과연 야스페루스의 實存의 超越은 어떠한 것인가. 야스페루스에 의하면 <自我存在>(Ichsein)를 <經驗的現存在>(empirisches Dasein), <意識一般>(Bewusstsein überhaupt), <可能的實存>(mögliche Existenz)의 셋으로 別했다. 여기에서 먼저 經驗的現存在은 自我를 對象的으로 생각하며 客觀으로서 把握되어진 主觀性으로서의 經驗的個人의 存在를 意味한다. 다음 意識一般은 칸트의 認識論에서와 같이 모든客體的存在의 根據와 認識의 條件으로서 다시 말하면自我는 다른 모든自我와 本質的으로同一的인 것으로서, 모든客觀的存在의 制約으로서의 主觀性을 意味한다. 셋째로 可能的實存은 自己가 自己自身을 無制約性에의 可能性에 있어서 經驗한다. 그것을 知識과 行動과의 自由가 있다는 可能性으로서의 自己가 바로 可能的實存으로서의 自我임을 말했다. 말하자면 實存하는 自己는 本來的自己를 스스로 알려고 行爲하는 <순간>에 知(Wissen)와 行爲(Handeln)의 自由의 可能性으로서 소위 可能

(29) Jaspers; Philosophie, I Bde. S. 3.

## 實存의 超越問題

的實存으로서 自己를 超越하는 것이라 하겠다.

실로 〈實存은 결코 客觀이 되지 아니한다. 그리고 그곳으로부터 내가 想惟하며 또한 行爲하며, 또한 그것에 대하여 내가 아무것도 認識하지 않는 思想系列에 있어서 말하는 根源이다. 實存은 自己自身 및 그곳에 있어서 스스로의超越에 關係하는 것<sup>(30)</sup>이다. 이같은 可能的 實存이야말로 自己存在의 本來的自己存在로서, 이러한 可能性이야말로, 어떠한 意識一般에 대하여서도 그곳에 存在하지 (da ist) 않을 것이다. 可能的 實存으로서의 自我是 客觀存在와 自我存在와의 存在範圍(Seinskreis)를 突破함에서 哲學에 대하여 決定的優位를 가지고 있다. 따라서 可能的 實存은 이러한 存在範圍에 있어서는 다만 否定의으로만 限定되어지는 〈自體存在〉(Ansichsein)에의 運動이라는 性格을 가진다. 이러한 運動으로서<sup>(31)</sup>의 可能的 實存의 哲學은 意識一般에 대해는 根據없는 想像이요, 經驗的 現存在에 대해서는 〈無〉라고 할지 몰라도 그것은 可能的 實存에 대해서는 自己自身 및 本來的 存在에로의 哲學하는 길이 될 것이다.

이렇듯 야스페루스의 可能的 實存은, 나는 무엇인가를 스스로 決定하듯이, 知와 行爲와의 自由의 可能性으로서, 自己의 存在를 無限한 未來에로 向하여 自由로이 決定하는 具體的인 實存主體이다.

이러한 自由로부터의 선택결의 主體인 〈나〉는 〈他人〉과의 交際(Kommunikation)에서 自己自身의 存在를 보다 잘 確認 經驗한다고 주장했다. 그리고 可能的 實存으로부터 나의 現存在의 〈歷史的인 것〉을 把握한다는 것이다. 歷史的狀況에 있어서 可能的 實存은 時間에 있어서 自己의 決定에 의하여 自己를 獲得하는 것이다. 말하자면 可能的 實存은 時間의으로 歷史的인 것에 있어서 自由로운 선택에 의해서 自己를 實現한다는 것을 意味한다. 이것은 또한 歷史的狀況에 現存하는 可能的 實存은 時間에 있어서 永遠에로 向하여 決定되어지는 것을 示唆한다.

야스페루스에 의하면 可能的 實存은 어디까지나 自己를 否定 超越하여 本來的自己에로 還歸해 가는 實存生成의 〈超越〉을 意味했다.

실로 〈人間은 現存在에 있어서 可能的 實存이다. 現存在는 現在 있는가 現在 없는가 이지만 實存은 可能的인 까닭에 선택 및 決意에 의하여 自己의 存在에로 걸어가느냐 또한 自己의 存在로부터 無에로 걸어 없어지느냐이다.〉<sup>(32)</sup> 現存在的 充實은 世界存在인 것이다. 그런데 可能的 實存이 世界속에 있는 것은 世界와 實存과는 緊張의 關係에서 兩者는 하나가 될 수도 없거니와 또한 동시에 서로 切離되어질 수도 없는 것이다. 世界는 實存이 自己를 實現하는

(30) Jaspers; Philosophie I Bde, S. 15.

(31) a.a.O.S. 15.

(32) Philosophie II, S. 2.

## 哲學論究

媒介로서의 世界임에 틀림 없다. 이에 따라 現存在의 世界는 〈알려질 수 있는 것〉(das Wissbare)으로서 世界로서 對象的, 客觀的으로 〈認識〉되어질 수 있지만 可能的 實存은 어디까지나 〈解明되어질 수 있는 것〉(das zu Erhellende)으로서 現存在의 世界에 現象하며 밝혀진다는 것이다.

實存은 결코 普遍의이 아니다, 오히려 可能的 實存은 現象으로서 客觀의이 될 경우에는 實存은 동시에 歷史的 特殊性의 個體의인 것이다.

이러한 個體로서의 實存은 어떠한 普遍者의 밑에 包攝되어지는 特殊의인 것이 아니다. 實存은 어디까지나 自由의 可能性으로서의 自己存在인 만큼 實存의 思惟는 언제나 飛躍에 의하여 對象的認識의 限界를 넘어가는 것이다. 실제로 實存은 實存主義의 自己超越로서 哲學의 目標가 아니라 〈根源〉이라고 말하지 않으면 안된다. 이리하여 可能的 實存의 自己自身이 되어가는 決意와 確信이 積極的으로 哲學에 있어서 解明되어지는 것을 〈實存解明〉(Existenzerschließung)이라고 불렀다.

야스페루스의 著 〈哲學〉(3卷)——(Philosophie, 3Bde)에 의하면 第 1 卷의 〈哲學的世界定位〉(philosophische Weltorientierung)은 客觀的認識에 의하여 世界를 把握하는데 머무르지 않고 그것의 限界를突破한다.

다음 第 2 卷의 實存解明에서는 世界定位의 客觀的把握의 限界에 現象하는 實存의 確信하는 可能性이 〈交際〉와 〈歷史性〉에 있어서의 自由라는 것으로 解明되어진다.

셋째 第 3 卷의 〈形而上學〉(Metaphysik)에서는 可能的 實存과 超越와의 關係를 論述했다.

생각하면 야스페루스는 現代의 精神的狀況이 人間의 自己喪失의 危機임을 警告하는 동시에 그는 어디까지나 實存과 理性과 떠날 수 없는 關係를 肯定하면서 理性的思惟를 〈媒體〉로 하여 實存生成하는 可能的 實存의 超越을 解明하지 않으면 안된다는 것을 강조했다. 人間은 누구나 現在의 限定된 歷史的 狀況에서 行動하며 思惟하는 〈可能的 實存〉임을 역설했다. 무릇 人間現實의 狀況은 언제나 歷史的, 社會的條件를 가지고 있는, 具體的 또는 個別의인 歷史的 〈마당〉으로서, 나 자신이 生存하는 마당이라 하겠다. 이에 人間은 未來에로의 可能性의 自由를 선택 決斷하는 可能的 實存으로서各自가 모두 自己 자신의 獨自의인 狀況속에서 實存하는 것이다.

나의 狀況은 나의 行動을 制限하는 必然性을 가지고 있는 동시에 또한 나는 狀況에 直面하여 그것과 對決하는 未來에로의 可能性의 自由를 가지고 있는 까닭에 人間은 누구나 自己의 特殊한 狀況속에서 人間的存在의 意義를 探求해야 할 것이다.

이에 〈哲學한다〉(Philosophieren)는 것은 말하자면 實存生成에 있어서

## 實存의 超越問題

〈自己自身이 된다〉(sich selbst werden) 또한 〈自己自身을 意識하게 된다〉(sich selbst bewusst werden)의 性格을 가진 存在探究가 아니면 안된다.

哲學的思惟의 過程은 참다운 自己自身을 確認하기 위하여 모든 對象的인 것으로 부터 非對象的인 것에로 超越하지 않으면 안된다. 그것은 말하자면 아무리해도 對象的이 될 수 없는 實存의 自由에로의 超越을 覺醒해 간다는 것을 意味하는 것이다. 그러므로 그는 〈哲學한다〉의 말을 〈超越한다〉(Transzendieren)와 같은 意味로도 使用했다.

그런데 가령 우리가 現實의 〈全體〉를 認識할 수 있다고 생각할 수 있을까. 아무리 생각해 보아도 우리가 人間現實의 歷史的過程의 全體를 認識한다든가 意慾한다든가 하는 일은 도저히 不可能하다고 말하지 않으면 안된다. 왜냐하면 事實에 있어서 具體的 人間은 다만 現實世界의 어떠한 狀況속에서 어떠한 部分的인 要素를 경험하며 혹은 그때 그때의 어떠한 方向에로의 어떠한 可能的인 展望을 意識하며 行爲할 따름인 까닭이라 하겠다.

여기에서 야스페루스 著 〈理性과 實存〉(Vernunft und Existenz)에 의하여 實存과 理性과의 兩極의 不可分離의 關係밝혀 졌다.

그는 〈包括者〉(Umgreifendes)의 概念을 내세웠는데 그것은 한편으로는 〈存在 그것〉(das Sein selbst) 즉 〈世界〉(Welt)로서 出現하며 또 다른 편에서는 〈우리는 自身인 것으로서의 包括者〉(das Umgreifende als das, wir sind)로서 나타난다는 것이다. 그런데 自己存立의 包括者의 三樣式은 現存在, 意識一般, 精神(Geist)인데 實存은 可能的 實存으로서 自己存在의 制約으로서의 〈根源〉(Ursprung)이란 意味의 包括者임을 주장했다. 이에 實存과 世界, 實存과 超越者(絕對의 包括者)와의 繫張關係에 있어서 實存과 理性과는 떠날 수 없는 것으로서 實存은 理性에 의하여 黽아지며(hell), 理性은 實存에 의해 서만 〈內實〉(Gehalt)을 얻는다. 실로 思惟는 包括者의 여러 形態를 서로 關係시키는 唯一한 〈媒體〉(Medium)의 役割을 한다는 것이다. 이리하여 〈世界〉와 〈超越者〉, 〈神〉과 〈實存〉과 關係는 어디까지나 異質的領域에로의 超越關係를 이루게 된다는 것을 주장했다. 이것은 무엇을 말하는 것일까. 그것은 즉 可能的 實存은 언제나 自己가 自己自身에 關係한다는 實存生成——自己否定의 〈超越〉에 있어서 現存在의 世界의 限界를 超越함에서 自由의 自己存在가 되어가지만, 絶對의 超越者は 世界와 實存의 限界를 超越하는 것이다. 그런데 可能的 實存은 世界속에 定在(現存在)하면서 또한 동시에 超越者에 接하는 순간에 비로소 自己存在로서 現實의 實存이 된다는 것을 주장했다. 실로 世界 없는 實存도 있을 수 없고, 超越者 없는 實存도 없다고 하겠다. 다시 말하면 實存은 世界와 함께 있고, 超越者와 함께 있다. 그리고 可能的 實存은 世界와 超越者와의 틈바구니에서 兩者를 關係시키는 根源이라고 말할 수 있다. 그런

고로 存在探求가 實存에 있어서 可能하다고 할 수 있는 限, 앞에서 지적했지만 實存이야말로 哲學의 目標가 아니라 그것의 根源이다<sup>(33)</sup>라고 말하지 않으면 안된다.

야스페루스의 實存哲學에 의하면 實存은 自己自身에 關係함으로써 또한 동시에 超越者에 關係하게 되는 自己存在임을 강조한다. 그런데 實存生成의 超越이 自己存在에 도달하는 <순간>, <世界>는 <暗號>(Chiffre)로서 現成되어 讀解되어진다는 것이다. 이것은 무엇을 意味하는 것일까. 그것은 自己와 世界와의 關係에 있어서 他者인 世界의 超越的根底가 동시에 自己의 實存의 根源으로서 부탁치는 超越者임으로써 超越者는 世界와 實存과를 統一한다는 것을 示唆하는 것이라 하겠다. 이에 暗號를 讀解하게 되는 可能的 實存은 超越者에 飛躍的으로 當面함으로써, 自己自身을 超越者로부터 贈與되어진 存在임을 自覺하는 것이다. 이렇듯 야스페루스는 어디까지나 理性的思惟를 媒體로하여 生成, 超越하는(自己自身에 關係하는) 可能的 實存이 바로 超越者에 關係하는 自己存在임을 밝혔다. 실제로 實存과 世界는 包括者의 包括者인 超越者의 相關的契機에 지나지 아니함을 알것이다.

實存生成에 있어서 超越者를 根源으로하여 <世界>에 <存在的으로> 現成된 存在가 말하자면 <暗號>라는 것이다.

위에서 보는 바와같이 야스페루스의 實存哲學은 한마디로 말해서 <超越>의 哲學이라고 말하지 않으면 안된다. 可能的 實存으로서의 實存의 超越은 實存生成의 <極限에로>(auf Grenze zu) 飛躍해가는 超越인 동시에 또한 다시 그 <極限을 넘어서>(über die Grenze hinauf) 그 彼岸에로의 超越인 것이다. 여기에서 바로 實存의 超越이 實存의 <極限으로부터>(von der Grenze her) 다시 實存可能의 自己存在으로 超越하여 現成되어진다는 것을 말한다. 하이데거의 實存이 <神없는 實存>이라면 야스페루스의 實存은 확실히 實存을 넘어서 神에 接觸할려는 實存이라고 하겠다. 그리고 神께 接하는 實存의 現成은 超越者인 <一者> 즉 (神)으로부터 <贈與되어진 것>(geschenkt werden)으로서 可能하다는 것이다. 이리하여 <世界>도 <實存>도 <現存在>도 모두 <暗號>로서 現成되어지는 것을 말한다.

이러한 暗號는 超越者에 直面하는 實存의 超越에 있어서만 可能한 까닭에 實存은 暗號를 讀解할 수 있는 것이다. 그런데 이러한 暗號는 결국에 있어서 그 자신이 <挫折의 暗號>(Chiffre des Scheiterns)의 性格을 가지고 있음을 밝혔다. 왜냐하면 實存의 超越에 있어서 모든 <現存在>가 挫折한다 함은 두 말 할 것 없지만 도대체 實存의 自由 그것이 暗號이요, 挫折하는 까닭이라 하겠다. 이같이 實存의 挫折이 <充實한 挫折>(das erfüllte Scheitern)이 됨으로써

(33) a.a.O.S. 5.

## 實存의 超越問題

도리어 〈超越〉이 顯示되어지는 것이다.

모든 것이 挫折된다는 이러한 暗號를 도저히 合理化할 수는 없다. 모든 것이 挫折함으로써 모든 存在는 드디어 〈非存在〉(Nichtsein)가 되는 까닭에 우리는 暗號에 대해서 다만 〈運命의 사랑〉(Amor fati)을 사랑할 수 밖에 없는 것이고 〈無知〉(Nichtwissen)를 肯定할 따름이다. 暗號 앞에서는 오직 沈默이 있을 뿐이다.

그러므로 앤스페루스에 의하면 우리는 歷史的現實의 어떠한 狀況 속에서 〈限界狀況——죽음, 爛爭, 責任, 苦惱〉(Grenzsituation)에 부닥치는 實存生成의 超越에 忠實하지 않으면 안된다. 왜냐하면 그것은 挫折에 있어서 〈存在〉(Sein)가 經驗되어지는 까닭이다.

요컨대 앤스페루스의 哲學은 人間의 不確實性 또는 無知를 말하는 〈挫折〉 또는 〈破綻〉(Bruch)의 極限에서 超越을 求하는 實存의 哲學이라고 말할 수 있다. 실제로 〈無〉(Nichts)는 神에게 超越하는 좁은 通路라고도 하겠다.

現實的人間은 다만 모든 挫折을 참고(dulden) 감히 그것을 받아들이며 〈賭〉(Wagen)하는 〈순간〉에 實存의 自覺이 可能한 것이다.

위에서 보는 바와 같이 앤스페루스의 可能的 實存은 〈超越의 마당〉(Ort der Transzendenz)이라는 性格을 가진 것이라고 하겠고 또한 그것은 超越者로부터 存在를 贈與받은 自由의 主體이라고 하겠다. 實存의 超越은 〈無〉에서 끝까지 主體의인 파도스를 維持하려고 努力하는 소위 〈主體의 無〉의 立場임을 말한다. 實存의 自覺은 理性을 媒介로 했음에도 불구하고 窮極에 있어서는 無知와 挫折의 暗號를 讀解할 수 있는 〈主體의 無〉의 〈파도스의 超越〉에 있어서의 自覺이라고 말하지 않으면 안된다.

생각하면 파도스의 超越의 〈主體의 無〉의 性格은 앤스페루스哲學에서 뿐 아니라 하이데거哲學에서도 또한 사르트르의 實存主義思想에서도 찾아볼 수 있는 것인데 그것은 一般的으로 키에르케골 아래 西歐 實存哲學의 根本的 特質이라고 말할 수 있다.

하이데거의 時間的存在論에 있어서는 世界內存在인 現存在가 被投的 投企로서 전혀 직접 無媒介의으로 非本來的自己로부터 本來的自己에로 存在可能한 까닭에 〈現在〉는 實存이 다시 非本來性으로 頽落하는 轉換點 밖에는 못된다는 意味에서 〈現在의 단순한 過渡性〉이라는 消極性을 나타냈다고 생각할 수 있다. 그러나 앤스페루스의 實存生成에 있어서는 過去와 未來와를 媒介로 하는 〈永遠의 지름〉이라는 現在의 積極性이 成立하는 것이라고 하겠다. 그리고 그가 理性批判을 媒介로 하여 限界狀況에 直面하면서, 實存이 超越者에 接함으로써 오히려 自己存在를 超越者로 부터 授與되어진 것으로서 自覺하게 된다는 立場을 생각할 때 그것은 하이데거의 主觀의인 時間의 實存의 立場에 比

해서 보다 現實的이요 空間的實存의立場이라고 말할 수 있을 것이다. 앤스페루스는 包括者의 樣態로서 <世界>와 <自己存在>를 區別했고 自己存在의 樣式으로서 經驗的現存在, 意識一般, 精神의 셋을 區別했는데 人間의 理性的思惟는 飛躍에 의하여 世界의 方向에 있어서 超越者에 接하는 동시에 自己의 方向에 있어서 超越者에 接하는 自己存在인 <實存>이 成立하는 것이다. 말하자면 實存은 世界의超越的根抵인 동시에 自己의 實存의 根源으로서 自己를 그것으로부터 授與되어진 存在임을 自覺한다고 하겠다. 그러나 앤스페루스의 實存의超越에 있어서의 自覺은 끝까지 自己同一性을 維持하는限 그것은 한낱思惟的自覺은 될 수 있어도 現實的인 行爲的 實踐의立場에 있어서의 自覺이라고는 할 수 없다. 앤스페루스에 있어서는 實存이 理性批判을 媒介로 하여 現存在의 空無性을 通하여超越的包括者인 絶對者에 直面함으로써 自己의 根源을 賦與된 것으로서, 도리어 世界으로 還歸現成되어진다는 점에서 그 包括者는 無의 마당으로서, 無 즉 存在, 自己否定 즉 自己肯定의 辨證法의轉換의 性格을 가지고 있다고 생각할 수 있을 것이다.

그런데 實存이 他者로서의 超越者에 直面한다 할 때 實存이 다만 自己의 存在를超越者로 부터 賦與되어진 것으로서 받아들이는 容器와 같은 것으로서, 머물러 暗號를 讀解하는데 그친다면, 어떻게 해서 받아들인 것을 自己의 存在로서 確認할 수 있는 것이며 他者인超越者를 '自己實存의 根源'이라고 생각할 수 있는가를 묻지 않을 수 없다.

만일 實存과 世界, 實存과超越者와의 緊張된 關係가 辨證法의 關係이라면 그것은超越者도 實存도 모두 <絕對無>의 性格을 가지고 있지 않으면 안된다.超越者가 實存의 根源이 된다는 關係인 만큼 實存은超越者를 다만 <他者>로서 對立할 뿐 아니라 도리어超越 즉 內在, 自己 즉 他者로서 無즉有의 辨證法의轉換에 의한 可能的 實存의 現成化가 成立하지 않으면 안된다.

그러나 앤스페루스의 實存은 아무리超越을 역설했지만超越 즉 內在로서 스스로를 否定轉換하지 않는限 그것은 絶對無의 性格을 積極化했다고는 생각할 수 없을 것이다. 왜냐하면 可能的 實存의超越은 끝내 自己同一性의立場에서의思惟의自覺에 머물었던 까닭이라고 말할 수 있겠다. 생각하면超越者에直面하는 實存可能에 對하여 自 즉 他, 他 즉 自라는 統一이成立하며 그것이 現實의으로 現成된다 하더라도 그것은 無의 마당이 스스로를 否定轉換하지 않는 包括者의 空間的立場에서思惟의 自己同一性을 그대로維持하는觀想的態度를 나타내는 것이라고 말할 수 있다. 여기에 우리의 問題가 있지 않으면 안된다. 그것은 즉思惟觀照의立場에서는 無의轉換을 그對象에 대해서는 行하지만 스스로에 對해서는 行할 수 없고 끝내 直觀되어지는 <存在>에 머무르는 것은思惟者로서의 實存이 <無>가 아니라 <有>라는 自己同一性

## 實存의 超越問題

의立場을 벗어나지 못하는 까닭이다. 그렇다면 實存과超越者와의關係에 있어서超越 즉 內在, 內在 즉超越——말하자면 無 즉 有라는 絶對無의否定的轉換의統一이成立하는 것은 앤스페루스의 實存과 같은思惟者의 實存의立場이 아니라 오히려 行爲的實存의立場에서가 아니면 안 될 것이다. 이러한 行爲의立場에서는人間의理性도思惟의自覺의立場으로부터歷史形成的行爲의〈實踐理性〉으로轉換하지 않으면 안된다.

앤스페루스의 實存의超越도前期의하이데거에서와 같은〈파도스의超越〉의觀想直觀의思惟의自覺의立場을 벗어나지 못한 것이라고 하겠다. 모름지기 行爲的實踐似는思惟觀想의立場에서 소위現實의歷史的實踐의現성이 이루어질수는 없다. 하이데거의時間論에 의하면 實存의成立을 뒷받침하는時間의時熟(Zeitungung)에 있어서〈現在〉는 결국超越論의存在論의內在性을離脫하지 못했다는점에서時間的實存哲學의立場이라고 말할 수 있을 것이다. 그러나 그와는 달리 앤스페루스에 의하면時間의現在가超越의包括者인〈永遠〉에媒介되어진 소위〈永遠의現在〉임을 주장했다. 그러므로 앞에서지적했지만內在에偏重한 하이데거의時間的實存哲學의立場에對立하는것으로서, 말하자면超越에偏重한 앤스페루스의空間的實存哲學의立場이成立했다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 그들의實存哲學이 모두主體的파도스의超越의思惟의觀照의立場을 벗어나지 못한 것만은틀림없다.

그러므로 여기에서 우리는 實存의超越問題를歷史形成的行爲的實踐의立場에서새로이問題삼지 않으면안된다. 왜냐하면 우리가 實存하는우리의歷史的世界는언제나主體와客體, 파도스와로고스, 內在와超越, 운命과自由와의矛盾즉綜合의辨證法의統一의實存의生成즉行爲의〈絕對無〉의마당인 까닭이다.