

# Heidegger의 事物의 問題

鄭 鎮

M. Heidegger는 1929年에 ‘Kant und das Problem der Metaphysik’이라는 Kant解釋書를 出刊했고, 여기서 그는 ‘純粹理性批判’의 先驗的 分析論의 圖式論까지를 基礎的 存在論으로서, 즉 現存在의 形而上學으로서 規定하고 있다.<sup>1)</sup> 이와 同一한 해에 그는 또 Kant의 上記한 主著와 관련된 論文 ‘Vom Wesen des Grundes’를 發表했다. 여기서 그는 Kant의 立場을 더 깊이 穿鑿함으로써, 모든 存在者가 그 根柢를 이루는 存在理解(Seinsverständnis)에 의해 定礎되고 있고, 이 存在理解는 存在者에서 存在에로의 超越로서의 自由에 基礎되고 있음을 밝히면서, 그의 이른바 存在論의 眞理(Ontologische Wahrheit)가 Kant의 先驗的 眞理(Transzendentale Wahrheit)임을 증시하고, Kant에서 참된 存在論을 본다는 것을 明示하고 있다. Heidegger는 다시 1935年에서 36年에 걸친 冬季學期의 講義에서 Kant의 ‘純粹理性批判’의 先驗的 分析論의 마지막 部分인 先驗的 原則論의 解釋을 다루었고, 이것을 그 후 1962年에 ‘Die Frage nach dem Ding’이라는 題下의 單行本으로 내놓고 있다. 이 册의 內容은 크게 A : ‘事物에 대한 물음의 相異한 諸 方式’과 B : ‘事物에 대한 물음의 Kant의 方式’으로 나누어지고 있다. B가 Kant의 原則論의 解釋을 이루고 있고, A는 이를 위한 Heidegger 자신의 事物에 대한一般的 傳承的 態度의 根本反省을 담고 있다. 本稿에서는 이 A部分에서 다루어지고 있는 것이 정령 무엇이며, 또 그것이 어떻게 물음되고 있는가를 살펴보기로 한다.

## I

Heidegger는 形而上學의 根本問題의 基礎에서 ‘事物은 무엇인가?’라는 물음을 제기한다. 한 ‘事物(Ding)’이라고 할 때 우리는 둘, 칼, 시계등을 말하며, 또는 停車場과 같은 것도 우리는 巨大한 事物이라고 한다. 이와 같이 事物이라는 말은 多義曖昧하게 쓰인다. 그러나 事物이라는 單語를 狹意

1) 이에 관해서는拙稿 ‘Heidegger의 Kant解釋’, 省谷論叢 第6輯 1975에서 論한 바 있음.

에서와 廣義에서 區別할 수 있다. 狹意의 事物은, 잡을 수 있고 볼 수 있고 감각할 수 있는 現存하는 것을 가리키고, 廣義의 事物은 여자여사한 상태에 있는 用件, 世界內에서 일어나는 事件이나 일 또는 生起하는 事象등을 말한다. 그리고 끝으로 가장 廣義의 用法으로서는 우리는 Kant의 이론바 'Ding für uns' 즉 現象과 區別해서 'Ding an sich' 즉 物自體를 들 수 있다.<sup>2)</sup> 物自體는, 예컨대 Kant가 이해하듯이 생각된다면, 기독교적 神學의 意味의 神이다. Kant가 神을 事物이라고 말할 때 그는 어떤 巨大한 形成物을 의미하지 않고, 無가 아닌 'etwas'를 말하며, 神이라는 單語나 概念에서 우리는 'etwas'를 생각할 수는 있지만 白墨이나 돌과 같은 어떤 것을 경험할 수는 없다. 이러한 物自體가 事物의 가장 廣義의 用法이다.<sup>3)</sup> 그러나 우선 '事物은 무엇인가?'라는 물음에서 事物을 오직 첫째의 狹意의 것으로 생각하고 나아간다.

이러한 感覺的 事物들이 무엇인지는 이미 規定되고 있다. 科學과 生產方式이 이러한 事物이 무엇인지를 말해준다. 그럼에도 不拘하고 '事物이 무엇인가?'라는 물음을 다시 提起하는 것은 科學과는 달리 우리가 다른 또 무엇을 알고싶어 한다는 것을 示唆한다. 우리는 이 물음으로써 돌이라는 事物이나 나무라는 事物을 묻는 것이 아니라, '事物로서의 事物을 묻고, 事物을 制約하는 것이 무엇인가를 묻는다'.<sup>4)</sup> 事物을 事物로서 制約하는 것 自體는 다시 事物일 수는 없다. 즉 被制約者일 수 없다. '우리는 特定된 종류의 한 事物을 묻지 않고 事物의 事物性(Dingheit)을 묻는다.'<sup>5)</sup> 事物性은 어떤 無制約者라야 한다. 그래서 결국 '우리는 "事物이 무엇인가?"라는 물음으로써 無制約者를 묻는 것'<sup>6)</sup>이다. 이 無制約者에 대한 물음은, 이 돌이 무엇이며, 그위에서 햇빛을 쪼이고 있는 도마뱀이 무엇이며, 그 옆에 자라나고 있는 풀의 줄기가 무엇인가를 알기 위해서 제기되는 것이다. 科學者나 技術者は 이러한 個別者를 알고 있다고 自負하지만, 그 根本에 있어서 無制約者에 대해서는 전혀 모르며 알고 싶어 하지도 않으며, 또 그 科學이나 技術에도 不拘하고 알 수도 없다. 바로 이러한 無制約者에 대한 물음이 지금 물음되고

2) 物自體는 우리 人間에게 돌, 植物, 動物들처럼 經驗에 의해 接近可能한 것이 아니다. 우리에 대한 各事物 즉 現象으로서의 各事物은 事物로서 인식되고 있고, 또 神의 絶對的 認識에서 절대적으로 인식되고 있다는 의미로는 物自體로서도 인식되고 있다. 그러나 모든 物自體가 반드시 우리에 대한 事物 즉 現象인 것은 아니다. Vgl. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, Max Niemeyer Verla, Tübingen 1962 S. 4.

3) 'Ding an sich'라는 말의 이러한 使用法은 특히 18世紀의 哲學에 있어서는 널리 慣用되고 있었다.

4) Heidegger, Die Frage nach dem Ding. S. 7.

5) Heidegger, a. a. O. S. 7.

6) a. a. O.

있는 것이다. 이러한 물음으로써 우리는 科學을 補完하거나 改善하려는 것이 아니다. 다만 科學이 知識의 尺度인가? 아니며는 科學의 根據와 限界를 規定하고 따라서 科學의 真正한 結果를 規定하는 그러한 知識이 있는가? 이러한 本來의 知識이 있다면 그것은 어떠한 歷史的 民族에 必然的인가? 또는 이러한 知識 없이 지낼 수도 있고 그래서 다르게 補完될 수도 있는가?<sup>7)</sup>를 決定하기 위한 準備에 영향을 주려는 것이다.

‘事物이 무엇인가?’라는 물음을 構成하는 것은 대략, 물음으로 設定되는 것과, 이 물음으로 設定된 것에 관한 물음을 가능하게 하는 制約이다. 물음으로 設定되는 것은 狹意의 事物이고, 事物이 물음되기 위해 따라야 할 制約은 事物性이다. 事物性이 한 事物 자신을 한 事物로 規定하는 것이다. 그러나 日常的으로는 事物이라는 것은 언제나 個別者로서만 만나게 된다. 이렇게 우리가 個別者만을 만나게 되는 것은 事物들 자체에 달려 있는가? 설사 事物에 달려있다고 할지라도 ‘그렇게 個別者로서만 만나게 되는 理由는 根據된 것이든 偶然的인 것이든 事物의 어떤 변덕에 의한 것인가?’ 아니며는 事物이 本來 個別者로서 實在하고 있기 때문인가?<sup>8)</sup> 가령 太陽이 西山 저쪽 뒤로 넘어가는例를 들어보자. 이러한 太陽은 家畜을 몰고 집으로 돌아오는 牧童에 대해서나, 또는 來日을 기다리는 牧童에 있어서의 日常的 經驗의 太陽이다. 그러나 實際의 太陽은 조금 전에 이미 넘어 갔다. 우리는一定한 光線 現象에 의해서 原因된 假象을 보고 있는 것이다. 더 現實的으로 말한다면 太陽은 地球위에서 결코 넘어가지 않기 때문에 이것은 假象일 뿐이다. 이와 같이 牧童이 熟知하고 있는 太陽과 天文學者가 알고 있는 太陽과는 다르다. 이 다른 理由는 무엇인가? 이중의 어느 하나가 거짓인가? 그렇다면 그 理由는 무엇인가? 이 問題가 어떻게 決定되어야 하는가? 이것의 決定을 위해서는 ‘事物이 무엇인가?’ 또는 ‘Ding-sein이 무엇을 의미하는가?’, 그리고 ‘事物의 眞理가 어떻게 定해지는가?’를 아는 것이 分明히 必要하다.<sup>9)</sup> 이러한 물음에 대해 牧童이나 天文學者는 아무런 情報도 줄 수 없고, 이런 물음을 提起할 수도 없으며 또 제기할 必要도 안 느낀다. 보통 우리가 보고 있는 机上과 物理學者가 말하는 机上과는 다르다. 前者를  $T_1$ 이라하고 後者를  $T_2$ 라고 한다면,  $T_2$ 는 物理學者에 의하면 木材로 되어 있지 않고 대부분이 空虛한 空間으로 되고 있다. 그리고 空虛한 空間안에 電子가 재빨리 들고 있다. 이러한 경우에  $T_1$ 과  $T_2$ 의 어느 것이 實在하는 机上일까? ‘이것을 判定하기 위해서는  $T_1$ 과  $T_2$ 의 眞理가 그것에 따라 決定

7) a. a. O. S. 8.

8) a. a. O. S. 9.

9) Vgl. a. a. O. S. 10.

되고 또 그 眞理의 變轉이 表示되는 바 第三者가 必要하다.<sup>10)</sup> 涼狀星雲, 죽어가는 太陽등등의 科學的 知識에 관해서 이야기 되는 것은 단지 物理學의 見解요 理論일 뿐이다. 物理學의 見解에 모든 重工業, 飛行機, TV, 電話등등이 依據하고 있고, 이것들이 地球와 人間을豫想外로 크게 變化시켰다. 이 말은 ‘라디오나 텔레비죤등과 같은 것에 둘러쌓여 있기 때문에 우리가 技術과 科學의 時代에 살고 있다는 것이 아니라, 도리어 우리의 知識 全體가 一定한 方式의 知에 의해서 刻印되고 있기 때문이고, 결국 우리의 意識 전체가 오늘날 科學化된 意識이기 때문이다.’<sup>11)</sup> 이와 같은 것이 오늘의 現實이고 生에 우둔한 어떤 科學者의 私見이 아니다. 이러한 現實이 오히려 너무나 가까워서 도리어 우리의 生을 壓迫한다. 그래서 우리의 生活에서 일어나고 있는 일을 測定하기 위해서는 生과의 어떤 距離를 가지는 것이 必要하다. 우리의 現實에서 일어나고 있는 이러한 엄청난 事實을 우리는 잘 모르고 지내고 있다. ‘왜 우리는 이것을 모르고 지내고 있는가? 또 어느 程度로 모르고 있는가?’를 알기 위해서 우리는 물어야 한다.<sup>12)</sup> 그래서 ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음이 설정된 것이다. 事物이 相異한 眞理를 드러낸다면 그러한 事物이 무엇인가? 事物들의 事物存在를 어디에서 決定할 것인가? 우선 日常的 經驗의 立場을 擇해서 보자.

## II

모든 事物은 日常的 經驗의 見地에서는 個別者이다. 이 机上, 저 도마뱀 등의 個別者, 唯一者가 있고 机上 一般이나 도마뱀 一般은 日常的 經驗에서는 存在하지 않는다. ‘各 事物은 각 이것(ein je dieses)이지 다른 것이 아니다.’<sup>13)</sup> 아무리 두 솔잎이 꼭 같다고 할지라도 그 두 솔잎이 相異하지 않

10) ‘모든 分野의 科學은 存在者를 一定한 領域內에서 考察한다. 各其의 領域 自體를 科學은 별세 그 自身으로서는 考察할 수가 없다. 바로 이런 領域을 科學은 前提한다. 科學은 이 領域으로부터 方法上의 指示를 받는다. 그러나 科學은 그가 前提하는 領域이나 範圍가 거기에서 비로소 영역이나 범위나 境界로 되는바의 것을 전혀 眼中에 가지지 않기 때문에, 科學은 이 領域을 考察할 수 없다. 科學은 어떤 本質投企(Wesens-Entwurf)에 의거하는 存在者の 科學이지만, 이 本質投企는 科學에서 離脫해 버린다. 왜냐하면 科學은 具體나 個別 科學이고 그래서 規定된 것은 注視하지만 超越的一超個別的이고 無規定期 것을 전혀 그의 視野안에서 가질 수가 없기 때문이다.’ Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 3 Aufl. 1964. Heidelberg. S. 152.

11) Max Müller, a. a. O. S. 143.

12) Heidegger, a. a. O. S. 11.

13) a. a. O.

다는 것을 立證하는 못한다. 두 事物이 꼭 같으려면 同一한 場所에 있어야 하고, 同一한 場所에 있으려면 다른 時間에서는 可能하지만 同一한 時間에서는 不可能하다. 모든 事物이 그의 場所와 그의 時點과 그의 持續을 가지는 限, 꼭 같은 事物은 있을 수 없다. ‘장소의 “그 때마다의 다름 (Jeweileigkeits)’은 空間에 根據되고 있고, 時點의 “그 때마다의 다름”은 時間에 根據되고 있다.’<sup>14)</sup> 事物의 이러한 根本性格, 즉 事物의 事物性의 本質規定, 다시 말하면, ‘各 이것’(ein je dieses)으로 있는 것은 本質的으로 空間과 時間에 의해 根據되고 있다. ‘事物이 무엇인가?’라는 물음은 결국 ‘空間은 무엇인가?’ 또는 ‘時間은 무엇인가?’ 하는 물음으로 归着한다. 이리하여 事物의 물음이 時空(Zeitraum)의 물음으로 된다.<sup>15)</sup> · 各 事物이 時空的으로 規定되는 한, 事物은 이것 또는 저것이고 따라서 他와의 交換이 不可能하다. ‘이렇게 個別者로 있는 것(so einzelne zu sein)’<sup>16)</sup>이 分明히 事物들의 普遍의이고 一般的의 特性이다. 이러한 事物의 本質性格이 어디에서 存立하는가? ‘je dieses’나 ‘ein je dieses zu sein’이라고 하는 이른바 事物의 特性은 空間과 時間의 연관에서 成立한다. 各 事物의 이러한 場所的 時間的告示는 결국 事物이 그 안에서 어떻게, 어디에, 언제 있는가의 테두리를 말하고, 따라서 空間과 時間에 대한 事物의 이러한 關係는 任意的이 아님을 示唆한다. 事物이 必然的으로 이러한 ‘空間-時間-關係(Raum-Zeit-Bezug)’<sup>17)</sup> 속에 있다면, 무엇이 이 必然性의 根據일가? 이 根據가 事物 自身 안에 있는가? 만일 그렇다면 上述한 特性은 事物 自身에 관한, 즉 事物存在(Dingsein)에 관한 어떤 것을 의미하는 것임에 틀림 없을 것이다.

그러나 空間과 時間은 事物에 대해 어떤 外的인 것이라는 印象을 준다. 空間 안에 한 事物이 놓여 있고, 空間이 여기의 이 白墨을 둘러싸고 있다. 白墨이 말하자면 한 空間을 占有한다고도 한다. 그 占有된 空間 토막은 白墨 동가리의 表面에 의해 限界지워진다. 空間은 白墨의 周圍뿐만 아니라 白墨에 密着해 있고 또 白墨 안에도 있다. 白墨 자체가 內面에 있어서 空間으로부터 되고 있다. 따라서 空間은 白墨에 대해서 단순한 外的인 테두리가 아니라 白墨의 內面으로부터 白墨 안에 包含되고 있다. 白墨의 內面은 어떻게 보이는가? 白墨의 內面을 보기 위해 白墨을 부순다. 아무리 가루가 되도록 부셔도 內面은 보이지 않는다. ‘白墨은 부셔져서 그 内部가 開放되려고 하는 瞬間에 白墨은 자취를 감춘다.’<sup>18)</sup> 一般的으로 한 장소나 空間을 占

14) a. a. O. S. 12.

15) Vgl. a. a. O. S. 13

16) a. a. O. S. 14.

17) a. a. O.

18) a. a. O. S. 15.

有하는 것은 그 자신이 延長되고 있고, 延長的인 物體의 内部는 核이 들어 있는 조각이고, 이에 대한 表面조각이 外部이다. 그러나 白墨의 内部와 外部의 경계가 어디인가? 内面이란 본래 한 층 더 後退的인 外面일 뿐이다. ‘空間 자체에는 内面도 外面도 없다.’<sup>19)</sup> 空間에 外面과 内面이 없다면 全世界의 어디에 外面과 内面이 있을가? 아마 空間은 外面과 内面의 可能性일는지 모른다. 그러나 可能性이라는 말은 多樣한 의미를 가지며 不定의이다. 그러나 대체로 事物들에게는 空間이 認定되고, 空間의 認定이라는 것은 空間이 밖에 머문다는 것을 의미한다. 事物의 内部에 있는 듯이 보이는 空間도 物體的 事物이나 이것의 部分에서 본다면 한 外部이다.

事物에 있어서 時間은 더욱더 外的이다. 空間에 대한 물음에서는 空間을 事物 자체 안에서 찾으려는 약간의 展望이나마 있지만, 時間에 있어서는 사정이 이와는 다르다. 時間은 事物을 넘어서 흘러가지만 이 時間의 흐름은 事物을 전혀 방해하지 않는다. ‘그럼에도 不拘하고 우리는 時間과 함께 그리고 時間의 경과속에서 事物이 달라진다고 말한다.’<sup>20)</sup> 事物이 時間의 흐름 속에서 變한다는 것에는 異論이 없다. 그러나 누가 언제 時間이 事物을 깎는 것을 보았는가? ‘事物의 時間(die Zeit der Dinge)’<sup>21)</sup>은 아주 特異한 事物 즉 時計에서 確定이 가능하다. 그러나 우리가 時計에서 보는 것은 數字板과 針뿐이고 時間이 時計에서 발견되지는 않는다. 그렇지만 時間을 時計에서 確定한다고 말하는 것은 단순한 말에 그치는 것은 아니다. 만일 時間의 確定을 拒否한다면 日常生活의 秩序가 흐물어지고 機械的인 計算이 不可能하며, 歷史와 모든 想起와 決斷이 사라질 것이다. 그러면 時間에 대해 事物은 어떤 關係에 있는가? 이러한 關係의 確定을 위한 모든 시도에서 空間과 時間은 事物의 受容領域일 뿐이고 事物들에 대해서 冷淡하고 相關이 없지만 事物에게 ‘Raum-Zeit-Stelle’를 指示하기 위해 必要하다는 印象이 다시 강해진다. 이러한 受容領域이 어디에 그리고 어떻게 있는가는 未決인 채로 남지만, 事物은 이 ‘Raum-Zeit-Stelle’에 의해서 하나 하나의 個別的 事物로 된다. 이 때에도 물론 많은 유사한 事物들이 있을 수 있는 可能性은 있다. 事物이 時間에 대해 어떠한 관계에 있는가?라고 하는 ‘이 물음을 事物들 자신 쪽에서만 보고 事物의 테두리(영역, 범위)에서 보지 않는다면 각 事物이 반드시 交換不可能한 “je dieses”가 아니다.’<sup>22)</sup> ‘各 이것’은 空間과 時間에 대한 고려에서만 있을 수 있는 것이다.<sup>23)</sup>

19) a. a. O. S. 16.

20) a. a. O.

21) a. a. O. S. 17.

22) a. a. O. S. 17.

23) Leibniz는 神學的 根據에서 두개의 同一한 事物의 存在를 거부한다. 同一한

이 ‘이것(Dieses)’이나 ‘저것(Jenes)’이라는 말 안에는 指示作用과 指摘作用이 있다. ‘Dieses’의 本質은 代表하는 作用보다는 命名作用이 더 근원적이다. 事物이 우리에게 만나지는 한, 그 事物은 ‘Dieses’의 性格을 띠게 된다. 그러나 이 ‘Dieses’는 事物 자신의 性格이 아니다. 事物이 그를 지시하는 作用의 對象인 한, 그 事物은 ‘Dieses’의 性格을 얻게 된다. 그러나 이러한 指示代名詞를 사용하는 話者, 즉 人間은 언제나 個別的인 主觀이다. 그러므로 ‘이 “Dieses”는 事物 자신의 性格이 아니라 우리 側으로부터의 主觀的인 附加物인 것이다.’<sup>24)</sup> 이 ‘Dieses’가 事物의 단지 主觀的 規定에 지나지 않는다고 하는 確定으로써는 물론 거의 아무런 것도 言及되고 있지 않다. 즉 우리는 이 規定을 同等한 權利로 客觀的, 規定이라고도 할 수 있다. 왜냐하면 ‘客觀(objectum)’이란 맞은 편에 던져진 것(das Entgegengeworfene)<sup>25)</sup>을 말하기 때문이다. ‘Dieses’는 事物이 우리에게 對立하는 한, 즉 客觀的인 한의 事物을 말한다. ‘하나의 이것’이 무엇인지는 우리의 氣分이나 任意에 의존하지 않는다. 만일 ‘이것’이 이미 우리에 의존한다면 그 때에는 그것은 마찬가지로 事物에게도 의존한다. 그래서 事物이 하나의 ‘이것’으로 있다고 하는 이 規定 안에 事物에 관한 어떤 종류의 眞理가 포함되고 있는지는 전혀 의문인 채로 남는다. 事物에 관해 우리가 日常的 經驗을 통해서 가지고 있는 眞理 一般이 어떤 種類의 것인지, 즉 主觀的인지 客觀的인지 또는 이 양자가 混合된 것인지 혹은 그 어느 것도 아닌지는 문제로 남는다. 事物은 日常的 經驗의 영역을 넘어서 또 여러 상이한 眞理들 안에도 놓여 있다. 그래서 事物에 속하는 眞理의 종류에 관해 충분히 가르쳐지지 않고서는 우리는 事物에 관해 그 때마다 어떤 것을 어떠한 방식으로도 말 할 수 없을 것이다. 또 동시에 ‘만일 우리가 어떤 진리가 事物에 속할 수 있고 또 속해야 하는가를 決定하기 위해 우리가 事物 자신을 알고 있지 못하다면, 우리는 아마도 事物에 관한 本來的 眞理에 속하는 것을 알 수가 없을 것이다.’<sup>26)</sup> 이로부터 다음의 것이 分明해 진다, 즉 똑 바로 事物로 간다는 것, 이것은 수행될 수 없다는 것이다. 그 까닭은 우리가 도중에서 방해되고 있기 때문이다 아니라, 우리가 사용하고 있고 그리고 그것을 事物 자신에게 歸屬시키는 바로 그 規定이 —— 空間, 時間, das ‘Dieses’ —— 이 事物들 자체에게는 속하지 않는 規定인 것으로서 드러나기 때문이다. 또 他面에 있어서 우리는

事物이 있을수 없는 이유는 事物의 存在는 神에 의해 창조된 存在이고, 두개의 유사한 事物들이 있다면 그 때에는 神이同一한 事物을 두번 창조한 것이 되고, 唯一한 永遠者를 다시 反復한 것이 되기 때문이다. Vgl. Heidegger, a. a. O. S. 17f.

24) Heidegger, a. a. O. S. 19.

25) a. a. O. S. 20.

26) a. a. O.

는 그 容易한 教示, 즉 이 規定들이 客觀的이 아니라면 그러며는 그것들은 主觀的이라고 하는 教示를 방패로 삼을 수도 없기 때문이다. 이 規定이 양 차중의 어느 것도 아닐 수도 있고, 또 主觀과 客觀의 區別 및 이 區別과 함께 ‘主觀-客觀-關係(Subjekt-Objekt-Beziehung)’<sup>27)</sup> 자체가 하나의 극히 문제적인 것——이것은 哲學이 극히 애호하는 ‘退却領域(Rückzugsgebiet)’<sup>28)</sup>을 表示하기는 하지만——일는지도 모른다.

‘事物이 屬하고 있는 真理의 種類에 관한 知識이 없으며는 事物의 事物性에 관한 아무런 教示도 있을 수 없으며, 事物의 事物性에 관한 知識이 없으며는 지금 문제되고 있는 바 事物의 真理에 관해서 아무런 教示도 있을 수 없다.’<sup>29)</sup> 어디에서 우리는 발판을 확보해야 할 것인가? 도대체 어디에 事物의 事物性이 있는가? 그리고 이 ‘Dieses’가 事物 자신의 規定인가 아닌가 하는 것이 문제이다. 우리는 아마도 이 ‘Dieses’를 아직도 充分히 分明하게 파악하지 못하고 있다. 우리는 다시 ‘je diesen’의 하나로서의 事物에 관한 真理가 어디로부터 그리고 어떻게 規定되는가를 새로 물어 보아야 한다. 우리는 여기서 Hegel이 그의 ‘精神現象學’에서 이미 수행했던 한 考察에 이른다. 물론 여기에서의 고찰은 Hegel의 思惟過程의 發想과 地平과 意圖와는 다른 종류의 것이다.<sup>30)</sup> ‘Eines je diesen’으로서의 事物의 規定은 主觀的일

27) a. a. O. S. 21.

28) a. a. O.

29) a. a. O.

30) Hegel에 있어서도 感覺이 個別的인 것을 인식하고 파악하는 것이라고 생각되며 때문에 ‘Dieses’라는 것이 과연 있는 것인가 어떤가 하는 것을 문제삼는다. 그래서 Hegel은 ‘Dieses’에 관해 時間과 空間의 두 方向으로 注目해서 ‘Hier’와 ‘Jetzt’에 관해 생각한다. 먼저 ‘Jetzt’가 ‘Dieses’로서 成立하는 가를 본다. ‘이제는 낮이다’를 잊지 않도록 메모한다. 그러나 밤이되어 이 메모를 꼬내어 보면 벌써 ‘이제’는 밤이기 때문에 ‘이제는 낮이다’는 것은 真理가 아니다. 이렇게 해서 Jetzt는 Dieses가 아니고 普遍者임이 드러난다. 이러한 사정은 ‘Hier’에 있어서도 마찬가지다. ‘여기는 机上이다’, ‘여기는 나무다’, ‘여기는 校庭이다’, 등과 같이 個別的인 ‘Hier’만을 생각하는 것은 잘못이다. 机上도 나무도 校庭도 여기에 있기 때문에 ‘Hier’는 普遍者다. 이처럼 순전한 個別者는 없음에도 不拘하고 感覺은 다만 ‘Hier’나 ‘Jetzt’를 파악한 것이라고 생각하고 있으나 實은 그러한 것은 없다. 그러므로 自己만이 그렇게 생각하고 있을 뿐이고 私見(Meinung)에 不過하다. 意識 자신이 처음에 파악한 ‘Dieses’가 對象의 真理인줄 알았지만 그것이 결국은 私見이고 단지 보편자에 있어서의 ‘Dieses’라는 것으로 된다. 보편자에 있어서의 ‘Dieses’로서 파악됨으로써 비로소 個別者는 진리로서 파악되는 것으로 된다. 즉 Wahrnehmung(진리포착)으로 된다. 이와 같이해서 事象 즉 實體라는 것이 단지 對象의 으로 存在하는 것이 아니고 自己라든가 主體라든가 概念이라고 하는 것임을 증명할 課題를 수행하려는 것이 Hegel의 ‘精神現象學’에서의 최초의 段階 즉 意識(對象意識)의 段階이다. ……Vgl. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister, Verlag von Felix Meiner, S. 79ff.

뿐이다, 왜냐하면 이 規定은 經驗하는 사람의 立場에 의존하고 主觀의 편에서 事物의 經驗이 이루어지는 바로 그 때의 時點에 의존하기 때문이라는 고려가 우선 떠오른다. 가령 白墨은 왜 언제나 여기의 이것이고 다른 어떤 것이 아닌가? 그것은 백묵이 바로 여기에 있고 그리고 이제 여기에 있기 때문이다. 즉 ‘das Hier’와 ‘das Jetzt’가 백묵을 ‘이것으로(zu dieser)’ 만든다. 그래서 우리는 ‘dieses’라는 指示的 規定에서 ‘Hier’에 대한 고려, 즉 장소에 대한 고려, 空間에 대한 고려를 하며, 또 마찬가지로 ‘Jetzt’ 즉 時間에 대한 고려를 한다. 이것은一般的으로 熟知되고 있고 自明의이다. 그러나 특히 백묵에 관해서 말한다면 ‘Hier ist die Kreide’로 된다. 여기서 ‘das Hier’와 ‘das Jetzt’는 백묵을 ‘die Kreide’라고 강조해서 말하도록 규정하고 ‘die Kreide’가 ‘diese’라고 일컬어지기를 요구한다. 백묵에 관한 이 自明의 眞理를 더욱 分明히 드러내어 보존하기 위해 메모 用紙에다 ‘Hier ist die Kreide’라고 쓴다. 그리고 이 기재된 진리를 백묵 옆에 놓는다. 講義가 끝난 후 門이 열리고 換氣가 되고 突風이 일고 이 用紙가 복도로 날려간다. 食堂으로 가던 學生이 도중에 이 메모를 발견하고 ‘Hier ist die Kreide’라는 文章을 읽는다, 그리고 이것이 전혀 맞지 않는다고 確定한다. 이러한 想定에서 우리는 眞理가 돌풍에 의해서 非眞理로 되는 것을 보며, 한 眞理가 突風에 의존한다는 것을 주의하게 된다. 이와 같이 眞理가 突風에 의존하게 된다는 것은 결국 우리가 오직 半眞理만을 기재해서 이것을 잠정적인 메모에 위탁했기 때문이 아닐가. ‘백묵은 여기에 그리고 이제 있다(Hier ist die Kreide und zwar jetzt).’<sup>31)</sup> 이 ‘das Jetzt’가 정확히 規定되어야 한다. 그래서 그 기재된 진리가 突風에 넘겨지지 않도록 우리는 ‘das Jetzt’에 관한 진리와 백묵에 관한 진리를 딴판한 黑板위에 表示하고자 한다. 이 ‘Jetzt’가 언제의 ‘Jetzt’인지에 관해 우리는 흑판에 ‘Jetzt ist Nachmittag’라고 쓴다. 講義후 누가 이 쓰여진 진리를 變造하지 못하도록 講義室이 달혀진다. 다음 날 아침 제일 먼저 使喚이 흑판을 지우려고 들어온다. 그는 ‘Jetzt ist Nachmittag’라는 진리를 읽는다. 그리고 그는 이 文章이 침이 아니고 教授가 착각을 한 것이라고 생각한다. ‘밤사이에 眞理로부터 非眞理가 생겨난다.’<sup>32)</sup> 이와 같이 우리는 ‘das Hier’의 진리와 ‘das Jetzt’의 진리의 보다 明示의 確定을 얻으려는 시도에서 도리어 非眞理로의 轉化를 본다.

그러나 ‘Hier’와 ‘Jetzt’의 진리의 動搖에도 不拘하고 우리가 白墨에 관해 확실한 情報를 기대하는 그 어느 때보다도 더욱더 현저하게 백묵 자신은 여기에 그리고 그 때마다 번번히 이제 여기에 있으며, 백묵이 ‘하나의 여기의

31) Heidegger, a. a. O. S. 22.

32) a. a. O. S. 23.

事物이고 하나의 이제의 事物(ein hiesiges und ein jetziges Ding)<sup>33)</sup>이라는 것, 이것은 注目할 眞理이다. 變化하는 것은 ‘Hier’와 ‘Jetzt’의 規定일 뿐이고 따라서 事物의 規定일 뿐이다. 그러나 백묵은 언제나 ‘ein Dieses’로 머문다. 그래서 이러한 規定은 그럼에도 不拘하고 事物 자신에 속한다. 따라서 das ‘Dieses’는 事物의 一般的 規定이고 事物의 事物性에 속한다. 그러나 이 ‘Dieses’의 보편성은 일반으로 언제나 그 때 그 때의 것으로서 規定되는 것을 요구한다. 백묵이 그 때 그 때에 ‘이제’의 그리고 ‘여기’의 것이 아니라면, 그 백묵은 우리에 대해 그것이 있는 그대로의 것, 하나의 백묵, 다시 말하면 다른 것이 아닌 바로 이 백묵일 수 없을 것이다. 확실히 우리에 대해서 백묵은 언제나 ‘ein Dieses’이라고 우리는 말 할 수 있을 것이다. 그러나 우리는 결국은 그 백묵이 그 자체에 있어서 무엇인지를 알고 싶어 한다. 이러한 목적으로 우리는 백묵에 관한 진리를 우리와는 독립적으로 만들었고 그리고 그 진리를 메모와 흑판에 위탁했던 것이다. 그런데 그 결과는 백묵 자신에 관한 어떤 것이 진리로 보존되고 있어야 할 동안에 그 眞理는 非眞理로 變轉했던 것이다. 그러면 이 결과는 우리에게 무엇을 시사하는가? ‘이것은 백묵에 관한 진리를 다른 方途로 시도하도록 하는 暗示를 준다’<sup>34)</sup>고 본다. 즉 이것은 우리가 그 眞理를 메모나 흑판에 기재하는 것 대신에, 그것을 우리 곁에 간직하고 종전보다 훨씬 더 많이 우리 자신이 보존하고, 이로써 主觀主義에 대한 현저한 不安을 除去하거나 아니며는 完全히 배제하도록 우리에게 시사한다. 그래서 우리는 白墨에 관한 진리를 우리의 진리로서 이해하면 할수록, 더욱더 백묵이 그 자체에 있어서 무엇인가 하는 것에 더 接近한다는 것이 可能할는지 모른다. 그런데 우리는 이미 앞에서 事物에 관한 진리가 空間과 時間에 관련하고 있다고 여러번 지적되었음을 알고 있다. 그러므로 다음의 것이 짐작된다. 즉 空間과 時間이 마치 事物에 대해 단지 하나의 헤두리에 지나지 않는듯한 外觀을 事物이 여전히 그리고 언제나 다시 가지고 있기는 하지만, 우리는 空間과 時間의 本質안으로 깊숙이 들어가면 갈수록 이로써 事物 자신에 더욱더 接近하는 것이라고 짐작되는 것이다.<sup>35)</sup>

지금까지 우리는 ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음의 제기에 의해 설정된 事物 자체로의 接近이라고 하는 目標를 向한 과정에서 먼저 우리 周邊의 事物이 個別者이고 이 個別者들은 언제나 ‘Dieses’라는 確定을 했다. 事物을 ‘Dieses’라고 標識함으로써 우리는 事物에 대한 指示의 영역으로 빠진다, 逆

33) a. a. O.

34) a. a. O.

35) Vgl. a. a. O.

으로 본다면 事物을 우리가 어떻게 만나는가 하는 方法의 영역으로 빠진다. 遭偶와 指示라고 하는 것은一般的으로 우리, 이른바 主觀도 그 안에 머물고 있는 그러한 어떤 영역을 생각한다. 우리가 이 영역을 파악하려고 한다면 우리는 언제나 空間과 時間을 만난다. 우리는 이것을 ‘遭偶와 指示를 가능하게 하는 “時間-空間”이라’<sup>36)</sup>고 하고, 事物들을 둘러싸고 있는 영역이라고 한다. 이 영역은 空間과 時間의 必要 不可缺한 引用에 의해서 알려진다.

## III

우리는 언제나 이미 時間-空間的으로 制約된 遭遇-指示의 關係속에서 事物과 관계하고 있지만, 우리는 이 영역 내부에서는 결코 事物 자신으로는 가지 못하는가 어떤가 하는 물음을回避할 수가 없다. 이 영역이 個別的 事物을 둘러싸고 있는 外廓이라면 우리는 이곳으로부터도 事物 자신에 관해서 약간을 얻을 수가 있을 것이다. 즉 ‘事物 자신이 어떻게 구성되고 있는가에 관해 한 表象’<sup>37)</sup>을 얻을 수 있을 것이다. 그래서 일단 事物을 둘러싼 테두리를 제쳐놓고 事物들의 構造를 注視해 보아야 할 차례이다. 우리는 다시 ‘事物이란 무엇인가?’, ‘事物은 어떻게 보이는가?’라고 묻고, 事物의 事物性을 겨냥하지만 우선은 조심스럽게 個別的인 事物들에 머물면서 이들을 주의해 보고 보여지는 것을 파악한다. 가령 하나의 돌, 이 돌은 야물고 灰色이고 그치른 表面으로 되고 있다. 그것은 不規則的인 形態를 가지며 무겁고 그리고 여사 여사한 素材로부터 되고 있다. 한 植物, 이것은 뿌리와 줄기와 잎을 가진다. 이 植物은 綠色이고 톱니결이 있고 그 잎자루는 짧다, 등등. 한 動物은 눈과 귀를 가진다. 그것은 한 장소에서 다른 곳으로 이동할 수 있으며 感覺器官 이외에도 消化器官과 成長器官을 가지며, 그것이 必要로 하는 器官을 產出하며 또 어떤 方式으로 更新한다. 우리는 이런 事物을 植物과 꼭 같이(植物도 器官을 가진다) 有機體라고 한다, 등등. 이와 같이 우리는 無限히 나아갈 수 있다. 이러한 우리의 파악은 그 事物이 우리에게 보여지는 것의 충실한 測定에서 얻어진다. 결국 事物은 여기서 무엇으로서 드러나는가? 우리는 이 때에 돌이다, 장미다, 개다, 時計다, 등등이라고 하는 것을 도의시한다면, 事物들이一般的으로 무엇으로서 우리에게 드러나는가? 이 때에 우리는 항상 여러 이러한 性質을 가지는 어떤 것, 항상 여러 이러한 상태의 어떤 것만을 본다. ‘이러한 어떤 것(dieses Etwas)은

36) a. a. O. S. 24.

37) a. a. O.

諸 性質의 담지자다.’<sup>38)</sup> 이러한 어떤 것은 諸 狀態의 土臺가 되고 있다. 이것은 ‘持續的인 것, 즉 諸 性質의 確定에 있어서 우리가 언제나 同一한 것으로서의 그것으로 歸還하는 바의 그러한 持續的인 것이다.’<sup>39)</sup> 事物들 자체가 일단 이러하다면 결국 事物이란 ‘많은 變化하는 性質들이 그 周圍를 둘러싸고 있는 核 또는 이들 諸 性質의 土臺인 擔持者이다.’<sup>40)</sup> 이러한 事物의 記述로부터 계속해서 우리는 한 事物이 그의 性質을 變化시킨다면, 이것은 다른 事物에 영향을 줄 수 있는 것이라고 말할 수 있다. 事物들은 서로 상대방에 作用하고 서로 對立한다. 事物들 사이의 이러한 關係로부터 또 다른 性質들을 파생하고 이 파생한 성질들을 다시 事物이 가진다. 事物들과 이들의 연관에 관한 ‘이러한 標識은 우리가 自然的 世界觀(natürliche Weltauffassung)이라고 하는 것’<sup>41)</sup>에 대응한다, 즉 自然的이다. 왜냐하면 우리는 이러한 記述에 있어서 극히 ‘自然的’으로 머물고 모든 深奧한 形而上學과 認識에 관한 一切의 深化된 非實用的 理論을 度外視하기 때문이다. 우리는 ‘自然的’으로 머물고 그리고 또 ‘事物들 자신에게 그들 자신의 本性(Natur)을 허용한다.’<sup>42)</sup> 事物은 많은 性質의 擔持者라고 하는 事物의 規定은 이미 Platon, Aristoteles 以來로 있어 왔다. Kant는 ‘純粹理性批判’의 原則論에서 다음과 같이 말한다: ‘모든 現象(우리에 대한 모든 事物)은 持續的인 것 즉, 實體(Substanz)를 對象 자체로서 포함하며 그리고 可變的인 것을 持續的인 것의 단순한 規定으로서, 즉 對象의 存在하는 方式으로서 포함한다.’<sup>43)</sup> 그러므로 ‘事物이 무엇인가?’라는 물음에 대한 答은, 事物은 그것에 現存하고 거기에서 變化하는 많은 性質들의 現存的인 擔持者라는 것으로 된다. 그리고 이 答은 극히 自然的이기 때문에 科學的 思惟, 理論的 思惟뿐만 아니라 事物과의 모든 交涉, 事物의 記述과 評價를 支配한다.

‘事物이란 무엇인가?’라는 물음에 대한 答으로서의 ‘事物에 現存하는 諸 性質의 擔持者’라고 하는 事物 規定은 또 한 方式에 있어서는 定礎되고 있고 그리고 그 真理에 있어서는 언제나 능가될 수 없는 方式으로 定礎되고 있다. 왜냐하면 그 定礎 역시 ‘自然的’이고 극히 一般的의이기 때문에 그 定礎를 再考하기 위해서는 우리는 그 定礎자체 까지도 스스로 證示해야 하기 때문이다. 事物의 一般的의 本質規定의 真理를 위한 이러한 定礎는 어디에 있는가? ‘그것은 真理 자체의 本質안에 있다.’<sup>44)</sup> 真理란 무엇인가? 妥當

38) a. a. O. S. 25.

39) a. a. O.

40) a. a. O.

41) a. a. O.

42) a. a. O. S. 26.

43) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A. S. 182.

44) Heidegger, a. a. O. S. 27.

하는 것이 真理다. 事實(Tatsache)과 合致하는 것은 타당하다. 事實에 따르고 있을 때, 즉 事實들 자신이 實地로 있는 方式과 적합할 때 合致하는 것이다. 分明히 個別의 真理는 個別의 事物에 適合해야 할뿐만 아니라 真理 자체의 本質에도 適合해야 한다. ‘真理가 올바름(Richtigkeit)에 準하는 것이라면 이것은 分明히 真理의 本質規定에 관해 비로소 바르게妥當해야 한다.’<sup>45)</sup> ‘真理의 本質規定은 事物의 本質(事物性)에 적합해야 하며, 適合으로서의 真理의 本質로부터 真理의 構造안에 事物의 구조가 反映된다는 것, 이것은 必然的이다.’<sup>46)</sup> 이와 같이 우리가 真理의 本質構造 안에서 事物의 本質構造 안에서와 같은 同一한 接合(Gefüge)을 본다면, 真理 자체의 本質로부터 事物의 本質構造의 一般的 規定의 真理가 증명된다.

真理가 事物과의 一致이고 事物과의 適合이라면 서로 合致한다는 것은 어떤 種類의 것일까? 合致하는 것은 무엇인가? 그것은 침이거나 거짓이라고 말 할 때 그것은 무엇인가? 우리가 발견하고 제시하고 流布하고 변호하는 真理를 우리는 말로 파악한다. 그러나 個別의 單語, 이를테면 17, 분필, 크다, 그러나……등은 침도 아니고 거짓도 아니다. 침이거나 거짓인 것은 언제나 ‘門은 닫혀 있다’, ‘분필은 희다’와 같은 單語의 結合이다. 이러한 단어들의 結合을 우리는 단순한 言表(Aussage)라고 한다. 이 言表는 침이거나 거짓이다. 이 言表는 그러므로 真理의 장소이고 真理의 자리이다. 그래서 우리는 간단히 이 言表 또는 저 言表는 한 진리라고 말한다. 真理와 非真理는 言表들이다. 言表한다는 것은 事物들에서 그리고 事物들로부터 보여진 狀況과 事情을 고려해서 事物들에 관해 무엇을 말하는 것이다. 다시 말하면 ‘言表는……에 관한 情報이다.’<sup>47)</sup> 이러한 情報는 이와 같이 주어지기 때문에, 이야기 되는 것, 情報가 關係하는 바의 것에 의해 ‘言表하는 것’이 만들어진다. 그래서 ‘言表하는 것’은 이야기 되고 있는 것에서 例컨대 ‘집’에서 그것에 적합한 것을 끌어내는 것을 말한다. 그리고 이것을 특히 집에 대

45) a. a. O.

真理는 事象(Sache)의 真理든, 命題의 真理든 符合(Stimmen)을 의미하고 이것에는 두가지 方式이 있다. 먼저 事象과 이 事象에 관해서 미리 思念된 것과의 一致(Einstimmigkeit)이고, 다음에는 言表에서 思念된 것과 事象과의 合致(Übereinstimmung)이다. 真理의 傳統的인 本質規定은 符合의 이 二重性格을 현저하게 드러낸다. 즉 真理는 事象과 知性과의 同化(Angleichung)이다. 真理란 認識에 대한 事象의 同化이요 동시에 事象에 대한 認識의 同化를 의미한다. 이러한 真理의 두 方式의 本質概念은, 언제나 ……에 自己를 바르게 向하는 것(……에 바르게 準하는 것 ein Sichrichten nach)을 의미한다. 따라서 真理를 올바름(正當性 Richtigkeit)이라고 생각하고 있다. Vgl. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. S. 7f.

46) Heidegger, Die Frage nach dem Ding. S. 27.

47) a. a. O. S. 28.

에 적합한 것으로서 이야기하는 것을 말한다. ‘이런 의미로 言表된 것을 우리는 述語(Prädikat)라 한다.’<sup>48)</sup> 이런 의미의 言表가 ‘述語的’이고 이것이 命題이다. 命題의 구조, 즉 한 단순한 真理의 構造에서 우리는 主語(Satzgegenstand)와 述語(Satzaussage)와 繫詞(Verbindungswort)를 구별한다. 真理는 述語가 主語에 적합하고, 적합한 것으로서 命題안에 자리잡고 이야기 되는 것에서 存立한다. ‘真理의, 즉 참인 命題(主語와 述語)의 構造와 構成要素는 真理 자체가 準하는 바의 것에 正確히 合致한다. 다시 말하면 擔持者로서의 事物과 그것의 諸性質에 合致한다.’<sup>49)</sup> 이리하여 우리는 真理의 本質로부터, 즉 참된 命題의 構造로부터 우리가 事物에 주는 規定의 真理에 대한 明白한 證據를 끌어낸다. ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음에 대한 答의 全部를 다시 한번 概觀하면 대략 다음의 三重的인 것을 答으로서 妥當하게 할 수 있다: a) 諸性質의 담지자로서의 事物의 規定은 日常的 經驗으로부터 極히 ‘自然的’인 것으로서 立證된다. b) 事物性의 이러한 規定은 이미 古來로 哲學에서 提示되어 왔는데 그 理由는 분명히 이 規定이 극히 스스로 ‘自然的’으로 알려져 왔기 때문이다. c) 事物의 本質의 이러한 規定의 合法性(Rechtmäßigkeit)은 결국 真理 자체의 本質에 의해서 立證되고 定礎되고 있고, 真理의 이러한 本質은 역시 마찬가지로 스스로 明瞭하다, 즉 ‘自然的’이라는 것이다.<sup>50)</sup> ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음에 대한 答은 完全히 自然的이고 그 定礎도 마찬가지로 自然的이다. 그러면 여기서 ‘自然的’이란 무엇인가?

우리는 ‘보통 日常的 理解의 범위내에서 물어 볼 必要도 없이 “저절로(von selbst)” 이해되는 것을 “自然的”이라고 한다.’<sup>51)</sup> 예컨대 文明國의 技術者에 있어서는 커다란 爆擊機의 内部 構造가 저절로 이해된다. 後進國의 農夫에 있어서는 그러한 事物은 전혀 自然的이 아니다, 즉 저절로 이해되지 않는다. 中世에 있어서는 그 本質이나 本性이 神에서 由來하는 것은 모두 自然的이고 自明의이다. 그러나 18世紀의 啓蒙主義時代에 自然的인 것은 自立的인 理性의 一定한 原則에 따라 證明되고 洞察되는 것을 말한다. 18世紀의 사람에게 自然的인 것은 中世人에게는 대단히 不自然的일 것이며, 中世人에게 自然的인 것은 18世紀의 사람에게는 自然的이 아닐 것이다. 그래서 결국은 “自然的”이라는 것이 칠투칠미 “自然的”은 아니다, 즉 여기서는 모든 任意의 그 때 그 때의 人間에게 自明的인 것은 아니다.<sup>52)</sup> ‘自然的’인

48) a. a. O.

49) a. a. O.

50) Vgl. a. a. O. S. 29.

51) a. a. O.

52) a. a. O. S. 30.

것은 언제나 歷史的이다. 이와 같이 우리에게 自然的으로 여겨지는 이러한事物의 本質規定이 完全한 의미로 ‘自然的’, 즉 自明的이 아니라면, 事物의 本質이 아직 이러한 方式으로 規定되지 않았던 時代가 分明히 있을 것이고, 따라서 事物의 이러한 本質規定이 처음으로 발생했던 그러한 時代가 있었음에 틀림없다. ‘事物의 이러한 本質規定의 제시가 하늘로부터 絶對的인 것으로서 떨어진 것이 아니라 극히 限定된 前提위에 定礎되고 있는 것이다.’<sup>53)</sup> 實에 있어서 우리는 事物의 이러한 本質規定을 그 主要 特徵에 있어서 Platon과 Aristoteles에서 追跡할 수 있다. 즉 이 同一한 時代에 事物의 발전과 아울러 이것과 같은 연관에서 命題 자체의 발전도, 事物에 대한 適合으로서의 真理가 命題안에서 그의 자리를 가진다는 것도 발견된다. 그래서 真理의 本質에 관한 이른바 ‘自然的’ 規定, 真理의 이러한 ‘自然的’ 概念도 그대로 곧 ‘自然的’은 아니다. 우리가 常用하는 ‘自然的’ 世界觀은 그러므로 自明的이 아니다. 그것은 問題的이다. ‘우리는 우리의 自然觀 안에서 事物의 事物性에 관한 數世紀 아래의 解釋에 의해 支配되어 왔으며 그 동안에 事物이 根本에 있어서는 전혀 다르게 우리와 만나게 되었을는지도 모른다.’<sup>54)</sup> ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음 자체가 한 歷史的 물음이다. ‘外觀에 拘碍되지 않고 어떠한 先入見에도 사로잡힘이 없이 우리가 事物로 向하고 그리고 事物은 諸 性質의 擔持者라고 말함으로써 實은 우리가 보고 말하는 것이 아니라 도리어 하나의 오랜 歷史的 傳承이 말하는 것이다.’<sup>55)</sup>

53) a. a. O.

54) a. a. O.

55) a. a. O. ....假令 Husserl에 있어서도 ‘環境은 미리 주어진 영역으로서, 미리 受動的으로 주어지는 영역으로서, 즉 어떠한 助力이나 把握的 視線의 投入이나一切의 關心의 喚起가 없더라도 이미 언제나 存在하는 영역으로서 있고,一切의 認識活動, 個別的 對象에 대한一切의 把握的 注視의 前提로 되고, ....一切의 認識에 앞서 그때 그때의 世界가 普遍的 基盤으로서 存在한다.’ 이러한 ‘全體로서의 世界의 存在는 自明的인 것이고 의심되거나 判斷作用에 의해 비로소 獨特되는 것이 아니라, 이미 모든 判斷의 前提가 되는 것이다.’ 그러나 ‘우리 앞에 주어지는 世界, 우리의 世界가 우리에게 있어서 存在하게 되는 것은 主觀性의 의미행위에 의한다. 그리고 이 우리의 世界란 벌써 根源的으로 經驗되는 純粹한 世界가 아니라, 그 자체가 精密하게 規定된 世界 또는 規定될 수 있는 世界이고, 個個의 存在者의一切가 精密科學의 方法으로 原理적으로 규정될 수 있는 것으로서, 적어도 根源的으로는 數學的 物理學的 自然科學의 概念化에서 빌한 생각방식에 따른다는 의미에서 原理的으로 自體的으로 存在하는 것으로서, 미리부터 自明的인 것처럼 주어진 世界라고 하는 의미를 包含하고 있고’, 이러한 의미에서 그것은 이미 歷史的 傳承의인 것이다. ....Vgl. E. Husserl, Erfahrung und Urteil, hrg. von Ludwig Landgrebe, Felix Meiner Verlag. Hamburg. 1972. S. 24, 25, 47.

## IV

哲學이란 원래 그것으로써 우리가 直接的으로는 아무 것도 할 수 없는 그러한 思惟이다. 그러나 아마도 間接的으로는, 즉 어떤 條件下에서는 그리고 어떤 方途로는 무엇을 할 수 있다. 그런데 이러한 條件이나 方途는 哲學에 의해서만 놓여왔고 또 놓일 수 있다. ‘그래서 特定의 條件下에서는 즉 우리가 오늘의 生命體에 관해서나 無生命體에 관한 諸自然科學의 內的 狀態를 깊이 省察하는 労苦를 甘受한다면, 마찬가지로 우리의 現存在에 대한 機械技術(Maschinentechnik)의 관계를 깊이 생각한다면, 다음의 것이 明白해 질 것이다, 즉 여기에 知識作用과 물음작용(Wissen und Fragen)이 限界에 달았고, 그 限界가 제시하는 것은 本來의으로 事物에 대한 根源的 關聯이 缺如되고 있다는 것, 이 根源的 關聯이 諸發見과 技術의 諸成果의 前進에 의해서 欺瞞되고 있다는 것이다.’<sup>56)</sup> 이러한 方途를 깊이 省察해 보는 手苦를 물론 우리는 덜 수 있다. 우리는 앞으로도 계속 우리가 ‘自然的’이라고 하는 것, 즉 그것에서 우리가 더 이상 생각하지 않는, 그러한 것에 固着할 수 있고, 이 無思想性을 事物의 尺度로서 타당하도록 할 수 있다. ‘이것은 決斷의 문제이고 歷史的 自由에 속한다.<sup>57)</sup> 그래서 우리는 事物에 관한 우리의 知識의 물음을 放置할 수 있고, 그 물음이 언제나 저절로 調整되리라고 생각할 수 있다. 오늘의 自然科學과 技術의 諸成果에 驚嘆할 수 있고, 그것이 어떻게 해서 그렇게 되었는지를 알 必要가 없을 수도 있다. 그러나 우리는 그 射程距離와 무게와 信賴에 있어서 모든 從來의 물음을 능가하는 한

56) Heidegger, a. a. O. S. 31.

57) a. a. O. .... Heidegger에 의하면 事象에 대한 表象의 符合의 올바름, 正當性, 즉 表象의 正當性이라는 의미의 真理를 內的으로 可能하게 하는 것으로서의 態度가 열려져 있는 것은 自由에 의거한다. 말하자면 真理의 本質은 自由이다. 自由가 그때 그때의 存在者를 바로 그 存在者로서 存在하게 한다. 自由는 存在者를 存在하게 하는 것(das Seinlassen von Seiendem)으로서 開示된다. 이와 같이 真理는 本質에 있어서 自由이기 때문에 歷史的 人間은 存在者를 存在하게 함에 있어서 存在者를 그것 자체로서 또는 그것이 存在하는 대로 存在하지 않게 할 수도 있다. 이런 경우에 存在者는 隱蔽(verdekt)되고 假蔽(verstellt)된다. 즉 真理의 非真理가 나타난다. 이 隱蔽에 대한 관계 자체가 秘密의 忘却속에 消失됨으로써 그것 자체가 隱蔽된다. 이렇게 해서 人間은 元來 언제나 그 態度에 있어서 存在者에 관계하지만 보통은 이 또는 저 存在者와 이것의 그때 그때의 顯現性(Offenbarkeit)에 쉽게 通用되는 것, 通常의 것에 쏠리고 머문다. Vgl. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, S. 15ff.; Vom Wesen des Grundes, S. 43ff.; Kant und das Problem der Metaphysik, S. 142.

## 哲 學 論 究

물음, 즉 ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음의 不可避性을 確信한다. 왜냐하면 그 自明性으로 인해서 물음으로 되지 않는 바로 그것을 우리만이 捕捉해서 물음으로 할 수 있기 때문이다.<sup>58)</sup> ‘事物이 무엇인가?’라는 물음에서 뚜렷이 自明的인 規定이 ‘自然的’이 아니다. 外觀上 우리가 自然的으로 그리고 先入見에 사로잡힘이 없이 事物을 向해 간다고 하더라도 별씨 그 물음 안에 事物의 事物性에 관한 先見解가 말하고 있다.<sup>59)</sup> ‘이 물음의 方式 안에서 이미 歷史가 말한다.’<sup>60)</sup> 그래서 이 물음은 歷史的 물음이다. 이와 같이 事物에 대한 물음과 答이 그의 歷史 즉 이미 한 過去를 가지고 있다. 그래서 事物에 관해 일찌기 있었던 생각이나 見解나 命題를 묻는 것은 이들의 先後를 정돈하기 위해서가 아니다. 外觀上으로는 지나갔지만 아직도 그중의 어떤 것이 生起하고 있는지 어떤지, 그리고 우리가 이 生起에 맞설만큼 成長해서 이제야 비로소 어떤 展開가 가능한지 어떤지를 묻는 것이다. 우리는 一般으로 事物의 本質에 관한 公式이나 定義를 묻지 않는다. 이러한 公式은 歷史的 現存在가 存在者 전체에 대해 取하고 自己안으로 이것을 받아들이는 基本姿勢의 沈澱物이고 결과일 뿐이다. ‘우리가 묻는 것은 이러한 基本姿勢 와 이 基本姿勢 안에서의 生起 및 現存在의 生起의 基本運動이다.’<sup>61)</sup> 이 운동은 지나갔기 때문에 겉으로는 별씨 存在하지 않는다. 그러나 한 동안 確認되지 않더라도 이것을 없는 것으로 할 必要는 없다. 그 운동이 靜止態 일 수도 있기 때문이다. ‘生起의 靜止는 歷史의 欠如가 아니라 歷史의 現存의 根本方式이다.’<sup>62)</sup> 靜止는 그 자체에 있어서 停止된 運動일 뿐이고 흔히는 운동 자체보다 더 섬뜩하다.

古來로 生起의 靜止는 각 相異한 形態와 根據를 가진다. 이러한 觀點에서 ‘事物이 무엇인가?’라는 우리의 물음이 어떠한 상태에 있는가를 보아야 한다. Platon과 Aristoteles의 時代에 諸 性質의 담지자로서의 事物의 規定이 形成되고, 命題의 本質의 발견이 出現하고, 命題 안에서 그의 真理의 位置를 가지는 바 事物에 대한 理解의 一致로서의 真理의 標識도 나왔다. 우리

58) Vgl. Heidegger, Die Frage nach dem Ding. S. 32.

59) Heidegger에 의하면 存在者에 관한 모든 理解, 즉 存在的 真理(ontische Wahrheit)는 ‘언제나 이미 存在者의 存在, 存在構造(Seinsverfassung: Was-und Wie-sein)의 理解에 의해 미리 照明되고 있다.’ 이러한 存在의 理解를 그는 存在論의 真理(Ontologische Wahrheit)라고 한다. ‘存在者에 대한 모든 態度를 先行的으로 조명하면서 引導하는 이 存在의 理解는……아직 概念으로 되지는 않았지만 前存在論의 存在理解(vor-ontologisches Verstehen des Seins)라고 한다. 이 前存在論의 存在理解안에 나중에 뒤따르는 모든 理解의 기반이 存在하고 있다. Vgl. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S. 13f.

60) Heidegger, Die Frage nach dem Ding. S. 32.

61) a. a. O. S. 33.

62) a. a. O.

는 이것이 스토아 學派, 中世의 스콜라 哲學, 近世 哲學에서 그리고 獨逸觀念論에서 어떻게 달라졌는지를 지적 할 수 있다. 이러한 諸理論에 관한 정보에 의해서 이 理論들을 比較하고 對照하는 것에서 보다는, 事物, 命題, 真理에 관한 Platon的 Aristoteles的 規定을 一定한 可能的인 것으로 보고 이것을 決斷하도록 함으로써 우리는 ‘事物이 란 무엇인가?’라는 물음을 靜止에서 끌어내어 움직이게 한다. 그래서 우리는, 事物의 本質의 規定과 命題의 本質의 規定과 真理의 本質의 規定이 다만 우연히 同時的으로 생기는 것인가? 또는 이 規定들이 모두 그들 사이에 연관하고 있는가? 그리고 必然的으로 연관하고 있는가?를 묻는다. 이것이 맞다면 이 規定들이 어떻게 연관하는가? 이러한 물음에 대해서는 Ⅲ에서 우리는 이미 대답을 주었다. 그리고 이 때에 ‘真理의 本質構造의 規定이 事物의 本質構造에 適合해야 한다는 것이 증시된다.’<sup>63)</sup> 이로써 事物의 本質, 命題의 本質, 真理의 本質사이에 一定한 연관이 確定된다. 이와 같이 보여진 연관에 대한 指示를 이 물음의 習慣의이고 ‘自然的’ 파악의 見解로서 인용했었다는 것을 잊어서는 안 된다. 그러나 이러한 ‘自然的’ 見解는 嚴格한 의미로는 自然의이 아니다. 즉 이 잘못된 確定이 다음과 같은 一連의 물음으로 해소된다 : 真理와 命題의 本質構造가 事物의 構造에 適合하는가? 또는 逆으로 諸性質의 담지자로서의 事物의 本質構造가 主語와 客語의 統一로서의 命題의 本質構造에 맞게 해석되는가? 人間이 事物의 構造에서 命題의 構造를 看取하는가? 아니며는 人間이 命題의 構造를 事物안에 轉置하는가?<sup>64)</sup> 만일 후자가 사실이라면 事物이 그의 事物性에서 어떻게 規定되어야 할 것인가에 대한 尺度를 命題나 言表가 어떻게 주며 또 이를 위한 範型을 어떻게 주게 되는가? 命題, 言表, 定立 및 말하는 것은 人間의 行爲이기 때문에 결국 人間이 事物에 따르는 것이 아니라 事物이 人間에, 人間의 主觀에 따르게 된다. 事物의 規定과 命題의 規定사이의 由來關係의 이러한 意味는 적어도 희랍인에 있어서는 참이 아니다. ‘이러한 自我 立場(Ichstandpunkt)은 近代的인 것이고 희랍적이 아니기 때문이다.’<sup>65)</sup> 實에 있어서 命題 및 命題 안에 定住하는 正當性으로 이해된 真理가 事物의 規定을 위한 尺度라면, 따라서 이것은 自然的 見解와 다르고 逆이라고 한다면, 그 때에는 ‘命題의 本質이 現實的으로 맞는다는 것

63) a. a. O. S. 34.

64) Vgl. a. a. O. S. 35.

65) Heidegger에 의하면 희랍인에 있어서는 都市國家가 尺度를 준다. Protagoras의 格言이라고 하는 ‘萬物의 尺度는 人間이다’라는 命題의 發言은 Platon의 時代로부터 時期의으로 너무나 멀리 떨어져 있다. 事物의 構造가 命題의 構造에 準하지 그 逆이 이니라고 하는 이 陳述 안에는 아마도 어떠한 主觀主義도 들어있지 않을 것이고, 主觀의인 것은 희랍인의 思惟에 관한 後世의 見解일 뿐이라고 본다. Vgl. Heidegger, a. a. O. S. 35.

에 대한 根據와 保證이 어디에 있는가?, 一般的으로 真理라는 것이 어디에서 規定되는가? 하는 것등이 문제로 된다.<sup>66)</sup> 그래서 事物의 本質의 規定에 있어서 일어났던 것이 전혀 完全히 사라지고 처리된 것이 아니라 停滯된 것이고 따라서 進行過程에서 다시 出現하고 오늘날도 역시 문제가 되는 것이다.

먼저 事物에 관한 물음이, 命題와 真理의 本質이 事物의 本質로부터 規定되는가 아니며는 事物의 本質이 命題의 本質로부터 規定되는가, 라는 兩者擇一의 方式으로 제시 된다. 그러나 이 兩者擇一 자체가 充足한가? 事物과 命題의 本質에 대한 그리고 이들의 由來에 대한 共通의 根據가 무엇이며 또 그것이 어디에 있는가? 그것이 無制約者인가? 우리는 벽두에서 事物의 本質을 그의 事物性에서 制約하는 것은 그자신 벌써 事物일 수 없고 그리고 그것은 無制約者라야 한다고 規定했다. 그러나 無制約者の 本質도 事物과 制約으로서 시작되는 것을 통해서 함께 規定된다. 事物이 被造物로서 창조에 의한 現存者(Vorhandenes)로서 看做된다면 無制約者は 古代의 新約聖經의 의미로는 神이다. 만일 萬物이 自我에 對立하는 對象, 즉 非我와 같은 것이라면 無制約者は das 'Ich'이요, 獨逸觀念論의 絶對的自我이다. '無制約者를 事物을 넘어서 探求하느냐, 事物의 背後에서 찾느냐, 事物의 内部에서 탐구하느냐, 하는 것은 우리가 制約과 被制約者로서 무엇을 생각하느냐에 달려 있다.'<sup>67)</sup> 이러한 물음으로써 비로소 事物과 命題와 真理의 規定을 위한 可能的 根據의 方向으로 前進한다. 事物에 관한 이전의 標準授與의 規定의 그 生起가 休息에서 깨어났고 事物에 대한 물음이 그 出發로부터 다시 움직이기 시작한다. '事物이 무엇인가?'라는 물음을 歷史的 물음이라고 하는 의미는 이와 같이 '물음속에 休息하고 있고 拘束되고 있는 生起来를 解放시키고 그리고 作動케 하는 것을 말한다.'<sup>68)</sup> 歷史的 물음으로서의 '事物이 란 무엇인가?'라는 물음의 파악은 그래서 事物에 관해 옛적에 등단했던 見解들에 관해 歷史的으로 報告하려는 것도 아니고, 이러한 見解들을 批判하고 그리고 그 때마다의 正當한 것의 要約에 의해서 이제까지의 見解들로부터 하나의 새로운 見解를 찾아내어 제공하려는 것도 아니다. 오히려 '重要 한 것은, 그러한 가장 단순한 休息속에 停滯된 運動性向에 대한 이러한 물음의 시초의 內的生起来를 움직이게 하는 것이다.'<sup>69)</sup> 그리고 이 生起는 아득한 옛적에 우리에서 멀리 어디엔가 떨어져 있는 것이 아니라, 모든 命題와 모든 日常的 見解안에서 事物로 向해 가는 것안에 現存한다. 우리가 이러한

66) a. a. O. S. 36.

67) a. a. O.

68) a. a. O. S. 37.

69) a. a. O.

시초를 이미 그러한 시초로서가 아니라 어떤 ‘自然的’인 것으로서 冷淡한 偽造 속에서 끌고 다니는 한, 批判은 시초에 대해서가 아니라 우리 자신에 向해져야 한다.

V

事物이 어찌하여 맨먼저 個別的 事物로서 그리고 ‘Dieses’로서 規定되는가를 우리는 벽두에서 보았다. Aristoteles는 이것을 *τοδε τι*, 즉 ‘Dies da’라고 한다. 個別性의 規定은 그러나 內容的으로 普遍者의 普遍性——個別者는 普遍性의 한 事例로 보기이다——이 어떻게 파악되느냐에 달려 있다. 이러한 觀點에서도 Platon과 Aristoteles에 있어서는 一定한 決定이 내려졌었고 이 決定의 영향권 안에 오늘의 論理學과 文法이 서 있다. 계속해서 우리는 ‘Dieses’의 보다 상세한 規定을 위해 空間關係와 時間關係가 도움으로 되는 것을 보았다. 空間과 時間의 本質規定에 관해서도 Aristoteles와 Platon이 豫示했던 길을 아직도 우리는 걷고 있다.<sup>70)</sup> 그러나 實에 있어서는 우리의 歷史的 現存在는 이미 變轉의 軌道위에 있다. 만일 이 變轉이 다시 새로이 定礎되기 위한 그 자신의 固有한 自立的인 諸根據로 되돌아 갈 길을 찾지 못한다면 이 變轉은 自己 내에서 질식할 運命을 면치 못할 것이다. 이러한 視點에서 ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음을 歷史的 물음으로서 움직이도록 하려고 할 때, 단순히 전에는 어떠했는가의 知識을 얻기 위해서가 아니라 오늘도 本質的으로는 아직 어떠한 상태인가를 確定하기 위해서, 우선 희랍인에서의 事物과 命題의 本質規定의 시초를 作動케 하는 것이 重要하는지 모른다. 그러나 이러한 基礎的인 課題의 遂行은 여기서 도외시 된다. 왜냐하면 지금의 우리의 물음에 있어서 事物의 단순한 定義가 重要하지 않고, 우리가 이러한 것을 과거에서 찾아내든, 또는 우리 자신이 이론바 하나의 새로운 事物의 定義를 짜내고자 하는 野心을 가진다면 치더라도 重要하지 않기 때문이다.<sup>71)</sup> ‘事物이란 무엇인가?’라는 우리의 물음에 대한 答은 하나의 다

70) Vgl. a.a.O. S. 38.

71) 어떠한 基本姿勢의 意味 沈澱으로서의 이러한 公式이나 定義가 어떠한 特定의 歷史上의 人物의 主觀性의 作用에 의해 처음으로 파악되었는가, 하는 歷史的인 發生의 문제는 중요하지 않다. 오히려 現實의 우리의 世界는 主觀的인 源泉에서 발하는 可能的인 世界一般의 構造와 起源을 연구하기 위한 단지 한 範例에 지나지 않는다. 現實의 特定의 歷史의 意味行爲가 歷史的 主體로부터 발생하고 있다는 것을 이해하기 위해서는 이 行爲를 自己의 內部에서 새로이 實行하고, 觀念化的 行爲가 根源的인 生活經驗으로부터 발생하는 것을 追體驗해서, 自己自身의 內部에 있어서 觀念의 外被에 의해 가리워진 生世界로부터 根源的인 世界經驗 및 生世界에로의 歸還이 수행되지 않으면 안

른 性格을 갖는다. 그것은 어떠한 命題가 아니라 하나의 變化된 基本姿勢, 오히려 ‘事物에 대한 지금까지의 姿勢의 原初的 變更이다.’<sup>72)</sup> 물는 것과 評價하는 것의 變更이요, 보는 것과 決斷하는 것의 變更이다. 간단히 말해서 ‘存在者의 한가운데 있는 現存在의 變更이다.’<sup>73)</sup> 이와 같이 存在者에 대한 關係의 内部에서의 變更하는 基本姿勢를 規定하는 것은 하나의 全時代的 課題이다.

이러한 時代的 課題의 수행을 위해서 우리에게 要求되는 것은 무엇인가? 이를 위해서는 우리를 가장 많이 사로잡고 그리고 事物의 經驗과 规定에서 우리를 不自由하게 만드는 것을 보다 밝은 눈으로 빽 바로 注視하는 일이 必要하다. 즉 이것은 一定한 原則에 따라 하나의 一般的의 思惟形式으로 되어버린 한의 近世의 自然科學의 吟味를 말한다. 近世의 自然科學 안에도 물론 달라지기는 했지만 희랍적인 始初가 지배하고 있다. 그러나 그것이 唯一하게 지배하는 것도 아니며 優勢하게 지배하는 것도 아니다. 自然에 대한 우리의 根本關係의 물음, 自然 자체에 관한 우리의 知識의 물음, 自然에 대한 우리의 지배의 물음은 어떠한 自然科學의 물음도 아니다. ‘自然科學의 물음 자체가 도리어 우리의 마음이 存在者 자체의 全體에 의해 끌리고 있는가 어떤가, 그리고 어떻게 끌리고 있는가 하는 물음 안에서 함께 문제로 되고 있다.’<sup>74)</sup> 이러한 물음은 적어도 한 世紀동안에 判決될 성질의 것이다. 그것도 그 世紀가 좋고 있지 않을 때를 말하고, 깨어 있다고 생각만 하고 있는 때에서는 안된다. 이 물음은 오직 對決에서만 判決이 난다.

近世 科學의 形成의 연관안에서 事物의 一定한 特性이 類例 없이 優位를 占하게 되었다. 이에 의하면 ‘事物은 純粹한 空間-時間-秩序 안에서의 動搖하는 質點이거나 이 質點들의 合致하는 結合이다.’<sup>75)</sup> 이렇게 規定된 事物이 그 후로는 모든 事物과 事物의 規定 및 審問의 根據로서 妥當하다. 生命體는, 설사 사람들이 안 믿더라도, 언젠가는 Kolloid 化學에 의해 無生命體로부터 說明될 수 있겠금 되었다. 그리고 生命體는 이것에, 비록 그의 固有한 特性을 허용한다고 할지라도, 無生命體에 대한 上部 構造와 增築 構造로서 이해된다. 마찬가지로 使用 器具나 作業 道具도 質料的 事物로서 타당하고 다만 나중에 생각해 낸 質料的 事物일 뿐이다. 그래서 이러한 道具에게

---

된다. 이렇게 함으로써 우리는 이미 일어났던 主觀的 行爲의 歷史全體를 반복하는 것이고 일찌기 은익된 歷史가 지금의 이 반복에서 그 자체로서 이해된 훌륭한 行爲로 바뀐다. Vgl. E. Husserl, Erfahrung und Urteil. S. 48.

72) Heidegger, a. a. O. S. 38.

73) a. a. O.

74) a. a. O. S. 39.

75) a. a. O.

는 特異한 價値가 붙여진다. 그러나 모든 事物에 대한 本來的인 下部構造로서의 素材事物(Stoffding)의 이 支配는 事物一般의 영역을 넘어서 ‘精神的인 것’의 영역, 즉 言語, 歷史, 藝術作品 등의 解釋의 世界로까지 미친다. 이를테면 최근 수십년 아래로 中等教育에서의 詩人의 研究나 解釋이 荒涼하게 되었다. 그런데 그 理由는 教師가 事物과 詩의 區別을 모르기 때문이며, 다시 이것의 理由로서는 그들이 도대체 ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음을 결코 수행한 적이 없기 때문이라고 이야기될 수 있다.<sup>76)</sup> 그러나 이러한 암담한 상태에 대해 教師가 責任이 있는 것이 아니며, 또 教師의 先生들에 責任이 있는 것도 아니다. 全時代가 責任이 있고 결국은 우리 자신의 눈이 뜨이지 않는 한 우리 자신에게 責任이 있다. 만일 우리가 高壓線에 붙은 警告板을 看過하고 電線에 손을 댄다면 우리는 죽음을 당할 것이다. 그러나 우리가 ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음을 귀담아 듣지 않더라도 더 이상의 아무 일도 일어나지는 않는다. 그러나 이것은 마치 더 이상의 아무것도 일어나지 않는 것처럼 보일 뿐이라고 말하는 것이 더 합당할 것이다. 그렇지 만 ‘半世紀나 一世紀후에는 언젠가는 무엇인가 일어날 것이라고’<sup>77)</sup> Heidegger는 展望한다.

---

76) Vgl. a. a. O.

77) a. a. O. S. 41.