

하이데거에서 현존재해석의 필요성에 관하여

한 상 철
(서울대 철학과 강사)

흔히 '하이데거의 현존재해석학'이라는 제목하에 논의되었던 것들은 '현존재의 존재방식이 이해와 해석'이기에 존재물음의 가능성이 이미 해석학적으로 방향지워져 있다는 것이며, 이를 바꿔 말하면, '해석의 가능성이 존재론적인 탐구에 의존'해 있다는 것이었다. 하지만 이들 논의들은 모두 해석의 가능성에 관한 것이다. 하이데거는 딜타이 등과 달리 해석의 가능성이 인식론적인 토대에 기반해 있지 않고 존재론적이라는 점을 강조했다라는 점을 부각시키려는 것이다. 그러나 해석학이 성립하기 위해서는 '해석의 필요성, 해석가능성, 가능한 해석지사이의 선택'이라는 문제가 골고루 다루어져야 한다. 그 점에서 종래의 하이데거 해석학에 대한 연구는 한 면만을 지나치게 강조한 감이 없지 않다.

이에 본 논문에서는 해석의 필요성이라는 측면에서 하이데거 해석학을 분석해 보려 한다. 이는 다시 말해 하이데거에서 '존재방식으로서의 이해와 해석'이라는 점을 제대로 이해하기 위해서는 이해와 해석을 가능케하는 존재방식에 대한 논의뿐 아니라, 이해와 해석이 필요하도록 하는 존재방식에 대한 논의도 동시에 필요하다는 점을 가리킨다. 본 논문에서는 '가능한 선택지 사이의 선택'이라는, 종래의 인식론적 해석학의 주된 테마였던 것에 대해서는 논의하지 않는다. 또한 리피르처럼 인식론과 존재론이 결합되어야 한다는 입장에 서면, '가능한 선택지 사이의 선택'이라는 문제가 결코 독립된 별개의 문제가 아닐 것으로 생각되지만, 그 점에 대해서도 본 논문은 유보적인 입장을

취하고자 한다. 다만 ‘해석의 필요성’이 현존재의 존재방식자체에서 요구되고 있다는 점만을 드러내는 데 만족하고자 한다. 이를 토대로 다른 주제에 대한 논의도 좀 더 의미를 지닐 수 있을 것이기 때문이다.

본 논문에서는 현존재의 존재방식 자체가 이해와 해석을 요구한다는 점을 드러내기 위해, 하이데거의 현존재 해석학에서 현상이 어떤 방식으로 은폐되고 있는지, 또 은폐를 걷어내기 위해 어떠한 방식이 요청되는지, 나아가 비은폐성이 현존재에 대한 물음과 어떻게 연관되는지를 논의하고자 한다. 다시 한번 더 강조하거니와, 이런 논의를 통해 보여주려는 것은 본 논의가 종래의 하이데거 해석에 대한 보완의 성격을 띠고 있으며, 또한 하이데거의 해석학으로부터 새로운 의의를 끌어내기 위한 예비적 시도로서 의의가 있는 것이지, 하이데거의 해석학자체가 이것, 또는 이것 뿐이라는 것은 결코 아니라는 사실이다.

1. 은폐의 방식

존재론적 탐구를 시작함에 있어서 그 탐구대상인 존재론적 규정들이 우선 대개는 스스로 드러나지 않는다는 점에서 은폐의 존재를 확인할 수 있다. 존재자들은 우선 대개는 우리에게 주어져 있다. 하지만 존재자의 존재, 그 의미, 변양과 파생태 등, 존재론적인 규정들은 우선 대개 주어져 있지 않다.¹⁾ 이러한 존재론적인 현상들을 >원본적<이고 >직관적<으로 파악하고 해명할 수 있다는 생각은 소박한 생각이다(SZ37). 하이데거는 ‘현상학적인 현상들은 우선 대개 주어져 있지 않고 은폐되어 있기 때문에, 현상학이 요구된다 ... 은폐는 현상에 대한 반대개념이다’(SZ36)라고 말한다. 현상의 은폐는 현상에

1) Heidegger M. Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972(이하의 본문에서는 SZ라는 略號와 페이지수로만 표시) S.35 왜 존재자는 주어져 있고, 존재론적 규정은 주어져 있지 않은가는 궁극적으로 ‘존재론적 차이’라는 하이데거의 근본사상과 결부된다. 하지만 본 논문에서는 그 점보다는 어떤 방식으로 존재론적 규정이 주어져 있지 않은지를 다루고자 한다.

대한 실증적인 記述을 무의미하게 만든다. 오히려 그러한 기술이 은폐에 따른 존재론적인 왜곡을 심화시킬 것이기 때문이다.

은폐가 존재하느냐는 문제는 어떻게 은폐되어 있느냐 하는 문제를 불러 일으킨다. 은폐방식을 아는 것이 은폐를 걷어내려는 시도보다 선행되어야 한다.

현상들이 은폐될 수 있는 양식은 다양하다. 우선 현상은, 요컨대 그것이 아직 발견되지 않았다(unentdeckt)는 의미에서, 은폐될 수 있다. 이 경우, 현상의 존립에 대해서는 아는 것도 모르는 것도 아니다. 나아가 현상은 파묻힐(Verschüttet) 수도 있다. 이 경우, 현상은 일찍이 발견되었으나 다시 은폐되었음을 함축한다. 이러한 은폐는 전면적인 은폐가 될 수도 있지만, 그러나 통례상으로는 비록 가상으로서 일망정, 이전에 발견되었던 것이 보여질수 있다. 그러나 가상의 수만큼 >존재<는 있다. >위장(Verstellung)<으로서의 이 은폐는 가장 빈번하고 가장 위험한 것이다. 여기에서는 기만과 왜곡의 가능성이 특별히 끈질기게 따라 붙기 때문이다.(SZ36)

세 가지 은폐의 양식이 구분되고 있다.²⁾ 첫째, 발견되지 않음으로서의 은폐이다. 이렇게 은폐된 현상에 대해서는 안다고도 또 모른다고도(weder Kenntnis noch Unkenntnis) 할 수 없다. 이는 단지 어떤 주어진 상황에서의 인식한계를 나타내는 것은 아니다(UK40). 따라서 '안다고도 모른다고도 할 수 없는' 현상은 '존립하는지는 모르지만 안다고는 할 수 없는' 현상과는 구분된다. 후자는 그 존립에 대하여 원칙적으로 말할 수 없거나 말해서는 안되는 경우이다. 칸트의 몰자체

2) 그런데 현상이 어떤 방식으로 은폐되어 있는지 알 길이 없는 한 은폐의 구분에 대한 논의는 무의미하다. 3절에서의 논의는 이 점을 다룬다. 그러므로 여기서는 두 은폐의 방식을 이해하기 위한 예를 들은 것에 불과하다. 또한 은폐의 종류에 대하여서는 Dreyfus, Hubert의 논문 「Beyond Hermeneutics: Interpretation in Late Heidegger und Recent Foucault」, in Hermeneutics (ed. by Gary Shapiro and Alan Sica), The University of Massachusetts Press, 1984, p.67, 68에서의 분류도 참조할 것. 그러나 Dreyfus의 논문에서는 이 세 가지를 분류하고 어떤 현상이 거기에 속하는가하는 것보다, 하이데거 후기와와의 연관성에 주목하고 이를 Foucault와 연관시킬 수 있다는 점에 주목하고 있다.

개념에서처럼 — Erscheinung을 실명하기 위한 한계개념으로서 유용 하기는 하지만 — 이것에 대하여 안다고 말할 수도, 말해서도 안되는 개념이다. 이에 비해 전자는 단지 지금 아직 발견되지 않았을 뿐이지 적절한 방식으로 접근했을 때 발견될 수 있는 가능성까지 부정하지는 않는 경우이다.

발견되지 않은 경우는 세계와 세계내부적인 존재자에 대한 인간현 존재의 일상적인 이해에서 드러난다. 철학사에서 세계에 대한 해석은 세계내부적 존재자를 단서로 삼아 이루어지나, 하이데거는 이런 방식으로는 세계일반이라는 현상이 시야에 들어오지 않는다고 본다. 그것은 그러한 해석이 원칙적으로 충분히 토의된 바 없는 어떤 존재론적인 >기초< 위에서 행해져 왔기 때문이다(SZ89).

하이데거는 그러한 해석들 중, 데카르트의 세계에 대한 해석을 예로 들어 설명한다. 데카르트가 세계를 延長事物(res extensa)로 규정하게 되는 탐구의 존재론적인 토대는, 아직 그 존재론적인 의미가 해명되지 않았을 뿐 아니라 해명할 수 없는 것으로 간주된, 실체성이라는 이념이다. 이 이념은 그때그때마다의 실체가 가진 특징적인 실체적 속성을 통해 우회적으로 제시되었다(SZ94). 이러한 존재론은 세계라는 현상을 탐구하는 것도 아니고, 또 세계내부적 존재자를 그 자체에 있어서 그 세계적합성이 간취될 수 있도록 규정하고 있는 것도 아니다(SZ95). 세계라는 현상이 연장이라는 속성을 통해 이해되고는 있으나, 그것의 존재론적인 전제가 되는 실체성에 대해서는 존재론적인 물음을 회피한다. 또한 실체의 실체성은 선행적이어서 그 자체로는 접근할 수 없다고 데카르트는 강조한다(SZ94). 그러므로 데카르트의 존재론에서 세계에 대해서는 안다고도 또 모른다고도 말할 수 없다. 그런 의미에서 세계현상은 데카르트존재론에서 발견되지 않은 채 있다. 여기서 데카르트의 세계-존재론에 대한 해석학적인 토의, 현상학적인 해체(Destruktion)가 요청된다.

이런 사정은 중세 존재론과 고대 존재론에서도 마찬가지다. 스킨라 철학은 존재의 의미가 가지는 적극적 의미를 유비적 의미로 파악해서 존재를 이해하고 있다. 그러나 존재자체가 의미하는 바에 대해서는 묻지 않았다.

해명되지 않은 존재의 의미를 근거로해서 고찰되는 한, 존재의 의미의 방식에 대한 물음이 진전되지 않았다는 사실은 놀라운 것이 아니다(SZ94).

데카르트 비판에서도 보여지듯이, 발견되지 않은 궁극적인 이유는 어떤 현상이 그 자신으로부터 스스로 보여지기 위해서는 그때그때의 현상에 적합한 접근방식이 요청되기 때문이다. 현존재와 현존재에 속하는 세계성을 먼저 드러내지 않는 한에서의 존재론적인 탐구는 현상이 스스로 드러내는 것을 보는 것이 아니라, 탐구자의 요구에 맞추어 현상을 적절히 재단한 것에 지나지 않는다. 따라서 현존재와 그 세계성이 먼저 해명되지 않고, 충분히 검토되지 않은 존재이념에 의존하는 한 현상은 발견되지 않은 채 있다.

두 번째 파묻힌 경우는 지금 은폐되어 있기에 발견되지 못했지만 일찍이(zuvor) 발견된 적이 있는 경우이다. 이에 비해 발견되지 않은 경우는 전에는 물론 지금도 그것이 현상으로서 발견되지 않았음을 의미한다. 파묻힌 경우는 전에는 발견된 적이 있지만 지금은 전적으로 은폐되어 있는 경우이다.³⁾

3) 파묻힌 경우를 하이데거의 '근원적인 사유', 회랍적인 근원으로 되돌아가는 사유에서 적용되고 있다고 볼 수 있다. 필자의 생각으로는 윌터린에 대한 하이데거의 해석에서 개념에 대한 어원적인 해석의 의미가 제대로 밝혀져야만 그러한 경우를 논의할 수 있다고 생각한다. 또한 '지금은 전적으로 파묻혀 있음'이 '지금 논의나 탐구가 불가능함'을 의미하지는 않겠으나 그렇다고 결코 탐구에서 우선적인 대상이 되는 것은 아님을 의미한다. 파묻힌 경우가 은폐로서 논의의 대상이 되기 위해서는 발견되지 않음과 위장이 먼저 해명되어야 한다. 그러므로 본 논문에서는 발견되지 않은 경우와 위장된 경우만을 대상으로 삼는다. 또한 "예술작품의 근원(Ursprung des Kunstwerks)"에서는 은폐(Verbergung)에 거부(Versagen)와 위장(Verstellen)만을 언급한다. Verdeckung과 Verbergung의 의미 차이는 없는 것 같으나, "존재와 시간"에서와는 달리 여기서는 파묻힘의 은폐에 대하여 언급하지 않는 것이 주목된다(Heidegger, M. Der Ursprung des Kunstwerkes, in Holzwege(전집5권) Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1977(이하의 본문에서 UK로略). S.40ff.참조). 예술작품으로 이미 나타나 있는 한에서는 일찍이 들추어졌으며 전면적으로 은폐되어 있음이 불가능하기 때문이 아닌가 한다. 따라서 파묻힘의 은폐에서의 전면적인 은폐가 예술작품의 경우에 해당되지 않는다고 해서 은폐의 세 형태 구분이 불완전한 것은 아니다. 이러한 은폐의 세 양식에 대한 분류는 근본적으로 시간성에 근거해 있는 것으로 보인다. 발견되지 않은 경

세 번째의 위장된 경우는 파묻힌 경우와 마찬가지로 일찍이 발견된 적이 있는데, 파묻힌 경우와는 달리 지금 전적으로 은폐된 것이 아니라서 — 비록 가상의 형태라 할지라도 — 전에 발견되었던 것이 어느 정도는 아직 보여질 수 있는 경우이다.

현존재자신에 대한 일상적인 이해는 현상이 위장된 경우에 해당한다. 현존재가 우선대개는 보통사람(das Man) 속에 몰입해 있으며, 던져져 있는 세계내존재로서의 현존재는 보통사람의 공공성 속에 던져져 있다(SZ167). 잡담은 보통사람을 공공성속으로 들어가는 것을 조장하며, 진술된 것을 평균성 속에서 공통적으로 이해하기에 진술의 대상에 대해서 표면적으로만 이해한다. 또한 보통사람의 호기심은 가장 친근한 사물결에 거처하지 않으면서, 항상 새로운 것과의 만남으로써 야기되는 흥분과 산만함의 성격을 지니고, 아울러 도처에 있으나 아무데도 없다는 체류하지 않음의 성격을 지닌다. 잡담과 호기심은 모두 뿌리제거(Entwurzelung)의 경향을 지닌다. 그러므로 잡담과 호기심 속에서 보통사람이 모든 것을 진정으로 이해하고 포착하고 발언하는 듯이 보이지만(so wie aussehen) 근거에 있어서는 아니거나(im Grunde nicht), 반대로 겉으로는 그렇지 않게 보이지만 근거에 있어서는 지정으로 이해하고 있다(SZ173). 이러한 애매성은 현존재의 모든 가능성을 전도시키며 무력화시킨다. 그 결과 보통사람으로서의 현존재는 진정한 존재가능성에 대해 부단히 자신을 간과하고, 역시 보통사람인 상호공존재에 대해서는 긴장 속에서 서로를 애매하게 감시하고, 서로 호의를 보이는 체 하면서도 내심 상대방에게 적대감을 보인다. 이상에서 나타난 것처럼 보통사람의 일상적인 — 보통사람으로서의 — 자기이해는 가상의 형태를 띠고 있기에 기만과 왜곡의 가능성이 농후한 경우이다.

우는 적절한 존재기투가 행해지지 않는 한 미래에 있어서도 은폐될 수밖에 없음을 의미한다. 파묻힌 경우는 현재 전적으로 은폐되어 있음을, 위장의 경우는 현재 전적으로 은폐되지는 않았음을 의미한다.

2. 탈형식화와 철저화

하이데거는 은폐를 걷어내는 방식에 탈형식화(Entformalisierung)와 존재이해의 철저화(Radikalisierung)를 내세운다. 이런 절차를 통해서 은폐가 걷어지고 현상이 그 존재규정성을 획득하게 된다.

탈형식화는 형식적인 개념을 존재론적 차이가 나타나는 개념으로 드러내는 것을 의미한다. ‘그 자신에게서 스스로 드러남’이라는 현상 개념에는 현상이 존재자인지 존재자의 존재성격인지가 규정되어 있지 않기에 형식적인 현상개념이다.⁴⁾ 형식적인(formal) 현상 개념이 존재자에 적용될 때는 이를 통속적인(vulgäre) 개념이라 한다(SZ31). 이러한 통속적인 현상개념이 현상학적으로 의미있는 경우는 이를 다시 존재론적으로 유의미하게 해석했을 때이다. 이러한 해석이 철저화이다.

Cura로 현존재를 이해하는 것은 형식적 개념을 통속적 개념으로 탈형식화시킨것이다(SZ196-200). Cura라는 존재적 개념이 지닌 통속적으로 자명한 의미에는 이미 피투된 기투라는 현존재의 근본구성틀이 나타나 있다. 하지만 이 통속적인 개념이 곧 바로 존재론적으로 유의미하게 되지는 않는다. 존재적이고 통속적인 의미를 실존론적-존재론적으로 유의미하게 하기 위해서는 그 궁극적인 의미를 밝히려는 철저화가 요청된다.

그 철저화는 존재적인 개념을 보다 이론적으로, 즉 초월론적-존재론적으로 일반화하고 보편화함을 의미한다. 이는 존재적인 개념을 가능케하는 실존론적인 조건을 근원적으로 밝힘에 의해 이루어진다. 이는 ① 어떤 하나의 존재적 가능성에 타당한 통속적인 해석을 다른 존재해석들에도 타당할 수 있도록 해석하고(보편화), ② 동시에 이러한 존재적 가능성들 모두에 그 존재론적인 토대를 제공하는 방식(초월론)을 통해서 제시한다.

4) 하이데거의 탈형식화개념에 대해서는 von Herrmann의 *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1981, S.20-34 참조.

따라서 철저화는 통속적인 개념을 존재론적으로 유의미하게 하는 데뿐 아니라, 현존재해석을 현존재적이지 않은 존재자에게도 적용하려 할 때도 적용된다. 세계내에는 현존재이외에도 많은 존재자들이 있다(es gibt). 그 중 하나의 예일 뿐인 인간현존재의 존재에 대한 해명을 토대로 현존재적이지 않은 다른 모든 존재자의 존재까지도 해명하려는 시도도 위의 ①, ②조건을 통해서이다. 따라서 현존재에 속한 본질적인 존재경향인 선존재론적 존재이해를 존재일반으로 철저화시킴도 초월적 보편화이다(SZ15).⁵⁾

이러한 보편화가, 형식화시키고 추상화시키는 다른 종류의 보편화와 다른 점은 현존재의 존재인 염려와 실존범주들이 비록 존재적으로는 공허하며 일반적, 보편적인 반면에 존재론적으로는 풍부한 규정성을 지니고 있다는 점이다(SZ199). 형식적인 보편화는 추상화작용의 하나로, 추상화되기 이전보다 내용에서는 더 추상화되고 형식화된 개념으로 변화한다. 하지만 하이데거의 초월론적-존재론적 보편화는 오히려 형식적 현상개념에 내용을 부여한다. 실존범주의 구조적인 분절성이 그 보편화된 내용을 형성한다.

현존재구성틀 전체라는 현상이 단순한(einfach) 존재론적 규정으로 통일을 이루고 있는 것이 아니라, '결에 있음으로서 이미 丙에 있음에서 스스로 앞서 있음'이라는 구조적인 분절(structurale Gliederung)을 이루고 있다(SZ196). 단순한 규정이 아니기에 형식논리화적인 — 類와 種의 구분에 의한 — 정의가 불가능하며, 위로부터의 연역이나 아래로부터의 묘사도 불가능하다(SZ4). 그러므로 이 존재자를 탐구하기 위해서는 그 존재자의 구성틀(이라는 현상) 전체를 주목하면서 구조적 분절을 동시에 드러내는 분석방식이 요청된다(SZ53). 그런데 이 초월론적 보편화가 결국은 현상의 전체와 부분을 동시에 주목해야만

5) '철저화'가 현존재의 존재이해로부터 현존재적이지 않은 존재자의 존재를 해명하는 것(von Herrmann, Weg und Methode zur hermeneutischen Phänomenologie des Seinsgeschichtlichen Denkens, 1990, S.4 참조)만을 의미하지는 않는다. 본래적으로는 '그 존재에 존재이해가 속하는, 존재자가 그 자신에게서 그 존재에 대하여 근원적으로 해석되는 것'을 의미한다(SZ231). von Herrmann, Subjekt und Dasein, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1974, S.21 도 아울러 참조.

통속적인 현상개념을 적절하게 탈형식화, 철저화할 수 있고, 또 그때에 만 그 통속적인 개념이 현상학적인 개념이 될 수 있다. 따라서 전체와 부분의 동시조망을 요청한다는 점에서 선존재론적인 개념에 대한 철저화는 해석학적이다.⁶⁾

형식적인 현상 개념은 존재성격에도 탈형식화될 수 있다. 이는 형식적이고 잠재적인(latent) 존재개념을 個別化시킴을 통해서이다.

현상학적인 현상인 존재의 의미에 대한 해명은 존재물음에서 존재적-존재론적 우위를 지닌 현존재에게서 가능하다. 하지만 비록 그 존재자가 존재를 제시할 수 있는 단 하나의 유일한 존재자이긴 하지만,⁷⁾ 이 존재자를 현상학적으로 확보하려는 현존재분석론의 시도는 또 다른 난관에 부딪힌다. 현존재가 지닌 존재이해는 이미 항상 잠재적으로만 현존재의 존재를 규정하고, 우선 대개는 퇴락되고 비본래적이고 은폐된 양상으로 남아 있기 때문이다(SZ189참조).

본래적인 불안의 기분은 대개(meist) 실존적으로 이해되지 않을 뿐만 아니라, 퇴락과 공공성에서는 회귀한 현상이다. 또한 이 회귀한 현상을 실존론적-존재론적 구성과 기능에서 해석하려는 시도는 더욱더 회귀하다(SZ190). 하지만 불안현상이 보여주는 안주하지 못함(Un-zuhause)은 실존론적-존재론적으로, 편안하고 익숙하게 세계내에 있음보다, 더 근원적인 현상이다(SZ189). 사실적으로 대개 이해되지 못하고 그러면서도 회귀한 실존적 사실이 하지만 실은 실존론적 분석론에 대하여 근본적인 방법적 기능을 지니고 있다(SZ190). 이 방법적 기능은 다름 아니라 현존재의 존재를 근원적으로 밝혀주는 현상의 회귀성에도 불구하고, 대개(zumeist) 보통사람의 공공적 해석성을 통해서는 그 본래성이 은폐되어 있는 현존재를 오히려 그 근원적인 의미에서 개시가능하게 한다. 이것을 가능케하는 것이 불안이 지니고

6) 전체와 부분의 동시 조망이 왜 해석학적인지, 하이데거의 경우에 존재론적인 전체와 부분의 동시 조망이 왜 필요하고 어떻게 수행되는지에 대하여서는 해석학적 순환에 대한 논의를 요청하므로 여기서는 논의하지 않는다.

7) 『존재와 시간』의 SZ117에서는 이태릭으로 된 der가 나타난다. 이는 영어의 정관사 the처럼 '하나의 (존재자이면서 또 그럴 수 있는) 유일한 (존재자)'(one and the only)의 의미를 지닌다.

있는 현존재를 개별화시킴이다. 이 개별화가 현존재를 퇴락에서 끄집어내어 본래성과 비본래성이 자신의 존재가능성임을 보여준다(SZ191).

불안 현상처럼 현존재의 존재를 근원적으로 밝혀주는 현상은, 결코 우선 대개 스스로 드러나는 현상이 아니다. 우선 대개는 스스로 드러나지 않는, 그래서 이해되지 않고 회귀한 현상이 현존재라는 존재자의 존재를 근원적으로 밝힌다. 각 현존재를 개별화, 개체화시켜 회귀하지만 잠재적으로는 존재규정을 지닌 현상에서 존재론적으로 유의미한 규정을 끌어내 모든 존재자의 존재해석에 그 가능성의 조건을 제공해 준다.⁸⁾

따라서 통속적인 현상개념의 철저화건, 불안에서의 개별화건, 우선 대개는 드러나지 않는 존재론적인 규정성을 획득하도록 한다는 점에서는 동일하다. 이는 하나의 존재자의 존재(이해)를 통해 존재에 접근할 수밖에 없다는 점 때문에 생겨난다. 그리고 존재론적인 성격을 현상학적으로 기술한다는 것은 현존재라는 존재자가 지닌 존재이해를, 탈형식화, 철저화를 통해서, 현상학적으로 적절하게 하는 것이 될 수밖에 없다. 그런 의미에서 '현상학적인 기술의 방법적인 의미는 해석(Auslegung)이다.'⁹⁾(SZ37)

3. 은폐의 필연성

하지만 탈형식화, 철저화를 통해서 은폐가 완전히 벗겨질 수 있는 것인가? 은폐가 한때 생겼다가 없어질 수도 있고 다시 생겨날 수 있는 그런 종류의 우연적인 것인가, 아니면 현상에는 은폐가 필연적으로 따라다니는가? 은폐가 우연인지 필연인지는 그 은폐가 현존재자신

8) 이러한 개별화도 역시 초월적 보편화의 일종이라는 점에서, 선존재론적인 존재개념을 현상학적인 현상으로 해석했다는 점에서 철저화와 같은 의미이다.

9) 여기서의 논의에서도 드러나듯이 탈형식화가 현상학적인 개념이라면, 철저화는 해석학적인 개념이다. 따라서 현상학의 방법적인 의미가 해석이라는 말도 탈형식화와 철저화의 연관성을 말해 준다.

의 존재방식과 관련되어 나타났는가에 의해 구분된다.¹⁰⁾

‘보통사람’이라는 실존범주가 현존재자신의 존재방식으로서 현상을 필연적으로 은폐하기는 하지만, 이것이 인식론적인 ‘잘못 봄’과는 다른 개념이다. 보통사람이 잡담, 호기심, 애매성가운데서 현상을 잘못 보기 때문에 어떤 현상을 잘못 보는 것이 아니다. 여기서 잡담, 호기심, 애매성이라는 개념은 철저히 존재론적이다. 이들 양상은 실존적으로 현존재가 그러한 존재방식 가운데 빠져 있음을 보여주기도 하지만, 실존론적으로 현존재가 퇴락해 있기에 은폐가 가능하다는 것을 의미한다. 여기서 ‘은폐를 가능케함’과 ‘현존재가 은폐함’은 구분되어야 한다. 현존재가 현상을 자의적이고 임의적으로 은폐하기 때문에 가상이 되는 것이 아니라, 가상 속에서 드러나는 현상 때문에 현존재가 잡담, 호기심, 애매성으로 빠져들기 때문이다. 그러한 빠져들이 현존재의 존재방식 속에 있음을 보여주는 것이 ‘보통사람’이라는 실존범주이다.

현존재는 사실적으로, 실존적으로 이미 항상 퇴락에 빠져 있고, 현상을 은폐하고만 있다면, 자신이 퇴락에 빠져 있다는 사실마저 모를 뿐 아니라, 거기에서 빠져나올 수 있을 가능성도 없는 것 아닌가? 그 가능성을 보여주는 것이 보통사람이라는 존재방식이 지니고 있는 ‘퇴락과 현사실성의 등근원성’이며, 이 등근원성을 지닌 한에서만 ‘보통사람’이 실존범주로서의 자격을 지닌다.

‘퇴락과 현사실성의 등근원성’(SZ231)은 현존재가 퇴락 속에 빠져 있다는 존재적-실존적 사실이, 현존재가 존재하는 방식이 보통사람이라는 존재론적 사실과 동일함을 의미하는 것으로 이해되어야 한다. 이를 현상은폐라는 관점에서 이해한다면, 이는 현존재가 현상을 잘못 보아서 가상이 생기는 것이 아니라 가상으로서의 현상이 있기에 잘못 볼 수 있음, 은폐와 가상이 보통사람이라는 존재방식에 의해서 가함을 의미한다.

10) SZ36에는 현상이 은폐된 상태에서 존립했던 양식에 따라 우연적, 필연적인지를 나누고 있다. 이 기준의 내용적인 의미가 현존재의 존재방식과의 연관성이다. 또한 우연적인 은폐는 다룰 필요가 없으므로, 본 논문에서는 어떻게 현존재의 존재방식과 은폐가 관련되어 있는지 논의하려 한다.

우리는 여기서 하이데거가 ‘보통사람(Das Man)’을 ‘존재론적인 범주’로 보고 있음에 주의할 필요가 있다. 이 실존범주는 자기 은폐의 가능성을 현존재가 지니고 있다는 점을 보여준다. 하지만 현존재가 지닌 자기 은폐의 가능성을 ‘인간이 속을 수도 있다, 잘못 볼 수도 있다’는 인식론적인 의미로 받아들여서는 안된다. 하이데거는 ‘가상으로서의 존재자가 우리를 기만할 수 있다는 것이 우리가 속을 수도 있음의 조건이며, 결코 그 반대는 아니다’(UK41)라고 말한다. 현상이 가상으로 존재하기에 우리가 속을 수 있고 기만당할 수 있는 것이지, 우리가 잘못 생각하거나, 잘못 보아서 현상이 가상으로 나타나는 것이 아니다. 적어도 하이데거에서의 ‘가상’이라는 개념은 인식론적인 가상의 개념이 아니다.

또한 퇴락과 현실실성의 등근원성을 내포한, ‘보통사람’이라는 실존범주가 ‘실존적-실존론적’이라는 존재론적 차이를 무너뜨리는 것으로 이해되어서는 안된다. 오히려 이 등근원성은 존재론적 차이를 혼동할 가능성이 현존재의 존재내에 있음을 보여주는 사실이다. 그 등근원성은 실존적인 퇴락과 실존범주로서의 기능이 결코 혼동되어서는 안된다는 것을 역설적으로 보여준다. 비본래성에서의 은폐는 존재론적 차이조차 평균화하는 은폐이며, 그러한 은폐는, 현존재가 퇴락에 빠져 있는 한, 필연적이다.

본래성에서의 필연적인 은폐는 의미의 비고정성, 무규정성으로 나타난다. 현존재가 이해하고 있는 바로서의 존재이해는 ‘이미 이해되어 있기’에 직접적인 이해지만, ‘존재론적으로 개념화되지는 않았기’에 무규정적인 이해이다. 이러한 무규정적이고 직접적인 이해는 자명하게 보이지만 결코 자명하지 않다. 왜냐하면 존재는 이미 이해되고 있으나, 존재론적으로 개념화되지는 않았기 때문이다. 따라서 이 무규정적인 직접성을 명시적인 존재론적 규정성으로 해석하는 것이 요청된다.”¹¹⁾

11) 무규정적인 직접성이라는 개념은 헤겔을 연상시키나 이것이 헤겔적인 사유와 다른 점은 존재론적인 개념이 결코 형식적이거나 추상적인 개념이 아니라, 그 개념을 구성하는 다양한 계기들의 통일로서만 주어진다는 점이다. 이 점에 대해서는 SZ3에 나타나는 헤겔에 대한 하이데거의 비판을 참조할 것. ‘스스로 앞

하지만 존재론적인 개념으로서의 (세계내존재와 같은) 존재구성들도 일상적인 존재이해와는 다른 의미에서 무규정성이 드러난다. 존재구성들은 현존재에 대한 우리들의 이해를 선행적으로 가능하게 하지만 결코 고정불변의 의미를 제공하지는 않는다는 점에서이다. 그 존재자의 구성들을 아는 것만으로 그 존재자에 대하여 충분히 알았다고 말한다면 이는 그 존재구성들을 해당된 존재자의 존재이념으로 간주하는 셈이다(SZ13).

따라서 존재구성들에 대한 규정은 처음에는 부정적인 진술로만 주어진다.¹²⁾ 이런 부정적인 성격은 우연이 아니라 현상의 고유성이고 오히려 엄밀한(echt) 것이다. 세계내존재에 대한 현상학적인 제시는 위장과 감춤으로부터 되찾는다는 성격을 지닌다(SZ58). 또한 존재자의 다양성, 존재론적인 다양성을 토대지위줄 현존재의 통일성은 단번에 주어질 수 없다. 순환과 단계적인 이해의 진전에 따라 해명되어야만 할 성격의 것이다. 그러한 이유들로 인해 은폐로부터 현존재의 존재 의미를 규명하기 전까지 현존재의 '의미'는 고정될 수 없다. 어떤 선행적이면서 본질적인 의미와 같은 것을 하이데거는 인정하지 않는다. 고정불변의 본질또는 본질적인 의미를 인정하지 않으므로서, 그가 존재이해가 지니고 있는 무규정적 직접성이 의미에 있어서도 그대로 유지된다. 이러한 의미의 유동성은 죽음에 대한 선구에서와 결의성에서 나타난다.

죽음에 대한 선구는 실존적으로 본래적인 죽음에 이르는 존재의 존재론적인 가능성을 가능케한다. 즉 선구에 의해서 현존재의 본래적인 전체존재가능의 가능성이 생겨나지만 이는 '단지 존재론적 가능성'이다. 현존재의 본래적인 전체존재가능에 대한 존재론적인 가능성을 그에 상응하는 존재적인 존재가능으로부터 입증하지 않는 한, 실존론

서 있음', '이미 ... 내에 있음', '... 곁에 있음'이라는 계기들이 구조적으로 결합되어 있다는 점에서, 현존재의 존재인 염려는 형식적, 추상적인 존재개념이 아니다(SZ196).

12) 세계내존재와 같은 존재구성들은 부정문이 아니다. 하지만 그 존재구성들은 무엇을 의미하는가보다 무엇을 의미하지 않는가가 먼저 알려진다. 그러므로 형식상 부정문이 아니라 하더라도 그 내용에서는 부정문이다(SZ58).

적으로 가능한 죽음에 이르는 존재는 실존적으로는 ‘환상적인 추측’(phantastische Zumutung)에 지나지 않는다. 이는 죽음에 대한 선구가 실존론적이기에 실존적으로는 무규정적이라는 것을 의미한다. 실존범주와 실존적인 가능성 사이에 성립하는 ‘존재론적인 차이’는 실존범주의 실존적 무규정성을 의미한다.

결의성에도, 필연적으로 모든 사실적으로 피투된 현존재의 존재가 능을 특징짓는, 실존적인 무규정성이 속한다. 이 실존적 무규정성은 구체적인 결단의 순간에만 비로소 확실해지고 또 규정된다. 따라서 결의성은 상황(Situation)에서는 실존론적인 규정성을 획득한다 (SZ298, 299).

존재적인 무규정성이 존재론적인 규정성으로 나타나는 것은 두 가지 경우에서 가능하다. 하나는 기투된 이해가 존재적으로 무규정적이라는 사실만을 (존재론적으로) 규정하려할 때이다. 하지만 이 경우에는 존재론적인 규정성은, 존재적인 사실이상의 규정을 포함하고 있지 않으므로, 존재론적인 것으로 僞裝된 존재적인 규정에 지나지 않는다. 이러한 존재론적인 탐구를 하는 것은 학적으로 무의미하다. 결국 존재론적인 탐구가 존재적인 사실의 형식화에 지나지 않을 것이기 때문이다.

또 하나는 존재적인 무규정성을 유지하면서도 현존재자신에 대한 새로운 존재론적인 이해가 가능할 때이다. 실존상황에서 결의에 의한 규정성의 획득은 이에 속한다. 하지만 존재론적인 규정성을 나타내는 실존상황이 보통사람에게는 본질적으로 폐쇄되어 있다. 우리들의 탐구가 보통사람의 존재이해를 바탕으로 출발할 수밖에 없는 한, 결의성은 보통사람에 빠져 있으면서 비결단적인 것으로부터 결단으로, 스스로 불러내게(Sich-aufrufen-lassen) 해야 한다. 비결단으로부터 빼앗아냈음에도 불구하고 이들의 존재적인 바탕이 무규정적이라면 거기에서 이끌어낸 존재론적인 규정은 그 토대가 더 검증되어야 한다는 의미에서 잠정적이다. 따라서 결의성에 바탕을 둔 특정한 ‘상황’에서의 존재론적인 규정성은 잠정적인 규정성이다. 따라서 이러한 규정성은 지평의 전개에 따라 새로운 내용을 획득할 수 있다.

이상에서 보여지듯이 존재론적 범주, 그 중에서도 존재구성들의 선

행성이 그 존재적인 내용의 무규정성과 배치되지 않는다. 그런데 일상적인 존재이해의 무규정성이 의미의 자명함과 연관되는 것과는 달리, 존재구성틀에서의 무규정성은 의미의 비고정성, 잠정성, 의문시될 수도 있음과 연관되어 있다. 따라서 본래성에서의 은폐는, 실존론적 범주가 실존적으로 고정불변의 의미를 제시하는 것이 본래적으로 불가능하다는 의미에서, 필연적인 은폐이다.

그러므로 본래성에서건 비본래성에서건, 존재론적인 실존범주는 실존적인 것을 가능케하는 것이지만 실존적인 것에서는 감춰져 있다는 점은 동일하며, 그 점이 현존재에게서 은폐가 필연적으로 일어나게 하는 요인이다.

4. 비은폐성과 현존재해석

이제까지의 현상의 은폐에 대한 논의에서 다음과 같은 문제는 다루이지 못했다. 첫째 도대체 어떤 현상이 은폐인지 아닌지를 처음부터 알아낼 수 있는지, 또 그 현상이 어떤 은폐에 속하는지 알아낼 수 있는 기준을 마련할 수 있는지 어떤지. 둘째, 완전히 은폐를 벗겨낼 수 있는 것인지. 이와 같은 문제들이 비은폐성(Un-verborgenheit)이라는 개념 속에서 해명되어야 한다.

1절에서 발견되지 않음과 위장으로서의 은폐에 어떤 현상이 속하는지를 다루었으나, 양자가 서로 어떻게 구분되는지, 또 서로 결합될 수 있는 것인지 등에 대해서는 논의되지 않았다. 이러한 문제는 어떤 현상이 어떤 은폐방식에 속하는지 알아낼 수 있는 일반적인 기준이 있는가와 관계되어 있다. 하이데거는 그 기준의 성립가능성에 대하여 부정적일 뿐 아니라, 어떤 현상이 은폐인지조차 알아낼 수 없다고 말한다.

은폐는 거부일 수도 혹은 다만 위장일 수도 있다. 우리는 진정 그 은폐가 거부인가 혹은 위장인가 하는 것에 대하여 결코 명백히 알 수 없다. 은폐는 스스로 은폐하고 위장한다. 이 사실은 다음과

같은 것을 의미한다. 즉 존재자의 한가운데 열려진 곳, 즉 비춤(Lichtung)이라고 해서, 이곳이 존재자의 유희가 연출되는, 언제나 막이 올려져 있는 무대인 것은 결코 아니며, 이 곳에 존재하고 있는 비춤도 이중적인(zweifach) 은폐로서 생성하고 있다. 존재자의 비은폐성은, 단순히 사물적으로 존재하고 있는 상태가 아니라, 오히려 생성이며 운동이다(UK41).

여기서는 은폐의 방식을 구분할 수 없음과 은폐가 스스로 일어남이 서로 결합되어 있다.¹³⁾ 거부(또는 발견되지 않음)와 위장이라는 은폐는 서로 다른 현상에서 일어나는 은폐의 방식이 아니라, 동일한 현상에 대하여 '이중적으로' 일어난다. 그런 의미에서 '비춤에는 은폐와 위장이라는 이중으로 나타나는 항구적인 은폐가 깃들여 있다'(UK41).

또한 이중적인 은폐라는 방식으로 스스로 은폐됨은 철두철미하게 은폐됨을 의미한다. 따라서 은폐를 완전히 걷어낼 수도 없을 뿐더러, 비은폐성이라 하더라도 은폐를 완전히 걷어낸 상태가 아니라, 은폐를 끊임없이 걷어내는 과정을 의미한다. 그러므로 비은폐성으로서의 진리의 본질에는 이중의 은폐라는 방식의 거절이 항상 속해 있으므로 비은폐성은 생성이고 운동이며, '진리는 그 본질에서 비진리이고', '진리의 본질은 그 자체에서 근원적인 투쟁(Urstreit)이다'(UK41, 42).

3절에서는 본래적인 이해에서건 비본래적인 이해에서건 필연적 은폐가 가능하다는 것을 말하였다. 이 필연적 은폐를 걷어냄이 가능한 이유는 존재자의 비은폐성의 본질이 어떤 방식으로든 존재자체에 속하기 때문이다. 예술작품의 경우에 진리가 생성되는 방식 가운데 하나

13) 여기서는 ① 어떤 은폐가 거부인지 위장인지 알 수 없다, 즉 양자를 구분하는 기준을 마련할 수 없다, ② 은폐는 스스로 은폐하고 위장한다, ③ 존재자의 비춤은 이중적인 은폐이다, ④ 비은폐성은 생성이며 운동이다 라는 네 명제가 각기 전제-결론의 관계에 있다. ① 이라고 말할 수 있는 것은 ② 때문이며, ② 때문에 ③이라고 말할 수 있으며, ③ 이기에 ④라고 말할 수 있다. 은폐의 방식을 구분할 수 없는 것은 결코 인식능력의 한계 때문은 아니다. 오히려 은폐가 스스로 일어나기 때문이다. 은폐방식을 구분할 수 없음과 스스로 은폐됨이 결합되는 것은 하이데거의 사유가 존재론적이기 때문이다. 하지만 이 점을 보여주기 위해서는 인식(론)과 존재(론)에 관한 논의를 필요로 하므로 여기서는 다루지 않는다.

가 작품의 작품존재(Werksein)이다(UK42). 작품존재가 그 본질상(現의 비춤) 밝혀짐(Offenheit)의 영역을 生起하게 하고, 이 밝혀짐 속에서 존재자가 나타나게(aufgehen) 한다(UK49).

현존재의 경우에는 실존론적 구성들이 자기존재의 개시성에 속해 있을 때, '현존재는 진리안에(또는 비진리안에) 있다'고 말할 수 있다(SZ221). 세계내존재라는 존재구성들이 심려라는 개시성에 속해 있기 때문에 현존재는 진리안에 있다. 하지만 현존재의 존재구성들에 퇴락이 속해 있는 한에서 현존재는 세계에 몰두되어 있고, 그런 한에서 현존재는 비진리안에 있다(SZ222). 이 말은 현존재가 개시되어 있는 한에서만 은폐될 수 있음을 의미한다.¹⁴⁾

1절에서는 은폐가 있다는 사실의 확인으로부터 논의를 시작하였으며, 그 은폐를 걷어내기 위하여 어떻게 해야하는가를 살폈다. 그 은폐가 필연적인 것이라면, 현존재에게 일상적인 존재이해들이 자명하게 보였던 이유를 설명하지 않을 수 없다.

'나는 기쁘다', '하늘은 푸르다' 등의 존재적인 사실을 진술할 때, 우리는 이미 >>존재<<를 사용하고 있고, 또 그것이 존재표현이라는 점을 즉시 이해할 수 있다고 생각한다. 또 '무엇이 존재인가'라고 존재론적으로 물을 때라도, 이 '이다'가 무엇을 의미하는지 개념적으로 고정할 수는 없을지 몰라도, 그 '이다'에 대한 사실적인 이해 속에 움직이고 있다고 우리는 생각한다.

하지만 이러한 존재이해는 현존재에게 존재가 이미 어떤 식으로든 사실적으로 해석되어있음(Ausgelegtheit)이며, 그러기에 자명하다. 일상적인 존재이해가 자명한 것은 '자연적인' 지평내에서이다. 통속적인 개념의 철저화, 형식적 개념의 탈형식화는 바로 자연적인 이해지평에 대한 반성을 동반한다. 그 결과 일상적인 이해가 결코 자명한 것이 아니라는 점이 밝혀진다.

현존재의 존재의 존재론적 근원은 이 근원에서 생겨난

14) 여기서는 진리가 은폐(비진리)를 가능케함의 측면에서 다루었으나, 이를 보다 분명히 말하기 위해서는 하이데거의 진리개념 자체를 언급해야 한다. 하지만 이는 방대한 논의를 필요로 하므로 여기서 논의하지 않는다.

(entspringt) 것보다 >>못한 것<<이 아니라, 위력(Mächtigkeit)에서는 처음부터 그것을 능가한다. 존재론적인 분야에서 모든 >>생겨남<<은 쇠퇴(Degeneration)이다. >>근원<<으로 존재론적으로 >>근원<<으로 밀고들어가는 것은 >>상식<<에서의 존재적인 자명성에 도달하는 것이 아니라, 모든 자명한 것에 그 의문스러움(Fragwürdigkeit)을 나타내주는 것이다.(SZ334)

은폐는 존재론적인 근원에서의 쇠퇴에서 기인하며, 이러한 은폐를 근원으로 돌려놓는 것은 불안이라는 기분에서 가능하다. 쇠퇴로서의 생겨남은 시간적으로 현재에 근거하며, 현재의 >>생겨남<<이라는 시간화양상은 유한한 시간성의 본질에 근거해 있다(SZ348). 반면에 불안은 근원적으로 과거에 의거하고 과거로부터 비로소 미래와 현재가 시간화되는데, 이러한 시간성에서 불안이 드러내는 존재론적 근원의 위력이 입증된다(SZ344).

불안에서는 일상적인 존재이해의 자명성에 대한 의문뿐 아니라, 자신에게 자명했던 스스로의 존재도 의문시된다. 하지만 그러한 의문시함(In-Frage-stehen)이 가능하기 위해서는 근원적이고 실존론적인 이해의 개시성이 필요하다.¹⁵⁾(SZ336) 그러한 개시성이 바로 현존재가 지니고 있는 '現-'으로서의 비은폐성이다. 이를 통하여 현존재는 자신의 일상적인 존재이해뿐 아니라, 자신의 존재에 대하여서도 물음을 던지게 된다.

이러한 복잡한 사태, 즉 '현존재 자신의 비은폐성에 근거하여 자신의 존재에 대한 물음을 던짐'이 가능한 것은, 현존재 자신이 지니고 있는 존재적인 우위(Vorrang) 때문이다. 현존재의 존재적인 우위는 세 측면에서 논의된다(SZ13).

첫째, 현존재도 다른 존재자들이나 마찬가지로 하나의 세계내에서 나타나는 존재자이다. 그러나 이 존재자는 자기 존재에 대하여 관심을 가지고 문제를 삼는 존재자이다. 현존재가 어떠한 관계를 맺을 수

15) 이 점에 대한 상세한 논의는 이해의 기투성격에 대한 논의를 필요로 한다. 하지만 여기서는 일상적인 존재이해의 자명함에서 존재에 대한 '물음'이 생기는 가하는 사실만을 문제삼으려 한다.

있고 항상 어떻게든 관계를 맺고 있는 존재가 실존이다. 현존재는 자신의 존재에 있어서 실존에 의해 규정된다는 점에서 다른 존재자와는 존재적으로 다르다. 이 실존에 의하여 현존재의 일상적인 존재이해 속에서 본래적인 존재의미와 존재성격을 밝혀낸다. 앞에서 논의된 탈형식화와 철저화라는 해석의 방법도 근본적으로 현존재의 실존 때문에 가능하다.

둘째, 현존재가 자신의 존재인 실존으로부터 스스로를 이해하고 규정하는데, 이 실존에 대하여 실존적 이해와 실존론적 이해라는 두 이해방식이 구분된다. 전자는 존재물음을 구체적으로 실존함자체를 통해 이해하려는 존재적인 방식이고, 후자는 실존의 존재론적인 구조에 대한 물음을 실존을 구성하는 것에 대한 해석에서 수행하려는 존재론적인 방식이다. 실존적 이해를 통한 방식은 실존의 존재론적 구조에 대한 이론적인 투명성이 요청되고, 현존재에 대한 실존론적 분석론이라는 과제는 그 가능성과 필연성이 이미 현존재의 존재적 구성들에서 미리 그려진다(SZ12,13). 현존재는 실존적 이해를 통해서든 실존론적 이해를 통해서든 자신의 실존규정성에 근거하여 그 자신 존재론적이라는 성격을 지닌다. 따라서 현존재는 항상 자신의 존재이해를 통해 스스로를 규정한다는 의미에서 '현존재는 존재론적이다'. 그러므로 현존재분석에서 은폐를 걷어냄을 목적으로하는 현존재해석학도 존재론적인 탐구이다.

셋째, 현존재는 다른 존재자들에게 어떤 식으로든 태도를 취하고 있고, 그 자신이 하나의 세계내에 존재한다. 그러므로 현존재에 속한 존재이해에는 세계에 대한 이해와 세계내부에서 만나는 존재자의 존재에 대한 이해가 등근원적으로 함께 들어있다. 이러한 현존재의 존재이해에 속한 등근원적인 존재이해를 바꾸어 말하면, '현존재'라는 표현에서 '현'이란 개시성이며, 인간의 실존론적 존재의 개시성은 인간현존재뿐 아니라 현존재이외의 존재자의 존재, 말하자면 존재일반의 개시성과 본질적으로 연관되어 있다고 말할 수 있다. 그러므로 현존재에 대한 이해를 통해 전체로서의 존재자의 존재일반에 대한 이해가 가능하다. 따라서 위에서 논의된 대로 탈형식화와 철저화가 현존재이해에서 존재일반의 이해를 가능케하는 방법으로 이해되는 한에

서, 현존재해석은 기초존재론의 과제이다.

현존재가 지닌 존재적 우위의 세 측면과 연관되어 현존재해석학도 다음과 같은 세 측면을 지닌다(SZ37,38).

첫째, 현존재에 관한 현상학의 logos는 *επιμνησκειν*이라는 성격을 지닌다. 이는 현존재에 속하는 존재이해로부터 존재의 본래적인 의미와 그 존재에 대한 근본구조를 고지하는(*kundgeben*) 것을 의미한다.

둘째, 현존재일반의 근본구조와 존재의미가 벗겨짐에 따라 현존재가 아닌 존재자에 대한 존재론적 연구의 지평이 분명해지는 한에서, 이 해석학은 모든 존재론적 탐구의 가능성의 조건을 검토한다는 의미에서의 >해석학<이 된다.

셋째, 현존재가 실존의 가능성 안에 존재하는 자로서 모든 존재자에 대해 존재론적 우위를 갖는 한, 현존재에 대한 해석학은 실존의 실존성 분석론이다.

따라서 앞에서 언급된, '현존재자신이 자신의 비은폐성에 근거하여 스스로의 존재에 대한 물음을 제기함'이라는 사태는 다름 아닌 '현존재가 자신의 존재를 해석함'을 의미한다. 그러한 해석함의 학적인 체계가 현존재해석학이다.

5. 맺는 말

이제까지의 논의는 두 가지 점에서 의의를 지닌다. 현상이 우선 대개는 은폐되어 있다는 사실과 현존재의 존재를 해석하는 것과 어떻게 연관되어 있는가를 밝히기 위한 것이었다. 이를 통해서 현존재해석학의 방법과 성격이 어느 정도 밝혀낼 수 있었다. 대개의 존재현상이 은폐되어 있기에, 현상에 대한 記述은 은폐를 들추어내는 해석이다. 그런데 은폐를 가능케하는 것도 현존재이지만, 반대로 은폐를 걷어냄을 가능케하는 것도 현존재의 비은폐성이다. 그러므로 하이데거에서 현존재에 대한 해석은 '현존재에게 은폐가 필연적임' 때문에 생긴다.

또한 현존재는 스스로 은폐되어 있으므로 그 은폐를 걷어내기 위

해 자신의 존재에 대하여 물음을 묻게 되지만, 건어냄자체는 현존재의 비은폐성에 기반해서만 가능하다. 그러므로 '현존재가 스스로 은폐되어 있으면서 자신의 비은폐성에 근거하여 자기존재에 대하여 물음' 때문에 현존재분석에는 '해석'이 필요하다. 그리고 은폐에 대한 설명은 시간성이라는 지평에서 어느 정도 밝혀낼 수는 있으나, 존재일반의 의미해명이 이루어질 때까지는 은폐의 궁극적인 이유를 밝혀내기 어렵다. 하이데거는 은폐의 이유에 대한 해명보다 그 은폐를 넘어서서 성립하는 비은폐성, 달리 말해 현존재의 존재방식에 근거한 존재이해의 가능성에 대한 해명에 주력한다.

하지만 그러한 가능성이 성립한다해도 은폐되어 있음 자체가 해명된 것은 아니다. 은폐의 해명이라는 방식과는 다른 길을 통해, 즉 존재방식의 해명이라는 방식을 통해 하이데거는 은폐해명의 요구를 우회하고 있다. 단지 '현존재는 비진리(Unwahrheit)내에 존재'하면서도 '현존재는 진리내에 존재'한다고 말하는 데서 머문다. 하이데거에서는 존재의 진리에 이르는 길 못지 않게 비진리에 이르는 길이 성립하며, 비진리 내지 은폐에 이르는 길에 대한 논의는 진리에 이르는 길을 드러내기 위한 예비적인 고찰의 성격을 지닌다.