creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

철학박사학위논문

하이데거 존재 사유에서 유한성의 문제

2012 년 8 월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

박 현 정

하이데거 존재 사유에서 유한성의 문제

지도교수 박 찬 국

이 논문을 철학과 박사학위논문으로 제출함

2012년 4월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학

박 현 정

박 현 정의 박사학위논문을 인준함

2012년 6월

위 원 장	이 남 인	(印)
부위원장	박 찬 국	(印)
위 원	강 학 순	(印)
위 원	신 승 환	(印)
위 원	전 동 진	(印)

국문초록

본 논문은 하이데거의 존재 사유가 어떻게 일관되게 '존재 유한성'(Endlichkeit)의 사유로 해석될 수 있는지를 밝히는 것을 목표로 한다. 존재가 유한하다는 것은 존재가 무와 공속하는(zusammengehören) 방식으로만 현성한다는 것을, 즉 존재는 스스로 탈-현성하는(ab-wesen) 방식으로만 현성한다(wesen)는 것을 의미한다.

존재의 유한성과 관련해서는, 크렐(David Farrell Krell)과 스탬바우(Joan Stambauch) 등이 특히 의미 있는 해석을 제공한다. 그러나 기존의 논의들은 '존재의 유한성'이 하이데거 사유의 모든 시기를 관통하는 지속적인 물음이었다는 사실을 분명히 밝혀내지 못한다. 많은 논의들이 유한성의 주제를 초기에 관한 논의에 국한시키거나 반대로 전회 이후의 시기에만 적용하고 있다.

하이데거는 그의 사유길에서 '존재'를 일의적이기보다는 다의적으로 경험하고 하이데거가 각 시기에 "존재"라는 낱말로 가리키고 있는 사태 내용 역시 서로 구분된다. 초기 하이데거는 '이해된 존재'를 숙고했고 그래서 존재를 이해하는 방식으로 존재하는 존재자인 '현존재'의 존재를 분석함으로써 그의 존재론을 펼쳤다. 반면, 중기의 하이데거는 현존재와 현존재가 이해한 존재자의 현존보다 더 근원적인 '존재 자체'를 숙고했고 이때문에 사유에 의해 개시된 진리보다 더 근원적인 진리인 존재를 물음거리로 삼는다. 나아가 후기의 하이데거는 존재와 존재 이해를 구분하는 그의 숙고가 여전히 존재와 사유를 서로 맞서 세운다고 스스로 비판하며 존재와 사유의 구분에 앞서는 '동일한 것'을 숙고한다.

그래서 하이데거의 사유가 어떻게 일관되게 존재 유한성의 사유인지를 해명하지 못한다면, 존재 유한성은 주변적인 주제로 전락하게 된다. 하이데거의 사유길에서 실제로 일어난 시기마다의 전환이 존재 유한성의 문제와 관련해서도 전체적으로 의미 부여될 수 있어야만, 존재 유한성의 주제가 하이데거 사유의 해석에서 일관되게 핵심적인 주제라는 사실이 함께 증명된다.

존재를 사유하는 도상에서의 이와 같은 변화를 어떻게 다루고 해명해야 하는가에 대한 통찰을 제공하지는 못하는 기존의 논의와는 달리, 본 논문은 존재의 본질-현성을 유한성으로 제시함으로써 먼저 하이데거의 사유길에서 일어난 변화와 함께 그 변화를 요구한 연속성을 동시에 해명해낸다. 하이데거의 사유길에서 일어난 변화를 해명하려는 다양한 시도들 간에 이견이 여전히 해소되지 않고 있는 것은 일정 부분, 하이데거의 전 시기의 사유가 시종일관 '존재 사유'라는 보편적으로 수용 가능한 규정이, 구체적인 내용은 결여하고 있었기 때문이다. 그러나 본 논문은 존재의 본질-현성을 '**유한성**'으로 제시하여 하이데거의 '존재 사유'가 '존재 유한성의 사유'라는 것을 논증하고 이로써 하이데거 사유의 각 시기를 다루는 방식과 관련된 이견들의 폭을 좁혀줄 수 있는 공통적인 기반을 마련하는 데 기여한다.

기존의 논의들에서 발견되는 또 다른 문제점은, 존재의 유한성이 하이데거의 사유와 관련해 빈번히 논의되는 다른 주제들과 어떤 관계를 맺는지를 분명히 드러내지 못한다는 점이다. '존재 유한성'에 대한 논의는 하이데거가 사유의 유일한 사태로 삼았던 '존재'를 겨냥하고 있으므로, 유한성을 논의하는 한 어떤 연구든 하이데거가 존재와 관련해 기술했던 다른 주제들, 특히 존재자의 현존, 존재와 사유의 공속, 존재와 시간의 공속 등을 간접적으로 다루기는 한다. 그러나 하이데거의 사유를

해석하는 데 있어서 결정적인 중요성을 갖는 여러 개념들과 이 개념들이 맺고 있는 상호 관계를 분명히 의식하고, 존재의 유한성을 이 개념들을 아우르는 핵심적인 개념으로 제시하는 연구는 없다.

존재 유한성이 존재와 관련해 숙고되어야 할 핵심적인 개념이라면, 존재 유한성에 관한 숙고는 불가피하게 그 개념을 중심으로 존재와 관련해 다루어지는 중요한 다른 주제들, 즉 무, 사유, 존재자 그리고 이들 간의 관계에 대한 숙고를 포괄해야 한다. 그러나 기존의 논의들은 이와 같은 다양한 공속들을 유한성의 주제 아래 종합적으로 사유하지 못한다.

반면 본 논문은 존재와 무(Nicht)의 공속은, 존재가 **사유와 공속**하는 방식으로만 일어난다는 점, 즉 존재는 사유와 공속하여 **존재자로 현존**하는(anwesen) 방식으로만 일어난다는 점을 명시적으로 지적한다. 이처럼 각 시기의 사유를 유한성의 주제 아래 재구성하는 과정에서 존재와 무뿐 아니라, 사유와 존재자, 그리고 이들 간의 관계를 구조화해 기술하는 방식으로, 유한성의 논의에서 존재 사유의 전체적 구조가 드러날 수 있도록 한다. 이러한 시도는 핵심적 주제인 존재의 유한성과 직접적으로는 무관한 여러 주제들을 느슨하게 나열해 기술하는 것과는 전혀 다르다. 오히려 본 논문은 이들 소주제의 고찰이, 사태의 내용상 다음 소주제에 대한 고찰을 불가피하게 요구한다는 것을 보임으로써, 이로써 기존에는 서로 병렬적으로 다루어져 온 주제들이 실은 얼마나 긴밀히 연결되어 하나의 근원적 사태를 가리키고 있는지를 보이고자 한다.

하이데거 사유의 내용과 관련해서 기존에는 파편적으로 논의되었던 존재자의 현존, 존재와 사유의 공속, 존재와 시간의 공속이라는 주제들을 하나로 묶어 유한성의 주제 아래 통합시킴으로써, 본 논문은

하이데거의 사유와 관련해 언급되는 다양한 주제들에 대한 의미있는 논의들이 하이데거의 사유를 재구성하는 데 있어서 가지는 좌표를 분명히 드러내고자 한다.

결국 이러한 방식으로 하이데거의 전 시기의 사유를 존재 유한성과 그와 관련된 소주제 아래 재구성함으로써, 본 논문은 하이데거의 사유길 위에서 펼쳐진 다양성들을 통일하여 하이데거 사유의 정체를 좀 더 분명하게 만드는 해석을 제공하리라 기대한다.

약어표

A „Andenken“ in *Erläuterungen zu Hölderins Dichtung* (1943)

BV *Bremer Vorträge* (1949)

BWD „Bauen Wohnen Denken“ in *Vorträge und Aufsätze* (1951)

BP *Beiträge zur Philosophie* (1936-8)

dwM „...dichterisch wohnet der Mensch...“ in *Vorträge und Aufsätze* (1951)

EM *Einführung in die Metaphysik* (1935)

EP *Einführung in die Philosophy* (1928/29)

EPAD „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ in *Zur Sache des Denkens* (1964)

FnD *Die Frage nach dem Ding-zu Kants lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, (1929)

GBM *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30)

GP *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927)

GS “Aus einem Gespräch von der Sprache” in *Unterwegs zur Sprache* (1953/54)

H *Heraklit* (1943/44)

HB „Brief über den Humanismus“ in *Wegmarken* (1946)

HF „Logos(Heraklit, Fragment 50)“ in *Vorträge und Aufsätze* (1951)

HPG *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930/31)

HWD „Hölderin und das Wesen der Dichtung“ in *Erläuterungen zu Hölderins Dichtung* (1936)

KK *Phänomenologiesche Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernuft* (1927/28)

KPM *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929)

MA *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibzig* (1928)

NWG „Nietzsches Wort >>Gott ist tot<<“ in *Holzwege* (1943)

O *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (1923)

OTL „Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ in *Identität und Differenz* (1956/7)

PF „Moira(Parmenides, Fragment viii, 34-41)“ in *Vorträge und Aufsätze* (1954)

PGZ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1923-1944)

PLW „Platons Lehre von der Wahrheit“ in *Wegmarken* (1931/32, 1940)

Prl *Phänomenologie des religiösen Lebens*(1920/21)

PSZS „Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag >>Zeit und Sein<<“ in *Zur Sache des Denkens* (1962)

S *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit(1809)* (1936)

SA „Der Spruch des Anaximander“ in *Holzwege* (1946)

SG “Die Sprache im Gedicht” in *Unterwegs zur Sprache* (1952)

SI „Der Satz der Identität“ in *Identität und Differenz* (1957)

SiLT „Seminar in Le Thor 1969“ in *Seminare* (1969)

Sp “Die Sprache” in *Unterwegs zur Sprache* (1950)

SpI “Only a God Can Save Us: The *Spiegel* Interview”(1966)

SvG *Der Satz vom Grund* (1955/6)

SZ *Sein und Zeit* (1927)

TK *Die Technik und die Kehre* (1962)

UK „Der Ursprung des Kunstwerkes“ in *Holzwege* (1935/36)

VWWP *Vom Wesen der Wahrheit* (1931/32)

WD *Was heißt Denken?* (1951-2)

WD1 „Was heißt Denken“ in *Vorträge und Aufsätze* (1952)

WDi „Wozu Dichter?“ in *Holzwege* (1946)

WF „Wie wenn am Feiertage...“ in *Erläuterungen zu Hölderins Dichtung* (1936)

WG „Vom Wesen des Grundes“ in *Wegmarken* (1929)

WM „Was ist Metaphysik?“ in *Wegmarken* (1929)

WME „Einleitung zu >>Was ist Metaphysik?<<“ in *Wegmarken* (1949)

WMN „Nachwort zu >>Was ist Metaphysik?<<“ in *Wegmarken* (1943)

WBP „Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristotleles, Physik Bd. 1“ in *Wegmarken* (1939)

WS “Das Wesen der Sprache” in *Unterwegs zur Sprache* (1957/58)

WW „Vom Wesen des Wahrheit“ in *Wegmarken* (1930)

WS “Der Weg zur Sprache” in *Unterwegs zur Sprache* (1959)

ZS „Zeit und Sein“ in *Zur Sache des Denkens* (1976)

ZSF „Zur Seinsfrage“ in *Wegmarken* (1955)

목 차

서론----------1

(1)존재 유한성의 의미----------1

(2) 기존 연구와의 차별성1----------4

(3) 기존 연구와의 차별성2----------12

(4) 논문의 구성----------17

Ⅰ. 전통 형이상학의 존재 해석----------23

1. 전통 형이상학의 존재 이해와 무한성----------23

(1) 무한성으로서의 존재----------23

(2) '진무한' 개념을 통한 전통적 존재 이해의 완성--------28

2. 무한성으로서의 존재 이해에 대한 비판----------33

(1) '존재와 무의 공속'의 결여----------33

(2) '존재와 사유의 공속'의 결여----------37

(3) '존재와 시간의 공속'의 결여----------41

Ⅱ. 하이데거 초기 사유에서의 유한성----------47

1. 초기의 존재 경험: 현존재----------47

(1) 이해된 존재와 존재 이해----------47

(2) 현존재----------50

(3) 현존재와 유한성의 문제----------53
2. 존재자의 현존: 세계----------57
(1) 존재와 세계----------57
(2) 세계의 현존재 관련성----------63
(3) 세계 물음에서 현존재 존재론으로----------66
3. 존재와 사유의 공속의 방식: 초월----------73
(1) 세계-내-존재인 초월----------73
(2) 동적인 사건으로서의 초월----------76
(3) 초월과 시간의 연관----------81
4. 존재와 무의 공속의 방식: 실존과 탈-존의 공속----------86
(1) 죽음에로의 존재에서의 무----------86
(2) 시간의 탈자성을 통한 무의 해명----------94
(3) 시간을 시간화함인 현존재----------101
(4) 현존재의 유한성----------104
5. 주관주의의 혐의에 대한 대답----------111
Ⅲ. 하이데거 중기 사유에서의 유한성----------117
1. 중기의 존재 경험: 존재 자체----------117
(1) 진리의 문제----------117
(2) 진리의 근거로서의 ‘존재 자체’----------122

(3) 전회와 유한성의 문제----------127
2. 존재자의 현존: 세계와 대지----------130
(1) 대지----------130
(2) 세계와 대지의 투쟁----------136
(3) 투쟁에서의 퓌시스----------139
3. 존재와 사유의 공속의 방식: 근원----------142
(1) 전통적 근거----------142
(2) 존재의 현-존재----------148
(3) 현-존재와 근원----------153
4. 존재와 무의 공속의 방식: 진리와 비-진리의 공속---------158
(1) 거절로서의 비진리----------158
(2) 위장으로서의 비진리----------164
(3) 무와 무화, 존재 자체의 유한성----------168
(4) 무의 망각과 니힐리즘----------172
5. '신비주의' 혐의에 대한 대답----------178
Ⅳ. 하이데거 후기 사유에서의 유한성----------187
1. 존재 경험: 동일한 것----------187
(1) 동일한 것----------187
(2) 동일한 것과 사물의 자기 동일성----------190

(3) 후기 사유와 유한성의 문제----------192
2. 존재자의 현존: 사물, 사자, 세계----------196
(1) 사이-나눔---------- 196
(2) 사자의 사자화와 사물의 사물화----------199
(3) 사물의 사물화와 세계의 세계화----------204
3. 존재와 사유의 공속의 방식: 언어----------207
(1) 로고스와 레게인----------207
(2) 언어의 말함----------211
(3) 사유의 존재와의 대화----------217
4. 존재와 무의 공속의 방식: 고유화와 탈-고유화의 공속-----222
(1) 시간에서 고찰되는 존재와 무의 공속----------222
(2) 유한성과 길----------225
(3) 이유없는 일어남----------229
(4) 도중에서의 기다림----------232
5. '동일성의 철학'의 혐의에 대한 대답----------237
(1) 존재 물음과 동일성의 철학----------237
(2) 존재 물음과 윤리학의 부재----------242
(3) 존재 물음과 극단적 상대주의----------247
결론----------253

(1) 간략한 요약----------253

(2) 논문의 기여와 후행 과제----------260

참고문헌----------263

Abstract----------281

서론

(1) 존재 유한성의 의미

본 논문은 하이데거의 존재 사유가 일관되게 '존재 유한성'의 사유임을 밝히는 것을 목표로 한다. '존재가 유한하다'는 것은 '존재가 무(無, Nicht)와 공속한다'는 것을 의미한다. 존재는 오로지 무와 공속하는 방식으로만 현성함을 본질로 한다. 유한성이야말로 이제껏 전통 형이상학이 사유하지 못한 존재의 본질-현성이며, 하이데거의 사유는 존재의 본질-현성인 유한성에 관한 사유에 다름 아니다.

'존재'와 '무'를 통상적인 의미에서 이해할 때 "존재가 무와 공속한다"는 문장은 모순율을 위배한다. 그러나 이 문장을 통해 우리는 '존재'와 모순 개념인 '무'가 어떤 외적인 상호 관계를 맺는다는 것을 주장하지 않는다. 오히려 여기서는 '존재'와 '무'를 모순된 개념으로 놓는 확증된 해석 자체가 거부된다. 존재는 무와의 내적인 상호 관계 속에서 그 자체가 스스로를 '무화'(無化)하는 방식으로 현성한다. 존재는 스스로를 무화함으로써 단적인 무로 전락하여 소멸하지 않고 오히려 비로소 '현성한다.' 이와 같은 의미에서 무가 존재의 현성을 본질적으로 구성한다. [1]

그런데 존재와 무가 모순 개념이 아니라고 말함으로써, 존재가

[1] 이와 같은 기술들은 헤겔을 상기시킨다. 서구 전통 형이상학은 각각 시간적이고 역사적인 것과 영원하고 초역사적인 것에 주목했던 헤라클레이토스와 파르메니데스 사이의 대조를 해소하려는 노력의 연속이었고, 이러한 노력은 헤겔에서 결실을 맺었다. 그러나 본 논문은 본론의 1장 2절에서 이와 같은 하이데거의 존재 해석이 헤겔의 존재 해석과 어떻게 결정적으로 결별하는지를 다루면서, 하이데거의 존재 사유가 헤겔의 해법을 넘어섬을 보인다.

최고의 유개념으로서 무를 포괄하는 개념이라고 주장하는 것도 아니다. 존재는 위계의 정점에 있는 추상적 개념이 아니고, 스스로 무와의 '공속'이라 일컬어진 내적 관계 속에서 현성한다. '공속'에서는 공속하는 것들이 어느 하나의 주도 아래 똑같은 것(das Gleiche)이 되거나 이 똑같음을 본질로 하는 제삼의 것으로 전환되어 버리는 일이 없이 없다. 오히려 '공속'은 존재의 '현성'의 방식이기에, 단순한 일치나 합일이 아니라 상호 관계의 동사적 일어남을 의미한다. 그래서 무는 존재와 한갖 고착된 대립을 이루지 않을 뿐 아니라 반대로 개념적 표상 안에서 존재의 부분으로 지양되지도 않으며 역동적 상호성 속에 머무른다. 그래서 존재에서 무를 제거하는 일은 존재의 본질상 불가능하고, 존재는 무에 의한 대립을 해소하여 무한자로 변형될 수 없다.

이처럼 간략한 고찰에서도 드러나듯 존재 유한성을 숙고하는 곳에서는 "존재가 무와 공속한다"는 말의 의미 자체가 새로이 문제가 된다. 통용되는 무와 존재, 그리고 이들의 관계에 대한 이해는 하이데거가 사유했던 존재 유한성에 대해 아무것도 말해주지 못한다. 그래서 하이데거의 존재 사유가 존재 유한성의 사유라고 주장하고 존재 유한성을 존재와 무의 공속으로서 정식화하는 일은 이미 잘 알려진 두 주장을 외적으로 연결하는 일과는 전혀 다르고, 존재 현성 자체에 대한 새로운 해석을 요구하는 일이다.

이처럼 그 자체 새로이 해석되어야 하는 '존재와 무의 공속'을 '유한성'의 의미로 놓는 만큼, 통상적인 의미에의 '유한성'을 이해하는 이들에게서 제기되는 여러 혐의들도 우선은 유보되어야 한다. 예를 들어 존재의 본질-현성을 '유한성'으로 규정하는 일은 존재와 존재자의

‘존재론적 차이’를 강조했던 하이데거의 입장에 위배되는 것처럼 보인다. 그러나 이는 하이데거에서 ‘유한성’개념의 고유성을 고려하지 못한 판단이다. 하이데거에서 ‘유한성’이란 전통적인 유한과 무한의 이분법을 넘어서 있는 것으로서, 전통 형이상학이 존재자를 기술하기 위해 도입했던 ‘유한성’과는 전혀 다른 의미를 갖는다. 그러므로 존재를 유한하다고 말함으로써 우리가 존재를 존재자로 전락시키고 있는 것이 아니다.

어떻, 하이데거는 유한과 무한의 이분법에 따라 존재와 존재자를 구분하되 존재를 존재자의 근거로 놓는 전통적인 존재 해석이, 존재를 존재로서 보지 못하고 그 본질-현성을 오해하고 있다고 주장한다. 하이데거에서 ‘유한성’이 얼마나 독특한 의미를 가지는지, 그가 존재의 유한성을 주장함으로써 존재를 존재자와 어떻게 다르게 사유했는지는 논의가 전개되면서 비로소 밝혀질 것이다.

우리가 이처럼 ‘유한성’을 전통적인 의미와는 다르게 규정한다면, 존재의 본질-현성을 밝히면서 ‘유한성’의 개념을 고수하는 것 자체가 부적절해 보일 수도 있다. 그러나 전통적으로 주요하게 다루어져 온 모든 개념들의 근원적인 의미를 숙고하면서 그것들을 사용하는 것이 하이데거의 일관된 전략이다. 하이데거의 전략은 한 낱말의 통상적인 의미를 무시하는 것이라기보다는 그 낱말을 새로이 숙고하여 통상적인 의미의 근원을 고찰하는 일이다. ‘시간’, ‘인간’, ‘진리’, ‘언어’ 등과 같은 본 논문의 핵심적 개념들도 모두 그와 같은 방식으로 다루어진다. 같은 맥락에서 하이데거가 존재의 본질-현성을 유한성으로 숙고하는 일도 유한성의 통상적인 의미와 아무런 관련이 없는 자의적인 규정을 그

낱말과 연결하는 일이 아니다. 오히려 우리 삶의 현사실로서 여겨져 온 '유한성'을 근원에 있어 다시 사유하고, 이와 함께 유한성과 불가분하게 연결되어 있는 개념인 '무한성' 역시 좀 더 근원적으로 사유하는 것, 그래서 유한성과 무한성의 '이분법'이 고수되는 곳에서는 아직 충분히 사유되지 못하는 유한성과 무한성의 구분과 통일을 밝혀내는 일이다.

뿐만 아니라 우리는 '유한성'의 개념을 견지함으로써 형이상학적 물음이 결코 삶으로부터 유리되어 있지 않다는 것을 기억할 수 있다. 유한성과 무한성을 구분하고 이들을 특정한 방식으로 통일하려 해 왔던 전통 형이상학의 사유 방식 역시 우리의 현사실적 삶에 대한 하나의 대응이었다. 결국 무한성에 대립되는 개념으로 오해될 가능성에도 불구하고 '유한성'이라는 개념을 강조함으로써 우리는 하이데거 사유를 포함한 형이상학 일반이 본래, 늘 유한한 것으로 규정되어 온 우리의 구체적이고 생생한 '삶'의 해석이라는 사실을 드러내고 우리의 사유의 뿌리를 기억하게 해 준다.

(2) 기존 연구와의 차별성1

하이데거에서 사유가 시종일관 '존재 사유'(Denken des Seins)라는 것은 이미 잘 알려져 있다. 그러나 '존재 사유'의 정체가 무엇인가에 대해서는 이견들이 존재한다. 왜냐하면 무엇보다 하이데거의 존재 사유는 '도중'(途中)의 성격을 갖는 것이어서, 하이데거가 "존재"라는 이름으로 가리키는 다른 사태 내용이 시기에 따라 다르기 때문이다. 하이데거의 사유는 통상적으로는 소위 '전회'(Kehre)를 전후로 두 시기로 구분되는데 이 두 시기의 관계에 대한 여러 해석들 간의 이견은

아직 해소되지 못하고 남아있다. 이런 상황에서 하이데거에게 사유의 유일한 사태가 존재였다는 진술은 하이데거의 사유를 구체화하는 데에 기여하는 바가 별로 없는 듯 보인다.

그러나 본 논문은 하이데거가 도중에서 존재의 사태 내용에 있어 구체적인 변화를 겪은 것은 사실이지만 그가 각 시기에 사유했던 존재의 '본질-현성'[2]만은 철저히 유한하다는 사실을 논증함으로써, 하이데거의 존재 사유가 그 도중의 성격에도 불구하고 시종일관 '존재 유한성'의 숙고임을 밝히는 것을 목표로 한다. 하이데거에게 존재는 시종일관 유한했고, 존재의 유한성을 밝혀낸 일이야말로 하이데거 사유가 갖는 가장 근원적인 고유성이다.

이를 논증하기 위해서는 하이데거의 사유의 각 시기를 구분하여 각 시기에 숙고된 사태 내용 각각을 분명히 드러내야 할 것이고, 또한 각 시기 사이의 사유의 변화를 낳은 동인이 무엇이었는가도 살펴보아야 할 것이다. 각 시기의 존재 경험이 구체적으로 어떻게 다른지를 충분히 고려하면서 동시에 이와 같은 차이 속에서도 하이데거의 모든 시기의 사유가 존재의 유한성의 사유임을 밝히는 일은, 하이데거의 사유길에서 일어난 변화와 고수를 분명히 이해하고 하이데거 사유의 정체를 분명히 하는 데 매우 유용할 수 있다.

이처럼 하이데거의 사유길에서 발견되는 '존재' 경험의 변천에도

---

[2] 'Wesen'은 통상적으로 '본질'로 번역되고 본 논문에서도 되도록 이 번역어를 사용하려고 한다. 그러나 이 낱말의 동사형인 'wesen'은 '현성하다'(現成-)로 번역되고, 하이데거에게서 이 낱말은 명사로 사용될 때에도 여전히 동사의 의미를 간직한다. 논의가 진행되면서 분명해지겠지만, 본 논문의 주제와 관련해서 이 낱말의 동사적 의미를 환기하는 일은 불가피하다. 그래서 여기서는 이 낱말을 '본질-현성'이라 옮기고 다른 곳에서도 종종 이 번역어를 사용한다.

불구하고, 각 시기의 고유한 사유가 어떻게 일관되게 '존재 유한성'의 사유인지를 보이고자 하는 본 논문의 입장에서 볼 때, 하이데거의 '유한성' 개념에 대한 기존의 해석들은 불만족스럽다. 무엇보다 하이데거의 '유한성' 논의가 시종일관 하이데거의 주요한 물음이었다는 사실을 분명히 지적하고 논증하는 사유가 드물고, 많은 경우 전회를 전후한 어느 한 시기에 집중하는 데 그친다. 그래서 많은 논의가 심지어 '유한성'의 개념 자체를 모든 시기에 일관되게 적용될 수 있는 방식으로 정식화하지도 못한다.

기존의 논의를 살펴보면 먼저 '유한성'은 단순히 초기에 고유한 논의 거리라고 생각하는 해석들이 눈에 띤다. 그리고 하이데거 전체 사유를 '유한성'과 관련해 해석하는 경우에도, 초기 사유에 적합한 해석틀을 후기 사유에까지 확장해 적용하는 경우들을 볼 수 있다. 예를 들어 주제나 구성에 있어 본 논문과 상당히 유사한 해석을 제공하는 크렐(David Farrell Krell) [3] 의 경우를 살펴보자. 그의 해석에서 하이데거는 존재를 '지속적 현존성'(die beständige Anwesenheit)으로 사유하는 전통적인 형이상학에 맞서 전 생애에 걸친 대결을 펼친 사상가이고, 그의 사유는 '필사성'(必死性, mortality)의 사유로 규정된다.

하이데거에서의 필사성을 다룬 크렐은 하이데거에서 각 시기간의 연속성을 매우 강하게 주장하는데, 이러한 주장이 설득력을 가질 수 있도록 하기 위해 초기 사유를 존재자를 사유하는 '전경적(前景的) 존재론'(Frontal ontology)이 아니라 '존재'를 묻는 '메타-존재론'(Meta-

[3] David Farrell Krell, *Intimations of mortality: time, truth, and finitude in Heidegger's thinking of Being*, The Pennsylvania State University Press, 1986.

ontology)으로서 규정한다. 그리고 메타-존재론의 기초를 이루는 현존재 분석론에서 세계-내-존재인 현-존재[4]는 열려있음, 탈은폐, 곧 존재자들과 우리 자신의 개시되어 있음을 의미하기에, 기초 존재론은 그 전개의 내재적 논리에 따라 나아가 그러한 개시되어 있음을 비로소 가능케 하는 '밝힘'(Lichtung)과 '진리'에 대한 사유를 요구할 수밖에 없다고 주장하는 방식으로 전회를 해명한다. 이러한 전회의 이해에 따라 크렐은 전회 이후의 시기를 진리 사건인 존재와 인간이 맺는 관계가 어떠한 것인가를 주제로 해석한다.

이와 같은 간략한 정리에서도 잘 드러나듯이 크렐의 해석은 명백한 장점을 지닌다. 크렐은 하이데거 사유의 '연속성'을 찾아내는 동시에 '전회'를 설득력 있게 해명해낸다. 그리고 연속성과 단절의 씨실과 날실이 직조해낸 사유의 결을 살리기 위해, 하이데거 사유를 세 시기로 나누는 해석을 받아들이고 있다는 점도 주목할 만하다. 크렐이 초기 사유와 관련해서는 '시간'을, 중기 사유와 관련해서는 '진리'를, 중기와 후기 사유에 공통적인 것으로는 '역사'를, 후기 사유와 관련해서는 '언어와 시'를 강조하고 있는 데서 볼 수 있듯이, 하이데거 사유에서 세 시기의 구분은 하이데거 사유에 대한 좀 더 치밀하고 섬세한 독해를 가능케 한다.

그러나 크렐의 해석 역시 결함을 지닌다. 첫째, 크렐에게서는 무엇보다 '존재 자체'의 유한성에 대한 논의가 상당히 부족하다. 그의

---

[4] 여기서 크렐은 중기의 '현-존재'를 '현존재의 존재'와 동일한 의미로 이해하고 있다. 그러나 '현-존재'는 '존재 자체'로부터 사유된 개념이지, 현존재로부터 사유된 개념이 아니다. 크렐의 이와 같은 개념 이해는 아래에서 상술되듯 그가 전회 이후의 사유를 충분히 이해하지는 못했다는 혐의를 뒷받침한다.

해석은 분명히 초기, 중기, 후기의 사유를 모두 다루고 있기는 하나, 각 시기의 고유성을 섬세하게 살려내기보다는 초기적 사유와 그 이후의 사유의 '연속성'을 강조하는 데 중점을 둔 채 어떤 면에서는 초기 사유에 대한 해석을 후기 해석에까지 밀고 나가고 있다.

그런 까닭에 초기 하이데거가 경험한 존재인 '현존재'와 무의 공속은 상당 부분 해명되는 반면, '존재 자체'와 공속하는 무의 의미 역시 불분명하게 남는다. 크렐의 저술에서 현존재의 유한성과 관련된 개념인 '죽음'(제1장)이나 '하강'(Untergang, 제3장)[5], '필사성'(제4장)의 의미는 분명하고 적절해 보인다. 이 개념들은, 현존재와 공속하는 무의 성격을 잘 제시하고 있어 현존재의 유한성을 적절히 드러낸다. 그러나 '존재 자체'와 공속하는 무는 충분히 고찰되지 않는다. 물론 크렐은 본 논문이 취하고 있는 전개 방식과 유사한 방식을 택해, 중기 사유와 관련해서 존재 '진리'를 숙고하고 진리가 '비진리'라는 것도 마땅히 요구되는 바대로 사유하고 있다. 그러나 진리와 비진리의 공속에 대한 논의는 충분히 본격적이지 않다.

달리 말해 크렐은 중기 사유를 다루는 부분에서는 존재와 무가 공속한다는 사실을 분명히 지적해내거나 '존재 자체'가 어떤 식으로 유한하다는 것인지를 분명히 다루는 데 실패한다. 이러한 입장은 전회를 통한 두 시기의 '차이'를 강조하여 하이데거의 사유를 파편적으로 만드는 입장과는 정반대 방향을 취하지만, 각 시기의 고유성을 충분히

[5] 이 개념은 본래 니체에서 유래한다. 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』에서 짜라투스트라는 순간의 문턱에서 초인(Übermensch)에로의 모든 이행(Übergang)은 불가결하게 하강(Untergang)을 필요로 한다는 사실을 인정한다. 하이데거는 존재가 은폐로부터 탈은폐에로 '피어오름'(Aufgehen)과 대응되는 개념으로서, 존재의 현성이 '그때마다'의 성격을 갖는다는 것을 지적하기 위해 '하강'(Untergehen)이라는 낱말을 사용하고 있다.

살려내지 못한다는 동일한 이유로 불만족스럽다.

그리고 이처럼 크렐에서는 '사유에 앞서는' 존재 자체의 유한성이 충분히 사유되지 않기에, 사실상 '전회'뿐 아니라 '후기 사유' 역시 특별한 위치를 갖지 못한다. 크렐의 해석에서 초기와 달리 중기 이후로는 '진리'와 '밝힘'(Lichtung)이 사유되었고, 이 점을 인식했던 크렐 자신도 제3장에서 현존재의 '시간'과는 구분되는 현존재의 '역사'를 논의한다. 그래서 이 제3장의 내용은 초기의 사유를 다룬 부분과는 명백히 구분되는 고유성을 갖는다고 평가될 수 있다. 그러나 상대적으로 볼때, 후기의 저작들을 중심적으로 검토하는 제4장의 내용이 앞의 세 장의 논의와 어떤 차별성을 갖는지는 분명치 않아 보인다. 제4장에서 크렐은 '필사성'이라는 낱말을 주제적으로 사용하면서 사유의 필사성을 드러내기 위해 '해석'이나 '시적 삶'이라는 어휘를 동원한다. 그러나 이 장에서 크렐은 어휘를 바꾸어 이미 지적된 내용을 반복하고 있다는 인상을 불러일으킬 뿐이다.

크렐의 이와 같은 결함은 필자의 해석에 따르면 크렐이 '필사성'(mortality)을 주제로 삼았을 때 이미 예견된 것이었다. '유한성'이라는 낱말과 '필사성'이라는 낱말이 우리에게 예감케 하는 사태는 명백히 다르다. '필사성'은 '현존재'의 유한함을 가리키는 이름일 수는 있어도, '존재 자체'의 유한함을 가리키는 말은 아니고, 존재와 사유의 공속이 그 안에서 일어나는 '동일한 것'[6]의 유한함을 가리킬 수 있는 말도 아니기 때문이다. 크렐은 현존재의 유한함을 주로 숙고하고 있으며, 바로 이 주제를 전회 이후의 하이데거에서도 유일한 관심거리인

[6] 5장 참고.

듯 해석해내고 있는 것이다.

이처럼 크렐은 하이데거 초기 사유의 가치를 지나치게 강조함으로써 이후에 사유된 사태의 고유성을 충분히 숙고하지 못하는 경우의 사례를 제공한다. 그러나 반대로, 초기 사유의 의미를 지나치게 제한함으로써 동일한 잘못을 범하는 해석도 있다. 예를 들어, 전회 이후의 유한성의 사유를 상당히 공정히 다루어, '존재 자체'의 논의에 충실하고 존재자의 현존에 관한 논의에도 충실한 스탬바우(Joan Stambauch)[7]를 살펴보자. 그녀의 해석은 현존재가 아니라 '존재 자체'의 유한성을 주제로 삼고 있어서 명백히 하이데거의 중기와 후기 사유, 특히 중기에 주목하고 있다.

스탬바우의 사유는 중기 하이데거가 사유한 존재의 유한성을 상당히 정확하게 요약하기 때문에 여러 가지 장점을 갖는다. 그녀의 저서에서 가장 두드러지는 장점은, 존재의 유한성을 나름대로 정식화해 내어, '유한-무한'의 이분법에 기반한 전통 형이상학과의 유한성 개념으로부터 명백히 구분했고 플라톤, 헤겔, 기독교, 릴케 등에 맞서 보호했다는 것이다. 스탬바우는 존재의 유한성은 외부의 그 무엇에 의해서도 한정되지 않고 스스로의 내부에서 생겨나는 내재적 유한성으로서, "존재가 '현-존재'를, 즉 시·공간의 탈근거(Abyss)를 필요로 함"을 뜻한다고 말한다.

그리고 이와 같은 정식화는 본 논문의 정식화와도 상당한 유사성을 갖는다. 스탬바우의 정식화가 그 자체로 무의 개념을 명시적으로 포함하지는 않지만, 그것은 본 논문의 정식화와 상당 부분의 관심을

---

[7] Joan Stambauch, *The Finitude of Being*, State University of New York Press, 1992.

공유하고 있다. 실로 본 논문의 제3장, 3절에서 드러나듯 본 논문에서도 진리이자 근거인 존재 자체의 유한성을 밝히기 위한 과정에서 존재의 '현-존재'를 다룬다. 존재의 현-존재에서는 존재와 사유의 '공속'이 전통적 이해에서와는 전혀 다른 방식으로 문제가 되고, 이 공속에는 다시금 '무성'이 개입되는 것으로 밝혀진다. 본 논문에서도 중기의 사유를 해명하면서 '탈근거'와 무성을 연결해 해명하는데, 그녀 역시 '탈근거'를 말함으로써 무성의 사유에 가까이 접근했다고 볼 수 있다. 결국 스탬바우는 나름의 정식화를 통해 그녀는 존재가 사유와 '공속'하는 방식으로만 그때마다 고유하게 일어난다는 점, 그리고 이 공속에는 '탈-'(脫-)의 성격이, 즉 무화로서의 '무'의 성격이 속한다는 사실을 지적하는 셈이다. 그래서 스탬바우의 정식화는 '존재와 무의 공속'을 유한성으로 규정하는 우리의 입장과 일맥상통하고 적어도 중기에 사유된 존재 자체의 유한성에 대한 규정으로서는 유효하다고 할 수 있겠다.

그러나 이와 같은 명백한 장점에서 불구하고 스탬바우의 논의 역시 전적으로 만족스럽지는 않다. 이 글은 '존재 자체'의 유한성을 해명하는 데 치중하고 있어서 하이데거 초기 사유나 후기 사유의 고유성이나, 이와 함께 각 시기 사유들 간의 연속성을 밝혀내는 데는 성공하지 못했다. 첫째, 스탬바우가 존재의 유한성을 '현-존재를 필요로 함'으로 규정할 때, 이 '현-존재'는 초기에 언급된 '현존재'와는 다른 개념이다. 그러나 초기의 '현존재'의 개념은 전회 이후의 '현-존재' 개념과 차이뿐 아니라 일종의 연속성을 갖는다. 그러나 스탬바우에게 이 차이와 연속성은 애초에 문제가 아닌 것처럼 보인다. 이와 같은 비판은

하이데거 후기 사유와 관련해서도 동일하게 적용된다. 스탬바우는 존재와 무의 공속을 숙고하면서 중기적 지평 안에 머물렀다.

그러나 본 논문의 해석에서 하이데거의 사유는 초기와 중기, 후기에 걸쳐 시종일관 존재와 무의 공속, 즉 존재 유한성의 사유다. 하이데거 초기 사유에서 '현존재'의 존재, 즉 실존(Existenz)은 '탈-존'(Ek-sistenz)이다. 하이데거 중기 사유에서는 진리로서의 '존재 자체'가 '비-진리'(Un-wahrheit)이고, 근거이면서 '탈-근거'(Ab-grund)이다. 마지막으로 하이데거 후기 사유에서는 존재와 사유가 그 안에 속하는 '동일한 것'이 그때마다 '고유화'(Ereignis)일 뿐 아니라 동시에 '탈-고유화'(Enteignis)이기도 하다. 비록 각 시기에, '유한한' 것으로 사유된 존재의 구체적 사태 내용은 서로 다르지만, 사유의 사태인 존재는 시종일관 무와 공속하여 현-존(An-wesen)인 동시에 '탈-현성'(Ab-wesen)인 것이다. 본 논문은 이처럼 각 시기의 존재 유한성을 서로 고유한 방식으로 정식화하고 나아가 이들 사이의 차이와 연속성, 그리고 전환의 필요성을 모두 공정하게 다룬다는 점에서 명백한 차별성을 갖는다.

(3) 기존 연구와의 차별성2

다음으로 기존의 논의들은 각 시기의 사유 지평 안에서 펼쳐지는, '존재'와 '무', '시간', '사유', '존재자'의 관계를 적절히 해명하지 못하는 것으로 드러난다. 이 관계들은 상호적으로 매우 긴밀히 얽혀있어, 하나의 전체적인 면모를 드러내기 위해서는 이들 중 어느 것도 가벼이 다룰 수 없다. 하이데거에게 존재와 무의 공속뿐 아니라, 존재와 사유의

공속, 그리고 존재자의 현존, 그리고 시간이 중요한 주제들이고 상호적으로 연결되어 있다는 것은 분명하고, 이 사실이 본문의 논증과정에서 드러날 것이다. 그러나 유한성과 관련된 기존의 연구들은 이들 주제들을 통일적으로 자리 매김하는 데 실패한다.

물론, 그것이 유일한 사태인 존재를 겨냥하는 한, 유한성에 대한 기존의 다른 논의들도 존재와 공속하는 무라든가 사유에 대한 논의, 그리고 존재와 존재자의 관계에 대한 논의, 시간에 대한 논의 등을 포함하기 마련이다. 유한성에 대해 논의하면서 이들 주제들에 대해 언급하지 않는 것은 실로 불가능하다.

그러나 이들 주제들이 유한성의 논의에서 다루어지는 것은, 논의되고 있는 사태 자체의 불가피한 요구임이 주목되어야 한다. 이 점을 분명히 의식하고, 유한성의 논의에 끼어드는 여러 개념들이 맺고 있는 상호 관계를 명시적으로 드러내며, 이들 개념들을 최종적으로 아우르는 개념이 존재의 유한성일 수 있음을 분명히 제시하는 연구는 찾아보기 어렵다.

이 점과 관련해서는 국내에서는 사실상 유일하게 '존재 유한성'을 주제로 삼는 전동진의 해석을 언급할 수 있다.[8] 그는 존재의 유한성, 근원성, 유일성 등을 아우르는 본질-현성을 가리키는 말로 '창조성'을 택한다는 점에서 '유한성'을 주요 개념으로 삼아 논의를 전개하는 본

---

[8] 전동진의 「하이데거에 있어서 존재의 유한성과 유일성」(『하이데거 연구 제 1 집』, 1995, 15-40 쪽)은 기본적으로 하이데거의 존재 사유가 존재를 '근원성'에서 살핀다는 점에서 특유하다는 것을 지적한 뒤, 이 근원성의 가능 근거인 '유한성'을 고찰하고, 나아가 근원적 존재의 성격으로서의 '유일성'을 다룬다. 또한 이 논문의 수정본을 포함하고 있는 저작, 『창조적 존재와 초연한 인간』(서광사, 2002)은 더 광범위한 해석을 제공한다.

논문과는 구체적인 어휘의 사용에서 다소의 차이를 보인다. 그러나 이 글은 기본적으로 본 논문과 동일한 기획을 갖는 것으로 보인다. 이 글은 존재의 유한성을 '존재가 무에 의해서 한계지워져 있음'으로 정식화함으로써, '존재와 무'의 공속을 잘 사유해 내었고, 이와 같은 존재와 무의 공속과 관련해 하이데거 사유의 전 시기가 일관된 문제의식을 갖는 것으로 파악하고 있다. 또한 이 '무'를 전통 형이상학과의 대립 속에서 동사적인 것으로 견지해낸다. 이와 같은 유한성의 이해는, 본 논문의 이해에 매우 가깝다.

'유한성'의 주제와 관련해 이 글이 갖는 장점은 그것이 존재의 유한성이 '존재와 사유의 공속의 방식'을 함께 결정하게 된다는 것을 명백히 지적한다는 점이다. 유한한(창조적인) 존재와 공속하는 사유는 '내맡김'을 그 지속적인 태도로 갖는다는 것을 언급함으로써, 전통 형이상학과는 다른 시원으로부터 사유하는 일은, 존재의 본질-현성뿐 아니라 사유의 본질-현성을 달리 이해하는 일임이 이 글에서는 잘 드러난다. 마찬가지로 이 글은 존재와 사유의 공속에서 일어나는 '존재자의 현존'을 함께 다루고 있다고도 해석될 수 있다. 예를 들어 전동진은 '유일성' 개념을 통해 '유한성'이 그때마다 모든 '고유함'을 일어나게 함임을 지적하고 있다. 그가 반복해서 사용하는 '존재론적 차이'나 '밝힘(Lichtung)과 현존' 개념들도 이와 같은 맥락에서 이해될 수 있다.

그러나 전동진은 필자가 그의 논의의 장점으로 보는 지점들을 본 논문만큼 강조하고 있지는 않다. 먼저 '존재자의 현존'과 관련해서 말하면, 그는 유한성이 어떻게 필연적으로 '유일성'을 포함하는

개념인지를 지적하고 있지는 않고, 그래서 구체적인 그것만의 한계를 갖는 존재자가 현존하게 되는 사건이 존재와 무의 공속에는 어떤 관계를 맺는지를 명시적으로 지적하지 않는다. 다만 하이데거에서 유한성에 대한 숙고가 많은 유일성에 대한 숙고와 조화롭게 연결된다는 사실을 올바르게 지적하는 데 그치고 있다.

또한 존재의 유한성이 존재와 사유의 공속의 방식을 함께 결정지을 뿐 아니라, 실은 존재와 사유의 공속에 대한 해명이 존재와 무의 공속에 대한 해명을 불가피하게 요구한다는 사실을 충분히 밝혀내지 못했다. 즉 하이데거에서 존재가 존재로서 있게 되는 일과 사유가 사유로서 있게 되며 그것도 상호적인 내적 관계 속에서 그렇다는 사실이, 다름 아닌 존재의 본질-현성에 따라 요구된다는 점을 명시적으로 지적하지는 않는다. 다만 존재의 본질-현성과 사유의 본질-현성에 대한 숙고가 하이데거에서 동시적으로 나타난다는 사실을 올바르게 지적하고 있을 뿐이다.

그래서 전동진의 글은 초기 하이데거가 현존재의 유한성을 숙고했을 때도, 이미 존재와 사유의 공속뿐 아니라 존재와 무의 공속을, 그리고 그 안에서 존재자의 현존을 숙고했다는 것, 그래서 사유 안에서 벌어지는 존재자의 '생성'(Genese)을 충분히 다루고 있다는 사실을 잘 드러내지는 못한다. 그는 오히려 초기 하이데거에서 생성은 잘 해명되지 않는다고 본다. 그리고 같은 맥락에서 전동진은 하이데거의 사유가 전회 이후에야 이 '생성'의 측면을 강조하게 된다고 말한다. 그러나 존재 유한성의 숙고가 존재자의 현존, 그리고 존재와 사유의 공속과 동근원적인 일어남이라는 사실이 드러나게 되면, 유한성의 숙고인

하이데거의 사유가 시종일관 생성에 대한 사유이기도 하다는 사실이 분명해질 것이다.

본 논문은 하이데거에서 존재가 유한하여 그 자체 언제나 존재와 사유의 공속, 그리고 존재자의 현존을 가능케 하는 방식으로 현성한다는 사실을 증명하고자 한다. '존재와 무의 공속'이 이루어지는 곳에서, 존재는 또한 이들의 공속의 장소로서의 '사유'를 요구한다. 그때마다 무와 존재가 공속하면서 서로 나뉘는 일은, '사유'와의 내적 관계에서만 일어나기 때문이다. 달리 말해 무와 존재의 공속이 일어나는 곳에서, 존재는 이미 언제나 사유를 필요로 하여 그것과 공속한다. 존재가 그 본질에 있어 '유한하여' 그때마다 '무와 공속'하는 방식으로만 있기에, 그것은 그때마다 사유와 공속한다. 그래서 존재와 사유의 공속은 유한한 존재의 본질-현성에서 비롯하는 것으로 해석된다. 존재는 유한하여 이로써 사유와 공속하는 방식으로 있고, 그렇기에 결코 '무한자'와 같이 절대적으로 사유와 별개로 있을 수 없다.

> 존재가 존재하기 위해서는 그와 같은 방식으로 인간을 필요로 한다면, 그렇다면 따라서 **존재의 유한성**이 받아들여져야 한다. 따라서 존재는 그 자신에 대해 절대적으로 있는 것이 아니라는 것이, 헤겔에 대한 날카로운 대립명제이다.(SiLT 370)

뿐만 아니라 존재가 사유와 공속하는 곳에서는 반드시 '존재자'가 현존하게 되므로, 유한성의 숙고는 존재자의 현존에 관한 해명이기도 하다. 달리 말해 존재는 '무와 공속한다'는 의미에서 유한하고, 존재는

유한하여 언제나 '사유와 공속'하는 방식으로 있으며, 그래서 그때마다 '존재자'를 현존케 함이다. 덧붙여 말하면, 본 논문은 시간의 논의를 위해 별도의 절을 할당하지 않지만, 존재와 무의 관계, 그리고 존재와 사유의 관계, 존재와 존재자의 관계에 대한 해명은 거듭해서 '시간'과 연관된 어휘를 끌어들일 것이다. 왜냐하면 존재자에서는 언제나 그것이 생성한다는 것이 두드러지고 존재자가 있는 곳에서는 항상 시간이 문제가 되기 때문이다. 결국, 본 논문에서 유한성은 존재, 무, 사유, 존재자, 시간과 이들 간의 관계에 대한 논의를 통일하는 기반이 되어 줄 것이다.

(4) 논문의 구성

결국, 하이데거의 각 시기에서 이루어진 존재 사유가 일관되게 존재 유한성의 사유라는 사실과 유한성이야말로 존재의 현성과 관련된 다양한 주제들을 하나로 통합하는 존재의 본질-현성이라는 사실을 밝혀내어 존재 유한성을 하이데거 사유를 해석하기 위한 중심 개념으로 제시하는 것이 본 논문의 구체적인 목표가 된다.

이러한 목표의 달성을 위해 본 논문은 소위 전회 이후의 사유를 중기와 후기로 나누어, 하이데거 사유길을 초기, 중기, 후기의 세 시기로 구분해 고찰한다.[9] 시기의 구분과 관련해서는 30-40년대를 중기로, 그

---

[9] 물론 전회 이후의 사유를 다시 세분하는 데에는 이견이 있을 수 있다. 그럼에도 불구하고 중기와 후기를 구분하는 일은, 적어도 다음의 세 가지 근거로 정당화될 수 있다. (1) 후기 하이데거에서는 형이상학과 역사에 대한 입장이 중기와는 미묘하게 다르다. 중기의 사유는 존재를 은폐로부터 뜯어내어(entreiβen) '건립'하는 일을 맡지만, 존재의 유한성에 대한 사유가 심화됨으로써, 존재가 매번 언어로 올 때, 즉 사유와 공속할 때 불가피하게 발생하는 '문제상황'에 대해 후기 사유는 좀 더 사유의 힘을 빼는 입장을 보인다.

이후의 시기를 후기로 보는 견해를 수용한다.[10] 1929년에 쓰인, '근거'를 물음거리로 삼지만 아직 '현존재의 유한성'을 해명하고자 하는「근거의 본질에 대하여」를 초기와 중기의 경계에 놓인 글로 보고, 1929년의「형이상학이란 무엇인가」부터는 중기 저작으로 다룬다. 또한 1946년의「인도주의 서한」을 '언어'에 대한 입장때문에 중기와 후기의 경계에 놓인 작품으로 보고, 1949년의「들길」이후의 작품들은 후기 저작에 속하는 것으로 본다.

하이데거의 사유길을 이처럼 둘이 아니라 세 시기로 구분하는 일은 본 논문의 목표와 관련해서 중요한 함의를 갖는다. 왜냐하면 세 번째

후기 사유에서 하이데거는 존재와 사유의 공속의 유한성을 좀 더 단호하게 수용한다. 우리의 관심이 결국 전통적인 형이상학에서와 같이 무한성을 기준으로 삼아 인간의 유한성을 부정적으로 평가하기보다는, 인간의 유한성을 긍정적으로 수용해낼 수 있는 가능성을 살피는 데 있다고 한다면, 이러한 변화에 대해서도 주의를 기울이는 것이 마땅하다. (2) 본 논문의 주제와 관련해서 '세계'개념이나 '존재자 혹은 사물'의 규정은 매우 중요한데, 통상적으로도 50년대 이후 하이데거의 '세계' 개념은 이전의 개념들과는 명백히 구분되는 것으로 이해되고 있다. (3) 마찬가지로 40년대 중반 이후 하이데거는 명백히 '언어' 개념을 명시적으로 강조하고, 이러한 강조는 50년대 이후에 본격화된다. '언어'는 존재와 사유의 공속의 본질-현성을 가리키는 말로서, 이 개념이 이전보다 유독 강조된다는 점에도 특별한 의미가 부여되어야 한다는 것이 본 논문의 입장이다.

[10] 기본적으로 본 논문의 시기 구분과 각 시기의 규정은 Jae Chul Youm, *Heideggers Verwandlung des Denkens*(Königshausen&Neumann, Würzburg, 1995)에 힘입은 바 크다. 「하이데거의 사유길의 변천」(『철학 제 48집』, 1996, 215-238쪽)에서 이 책의 간략한 요약을 찾아볼 수 있다. 염재철의 글은 하이데거의 세 시기로 구분한 뒤, 각 시기에서 사유는 '이해'(Verstehen, 심정이나 말과 같은 위상의 개념이기보다는 이들을 포함하는 개시성을 의미한다)로서, 존재를 은폐로부터 뜯어내어 '수립함'(Stiften)으로서, 그리고 '따라 말하기'(Entsprechen)로서 규정되고, 각 장은 우선 각 시기 하이데거 사유가 형이상학과 맺고 있는 관계를 다룬 뒤, 각각 '이해,' '진리,' '언어'를 중심으로 존재와 현존재의 관계를 밝히는 방식으로 진행된다. 저작의 각 장은 구조적으로 매우 대칭적인 구도를 이루고 있다. 그러나 예외적으로 초기를 다루는 장에서만 한 절이 추가적으로 더 발견된다. 이 절에서는 '유한성(본래성, 비본래성, 시간의 문제)'이 다루어지고 있다. 이 유한성의 주제가 초기에만 국한된다고 보지 않으며 중기와 후기에서 유한성이 어떻게 다르게 사유되는가가 드러날 때에야 비로소 하이데거 사유가 갖는 고유성이 한층 더 분명해진다고 믿는다.

시기를 도입하게 되면 하이데거의 사유길을 더 이상 통상적인 방식으로가 아니라 '유한성'이라는 낯선 주제에 입각하여 새로이 해석하는 일에 대한 기대가 증폭될 수 있을 뿐만 아니라, 하이데거 사유길의 과정적 성격 역시 한층 더 분명히 드러나기 때문이다. 실제로 하이데거의 사유를 전회를 전후하여 두 시기로 구분하는 많은 해석에서는 두 시기 간의 '차이'가 강조될 뿐 두 시기가 단순한 대립을 형성하는 것만은 아니라는 점은 충분히 드러나지 않는다. 초기 하이데거의 사유가 '주관주의'라는 혐의나 전회 이후의 사유가 '신비주의'라는 혐의가 널리 퍼져있다는 점이 이러한 사실을 방증한다. 그러나 중기와 후기의 구분을 도입하게 되면, 하이데거의 사유가 전회를 전후하여 단순한 대립을 넘어서 이해될 수 있는 가능성이 좀 더 적극적으로 모색될 수 있다.

세 시기의 고유성에 관해 최대한 간략히 상술하면, 초기 하이데거의 주도적인 물음은 '존재 의미란 무엇인가' 혹은 '인간이란 무엇인가'였고, 중기 하이데거의 주도적인 물음은 '존재 진리란 어떻게 있는가'였으며, 후기 하이데거의 주도적인 물음은 '존재 장소가 어디인가'였다.[11] 여기서는 각각의 주도적인 물음들에 상응하여, 초기 하이데거에서 존재는 '현존재'에서 이해된 존재로 경험되었고, 중기에는 이해에 앞서는 '존재 자체'로, 후기에는 '동일한 것'으로 경험되었다고 해석한다. 그리고 본 논문은 제2, 3, 4장의 1절에서 이와 같은 각 시기의 존재 이해를 간략히 제시한다.

---

[11] 하이데거 자신이 스스로의 존재물음을 세 시기로 구분하고 있고, 처음에는 '존재의 의미'가, 다음에는 '존재의 진리'가, 마지막으로는 '존재의 장소'가 주된 물음거리였다고 말한다(SiLT 344).

제2장의 1절은 특히 하이데거가 전통적인 존재론에 맞서 스스로의 '현존재 분석론'을 기초 존재론으로 놓았을 때 염두에 두었던 존재가 어떠한 것인가를 밝힌다. 여기서 대략적으로 언급된 초기의 존재 이해는 제2장 전체에 걸쳐 구체화되며, 이 구체화에서 '현존재의 유한성'에 관한 사유로서 드러날 것이다. 다음으로 제3장의 1절에서는 소위 '전회'라 불리는 변화가 왜 하이데거에게 요구되었는가를 다룬다. 여기서 초기의 사유와 중기의 사유가 갖는 핵심적 차이가 언급되고, 초기 사유와는 구분되는 중기 사유가 어떻게 존재 자체의 '유한성'의 사유인지가 논의된다. 마지막으로 제4장의 1절은 통상적인 해석과는 달리 하이데거가 전회기에 이루어진 전환에 만족하지 못했던 이유를 밝힌다.

이처럼 서로 구분되어 제시된 각 시기의 존재 사유가 어떻게 존재 '유한성'의 사유인지를 논증하는 내용이 제2, 3, 4장의 2, 3, 4절을 이룬다. 각 장의 2절은 각 시기 존재자의 현존이 어떻게 해명되는지를, 3절은 각 시기 존재와 사유의 공속이 어떻게 해명되는지를, 4절에서는 시간에 대한 상대적으로 본격적인 논의와 함께 존재와 무의 공속이 어떻게 해명되는지를 밝힌다.

먼저 제2장의 2절에서는 초기 하이데거가 존재자의 현존을 '세계' 개념을 통해 해명하고 있다는 점을 드러내고 3절에서는 이 세계 개념이 얼마나 현존재 연관적인지를 지적함으로써, 존재자의 현존이 오로지 '존재 이해'에서만, 즉 존재와 사유의 공속에서만 해명된다는 것을 밝힌다. 다음으로 4절에서는 존재와 사유의 공속으로서의 초월이 얼마나 시간적인지를 밝히고, 현존재는 시간을 시간화함으로서만 실존한다는 것을 밝힌다. 또한 이 실존은 시간의 탈자성과 지평성에 의해 그 자체

‘탈-존’이기도 하다는 것을 지적함으로써, 초기 하이데거에서 존재 사유는 결국 존재자의 현존, 그리고 존재와 사유의 공속을 가능케 하는 존재와 무의 공속이라는 사실을 논증하게 된다.

중기의 하이데거에서는 존재자가 발견되어 있음에 근거를 제공하는, 존재자와 사유에 앞서는 근원적인 진리, 즉 ‘존재 자체’가 문제가 된다. 그래서 ‘존재 자체’와 관련한 존재자의 현존, 존재와 사유의 공속의 방식, 존재와 무의 공속의 방식이 제3장의 2, 3, 4절에서 다루어진다. 2절에서는 존재 자체의 현성이 사유되는 곳에서 존재자는 단순한 ‘세계’가 아니라 ‘세계와 대지의 투쟁’에서 현존에로 오는 것으로 숙고됨을 밝힌다. 다음으로 3절에서는 존재자의 현존을 낳는 존재 자체의 현성을 ‘현-존재’하는 ‘근-원’의 개념을 통해 숙고하고, 이 ‘근-원’이 근-원이려면 전통적인 의미에서의 근거와는 달리, 그때마다의 근거지음으로서, 존재와 사유의 동사적 공속으로 일어나야 한다는 사실을 밝힌다. 또한 4절에서는 근-원으로서의 진리의 일어남이 이처럼 근-원적일 수 있으려면, 스스로 ‘비-진리’이기도 해야 한다는 사실, 즉 존재 자체가 이미 언제나 무와 공속하기도 한다는 사실을 밝힌다.

마지막으로 후기의 하이데거에서는 서로 ‘맞서’ 세워진 사유나 존재의 편에서 파악되지 않은, 오히려 이들의 공속의 일어남 자체인 ‘동일한 것’이 경험된다. 그래서 ‘동일한 것’과 관련한 존재자의 현존의 방식, 존재와 사유의 공속의 방식, 존재와 무의 공속의 방식이 제4장에서 고찰된다. 2절에서 동일한 것으로서의 존재의 현성에서 존재자의 현존이 해명되는 곳에서는 ‘세계’뿐 아니라 ‘사자’(四者, Vier)의 개념이 요구되어 ‘사물’의 개념이 새로이 규정된다는 것을 밝힌다.

그리고 3절에서는 사물이 사물로서 있게 되는 사건이 '언어의 말함'으로서 규정됨을 밝히고, 언어의 말함이란 다름 아니라 로고스와 레게인의 공속, 또는 존재와 사유의 공속을 의미한다는 것을 드러낸다. 마지막으로 4절에서는 언어의 말함, 혹은 존재와 사유가 공속하여 서로 고유해지면서 사물을 사물화함을 의미하는 '고유화'가 그때마다 일어남으로서 스스로 길(Weg)일 수 있기 위해서는, 무와 공속하는 '탈고유화'이기도 해야 한다는 사실을 밝힌다.

하이데거의 각 시기의 사유를 존재자의 현존, 존재와 사유의 공속, 존재와 시간 그리고 존재와 무의 공속이라는 소주제로 나누어 고찰하는 이러한 기술 방식은, 논문의 핵심적 주제인 존재의 유한성과 직접적으로는 무관한 여러 주제들을 느슨하게 나열해 기술하는 것과는 전혀 다르다. 오히려 본 논문은 이들 소주제의 고찰이 사태의 내용상 다음 소주제에 대한 고찰을 불가피하게 요구한다는 것, 숙고가 존재와 무의 공속에 이르렀을 때에야 바로소 한 시기의 사유가 나름의 전체성 속에서 완결되도록 재구성된다는 사실을 보임으로써, 기존에는 서로 병렬적으로 다루어져 온 주제들이 실은 얼마나 긴밀히 연결되어 하나의 사태를 가리키고 있는지를 보이고, 하이데거에게 유일한 사유의 사태인 존재가 얼마나 철저히 유한한지를 드러내고자 한다.

Ⅰ. 전통 형이상학의 존재 해석

1. 전통 형이상학의 존재 이해와 무한성

(1) 무한성으로서의 존재

하이데거는 전통 형이상학과의 대결을 과제로 삼았다. 그는 전통 형이상학 전체와의 대결하면서 다양한 사유를 포함하는 전통 형이상학 전체를 '존재 망각'의 역사로 규정한다. 형이상학은 '전체로서의 존재자' 혹은 '존재'를 물음거리로 삼는 학문이지만, 실은 처음부터 줄곧 존재의 참된 '본질-현성'은 사유하지 못했다는 것이다. 그리고 이때 존재가 망각되는 곳에서 사유되지 않은 존재의 본질-현성이란 다름 아닌 '존재의 유한성'을 의미한다(BP 118).

그러나 존재의 본질-현성에 대한 새로운 숙고가 갖는 의미를 분명히 드러내기 위해서는, 먼저 전통 형이상학의 존재 이해를 좀 더 분명히 규정해야 한다. 인간의 사유는 언제나 스스로의 현사실로부터 출발하기 마련이고, 형이상학 역시 인간의 현사실적 '유한성'의 경험으로부터 출발한다. 그래서 그것은 개별적 존재자들이 이미 우리에 대해 '현존하고' 우리는 이 현존하는 존재자들 사이에 있다는 사실에 주목한다. 그러나 동시에 형이상학은 개별적 존재자들을 '현존'하는 것으로 통찰하는 데서 그치지 않고 모든 현존자에서 보편적으로 발견되는 '현존성'을 의미하는 '존재' 안에서 사유하고 규정하고자 한다. 형이상학은 언제나 우리가 직접적으로 맞닥뜨리는 존재자로서의 '존재자'를, 모든 존재자들에서 보편적으로 발견되는 '존재'를 통해 사유하는 '존재-론'(Onto-logie)인 것이다.

그리고 유한성의 경험으로부터 출발하여 모든 개별적 제한을 넘고자 하는 형이상학은 존재를 묻는 '존재-론'일 뿐 아니라, 동시에 언제나 '신-론'(神-論, Theo-logie)이기도 하다.[12] 왜냐하면 존재자 전체가 물어지는 곳에서는 존재자 전체를 전체로서 산출하는 궁극적 '근거'가 문제가 되기 때문이다. 통상적으로 우리는 최초의 근거, 근원적 원인(Ur-sache)을 자기원인(causa sui)인 '신'으로 표상하므로, 존재자로부터 출발해 존재자 전체의 존재를 묻는 존재론으로서의 형이상학은, 그 근거에 대한 물음으로서 다름 아닌 '신-론'이라고 할 수 있다.[13]

형이상학적 사유의 특징은 현존자로부터 출발하여 이 현존자를 그것의 현존성에서 표상하고, 그리하여 그 현존자를 그것의

[12] 하이데거 자신이 천명하고 많은 연구가 확증해 보이듯이, 전통 형이상학이 '존재를 존재로서' 사유하지 못했다는 이유로 하이데거가 스스로의 사유를 전통 형이상학과 구분하고자 했음은 분명하다. 본 논문에서 시도하고 있는 것은 '존재를 존재로서 사유하지 못했다'는 것은 곧 '존재의 유한성'을 사유하지 못했다는 것을 의미함을 여기서 밝히고자 한다. 전통 형이상학과 하이데거 사유의 비교를 위해 끌어들이고 있는 '무한성'과 '유한성' 개념을 하이데거 자신이 즐겨 사용했다고는 할 수 없음에도 불구하고, '존재-신-론'으로서의 전통 형이상학이 결국은 '무한성'의 사유임을, 또한 어째서 그러한지를 간략히 말하고자 한다.

[13] 하이데거가 초기 기독교의 사유로부터 깊은 영향을 받았다는 것은 이미 잘 알려진 바이지만, 그에게 영향을 미친 것은 무한자로서의 신에 대한 표상이기보다는, 오히려 과학적 이론화의 '탈-생명화'(ent-leben)에 맞선 현사실적 삶의 경험이었음은 분명하다. 그는 기독교적 신앙의 현사실적인 삶과 형이상학적 사유는 대립된다 보았고, 아우구스티누스에 대해서도 순수한 종교성과는 본질적으로 구분되는 신플라톤주의의 사상적 견해를 수용했다는 점을 부정적으로 평가한다. 하이데거가 초기 기독교로부터 배운 것은, 객관화될 수 없는 현사실적 삶의 역사적인 '수행 연관성'(Vollzugszusammenhang, PrL, S. 92, 108, 153)을 사유하는 일이었다. 즉 존재를 '무한성'으로 상정하는 신학적 경향에 맞서 사유하는 것이었다.

근거로부터 근거지어진 것으로서 서술한다는 점에 존립한다.(EPAD 61-62)

이처럼 '형이상학'은 존재자로부터 출발하되 이 존재자들을 그 보편성과 근거성에 있어서 '넘어서는' 그러한 존재자성으로서의 존재를 향한 여정이다(SA 364 참고). 그리고 존재-론과 신-론이 하나로 묶여 '존재-신-론'(Onto-theo-logie)을 형성하는 것이 가능하려면, 즉 개별적인 존재자가 아니라 '보편적 존재'에 관한 사유가 '근거'에 관한 사유이기도 하려면, 존재-신-론에서 문제가 되는 존재자성은 개별적인 존재자들을 산출하면서 하나로 아우르는 내적 통일성이어야 한다. 그래서 서구 형이상학의 시원인 그리스 사유에서 숙고된 존재를 가리키는 '퓌시스'(φύσις)는 곧 '아르케'(ἀρχή)이기도 했다. '아르케' 는 시원인 동시에 지배(zumal Anfang und Herrschaft), 즉 발원이자 다스림(Ausgang und Verfügung, AP 247)이다.

이처럼 임재하는 근거인 존재가 존재자 전체의 '전체성'을 형성한다. 그리고 이와 같은 존재자 전체의 '전체성'을 우리는 달리 '무한성'이라고도 부른다. 그렇다면 전통 형이상학은 존재를 '무한성'으로서 이해했다고 규정할 수 있다. 전통 형이상학에서는 유한과는 구분되는 무한에 우위가 놓이는 것이다.

이로써 인간에게는 다른 존재자들과 달리 유한자로서의 운명을 넘어 신성(神性)과 결합하게 되는 일, 즉 '존재와 사유의 합일'을 이루어내게 되는 일이 당위로서 요구된다. 이러한 당위를 스스로에게 부여하면서 인간은 스스로의 주된 기능을 통상적 지성이 아니라 무한자와 관계하는

‘이성’으로 파악하게 된다.[14] 여기서 이성은 전체로서의 존재자, 즉 ‘무한자로서의 존재’에 대응하는 앎의 능력으로서 규정되어, 모든 부분들을 관통하여 통일하는 유일한 원리이자 근거를 꿰뚫어보지 못하는 유한한 지성과는 구분된다. ‘이성’은 일상적으로 우리가 경험하는 유한한 존재자들에 대한 지성적 표상들의 한계에 더 이상 갇히지 않은 것으로 상정되고, 한계지어지지 않음의 측면에서 무한한 존재와 동질성을 갖는다. 존재를 무한성으로 이해하는 일은 우리 자신의 본질을 이성으로 이해하는 일과 함께 일어나는 것이다.

결국, ‘존재자’로부터 출발하되 이러한 존재자와의 관계맺음에서 확인되는 통상적 의미의 유한성에 직면하여, 이러한 유한성에 응답하는 하나의 방식인 전통 형이상학은 유한성을 부정하여 ‘넘어서고자’ 하는 의지 속에서 존재를 무한자로 상정하고, 무한성의 영역에서야 존재와 사유의 합일을 해명한다는 점에서 특징을 갖는다.

이와 같은 정리에서 드러나듯, 전통 형이상학은 명백히 존재자로부터 출발하되 이와는 구분되는 존재를 물었다고, 즉 나름의

---

[14] 아리스토텔레스는 말한다. “우리는 이제 인간의 기능은 이성과 일치하는 혹은 적어도 이성과 분리되지 않은 영혼의 활동이라는 것을 상정할 수 있을 것이다”(Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1097b 22~1098a 18), “인간의 최고 완전성은 그의 이성(Logos)이 완전하게 발달하는 데 있다”(같은 책 1144b 30). 토마스 아퀴나스는 “이성적 동물임이 인간의 특성”(proprium hominis est esse animal rationale)(Thomas Aquinas, *Summä contra gentiles*, III/1, cap. 39)이라고 말하고, 데카르트는 “이성 혹은 양식이 우리를 인간이게 하고 우리를 짐승과 구별되게 해주는 유일한 것이므로, 그것은 모든 사람에게 온전히 갖추어져 있다”(Descartes, Discours de la Méthode, I, 2)고 한다. 또 스피노자에게 이성(ratio)의 본질은 “사물들을 우연적인 것으로가 아니라, 필연적인 것으로서 관조하는 것(contemplari)”이고, 사물을 “참되게, 곧 있는 바 그대로 지각함”이다. 이성은 “사물들을 어떤 영원한 형상 아래서(sub quadam äternitatis specie) 지각한다”(Spinoza, *Ethica*, II, prop. XLIV, IX, prop. XXXV.). 이 구절들은 백종현, 「이성개념의 역사」, 『칸트연구』 23집, 2009. 6쪽에서 취해 재인용하였다.

방식으로 ‘존재와 존재자의 차이’에 주목했다고 할 수 있겠다. 그러나 하이데거에 의하면 무한자로서의 존재는 참된 의미에서는 존재자와의 ‘존재론적 차이’에서 사유되는 것이 아니다(OTL 40). 왜냐하면, 형이상학이 ‘존재자로부터’ 출발하여 존재자로서의 존재자를 해명하기 위해 존재를 ‘존재자 전체’로 해석하고 이 전체의 전체성을 보편성과 근거성에 있어 규정할 때, 존재는 이미 우리 앞에 세워지고 있기(표상, Vorstellen, WD 135) 때문이다. 존재는 우리 앞에 세워져, 생멸하는 존재자들을 관통해 포괄하면서 그 자체로는 부동(不動)하는 ‘지속적 현존성’(ständige Anwesenheit, EM 154)으로 표상된다. 여기서 존재는 정지 속에 머물러, 표상하는 사유의 ‘대상’(Ob-jekt, Gegenständlichkeit, SiLT 367)으로 다루어진다. 이처럼 존재를 정지시켜 부동성으로 표상하는 사유는 존재의 참된 본질-현성에 관한 사유가 아니라는 것이 하이데거의 입장이다.

그러나 무한성으로서의 존재 이해가 존재의 본질을 도외시하고 있다고 비판할 수 있다면, 도대체 하이데거가 사유했던 존재의 본질이 무엇이고 또 그것이 존재자와 어떻게 다른지를 분명히 밝히는 일이 요구된다. 또한 존재의 이해가 사유의 자기 이해를 이루며, 반대로 사유의 자기 이해가 존재를 규정하기 때문에, 하이데거는 전통적인 존재 이해와 사유의 이해에 만족하지 않고, ‘존재가 무엇인가’와 함께 ‘사유가 무엇인가’를 새로이 물을 필요가 있다고 본다. 하이데거는 이 두 물음들은 실은 별개의 물음이라기보다는 이미 하나로 묶여있고, 그래서 하이데거의 전통 형이상학 비판은 존재와 사유의 관계 자체를 새로이 물음에 부친다. 하이데거는 기존에 상정된 것과는 다른 사유와 존재의

공속의 방식과 이를 가능케 하는 존재의 참된 본질-현성을 해명하는 것을 그의 과제로 삼았다.

(2) '진무한' 개념을 통한 전통적 존재 이해의 완성

하이데거는 헤겔을 서구 전통 형이상학의 '정점'(頂点) [15] 으로 이해한다. 왜냐하면 헤겔이 서구 형이상학의 '존재 이해'를 완성한다고 보기 때문이다. 헤겔은 한편으로는 이전의 전통과는 구분되는 특성을 갖는 근대 사유의 정점이며, 다른 한편으로는 근대 사유가 외적인 혁신성에도 불구하고 극단화하고 있는 전통 형이상학의 정점이다. 그는 인간의 주체성에 깊은 관심을 기울인 근대 사유의 문제성을 이어받아 전통 형이상학이 유한과 무한의 관계를 다룬 방식을 문제로서 제기함으로써 이것의 한계를 넘어섰다. 그리고 역설적이게도 바로 이런 방식으로 전통 형이상학의 오랜 기획을 완수하여, 서구 전통 형이상학의 가장 극단적이고도 전형적인 존재 이해를 형성한다. 헤겔에 대한 이처럼 모순적인 듯 보이는 진술을 이해하기 위해서는, 헤겔 자신이 스스로의 사유를 전통 형이상학의 존재 이해에 대립시켰다는 점에 먼저 주목해야 한다.

---

[15] 하이데거 자신은 한편으로는 '니체'를 마지막 형이상학으로 간주하고, 다른 편으로는 현대의 기술공학이 전통 형이상학을 완수하고 있다고 언급한다. 그러나 하이데거에게 가장 전형적인 방식으로 전통 형이상학의 가능성을 '정점'으로 끌어올린 사유가가 헤겔이라는 점에는 별다른 이견이 있을 수 없다. 하피터(「"반-헤겔주의"로서의 하이데거 철학사상」, 『철학과 현상학 연구 제37집』, 13-41쪽)는 하이데거 사유를 '후썰 현상학'과의 비교 속에서 고찰하는 일반적인 관행을 넘어, "반-헤겔주의"로 규정해야 한다는 주장을 펼친다. 그는 하이데거의 비판 속에서의 후썰 사유 자체가 기본적으로 헤겔 철학으로부터 기원하고 있음을 지적하면서, 그가 이해한 후썰로부터의 결별을 선언하는 하이데거 사유는 근원적으로 '반-헤겔주의'임을 보인다.

전통 형이상학은 존재를 표상하는 사유에 맞서 세움으로써 존재를 '무한자'로 규정할 뿐만 아니라, 무한자를 기준으로 존재자를 유한자로 폄하한다. 무한성은 그 전체성에서, 공간에 국한되지 않고 시간에 침해되는 것이 '아니며' 이와 같은 무한자만이 '참된' 존재다. 그래서 고대나 중세의 전통 형이상학은 개별적인 것, 공간적이고 시간적인 것들이 진정으로 '존재한다'는 것 자체를 부정한다.[16] 개별적인 유한자는 생성 소멸한다는 점에서 존재의 부동성에 이르지 못한 것에 지나지 않는다. 무한자를 '참된 실재'로 간주하고 그것을 유한한 것들과 구분하는 사유 방식은 소위 '플라톤주의'(Platonismus)로 명명된다. 하이데거는 전통 형이상학이 '이념'의 영역을 상정하고 이로부터 우리 삶의 역사성을 이차적인 것으로 취급하는 플라톤적 태도에서 규정된다고 지적한다(PrL 39). 확실히 플라톤주의적인 '진리와 비진리'의 이분법은 유용하다. 왜냐하면 이러한 이분법은 현실의 '비진리'를 나름의 방식으로 해명할 수 있을 뿐 아니라, 우리의 사유에 진리라는 이념적 목적과 척도를 부여할 수도 있기 때문이다.

그러나 헤겔은 '진리' 개념을 기존의 형이상학과는 달리 사유함으로써 유한과 무한의 대립을 넘어서고자 한다. 헤겔에 따르면, 유한과 무한을 서로 모순되는 것으로서 분리하는 사고방식은 아직 '지성적' 틀에서 벗어나지 못하고 있다. 유한과 모순되는 무한은 스스로의 한계를 인식하는 지성이 스스로의 유한성에 '맞세워' 상정한

---

[16] 하이데거 사유 이전 서구의 '실체존재론'과 '체계존재론'에 대해서는 박찬국, 「하이데거의 철학사적 위치와 의의에 대한 고찰」(『하이데거 연구 제18집』, 2008, 69-100쪽)을 참고. 하이데거의 존재물음의 신학적 유래에 대해서는 신상희, 『하이데거와 신』, 철학과 현실사, 2007의 제1장 참고.

것이다. 그런데 이때 무한자의 무한성은 유한한 우리의 인식이 직접적으로 경험하는 것이기보다는, 저항에 부딪히는 유한성을 '부정'함으로써 도출된 개념일 뿐이다. 유한성의 부정인 무한성에 도달하는 것은 유한자인 우리에게는 애초에 그 정의상 '불가능'하다. 이러한 무한성은 그 개념 자체가 추상적 방식으로 형성된 것으로서, 오로지 추상적 방식으로만 유한성을 극복하고, 이런 의미에서 실은 유한성과의 대립에 갇혀 있는 '유한한 무한성'이다. '참된 존재'가 그 본성상 유한한 현상으로부터 분리되어 있다는 가정에 의해 상정된 저 무한을 헤겔은 '거짓 무한', 즉 '악무한'(惡無限, die schlechte Unendlichkeit, WL 152)이라 부른다.

유한한 인식 내용의 단적인 '대립자'를 의미하는 악무한은 실은 스스로의 '무력함'을 자각하고 이 무력함에다 우리의 인식으로는 건널 수 없는 '여백'을 덧붙인 지성에 의해 상정된다. 그러나, 무한의 개념에 이르기 위해 인식의 무력함에다 덧붙인 '여백'은 결코 학적으로 정당하게 증명될 수 없다. 적어도 근대 이후 인간이 의식과 의식의 활동을 근본원리로 하여 모든 존재자들을 이해했고 의식의 강한 힘을 의식하게 된 이후로는, 존재와 사유의 결합을 이처럼 악무한을 통해 해명하는 것은 불만족스러운 일이다.

그러나 헤겔은 분리된 유한성과 무한성의 영역을 '사변적 논리학'이라는 학문을 통해 통일해냄으로써 임재하는 근거라는 무한성의 온전한 의미를 회복한다. 유한성과 무한성이 대립적인 것으로 이해될 때, '논리학'은 '형이상학'과 대립된다. 전통적 의미에서의 '논리학'은 경험 속에서 유한한 대상과 관계하는 지성의 표상에 적용되는 진리의 발견을

위한 방법인 반면, '형이상학'은 인간이라는 존재자가 무한자인 신과 공유하고 있는 '이성'[17]에 의한 진리의 기술이기 때문이다. 그러나 지성이 고집해 온 모순율을 거부하고, 모순(Widerspruch, WL 39)을 수용하여 진리에로 지양해내는 사변적 논리학에서 두 학문은 일치를 이루게 된다. 유한한 대상 인식을 이성에 의해 '체계화'함으로써 학문은 무한자 혹은 절대자를 기술하기에 이르는 것이다.

'체계적인 학문'으로서의 철학이란, 우리가 '경험'하는 것들에서 나타나는 '참된 것'을 그것의 전체에 있어서 보편적으로 파악하는 참다운 앎을 의미한다. 여기에서 드러나듯 경험 영역의 한계를 분명히 설정하는 칸트의 비판철학을 넘어서 '형이상학의 체계'를 완성하고자 하는(WL 5) 헤겔에게서는, 체계적 학문이 학적 대상 '전체'를 파악해낸다는 사실이 중요하다. 헤겔에게서 학문적 사유는 '현상'의 영역을 넘어서 '물자체' 혹은 '초월자'의 영역을 아우르고, 그 바깥에는 아무것도 남겨두지 않는다. 정신의 체계가 그 안에 전통적인 의미에서의 '무한성'을 포함하는 것이다.

현상하는 모든 것들 안에 숨어있는 공통의 요소로서의 무한자의 임재(παρουσία, HBE 120)가 모든 유한자들을 투쟁 속으로 들여보내고 이 투쟁을 지양하면서 투쟁하는 것들 사이의 이행을 관통한다. 즉 무한자는 진정한 전체로서 모든 유한자를 포괄하여 그 '외부'에 아무것도 남겨두지 않는 하나의 동일자로서 일어나며, 이런 방식으로

---

[17] 메를로-퐁티의 표현을 빌어 말하자면, 이런 식으로 헤겔은 인간의 이성을 '합리적인 것'과 '비합리적인 것'을 포괄하는 '확장된 이성'으로 파악한다. M. Merleau-Ponty, "Hegel's existentialism", in *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, R. Stern(ed.), Routldege, 1993, p. 426 참고.

자기 '내부'에서, 현상하는 자기 자신과는 다른 '타자'를 내놓는다. 전체는 그 본질상, 그 안에서 스스로 운동하는 가운데 자체적으로 구별을 형성하면서 그것을 극복해가는 과정을 수행하는 방식으로 있다.

그래서 전체의 자기 전개는 '유한과 무한의 살아있는 통일'(WL 41)이다. 전체는 자신을 외화하여 객관화하고, 이 '객관적' 자기와 그것에 대한 자기 반성 혹은 부정을 다시금 종합하며, 이를 통해 이전의 것과 단순히 동일하지 않고 더 보편적이고 더 높은 질서에 속하는 자기로 되돌아가게 된다. 나아가 이러한 종류의 지양은 결코 일회적이지가 않아서, 정신은 그것의 나선형의 자기 발전의 과정을 계속해 나간다.

이와 같이 발전해가는 정신의 사변적 논리학에서 '전체'는 부분들의 연관의 필연적 전개를 통해 비로소 그 '결과로서' 형성된다. 그래서 역으로는 이 체계의 전개에 개입되었던 모든 부분적인 것들이 더이상 '파편적인' 표상으로 머물지 않고 전체가 전체에 이르기 위해 불가결한 계기로서 드러난다.

> 진리는 곧 전체이다. 그러나 전체는 본질이 스스로 전개되어 완성된 것이다. 절대적인 것에 대해서 이야기한다면, 이는 본질상 결과로서 나타나는 것이며, 마지막에 가서야 비로소 그것의 참모습을 드러낸다고 해야 하겠다.(PG 24)

이처럼 유한자들을 자기 자신을 완결하기 위한 계기로 삼아 운동하는 무한자를 헤겔은 '절대적인 것'(das Absolute)이라 불렀다.

모든 유한한 것들을 현상케 하며, 동시에 투쟁 속에서 드러나는 그것들을 지양하는 방식으로, 스스로의 귀결뿐 아니라 시작에서도 이미 임재하면서 하나의 체계를 형성하는 이 무한자를 '주체'(Subjekt) 혹은 '절대 정신'으로 파악한다. 헤겔의 사변적 논리학에서는 하나의 '주체'가 유한한 계기들을 관통하며 운동하고 있다. 이제 이와 같은 정신이 운동하면서 기술하는 것은 단순한 '악무한'이 아니라, 유한을 자기 실현의 필연적인 계기로서 포함하는 그런 무한, 즉 '진무한'(眞無限, die wahrhafte Unendlichkeit, WL 163)이다.

2. 무한성으로서의 존재 이해에 대한 비판

(1) '존재와 무의 공속'의 결여

헤겔에서 완수된 유한과 무한의 결합이 어떻게 가능했는가를 살펴보고 그것을 평가하는 일은, 결국 헤겔의 사유에서 '존재'가 도대체 어떻게 해석되었는지를 분명히 밝히는 일과 다르지 않다. 우리는 앞서 전통 형이상학이 무한과 유한을 다룬 방식은 특정한 방식의 '존재' 해석으로부터 기인한 것임을 보았지만, 헤겔의 사유가 전통 형이상학의 정점을 형성한다면 한편으로 전통과는 분명한 대립을 이루는 그의 존재 해석 역시 최종적으로는 전통 형이상학의 존재 해석 안에 머물러야 한다.

앞에서 헤겔의 사변적 논리학은 무엇보다도 '주체' 혹은 '정신'의 전개라고 언급했다. 그러나 정신의 전개는 주객의 분리를 상정하는 통상적인 이해에서와는 달리 다름 아닌 '존재'의 전개이기도 하다. 왜냐하면 절대 정신의 운동이 순환 속에서 자기지에 이르러 완결되는 절대적 전체를 형성할 때, 이 절대적 전체는 출발점에서 이미 '존재'이기

때문이다(WL 69). 절대자는 그 개념상 출발점에서도 이미 절대적이다. 그래서 '존재'가 출발점에 놓이게 되면, 논리학은 다른 어떤 것도 아니라 오로지 '존재'의 전개일 수밖에 없다. 출발점으로서의 '존재'는 필연적인 과정을 통과하여 그것 자신의 귀결에 이른다. 이처럼 헤겔의 사변적 논리학에서 정신의 전개가 곧 존재의 전개라면, 거기서 정신과 존재는 통일되어 있다.

그리고 정신과 존재가 통일된 전개를 이루는 것은 그것들이 무(無)와도 통일되어 있기 때문이다. 운동하는 정신은 자기 자신으로부터 출발해 귀결에 이르기까지 스스로의 움직임을 지배하여 다스린다. 그래서 그 과정의 각 단계에서 다양한 모습으로 나타나면서도 여전히 자신의 움직임 속에서 자기 자신으로 머물러 있을 뿐 아니라 스스로를 확장하는 방식으로 결국은 자기 자신으로 되돌아간다.

이처럼 정신이 전개하는 운동 속에서 자기 자신으로 머물러 있기 위해서는 존재일 뿐 아니라 스스로 무이기도 해야 한다. 왜냐하면 출발점은 출발점인 한 단순하고 텅 비어 있어 자기 이외의 어떤 다른 규정도 포함하지 않지만(WL 79) 그러나 동시에 출발점으로서의 존재는 그것의 바깥의 어떤 다른 것으로부터 그것의 전개를 끌어내어서는 안 되고, 그렇다면 출발점으로서의 '존재'는 텅 비어 단순한 것으로 남아있으면서도, 아직까지는 전개를 통해 드러나지 않은 그것의 대립자와 이미 통일되어 있어야 하기 때문이다. 실로 사변적 논리학에서 존재는 그것의 대립자인 '무' 와 절대적인 통일 속에 있는 것으로 기술된다. 즉 정신의 전개의 출발점에서의 존재는 이제 사유의 '출발점'에 놓인 것으로서, '텅 비어' 아직 그 규정을 전혀 가지지 않은

것, '아무것도 아닌 것'(Nichts)이다. 여기서 무는 단순한 존재와 일치한다(WL 83). 그 자신 이외에는 아무런 규정을 가지고 있지 않은 '존재'는 '무'이다.

> 어떤 그 이상의 의미도 갖지 않는 이 단순한 것, 이 텅 비어 있음이 단적으로 철학의 출발이다.(WL 79)

존재와 무는 이처럼 분리 불가능한 통일 속에 있다. 그러므로 사변적 논리학에서 존재는 곧 비(非)-존재이고 비-존재는 동시에 존재이다. 그리고 이러한 국면에서 우리가 보는 것은 이미 단순한 존재도 단순한 무도 아니다. 헤겔에게서 존재와 무가 공속하는 한, 그들은 서로에게로의 '이행'(Übergang) 속에만 있다. 말하자면 무와 공속하는 존재는 이미 언제나 '생성'(Werden)이다. 그래서 헤겔에게서 존재와 공속하는 무는 단순히 통상적인 지성의 논리에서 발견되는 '부정'과는 같지 않고, 오히려 존재와 공속함으로써 지성의 부정과 그것의 '운동'을 가능케 하는 근원적인 것이다. 존재와 무가 공속하기에, 정신은 그 자체가 시간적 일어남 자체일 수 있다. 헤겔은 절대 정신을 운동을 벗어나 있는 무시간적인 것으로 보기를 거부하고, 유한자들을 관통하는 운동 속에서야 그 자신에 이르는 그러한 것으로 이해하고 있다. 이러한 방식으로 이해된 절대 정신은 전통적인 의미에서의 지속적 현존성인 무한자와는 다른 방식으로 있다.

그러나 주목되어야 하는 것은, 헤겔에서 정신의 운동은 최종적으로는 운동을 추동하는 무를 극복하여 부동에 이른다는 점이다.

헤겔의 사유에서 존재는 무와 공속하는 것이지만, 이때의 무 혹은 부정성은 최종적으로는 지양되어 절대적인 긍정성에로 포섭되도록 되어 있다. 헤겔에서 절대자는 모든 유한자를 통일하는 긍정적 '동일성'이다. 물론 절대자는 그 안에 모든 대립을 포함하여 스스로 '동일성'일 뿐 아니라 '차이'이기도 하지만 최종적으로는 통일하는 긍정적 '동일성'으로 귀결되어, 그 안에서 부정성을 해소한다.

> 헤겔에게서 절대자는 결코 분열되지 않는 동일성이다. 다시 말해 그것은 모든 가능한 대립들의 최종적인 근거가 되는 그런 통일성(단일성)이다.[18]

체계로부터 규정된 귀결로서의 존재는, 사변적 논리학이 전개하면서 스스로 획득한 모든 내적인 구분들을 넘어서는 '조건지워지지 않은 보편성,' 즉 스스로의 운동에 의해 더 이상 개별자에게 상대적이지 않게 되는 '절대적 보편성'(HPG 207)에 다름 아니다. 단적으로 말해, 헤겔이 전통 형이상학의 정점일 수 있는 것은, 그의 사유 역시 유한성으로부터 출발하고 유한자의 연관을 이루는 부정성을 수용하되, 그것을 넘어서 최종적으로는 완전한 긍정성에 이르고자 하는 기획을 실현하기 때문이다.

결국 존재와 무의 공속을 사유하고 이와 함께 시간적 생성을 숙고한다는 점에서 헤겔의 존재 이해는 전통 형이상학의 존재 이해와는 구분됨에도 불구하고, 최종적으로는 무를 지양한다는 점에서 한계를 갖는다. 이와 같은 헤겔의 존재 이해는, 존재를 모든 구분과 운동을

---

[18] M. Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977, S. 57.

가능케 하는 무의 지양인 '무한성'(HPG 209)으로 파악하는 전통적인 존재 해석의 완성이기도 하다.[19] 헤겔에서 절대적인 것은 여전히, 무가 가능케 하는 구분과 운동을 벗어나 있음으로써 비로소 완성되는 것으로, 그 부동성에 있어 전통적 무한자와 결정적인 부분에서 일치하는 것이다.

> 여기서[헤겔에게서] 존재는 여전히 '무한성'으로 규정된다.(HPG 145).

(2) '존재와 사유의 공속'의 결여

그리고 헤겔에게서 존재가 이처럼 무의 지양인 '무한성'으로 규정되는 한, 존재와 사유의 공속 역시 불가피하게 오인된다. 헤겔은 처음부터 존재와 사유의 공속은 끊임없는 투쟁 속에 머무르는 것이 아니라 발전하여 '완결'에 이를 수 있다는 믿음 아래에서 사유하고 있다. 헤겔은 단순한 모순을 넘어 전개하는 정신의 논리를 '변증법'(Dialektik, WL 48)이라 불렀고, 존재를 오로지 변증법에 의해 체계화될 수 있는 것으로 이해했다. 결국 존재는 그 개념상 철저히 이미 귀결과 그것의 '변증법'에 의해 규정된다.

아직은 완수되지 않은 그 귀결에서 전적으로 드러나게 될 무한자의 최종적인 모습과 이 모습에 이르기 위한 과정인 변증법이, 존재가 충만함에 이르게 '될' 것임을 보증하면서, 출발점에서부터 정신의 운동을 철저히 지배한다. 스스로를 전개하면서 정신은, 단순히 방향 없는 순환

---

[19] 헤겔과 대결하는 자는 다름 아니라 '무한성과 유한성의 교차로'(HPG 92)에 서게 되며, 단순히 이 둘 중 어느 하나를 취할 수는 없고 이들 간의 관계를 새로이 숙고해야 함을 하이데거가 지적한 바 있다.

속에 갇히지 않고 그 귀결을 향하도록, 그리하여 귀결에 이르러 그것이 통과해 온 모든 것을 이미 포괄하도록 결정되어 있다(OTL 44-5). 출발과 진보, 이행, 그리고 이러한 행로가 출발로 되돌아오는 일은 모두가 성찰을 질서짓는 '변증법'의 주도 아래 이미 결정되어 있는 것이다(HPG 426).

그리고 논리학의 대상 혹은 내용이 자기 자신에 즉해서 가지고 있는 이 변증법은 정신의 논리를 밝히는 논리학의 방법이기도 하다. 그래서 헤겔에서 인간의 사유와 사유의 사태인 존재는 변증법을 통해 불가분하게 묶여 통일을 형성하는 것으로 상정된다. 헤겔이 스스로가 수행한 전체의 체계화를 정당화할 수 있었던 것도 논리와 논리학의 방법 사이의 통일성 덕분이었다. 결국 사변적 논리학에서 변증법에 의해 존재와 사유는 하나임(PG 61)을 이루고, 그래서 존재와 사유의 통일인 정신의 운동은 '자기를 알아감'에 다름 아니다.[20] 달리 말해 절대적 이념의 충만함 속으로 귀환하는 절대정신의 순환적 운동으로서의 사변적 논리학은 철저히 "스스로를 사유하는 사유"(das sich denkende Denken, OTL 44)로 전개된다.

바로 이때문에 사변적 논리학의 출발점에 놓인 '순수한 존재'가, 사유가 아직 아무런 내용도 가지고 있지 않음이라는 규정을 가질 수 있었다(WL 83). 출발점에서의 존재는 아직은 사유되지 않은 것으로서 아무런 규정도 갖지 않고 텅 비어 있다. 그리고 정신이 스스로를

[20] 하이데거는 다른 견해를 취한다. "유한성은 변증법을 불가능하게 만들며, 변증법을 겉모양으로서 입증한다. 유한성에는 '뒤이어지지-않음'(Un-folge), '근거가-빠져있음'(Grund-losigkeit), '근거가-감추어져 있음'(Grund-verborgenheit)이 속한다."(GBM 306)

전개하여 완전한 '자기지'(自己知, Sichwissen)에 이를 때에야 거기서 공허함과는 반대되는 충만함을 획득한다. 결국 존재 역시 정신의 자기지 혹은 '절대지'(絶對知)의 기획 아래 '정립됨'(Gesetztheit)이라는 그것의 근본 의미를 부여받고(HPG 145) 이로써 이성인 사유에 대해서는 타자성을 갖지 않는 것으로 전락한다[21]

> 출발을 이해하는 것은…단적으로 끝(Ende)의 이해이기도 하다. 왜냐하면 끝은 단적으로 이미 출발인데다가, 끝이 출발**이고** 끝이 출발**인** 방식도 이미 결정되어 있기 때문이다. 이러한 존재의 의미는 절대지 자체로부터 절대지와 함께 규정된다.(HPG 53-4)

정신의 변증법을 통해 이루어지는 존재와 사유의 일치에서는 이처럼 존재의 의미가 절대지로부터 그것과 함께 규정된다는 사실이 두드러진다. 둘의 일치 혹은 통일은 실은 그래서 존재의 본질-현성보다는 사유의

---

[21] 헤겔의 사변적 논리학 전체가 변증법과 자기지에 이끌려 '체계'를 이루도록 결정되어 있다는 점은 출발점으로서의 존재뿐 아니라, 운동의 전 영역에서 확인된다. 예를 들어, 변증법의 동력인 '부정성'(Negativität)의 성격을 다시 살펴보자. 헤겔에게서 체계는 처음부터 실현되어 있는 것이 아니고 실현의 과정을 거치지 않을 수 없다. 과정이 없다면 체계는 결코 완결될 수가 없다. 이와 같은 측면이 절대 정신의 운동을 악무한과 구분되는 진무한으로 규정하는 것을 가능케 해 준다. 그러나 변증법의 운동이 체계를 완성할 수 있도록, 사변적 논리학에서 질서에로 포섭되지 않는 측면들은 처음부터 배제되어 있다. 헤겔에게서 '부정성'은 모순의 관계에 놓인 계기들 사이에서 성립하며, 부정성으로 해소될 수가 없는, 모순을 제외한 모든 다른 관계들은 철저히 무시된다. 논리학에서 존재와 무 사이의 모순은 생성으로 종합되고 생성과 본질 사이의 모순은 개념으로 종합'되어야 한다.' 체계 내에 도입된 모든 오류는 극복되어 더 높은 차원으로 포섭'되어야 한다.' 그러므로 지양되어 종합될 수 없는 차이들은 애초에 체계 내에 포함되지 않는 것이다. 그러나 명확한 통일 속으로 정돈될 수가 없는 사소한 점에서의 무수한 차이가 있다. 헤겔의 논리학에서 실제로 존재하는 타자들은 그들의 저항성을 상실한 것으로 전락한다.

본질-현성에서 앞서 결정되어 있다 하겠다. 헤겔은 존재를 이데아(Idea)로서 해석하고 로고스(logos), 라치오(ratio), 이성과 상관 개념이 되도록 각인한 플라톤 이래의 존재 해석을 물려받아, 존재를 이성(주관성)에 상관적인 전체(실체성)로 상정한 셈이다. 그래서 헤겔은 존재를 물음거리로 삼는 형이상학에다, 주관성으로서의 이성을 탐구하는 학을 의미하는 '논리학'이라는 이름을 부여할 수 있었고(EP 317) 헤겔에서 존재 사유는 이성을 의미하는 로고스에 대한 로고스에 의한 학, 즉 '논리학'(Logik)이다. 그리고 헤겔은 이처럼 이성의 주도에 이끌리는 논리학 개념에서, 사유에 친숙한 경향에 따라 존재를 임재하는 근거인 무한자로 표상함으로써 존재의 참된 본질-현성을 숙고하기를 망각한 전통적 존재 해석을 극단화하고 있다. 헤겔은 '존재-신-론'의 가능성을 최대로 드러내고 있는 것이다.

> 헤겔의 결정적 걸음은 그가 고대의 단초에서 앞서 규정된 근본 동기—논리적이고, 자아론적이며(egologische) 신론적인(theologische)—를 그의 고유한 본질형태에서 전개하는 것에서 성립한다. 새로운 존재개념은 고대의 오래된 것을 극단적이고 완전하게 완성한다.(HPG 204)

그 자체 '사유와 존재의 관계'에 대한 물음과 대답(PF 213)인 전통 형이상학은 이처럼 존재에 앞서는 사유의 주도 아래 머물러, 질서와 매개를 앞서 상정하는 입장을 벗어나지 못한다. 이처럼 존재를 변증법 혹은 절대지에 종속되는 것으로 해석하여 존재의 본질-현성을 오해하고

나아가 오해된 존재와 이성으로서의 사유의 일치를 상정하는 곳에서는, 사유의 본질-현성이 오해되고 존재와 사유 간의 '공속'이 오해된다는 것이 하이데거의 입장이었다.

> 인간과 존재는 서로가 서로에게 내맡겨져 있다. 이 둘은 서로가 서로에게 속해 있다. [⋯] [22] 변증법을 사용하든 하지 않든 간에, 모든 것을 단지 '질서와 매개' 속에서 표상하고 있는 한, 우리는 인간과 존재 속에 앞서 임재하고 있는(vorwaltend) 이 양자의 공-속을 고질적으로 오인하고 있는 셈이다.(SI 19)

그러나 존재와 무의 공속이 새로이 사유되어 존재의 본질-현성이 새롭게 드러나고, 이로써 존재와 변증법의 연관이 거부될 수 있다면, 그때에는 존재와 사유가 상호 관계 속에서 질서를 매개하고 있다는 규정 역시 함께 거부될 수 있다.

(3) '존재와 시간의 공속'의 결여

존재를 변증법의 상정 없이 그 참된 본질에 있어 숙고한다는 것, 즉 무한성으로 숙고하지 않는다는 것은 무엇을 의미하는가? 우리는 이 점을 하이데거의 사유길을 함께 따라 걸으면서 구체적으로 밝히게 된다. 그러나 앞서 말해두면, 그 대략적인 방향은 존재를 '시간'(Zeit, HPG

[22] 문장이 생략된 곳에는 '[⋯]'를, 문장 안에서 단어, 구, 절 등이 생략된 곳에는 '⋯'를 삽입하였다.

209)과의 공속에서 숙고하는 것이다.[23]

물론 절대 정신은 운동하는 것이므로, 헤겔에게서도 역시 존재는 '시간'과 관계한다. 그러나 존재를 무한성으로 해석하는 그에게서는 전체성으로서의 존재가 시간의 본질이 되어, 시간은 전체성으로서의 존재로부터 사유된다. 귀결에서 '완결'되는 존재에 의해, 시간 역시 귀결에서는 '정지'에 이를 수 있다는 말이다(HPG 213). 그래서 운동을 관통하는 '시간'은 형이상학적으로 해석되어 궁극적으로는 '영원'으로서 표상된다. 과거와 미래는 현재와는 다른 방식으로 있지만, 그러나 유한자에게 과거와 미래였던 시점들은 최종적인 귀결을 맞이한 무한자의 관점에서는 그저 모두가 일별되어 하나의 현재를 형성한다. 최종적 귀결에서 모든 유한자가 무한자 안으로 통합되는 것으로 드러나듯, 모든 현재는 영원 안으로 통합되는 것으로 드러나는 것이다.

---

[23] 푀겔러는 그의 저작에서 하이데거가 어떻게 형이상학과 관계하게되는가를 잘 보여준다. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, 1983를 참고하라. 이 저서에서 푀겔러는 하이데거의 전체 사유길을 형이상학과의 관계에서 따라 사유하고 있다. 푀겔러가 잘 지적하고 있듯이, '현사실적 삶'에 관심이 있었던 『존재와 시간』이전 초기 하이데거에서는 '살아있음'(Lebendigkeit), '역사성'이 중요한 단어이다. 하이데거는 인간의 생생한 삶 자체를 현사실적으로 이해하고자 했으며, '역사성'이야말로 삶의 사실성이라 보았다. 존재를 눈앞에 있음(Vor-Augen-Sein)으로, 즉 '지속적인 현존성'(die stete Anwesenheit)으로 받아들여 이론적으로 객관화, 탈생명화(Entlebung)하는 전통적 형이상학은, '역사적' 사유가 이해하는 바의 존재의 의미를 드러낼 수 없다. 그래서 우리에게는 사유되지 않은 채 형이상학에 의해 당연한 듯 전제되어 온 존재 이해를 넘어서 '존재하는'(seiend)이라는 표현이 본래 무엇을 뜻하는가를 묻는 것이 요구된다(SZ 11). 그래서『존재와 시간』은 도대체 '시간'이 어떻게 존재의 의미에 속하는가를 물음으로 전개한다. 그리고 덧붙여 언급하면, 하이데거와 헤겔의 관계를 다루는 많지 않은 연구들의 대부분이 '시간성'이나 '역사성' 개념에 주목하는데, 이 개념들의 의미 역시 두 사상가에서 겉보기만큼 유사한 것은 아니다. 왜냐하면 시간이나 역사는 이들에게서 공통적으로 존재와의 관련속에서만 해명되는데, 둘에게서 존재의 본질-현성 자체가 전혀 다르기 때문이다.

> 그러므로 긍정적인 의미에서 우리는 시간에 대해 오로지 현재만이 있고 이전과 이후는 없지만, 그러나 구체적인 현재는 과거의 결과이며 미래를 잉태하고 있다고 말할 수 있다. 참된 현재는 그러므로 영원이다.[24]

그리고 실로 시간이 영원으로 해석되는 곳에서는 시간과 공속하는 '존재'에 대한 특정한 해석 역시 강화된다. 시간을 영원으로 표상하는 사유는 과거와 미래를 이루는 '부재'(NWG 105)가 그 본래적 힘을 발휘하지 못하도록 속박하여 현재의 '현존'에만 주목하고 이 현존으로 모든 시간점을 규정하며, 이로써 현존을 '존속의 지속성'으로 고정시킨다. 여기서 '존재'란 다름 아니라 영원에 걸친 '순수한 현존하기'로서, 현존하는 현존성(die anwesende Anwesenheit)으로서, 지속하는 현재로서, 영속하는 '지금'으로서, 영원성(Ewigkeit)으로 사유되고 있다(WD 41).

헤겔이 이처럼 시간을 영원성에서 규정하고, 존재를 영원성으로서의 시간과 공속하는 것으로 규정하는 한, 헤겔은 역동을 사유하면서도 존재에서 참된 시간적 성격을 박탈하여 존재를 여전히 존재자처럼 '눈앞에 있음'(Vor-Augen-Sein)으로 고정시켜버린다. 여기서는 시간의 동성과 함께 존재의 동성이 망각된다. 결국 헤겔 역시 존재와 시간의 공속을 충분히 숙고하지 못했으며, 존재를 무한자로 상정하는 전통적 존재 이해를 견지함으로써 존재를 존재자와 '달리' 사유하는 데

---

[24] G. W. F. Hegel, *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Zusatz, #259

실패한다.

반면 존재의 본질-현성을 '시간'으로 사유한다는 것은 결국 새로이 숙고된 시간과의 공속 때문에 더 이상 영원성일 수 없는 존재, 현존성일 수 없는 존재를 사유하는 것이다. 그래서 표상하는 사유의 주도 아래 존재자의 현존으로부터 사유된 '지속적인 현존성'과는 전혀 다른 존재를 사유하는 일이다.[25] 바로 이러한 방식으로만 비로소 우리는 존재를 존재자와의 차이에서 사유하는 데 성공한다.

> 헤겔에게서 사유의 사태는 절대적 사유 안에서 [사유된] 존재자의 사유되어 있음에 입각한 존재이며 또 이러한 절대적 사유로서의 존재이다. 우리에게서 사유의 사태는 같은 것, 즉 존재이지만, 이 존재는 존재자와 차이나는 존재이다. 좀 더 예리하게 말하자면, 헤겔에게서 사유의 사태는 절대적 개념으로서의 사상이다. 그러나 우리에게서 사유의 사태는—잠정적으로 말해서—차이로서의 차이(die Differenz als Differenz)이다.(OTL 36-37)

헤겔의 사유는 그 목표와 방법론에 있어, 앞으로 살피게 될

[25] 하이데거는 『존재와 시간』에서 이미 헤겔의 시간관을 비판한 바 있지만, 이 비판은 사실상 헤겔의 사유에 대한 불충분한 이해에 기반하고 있어 헤겔의 사유를 무력화하는 데에는 별다른 영향력을 갖지 못한다는 설득력있는 비판이 있다. 이 점과 관련해서는, Dennis J. Schmidt, *The Ubiquity of the Finite—Hegel, Heidegger, and the Entitlement of Philosophy*, the MIT Press, 1988를 참고하라. 본 논문은 여기서 『존재와 시간』의 비판을 넘어, 하이데거가 그의 사유길을 통해 전개했던 '시간'에 관한 이해를 연결하고자 했고 그래서 '존재론적 차이'를 끌어들였다. 논의가 진전되면서 좀 더 분명히 드러나게 되겠지만, 존재와 사유의 공속은 시간에서, 다른 표현으로 한갖 현존성이 아니라 고유화인 존재의 주어짐으로부터, '존재론적 차이'와 함께 사유되어야 한다.

하이데거의 사유와는 부정하기 힘든 유사성을 갖는다.[26] 양자는 모두

[26] 쉬미트(Dennis J. Schmidt, *The Ubiquity of the Finite—Hegel, Heidegger, and the Entitlement of Philosophy*, the MIT Press, 1988.) 는 하이데거와 헤겔의 사유가 얼마나 복잡다단하게 얽혀있는지를 잘 지적한다. 흥미로운 저작은 하이데거의 전체 사유길을 따라, 하이데거의 헤겔에 대한 언급을 추적한다. 이 글은 우리가 두 사상가의 공통점이나 차이를 단순화하지 않고, 그들의 사유를 이끈 사유의 사태와의 관계속에서 그들이 취했던 입장을 분명히 사유하는 데 큰 도움을 준다. 이 글의 가장 큰 미덕은 두 사상가 중의 누구의 편도 들지 않고 가능한 한 최대한의 신중함을 가지고 표면적으로 가능한 비판들을 물리치고 있다는 점이다. 기본적으로 하이데거의 입장에서 논의를 전개하고 있는 필자에게 이 글은 다른 성격을 갖는 접근법으로서 깊은 인상을 주었다. 그러나 본 논문의 입장에서 보면 이 글은 여러 문제점을 갖는다. 이 글은 명백히 하이데거의 사유를 '유한성의 사유'로 천명하고 있지만, 그러나 '유한성'을 통상적인 의미로, 즉 시간과 역사와 관련해서 이해하고 있다. 그래서 그의 접근에서는 거듭해서 존재 사유가 유한하다는 것이 강조되고 있을 뿐, 사유와 공속하는 존재가 유한하다는 점은 강조되고 있지 않다. 이러한 그의 기술은, 분명히 존재와 사유가 별개로 일어나는 것이 아니라 오로지 공속하는 방식으로만 일어나므로, 적어도 일면적으로는 사유되어야 할 사태에 부합한다. 그러나 이로써 쉬미트는 하이데거에서 단순히 '유한성과 무한성'의 역동적인 일치가 문제가 되었을 뿐 아니라, 필연적으로 이와 함께 '존재와 사유'의 공속이 문제가 되고 있다는 점을 밝혀내지는 못했다. 물론 그도 책의 한 구석에서 존재와 사유의 공속에 대해 간략하게 언급하기는 하지만, 하이데거와 헤겔의 조우에 있어 핵심적인 문제가 '존재와 사유의 공속'에서 확인되는 '존재의 유한성'임은 분명히 지적하지 못한다. 그래서 쉬미트는 하이데거가 사유의 사태에서 헤겔의 사유와 온갖 방식으로 얽혀있음에도 불구하고 왜 스스로의 사유를 헤겔의 사유로부터 떼어놓으려고 했는지를 '존재와 사유의 관계'에서 분명히 드러내지 못한다. 본 논문은 이 책에서 언급된 온갖 유사성에도 불구하고 헤겔은 존재와 사유의 관계를 하이데거가 이해했던 바의 '공-속'에서 이해하지 못했다는 점에서, 즉 공-속을 가능케 하는 존재의 본질-현성을 숙고하지 못했다는 점에서 여전히 전통 형이상학적이라는 하이데거의 주장의 의미를 밝히고자 한다.

본 논문은 앞서 언급한 슈미트의 글 이외에도 오희천의 논문을 참고했다. 오희천, 「헤겔과 하이데거에 있어서 철학의 과제와 방법론 -헤겔에 대한 하이데거의 비판은 정당한가?-」(『헤겔연구 제24권』, 2008, 179-204쪽)을 참고하라. 오희천 역시 하이데거와 헤겔 양자를 상당히 공정하게 이해하고 있어 각각의 사유의 고유성을 사장하지 않으면서 둘을 비교하고 있다. 오희천은 헤겔을 '존재자성'을 사유하여 존재를 망각한 형이상학의 완성자라고 비판하는 하이데거는 헤겔 역시 '존재 진리'를 묻고 있었음을 알지 못했다고 비판한다. 이는 하이데거가 헤겔 역시 존재자와는 '다른' 존재의 본질을 묻고 있었음을, 또는 헤겔이 전통적 무한성의 개념과 그 무한성의 개념에 의한 존재-이성의 일치로서의 '진리'의 해명에 만족하지 못했음을 알지 못했다고 지적하고 있는 셈이다. 헤겔은 인식주관과 대상의 완전한 일치로서의 진리를 해명하고자 하는 인식론적 관심뿐만 아니라 구체적인 경험적 대상들에 내재하는 진리를 밝히고자 하는 형이상학적 관심을 가지고 있었다. 그런데도 하이데거는 헤겔의 진리 개념을

유한과 무한의 통일에 관심을 가졌고 그래서 우리의 '경험' 안에서, 경험에 내재한 절대적 '진리'를 사유하고자 했으며, 이를 위해 존재를 '시간'과 역사 속에서 이해했다. 하이데거뿐 아니라 헤겔의 사유에서 특징적으로 발견되는 것은 명백히, 통상적인 의미에서의 유한성의 계기가 존재가 그리는 원환 안으로 적극적으로 수용되고 있다는 점이다. 그러나 '무한성' 개념을 변화시키고자 했던 헤겔에서도, 존재는 무와의 공속 속에 남지 못하고 '무한성'으로 전락하고 그래서 존재는 시간과의 공속에 있어서 해명되지 않으며 존재와 사유의 공속 역시 숙고되지 못한다. 바로 이 점에서 오로지 '유한성'을 존재의 본질-현성으로 이해하는 하이데거 사유는 헤겔의 사유와는 분명히 구분되며, 바로 이 점을 분명히 밝혀내는 것이 본 논문의 과제다.

'인식론적인 관점에서 평가함으로써' 자신의 사유와 헤겔의 사유가 가지는 유사성을 충분히 평가하지 못했다는 것이다. 그러나 슈미트의 글과 함께 이 논문은 양자의 유사성과 관련해서는 충분히 설득력 있는 주장을 펼치면서도, 두 '유사한' 존재 사유를 결정적으로 갈라놓는 지점이 어디인가는 밝히지 못한다.

Ⅱ. 하이데거 초기 사유에서의 유한성

1. 초기의 존재 경험: 현존재

(1) 이해된 존재와 존재 이해

존재를 사유한다는 것은 존재자와는 다른 존재를 사유하는 것이어야 한다. 그러나 전통 형이상학이 '존재'를 가장 '보편적'인 것, 그래서 '자명'할 뿐 아니라 '정의될 수 없는' 것(SZ 4-6)으로 보았을 때, 존재를 존재자와 다르게 만드는 그것의 본질-현성이 무엇인가는 더 이상 적절한 방식으로 물어지지 않게 되었다. 왜냐하면 최고의 유개념으로서의 존재는 모든 존재자들에게서 발견되는 '실체적' 본질로서, 존재자들과 마찬가지로 우리의 눈앞에 확고하게 세워져 표상되기 때문이다.

반면 초기 하이데거는 존재를 구체적인 존재자들과의 본질적인 연관 속에 머물게 하면서도 여전히 존재자와는 다른 것이게 하는, 즉 눈앞에 세워진 것이 아니게 하는 그 본질-현성은 무엇인가를 물었다. 이에 대답하기 위해 하이데거는 '존재'라는 개념의 '단일성'(Einheit)이 존재자들이 취하는 상이한 존재 방식들의 '다양함'(Mannigfaltigkeit)과 어떤 관계를 맺는지를 부단히 문제삼는다. '존재'의 의미는 단일한 것이지만, 존재가 존재자와의 관련 속에서 이해되어 하나의 문장에서 표현될 때, 그것은 언제나 '…이다'(ist)의 형태를 지니고 매우 다양한 의미를 갖는다.

그것은 대체로는 '실재성'이나 '본질'을 가리키고, 또는 이러한 것들을 발언하는 '발언이 참임'을 뜻하거나 '진리'를 가리키는 것으로도

범주화될 수 있다. 그런데 이와 같은 '…이다'의 다양한 용례들을 비판적으로 검토해보면, 여기서는 거듭하여 두 가지 구분가능한 존재 방식과 그 존재 방식들 간의 내적 관계가 문제가 된다는 것이 드러난다(GP 4장). 두드러지게 드러나는 두 가지 존재 방식과 이들 간의 내적 관계를 철저히 고찰함으로써 우리는 존재자와의 연관 속에서도 존재자와는 다른 존재의 본질을 숙고하기 위한 통로를 얻을 수 있다.

'…이다'의 용례 분석에서 두드러지는 두 가지 존재 방식 중 첫 번째는, 존재를 '이해하는' 방식으로 있는 존재자의 존재, 즉 '실존'이고, 두 번째는 첫 번째의 존재 방식을 갖지 않는 존재자의 존재, 즉 '눈앞에 있음'(Vorhandensein)이다. '실존'과 '눈앞에 있음'의 구분은 심지어 '신'과 '인간'보다, 또 '주관'과 '객관'보다 존재론적으로 훨씬 더 근원적인 구분이다. 왜냐하면 실존과 눈앞에 있음의 구분은 존재자들의 '존재 구성틀'에서 이루어지는 것이기 때문이다.

'…이다'에서는 언제나 눈앞의 존재자가 하나의 존재자로서 드러나고 있다. 즉 '…이다'에서 '눈앞의 존재자'는 언제나 '존재자로서' 탈은폐되어 있다. 그리고 이렇게 눈앞에 있는 존재자가 그것으로서 탈은폐되어 있다는 사실에는, 그 존재자의 '존재'가 탈은폐되어 있다는 사실이 놓여있다. '…이다'가 말해지는 곳에서 존재는 탈은폐된 존재다. 『칸트와 형이상학의 문제』의 40절과 41절에서 상술된 바에 따르면, 형이상학은 '전체로서의 존재자'(das Seiende im Ganzen)에 대한 물음, 즉 '존재자로서의 존재자'(das Seiende als solches)에 대한 물음을 우선적인 물음으로 이해하지만, 존재자로서의 존재자에 관한 물음에서는 이미 '도대체 무엇이 존재자를 존재자로 규정하는가'가 물어질 수밖에

없다. ‘존재자를 존재자로서’ 파악하기 위해서는, ‘존재로서의 존재’(das Sein als solches)가 먼저 파악되어야 하는 것이다.

> ‘존재자가 무엇인가’라는 물음에는 더 근원적인 물음이, 즉 저 물음 속에서 이미 앞서 이해된 ‘존재가 무엇을 의미하는가’라는 물음이 놓여있다.(KPM 216)

그런데 존재자가 탈은폐되어 있는 곳에서 이처럼 ‘존재’가 탈은폐되어 있는 것이 가능하려면, 이해된 존재자 이외에도 ‘존재를 이해’하는 다른 존재자가 존재를 이해하면서 있어야 한다. 그렇다면 그의 실존에서 존재를 이해하면서 존재를 탈은폐하는(WG 134) 존재자의 존재가 문제가 된다. 존재자가 탈은폐되어 밝혀져 있음과 동시적이면서 이보다 더 근원적인 존재의 탈은폐되어 있음(Enthülltheit, GP 311)을 일어나게 하는 ‘존재 이해’가 문제다.

그래서 존재 이해의 본질이, 즉 실존의 본질이 무엇이기에 여기서 ‘탈은폐함’이 비로소 가능케 되는지가 물을만한 가치가 있는 물음으로서 밝혀진다. 하이데거에서 존재 방식의 다양성을 묶는 단일성에 대한 숙고는 결국, ‘존재 이해’에 대한 숙고가 되는 것이다. 존재를 존재 이해에서 숙고하고, 이를 위해 앞서 존재 이해를 그 본질에서 숙고하는 것이 초기 하이데거의 과제였다. 즉 초기 하이데거에서 존재는 존재 이해 속에서 존재자의 존재로 있는 존재이며, 우리에게는 이제 이런 식으로만 있는 존재의 본질-현성이 어떤 식으로 눈앞에 있음과는 다른지를 드러내는 것이 과제이다.

(2) 현존재

초기 하이데거에게서는 '존재의 의미'가 사유되어야 할 유일한 것이지만 이 존재가 오로지 '이해된 존재'라고 할 때, 그에게서 존재 물음은 불가피하게 이해하는 방식으로 존재하는 존재자인 '현존재'를 물음거리로 삼는 방식으로 이루어진다. 현존재의 존재 방식인 존재 이해에 대한 숙고는, 존재의 본질-현성을 밝혀내는 불가피한 길이다. 하이데거에서 현존재 물음은 단순히 유보적으로 행해진 여러 물음 중의 하나가 아니라, 그의 사유의 지평 안에서는 불가결한 것이었다. 그래서 하이데거는 '존재 일반의 의미 물음'과 관련해서 '현존재가 갖는 우위'(SZ 3-4절)를 주장한다. 존재 의미를 묻는 데 있어 현존재는 다른 존재자들보다 두드러지는 우위를 갖는다.

왜냐하면 현존재의 실존에는 정의상 '존재 이해'가 속해있기 때문이다. 현존재는 정의상 존재를 이해하는 자다. 오로지 이 존재 이해를 바탕으로 해서야 비로소 자기 자신은 물론이고 눈앞의 존재자들과의 모든 행동 관계가 가능한 방식으로, 이 존재자의 존재 구성틀에는 존재 이해가 속한다. 그래서 우리가 '존재 이해'를 문제삼는 한, 이러한 존재 이해를 그 본질적인 존재 구성틀로 하는 존재자인 현존재가 우위를 갖는 것은 자연스러운 일이다(GP 319).[27] 현존재의

[27] 존재 의미의 고찰에서 현존재가 갖는 우위에 관해, 『존재와 시간』 역시 본질적으로 동일한 지점들을 지적한다. 먼저 '현존재'는 그 자체가 존재와 관련하여 규정된 개념이어서, 그것의 존재에 있어 '존재적' 우위를 갖는다. 또 현존재는 그 규정상 이미 '존재를 이해'하고 있어 '존재론적'으로도 우위를 갖는다. 뿐만 아니라 현존재는 그 자신과 함께 현존재적이지 않은 존재자의 존재 역시 이해하므로, 모든 영역 존재론의 존재적, 존재론적 가능조건이다.

우위에 대한 이러한 근거 제시가 말해주듯이, '현존재 분석론'은 단순히 인간이라는 특수한 존재자의 존재에 대한 영역 존재론이 아니라, 모든 다양한 존재 방식의 근본 구조인 '존재 일반'의 의미를 사유하기 위한 '기초 존재론'을 형성한다.

이처럼 현존재 분석론이, 존재 물음에서 현존재가 갖는 우위에 기초한 '기초 존재론'이라는 사실은 이미 잘 알려져 있다. 그러나 그 진술의 참의미는 숙고되지 않는 경우가 많다. 대표적으로, 기초 존재론에서 다루어지는 '현존재'를 규정되지 않은 '인간'과 단순 등치해서는 안 된다는 사실이 간과되는 일이 흔히 일어난다. 『존재와 시간』에서 '현존재' 개념은 실제로 많은 곳에서 사유를 본질로 하는 '인간 존재자'를 가리킨다. 『칸트와 형이상학의 문제』에서도 하이데거는 칸트의 네 가지 근본물음 중에서 마지막 물음인 '인간이란 누구인가'야말로 척도가 되는 물음이라고 말하면서, 이것을 '존재 의미'를 물어 들어가는 자신의 물음에 필적하는 물음으로 이해하고 있다.

그러나 이때의 '인간'은, '존재'의 참된 본질-현성을 망각한 채 존재자를 고찰해왔던 전통 형이상학이 이해한 주관으로서의 인간과는 다르다. '인식'은 그 자체 고립된 채로 존재하는 주관이 자기 외부로 나가 객관과 관계를 맺는 일을 의미하지만, 인간은 자기의 존재를 이와 같은 인식의 방식으로가 아니라 스스로 그것을 '수행하는' 방식으로 '알고' 있다.[28] 하이데거는 이처럼 인식과 '실천'의 이분법에 앞서는 자기 존재에의 앎을 '이해'(Verstehen)라고 부른다.

---

[28] "이해 속에는 실존론적으로 '존재할(존재해 나갈) 수 있음(Sein-können)'으로서의 현존재의 존재양식이 놓여 있다. […] 현존재는 그때마다 그가 [그것으로서] 존재할 수 있는 그것이며, 그의 가능성인 바 그대로다."(SZ 191)

이러한 ‘이해’는 그 자체 인간의 존재 방식이다. 하이데거에서 ‘인간’은 오로지 항상 존재와 관계하면서 존재를 이해하는 자로서, 오로지 ‘존재’를 이해하는 그것의 존재 ‘이해’에서 규정되지만, 현존재는 그 자신 이처럼 자기 자신의 존재를 문제삼고 그것에 태도를 취하는 방식으로 존재한다(SZ 57). 그래서 존재가 문제가 되는 한에서 인간의 규정인 ‘현존재’의 핵심은 존재를 ‘이해하는' 인간의 존재 방식을 뜻하는 ‘실존’이지, 영혼과 신체의 결합이 아니다.

> 인간의 ‘실체’는 영혼과 신체의 결합으로서의 정신이 아니라, **실존**이다. (SZ 157)

실존을 숙고하지 않음으로써 근대 주관주의는 사유를 본질로 하는 주체 또는 자아가 다른 존재자들과 마찬가지로 ‘눈앞에 있다’(Vorhandensein, SZ 66)는 사실을 ‘자명한’ 것으로 취급한다. 여기서는 사유가 ‘있다’(EP 119 참고)는 사실 자체가 물음거리가 되는 일은 일어나지 않는다. 말하자면 ‘인간’을 규정함에 있어 인간의 ‘본질’로서의 사유가 ‘존재와의 공속’에서 사유되어야 한다는 점이 망각되고 있다.

> “나는 생각한다. 그러므로 존재한다”를 가지고 데카르트는 철학에 하나의 새롭고 확고한 지반을 제공할 것을 주장한다. 그러나 이 근본적 단초에도 불구하고 사유의 존재양식, 더 정확하게는 ‘나는 존재한다’(sum)의 존재의미는 무규정적으로 방치되었다.(SZ 33)

그러나 초기 하이데거에게서 현존재가 그 '존재 이해'에서 문제가 되고 있다고 할 때, 여기서 인간은 단순히 그것의 사유할 수 있는 능력에서 고려되고 있는 것이 아니라 그것에 고유한 '실존'에 의해, 즉 스스로의 존재를 문제삼아 존재를 이해하는 그것의 '존재 방식'에서 규정되고 있다. 하이데거는 전통 형이상학과 근대 주관주의가 인간에게 귀속시켜 온 인식 작용을, '현존재의 한 존재 양식'이어서 그 존재적 기초를 '현존재의 존재틀' 속에 가지고 있는 것으로 보았던 것이다(SZ 61). 현존재에 고유한 존재 방식은 명백히 '사유한다'는 것이지만, 현존재는 단순히 그것의 존재론적으로 아직 규정되지 않은 인식에 있어서 규정되기보다는, 이미 '존재와 사유의 공속'에서 규정된다는 점에 주의해야 한다. 존재를 이해한다는 점에서 우위를 갖는 현존재는 오로지 존재와 공속하여 사유하는 방식으로 '있다.'

(3) 현존재와 유한성의 문제

결국 현존재의 존재 이해에서는 존재와 사유가 공속하고, 존재는 오로지 존재 이해와 같은 것을 존재 방식으로 하는 존재자의 이해 속에 '있다'(SZ 244). 그래서 존재의 본질을 묻는 곳에서는 현존재와 별도로 동떨어져 있는 존재가 아니라 '현존재의 본질-현성'이 물어진다. 하이데거는 현존재의 본질-현성을 물음으로써 존재자에서 탈은폐되는 존재를 묻는다 보았고, 이런 방식으로 물음을 전개함으로써 전통 형이상학과는 다른 방식으로 존재의 본질-현성을 숙고할 수 있다고 생각했다.

그렇다면 현존재는 어떤 방식으로 본질-현성하는가? 존재를 이해하는 현존재에서 눈에 띄는 점은 그것이 그때마다 '자기'(Selbst, SZ 156)로서 있을 수밖에 없고, 그것의 실존은 자기의 자기에의 관계라는 사실이다. 현존재에서는 그가 이해하는 존재가 그때마다 그의 것이라는 '각자성'(Jemeinigkeit, SZ 57)이 두드러진다. 그리고 현존재가 이해한 존재가 그때마다 각자의 것이라는 이 사실은 명백히 전통적인 의미에서의 '인간의 유한성'을 상기시킨다. 실제로 초기 하이데거의 존재 물음은 '인간의 유한성'과 밀접히 연관된 물음이다.

'인간의 유한성'을 거론할 때 초기 하이데거는 그것을 우선은 오랫동안 인간에게서 경험되어 온 것과 유사한 의미에서, 즉 인간은 존재자들 한복판에 있는 존재자라는 의미에서 이해하는 듯 보인다. 그러나 하이데거의 관심은 망각되어 온 '존재'를 사유하는 데 있기에, 현존재가 '자기로서' '자기가 아닌 존재자들' 한가운데에 있다는 현사실을 해석하는 방식에서 존재자들을 중심으로 사유하는 데 그쳤던 전통적인 방식을 벗어난다. 현존재가 유한하다면, 이는 그것의 '실존'이 존재 방식으로서 유한하기 때문이다.

> 실존은 존재 이해에 근거해 비로소 존재 방식으로서 유한하고, 유한한 것으로서 가능하다.(KPM 222).

현존재의 존재 혹은 실존은, 단순히 '존재자'인 인간이 다른 존재자들 사이에 있다는 의미에서 유한한 것이 아니다. 현존재 실존의 유한성은 오로지 '존재를 이해한다'는 그것의 존재 방식에서 해명되어야

한다. 인간의 유한성은 현존재가 존재를 이해한다는 말의 참 의미를 고찰하는 방식으로만 해명되어야 한다.

물론 이와 같은 진술의 참 의미는 좀 더 상술되어야 하고, 이것이 이 장의 과제이기도 하다. 다만 여기서는 초기 하이데거가 주된 대화 상대로 삼았던 칸트를 끌어들여 하이데거가 사유하고자 했던 '현존재의 유한성'이 전통적인 '인간의 유한성'과 어떻게 다른지를 부정적 진술에서나마 간단히 짚어두기로 하자. 칸트는 전통적인 '유한성-무한성의 이분법'을 견지했고, 인간이 신적 직관(神的)과 전적으로 동일한 의미에서 존재자 자체를 창조하지는 못한다는 점에서 유한하다는 것을 인정하여 인간 이성의 한계를 분명히 했다. 그러나 하이데거는 이 이분법을 의심스러운 것으로 만든다. 그는 칸트의 비판론에서 '상상력'을 주요 개념으로 읽어내어 이것의 '창조력'을 강조함으로써, 유한자로서의 인간이 존재론적 사태에서는 어떤 '무한성'을 가지고 있다는 것, 즉 다른 존재자들과는 달리 '존재를 이해하는' 그것의 존재 방식에서 존재자를 비로소 현존하게 하는 무한성과 이미 모종의 관계를 맺고 있다는 점(KPM 252)을 지적한다. 하이데거는 인간의 유한성이 문젯거리임을 인정할 때 우선은 칸트의 유한-무한의 이분법을 받아들여 논의를 전개하지만, 인간이 그 '실존'에 있어 숙고될 때는 통상적인 유한성과 무한성의 이분법 자체가 문제가 된다는 것을 드러내는 것이다.

하이데거는 현존재로서의 인간을 그 존재, 즉 '실존'에서 숙고했고, 더 이상 전통적이지 않은 의미에서 인간이 유한하다 보았다. 그래서 '인간의 유한성'은 단순히 신의 완전성에 대립되는 '인간의 불완전성'과는 구분될 수 있고 되어야 한다. 그는 "인간의

불완전성(Unvollkommenheit)은 '인간의 유한성'의 사실적 결과일 수는 있어도 유한성의 '본질'과는 거리가 멀다"(KPM 213)고 말한다. 초기 하이데거가 숙고한 '현존재의 유한성'은 종종 통상적 의미에서의 '인간의 유한성'과 혼동되지만, '현존재의 유한성'은 인간의 신체에 속한 시·공간적 한정이나, 영혼에 속한 인식과 판단 능력의 한계와 같은 것을 의미하지 않는다. 그래서 이후에 하이데거는 '인간의 유한성'이라는 표현이 불러일으키는 오해를 염두에 두고, 현존재의 유한성은 인간의 유한성과 동일한 것이 아니라고(WG 175 주석) 말하기까지 한다.

여기서 우리는 하이데거가 숙고하고자 했던 것이 존재를 이해하는 인간 안에서 발견되는, 그러나 통상적인 의미에서의 한정된 존재자의 특성이기보다는 '존재를 이해하는' 그 '본질-현성'에 속하는 유한성이라는 것을 알 수 있다. 즉 현존재의 유한성은 그때마다 존재를 '이해하는' 방식으로 '존재하는' 존재자에게서 확인되는 그 실존의 유한성을 의미한다.

우리는 이제 하이데거 초기 숙고가 어떤 식으로 현존재의 유한성의 사유인지를 밝히게 된다. 이를 위해 여기서는 먼저 하이데거가 현존재에게서 존재자로 탈은폐되어 있는 존재자의 현존을 해명하기 위해 '세계' 개념을 요구한다는 것을 살펴보고, 이 세계가 오로지 현존재의 '초월'에서만 해명되며, 그때마다의 '존재와 사유의 공속'의 사건인 이 초월은 오로지 '존재와 무의 공속'에 의해 가능하게 된다는 것을 해명하게 된다. 이로써 존재 물음을 위해 '불가피하게' 현존재를 물음거리로 삼았던 하이데거의 초기 사유가 '현존재의 유한성'의 사유라는 것을 분명히 하고자 한다.

2. 존재자의 현존: 세계

(1) 존재와 세계

그 존재에서 숙고될 때 현존재는 인간 존재자에 대한 전통적 규정인 '주관'과는 구분된다고 했다. 그렇다면 현존재가 그때마다 '자기'(Selbst)로서 있으면서 관계맺는 다른 '존재자들' 역시 단순한 '객관'과는 다르다. '자기'와 '자기가 아닌 존재자'는 존재자로서 서로 외적인 관계를 맺기보다는 그들의 존재에 있어 내적인 연관을 맺고 있기 때문이다. 이러한 주장의 의미를 드러내기 위해서는 현존재의 '자기'가 무엇인지가 먼저 규정되어야 하겠다.

하이데거에게서 현존재는 실존에 있어서 고찰되고 있는 바, 주관의 '존재 양식'(SZ 81)이야말로 문제거리이다. 그래서 현존재의 '자기'라는 것 역시 오로지 그것의 존재 방식으로부터 이해될 수밖에 없다. 내가 누구인가는, 오로지 내가 어떻게 존재하고 있는가로부터 규정될 수 있을 뿐이다.

> 현존재의 '본질'은 그의 실존에 근거한다. '자아'가 현존재의 한 본질-현성적 규정성이라면, 그 규정성은 실존론적으로 해석되어야 한다. […] '자기'라는 것은 '단지' 이 존재자의 한 존재 방식으로부터 이해되어야 한다.(SZ 156-7)

이처럼 실존에 있어 존재론적으로 고찰된 현존재에서 두드러지는 사실은, '자기'의 '자립성'(Ständigkeit des Selbst, SZ 156, 427)은

‘실체성’(Substanzialiät)과는 대비된다는 점이다. 하이데거가 언급하는 바에 따르면, 고대 이래로 ‘존재’는 ‘실체성’의 이념 하에서 이해되었고, 실체의 실체성을 성격짓는 ‘부단한 머무름’(ständiger Verbleib)이야말로 존재에 ‘보편성’을 부여한다(SZ 125). 반면 현존재의 존재는 실체의 실체성과는 거리가 멀다.

왜냐하면 실체성은 다른 것들과의 구분을 전제로만 성립하는 것이지만, 현존재는 그때마다 연관을 맺고 있는 다른 존재자들에 입각해서 비로소 자기의 존재를 이해하기(SZ 22) 때문이다. 달리 말해, 다른 존재자들과의 연관이 각각의 현존재의 자기를 구성하기 때문이다. 오히려 인간을 그의 ‘존재’에 있어서, 즉 ‘실존’에 있어서 해명할 때, 한 인간에게 다른 존재자들은 ‘자기’로부터 분리되어 존재하지 않는다. ‘자기’가 ‘존재 방식’이라고 할 때, 이 존재 방식, 즉 실존은 오로지 그때마다 실존이 ‘다른 존재자들’에 대해 취하는 태도에 다름 아니다. 자기의 개별성, 즉 유일무이함은 ‘다른 존재자들’에 대한 태도(Verhalten)의 고유함으로부터만 결정된다.

그리고 이처럼 자기가 자기가 아닌 존재자들에 대한 태도에서 결정되는 한 내가 아닌 존재자들 역시 그 실체성에 있어서가 아니라 그 ‘존재’에 있어서(GBM 482) 숙고되어야 한다. 존재자는 객관으로서 다루어져서는 안 되고, 객관과 관련해서도 ‘객관의 존재’가 물어져야 한다. ‘존재’를 물음거리로 삼는 것을 망각하는 한, ‘존재자들’은 주관의 인식에 걸맞은 방식으로 이해될 뿐이다. 좀 더 정확히 말하자면 주관의 인식이 전제하는 ‘존재 해석’에 맞는 방식으로 이해될 뿐이다. 데카르트가 수학적 인식을 인식의 모범으로 삼았을 때, 본래적인

존재자란 수학적 인식에 의해 접근 가능한 존재자일 수밖에 없다. 그러나 존재가 물어지는 곳에서는 자기와 다른 존재자들의 존재에서의 '연관 맺음'이 사유된다.

이 존재 연관을 하이데거는 자기가 그 안에 존재하면서 다른 존재자들을 만나는 '세계' 개념을 통해 새로이 사유한다. 그래서 초기 하이데거에서 존재자의 현존을 해명하는 데에는 '세계' 개념이 결정적으로 중요하다. 하이데거는 주체와 객체의 존재를 사유하지 못함을 다른 말로는, '세계' 현상을 물음으로서 견지하지 못함(SZ 19-21절 참고)으로서 규정하고 있다. 존재자를 실체로서 이해하기를 고집하는 한, '세계'란 실체로서의 존재자들의 '총계'(Summe, SZ 324, Totalität, WG 148, Allheit, WG 141)에 다름 아닌 것으로 해석되고, 이것은 다시 물어질 필요가 없는 것으로 이해된다.

> 실체성의 개념 속에 숨겨져 있는 존재의 특정한 이념에 입각해서, 또 존재자를 그렇게 인식하는 의식의 이념에 입각해서, '세계'에 그 세계의 존재가 부과되는 것이다. 데카르트는 세계내부적 존재자의 존재 양식을 이 세계내부적 존재자로부터 제시하지 않고, 그 근원이 밝혀지지 않고 그 진리가 입증되지 않은 존재 이념(존재=지속적으로 눈앞에 드러나 있음(ständige Vorhandenheit))에 근거해서 세계에 그 '본래적' 존재를 앞서 지정해버린다.(SZ 128)

그러나 세계란 눈앞의 존재자들의 총합, 즉 자연사물들의 총계가

아니다(GP 420). 오히려 하이데거는 존재자 전체를 '총계성'(Totalität)에 있어 파악하는 것은 '불가능'하다고 말한다. 물론 세계가 '전체성'(Ganzheit)에서만 파악된다는 데에는 이론의 여지가 없다. 현존재는 항상 존재자의 존재와 내적 관계를 맺는 방식으로 있고, 이때 결코 특정한 '하나의' 존재자와만 관계 맺지 않는다. 각각의 존재자들은 결코 하나 하나 고립되어 파악되지 않으며, 오히려 모두가 다른 것들과의 연관 속에서 비로소 저마다의 자리를 가진다. 그래서 하나의 존재자는 항상 어떤 전체적인 맥락 속에서, 말하자면 그 안에서 비로소 그것의 의미가 결정되는 그러한 '전체적인 구조' 속에서 발견된다.

그러나 존재자를 중심으로 한 개념인 '총계'는, 존재를 중심으로 한 개념인 '전체'(Ganze)와 다르다(SZ 324). 전체성은 존재와 관련된 개념이기에 단순히 존재자의 양적인 총괄을 통해 확보되는 것이 아니다. 하이데거는 세계를 존재 연관의 '전체성'에서 파악하고자 했고, 그래서 이런 의미에서 이해된 세계는 존재자들이 전체 안에서 '있는' 방식(WG 142)이다. 그리고 존재자들이 그 안에서 발견되는 전체의 전체성은 무한자의 불편부당함이 아니라 오히려 각자의 자기의 자기성에서 형성된다.

세계가 각자의 자기의 자기성에서 형성된다는 말의 의미를 명료하게 드러내기 위해, '도구'로서[29] 만나지는 존재자를 다루고 있는 상황, 예를 들어 내가 벽에 못을 박고 있는 상황을 떠올려보자. 내가 망치를 들어

[29] 환경 속에서 만나지는 존재자의 존재론적 구조, 말하자면 어떤 쓸모를 가진 도구들이 적재 전체성 속에서 발견된다는 사실은, 그 자체로 우리가 존재자를 만나는 유일한 방식을 완전히 드러내는 것은 아니다. 이는 "'세계현상'을 일차적으로 특징짓는 작업에서 이 현상의 분석으로 나아가 세계의 초월적 문제를 준비"하기 위해 도입된 것이다(SZ 14-24절, WG 155).

못을 박을 때, 이 망치와 못은 하나의 '도구'로서 다루어지며 이때 망치는 다시금 벽에 못을 박기 위한 것이고 벽에 박힌 못은 달력을 걸기 위한 것이다. 또 달력은 날짜라는 사회에서 통용되는 체계를 기억하고 지키기 위한 것이며 양력의 체계는 질서 잡힌 사회를 위한 것이다. 그것을 감싸는 '전체적인 맥락' 속에서 모든 도구 존재자들은 나의 존재와 관련해 나름의 '쓰임새'를 부여 받고 이 쓰임새는 끝없는 연쇄연관을 이루어 최종적으로는 "사용사태 전체성"(Bewandtnisganzheit, EP 76)을 형성한다.

> 엄밀히 말해 단독적인 도구는 존재하지 않는다. 도구의 존재에는 그때마다 언제나 도구 전체(ein Zeugganzes)가 속해 있고, 이 도구 전체 속에서 도구는 바로 그 도구로서 있을 수 있다.(SZ 92)

이때 사용사태 전체성인 세계가 전체성으로서 개별적인 존재자들이 어떤 식으로 '있을' 수 있는가를 '앞서' 결정한다. 그런데 이런 식으로 이해된 세계 개념에서는 최종적으로 저 사용 사태 전체성의 중심이 되는 의미중심(Worumwillen)이 문제가 된다. 존재자의 의미(Bedeutung) 혹은 존재자들이 전체 연관 속에서 갖는 제 자리를 지정하는 이 전체성의 구조는 언제나, 자기의 존재를 이해하는 어떤 자의 것이다. 즉 세계는 처음부터 언제나 이미 어떤 현존재의 것, '나의 세계'(SZ 158)이다. 우리는 항상 존재를 이해하는 나를 '중심으로'[30] 짜인 '전체성'

[30] 현존재의 '자기중심성'은 유아론적 이기주의와는 다르다. "현존재 자신이 그 자신이 자기성을 통해 규정되기 때문에만, 나의-자기는 너의-자기에 대해 태도를 취할 수 있다."(WG 157) 하이데거는 타인 혹은 타자와 분리된 자기를 규명하는 데 관심을

안에서 존재자들에 대해 태도를 취한다.

여기서 각각의 세계는 존재를 이해하는 자기인 각자의 현존재에 연관적이다. 하나의 세계가 개시되는 곳에서는 반드시 하나의 현존재 역시 함께 발견된다(PGZ 350). 이처럼 세계의 전체성은 오로지 현존재를 중심으로만 짜이고, 그래서 세계는 본질적으로 '현존재 관련적'(WG 157)이다. 세계는 '인간 실존의 특정한 근본 양상'(WG 143) 혹은 '인간의 한 성격'(SZ 87)으로서 실로 인간의 존재 방식에 귀속하는 것이다. 그래서 이 세계의 변형인, '세계적'이라는 표현은 실은 '인간의 존재 양식'을 가리키는 말이다. 세계 이해는 본질적으로 '자기' 이해이며, 또 자기 이해는 곧 현존재 이해이다(GP 420). 존재자의 현존을 세계를 통해 해명하는 우리는 다른 존재자들과 이미 연관 속으로 들어서 있는 자기인 현존재의 실존이 문제가 되는 자리에 이른다. 이제까지 언급된 세계의 세계성에 대해서는 그래서 다음과 같이 정리가 가능하다.

> 첫째, 세계는 존재자 자체보다는 오히려 존재자의 **존재의 방식**(ein *Wie des Seins*)을 의미한다. 둘째, 이 방식이 **전체 안에서의** 존재자를 규정한다. 이 방식은 근본적으로 [모든 방식 일반의] 한계와 척도로서 모든 각각의 방식 일반을 가능케 한다. 셋째, 전체 안에서의 이 방식은 어떤 식으로 **선행적**이다. 넷째, 전체 안에서의 이 선행적 방식은 그 자체가 인간 **현존재에 대해 상관적**이다. 따라서 비록 세계가 현존재까지를 포함한 모든

가졌다기보다는 오히려 타인 혹은 타자와 그때마다 관계맺는 방식으로만 있는 자기의 구조가 무엇인가를 규명하는 데 관심을 가졌었다.

존재자를 전체적으로 포괄한다고 할지라도, 세계는 실로 인간 현존재에게 귀속한다.(WG 143)

(2) 세계의 현존재 관련성

우리는 존재 물음을 묻는 하이데거에게서 존재자의 현존을 숙고하기 위해서는 세계 개념이 요구되고 나아가 이 세계가 현존재에 귀속함을 살펴보았다. 여기서는 존재자의 물음을 현존재의 실존에 대한 물음으로 전환하는 일이 이루어졌다. 이와 같은 전환을 정당화하기 위해, '세계 형성'(Weltbildung)이 인간 현존재의 본질에 속한다는 말의 의미를 좀 더 깊이 살펴보자. 이를 위해, 『형이상학의 근본개념들』에서 하이데거가 취한 전략을 따라, 인간과 달리 동물의 존재 방식은 '세계 빈곤'(Weltarmut)과 연관되어 있음을 먼저 간략히 언급하기로 한다. '인간만이 세계를 가진다'는 믿음은 그 자체로 의심 없이 받아들일 수 있는 주장은 아니지만, 하이데거는 치밀하고 설득력 있는 논의를 통해 이러한 주장을 펼친다.

동물도 주위의 다른 존재자들과 관련을 맺는다. 도마뱀은 따뜻한 돌 위로 기어올라 햇볕을 쬐어 몸을 말릴 수 있고, 벌은 꽃에 내려앉아 꿀을 빨아들인 뒤 벌통으로 돌아올 수 있다. 그런데도 동물에게 세계가 '빈곤하다'고 말한다면, 우리는 그때 우리 '인간 자신의 본질'로부터 일종의 비교를 수행하고 있는 셈이다. 그렇다면 이때 우리가 비교의 기준으로 염두에 두고 있는 인간 자신의 본질이란 어떠한 것인가?

인간의 자기가 자기와 맺는 관계는 동물의 자신이 자신과 맺는 관계와는 엄연히 다르다. 왜냐하면 우리는 앞서 자기성이 다른

‘존재자’에 대한 태도에서 결정됨을 보았지만, 동물은 존재자를 ‘존재자로서’(als das Seiende) 파악해낼 수가 없기 때문이다. 동물들은 명백히 다른 존재자들에 어떤 식으로든 접근하고 그것들과 관계맺지만, 그러나 그 관계맺음에서 다른 존재자들을 존재자들‘로서’(als) 파악하지는 못한다. 동물들은 자신으로 존재하는 그 방식에서 그저 ‘충동’이 앞서 형성해놓은 포위에 ‘압도되어’ 이끌린다는 의미에서 ‘얼빠져 있을’ 뿐이다(Benommenheit, GBM 360). 동물들은 얼빠져 댓거리할 뿐이므로, 그가 다른 존재자로서의 존재자에로 자신을 ‘개입시킬’(einlassen) 수 있는 가능성을 원칙적으로 가지고 있지 않다(GBM 361).

예를 들어 벌은 꽃에 내려앉아 꿀을 빨아들이다가 배가 차면 꿀을 빨기를 멈추고 날아오른다. 그러나 벌의 꽁지를 떼어내면 그 벌은 계속해서 꿀을 빨아들이는 데 몰두한다. 왜냐하면 그 벌에게는 꿀을 꿀‘로서’ 받아들일 가능성이 처음부터 없기 때문이다. 꿀을 꿀‘로서’ 받아들이는 것이 불가능하기 때문에 꿀벌은 꿀을 스스로 빨아들여 당분간 배 속에 저장했다가 벌통으로 돌아가 쏟아내게 될 그런 식량으로 다룰 수가 없고, 그저 배에서 신경반응이 올 때까지 자신이 무엇을 하는지 알지 못하고 충동에 따라 꿀을 빨아들이는 행동을 계속할 뿐이다.

하이데거가 인간만이 세계를 갖는다고 말할 때, 그는 인간에게만 존재자가 존재자‘로서’ 즉 ‘존재자 그 자체’(Seiendes als solches)로서 개시되어 있음을 지적하고 있다. 하이데거는 현존재에게서야 비로소 존재자는 ‘닫혀 있어 숨겨져 있음’(GBM 405)에서 벗어나와 ‘존재자로서’ 개시된다는 사실을 강조한다. 현존재에서 존재자로서의 존재자의

‘개시’가 일어나는 일이 가능한 것은 현존재가 개시하는 자로서 있기 때문이다. 존재자의 한복판에서(inmitten) 어떤 정황 속에 있으면서(befindlich) 자기의 편에서 존재자들에 태도를 취하는 인간 존재자는 여타의 존재자가 항상 전체 안에서 그것으로서 ‘드러나도록 하는’ 방식으로 실존한다(WG 156). 다시 말해, 은폐되어 있던 존재자가 탈은폐에로 들어서서 비로소 존재자‘로서’ 있게 되는 일이 일어날 때, 거기에는 항상 ‘존재자를 존재하게 함’이 함께 일어나고 있다. 존재자를 존재하게 함, 개시함으로서의 현존재는 개시하면서 이미 존재자에 ‘참여’하고 있다(EP 106).

이처럼 인간에게는 ‘자기’와 함께, 이 자기가 그것의 존재자임에 이미 참여하고 있는 존재자들이 존재자로서 탈은폐되지만 동물에서는 그렇지가 않다면, 이는 존재자로서의 존재자의 탈은폐가 탈은폐되는 ‘존재자’가 아니라 ‘인간 자신의’ 본질에 속하기 때문이다.

> 비은폐성은 본질에 따라 현존재, 즉 각각의 현존재 자신에 속한다. 반면 눈앞의 것은 그 자체로는 필연적으로 비은폐되어 있는 것이 아니다. 비은폐성은 [별개의 것으로서] 눈앞의 것에 다만 건네질 뿐이다. 눈앞의 것은 비은폐될 수도 있지만, 반드시 그럴 필요는 없다. 반대로 현존재에게는 필연적으로 눈앞의 것이 비은폐되어 있다는 사실이 속한다.(EP 113)

이처럼 단순히 세계를 가지고 있을 뿐 아니라, 그 구조상 스스로 그가 그 안에서 존재하는 ‘현’(Da)을, 즉 그의 ‘세계’를 형성하면서 있을

수밖에 없는 인간의 이러한 있음의 방식을 하이데거는 '현존재'(Dasein)라 부른다. 그래서 '현존재'는 그 규정상, 자기와 세계의 이중적 '개시성'으로서 존재한다. 달리 말해 '개시성'으로서의 현존재는 '세계-내-존재'여서, 현존재의 구조에는 본질적으로 자기와 세계가 함께, 그것도 그것들이 그때마다 '하나'의 고유성을 형성하는 방식으로 속한다.[31]

> '현'(Da)이라는 표현은 본질적으로 '개시성'(Erschlossenheit)을 의미한다. 이 개시성으로 인해 이 존재자는 세계의 현-존재(Da-sein)와 하나가 되어 자기 자신으로 '현' 존재한다. […] 그의 '현'으로 있는 방식으로 **존재한다**는 것(daß es *ist* in der Weise, sein Da zu sein)이 현존재의 구조에 속한다.(SZ 176-177)
>
> 자기와 세계가 하나의 존재자, 즉 현존재에 공속해 있다. […] 자기와 세계는 세계-내-존재의 구조의 단일성 속에 있는 현존재 자체의 근본규정이다.(GP 422)

(3) 세계 물음에서 현존재 존재론으로

현존재가 그때마다 자기의 세계를 형성하면서 그 안에 머묾을 의미하는 '세계-내-존재'에서는 '자기'뿐 아니라 '세계'가 공속하여 함께

---

[31] 이러한 사실은, 우리의 '근본기분'(Grundstimmung)이 잘 보여준다. 하이데거는 기분들 중에서도 우리가 '세계를 형성'한다는 것을 보여주는 그러한 기분들을 언급하고 분석한다(GBM 411 참고). 『존재와 시간』에서의 불안(Angst)이나 『형이상학의 근본개념들』에서의 깊은 권태(Langweile), 『철학에의 기여』에서의 경악(Schrecken), 수줍어함(Scheu)과 삼감(Verhaltenheit) 등의 기분에서는 일상적으로 우리가 경험하는 다른 기분들에서와는 달리, 세계 전체가 문제거리가 된다.

개시된다. 초기 하이데거에서 존재자가 그 안에서 현존하는 세계는 현존재의 세계-내-존재에서 해명된다. 존재자의 현존에 대한 고찰이 현존재의 세계-내-존재라는 독특한 실존 방식에 대한 해명을 요구하게 되었다. 현존재가 세계-내-존재한다는 진술, 즉 현존재에서 '자기'와 '세계'가 함께 '현-존재한다'는 진술이 말하고자 하는 바는 칸트와의 비교에서 조금 더 분명히 드러낼 수 있다. 그래서 여기서는 칸트가 '세계'를 어떻게 이해했는지를 간단히 언급하고 이에 대한 하이데거의 비판을 살펴보기로 한다.[32]

하이데거의 사유는 칸트의 초월론적 관념론과 유사해 보인다.[33]

---

[32] 하이데거의 초기 사유를 칸트와 독일 관념론, 헤겔의 사유와 비교함으로써, 초기 하이데거의 관심이 세계의 '세계성'과 그것의 '지평'으로서의 '시간성'을 통해, 현존재의 '유한성'을 해명하는 데 있었음을 보여주는 흥미로운 논문으로, John G. Sallis, "World, Finitude and Temporality in the Philosophy of Martin Heidegger"(*Philosophy Today 9:1*, 1965, pp. 40-52)를 참고하라. 이 논문에 따르면 칸트는 초월의 선험적 개시에서 대상의 대상성을 결정하는 요소를 규명하면서 대상의 구성을 가능케 하는 '지평적' 요소를 고려하지 않고, 존재자를 우선적으로 눈앞의 존재자로 이해하는 데서 그쳐, 사실상 '세계성'의 문제의식을 결여하고 있다고 말한다. 헤겔에서는 변증법적 지양을 통해 세계가 더 이상 바깥에 남지 않는 완전한 내재성에 도달하도록 되어 있는 정신이 상정되기에 여기서도 세계성은 지양되어야 할 것이다. 그러나 하이데거의 사유에서는 현존재는 실존하는 자로서 언제나 자기 밖에 머무르고 이러한 일은 다름 아닌 근원적인 자기 밖에 머무름인 시간성에 근거한다. 여기서 세계는 시간화로서의 현존재에 고유한 외재성으로 이해된다. 덧붙여 말하자면, 여기서 '지평'은, '가능케 하는 바탕'의 의미와 '둘러싸 폐쇄함'의 의미를 동시에 갖는다. 왜냐하면 존재자가 존재자로서 드러나는 것은 하나의 전체성에 둘러싸임으로써 비로소 그것으로서 가능하게 될 때의 일이기 때문이다.

[33] 하이데거 자신이 스스로의 사유를 양자로부터 구분했음에도 불구하고, 하이데거의 사유가 '실재론'인가 '관념론'인가에 관한 논쟁은 여전히 활발하다. 예를 들어, 영미권 학자들의 논문을 중심으로 편집된 Mark Wrathall(ed), *Heidegger Reexamined: Heidegger and Contemporary Philosophy* (Routledge, 2002)나 Hubert Dreyfus(ed.), *Heidegger reexamined* (Routledge, 2002)에 수록된 상당수의 논문들이 하이데거의 초기 사유를 중심으로 하이데거와 실재론-관념론 논쟁을 연결시키고 있다. 그러나 본 논문에서는 이에 관한 상세한 논의는 생략하기로 한다. 다만, 실재론-관념론의 입장은 궁극적으로, '자기'와 그 '외부'를 분리된 것으로 전제하고 양자 중의 하나를 강조하는 데 그칠 뿐이라는 점을 지적해두고자 한다. 하이데거에게서 현존재의 실존은 '자기의

기본적으로 칸트의 초월론적 철학은 전통적인 진리의 개념을 전복하고 이로써, 데카르트 이후, 즉 주관이 스스로를 사유와 대상 존재의 근거로 놓기 시작한 이후 부각되었던 '주관과 객관의 분리'라는 문제를 나름의 방식으로 해소한다는 점에서 독특하다. 칸트에서는 '존재자'가 단순히 지각 가능한 것으로 취급되지 않는다. 오히려 '지각'이 존재자의 '현실성'(Wirklichkeit)을 구성한다.[34] 초월론적 주관은, 그 자체가 '인식의 성립조건'인 동시에 '대상의 성립조건'이다. 여기서 인식된 것으로서의 대상은 주관의 초월에 의해 비로소 성립된 것이므로 '주관적'이지만, 동시에 이 주관의 초월이 대상의 대상성을 구성하므로, '객관적'이라고 말해도 좋은 것이다. 그래서 칸트에게서 인식론은 존재론이고, 존재론은 인식론이다. 그에게서 전통적인 인식론과 존재론의 경계는 무너지고, '진리' 자체가 주관을 중심으로 새로이 규정된다.

> **경험** 일반의 **가능** 조건들은 동시에 **경험의 대상들의 가능** 조건들이다.(KrV A158=B197)

하이데거 역시 '대상과 인식'의 관계 설정에 있어 칸트적 '초월론'의 입장을 취하는 듯 보인다. 세계의 현상이 현존재의 실존으로부터 해명되는 한, 하이데거에서 존재론과 인식론의 일치를 사유했고

자기에 대한 관계'인 동시에 '자기의 세계에 대한 관계'이다. 왜냐하면 하이데거는 현존재의 실존을 '존재와 사유의 공속의 일어남'으로 보고 있기 때문이다.

[34] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, R. Schmidt(hg), Hamburg, 1956, B273. 아래에서는 'KrV'로 표기한다.

주관성으로부터 객관성을 해명했던 칸트의 흔적이 발견된다는 주장을 전적으로 부정하기는 어렵다. 그러나 '세계'가 '세계-내-존재'인 현존재의 존재 구조에 속한다고 말하고 이 세계 개념을 고찰했을 때, 하이데거는 이미 칸트의 초월론과는 구분되는 존재론의 길을 걷는다. 이 사실은 두 사상가의 '세계' 개념 자체의 차이가 증명해 준다. 여전히 자아를 '존재자'로서 해석한 칸트의 '세계' 개념은, 전체성의 측면에서 통상적인 의미의 무한성을 가지면서 동시에 각자의 것이라는 측면에서 유한한, 세계의 '이중적 면모'를 자아의 실존과 연결해 해명하지 못한다.

칸트가 신적(神的)인 직관의 대상인 '물 자체'와, 그 선험적이고 보편적인 형식에도 불구하고 항상 유한하게 있는 직관(즉 받아들이는 수용활동)에 의해 비로소 접근 가능하게 되는 '대상' 혹은 '현상들'을 구분한다는 것은 잘 알려져 있다. 즉 물 자체는 '신의 절대적 직관'에, 현상은 '인간의 유한한 직관'에 연관된 것이다. 물 자체와 현상의 영역을 가르는 구분을 받아들일 때, 개별적인 것들을 묶는 '통일성' 역시 두 가지 방식으로 구분된다. 먼저, 우리의 인식 내부에서 발견되는 현상들은 명백히 어떤 통일성 속에 있는 것이지만, 이때의 통일성은 사실상 그 대상에 적용된 유한한 시공간에 묶인 것으로서 항상 제약되어 있고 원칙적으로 불완전하다. 반면 이러한 다양한 현상들이 모두 유한한 시공간의 제약을 넘어 완전히 통일된 상태를 우리는 표상할 수 있다.

후자의 의미에서 '통일성'(Einheit)은 항상 제약된 것만을 표상하는 우리 인식의 형상 안으로는 기투될 수가 없기 때문에 결코 직접적으로는 '직관 가능한 것'에 연관될 수 없다. 그러나 현상들처럼 제약되지 않았으면서도 제약들의 총계성을 비로소 가능하게 하는 무제약자,

이러한 전체성의 표상은 선험적으로 '필연적인' 것이다. 칸트는 현상들의 통일에 대한 전체성의 표상을 비롯한, 선험적으로 필연적인 이러한 종류의 전체성에 대한 표상들을 '초월론적 이상'(KrV A572=B600 주)이라 부르고, '세계'를 이 이념들의 하나로서 언급한다.

그런데, 이러한 '세계' 개념에서는 무한성[35]과 유한성의 결합이 새삼 문제가 된다. 칸트 역시 이러한 사실을 자각하고 있었던 것으로 보인다. 그래서 그는 '세계'를 이념들의 하나로서 언급하면서도, 동시에 이 세계 개념은 '경험'의 가능성과 초월론적 이상 '사이에' 존립하는(WG 152) 것임을 지적한다. 칸트는 이성의 이율배반을 언급하면서, '무한한 세계'란 경험되는 것의 특성과 경험되지 않는 것으로서의 특징을 동시에 가진 것으로 이미 모순된 개념이라고 지적한다. 한편으로 세계가 조건지워지지 않은 무제약자로 남을 수 있는 것은, 그것이 조건지워진 대상이 아니라 유한한 것들을 조건짓는 전체성이기 때문이기는 하다. 그러나 다른 한편, 세계가 세계이려면, 세계는 아무튼 경험되어야만 한다.

이념으로서의 세계 개념은 **무제약적** 총계성의 표상이다.

---

[35] 초월론적 이상으로서의 세계의 기술에서 드러나는 바에 따르면, '세계'는 한편으로 우선 유한자의 직관을 가능케 하는 원리이자 근거로서 '질적 무한성'(형이상학적 무한성)인 동시에, 다른 한편으로 '모든 존재자'를 포함하는 총계로서의 '양적 무한성'(수학적 무한성)이기도 하다. 칸트에게는 '창조된 것 전체'(universum creaturarum, EP 297)라는 의미에서의 세계 개념이 여전히 남아있는 것이다. 두 무한성의 구분을 간략히 설명하고, 칸트의 무한성 개념이 '수학적 무한성' 개념을 포함하는 것임을, 즉 '총계성'의 성격을 갖는 것임을 잘 지적한 글로, A.W. Moore, "Aspects of the Infinite in Kant"(*Mind, New Series*, Vol. 97, No. 386, Oxford University, 1988, pp. 205-223)를 참고하라. 그러나 본 논문에서는 논의를 간략하게 하기 위해, 칸트의 세계 개념과 관련해서는 '질적 무한성'에 주목한다.

그럼에도 불구하고 그 개념은, 그 안에서 사유된 총계성이 현상들에, 다시 말해 **유한한** 인식의 가능적 대상에 여전히 연관되어 있는 한, '단적이며 **본래적인** 무제약자'를 표상하지는 못한다(WG 152).

이와 같은 나름의 방식으로 칸트도 '세계'는 유한성과 무한성의 결합의 장소인 인간의 '경험'과 독특한 방식으로 연관된 것임을, 그래서 '인간의 본질'과 상세한 숙고를 필요로 하는 깊은 연관을 맺고 있는 것임을 지적한 셈이다. 그러나 칸트는 이러한 고찰에 그쳤을 뿐 세계가 그것의 개념이 문제되는 곳에서 함께 발견되는 인간과는 어떻게 연관되는지, 또한 인간 현존재의 본질이 어떠한 것이기에 그와 같은 연관이 가능한지를 묻지는 못했다(EP 298).

하이데거는 우리가 어떤 식으로든 '전체적으로' 드러나 있는 존재자의 한가운데에서 우리 자신을 발견하고 있다는 것은 확실하다(WM 110)고 말한다. 인간 현존재는, 즉 존재자의 한복판에서 어떤 정황 속에 있으면서 존재자에 대해 태도를 취하는 존재자는, 이미 언제나 존재자가 항상 '전체' 안에서 드러나는 방식으로 실존하고 있다. 물론 이때 '전체성'이 현존재에 귀속된다는 사실은 은닉될 수 있고, 또한 드러난 존재자의 전체가 그것의 독특한 연관들, 영역들, 층들에 있어 고유하게 파악되거나 그야말로 완전히 천착되지 않을 수 있다. 그래도 여전히 '전체성은 이해된다.' 현존재의 이해에서 자기와 세계의 이중적 개시성의 전체성이 형성되는 것이다. 그러나 칸트는 이 '전체성'을 현존재의 '존재'에, 그것의 '실존'에 입각해 해명하지는 못했다.

칸트는 존재론과 인식론을 일치시키고 이성의 한계를 고찰함으로써

‘자아’에 대한 주목을 합당하게 끌어내었음에도 불구하고, ‘자아’를 진정한 ‘실존론적’ 문제로서 제기하지 못했다. 존재론과 인식론의 일치가 ‘어떻게’ 가능한가를 해명하는 과정에서 마땅히 물어져야 할 현존재의 존재 또는 실존을 묻지 못했기 때문이다. 칸트는 인간의 실존의 본질-현성을 숙고하지는 못함으로써, ‘세계’가 본래 있는 것이 아니고 현존재에서 비로소 ‘세계화’하는 것임(WG 164)을 철저히 해명해내지 못했다. 그는 ‘나는 어떤 것을 생각한다’를 가능케 하는 ‘전제’로서의 ‘세계’의 현상이 ‘세계-내-존재’로서의 현존재에 귀속되는 것임을 사유하지 못했다(SZ 424-425참고).

그 때문에 하이데거의 표현에 따르면, 칸트는 ‘나는 사유한다’는 항상 반드시 ‘나는 어떤 것을 사유한다’라는 사실을 적극적으로 해명해내지 못했다. 그래서 그는 관념론을 벗어나고자 했지만 스스로 이 관념론을 벗어날 수 있는 수단을 갖지 못했고, 전통적 형이상학의 한계를 넘어서지도 못했다.

그렇다면 현존재의 실존에는 어떻게 ‘전체성’의 형성이 속하는가? 인간이 존재자와 맺는 선행적 관계맺음은 오로지 새로이 정초된 ‘존재론’의 영역에서만 해명될 수 있다. 하이데거는 초월의 내적 가능성을 ‘존재론적으로’ 천착해 들어갔고, 이런 방식으로 현존재 분석론을 전개한다. 이제 초월하는 자가 어떻게 ‘존재’하기에, 즉 현존재의 ‘존재’ 양식이 어떠한 것이기에 그에게 총계성이 아닌 전체성이 속하는가가 물어져야 한다. 현존재의 존재가, 즉 실존이 어떠한 것이기에 그에게는 ‘세계-내-존재’가 가능한가가 문제다. 현존재의 본질이 무엇이기에 그가 초월하는 자로서 있을 수 있는가를

묻는 하이데거에게서, 초월하는 유한자인 '인간이란 누구인가'를 묻는 칸트의 저 물음은, 이제 다음과 같이 새로이 해석된다.

> 인간이라 명명되는 유한자가 자신이 아닌 존재자에 대해…어떻든 열린 채 존재할 수 있기 위해서는, 자신의 가장 내적인 본질과 관련해 어떻게 존재해야 하는가?(KGM 40-41)

3. 존재와 사유의 공속의 방식: 초월

(1) 세계-내-존재인 초월

우리는 앞 절에서 각각의 현존재가 관계맺는 '존재자들'에 대한 물음을 '세계' 물음으로, 그리고 세계 물음을 현존재의 세계-내-존재 또는 실존, 즉 그의 '존재'에 대한 물음으로 변화시켰다. 그리고 이제 현존재의 존재의 본질이 무엇이기에 현존재에 세계가 속하는가의 물음에 대해 하이데거는, 세계 형성이 현존재의 존재에 속하는 것은 현존재가 '초월'에 의해 규정되기 때문이라고 답한다. 세계의 세계성에 대한 논의는 이처럼 불가피하게 현존재의 초월을 가리킨다.

그리고 이때의 초월은 초월론에서의 초월과는 유사하지만 다른 의미를 가진다. 초월이란 존재와 사유의 공속의 일어남이다. 이 장의 논의를 시작하면서 현존재를 그것의 '존재 이해'에서 규정했을 때부터 이미 우리는 존재와 사유의 일치에 주목했던 셈이지만, 그러나 초월의 논의에서야 존재와 사유의 공속은 동적인 사건이라는 사실이 분명히 밝혀진다.

우리가 현존재를 그것의 '존재'에서 숙고하는 한, 현존재의 '초월'은 단순히 실체적 존재자인 주관의 인식이 객관으로 넘어가 닿음을 의미하지 않는다. 그러나 현존재의 초월에서도 주관의 초월에서와 마찬가지로, '넘어감'(Übergang)이 일어난다. 그리고 넘어감에는 항상 '…로부터'와 '…에로'의 성격이 속하므로, 현존재의 초월에서 이 넘어감이 형성하는 방향성 역시 문제가 된다. 초월은 먼저 '존재자'를 뛰어넘음을 의미한다. 초월은 그때마다의 자기라는 존재자와 함께 자기가 관계하는 모든 존재자들을 넘어섬이다. 초월이 존재자를 넘어섬인 한, 그것은 우선 존재자 '너머'에로 나아감이다.

그런데 이렇게 초월하면서 현존재가 '무한자'의 영역에로 넘어가는 것이 아니다. 현존재의 초월은 단순히 주관의 한계를 넘어서(GP 424) 개별적인 존재자들을 통일적으로 아우르는 무한성과 합일함을 의미하지 않는다. 초기 기독교의 현사실적 경험이 하이데거에게 깊은 영향을 미쳤다는 것은 잘 알려져 있는 사실이지만, 그가 초기 기독교에서 주목했던 것은 절대자의 '신'의 상정이 아니라 거기에서는 인간이 자신을 넘어서 초월하는 현사실적 경험 때문이었다. 그리고 이 현사실적 경험에서 하이데거가 중시했던 것은 우리 자신의 동적인 수행(Vollzug)이었다는 점은 명백해 보인다.[36] 자기와 존재자로서의 존재자를 넘어서는 초월에서, 현존재는 그 자신이 넘어섬을 수행하는 방식으로, 이 넘어섬'인' 방식으로, 존재와 관계한다. 현존재는 그

[36] 그래서 하이데거는 기독교적 삶을 데살로니가후서에서 언급된 '파루시아'(παρουσία)에서의 실행으로 해석함으로써 기독교적 종교성을 더 이상 '객관적'이지 않은 시간성 혹은 역사성과 연결하고, 앞으로 본 논문에서 시도하는 바와 유사하게 '불안정'(Unsicherheit)에서 특징짓는다(PrL 102 이하)

스스로의 존재에서 존재자를 넘어섬이다. 현존재의 존재가 초월이고 초월하면서 현존재는 존재한다.

그래서 초월하면서 현존재는 자기와 존재자로부터 떠나버리는 것이 아니라, 초월하는 자기 자신에로, 그리고 그때마다 세계-내-존재인 자기 자신에서 개시되는 존재자에로 '돌아온다.' 하이데거는 모든 존재자와 대결함으로써 현존재가 오히려 '존재자'의 개시성으로 남는다(EP 343)는 것을 지적한다. 현존재는 초월하면서 언제나 이미 '존재자에로' 돌아오는 넘어섬을 수행한다(MA 253). 그래서 하이데거는 "초월은 넘어서지는 것 곁에 머무르기 위해 존재자를 넘어섬"이라고 보았다. 그래서 초월은 결국 자기와 자기가 그때마다 만나는 존재자를 넘어섬이지만, 현존재는 이렇게 '넘어서는' 방식으로 현존재는 자기 자신으로서의 자기와 존재자로서의 존재자와 관계함일 수 있다(WG 163).

> 넘어서지는 것은 바로 오직 존재자로서의 존재자다. 더 정확히 말하자면, 현존재에게 비은폐적일 수 있는, 또한 그렇게 비은폐될 수 있는 모든 개개의 존재자 및, **바로 그것으로서 자신이 실존하는** 그러한 존재자(즉 현존재)다. […] [그러나] 넘어섬 **안에서** 현존재는 비로소 그것 자신인 그러한 존재자에게로, 즉 **현존재로서의** 현존재에게로 도래한다. 초월이 자기성을 구성한다. 또 다른 한편, 넘어섬은 결코 우선 자기성에만 관계하지 않고 오히려 그때마다 동시에 현존재 **자체가 아닌** 존재자에게도 관계한다. 좀 더 정확히 말하자면, 넘어섬 안에서 또한 넘어섬을 통해, 과연 자기가 누구이며 어떻게 있는지 또한 무엇이 아닌지의 여부가 존재자의 내부에서

구별되고 결정될 수 있다.(WG 138)

결국 현존재가 초월한다는 것은 그의 가능성에 따라 모든 존재자들을 언제나 이미 넘어서 있다는 뜻이지만, 그러나 동시에 '세계'의 구속성 안에서 '존재자' 곁에 머무를 수 있다는 뜻이다. 그래서 초월하면서 현존재가 향하는 곳(woraufhin)은 무한자가 아니라 오로지 '세계'다(WG 139). 존재로의 넘어섬인 초월에서 현존재는 이처럼 존재자를 넘어가면서 다시금 존재자들 곁에 존재자로 머무르면서 '세계-내-존재'한다. 결국, 초월은 다름 아닌 '세계-내-존재'(WG 139, MA 275) 자체다.

(2) 동적인 사건으로서의 초월

현존재는 초월하는 방식으로 존재하며, 그래서 그 존재 방식에서 언제나 세계-내-존재다. 세계를 세계로서 형성하고 그 안에서 모든 존재자들을 현존케 함이 현존재의 존재에 속한다. 이와 같은 초월에 대한 기술에서는 초월이 현존재의 '존재' 방식이라는 점과 이 존재 방식에서 존재자가 '개시된다'는 사실이, 즉 초월이 '존재와 사유의 공속'으로서 일어난다는 사실이 밝혀진다. 그러나 우리가 처음부터 이미 현존재의 존재 이해에 주목해 왔다고 할 때 여기서 특히 새로이 말해지고 있는 것은 무엇인가?

초월이 '존재와 사유의 공속'임을 지적할 때 중요한 것은, 존재와 사유가 단순히 일치하는 것이 아니라 '공속'한다는 것이고, 이 공속이 오로지 동사적인 일어남을 의미한다는 사실이다. 현존재는 초월하면서

매번 존재자로 돌아와 세계-내-존재하고, 이런 방식으로 세계를 형성한다고 했다. 그런데 세계 안에서 만나게 되는 세계내부적 존재자들은 그때마다 생성 소멸과 변화속에 있다. 이것이 가능하려면 존재자를 넘어서서 존재자로 돌아오는 초월이 그때마다의 존재자를 넘어섬이자 새로운 존재자로 돌아옴이어야 한다. 그래서 초월은 불가피하게 '그때마다' 일어난다. 현존재는 '그때마다' 자기와 자기가 아닌 존재자들을 넘어섬으로써 세계-내-존재한다.

이처럼 세계-내-존재하는 현존재의 '전체성'에는 '그때마다'의 성격(Jeweiligkeit)이 구조적으로 속한다. 초월에서 자기와 세계 개시성의 전체성은 '그때마다'의 성격을 가져, 매번 넘어서진다. 그래서 현존재의 '존재 방식'이 문제가 되어야 한다는 말은 곧, 그 안에서 세계 형성이 일어나는 '근본적 일어남'(ein Grundgeschehen, GBM 509)이 문제가 되어야만 한다는 뜻이다. 하이데거는 현존재에서 문제가 되는 것은 철저히 저와 같은 '일어남'이라는 사실을 염두에 두고, 현존재에서는 '자기'라는 낱말조차 동사적으로 이해한다.

현존재는 오로지 **실존함으로써만** 자신의 자기이다.(SZ 156)

초기 하이데거에게서 '존재와 사유의 공속'이 동적으로 그때마다 일어나는 일이라는 사실은, 『존재와 시간』에서 하이데거가 현존재의 본질에 속하는 '그때마다의' 성격을 본격적으로 해석하기에 앞서, 현존재의 구조를 예비적으로 분석할 때부터 이미 분명하게 드러난다. 현존재의 근본틀인 '세계-내-존재'에서 우리의 해석을 요구하는 결정적

현상인 '내-존재'(In-sein)에 대한 하이데거의 해석을 간략화하여 끌어들여, 하이데거가 염두에 두었던 현존재의 초월에서 발견되는 '동적' 성격을 조망해 두기로 하자.

'존재'를 이해하는 현존재는 언제나 '기분잡혀'(gestimmt) 있다. '기분'(Stimmung)은 '심정'을, 혹은 어떤 심정으로 조율되어 있음을 의미한다. 그리고 기분은 그때마다 제 나름의 이해내용을 가지고 있어(SZ 190) 기분에서는 현존재의 존재 상황이 '드러난다.' 그리고 이처럼 개시된 존재 상황 속에서만 현존재는 세계 내부적 존재자들과 관계맺는다. 즉 현존재는 기분잡힌 채, 기분에서 개시되는 자기 자신의 존재와 다른 존재자들의 존재를 이해한다.

더구나 개시의 범위를 말하자면, 인간은 기분에서 인식 '이전에', 인식을 '넘어서서' 개시되어 있다. 기분이 인식 이전에 인식을 넘어 내가 처한 존재 상황을 열어 보여준다는 것(SZ 181)은 예를 들어 우리가 왠지 기분이 나쁜 경우에 확인된다. 때로 나는 분명한 이유를 아직 인식하지 못하면서도 기분이 나쁘다고 느낀다. 물론 나는 주의 깊게 무엇이 나를 그토록 마음 상하게 했는지를 하나하나 따져보고 나의 존재가 직면하고 있는 문제 상황을 깨달을 수 있다. 그러나 처음에 나의 상황을 '문제적'인 것으로 드러낸 것은 분명히 인식이 아니라 기분이다. 나의 존재는 '일차적으로는'(primär, SZ 185) 기분을 통해 발견된다.

그리고 나의 존재 상황을 개시해주는 이 기분이라는 것은 때때로만 나를 엄습하는 것이 아니라 언제나 이미 나를 조율하는 것이기에, 우리는 기분에서 벗어날 수가 없다는 사실이 중요하다. 인간은 인식과 의지로 기분을 통제할 수 있고 해야만 하고 할 수밖에 없지만, 그러나

기분을 통제할 때 나는 기분으로부터 벗어나는 것이 아니라, 다른 기분에 맞춰지는 것뿐이기(SZ 178, 181) 때문이다. 나의 존재를 이해하는 나는 이처럼 나의 존재와 다른 존재자들의 존재를 개시하는 기분으로부터 도저히 벗어날 수가 없다. 기분은 결코 우리의 존재에 있어서 제거될 수 있는 부수적인 현상이 아니라 오히려 그 자체 현존재의 근본적 존재 양식이다.

하이데거가 전통 형이상학자들과는 달리 기분을 크게 강조했다는 사실은 잘 알려져 있지만, 현존재가 언제가 기분잡혀 있다는 사실을 통해서만 분명히 드러낼 수 있는 사태가 무엇인가에 대해서는 충분한 주의가 주어지지 않았다. 그러나 이처럼 이해가 언제나 철저히 '기분잡혀 있다'는 그 사실, 그러니까 존재 이해가 이미 언제나 기분잡힌 것이라는 사실은, 결국 다름 아니라 내가 이미 나의 존재를 떠맡고 있음을, 즉 내가 존재'해 나가야만 한다'는 사실(Zu-sein, daß Dasein zu sein hat, SZ 56)을 의미한다.

내가 존재하는 한, 내가 나의 존재를 떠맡는 것은 면할 수 없는 일이다. 나는 나의 의지와는 무관하게 '언제나' 이미 시작된 나의 존재를, 내가 존재하는 한은 부단히 이해하지 않을 수 없다. 이해의 시작과 그 지속은 내게 밀어닥치고 있다. 원치도 않았는데 이유도 없이 이미 존재 한가운데로 던져져 있다는 사실을, 그래서 스스로의 존재를 적어도 존재하는 한은 거부할 수 없다는 '무력성'(Ohnmacht, WG 175 또는 Nichtigkeit, SZ 377)이 우리의 존재 이해를 구성한다. 존재하기를 그만두지 않는 한, 우리는 이러한 존재의 사실을 어찌할 도리가 없다.

이처럼 인간이 '항상' 기분잡힌 채 존재를 이해하는 방식으로 자기의 '존재'를 떠맡고 있다는 이러한 사태를 하이데거는 인간 존재자가 존재 속으로 "내던져져 있다"고 표현한다(Geworfenheit, SZ 178~180). 현존재는 내던져진 채 그 내던져져 있음을 떠맡는다. 그런데 이 떠맡음의 유일한 양상은 그 '내던져진 자리'에서 열리는 가능성을 향해서 자기를 '던지는' 것이다(SZ 377, GPP 399). 내던져져 자기의 존재를 떠맡는다는 것은, 존재해가기 위해 스스로의 가능성에로 자기를 던져가는 일을 수행한다는 의미다. 이처럼 가능성으로서의 가능성을 자기에게 앞서 던지고(vorwerfen) 자기를 그러한 가능성으로서 존재하도록 함을 하이데거는 '기투'(Entwurf)라고 부른다(SZ 193).

현존재는 언제나 기분잡힌 채 이해한다, 즉 내던져진 채 기투한다. 이와 같이 규정된 현존재의 존재는 결국, 자기 자신을 '획득해갈' 책임(SZ 378-9)을 짊어지고 이를 '수행해가는' 과정의 연속으로서 드러난다. 현존재가 현존재인 한, 그는 스스로의 실존을 한걸음 한걸음 풀어내는 과정으로 있다. 현존재는 실체와는 달리, 이처럼 동사적으로 스스로 '실존함'으로써 비로소 현존재로서 있을 수 있다.

초기 하이데거는 '불안'(Angst)이라는 근본 기분을 중요하게 다루었는데, 우리가 불안해 할 수 있는 자라는 것, 즉 단순히 어떤 특정한 대상에 대해 두려움을 느끼는 데 그치지 않고 초월하여 세계를 형성하는 자기 자신, 세계-내-존재로서의 자기 자신에 직면하는 자(SZ 250)라는 것 역시, 우리가 좋든 싫든 스스로를 책임지고 기투하는 방식으로 있을 수밖에 없는 자라는 것을 말해 준다. 우리는 일상적으로 그저 호기심을 좇아 분주하게 떠돌아다니는 방식으로 있지만, 이러한

비본래적인 실존조차도 본래적인 실존에 속하는 동성(Bewegtheit, O 64-65)을 증명해주고 있다.

현존재는 초월하면서 존재와 사유의 공속을 형성하지만, 이 공속은 오로지 현존재가 그것을 그때마다 '획득해 갈' 책임을 지고 이를 '수행해가는' 방식으로만 '일어난다.' 초월하는 현존재에서는 '그때마다' 현존재의 존재에서 이중적 개시성의 전체성이 형성되고, 이러한 방식으로 존재와 사유가 동적으로 공속하는 일이 '일어난다.'

(3) 초월과 시간의 연관

초월이 이처럼 동사적인 '존재와 사유의 공속의 일어남'이라고 한다면, 초월은 마땅히 '시간'과 연관되어 있을 것이라 짐작할 수 있다. 그러나 시간에 대한 구체적인 논의로 넘어가기 전에, 우리는 칸트의 논의에서 결여되었던 것이 무엇인가를 다시 한번 분명히 하도록 하자. 앞서도 우리는 칸트의 '세계' 개념을 하이데거의 것과 비교했다. 칸트를 비교의 대상으로 삼은 것은 자의적인 선택이 아니다. 초기의 하이데거 자신이, 한편으로는 스스로의 사유에 대한 전통 형이상학적인 전거를 찾고, 다른 한편으로는 스스로의 사유의 고유성을 분명히 하기 위해, 칸트를 대결 상대로 삼아 숙고했기 때문이다.

하이데거는 칸트에서 현존재의 '본질'에 대한 숙고와 관련해 명백히 긍정적 측면을 보았다. 하이데거의 독해에 따를 때, 무엇보다 칸트에서는 인간이 문제가 될 뿐 아니라 인간의 초월과 관련해 '시간'이 문제가 되기 때문이다. 하이데거의 해석에 따르면, 칸트가 순수 직관과 순수 통각을 통일하는 '상상력'(Einbildungskraft)을 강조할 때 이것에

‘시간의 세 계기’를 통합하는 힘을 부여함으로써, 하이데거가 시도하고 있는 바와 같이 ‘시간성’에서 존재자를 이해하는 인간의 유한성을 해명하려고 ‘노력했다.’

칸트에서 유한한 인식의 초월을 가능케 하는 심성의 두 근본 원천은 순수 감성과 순수 지성이다. 인간의 ‘직관’은 신의 원본적 직관(intuitus orginarius)과는 구분되는 파생적 직관(intuitus derivatus)으로서, 그것에게 직관될 수 있는 것이 주어져 있어야 한다는 사실에 의존해 있다는 의미에서 유한하다. 또한 ‘사유’는 어떤 것을 어떤 것으로 취한다는 점에서, 대상을 규정하는 관점을 필연적으로 취한다는 점에서 유한하다. 이처럼 인식에서는 ‘직관’의 유한성과 ‘사유’ 자체의 유한성이라는 이중적인 유한성이 드러나고, 이 두 유한성은 서로 별개의 것이 아니라 서로 의존한다(EP 262).

그런데 이들의 작용, 다른 말로 ‘순수 직관’과 ‘순수 사유’는 그러나 하나의 ‘통일된 구조’ 속에서 작용하기에, 이들의 공통적이고 보편적인 뿌리를 밝혀내는 것이 중요하다. 칸트는 『순수이성비판』의 초판에서 이 보편적 뿌리를 ‘상상력’(Einbildungskraft)이라 부른다. 칸트 자신은 『순수이성비판』의 재판에서 초월적 상상력의 기능을 축소하지만, 하이데거는 초판의 입장을 높이 사 초판에 기초하여 칸트의 숙고를 재구성한다. 하이데거에 따르면 칸트에서 순수직관과 순수지성의 종합적 통일인 초월적 상상력은, 지성의 선험적 형식인 ‘범주들’ 아래로 현상들을 포섭해내는 ‘도식화 작용’을 수행한다. 이 도식화 작용을 통해 범주는 ‘시간’이라는 감성의 선험적 형식과 결합해 감성화되며 이로써 비로소 범주로서 작용한다. 그리고 이 도식화 작용에서 형성된 시간과

범주의 결합체로서의 '도식'(Schema)이 '대상성의 지평'(세계)이 된다.

칸트의 사유를 이와 같은 요지로 해석하는 하이데거는 『순수이성비판』의 '도식' 장을 강조하고, 이 장에서 '존재와 시간의 연관'이 발견된다고 주장한다(KPM 16). 칸트 자신이 초월적 상상력의 도식화 작용에 대한 강조를 축소시키게 되는 것은 사실이지만, 실제로도 칸트가 '선험적 종합'의 가능성을 순수 이성 비판의 최종적인 물음으로 놓았다는 사실은 변치 않는다. 그리고 '선험적 종합'은 결국 순수 자발성과 순수 수용성의 통일이 이루어져 어떤 대상이 대상으로서 인식되는 것을 앞서 가능케 하는 인식의 근원적 작용을 의미한다. 이렇게 볼 때 칸트에게는 지속적으로 순수 지성 개념들이 '시간'과 어떻게 관련을 맺게 되는가, 그리고 어떻게 '시간'에로 오는가 하는 것이 주된 물음거리였다 할 수 있겠다. 이처럼 칸트의 '초월' 개념은 명백히 '시간성'[37]의 문제의식을 포함한다.

물론 이와 같은 칸트 해석에서는 공정하지 못하다고 평가될 수 있는

---

[37] 최소인, 「유한성과 시간성-칸트와 하이데거의 철학적 반성의 지향점」, 『해석학연구 제 6 집』, 1999. 이 매우 흥미로운 논문은 시간과 유한성의 문제를 칸트와 하이데거가 어떻게 다루었는가를 간결하면서도 명료하게 전달하고 있다. 이 논문은 하이데거에서 시간성과 유한성의 사유가 가지는 의미를 전통 형이상학이 유한성과 무한성을 다루는 방식과 대비해 드러낸다는 점에서, 본 논문과 상당히 유사한 입장을 보이고 있다. 이 논문은 (칸트와) 하이데거의 유한성은 전통적인 무한성과 유한성의 이분법을 넘어서 오히려 두 개념의 경계에 머무르는 그런 개념임을 분명히 지적해낸다. 그러나 칸트를 하이데거와 같은 방식으로 해석하고 평가한다는 점에서 본 논문과는 다른 입장을 취한다. 칸트의 시간 개념에 대한 이 논문의 해석은 하이데거의 시간 개념에 주목하는 우리에게는 매우 흥미롭고 설득력있다. 그러나 본 논문은 칸트를, 아직 '존재'를 사유하지 못하고 주관주의의 틀 안에 놓여있었다고 평가함으로써, 하이데거와 구분하고 있다. 최소인의 논문과 본 논문 사이의 입장의 차이는 칸트의 해석 자체와 깊이 관계된 문제이고 칸트에 대한 섬세하고도 창조적인 해석은 본 논문의 관심을 벗어나는 일이다. 그래서 본 논문에서는 칸트를 간단히 주관주의적 입장과 연결해 이해하고 하이데거 사유를 주관주의와 구분하기 위해, 하이데거와 칸트 사이의 차이를 강조하고 있음을 일러둔다.

여러 결함이 발견되고, 하이데거 자신도 인정한 바와 같이 도식과 관련해 해명되는 칸트에서의 '존재' 개념은 하이데거의 '존재' 개념과 전혀 다른 것이어서 도식장에서 발견되는 '존재와 시간의 연관'으로부터 하이데거가 자신의 사유를 정당화할 수 있는 철학사적 전거를 찾는 것은 문제적이다.[38] 실로 칸트의 사유는 애초에 하이데거적 의미로는 '인식론'이지 '존재론'이 아니다. 그러나 지금의 우리에게는 하이데거가 이러한 평가를 통해 말하고자 했던 바를 확인하는 것이 더 중요한 문제다. '존재와 시간'의 연관이 칸트에게서 암시된다는 바로 그 점 때문에 하이데거는 칸트의 사유를 헤겔의 사유보다 오히려 높이 샀다.

다만 칸트에서는 아직 이 '시간성'에 대한 존재론적 사유가 철저하지 못했고,[39] 우리에게 요구되는 것은 시간성을 존재론적으로 철저히 사유하는 일이다.

> 칸트에게서는 시간과 '나는 생각한다' 사이의 결정적 연관(Zusammenhang)이 전적으로 은폐되어 있다.(SZ 32)

---

[38] 하이데거가 『칸트와 형이상학의 문제』에서 칸트의 『순수이성비판』을 어떤 의미에서 폭력적으로 해석했는지에 대해서는 이선일, 「하이데거의 칸트 읽기」, 『철학과 현상학 연구 제21집』, 2003, 173-202쪽을 참고하라. 이선일의 논문은 다시 H. Hoppe, "Wandlungen in der Kant-Auffasssung Heideggers," in *Kantforschung der Gegenwart*, Darmstadt, 1981을 참고하도록 지시하고 있다.

[39] 칸트에 대한 하이데거의 부정적인 해석과 관련해서는, 서동은, 「칸트의 존재이해에 대한 하이데거의 비판: "존재에 대한 칸트의 명제"를 중심으로」(『칸트연구 제24집』, 2009, 97-128쪽)이 간략하고도 명료한 요약과 비판을 함께 제공하고 있다. 하이데거가 칸트에 대해 제시한 부정적이고 긍정적인 양면적 해석을 종합해보면, 칸트는 전통 형이상학의 틀 내에서 인간 현존재의 유한성을 문제삼고자 했던 사상가로 평가될 수 있다. 그러나 그는 새로운 존재론을 정립하지는 못했고 여전히 존재를 사유에 의해 정립된 무한자로 이해하는 데 머무름으로써, 그의 시도를 성공적으로 완결하지 못했다고 할 수 있다.

이제 우리는 세계-내-존재 혹은 초월에서 그때마다의 전체성이 어떻게 '가능하게' 되는가를 '시간'과 관련해 물어야 한다. 무한과 유한을 구분했던 전통 형이상학에서는 유한자들에서 무한자가 임재할 수 있기 위해서는 무한자가 '시간' 안으로 들어서야 했고, 그래서 이러한 일이 어떻게 가능한지가 주요한 물음의 하나였다. 우리가 이제 무한과 유한의 이분법을 포기함으로써 현존재의 존재를 무한자로의 넘어섬인 초월과는 다른 의미의 '초월'로서 사유했고 이로써 전통 형이상학과는 다른 사유 지평에 들어서게 되었지만, 그러나 이러한 초월이 현존재에게 어떻게 '가능한가'는 여전히 대답되어야 할 문제로 남아있다. 그리고 이에 대한 물음이 하이데거에게서는 현존재의 그때마다의 '전체성'을 형성하는 '시간성'의 논의를 통해 답변되며, 이 시간성은 다음 절에서 밝혀지듯 '존재와 무의 공속'에서 해명되어, 초월하는 실존 혹은 현존재는 철저히 '유한한' 것으로 규정된다.[40]

그래서 칸트에게서 주관의 '초월의 내적 가능성'이, 즉 현존재의 '존재'가 문제가 되지 못했고, 이로써 '시간'이 충분히 숙고되지 못했다는 것은 결국, 칸트에게서 현존재의 '유한성'이 충분히 사유되지 못했다는 것을 의미한다는 것을 여기서 지적해 두기로 한다. 칸트는 '존재-신-론적 존재 해석'을 견지함으로써 존재를 여전히 올바르게 문제삼지

[40] 하이데거의 존재론을 비판적으로 계승하여 '생성론'(Genesologie)를 전개한 롬바흐는 초기 하이데거가 현존재와 그의 현(Da) 또는 세계 사이에 벌어지는 구체적 대화 및 대결 사건의 시작과 전개, 절정과 종말 형태 등에 관한 사유, 즉 '생성'(Genese)에 관한 사유를 결여하고 있다고 비판하고 있다. 전동진, 『생성의 철학』, 서광사, 2008, 159쪽을 참고하라. 그러나 본 논문은 현존재의 자기와 세계의 결합을 '시간성'에 있어 해명하는 과정에서 초기 하이데거의 사유가 알려진 것만큼 정태적인 것이 아니라는 사실을 보이고자 했다.

못했고, 전통적인 '무한성'을 넘어 인간 현존재의 '유한성'을 철저히 묻지 못했다. 바로 이런 방식으로 칸트는 관념론을 완성한 헤겔에로 이르는 길을 열었다.

> [절대적 체계학의] 단초와 출발점은, 거기에서 인간이라는, 즉 인간 현존재라는 문제가 도대체 본래적으로 문제로 되어 있지 않다는 데에 놓여 있다. 그런데 **칸트**로부터 시작하여 절대적 관념론에 이르는 **헤겔**의 이러한 행보는 서양 철학 전개가 빚어낸 유일한 귀결이다. 그러한 귀결은 **칸트**를 통해서 **가능하게** 된 것이며 **필연적이게** 된 것이다. 왜냐하면 칸트 자신에게는 인간 현존재라는 문제가, 즉 유한성이 본래적인 문제로, 다시 말해서 철학의 중심적인 문제로 되지 않았기 때문이다. 그 까닭은 **칸트** 자신이—『순수이성비판』제2판이 보여주고 있듯이—이러한 길, 즉 개념파악되어 있지 않은 하나의 유한성을 뿌리치고 나와 스스로 하나의 무한성 안에 안주하는 데에 이르는 길을 두둔했기 때문이다.(GBM 306)

4. 존재와 무의 공속의 방식: 실존과 탈-존의 공속

(1) 죽음에로의 존재에서의 무

우리는 앞 절에서 초기 하이데거에서는 현존재의 초월에서 존재와 사유의 공속의 일어남이 해명되었음을 살펴보았고, 이제 존재와 사유의 공속의 일어남은 시간으로부터 비로소 해명된다는 것을 밝히게 된다. 그때마다의 성격을 갖는 초월을 가능케 하는 것이 시간이다. 그리고

우리는 시간을 고찰함으로써 그로부터 초월을 가능케 하는 '무'를 고찰하고, 존재와 사유의 공속이 '존재와 무의 공속'으로부터 비로소 해명된다는 사실도 확인하게 될 것이다.

시간과 무라는 주제로 가까이 다가가기 위해 가장 먼저 '죽음'을 고찰하기로 하자. 하이데거 자신이 시간성을 사유하는 곳에서 가장 먼저 초월하는 현존재 '전체성'의 '그때마다'의 성격을 드러내는 사태인 '죽음'[41]을 살피기 때문이다. '죽음'은 우리를 '현존재'의 '끝'(Ende)에 대한 깊은 존재론적 숙고에로 이끈다. 현존재의 '끝'이 단순히 생물학적

---

[41] '죽음'은 하이데거의 사유와 관련해 가장 논쟁적인 주제 중의 하나다. 드라이퍼스(Hubert L. Dreyfus)가 Carol J. White, *Time and Death* (Aschgate, 2005)에 붙인 서문에서 정리한 바에 따르면, 하이데거의 '죽음' 개념에 대해서는 네 가지 해석이 있다. (1) 죽음은 인간의 생명을 종결시키는 불가피한 사건이라고 보는 입장이 첫 번째 입장이다. (a) 사르트르, 에드워즈(Paul Edwards), 필립스(Herman Philipse) 등이 죽음은 생이 소멸할 때 인간의 생명의 끝에서 일어나는 '사건'을 의미한다고 본다. (b) 좀 더 섬세한 입장으로는 짐머만(Michael E. Zimmerman)과 귀농(Charles Guignon)의 견해가 있는데, 이들은 죽음에로의 존재를 최종적으로 일어날 사건의 확실성을 고려하는 삶의 방식이라고 본다. (2) 죽음은 생물학적 종명(終命, Ableben)과는 전혀 다르다는 입장이 두 번째 입장이다. (a) 카르만(Taylor Carman)은 죽음을 가능성들을 닫음이라고 본다. 내가 하는 선택은 다른 행위를 불가능하게 한다. (b) 블래트너(William Blattner)는 현존재는 본질적으로 '존재할 수 있음'이고 죽음은 현존재가 '존재할 수 있음'을 잃어버리게 되는 불안의 엄습을 의미한다고 본다. (3) 하이데거는 죽음을 모든 인간의 삶의 구조적 특성이라고 본다는 입장. (a) 드라이퍼스는 죽음을 개별자의 동일성이 항상 상실되는 구조적 조건으로 본다. 죽음으로의 존재란 결국 이러한 조건을 체념하며 영웅적으로 받아들임을 의미한다. (b) 앞서의 견해보다 '긍정적'인 유형으로 영(Julian Young)의 견해가 있다. 영은 인간의 본질적인 면, 즉 인간이 세계 개시자라는 사실만은 개별적 죽음을 넘어 항상 타당하다고 말한다. 그래서 스스로를 세계 개시자로서의 능력과 동일시할 때 우리는 좋은 죽음을 가능케 한다. (4) 죽음은 세계 붕괴와 동일시되고 죽음에로의 존재는 세계 붕괴에 대비함으로 이해된다. (a) 호글랜드(John Haugeland)의 견해에 따르면 죽음이란 개별적 인간에게 닥치는 일종의 세계 붕괴이고, 죽음에로의 존재란 자기의 지금의 세계가 언제든 붕괴할 수 있는 것임을 알고 그것을 포기할 수 있으면서도 모든 것을 그 세계에 걺을 의미한다. (b) 화이트(Carol J. White)에 따르면 죽음은 문화적 시기에 닥치는 일종의 세계 붕괴이고, 죽음에로의 존재는 문화의 세계이해를 보존하려 애쓰면서도 다른 한편 다른 새로운 문화적 세계의 도래에 직면할 때에는 자기 문화의 세계이해를 희생시킬 준비가 되어 있음을 의미한다. 본 논문은 상대적으로 볼 때 드라이퍼스와 영의 견해에 가장 가깝다.

단명과 구분된다는 것은 분명하다. 왜냐하면, 전체성을 형성하는 초월이 '그때마다'의 것이어서, 현존재에게 허용되는 '전체성' 역시 일회적 '완결성'과는 같을 수 없고, 오히려 현존재의 근본틀에는 '미제'(未濟, Ausstand) 혹은 '부단한 미완결성'(eine ständige Unabgeschlossenheit, SZ 314)이 속하기 때문이다. 현존재는 기투하는 자로서 매번 그때마다 기투하면서 자기를 '앞서야' 하므로. 현존재가 현존재인 한 그것에는 완결에 저항하는 성격이 속한다.

이제 우리에게는 현존재의 실존에 속하는, 완결에 저항하는 전체성을 해명하는 것이 과제다. 하이데거가 현존재의 죽음과 관련해 가장 먼저 규명하는 것은, 죽음 역시 실존과 마찬가지로 '각자성'(Jemeinigkeit)에 의해 구성된다는 점이다(SZ 319). 죽음은 오로지 내던져져 기투하는 자에게만 허락된 하나의 극단적 '가능성'으로서, 결코 타인에게 전가할 수 없이 각각의 현존재가 직접 그때마다 취해야 하는 것이다. 실존하는 나에게는 언제나 나의 고유한 가능성이 문제가 되며, 죽음이야말로 회피할 수 없이 짊어지어야 하는 나의 가장 고유한 가능성이다.

우리는 일상적으로는 자기에게 고유한 자기의 세계를 개시하기보다는, 모든 사람이면서 그 누구도 아닌 '아무개'(das Man)의 하나로서 그저 공공의 세계 속에 머물러 있다. 반면 '가장 고유한 가능성'인 나의 죽음 앞에서는, 세상 사람들에게 개시된 공공의 세계에서는 드러나지 않았던 스스로의 고유한 '상황'(Situation, SZ 397)이 비로소 개시된다. 여기서 죽음이 무엇을 의미하는지는 여전히 불분명해 보일 수 있지만, 분명한 것은 현존재가 그의 가장 고유한

가능성인 죽음에 직면할 때, 거기서는 그에게 고유한 모든 가능성들이 개시되는 일이 일어난다는 점이다. 죽음 앞에서는 현존재에게 그의 상황을 비로소 드러내보이는, 그에게 가장 고유한 본래적 개시성 혹은 '결의성'(Entschlossenheit, SZ 358)이 열린다.

그리고 이처럼 그의 '상황' 속에서 실존하는 현존재야말로 그때마다 비로소 '자기 자신'이랄 할 수 있다. 물론 실존하는 현존재는 언제나 자기를 앞지르지만, 앞지르면서 죽음으로 앞서 달려가(Vorlaufen, SZ 348) 결의성 속에 섬으로써 현존재는 비로소, 세상의 틀에 순응함으로써 잃어버렸던 자기를 회복하여 그의 현존재에로 '단독화'(Vereinzelung, GBM 8)하고, 단독화함으로써 현존재는 '본래적인' 자기로 있을 수 있다. 그래서 죽음을 떠맡는 자는 비로소 가장 고유한 '자기'가 된다.[42]

그리고 이처럼 결의성 속에서 본래적 자기로 서 있는 자에게야, 우연적이기보다는 '고유한' 가능성들을 '선택하는'(wählen, SZ 356) 일이 가능하게 된다. 죽음을 떠맡는 현존재의 기투에서야, 이미 특정한 다른 가능성들은 박탈되고 오로지 현실적으로(wirklich) 포착가능한 가능성들이 현존재를 향해 가져와진다. 죽음에로 앞서 달려나가는 현존재에서 현존재가 본래적으로 자신의 죽음을 떠맡을수록 자신의 존재가능성을 선택하는 발견은 더욱더 명백하고 '비우연적'이게 된다(SZ 384). 자신의 가능성으로서의 죽음을 본래적으로 떠맡음으로써 현존재는

---

42 라이프니츠의 모나드론과 현존재 해석은, 지향적 구조와 세계와의 관계에서의 초월론적 구조때문에 유사해 보인다. 양자의 결정적 차이를 하이데거는 라이프니츠가 데카르트적 '에고 코기토'에 근거한 데서 찾는다. 모나드는 그 영역 안에서 폐쇄된 실체(Substanz)다. 그 안에 이미 전체 세계를 내재적으로 포함하기 때문이다(MA 271). 반면 현존재의 개별화는 '탈자적'이어서, 현존재는 그 존재 방식에 있어 다른 존재자나 다른 현존재와의 관계에 있어 폐쇄적일 수가 없다는 것이 간과되어서는 안 된다.

우연한 가능성 속으로 자신을 상실함이 없이, 현사실적 가능성을 본래적으로 이해하고 선택하고(wählen, SZ 356) 결단하게(entscheiden) 된다.[43]

> 죽음은 현존재의 가장 고유한 가능성이다. […] 가장 고유한 가능성은 몰교섭적인 것(unbezügliche)이다. […] 앞서 달려나감 속에서 이해된 죽음의 몰교섭성은 현존재를 그 자신에로 단독화한다. […] 가장 고유하고, 몰교섭적인 가능성은 뛰어넘을 수 없다. […] 앞서 달려나가 고유한 죽음에 대해 자유로이 됨은…자신의 현사실적 가능성들을 본래적으로 이해하고 선택하게끔 한다.(SZ 349-350)

그런데, 죽음은 이처럼 세계의 형성과 하나인 단독화로서 '나의 것'일 뿐 아니라, '그때마다'의 것이기도 하다. 죽음이 통상적인 이해에서와는 전혀 달리, 일회적일 수가 없다는 것은 분명하다.[44] 현존재는 '자기를 앞지름'으로써 비로소 끝에 이르는데(SZ 344), 이 앞지름은 '그때마다'의 것이어서, 실존하는 현존재는 '부단히' 죽고 있기도 하다(SZ 343, 344). 즉 본래적으로 있는 자에게 죽음에로 앞서

---

[43] 이처럼 우리의 열려있음은 한계없는 자유가 아니라 피투되어 존재자들 곁에 있으면서 기투하는 자에게 허용된 자유여서, 자유는 묶여있음(Bindung und Verbindlichkeit)과 하나다(WG 164). 우리가 매 순간 자유로운 자이기 위해서는 필연적으로 무엇인가를 선택해야만 하며, 선택할 수 있는 자이기 위해 이미 자기의 세계 안에 있는 자여야, 즉 묶여있는 자여야 한다.

[44] 본래적으로 존재하는 자는 언제나 이미 비본래적일 수 있는 가능성에 이끌린다. 그래서 우리 대부분에게 이렇게 부단히 자기를 넘어서는 자에게 가능한 불안정함(Unheimlichkeit, SZ 367) 안에서 단독화를 견뎌내는 일은 생소하고 어렵다. 그러나 우리가 던져져 존재자들 곁에 있으면서도 자기를 앞서가는 마음씀으로서 있는 한, 우리가 잃어버린 이 본래적 존재 가능이 스스로 우리를 불러낸다.

달려나감은 '그때마다'의 것이어서, 일회적이지 않다. 그래서 하이데거는 그때마다 그의 끝으로 존재하고 있는(SZ 326, 352) 현존재의 본래적 실존을, 그 과정성을 강조하여 '죽음에로의 존재'(Sein zum Tode)[45]라고 부른다.

> 죽음은 현존재의 끝으로서, 그의 끝을 살아내는 이 존재자의 존재 속에 있다.(SZ 343)

현존재가 부단히 죽는다는 것은 무엇을 의미하는가? 죽음은 현존재의 실존에 속하는, 현존재 자신이 더 이상-현존재할-수-없음(das Nicht-mehr-dasein-können)이라는 극단적 가능성을 뜻한다. 현존재의 세계-내-존재에서는 그때마다 이중적 개시성이 열리는데, 죽음에서 현존재는 '그때마다' 그의 개시성을 끝내면서(Enden, SZ 319 그것을 넘어선다. 즉 부단히 죽음에로 달려가면서 현존재는 매번 자신이 머물렀던 '현'을 넘어서는 방식으로 있고, 바로 이런 의미에서 현존재는 자기 자신을 '넘어섬'(Überstieg) 혹은 '초월'(WG 175, EP 240)일 수 있다.[46] 현존재는 부단히 죽으면서 그때마다의 개시성을 넘어서 '새로운' 개시성을 열어젖힌다.

---

[45] 이 낱말은 "죽음에 이르는 존재"로 번역되기도 한다. 이러한 번역은, '우리는 매 순간 죽음에 위협당하지만, '아직' 죽지 '않았다'는 의미로도 이해될 수 있다. 그러나 이때의 '아직 아님'에서의 무는 존재와 공속하는 것으로 사유된 것이 아니라, 그저 존재의 영역 바깥에 상정된 것이다. 반면, 우리는 매순간 존재해야 하고, 그래서 오히려 우리는 매 순간 죽는 방식으로 존재한다고 말해야 한다. 우리는 매 순간 자기의 아직-아님으로 존재하고, 마찬가지로 매 순간 죽는 방식으로 있기도 하다(SZ 352). 그래서 이 낱말은 "죽음을 살아냄" 혹은 "죽음을 겪어냄"으로 이해하는 것이 적절하다.

[46] 그래서 죽음은 단순히, 언젠가 닥칠 생명의 소멸을 '앞서 경험해 봄'과는 다르다. 수

그래서 본래성을 가능케 하는 죽음을 겪어내는 현존재에서는, 그가 이미 도달한 자기에 묶여 그것을 고집하지 않는다는 점이 두드러진다. 본래적인 현존재는 언제나 현실적으로 '자기를 포기함으로써'(sich selbst aufgeben, SZ 350) 부단히 죽고, 그리하여 그때마다 이미 도달된 실존에 '경화'(硬化, Versteifung, SZ 350)되는 일이 없다. 결국 부단히 초월하는 본래적인 현존재는 항상 자기이면서도 스스로를 열린 채 유지한다.

> 결의의 확신성(die Gewißheit des Entschlusses)이란, 결의의 가능하고 그 때마다 현사실적으로 절박한 **철회**(Zurücknahme)를 향해 자기를 **자유로이 열린 채 유지**하는 것(Sichfreihalten)을 의미한다.(SZ 407-8)

우리는 현존재의 초월에는 죽음이 그에게 가장 고유한 가능성으로서 속하여, 본래적인 현존재는 그때마다 자기와 세계의 이중적 개시성이면서도 이를 부단히 끝내면서 넘어섬임을 보았다. 현존재의 초월이 이와 같이 '넘어섬'인 한, 죽을 수 있는 자로서의 현존재는 매번 그때마다 자기 안에 '아님'을, 무성을 포함한다. 내던져져 기투하면서 그때마다 초월하는 현존재에게는 지금의 나는 '아직' 그것이 '아닌' 나의 가능성이 부단히 열리고 이런 방식으로 현존재에는 그때마다 언제나

명이 얼마 남지 않은 사람이 자기의 마지막 날을 앞두고 삶을 다른 시각으로 바라볼 때, 이와 같은 경우에는 분명히 현존재가 본래적으로 죽는 자로 거듭 태어난다고 할 수 있다. 그러나 쉽게 공감을 끌어낼 수 있는 이와 같은 '존재적' 기술은, 아직 죽음에 관한 '존재론적' 기술은 아니다. 죽음은 존재론적으로는 현의 개시성이 스스로를 '넘어섬'을 의미하고 이 점이 분명히 사유되는 곳에서야 죽음은 죽음으로서 기술된다.

‘아직 아님(Noch-nicht)’[47] 이 속하기 때문이다. 이처럼 그때마다의 ‘자기에 대한 자기의 관계’로서의 죽음에서, 즉 하나의 개시성으로서의 자기가 죽음을 맞고 다시금 새로이 자기가 됨에서, 두 자기 사이를 나누면서 잇는 것은 ‘무성’이다. 현존재는 자기 스스로의 ‘생성’(Werden) 속에서, 매 순간 아직 자기 자신이 아닌 것으로 ‘되어’ 그것으로 존재하는(SZ 324) 방식으로 저 ‘아직 아님’과 관계한다.

이때의 ‘무성’ 혹은 ‘아님’은 단순히 추상적인 부정이 아니다. 우리는 누구라도 아이가 아직 어른이 아니고, 푸른 사과가 아직 붉지 않다는 것은 잘 알고 있지만, 현존재에게 그때마다 속하는 ‘아님’ 혹은 ‘무’는 이와 같은 논리적 부정을 의미하지 않는다. 초월에서는 아직-아님이 일종의 결핍(Fehlen)으로서 그때마다 어떤 선택이 이루어지는 일을 필연적이게 하고, 이때문에 현존재의 초월에는 ‘무-정지성’(Halt-losigkeit, EP 342)이 속한다. 하이데거에게 문제가 되었던 ‘무성’은 오히려 현사실적으로 일어나는 초월의 원동력이다.

하이데거에게는 초월과 공속하는 이 ‘무성’이야말로 문제였고, 그래서 『존재와 시간』의 과제는 초월을 부각함으로써 인간의 ‘무성’을 비로소 문제로서 드러나게 하는 것이었다고 말한다.

> 『존재와 시간』은 현존재의 초월을 부각함으로써 인간이 ‘중심’(Zentrum)이 되고 이로써 인간의 ‘무성’(Nichtigkeit)이 존재자

[47] 이때 ‘아직’의 성격은 시간을 직선적 전후 관계로 파악할 때의 규정이다. 이와 같은 ‘통속적이고 비본래적인’ 파악 역시 우리가 여기서 다루고 있는 ‘본래적’ 시간성에 근거하고 있다. 그러나 우리에게 중요한 것은, 저와 같은 비본래적 시간 파악에서도 확인되는 ‘무성’이다.

전체 안에서 비로소 문제가 되게 하기 위한 것으로서…중심에 서 있는 현존재의 본질이 동시에 '탈자적'(ekstatisch), '탈중심적'(exzentrisch)이라는 것을 밝힘으로써 우리의 자리를 매김하는 것이었다.(WG 162)

(2) 시간의 탈자성을 통한 무의 해명

하이데거는 이처럼 초월과 공속하는 '무의 무성'을, '시간'의 '탈자성'에서 본격적으로 해명한다. 우리는 이미 3-3절에서 초월과 시간의 연관이 하이데거에게 다루어짐을 지적한 바 있다. 이제 시간을 구체적으로 고찰함으로써 시간과 무의 연관을 분명히 드러내고 이로써 초월이 무와 공속함을 보이고자 한다.

그런데 미리 분명히 해두자면, 여기서 우리는 결코 전통적인 의미에서의 시간을 다루지 않는다. 초월의 역동적 운동이 문제가 되는 곳에서 시간을 사유하는 것은 어떤 면에서 그다지 새로울 것이 없는 일처럼 보일 수 있다. 왜냐하면 아리스토텔레스 이후 우리는 '운동하는 것들'을 '시간'에 연결하여 사유하는 데에 익숙하기 때문이다. 현존재의 초월이 자기를 넘어선다는 점에서 일종의 '운동'을 하고 있다면 그 운동은 다른 모든 운동과 마찬가지로 '시간과 함께' 사유되어 해명되는 것이 마땅하다. "어떤 것으로부터 어떤 것에로"(von etwas her zu etwas hin, GP 343)의 진행을 포함하는 모든 운동은 '시간 내재적'(innerzeitig, GP 388)이고 그런 의미에서 스스로 죽음을 겪어내는 현존재의 실존도 시간적이라는 데 별다른 이견이 있을 수 없다.

그러나 우리가 여기서 사유하고 있는 시간은 통상적인 표상에서의 시간과 다르고, 현존재는 통상적인 의미에서 '시간 내재적'이지 않다. 통상적 표상에 따르면, 존재자들의 운동을 감싸잡는 시간은 '지금(Jetzt)의 연속', 그것도 전인 과거에서 후인 미래로 흐르는 일방향적인 것, 비가역적인 것이다. 여기서의 시간은 눈앞에 있는 지금의 시점으로 '동일화'(Homogenisierung)된 것이다. 과거와 미래 역시 지금의 시점으로 동일화되었기 때문에 시간의 '길이'를 말하고 시계를 가지고 그것을 측량하는 것이 가능하다. 바로 이 동일성의 성격에서 시간 자체는 눈앞에 펼쳐지는 연속으로서 '무한한' 것이 되고, 무한한 시간의 한정이 모든 유한한 존재자에서 발견된다고 말하는 것도 비로소 가능하게 된다.

이와 같은 '객관적인' 시간 개념은 거부하기 힘든 것처럼 보이지만, 실은 오로지 표상된 '존재자들'에게나 적절하게 적용될 수 있는 것이다. 좀 더 정확히는 이와 같은 방식으로 해석된 시간은 그 자체가 '존재자'여서, 통상적인 시간 해석이 부당하게 '전제하고' 있는 시간의 '연속성'을 해명하지 못한다. 그러나 시간과 관련해서 우리가 해명코자 하는 것은 '초월의 이행'이다. 초월의 '이행' 혹은 넘어감(Übergang)의 성격의 해명에서 숙고되는 시간은 통상적 시간보다 더 '근원적'이다.

근원적으로 숙고될 때, 이행이라는 것이 가능하려면 지금 자체가 고립된 점이 아니어야 하고, 하나의 점에 귀속되면서도 동시에 언제나 이미 이 점을 넘어가야 한다. 그리고 이것이 가능한 것은 지금의 내용 자체에 '아직은 아님'과 '더 이상 아님'이 속해 있기 때문이다. 지금은 그 자체 안에서 그것이 아닌 것들을 향해 있음으로써 스스로 이행한다.

> 시간은 줄지어 늘어선 지금들의 중첩이 아니다. 왜냐하면…시간에는 비존재 속으로 들어가는 두 측면을 향한 기이한 뻗쳐나감이 속해 있기 때문이다. 지금은 하나의 확고한 점 자체에 귀속되어 있지 않으며, 또한 이런 점에 속할 수도 없다. 왜냐하면 지금이란 그 본질상 시작이자 끝이기 때문이다. […] 지금은 자체 안에 **이행**(Übergang)의 특징을 갖는다. 지금 그 자체는 이미 옮겨가고 있는 것이다. […] 지금이란 시간 흐름의 한 **연속체**(ein Kontinuum des Zeitflusses)이지 조각이 아니다.(GP 351-2)

이처럼 통상적인 의미를 넘어 숙고된 '지금'에서 우리는, 그것이 현전하는 지금이 '아닌' 구조 계기로 '뻗쳐나감' (Erstreckung)을 확인한다. 하이데거는 통상적으로 고립된 지금 점(點)과는 구분되는 현재와, 이 현재가 그리로 뻗쳐나가 있는 도래와 기재야말로 본래적인 시간의 구조 계기들임을 밝히고 이들 계기들로부터 한결같이 '뻗쳐나감'의 성격을 지적한다. 여기서 '도래'란 비본래적인 시간에서 단순히 '아직 지금이 아닌 것'을 의미하는 '미래'에 상응하는 근원적 시간 계기이다. 실존하는 현존재는 자기 자신의 죽음을 살아내면서 가능성으로서의 자기를 자기 자신에게로 '도래케' 하는데, 이와 같이 자기를 자기 자신에게로 도래케 함(das sich auf sich Zukommen-lassen)이 '도래'(到來, Zukunft, SZ 431)이고, 이때 자기가 스스로의 존재 가능에로 '탈자적으로 나가 있음'이 도래의 본질을 이룬다.

그리고 도래가 이루어져서 여기로 도래하려면, 이미 자기로 존재해 온 자기가 있어야만 하는데, 바로 이러한 사실에서 하이데거는 비본래적인 시간에서 '더 이상 아닌 지금이 아닌 것'을 의미하는 '과거'에 상응하는 '기재'를 해명한다. 기재란 현존재가 그것이었던 바, 좀 더 정확히는 그것이었음을 의미한다. 새로운 자기를 획득함에서 새로운 자기가 공허한 가능성이 아니라 현실적인 것일 수 있으려면, 그리하여 허황된 꿈이 아니라 구체적인 누군가의 가능성으로서 누군가의 현재가 될 수 있으려면, 즉 도래가 도래로서 가능하려면, 도래는 다름 아닌 '기재'(旣在, Gewesen)로 돌아옴(das Zurückkommen, SZ 341)이어야 한다.

이때 기재는 단순히 지나가 버린 것이 아니다. 내가 실존하면서 겪어온 일들이 나를 형성하며 이렇게 형성된 나로서 스스로의 가능성을 선택하는 한에서만 나는 나이다. 이처럼 현존재의 자기는 그의 기재 속에서만 자기일 수 있다. 우리는 결코 자기의 기재로부터 벗어나지 못한다. 오히려 기재하는 자로서의 자기만이 그때마다 나의 가능성으로의 기투가 고유할 수 있도록 가능성을 앞서 결정하며, 이렇게 기재로부터 열린 고유한 가능성을 '되가져와 반복함'으로써 비로소 나의 가능성은 현실화된다. 다시 말해, 현존재가 그의 기재로서 있을 때에야 비로소 현존재는 도래적일 수 있다(SZ 341). 그리고 기재에 의해 도래가 비로소 열리듯, 도래에 의해 비로소 기재가 열린다. 기재란 이미 결정되어 남겨진 것이 아니고 그때마다 도래의 시간화의 방식에 따라 도래 안에서 비로소 새로이 있게 되기 때문이다.

이처럼 도래하면서 기재에로 되돌아가는 자기에서야 그때마다 세계내부적으로 만나지는 존재자를 '현재화함'(Gegenwärtigen)이, 존재자들을 마주세워 개시함을 뜻하는 '현재'(Gegenwart)가 일어난다(SZ 431).

이와 같은 세 계기들의 통일로서의 '기재하면서 현재화하는 도래'(die gewesend-gegenwärtigende Zukunft)라는 현상을 하이데거는 '시간성'(Zeitlichkeit)이라 부른다. 통상적인 시간 해석과 비교해 볼 때 중요한 것은 무엇인가? 도래는 기재로, 기재는 도래로 뻗쳐 나가 있고, 이러한 뻗쳐있음의 상호 관계에서 일어나는 현재는 또한 자기가 아닌 존재자들에로 뻗쳐있다. 그리하여 도래-현재-기재의 통일성은 그때마다 개시하는 현존재의 자기를 이룰 뿐 아니라, 이미 그 자체로 현존재의 자기를 벗어나 있다. 하이데거는 이처럼 시간의 계기들의 통일성이 이미 자기를 벗어나 있음을 가리켜 시간성의 '탈자적'(脫自的) 특징이라고 부른다.

> 현존재는 도래적인 자로서는 그의 기재하는 존재가능에로, 기재적인 자로서는 그의 기재에로, 현재화하고 있는 자로서는 다른 존재자에로 빠져나가 있다. 미래, 기재, 현재의 단일성으로서의 시간성은 이따금씩 경우에 따라 현존재를 빠져나가는 것이 아니다. 오히려 시간성은 그 자체 근원적인 '자신 밖에'(脫-自, Außer-sich)이다. 우리는 이러한 빠져나감의 특징을 용어상 시간의 탈자적(ekstatische) 특징이라고 지칭하기도 한다.(GP 377)

시간성이란 '탈자태들'인 도래, 기재, 현재의 통일이라는 역동적 현상이다. 그러나 통상적 시간 이해에서는 바로 이 '탈자적' 성격이 수평화되어 버린다. 시간을 시간화하는 현존재에서, '시간성'은 근원적으로 '탈-자'(脫自) 그 자체이다. 즉 현존재는 시간성의 탈자적 성격에 의해 그때마다 자기이면서 자기를 넘어선다. 실은, 우리가 통상적인 시간에서 시간을 모든 존재자들을 감싸안는 것으로 표상하는 것이 가능한 것도, 탈자적인 특징으로 인해 시간성이 시간적인 자로서의 현존재가 만날 수 있는 가능한 모든 객체보다 훨씬 더 밖에 나가 있기 때문이다. "그로써 현존재가 만나고 있는 존재자는 애초부터 이미 시간에 의해 감싸여 있다고"(GP 388) 말할 수도 있게 되는 것이다.[48]

그리고 시간성은 이처럼 '탈자적'이기 때문에 '지평적'이기도 하다. 시간성을 이처럼 탈자적 성격에 의해 특징지을 때, 그 탈자태들이 일어나는 방식에서는 매번 '…을 향해 빠져나감'(Entrückung)이 일어난다. 그리고 이 빠져나감은 빠져나가 단순히 사라져버림이 아니다. 현존재는 탈자적 시간성에 의해 자기 안에 있으면서 동시에 자기에서 빠져나가는 방식으로 '열려있다.' 탈자태에는 어떤 독특한 '개방성'(Offenheit, GP 378)이 속해 있고, 스스로를 열어 비워내는

[48] 앞서 살펴본 바대로, 우리는 '세계-내-존재'하고, 그래서 현존재의 존재 이해 속에서는 다른 '존재자들'이 함께 드러나 있다. 그러나 이때 아직 '타인'들과의 공동-세계-내-존재는 다루고 있지 않다. 그러나 현존재에게 세계-내-존재가 근본틀로 속한다는 사실에서는, 세계내부적 존재자 곁에 있음과 함께 타인들과 더불어 있음이 이미 구조적으로 속한다. 논의를 간략히 하기 위해 여기서는 아직 타자의 문제를 다루지 않고 다만 다음과 같은 구절을 언급하는 것으로 만족하기로 한다. "현존재가 세계-내-존재인 한, 다시 말해 자신의 현사실성과 등근원적으로 하나의 **세계가 열어 밝혀져 있고 다른 현존재가 함께 열어 밝혀져 있으며, 또한 세계내부적인 존재자와 만나고 있는 한, 실존 이해와 등근원적으로 다른 현존재의 실존과 세계내부적인 존재자의 존재가 이해되어 있는 셈이다**"(GP 395).

개방성은 그때마다 그 안에 존재자로서의 존재자가 들어설 수 있는 '지평'을 형성한다. 개방성에서는, 동시에 한계짓는 것, 둘러싸 폐쇄하는 것, 에워쌈(Umschluß)이 형성되는(MA 269) 것이다.[49] 시간성에서의

[49] 신상희는 하이데거의 사유를 '시간' 개념과 관련해 고찰하는『시간과 존재의 빛: 하이데거의 시간이해와 생기사유』(노마드북, 2000)에서 하이데거에서 '지평' 개념은 애매하여 때로는 '시간-지평'(Zeit-Horizont)을, 때로는 '세계-지평'(Welt-Horizont)을 함께 가리키고 있어 주의가 필요하다고 지적한다. 이와 같은 지적은 한편으로는 하이데거가 사유하고자 했던 바를 드러내는 데 분명히 유용하다. 신상희는 현존재의 탈자적이고 지평적인 개시성을 가능케 하는, 즉 세계의 개시를 가능케 하는 이해의 '지평'으로서의 시간을 '시간-지평'이라 부르고 있다. 이러한 해석과 관련해 신상희는, 시간성의 탈자태들에는 '…를 향해 뻗어나가는' 성격이 속하고, 이러한 성격에 의해 그때마다 개방되는 열리는 폭(die offene Weite)을 하이데거가 탈자태들의 "지평" 혹은 "지평적 도식"(horizontale Schema)이라 부르고 있다GP 378)는 점에 주목한다.
그러나 이와 같이 세계-지평과 시간-지평을 구분하는 일은, 명백히 '지평' 개념이 가지고 있는 다의성을 좀 더 명료하게 드러내고 하이데거 초기 사유가 어떤 면에서 스스로에게 부여한 과제를 충분히 달성하고 있지 못한가를 드러내는 데에는 유용하지만, 이러한 구분을 고집하면서 '세계'가 '시간성'에서 '시간 혹은 존재시성'(Temporalität)과 맺는 관계를 도외시해서는 안 된다. 하이데거 자신이 시간-지평과 세계-지평을 엄격히 구분하고 있지 않은 것은 이 각각의 개념들이 가리키는 사태가 '시간성'에서 서로 통일되는 것이기 때문이다. 하이데거는 우리가 '시간성'의 탈자태들이 갖고 있는 근원적인 지평적 도식으로부터 '존재'를 이해하고 있다고 본다(GP 436). 그래서 그는 '시간성의 탈자적 도식'을 '존재시성'(Temporalität)과 명시적으로 동격으로 놓는다(GP 444). 그런데, 현존재의 초월에 도대체가 존재이해내용(Seinsverständnis)이 속하는 일은 명백히, 현존재의 자기 기투가 탈자적이고 '(세계) 지평적인' 것과는 결코 별개의 일일 수가 없다. 하이데거는 '시간성'에서 두 지평의 결합을 사유했던 것이다. 두 지평은 모두 존재 사유에서 비로소 일어나는 '탈은폐' 혹은 '개시'의 사건을 공통으로 가리키며, 이 개시의 성격에 있어 두 지평이 그때마다 통일을 이룬다는 바로 그 사실은 새로이 물음에 부쳐져야 하는 것이다. 달리 말해 시간성을 해명하는 곳에서는 세계 지평과 존재 지평이 함께 사유될 수밖에 없고, 이 두 지평의 통일을 해명하기 위해 시간성에 관한 사유는 스스로 존재 자체의 진리의 사유로 전환되기에 이른다. 이후에 살펴보게 되겠지만 전회 이후의 하이데거는 존재를 '존재자의 존재'가 아니라 존재자를 존재자이게 하는 존재 자체로 사유하게 되고 이 존재 자체의 현-존재로부터 비로소 세계 현상을 해명하게 된다. 세계 지평과 시간 지평을 단순히 구분하기만 하고 이 두 지평의 관계를 더 물어 들어가는 않는 일은, 전통적인 유한자들의 세계와 그것의 가능 근거로서의 무한자의 구분 안에 머무르는 것이어서 위험할 수 있고 하이데거가 두 지평의 통일을 사유함으로써 일구어낸 고유성을 희석시킬 위험이 있다.

‘빠져나감’은 지평을 개방하고 열린 채로 견지하고(GP 378) 이로써 시간의 탈자적 특징으로부터 ‘세계’가 가능케 된다(GP 428).

(3) 시간을 시간화함인 현존재

하이데거는 그 자체 탈자성과 지평성을 구조로 갖는 근원적 시간 혹은 ‘시간성’이야말로, 초월의 ‘가능 근거’라고 말한다. 하이데거는 초월 혹은 세계-내-존재가 그때마다 전체적 구조임을 지적하고(SZ 240), 이 세계-내-존재가 본질상 ‘마음씀’(Sorge)이라고 말한다(SZ 256). 마음씀은 ‘세계 내부적 존재자들 곁에서-이미 존재하면서-자기를 앞질러 있음’으로서 세 구조 계기로 이루어진다. 그리고 바로 ‘시간성이 본래적(자기다운) 마음씀의 의미’(SZ 431-2)라고 말한다. 그러니까 그는 ‘시간성’을 현존재의 초월을 가능하게 하는 근거로서(GP 22), 초월의 가능성의 조건으로서(GP 324, MA 274) 이해하고 있는 것이다.

우리는 4-1 절에서 현존재의 ‘앞서 달려나감’(Vorlaufen)과 ‘결의성’(Entschlossenheit)을 살펴보았다. 하이데거는 『존재와 시간』에서 시간성을 논의하던 중, 2 편 3 장에서 새삼스레 이 두 현상의 ‘결합’이 정당화될 수 있는가를 묻는다. 이러한 물음과 대답의 시도는 단순화해 말하자면, 현존재의 마음씀의 세 구조 계기의 구분과 함께 그 ‘통일’을 해명하려는 시도로 행해진 것이다. 그리고 하이데거가 이 구조 계기들의 통일을 해명하는 방식은, 그 각각을 시간을 형성하는 세 탈자태들과 대응시킨 뒤, 시간의 세 탈자태가 얼마나 통일적인 전체를 이루는가를 지적하는 것이다. 즉 하이데거는 현존재의 마음씀이

통일적인 전체를 이루는 것은, 시간성이 통일적인 전체를 이루기 때문임을 보여준다.

선구적 결의성이야말로 본래적 전체 존재에 다름 아니다. 앞서 달려나감은 죽음에 이르러 현존재의 전체성을 드러내고, 결의성은 스스로의 상황 속에서 본래적 자기임을 가능케 하기에, 선구적 결의성에서 현존재의 존재는 '본래적이고 전체적, 즉 근원적'이게 된다(SZ 406). 그런데 선구하는 자가 이처럼 그의 가장 고유한 '가능성'에로 달려가 죽음을 겪어내는 존재일 수 있는 것은, 현존재가 그 존재에 있어 '도래적이기' 때문이다. 그리고 선구하는 자에게 열리는 결의성은 현존재가 본질적으로 '책임 존재'라는 점을 드러낸다. 그런데 자기의 던져져 있음을 떠맡을 때 현존재는 그때마다 그의 '기재로 있다'는 점도 주목되어야 한다. 뿐만 아니라 선구적 결의성이 획득되는 곳에서는 '현'의 그때마다의 상황이 개시되어 현존재는 존재자들 곁에 머무르게 된다. 이때 이처럼 존재가 존재자들 곁에 머무는 일은 현존재가 존재자를 맞서 세우는 한에서만 가능하다(SZ 430-431).

이처럼 선구적 결의성을 시간성과 관련해 다시 해명하는 곳에서 현존재의 '초월과 시간성의 관계'는 분명히 드러난다. 마음씀의 구조에서 '자기를 앞질러'는 '도래'에 근거하고, '이미'는 '기재'에, '…곁에'는 '현전화로서의 현재'에 근거하는 것으로 언급될 뿐 아니라, 마음씀의 저 구조들은 도래와 기재, 현재의 세 탈자태가 상호적으로 맺고 있는 통일에 의해 비로소 '통일적 전체성'을 이루는 것으로 해명된다. 시간의 탈자적이고 지평적인 성격에 의해 마음씀 혹은 초월은 비로소 그때마다 전체성을 형성하는 것이다. 그래서 초월하는 현존재의 '마음씀'(Sorge)의

구조가 서로 분절되면서도 통일되는 것 자체가 '시간성'에 의해 가능하다(SZ 433)고 하겠다. 이런 방식으로 시간성이야말로 우리의 본래적이고 전체적인, 즉 근원적인 초월을 '가능케 한다.'

그런데 마음씀의 전체성을 시간성의 전체성으로부터 해명하는 이와 같은 논의에서 시간에 대한 기술은 거듭해서 현존재의 초월에 대한 기술과 대응될 뿐 아니라, 심지어 동일한 사태를 이름만 바꾸어 반복해 지적하고 있는 것처럼 보이기도 한다. 그러나 이는 어떤 잘못이라기보다는 오히려 사태로부터 요구된 일이다. 왜냐하면 저 시간성은 존재자들처럼 그렇게 있는 것이 아니라, 다름 아닌 현존재에서 비로소 스스로 시간화하기(zeitigen, SZ 434) 때문이다. 현존재의 초월을 통해, 시간은 비로소 시간화된다. 우리는 '시간'을 해명함으로써 실은 '실존'을 해석하고 있다(GP 378). 하이데거는 스스로를 시간화하고 시간을 시간화하는 현존재 '존재'의 근본규정을 '시간적으로 존재함'(Zeitlichsein)이라고 말한다.

> 시간성으로서의 근원적인 시간이 현존재의 존재구성틀을 가능케 하고, 그래서 이러한 존재자가 자신을 시간화하는 방식으로 존재하고 있는 한, 실존하는 현존재의 존재유형을 갖는 이러한 존재자는 근원적으로 그리고 합당하게 단적으로 '시간적인' 존재자라고 이름해야 할 것이다. […] 현존재는 원래부터 그 자체 '시간적'(zeitlich)이다.(GP 383-4)

이제 우리에게 현존재는 시간 내부적이기보다는 '시간을 시간화함' 자체이다. 시간은 본질적으로 현존재에 속하는 것이다(GP 370). 그래서 하이데거는 '시간은 무엇인가'라는 물음은 '시간은 누구인가'라는 물음으로, 그리고 좀 더 정확히는 그 누구가 '매번 어떻게 있는가'로 변형되어야 한다고 말한다.[50] '시간성'이란 결국 '현존재'가 시간적임, 그래서 현존재에서 존재이해가 가능함을 가리키는 이름에 다름 아니다. 시간은 현존재의 초월'로서' 있다.

> 시간은 객관에 붙어 있는 것도 아니고 주관 안에 있는 것도 아니며,[51] 여기 있는 것도 저기 있는 것도 아니며, 주관이 객관에 이르는 도중에, 즉 초월로서 있다.(MA 261)

(4) 현존재의 유한성

우리는 현존재의 실존이 그 자체 시간성임을, 즉 시간을 시간화함임을 살펴보았다. 시간의 시간화는 다름 아닌 현존재의 초월에서 일어난다. 그렇다면 초월이 존재와 사유의 공속의 일어남으로서, 동시에 '무의 일어남'이기도 함을 밝힌 셈이다. 우리는 4-2 절에서 이미 시간의 '탈자성'을 해명하기 위해 초월에 속하는 '무성'을

---

[50] Heidegger, *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*. (ed.) Hartmut Tietjen, Max Niemeyer.

[51] 하이데거는 후썰이 지향적 구조의 도움으로 이제까지의 시간해석을 고찰하고 심리학이나 인식론에 기여했다고 평가한 뒤, 그럼에도 불구하고 후썰 역시 시간의 문제에 있어 근본적으로 이전과 다를 바 없는 관계를 유지했다고 비판한다. 간단히 말하자면 후썰에게서는 시간은 '주관 내'에서 내적인 어떤 것으로 파악되었다는 것이다. 그러나 하이데거의 관점에서, 후썰이 시간의식이라고 부른 것, 시간에 '대한' 의식이야말로 근원적 의미에서 시간 자체이다(MA 264).

언급한 바 있지만, 초월과 시간성의 관계가 깊이 해명된 이 자리에서 시간성에 속하는 '무성'은 거듭 초월과 공속하는 것으로 드러나기 때문이다.

이 점이 분명히 드러나도록 다시 한 번 핵심을 요약해보자. 하이데거는 근원적이고 본래적인 시간성의 일차적 현상이 '도래'라고 말하는데,[52] 근원적이고 본래적인 도래는 '자기에게로', '자기를 향해' 도래해야 한다(SZ 436). 그렇다면, '자기'에게로의 도래는 자기가 '아님'을 자기 안으로 받아들임일 수밖에 없다. 자기의 자기에로의 도래가 가능하려면, 앞서 있어온 자기는 이미 스스로를 고집하지 않고 새로운 자기에로 열려 있어야 하고 새로운 자기는 다름 아닌 이 열려

---

[52] 『시간의 개념』과 『논리학』(13절)에서, 그리고 『존재와 시간』의 여기 저기에서 시간의 근본 현상은 '도래'라고 천명된다. 『시간의 개념』을 구체적으로 살펴보자면 하이데거는 "시간의 근본 현상은 도래이고 그때마다 있는 것인 현존재의 가능성으로서의 도래적으로 있음(Zufkünfitigsein)이 시간을 생성케 한다...도래적으로 있음은 그 자체가 시간이다"라고 말한다. 이는 하이데거에게 자기의 존재를 이해하는 현존재는 무엇보다 '존재 가능'에 있어 규정되기 때문이다. 기투하는 자는 우선, 도래적으로 있다. 물론 하이데거는 '근거' 자체를 놓고 모든 근거들은 우리가 '내던져져 있음' 이라는 하나의 근거에로 귀속한다(Logik 278, 174)고 말한 바 있고, 심지어 현전(Präesenz)을 현재나 도래와 같은 탈자적 현상들보다 더 근원적인 것으로 놓은 바도 있다(GP 433-4). 이런 진술들에서 보이는 겉보기의 '비일관성'은 우선 세 탈자태들이 서로를 향하는 방식으로 통일적으로만 일어나기 때문에 가능하고, 다음으로 하이데거가 때로는 '현존재'의 존재에 초점을 맞추어 기술하고 때로는 '존재 자체'에 초점을 맞추어 기술함으로써 발생하는 문제라고 볼 수 있겠다. 후자의 기술들에서 강조되고 있는 것은 '존재시성'으로서의 시간 혹은 존재로부터 비로소 그때마다 현존재의 시간성이 생겨나고 시간 혹은 존재가 (역사적으로 자기를 내어주는) 진폭 안에서 이해되고 있다는 사실이다. 그러나 '도래'를 강조하는 자리에서 존재의 몫이 제거되고 있다고는 보기 어려운데, 왜냐하면 마음씀의 탈자태인 도래가 가지는 그 산출의 힘은, 그러니까 나의 가능성을 현실성이게 하는 그 힘은 우선은 현존재에 귀속되어 있다. 그러나 넓게 보아 현존재가 어떻게 그러한 힘으로서 '있게' 되는가가 다시금 문제가 되고, 그리하여 일어남으로서의 존재 자체에 대한 사유의 길이 전개되는 일이 필연적이기 때문이다. 이와 관련해서는 하이데거가 초기에 시간성의 양상들로서의 세 탈자태를 구분한 뒤, 후기에 시간의 이 세 차원들의 통일이 '어디서부터' 고유하게 일어나는가(EPAD 15)를 묻는 곳을 참고하라.

있음 안으로 들어서야만 한다. 그래서 현존재는 매번 자기‘이면서’ 자기가 ‘아니다’(MA 265). 우리들 현존재는 반은 존재하면서 반은 존재하지 않는다(EM 31). 존재하면서 존재하지 않는 방식으로 그때마다의 자기는 탈자적이며 부단한 일어남일 수 있다.

현존재의 자기가 자기가 아님과 공속하기에, 본래적이고 전체적인 현존재의 존재는 오로지 그때마다 개별화하는 것으로서 ‘순간적’이다. 현존재는 그때마다 ‘순간에서’ 전체적으로 존재한다(GBM 221). 현존재의 존재가 형성하는 전체성은 ‘아님’의 성격, 즉 ‘무성’(Nichtigkeit)에 의해 그때마다 침투당한 것으로서, 결코 이음매 없는 것이 아니다. 오히려 현존재는 스스로 안에서 ‘깨어져 있음’(Gegrochenheit, GBM 221)이다.

하이데거는 인간에게는 ‘깊은 권태’(die tiefe Langeweile, GBM 252)가 가능하다는 것을 지적하는데, 깊은 권태응 인간의 존재 자체가 깨어져 있음을 본질로 하고 있을 때에야 가능하다. 인간이 스스로의 본질에 맞게 현성하지 못하고 있다는 사실을 드러내는 근본 기분인 깊은 권태에서, 우리는 순간적으로 존재해야 할 현존재의 필연성을 폭로하는 절박한 부름을 듣는 것이다.[53]

이처럼 현존재가 그 자신 안에서 깨어져 있다는 것은 실은 ‘죽음’을 논의할 때부터 이미 우리가 사유해왔던 것이다. 죽음을 다룰 때 언급되었던 ‘끝’(Ende)을 떠올려보자. 자기를 앞서 달리는 자로서만

---

[53] 본 논문에서는 기분을 충분히 다루지 못했지만, 현존재가 기분잡힌 채 이해한다는 것이 무엇을 의미하는지, 기분에 대한 논의가 어떻게 현존재의 유한성의 논의와 관계되는지에 대해서는 박현정, 「하이데거 초기 사유에서 기분(Stimmung)의 의미」, 『하이데거 연구 제17집』, 2008, 95-118쪽이 간략한 안내를 제공한다.

현존재는 그때마다의 자기의 끝을 가지며, 죽음으로 달려나감으로써 현존재는 그때마다 자기를 끝낸다(enden). 이처럼 스스로를 끝내는 죽음을 겪어내는 자라는 점에서 현존재는 탁월하다. 현존재의 자기는 그때마다 자기 자신의 죽음을 '겪어내며', 이로써 이미 도달된 실존을 넘어서 새로운 지평을 현재적으로 자기에게 터뜨려 연다.

초월하면서 현존재가 자기가 '아님'을 자기 안으로 받아들여 스스로에게 새로운 자기와 지평을 터뜨려 여는 방식으로 존재한다고 기술하면서, 우리는 '무성'(Nichtigkeit)이 초월의 핵심부에서 함께 일어나고 있음을 지적하고 있다. 거듭 역설하지만 현존재의 초월에 속하는 '무성'은 단순히 논리적인 부정을 의미하지 않는다. 왜냐하면 우리가 언급한 무성은 시간성에 속하는 것으로서 우리의 실존을 '가능케' 하는 그런 것이지만, 논리적 부정은 현존재의 현실적인 실존을 '가능하게' 할 수가 없기 때문이다. 이 무적인 성격은 현존재의 존재를 정지시키고 객관화하여 사유할 때 가능한 무한성의 한갓된 '부정'이 아니다. 현존재는 무성을 자기 실존의 '동력'으로 쓴다.

존재와 사유의 공속인 초월에는, 그것이 결여할 수 없는 동력인 무가 그때마다 일어나는 일이 속해 있다. 현존재의 존재는 초월하면서 무와 공속하고 있다. 우리는 이처럼 무와 공속하는 방식으로 그때마다 존재와 사유의 공속을 형성해가는 현존재를 그 본질에 있어 '유한하다'고 말한다.[54]

---

[54] 우리가 죽음과 시간성을 거쳐 유한성의 논의에 이른 것은, 결코 자의적인 일이 아니다. 하이데거 자신이 죽음과 시간성 그리고 유한성의 사유를 연결해 이해하고 있다. 하이데거는 "끝으로부터 규정된, 즉 유한한 것으로 이해된 가능성…"(SZ 350), "죽음에 이르는 본래적 존재, 즉 시간성의 유한성이…"(SZ 510), "시간의 유한성은 '죽음'과 관련되

> 우리는 '전체 안에서'를 향해 가는 도중에[55] 있다. 우리 자신이 곧 이러한 '도중'이요, 이러한 '넘어감'이요, 이러한 '이쪽도 저쪽도 아님'(Weder das Eine noch das Andere)이다. 이렇게 '이쪽도 아니고 저쪽도 아닌 사이에서 이리저리 왔다갔다 함'은 무엇인가? '이쪽도 아니고 또한 저쪽도 아님', 이러한 '그런 것 같은데 그렇지 않고 그럼에도 또 그렇고'(das Doch und doch nicht und doch)는 무엇인가? 아님의 쉼없는 움직임(die Unruhe des Nicht)은 무엇인가? 우리는 그것을 **유한성**이라고 지칭하기로 한다.(GBM 8)

이런 식으로 이해할 때 현존재 존재의 유한성은 현존재가 단순히 하나의 한정을 가진다는 의미가 아니다. '유한하다'(endliche)는 말은 '끝'(Ende)을 어간으로 갖고 명백히 '끝'으로부터 규정되지만, 현존재가 죽음으로 달려가 스스로를 끝낼 때 이 끝냄에는 시간의 탈자성에 따라 새로운 시작이 속해있기 때문이다. 그래서 끝은 단 한번 이르게 되는 최종적인 목적지가 아니고, 현존재는 그때마다 끝에 이르러 새로운 끝을 여는 방식으로, '유한하게 실존한다'(endlich existiert, SZ 436). 유한한 현존재는 스스로의 유한성을 유한화함 자체다.

어 있기에…"(GP 387)라고 말한다.

[55] 본 논문에서도 '..를 향해가는 도중'이라는 표현이 여러 곳에서 등장한다. 그러나 이 말은 최종적인 목적지가 우리 바깥에 절대적으로 놓여있다는 말과는 무관하다. '전체 안에서를 향해가는 도중'이라는 것은 우리가 그때마다 전체성을 개시하여 그 안에 있지만, 그러나 결코 이 개시성 안에 머무르지 않는다는 그러한 의미다. 『형이상학의 근본 개념들』, 26쪽을 참고하라.

현존재는 자기의 끝을 살아내는 그런 존재에 있어서, '죽음 속에 던져져' 있을 수 있는 그런 존재자로서, 본래적 전체적으로 실존한다. 현존재는, 거기에 이르면 자기가 중단되어 버리는 그런 하나의 끝을 가지고 있는 것이 아니라, **유한하게 실존한다.**(SZ 436)

유한성이 우리 존재의 근본방식(die Grundart unseres Seins)이며 우리는 유한하게 존재함(Endlichsein) 즉, 유한화함(Verendlichung) 자체다.(GBM 8)

그래서 긍정적으로 말하자면, 유한한 현존재 자체 안에 그때마다 '더 나아감'이라는 근원적이고 내적인 가능성이 놓여있다. 현존재는 그 자체 '계속해서 더'(immer weiter, MA 279), 더 풍요로이 존재함(Reicher-sein-als), 그때마다의 자기와 자기의 지평을 넘어서 진동함(Über-schwung)의 성격을 가지고 있다(MA 273). 이와 같은 현존재의 유한성은 그 자체 무성과 더할 수 없이 긍정적으로 손을 맞잡은 것이다.

이 모든 진술에서 현존재는 존재자들에 적용되는 모든 규정을 단호히 거절하는 방식으로 유한하다. 그래서 현존재는 그 본질-현성에서 유한하다는 점에서, '현존'하는 방식으로만 있는 단순한 눈앞의 존재자들에서부터 구분된다. 하이데거는 현존재를 단순히 현존에서가 아니라 '부재'에서 특징지으며, 이때 부재를 그 동사적 성격에서 '탈-현성'으로 이해한다. 현존재는 실존함이고, 이 실존함에 있어 이미 '탈존한다'는 점에서 탁월하다.

> 인간은 넘어가는 가운데 밀쳐내어져 있으며, 그러기에 인간은 본질차원적으로는 '**부재하면서**'(abwesend) 존재한다. […] 탈-현성하면서(ab-wesen) 그리고 결코 눈앞에 있지 않으면서, 그러나 탈-현성(Ab-wesenheit) 안에서 실존하면서(existent), 기재와 도래속으로 나가-현성하는(weg-wesen) 방식으로….(GBM 531)

결국 이처럼 하이데거가 현존재에서 사유했던 '존재'는 결코 시간의 변이와 변화를 넘어서 영원한 것, 단적으로 그 자체로 있는 것(das An-sich)이 아니라, 스스로 하나의 개시성을 형성하는 '사건'이다(EP 314-6).[56] 그에게서 '존재'는 결코, 존재자성을 의미하는 '무한성'으로 전락할 수 없는 것이다.

---

[56] Martin Heidegger, „Augustinus und der Neuplatonismus"(1921), in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1995에서 하이데거는 아우구스티누스의 사유를 살펴 인간의 현사실에 관한 통찰을 얻어내면서, 동시에 그에게서 '종교적' 색채를 제거하고자 했다. 아우구스티누스에게서 인간은 '마음씀'(cura)에 의해 부단히 불안정성 속으로 내몰린다. 그리고 이 마음씀은 한편으로는 인간이 세계에 속해 있음에서 비롯하지만, 다른 한편, 인간이 그 내면 속에 깃든 신과 지복을 향함으로써 비로소 가능한 것이다. 인간은 신의 부재 속에서, 스스로의 현사실적 존재 방식(Wie)에 있어 이 부재에 대한 마음씀으로 있다. 이러한 언급은 하이데거에서의 실존이 갖는 '무-정지성'의 성격을 상기시킨다. 그러나 하이데거는 동시에, 아우구스티누스가 영원한 진리를 상정하는 신플라톤주의적 관점을 받아들임으로써, 최상의 선에 이르는 가치의 위계질서를 상정했으며, 이로써 앞서 파악된 현사실성에 대한 중요한 통찰을 견지하지 못했다고 평가한다. 아우구스티누스는 결국은 최종적인 불변의 근거에 기대어 인간의 현사실을 해명했던 것이다. 이와 같은 언급에서 초기 하이데거가 『존재와 시간』 이전부터 현존재의 존재가 전통적인 무한성과 유한성 개념으로는 포착해낼 수 없는 현사실적인 역동임을 염두에 두었음을 알 수 있다.

5. 주관주의의 혐의에 대한 대답

초기 하이데거가 밝혀낸 것은 현존재 존재의 유한성이다. 그리고 하이데거는 바로 이 점을 분명히 함으로써 존재자 전체의, 즉 존재의 유한성을 사유하고자 했다. 이러한 시도에서는 명백히 인간이 물음의 중심으로 놓이기 때문에, 초기 하이데거가 주관을 의미의 존재론적 중심으로 놓고 주관으로부터 모든 존재자들을 정초하고자 하는 주관주의적 기획 안에 머무른다는 비판이 있다.

분명히 초기 하이데거는 실제로 여러 곳에서 사유의 주도적 물음을 "인간이란 누구인가?"로 규정한다. 또 그는 존재 물음과 관련해 인간 현존재를 여타의 존재자들과 구분하고 '인간 현존재가 갖는 우위'를 강조한다. 이 우위에는 현존재'로부터' 세계와 세계 안에서 만나는 다양한 존재자들이 해명될 수 있다는 점이 속한다. 본질적으로 자기 자신 때문에(umwillen) 실존하는(GP 420) 현존재에서만 그의 세계가 세계로서 열리고, 그 안에서야 존재자들이 존재자로서 있게 된다. 초기 하이데거 사유를 이런 방식으로 해석할 때, 그의 사유를 주관주의로 보는 입장이 가능해 보인다.

그러나 하이데거의 관점에서 볼 때 근대 '주관주의'는 극복되어야 할 것이다. 하이데거가 그의 사유를 펼치면서 우선적으로 대면해야 했던 근대의 '주관주의'는, 소위 신적인 존재자 대신 인간 자신을 스스로 '근거'의 자리에 놓는다는 점에서 독특하다. 주관 혹은 '주체'를 가리키는 낱말인 'subjectum'은 그리스어 '휘포케이메논'(ὑ ποχείμενον)의 번역어로서, 이것은 '밑에-그리고 근저에-놓여 있는 것, 즉 스스로 이미 앞에-놓여 있는 것'을 의미한다. 즉 'subjectum'은 탁월한 의미로

그때마다 이미 앞에 놓여 있으며, 따라서 다른 것에 대해서는 그 근저에 놓여 있으면서 그 '근거'가 되는 것이다. 이처럼 이 낱말은 본래 인간뿐 아니라 모든 존재자와 연관된 개념이었다. 그러나 근대에 들어서자 이 낱말은 인간과 특별한 관계를 맺게 되었고, 이러한 변화와 함께 인간이 본래적인 주체로 등장하여 모든 존재자의 관계 중심이 되었다.

그런데 이처럼 주관이 근거의 자리에 들어선 일은 하이데거의 관점에서 볼 때 실은 형이상학을 가능하게 했던 바로 그 '기획'의 극단화에 지나지 않는다. 인간은 형이상학의 역사가 출발할 때부터 '근거'라는 것을 놓으면서 택했던 존재 해석을 주관주의에서 극단까지 밀고 나간다. 그러니까 모든 유한한 존재자들의 외부에, 인간의 사유에 대응하여 세워진 근거이자 원리인 무한자를 상정하고, 인간의 사유로 그 무한자를 장악하고자 하는 기획이, 더 이상 배후에 숨어있지 않고 스스로를 명시적으로 천명함으로써 주관주의가 가능케 되었다.

근거가 물어지는 곳에서 '존재'는 사유의 주도 아래 특정한 방향으로, 즉 '무한자'로서 해석된다. 그리하여 존재는 무성을 박탈당하고 단지 모든 변화에서도 변치 않고 머무르는 '지속적 현존성'으로서 규정된다. 주관주의에서도 '존재'는, 일차적인 주관의 '주관성'과 객관의 '객관성'이라는 의미, 즉 '지속적인 현존성' 혹은 '실체성'에서 이해된다. 그래서 '주체'가 모든 존재자들의 '근거'라고 할 때, 이 근거는 '확고하고 불변하는' 것으로 상정된다. 그래서 '인간 중심주의'로서의 주관주의란 분명히 한편으로는 인간을 '넘어서는' 절대자를 상정했던 고대나 중세의 형이상학으로부터의 결별이지만, 존재

해석과 그 해석을 지배하는 존재와 사유의 비본질적 관계의 관점에서 보면 오히려 형이상학의 본질적 전개다.

물론 하이데거에서도 현존재는 스스로의 '존재 가능의 근거'(der Grund seines Seinkönnens)임이 분명하다. 말하자면 외형적으로 보아 근거를 상정하고, 더구나 인간을 근거로 놓는다는 점에서 하이데거 자신에게도 주관주의의 비판이 그대로 적용될 수 있는 듯 보인다. 그러나 '현존재가 근거'라는 말은 전체 논의를 염두에 두고 볼 때, 오로지 현존재가 그 자신 자기를 형성해가는 방식으로 '실존함'이라는 사실을 의미한다. 현존재는 본래적으로 실존하면서, 자신의 존재를 떠맡아 그때마다 부단히 초월해야 할 '책임을 지는데'(schuld haben an), 이러한 일을 하이데거는 달리 자신의 존재에 대해 '근거로 있음'(das Grundsein für…)이라고 말하고 있는 것이다(SZ 376).

> 현존재는 자기에게 맡겨져서 존재하는 유일한 존재자로서…**실존하면서** 자기의 존재 가능의 근거로 **있다**.(SZ 377)

그리고 우리는 자기를 형성해가는 현존재의 실존에 시간성이 속함을, 그래서 통상적인 의미에서의 근거에 귀속될 수 없는 무성이 속함을 이미 충분히 살펴보았다. 현존재가 그의 근거라는 말은 현존재가 탈-존하는 방식으로 실존함을 의미한다. 즉, 현존재가 그때마다 자기로서 자기의 근거를 스스로 놓지만, 그러나 이 근거는 단적인 현존성과는 다른 것이어서, 현존재의 '근거로 있음'에는 그가 이 근거를 결코 '지배하고' '좌우하지는' 못한다는 점이 속한다(SZ 377). 현존재가 실존하면서

자기의 근거라는 사실은, 현존재는 스스로 초래한 것이 '아닌데도'(nicht) 던져져 있을 뿐 아니라, 스스로의 가능성을 선택하면서 다른 가능성들을 선택할 수가 '없다'(nicht)는 사실을 포함하는 것이다.

결국 '존재 의미'를 묻는 초기 하이데거의 사유는 그 '존재 해석' 때문에 이미 주관주의와는 거리가 멀다. 하이데거의 '현존재'는 '주체'와는 달리 인식 능력이 아니라, 이제껏 특권을 부여받아 온 '인식'을 가능케 하는 그 '실존'에서, 즉 존재를 이해하는 존재 방식에서 규정되는데, 이때의 '존재'는 철저히 유한하다. 현존재는 존재와 사유의 공속으로서 '일어나면서' 실존하는 것이다.

그러나 주관주의는 주체를 '근거'로 놓으면서 '근거로 있는' 현존재의 '존재'를 무와 공속하는 그 유한한 본질-현성에서 사유하지는 못했다. 주관주의는 주체와 객체의 '존재'를 존재로서, 즉 더 이상 전통적이지 않은 의미에서 '유한한' 것으로 사유하지 못하고, 실체론에 바탕해 주체와 객체의 분리를 부당하게 앞서 상정했으며, 분리된 것들을 주관의 인식 능력으로부터 결합하고자 했다.[57] 왜냐하면 주관주의는

[57] 하이데거의 초기 사유에 대한 해석을 마무리하는 이 지점에서 필자는 박찬국, 「초기 하이데거의 철학을 결단주의나 주의주의로 보는 해석에 대한 비판적 고찰」(『철학사상 제30호,』 2008, 165-199쪽)을 언급하고 싶다. 가장 깊은 사유를 누구나가 이해할 수 있도록 평이하면서도 섬세하게 풀어내고 있는 이 논문은, 하이데거의 초기 사유를 "결단의 옳고 그름을 결단의 진지함과 심각함에 근거해 규정하는 결단주의나, 불안이 개시하는 무에 대해서 자신을 영웅적으로 내세우면서 자신이 지향할 삶의 방향을 임의로 기투하기를 허용하는 영웅적 니힐리즘 내지 주의주의"로 보는 입장에 맞서, 초기 하이데거의 사유에서 '본래적 존재'란 이미 "진정한 자기를 발견하고 세인의 지배를 벗어난 단독자가 됨으로써 어떠한 것으로도 대체될 수 없는 자신의 고유한 존재를 발견하는 사건임과 동시에 모든 존재자들의 진정한 존재를 발견하고 존중하는 가장 보편적인 존재인 현-존재로 태어나는 역설적인 사건임"을 명확히 지적해내고 있다. 이 논문은 하이데거를 주관의 '결단'을 중시한 주관주의의 한 아류로 보는 입장은 하이데거의 초기 사유가 이미 진정한 자기로서의 '현존재'가 다른 사람들과 모든

‘존재’를 정당하게 물음거리로 삼지 못했기 때문이다. 이처럼 근대 주관주의 철학은 존재의 본질을 숙고하지 않고 전통적인 존재 해석을 받아들임으로써 우선 ‘존재’를 망각했고, 이로써 존재와 공속하는 ‘사유’를 오인했으며, 따라서 존재자로서의 ‘존재자’를 오인했다.

물론 하이데거가 주관주의를 비판함으로써, 존재자로서의 인간이 주관에 귀속하는 인식의 능력을 갖는다는 것을 부정하고자 했던 것은 아니다. 오히려 그에게는 ‘주관의 가능성’을 근원적으로 사유하는 것이 과제였다. 그래서 주관의 주관성과 객관의 객관성을 앞서 가능케 하는 존재와 사유의 ‘공속’과 여기서의 무의 ‘공속’이 하이데거에게는 문제였다. 그는 전통적으로 실체 혹은 객관으로 규정되어 온 ‘존재’와 주관으로 간주되어 온 ‘인간’이라는 개념을 새로이 사유하여, 인간을 ‘현존재’로 규정했다. 현존재는 ‘존재와 사유의 공속’으로서의 초월함으로 있고, ‘존재와 무의 공속’으로서의 시간성으로서 있다. 그리고 바로 그 점에서 주관과 객관에 앞서 ‘존재’를 물어야 할 필요를 알지 못한

존재자의 성스러운 존재를 볼 수 있고 존중할 수 있는 자를 의미한다는 사실을 간과하고 있음을 매우 잘 지적하고 있다. 언뜻 보아 이러한 해석과는 거리를 유지하는 듯 보이는 본 논문의 입장도 이러한 해석과 ‘상치되는’ 것은 아니다. 본 논문은 본래적인 현존재가 타인과 다른 존재자에 대해 열려 그들과의 공존을 염려할 수밖에 없다는 주장에는 전혀 반대하지 않는다. 다만 본 논문은 현존재의 본질-현성이 도대체 무엇이기에, 그러한 본래적인 실존이 현존재에게 요청될 수 있는지를 말하고자 했다. 본 논문은 현존재의 ‘존재’를 존재론적으로 규명함으로써, 하이데거에서의 ‘자기’가 결코 근대의 주관주의에서 발견될 수 있는 고립된 주관과 같은 개념일 수가 없고 그 ‘시간성’에 의해 이미 자기 바깥에서 ‘세계’와의 합일 속에 있음을 말하고자 했다. 자기는 그때마다의 ‘실존’이며 곧 ‘탈현성’이다. 이처럼 본 논문은 ‘자기’ 혹은 현존재를 오로지 ‘존재’에 있어 사유하고 있으며, 그래서 오로지 이 ‘존재’(초기에서는 현존재)가 그때마다의 고유성을 형성하면서도 결코 이 고유성의 고립으로 ‘경화’될 수 없고 따라서 그때마다 타자성의 수용이라는 것을 말하기 위해(하이데거의 타인과 타자에 대한 입장은 후기를 다루는 5장에서 본격적으로 언급된다) ‘자기’ 개념을 언급했다. 그래서 본 논문 역시 결코 어떤 면에서도 오로지 고립된 주관에게나 가능한 그런 종류의 ‘주관적인’ 결단에 대해서는 아무것도 말하고 있지 않음을 일러둔다.

주관주의와 하이데거 사유는 구분된다. 하이데거는 '존재'를 물음으로써 존재를 사유하기를 망각한 전통 형이상학을 제대로 '정초'(定礎, Grundlegung)하고자 했던 것이다.

Ⅲ. 하이데거 중기 사유에서의 유한성

1. 중기의 존재 경험: 존재 자체

(1) 진리의 문제

29년경의 하이데거는 '전회'(Kehre)라 불리는 전향을 겪는다. 하이데거가 전회를 수행하도록 만든 결정적인 동력이 무엇인가에 관해서는 다양한 견해들이 있다.[58] 이 견해들의 다양성에 직면해 우리가 분명히 염두에 두어야 할 것은, 전회에 대한 해명은 무엇보다 개시성으로서의 '현존재'에서 존재를 사유하는 일의 한계를 분명히 드러내야 한다는 사실이다. 전회를 이해하고자 하는 우리에게는, 이제껏 우리가 수행해온 것처럼 현존재의 존재를 해석하는 방식으로는 아직

---

[58] 전회의 정체를 둘러싼 대표적인 논의에 대해서는, Alberto Rosales, "Heideggers Kehre im Lichte iherer Interpretationen," in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* Bd. l, Frankfurt a.M., 1991가 일목요연한 정리를 제공한다. 그에 따르면, 뢰비트(Karl Löwith)는 전회를 전후한 단절을 강조하고, 뮐러(Max Müller), 푸글리제(O. Pugliese)와 브레트슈나이더(W. Bretschneider)는 반대로 연속성을 강조한다. 반면 슐츠(Walter Schulz)와 푀겔러(O. Pöggeler), 그리고 헤르만(F. W. von Hermann)은 전회에서 변화가 고수가 함께 이루어지고 있다고 본다. 로잘레스 역시 마지막 집단의 학자들처럼 전회에서 변화와 고수를 동시에 보지만, 그들처럼 '현사실성'이나 '내던져져 있음'의 심화로부터 전회를 해명하기를 거부하고, '현존재에서의 진리보다 더 근원적인 진리'를 사유하기 위해 전회가 요구되었다고 주장한다. '진리 경험'을 전회의 동력으로 본다는 점에서, 또 슐츠나 헤르만의 입장의 한계를 지적하는 방식에서 로잘레스의 입장은 본 논문의 입장과 유사하다. 하이데거에서 '현사실성'과 '내던져져 있음'은 현존재가 '존재에 의존적임'을 가리키는 개념이다. 현존재가 존재에 의존적이라는 사실에 대한 통찰은 명백히, 중기 사유에서 언급되는 '구속성'(Verbindlichkeit)과 연관되어 있고, 개별적 사유를 넘어서는 역운과 이 역운을 보내는 압도적 힘으로서의 존재의 강조와도 관련되어 있다. 그러나 전회 이후의 사유에서 핵심적인 물음은 '존재 진리'의 물음임이 명백하고, 하이데거 자신도 전회와 존재 진리의 물음을 연결하고 있다고 할 때, 현존재의 존재 구조를 밝히기 위해 동원된 개념인 '현사실성'이나 '내던져져 있음'을 통해 '존재 자체'로의 전회를 규정하는 것은 부적절한 시도이다. 오히려 '내던져져 있음'의 의미를 더 '근원적으로' 사유하여, 초기의 하이데거에서는 아직 주제적으로 사유되지 못했던 사태 자체로부터만 전회는 해명된다.

충분히 해명하지 못하는 것이 무엇인가를 밝히는 일이 필수불가결하다.

그리고 하이데거 자신이 전회의 불가피성을, 존재론적 진리를 사유하는 방식으로도 여전히 '진리의 본질'이 충분히 사유되지 못한다는 사실에서 찾는다는 점을 기억해야 한다.

> 진리의 본질-현성에 관한 물음에 대한 답변은 존재의 역사의 내부에서의 하나의 전회를 말한다.(WW 201)

그러므로 우리는 진리의 물음이 어떤 식으로 존재 사유인지, 이 존재 사유가 어떤 식으로 현존재 분석론을 넘어서는지를 분명히 해야 한다. 하이데거의 사유는 전통 형이상학에 대립해 새로운 '진리' 개념을 제시한다. 하이데거 사유에서 '진리' 물음이 갖는 중요성에 주목하여, 비멜(Walter Biemel)은 하이데거의 사유가 '존재 물음'과 '진리 물음'의 이중적인 주요동기를 갖는다고 본다.[59] 하이데거의 사유는 존재에 관한 물음인 동시에 알레테이아에 관한 물음이라는 것이다. 그러나 이 두 물음은 단순히 병렬적인 두 물음이 아니다. 오히려 '존재의 본질'을 묻는 이에게는 '진리'에 대한 고찰이 불가피하다.

실로 초기부터 하이데거는 그리스 시대에 이미 존재가 진리와 함께 규정되었음을 의식하고, "존재는 왜 필연적으로 진리와 연관되어 있으며, 진리는 왜 필연적으로 존재와 연관되어 있는지를 존재 이해로부터"(SZ 283) 밝히고자 했다. 그에게서 존재 물음과 진리 물음은 내적인 연관성에 의해 공속하는 하나의 문제이며, 이러한 공속을 사유하는

---

[59] Walter Biemel, *Heidegger*, Rowohlt Taschenbuch, 1973.

길에서는 '존재'와 '진리'라는 전통적 개념에 결정적인 변화가 수반된다.

이처럼 하이데거에서는 시종일관 존재물음이 진리물음이었다고 한다면, 하이데거에서 진리 물음이 전회를 요구했다는 것은 곧, 진리의 물음과 함께 숙고된 '존재의 본질-현성' 자체가 현존재로부터 물음을 전개해 나간 초기와는 다른 방식의 접근을 요구했다는 의미가 될 것이다. 초기적 진리 물음과 함께 현존재의 본질-현성을 숙고하는 일은, 어떤 면에서 존재의 본질-현성의 숙고로서는 불충분하다. 하이데거의 초기 진리 사유에서는 어떤 면에서 존재의 본질-현성에 대한 숙고가 불충분했다는 말의 의미를 밝히기 위해, 그의 진리론에서 전회를 전후로 해 일어난 변화가 어떠한 것인지를 조금 더 구체적으로 검토해보자.

전통 형이상학에서 인간은 주체로서 이해되고, 존재자는 객관으로 이해되며, 이와 같은 통상적 사유에서 진리는 우선 '상응론적'으로 이해된다. 말하자면 진술(Aussage)은 진리의 본질적 장소로 여겨지고, 이때 이 진리의 본질 자체는 판단과 대상의 '일치'(Übereinstimmung)에서 고찰된다(SZ 44절). 여기서 진리는 '…을 올바르게 향함(Sichrichten nach…)'을 의미하며 그로써 진리는 '올바름'(Richtigkeit)으로서 사유된다(WW 180). [60]

---

[60] 하이데거가 비판하는 전통의 진리개념(판단과 대상의 일치)이 사실상 무엇을 의미하며 그것이 어떻게 해서 가능한지를, 심리작용의 본질에 대한 새로운 파악을 제시한 후썰의 '지향성' 개념에 대한 하이데거의 평가를 통해 살펴보고, 나아가 하이데거가 후썰 지향성 개념의 한계를 드러냄으로써 어떤 새로운 진리개념의 수립을 시도했는가를 살펴보는 논문으로, 박찬국, 「하이데거의 실존적 진리개념에 대해서」, 『하이데거 연구 제 13집』, 2006을 참고하라.

참다운 것은 그것이 참다운 사태든 참다운 명제든, 여하튼 꼭 들어맞는 것(das Stimmende)이다. 참답게 있음 또는 진리(즉 참다움)가 여기에서 의미하는 바는 '꼭 들어맞음'이다.(WW 179)

전통 형이상학이 염두에 두고 있는 꼭 들어맞음이란, '사태와 지성의 상응'(adequatio rei et intellectus)을 의미한다. 그런데 이와 같은 진리의 이해에서는 사태와 지성의 동화가 어디에서 '근거'[61]를 갖는지가 문제시될 수밖에 없다. 그래서 진리 물음은 언제나 '근거'의 물음이기도 하다.

진리들은-즉 참된 진술들은- 그 본성상, 그것들이 일치의 성격을 지닐 수 있는 근거가 되는 그 어떤 것과 관련을 맺고 있다. [...] 진리에는 근거와 같은 것과의 본질적 관련이 내재한다. [...] 따라서 우리가 진리의 본질을 더 근원적으로 장악하면 할수록, 근거의 문제는 더욱 더 끈질기게 다가옴에 틀림없다.(WG 130)

동화의 근거와 관련해, 전통 형이상학의 대답은 다음과 같다. 지성은 우선 신의 지성(intellectus divines)이어서, 진리란 신의 정신 안에서 앞서 사유된 이념에 사태가 들어맞음을 의미한다. 창조된 사태가 신의 지성에 동화됨이 진리(veritas als adaequatio rei (creandae) ad

[61] 앞으로의 진술에서 드러나게 되듯이, 이때의 '근거'는 전통적 의미에서의 근거와는 다르다. 하이데거가 '근거'라는 낱말로 우선 염두에 두고 있는 것은 초기에는 현존재의 존재이고, 전회기에는 존재 자체다. 그가 언급하는 '근거'는 존재로서 해석되어야 하고, 존재의 본질상 전통적인 근거와 오히려 반대의 의미를 갖는다.

intellectum (divinum))이고 바로 이러한 진리가 인간 지성의 창조된 사태에로의 동화로서의 진리(veritas als adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam) WW 181)를 보증해 준다. 결국 진리는 본질적으로 언제나 피조물인 존재자가 창조주의 지성과 '합동'임을, 다시 말해 창조 질서의 규정에 꼭 들어맞음을 의미한다. 그리고 오로지 동일한 진리관에 입각해서만, 신이 사라진 근대의 세계에서는 이성이 자신에게 스스로 법칙을 부여하고 자신의 진행과정이 직접적으로 이해될 수 있음을 요구하고 그리하여 '명제 진리'가 지배적이게 되는 일도 가능했다.

그러나 하이데거는 '명제 진리'뿐 아니라 그것을 보증하는 지성적 상응에 앞서, 더 근원적인 진리가 있음을 지적한다. 그에게서는 진리의 '근거'가 새로이 물음에 부쳐지는 것이다. 근원적인 진리를 해명하기 위해 하이데거는 우선 '존재자가 개시되어 있다는 사실'을 지적하고, 여기서 존재자의 개시와 함께 그 존재자의 '존재'가 개현되어 있다(Enthülltheit)는 사실을 지적한다. 존재자의 개시성을 의미하는 '존재적 진리'(ontische Wahrheit)와, 존재의 개현성을 의미하는 '존재론적 진리'(ontologische Wahrheit)는 구분되면서 동시에 통일되어 있어서, 존재자의 개시성 안에는 그때마다 이미 존재자의 '존재'의 개현성이 놓여있는 것이다.

그래서 현존재에게는 존재자와 함께 그것의 존재가 개시되어 있다. 바로 이와 같이 존재적 진리와 동시적인 존재론적 진리를 '전제해야만'(SZ 301) 명제진리가 가능하다. 우리가 명제로 사물들에 대해 발언할 수 있으려면, 사물들이 그 존재에 있어 이미 개시되어 이해되어 있어야 한다.

현존재가 언제나 근원적 진리인 존재적-존재론적 진리 안에(SZ 301) 있다는 하이데거의 단언은, 현존재의 규정에 상응하는 일관된 귀결이다. 우리가 존재자를 올바르게 향하여 파악한다고 할 때, 우리는 앞서 존재자들의 존재에 다가서야 한다. 그러나 현존재는 자기 '안에' 머물러 있다가 비로소 바깥으로 향하는 것이 아니다. 초월하면서 세계-내-존재하는 현존재는 때때로가 아니라 이미 언제나 존재자를 개시하면서 있다. 그래서 현존재가 존재하는 한, 판단이야 이루어지는 곳에서나 그렇지 않은 곳에서나, 명제진리보다 근원적인 존재적-존재론적 진리의 통일이 전제된다(SZ 302). 이런 식으로 이해된 진리는 그 필연성에 있어서 도대체가 '증명'되지 않는 것으로 남지만, 이와 같은 증명의 불가능성은 현존재 자체가 자기 자신에 대해 새삼스럽게 증명될 수 있는 것이 아니기 때문에 발생한다.

우리가 개념을 사용하여 우리와 전적으로 다른 대상에 대해 관계를 맺을 때에도, 우리는 오로지 이러한 '관계'(Verhältnis) 안으로 이미 들어서 그 안에서 머무르는 방식으로만 어떤 대상을 만날 수가 있다. 우리는 현존재인 한, 개시성으로서 언제나 이미 이 '관계로서 있다.' 이 관계로서 존재함으로써 현존재는 주관과 객관의 '사이'(Zwischen, FnD 188, HB 350)로서, 본질상 존재의 개현성에로 그때마다 이미 탈현성해 있고, 이런 방식으로 '진리 안에' 있다.

(2) 진리의 근거로서의 '존재 자체'

우리는 초기 하이데거에서의 '진리' 개념을 간단히 살펴보았다. 현존재의 초월을 숙고하는 한, 초기의 하이데거에게도 이처럼 존재자의

탈은폐로서의 '진리'가 문제거리였다. 그러나 전통적인 초월과는 이미 다른 의미를 갖는 하이데거적 의미의 초월도 아직, 존재자가 그 존재에서 드러나 있다는 그 사실을 비로소 가능케 하는 존재의 본질 자체를 드러내기에는 불충분하다. 명제진리에 앞서, 현존재에게는 존재가 이해되어 존재자가 이미 개시되어 있다는 사실을 드러내는 데 적합했던 초기의 사유방식은, 그 개시성을 넘어 '개시성의 근거'에 대해서는 아직 충분히 말하지 못한다.

왜냐하면 초기 하이데거에서 존재자의 개시성과 존재의 개현성의 일치가 존재의 본질-현성으로부터 해명되지는 않기 때문이다. 하이데거의 표현에 따르면 초기의 그는 '존재론적 차이'(ontologische Differenz)를, 즉 존재자와 존재의 차이를 사유했으나, 그때의 '차이'는 확증된 둘 사이의 '다름'을 의미하는 데 그친다. 달리 말해, 존재자를 존재자이게 하는 방식으로 존재가 현성한다는 사실이 충분히 강조되지는 않는다.

우리는 존재자가 존재자로서 현존하고 있다는 사실에서부터 출발하였고, 존재를 존재자의 존재로 이해하였다. 그래서 초기의 하이데거는 존재적 진리와 존재론적 진리를 구분했지만, 이때의 존재론적 진리도 여전히 다소간, 존재자로서의 존재자를 존재자이게 하는 '존재자성'(Seiendheit)을 개현함에 지나지 않는다고 말할 수 있다. 그래서 하이데거의 초기 사유에서 '존재'는 현존재에 의해 아프리오리하게 이해된 '존재구성틀'(Seinsverfassung)을 가리키는 듯 보이고, 하이데거는 존재자가 존재자로서 드러나는 곳에서는 언제나 이 존재구성틀이 문제가 된다는 것을 말하는 듯 보인다.

물론 우리는 이미 초기 하이데거의 사유가 현존재 '유한성'의 사유임을 보았고, 이와 같은 해석이 일정부분 하이데거 사유에 대한 폭력적 해석일 수 있다는 것을 안다. 초기 하이데거에서의 존재는 현존재의 '구조'일 뿐 아니라 그 '과정'이기도 하다. 그러나 하이데거가 존재를 단순한 '존재구성틀'에서가 아니라, 그 본질에 맞게 사유하려면, 존재가 이미 존재자로서 개시되어 있는 존재자를 존재이게 하는 '존재자성'으로 해석될 수 있는 여지를 적극적으로 제거해야 한다. 그렇지 않은 한, 존재적 진리와 존재론적 진리를 구분하는 일도 플라톤주의적 단초에 머무르는 일이 된다(WG 131-32 각주).

> 여기에서[**존재와 존재자의 구별**과의 관련을 근거로 존재자적 진리와 존재론적 진리가 본질적으로 공속하는 것으로 파악되는 곳에서] 진리의 본질은 확고한 징표인 [존재와 존재자의] **구별**에 입각해 분기된 것으로서 개념 파악될 뿐이지, 이와 반대로 구별을 존재 진리의 본질에 입각해 극복하거나, 또는 구별을 이제는 더 이상 **존재자**의 존재로서가 아니라 비로소 **존재** 자체로서 사유하여 그 안에서 **존재가 존재자를 존재하게 한다는 것**을 사유하지는 않는다.(WG 134)

그래서 전회기의 하이데거에서는 이미 존재와의 차이 속에서 존재자로서 확증되어 있는 존재자로서의 존재자로부터 출발하는 방향성이 포기된다. 존재론적 차이는, 존재자가 애초에 개시될 수 있도록 존재하게 해주는 '존재 자체'(Sein als solches)의 현성에서부터

사유되어야 한다.[62] 「형이상학이란 무엇인가? 후기」에서 존재자가 존재자로서 확증되고 모든 존재자와는 다른 것으로서의 존재가 존재자와의 차이에 '앞서'(vor der Differenz, WM 306 각주) '존재 자체'의 본질-현성이 문제가 되어야 한다는 입장을 분명히 한다.

존재하는 존재자들은 도대체 어떻게 존재자로서 주어지는가? 왜 존재자는 아무것도 아닐 수 있는 가능성으로부터 빠져나와 머무는가? 이러한 물음 앞에서는 확고해보였던 존재자의 존재가 흔들림(Schwanken) 속에 놓이게 된다. 그 존재자가 그 존재자가 아닐 수 있었다는, 그것이 도대체 있지 않을 수도 있었다는 가능성에 직면한 우리는, '존재자가 무를 극복할 수 있게 해준 근거'(Grund, EM 31)를 새삼스레 물음거리로 삼는다. 형이상학에서 가장 광범위하고 가장 깊이 있는 질문은 "존재자는 왜 도대체 있는가"하는 물음, 그러니까 무엇이 그 '근거'인가 하는 물음이다.

하이데거는 스스로, 초기에서처럼 존재와 존재자의 확증된 구분을 견지하는 한, 존재자의 존재로서가 아니라 그 근거로서의 '존재 자체'는 아직 사유되지 못하고, 그래서 '존재가 존재자를 존재하게 한다는 것'은 아직 사유되지 못한다고 지적한다. 그러니까 초기적 의미에서 존재자와 존재의 차이에 주목하고 존재자 자체로부터 출발하되 그것을 넘어서는 초월을 사유하는 방식으로 존재를 사유하는 초월론적인 접근에서는 아직 존재를 '근거'로서, '근원'으로서 밝혀낼 수 없다. 하이데거는 "존재자에 대비시켜서 부각시킨 존재, 즉 존재'와' 존재자의 구별은 존재자가 그

[62] 하이데거 자신이 중기의 존재 진리 물음은 존재의 개시성과 관련해 '현존재'의 개시성을 묻는 초기사유와는 달리 '존재 자체'의 개시성을 묻는다고 지적한다(SiLT 345).

자체 존재에 근거하고 있음을 고려할 때에만 존재의 현성함(Wesung)에서 그 근원을 가질 수 있다"(BP 465)고 말한다. 그리고 이제 존재자와 현존재의 근원을 논의하기 위해서는 '존재자 자체'가 아니라 이 '근원으로부터' 출발해야만 한다. 이 점은 『철학에의 기여』에서 명시적으로 지적된다.

> 존재자를 존재케 하는 존재(Seyn)[63]와 존재자: 이 구분은 『존재와 시간』 이후 '존재론적 차이'로 파악되었고, 이는 모든 혼동에 맞서 존재 진리의 물음을 분명히 하고자 하는 의도에서 행해졌다. 그러나 동시에 이 구분은 구분을 낳는 궤도에 갇혀 벗어나지 못한다. […] 왜냐하면 이 구분은 그 자체로서의 존재자에 대한 물음(존재자성에 대한 물음)에서 생겨나기 때문이다. 이 길에서는 그러나 결코 존재자를 존재케 하는 존재의 물음(Seynsfrage)에로 직접적으로 도달하지는 못한다. 이처럼 구분되는 것을 상정하고 그로부터 통일을 묻는 한, 존재물음은 본질적으로 한계에 직면한다. 이 통일은 언제나 오로지 구분된 것의 반조에 머물 수 있을 뿐 결코 그로부터 이러한 구분은 더 이상 근원적이지 않은 것으로 보여질 수 있는 근원으로는 이끌지 못한다. 따라서 존재자를 넘어서는 것(초월)이 아니라, 이 구분과 그와 함께 초월을 넘어서 그리고 시원적으로 존재자를 존재케 하는 존재(Seyn)로부터 그리고 진리로부터 물어야 한다.(BP 250-1)

---

[63] 중기 하이데거는, 한동안 존재를 "Seyn"으로 표기하는데 이는 '존재자를 존재케 하는 존재'를 의미한다.

전회 이후 존재 물음을 묻는 하이데거에서 주도적 물음은 '존재 진리란 무엇인가?'이지만,[64] 여기서 문제가 되는 것은 존재자에 앞서며 이것을 가능케 하는 '근원적' 진리로서의 존재 자체의 '본질-현성'이다(WG 130-31, WW 177).

(3) 전회와 유한성의 문제

우리가 이와 같이 전회를 존재자의 개시성의 근거인 존재 자체의 물음의 요구로부터 규정할 때, 역설적이게도 하이데거의 사유는 전회에도 불구하고 여전히 연속성을 갖는 것으로 드러난다. 물론 전회 이후 하이데거에게서는 근원적 진리로서의 '존재 자체'가 문제이기에, '현존재'를 물음거리로 삼았던 초기적 접근은 포기된다. 전회 이후로는 이미 사유와 공속하여 존재자로서 현존하고 있는 존재가 아니라 사유에 앞서는 존재 자체로, 물음의 '대상'이 변화하는 것이다. 그러나 '현존재'뿐 아니라 이 '존재 자체' 역시, 존재의 본질-현성이 무엇인가를 숙고했던 하이데거에서 존재로서 경험된 사태다. 초기에 물어진 현존재도, 전회 이후 물어진 존재 자체도 유일한 사태인 '존재'로서 그 본질-현성에서 숙고되었고, 무엇보다 현존재와 함께 존재 자체의 본질-현성 역시 철저히 '유한성'으로 밝혀진다.

현존재뿐 아니라 존재 자체의 본질-현성도 유한성이라는 사실이 이 장에서 논증될 것이다. 존재 자체의 유한성을 드러내기 위해 우리는

---

[64] 그리고 후기에는 존재 진리가 존재의 '밝힘'(Lichtung)이라고 불린다(SiLT 345). '진리' 역시 동사적인 의미이지만 '진리'라는 낱말이 역사를 관통해 갖는 무거운 의미를 무시하지 못해 그냥 '진리'로 번역해 사용하였다.

2장에서와 같은 구성을 취하여, 먼저 중기의 하이데거에서 존재자의 현존이 어떻게 해명되는지를 살펴보고 다음으로 이 현존의 일어남이 어떤 식으로 존재와 사유가 공속으로부터 해명되는가를 밝힌다. 나아가 이 존재와 사유의 공속의 일어남에 무가 어떻게 공속하는지를 드러내어, 중기의 하이데거 역시 존재 자체를 물음거리로 삼아 존재의 유한한 본질-현성을 숙고했음을 밝힐 것이다.

이와 같은 논증을 통해, 하이데거의 사유길은 변화와 더불어 일종의 연속성을 형성할 뿐 아니라 나아가 전회를 통해 일종의 '심화'를 겪는다는 사실 역시 분명해질 것이다. 하이데거의 사유가 전회를 통해 일종의 심화를 형성했다고 말할 수 있는 것은, '존재 자체'의 유한성이 숙고됨으로써 하이데거가 이미 초기에서부터 드러내고자 했던 유일한 사태인 존재의 유한성이 가능한 '오해'를 극복하고 좀 더 분명한 형태로 드러나기 때문이다..

하이데거는 초기에서부터 주관주의와 대립하여 '존재'를 해명하고자 했다. 초기 하이데거는 존재의 다양한 의미에 관심이 있었고 다양한 존재 방식들 사이에서 가장 근원적인 존재의 의미가 무엇인가를 밝혀내고자 했다. 그래서 주관으로서 있는 우리 인간에게 '고유한' 존재 방식에서 발견되는 특성을 모든 존재 방식에 공통적이고 필수적인 것으로 확대해 이해하는 식의 잘못을 저지르지 않으려는 노력을 그에게서 확인할 수 있다. 그는 초기에서부터 단순한 '인간중심주의'를 넘어서 있다. 그러나 이러한 하이데거의 노력은 쉽게 간과된다. 왜냐하면 초기 하이데거에게서는 현존재가 유한한데, 현존재의 유한성은 계속해서 인간의 유한성을 상기시키기 때문이다.

앞서 우리는 현존재의 유한성과 인간의 유한성을 구분했다. 그러나 현존재의 유한성이 인간의 유한성과 동일시되는 데에는 분명한 이유가 있다. 현존재의 유한성이 숙고된 곳에서는 존재를 이해하는 존재자의 존재가 유한함이 숙고되었다. 그리고 존재를 이해하는 방식으로 존재한다는 그 개념상, 이 존재자의 존재는 이미 존재와 사유의 공속으로서 있다. 현존재에서는 존재와 사유의 공속이 무와의 공속에서 가능하고, 이런 방식으로 유한하지만, 이와 같은 현존재의 유한성은 어쩌면 '존재'보다는 '사유'에서 비롯한 것일 수 있다. 현존재의 유한성이 존재가 아니라 그것과 공속하는 '사유'로부터 결정된 것이 아닌가 하는 혐의가 가능한 것이다.

이와 같은 혐의는 우리의 오랜 사유 습관에 부합한다. 우리는 오래 전에 인간 사유의 유한성을 자각했고, 이 사유의 유한성에 대립해 '존재'의 무한성을 숙고해왔다. 그러나 전회 후의 하이데거는, 사유에 '앞서는' 존재 자체가 철저히 유한하다는 것을 보임으로써 이와 같은 혐의를 좀더 적극적으로 차단한다. 존재자적 진리와 존재론적 진리에 앞서는 근원적인 진리인 존재 자체가 유한하다. 즉, 단순히 사유가 아니라 존재 자체가 유한하다.

물론 존재와 사유가 공속하는 곳에서야 무의 공속이 함께 일어나므로, 사유에 '앞서는' 존재 자체가 유한하다는 말은 모순적인 표현이다.[65] '존재 자체'가 현성하는 한, 그것은 언제나 사유와의 공속 안으로 들어선다. 하이데거가 「형이상학이란 무엇인가」의 4판에서

[65] 그리고 사유에 '앞서는' 존재 자체를 사유하려는 기획의 부적절함에 대한 깨달음이 후기로의 전환을 낳았다는 것이 본 논문의 입장이다. 이와 관련해서는 4장의 1절을 참고.

존재는 '존재자 없이'(ohne Seiendes)[66] 있을 수 있다고 했다가, 49년의 5판에서 이러한 주장을 철회했다(NWM 306)는 사실은 잘 알려져 있다. 그러나 후기에 들어서면 명백히 포기되는 표현을 사용한 4판에서 그는, 존재자를 존재케 하는 '존재 자체'의 본질-현성을 숙고하면서, '사유'의 성격을 존재에 덧씌우고 있다는 혐의로부터 가능한 한 가장 멀리 벗어나고자 했고, 이로써 '존재의 유한성'을 드러내고자 했다.

그래서 명백한 전회를 수행한 중기의 하이데거에서도 초기에 숙고된 현존재의 유한성이 부정되는 일은 일어나지 않는다. 오히려 시선은 조금 더 근원적인 영역으로 물러나고, 이 근원적인 영역은 초기에 숙고된 영역과 맞물리는 것으로 밝혀진다. 물론 존재가 사유와 공속한다고 할 때, 초기의 공속이 상대적으로 사유의 편에서 밝혀진 것이라면 중기의 공속은 존재 자체의 편에서 밝혀진다. 그러나 이러한 변화에도 불구하고 이 양자의 영역을 아울러 관통하는 하나의 사태인 존재의 유한성은 점점 더 밝게 드러나게 된다.

2. 존재자의 현존: 세계와 대지

(1) 대지

존재의 본질이 유한성임을 사유하는 우리에게는 이제 '근원으로서의 존재 자체'를 살펴보는 것이 과제다. 그러나 존재 자체는 다름 아니라 '존재자'를 존재케 한다는 의미에서 근원이므로, 먼저 전회 이후

[66] 이 표현은 심지어 말년의 저작인 「시간과 존재」에서도 발견된다(ZS 2, 25). 그러나 세미나 기록에서 해명된 바에 따르면, 여기서 "존재를 존재자 없이 사유한다"는 것은 존재를 형이상학의 양식에서 사유하지 않는다는 의미이고, '존재자 때문에'(umwillen) 존재를 사유하고 개념 파악하는, 존재론적 차이와 관련한 형이상학적인 각인으로부터 벗어나 사유한다는 의미다(ZS 36).

하이데거에게서 존재자의 현존이 어떻게 이해되었는가를, 초기와의 비교 속에서 분명히 하는 것이 필요하다.

초기 하이데거에서 존재자는 '세계 내부적'인 것으로 해명되었다. 그러나 이제 존재가 존재자 그 자체 혹은 개시의 '근원'으로서 경험되는 한, 그 존재의 현성을 세계 개념만으로는 해명할 수 없다는 사실이 드러난다. 여기서는 존재적-존재론적 진리의 '근원' 자체가 문제가 되고 있어, 물음이 항상 진리 안에 있는 현존재를 넘어서는데, 세계는 현존재 관련적인 개념이기 때문이다. 그래서 중기의 하이데거에서는 그때마다 세계화하는 세계의 바탕으로서의 '대지'(Erde)가 고찰된다.

중기 하이데거에서 존재자가 어떻게 이해되었는가를 파악하기 위해 「예술작품의 근원」을 살펴보자. 여기서 하이데거는 모든 작품들은 우선 '사물적 성격'(das Dinghafte, 사물적 측면)을 가진다는 것을 지적한 뒤, 전통적 사물 개념과의 대립을 통해 '사물성'[67]이 무엇인가를 규명한다. '도대체 존재자란 무엇인가'를 묻는 형이상학의 사유에 척도를 제공해온 전통적인 '사물의 사물성' 규정들을 하나하나 비판적으로 검토하는 과정에서, 사물[68]에 대한 전통적 파악은 있는 그대로의 사물에

---

[67] 하이데거는 전통적인 사물 개념을 세가지로 나누어 고찰하는데, 이것은 실은 세 번째의 규정이다. 그러나 '속성과 결합된 실체'라는 첫 번째 사물 개념과, '감각의 총계'라는 두 번째 사물 개념에도, 크게 보면 여기서 언급된 세 번째 사물 개념에 대해 가해진 것과 동일한 비판이 가능하다. '속성과 결합된 실체'라는 사물규정은 우리 '의식'이 우리 언어의 문장구조(Satzbau)를 결정하고 이러한 문장구조에 맞추어 사물을 규정함으로써 생겨난 규정이라고 할 수 있다. 반대로 의식을 멀리하고 '신체적 경험'에 주목하여 사물을 '감각의 총계'로 이해할 때에도 우리는 의식을 강조하는 것과는 정반대 방향으로, 그러나 마찬가지로 (사물 자체가 아니라) 추상화 속에서 해석된 사물을 만나고 있다(UK 9 이하).

[68] 하이데거의 "사물"(Ding) 개념의 변천과 각 시기의 이해내용에 대한 간략하고도 핵심적인 정리는 Walter Biemel, "Die Entfaltung von Heideggers Ding-Begriff", in *Gesammelte Schriften* Bd. 1, Struttgart-Bad Cannstatt, 1996 에서 찾아볼 수 있다.

대한 사유로서는 불충분하다는 사실이 드러난다.

전통적인 존재자 이해를 지배하고 있는 것은 창조된 도구에 적용되는 '질료와 형상의 결합'이라는 규정이다. 질료와 형상의 결합은, 이들을 결합하는 '제작 활동'(Erzeugen)에 의해 이루어진다. 아리스토텔레스가 자연물과 구분되는 제작물의 제작과 관련해 언급한 바에 따르면, 제작 활동은 제작과정 전반에 대한 명확한 앎인 '테크네'(τέχνη)에 이끌린다. 테크네는 항상 제작물의 본질을 규정하는 궁극적인 완성(die wesensbestimmende Vollendetheit)을 뜻하는 '텔로스'(telos)를 갖고, 이것이 제작과정 전반을 지배하게끔 한다. 이렇게 볼 때, 제작물의 경우 그 '아르케'(ἀρχή)는 그 존재자 자체 속이 아니라, 우리의 앎(ἀρχιτέκτων)속에 있다고 하겠다. 사물의 아르케를 사물이 아니라 그 외부에서 찾고자 하는 이와 같은 입장은, 모든 사물을 신의 창조 활동에 의한 피조물로서 보고, 이들을 질료와 형상의 결합으로서 보는 입장에서 간직된다.

그러나 하이데거의 관심거리는 제작물보다는, 그 아르케를 자기 자신 안에 가짐으로써 자기 자신으로 있는 그런 존재자이다(WBP 252). 그는 '표상 활동'(Vorstellen)과 밀접히 연관된 해석의 폭력성(UK 17)을 넘어서야 함을 강조한다. 사물은 그 '자생성'(das Eigenwüchsige, 자발적으로 자라난다는 점)과 '자족성'(das Insichruhende, 자기 안에 고요히 머물러 있다는 점, UK 10)에서 만나져야 하고 그것에 고유한 지속적 존립성(Standhaftigkeit) 속에서 받아들여져야 한다(UK 11)는

또한 하이데거 사유의 전체 기획과 관련해 사물존재에 대한 고찰의 중요성을 강조하는 논문으로는 엄필선, 하이데거에 있어서 사물존재와 역사성, 『하이데거 연구 제 19 집』, 2009, 229-260 쪽을 참고하라.

것이다.

예를 들어 고목 앞에 서서 우리가 느끼는 경탄은 그것이 우리에게 어떤 쓸모가 있어서 생기는 것이 아니다. 우리가 사물들을 자의적으로 처분코자 할 때, 우리에게 파악불가능한 것, 우리의 포착을 빠져나가는 것은 그저 없는 것(Nichts)으로 취급된다. 그러나 하이데거는 세계-내-존재하는 우리 자신'으로부터' 틀 속으로 가두어진 '존재자의 존재'의 영역을 넘어서고자 하며, 자생적이고 자족적으로 있는 것에 대해 말하고자 한다.[69] 그래서 하이데거는 존재자의 존재를 우선 대개 '손안에 있음'(Zuhandensein)으로 규정한 초기의 입장을 넘어서, 사물의 '순수한' 사물적 측면은 이 '손안에 있음'으로도 포착되지 않는다고 말한다.

사물의 순수한 자생성과 자족성을 사유한다는 것이 무엇을 의미하는지 살펴보기 위해, 하이데거를 따라 '예술작품'의 논의를 간략히 끌어들이는 것이 유용할 수 있다. 예술작품에서 우리는 일상적으로 우리가 도구들과 교섭하는 방식을 넘어 도구가 도구로서 '있다'는 것이 도대체 어떠한 것인가를 새로운 눈으로 볼 수 있다.[70] 예술작품에서는 하나의 존재자가 무엇으로 존재하는가(was *ist*)가, 평소 우리가 도구에

---

[69] 초기에 하이데거는 '도구의 도구존재'에 주목했다. 도구의 도구존재에 주목하는 곳에서 존재 사유는 아직 '현존재 중심적'이고, 존재자들은 현존재를 중심으로 파악된다. 그러나 이처럼 현존재 중심적으로 존재자를 파악한 것이 그 자체로 잘못은 아니다. 오히려 이런 접근에서는, 전통적으로 우위를 점해온 '이론적 사유'에서보다 훨씬 더 우리의 실제 삶에 가까운 사물 이해가 이루어지고 있다. 하이데거가 초기에 도구에 대한 교섭을 이론적 태도보다 한층 더 우선적인 것으로 놓았을 때, 그는 명백히 기존의 형이상학의 경계에 다다르기를 시도하였다. 그러나 하이데거는 스스로의 사유에도 적용될 수 있을 비판을 통해, 조금 더 멀리 나아가고자 했다.

[70] 하이데거 회화론의 핵심은 비일상적인 세계에서의 도구존재를 밝히는 데 있음을 지적하는 글로, 하피터, 「하이데거의 회화론-반 고흐의 구두회화에 대한 분석을 중심으로-」, 『하이데거 연구 제16집』, 2007, 33-59쪽 참고.

대해 갖는 '친숙성'(Vertrautheit)이 가지는 그림자를 벗어나 밝게 드러난다(UK 21).

그래서 도구가 친숙성을 넘어 새삼스레 도구로서 드러나는 곳에서는 먼저, 존재자의 있음을 규정하는 '세계의 세계성'이 자신을 알려온다. 일상적 교섭에서 도구 존재자가 간직하는 세계의 세계성은 '친숙성' 속에서는 주목되지 않지만, 친숙성이 동요하는 곳에서는 하나의 세계가 세계로서 열려 머무른다. 농부아낙의 신발을 그려놓은 고흐의 작품에서 우리는 그 농부의 세계를 비로소 하나의 세계로서 알아본다. 그리고 이처럼 세계의 세계성이 두드러지게 밝혀질 때 이 세계 속에서 하나의 존재자는 비로소 그 존재자로서 드러난다.[71]

그러나 이렇게 드러난 사물에서는, 그것들이 여전히 도구들이면서도, 세계의 친숙성 속에서 만나진 도구들과는 이미 '달리' 있는 것으로 개시된다는 사실이 두드러진다. 일상적 교섭에서 도구는, 세계 속에서 그것의 '용도성'에 있어 환히 밝혀져 있고 그래서 다른 도구들 사이에서 그것의 적절한 자리를 갖는다. 뻔한 용도성이 일상적 교섭에서의 도구를 전적으로 규정하는 것이다. 그러나 작품 속에서 드러난 사물에서는, 세계 안에서 포착되지 못하고 장악되지 못한 사물의 사물성이 여전히 스스로를 알려온다. 작품에서의 사물은 그것의 세계와 함께 그것으로서 드러나면서도, 세계 안에서 개시되어 있는 용도성으로는 환원될 수 없도록, 스스로 완강한 '은폐 속으로' 되돌아간다.[72]

---

[71] 이처럼 예술작품은 그 작품존재에 있어서 특수한 존재자, 즉 사물이다.

[72] 하이데거에서 사물개념의 변화와 더불어, 본래적 사물에 대한 태도속에서 현존재가 만나는 사물의 사물성이 어떠한 것일 수 있는가의 논의와 관련해서는, Klaus Held, "Die Welt und die Dinge, Zur Deutung der Philosophie Martin Heideggers", in *Heidegger:*

이 점을 하이데거의 '신뢰성'(Verläßlichkeit, UK 20) 개념이 포착해낸다. 우리가 도구에 부여하는 용도성은 도구의 '신뢰성'에 기반해 있다. 사물은 그것 자신으로 있음으로써, 우리가 우리 편에서 그것과 맺는 관계를 가능케 한다. 일상에서 도구들은 쉴 새 없이 사용되고 소모되며 심지어 사용된다는 사실마저도 닳아 없어지거나 무뎌져 일상적인 일이 되고 만다. 그러나 도구는 그 용도성에서 사용되면서도 여전히 자기 안에, 스스로의 존재의 충만함 안에 고요히 머무르고 이로써 우리가 아무 의심없이 도구를 도구로서 사용할 수 있게 해주는 것이다.

사물이 친숙한 용도성에 앞서 신뢰성을 갖는 것으로서, 그때마다 세계화하는 세계 속에서 탈은폐되어 '개시돼' 있으면서도, 동시에 자기 '폐쇄적'인 것으로서 매번 다시금 되돌아가는 그곳을, 하이데거는 '대지'(Erde)라 부른다.[73] 예술 작품은 세계를 세계로서 열지만, 예술 작품에서는 이 세계와 함께 대지가 대지로서 있게 되는 일이 일어난다.

> 작품이 자신을 되돌려세우는 그곳(Wohin), 작품이 이 되돌려세움에서 나타나게 해주는 것을 우리는 대지라 부른다. […] 작품은 대지 자체를 하나의 세계의 열린 장안으로 옮겨 간직한다. **작품은 대지를 하나의 대지이게 해 준다.**(UK 32)

Politik, Technik, Kunst. Hrsg. von Chritoph Jamme und Otto Pöggeler, München, 1992 를 참고하라.

[73] 하이데거 사유에서 "대지"는 존재자를 가리키는 명칭이 아닌 만큼, 크게는 일관되지만 사소하게는 상당히 다의적으로 사용되고 있다. 대지의 다의성에 대해서는 최상욱, 하이데거의 대지개념에 대하여, 『하이데거 연구 제 16집』, 205-238쪽을 참고하라.

예를 들어 하나의 신전은 작품으로서, 인간들이 탄생과 죽음이 무엇인지, 무엇을 기뻐하고 슬퍼할 것인지, 무엇을 영광된 축복으로 여기고 또 무엇을 저주로 여겨야 하는지를 운명의 형태로 결정해주는 모든 궤도들과 관계들을 그 주위에 하나로 통일해 모아들이고(UK 27-8) 이로써 하나의 세계를 품는다. 그러나 이러한 세계를 열어 세우면서 동시에 신전은, 우리가 특정한 목적과 용도를 내세우고 그것을 좇으면서 곧잘 잊어버리는 것들, 예를 들어 신전을 떠받치고 있는 바위가 그 자체 우리는 짐작할 수 없는 그것만의 견고함을 갖는다는 것, 신전을 둘러싼 숲의 나무들이 유연하고도 단단한 것이어서 그들만의 침묵을 만들어낸다는 것, 우리가 읊조리는 언어들이 경이롭게도 명명의 힘을 가진다는 것을 비로소 함께 드러낸다. 이로써 우리가 사물들을 도구로서 사용하는 곳에서는 주목되지 않았던 충만함 속에서 대지가 대지로서 드러난다. 하나의 작품에서는 세계가 세계로서 드러나지만, 언제나 대지가 대지로서 이 세계를 떠받치고 있다.

(2) 세계와 대지의 투쟁

존재자가 그 안에 머무르는 하나의 세계는 결코 자의적인 것일 수 없고, 지속적으로 쇄도하는(Andrang) '대지'에 기반한 것이다(UK 20). 하나의 세계는 대지에 근거한다.[74] 이는 무엇을 의미하는가? 나의

[74] 세계가 대지와의 관계속에 있는 것으로 사유될 때, 세계의 개념 역시 초기에서와 전적으로 동일한 것은 아니다. 중기 사유는 초기 사유에 비해 개별적인 현존재의 개시의 지반이 되는 '구속력'을 강하게 주목한다는 특성을 가지고 있기에, '세계'가 '개별적' 현존재의 세계인 만큼이나, 사회적이고 자연적인 맥락을 나누어가진 '민족'의 세계이기도 하

세계는 그때마다 새로이 짜인다. 그러나 나의 세계가 다음 순간 아무렇게나 세계화하는 것은 '불가능하다.' 이 '불-가능'(Un-möglichkeit)의 '불'(不, Un), '비'(非) 혹은 '아님(Nicht)'은, 피투되어 기투하는 현존재의 존재가 일종의 '구속된 자유' 안에서 움직임을 의미한다. 우리는 '대지'와 함께 이러한 구속성(Verbindlichkeit, WG 168)의 그때마다의 발생을 사유하고 있다. 존재자들이 존재하게 되고 세계가 형성되는 그 최고의 운동 속에서, 그 세계를 붙잡아매어 뿌리없이 부유하는 일이 없도록 터전을 제공하는 대지가 함께 일어나고 있다.

그런데 이와 같은 함께 일어남에서 두드러지는 것은, 세계와 대지가 서로에 대해 반대 방향으로 현성한다는 사실이다. 세계는 스스로를 여는 것(das Sichöffnen)이어서 어떠한 폐쇄도 용납하지 않는다. 그러나 세계와는 달리, 우리를 구속하는 대지는, 우선 우리의 의지를 '거스르는 것', '저항하는 것'으로서 경험된다. 그리고 이처럼 저항하는 것은 우리에게는 '감추어진' 채 남는다. 왜냐하면 이미 우리에게 드러나 우리의 사유에 의해 파악되어 지배된 것이라면 그것을 더 이상 '저항'으로서 경험하지 않기 때문이다. 대지는 본질적으로 개시될 수 없는 것(das wesenhaft Unerschließbare), 모든 개시(Erschließung) 앞에서 물러서는 것(zurückweichen, UK 33)이어서, 그래서 그 앞에서는 모든 의욕이 무력해지는 곳(UK 33)으로서 경험된다. 헤겔의 사유에서 절대정신의 운동은 '자기지'(自己知, Sich-kennen)로 특징지워졌다. 정신에 이질적인 것은 그 체계 안에 포함되지 않기 때문이다. 그러나

다는 점이 강조된다는 사실을 간략히 지적할 수 있겠다.

“대지의 모든 사물들(즉 전체로서의 존재자 자체) 한가운데에는 ‘자기를 알지 못함’(Sich-nicht-kennen)이 존재한다”(UK 33).

> 역사적 현존재의 모든 결단(Entscheiden)은 마음대로 지배할 수 없는 어떤 것(ein Nicht-bewältigtes), 은닉된 것, 현혹시키는 것(ein Beirrendes)에 근거하고 있고, 만일 그렇지 않다면 그것은 결단이 아니다.(UK 42)

그러나 이와 같은 다른 방향의 현성 속에서도 세계와 대지는 단적인 대립 속에 머물러 있지는 않다. 스스로를 폐쇄하는 대지는 세계를 감싸면서 그때그때 세계를 자기에게 끌어들여 그 속에 간직하려 한다(UK 35). 바로 이러한 이유로 대지와 세계는 항상 동적인 ‘투쟁’(Streit)속에 있다. 이때의 ‘투쟁’이란 단순한 ‘반목’을 의미하지 않는다. 본질적으로 서로 다른 세계와 대지의 투쟁 속에서 세계와 대지는 각자일 수 있기 때문이다. 투쟁 속에서 비로소 세계는 대지적이고(irdisch, erdhaft) 대지는 세계적이다(BP 275). 세계를 단적인 열어 밝힘인 열린 장(das Offene)으로, 대지를 단적인 은폐함인 폐쇄된 장(das Verschlossene)으로 규정할 수는 없다(UK 42). 왜냐하면 세계와 대지는 서로 투쟁하는 긴밀성 속에서만 각자인 방식으로, 이미 서로를 가리키기 때문이다.

> 투쟁이 한층 더 격해지면 격해질수록, 투쟁하는 것들은 그만큼 강력하게 단순한 자기귀속의 내밀성(Innigkeit) 속으로 해방된다.

대지 자체가 자기를 꼭 닫아두고 있는 자기폐쇄의 해방된 쇄도 속에서 대지로 나타나야만 한다면, 대지는 세계의 열린 장 없이는 지낼 수 없다. 또한 세계도, 그것이 모든 본질적 숙명(역사적 운명)이 펼쳐지는 드넓은 궤도로서, 어떤 결단된 것에 근거하고 있어야 한다면, 세계는 대지로부터 훌쩍 떠나갈 수 없다.(UK 35-6)

(3) 투쟁에서의 퓌시스

세계는 단적인 열린 장이 아니고, 대지도 단적인 폐쇄된 장이 아니다. 세계와 대지의 '투쟁'에서 비로소 이 둘은 스스로를 개시하거나 폐쇄하는 것으로서 있게 되기 때문이다. 이처럼 세계와 대지의 투쟁에서는, 세계를 세계로서, 대지를 대지로서 세우는 '움직임'이 일어난다.

그리고 존재자는 '세계'로 들어섬으로써 존재자로서 있게 되므로, 이 움직임은 존재자를 현존케 하는 바로 그러한 움직임이기도 하다. 존재자가 현존하게 되는 일 역시 세계와 대지의 '투쟁'에서야 비로소 일어나는 것이다. 세계와 대지의 투쟁에서는 존재자가 현존자로서 은폐로부터 탈은폐됨이 일어난다. 이 탈은폐의 일어남 자체, 즉 은폐로부터 솟아나와 탈은폐로 피어오르는 존재자 전체와 그 피어오름 자체를 그리스인들은 '퓌시스'(φύσις)라고 불렀다. 세계와 대지의 투쟁에서는 퓌시스가 일어나며, 반대로 이 퓌시스의 일어남에서 세계는 세계가 되고 대지는 대지가 되는 것이다.

'은폐성으로부터 탈은폐성으로의 피어오름'으로서 사유된 퓌시스는 서구 형이상학을 지탱하는 근본개념으로서, 존재자의 진리와 관련된

결정적인 통찰을 간직한다(WBP 241).[75] 퓌시스는 피어올라 스스로 현상에로 들어서서, 현상 안에 자리를 잡고 머무른다. 이처럼 은폐로부터 피어올라-체류하는 임재(das aufgehend-verweilende Walten)인 퓌시스에서 비로소, 존재자가 탈은폐되어 있다는 존재자의 진리가 해명된다(UK 16).

> 퓌시스는 자기 스스로로부터 열려 피어오르는 것이 스스로를 열어젖히면서 펼침, 이러한 펼침 속에서 현상에로 들어섬, 그리고 현상 속에서 머무르고 남아있음을 뜻한다.(EM 16)

퓌시스는 스스로가 현상에로 들어서 머무르는 한, '전체로서의 존재자 자체'(Das Seiende als solches im Ganzen, EM 15)이다. 그러나 이 퓌시스가 대지와 세계의 '투쟁'과 함께 해명되는 한, '전체'로서의 존재자 자체는, 더 이상 현전하는 것으로서 표상된 존재자들의 총계를 의미하지 않는다. 그것은 오히려 '생-성'(生-成, Ent-stehen, EM 17)으로서, 즉 비로소 현상에로 그때마다 들어섬으로서 있다.

이와 같은 그리스인들의 퓌시스 개념은 근원적인 '존재 자체'의 경험을 간직하고 있다. 퓌시스는 존재자들이 존재자로서 발원케 함이면서 이렇게 존재하는 존재자들에 임재하여 그것들을 다스림으로서, 그것의 힘을 통해서 존재자가 존재자로서 머물 수 있도록 해주는 존재 자체이다(EM 17). 그러나 전통 형이상학은 존재의 본질을 충분히

---

[75] 그래서 하이데거는 형이상학은 아주 본질적인 의미에서는 자연학(Physik), 즉 퓌시스에 관한 앎이라고 말한다.

숙고하지 못했기에, 발원과 다스림(Ausgang und Verfügung, AP 247)의 통일 역시 근원적으로 사유하지 못했고 다만, 원리이자 근거인 무한자로 사유하는 데 그쳤다.

퓌시스는 존재자가 현존하게 되는 곳에서 주재하는 '현-존'(An-wesen, EM 65)[76] 혹은 현존성(Anwesenheit, EWM 376)인데, 이러한 존재의 본질에는 탈은폐가 속해있고(EM 110), 현-존으로서의 존재는 스스로를 은폐로부터 열어젖혀 탈은폐하는 바로 그 방식으로만 현성하여 존재자를 현존케 한다.

초기의 하이데거에서는 '전체'로서의 존재자 자체에 상응하는 것은 '세계' 개념이고 세계는 그때마다 '세계화'하는 것이었다. 그러나 전회 이후의 하이데거에서 '전체로서의 존재자 자체'는 비은폐성을 넘어서 은폐의 영역을 포괄하며, 좀 더 정확히는 은폐로부터 탈은폐에로 오는 '움직임'(Bewegtheit)에 있어 이해된다. 단순한 공간적 이동을 의미하지 않는 넓은 의미에서의 움직임은 어떤 것이 어떤 것으로 변화함(Umschlag)을 의미하는데, 이 변화함 안에서 이전에는 숨겨져 부재하던 것이 현존에로 와 나타나게 된다(WBP 249).

존재자가 존재자로서 있다는 것은 곧 자신 안에서 바로 이 존재의 동적 현성함(Wesung des Seins)을 간직함(Bergung)"(BP 287, 389 참고)에 다름 아니다. 우리는 이처럼 존재자를 스스로 은폐로부터 탈은폐로 솟아나오는 존재의 현성으로부터 해명하였고, 이로써 초기에 존재자의 현존과 관련해 숙고된 것에 비해 존재를 한층 더 역동적인

---

[76] '현-존' (An-wesen) 개념의 고찰인 Hermann Mörchen, "Heidegger Satz: » >Sein< heiβt >An-wesen<«" (in Forum fűr Philosophie Bad Homburg(Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen-und Aυβenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989)을 보라.

것으로 드러내었다. 존재자를 현존케 하는 존재는, 그것이 그때마다 은폐로부터 탈은폐로의 피어오름이라는 사실에 속하는 '움직임'에서 고찰되어야 한다. 우리는 이 움직임을 존재가 전통적인 의미에서의 '근거'와는 구분되는 '근원'이라는 사실과 함께 숙고한다. 그리고 '근원'의 의미를 통해 존재 자체는 불가피하게 사유와 공속에 이르게 된다는 사실을 보임으로써, 존재 자체가 유한함을 밝히기 위한 길을 전개해 갈 것이다.

3. 존재와 사유의 공속의 방식: 근원

(1) 전통적 근거

우리에게는 존재 진리의 본질-현성이 물음거리이다. '존재 자체'를 진리의 근거로 제시한 1절에서도, 존재자의 현존을 세계와 대지의 투쟁에서 솟아오르는 피어오름인 퓌시스로부터 숙고함으로써 이 근거의 '움직임'을 지적한 2절에서도 우리는 거듭해서 존재 진리의 동적 본질-현성을 문제로 삼아왔다. 그리고 이제 3절에서는 진리의 동적 본질-현성을 드러내기 위해, 존재 진리가 전통적인 '근거'와는 어떻게 다른 방식으로 있는가를 본격적으로 고찰하고자 한다. 퓌시스 혹은 존재 자체는, 그 자체 근원적인 진리로서 존재자를 존재자로서 머물게 해주지만, 그러나 전통적인 의미에서의 '근거'와는 다른 방식으로 그렇게 한다.

앞서도 거듭 암시되었듯, '존재'와 '근거' 그리고 '진리' 물음은 전통 형이상학에서도 항상 함께 사유되어 왔다. 일례로 라이프니츠에게서 근거물음이란 전통적인 의미에서 진리물음과 연관된 것으로서, 통상적인

의미에서 어떤 판단이나 진술을 참이게 만들어주는 정당화의 근거(ratio)에 대한 물음을 의미한다(MA 283). 라이프니츠의 가장 근본적 원리인 근거율(모든 것은 근거를 가진다)에 의하면 우리는 존재자를 그것의 '근거'와 관련하여 사유해야 한다. 그러나 하이데거는 근거율에 대한 통상적인 이해를 넘어 그것을 새로이 사유하며, 근거의 '본질'을 사유하고자 한다.[77]

그리고 근거의 본질을 사유하기 위해, 우리는 통상적으로 만물과 우리 자신의 존재의 '근거'이자 참의 '근거'로서 제시되곤 하는 '신' 개념을 끌어들여, '신'과 '존재'를 비교한다. 이와 같은 비교에서는 셸링이 전통적 근거 이해의 전형을 제공한다. 셸링에서도 유한자와 무한자의 결합이 중요한 문제로 다루어지고, 그의 사유는 '범신론'으로서 만물과 신, 그리고 인간의 관계에 대한 사유이기도 하여서, 우리는 셸링의 사유에서는 '신'에 대한 직접적인 고찰이 근거 물음과 하나로 묶여 있음을 확인할 수 있다.

셸링에서의 신의 본질은 통상적인 이해에 부합하게도 '자기 원인'(causa sui)이다. 즉 신은 실존하는 자인 자기 자신의 원인이고,

---

[77] 우리는 "Vom Wesen des Grundes"(1929)를 초기와 중기의 과도기적 작품으로 본다. 왜냐하면 그것이 '초월'을 사유하는 한 그것은 초기적이며, '근거'를 새로이 물음에 부친다는 점에서 중기적이기 때문이다. 그러나 "Der Satz vom Grund"(1955/6)에서 하이데거는 자신이 "Vom Wesen des Grundes"(1929)에서는 아직 '근거율'을 존재의 본질을 말하는 '존재명제'로서, 즉 존재의 본질을 말하는 명제로서 분명히 사유하지는 못했다고 고백하고 있다. 다음은 하이데거가 근거율을 존재명제로 읽어내는 구절이다. "이제 존재자에 대한 언표로서 앞에 놓여 있는 근거명제는 존재자의 존재에는 근거라고 하는 것이 속한다고 말한다. 그러므로 근거명제는 존재자의 존재에 관해 말하고 있음을 통찰한다. […] 근거명제는 말하길, 존재에는 근거라고 하는 것이 속한다. 존재는 근거적이다. […] '존재가 근거적'이라 함은 '존재가 근거를 가지고 있다'는 뜻이 아니라 '존재는 그 자신에 있어서 근거적인 것으로서 현존한다'는 말이다. […] 근거명제는 존재에 관한 언명이다"(SvG 90, 152 참고).

이런 식으로 자신의 실존의 근거이다(S 190). 실존하는 자(der Existierende)로서의 신은, '근거'인 자신으로부터 나와 스스로를 '실존'으로 드러내고(S 191) 바로 이와 같은 실존과의 관계에서 '근거'이기도 하다. 그래서 신은 '실존과 근거의 통일'로서 파악된다. 신은 이처럼 그의 있음을 통해 근거와 실존을 그때마다 각자이도록 해주면서도 역동적으로 통일해낸다. 이 통일 덕분에 신은 그 어떤 다른 것에서도 기인하지 않는 '절대적' 자기가 된다.

절대적 자기인 신에서 일어나는 근거와 실존의 통일을 해명하면서 셸링은, 신을 근거로부터 나와 '생성하는 신'(ein werdender Gott, S 190)으로 제시했다. 그러나 신의 생성과 존재자의 생성은 성격이 전혀 다르다. 사물들은 시간 안에서 시간내부적으로 있지만 신은 시간을 벗어나 있다. 신의 생성이 이처럼 존재자의 생성과 다른 것은, 이와 같은 일이 신의 '실존'에서 요구되기 때문이다. 실존자로서의 신은 순수 의지(Wille), 정신(Geist), 지성(Verstand)으로서, 상이한 것들을 하나로 묶는 법칙의 부여자이며 구속하는 통일성(Einheit)의 능력(S 219)이다.

반면 존재자는 유한자로서 이러한 신의 실존과는 전혀 다른 방식의 실존을 갖는다. 그러나 신이 절대적 자기인 한, 유한한 존재자들의 생성 역시 신에서 해명되어야 한다. 신은 자기 자신의 실존뿐 아니라 유한한 존재자들의 실존의 '근거'이기도 하다. 이러한 설정에서 확인되듯, 만물의 근거이기도 한 신의 '근거'는 신의 실존과는 전혀 다른 본질을 가진다. 신의 근거의 본질은 동경(Sehnsucht, S 216), 즉 '비지성적인' 의지로서 스스로 영원히 펼쳐지기를 의욕한다(S 220). 즉 근거는 언제나 생성하는 사물들로서 자신을 바깥으로 내어 놓음을 본질로 갖는다. 신은

이처럼 전혀 다른 본질을 갖는 실존과 근거의 통일로 있기에, 만물의 개별성과 함께 그 통일성을 가능케 한다.

셸링이 이처럼 신의 근거와 실존을 구분하고 통일한 방식은, '존재자들과 절대자인 신의 관계'를 기술할 뿐만 아니라, 나아가 '인간과 신의 관계'도 해명한다. 인간은 만물 중에서도 독특한 지위를 갖는다. 왜냐하면 인간은, "근거의 개별화에의 의지(동경)와, 피조물들을 아우르는 지성의 순수한 빛에로의 고양을 동시에 간직하고 있는 유일한 피조물"(S 244)이기 때문이다.

신은 스스로 이 탁월한 피조물인 인간을 필요로 한다. 왜냐하면 영원한 정신인 신 안에서 근거와 실존은 통일되어 있어서 비분리적인 통일성을 이루고 있지만, 신이 이 양 원리들의 통일성으로 드러나려면 이러한 통일성이 분리되어 스스로를 제시할 수 있는 장소가 필요하고, 인간의 유한한 정신이 이러한 역할을 수행할 수 있기 때문이다. 신 안에서 비분열적인 것으로서의 통일성이 인간 안에서는 '분열되어' 있다. 인간 안에서는 실존의 의지와 근거의 의지의 통일이 '자유로운' 것이어서 필연적이지 않다. 그리고 이러한 지성과 의지의 분열때문에 인간은 선의 가능성과 함께 악의 가능성을 갖는다. 즉 신의 통일성을 거부하고 스스로 만물을 규정하고자 하는 불완전한 지성의 가능성을 갖는다(S 243). 인간에게는 실존의 의지와 근거의 의지가 통일될 가능성과 함께 신적 세계의 통일성의 전도(顚倒, Verkehrung)가 일어날 가능성이 발견되는 것이다(S 247-8).

셸링의 사유에서 신은 근거와 실존의 통일로서 드러나고, 신은 존재자들이나 인간과 구분되면서, 이들의 본질을 해명한다. 이와 같은

입장은 하이데거의 사유와 상당히 유사해보인다. 하이데거도 존재를 생성하는 것으로 파악하고, 존재 자체로부터 진리 사건을, 이로써 존재자들이나 인간이 무엇인가를 해명하기 때문이다.

그러나 셸링의 신과 하이데거의 존재는 외적인 유사성에도 불구하고 전혀 다르다. 왜냐하면 하이데거의 존재의 '실존'의 본질이 신의 '실존'의 본질과 전적으로 다르기 때문이다. 셸링은 모든 존재자들의 통일성이 '체계'에서 확보된다고 보았고, '신'은 그 본질상 근거와 실존의 통일로서 절대적이어서 모든 존재자들의 '통일'을 가능케 해야 하므로, 신 자신이 존재자 전체를 통일하는 '체계'이어야만 한다고 보았다. 그리고 바로 이 지점과 관련해 하이데거는 전혀 다른 입장을 갖는다. 그 안에 존재자 전체가 통일되어 속하는 존재 그물망(Seynsgefuge, S 279)은 '체계'일 수가 없다.

하이데거의 관점에서 체계로서의 신을 근거와 실존의 통일로 놓는 일은 애초에 불가능한 기획이다. 실존과 근거의 통일로서의 신이 체계인 것은 신의 본질상으로 불가능하다. 왜냐하면 '체계'는 오로지 신적인 '지성' 안에 있는 반면, '근거'는 오로지 '비지성적인' 의지를 본질로 가지기에, 본질적으로 '체계'를 거부하기 때문이다. 신의 실존과 근거는 '지성'의 측면에서는 본질상 '상반'되는 것으로 상정되어 있다. 그래서 근거와 상반성 자체는 체계의 '타자'로서 체계에서 배제되며, 그래서 체계는 '근거'를 포함할 수 없어 더 이상 존재자 전체를 아우르는 체계가 아니게 된다.

결국 '체계'를 통해 근거와 실존의 통일을 해명하려 한 셸링에 대한 하이데거의 비판은, 무한한 신의 실존에나 들어맞는 규정인 '체계'로부터

존재자 전체를 사유하고자 하는 기획의 부적절함을 보여준다. 존재자 전체를 통일하는 존재 그물망을 '체계'로 놓는 방식으로 셸링은 존재자의 '개별성'에 앞서 '통일성'을 부당하게 강조했다. 그러나 이와 같은 사유에서 실은 개별화하는 의지를 본질로 갖는 '근거'는 충분히 고려되지 못한다. 근거는 그것이 근거인 한, 실존과 하나이면서도, 체계의 '무한한' 통일성을 거부하고 여전히 그때마다 개별화의 의지로 남아야 한다. 셸링은 '근거'의 물음을 물었지만, 신의 본질을 시간을 넘어 완결된 '체계'에 놓음으로써 근거의 본질을 충분히 숙고하지 못했던 것이다.

> 그러니까 셸링은 존재 그물망, 근거와 실존, 그리고 그 통일성을 '덜' 합일했을 뿐 아니라 오히려 고착화된 서양사상으로 빠져들고 말았다.(S 279)

존재자를 존재케 하는 존재 자체는 무시간적인 신의 실존이나 체계, 즉 '무한성'을 통해서는 말해질 수 없다.[78] 그렇다면 이제 우리는 신을 원인으로 놓지 않고도, 신적 근거의 개념에 기대지 않고도, 존재가 어떠한 방식으로 근거와 실존의 통일성으로 생성하는지를 해명할 수 있어야 한다. 그리고 하이데거의 대답은, '근거' 자체가 그 본질상 '유한하여' 무한자인 신의 실존을 통한 해명의 시도와 요구를 거절하며,

---

[78] 근거를 참된 '물음거리'로 삼는다는 점에서 철학은 신학과 다르다. 기독교적 철학은 나무로 된 쇠와 같은 것이요, 하나의 오해일 뿐이다(EM 9).

오히려 도대체 '유한한 실존자'에서만 '근거'일 수가 있다고 말하는 것이다.

> 존재가 절대자의 진리 안에서 말해질 수 없는 것은, 모든 존재의 본질이 유한성이고, 단지 유한한 실존자만이 존재 바로 그것 안에 설 수 있는, 그리고 존재자로서 참된 것(das Wahre als Seiendes)을 경험할 수 있는 특권과 아픔을 갖기 때문이다.(S 280)

그렇다면, 근거 자체가 '유한한 실존자'에서만 근거라는 말은 무슨 뜻일 수 있는가를 밝히는 것이 우리의 다음 과제가 된다. 그리고 이 말의 의미를 밝힘으로써 우리는 더 이상 표상하는 사유가 아니라 존재 자체의 본질과 이 존재 자체의 본질에 이끌리는 사유가 무엇이며, 존재와 사유의 공속이 어떠한 것인가를 확인하게 될 것이다.

(2) 존재의 현-존재

'근거'는 오로지 '유한한 실존자'에서만 근거라고 했다. 이 말의 의미는 무엇인가? 퓌시스는 그 자체로 현존하는 것을 가지고 오는 그러한 세움(Stellen)으로서(BV 65), 역동적 '현-존'이라고 했다. 그러나 오로지 이와 같은 세움을 통해서 하나의 존재자가 비로소 존재자로 있게 될 때, 그리하여 그것이 현존하게 될 때, 현존하는 것이 '누구에게' 현존하는가, 이 현존하는 것의 현존과 더불어 존재자를 맞닥뜨리게 되는 그 자가 누구인가는 주변적인 문제가 아니다.

존재자가 존재자인 한, 그것은 언제나 우리 자신, 즉 현존재와

‘관계한다’(angehen). 존재자가 현존에로 올 때, 존재자와 현존재의 관계에서는 ‘현’(現, an, 와서 닿음)의 성격이 발견된다. 퓌시스는 스스로 은폐의 영역으로 되돌아가면서, 그러나 그때마다 이해로 와 닿아있다. 이 와 닿아있음 성격 덕분에 존재자는 비로소 맞서 세워질 수 있다. 사물을 마주 향해 서게 하는 하나의 태도로서 있는 현존재에 대해, 존재자는 성립하여 머무르게 된다.

이와 같은 기술에서 우리는 다시금, 초기 하이데거와 유사하게 현존재의 물음으로 되돌아가고 있는 것은 아닌가? 그렇지 않다. 왜냐하면 존재 자체로부터 사유된 현존재는 이미 초기적 의미에서의 현존재와는 구분되기 때문이다. 2장에서 살펴보았듯이 인간은 그 본질상 현(Da)으로, 개시성으로 현성한다. 그러나 이제 현존재는 단순히 ‘존재자’를 존재자로서 밝힘이 아니라, 애초에 ‘존재 자체’의 진리가 일어나는 ‘현’(Da)으로 있음을 의미한다. 우리는 앞서 인간의 본질을 초월로 규정하고 초월에서 존재와 사유의 공속이 일어남을 보았다. 이제 존재를 존재자를 존재하게 하는 존재 자체, 즉 근원적 진리로서 사유되는 곳에서, 현존재란 바로 이 근원적 진리 사건에서 인간이 맡은 역할에 대한 규정을 의미한다. 현존하는 것이 존재자 속으로 자기를 정립하는 거기(Da), ‘현’의 현성 자체가 바로 진리이며(BP 381), 이러한 진리의 본질 자체에서 비로소 존재자들과 현존재의 관계가 결정된다. 인간은 존재자를 존재케 하는 ‘존재에 의해’ 이 존재의 진리의 현성을 견뎌내도록 가져와진 자다(BP 318).

현존재는 진리의 지배적 전개를, 즉 더욱 적절하게는 ‘진리’의

현성을 견디어 내며 그로써 인간존재로서의 인간존재의 가능성을 현존재 안에서 근거짓는다.(WG 164)

현존재는 '존재 자체'의 현성함으로부터 현상하는 존재자와 '함께' 발생한다. 현존재란 그 개념상 이미 '존재'와의 본질적인 관계(Bezug)로부터 비로소 존재한다(EM 31). 그래서 그 자신으로부터 오는 것(존재자)을 인간 나름대로 가져와 앞에 세움(Her- und Vor-stellen) 역시 더 이상은 한갓 인간의 행위가 아니다.

진리의 현성을 견뎌내도록 현존재를 가지고 오는 존재 자체의 현성을, 존재 자체로부터의 방향성과 운동성을 강조하여 부를 때, 하이데거는 '현-존재'라는 개념을 사용한다. 이때 '현-존재'란, 한편으로 사유하여 탈은폐하는 방식으로 있는 탁월한 인간 존재의 자기임(Selbstsein)의 그때마다의 현성을 가리킨다. 그러나 이 자기임의 현성은, 그 자기임이 '현'을 견뎌내는 지속성(Beständigkeit)인 덕에 현성하는, '존재 자체'의 현성이다. 현-존재는 다름 아니라 그때마다 현성하는 존재의 본질을 가리킨다.

현-존재는 존재자와 존재의 단순함으로서의 존재 자체에 속한다.(WG 159 각주)

그리고 존재 자체는 오로지 이 현-존재를, 현성하는 스스로의 '근거'로서 창조한다. 오로지 현-존재라는 '근거'에서만 존재 자체는 진리로 온다. 현-존재는 존재 진리가 그때마다 스스로 근거짓는 근거다.

이렇게 말할 때, 근거는 그 근거지음과 더 이상 별개의 것이 아니고 오히려 그 근거지음으로 본질-현성한다. 즉 근거로서의 존재 진리는 현-**존재**(Da-*sein*)안으로 '근거지어져야만' 한다. 오로지 현-존재하면서 그것의 '현'으로서 '있는' 한에서만, 진리는 진리일 수 있다. 앞 절의 마지막 부분에서 우리는 '근거'가 신으로부터는 해명될 수 없음을 지적했다. 이제 근거'로서 실존하는' 것은 '무한자'로서의 신이 아니라 근거와 실존의 참된 통일인 '근거지음'(Gründung)[79]으로서 현-**존재**하는 유한자다.

> 진리는 거기에 근거지음(Da-gründung)으로, 그리고 현-존재로 '**있다**.'(BP 329)
>
> 근원-근거(Ur-grund), 근거짓는 자는, 현성하는 존재, 그러나 그때마다 현성하면서 그의 진리 안에 있는 존재, 즉 현-존재다.(BP 380)

그런데 이처럼 명백히 존재 자체의 본질-현성을 가리키는 낱말인 '현-존재'에서 인간이 사유되는 방식을 확인해보자. 인간 역시 현-존재 안으로 근거지어짐으로써 인간이기에, 현-존재는 인간의 근거이기도 하다. 그러나 그때마다 근거지어지는 인간은 현-존재의 '현'을

---

[79] 하이데거는 자신의 초기 사유를 초월론적이라고 규정짓고, 중기의 사유를 초기의 사유와 분명히 구분하면서, 현-존재는 시원적으로 일어남의 근거지음 속에서, **존재** 진리를 정초(ergründen)할 뿐, **존재자**로부터 존재에로 넘어가지 않는다는 사실을 분명히 지적한다(BP 322). 오히려 존재자는 존재 자체의 진리를 간직함으로서, 오로지 존재 자체와 그것의 근거지음에서 해명된다.

견뎌냄으로써 진리를 현성케 해주는, 그것을 '근거짓는 자'(Gründer, BP 318)로서 근거지어진다는 점에서 고유하다. 인간은 그것의 탈-존에서, '현'을, 즉 존재자들이 그 안으로 들어설 수 있는 열린 장을 열린 채 유지하고, 여기에서야 비로소 탈은폐가 일어난다(WW 189). 그래서 인간 자신이 현-존재를 '근거짓는다'고 말할 수 있다.[80]

그래서 현존재와 구분되는 현-존재에 대한 이러한 기술에서도 여전히, '사유와 존재'의 독특한 공속성이 발견된다. 존재 자체는 한편으로 현존재를 가능케 하는 일어남이지만, 그때마다 스스로를 탈은폐하여 현-존재함을 본질로 하기에, 이 탈은폐가 일어날 수 있도록 탈은폐의 장을 열린 채 유지하는 사유를 필요로 한다. 퓌지스는 나타날 수 있도록, 현상이 될 수 있도록, 열려 나타나보일 장소인 사유를 필요로 하는 것이다(EM 171). 달리 말해, 진리가 '현-존재'로, '근거지음'으로 있다고 할 때, 여기서 일어나는 일은 다름 아니라 존재 자체의 현성으로부터 사유된 '존재와 사유의 공속'인 것이다.

---

[80] 하이데거의 사유의 길을 관통하고 있는 물음이 '자유'의 물음이라고 보고 하이데거 사유에서 자유의 물음을 따라 검토하는 논문으로, 맹주만, 「하이데거의 자유론」, 『하이데거 연구 제 13집』, 2006, 73-98쪽을 참고하라. 현존재의 '자유' 란 존재자를 존재하게 함이다. 그렇다고 할 때, 현존재의 자유가 얼마나 철저히 '유한한지'를 사실상 이미 2장에서 살펴보았다. 물론 우리는 현존재를 '존재 자체'의 현-존재로부터 이해하고 있고 그래서 현존재를 사유함에 있어 이미 초기의 사유를 벗어나 있다. 초기의 하이데거는 "자유가 근거의 근거이다"(WG 174, MA 277)라고까지 말하는데, 자유를 자발성을 강조하여 해석하지 않는 한에서, 이러한 주장은 초월론적 접근이 포기된 중기 이후에도 여전히 유효하다. 그러나 이렇게 말하기 위해서는, 인용된 문장을 근거가 현존재의 정초에 의해 비로소 '정당화된다'는 의미로 읽어서는 안 된다. 오히려 근거가 근거로서 있게 되는 저 진리 사건은 오로지 그때마다의 현존재의 '일어남'(Geschehen)을 통해서만 일어난다. 그래서 하이데거는「진리의 본질에 대하여」에서 '진리' 자체가 본질적으로 '자유'라는 것, 즉 '진리의 본질-현성이 자유라는 것'을 분명히 밝히고, 이 자유가 인간의 속성이 아니라 오히려 인간이 이러한 자유의 소유물로서 탈-존한다(Ek-sistenz)는 것을 분명히 한다(WW 190-1).

(3) 현-존재와 근원

중기의 하이데거는 현-존재에서 일어나고 있는 독특한 존재와 사유의 공속을 '근원'(Ursprung)이라는 낱말로 사유한다. '근원'은 우선, 전통적인 '근거' 개념에 대립되는, 오로지 현-존재하는 방식으로만 있는 근거라는 의미다. 그러나 이 '근원'은 오로지 존재와 사유의 공속의 사건으로서, 즉 존재와 사유의 역동적 속함으로서 이해된다. '근원'이라는 낱말이 하이데거의 사유에서 언급되는 맥락을 살펴보면, 거기서는 언제나 현존재에서 공속하는 사유와 존재의 관계가 거듭 문제가 된다. 하이데거의 중기 저작에서는 '근원적 사유'가 어떠한 것인가에 대한 언급이 종종 발견되는데 '근원적 사유'의 의미를 고찰함으로써 우리는 '근원'이 어떠한 것인지, 그 낱말을 통해 밝혀지는 존재의 본질-현성이 어떠한 것인지를 살펴볼 수 있다.

하이데거에 따르면, 사유란 본래 '존재'를 사유하는 것이며, 존재 진리야말로 사유되어야 하는 것이다. 모든 사유의 길은 언제나 이미 존재와 인간 본질 사이의 관계 안에서 진행될 뿐이며, 그렇지 않다면 그것은 결코 사유가 아니다(WD 74). 그러나 존재 사유는 존재를 사유의 '대상'으로 삼는다는 것이 아니라, 오히려 인간이 그 본질에 따라 현-존재 안으로 들어서 그 '현'(Da)으로 있음이다. 그러나 일상적으로 존재를 사유하기를 망각하고 있는 우리의 사유가, 존재 사유로서 비로소 제 본질-현성에로 '도약'(Sprung)할 때, 이때 사유는 사유의 고유한 근거를 비로소 자신에게 '발원케' 하고(er-springen) 작동시킨다. 그와 같은, 근거를 근거로서 스스로 발원케 하는 도약을 우리는, 낱말의

진정한 뜻에 따라 '근-원'(Ur-sprung, EM 8)이라고 부른다.

> 어떤 것을 열어놓으며 솟아오르게 함, 즉 건립하는 도약에서 그 본질유래로부터 존재에로 가져옴, 이것이 근-원(Ur-sprung, 원천적으로 솟아남)이라는 낱말의 참뜻이다.(UK 65-66)

근원은 발원시키며(entspringenlassen), 이로써 자기를 넘어선다(A 146). 이런 식으로 이해된 '근-원'이란 결국 그때마다 근거를 근거짓는 '사유'의 일어남이자, 사유의 근거지음에서 현-존하는 근거의 본질-현성을 가리키는 이름이다. 이 낱말이 말해주는 바와 같이 근거로서의 존재는 그때마다 사유와 공속하는 방식으로 발원하며 오로지 이러한 '발원함' 속에서만 근거로서 있다고 말할 수 있겠다. 하이데거의 용법에서 "Ur-"는 근원의 역동의 성격을 가리키는 말이다. 그래서 근거짓는 '근원-근거'(Ur-grund)로서의 존재는 '그때마다' 그의 진리 속에서 현성한다.

이제 '근원'은 단순한 전통적 원인과는 다르다. 그 이유는 근원의 역동을 사유할 때, 오히려 근원은 근거인 동시에 '탈-근거'(Ab-grund)이기도 하기 때문이다.[81] 진리는 '유한한' 자유인 현존재에서 '발원하기에'(WG 174) 그때마다 탈락되어 '탈(Ab)-근거와 비(Un)-근거'(WG 127)[82] 가 된다. 이때의 '탈-' 혹은 '비-'의 성격, 무의

---

[81] 후기의 저작이라 여기서 인용하지는 않았지만 『근거 명제』에서도 하이데거는 '존재와 근거: 동일한 것' 그리고 '존재: 탈-근거'(SvG 94)라고 말한다.

[82] 다음 절에서 '탈-근거'(Ab-grund)는 '거절'(Versagen)로서의 비진리와 관련해, '비-근거'(Un-grund)는 '위장'(Verstellen)으로서의 비진리와 관련해 사유된다.

무근거성은 다음 절에서야 상세히 고찰된다. 다만, 여기서 지적할 수 있는 것은, 이제 인간 현존재와 현-존재, 혹은 존재와 사유의 공속에는 '그때마다' 일어남의 성격이 속한다는 점이다. 근거가 현-존재하면서 스스로를 근거짓는 한, 매번 새로운 근거짓기가 필연적이다.

이처럼 근거가 무근거적이어서 매번 새로이 근거짓고 지어져야 함이 숙고되는 중기 사유에서, 존재와 사유 사이의 공속은 초기에 사유된 것보다 한층 더 긴밀하다. 하이데거에게서 사유는 시종일관 존재 사유이지만, 이제 중기 하이데거에서는 현존재에 앞서 '존재 자체'가 숙고되고, 이로써 인간의 사유는 존재 자체의 현-존재와 맺고 있는 이중적 관계에서 고찰된다. 그리하여 초기에도 하이데거는 '사유'가 이미 '존재'의 사유임을 말하고 있지만, 이제 이 존재 사유는 그 자체 현-존재로부터 근거지어진 현-존재의 근거지음으로서, 존재와 사유는 이중적인 방식으로 공속하는 것으로 드러나기 때문이다.

> 사유는 존재에 의한 그리고 존재를 위한 참여다(Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être). 이 두 가지(…에 의한[par]과 …를 위한[pour])를 동시에 말하는 것이, 이 두 가지를 '사유는 존재의 참여다'(penser, c'est l'engagement de l'Être)라는 식으로 동시에 말하는 것이, 과연 언어상으로 가능한지의 여부를 나는 모른다. 여기에서 …의(de l'…)라는 소유격의 형식은 주어적 소유격인 동시에 목적어적 소유격이어야 한다.(BH 314)

근원적 사유는 이처럼 존재와 이중적으로 공속하기에, 단순한

‘의욕’(Wollen)과는 구분된다. 하이데거는 곳곳에서 ‘표상’과 함께 ‘의지’를 비판적으로 기술한다(FWS 29). ‘의지’라는 것의 전형적 형태는 존재자를 현전화함으로써 지배하려고 함이다. 이런 의미에서 ‘의지’란 현존하는 존재자를 고집하여 의도적으로 대상화를 관철해 나감, ‘자기 관철’(Sichdurchsetzen, WD 288)에 지나지 않는다. 자기 관철이 이루어지는 곳에서 인간과 사물의 본질은 상실되고 모든 것이 자기를 관철하는 행위의 재료로 전락한다.

물론 사유하고자 하는 사람들은 어떤 면에서는 자기를 관철하는 자들보다 더 ‘의지적이다’ (willig, WD 319). 중기의 하이데거는 형이상학의 ‘극복’(Überwindung, WW 202)을 말하고, 이때 이 극복에는 정상으로 통용되는 낡은 통념의 바깥으로 나아가고자 함, 그리하여 다시금 새로이 ‘알고자 함’(Wissen-wollen, EM 23)이 핵심이다. 그러나 이때 사유의 본질은 존재의 본질로부터, 그리고 존재와 사유의 본질적 관계로부터 결정된다. 우리의 본질이 표상하고자 하는 의지로부터 벗어나 다른 관계 속으로 들어설(sich einlassen) 수 있도록 허용하는 ‘…하게 함’(Lassen)으로부터만 사유가 그 본질 안으로 들어선다. 사유하고자 하는 의지가 존재와의 본질적인 연관 안에 들어서 있는 한, 그 의지는 ‘…하게 함’에 근거해야만 한다. 결국, 중기의 하이데거가 강조한 사유하고자 하는 의지는 통상적인 의지와는 구분되어, 존재와의 긴밀한 공속에서 특징적이다.

그리고 사유가 존재와 맺는 이러한 관계의 고유함은, 다시금 ‘예술’ 개념을 끌어들일 때 더 분명히 드러난다. 이때 ‘예술’(Kunst)이란 미학적 개념이 아니다. 하이데거는 오히려 미학을 형이상학적인 예술의

규정이라고 보고, 존재자를 대상적으로 표상하는 미학을 극복하는 것을 과제로 삼았다(BP 503). 오히려 그에게서 '예술'은 존재 진리 사건으로부터 이해된다. 예술이란 다름 아니라 '존재자의 진리가 작품 속으로 자기를 정립함'(Sich-ins-Werk-setzen)을 의미한다. 진리에는 스스로를 작품 속으로, 존재자 안으로 정립하고자 하는 성향이 속한다. 그리고 존재의 이러한 자기 정립은 현존재가 존재의 현성을 받아들여 형태로 가지고 옴에서 이루어진다. 예술에는 현존재가 '존재자로서의 존재자의 진리의 도래가 이루어지게 함'(Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit)이,[83] 달리 말해 진리를 진리로서 건립함인 '시작'(詩作, Dichtung, UK 58)이 속하는 것이다. 시작은 고유하게 머무르는 방식을 머물러 있는 것을, 즉 근원을 건립한다.

> 머무르는 것을, 그러나 시인은 건립한다.(A 144)

사유와 시작의 본질은 결국, 존재자가 현존'하게 함'으로서의 존재와 연관을 맺어, 그 스스로도 존재가 현성'하게 함'이다. 존재와의 바로 이러한 독특한 연관때문에, 사유와 시작에서는 익숙한 평온을 깨뜨리는 도약(Sprung)과 함께 '근원'이 새로이 솟구치며, 근원은 근원으로서 있다. 이처럼 사유는 초기에 비해 중기에, 존재에 한층 더 깊이 귀속하는 것으로 기술되며, 이로써 존재와 사유의 공속 역시 한층 더 깊은 의미를 갖는 것으로서 드러난다.

---

[83] 현존재에서의 예술은 존재를 산출하는 행위(Hervorbring)로서의 창작과 존재하게 함(sein lassen)으로서의 작품 보존(소위 감상)을 모두 포함한다(UK 63).

4. 존재와 무의 공속의 방식: 진리와 비-진리의 공속

(1) 거절로서의 비진리

우리는 존재 자체의 사유에서는 '진리'의 사유, 그리고 '근원'의 사유가 요구됨을 살펴보았다. 그리고 이를 통해 존재가 그때마다 스스로 피어올라, 유한한 실존자인 현존재에서 현-존재하는 방식으로 현성한다는 것을 살펴보았다. 그리고 이제 우리는 존재가 '현-존재'하는 '근원'일 수 있는 것은, 즉 사유와 공속하여 존재자로서 현-존하는 것은, 그것이 '무'와의 공속이기 때문임을 밝혀낼 것이다. 무와 공속한다는 의미에서 진리는 필연적으로 '비진리'이기도 하다.[84] 진리가 비진리이기 때문에, 근원이 역사적 근원일 수 있다. 이 말의 의미를 해명하는 일은 곧 현존재뿐 아니라 존재 자체가 그 본질-현성에 있어서 유한함을 밝히는 일이기도 하다. 우리가 논의를 시작하면서 규정한 바와 같이 존재가 '유한하다'는 것은 곧 그안에 '무성'을 포함한다는 의미인데, '비진리'의 논의가 존재 자체가 어떤 방식으로 '무적'(無的)인지를 드러내주기 때문이다.

---

[84] 사유에 앞서 존재 자체를 숙고하고자 했던 그의 기획 때문에 중기의 하이데거는 '진리'가 이미 존재와 사유의 공속임을 강조하지 않는다. 오히려 사유에 대해 자립성과 자족성을 갖는 것으로 기술된 존재자의 현존을 존재 자체의 현-존으로부터 해명한 후, 존재 자체의 현-존이 그 자체로 무와의 공속임을 밝히는 것을 주된 전략으로 삼는다. 그래서 하이데거를 따라 존재와 사유의 공속이 무와 맺는 연관을 다루는 이 절이, 적어도 겉으로 보기에는 존재와 사유의 공속에 대해서는 아무것도 말하지 않는 것처럼 보일 수 있다. 그러나 우리는 앞 절에서 현-존하는 존재 자체가 근-원임을, 이미 그때마다 사유와 독특한 방식으로 공속함임을 살펴보았다. 그러므로 이 절에서 기술되는 바가 외적인 기술과는 달리, '존재와 사유의 공속'에서 발견되는 무와의 연관임은 이론의 여지가 없다.

앞선 논의들에서 드러났듯, 존재 자체로부터 사유할 때, 존재자가 존재자로 있다는 것은 곧 현-존재하는 존재의 현성함(Wesung des Seins)을 자신 안에 간직함(Bergung, BP 287, 389 참고)에 다름 아니다. 그런데 이 낱말, 'Bergung'을 포함하는 두 파생적 단어, '탈은폐'(Entbergung)와 '숨김'(Verbergung, 은폐)은 서로 대립되는 의미를 갖는다는 사실이 주목을 요구한다. 존재와 사유의 공속에서 일어나는 존재자의 간직함은 한편으로 현-존하는 존재를 은폐로부터 '떼어내어 간직함'과 연관적이지만, 다른 한편으로 이렇게 함으로써 탈-현성하는 존재를 '숨어있도록 간직함'이기도 하다.

퓌시스를 세계와 대지의 투쟁으로부터 사유할 때 이미 암시된 바와 같이, 존재자 한가운데에는 '숨김'(Verbergung)이 이중적인 방식으로 임재하고 있다. 헤라클레이토스의 잠언을 통해 하이데거가 말하는 바에 따르면, 존재는 자신을 숨기기를 즐긴다(H 121). 현존재의 현을 여는 밝힘(Lichtung)과, 이것과 동시적인 숨김의 상호대립 속에서야 존재는 그 자체로 현성한다(UK 48). 존재에서 밝힘과 동시적인 숨김을 하이데거는, 탈은폐에 속하는 것으로 숙고된 이중적인 '비'(非, Un)에서 고찰한다. 존재자 한가운데 임재하는 숨김의 두 가지 방식은 '거절'(Versagen)과 '위장'(Verstellen)이다.

먼저 '거절'로서의 비진리가 어떠한 것인지를 살펴보자. 존재는 존재자와 구분되는 근거로 남지 않고 근원으로서 스스로 존재자로 현-존하는데, 존재가 이렇게 존재자에로 현-존하는 한 필연적으로 하나의 '한계'(Grenze, peras) 안으로 뛰어든다. 하나의 존재자가 다른 것과 달리 그 존재자인 것은 이러한 한계지음 때문이다. 모든 존재자는

나름의 한계를 갖고 한계를 갖지 않는 것은 존재자가 아니다. 한계와 더불어 존재자는 존재하기를 시작한다. 존재가 스스로 현-존하면서 한계에로 자신을 붙들어매어 그 안에 머무르면서 자기를 가짐(Sich-haben)에서야 존재자가 현존케 된다. 따라서 현-존하면서 존재는 스스로 한계를 획득함(das Sich-in-der-Endung(Grenze)-halten(wahren)), 한계지음(ergrenzen)으로 있다(EM 64). 이 한계지음이야말로 존재자가 존재자'로서' 있음을 위해서는 불가결한 것이다.

강조해 말하면 이처럼 존재자가 한계 속에서 존재자로서 제 형태를 갖고 제 겨를 동안 머무르는 일의 가능성은 존재 자체로부터 해명되어야 한다. 즉 진리에서 발견되는 존재자들의 '한계'는 '근원'으로서 있는 존재에서 해명되어야 한다. 결국 존재의 현-존과 더불어 획득되는 존재자의 한계가 가능하려면, 존재자의 간직함에로 오는 '존재 자체'에, 간직함에로 오지 '않음'이 함께 속해야 한다. 달리 말해 진리 자체에 근원적으로 진리에 반하는 성격이 속해야 한다.

만일 존재 자체가 그때마다 밝힘으로 나타나기만 한다면, 존재자에서 발견되는 한계에 속하는 부정적인 성격은 해명되지 않는 채 남을 것이다. 물론 우리가 전통 형이상학에서처럼 무한자로서의 신을 상정하고 존재자들을 신과는 대립되는 유한자로서 이해할 때, 존재자에 속하는 한계의 부정성은 나름의 방식으로 해명된다. 존재자들이 갖는 한계는 단순히 무한성의 '결여'의 징표로 해석될 수 있다. 결여가 존재자들의 생성과 변화로 드러나며, 생성과 변화는 참된 존재에서는 지양되는 것이다.

그런데 이렇게 볼 때, 무한자로서의 존재는 유한자인 존재자들로는 다 현-존하지 않고 여전히 그 이상의 것으로서 남겨지는 것으로 해석된다. 그러나 이처럼 우리가 존재를 현-존하지 않고 스스로의 일부를 남기는 것으로 생각할 때, 우리는 여전히 존재를 존재자로서, 그것도 현존하는 유한한 존재자들을 넘어서는 그 이상의 존재자, 즉 최종적으로는 무한자로 보는 해석틀을 벗어나지 못한다. 그러나 존재는 오로지 현-존재하는 방식으로만 있음을 지적하면서 우리는 이미 존재를 신적인 무한자로 사유하기를 포기하였다. 더 이상 무한자가 아닌 존재는 현-존하지 않는 다른 무엇으로서 스스로를 남겨둘 수가 없다.

결국, 존재의 현성 또는 '현-존함'이 그 자체 이미 동시에 '탈-현성'이어야만 한다. 존재는 현-존재하여 그때마다 근거지음으로 있다. 즉 그때마다 자기의 '현'(Da) 안으로 스스로 현성한다. 그래서 근원은 전통적인 근거를 특징짓는 확고함과는 거리가 멀고, 오히려 그때마다 근거에서 확고함을 빼앗는 방식으로 일어난다. 진리는 현-존재하면서 그때마다 근거이지만, 현-존재의 본질에 따라 근거의 근원적 현성은 '탈-근거'(Ab-grund, BP 379)다. '비-현성'(Un-wesen)하는 방식으로야 진리는 비로소 현성하는 것이다.

스스로를 확고함으로부터 빼내는 방식으로 근거짓는 진리에 대해 하이데거는, 진리가 스스로를 숨기는 방식으로만 밝힌다고 말한다. 존재가 근원적 진리인 것은 그것이 숨김과의 투쟁 속에 있는 밝힘으로 현성하기 때문이다. 진리의 본질에 따라, 피어오름과 '숨김'은 둘이 아니고 하나이다. 존재자가 탈은폐되는 곳에서 탈은폐되는 존재는 자신을 내어주는 동시에 숨기는 것일 수밖에 없다.

> 존재가 진리이고자 하고 그 때문에 현-존재가 근원적으로 일어나는 한에서, 존재는 자기-은폐(Sich-verbergen)를 본질성격으로 갖는다.(BP 330)

존재 자체에 이미 스스로를 숨기고자 하는 경향이 있다. 존재가 이처럼 숨김이기에, 존재자는 비로소 그때마다 현존에로 올 수 있다. 이처럼 단순한 인색함이 아니라 존재가 최초로 주는 최고의 '선사'(膳賜)로서의 숨김을, 하이데거는 존재의 자기 '거절'(Versagen)이라 부른다. 존재의 자기 '거절'에서야 근원적인 밝힘이 열리고, 이 밝힘 안으로 존재자들이 들어서는 일이 가능해진다. 즉 존재의 자기 '거절'에서야 비로소 진리가 일어난다.

> 탈근거, 망설이는 자기 거절이야말로 곧 숨김에 대한 밝힘이고, 진리의 현성함이다.(BP 381)

이처럼 진리는 자신을 탈은폐하여 내어주기만 하기를 '거절하며' 그리하여 어둠으로부터 단적으로 탈취되지 않는다. 그래서 스스로를 '거절'하는 진리는 '비-탈은폐성'(Un-entborgenheit)이기도 하다. 존재는 진리이고자 하며, 오로지 스스로를 '거절하는' 방식으로만 현존재에로 다가와 스스로를 탈은폐한다. 존재가 근원으로 솟구치는 곳에서는 이미 반대 방향으로의 움직임인 '거절'이 함께 일어나고 있다. 이처럼 탈은폐에서는 거절이 함께 일어나는 사태를 가리켜, '비-진리'(Un-

wahrheit, WW 193)가 가장 고유하며 본래적인 진리의 본질-현성이라고 말한다. 진리의 본질-현성에는 비-진리가 속한다.

> 이 은폐성은 알레테이아의 탈은폐를 거절하며 또한 알레테이아가 탈취(Beraubung)이도록 허용하지도 않는다. 오히려 은폐성은 알레테이아에게 그것의 가장 고유한 것을 고유한 본령으로 간직하도록 해 준다. 그렇다면 은폐성은 탈은폐성으로서의 진리에 입각해 사유해 보았을 때 비-탈은폐성(Un-entborgenheit)이며 따라서 진리의 본질에 가장 고유하며 본래적인 비-진리다.(WW 193)

이처럼 자기를 거절하는 존재와 관련해 현존재의 몫은 이처럼 자기를 폐쇄하는 것을 열어젖히고(entreißen, MA 281) 빼앗아내어(Entringung, PLW 223) 작품으로 건립함(Stiftung, UK 63)이다. 진리의 일어남은 탈-은폐(Ent-bergen)로서, 은폐성(Verborgenheit)으로부터 열어젖혀져 '쟁취'된 것이다.

그러나 존재의 본질-현성 자체에 '비-본질'이 속하기 때문에, 존재는 그때마다 현-존재하는 방식으로 현성하면서도 탈-현성하다. 그래서 어떠한 열어젖히고 빼앗아내는 건립함으로도 우리는 결코 존재를 고갈시키지 못한다. 매순간의 개시는 그 어느 순간에도 존재를 전적으로 길어내어 고갈시키지 못한다(Unerschöpflichkeit, BP 382, AP 270). 그래서 존재는 진리로 일어나면서도 진리에서 고갈되지 않는 풍성함을 지니고 있으며 마치 매일이 그 첫날인 듯 새롭다. 이처럼 진리이면서도 비-진리인 덕에, 비로소 존재는 그때마다 근-원으로 있으며 현-

존하면서 모든 존재자들의 생성과 소멸을, 즉 단순한 결여로 폄하될 수 없는 그 모든 풍요롭고 다채로운 삶을 가능케 하는 것이다.

(2) 위장으로서의 비진리

첫 번째 의미에서의 비진리는 필연적으로 두 번째 의미에서의 비진리와 함께 한다. 두 번째 의미에서의 진리의 비-현성은 '위장'(Verstellen)이다.

> 존재자가 존재자를 위장하지 않는다면, 그렇다면 우리는 존재자에서 잘못 보거나 잘못 행하거나 할 수 없을 것이요, 잘못 들어서서 잘못 가거나 종국에는 주제넘은 짓을 하는 일도 없을 것이다. 존재하는 것은 분명히 현상하기는 하지만, 그러나 그것이 있는 바 그대로 자기를 내어놓지는 않는다.(UK 40)

그런데 하이데거에게 문제가 되는 것은 더 이상 상응론적인 진리의 실패로서의 비진리가 아니다. 그러므로 여기서 '진리가 위장'이라고 할 때, 이는 단순히 주관인 우리가 객관인 존재자를 오해한다는 의미는 아니다. 오해를 말할 때 우리는 우리 자신의 인식의 오류를 말하고 있는 셈이지만, 하이데거가 염두에 두었던 것은 단순히 우리 인식의 잘못이 아니라 '존재자 자체'로부터의 위장이었다. 또한, 존재자 자체에 속하는 '위장'을 말할 때, 하이데거가 이 낱말로서 존재자가 스스로 드러내 보이는 것과는 다른 별개의 모습을 가지고 있음을 뜻한 것도 아니다. 위장을 존재자가 이미 우리와 별개로 가지고 있는 별도의 모습을 우리에

대해 감춤으로 간주하는 사람은, 존재자의 '탈은폐'를 아직 잘 이해하지 못하고 있다.

하이데거는 이미 초기부터 진리를 '탈은폐성'에 있어서 사유했고, 진리를 존재자가 존재자로서 '발견되어 있다'(entdeckend-sein)는 의미로 이해했다(SZ 209). 존재자는 현존재에서 존재자로서 발견되어 있음에서, 즉 탈은폐되어 있음에서 이미 참되다(EM 109). 그러므로 우리가 존재자가 스스로를 위장한다고 할 때에도, 그것은 여전히 탈은폐되어 참이어야 한다.[85] 결국, 존재자의 위장은, 진리와 대립되는 개념이기보다는 근원적 진리인 존재자의 '탈은폐' 자체에 속하는 것이어야 한다.

진리가 탈은폐로서 일어나는 곳에서 존재자는 '존재자로서' 나타난다. 그리고 존재자가 탈은폐에로 올 때, 그것은 존재자로서 항상 어떤 '면모'(Ansicht, EM 111)를 가진다. 즉 진리에는 존재가 '현' 안으로 자신을 제공함으로써 '나타나 보임'(Erscheinen, 현상)이 속한다. 현상으로 나타나는 존재자는 존재자로서 항상 '…로 보인다'(scheinen). 전통 형이상학은 '…로 보임'(Schein, 가상)을 불변하는 지속성으로서의 '존재'에 대해 대립시켜 왔지만, 실은 이 '…로 보임'이라는 것은 존재자 안에서, 현-존재에서 존재자 자체와 함께 형성되는 것으로서, 그 자체 '존재'의 현-존재에서 성립한다.

---

[85] 하이데거는 『형이상학 입문』에서 존재와 가상의 대립을 비판적으로 논구하면서, 인간의 현존재와 존재 자체, 그리고 숨어있지 않음이라는 의미에서의 진리와 은폐되어 있음이라는 의미의 비진리 사이의 본질적 연관성을 『존재와 시간』 44절과 68절에서 확인할 수 있다고 말한다. 44절에서 하이데거는 상응론적 진리관을 비판하고, '발견되어 있음'으로서의 진리를 현존재의 존재틀로부터 해명하고 있다. 68절은 시간성의 논의를 통해, 우리가 2장의 4절에서 시도한 바와 같이 현존재는 무와 공속하는 유한한 것임을 해명하고 있다.

존재자의 탈은폐성이 존재하는 곳, 그곳에는 가상의 가능성이 성립하며 역으로도 마찬가지다.(EM 112)

그런데 존재자가 탈은폐되어 그것의 모습(Aussehen)과 면모가 드러나는 곳에서, 앞서 말했듯 존재는 자기를 거절하여 숨긴다. 존재자가 모습 속으로 내세워질 때에는 언제나 존재의 현-존재와 함께 자기 거절이 일어난다. 스스로 현존하는 존재가 어떤 모습으로 자기를 내어줄 때에는, 탈-현성이 이미 함께 '거기에'(da, WBP 296) 있다. 그러나 존재자의 '모습' 때문에, 존재의 본질에 따라 존재자가 매번 그것의 숨김에로 되돌아간다는 사실은 보이지 않는다. 그래서 '모습'은 본질상 필연적으로 언제나, 그 존재자가 진리 속에서 그것인 바, 탈은폐성 속에서 '그것인 바'를, 즉 존재에 의해 현존에로 온 것이자 숨김에로 되돌아가는 것인 자신을, 덮고 감추는 가능성을 갖는다. 하이데거는 '비진리'에 상응하는 그리스어인 "ψευδές"를 '이름'을 가리키는 또다른 그리스어 "όνομα"와 함께 고찰한다(VWWP 135).[86] 어떤 것의 이름이 말해지는 곳, 존재자가 존재자의 모습을 갖는 곳에서는 이름이 성행할 뿐 실제로 있는 것은 실은 드러나지 않는다는 것이다.

[86] 『형이상학 입문』의 제19절에서도 하이데거는 그리스어 '오노마'와 '레마'로부터 동사와 명사의 구분이 생겨나는 과정에서 후에 서구의 존재이해에 결정적이게 된 해석, 즉 존재를 '존재자'의 존재로 다루는 해석이 함께 생겨났음을 지적하고 있다.

> 우리가 다루고 있는 감춤과 숨김은…어떤 것이 단순히 무시되고 접근불가능하게 만들어진다는 의미가 아니라 하나의 고유한 기능이 부가된다는 의미에서의 숨김이다. 숨김은 실상이 어떤 면에서는 자기를 드러내는 방식인 어떤 가리킴(Zeigen)과 보여줌(Sehen-lassen)을 **통해서**, **한편으로는** 우리를 향하지만(*zu*drehen), 그러나 그것에의 순간적 섬광(Blick)은 곧장 떨어져나와(*ab*gedreht) 대상이 어떤 식으로든 반전된 채(*um*gedreht) 드러난다, 물론 이때 대상은 우리를 향하기 때문에 이 반전은 그 자체 감추어진 채 남는다.(VWWP 136)

그렇다면 진리로서의 존재가 스스로를 위장한다는 말의 의미는 다음과 같이 이해될 수 있다. 존재가 스스로를 거절하는 곳에서 존재자는 존재자로서 도래하고, 이때 존재자는 현-존일 뿐 아니라 탈-현성인 '존재로부터의' 도래에 있어서가 아니라, 그 모습 속에서 그저 '존재자로서의 존재자'로만 보이게 된다. 그리고 이처럼 존재자의 모습에 주목해 존재자를 존재자로서 표상하는 데 그치는 일은, '존재 자체'를 사유하지 않는 일이다(EWM 367). 존재가 스스로를 거절하여 떠남(Seinsverlassenheit, BP 8)으로 인해, 존재자들 한가운데 서 있는 인간에게는 '존재 망각'(Seinsvergessenheit, BP 116, EM 21)이 일어나는 것이다. 바로 이처럼, 존재자로 현존하는 '존재 자체'는 존재자에서 보이지 않도록 감추어진다는 의미에서, 탈은폐에는 '위장'이 속한다. 진리는 스스로를 위장한다는 의미에서 다시금 '비-진리'다.

이처럼 진리는 위장으로서의 비진리이기도 한데, 비진리 안에서는 존재도, 현존재도, 존재자도 모두 각자의 본질에 맞게 머무르지 못한다. 존재가 망각되어 진리가 스스로를 위장하는 곳에서 현존재는, 존재의 본질에 맞갖게 스스로 탈-존하는 자기의 본질을 또한 망각하여, 이미 발견된 것을 고집한다. 현존재는 존재자를 존재로부터 사유하지 않고, 발견된 존재자의 모습을 유일한 참으로 간주하며 그 곁에 머무른다. 그러나 존재로부터 사유되지 못한 존재자는 '비'존재자(Unseiende)에 지나지 않는다. 오늘날 존재의 망각은 극단적으로 심화되어, 마침내 '기술적인' 제작(das technische Herstellen)이 세계를 질서속으로 가져온다는 생각이 인간의 본질을 위협하기에 이른다(WDi 295).

(3) 무와 무화, 존재 자체의 유한성

우리는 진리가 두 가지이자 한 가지 의미에서 비진리임을 살펴보았다. 이제 우리는 저 두 가지의 '비'(非)의 성격을 '무'(無)로서 다시 한번 사유하고자 한다. 여기서는 우선 '거절'에 무가 어떻게 개입되어 있는지가 밝혀질 것이고, 이를 통해 존재 자체에는 동사적인 '무화'(Nichtung)가 공속함이 드러날 것이다. 나아가 다음 절에서는 무화하는 무를 사유하지 않는 우리의 역사가 존재의 '위장'으로부터 귀결된 '존재 망각'의 지배인 '니힐리즘'과의 관련 하에서 고찰될 것이다. 이와 같은 무의 논의는 이제까지의 논의에서 드러난 존재 자체의 본질이 무를 포함하여 '유한하다'는 것을 좀 더 분명히 드러내줄 것이며, 존재 자체의 현-존에 이 무와의 공속이 얼마나 불가피한지를 말해줄 것이다.

'무'는 전통적으로, '존재하는 모든 것들,' 즉 존재자 전체의 단적인

부정으로 이해되어 왔다. 이를 염두에 두고「형이상학이란 무엇인가」에서 하이데거는 사유되지 않은 형이상학의 근거를 찾는 사유에서 탁월한 중요성을 차지하는 것은 "도대체 왜 존재자이며 오히려 무가 아닌가?"라는 물음이라고 말한다. 여기서 무는 존재자 전체에 대립되는 개념으로서, 개시된 존재자 전체는 무에 맞서 단적인 '타자'(WM 114)로서 드러난다.

그러나 하이데거는 나중에「형이상학이란 무엇인가」의 1943년 4판 주석에서 '무'를 곧 '존재'로서 사유하며(WM 106), 49년에도 '무와 존재는 하나'(WM 115 각주)라고 말하면서, 존재를 모든 존재자와 단적으로 다른 것으로서의 비존재자(무)로 놓은 것도 여전히 형이상학적으로 존재자의 입장에서 언급된 것(NWM 306 각주)이라고 말한다.[87] 존재가 존재자를 존재케 하는 존재 자체로서 숙고되는 곳에서, 존재와 하나인 무가 존재자에 대립되어 이해될 수는 없다. 하이데거에서 사유가 깊어져 '존재와 존재자의 차이'가 존재가 현성하여 존재자를 현존케 함으로부터 사유되게 되자, 무가 단순히 우리가 이해하는 존재자 전체에 맞선 개념으로서 파악될 수 없음이 드러나게 된다.

무는 존재자에 대한 무규정적인 대립자가 아니라, 오히려 그 자체 존재자의 존재에 '속해 있다.' 무는 존재자 전체의 단적인 타자가 아니라, 오히려 현-존이면서 탈-현성인 존재의 본질 자체에 근원적으로 '속해

---

[87] 하이데거는 스스로의 초기 사유도 어떤 면에서는 아직 좁은 의미의 '존재론'으로 남아 있다(EWM 380)고 비판한다. 그 이유는 존재자 자체로부터 출발하여 초월을 해명하고 초월로부터 존재를 해명하고자 한 접근은, '존재자 자체'와 존재의 '다름'을 확증된 것으로 받아들이고 있고, 그런 방식으로 '무'를 충분히 사유하지 못하기 때문이다. 현존재와 관련해 사유된 무에 비해, 확실히 중기의 무가 더욱, '존재자'에 대립되기보다는 오히려 존재자의 존재에 속하는 것이다.

있다'(WM 115). 무는 존재로서 현성한다. 하이데거는 초기에도 이미 불안이라는 기분에서 개시되는 무를, 주체에 의해 수행되는 논리적 부정(Negation)과는 구분하였지만, 이제 전회를 겪은 하이데거는 부정에 앞서는 무가 '존재 자체'에 속하는 것임을 분명히 지적한다.

> 무와 무화가 존재자 자체에 속함…존재의 유한성(Endlichkeit)과 유일무이함(Einzigkeit) …(BP 118)

초기 사유에서 무는, 우리를 본래적 실존으로 이끄는 근본기분인 '불안'에서 '존재자 전체'가 빠져나가는 경험을 통해 설명된 바 있다. '불안'에서는 존재자 전체가 '빠져나가'(entgleiten) 우리에게는 붙잡을 것이 '아무것도 없게' 된다. 그러나 현존재를 존재 자체의 현-존재에서 숙고하는 이 자리에서 다시 사유해보면, 불안에 속하는 '…로부터 물러난다는 현상'(Zurückweichen vor…)이 가능한 것도, 진리가 그 본질에서 '거절'이기 때문이다. 중기의 하이데거는 단순히 존재자 전체가 빠져나가 우리에게 붙잡을 것이 아무것도 없음 자체가 아니라, 세계의 성립과 몰락을 '가능케 하는' 존재 자체로부터 무를 사유하고 있다. 즉 현존재의 유한성과 관련해 거듭 언급된 '시간성'이 아니라 더 근원적인 존재의 '시간'으로부터 무를 사유하고 있다.

우리가 자기를 거절하는 존재에 속하는 무를, 그것도 '시간'과 함께 사유한다는 말의 의미는 무엇인가? 존재의 밝힘과 자기 거절은 고갈불가능성 속에서 '그때마다' 상호 투쟁 속에서 새로이 일어난다. 그러나 '그때마다'는 결코 현전화된 시간인 '지금'(Jetzt)으로부터는

해명되지 않는다. 현-존과 탈-현성은 지금점들로 짜인 직선 위를 진행하면서 교대로 이루어지는 것이 아니다. 오로지 '현재'를 현전화된 '지금'과 대비시키는 '도래적인 것'과 '기재적인 것'과의 동적인 관계 속에서야 비로소, 자기 거절이 일어난다. 존재의 자기 거절은 기재해 온 것과 도래적인 것 사이로 틈을 내어 밀쳐들면서 '텅빔'(Leere)을 형성하여, 거기에다가 현재를 터트려 열어젖힌다. 이렇게 도래적이고 기재적인 것과의 동적인 관계속에 있는 현재, 즉 '순간'은 그 자체 오로지 '비워냄'(Entrückungen)의 모아들임으로서 현성한다(BP 383-384). 존재는 자기를 거절하면서 그때마다 밝힘을 밀쳐내며 비워냄으로써 있고, 바로 이러한 방식으로만 다시금 텅빔을 밝혀 그 안으로 존재자들이 들어서게 한다. '비워내는' 존재로부터 비로소 '밝힘'이 열려 그 안에 존재자 전체, 세계가 성립한다. 이처럼 스스로를 비워내는 존재에 깃든 무성(das Nichthafte)과의 상호진동(Gegenschwung, BP 29) 속에서야 존재는 진리로 일어난다.

그리고 이와 같은 방식으로 존재에 깃든 무는 그 동사적인 의미에 상응하여 '무화'(無化, Nichtung)라고 불린다. 존재에 속하는 무의 본질은 '무화'이고, 무는 스스로 무화한다(WM 114). 그러니까 이제 존재 자체로부터 사유된 무는 존재자의 현존을 가능케 하는 거절로 그때마다 일어나는 동적인 '무화'다.[88] 스스로 무화하는 존재만이 비로소, 본질상 근원으로서 새로이 현-존재한다. 존재는 앞선 자신의 현존에 머무르지 않고 끊임없이 새로이 현-존하기 위해 무화하는 것이다.

---

[88] 존재는 그 자체가 비근거(Sein als Nichtgrund) 혹은 무화하는 근거(Grund x)이고(EWM 367 49년 각주) 이런 방식으로 존재는 그 자체 무화하는 존재(Sein selbst=Sein x, EWM 370 49년 각주)다.

무와 무화가 이미 현-존하는 존재를 함께 형성하고 있다. 그렇다면, 존재를 무한자로 규정해 온 전통 형이상학에서의 존재 이해와는 달리, 존재 자체가 그 본질에서 '유한하다.'

존재 자체가 그 본질-현성에 있어서 유한하다.(WM 120)

(4) 무의 망각과 니힐리즘

현-존하는 존재 자체가 무와 공속하여 유한하다. 그렇기 때문에, 현존재는 존재의 '현'을 지탱하는 한, 현-존하면서 탈-현성하는 존재의 무 속으로 들어가 머물러 있다. 그런 의미에서 인간은 '무의 자리지기'(Platzhalter des Nichts, WM 118)다. 무가 무화하도록 해줌으로써 비로소, 현존재는 존재가 '근원'일 수 있도록 해 준다. 그리고 존재가 현-존재로서 근거짓는 곳에서는 인간 현존재 역시 그때마다 함께 근거지어지므로, 현-존재하는 존재 자체의 본질에 따라 스스로도 그때마다 '죽으면서'(sterblich) 머무르고, 이런 방식으로 존재의 맥(脈, Ge-Birg)이 된다.

[실존이란] 자기 자신에게 죽음이 다가오게 함, 무화하는 존재(Sein X)의 맥으로서 죽음의 도래 안에 머무름.(EWM 374 49년 각주)

그러나 존재가 자기를 빼어내어 망각되고 존재자가 그 모습 속에서 비존재자로 머무르는 곳에서는, 인간 역시 스스로 무를 지키는 자로서의

자신의 본질을 저버리고 죽는 자이기를 거부하는 일이 일어난다. 하이데거는 존재를 망각함으로써 존재 자체와 공속하는 스스로의 본질로부터 벗어나 있는 사유의 역사를, 전통 형이상학의 '역사'로 명명한 바 있다. 전통 형이상학에서, 존재는 무화하는 본질-현성에서가 아니라 오로지 지속적인 현존의 성격에서만 일면적으로 드러난다. 다시 말해 형이상학은 존재 자체가 '유한함'을 사유하지 않는다.

그러나 전통 형이상학의 역사가 이처럼 존재와의 연관을 망각한 일이 그저 인간의 오류에 지나지 않는가를, 하이데거는 새삼스레 물음거리로 삼았다. 인간의 사유가 존재에 속하는 무를 망각한 것은 우연히 일어난 일에 지나지 않는가?

> 인간의 사유에서는 왜 존재자가 전경에로 나타나는가? 무화하는 무의 망각은 어디에서 오는가? 달리 말해, 무엇이 '존재자로의 퇴락'의 지배를 지시하는가?(SiLT 362)[89]

비진리를 본질로 하는 진리 사건으로서의 '존재'는, 그것이 비진리이기 때문에 비로소, 존재자에 붙잡힌 우리에게 사유되지 않아도 좋은 것으로 여겨질 수도 있다. 즉 우리의 존재 망각 혹은 '퇴락'은, 스스로를 '위장'함으로써 상응론적 진리의 독재를 가능케 하는 '존재 자체'의 본질에서 유래한다. 그래서 존재 자체의 본질-현성에 따라야

[89] 인용된 문장은 후기의 세미나에서 언급된 것이지만, 이 문장이 언급된 맥락에서, 초기의 존재 의미의 사유가 중기의 존재 진리 사유와 어떤 관계를 갖는가를 밝히면서, 이를 해명하기 위해 중기의 시작 부분의 글인 「형이상학이란 무엇인가?」에서의 중심 물음이 무엇이었는가를 다루고 있으므로, 전회의 이유를 설명하는 이 자리에서 인용했다.

하는 우리의 불가피함(Not)을 향하는 것, 오로지 그런 의미에서 꼭 필요한(notwendig) 것이다. 중기 하이데거에서는 사유의 '퇴락' 혹은 비본래적 실존의 '불가피성'이 해명되며, 이 점에서 초기 사유가 경험하지 못했던 근본 경험이 드러난다(BH 327-8 참고).

사유는 존재의 필요에 의해 현성한다. 존재가 스스로 진리 사건으로 일어날 때에는, 존재의 주재(Walten)를 받아들여 그것이 성립하게 함이 함께 일어나야 한다. 사유는 존재로부터의 필요(Not)에 따라 존재에 맞선다(EM 185). 이처럼 진리로서 일어나는 존재의 요구에 응답하는 근원적 사유의 일어남이 '역사'(Geschichte, WW 191)인 것이다.

존재가 존재자로 자신을 내어줄 때 존재는 매번 스스로 무화하는 것이기에, 존재를 떼어내어 세울 수 있으려면 현존재는 본래 '지속적으로' 존재자의 친밀함과 익숙함의 한계로부터 뛰쳐나와 친밀하지 않은 것을 향해서, 익숙해져 있는 것들의 경계선을 지나쳐 넘어서야만 한다. 그래서 사유는 스스로 길을 열지만(be-wëgen, WD 281), 이처럼 길을 여는 앎은 그때마다 스스로 물러나는 존재에 부딪혀 깨어져 부서져야(zerbrechen)만 한다고 하겠다. 결국 역사적 사유란 본래 그 자체 전회하는 존재의 일어남(das in sich kehrige Ereignis, BP 185)인 존재의 유한한 본질에 따라, 죽으면서 존재자를 탈은폐하는 앎을 뜻한다.

그러나 저 존재의 유한한 본질 때문에, 역사적 사유에는 정반대로 '죽기를 거부할' 가능성이 이미 함께 속한다. 친밀한 것에 집착하는 일을 넘어설 수 있어야 하는 현존재가 자신의 본질에 따라 친숙한 것들로부터 뛰쳐나가기를 그만두는 일이 벌어진다. 그리하여 존재는 위장 속에, 그

자신의 무성의 지배 아래 남겨질 수 있게 된다. 그러나 이러한 일 역시, 존재로부터 주어진 현존재 자신의 가능성이다. 현존재는 스스로를 숨기는 존재를 탈은폐로 열어젖히는 '폭력'으로서 있는 바로 그러한 자이기 때문에, 쟁취의 포기 역시 현존재에게 고유한 가능성이다. '비-현존재'(Nicht-dasein)야말로 존재로부터 '폭력'을 행사하도록 본질을 부여받은 현존재에게 걸맞은, 존재에 '대한' 최고의 승리다. 스스로를 무화하는 존재에 맞서는 것이 운명인 인간은, 존재의 무를 사유하지 않는 방식으로 가능한 한 최고의 대립을 형성하고 폭력을 동원하는 것이다.

> 인간의 본질-현성을 엄습하는 위험은 이러한 본질 자체로부터 솟아오르고 이 본질은 인간에 대한 존재의 연관에 기인하는 것이다(WDi 293).

결국 인간의 '역사'가 존재 자체의 탈은폐의 방식에 부합해 사유함을 의미한다고 할 때, 존재를 사유하기를 거부해 온 '형이상학의 역사' 역시, 사유가 존재와 맺고 있는 연관 자체로부터 비롯된 일이다. '역사적' 사유는 비진리인 진리의 현-존재를 근거지으면서 일어나기에, 그런 한에서 비진리 속에 머무름일 수도 있다. 존재 망각은 그 자체가 존재가 일어나는 방식에서 기인한 것이고 그런 면에서 서양의 역사에 '운명'(Schicksal)으로 드러난다.

이처럼 무를 사유하지 않음으로써 존재의 망각이 지배적이게 된 곳에서, 존재는 '아무것도 아닌 것처럼' 보인다. 존재가 '니힐'(Nihil)이

되어버린 이 시대를 하이데거는 '니힐리즘' (Nihilismus)의 시대라 부른다. 전체에 있어서의 존재자 그 자체의 현상에 천착해 존재 진리를 사유하지 못했던 형이상학(NWG 264)은 실은 존재에 관해서는 아무것도 말하지 않는 '니힐리즘'이고, 이 니힐리즘이 서양의 역사의 운명이다.

하이데거의 읽기에 따르면, 니체는 존재의 떠남을 '신의 죽음'을 통해 사유했지만, 그러나 여전히 '가치'의 문제에 천착함으로써 존재를 존재로서 사유하지는 못한다. 반면 하이데거에서 니힐리즘의 지배는 단순히 우리가 기댈 수 있는 모든 가치의 몰락을 의미하는 것은 아니다. 하이데거는 니체가 사유한 니힐리즘의 '본질'을 사유하고자 했고, 가치의 몰락보다 근원적인 '존재 망각'의 지배를 사유했다. 니힐리즘의 본질을 숙고해 보면, 존재가 니힐이 되어버린 것은 실은 존재 자체의 본질에 따른 일이다.

그러나 니힐리즘이 이처럼 우리에게는 '운명'이라고 할 때에도, 우리에게 '비관적인' 역사관이 숙명론자들이 이해하는 방식으로 불가피하고 필연적인 것은 아니다. '운명'이라는 낱말을 통해 하이데거는 우리의 역사가 단순히 우리 자신에서 비롯된 것이 아니고 오히려 존재가 그 자신을 보낼(schicken) 때 그렇게 '보내진 것'(Geschick, WD 271)이라는 점을 말하고자 했다. 우리의 시대적 궁핍은 존재의 위장에 의한 '헤맴'(Irre)을 말해 준다. 이 헤맴은 존재로부터 비롯된 것이지 단순히 우리의 잘못이 아니다. 그러나 우리가 이 헤맴을 헤맴으로서 '사유'할 수 있다는 점 역시 우리에게 속한다. 중기의 하이데거는 이 사유의 가능성에 주목한다. 하이데거에는 전통적인 무한성의 개념을 해체함으로써 단순히 비관주의에 동참하는 것이 아니다. 니힐리즘,

허무주의는 극단에 이르면 모든 것을 부정하는 파괴성을 지니게 되지만, 하이데거는 이러한 니힐리즘을 넘어서 무를 사유하고자 한다.

우리는 스스로를 무화하는 존재의 본질-현성을 기억함으로써 비로소 니힐리즘의 본질을 숙고할 수 있고(ZSF 385) 그 본질의 숙고에서 니힐리즘의 '극복'(Überwindung)도 가능하다.[90] '사유'는 존재의 본질을 바꾸어 놓을 수는 없지만, 존재의 진리가 스스로를 근거지을 때 그 일에 참여하고 있으므로, 진리의 일어남을 '이제까지와는 다른' 방식으로 근거지을 수 있기 때문이다. 사유는 존재에 대해서 지니고 있는 그 본질적 연관성에 있어서 존재의 근거지음으로서 있기 때문에, 달리 사유한다는 것은 존재를 달리 근거짓는다는 것을 의미한다.

달리 말하자면, 사유가 헤맴속으로 들어서서 방향을 '잘못' 잡았다고 한다면, 이는 다른 어떤 것이 아니라, 오로지 진정하고 근원적인 사유를 통해서만 '극복'될 수 있음을 의미한다(EM 131). 존재와 사유의 본질적 연관, 즉 '공속'을 통하지 않고는 어떠한 전향도 있을 수 없다. 인간은 '사유함'에서 본질적으로 전향함으로써만 구원을 얻는다. 하이데거에서

---

[90] 니힐리즘의 문제와 관련해서는, 박찬국, 「하이데거에 있어서 니힐리즘의 존재사적 극복」, 『철학과 현실』, 1994, 341-346쪽과 「니힐리즘의 기원과 본질 그리고 극복에 대한 니체와 하이데거 사상의 비교고찰」, 『하이데거 연구 제2집』, 1997, 267-316쪽을 참고하라. 박찬국의 정리에서 이미 잘 드러나는 바를 본 논문의 주제에 맞추어 다시 쓰자면, 우리는 니체와는 달리 하이데거의 관심은 단순히 가치의 중심을, 실제로는 우리의 의지의 투영인 무한자로부터 유한자로서의 우리 자신의 의지로 이전하는 데 있지 않고, (전통적인 의미에서의) 이 의지와 가치를 새로운 의미의 '존재 진리'로부터 다시금 사유하고 자리매김하는 것에 있었다고 말할 수 있겠다. 그는 진리와 존재를 니체와는 달리 우리 자신의 의지로부터도 해방시키는 방식으로 새로이 사유하고 있다. 하이데거는 인간의 의지를 최대로 높이는 경향을 넘어서 '존재 자체'를 사유하고 있으며, 이러한 점에서 니체와는 결정적으로 결별하는 것이다.

사유는 근거로서의 존재를 발원케 함으로써 존재를 보존하는 진정으로 올바른 유일한 방법으로서, 사유와 존재의 연관에서의 변화는 오로지 사유에서만 이루어진다.

이처럼 하이데거는 우리의 사유가 존재와 공속하여 존재자가 현존케 해주는 일은 물론이고 그 공속을 망각해 온 우리의 역사와, 공속을 회복함으로써 망각을 극복하는 일조차 존재 자체의 본질-현성에서, 즉 존재 자체가 '무와 공속한다'는 사실로부터 해명해내고 있다. 존재 자체는 무와 공속하여 비로소 그 자신이 사유에로 다가와 진리로 현성할 뿐 아니라, 무와 공속하여 사유를 운명짓는다. 이처럼 존재와 사유의 공속은 이중적인 의미에서 이미 '무'와의 공속이기도 하다. 존재 자체가 사유와 공속하는 방식으로 현-존하는 한, 그것의 본질-현성에는 앞서 무와의 공속이 속하고, 존재 자체는 무와 공속하기에 비로소 사유와 공속하여 근원일 수 있다. 이제 존재와 사유의 공속은 근원적으로 존재와 무의 공속을 가리키고, 존재와 무의 공속이야말로 존재와 사유의 공속, 그리고 존재자의 현존을 가능케 하는 것임이 드러났다. 그래서 이제 존재 자체의 유한성이야말로 존재 자체를 사유한 중기 하이데거에서 가장 핵심적인 개념으로 드러났다.

5. '신비주의' 혐의에 대한 대답

존재와 무의 공속을 통해 존재자의 현존과 사유의 운명을 해명해내는 중기 하이데거의 사유는 통상적인 의미에서의 종교적 사유, 특히 부정신학 혹은 신비주의와 유사해 보인다. 여기서 특히 '신비주의'를 언급하는 것은 그것이 독특한 '부정성'과 '무'의 사유를

핵심으로 하기 때문이다.

13세기의 신비주의자인 에크하르트(Johannes Eckhart)와 하이데거를 비교해보면, 하이데거에서 발견되는 '존재와 인간 현존재'의 관계가 에크하르트에서의 '신과 인간 영혼'의 관계와 유사함이 쉽게 확인된다. 양자에게 이 관계는 서로 다른 종들이 맺는 외적 관계와는 전혀 다른 것이어서, 양자는 이 관계 안에서 둘이면서 하나다. 그리고 이 독특한 관계는 오로지 '무'의 현성을 통해서만 형성된다.

에크하르트의 중심 주제는 신과 인간의 합일이다. 인간은 일상적으로 신과 단절되어 복잡 다단하게 변화하는 세상사에 묶인 채 살아간다. 그러나 인간이 '무'에 직면해 시간의 흐름을 벗어나 있는 신성을 경험하게 되면, 이 절대적인 무의 자리에서 인간은 '초연함'(Gelassenheit) 속에서 통상적인 자기를 부정하고 포기할 수 있게 된다. 이로써 인간은 세상과 단절(Abgeschiedenheit)할 수 있으며, 그리하여 신과의 합일을 이뤄낸다. 인간은 이 초연함에서 이성을 포함한 온갖 의지를 소거함으로써 사랑의 신에 복종한다.[91] 결국, 인간이 초연함에서 대면하는 절대적인 무를 통해, 신은 영혼에게 자신을 내어주어 그를 아들로 태어나게 한다. 이로써 인간은 진짜 자기가 되어 신과 나눠가진 그의 본질에 이르며, 이때 신과 인간은 서로 다르면서도 동일하다. 에크하르트의 사유에서 신의 근거는 '무'이고, 영혼의 근거 역시 본래 '무'여서, 다름 아닌 '무'를 통해 비로소 영혼은 신과 일치할

[91] 하이데거 자신이 에크하르트의 '초연함'(Gelassenheit)과 자신이 사유한 '내맡김'(Gelassenheit)이 같지 않다는 것을 지적하고 있다(FWS 36). 하이데거의 표현에 따르면, 에크하르트는 "아직도 여전히 의지의 영역 안에 그대로 머물러 있는 채 내맡김을 사유하려 한다." 이를 본 논문의 입장에서 달리 표현하자면, 에크하르트는 여전히 신을 무한자로서 표상하고자 하는 형이상학적 의지안에서 움직이고 있다.

수 있는 것이다.[92]

우리는 이와 같은 기술에서 거듭해서, 앞서 언급된 하이데거 사유와의 외적 유사성을 발견한다. 하이데거에서 존재는 그 현-존재에서 인간 현존재와 하나이며, 존재가 그때마다 현-존하는 근원일 수 있는 것은 그것이 무와 공속하기 때문이다. 결국 무가 존재와 현존재를 각자이게 해주면서도 동시에 하나로 합일해 준다. 그러나 외적인 유사성에도 불구하고 존재와 현존재의 관계에서 발견되는 '무'는 신과 영혼의 관계에서 발견되는 '무'와는 다르다. 왜냐하면 '무'의 의미는 오로지 그것의 대립자와의 관계에서만 결정될 수 있는데, 양쪽에서 각각 무와 대립을 이루는 '신'의 본질-현성과 '존재'의 본질-현성이 전혀 다르기 때문이다.

에크하르트에서의 무는 단순히 생성이나 소멸에 속해 있는 상대적인 무가 아니고 모든 생성하고 변화하는 것들의 운동을 '정지시키는' 무다. 그래서 영혼은 무 속으로 들어섬으로써, 불완전한 것들의 징표인 생성과 변화를 넘어 완전한 신과 하나가 된다. 즉 신비주의가 다루는 무는 결국, '절대무'다. 그 안에서 보편자(신)가 보편자이면서 개별자(영혼)이게 되는 장소로서의 '무'는, 그 안에 모든 개별자의 시간적 존재를 포함하면서도 그 자체로는 절대적으로 정지해 있다. 영혼이 이 무의 경험 안에서야 신과 합일하게 된다는 사실이 말해주듯, 결국 이 무의 사유는 영원히 정지해 있는 '절대유,' 즉 무한자와 맞닿아 있다. 절대무를 상정하는 이들은 이미 시간 안에 있는 것들과 본질적으로 다른, 영원한 정지속에

---

[92] Meister Eckhart, *Vom Wunder der Seele-Eine Auswahl aus den Traktaten und Predigten*, Stuttgart, 1998, S. 58.

있어서 '말해질 수가 없는' 존재자를 상정하며, 무는 오로지 이러한 절대적 존재자의 이면으로 상정될 뿐이다.[93]

물론 하이데거에서도 존재와 무는 서로 공속하여 하나이지만, 그러나 존재는 유한하며 마찬가지로 무 역시 유한한 존재의 '자기 무화'일 뿐이다. 그래서 하이데거에서 무화로서의 무는 오히려 존재자의 생성 소멸의 운동을 가능케 하는 역동적 존재의 다른 이름이다. 여기서의 무 역시 단순히 존재자의 생성이나 소멸에서 확인되는 상대적인 무와는 무관하지만, 그러나 현존재를 단순히 시간 바깥으로 끌어내어 정지시키기보다는 오히려 근원적인 의미에서 시간적이게 한다.

일찍이 카푸토(John D. Caputo)[94]가 이와 관련해, 에크하르트의 사유와 하이데거 사유 사이의 유비가 아무리 그럴 듯해 보일지라도 그들의 사유는 전적으로 다를 수밖에 없음을 지적했다. 하이데거에게서 명백히 신비주의적이라고 할 만한 요소가 발견되는 것은 사실이지만,[95]

---

[93] 신비주의가 비록 부정성과 '무'를 사유하지만, (이때의 무는 실은 '절대무'여서) 그러나 동시에 '무한자'의 사유일 수밖에 없음을 보여주는 글로 안택윤, 「데리다의 해체론으로 보는 부정신학과 무의 신비주의」(『신학사상』, 2005, 131-152쪽)를 참고하라. 이 논문은 신비주의에서의 부정성과 '무'는 이미 본질을 추구하며 끊임없는 동일화를 추구하는 형이상학적 시도의 틀 안에 갇힌 것이어서, 여기서는 어떤 부정성도 궁극적으로는 '현존의 형이상학'의 초-본질주의(Hyper-essentilalism)에 의해 경향지워진 것이라는 데리다의 비판을 간략히 정리해보여준다. 여기서 '초-본질주의'란 구체적인 유한자들과는 전혀 다른 초월적인 최고의 존재자를 상정하고, 이 존재자에게 변치않는 본질을 배당하는 사유를 가리킨다.

[94] John D. Caputo, "Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger's Thought Part One," in *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 12, No. 4, 1974, pp. 479-494를 참고하라.

[95] 서동은은 「에크하르트와 하이데거의 동일성과 차이의 논리」(『존재론 연구 제24집』, 2010, 207-240쪽)에서 에크하르트의 사유와 하이데거의 사유는, 서양 철학의 논리 원칙인 '동일률'을 거부하고, 둘 사이의 관계에서 등근원적으로 '동일성과 차이'가 말해질 수 있다는 점에서 공통적임을 잘 보여주고 있다. 서동은은 「하이데거의 "und"의 논리」(『하이데거 연구 제12집』, 2005, 31-56쪽)라는 매우 흥미로운 논문에서도 하이

그럼에도 불구하고 하이데거를 신비주의자로 규정하는 것은 불가능하다. 이는 신의 본질-현성과 존재의 본질-현성이 서로 전적으로 다르기 때문이다.

카푸토가 정리한 바에 따르면 신은 '무시간적이고 영원한' 절대자이지만 하이데거에서 존재는 '시간적이고 역사적'이다. 에크하르트에서 전제되는 전통적인 존재와 시간관 자체를 하이데거는 거부하고 있다. 이와 같은 카푸토의 지적은 본 논문의 입장에도 부합한다. 이러한 차이가 간과되는 곳에서, 그러니까 하이데거에서는 '존재 자체가 유한하다'는 사실이 간과되는 곳에서 하이데거에게 가해지는 평가는 공정할 수 없다.

뿐만 아니라 카푸토에 따르면, 에크하르트의 신은 완전성과 '가지성'(可知性, intelligibility)의 집결이기에 '선성'(善性)과도 결합할 수 있지만, 하이데거의 존재는 결국 불가지하고 은폐를 포함하기에 전통적인 의미에서의 선성을 가지는 것으로도 표상될 수 없다. 오히려

데거가 전통 형이상학과 논리학에서의 동일률을 넘어 그가 기울임꼴의 "und"로 표현할 수밖에 없었던 사태를 사유한다고 지적한다. 일반적으로 "und"는 서로 구분되어 차후적으로 관계를 맺는 두 사물 사이를 나타내기 위해 사용되지만, (존재가 문제가 되는 곳에서) 이 낱말을 기울여 씀으로써 하이데거는 전통적인 존재 해석은 논구하지 못하는 '동일성과 차이'의 등근원성을 드러냈다는 것이다. 서동은은 논지를 전개하면서 이와 같은 하이데거의 시도를 '공속성의 논리'라는 표현을 통해 정식화하고 있는데, 이와 같은 서동은의 입장은 크게 볼 때, 하이데거의 사유길을 '(존재와 사유의) 공속성'을 문제삼은 여정으로 이해하고 이때의 공속에서는 동일화와 차이화가 동시에 이루어진다는 입장을 취하는 본 논문의 입장과 상당부분 일치한다. 하이데거에서 존재와 사유의 공속에서 '동일성과 차이'가 어떻게 이해되는가는 5장의 4-2절에서 본격적으로 다루게 된다. 그리고 Frederick Sontag은, "Heidegger, Time and God"(*The Journal of Religion*, vol. 47, No. 4, 1967, pp. 279-294)에서 하이데거의 사유를 하이데거 자신의 의도에 묶이지 않고 '창조적으로' 해석할 때, 그것을 어떻게 신학의 테두리안으로 수용할 수 있는지를 잘 보여주고 있다. 후자의 입장은 본 논문의 입장과는 정면으로 상충하는 것이지만 무한자로서의 '신'을 상정하는 신학적 입장이 실은 유한성을 본질로 하는 '존재'를 사유하는 하이데거의 입장과 얼마나 철저히 다른가를 보여주는 좋은 자료가 될 수 있다.

하이데거의 존재에서 가능한 탈은폐는 그 본질상, 선성의 실현이기보다는 오늘날을 휩쓸고 있는 현대 기술문명에로 빠져들 수 있는 그런 탈은폐다. 다시 말해, 신은 완전성에서 표상되고 그래서 그것에 선성을 귀속시키는 것을 허용하기에 영혼이 신성을 따르는 일이 선한 결과를 가지고 오기 마련이라는 주장 역시 가능하지만, 존재의 펼침을 따르는 일에서 하이데거는 오히려 선함과는 거리가 먼 기술문명의 득세를 본다.

물론 신과 존재는 어떤 면에서는 둘 다 '말해질 수가 없다.'[96] 그러나 신이 가지적(可知的)인 한, 신이 말해지지 못하는 것은 다만 우리의 언어가 시간적인 것이어서 신의 본질을 기술하기에 적합하지 않은 결함을 갖기 때문이다. 그러나 '존재'는 그 자체, 표상하는 사유가 목표하는 가지성 혹은 완전성으로서 있지가 않기 때문에, 표상하는 사유에서 말해질 수 없는 것으로 숙고된다.

---

[96] 하이데거 자신도 초기부터 말년에 이르기까지 나름의 방식으로 '신'을 언급하지만, 이 신은 신을 지성적으로 규정하고자 시도하는 형이상학과 신학에서의 신과는 구분되며, 바로 그런 의미에서 신은 "본질적으로 무규정적인 것 자체"(das wesentlich überhaupt Bestimmungslose als solches)라고 말한다. 하이데거의 신 개념을 추적하여 다루고 있는 논문으로 이수정, 「하이데거의 신론」(『하이데거 연구 제18집』, 2008, 5-37쪽)을 참고하라. 이 논문의 내용을 본 논문의 입장에서 재해석하자면, 이 논문은 현성과 탈현성, 비진리와 진리, 내어줌과 거절의 전회(Kehre)로부터 '신성'을 해명하고자 하며, 그래서 신은 우리에게 그때마다 척도일 수 있도록 '미지로 남아 있는 자로서 현상하는' 그런 자로서 언급되고 있다. 그렇게 볼 때 '신성'은 본 논문에서 언급하고 있는 존재(이때의 존재는 좁은 의미의 현존함이기보다는 비현존을 포함하는 역동을 의미한다)의 본질을 가리키는 다른 이름이 된다. 하이데거 자신이 『철학에의 기여』에서 "궁극적 신의 눈짓에서 존재의 가장 내적인 유한성이 드러난다"(BP 410)고 말하고 있기도 하다. 본 논문에서는 하이데거가 형이상학적이고 신학적인 신으로부터 거리를 취할 때, 형이상학과 신학에서의 신이 지속적인 현전으로서의 존재 해석을 전제하여 무한성으로서의 존재-신을 상정한다고 보며, 하이데거에서 유한성의 사유는 바로 이러한 존재-신에 맞선 존재 사유라고 보고 있다.

존재는 모든 '목표'의 거부이며 모든 설명가능성(Erklärbarkeit)의 거절이다.(BP 477)

우리는 서론에서 전통 형이상학이 '무한성'의 개념 아래 영원성과 완전성을 표상해 왔음을 지적한 바 있지만, '무한성'의 개념을 이런 식으로 규정할 때 신비주의자들의 사유야말로 무한성의 사유이다. 신비주의를 다루는 이들은 그것이 만물의 통일성 혹은 무한성에 대한 환상을 갖는다는 점에 동의한다.[97] 반면 하이데거의 사유가 이러한 무한성의 거부라는 것, 그래서 중기 하이데거가 사유한 존재는 그 본질에 있어 철저히 유한하다는 것이 이미 충분히 드러났다. 하이데거는 존재를 신적인 것으로, 무한자로 보는 입장에 정면으로 맞서면서 존재를 해석한다.[98]

마지막으로 말하면, 물론 하이데거의 사유를 '신비주의'로 보는

---

[97] 존 맥쿼리, 강학순 역, 『하이데거와 기독교』, 211쪽.

[98] 물론 여기서 하이데거를 '신비주의'의 혐의로부터 완전히 해방시킬 수 없다. 왜냐하면 본 논문에서 다루는 '신비주의'란 무엇보다 무한자를 상정한다는 점에서 하이데거의 사유와 구분되지만, '신비주의'를 전혀 다르게 정의하는 방식으로 하이데거를 '신비주의자'로 규정하는 일은 가능하기 때문이다. 예를 들어 '신비주의'를 우리가 통상적으로 수용하고 있는 존재자 중심의 논리, 즉 모순율과 동일율 등으로부터 벗어나 모든 존재자의 통일을 사유하는 경향이라고 규정할 때라면, 하이데거가 이와 같은 의미에서의 신비주의의 계열에 속한다는 것은 부정할 수 없다. 다만, 다의적인 '신비주의' 개념이 어떤 식으로 명료화될 수 있을지를 논의하는 흥미로운 글인, 최세만, 「신비주의의 제문제」(『인문학지 제23집』, 2002, 29-49쪽)가 보여주고 있듯이, '신비주의'의 일반적 개념은 감각지성적 의식의 분화가 이루어지기 이전의, 만물의 전체적 통일성의 상태를 상정할 뿐 아니라 이 통일성을 불변성(무한성)과 연결한다는 일반적인 특성을 가지고 있으므로, 본 논문에서 신비주의를 세분화하지 않고 하이데거의 사유와 구분하고 있는 것도 정당화될 수 있다. 신비주의에 대한 전혀 다른 접근의 가능성을 부정할 수는 없지만, 신비주의와 하이데거 사유를 이와 같은 방식으로 구분하는 것만으로도 하이데거의 사유에 대한 몰이해에 입각하고 애매한 개념의 사용으로 설득력을 얻는 부당한 비판은 상당부분 무력화할 수 있을 것이다.

입장은 어떤 면에서 지상의 존재자들을 소중히 여기는 건전한 태도에서 비롯된 것일 수 있다. 왜냐하면 구체적인 존재자들보다는 '존재 자체'를 사유했다는 점에서, 하이데거의 존재 사유는 인간이 구하는 위로를 '현실적 삶의 부정'을 통해서 제공해 온 종교적 입장과 유사해 보이기 때문이다. 지상에 발을 딛고 살아가는 우리에게, 존재자가 아니라 눈에 보이지도 않고 만질 수도 없는 존재를 사유하는 것은, 우리 자신의 삶에 대한 부정처럼 보일 수 있다.

그러나 우리는 하이데거의 사유가 오히려 니힐리즘을 넘어서고자 하는 사유임을 보았다. 존재를 사유하지 않는 한, 존재자 역시 근원적으로 사유되지 못하며 비본래적인 사유의 폭력에 짓눌리게 된다. 존재자를 그것이게 하는 일은 오로지 존재를 존재로서 사유할 때에만 가능하다. 그래서 존재 사유는 우리의 거처인 지상을 떠나기를 요구하기는커녕, 대지와 대지가 품은 만물들의 요구에 가장 충실하게 지상에 머무르는 방식이다.[99]

존재 사유는 존재자의 사유를 '온전하게'(heil) 한다는 의미에서 성스러운 것(das Heilige)[100]의 사유이지, 그 자체 존재자와 무관하게 절대적으로 가치 있는 그런 것의 사유가 아니다. 존재를 망각할 때, 우리는 저 성스러움을 외면하고 온전치 못함 속에서 살아간다. 그러나

---

[99] 하이데거의 사유가 오히려 세계와 사물들을 각각의 고유한 본질에로 해방시키려는 시도라는 것을 지적한 글로, 박찬국, 「니체와 하이데거 사상의 비교고찰」(『존재론 연구 제25집』, 2011, 53-86쪽)을, 특히 69-73쪽을 참고하라.

[100] '성스러움'에 관해서는, 이기상, 「하이데거에서 존재와 성스러움」(『철학 제65집』, 2000, 211-240쪽)을 참고하라. 이 논문은 성스러움이 온전함(전체성), 열려있음(개방성), 자신을 숨김(은폐성), 작용성의 네 가지 특징을 가짐을 보이고 있다. 결국 성스러움은 비진리로서의 진리인 역동적 존재의 본질을 가리키는 다른 이름이라고 우리는 말할 수 있겠다.

존재 진리로부터 ‘성스러움’의 본질을 마주할 때에야 비로소, 우리의 사유는 사유되어야 할 것의 사유가 되어, 오랫동안 ‘신’의 이름으로 말해진 사태를 참으로 기억하게 된다.

> 사유는 존재의 진리에 관한 물음으로부터 사유한다. […] 존재 진리로부터 비로소 성스러움의 본질이 사유될 수 있다. 성스러움의 본질로부터 비로소 신성의 본질이 사유되어야 한다. 신성의 본질의 빛 속에서야 비로소 ‘신’이라는 낱말이 무엇을 이름해야 하는지가 사유되고 말해질 수 있다.(HB 181-2)[101]

[101] 후기 저작에서도 하이데거는 동일하게 말한다. “그러므로 철학의 신, 다시 말해 자기 원인으로서의 신을 포기해야 하는 신을 떠난 사유가 어쩌면 신적인 신에게 더 가까이 있을지도 모른다.”(OTL 65)

Ⅳ. 하이데거 후기 사유에서의 유한성

1. 존재 경험: 동일한 것

(1) 동일한 것

중기의 하이데거는 초월론적 방법을 포기하면서 존재자와 존재의 확증된 구별 안에서 사유하는 일을 넘어섰다. 이로써 그는 사유에 앞서는 근원적 진리인 '존재 자체'를 사유했다. 그러나 후기의 하이데거는, 존재와 사유의 관계를 한층 더 깊이 숙고함으로써, 존재자의 단적인 현존을 가능케 해 주는 '현-존' 혹은 '현존하게 함'(Anwesen-lassen, ZS 5, 40)을 숙고했던 중기의 접근조차도 스스로 비판하기에 이른다.

하이데거는 "사유란 무엇인가?"(Was heißt Denken?)라는 물음을 통해, 사유되기를 요구하고 있는 것(das Bedenkliche)을 숙고한다. 사유가 한갓 자의적인 행위가 아닌 한, 그것은 항상 물어져야 할 것에로 움직인다. 하이데거는 다의적인 의미를 갖는 "사유란 무엇인가"의 물음이 주도적으로는 다음과 같은 물음이라고 규정한다.

> 우리들로 하여금 사유하도록 우리들에게 명하는(heißen), 명령하는(befehlen) 그것은 무엇인가, 우리를 사유로 불러들이는 그것은 무엇인가?(WD 79)

우리의 본질-현성인 사유에로 우리를 불러세우는 존재와 우리가 맺고 있는 관계는 초기에서부터 줄곧 문제시된 것이다. 그래서

하이데거도 자신의 사유의 길이 줄곧 '사유의 사태'가 무엇인가를 밝혀내는 길이었다고 회고한다. 우리는 이제껏 사유의 사태를 '존재'라 불러왔다. 즉 존재가 사유의 유일한 사태(*die* Sache, ZS 4)이다.

그러나 하이데거는 '사유되어야 할 것'을 '존재'로 명명하는 일을 되도록 피하면서, 오히려 '존재'라는 낱말에서는 역사의 첫 번째 시원 이래 이제껏 현-존 혹은 '현존성'(Anwesenheit)만이 사유되어 왔음을 거듭 지적하고 있다. 우리가 '존재'라는 낱말에서 '현존성'만을 사유하는 데 그친다면, '존재'는 오히려 전혀 다른 이름으로 명명되어야 하며, 좀 더 정확히는 어떠한 이름으로 명명되어서는 안 된다.

왜냐하면 '현-존'으로서의 존재는 이미 사유에 '대한' 개념이기 때문이다. 중기의 하이데거는 존재를 현-존으로서 이해했지만, 이 현-존이 누구'에게로의' 다가옴인가를 물었다. 중기의 하이데거가 존재 자체를 사유에 앞서는 것으로 규정하고 이 존재 자체가 인간에게로 다가온다고 말했을 때, 불가피하게 존재는 인간에 '대해서' 현-존하는 것처럼 보인다. 그러나 사유는 현존하는 존재를 이미 함께 구성하고 있다. 또한 사유는 그 본질에 있어 이미 존재와 공속하고 있으므로 인간이 먼저 있어 차후에야 비로소 존재와 연관을 맺는 것이 아니다. 인간과 존재를 별도로 정립한 뒤. 이들이 비로소 관계를 맺는다는 해석은 결코 정당화될 수 없다. 존재와 사유 간의 공속은 존재와 사유가 먼저 있다가 차후적으로 관계를 맺는 식으로 이루어지는 것이 아니다. 후기에 들어선 하이데거는 이 점을 명시적으로 역설하고 있다(ZSF 407).

인간의 본질은 그때 그때마다 이러저러하게

향함(Zuwendung)과 등돌림(Abwendung) 속에서 보존되고 거주한다는 점에 기인하고 있습니다. 우리가 '존재'를 말하는 가운데, 인간의 본질에 **대한** 현-존이라고 부름으로써 이러한 (인간의) 본질-현성 자체가 '존재'를 함께 구성하고 있다는 점을 알지 못한다면, 우리는 그때 '존재 자체에 대해서 언제나 너무 **모자라게** 말하고 있는 것입니다. 또한 우리가 '존재'를 말하는 가운데, 인간을 대자적으로 정립한 후 이렇게 정립된 것을 이제 비로소 '존재'와의 관계 속으로 이끌어들이고 있다면, 우리는 그때 인간에 대해여 언제나 너무 **모자라게** 말하고 있는 것입니다.(ZSF 407)

존재를 '존재 자체'라고 부르는 것은 아직 존재와 사유가 맺고 있는 관계를 충분히 드러내기에는 불충분하다. 그래서 하이데거는 사유되어야 할 것을 '다른 것과 분리해서' 그 자체로, 즉 하나의 명사로서 규정하려는 시도 자체를 포기하기에 이른다(ZS 19). 오히려 우리가 존재와 사유를 말할 때에는, 오히려 존재의 본질과 사유의 본질이 함께 속해 있는 '동일한 것'(das Selbe, BH 363 혹은 단순 소박한 것(die Einfache, BH 362))을 말해야 한다. 이 동일한 것 안에서야 존재는 사유에 주어진다.

이 '동일한 것'은 물론 그 안에 '같지 않음'(Ungleiche, A 105)을 포함하는 것이어서, 단순한 똑같음을 의미하는 것이 아니다. 오히려 동일한 것은 전통적인 의미에서의 일자가 아니라, 동사적인 '줌'(Geben)으로서 있다. 동일한 것은 그것은 그 안에서 사유와 존재를 갈라내고, 사유에 현존성으로서의 존재를 주는 '줌'이다. 하이데거는 이

줌을 “존재가 있다”로 번역되는 독일어 문장, “Es gibt Sein”에서의 “Es gibt”라는 표현으로 나타낸다.[102] 이 표현을 통해 우리는 존재를 사유에 ‘대해서’가 아니라 줌 안에서 숙고하며, 또한 사유를 존재에 ‘대해서’가 아니라 줌 안에서 숙고한다.

(2) 동일한 것과 사물의 자기 동일성

그리고 그 안에 ‘존재와 사유의 공속’을 포함하는 한, 동일한 것은 그 자체 만물로서 드러난다. ‘동일한 것의 동일성’은 사물의 ‘자기 동일성’[103]으로 파악된다. 우리는 ‘동일률’(A=A)이 주어 자리에 놓이는 A가 술어자리에 놓이는 A와 하나의 통일 속에 묶여 있음을 의미한다고 해석한다. 존재자가 자기 자신과의 ‘통일성’(Einheit, SI 12) 속에 있다는 사실, 즉 어떤 존재자로서 있다는 사실은 아무런 의심없이 받아들여진다. 그러나 이 통일은 존재의 본질이 물음거리가 되지 않는 곳에서는 충분히 사유되지 않는다.

이를 염두에 두고 하이데거는 「동일성의 명제」에서, 동일률은 실은 각각의 존재하는 A 가 그 자체 ‘동일한 것임’을 오히려 은폐하고

---

[102] “Es gibt Sein”이라는 문장은 이미 중기에서부터 사용된다. 예를 들어, 다음과 같은 구절이 있다. “여기에서 주는 역할을 하는 그것(es)은 존재 자체이다. 준다는 것은 자신을 주는, 즉 자신의 진리를 증여하는 ‘존재의 본질’을 명명한다. 열려 있는 장(das Offene) 자체를 주면서 이와 더불어 열려 있는 장 안으로 자신을 주는 것이 존재 자체이다.”(BH 334) 이 문장은 존재가 존재자와 같은 방식으로 있는(ist) 것이 아니라, 자기를 주는 줌에서 비로소 현존한다는 사실을 가리킨다. 그러나 본 논문은 여기서 “Es gibt Sein”이 보다 긴밀한 ‘존재와 사유의 공속’을 지시하고 있음을 지적하고 있다.

[103] 동일성이 ‘존재와 사유의 공속’을 의미하면서 동시에 ‘사물의 자기 동일성’을 의미한다는 사실과 관련해, 푀겔러도 다음과 같이 말한다. “존재자의 자기 자신과의 동일성은 하나의 다른 ‘동일성’을, 즉 존재와 사유, 존재와 인간의 공속성을 지시한다”(Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Verlag Günther Neske, 1994, p. 146).

있다고 말한다(SI 10). 각각의 A 는 다른 A 와 서로 동일할 뿐 아니라 그 자신이 이미 동일한 것이다. 각각의 A 자신은 자기 자신'과'(mit) 동일하다. 각각의 A 가 자기 자신으로, 즉 하나의 존재자가 존재자로 있다. 그러나 하나의 사물이 자기 자신'과' 동일하다는 것은, 두 개의 사물이 서로 동일하다는 것과는 전혀 다른 의미다. 자기 동일성 안에서 발견되는 '함께'(mit)는 어떻게 해석되어야 하는가?

하이데거에서는 존재와 사유의 공속성을 묻는 사유의 길에서 언제나 존재자가 문제가 되어 왔지만, 오로지 동일한 것 안에서 일어나는 존재와 사유의 '공속함'으로부터 해명된다. 존재자의 자기 동일성을 해명해야 하는 자리에서 하이데거는, 파르메니데스의 잘 알려진 격언을 끌어들여 "동일한 것은 곧 사유이기도 하고 존재이기도 하다"(SI 14)고 말한다. 동일한 것은 존재이기도 하고 사유이기도 하며, 이 둘은 '공속하며' 있다. 이때 '공속성'은, '함께'(zusammen)보다 우위를 갖는 것으로 파악된 '속함'(gehören, SI 27)으로부터 숙고된 것이다. 우리가 '함께'를 강조하여 존재와 사유의 공속을 읽어낼 때 '동일한 것'은 질서잡는 '통일성에서'(SI 16) 표상될 수 있다. 그러나 '속함'을 강조하여 읽을 때, 단순 소박함(Einfachheit)을 이루는 존재와 사유의 공속은 오로지 그때마다의 역동에서 일어난다.

결국, 하나의 존재자가 그 존재자로서 자기 자신과 동일할 수 있는 것은, 동일성이 존재와 사유의 공속으로서 매번 고유하게 일어나기 때문이다. 존재와 사유의 공속에서는, 인간이 존재에 귀속함으로써 고유해지고(vereignen) 존재는 인간 본질에 다가와 고유해지는(zueignen) 방식으로 이중적으로 '고유화'(Ereignis)가

일어나고(SI 24), 바로 이러한 동일한 것 안에서 존재자가 고유한 것으로서 현성한다. 동일한 것안에서의 존재와 사유의 공속은 그때마다의 사물의 자기 동일성을 가능케 하는, '고유화'(Ereignis)로서 일어나, 동일한 것이 바로 만물로서 일어난다.

> 헨 판타(Ἕν Πάντα), 즉 하나는 모든 것이고, 모든 것은 하나다.(HF 210)

이때 동일한 것은 '모든' 존재자를 포함하고 또 사물을 사물화하는 사자를 '통일'하므로, 그것은 전통적인 '총계적 원리'로서의 무한성의 개념을 상기시킨다. 우리가 '헨'(Ἕν)을 그 본질에서 사유하지 않고, 그저 그것이 '판타'(Πάντα)라는 사실에 주목해 헨을 파악할 때는 분명 그렇다(HF 216 참고). 그러나 하이데거가 사유한 '동일한 것'은 총계성과는 거리가 멀고, 따라서 통일적 원리도 아니다. 왜냐하면 저 동일한 것의 본질이 전통적 형이상학에서의 일자(一者)의 본질과는 전혀 다르기 때문이다. 우리에게는 이제 하이데거에서 그때마다 고유화인 저 동일한 것의 본질이 도대체 어떠한 것인지를 본격적으로 고찰하는 것이 필요하다.

(3) 후기 사유와 유한성의 문제

후기의 하이데거는 존재와 사유를 맞서 세우려는 시도로부터 최대한 거리를 유지하고, 그 자체로 존재와 사유의 공속을 형성하면서 존재자의 현존을 낳는 동일한 것의 본질-현성을 문제삼는다. 이처럼 동일한 것의

본질-현성을 숙고함으로써 하이데거는 이전 시기보다 '존재의 유한성'을 더 깊이 숙고한다는 것이 본 논문의 파악이다.

앞서의 논의를 전개하면서 우리는 사실상 외적으로는 서로 별개인 듯 보이는 주제들, 즉 존재자의 현존, 존재와 사유의 공속, 존재와 무의 공속이 얼마나 긴밀한 '내적 관계'를 형성하고 있는가를 보이고자 했다. 우리는 초기와 중기에 존재자의 현존이 어떻게 해명되는가를 살펴보았고, 이 존재자의 현존을 해명하기 위해서는 각 시기에 숙고된 존재와 사유의 공속에 대한 논의가 요구됨을 살펴보았다. 초기 사유에서 존재자의 현존은 세계 개념을 통해 해명되는데, 이 세계는 현존재 관련적이어서 존재자들을 넘어서면서 다시 존재자로 돌아오는 현존재의 초월에서야 비로소 형성되는 것으로 밝혀졌다. 나아가 중기 사유에서 존재자의 현존은 세계와 대지의 투쟁에서 일어나는 탈은폐로서의 존재 자체의 현-존에서 해명되는데, 존재 자체의 현-존은 그것이 사유와 공속하여 현-존재하여 근-원으로서 솟구침에서 비로소 형성되는 것으로 밝혀졌다.

그리고 각 시기에 숙고된 존재와 사유의 공속에서는 이미 무와의 공속이 일어난다는 것을 밝혔다. 초기 현존재의 초월은 시간성에 의해 가능케 되는데, 시간을 시간화함인 시간성으로서 있는 실존은 시간성에 속하는 탈자적 성격, 무성에 의해 그 자체 이미 탈-존이기도 하다. 중기에 근-원으로서의 존재 자체는 그때마다 현-존재하여 진리일 수 있기 위해, 즉 현-존하여 고유한 개시성을 가능케 하기 위해, 그것의 현성 자체에 이중적으로 무가 속하기를 요구한다.

그러나 이제 '동일한 것'으로부터 출발하는 후기의 논의에서는 각각의 주제들 간의 긴밀성은 '전제'되는 듯 보인다. 왜냐하면 동일한 것

자체가 개념상, 그 안에서 존재와 사유가 공속하여 만물의 자기 동일성을 가능케 하는 것으로 규정되어, 이제껏 우리가 다루어 온 모든 주제들을 아울러 포괄하기 때문이다.

물론 이 장에서도 우리는 앞 두 장에서 취한 구성을 취해 논의를 전개하게 된다. 먼저 후기에서 존재자의 현존이 어떻게 해명되는가를 밝히고, 사물들이 사물화하는 일을 뜻하는 '언어의 말함'이란 로고스인 존재와 레게인인 사유의 공속이어서, 후기의 하이데거에서도 존재자의 현존은 존재와 사유의 공속에서 해명됨을 지적한다. 그리고 존재와 사유가 각각 고유해지고 이로써 사물이 사물화함을 일컫는 고유화가 그 자체 '탈-고유화'임을 밝힘으로써 동일한 것에는 무가 공속하고, 이러한 무와의 공속이 그때마다 언어의 말함을 가능케 함을 보이게 된다.

그러나 이 장에서는 존재, 존재자, 사유, 무가 맺는 내적 연관이 그 개념상 이미 확보되어 주어진다. 그래서 이 장에서 이루어지는 일은 실은 저 하나의 동일한 것이 어떻게 그 안에 온갖 차이를 포함하는지를 보이는 것, 즉 동일한 것의 본질-현성이 무엇이기에 그것이 스스로를 차이화하는 움직임으로 있는지를 밝혀내는 것이다.

이와 같은 숙고는 하이데거 후기 사유가 존재 유한성에 대한 한층 더 깊은 사유임을 드러낼 것이다. 하이데거 후기 사유의 해석에서 특히 두드러지는 것은 우선은 그가 '존재와 사유의 공속'을 다룬 방식이다. 그래서 우리는 이 장의 1-1절에서, 후기로의 전환을 낳은 것은 전회 이후로도 존재와 사유의 공속이 아직 충분히 긴밀하게 숙고되지 못했다는 판단임을 지적했다. 초기의 사유를 해명한 2장에서는 존재와 사유의 공속이 해명되고 있지만, 그러나 여전히 사유와 공속하는

‘존재’에 대해서는 충분한 논의가 이루어지지 않은 듯 보일 수 있었다. ‘현존재’를 ‘존재 일반’과 동일시해도 좋은가에 대해서는 회의적인 대답이 가능하기 때문이다. 반대로 중기의 사유를 해명한 3장에서도 존재와 사유의 공속이 해명되었다고 말할 수 있지만, 그러나 여전히 존재와 공속하는 ‘사유’에 대해서는 충분한 강조가 이루어지지 않은 듯 보일 수 있었다. 왜냐하면 하이데거 자신이 가능한 한 ‘사유’에 앞서는 존재 자체에 대해 말하고자 했기 때문이다. 그러나 초기와 중기를 관통해 ‘존재와 사유’는 처음부터 서로 맞서 세워졌다는 자기 비판에 따라 이제 이 둘의 공속을 포함하는 동일한 것으로부터 출발하는 한, 우리는 존재와 사유의 ‘공속’안에서 존재를 ‘존재’로서, 사유를 ‘사유’로서 고유하게 숙고할 수 있다. 이로써 존재와 사유의 공속은 그 어느 시기보다 더 깊이 숙고된다.

그리고 존재와 사유의 공속에서 존재자의 현존이 해명되고, 우리의 주제인 존재와 무의 공속도 존재와 사유의 공속을 가능케 하는 것으로서 이미 그들 간의 공속안에서 발견됨을 지적하는 방식으로 고찰되므로, 존재와 사유의 공속에서 일어난 변화는 실은 언급된 주제들의 관계들 전체를 변화시킨다. 그렇다면 존재와 사유의 공속에서 확인되는 존재와 무의 공속 역시 가장 깊고 넓은 의미를 가질 수밖에 없다. 초기에도 중기에도 사유와 공속하는 존재가 이미 구조적으로 무와 공속하는 것으로 기술되지만, 사유와 존재의 공속이 한층 더 긴밀하게 사유되고 이로써 사유와 존재가 최대한의 고유한 의미를 획득하게 되는 곳에서는, 이들과 함께 공속하는 무의 개념이나 존재와 무의 공속 역시 최대한의 의미를 획득하게 되리라고 기대할 수 있다.

그러므로 후기에 들어서서 하이데거의 유한성의 사유는 전회기에 못지 않은 심화를 겪는다고 보아야 한다. 하이데거의 존재 사유의 정수가 무엇이라고 이해하느냐에 따라 중기와 후기 사이의 변화는 달리 평가될 수 있다. 그러나 하이데거의 존재 사유가 '존재 유한성'의 사유라고 보는 본 논문의 입장에서 판단할 때, 중기와 후기 사이의 변화는 결코 사소한 것이 아니다. 존재와 무, 그리고 이들의 공속에 대해 최대한의 의미를 부여함으로써 '존재의 유한성'에도 최대한의 의미를 부여한다는 점에서 후기의 숙고는 유한성의 숙고로서 가장 깊다. 하이데거의 사유길은 사유가 존재에 점점 더 귀속해가는 과정이면서 사유와 존재의 공속이 점점 더 긴밀해지고 사유와 존재 각각이 더 깊은 의미를 획득해가는 과정이다. 그래서 후기 하이데거에서 존재 유한성이 어떻게 숙고되었는가를 밝히는 이 장의 기술은 통상적인 이해가 기대하는 것처럼 단순히 앞선 3장의 반복으로 남지 않으며, 하이데거의 사유길이 유한성을 숙고하면서 도달한 최고의 깊이를 보여준다.

2. 존재자의 현존: 사물, 사자, 세계

(1) 사이-나눔

동일한 것을 '헨 판타'로서 이해할 때, 섬세하게 변화된 이러한 존재 경험에 따라, 존재자의 현존 역시 이전과는 다른 방식으로 해명된다. 존재자의 현존은, 동일한 것이 그 스스로 형성하는 '차이화'(Differentiation)에서 해명된다. 스스로 '차이화'하는 동일한 것으로부터 존재자가 있게 된다. 이미 중기의 하이데거가 존재자를 존재 자체가 스스로 탈은폐성에로 도래해 머물러 있음으로부터 해명했다.

그러나 중기의 하이데거는 사유에 앞서는 진리로서의 '존재 자체'를 물음거리로 삼고 그것이 사유에 앞서는 성격을 강조함으로써, 존재 자체가 존재와 사유가 공속하는 곳에서야 현존하는 '존재자의 존재'이기도 하다는 점은 아직 충분히 강조하지 못했다.

그러나 후기 하이데거에서 존재는 존재자 없이는 결코 현성하지 않고 존재자는 존재 없이는 결코 있을 수 없다는 사실이 존재의 진리에 속해 있다(NWM 306)는 것이 거듭 강조된다. '존재'는 '존재자의 존재'이다. 반대로 우리가 '존재자'를 말할 때, 이것은 '존재의 관점에 비추어 본 존재자'를 말한다(WhD 174).

「모이라」(Moira)에서는 존재와 사유의 공속성을 사유하는 파르메니데스에서 존재가 '에온'(ἐόν)으로 파악되고 있음이 지적된다. 『사유란 무엇인가』의 2부에서도 존재와 사유의 공속과 함께, 사유에게 사유를 명하는 에온이 숙고되고 있다. '에온'이라는 낱말은 존재자로서의 존재자를 뜻하는 것도 아니고 존재자와 독립해 있는 존재를 뜻하는 것도 아니다(PF 235). '에온'은 오히려 동사의 의미와 명사의 의미를 동시에 지닌다. 하이데거에 의하면 파르메니데스 이후로는 이 낱말, '에온'이 담고 있는 통찰은 더 이상 숙고되지 않았다. 존재 자체는 존재자 전체와 '같은' 것일 뿐 아니라, 그렇게 전체로서의 존재자를 통일하는 최고의 존재자(das Seiendste)라는 가상이 지배적이게 되자, 이제 모든 것이 존재자가 되었고(PF 232), 이로써 존재와 존재자가 하나이면서 다름을 뜻하는, 존재와 존재자의 '이중성'(Zwiefalt von Sein und Seiendem)이 결락(Wegfall)되어 차이가 차이로서 사유되지 못했다.

> 형이상학이 전체에 있어서의 존재자로서의 존재자를 사유하고 있는 한, 형이상학은 차이로서의 차이를 주목하지 못한 채, 차이의 구별된 두 항에 입각하여 존재자를 표상하고 있는 것이다.(OTL 62-3)

형이상학이 존재론적 차이를 충분히 숙고하지 못했다는 사실은, 중기의 하이데거가 존재 자체에 대한 숙고를 요구하는 곳에서도 이미 지적된 바 있다. 그러나 존재 자체가 근원으로서 숙고된 곳에서 존재자의 현존은 여전히 어떤 의미에서는 파생적 결과이고, 존재와 존재자가 그 안에 들어서 있는 구조적인 이중성은 충분히 숙고되지 않았다. 반면 후기에는 동일한 것 안에서 이중적인 관계로서 일어나는 존재와 존재자의 차이가 주목된다. 탈은폐하면서 '건너오는' 존재와 자신을 감싸 간직하면서 '도래하는' 존재자는, 동일한 것의 '사이-나눔'(Unter-schied, OTL 57)에서부터 그렇게 구분된 것으로 현성한다(OTL 56). 즉 존재와 존재자의 차이는 넘어옴과 도래함의 '사이-나눔'에 다름 아니고, 존재와 존재자의 이중성은 이처럼 스스로를 사이-나누는 동일한 것의 차이화에서 펼쳐지며 주재한다(PF 241).

> 존재는 (존재자)에게로 나아가며 (존재자)에게로 밝히면서 건너오고, (존재자)는 그러한 존재의 건너옴(Überkommnis)을 통하여 비로소 그 스스로에 의해 은닉되지 않은 것으로서 도래한다. 도래(Ankunft)는 곧 비은닉성 안에 스스로를 간직함이며, 따라서 이렇게 비은폐성안에 간직된 채로 지속적으로 머물러 있음이고,

결국 존재자로 존재함(Seiendes sein)을 뜻한다. 존재는 탈은폐하는 건너옴으로서 드러난다. 존재자 그 자체는 탈은폐되어 있음 속으로 자기를 간직하며 도래하는 방식으로 현상한다.(OTL 56)

(2) 사자의 사자화와 사물의 사물화

'사물'이 이처럼 '동일한 것'과 그것의 '사이-나눔'으로부터 해명되는 한, 존재자를 현존하는 것으로서, 즉 인간의 사유 '앞에' 세워진(vorgestellt) 것으로서 파악하는 경향은 완전히 포기되어야 한다. 중기의 하이데거가 이미 존재자와 존재의 확증된 차이로부터 출발하는 일을 비판했지만, 존재를 현-존으로 사유하고 존재자를 현존에서 사유했다는 점에서, 존재와 존재자를 인간에 '맞서' 세우는 사유의 경향으로부터 전적으로 자유롭지는 못했다. 이는 존재와 사유의 공속을 가능한 한 최고로 긴밀히 숙고하지는 못했고, 현-존하는 존재가 현존재에게 '다가와 관계한다'는 점에 주목한 데서 비롯한 일이다. 그러나 존재자를 존재의 현-존으로부터, 즉 인간에게 다가와 관계하고 있는 것(das Angehende, BV 14)으로 사유하는 것은 아직 충분치 않다. 오랫동안 형이상학은 곧 탈은폐된 것을 '인간'과의 관계에서만 경험하는 '인간 중심주의'(Humanismus)에 다름 아니지만(HB 236), 그러나 이런 방식으로는 아직도 사물의 '자립성'을 있는 그대로 보지 못하고 '사물의 사물성'을 해명할 수도 없다.

> 이쪽으로 서 있는 것(Herständige)과 마주 서 있는 것(Gegenständige)이라는 의미에서의 현존하는 것(Anwesende)에

대한 모든 표상은 ‘사물의 사물성’에 이르지 못한다.(BV 7)

오히려 구체적인 현존자의 현존함이 일어나고 규정되는 것은(BV 16), ‘사물의 사물화’ 자체에서다. 사물은 동일한 것의 차이화에서 사유되므로, 고유한 사물이 사물로서 있게 되는 일어남을 뜻하는 ‘사물의 사물화’는 곧 동일한 것 안에서 일어나는 존재의 현성 방식인 ‘사자의 사자화’ (Vierung)로서 숙고된다. 여기서 ‘사물의 사물화’를 해명하기 위해 ‘사자의 사자화’를 끌어들이는 것은, 한편으로 동일한 것의 차이화인 사물의 사물화에서 일어나는 일이 구체적으로 어떠한 것인지에 대해 좀더 분명한 이해를 제공해 준다.

사물의 사물화는 하늘과 대지, 신적인 것과 죽을 자라는 ‘사자’(四者, Vier)의 체류를 모아들여 사방(四方, Geviert)을 건립함으로서 규정된다(BV 13). 여기서 ‘사자의 사자화’는, 중기에 ‘존재 자체’의 현성과 관련해 앞서 통찰된 많은 내용들을 포함한다. 사자의 사자화에 대한 기술은 우선, 중기에 존재 현성의 방식으로 숙고된 ‘숨김과 밝힘의 투쟁’을 환기한다. 우리는 하이데거 중기 사유에서 대지가 ‘세계’와 투쟁하는 방식으로 공속함을 살펴 보았다. 그러나 이제 사자의 하나인 대지에는 ‘하늘’이 대응짝이 된다. 사자의 하나인 ‘하늘’(Himmel)은 사자의 또다른 하나인 ‘대지’(Erde)와 대응해 공속하는 개념이다. 양자의 개념은 공속하는 대응쌍이 없이는 충분히 이해되지 않는다.

먼저 하이데거가 사자의 하나로 숙고한 ‘하늘’에 대해 간략히 살펴보자. 인간은 ‘하늘의 것들’에 따라서(dwM 189) 인간의 차원을 ‘철저히 가늠한다’(durchmessen). 그리고 인간은 언제나 탈은폐되는

존재자들 곁에서 살아가기에, 인간에게 그의 차원이 획득될 수 있으려면 우선 존재자가 탈은폐되는 일이 일어나야만 한다. 그리고 하늘은 이제 이 탈은폐의 열린 장, 개방성(Offenbarkeit, dwM 191)의 공간을 의미한다. 그래서 하늘이 간직하는 것들과 관련해서는 '빛'의 비유가 사용된다.

> 하늘은 알려질 수 있는 모든 것을 간직하고 있는 여명의 상승과 하강이다.(dwM 195)

하늘은 우리의 '앎'을 이끈다. 그런데 이러한 하늘은 '대지'와 대립하면서도 하나로 포개어져 통일을 형성한다. 이 통일 속에서 우리는, 은폐로부터 나와서 탈은폐로 들어선 현존자에게 주어진 열린 장과 그 열린 장을 한정하는 은폐와 내밀성의 영역을 경험한다. 하늘과 대지의 대립과 동시적으로 이루어지는 통일이 은폐와 탈은폐의 영역이 하나로 어우러져 고유한 영역을 빚어내는 일을 가능케 한다.

뿐만 아니라 사자의 사자화에서는 숨김과 밝힘의 투쟁에서 현-존재하는 진리와 사유, 그리고 무의 관계가 함께 드러난다. 인간들은 하늘의 것들을 가지고 자신의 차원을 가늠하지만, 인간의 거주함이 '척도'(Maß)를 얻는 것은 '신적인 것'으로부터라고 말해진다. 인간은 오로지 신성(Gottheit)으로부터 하늘 아래, 대지 위 인간의 체류를 '측량한다'(ausmessen). 이때 '신'은[104] 인간에게 친숙한 하늘의 현상들

[104] 하이데거에서의 '신' 개념과 관련해서는, 신상희, 「하이데거의 형이상학에 대한 비판과 신적인 신에 대한 사유」(『하이데거 연구 제9집』, 2004, 5-29쪽)를 참고하라. 이 논문은 하이데거가 시원적인 무와 존재 진리를 사유하지 않는 전통적인 형이상학의

안에서 ‘낯선’ 자로서 스스로를 보내오는(schicken, dwM 194) 것으로 기술된다. 신은 현존자에 친숙한 우리에게는 ‘낯선’ 것이지만, 그러나 그는 우리에게 친숙한 하늘의 현상들의 펼쳐짐을 가능케 하는 자이다.[105] 그래서 하이데거는「로고스」에서 가장 지고한 신이 ‘로고스,’ 즉 ‘헨 판타’(hen panta)라고 말한다(HG 214). 즉 신적인 것은, 중기의 하이데거의 어휘를 살려 기술하면, 존재의 ‘현-존’이라고 하겠다.

> 하나의 동일한 것이 무수한 모든 존재하는 사물들로 자신을 내어줄 때에, 그리고 오직 그때에만, 현존하는 것 전체는 하나의 전체로서 보여지며 바로 이때에야 신은 모든 현존하는 것들을 다스리는 최고의 현존자로서 드러난다.(HF 216)

그리고 신적인 것에 대응되는 것은 ‘죽을 자들’이다. 하나의 동일한 것이 현-존하는 것, 후기적 어휘로는 부단한 ‘줌’인 것은, 그것을 받아들이는 ‘죽을 자’가 그때마다 죽으면서 있음으로써, 줌이 그때마다 줌으로 일어날 수 있도록 해주기 때문이다. 인간은 죽을 수 있는

존재-신-론적 구성틀이 존재를 망각하고 이로써 ‘신적인 신’을 망각하고 있음을 비판했다고 보고 하이데거가 형이상학의 극복 및 고향상실의 극복과 관련해 신의 도래를 기다리며 채비했다고 해석한다.

[105] ‘신적인 것’은 ‘죽을 자’와 대립되는 ‘불사자’로서 언급되고 있다. 이 시기 하이데거는 이와 관련해서 존재는 ‘무한하다’는 표현을 사용하기도 한다. 이와 같은 기술은 존재의 본질-현성을 유한성으로 사유해온 우리의 입장과 반대되는 것처럼 보인다. 그러나 실상은 그렇지가 않다. 따라서 하이데거가 ‘죽을 자’에 맞서 ‘불사의 신’을 대립시켰을 때, 그는 끊임없는 ‘줌’(Geben)과 이를 받아들임에서의 ‘죽음’을 단순 소박함 속에서 맞서 세우고 있다고 이해해야 한다. 이러한 이해에서는 그때마다 죽으면서 주어진 것을 받아들이는 죽을 자들의 존재에 척도가 되는 ‘신적인 신’(OTL 65)의 신성은, 고갈되지 않는 줌으로 특징지어진다. 그러나 이것이 신적인 신의 신성이 전통적인 무한성을 의미한다고 해석할 수는 없다.

자들이고, 죽음은 '무의 관'(Schrein des Nichts)이자 존재의 맥[106]으로서 존재를 그 자체 현성케 함(das Wesende des Seins in sich)이다. 죽을 자로서의 인간은 신적인 것을 받아들여, 내어줌이 내어줌일 수 있도록, 그때마다 존재가 현성할 수 있도록 존재와의 관계 속에서 현성하는 방식으로 있는 것이다.

그러나 '사자의 사자화'에 대한 통찰이 존재의 현성과 관련된 중기 하이데거의 통찰을 포함한다는 사실보다 한층 더 중요한 것은, 현성하는 존재 내부에 속하는 각 측면인 사자가 사자를 모으는 모음에 '앞서' 있기보다는, '사물의 사물화'에서야 비로소 사자화한다는 사실이다. 사자는 부단히 서로를 반영하는 거울 놀이(Spiegel-Spiel) 안에서 비로소 사자가 되어 상호적인 관계를 맺는다. 사자는, 그들을 서로에게 비추어 내고 그러면서 비로소 하나로 포개어내는 '통일' 속에서 비로소 사자화하는데, 이 통일이 다름 아닌 사물의 '사물화'로서 일어나는 것이다.

이처럼 존재자 혹은 사물이 스스로 차이화하는 차이 자체인 동일한 것에서 사유되는 한, 사물은 이제 동일한 것인 존재의 '장소'(der Ort des Seins)가 된다. 회상하는 사유는 사물의 사물화가 곧 사자의 사자화임을 명시적으로 강조하는 데에는 이르지 못했던 중기적 '존재 진리'에의 물음을 넘어, 사물을 '존재의 장소'로 사유하는 '존재의 장소론'(Topologie des Seins, SiLT 344)이다.

---

[106] M. Heidegger, „Das Ding"(1956) in *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., S. 171.

진리물음은 장소물음으로 심화된다. 사물이 있는 곳에 비로소 장소가 출현하며, 사물에 의해 공간은 비로소 허용된다. 스스로 어떤 장소인 바의 사물만이 사방에 하나의 처소(Stätte)를 마련할 수 있다. 장소는 사물 이전에는 존재하지 않는다.(VA 148)

(3) 사물의 사물화와 세계의 세계화

이처럼 사자의 사자화가 사물의 사물화여서 존재가 사물에서 그 장소를 갖는다고 한다면, 인간의 거주함 역시 '사물'로부터 비로소 해명될 수 있을 것이다. 우리는 더 이상 사유와 존재를 서로 맞서 세워 이해하지 않고 동일한 것 안에서의 공속에서 이해하며, 나아가 사유하는 자를 사자의 하나로서 이해하기 때문이다. 사자가 하나로 불러모아져 하나의 사물이 사물화하는 곳에서, 사물에서의 사자의 포개짐에서, 비로소 하나의 '세계'가 세워진다. 사물의 사물화에서는 시간화하고 공간화하는 시간-놀이-공간(Zeit-Spiel-Raum)이 네 방역적인 것들인 사자의 상호 어우러짐을 자아내고(be-wëgen), 이와 같은 사자의 어우어짐이 곧 세계놀이(Weltspiel)이다. 그래서 하이데거는 사물과 세계의 이러한 긴밀한 연관을 염두에 두고 사물은 '세계-사물'(Welt-Ding)이며 세계는 '사물-세계'(Ding-Welt, Sp 26)라고 말한다.

사물은 사자를 머물게 한다. 사물은 세계를 '사물화한다.' 각각의 사물은 사자를 체류하게 하여(verweilen) 그때마다 하나로 포개어지는 하나의 세계로 모아 넣는다. 우리가 사물을 사물로서 사유한다는 것은, 사물화하는 사물을 세계화하는 세계로부터

현성하게(wesen) 함이다.(BV 20)

이처럼 사물-세계 안에서 세계-사물들 곁에 있는 죽을 자로서의 인간은 사물과 독립해, 사물에 앞서 있기보다는 이미 그 규정상 '사물에 의해 제약된 자들'(die Be-Dingten, BV 20)이다. 여기서 우리는 현존재의 '거주함'(Wohnen)이 사자의 사자화로부터 해명되며, 사자의 사자화와 함께 사물화하는 그런 사물의 곁에 머무르는 방식으로만 가능하다는 사실을 확인한다. 사물은 이제 철저히 하나로 겹쳐드는 사자로부터 해명되어, 인간을 압도하는 그러한 사자의 사자화로부터 비로소 제 자리를 부여받는 인간에게도 거주지를 내어준다. 사물은 사자를 모아들임(Versammlung)을 통해 하나의 사물이고, 이 사물이 자리(Platz)를, 즉 장소(Ort)를 갖는 한에서, 비로소 인간의 거주의 차원이 열리는 것이다(BWD 151). 인간은 공간들을 허락하는 사물들 곁에서야 스스로 체류할 장소들을 짓는다. 즉 사유가 언제나 기억되어야 할 것을 기억하면서 스스로의 자의에 좌우되는 것이기보다는 자신을 압도하는 사자의 역동적 통일로서의 사물 곁에 머무름일 때, 인간은 그에게만 고유한 방식으로 진정한 의미에서 사물들 곁에서 '거주한다'고 말할 수 있다.

물론 마치 존재가 사유에 '대해서' 현-존일 수 있듯이, 사유는 존재에 '대해서' 짓기(Bauen)일 수도 있다. 짓기란 스스로 자라나는 것을 돌보고 보호한다(colere, cultura)는 의미와 함께 작품 자체를 제작하여(aedificare) 건립한다(errichten)는 의미를 갖는다. 인간은 짓는 방식으로 존재자와 관계한다. 이러한 짓기에서야 각자의 현존재 혹은

내가 있게 되고(ich bin, BWD 141). 따라서 현존재의 각자성과 이 각자성을 통해 존재하는 모든 것들의 고유성이 획득된다.

사유가 이처럼 '짓기'인 한에서, 그것은 비본래적 짓기일 수도 있어서 자기를 고집하여 사물에다 자기의 고집을 덧씌우는 일도 가능하게 된다. 그러나 우리는 '거주하는' 자로 존재하는 한에서야, 짓기도 한다(BWD 143). 즉 사물에서 열리는 세계안에 거주할 때에만, 사유는 그 자신의 본질을 망각하고 잘못 지을 수도 있다.[107] 이처럼 우리가 인간의 짓기를 거듭해서 거주함으로부터 규정할 때, '거주함'의 낱말을 통해서는 사유가 결코 처음부터 홀로 있지 않음과 그것이 이미 동일한 것에 귀속해 있음이 거듭 강조된다. 거주함이란 현존재가 오로지 죽을 수 있는 유일한 자로서 체류하면서 사물들 안으로 '사자'가 현성하도록 소중히 보살핌(Schonen, BWD 144)이다.

> 거주함은 언제나 이미 사물들 곁에서의 체류(ein Aufenthalt bei den Dingen)이다. 소중히 보살핌으로서의 거주함은 죽을 자들이 체류하는 곳, 즉 사물들 안으로 사자를 참답게 보존한다(verwahren).(BWD 145)

사자를 소중히 보살피는 방식으로 '세계' 내에 거주하는 인간의 자리는 사자가 사자화하면서 사물화하는 사물'로부터' 규정된다. 우리는 이처럼, 사자와 사물, 그리고 세계의 개념을 고찰함으로써, 후기의

---

[107] 이 시기 하이데거에게서는 짓기의 비본래적 양식인 '기술'(Technik)에 대한 논의가 빈번하게 발견된다.

하이데거에서는 존재자 자체가 단적으로 현존하는 것이 아니라 동일한 것의 사이-나눔에서 사물화하는 것임을 확인했고, 이 사물화는 사자의 사자화로서 해명했으며, 나아가 존재 현성의 장소인 사물이 인간 거주의 장소인 세계를 세계화한다는 것을 살펴보았다. 사물의 사물화에서는 존재가 장소를 마련하고 인간 역시 거주의 자리를 얻는다. 사물의 사물화가 동일한 것의 사이-나눔으로부터 해명됨으로써, 사물은 이전보다 훨씬 더 깊고 풍요로운 관계 속에서 드러난다.

이제 우리는 저 사물의 사물화를 낳는 동일한 것의 사이-나눔을 다시금 '존재와 사유의 관계'에서 해명하게 된다. 이와 같은 시도는 단순히 자의적으로 관점을 전환하는 일과는 다르다. 후기 하이데거에서는 그 어느 때보다 '언어'가 중요한 주제로 숙고되는데, 다음절에서 상술되듯 '언어'는 무엇보다 사물의 사물화를 가리키는 낱말인 동시에, 존재와 사유의 공속의 방식이기 때문이다. 후기 하이데거가 존재와 사유의 공속의 방식인 언어로부터 사물의 사물화를 해명하고 있기 때문에, 존재와 존재자의 이중성을 형성하는 동일한 것의 사이-나눔이 사유와는 어떤 관계를 맺는지를 살펴보는 일은 불가피하다.

3. 존재와 사유의 공속의 방식: 언어

(1) 로고스와 레게인

우리는 앞서 동일한 것의 사이-나눔을 살펴보았다. 그런데 스스로를 사이-나눌 때에야 동일한 것은 건너와 도래할 뿐 아니라, 이 '건너옴'과 '도래'가 서로 기대어 있는 장소인 '사이'(das Zwischen)를 형성한다. 사이-나눔에서 존재와 존재의 이중성이 그때마다 인간에게 제공될

때(GS 128), 이 '사이'로서 그때마다 현성하는 것은 다름 아닌 '사유'다. 노에인(noein), 즉 사유는 현존과 현존자의 이중성이라는 이 오직 하나의 것을 받아들이기 위해 있다(PF 237).

> 양자의(존재와 존재자의) 이중성 때문에, 즉 에온 때문에, 사유는 현존한다.(PF 235)

그리고 동일한 것의 사이-나눔 안에서 존재와 사유의 관계를 숙고하는 후기 하이데거에게서, 존재와 존재자의 이중성과 노에인으로서의 사유가 형성하는 유일무이한 방식의 공속은 다른 말로는 '로고스와 레게인'(legein)의 관계로서 사유된다. 후기 하이데거는 '로고스'가 '헨 판타'의 방식으로 현성한다고 말한다(HF 212). 즉 존재와 존재자의 이중성으로서의 퓌시스에는 존재자들을 현존에로 모아들임(Versammlung)으로서의 로고스가 속한다.

한편, 존재와 존재자의 이중성이 펼쳐져 현존자가 앞에 놓이려면, 현존자를 유의하면서 받아들이는 노에인이 필요하다고 했지만, 존재와 공속하면서 그 펼쳐짐을 펼치는 사유, 즉 노에인은 '레게인'으로 현성한다. '레게인'은 독일어 'lesen'(거두다, 수집하다, 줍다, 읽다)과 'legen'(놓다, 모아놓다, 모아두다) 속에서 그 의미를 보존하고 있다. 레게인이란 스스로 간직되기를 요구하는 것을 골라내어 함께 모아둠으로서, 현존자를 앞에 놓이게 해줌이다. 이제 모아들여 '앞에 놓이게 함'(ins-Vorliegen-bringen)으로서의 레게인에서, 앞에 놓이는 것은 그것으로서 탈은폐되어 현존하게 된다.

이런 방식으로 노에인으로서의 레게인, 즉 사유는 로고스가 모아들임(Versammlung)으로 있도록 그 모아들임에 함께 참여한다. 레게인은 모아들임인 로고스에 알맞게 고유화된 채(vereignet) 머무르는 한에서, 호모 로게인(homo logein), 즉 '존재자'를 말함으로서 고유화하는(HF 216) 것이다. 그렇다면 레게인은 다름 아니라 '로고스'가 있는 방식이다. 모아들이는 로고스는 레게인으로서 모아들인다. 로고스와 레게인이라는 낱말들이 하나의 뿌리 아래 가지는 친족성이 존재와 사유가 애초에 서로 다른 것으로서 있다가 추후에 관계를 맺는 것이 아님을 말해 준다.

존재와 존재자의 이중성으로서의 퓌시스와 레게인으로서의 로고스의 관계에 대한 이러한 통찰은, 사물이 사물화하는 모든 곳에서 존재와 사유가 이미 '공속'하고 있음을 말해주며, 이 공속이 어떤 방식으로 일어나는가를 말해 준다. 존재와 사유의 공속은 레게인으로서, 즉 '말함'으로만 일어난다. 말하는 것은 로고스이지만, 이 로고스는 말하는 한에서 레게인이다. 우리의 사유는 동일한 것 안에서 존재와 공속하는데, 이 공속은 다름 아니라 '말함,' 즉 '언어의 말함'(Sprechen der Sprache)[108]으로서 일어난다.

---

[108] 초기의 하이데거에서도 언어는 일의성을 거부하는 것이다. 그러나 이때의 언어는 아직 명백히 '인간의 말함'의 의미를 갖는다. 예를 들어 하이데거는 이렇게 말한다. "전반적으로 볼 적에 언어라는 것은 논리학의 관할 아래 있지 않다는 것, 오히려 비일관적일 수 있다는 것이 언어와 의미의 본질에 속한다는 것, 달리 말해서, 언어라는 것은 인간 유한성의 본질에 속하는 그런 어떤 것이라는 사실들이다. 신에게는 말을 하면서 사유한다는 것은 절대적인 모순이다"(GBM 346). 그러나 이제, '현존재의 유한성'이 아니라 '존재 자체'의 유한성이 문제가 된 후, 그의 언어관은 크게 변화하였고, 그래서 하이데거의 사유길을 전회를 전후로 하여 둘로 나누는 입장에서 말할 때 '후기'에 들어서야 하이데거가 그에게 특유한 언어를 사유했다는 견해가 보편적으로 받아들여지고 있다.

> ‘말함(Sagen)이란 <레게인>이다.’ 깊은 성찰을 통해 나온 이 명제는 이제 모든 일상적이고, 또 닳아버린 텅빈 의미를 말끔히 씻어버렸다. 이 명제는 아무리 깊이 성찰해도 다 파헤칠 수 없는 비밀, 곧 언어의 말함(Sprechen der Sprache)은 현존하는 것의 비은폐성으로부터 고유화하며 일어난다. 따라서 언어의 말함은 현존하는 것이 앞에 놓이게 되는 방식에 알맞게 함께-앞에-놓이게 해줌으로 규정될 수밖에 없다는, 이 언어의 비밀을 뜻한다.(HF 205)

스스로를 사이-나누는 동일한 것 안에서 로고스는 레게인이고, 로고스가 레게인으로 현성함을 하이데거가 ‘언어의 말함’이라고 부른다면, ‘언어’나 ‘말함’은 이제 통상적인 의미로 이해되지 않는다. 언어의 말함은 통상적으로 이해되는 것처럼 소리내어 어떤 것을 발화함이 아니다. 사이-나눔은 사물들의 사물화가 세계의 세계화 속에 머무르도록 불러들이고(heißen), 이런 방식으로 사물을 사물로서 세계안에 고요히 안주케 한다. 사이-나눔이 사물을 ‘고요히 안주케 함’을 하이데거는 “Stillen”이라 부른다(OTL 26). 사물을 사물화하는 이 ‘운동’이야말로 인간적 발화를 비로소 가능케 하는 근원적 ‘고요함’(Ruhe)이다. 그러나 이 고요함은 어떤 움직임보다 한층 더 역동적인 것을 의미한다. 왜냐하면 이 고요함에서 비로소 사물이 사물화하고 세계가 세계화하기 때문이다. 이와 같이 사물과 세계를 부르는 사이-나눔의 불러들이는 명령을 하이데거는 ‘고요의 울림’(das Geläut der Stille)이라 부른다. 언어는 고요의 울림으로서 말하고, 이처럼 침묵이 일어나는 곳에서야 본래적 말함이 일어난다(GS 144).

고요의 소리로서 언어가 말한다(die Sprache spricht). 세계와 사물을 그들의 본질-현성 속으로 내어줌으로써, 고요는 고요하게 한다. 이렇게 고요하게 하면서 세계와 사물을 내어준다는 것, 바로 이것이 사이-나눔의 고유화다. 고요의 울림인 언어는, 사이-나눔이 고유하게 일어나는 한에서만 있다. 언어는 세계와 사물들을 위해 고유하게 일어나는 사이-나눔으로서 본질-현성한다.(Sp 27)

(2) 언어의 말함

'언어의 말함'에서야 사이로서의 사유가 비로소 현성하여 스스로 존재와 존재자의 이중성으로 있게 됨으로써, 존재자의 현존을 가능케 한다. 그래서 존재와 사유의 공속에 관한 논의는 '언어'(Sprache)[109]의 물음이다. 그런데 사이-나눔의 현성을 '언어'라고 부를 때, 이와 같은

[109] 배상식은 「하이데거에서 존재와 언어의 상관성 문제」(『역사와 사회 통권 제27집』, 2001, 167-197쪽)에서 '언어는 존재의 언어'여서 존재와 언어는 공속함을 명확히 지적하고 언어의 비주관적 성격, 비도구적 성격, 비지시적 성격을 잘 지적하고 있다. 통상적인 언어론과 하이데거 언어론을 구분하는 데 매우 유익한 핵심적 논의를 제시하는 이 논문은 그러나 언어를 '존재와 사유의 공속'으로서 명시적으로 지적하고 있지 않는다는 점에서 아쉬움을 남긴다. 이 점이 지적되지 않을 때, 왜 하이데거가 통상적으로 이해되는 '언어'와 혼동될 수 있는 가능성에도 불구하고, 언어를 언어라고 불렀는지가 해명되지 않는다. 언어가 언어인 것은 존재와 공속하는 사유가 항상 개입되어 있기 때문이다. 사유의 영역에서 해명되어왔던 '언어'를 더 근원적으로 사유와 존재의 공속으로부터 해명하기 위해 하이데거는 언어를 끌어들이고 있는 것이다. 하이데거의 언어 사유에서는 존재와 사유가 공속하는 방식으로만 있으며, 이 공속은 그 자체 유한한 방식으로만 일어난다는 점을 본 논문은 강조하고 있다. 배상식은 「M. 하이데거와 W. v. 훔볼트의 언어개념 비교연구(1) - 언어와 사유의 상관성을 중심으로」, 『철학연구 98권』, 2006, 143~170쪽과 「M. 하이데거와 W. v. 훔볼트의 언어개념 비교연구 2 :인간과 언어, 그리고 말의 상관성을 중심으로」, 『동서철학연구 제43호』, 2007, 81-103쪽을 참조하라. 여기서는 훔볼트의 언어개념과 하이데거의 언어개념을 비교하면서 이 둘의 공통점이 언어와 사유의 상관성임을 지적하고 있다.

명칭은 '언어'라는 낱말의 일상적인 용법을 전적으로 무시하는 듯 보인다. 그러나 하이데거가 하나의 개념을 사용하는 방식은 존재 사유를 통해 그 개념의 근원적인 의미를 밝히는 것이지, 일상적 용법을 전적으로 무시하는 것이 아니다. 하이데거는 '로고스'에 대한 전통적 해석이 인간을 '이성적 존재자'로 규정하는 것을 가능하게 했다는 사실을 분명히 인식하고 있었다. 그래서 새로운 의미를 갖는 '언어'의 고찰에서는 무엇보다, 통상적인 의미에서 이성을 갖고 언어를 말하는 것으로 이해되는 인간의 '사유'가 동일한 것의 현성인 사물의 사물화에서 어떠한 지위를 가지는지가 분명해진다.

하이데거는 비록 '언어'라는 표현을 본격적으로 사용하게 된 것은 박사학위 논문을 쓴 지 이십년이 지난 후의 일이지만, 자신의 사유는 브렌타노에 매료된 이후부터 줄곧 '언어와 존재'의 문제를 감싸고 돈다고 말한다(GS 87-8).[110] 그리고 초기 이후 '해석학'이라는 이름이 명시적으로 사용되지 않았다는 것이, 그가 '해석학'을 포기했다는 것을 의미하지는 않는다고 말한다. 오히려 그는 자신의 사유의 길이 해석의 본질을 더 근원적인 의미에서 사유해가는 과정이라고 생각한다(GS 93). 하이데거에서 '언어의 본질'에 대한 물음은 '해석의 본질'에 관한 물음인 '해석학'과 서로 별개의 것이라기보다는 이미 하나로 묶인 것이다. 이는 해석과 언어가 공속하기(GS 130) 때문이다. 하이데거에서 언어의

[110] 헤르만은 후기적 관점에서 볼 때 하이데거의 초기 사유가 이미 언어의 사유임을 밝히고 초기 사유에서 언어 개념이 갖는 위상을 해명한다. F. -W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, Vittorio Klostermann Frankfurt a.M., 1974 의 5 장을 참고하라. 물론 초기의 '언어'가 후기의 '언어'와 전적으로 동일한 것일 수는 없다. 그러나 하이데거의 존재 사유가 (존재와 사유의 공속으로서의) 언어 사유이기도 하다는 점을 헤르만은 잘 지적하고 있다.

본질에 대한 사유는 곧 '해석학'이며 '현상학'[111]이다.

후기 하이데거의 언어물음에서 해석하는 사유가 어떻게 규정되는가를 살펴보기 위해, 먼저 스테판 게오르게(Stefan George)의 시의 한 구절에 주목해보자.

> 그래서 나는 슬프게도 체념을 배웠네:
> 낱말이 결여된 곳에서는 어떤 사물도 없으리라.(WS 156, US 162)

'언어'를 새로운 방식으로 사유하는 한, '낱말'(Wort)은 그 자체 사물을 사물로서 머무르게 하는 것이고 사물을 체류하게 하는 관계 자체다(WS 177). 이렇게 볼 때, 낱말 자체가 '준다.' 낱말이 존재를 준다(WS 182). 그런데 여기서, 언어가 비로소 사물을 사물이게 내어준다는 깨달음을 '체념'(Verzicht)라고 불렀다는 사실이 중요하다. 체념은 낱말과 사물 사이의 관계에로 스스로를 들여 보내라는 명령에 '따라 말함'(Entsagen)이야말로 사유의 유일한 몫이라는 통찰과 관련되어 있다(WS 157 이하 참고).[112] 그리고 사유가 상응해 말해야

---

[111] 후기 하이데거는 '언어를 언어로서 언어로 오게 해줌'을 '존재를 알림'(das Bringen von Botschaft und Kunde)으로 사유하지만, 후자는 이미 『존재와 시간』에서부터 '현상하게 해줌'을 의미했었다(GS 115이하 참고).

[112] 낱말과 관련한 '체념'은 언어에 응답해 말함과 연관되어 있다는 것을 하이데거 자신이 명시적으로 지적하고 있다. "시인이 배우는 체념은, 응답해 말함(Entsagen)이 성취되는 저 방식에 따른 것이다."(WS 159) 물론 이러한 체념의 배움은 '슬픔'과 묶여있지만, 이 슬픔은 존재가 스스로 물러나는 방식으로만 준다는 사실에 대한 슬픔이다. "본래적인 슬픔이란, 스스로 물러나고, 물러남 속에서 망설이고 자기를 아껴두는 한에서의 가장 기쁨을 주는 것에의 관계 속에서 기분잡힌 것이다."(WS 159) 우리는 존재가 유한한 사이-

하는 그것이 이미 언제나 표상의 의지를 거스르는 것이라는 사태와 관련되어 있다.

인간의 본질-현성의 유래를 사유하지 못하는 이들은 흔히 '언어'를 '발화된 것'(Gesprochene)으로서, 발성된 감각적 소리를 갖는 것으로서 이해한다. 언어에는 먼저 소리로 분절된 음성화가 속한다(WS 232). 그리고 이 소리는 비감각적인 '의미'와 결합되어 있다. 이처럼 의미와 소리의 결합으로서의 언어는, 이들의 결합을 통해 일의적 질서 속에 한정하는 개념 체계(GS 82-3)를 형성하는 '정신 활동의 산물'이다. 나아가 언어는 단순히 산물이라기보다는 자신과 외부 대상 사이에 세계를 정립하는 능동적이고 생산적인 인간 '활동 자체'이고 '정신의 특수한 작업' 자체이다(WS 235).

이와 같은 '세계관'으로서의 언어 속에서는 세계를 창조해온 인간의 역사적이고 정신적인 전개 전체가 그 개별성과 더불어 총계성에서 파악된다. 그래서 이제 언어는 철저히 인간적인 것, 인간의 정신적 발전의 길이 된다. 그런데 언어를 주관의 활동으로 파악하는 이러한 표상은 '올바른' 것일지는 모르나, 언어의 '본질'을 사유하지는 못한다. 이러한 표상에서는 우리가 분절화를 통해 기호를 산출할 때, 사유의 '표현'(Ausdruck)의 근원이 무엇인가가 고찰되지 않기 때문이다(WS 235-7). 오랫동안 '언어'로 불리어온 것의 '본질'이 문제가 되는 곳에서만, 흔히 말하는 자로 파악되어 온 인간이 참으로 누구인가가 드러난다.

나눔으로만 있다는 사실을 '슬픔 속에서' 받아들임으로써 비로소 존재를 가장 큰 '기쁨' 속에서 맞이하게 되며, 이런 방식으로 존재에 귀속하는 체념을 배운다.

결국, 후기 하이데거 사유에서 강조되는 깨달음은, 인간의 말은 하나의 사물이 사물일 수 있도록 사물을 그 자신 안에 보존해주는 관계(WS 170)이며, 인간의 말함은 오로지 동일한 것의 고유화에 '응답함'(Entsprechen)이라는 사실이다. 인간이 인간인 것은 언어가 말해지는 데에 이용되는 방식으로 그것과의 연관 안에 서고(GS 119) 그리고 근원적인 '언어를 따라' 말하기 때문이다. 말하는 것은 '언어'다. 그러니까 사이-나눔의 현성 자체가 말하는 것이고, 인간의 말함은 이 본래적인 말함에 '응답함'이다. 사유는 응답함에서야 존재를 현존케 하면서 이런 방식으로 사유는 존재와의 관련을 완수한다(vollbringen).[113]

중기의 하이데거는 이미 언어는 단순한 '내적인' 사유의 외화(外化)가 아니고(BH 326), 앞서 이미 존재 진리로부터 주어진다는 점에서 '존재'에 시원적으로 귀속한다(BH 318)는 점을 지적했다. 하이데거는 인간의 말함으로서의 언어의 '근원'을 진리로서의 '존재'로 사유한 바 있고 존재는 '언어'에서 탈은폐되어 존재자로 현존한다. 그래서 하이데거는 중기에 '언어는 존재의 집'(BH 313)[114]이라고 말한다.

---

[113] 인간의 본질이 존재와의 연관 속에서 규정되어야 한다는 것은, 하이데거가 초기부터 보여온 일관된 입장이다. 이것은 하나의 주장으로서 그 자체로 수용될 수 있는 것은 아니다. 우리는 각 시기 하이데거에게서 존재와 사유의 공속이 어떻게 해명되는가를 살펴보았지만, 그가 주장하듯, 존재와 사유 양자가 정말 그들의 본질-현성에 따라 공속하고 해야만 하는가를 확증할 수는 없다. 그러나 하이데거가 상호 공속이 존재와 사유의 본질-현성에 따라 일어나는 일이라고 '믿었고,' 이 공속을 현상학적으로 기술하고자 했음은 부인하기 어렵다.

[114] "언어는 존재의 집"이라는 진술은 「인도주의 서한」에서 발견된다. 이 글은 중기와 후기의 경계에 걸쳐있고, 많은 부분이 이미 충분히 후기적이다. 예를 들어 "언어는 마치 구름이 하늘의 구름인 것처럼, 존재의 언어이다. 사유는 자신의 말을 가지고 언어 속에다 눈에 띄지 않는 이랑(Furche)을 내는 것이다. 이 이랑들은 농부가 들에다 일구는 이랑들보다도 더욱더 눈에 띄지 않게 소박하다"(BH 364)고 말하는 곳에서 하이데거는

> 그것의 존재역사적인 본질에 적합하게, 언어는 존재로부터 고유하게 일어난, 존재로부터 짜맞혀진 존재의 집이다. 그러므로 언어의 본질은 존재에의 응답으로부터, 그리고 인간의 현성의 방식으로서의 이 응답으로서 사유되어야 한다.(BH 333)

그 본질을 존재에의 응답으로부터 사유하는 중기의 사유에서, 말함은 아직 존재에 귀속하는 '인간'의 일이다. 인간이란 다름 아니라 '말하는 자로 있음'을 의미한다(EM 87). 인간은 존재의 현-존재를 근거지으면서 '존재자'를 현성케 하는 방식으로, 존재가 역사로 일어나도록 한다. 말하는 자인 인간은 존재에 응답하여, 존재가 그때마다 머물 수 있는 집을 짓고 그 집에 거주하면서 그 집을 수호하는 방식으로 비로소 인간인 것으로 숙고된다.

그러나 후기 하이데거에게서 '언어는 존재의 집'이라는 표현조차 불충분한 것이다.[115] 중기의 하이데거는 '언어'를 그 본질에서 숙고된 '인간의 말함'으로 이해한다. 그래서 인간에게 '언어'가 주어지고, 언어는 '인간'의 재보(Erbe, HWD 36)라고 말할 수 있었다. 그러나 후기에 접어들어 "언어가 말한다"고 언급하으로써, 하이데거는 인간의 말함을 언급하면서 여전히 남겨놓았던 사유와 존재의 거리를 완전히 제거한다.

이미 언어의 후기적 지위를 상당 부분 드러내고 있다. 여기서의 언어는 인간의 말함과는 구분되는 듯 보이기 때문이다. 덧붙여 언급하자면, '집'이라는 말은 하이데거가 여러 곳에서 언급하고 있는 '짓기'(Bauen)와 '거주하기'(Wohnen)라는 낱말을 상기시키며, 결국은 '사유'를 가리키고 있어, 실은 그 자체만으로도 이미 많은 것을 말해 준다.

[115] 하이데거는 이 시기 "언어는 '존재의 집'이라고 불렸었다"는 문장을 곳곳에서 말하는데, 이는 '존재의 집'이라는 표현이 충분히 만족스럽지는 못하여 근원적으로 숙고되어야만 말해지고 있는 사태가 좀 더 분명히 드러난다는 그러한 함의를 가지고 있다.

> 우리가 낱말들을 가지고 놀이하는 것이 아니라 언어의 본질이 우리를 가지고 놀이하고 있는 것이다. […] 그리하여 언어는 우리의 말함을 가지고 놀이함으로써 우리의 말함이 낱말들의 전경적(前景的)인 의미로 잘못 빠지도록 하기도 하는 것이다.(WD 83)

인간이 언어를 말하는 것이 아니라, 언어가 인간의 말함에서 말한다. "언어가 말한다"고 말하는 곳에서 하이데거는, 언어를 존재에 응답해 '인간이' 말함으로 이해하던 곳에서보다, 존재와 사유의 공속을 한층 더 긴밀히 사유하고 있다. 중기적으로 말하면, 인간은 오로지 '언어'의 말함을 듣고 따라 말하며, 이 '들음'(Hören)은 존재와 함께 '속함'(Gehören)을 의미한다. 그러나 말하는 '언어 자체'가 이미 사유와 존재의 공속으로서 인간의 말함을 가능케 한다면, 우리가 존재와 어떤 식으로든 아직 공속하지 않는 사유를 거론하는 것은 전적으로 불가능하기 때문이다.

(3) 사유의 존재와의 대화

후기의 하이데거에서 언어는 모놀로그이다(WS 254). 본래적으로 말하는 것은 오로지 언어뿐이다. 언어가 홀로 말한다. 그러나 이렇게 말함으로써 우리는 직접적인 동일성 속에 머물러 있는 동일한 것을 생각하고 있는 것이 아니다. 혼자가 아닌(nicht allein) 자만이, 즉 고립되어 있지 않고 연관없이 떨어져 있지 않은 자만이 도대체 홀로일(einsam) 수 있다. 동일한 것은 스스로를 사이-나눔으로써

존재와 존재자의 이중성을 형성하며, 이 이중성의 사이로서 사유를 형성한다. 그래서 동일한 것 안에서 존재와 사유의 공속이 언어로서 말할 때는, 이 언어의 말함 속에서 존재와 사유는 통일되어 있으면서도 각자로서 있게 된다.

즉 동일한 것은 존재와 사유의 '서로 속함'을, 공속을 하나로 모으는 방식으로만 동일하다. 그리고 공속해야만 하는 것들은 그 본질상 서로를 '결여'(Fehlen)하고 있다. 이중성을 형성하는 존재는 존재인 한 항상 인간을 필요로 한다. 인간도 인간인 한 항상 이중성의 사이로 있는 사유를 필요로 하는 존재의 사이-나눔에 응답하는 방식으로만 있다. 말하자면 공속에서는 서로를 '결여'하는 것들이 각자로서 일어난다. 이 결여는 '완전해야 할' 것에 해당되는 단순한 결함이나 어떤 부정적인 것과 같은 것이 아니고, 오히려 그 자체 공속의 가능성이자 필연성을 이룬다.

> 저 필요로 함과 이 응답함은 저 결여 속에, 하나의 단순한 결여도 어떤 부정적인 것도 아닌 결여 속에 있다.(WS 254)

서로를 결여하는 존재와 사유는 그때마다의 공속에서 사물과 세계를 내어놓으면서 그 안에 머무르고 거주한다. 이와 같은 공속에서 존재는 단순한 사유에 대한 타자가 아니다. 존재는 우리에게 순전한 타자로 남지 않고 오로지 사유와 함께 속함을 통해서만 있다. 그래서 우리는 존재와 사유 사이의 '동일성'을 말할 수 있다.

그러나 앞에 놓이는 동일한 것(homon)을 모으는 레게인, 즉 호모

로게인이 그 자체 로고스와 같은 것은 아니라고 하이데거는 분명히 말한다. 그때마다 현존하여 앞에 놓이는 로고스는 결코 호모 로게인으로부터 비롯된 것이 아니다(HF 209). 물론 죽을 자의 레게인이 스스로를 로고스 속으로 보낼 때야 호모 로게인이 일어나고, 호모 로게인이 일어날 때야 역운적인 것(das Geschickliche)이 고유하게 일어난다. 그럼에도 불구하고 호모 로게인이 단적으로 역운적인 것 자체(*das* Geschickliche schlechtihin)는 아니다. 죽을 자의 레게인은 역운적이지만, 역운적 운명 자체, 즉 로고스로서의 '헨 판타'(hen panta)는 아니다. 즉, 레게인은 '자신과 다른 것을' 모아들이는 그런 모아놓음과 내어놓음을 뜻한다(HF 200 이하). 호모 로게인으로서의 레게인은 이미 로고스의 말함으로서 로고스와 하나의 동일한 것에 속하지만, 그러나 이 하나의 동일한 것 안에서 로고스는 여전히 레게인의 '타자'로 남아있다.

존재는 존재인 한 본질적으로 여전히 사유와 함께 그것의 타자이고, 그래서 존재와 사유의 공속은 해소되지 않는 불안정성 속에서 '일어난다.' 저 동일성은 존재와 존재자의 차이를, 그리고 그 사이로서의 사유를 차이화함이어서, 매번 그 안에 이들을 차이화하는 상호 타자성을 포함하며, 이 타자성을 극복하여 지양하기를 스스로 거부하는 그런 동일성이다.

그렇다면 하이데거가 아무리 사유와 존재의 공속성을 강조한다고 할지라도 이로써 헤겔처럼 죽을 자들의 본질 양식을 유일무이한 종류의 일자에로 '상승'시키려고 시도하는 것은 아니다(HF 217). 오로지 상이한 것 사이에서만 공속성이 성립한다는 사실(PF 233)을 하이데거는 잊지

않았다.

그래서 동일한 것 안에서 사유는 존재와 끊임없이 '대화'하는 방식으로 있다.[116] '대화'라고 하면 우리는 우선 발화된 대화, 그러니까 해석하는 자들 사이의 대화를 떠올린다. 그러나 타인과의 대화에서 모든 해석은 말해진 것에, 즉 그것 속에서 표현되어 있는 사태에 미리부터 관여하고 있어야만 한다(WD 107-8).[117] 그러니까, 대화에서는 화자들이 대화를 통하여 그때마다 말거리로 삼고 있는 체류지 안으로 서로 번갈아 직접 뛰어들고 서로를 바로 그 체류지(Aufenthaltsort)로 안내해야 한다. 이러한 체류지에 자신을 들여보냄(Sicheinlassen)이 타인과의 대화의 정수다. 이렇게 볼 때 실로 해석 자체가, 즉 사유 자체가 말해져야 할 타자와의 대화이다(WD 110).[118] 이때의 타자는 단순히 어떤 다른

---

[116] 하이데거에서 "대화"는 "Gespräch"이다. 이 낱말은 "Gebirg"나 "Geschick"와 마찬가지로 "Ge-"를 포함하고 있고 이 접두사는 '모아들임'의 의미를 간직하고 있다. 그래서 사실 "Gespräch"란 '다름 아닌 언어가 모여들어 말해지는 장소'의 의미를 갖는다. 그래서 이 낱말을 "대화"(對話)라고 옮기면 본래의 뜻을 완전히 전달하기가 어렵다. 그럼에도 불구하고 이 낱말을 "대화"로 옮기는 것은 어떤 면에서는 여전히 유용하다. 그것은 언어가 언어로 오는 일은 단순히 기계적 작용으로 달성되는 것이 아니라, 언어를 따라 말하고 언어의 말함에 대응해 그것을 떠맡는 사유를 필요로 하며, 사유와 존재의 속함을 통해서 비로소 고유하게 일어난다는 사실을, '대화'라는 낱말이 지시할 수 있기 때문이다.

[117] 대화가 단순히 두 해석자 사이에서 이루어지는 것이 아니라, 사유거리인 존재와 이루어지는 것임을 하이데거는 다음과 같이 지적한다. "한 사상가가 사유되어야 할 것, 존재에 결부되어 있는 만큼만, 그는 다른 사상가가 이미 사유한 것에 개방된 채 그것이 자신의 사상 안으로 흘러 들어오게끔 할 수 있다. 그렇게 때문에 다른 사상가가 자기 자신에게 영향을 끼치도록 허용하는 것이야말로 위대한 사상가들의 배타적인 특권이 된다"(WD 39).

[118] 중기의 논문인 「횔덜린과 시작의 본질」(1936)이나 「회상」(1946)에서도 '대화'가 여러 번 언급되고, 심지어 이 '대화'는 '하나의 동일한 것'을 형성하는 것으로 언급된다(HWD 39, A 123). 그러나 중기의 언어는 비록 존재에 응답함이기는 하지만, 아직 인간의 것이어서, 여기서의 대화는 '사유'의 양식(A 124)이고, 동일한 것 역시 인간의 말함과 들음이 형성하는 통일성을 의미한다.

존재자도, 한 사람의 타인도 아니고, 나의 사유를 새로이 공속에로 불러들이는, 그때마다 새로운 고유한 일어남 자체다.

그래서 하이데거에서 근원적 '대화'는 말해지는 존재와, 이에 응답하는 사유 사이에서 이루어지는 역동적인 속함 자체다. 존재와 사유의 대화 속에서 각자는 끊임없이 새로이 공속함에로 일어난다. 존재와 사유의 공속에서는 존재와 사유의 이중적이면서 통일적인 고유화의 사건이 일어난다. 동일한 것으로부터 사유하는 한, 우리는 저 '고유화'를 사유해야 한다. 그래서 하이데거는 동일한 것과 관련해 우리가 할 수 있는 말이 "고유화가 고유화하며 일어난다"(Eignis eignet, ZS 24)일 뿐이라고 말한다.

> 서로가 서로를 요청하는 도발적인 요청의 방식에서 인간과 존재가 함께-속함은, 인간이 존재에 귀속함으로써 고유해지고(vereignen) 또 존재는 인간-본질에 다가와 고유해진다(zueignen)는 사실과 또 어떻게 그렇게 되는지를 넌지시 일러주는 가운데 우리를 당혹스럽게 한다. […] 그 안에서 인간과 존재가 함께 고유해지는(ge-eignet) 바로 이러한 고유화하기(Eignen)를 단적으로 경험하는 것이, 다시 말해 우리가 고유화(Ereignis)이라고 부르는 그것 속으로 진입해 들어가는 것이 중요하다.(SI 24)

우리는 언어의 말함에서 존재와 사유를 '고유화함'이 일어남을 살펴보았다. 그리고 이제 우리에게는 존재와 사유의 공속의 일어남인

고유화를 고유화로서 숙고하는 것이, 고유화가 고유하게 일어난다는 것이 무엇을 의미하는지를 고찰하는 것이 과제이며 이 과제를 수행하는 과정에서 동일한 것이 어떤 식으로 무와 공속하고 있는지를 밝히게 된다.

4. 존재와 무의 공속의 방식: 고유화와 탈-고유화의 공속

(1) 시간에서 고찰되는 존재와 무의 공속

동일한 것과 관련해 '고유화가 고유화하며 일어난다'는 말의 의미를 숙고한다는 것은 곧, 고유화가 '시간적'임을 사유하는 일이다. 생전에 발간한 마지막 강연인 「시간과 존재」에서 하이데거는 초기의 대표작인『존재와 시간』에서는 아직 명료하게 논구되지 않은 존재'와' 시간의 관계가 문제임을 지적하고, 이 관계를 '고유화'에서 사유하기를 시도한다(ZS 22). 하이데거는 시원적인 공속 속에서 고유하게 하는 '고유화'[119]를 존재와 '시간'의 고유함과 공속을 지탱해주는 사태-관계(Sach-Verhalt)로서 고찰한다. 존재와 시간은 각각 존재자들처럼

119「시간과 존재」에서 핵심적 개념인 '고유화'는 일찍이 『철학에의 기여』에서부터 사유되었지만, 공식적으로는 「인도주의 서한」에서 처음 언급되고, 『강연과 논문』, 『동일성과 차이』에서 본격적으로 다루어진다. '고유함'이란 우선 그때마다의 현존하고 부재하는 것과 관련된 개념인데, 부재로서의 현존에 대해 하이데거는 다음과 같이 말한다. "[고유화하기는] 현존하는 것 및 부재하는 것을 그것의 그때마다의 고유함에로 가져다 준다"(WS 246). 그리고 이제 우리는 현존과 부재를 단순히 '존재자로부터'가 아니라 시간과 존재를 주는 '줌'으로부터 사유한다. 그래서 후기에 들어서 하이데거가 고유한 일어남을 언급하는 곳에서, 고유함은 단순히 존재자의 고유함만은 아니고, 고유화에 귀속하는 모든 공속에서 공속하는 것들의 고유함이기도 하다. 고유화에서는 '존재와 시간'이 공속하면서 비로소 각각의 고유함에 이르며, 마찬가지로 이러한 공속에 함께 속함으로써 '사유' 역시 그것의 고유함을 획득한다. 이러한 방식의 기술에서 두드러지는 것은 우선 하이데거가 확증된 구분에 입각한 명칭들로부터가 아니라, 존재와 시간이 그 안에서 공속하고 존재와 사유가 그 안에서 공속하는 그런 '동일한 것'으로부터, 그것도 그 동일한 것의 역동으로부터 사유하고 있다는 사실이다.

그렇게 있는 것이 아니기 때문에 우리는 비인칭 주어를 사용하여 존재와 시간의 있음을 표현한다. 이때 우리는 '그것이 존재를 준다'(Es gibt Sein)고, 또 '그것이 시간을 준다'(Es gibt Zeit)고 말하게 되는데, 이러한 표현에서 사유된 주는 그것(Es)이 다름 아닌 고유화이다.

하이데거의 관심은 저 고유화를 숙고함으로써 '존재에서는 어떤 방식으로 시간과 같은 것이 말하고 있다는 것인지'(ZS 2)를 밝히는 것이었다. '시간'의 본질이, 달리 말해 '시간'에서 발견되는 고유화의 방식이 곧 '존재'의 본질 역시 결정한다. 앞서 말하면, 시간의 본질을 숙고함으로써 하이데거는 시간에는 무성이 속함을 드러낸다. 그리하여 존재의 본질 역시 무와의 공속으로부터 해명되어 유한한 것으로 드러난다.

> 고유화하기(Eignen)는 결코 다른 것으로부터의 성과(결과)가 아니다. 고유화하기는 줌을-일으킴(Er-gebnis)이어서, 그 다다르는 줌이 비로소 "그것이 준다"(Es gibt)와 같은 것을 허락하고, 이것으로 인해 비로소 '존재' 역시 현존으로서 그것의 고유함속으로 도달한다(WS 247).

본격적인 논의를 시작해보자. 고유화에 있어 사유된 '시간'은 어떻게 있는가? 현존성, 현존자를 '현존하게 함'(Anwesen-lassen, ZS 5)인 존재에서는 언제나 '현재'가 함께 말해지고 있음이 명백하다. 여기서는 현존성으로서의 존재가 시간에 의해 규정되고 있다. 그런데, 고유화로 일어나는 '시간'은 단순한 현재로만 이루어지지 않고, '네 차원'으로

이루어진다. 현존성은 언제나 인간에게 당도하면서 체류하고 있지만, 이와 같은 다다르는 당도함(der reichende Erreichen)에서는 현재 속에서 우리에게 현존하지 않는 것의 '탈현성'(Abwesen) 역시 함께 다가온다.

먼저 우리는 '더 이상 현재 마주하고 있지 않은 것'이 자신의 탈현성 속에서, '기재'(Gewesen)의 방식으로 직접적으로 현존하는 것을 본다. 마찬가지로 '아직은 현재 마주하고 있지 않은 것' 역시 탈현성하면서, '도래'(Zukunft)의 방식으로 우리에게 현존한다(ZS 13). 기재와 현재, 그리고 도래의 세 가지 차원은 하나의 통일성을 이루면서 우리에게 다다르는데, 이러한 통일성을 가능케 하는 것은 본래적 시간의 네 번째 차원이자 가장 근원적인 차원을 하이데거는 '가까이 오는 가까움'(die nähernde Nähe, ZS 16)이라 부른다.

그런데 이처럼 '그것이 시간을 준다'(Es gibt Zeit)에서의 줌이 4차원적인 영역을 열 때, '가까움'은 이미 '거부와 유보'로서 '멂'이기도 하다. 가까움에서 현재와 통일성을 이루는 기재는 현재의 거부이고 도래는 현재의 유보다. 그래서 줌에서 시간이 다다름에는 현재와 함께 현재의 거부와 유보가 속해 있다. 이 거부와 유보에서 우리는 가까이 오는 가까움에 속하는 '스스로 물러남'(Sichentziehen)을, '물러남'(Entzug)을 발견한다. 시간의 고유화에서 확인할 수 있듯, 보내줌으로서의 줌 속에는 스스로를 드러내기를 삼감(Ansichhalten)이 속한다. 이런 식으로 볼 때 시간을 주는 '그것'(Es)은 '탈현성의 현존'(ein Anwesen von Abwesen)을 명명한다(ZS 19).[120] 이처럼

[120] 우리는 초기의 하이데거가 시간성을 논의하는 부분에서도 이미 시간성은 탈자적인

고유화에는 현존뿐 아니라 탈현성이, 가까움뿐 아니라 멂이 속한다.

결국 고유화에는 현존으로서의 '존재'가 속할 뿐 아니라, 고유화하는 시간에 멂이 속한다는 사실이 말해주듯 탈현성으로서의 '무'가 속하며 이들은 공속한다. 시간에서 확인되는 고유화를 고찰함으로써 우리는, '존재'가[121] '탈현성의 현존'으로서 현존한다는 사실, 즉 철저히 유한한 것이라는 사실을 결정적으로 사유하게 된다.

(2) 유한성과 길

고유화는 그 안에 탈현성으로서의 무를 포함하므로, 그 자체 '탈고유화'(Enteignis, ZS 23)이다.[122] 고유화를 이와 같이 규정하고 이로부터 비로소 존재를 유한한 것으로 규정하며 현존하는 모든 것들의 유한함을 해명할 때, 우리는 고유화 자체에 속하는 그것의 본질을 사유하고 있을 뿐 이미 무한성과 대립되는 한갓 고착된 '한계'를

통일을 이루고 있어 현재와 기재와 도래가 서로에게 뻗쳐있음을 살펴보았다. 그러나 후기의 논구에서 시간이 현재와 기재, 도래의 세가지 차원을 갖는다고 말해질 때, 이 세가지 차원은 시간을 주는 줌이 '주는' 방식으로 언급되고 있다. 다만, '가까이 오는 가까움'이라는 네번째이자 가장 근원적인 차원에서 시간은 인간과, 즉 사유와 관계를 맺는다. 그래서 외적인 유사성에도 불구하고 후기의 시간 논구가 초기의 시간성 논구와 전적으로 일치한다고 말할 수 없다.

121 하이데거가 '존재'를 '고유화'로 사유하면서도 다른 한편으로 존재와 고유화를 구분하고 존재는 그것의 본질 유래에 있어 고유화로부터 사유되어야 한다(WS 249 각주)고 말할 때 그는 존재를 모든 형이상학적 존재 규정보다 더 풍요로운 것으로 사유하고자 했다. 그래서 고유화를 사유함으로써, 존재가 아닌 별다른 것을 사유하게 되는 것은 아니며, 다만 존재에 대한 낡은 규정에 붙잡히지 않은 채 존재를 새로이 사유할 뿐이다. 이 점과 관련해서는 「강연 「시간과 존재」에 대한 세미나 기록」46쪽을 참고하라.

122 이 강연 자체는 명시적으로 '유한성'을 강조하지는 않지만, 이 강연에서는 '유한성'이 핵심적인 사유거리임이 이 세미나에 대한 세미나 기록에서 언급되었다(PSZS 53, 58 참고). 그러나 이 세미나 기록 역시 이 강연이 어떤 방식으로 '유한성'에 대한 사유를 포함하는지를 충분히 밝히지는 않는데, 이 점을 본 논문이 해명한다고 말할 수 있겠다.

일차적으로 염두에 두고 있지 않다. 오히려 고유화에는 이미 현존의 지시뿐 아니라, 현존과 함께 형성되는 한계를 거부함(Verwehrung)이 속하고, 그래서 고유화의 본질에는 그것이 항존적인 것에로 고착화되는 일이 거부된다는 점이 속한다.

> 존재의 유한성에 관해서는 우선 칸트-책[칸트와 형이상학의 문제]에서 말해졌다. 세미나 동안에 암시된 고유화의 유한성, 존재의 유한성, 사방의 유한성은, 그러나 이 유한성이 더 이상 무한성과의 연관으로부터가 아니라 오히려 유한성 그 자체로—즉 유한성, 종말, 한계, 고유함(Eigene)으로, 그리고 고유함 속으로 데려와 간직되어 있음으로— 사유되는 한에서, 칸트-책에서 말해진 존재의 유한성과는 구별된다. 이러한 방향에서—다시 말해 고유화 자체로부터, 즉 고유한 본령(Eigentum)의 개념으로부터— 유한성의 새로운 개념이 사유되고 있다.(PSZS 58)

물론 이미 초기부터 하이데거는 '존재 유한성'을 숙고하고 있고, 이때 유한성은 이미 무한성에 '대립되어' 이해되지 않고 전통적인 유한성-무한성의 이분법을 벗어난 개념이다. 그럼에도 불구하고 하이데거는 「시간과 존재」 세미나에서의 유한성의 논의가 초기 저작인 「칸트와 형이상학의 문제」에서와는 달리 무한성과의 연관에서 다루어지지 않았다는 사실을 거듭 강조한다. 이와 같은 언급은, 이전의 하이데거가 고유화 안에서 일어나고 있는 모든 관계들을 하나로 묶는 그 동성(動性)을 그 자체로 충분히 사유하지는 못했다는 의미로 읽혀야

한다.

흔히 초기의 '현존재'는 한갖 인간적인 사유로 오해되고, 중기의 '존재 자체'는 인간 사유를 벗어나 있어 사유 불가능하다고 오해된다. 초기의 존재와 사유의 공속의 방식인 '초월'은 단순히 인간의 행위인 것으로 오해되고, 중기의 방식인 '진리'는 인간을 넘어선 신비한 힘의 발현인 것으로 오해된다. 이러한 오해가 가능한 것은, 이전의 하이데거가 존재자와 존재를, 그리고 존재와 사유를 먼저 맞서 세운 후에 이들의 공속을 해명하려는 시도를 충분히 배제하지 못했던 것처럼 보이기 때문이다. 앞선 시기에는 '고유화가 고유화하며 일어난다'는 사실이, 즉 스스로를 주는 동일한 것 안에서야 존재와 사유가 비로소 고유화하며 일어나고 이로써 사물이 고유한 그것으로 머무는 일이 일어난다는 것이 후기에서만큼 부인할 수 없을 만큼 분명히 강조되지는 못했다.

그러나 고유화의 유한성이 숙고되는 곳에서 우리가 주목하는 것은 이제 더 이상은 일차적으로 '존재'가 '사유'와 공속하면서 사유에 '대해' 어느 정도의 '한계'를 형성하며, 동시에 이것의 넘어섬인지의 여부가 아니다. 오히려 '고유화'가 그때마다 그 자체 존재와 사유의 동적 관계로서 일어난다는 사실 자체가 중요하다.

사유는 언제나 현존을 마주하면서 놓이기에, 현존자의 현존의 이중성 자체와는 다르게 있다. 그래서 사유는 어떤 관점에서는 이중성 '밖에' 있다. 그러나 사유는 또한 존재와 존재자의 이중성에 응답하면서 이 이중성에 의해 요구되면서, 이 이중성에 이르는 '도중에' 머물러 있다(PF 242). 그래서 도중에 있는 사유는 결코 두개의 눈앞의 존재자가

마주하듯이 이 이중성에 마주서지는 않으며, 오히려 이 이중성에 이르는 도중에서 이중성 '안에' 머물러 있다.

존재와 존재자의 이중성이 사유와의 공속에서 이루는 이처럼 고유한 관계에 의해, 언어로서 말하고 있는 그것의 본질은 '진동한다'(schwingen, SI 28). 사이-나눔은 오로지 '진동'의 영역(Schwingungsbereich) 안에 머무르고, 그렇기 때문에 낱말은 눈짓(Winke)이지 한갓 기호가 아니게 된다(GS 112-3). 언어는 '이리로와 저리로'(her und hin) 사이에서 부단히 흔들리면서 움직이고 있다.[123]

그래서 탈고유화하는 고유화는 스스로 항상 '길'을 형성한다. 동일한 것을 가리키는 다른 이름인 '정신'과 관련해 하이데거는, 마치 타오르는 불길과 같이 정신은 모든 것을 밝히면서 태워 없애며, 오로지 그런 방식으로만 있음으로써 이미 '자기 자신 바깥에' 있다고 말한다. 정신은 사유를 하나의 '길'로 열고 항상 '도중'에 있도록 하며, 이로써 스스로 길을 떠난다. 고유화로부터 논구되는 한, 그 안에서 존재와 공속하는 사유는 그 자체, 길을 여는 방식으로만(Be-wëgen, WS 186, 202) 있는 동일한 것의 그때마다의 길이며 이 길을 감이다.

---

[123] 중기의 하이데거는 사유는 '존재'를 말하고 시작은 '성스러움'을 명명한다(NWM 312)고 했다. 그러나 중기의 하이데거는 시작을 존재의 건립(Stiftung)으로서, 모든 사물들의 존재와 본질을 명명함으로 규정했었고(HWD 157) 나아가 사유가 '근원적 시작'(Urdichtung)이고 '모든 시작이 그 근본에서 하나의 사유'라고 말했다(SA 328-29). 왜냐하면 중기의 하이데거는 아직 존재를 은폐로부터 떼어내어 건립할 수 있기를 바랐기 때문이다. 그러나 후기에 들어서면 현존성으로서의 존재에 앞서는 밝힘 혹은 성스러움이 더 깊이 사유되어, 애매한 형태로 표현되었던 시작에 대한 사유의 근원적 성격은 더 이상 주장되지 않는다. 오히려 후기 하이데거에서 언어가 사유되는 곳에서 가까움과 함께 멂을 보존함으로서의 시작이 빈번히 언급된다.

정신은 타오르는 불길이며 비로소 이것으로서 나부끼는 것이다. [⋯] 타오르는 불길은 자기-바깥의 것으로서, 밝히면서 빛나게 하고, 그러면서도 모든 것을 삼켜버려 재로 태워버릴 수 있다. [⋯] 정신의 본질이 이러한 타오르는 불길에 있는 한에서, 그것은 길을 열고, 이 길을 밝혀 도중이게 한다. [⋯] 정신은 영혼을 도중으로 내몰고 낯선 곳으로 들어서게 만들어, 그렇게 방랑의 길을 나아간다.(SG 56)

(3) 이유없는 일어남

고유화가 이처럼 스스로 길을 여는 탈-고유화인 한, 고유화에는 어떠한 최종적인 목적도 있을 수가 없다. 탈고유화인 고유화는 모든 사유에게 다만 '넘어감'(Übergang, WD 21)이기를 요구하며, 이로써 사유가 맞서 세워 대상화할 위험에서 존재를 보호한다.

물론 인간의 사유는 존재와의 대화 속에서 부단히 스스로를 넘어서면서 고유화가 생동적으로 일어나게 하는 스스로의 일을 저버리고 대화에서 벗어날 수 있는 위험을 갖는다. 그래서 인간적 거주함의 근본능력인 시작(詩作, Dichtung)은, 한편으로 인간을 좋아하여 인간의 본질을 필요로 하는 존재에게 인간의 본질이 고유하게 순응되는 정도에 따라, 본래적으로 존재하기도 비본래적으로 존재하기도 한다(dwM 197). 사유는 본래적 들음이자 응답함으로서 있지만, 본래적인 들음에는 이미 인간이 본질적인 것을 흘려들음(überhören)으로써 잘못 들을(verhören) 수도 있다는 점이 속해 있다(HF 207). 그리고 실제로도 사유하는 인간은 역운적으로 비본래적으로 존재해왔다. 사유하는 자들은

‘숙고하기’(besinnen)보다는 표상하여 총계화하는 ‘계산하기’(rechnen)에 익숙하다. 사유는 자기 자신뿐만 아니라 존재하고 있는 모든 것 전체를 특수한 표상방식을 통해서 고정시켜 버리는(WD 28) 사유로서 있다. 즉 모든 것의 대상적으로 고정된 표면과 전면을 타당하고 가치 있는 유일한 것으로서 결정하고 더 이상 타협이 필요치 않도록 스스로에게 내세우며, 모든 것을 경영하고 평가하는(betreiben und abschätzen, WD 30) 표상하는 사유로서 있다.

그러나 이와 같은 일 역시, 미리부터 ‘결정되어’ 있었던 일은 아니다. 현존재가 반드시 본래적으로 존재해야만 하는(muß) 것은 아니다(WD 97). 전통 형이상학은 유한한 존재를 사유하기를 망각해왔다 하더라도, 우리의 역사가 이런 식으로 쓰여야 할 어떠한 ‘이유나 근거’(Warum)도 없기 때문이다.[124] ‘역사적 운명’(Schicksal)이란, 통상적으로 오해되는 바와는 달리 불가피한 ‘숙명’과 같은 것이 아니다(SvG 158). 하이데거는 오늘날의 세계를 지배하는 기술 공학의 본질을 밝히는 곳에서, 우리를 넘어서며 우리에 의해 지배되지 않는 힘을 사유하면서 기술공학이 단순한 우연이 아니라 역운이라고 한다. 역운으로서의 기술공학은 개별적인 인간들이 장악할 수 있는 그런 선택의 대상이 아니다. 그러나 여전히[125] 기술공학이 우리에게 결정론적인 의미에서 불가피한 숙명은

---

[124] ‘근거율’을 내세웠던 형이상학은 사유하지 못한 ‘근거’로서의 존재를 사유하고자 한 하이데거의 노력을 다룬 글로 배상식, 「하이데거의 ‘根源’ 개념에 대한 고찰」(『대동철학회지 제 23 집』, 2003, 197-223 쪽)의 4 절 ‘근거로서의 존재’를 참고하라. 이 논문은 ‘weil’을 ‘까닭’으로 ‘warum’을 ‘이유 혹은 (전통 형이상학적인 의미에서의) 근거’로 번역한다.

[125] 1966년에 행해지고 1976년에 발표된 슈피겔(Spiegel)지와의 인터뷰에서 “전지구적 기술공학과 고향의 결합이 어떻게 가능하냐”는 질문에 대해 하이데거는 말한다. 기술공학과 고향의 내용을 확증하고 이 둘을 가른 뒤 다시금 재결합하려는 시도에 “저는 동의

아니라고(SpI 61) 하이데거는 말한다.

'숙명'이란 어떠어떠한 결과가 일어날 것이 이미 예정되어 있었고 이미 결정된 것은 결코 바뀔 수 없다는 인식을 포함하는 개념이다. 그러나 하이데거에서는 역사 전개의 방향과 목적과 관련해 이미 결정을 내려두고 결코 변하지 않는 그 결정을 견지할 수 있도록 역사적 흐름의 바깥에 서 있는 절대자는 상정될 수가 없다. 고유화는 스스로 길을 형성하는 길을 떠남일 뿐이다. 그래서 하이데거는 비록 존재의 규정이 시대에 따라 변화하는 와중에도 이 변화를 관통해 지배하는 통상적 의미에서의 '이유'(Warum)를 발견할 수 없다는 점을 분명히 지적한다.

> 어떻게? 언제? 어디에?—신들은 침묵하고 있다!
>
> 그대는 때문에(Weil)에 의지하되, 왜(Warum) 그런지 묻지 마라.(SvG 206)

이처럼 고유화가 탈-고유화로서 일어나는 한, 그것에는 모든 '이유'를 거부함이 속한다. 그래서 고유화 혹은 언어의 말함은 하나의 길로서 어떤 최종적인 목적지도 갖지 않는다. 사유는 오로지 존재에 철저히 내맡겨져 귀속하는 방식으로만 사유이지만, 이 존재는 오로지 무와 공속하는 방식으로 본질상 유한하게 일어나기에, 사유에다 일각에 모든 '깨달음'을 부여하기를 거부하며, 형이상학적 표상을 세움으로써

하지 않습니다. 저에게는 당신이 기술 공학을 지나치게 절대적인 의미로 받아들이고 있는 것처럼 보입니다. 저는 인간이 전지구적 기술공학의 세계 속에 속해 있는 상황이 면할 수 없고 피할 수 없는 숙명이라고는 생각지 않습니다. 그러나 저는 사유의 과제는 다름 아니라, 그것 자신의 고유한 한계들 내에서, 인간으로 하여금 기술공학의 본질과 만족스러운 관계를 획득하도록 돕는 그런 일에 있다고 생각합니다"(SpI 61).

모든 조급함을 뛰어넘어 일시에 모든 것을 획득하여 정지에 이르고자 하는 모든 욕구를 무력화한다. 이 '길'은 무한성 아래 길을 '과정' 혹은 '방법'으로 포섭해 낸(WS 187) 사유에서 목적에 이르기 위해 요구되는 방법과는 다시 한 번 철저히 구분된다.

(4) 도중에서의 기다림

존재는 무와 공속하여 유한하며, 그래서 사유와 공속하면서 스스로 이유도 목적도 없는 길을 연다. 이와 같은 존재의 본질-현성에 대한 긴 숙고는, 우리들 자신에게는 존재와 공속하는 우리 자신의 사유의 본질-현성이 무엇인가에 대한 숙고와 다르지 않다. 고유화가 탈-고유화로서 이유 없이 일어난다고 할 때, 이제 그 안에서 고유화되는 그때마다의 사유가 고유화 속에서 취해야 할 태도 역시 고유화에 속하는 무의 성격에 따라, '견뎌냄', '내맡김' 그리고 '기다림'이 된다.

전통 형이상학이 유한성의 망각일 수 있었던 것, 그리하여 존재가 아니라 존재자에 주목함일 수 있었던 것 역시, 실은 형이상학이 존재와 사유의 공속의 한 길이었기 때문이다. 사유는 그것이 가장 극단적인 존재 망각일 때조차 나름의 방식으로는 이미 존재와의 공속이다. 우리의 역사를 관통하는 결정은 존재와 사유의 관계의 시원(Anfang)과 함께 비로소 발생해 구체적인 역사적 사유안에서 보존되어 왔다.

그래서 중기의 하이데거는, 존재와 공속하는 사유가 존재를 탈은폐하는 방식에 따라, 운명인 우리의 역사가 '달리' 짜일 수도 있다고 말했었다. 어떤 의미에서 후기 하이데거에서도 이러한 믿음은 견지된다. 다만, 사유와 존재의 공속을 통해 새로운 길을 열 수 있다는 이러한

믿음은, 그 표현에서 한층 더 조심스럽고 축소된다. 인간의 새로이 사유하고자 하는 의지조차, 인간쪽에서 일방적으로 결단할 수 있는 것이 아니기 때문이다. 사유는 오로지 존재와 공속하는 방식으로만 그때마다 고유화하기에 우리의 사유의 변화는 고유화 자체의 변화와 함께 하고 이 변화는 어느 순간 급격히 진행될 수 있는 것이 아니다.

대지에 뿌려진 씨앗은 우리의 온갖 조급함에도 아랑곳하지 않고, 오로지 때가 되어야 자라난다. 물론 이것의 자라남을 위해서는 우리 자신이 해야 할 일이 있고 또 이런 일 없이는 이것이 자라나지 않는다. 그러나 씨앗은 우리의 일만으로는 자라날 수 없다. 그것은 품어주는 '대지' 안에서 열매를 맺기까지 필요한 그것의 겨를을 살아야만 한다. 우리에게 또다른 시원이 열리고 고유화가 지금과는 다른 방식으로 일어날 수 있다면, 이러한 일은 오로지 존재와 사유의 공속의 일어남에서 때가 무르익어야만 비로소 가능하다. 하이데거가 표상하고 계산하는 사유의 극단화이자 우리에게는 오늘날의 역운인 현대 기술 공학의 본질로서의 '몰아세움'(Gestell)이[126] 자연으로 하여금 에너지를 산출하도록 요구함으로써(TK 14) 우리를 '대지'로부터 뿌리뽑는다고 말할 때, 그가 염두에 두었던 사유의 본질은 존재에의 더 깊은 귀속 혹은 공속이다.[127]

---

[126] 현대기술공학의 본질은 곧 절대적인 근거를 상정하고 무한성의 이념 아래 존재자들을 사유하는 '형이상학'의 본질, 즉 탈고유화하며 고유화의 오늘날의 개시의 방식을 의미한다. 현대기술공학의 본질은 무제한적인 타당성을 갖는 이성의 원리에 따라 모든 존재자들을 계산가능하고 사용가능한 것으로서 틀지어 넣는 개시의 방식인 '몰아세움'(Gestell)이다(TK 14 이하).

[127] 후기의 하이데거는 유럽의 '전통'을 형성한 그리스의 사유를 중시하였고 언어와의 근친성을 통해 그리스적 근원에 가장 가까운 독일 민족의 역할을 중시하였다. 이는 단순히 하이데거가 특정한 지역과 민족의 어떤 '우위'를 내세웠다는 의미라기보다는,

결국 하이데거는 니힐리즘으로서의 형이상학의 유래인 존재 망각이 존재 자체의 본질-현성에 의한 것임을 중기보다 한층 더 깊이 받아들이고, 그러한 존재 자체의 본질-현성의 자리에 고요하게 머무르고자 한다(ZSF 423). 이러한 자리에 머무르는 한, '극복의 의지'는 덧없는 것이다. 하이데거는 이와 관련해 오히려 형이상학을 넘어서고자 하는 의지조차 "의욕하지 않기"(das Nicht-Wollen)[128]를 말한다. 이제 하이데거는 형이상학을 정초하기를 원했던 입장으로부터, 극복하고자 하는 입장을 거쳐, 마침내 형이상학을 '겪어내는'(Verwindung, ZSF 414) 태도를 취하게 되었다. 그러나 이러한 변화는 단순한 '좌절'이라기보다는 존재와 한층 더 깊이 공속하는 사유를 향한 필연적인 걸음이다.

우리에게 요구되는 것은 우리의 조급한 요구를 내세우는 것이 아니라 오히려 우리에게 먼 가까움의 다가옴에 귀속하여, 한편으로 기술적 대상들이 우리의 일상적 세계 속으로 들어와 머무는 일을 허락하는 방식으로 그것들을 긍정하는 일이다. 그러나 동시에 그것들을 절대적으로 존재하는 사물들로서가 아니라, 존재의 열린 장과 관계하는

사유가 그 사유의 뿌리이거나 그것을 뿌리뽑는 '장소'의 한계 안에 거주한다는 것을 인정했다는 의미다. 하이데거는 모든 근원적이고 위대한 것들은 인간이 고향을 갖고 '전통'에 뿌리를 내리고 있다는 사실로부터만 일어난다고 보았다(SpI 57).

[128] 『들길-대화』는 중기와 후기의 과도기의 작품으로 간주될 수 있다. 여기서 '의욕하지 않기'는 이중적인 의미를 갖고, 이것을 하이데거 자신이 분명히 적시하고 있다. 우선 그것은 형이상학적인 의욕을 벗어나고자 한다는 점에서 여전히 '자의적으로 의욕을 거절함'(willentlich dem Wollen absagen)을 의미하며, 이런 식으로 이해할 때 '의욕하지 않기'는 여전히 중기적 의미를 갖는다. 그러나 하이데거는 '의욕하지 않기'는 온갖 종류의 의지(Willen)에서 완전히 벗어난 채 그대로 머물러 있는 상태로서도 이해한다. 여기서는 우리 자신의 어떤 행위(Tun)라고 일컬어질 수 있는 것 자체를 행하지 않는다. 그리고 후자의 '의욕하지 않기'가 전자의 '의욕하지 않기'를 선행 과정으로서 필요로 한다거나 후자가 전자를 보증하는 것은 전혀 아니며, 이 두 가지의 의욕하지 않기는 어떤 면에서는 전혀 다른 것이다.

사물들로서 머무르게 하는 방식으로 부정하는 일이 필요하다. 즉 긍정하고 부정하는 이중적 태도를 취하는, 사물들에 대한 '내맡김'(Gelassenheit)이 필요하다. 이처럼 긍정과 부정 '사이에' 머무르며 체류함은 곧 '기다림'이다. 사유하는 우리는 사유되어야 할 것에로 가는 '도중에서' 사유되어야 할 것을 아직 '기다리고' 있다(WD1 133).

> 우리는 식물이라네—우리가 기꺼이 인정하고 싶든 아니든 간에, 우리는 지상에 꽃을 피우고 결실을 맺기 위해 흙에 뿌리를 내려 그 흙에서 자라나야 하는 식물이라네.[129]

이처럼 하이데거는 우리의 다른 시원의 가능성을 사유함에 있어, '존재'와 사유의 참된 공속이, 즉 본질적인 유한함 속에서 일어나는 공속이 결정적이라고 보았다. 그래서 하이데거는 인간의 행위가 아니라 "오로지 신만이 우리를 구원할 수 있다"(SpI 57)[130]고 말하기까지 한다. 정확히는 신의 부재를 부재로서 철저히 경험하는 것, 그래서 부재를 부재로서 드러내고, 스스로를 내보이면서도 동시에 스스로 물러서는(sich entziehen) 그 하나의 비밀(Geheimnis)을 비밀로서 지켜내는 일만이 우리의 일이다. 유한한 일어남 속에서만 사유와 공속하는 존재가 그 유한성 때문에 오히려 무한성으로 상정된다는 것을

---

[129] M. Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, Tübingen, 1959, S. 28.

[130] 여기서 '신'이 무엇을 의미하는가는 결코 오해되어서는 안 된다. 하이데거에서 '신성'은 전통적인 존재 규정에 침해되지 않은 존재의 역동을 가리키는 말이다. 오로지 사유의 경이와 삼감 속에서 유일한 비밀로서 간직되는 존재에서만 신은 성스러운 것으로서 드러난다.

기억하는 일만이 우리에게 허락된 유일한 과제다.

즉 참으로 사유하는 자는 신의 출현을 '준비할' 뿐이다. 후기의 하이데거는 우리에게 역사적 변화가 '물러남'과 관련되어 있다는 것, 즉 고유화는 탈고유화임을 경험하는 것, 이로써 존재의 자기 은폐를 은폐로서 드러냄으로써 새로운 시원을 '준비하는' 것만이 사유에게 허락된 가능성이라고 보았다(PSZS 56 이하). 아직 도래하지 않은 새로운 시대를 위해, 곤궁한 이 시대의 사유가와 예술가는[131] 이 곤궁을 견뎌내면서 곤궁으로 경험하고, 심연의 깊은 곳까지 이르러 심연을 견뎌내어야 한다. 그로써 비로소 '새로운 역사'에로 들어설 수 있도록 또다른 시원의 도래를 '예비하는' 일을 맡는다.

이처럼 기다림과 준비만이 우리의 일이라면, 우리의 몫은 한층 깊지만 그래서 너무 더디고 너무 작다. 그러나 실은 오로지 계산하는 사유만이 실용성을 내세워 구체적 성과를 따질 수 있고 성취할 수 있다. 숙고는 우리에게 가장 가까운 것인, 다가오는 존재에 열린 채 머무를 뿐이다. 그래서 사유하는 자는, 존재와 공속하여 사유하는 한, 우리가 폭력과 선동이 추구하는 것처럼 폭풍처럼 거대한 힘으로 변화를 몰고 올 수는 없다는 것을 체념 속에서 인정하지 않을 수 없다. 사유하는 인간은 오로지 스스로 하나의 길을 열고 한걸음 한걸음 더디게 그 길을 걷는 방식으로만 그의 길을 갈 수 있다.

오늘날의 우리에게 사유되어야 할 것은 모두 지나치게 거대하다.

---

131 예술과 사유의 실질적인 차이는 전제될 뿐 해명되지는 않는 듯 보인다. 그러나 간략히 언급하면 사유에 비해 예술은 '작품'에로 존재의 현상함(Erscheinen)을, 즉 빛남(Schein)과 아름다움(Schönheit)을 드러내는 행위로 규정될 수 있다.

아마도 우리에게 가능한 최선은 그렇게 멀리까지는 뻗쳐있지 않은 좁은 통로를 따라서 하나의 작은 길을 열어 그것을 통하고자 하는 것뿐이다.[132]

그래서 이제 유한성을 깊이 사유하고, 존재와 유한한 방식으로 공속하는 것만이 사유의 본질임을 숙고한 우리에게 요구되는 것은, 이 '도중'에 머무르는 바로 그 유일한 운명을 견디며 겪어내는 것이다. 우리는 다만, 삼가고 자제하며(Verhaltenheit) 진동 안에서 고요히 머물러야 한다.

5. '동일성의 철학'의 혐의에 대한 대답

(1) 존재 물음과 동일성의 철학

후기 하이데거에서 존재자의 현존, 존재와 사유의 공속, 그리고 존재와 무의 공속은 '동일한 것' 안에서 해명된다. 하이데거의 후기 사유에서 '동일한 것'이 주된 물음거리로 다루어진다는 사실은, 그 표면적인 표현에만 주목할 때에는 하이데거의 사유를 '동일성의 사유'로 비판하는 일을 가능케 하는 듯 보인다.

구쪼니(G. Guzzoni)는[133] 전통 형이상학을 '동일성의 철학'으로 특징짓고 이를 넘어서는 비-동일성(Nicht-Identität)의 철학을 추구한다. 이때 '동일성의 철학'이란 '하나의 동일한 것'(der Eine und immer Selbe)을 상정한 다음 생멸하는 모든 것들을 관통하여 하나로

---

[132] 이것은 슈피겔지 인터뷰의 마지막 구절이다.

[133] Ute Guzzoni, *Identität oder nicht-Zur Kritischen Theorie der Ontologie*, Verlag Karl Alber, 1981를 참고하라.

통일하고자 하는 철학을 의미한다. 동일성의 철학은 결국 세계를 하나의 동일성 안으로 가지고 오고자 하는, 그래서 자신의 세계의 주인이 되고자 하는 욕구와 관련된다. 반면 '비-동일성의 사유'란, 동일성의 사유와 같이 이미 결정되어 고정되어 있는 무엇의 사유일 수 없고 오로지 동일성에로 환원되지 않는 '타자의 타자성'과 대화일 수밖에 없어서, 역사적으로 형성되어 온 동일성의 사유에 대한 비판적 철학이어야만 한다.

구쪼니는 이제껏 형이상학에서 동일성은 '존재'라는 이름 아래 사유되어 왔다고 밝힌 뒤, 존재자가 존재한다는 경이로운 사실을 자명한 사실로 만드는 전통적 사유를 넘어서 존재를 새로이 사유하기를 촉구한다. 이 과정에서 그는 하이데거를 다루며, 하이데거의 사유는 특히 소위 '포스트모더니즘' 사상가들이 지적하는 것과는 달리, 동일성의 철학일 수가 없다는 사실을 잘 지적해내고 있다. 하이데거가 동일성의 철학자일 수가 없는 이유는, 초기와 후기에서 서로 다른 방식으로이기는 하나, '세계'와 '사물'이 '그때마다' 고유화하여 만물의 총합으로서의 세계를 동일성으로 통일하고자 하는 주관의 폭력을 그때마다 이미 넘어서는 성격을 갖기 때문이다.

그런데 구쪼니는 하이데거에게서 사유하는 자와 '타자'의 관계의 문제는 충분히 다루어지지 않았다고 평가한다. 그러나 하이데거의 후기 사유에서 '타자'의 사유는 일반적으로 밝혀진 것보다 훨씬 더 많이 진전되었다. 하이데거가 '타자성'을 충분히 사유하지 않는다는 비판은 특히 아도르노(Theodor Adorno)[134]와 레비나스(Emanuel Levinas)[135]

---

[134] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (*Gesammelte Schriften Bd 6),* Frankfurt a.M.

등에서 발견된다. 아도르노는 하이데거처럼 전통 형이상학에 대해 비판적인 태도를 취한다. 그리고 근대의 사유가 주관과 객관을 구분하면서 동시에 이들 사이의 차이를 사실상 주관으로부터 정립된 '동일성의 원리'에 의해 메우고자 한다는 점을 비판한다. 아도르노는 '동일성의 원리'에 의해 주관과 객관 사이의 차이성을 제거하고자 하는 것을 올바르지 않다고 보고, 개별적이고 비동일적인 것을 보편적인 것, 동일한 것 아래로 포섭하려는 노력은 중지돼야 한다고 주장한다.

이런 아도르노의 입장에서, 존재의 '보편성' 아래 모든 개별적인 존재자들을 해명하고자 했던 하이데거의 시도는 주관주의를 전도하기는 하지만, 역으로 객관을 우상화하는 방식으로 취한다는 점에서 문제적이다. 하이데거의 시도는 주관주의 전통에 맞서되, 동일성의 원리를 주관 '외부로부터' 제시하고자 했던 더 낡은 전통으로 되돌아가는 일에 지나지 않는다. 하이데거의 존재철학은 존재숭배(Seinskult)로서 추상적인 '존재' 개념하에 모든 생생하고 구체적인 존재자들을 사장시키고 있을 뿐이다.[136] 하이데거가 사용하고 있는 '존재론적 차이'니 '본래성'이니 하는 개념이 그의 사유가 얼마나 존재의 우위 아래 구체적인 존재자를 희생시키고 있는지를 잘 보여준다.[137]

또한 레비나스에서 하이데거의 '존재'는 나치즘을 비롯한

1977.

[135] Emmanuel Lévinas, Totality and Infinity, Springer, 1979.

[136] Th. W. Adorno, 위의 책, p. 105.

[137] 아도르노의 하이데거 비판과 이에 대한 재비판으로는, 이서규, 「아도르노의 하이데거 비판에 대한 고찰」, 『하이데거 연구 제15집』, 2007, 777-804쪽이 간략하고도 핵심적인 요약을 제공한다.

전체주의적 폭력을 배태한 개념이다. 주관은 스스로의 자율성 안에서 존재자를 객관으로 만듦으로써 존재하고 있는 타자로부터 타자성을 박탈한다. 하이데거의 '존재'란 이런 방식으로 고안된 것으로서 주관적 사유의 산물에 지나지 않는다. 그런데 하이데거는 '존재'가 주관적 산물의 주관성을 가진다는 사실을 은폐하고, 오히려 그것을 객관화한다. 이러한 지적을 통해 레비나스는 하이데거의 사유를 '절대적 객관주의'라고 부르고 이를 주관주의와 동질적인 것으로 파악한다. 레비나스의 관점에서 볼 때, 나치즘과 관련된 하이데거의 행적이 하이데거의 사유가 가진 '전체주의적' 성격을 방증한다. 레비나스는 존재의 '전체성'을 강조한다는 점에서 하이데거의 사유가 '전체주의적'이라고 평가한다.[138]

우리는 여기서 이와 같은 아도르노와 레비나스의 하이데거 비판에 대해 충분히 구체적으로 상술하고 반박할 수는 없다. 간략하게 말하자면, 이들은 전통적인 '무한자'로서의 존재 개념 자체를 문제삼이지는 못했다는 점에서 한계를 갖는다. 그들은 하이데거의 '존재'를 여전히 무한자로 표상하고 이러한 존재 이해에 입각해 존재에 주목하는 사유의 한계를 비판하고 있을 뿐이다. 하이데거는 명백히 사유뿐 아니라 사유에로 밀려드는 존재를 숙고하며, 이 존재를 포함하는 '동일한 것'으로부터 이들의 공속을 숙고하기는 한다. 그러나 이 동일한 것은

---

[138] 하이데거에 대한 레비나스의 좀 더 구체적인 비판과 재비판과 관련해서는, 윤병렬, 「레비나스의 하이데거 윤리학 비판과 하이데거의 존재 사유에 드러난 윤리학」, 『철학과 현상학 연구 제 22 집』, 2004, 55-82 쪽을 참고하라. 그리고 Bouckaert, L., "Ontology and Ethics: Reflections on Levinas' Critique of Heidegger," in *International Philosophical Quarterly*, vol. 10 (3), pp. 402-419, 1970 에서도 레비나스의 하이데거의 비판이 가지는 문제점이 고찰된다.

오로지 고유화로서 일어나고, 이것은 다시금 탈고유화이어서 결코 무한자와 같지 않다. 여기서 '존재'는 유한자인 존재자에 대비되는 지속적 현존성으로 사유되지 않고, 또한 전통적인 의미에서의 '근거'와 '원리'가 아니다. 그래서 존재의 '전체성', '동일한 것'의 '전체성' 역시 이미 전통적인 의미에서의 전체성과는 전혀 다르다.

그러나 '무한자'로서의 '존재' 개념 자체를 포기하고 존재의 본질-현성이 유한성임을 숙고하지 않는 한, 무한성에 맞서 구체적인 유한자들을 복권하고자 하는 시도는 언제나 불충분한 것으로 남는다. 전통적인 '무한'과 '유한'의 이분법을 벗어나지 못하는 한, 유한자가 갖는 권리는 언제나 반쪽짜리다. 우리에게는 무한의 개념 자체를 해체하여, 전통적 의미에서의 '유한자'가 폄하되는 일을 원천적으로 봉쇄하는 일이 필요하다.

동일한 것은 오로지 그때마다 사이-나눔으로 있으며, 오로지 함께 '속함'(zusammen*gehören*)으로서 일어나는 존재와 사유는 그때마다 사물의 사물화에서 각자로서 고유화한다. 달리 말해, 하이데거에서 존재는 모든 유한자들의 구체성을 사장시키는 '추상적인' 개념이 아니라, 오히려 사유와 함께 그때마다 역동적으로 '속하여' 존재자를 현존케 하는 운동에서 고유화할 뿐이다. 존재의 본질을 이처럼 새로이 사유함으로써, 하이데거는 오히려 '동일성의 사유'에 맞서 존재자를 존재자로서 자유롭게 해방한다. 그래서 하이데거의 존재 사유는 절대적인 무한자가 아니라 사유와의 공속 안에 있는 유한한 존재이며, 그래서 근원적으로 사유와의 동일성 속으로 해소되지 않고 남는 '타자'의 숙고이다.

(2) 존재 물음과 윤리학의 부재

우리는 하이데거를 '동일성의 철학'이라고 비판하는 입장이, 무한자를 가리키는 전통적인 '존재' 개념에 붙잡혀 하이데거의 존재 사유가 철저히 존재 유한성의 사유임을 간과하고 있음을 살펴보았다. 그러나 '동일성의 철학'과 관련된 비판에는 형이상학적이기보다는 '윤리적'인 동기가 중요하므로, 하이데거에는 타자, 특히 타인과의 관계를 고려하는 윤리학이 부재함을 지적하는 입장도 더불어 간략히 살펴보기로 하자. 분명히 하이데거는 우리가 어떻게 살아야 하는가에 대한 직접적인 지침을 제시하지 않는다. 이런 면에서 하이데거의 사유에 '윤리학'이 포함되지 않는다는 비판은 일면 타당한 것이다. 하이데거가 '본래성'을 언급하면서도 이러한 자신의 입장이 윤리적 입장이 아니라고 말하는 것은, 그가 개별적인 윤리에 앞서 인간의 '거주함'의 조건을 살피는 데 그치고 있기 때문이다. 긍정적으로 말해서 그는 모든 윤리가 가능하기 위해서는 무엇보다 먼저 인간이 도대체 어떻게 있는가에 대한 고찰이 필수적이라고 생각했고, 인간이 현실에 있어서 어떠한 자인지, 그러한 현실이 가능하려면 그 본질에 있어서 어떠한 자이어야만 하는지를 존재론적으로 고찰하는 편을 택했다. 그래서, 부정적으로 말하자면 앞서 지적했듯이, 그에게는 아직 구체적 윤리가 부재한다.

그러나 통상적인 오해와는 달리, '윤리학의 부재'는 하이데거가 타인의 타자성에 둔감했기 때문에 생긴 문제가 아니다. 초기 하이데거에서부터 이미 '타인'[139]은 현존재를 형성하는 불가결한 요소로

---

[139] François Raffoul, "Otherness and individuation in Heidegger," in *Man and World*

다루어진다. 현존재는 세계-내-존재인 만큼이나 동근원적으로 '공동존재'(Mitsein)이다. 그래서 현존재에게는 그가 세계 내에 존재하는 것이 불가피한 만큼, 다른 현존재와 함께 있다는 것도 불가피하다. 세계-내-존재와 함께 공동존재 역시 현존재의 존재구조틀에 속해 있는 것이다. 현존재는 주체로서 홀로 고립되어 있다가 비로소 타자와 관계하게 되는 것이 아니라, 실재하는 타자가 있든 없든, 처음부터 이미 타자에게 열린 자로서 있다.

> 현존재는 세계-내-존재로서 동시에 공동존재로서 있다.(PGZ 328)

왜냐하면 세계 내에서 만나지는 모든 '존재자'에서 타자가 이미 함께 만나지기 때문이다. 내가 손에 쥐고 있는 펜은 이미 그것을 만들어 낸 사람을 가리키고 있으며, 내가 메모를 적어 전해줄 사람을 함께 가리키고 있다. 그래서 세계에 다른 존재자들이 불가결한 만큼이나 타자 역시 불가결하다. 내가 아끼는 사람이 없는 세계 역시 분명히 나의

---

vol. 28, 1995, pp. 341-358을 참고하라. 이 논문은 시간성이나 유한성에 주목하지는 못했지만, 특히 초기 하이데거에서 문제가 된 것은 고립된 주관이 아니고 타인에 열린 것임을 잘 지적하고 있다. 초기 하이데거에서 존재 물음은 개별화와 밀접히 연관되어서 현존재의 근본 성격이 실존과 그때마다 나의 것(Jemeinigkeit)이라는 점이 거듭 강조된다. 그러나 나의 것임은 그것이 오로지 존재 자체와의 관계에서 결정된다는 점 때문에 더 이상 주관주의적 전통위에 서 있지 않다. 실존성은 존재의 성격이다. 존재가 그때마다 나의 것이라는 점이 의미하는 바는, 내가 '일인칭적'으로 스스로를 수행하는 방식으로 있지 않고서는 존재에 접근할 수가 없다는 것이다. 개별자가 된다는 것은 나의 '존재'가 나에게 나 자신의 것으로 주어진다는 뜻이다. 하이데거는 개별성과 동시적인 '타자'와의 관계를 염두에 두고 이렇게 말한다. "현존재의 본질은 이미 근원적인 산재(ursprüngliche Streuung)를 간직하고 있다"(MA 173).

것이지만 그 사람이 있는 세계와는 같을 수 없으며, 내가 미워하는 사람이 없는 세계 역시 그러할 것이다. 공동존재란 그 자체로 이미 세계-내-존재와 '동근원적인' 현존재의 한 존재성격이다. 현존재가 세계-내-존재로서 공동존재의 근본틀을 갖는 한에서만, 혼자 있는 일도 가능하게 된다(PGZ 331-2).

> 유아론(Solipsismus)의 근본적인 실수는 모든 '나 홀로'가 홀로 있음으로서 이미 본질적으로 서로 함께함이라는 사실을 그 홀로 자체(solus ipse)에서 진지하게 다루는 것을 잊어버린 데 있다.(EP 119)

이와 같은 진술에서 우리는 타인의 존재 양식이 세계의 존재 양식과 같은 것은 아니지만, 타인의 공동현존재(Mitdasein)와 고유한 자기가 '세계'에서 만난다(PGZ 333)는 점에 주목할 필요가 있다. 초기에서부터 하이데거에게 더 이상 단적인 현존자로 파악되지 않는 타인은 나와 함께 하나의 세계 내에 있다. 하이데거에 따르면 존재자로서의 두 인간이 서로 분리되어 나란히 있을 수 있으면서 서로를 향하는 일조차, 오로지 하나의 '세계' 내에서나(PGZ 333) 가능하다.

그러나 이러한 하이데거의 언급에 대해 우리는 '하나의 세계'가 어떻게 가능한가를 새삼 물어볼 수 있다. 그때마다 세계는 항상 '나의 것'이지만 어떤 세계가 나의 세계이면서도 동시에 타인의 세계일 수 있는 것은, 세계가 도대체 단순한 주관의 산물이 아니기 때문이다. '현존재'는 '세계'를 형성하지만 현존재는 이미 언제나 '공동존재'여서,

‘공동현존재’하는 타인이 그 세계의 형성에 이미 관여한다. 그래서 “타인은 나의 세계 내에서 나와 함께 있다”(PGZ 331)고 말할 수 있다. 나는 언제나 타인과 ‘함께’ 나의 세계 안에 있다.

이러한 언급은 후기 하이데거에게도 유효하다. 우리는 후기 하이데거에서 새로운 ‘사물’ 개념과 ‘세계’ 개념을 발견할 수 있다. 그런데 사물의 사물화에서 세계가 세계화할 때, 그 세계는 사물이 관계맺고 있는 모든 죽을 자들의 세계이다. 하이데거는 사물을 그 자신의 자립성과 자족성으로 놓아주었기 때문에, 이제 사물이 사물화하는 곳에서 거주하는 죽을 자는 결코 무차별적인 ‘누구나’도, ‘고립된’ 하나의 주관도 아니다. 오히려 새로운 의미에서의 ‘세계’에 속하는 ‘죽을 자’는, ‘나’이기도 하고 ‘타인’이기도 하다. 하이데거가 ‘민족’이라는 이름을 끌어들여 이 죽을 자들을 명명할 때, 그는 ‘하나의’ 세계를 함께 형성하는 각자의 실존들의 ‘어우러짐’을 염두에 두고 있었다고 보아야 한다.

우리는 타인의 있음을 언제나 당연시하지만, 사물 곁에 ‘함께’ 머무름의 관계에서 사유해 볼 때, 저 ‘함께’에서는 타인의 있음이 해명된다. 우리는 이미 그때마다 개별자이면서도 개별성을 넘어서 있는 ‘함께’이다. 이 ‘함께’에서는 개별성을 허락하면서도 이 개별성을 끊임없이 몰아대며 움직이는 타자의 타자성이 자기를 알려온다. 그래서 이제 ‘타인’의 물음은 한갓 눈앞의 존재자로서의 타인이 무엇이고 어떤 방식으로 고려될 수 있는가에 대한 물음이 아니라, 사물 곁에서의 타인과의 공동존재를 가능케 해주는, 개별성의 ‘열려있음’을 이미 항상 가능케 해주는 ‘타자’의 타자성에 관한 물음이다.

하이데거에서 윤리학이 부재하는 것은 그가 타자성에 둔감했기 때문이 아니라 오히려 '당위' (Sollen)를 내세우는 일은 존재의 유한성을 망각하고 타자성을 배제하는 일이라고 보았기 때문이다. 사실 하이데거에서는 우리에게 '존재와 유리된 당위'가 삶의 척도로서 주어지는 것 자체가 사유되어야 할 것이 사유되지 못한 까닭에 벌어지는 일이다. 본래 '당위'란 한갓 자의적인 요구가 아니라, 존재가 그것에 부합해야 할 척도(EM 205)를 의미한다. 전통 형이상학에서 존재란 언제나 '전형'(Vorbild)이 될 수 있는 것이지만, 실제로 유한한 존재가 도대체 '전형'이 될 수 있도록 해준 최고의 힘은 존재에 앞서 존재를 이끄는 '이념'(die Idee)이다.

이때 이념이란 일찍이 유한자들의 존재를 초월해서 있는 어떤 것, 그것에 대해서 존재라는 것이 끊임없이 아직도 이르지 못하고 있는, 그렇게 때문에 언제나 그렇게 되어야만 하는(sein soll) 것으로서(EM 206), 우리에 의해 세워진 것이다. 이념이 세워진 곳에서는 이제 사유와 공속하여 그때마다 일어나는 존재에는 없는 성격, 즉 이념의 완전성 혹은 '무한성'이 존재가 도달해야 할 척도가 된다. 좀 더 정확히는 존재를 이끌만한 '당위성'을 지니고 있는 것, 그 자체 '가치'(Wert)를 지니고 있는 것으로서의 이념이, 스스로 '존재'를 갖는 것이 되어(EM 207) 존재의 유한성을 은폐하고 존재에다 무한성을 강요한다.

결국 우리는 '가치'를 묻는 곳에서, 당위라는 것이 존재에 앞서 주어져 있다는 생각에 붙잡혀 있다. 그러나 존재는 그 스스로가 비로소 고유하게 일어나는 것으로서, 그 무엇도 존재에 앞서 있을 수가 없다. 가치를 묻고자 한다면 우리는 먼저 존재를 물어야 한다. 우리에게

요구되는 것은 존재를 존재케 하는 것이다. 어떤 최상의 가치나 그것을 대체할 다른 가치도, 결국은 존재와 유리되어 우리의 주관으로부터 덧씌워진 것인 한, 존재를 망각한 자의 부당한 요구에 지나지 않는다. 우리가 존재를 존재케 하는 데 요구되는 바와 유리된 채 가치를 평가하거나 어떤 가치를 다른 가치로 대체하는 일에 몰두하는 한, 우리는 여전히 존재를 망각하고 부정적 니힐리즘에 빠져있다.

존재를 존재로서, 즉 '유한하게' 존재케 하는 대신에 자의적으로 가치를 평가할 때, 우리는 평가되는 존재로부터 그것의 가치를 오히려 박탈하고 있다. 왜냐하면 그렇게 함으로서 우리는 평가되는 것을 오로지 인간의 평가를 위한 대상으로만 인정하고, 그리하여 그것을 주관화함으로써(BH 349) 그것의 근원을 감추어버리기 때문이다. 어떤 존재자가 없지 않고 있다는 사실보다, 존재를 주는 저 고유화가 우리에게서 고유화된다는 사실보다 놀라운 것은 없지만, 가치가 말해지는 곳에서 모든 경이는 사라진다. 그래서 가치를 생각함은 유한하게만 있는 존재의 본질에 어긋나는 최악의 모독이다(BH 349).

(3) 존재 물음과 극단적 상대주의

하이데거는 누구보다도 타자의 타자성에 민감했지만, '가치'의 상정을 사유가의 역할로서 보는 일은 거부한다. 왜냐하면 가치의 상정은 존재의 '유한한' 본질에 위배되는 일이기 때문이다. 그러나 존재의

유한한 본질을 숙고하는 일은 극단적인 상대주의적 입장을 취하는 일과도 다르다.[140]

우리는 언제나 동일한 것를 현존하게 하고 이 과정에서 존재와 존재자의 이중성에 의해 요구되어 사유하는 자로서, 매번 '해석한다.' 이해와 해석은 그 자체로 사유의 유일한 존재 방식이다. 그래서 우리가 보편성을 추구하는 것은 우리 인간의 현사실을 고려할 때 매우 의미있는 일이다. 우리는 존재와 공속하면서 어떤 방향으로 사유할 수밖에 없으며, 이 과정에서 가능한 한 갈등을 최대한 포용해냄으로써 상호 협조에 의해서만 가능한 성취를 달성하고자 한다. 공동의 인식에 기반하여 공동의 것을 목표로 삼고 공동의 것에 웃고 울고 분노하고 희망을 가지며 공동의 것에 대해 승인을 내리는 일이 우리에게는 필요하다. 하이데거 역시 철학에게는 '입장적 성격'(Standortscharakter)이 불가피한 것임을 지적한다.

그러나 해석하는 우리는 단순히 고립된 주관이 아니라 사물에 의해 제약되어 사유하는 자이기 때문에, 주관주의의 변형인 극단적으로 상대주의적인 입장을 취하는 데 만족할 수 없다. 모든 해석이 하나같이 동등한 위상을 차지할 수 있다는 주장은, 실은 사유를 포기하는 일과 다를 바 없다.

하이데거의 사유로부터 과연 상대주의에 매몰되지 않은 윤리학의 정립이 가능한가의 물음과 관련해서는, 삶과 사회의 역사적 역동성을

---

140 우리는 앞 절에서 하이데거의 사유를 '동일성의 철학'이라고 비판하는 입장을 간략히 살펴보았지만, 한 사람의 사유에 대해서 그것이 동일성의 철학이라는 비판과 극단적 상대주의라는 비판이 동시에 이루어진다는 사실 자체가, 문제가 되는 사유가 얼마나 부당하게 오해되고 있는가를 말해 준다. 존재의 유한성에 대한 숙고는 좀 더 섬세히 이해되고 평가되어야 한다.

인정하면서도 이성적 의사소통을 통한 상호주관적 이해에 바탕한 윤리학을 정립한 하버마스(Jürgen Habermas)나, 한걸음 더 나아가 근본주의를 거부하면서도 각 생활 세계의 윤리적 원칙을 평가할 수 있는 흔들리지 않는 기준을 세우고자 했던 아펠(K. -O. Apel)의 비판이 매우 흥미롭다.[141] 이 사상가들은 더 이상 전통적인 근본주의에 묶이지 않고 윤리적 원칙들의 다양성을 인정했으며 오로지 상호주관적인 이성적 논증과 합의를 통해 이 원칙들을 도출해내고자 했다. 이 사상가들은 이처럼 이성의 가능성과 함께 분명한 한계를 사유했다. 그러나 그들이 비판적 이성의 실천적 역할을 결코 가볍게 여기지 않은 데서 확인되듯, 윤리적 원칙들이 윤리적 원칙으로서 기능할 수 있기 위해 반드시 필요한 '보편성'을 확보하려는 노력을 포기하지 않았으며 이 보편성을 가능한 한계 내에서 최대한 견고하게 지키고자 하였다. 이와 같은 이들의

---

[141] 근본적인 유사성에도 불구하고 하머마스와 아펠이 갖는 차이에 대해서는 김영한, 「담화윤리학의 정당화」, (『철학연구 제35권』, 1994, 269-284쪽)이 일목요연한 정리를 제공한다. 그리고 하버마스의 하이데거 비판과 관련해서는, 박찬국, 「하버마스의 하이데거 해석과 비판에 대한 고찰」, 『철학 제55권』, 1998, 211-236쪽을 참고하라. 이 논문은 하이데거 철학에 대한 하버마스의 해석과 비판을 매우 일목요연하게 정리해 보여주고 하버마스의 오해를 수정하고 있을 뿐 아니라, 하이데거와 하버마스의 입장 차이가 어디에서 발생하는지를 지적한 뒤 나아가 사유가 서로 보완적일 수 있음을 보여주고 두 사상가의 사유의 보완적 만남에서 가능한 철학이 어떤 것일 수 있는지도 그려보이고 있다. 이 논문이 잘 지적하고 있듯이 하버마스 역시 초기의 하이데거 사유를 '주관주의'와 연결하고 전회이후의 사유를 '신비주의'와 연결하는 입장을 취한다. 그리고 하버마스가 비판적 이성에 바탕해 의사소통하는 상호주관에 의해 형성되는 현실적이고 정치적인 영역에 대한 관심을 바탕으로 하이데거가 초역사적인 근거를 세우고자 하는 근본주의 사유로부터 벗어나지 못했다고 본다는 점에서 하버마스는 하이데거의 사유를 '동일성의 철학'으로 보는 입장을 취한다고도 말할 수 있겠다. 결국 한 사람의 사상가로서의 하버마스에서도 하이데거에 대한 세 가지 혐의가 제기되는 것을 확인할 수 있다. 하버마스를 포함한 여러 사상가들의 사유는 매우 유의미하고 분명히 우리의 사유의 지평을 넓혀주는 것이지만, 그 자체로는 하이데거 사유에 대한 상당한 오해에 기반하고 있는 경우가 많다. 우리에게는, 하이데거 사유를 공정하게 평가하고 이를 바탕으로 더 나아가 사유할 것이 요구된다.

노력이 명백히 가치있는 것이며 현실적인 우리의 삶에 유용한 것임은 두말할 나위가 없다.

그러나 어떤 면에서 이들 사상가들에서 가능한 정도의 윤리적 원칙의 보편성이라면, 이들만큼 '이성'을 강조하지는 않는 하이데거의 사유에서도 발견될 수 있다. 하버마스 등은 칸트적 선험주의를 수용하면서도 이성을 더 이상 무한자에 종속된 것으로서 이해하지 않는다는 점에서 명백히 현대적인 이성의 개념을 취한다. 이들은 현실의 원칙을 절대적인 것으로 고집하지 않으며, 비판적 이성은 '열려있음'에서 특징지어진다. 비판적 이성은 상호주관적으로 작용하며 역사적이다. 그런데, 이성이 '상호 주관적으로' 열린 채 소통하기를 지속할 수 있으려면, 먼저 극단적인 상대주의적 입장이 배격되어야 하며 각각의 주관적 판단이 스스로를 유일한 원칙으로 주장할 수가 없는 근거가 분명히 밝혀져야 한다.

하이데거는 존재의 유한성을 숙고함으로써, 우리의 사유가 열려있을 필요의 근거를 제시한다. 우리가 단순히 극단적 상대주의적 입장을 취할 수 없는 것은 그것이 언제나 존재와 공속하여 비로소 사유이기 때문이다. 또한 동시에 하나의 주관적 판단에 경화되어 그것을 고집할 수 없는 것은 사유와 존재하는 존재가 유한하기 때문이다. 결국, 하이데거가 '존재' 물음을 물은 것은 상호주관적인 열린 소통의 중요성을 감소시키기 위해서가 아니라 오히려 그 가능성을 확보하기 위해서였다고

보아야 하며, 하이데거에게서도 여전히 추구되는 일종의 '열려있는 보편성'이라고 말할 수 있다.[142]

우리는 우리가 취할 수밖에 없는 입장적 성격을 그 근원적인 본질과 불가피성에서 숙고하고 파악함으로써, 즉 진리와 인간 현존재의 본질에 관한 물음을 근원적으로 물음으로써 비로소 입장적 성격이 갖는 유해성과 위험성을 제거할 수 있다. 다시 말해 어떤 입장도 단순한 우연은 아니며, 동시에 존재 자체의 본질-현성에 따라 결코 절대적으로 옳은 것일 수가 없음을 우리는 숙고해야 한다.

이와 같은 언급은 우리로부터 사유해야 할 책임을 면해주기는커녕, 존재와 더 깊이 '공속하여 사유하기'를 요구한다. 그리고 존재가 유한하기에, 존재와 공속하는 사유에 요구되는 대로, 사유는 이미 획득한 개시성에 경화되어 머무름이 없이 스스로를 열린 채 유지해야만 한다. 물론 우리가 존재와 사유의 유한한 공속을 사유하고 절대적인 모든 근거를 거부한 이후로, 이와 같은 요구는 우리에게 망각될 수 있으며, 또 망각을 통해 스스로의 본질로부터 멀어지는 일은 단죄될 수 있는 잘못은 아니다. 그러나 적어도 저 유한성을 기억하고 존재와 유한하게 공속하는 사유는, 스스로를 열린 채 유지할 책임을 짊어진다.

그리고 모든 인식에 대해서도 그렇게 말할 수 있듯이, 윤리적 실천의 핵심은 보편적이라 믿어지는 정당화된 원칙 자체가 아니라

---

[142] 존재를 유일한 물음거리로서 사유하는 하이데거의 사유는 형식적 규범윤리나 내용적 가치윤리를 추구하는 전통윤리학과는 구분되는 것이기는 하지만 그럼에도 불구하고 여전히 윤리학적 의미를 함축하고 있다고 주장하고, 존재를 사유하는 인간의 체류에 관한 숙고로서의 하이데거의 사유를 '근원윤리학'으로서 살피는 논문으로 이유택, 「하이데거의 전통윤리학 비판과 근원윤리학의 이념」(『하이데거 연구 제 13 집』, 2006, 129-155 쪽)을 참고하라. 이 논문은 국내외에서 하이데거의 사유에서 윤리학적 함의를 읽어내는 여러 해석을 소개하고 있기도 하다.

오히려 나 자신의 존재에 대한 태도, 나의 존재를 나의 것으로 떠맡으려는 '책임감'이다. 나는 유한하게 존재하는 한, 나의 사회와 나의 시대 속에서 숨쉬고 있으므로, 나의 사회와 시대가 요구하는 해석이 무엇인가에 대해 항상 고민하고 그리하여 우리 자신이 믿고 있는 바가 절대적 앎과 가치를 고집하며 타성에 젖는 일을 경계하고 타인을 침묵케 하고자 하는 욕구를 통제한다. 유한한 존재와 공속하는 사유에서는 그때마다의 공유와 함께 이를 넘어서는 역동이 핵심적이어서, 공유의 노력은 완결되지 않고 매번 파괴되고 거듭 태어난다는 점으로 특징지어진다.

우리가 들을 귀를 갖고 있지 않은 사람들과의 대화가 항상 즐거운 것만은 아니라는 사실이 가져오는 절망에 빠지지 않고, 관계하는 모든 존재자들과 타인들에 대해 예민한 감각을 유지할 때에야 우리에게는 비로소 윤리적일 수 있는 가능성이 열린다. 보편성에 대한 어떤 노력에도 불구하고 우리에게 우리의 세계나 타인, 도대체 타자라는 것이 전적으로 해소 가능한 것이 아니라는 것, 그래서 자신의 가치평가가 절대적으로 정당화될 수는 없다는 것을 아는 사람, 그리하여 그 자신의 존재에 있어 매번 열린 자로서 실존하는 자야말로 결코 닫힌 윤리를 고집할 수 없으며 따라서 이것이 적어도 원칙적으로는 윤리적이기 위해 우리에게 요구되는 태도에 가깝다.

존재와 사유의 공속은 항상 유한하게만 일어난다는 것, 그래서 삶이 내 것도, 동시에 내 것이 아닌 것도 아닌 채로 내게 맡겨진다는 바로 그 사실을 맑은 눈으로 보는 것, 이것이야말로 윤리학에 앞서 유한성을 사유한 하이데거에서 우리가 얻을 수 있는 가르침이다.

결론

(1) 간략한 요약

본 논문은 존재를 '무한자'로 표상해 온 전통 형이상학과 대결하는 하이데거의 사유는 시종일관 철저히 존재의 '유한성'의 사유임을 보였다. 하이데거가 숙고했던 존재는 본질적으로 무와 공속하는 방식으로 현성하여 '유한하다.' 그러나 전통 형이상학은 존재를, 즉 그것의 본질인 '유한성'을, 다시 말해 존재가 이미 그 자체 '무'임을, 그리고 존재의 무성은 결코 사유가 표상하는 무한성에로 지양되지 않는 것임을 숙고하지 않는다. 존재는 그것과 공속하는 무 때문에 '지속적 현존성'일 수가 없는데도 전통 형이상학은 무의 본질을 숙고하지 못해 존재 망각으로 남았다. 본 논문은 전통 형이상학은 숙고하지 못했던 존재의 유한성을 숙고함으로써 전통의 존재 해석에 대립하는 하이데거의 존재 해석을 분명히 하고자 했다.

본 논문은 하이데거의 사유가 다름 아닌 존재 유한성의 사유라는 사실을 드러낼 수 있도록 하이데거의 각 시기의 사유를 재구성했다. '존재'에 관한 그의 구체적 경험은 지속적으로 변화하므로 존재의 유한성에 관한 논의도 변화를 거듭한다. 이로써 하이데거의 사유는 각 시기별로 고유한 형태를 갖는다. 그럼에도 불구하고 시종일관 사유의 유일한 사태인 '존재의 유한성'에 관한 숙고라는 것, 그래서 각 시기에 발견되는 다양한 소주제에 대한 모든 논의들이 한결같이 최종적으로는 존재와 무의 공속을 가리키고 있다는 것이 본 논문에서 논증된다.

유한성을 주제로 하이데거의 사유를 재구성하기 위해 본 논문은

초기 하이데거와 관련해서는 '현존재'의 유한성을, 중기와 관련해서는 '존재 자체'의 유한성을, 후기와 관련해서는 '동일한 것'의 유한성을 살펴보았다. 먼저 각 시기의 존재 경험이 저마다 존재자의 현존을 해명하는 방식에서, 나아가 존재자가 현존하는 곳에서 일어나는 존재와 사유의 공속을 해명하는 방식에서 어떻게 다른지를 살펴본다. 그리고 각 시기 숙고된 존재와 사유의 공속이 그 각각의 고유성에도 불구하고 오로지 존재와 사유의 공속을 무화하는 무와의 공속에서만 해명된다는 것을 지적함으로써, 모든 시기를 관통해 유한성의 사유야말로 하이데거 사유의 근원적인 기저를 이룸을 드러낸다.

하이데거의 초기 사유를 좀 더 구체적으로 살펴보면, 초기의 하이데거가 숙고한 현존재란 존재를 이해하는 방식으로 존재하는 존재자다. 이 시기에는 존재가 우리에게 이미 이해되어 있다는 것, 그래서 우리가 그때마다 이미 존재자와 관계하고 있다는 것이 강조된다. 존재란 현존재의 존재 이해 속에만 있다. 그래서 존재를 묻는 하이데거에서 존재를 이해하는 현존재는 모든 다른 존재자들에 앞서는 존재적, 존재론적 우위를 갖는 것으로서 물음거리가 되며, 그래서 이해된 존재의 '존재 의미란 무엇인가'와 함께 존재를 이해하는 '인간은 누구인가'가 초기 하이데거의 주도적 물음이었다.

본 논문은 초기와 관련해서는 존재자의 현존이 '세계' 개념을 통해 해명된다는 것을 밝힌 후, 이 '세계' 개념이 얼마나 현존재 연관적인가를 지적하였다. 존재를 이해하는 현존재는 그때마다 전체성으로서의 세계를 형성하면서 그 안에서 존재자를 개시한다. 이때 현존재의 세계 형성은 그때마다 자기와 자기가 아닌 다른 존재자들을 넘어서는 '초월'에서

해명된다. 초월이란 존재자를 떠나 세계에로 넘어섬으로서, 이와 같은 넘어섬에서 자기와 존재자로 돌아와 이들을 이중적으로 '개시함'이다. 그리고 이러한 개시함은 현존재가 그때마다 실존하면서 스스로의 존재에서 수행하는 '동적인 사건'으로서 일어난다. 그래서 현존재의 초월은 사유와 공속의 '일어남' 자체다. 이처럼 현존재의 실존의 수행에서 일어나는 존재와 사유의 공속의 사건은 '시간성'에 근거하는 것으로 드러난다. 하이데거는 초월을 가능케 하는 '시간성'을 논구함으로써 현존재의 실존에는 '탈-존'의 움직임이 속한다는 것을 밝힌다. 현존재는 실존하면서 동시에 지평적이고 탈자적인 구조 속에서 '탈-존'하며, 그래서 현존재로서의 존재는 '탈자성'으로서의 무와 공속한다. 이와 같이 현존재에서 이해되는 존재는 철저히 유한하다.

본 논문은 이와 같은 내용으로 논의를 전개하기 위해, 2장의 1절에서 초기 하이데거가 경험한 '현존재'의 의미를 간략하게 살펴보고 2절에서 '세계' 개념을 고찰하였으며, 3절에서 '초월'을, 4절에서 '시간성'과 '무'를 숙고하였다. 이와 같은 방식으로 하이데거의 초기 사유를 재구성하고, 앞선 모든 논의가 최종적으로 현존재와 무의 공속을 가리키도록 함으로써, 초기 하이데거의 사유가 현존재의 유한성에 대한 숙고힘을 밝혔다.

다음으로 우리는 중기 하이데거에서 숙고된 존재의 유한성을 살펴보았다. 중기의 하이데거에 따르면 현존재에서 이해되는 존재뿐 아니라, 사유에 '앞서' 존재자의 현존과 현존재의 개시를 가능케 하면서 그때마다 현-존하는 '존재 자체'가 유한하다. 현존재의 '유한성'은 인간의 사유로부터가 아니라 존재 자체로부터 해명되어야 한다.

하이데거는 스스로 초기 사유를 여전히 '초월론'적인 것이라고 자평한다. 왜냐하면 초기의 그는 존재자와 존재의 확증된 차이에서, 즉 존재와는 달리 있는 존재자가 있다는 사실에서 출발해 존재자를 넘어서는 초월을 문제삼는 방식으로 존재를 숙고하고자 했기 때문이다. 달리 말해 존재자적 진리와 존재론적 진리에 '앞서' 존재자를 존재케 하는 근원적 진리를 문제삼지 못했기 때문이다. 이제 하이데거는 초기와는 정반대의 방향을 취하여, 스스로 솟아올라 피어나며 존재자를 존재케 하며 존재 이해를 가능케 하는 존재 자체를 사유하고자 한다.

그래서 중기에 존재자의 현존은 '세계'뿐만 아니라 이것의 바탕인 '대지'와 함께 숙고된다. 세계는 오로지 대지와의 그때마다의 투쟁 속에서 세계화한다. 그리고 이처럼 세계와 대지의 투쟁 속에서 스스로 피어나는 퓌시스가 존재다. 즉 존재 자체는 스스로 은폐로부터 탈은폐로 오는 동적인 운동 속에서 '진리'로서 현성하며, 이처럼 동적인 근거인 진리로부터 존재자적 진리와 존재론적 진리가 비로소 해명된다. 존재 자체가 동적인 진리로서 현성하면서 그때마다 사유와의 공속으로서 일어나는 것이다. 하이데거는 존재자로서의 존재자를 표상하고 이 표상으로부터 출발함으로써 존재자와 사유의 '근거'를 구명하는 전통 형이상학을 벗어나, 근거로서의 진리, 진리로서의 근거를 새로이 문제삼는다. 이제 그때마다 은폐로부터 탈은폐로 오면서 존재자를 현존케 하는 '진리'로서의 존재는 즉 존재는 만물을 체계에로 통일하는 신과 같은 '절대적'인 근거로 있지 않고 오히려 실존과 근거의 참된 통일이기 위해, 스스로가 근거짓는 사유에서 다시금 스스로를 근거짓는 방식으로만 실존한다. 이러한 사실을 우리는 '근-원' 개념을 통해

살펴보았다.

그리고 하이데거는 이처럼 존재가 사유와 공속하여 근-원으로 솟구치면서 있을 수 있는 것은, 그것이 본질-현성상 그때마다 이미 무와 공속하기 때문임을 밝힌다. 근-원이 근-원이려면 그것은 탈-근거이자 비-근거이어야 한다. 근-원인 존재는 현-존재하여 그때마다 하나의 한계 안으로 뛰어들지만, 이를 가능케 하는 것은 진리에 속하는 자기 '거절'이다. 그리고 존재의 현-존재에서 형성된 오늘날의 역사는 존재의 망각이지만, 이를 가능케 하는 것은 존재가 존재자를 내세워 스스로 존재로서 드러나지 않음을 의미하는 진리의 '위장'이다. 결국 진리는 이중적 의미에서 숨김이고, 근원에서의 존재와 사유의 공속은 바로 이 숨김의 '무성'에서 해명된다. 이처럼 중기의 하이데거에서는 존재 자체가 무와 공속하여 유한하다.

이러한 내용을 드러낼 수 있도록, 3장의 1절에서는 소위 '전회'라고 불리는 존재 경험의 변화가 무엇을 의미하는지를 밝히고, 본 논문이 전회를 일종의 '심화'로서 이해함을 밝힌다. 2절에서는 '세계' 개념과 함께 '대지' 개념을 고찰하고 이들의 투쟁에서 피어나는 '퓌시스'를 다룬다. 3절에서는 이 퓌시스와 전통적 근거 개념을 비교하면서 '근-원' 개념을 살핀다. 4절에서는 이 근-원 개념에서는 진리와 비-진리의 공속이 숙고되고 있다는 사실을 밝힌다.

사실 사유길의 처음부터 하이데거는 존재자의 현존과 존재-사유의 공속, 그리고 이를 가능케 하는 존재와 무의 공속을 주제적인 문제로 삼았다. 그러나 이들 공속이 그 본질에 있어 가장 깊이 사유된 것은 후기 하이데거에서다. 후기의 하이데거는 존재를 현-존으로 숙고하는

일조차 불충분하다고 말한다. 왜냐하면 우리가 존재를 현-존으로 사유하는 곳에서, 존재는 이미 '사유'에 맞서 세워지기 때문이다. 그리고 사유에 맞서 세워진 존재는 여전히 존재자와의 차이에서만 다루어지기 때문이다. 하이데거는 존재와 사유가 서로에 '대해서' 별개로 있다가 비로소 공속하는 것이 아님을 말하고자 했다. 그래서 하이데거는 '동일한 것'(das Selbe)으로부터 시작하여 이 '동일한 것' 안에서 각자가 서로 함께 속하는 방식으로 일어나며 이로써 각자로서 고유화한다는 것, 즉 '고유화가 고유화하며 일어난다'고 말한다. 동일한 것으로부터 출발할 때, 존재와 사유의 '함께' 속함과 함께 '속함'은 한층 더 깊이 숙고되며, 이와 같은 존재와 사유의 공속을 가능케 하는 존재와 무의 공속 역시 불가피하게 더 깊이 숙고된다.

후기 하이데거에서 존재자의 현존은 '사자의 사자화,' '사물의 사물화,' '세계의 세계화'를 통해 해명된다. 그러니까 후기 하이데거에서 존재자의 현존은 이전의 어느 때보다 긴밀하게 숙고된 존재와 존재자, 그리고 사유의 내적 관계로부터 해명된다. 동일한 것이 스스로를 사이-나누면서 이들 간의 긴밀한 내적 관계를 스스로 형성한다. 동일한 것은 스스로를 사이-나누면서 존재와 존재자의 이중성을 형성하며, 이 이중성의 사이로서 사유를 필요로 한다. 이 사이-나눔에서의 일어남을 하이데거는 '언어의 말함'을 통해 숙고하고, 이 언어의 말함에서 존재자의 현존이, 즉 존재와 사유의 공속이 어떻게 일어나는가를 해명한다.

그리고 최종적으로는 이 언어의 말함이 그때마다 일어날 수 있는 것은, 존재와 사유 각각을 고유화하고 이로써 사물들을 사물로 내놓는

고유화가, 그 본질상 '탈-고유화'이기 때문인 것으로 해명된다. 고유화는 일어나면서 시간과 존재를 있게 하며, 이들을 공속하게 한다. 그래서 고유화에는 현존과 동시적인 거부와 유보가 속하며, 그때마다 존재는 존재자와의 이중성 속에서 도래하는 '가까움'뿐 아니라 '멂'을 형성하기도 한다. 즉 그 자체 고유화인 동일한 것은 '현존의 탈현성'으로서의 무와 공속하여 유한하기에, 그것의 일어남에는 아무런 이유도 없고 다만 도중을 형성할 뿐이다.

초기 하이데거는 실존과 탈-존의 공속을, 중기 하이데거는 진리와 비-진리의 공속을, 그리고 후기 하이데거는 고유화와 탈-고유화의 공속을 사유했다. 그렇다면 이처럼 모든 시기에 숙고된 존재는 그것에 해당된 다양한 이름과 사태 내용에도 불구하고, '탈-현성'한다는 의미에서 무와 공속한다. 오로지 이처럼 본질-현성상 유한한 존재로부터 하이데거는 존재와 사유의 공속을 사유하였고 존재자의 현존을 사유하였으며 이로써 인간이 경험해 온 모든 유한성을 해명하였다. 단순히 인간이 유한한 것이 아니고, 유한한 사유가 스스로에 맞서 무한한 것으로 상정했던 '존재'가 유한하다는 것, 그래서 비로소 존재와 공속하는 한에서의 사유 역시 유한하며 존재자 역시 생성소멸 속에서 유한하다는 것을 하이데거는 사유하였다.

사유되지 않은 채 남을 수밖에 없었던 사태의 '본질-현성'을 숙고함으로써, 하이데거는 무한성의 왕국을 짓고자 했던 표상하는 사유의 의지가 무엇으로부터의 '달아남'인지를 분명하게 보여준다. 전통 형이상학은 유한한 인간의 현실로부터 사유를 시작하지만, 무한자와의 합일을 추구하는 방식으로 '유한한 존재'의 본질-현성을 사유하기를

거부해왔다. 존재의 본질에는 위배되는 '무한성'의 개념을 통해 사유는, 존재와 그때마다 공속하는 방식으로 유한하게 머물러야 하는 스스로의 본질을 저버린다. 그러나 유한해야 하는 스스로의 본질에 따라 존재하며 그 불안정성을 견뎌내는 것이야말로 사유의 몫이다. 존재의 유한성을 숙고했던 하이데거는, 스스로의 유한성을 부정하고 스스로를 무한성에로 고양시키려 애써 온 사유의 교만을 경계하도록 함으로써, 곤궁이 극에 달한 우리 시대에 인간의 거주가 어떠해야 할 것인가에 대해 하나의 지침을 제공한다.

(2) 논문의 기여와 후행 과제

우리가 각 시기마다의 고유한 숙고가 그 고유성에도 불구하고 어떻게 일관되게 존재 유한성의 사유인지를 해명하지 못한다면, 존재 유한성은 특정한 시기에 고찰된 주변적인 주제로 전락하게 된다. 하이데거의 사유길에서 실제로 일어난 시기마다의 전환이 존재 유한성의 문제와 관련해서도 전체적으로 의미 부여될 수 있어야만, 존재 유한성의 주제가 하이데거 사유의 해석에서 일관되게 핵심적인 주제라는 사실이 함께 증명된다.

이에 본 논문은 하이데거의 각 시기에서 존재의 본질-현성이 어떤 식으로 유한한지를 밝힘으로써, 하이데거의 사유길에서 일어난 변화에도 불구하고 그의 사유가 어떻게 연속성을 갖는지를 해명해내었다. 좀 더 정확히 말해 하이데거의 사유는 시종일관 철저히 존재 유한성의 사유였기 때문에 그의 사유길에서의 변화가 어떤 면에서는 불가피했던 것으로 드러난다.

하이데거의 사유길에서 일어난 변화를 해명하려는 다양한 시도들 간에 이견이 여전히 해소되지 않고 있는 것은 상당부분 하이데거의 전 시기의 사유가 시종일관 '존재 사유'라는 보편적으로 수용 가능한 규정이, 구체적인 내용은 결여하고 있었기 때문이다. 그러나 본 논문은 존재의 본질-현성을 유한성으로 제시하여 하이데거의 '존재 사유'가 '존재 유한성의 사유'라는 것을 논증하였고, 이로써 하이데거 사유의 각 시기를 다루는 방식과 관련된 이견들의 폭을 좁혀줄 수 있는 공통적인 기반을 마련하는 데 기여하였다.

또한, 시기뿐 아니라 하이데거 사유의 내용과 관련해서도 기존에는 파편적으로 논의되었던 존재자의 현존, 존재와 사유의 공속, 존재와 시간의 공속이라는 주제들을 하나로 묶어 유한성의 주제 아래 통합시킴으로써, 하이데거의 사유와 관련해 언급되는 다양한 주제들에 대한 의미있는 논의들이 하이데거의 사유를 재구성하는 데 있어서 가지는 좌표를 분명히 드러낼 수 있었다.

결국, 하이데거의 전 시기의 사유를 존재 유한성과 그와 관련된 소주제 아래 재구성함으로써, 본 논문은 하이데거의 사유길 위에서 펼쳐진 다양성들을 통일하여 하이데거 사유의 정체를 좀 더 분명하게 만드는 해석을 제공했으리라 기대한다.

다만 본 논문에서는 하이데거 자신의 사유를 존재 유한성을 주제로 재구성하는 데 집중하고 있어, 그의 사유의 유한성의 개념이 전통적인 무한성 개념과 맺고 있는 복잡 다단한 관계에 대해서는 충분히 상술하지 못했다. 하이데거는 전통 형이상학의 존재 해석과의 대화 속에서 그의 사유를 전개했고, 유한성의 숙고야말로 전통 형이상학에 결정적으로

맞서는 존재 해석이다. 그렇기에 존재 유한성은 전통 형이상학의 무한성 개념과 함께 숙고될 때 그 진의가 더 잘 드러날 수 있을 것이다.

그래서 하이데거 자신도 오랜 시기에 걸쳐 전통 형이상학의 역사를 '되돌아 걷기'(Schritt-zurück)를 통해 새로운 눈으로 사유했고, 사유된 것들 속에서 사유되지 않은 것을 사유하고자 했다. 본 논문에서도 헤겔이나 칸트, 셸링 등 몇몇 전통 형이상학자들을 불가피하게 언급하고는 있다. 그러나 각각의 사유가 가진 경시될 수 없는 가치를 충분히 살려 다루지는 못해 아쉽다. 그것이 우리 인간이 오랜 기간에 걸쳐 존재의 유한성에 대응하여 제시하고 연마한 개념인 한, 무한성 개념은 우리가 손쉽게 포기하거나 무시할 수 있는 것이 아니다. 오히려 이론화되고 낡은 것이 되어 버리기 전의 무한성에 대한 숙고는 사유의 사태에 대해 일상적인 눈이 보지 못하는 많은 것을 말해주며, 철학이 무미건조한 지적 유희 이상의 것이라는 것을 보여준다.

그래서 인간이 무한성을 고집할 수밖에 없었던 이유를 좀 더 잘 이해하고 드러내게 되면, 우리는 사유되어야 할 것의 참모습을 좀 더 뚜렷히 보게 될 것이며 이로써 존재의 유한성의 참 의미를 조금 더 풍요로이 경험하게 될 것이다. 그래서 후행 연구에서는 무한성이 상정된 곳에서는 도대체 무엇이 경험되었는지, 왜 인간들은 그러한 경험을 '무한성'이라는 개념 속에 담아내었는지를 좀 더 상세히 고찰하고 이러한 경험이 과연 존재 '유한성'의 개념 속에서도 성공적으로 해명될 수 있는지를 살피고자 하며, 이와 같은 방식으로 전통적인 무한성 개념과 하이데거의 유한성 개념을 보다 직접적인 방식으로 비교하여 연구하고자 한다.

참고문헌

하이데거의 글

Beiträge zur Philosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1989. (1936-8)

Bremer Vorträge, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1994. (1949)

Der Begriff der Zeit, Max Niemeyer Velag, Tübingen, 1979. (1924)

Der Satz vom Grund, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1957. (1955/6)

Die Frage nach dem Ding-zu Kants lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962. (1929)

Die Grundbegriffe der Metaphysik, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1983. (1929/30)

Die Grundprobleme der Phänomenologie, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1975. (1927)

Die Technik und die Kehre, Neske, Tübingen, 1962.

Einführung in die Metaphysik, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976. (1935)

Einführung in die Philosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1996. (1928/29)

Erläuterungen zu Hölderins Dichtung, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1981.

„Andenken“ (1943)

„Hölderin und das Wesen der Dichtung“ (1936)

„Wie wenn am Feiertage...“ (1936)

Gelassenheit, Neske, Tübingen, 1959.

Grundbegriffe, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1981. (1941)

Hegels Phänomenologie des Geistes, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1980. (1930/31)

Heraklit, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1979. (1943/44)

Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1977.

„Der Spruch des Anaximander“ (1946)

„Der Ursprung des Kunstwerkes“ (1935/36)

„Nietzsches Wort >>Gott ist tot<<“ (1943)

„Hegels Begriff der Erfahrung“ (1942/43)

„Wozu Dichter?“ (1946)

Identität und Differenz, Neske, Tübingen, 1978.

„Der Satz der Identität“ (1957)

„Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ (1956/7)

Kant und das Problem der Metaphysik, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1973. (1929)

Logik, Die Frage nach der Wahrheit, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976. (1925/26)

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibzig, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1978. (1928)

Ontologie: Hermeneutik der Faktizität, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1988. (1923)

Phänomenologie des religiösen Lebens, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1995.

„Augustinus und der Neuplatonismus“ (1921)

„Einleigung in die Phänomenologie der Religion“ (1920/21)

Phänomenologiesche Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernuft, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1977. (1927/28)

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1979. (1923-1944)

Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit(1809), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1987. (1936)

Sein und Zeit, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976. (1927)

Seminare, Vittorio Klostermann, 1986.

„Seminar in Le Thor 1969“ (1969)

Unterwegs zur Sprache, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1985.

“Aus einem Gespräch von der Sprache” (1953/54)

“Das Wesen der Sprache” (1957/58)

“Der Weg zur Sprache” (1959)

“Die Sprache” (1950)

“Die Sprache im Gedicht” (1952)

Vier Seminare, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977.

Vom Wesen der Wahrheit, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1988. (1931/32)

Vorträge und Aufsätze, Neske, Tübingen, 1978.

„Logos(Heraklit, Fragment 50)“ (1951)

„Moira(Parmenides, Fragment viii, 34-41)“ (1954)

„Die Frage nach der Technik“ (1953)

„Bauen Wohnen Denken“ (1951)

„Was heißt Denken“ (1952)

„...dichterisch wohnet der Mensch...“ (1951)

„Das Ding“ (1956)

Was heisst Denken?, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971. (1951-2)

Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976.

„Vom Wesen des Grundes“ (1929)

„Was ist Metaphysik?“ (1929)

„Vom Wesen des Wahrheit“ (1930)

„Platons Lehre von der Wahrheit“ (1931/32, 1940)

„Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristotleles, Physik Bd. 1“ (1939)

„Nachwort zu >>Was ist Metaphysik?<<“ (1943)

„Einleitung zu >>Was ist Metaphysik?<<“ (1949)

„Brief über den Humanismus“ (1946)

„Zur Seinsfrage“ (1955)

Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976.

„Zeit und Sein“ (1962)

„Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ (1964)

„Mein Weg in die Phänomelnologie“ (1963)

"Only a God Can Save Us: The *Spiegel* Interview" (1966) in Thomas Sheehan(ed.), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Transaction Books, 2009.

해외 서적 및 논문

Alberto Rosales, "Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen," in Dietrich Papenfuss u. Otto Poggeler (Hrsg.), *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1989.

A.W. Moore, *The Infinite*, Routlege, 2001.

----------, "Aspects of the Infinite in Kant," in *Mind, New Series*, Vol. 97, No. 386 (WBPr., 1988), Oxford University Press on behalf of the Mind Association, pp. 205-223.

Barbara Merker, "Konversion statt Reflexion-Eine Grundfigur der Philsophie Martin Heideggers", in Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen-und Außenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989.

Carol J. White & Mark Ralkowski, *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*, Ashgate, 2005.

David Farrell Krell, *Intimations of mortality: time, truth, and finitude in Heidegger's thinking of Being*, The Pennsylvania State Uniersity Press, 1986.

David R. Cerbone, “Heidegger and Dasein’s ‘Bodily Nature’: What is the Hidden Problematic?,” in *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 8, Issue 2 July 2000 , pp. 209 – 230.

----------, “World, World-entry, and Realism in Early Heidegger”, in *Inquiry*, Volume 38, Issue 4, December 1995, pp 401- 421.

Dennis J. Schmidt, *The Ubiquity of the Finite—Hegel, Heidegger, and the Entitlement of Philosophy*, the MIT Press, 1988.

Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (ed.), *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derida encounter*, State University of New York Press, Albany, 1989.

Emmanuel Lévinas, Totality and Infinity, Springer, 1979.

Francoise Dastur & John Llewelyn, *Death: An Essay on Finitude*, 2002.

François Raffoul, “Otherness and individuation in Heidegger,” in *Man and World* 28, 1995, pp. 341-358.

Frank Schalow, ‘At the Crossraods of Feedeom: Ethics without Values’, in Richard Polt and

Frederick Sontag, “Heidegger, Time and God”, in *the Journal of Religion*, vol. 47, No. 4, 1967, pp. 279-294.

F. -W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1974.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logic*, Hegel Werke Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979. (Ab. WL)

----------, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 8, Suhrkamp, 1973. (Ab. PG)

Gregor Nickel, "Intentionalität und Unendlichkeit — Hermann Weyl und Edmund Husserl" in *Tübinger Berichte zur Funktionalalysis 16*, 2007-8, pp.410-427.

Hermann Mörchen, "Heidegger Satz: » >Sein< heiβt >An-wesen<«", in Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen-und Aυβenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989.

Hans Georg Gadamer, „Dekonstruktion und Hermeneutik", in Gedsammelte Werke Bd. 10, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1995.

----------, "The beginning and the end of philosophy", in *Martin Heidegger Critical Assessments*, vol.1, Christopher Macann(ed), Routledge, 1992.

----------, *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke Bd. 1, Mohr, Tübingen, 1986. (Ab. WM)

Hubert I. Dreyfus and Charles Spinosa, "Coping with Things-in-Themselves: A Practice-Based Phenomenological Basis of Realism," in *Inquiry*, Volume 42, Issue 1 March 1999 , pages 49 – 78.

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, R. Schmidt(hg), Hamburg, 1956.

Jae Chul Youm, *Heideggers Verwandlung des Denkens*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1995.

Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Alan Bass (tr.), Hervester Press, Brighton, 1982.

----------, *Writing and Difference*, Alan Bass (tr.), the University of Chicago Press, Chicago, 1978.

----------, *Negotiations: Interventions and interviews, 1971-2001,* Elizabeth N. Rottenberg (ed.), Stanford University Press, Stanford, 2002.

Jean-Luc Marion, "The Other First Philosophy and the Question of Givenness," in *Critical Inquiry*, vol. 25, No. 4(Summer), 1999, pp. 784-800.

Joan Stambauch, *The Finitude of Being*, Stat University of New York Press, 1992.

----------, "Time, Finitude, and Finality" in *Philosophy East and West*, Vol. 24, No. 2, Time and Temporality (WBPr., 1974), pp. 129-135.

John D. Caputo, "Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger's Thought Part One," in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 12, Number 4, October, 1974, pp. 479-494.

----------, "Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger's Thought Part Two," in *Journal*

of the History of Philosophy, Volume 13, Number 1, January, 1975, pp. 61-80.

John G. Sallis, “World, Finitude and Temporality in the Philosophy of Martin Heidegger,” in *Philosophy Today*, 9:1(Spring), 1965, pp. 40-52.

Karin de Boer, *Thinking in the Light of Time, Heidegger's encounter with Hegel,* State University of New York Press, Albany, 2000.

Karl Heinz Volkmann Schluck, *Einführung in das philosophische Denken*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975.

Klaus Held, "Die Welt und die Dinge, Zur Deutung der Philosophie Martin Heideggers", in *Heidegger: Politik, Technik, Kunst*. Hrsg. von Chritoph Jamme und Otto Pöggeler, Muenchen, 1992.

L. Bouckaert, “Ontology and Ethics: Reflections on Levinas' Critique of Heidegger,” in *International Philosophical Quarterly*, vol. 10 (3), pp. 402-419, 1970.

Mark Wrathall(ed), *Heidegger Reexamined: Heidegger and Contemporary Philosophy*, Routledge,| 2002.

Otto Pöggeler, *Der Denkweg martin Heideggers*, Verlag Günther Neske, 1994.

Richard E. Palmer, “Husserl’s debate with Heidegger in the margins of *Kant and the Problem of Metaphysics”,* in *Man and World* 30, 1997, pp. 5-33.

Robert Sinnerbrink, “Sein und Geist: Heidegger’s Confrontation with Hegel’s Phenomenology”, *in Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol 3, No 2-3, 2007.

Rodolphe Gasché, *Inventions of Difference, on Jacqüs Derrida*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1994.

----------, *The Tain of the Mirror, Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1986.

S. J. McGrath, “The Young Heidegger's Problematic Reading of Augustine's Ontological Restlessness”, in *Journal for Cultural and Religious Theory*, 2002.

Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel’s Logic: From Being to Infinity*.

Theodore R. Schatzki, “Early Heidegger on Being, the Clearing, and Realism”, in *Revue Internationale de Philosophie* 43, No. 1, 1989, pp. 80-102.

Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (*Gesammelte Schriften Bd 6),* Frankfurt a.M. 1977.

Ute Guzzoni, *Identität oder nicht-Zur Kritischen Theorie der Ontologie*, Verlag Karl Alber Freibur/München, 1981.

Walter Biemel, "Die Entfaltung von Heideggers Ding-Begriff", in *Gesammelte Schriften* Bd. 1, Struttgart-Bad Cannstatt, 1996.

----------, *Heidegger*, Rodwohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1973.

Walter Schultz, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers,“ in Otto Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger:-Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenhaür&Witsch, Köln, Berlin, 1970.

----------, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen Neske, 1982

번역서

마르틴 하이데거, 문동규/신상희 역, 『사유의 사태로』, 도서출판 길, 2008.

----------, 권순홍 역, 『사유란 무엇인가』, 고려원, 1993.

----------, 김재철 역,

박찬국 역, 『니체 1』, 도서출판 길, 2010.

----------, 박찬국 역, 『니체와 니힐리즘』, 지성의 샘, 1996.

----------, 신상희 역, 『동일성과 차이』, 민음사, 2000.

----------, 신상희 역, 『이정표 1』, 한길사, 2005.

----------, 이선일 역, 『이정표 2』, 한길사, 2005.

----------, 신상희 역, 『숲길』, 나남, 2008.

----------, 서동은 역, 『시간의 개념』, 누멘, 2009.

----------, 이기상/김재철 역, 『존재론』, 서광사, 2002.

----------, 이기상 역, 『논리학—진리란 무엇인가?』, 까치, 2000.

----------, 신상희 역, 『횔덜린 시의 해명』, 아카넷, 2009.

----------, 박휘근 역, 『형이상학 입문』, 문예출판사, 1992.
----------, 최상욱 역, 『셸링』, 동문선, 1997.
----------, 최상욱 역, 『횔덜린의 송가 <이스터>』, 동문선, 2005.
----------, 이기상 역, 『현상학의 근본문제들』, 문예출판사, 1994.
----------, 이기상/강태성 역, 『형이상학의 근본개념들, 세계—유한성—고독』, 까치, 2001.
----------, 이기상/신상희/박찬국 역, 『강연과 논문』, 이학사, 2008.
----------, 이선일 역, 『칸트와 형이상학의 문제』, 한길사, 2001.
----------, 소광희 역, 『존재와 시간』, 경문사, 1995.
발터 비멜, 신상희 역, 『하이데거』, 한길사, 1997.
오토 페겔러, 이기상/이말숙 역, 『하이데거 사유의 길』, 문예출판사, 1993.
프리드리히 빌헬름 폰 헤르만, 신상희 역, 『하이데거의 존재와 시간을 찾아서』, 한길사, 1997.

국내 서적 및 논문

강학순, 「하이데거에 있어서 '존재의 토폴로지'에 관하여」, 『존재론 연구 제23집』, 2010, 1-30쪽.
----------, 「공간의 본질에 대한 하이데거의 존재사건학적 해석의 의미」, 『하이데거 연구 제15집』, 2007, 381-410쪽.
김동규, 「장-뤽 마리옹에게서 현상학의 최종원리와 줌의 현상학: 후썰과 하이데거를 넘어서」, 『철학 연구 제86집』, 2009, 173-201쪽.

김상봉, 『자기의식과 존재 사유-칸트철학과 근대적 주체성의 존재론』, 한길사, 1998.

김상환, 「데리다의 텍스트」, 『철학연구 제27호』, 2008, 91-121쪽.

김옥경, 「칸트와 헤겔에서 관념론의 의미와 구조」, 『헤겔연구 28권』, 2010, 287-307쪽.

김재철, 「헤겔의 부정성 개념에 대한 하이데거의 해석」, 『하이데거 연구 제14집』, 227-255쪽.

김희봉, 「의식과 자아의 문제」, 『철학 제51집』, 1997, 115-148쪽.

맹주만, 「하이데거의 자유론」, 『하이데거 연구 제 13 집』, 2006. 73-98 쪽.

문동규, 「하이데거와 전통형이상학」, 『하이데거 연구 제12집』, 2005, 81-108쪽.

박서현, 「하이데거에게서 시간성과 전회의 문제에 대한 고찰」, 『철학 연구 제 87 집』, 2009, 27-46 쪽.

박찬국, 「역자해설」, 『자크 데리다, 정신에 대해서』, 동문선, 2005.

----------, 「하버마스의 하이데거 해석과 비판에 대한 고찰」, 『철학 제55집』, 1998, 211-236쪽.

----------, 「하이데거의 철학사적 위치와 의의에 대한 고찰」, 『하이데거 연구 제18집』, 2008, 69-100쪽.

----------, 「현상학과 해석학·후썰의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학」, 이남인 저 <서평>, 『인문논총 제60집』, 2008, 303-329쪽.

----------, 「현대에 있어서 고향상실의 극복과 하이데거의 존재물음 - 하이데거의 교수취임강연 「형이상학이란 무엇인가?」를 중심으로-」, 『하이데거 연구 제 1 집』, 1995, 79-124 쪽.

----------, 「니체와 하이데거 사상의 비교고찰」, 『존재론연구 제 25 집』, 2011, 53-86 쪽.

----------, 「초기 하이데거의 철학을 결단주의나 주의주의로 보는 해석에 대한 비판적 고찰」, 『철학사상 제 30 호』, 2008, 165-199 쪽.

----------, 「하이데거에 있어서 니힐리즘의 존재사적 극복」, 『철학과 현실』, 1994, 341-346쪽.

박현정, 「하이데거 초기 사유에서 기분(Stimmung)의 의미」, 『하이데거 연구 제17집』, 2008, 95-118쪽.

배상식, 「M. 하이데거와 W. v. 훔볼트의 언어개념 비교연구(1) - 언어와 사유의 상관성을 중심으로」, 『철학 연구 98권』, 2006, 143~170쪽

----------, 「M. 하이데거와 W. v. 훔볼트의 언어개념 비교연구2 :인간과 언어, 그리고 말의 상관성을 중심으로」, 『동서철학연구 제43호』, 2007년, 81-103쪽,

----------, 「하이데거의 '根源' 개념에 대한 고찰」, 『대동철학회지 제 23 집』, 2003, 197-223 쪽.

백종현, 『존재와 진리-칸트 『순수이성비판』의 근본문제』, 철학과 현실사, 2000.

----------, 「‘이성’ 개념의 역사」, 『칸트 연구 제 23 집』, 2009, 53-86 쪽

----------, 「헤겔 정신현상학과 대상의식의 변증법」, 『철학 연구 제 49 집』

서동욱, 「흔적과 존재」, 『철학과 현상학 연구 제33집』, 2007, 69-90쪽.

서동은, 「에크하르트와 하이데거의 동일성과 차이의 논리」, 『존재론 연구 제24집』, 2010, 207-240쪽.

----------, 「칸트의 존재이해에 대한 하이데거의 비판: "존재에 대한 칸트의 명제"를 중심으로」, 『칸트 연구 제24집』, 2009, 97-128쪽.

신상희, 「하이데거의 형이상학에 대한 비판과 신적인 신에 대한 사유」, 『하이데거 연구 제9집』, 2004, 5-29쪽.

----------, 『시간과 존재의 빛: 하이데거의 시간이해와 생기사유』, 노마드북, 2000.

신승환, 「탈형이상학적 사유의 의미」, 『존재론 연구 제 20 집』, 2009, 43-72 쪽.

신응철, 「카시르와 하이데거의 다보스 논쟁 다시 읽기」, 『철학논총 제29집』, 2002, 271-293쪽.

안택연, 「데리다의 해체론으로 보는 부정신학과 무의 신비주의」, 『신학사상 128권』, 2005, 129-154쪽.

엄필선, 「하이데거에 있어서 사물존재와 역사성」, 『하이데거 연구 제 19 집』, 2009, 229-260 쪽.

염재철, 「하이데거의 사유길의 변천」, 『철학 제 48 집』, 1996, 215-238 쪽.

오희천, 「헤겔과 하이데거에 있어서 철학의 과제와 방법론-헤겔에 대한 하이데거의 비판은 정당한가?」, 『철학 연구 제 83 집』, 2008, 91-115 쪽.

윤병렬, 「레비나스의 하이데거 윤리학 비판과 하이데거의 존재 사유에 드러난 윤리학」, 『철학과 현상학 연구 제22집』, 2004, 55-82쪽.

----------, 「하이데거의 죽음: 해석학과 그 한계」, 『해석학 연구 제 3 집』, 1997, 3-44 쪽.

이기상, 「하이데거에서 존재와 성스러움」, 『철학 제 65 집』, 2000, 211-240 쪽.

----------, 『하이데거의 존재 사건학』, 서광사, 2003.

이남인, 「후썰의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학: 관념론과 실재론 문제를 중심으로」, 『철학과 현상학 연구 제 21 집』 2003, 77-101 쪽.

----------, 『현상학과 해석학—후썰의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학』, 서울대학교출판부, 2004.

----------, 「『현상학과 해석학』에 대한 박찬국 교수의 서평에 대한 답변」, 『인문논총 제61집』, 2009, 327-376쪽.

이동현, 「하이데거에 있어서 근거의 본질과 존재역운」, 『철학 제 58 집』, 1999, .255-282 쪽.

이서규, 「아도르노의 하이데거 비판에 대한 고찰」, 『하이데거 연구 제15집』, 2007, 777-804쪽.

이선일, 「하이데거의 칸트 읽기」, 『철학과 현상학 연구 제21집』, 2003, 173-202쪽.

이수정, 「하이데거의 신론」, 『하이데거 연구 제18집』, 2008, 5-37쪽.

이유택, 「하이데거의 전통윤리학 비판과 근원윤리학의 이념」, 『하이데거 연구 제 13 집』, 2006, 129-155 쪽.

전동진, 「하이데거에 있어서 존재의 유한성과 유일성」, 『하이데거 연구 제 1 집』, 1995, 15-40 쪽.

----------, 『생성의 철학』, 서광사, 2008.

정연재, 「대화와 해체, 그 간극을 넘어서」, 『해석학 연구 제 16 집』, 2005, 171-221 쪽.

정은해, 『현대존재론』, 철학과 현실사, 2010.

최상욱, 「하이데거의 대지개념에 대하여」, 『하이데거 연구 제 16 집』, 2007, 205-238 쪽.

최세만, 「신비주의의 제문제」, 『인문학지 제 23 집』, 2002, 29-49 쪽.

최소인, 「절대 의식과 유한 의식의 자기 이해와 자기 전개—칸트와 헤겔 사유의 동일성과 차이성」, 『해석학 연구 제 6 권』, 58-88 쪽.

----------, 「유한성과 시간성-칸트와 하이데거의 철학적 반성의 지향점」, 『해석학 연구 제 6 집』, 1999

하제원, 「하이데거와 헤겔에게서 역사성 문제」, 『헤겔 연구 제13권』, 2002, 86-116쪽.

하피터, 「“반-헤겔주의”로서의 하이데거 철학사상」, 『철학과 현상학 연구 제37집』, 2008, 13-41쪽.

----------, 「하이데거의 회화론－반 고흐의 구두회화에 대한

분석을 중심으로-」, 『하이데거 연구 제16집』, 2007, 33-59쪽.
한상연, 「시간과 초월로서의 현존재-칸트의 시간 개념에 대한 하이데거의 이해와 그 존재론적 의의에 관한 소고」, 『철학과 현상학 연구 제집』, 177-212쪽.
한자경, 「칸트 철학에서 초월자아의 이해」, 『철학 제40집』, 1993, 144-168쪽.

Abstract

The Finitude of Being in Heidegger's thinking of Being

Park, Hyun-Jung

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

The aim of this dissertation is to scrutinize how Heidegger's thought of Being can be constantly interpreted as that of Finitude(Endlichkeit) of Being. The Finitude of Being means that Being occurs(wesen) only in belonging-together(zusammengehören) with Nothing(Nicht).

There have been several studies on the Finitude of Being including David Farrell Krell's and Joan Stambauch's. However, the established studies fail to justify 'Finitude of Being' as consistent concern through all the periods on the way of Heidegger's thinking. They only confine the theme to the early period or reversely to the period after conversion(Kehre) of his thinking.

Heidegger's experience of 'Being' changes and "Being" has several meanings. Heidegger in early period takes the 'Being that is understood' into consideration to develop the analysis of Being-there(Dasein) who understands Being. On the other hand, Heidegger in middle period considers the 'Being itself' which is more primal than the Being-there and the

presence of beings understood by Being-there. Furthermore, Heidegger in late period considers the 'One and Same' which forgoes the division of Being and Thinking and includes both, being conscious that his preceding thoughts still opposed one against the other. Nonetheless, many studies on Finitude of Being do not provide any insight how to interpret these changes on the way.

However, it is obvious that without the elucidation how the thoughts of each periods are constantly that of Finitude of Being in spite of their pecular characteristics, the theme of Finitude of Being degenerates into a peripheral issue. Only when the changes between the periods are given meaning regarding to the theme of Finitude of Being, it is demonstrated that Finitude of Being is coherently the main theme over periods on the way of Heidegger's thinking of Being.

Consequently, here we are elucidating the changes between periods along with the continuation which leads the changes, by suggesting the essence(Wesen) of Being as Finitude. The reason that the different views between the interpretations of the changes on the way of Heidegger's thinking of Being remain unsolved, is partially that the common consent about Heidegger's thought that it is 'thinking of Being' lacks any concrete contents of what Being's essence is. Regarding of this critical point, this dissertation demonstrates that Heidegger's thinking of Being is that of 'Being's Finitude' and contributes toward the founding of common ground which bridges the width between the different views.

Another problem of the established studies is that they fail to explain clearly how the Finitude of Being is related to other themes which are frequently discussed. Of course most discussions do refer to other themes, especially the presence of beings, the belonging-together of Being and

Thinking, and the belonging-together of Being and Time, because the discussion of the 'Finitude of Being' concerning itself with 'Being', the sole concern of thought and Being can not be elucidated apart from those themes mentioned above. However, there is no study which is conscious of the relations between those themes and suggests the Finitude of Being as the core theme that encompasses all the others.

If it is that the Finitude of Being is the core concept that is supposed to be thought by thinking of Being, the discussion of Finitude of Being should inevitably include the thinking of Nothing, Thinking, beings and their relations with Being, because these themes are also important in thinking of Being. Nevertheless, the established studies do not consider the diverse themes comprehensively centered around the theme of the Finitude of Being. On the contrary, we reconstruct Heidegger's thinking to elucidate the relationship between these themes and their own locations in the whole span of thinking of Being, asserting that in each period the belonging-together of Being with Nothing only occurs belonging together with Thinking, and this only as presence of beings.

Keywords: Finitude, presence of beings, belonging-together of Being and Thinking, belonging-together of Being and Nothing, belonging-together of Being and Time.

Student Number: 2006-30034