

**【특집】**

## 하이데거의 플라톤 해석

박 찬 국\*

**【주제분류】** 존재론, 해석학

**【주요어】** 하이데거, 플라톤, 이데아, 초월, 알레테이아, 경이, 튀지스

**【요약문】** 이 글은 하이데거의 플라톤 해석이 갖는 본질적인 내용과 그것의 특수성을 가능한 한 명확히 드러내는 동시에, 하이데거가 플라톤 해석과 관련해서 근대철학이 흔히 범해온 과오를 넘어서는 새로운 해석의 전범을 제시하고 있다는 사실을 보여주는 것을 목표로한다.

본인은 하이데거의 플라톤 해석은 보통 알려져 있는 것보다 매우 섬세하며 하이데거의 사유도정의 각 시기마다 다른 양상을 보여주고 있다고 생각한다. 전기의 하이데거가 자신의 사상과 그 이전의 다른 사상가들 간에 존재하는 차이를 강조하면서도 그러한 사상가들의 사상에서 자신의 사상을 읽어내려고 하고 있는 반면에, 후기의 하이데거는 다른 사상가들과 자신 사이에 존재하는 역사적 거리에 주목하게 된다. 이러한 입장에 따라서 하이데거는 각 시대의 위대한 형이상학자들은 다른 철학자의 사상에게로 환원될 수 없는 독자성을 갖는다고 본다.

이와 관련하여 하이데거는 플라톤철학 역시 근대철학적인 문제의식으로 환원될 수 없는 독자적인 통찰을 가지고 있다고 본다. 후기 하이데거의 이러한 플라톤 독해는, 근대 이전의 고전을 근대적인 사유와 문제의식에 입각하여 해석하는 통상적인 해석방식에 반해서 가다머가 말하는 진정한 지평융합의 전범을 보여준다고 생각된다.

---

\* 서울대학교 철학과 교수

## I. 들어가며

주지하다시피 하이데거는 서양의 위대한 사상가들과의 대결을 통해서 자신의 사상을 전개하고 있다. 이러한 대결은 하이데거와 입장을 공유하지 않는 사람들에게는 하이데거가 다른 사상가들을 자신의 사상 틀에 맞추어서 왜곡하는 것으로 간주되어 왔다. 단적으로 말해서 다른 사상가들에 대한 하이데거의 해석은 극히 폭력적이라는 것이다. 이러한 해석 중에서 특히 플라톤에 대한 하이데거의 해석은 플라톤에 애착을 갖는 많은 플라톤 연구자들의 분노를 샀다. 하이데거는 플라톤 철학에서 서양 형이상학의 본질적인 특성인 존재망각이 시작되는 것으로 보고 있는 바, 이러한 해석은 플라톤 연구자들에게는 플라톤 철학에 대한 일종의 폄하로 간주되었다. 아울러 플라톤 연구자들이 보기에는 이러한 폄하가 플라톤에 대한 자의적인 해석에 근거하고 있다는 데에 문제가 있었다.

플라톤 철학을 전공하지 않은 본인으로서 하이데거의 플라톤 해석이 맞는지 틀리는지를 판정할 능력은 없다. 본인이 이 글에서 시도하려고 하는 것은 하이데거의 플라톤 해석이 갖는 본질적인 내용과 그 특수성을 가능한 한 명확히 드러내는 것이다.

본인은 하이데거의 플라톤 해석은 보통 알려져 있는 것보다 매우 섬세하며 하이데거의 사유도정의 각 시기마다 다른 양상을 보여주고 있다고 생각한다. 전기의 하이데거는 플라톤의 사상에서 자신의 사상을 읽으려고 하는 반면에, 후기의 하이데거는 자신의 사상과 플라톤의 사상 사이의 역사적 차이를 강조하게 된다. 아울러 후기의 하이데거는 플라톤이 존재를 망각했다고 말할지라도 플라톤의 사상에는 존재의 경험이 아직 남아 있다고 말하고 있다. 후기 하이데거에게 플라톤은 양의적인 성격을 갖는 것이다.

플라톤에 대한 하이데거의 해석이 이렇게 그의 사유도정의 각 시

기마다 변화하고 있다는 사실은 플라톤에 대한 하이데거의 해석이 보통 생각되는 것처럼 자의적이거나 폭력적인 것이 아니라 상당히 신중하게 숙고를 거듭하면서 이루어져 왔다는 것을 시사한다. 아울러 후기 하이데거가 해석한 플라톤이 양의성(兩義性)을 갖는다는 것 역시 하이데거의 해석이 그렇게 단순하고 도식적이지는 않다는 것을 시사하고 있다고 볼 수 있다.

이 글은 일단은 전기와 후기의 하이데거가 플라톤의 사상을 각각 어떻게 해석하는가를 드러내려고 한다. 그리고 이와 함께 후기의 하이데거의 플라톤 해석이 어떤 점에서 전기 하이데거의 플라톤 해석이 갖는 문제점을 극복하고 있는지 그리고 그것이 어떤 점에서 근대 철학에서 흔히 행해졌던 플라톤 해석과 근본적으로 다른지를 드러내려고 하며, 그것이 어떤 점에서 근대인들이 범하기 쉬운 해석상의 근본적인 오류를 넘어서면서 플라톤 해석의 새로운 전범을 보여주고 있는지를 드러내려고 한다.

## II. 전기 하이데거의 플라톤 해석

전기 하이데거와 후기 하이데거의 사상은 여러 가지 면에서 서로 다르지만, 가장 큰 차이점으로 우리는 전기 하이데거의 사상이 상당히 비역사적인 성격을 띠고 있는 반면에 후기 하이데거의 사상은 철저하게 역사적인 성격을 띠고 있다는 것을 들 수 있다. 전기 하이데거는 각 시대의 사상가들 사이에 존재하는 시대적인 특수성을 간과하는 경향이 있다. 이에 따라서 자신의 사상과 그 이전의 다른 사상가들 간에 존재하는 차이를 강조하면서도 하이데거는 그러한 사상가들의 사상에서 자신의 사상을 읽어내려고 한다. 그는 다른 위대한 사상가들도 결국은 자신의 사상을 지향했다고 보면서 그러한 사상들 속에서 자신의 사상이 어떻게 이미 배태되고 있는가를 드러내려고 하는 것이다. 아울러 그는 다른 사상가들은 왜 하이데거 자신이 본

사태를 제대로 보지 못하고 중도에 그쳤는지를 드러내려고 한다.

전기 하이데거의 이러한 해석학적 입장에 의하면 하이데거의 사상은 그 이전의 사상가들이 본래 지향했으나 제대로 구현하지 못한 것을 완성하는 것이라고 볼 수 있다. 이러한 해석학적 입장에서 시도된 대표적인 해석이 『칸트와 형이상학의 문제』(*Kant und das Problem der Metaphysik*)에서 시도된 칸트 해석이다. 이러한 해석은 칸트가 본래 지향했으나 전통형이상학의 선입견에 사로잡혀서 철저히 드러내지 못하고 오히려 왜곡했던 본래적인 사태를 드러내려고 한다. 즉 하이데거는 칸트에서 자신의 사상을 읽어내려고 하는 것이다.<sup>1)</sup>

이러한 태도는 전기 하이데거가 시도하는 플라톤 해석에서도 드러난다. 전기의 하이데거는 무엇보다도 「근거의 본질에 대해서」라는 논문과<sup>2)</sup> 이 논문에서 논해지고 있는 것을 보다 상세하게 고찰하고 있는 강의록인 『논리학의 형이상학적 시원근거』(*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*)에서 플라톤의 사상을 자신의 사상에 의거하여 해석하려고 하고 있다.<sup>3)</sup> 이 논문에서 플라톤은 하이데거의 세계개념과 관련해서 언급되고 있다. 아울러 이러한 세계개념은 초월개념과 관련하여 고찰되고 있으며 다시 초월개념은 진리개념과 관련하여 고찰되고 있는 바, 본인은 여기에서 일단은 하이데거의 진리개념과 초월개념 그리고 세계개념을 고찰한 후 하이데거가 플라톤을 어떻게 해석하고 있는지를 살펴보겠다.

## 1. 진리, 세계, 초월

전통적으로 진리는 진술 내지 판단에 존재한다고 생각되어 왔다. 진리란 존재자와 일치하는 판단을 의미한다는 것이다. 이 경우 일치

1) 하이데거 전집 3권, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1쪽.

2) 하이데거 전집 9권, *Wegmarken*, 160-162쪽

3) 하이데거 전집 26권, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 233-252쪽

란 판단이라는 주관적인 표상과 존재자라는 객관의 일치이며, 이렇게 전적으로 성격이 다른 주관적인 표상과 객관의 일치가 어떻게 해서 가능한가 하는 것이 근대의식철학에서 문제가 되어 왔다.

우리의 표상이 주관적인 것이라면 객관 자체와의 일치란 불가능한 것 같다. 왜냐하면 객관 자체와의 비교를 위해서는 우리는 객관 자체에 대한 표상을 가져야 하지만, 이러한 객관 자체에 대한 표상도 사실은 주관적인 표상이기 때문에 우리가 주관적인 표상과 객관 자체의 일치라고 생각하는 것도 사실은 주관적인 표상들 사이의 일치에 불과하기 때문이다. 따라서 주관적인 표상과 객관 자체의 일치의 가능성을 전통적인 철학은 다양하게 해석해 왔다. 그것은 예를 들어 데카르트에서 보는 것처럼 그러한 일치의 가능성의 근거로 신을 끌어들이기도 하였으며, 칸트에서 보는 것처럼 경험적인 주객대립을 포괄하는 초월적인 통각을 상정하기도 하였다.

그러나 하이데거는 우리가 이러한 전통적인 다양한 학설들을 떠나서 사태를 있는 그대로 볼 것을 요구하고 있다. 예를 들어 어떤 사람이 강의실에서 ‘저 칠판은 까맣다’는 판단을 할 경우, 이러한 판단은 그 칠판에 대해서 판단하는 자가 갖는 내적인 주관적인 표상의 표현이 아니다. 우리는 그러한 판단을 내릴 때 우리의 내적인 표상을 표현하고 있는 것이 아니라 그 까만 책상 자체를 지향하면서 그 칠판을 까만 것으로서 드러내려고 있는 것이다. 더 나아가 우리가 이 칠판을 지금 당장 지각하고 판단하는 것을 넘어서 과거의 것으로서 회상하든 아니면 미래의 것으로서 생각하든, 우리는 우리 안의 내적인 표상을 생각하는 것이 아니라 그 까만 칠판 자체를 회상하고 생각하는 것이다.

그런데 이렇게 판단이 어떤 존재자에 대해서 판단을 내리기 위해서는 그 존재자가 어떤 형태로든 이미 개시되어 있어야 한다. 다시 말해서 우리는 영국경험론이나 칸트의 인식론에서 말하는 것처럼 일차적으로 무규정적인 잡다한 감각자료들을 접한 후 이것들을 판단작용에서 의해서 종합함으로써 비로소 그 존재자를 어떤 존재자로서

드러내는 것이 아니다. 판단은 주어와 술어의 결합이라는 형태를 취하는 바 이러한 결합이 존재자와 일치하는 형식으로 이루어지는 것에 의해서 비로소 우리에게 존재자가 개시되는 것이 아니라, 판단에 의한 술어적 규정이 가능하기 위해서는 존재자는 이러한 술어적 규정 이전에 이미 드러나 있어야만 한다.

달리 말해 전통적인 철학에서 생각하는 것처럼 우리는 판단을 통해서 비로소 존재자와 관계를 맺을 수 있는 것이 아니라, 우리는 단적인 지각을 통해서든 존재자를 도구로서 사용하는 것을 통해서든 항상 이미 존재자와 관계하고 있는 것(*umgehen mit ...*)이며, 존재자에 대한 판단도 존재자에 대한 생활세계 차원에서의 이러한 관계에 근거하고 있다.<sup>4)</sup> 즉 일차적으로 우리는 존재자들을 무규정적인 잡다한 감각자료들로서 접하는 것이 아니라 항상 망치로서 혹은 옷으로서 사용하고 입는 것이다. 우리는 선술어적인 차원에서 이미 존재자 자체와 만나고 있는 것이며, 판단이 존재자와 일치할 수 있다는 것은 우리가 생활세계에서 이미 관계하고 있는 존재자와 어떻게든 이미 일치했다는 것, 다시 말해 이러한 존재자가 우리에게 이미 드러나 있고 존재자와의 선술어적인 만남이 이미 일정한 진리를 갖는다는 것에 근거하고 있다.

따라서 하이데거에서 판단과 존재자가 일치하는 가능성에 대한 문제는 판단이 근거하는 선술어적 개시의 가능성의 근거를 묻는 방향에서 행해져야만 한다. 하이데거에 따르면 칸트를 비롯한 전통적인 철학이 의식과 대상의 일치가 가능한 근거를 묻지만 그것은 그러한 근거를 선술어적인 진리의 차원에서 묻고 있지 않으며 어디까지나 판단하는 의식과 존재자 사이의 관계라는 차원에서 묻고 있을 뿐이다. 이와 아울러 주체의 주체성도 판단하는 주체의 주체성으로서만 파악되고 있는 것이며, 그 전에 그러한 판단을 가능케 하는 선술어적인 차원에서의 주체성의 본질은 은폐된 채로 남아 있다.<sup>5)</sup>

4) 위의 책, 158쪽.

5) 위의 책, 163쪽.

그런데 우리의 구체적인 삶의 행위를 통한 존재자의 이러한 선술어적 개시도 존재자의 존재에 대한 이해, 다시 말해 존재자가 ‘무엇으로서 존재하고 어떻게 있는지’에 대한 이해, 즉 존재자의 존재구조에 대한 이해의 빛에 의해 비추어져 있고(erleuchtet) 인도되지 않으면 일어날 수 없다. 이미 밝혀져 있는 존재에 대한 이해를 통해서 존재자의 개시도 가능한 것이다. 다시 말해서 우리는 어떤 동물과 함께 놀면서 그것과 동물로서 선술어적으로 관계하기 위해서는 이미 동물이 무엇인지를 이해하지 않으면 안 된다.

하이데거는 ‘존재의 이러한 밝혀져 있음’을 ‘존재론적 진리’라고 부르고 있다. 구체적인 삶의 행위를 통한 존재자와의 모든 관계에 이렇게 선행하면서 그것에 빛을 비추어주고 이끄는 존재이해는 존재자체에 대한 의식적 파악도 아니고 이렇게 파악된 것의 개념적인 파악도 아니다. 따라서 하이데거는 그것을 선-존재론적(vor-ontologisch) 또는 ‘넓은 의미에서의 존재론적 이해’라고 부르고 있다. 존재자의 선술어적 드러남, 즉 존재자의 선술어적 진리는 존재자의 존재의 선술어적 개현, 즉 존재의 선술어적 진리에 근거한다.

이 결과 판단진리의 궁극적인 근거는 존재의 선술어적 진리라는 것이 밝혀졌다. 그리고 우리는 존재의 선술어적인 진리의 토대 위에서 존재자들과 관계한다. 예를 들어 우리는 실로 인간이 무엇인지에 대한 구체적인 교육을 받지 않고서도 인간이 무엇인지를 우리의 삶속에서 이해하고 있으며 이에 다른 인간들과 무난하게 서로 관계하고 있는 것이다.

물론 우리는 많은 경우 다른 인간들을 하나의 인간으로서 아니라 하나의 도구로서 대하는 경우도 많다. 특히 현대의 기술시대에서 인간은 물질과 마찬가지로 하나의 계산될 수 있는 지적-육체적 에너지의 담지자 정도로 간주되고 있다. 그러나 이러한 인간이해는 인간의 존재에 대한 근본적으로 왜곡된 이해인 바, 우리는 이러한 이해에 대해서 의식적으로든 무의식적으로든 저항한다. 예를 들어 우리는 이러한 기술문명에서 한없는 권태나 공허감을 느끼는 것에 의해서 기

술문명의 인간이해를 우리의 실존 전체를 통해서 거부할 수 있다. 이러한 거부하는 인간 존재에 대한 근원적인 선술어적인 이해, 즉 인간의 존재에 대한 분명한 개념적인 이해는 아니지만 권태나 공허감과 같은 근본적인 기분들을 통해서 우리에게 개시되는 선술어적인 이해에 근거하고 있다.

그리고 인간의 존재에 대한 선술어적인 진리가 근원적으로 열릴 경우에만 우리는 개별 인간과 진정하게 관계할 수 있다. 선술어적인 존재의 진리의 개현은 존재자들의 근원적인 개시를 가능하게 하는 것이다. 선술어적인 존재의 진리의 개현은 어디까지나 존재자의 존재의 진리이며 존재자와 분리되어서 따로 일어나는 것은 아니다. 선술어적인 존재의 개현은 존재자의 진리의 개현과 함께 일어난다. 존재는 어디까지나 존재자의 존재이며 아울러 존재자는 존재를 떠나서 따로 존재하지 않는다.

초월을 통해서 존재자와 존재의 선술어적인 진리가 개현된다면 판단진리의 궁극적인 근거는 초월이다. 초월(Transzendenz)은 문자 그대로의 의미로는 넘어섬(Überstieg)을 의미하며 이는 통상적으로 ‘공간’에서 일어나는 하나의 사건, 즉 어떤 것이 ‘어떤 것’으로부터 ‘어떤 것’으로 이행하는 것을 의미한다. 이러한 이행에는 넘어서지는 것과 이러한 이행이 향하는 것이 속한다. 그러나 하이데거에서 초월이란 말은 인간현존재에게 고유한 성격, 즉 존재자에 대한 인간의 가능한 행위 중의 하나가 아니라 이러한 모든 행위에 선행하면서 그것을 가능하게 하는 현존재의 근본구조를 의미한다.<sup>6)</sup>

이러한 초월은 주체로부터 눈앞에 있는 객체들 — 대상화된 존재자 — 을 향해서 일어나는 것이 아니다. 오히려 초월되어지는 것은 인간 현존재 자신을 포함한 모든 존재자들이다. 하이데거가 존재자 전체의 초월을 말할 경우 이러한 존재자 전체는 이론적으로 파악 가능한 대상으로서 뿐 아니라 모든 구체적인 삶의 행위가 관여하는 존재자 전체, 구태여 지금 당장 관여하고 있는 존재자 뿐 아니라 우리

6) 하이데거 전집 9권, 137쪽.



들의 희망과 공포의 대상으로서의 존재자 모두와 현존재 자신을 포함하는 것이다.

현존재는 그의 육체를 통하여 자연의 한가운데 던져져 있는 현사실적인 존재로서 존재한다. 그러나 현존재는 이렇게 비록 존재자 전체의 한가운데 존재하고 존재자 전체에 의해서 둘러싸여 있으면서도 현존재는 실존하는 자로서 자연을 항상 이미 초월해 있다. 초월하는 자로서, 즉 자유로운 자로서 현존재는 자연에게는 낯선 어떤 것이다.<sup>7)</sup> 인간은 자연을 초월하여 우리의 실존과 모든 존재자들이 구현해야 할 본질적인 가능성들, 즉 존재자들의 존재에로 나아간다. 하이데거는 이러한 가능성들의 전체를 세계라고 부른다. 인간은 동식물처럼 자연에 매몰되어 있는 존재가 아니라 자연을 초월하여 세계로 나아갈 수 있는 존재이다.

그런데 그러한 본질적인 가능성들의 전체로서의 세계는 우리에게 어떻게 개시될 수 있는가? 그러한 세계는 우리가 마주하고 있는 존재자가 아니며, 그렇다고 하여 그것은 우리가 이미 그 안에 내던져 있는 존재자들을 단순히 합한 것도 아니다. 그것은 존재자도 아니고 존재자들의 집합도 아니라는 점에서 무(Nichts)라고 말할 수 있다. 그러나 그것은 무이지만 우리가 임의로 상상하는 공허한 무는 아니고 우리가 구현해야 할 본래적인 가능성들의 전체이다. 그러한 무는 존재자처럼 존재하지는 않지만 공허한 무는 아닌 것이다. 세계가 그러한 무라면 그것은 우리에게 어떻게 개시될 수 있는가?

하이데거는 우리가 그러한 무를 불안이라는 기분에서 경험한다고 말하고 있다.<sup>8)</sup> 불안이란 근본기분에서 우리는 우리가 일상적인 삶에서 의존해 오던 존재자들을 초월하는 경험을 한다. 즉 돈이든 명예든 가족이든 조국이든 심지어 신이든 우리가 그 동안 집착해 오고 그것에서 삶의 안정을 구하려던 존재자들은 일순간에 아무래도 좋은 것이 되고 만다. 그것들은 갑자기 공허한 것이 되고 만다. 이와 아울러

7) 위의 책, 212쪽.

8) 하이데거 전집 9권, 112쪽.

우리는 그러한 모든 존재자들에 대한 집착으로부터 벗어나게 된다. 이러한 경험은 우리가 임의로 지어낼 수 있는 경험이 아니라 인간의 심연으로부터 우리를 엄습해 오는 경험이다. 따라서 이렇게 우리가 일상적으로 관계하는 존재자 전체에서 의미를 앗아가고 공허한 것으로 만드는 것은 우리의 자의적인 의지에 의한 것은 아니다.

우리가 일상적인 삶에서 내던져 있는 존재자 전체에서 의미를 앗아가면서 공허한 것으로 만드는 것을 하이데거는 무라고 부른다. 이러한 무의 빛 안에서 존재자들은 의미를 상실하고 아무래도 좋은 공허한 것이 되고 마는 것이다. 이와 아울러 우리들은 우리가 이미 내던져 있는 존재자들을 초월하게 된다. 이러한 초월은 그러나 우리가 상상 속에서 현실을 초월하는 것과는 근본적으로 다르다. 상상적인 초월은 우리가 임의로 행할 수 있으며 그러한 초월에서는 존재자들은 의미를 상실하지는 않는다. 그러나 무의 경험에서 일어나는 초월은 어느 순간 우리를 엄습하고 존재자 전체에게서 의미를 앗아가는 방식으로 우리로 하여금 존재자들을 초월하게 한다.

그러나 우리는 존재자들을 초월하지만 그렇다고 하여 존재자들이 없는 텅 빈 공간으로 초월하는 것은 아니다. 존재자들의 초월은 오히려 우리가 존재자들에게 그 동안 부과해 왔던 통상적인 의미들로부터의 초월일 뿐 여전히 우리가 존재자들에 내던져 있다는 데는 변함이 없다. 다시 말하면 그것은 존재자들에게 그 동안 부과되어 왔던 통상적인 의미로부터의 해방이지, 존재자가 단적으로 있다(Daß-sein)는 존재자들의 현실적인 존재로부터의 해방은 아니다. 오히려 우리는 무의 경험을 통해서, 존재자들에 부과되어 왔던 통상적인 의미를 초월하는 것과 동시에 ‘존재자들이 단적으로 있다’(daß das Seiende ist)는 사실에 새삼스럽게 직면하게 된다.

일상적으로 우리는 존재자들이 갖는 속성이나 의미에 관심을 기울여 왔을 뿐, 존재자가 단적으로 ‘존재한다’는 단적인 사실에 대해서는 주목하지 않는다. 그러나 무의 경험에서 존재자들은 자신들의 적나라한 존재를 드러낸다. 이러한 존재는 어떠한 의미도 결여한 공허

한 존재인 것처럼 보이지만, 하이데거는 그것은 전혀 공허한 것이 아니라 오히려 성스럽고 신비한 깊이를 갖는 것으로서 나타난다고 말하고 있다.

예를 들어서 장미는 예전과 똑 같은 장미이고 그것이 갖는 빨간색은 여전히 빨간 색이지만, 장미는 무의 경험을 통해서 이제 전혀 다르게 ‘존재하게’ 하게 된다. 장미와 그것이 갖는 빨간 색도 이제 전혀 다른 빛을 띠게 되는 것이다. 우리가 그 전에 장미에서 볼 수 없었던 오로라를 우리는 이제 장미에게서 보게 되는 것이다. 하이데거는 장미가 갖는 그러한 오로라를 ‘존재’라고 부르고 있다. 그러한 존재는 어떠한 의미도 결여한 공허한 존재가 아니라 오히려 우리가 규정할 수 없는 무한한 의미로 충만한 존재이다.

이렇게 하이데거에서 세계에로의 초월은, 우리에게 존재자들을 전혀 새로운 존재의 빛 안에서 드러나게 하는 무에로 초월이다. 이러한 무에로의 초월은 어떤 대상과 같은 것으로서의 무에로의 초월이 아니라 오히려 우리가 무에 의해서 사로잡히는 것이다. 이렇게 무에 사로잡힘으로써 존재자들은 우리의 일상적인 삶에서는 은폐되었던 충만한 존재를 갖는 것으로서 새롭게 드러난다. 그런데 이렇게 우리가 무에 사로잡히면서 존재자들이 자신의 존재를 새롭게 드러내면서도 존재자가 어떠한 실질적인 변화도 겪지 않는다는 점에서 세계가 존재자가 아니라는 사실이 다시 한 번 드러난다. 세계는 무이다. 세계란 존재자에 어떤 변화를 야기하는 어떠한 존재자도 아닌 것이며, 이런 의미에서 무인 것이다. 그러나 그것은 공허한 무가 아니라 존재자가 존재자로서 드러나기 위한 조건으로서의 존재이다.

무에로의 초월을 통해서 존재자들이 자신의 진정한 존재를 드러낼 경우에 그러한 존재자들은 서로 고립된 것으로서가 아니라 서로 조화와 통일을 이루는 것으로서 드러난다. 그리고 그러한 조화와 통일 이야말로 존재자들의 단순한 집합이 아니라, 존재자가 자신의 진정한 존재를 드러내기 위해서 이미 개시되어야 하는 무와 세계이다. 물론 이 경우 이미 개시되어 있어야 한다는 것은 존재자들로부터 분리되

어서 무와 세계가 따로 개시될 수 있다는 것이 아니다. 그 경우 그것은 또 하나의 존재자가 될 것이다. 그것은 오히려 항상 존재자들의 근원적인 개시와 함께 개시된다.

전통적 형이상학은 존재자 전체의 본질을 파악하기 위해서 존재자 전체를 초월하여 존재자 전체의 근거인 신에게로 초월했으며 이것으로부터 존재자를 이해하려고 했다. 즉 전통적 형이상학에서도 존재자의 본질을 제대로 파악하기 위해서는 존재자 전체를 초월하는 어떤 전체적인 조망이 필요하다는 것을 깨닫고 있었다. 그러나 하이데거는 최고의 존재자로 나아가는 것이 아니라 세계어로 초월한다.

그런데 우리는 앞에서 이러한 전체성으로서의 세계는 인간의 존재와 불가분의 관계에 있다는 사실을 보았다. 세계의 개현은 초월이라는 인간의 실존수행, 다시 말해서 현존재가 불안이라는 근본기분을 통해서 무를 경험하는 사건을 통해서만 가능하다. 초월이라는 현존재의 실존수행이 없다면 세계의 개현은 불가능하며 아울러 존재자가 존재자로서 자신을 드러내는 것도 불가능하다.

따라서 우리는 세계는 인간 현존재가 현사실적으로 실존하는 근본방식들과 연관되어 있다는 사실을 알 수 있다. 현존재의 본질을 하이데거는 실존에서 찾고 있다. 이 경우 실존은 현존재에서는 자신의 존재가 문제가 된다는 사실을 의미한다. 이러한 현존재의 존재에서는 자신의 고유한 존재가 문제가 된다. 현존재는 자신이 무엇을 위해서 사는지를, 즉 자신의 존재목적, 자신의 본래적 가능성을 문제 삼는다. 현존재는 그 자신의 고유한 자기를 위하여 실존한다.<sup>9)</sup>

그런데 이렇게 현존재가 자신의 고유한 자기를 실현하려고 한다는 것은 현존재가 모든 존재자들과의 관계를 끊고서 자신 속에 고립하려고 한다는 것을 의미하지 않는다. 현존재는 이미 존재자들 한 가운데 처해 있는 존재이기에 현존재는 그러한 존재자들에 대한 의존으로부터 벗어날 수 없다. 현존재에게 자신의 고유한 자기가 문제된다는 것은, 자신을 비롯한 모든 존재자들과 관계하는 방식이 근본적으

9) 하이데거 전집 26권, 246쪽.

로 문제된다는 것이며 현존재는 자신을 비롯한 존재자 전체와 근원적으로, 즉 본래적으로 관계하고자 한다.

이렇게 현존재가 자신을 비롯한 존재자 전체와 근원적으로 관계를 맺기 위해서는 자신을 비롯한 존재자 전체가 그 자체로서 자신을 드러내지 않으면 안 된다. 그리고 이를 위해서는 근원적인 세계가 열리지 않으면 안 된다. 이러한 전체성으로서의 세계로부터 현존재는 ‘자신’ 어떠한 존재자와 관계할 것인지 그리고 그것에 어떻게 태도를 취할 것인지를 이해하게 된다. 현존재는 ‘그의’ 세계로부터 ‘자신’을 이해하는 것이다. 세계로부터 이렇게 자신을 이해함으로써 현존재는 진정한 ‘자기’(Selbst)를 발견하게 된다.

세계에로의 초월에서 진정한 자기가 발견될 경우, 세계는 현존재가 그것을 위해서 실존하는 바의 것이다. 세계는 현존재의 궁극목적으로서 현존재의 존재를 규정하는 것이다. 이와 같이 세계는 본질적으로 현존재가 자기가 되는 사건과 관련되어 있다. 현존재가 진정한 자기를 구현하면서 자유로운 존재가 된다는 것은 근원적인 존재의 진리인 세계에로 나아가는 것을 통해서만 가능하다. 세계는 현존재가 목적하는 바의 전체성(die Ganzheit des Umwillens)인 바, 현존재 자신은 불안이라는 기분을 통해서 무에 기꺼이 업습됨으로써 이러한 전체성을 개현하는 것이며, 이러한 개현은 현존재의 가능성들의 근원적 개현인 것이다.<sup>10)</sup>

## 2. 선의 이데아와 초월

초월이란 현상이 우리가 위에서 본 것처럼 현존재의 중심적인 현상이 경우, 하이데거는 모든 진정한 철학에는 이러한 현상이 은폐된 형태에서일지라도 어떤 형태로든 이미 나타나 있을 것이라고 생각한다. 하이데거는 이미 플라톤에서 세계가 존재자의 피안에 있는 선의 이데아로서 사유되고 있다고 보고 있다. 하이데거는 선의 이데아에

10) 하이데거 전집 26권, 233-238쪽.

대한 플라톤의 물음을 폴리스 내에서의 현존재의 실존의 근본가능성에 대한 구체적인 물음의 정점으로 보고 있는 바, 선의 이데아를 하이데거는 세계로서 해석하고 있는 것이다. 선의 이데아에서는 존재자의 진리와 그것에 대한 이해 그리고 존재자의 존재인 이데아들을 가능케 하는 근거가 문제되고 있다는 것이다. 선의 이데아는 존재자의 진리와 이해 그리고 존재자의 존재로서의 이데아들을 동시에 통일적으로 가능케 하는 강력한 힘(Mächtigkeit)이다.<sup>11)</sup>

하이데거는 이러한 선의 이데아가 플라톤에서 내용상으로 규정되지 않은 것은 우연이 아니라고 말하고 있다. 왜냐하면 선의 이데아를 정의하거나 해석하려는 모든 시도는 좌절하지 않을 수 없기 때문이다. 합리주의적 설명도, ‘비밀’에로의 ‘비합리주의적’ 도피와 마찬가지로 실패할 수밖에 없다. 선의 이데아는 플라톤 자신의 암시에 따라서 존재자의 진리와 이해를 본질적으로 해석하는 것을 통해서만 해명될 수 있는 것이다. 이러한 관련을 이해하기 위해서는 우리는 모든 현존재 자체에서 필연적으로 일어나지만 대부분의 경우 은폐된 채로 일어나는 초월을 명확히(ausdrücklich) 수행하는 것이 필수적이다.

선의 이데아는 궁극목적(Umwillen)으로서 가능성 자체의 원천이다. 이러한 궁극목적과 현존재의 관련이 문제가 되어야하지만 플라톤에서는 그것은 의식되지 않고 있다. 오히려 이미 전통이 되어 버린 그의 학설에 따르면 이데아들은 하늘 저편에 존재하며 따라서 그것들을 객체들 중에서 가장 객관적인 것으로서, 그리고 존재자들 중에서 가장 많이 존재하는 것으로서 확보하는 것만이 중요한 것으로 간주된다. 그 경우 궁극목적은 세계의 일차적인 성격으로서 드러나지도 않으며 ‘존재자의 피안에’가 갖는 근원적 의미, 즉 현존재의 초월은 의식되지 않고 있는 것이다. 역으로 나중에는, 플라톤의 상기설에서 이미 그 단초가 마련된 것이지만 이데아들을 ‘주체’가 타고나는 것으로 해석하는 경향조차 생기게 된다.

이데아 문제의 역사는 초월이 항상 이미 문제로서 의식되고 있으

11) 하이데거 전집 9권, 160쪽.

면서도, 그것이 충분히 정초되지 않은 두개의 대립하는 해석들에 의해서 왜곡되고 있다는 것을 보여주는 것이다. 이데아들은 객체들보다 객체적인 것으로서 그리고 주체보다 주체적인 것으로서 간주된다. 세계현상 대신에 항구적으로 존재하는 것이 들어서듯이, 세계에 대한 관련조차도 이러한 존재자에 대한 특정한 태도로서의 직관(intuitus), 즉 매개를 거치지 않은 직접적인 수용(Vernehmen)을 의미하는 ‘이성’으로서 해석된다. 이데아들 자체 그리고 그것들에 대한 인간의 관계가 존재자를 파악하는 특정한 방식인 직관으로부터 사유됨으로써, 존재는 본질직관을 통해서 파악되는 것으로 이해되고 있다. 그러나 이러한 직관에 의해서는 하이데거가 드러내었던 초월현상은 일어날 수 없다.

세계라는 현상이 이데아들의 왕국으로서 존재자처럼 이해되게 된 것은, 초월이 처음부터 직관(theorein)이라는 의미에서 파악되었다는 사실에 근거하고 있다. 초월은 현존재의 본래적인 존재에서 이해되고 있지 않는 것이다. 이렇게 초월의 문제를 직관을 실마리로 하여 파악하려는 경향으로부터, 근대에서 초월문제가 인식이론적인 주체-객체-관계에 입각하여 다루어지는 계기가 마련된다.<sup>12)</sup>

그러나 플라톤에서는 초월이란 현상이 근원적으로 파악되고 있지는 않다고 해도 전적으로 은폐되지는 않았다. 이는 직관의 상관자로서의 이데아들을 넘어서 선의 이데아가 플라톤에서는 문제되고 있기 때문이다. 여기서 이데아들이 가변적인 존재자에 대해서 초월적인 존재인 한, 가장 근원적인 것으로서 요청해야만 하는 초월이 출현하고 있는 것이다. 선의 이데아는 모든 존재자가 그것을 근거로 해서 존재하는 궁극목적이다. 그것은 존재자와 이데아들의 왕국을 넘어서 있는 것으로 이것들 모두를 조직하는 것이며 이것들 모두에게 전체성의 형식, 즉 서로 속함(koinonia)이라는 형식을 부여한다. 세계란 존재자 전체가 그것을 통하여 전체성의 형식을 부여받는 궁극목적이라는 근거성격을 갖는다.<sup>13)</sup>

---

12) 위의 책, 161쪽.

이상에서 본 것처럼 초월은 현존재에서 비록 우선 대부분의 경우에는 은폐된 형태라도 필연적으로 일어나고 있는 이상 세계와 초월은 이미 철학사에서 완전히 은폐된 것은 아니며 그 흔적을 남기고 있다. 전기의 하이데거가 내세우는 전통형이상학의 파괴는 그러한 은폐를 파괴하는 것을 통해서 전통형이상학에 은닉되어 있는 초월과 세계에 대한 근본경험을 명확히 드러내는 것이다.<sup>14)</sup> 즉 그것은 전통형이상학을 부정하고 제거하는 것이 아니라 그것이 바탕하고 있는 그것의 근거에로 귀환하는 것을 통해서 전통형이상학이 본래적으로 지향했던 것을 실현하려고 하는 것이다. 그것은 전통형이상학이 원래 말하려고 했으나 그것이 이미 사로잡혀 있는 근원적인 선입견 때문에 본래적으로 말할 수 없었던 사태를 말하려고 하는 것이다.

하이데거의 이러한 의도는 플라톤에 대한 위의 해석에서도 드러나고 있다. 하이데거는 플라톤이 선의 이데아라는 개념 안에서 이미 세계와 초월을 드러내려고 했다는 것을 인정한다. 그러나 플라톤은 초월을 직관적인 행위로 보고 있으며 이와 아울러 세계도 직관에 의해서 파악되어야 하는 대상처럼 생각하고 있다. 플라톤이 이렇게 생각하는 것은 플라톤에서는 존재의 의미를 ‘눈앞에 존재함’(Vorhandensein)으로 보는 선입견이 지배하고 있기 때문이다. 이러한 선입견은 우리가 일상적으로 눈앞에서 보는 사물들에는 타당할지 모르나 초월과 세계에 대해서는 타당하지 않다.

다시 말해서 플라톤은 우리가 눈앞에서 보는 사물들에 타당한 존재이해를 철학적 사유의 단서로 삼고 있는 것이다. 하이데거는 이에 대해서 오히려 초월과 세계의 고유한 존재방식에 주목하는 것을 통하여 존재의 의미에 대한 물음을 새롭게 제기하는 것이 필요하다고 말하고 있다. 이 경우 존재자가 존재한다는 것도 단순히 존재자가 우리의 이론적 고찰이나 직관의 대상으로서 존재한다는 것이 아니라, 세계의 개현과 아울러 존재자가 그 자신을 드러낸다는 것으로 이해

13) 하이데거 전집 26권, 233-238쪽.

14) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 9쪽.



되지 않으면 안 된다. 존재자의 존재는 ‘눈앞에 존재함’이 아니라 오히려 ‘자신을 은닉으로부터 드러냄’(Un-verborgensein)으로서 해석되어야 하는 것이다.

### III. 후기 하이데거의 플라톤 해석

#### 1. 후기 하이데거의 플라톤 해석이 취하는 해석학적 입장

전기의 하이데거가 자신의 사상과 그 이전의 다른 사상가들 간에 존재하는 차이를 강조하면서도 그러한 사상가들의 사상에서 자신의 사상을 읽어내려고 하고 있는 반면에, 후기의 하이데거는 다른 사상가들과 자신 사이에 존재하는 역사적 거리에 주목하게 된다. 전기의 하이데거는 전통적인 형이상학자들이 사로잡혀 있는 선입견, 즉 존재의 의미를 ‘눈앞에 존재함’으로 보는 선입견은 전통적인 형이상학자들이 처하고 있던 역사적 상황의 특수성에서 비롯되는 것이 아니라, 시대를 불문하고 모든 사람들이 우선 대부분의 경우 빠지게 되는 선입견이다.

그러한 선입견은 사람들이 ‘우선 대부분의 경우’ 눈앞의 존재자들에 집착하면서 생을 영위하는 데 급급할 뿐, 불안이라는 기분을 통해서 우리를 엄습해 오는 무에 관심을 기울이지 않는다는 것에서 비롯된다. 그리고 불안이라는 기분이 궁극적으로 우리들의 일상적인 삶에서 모든 의미를 앗아가는 죽음에 대한 불안일 경우, 사람들은 우선 대부분의 경우 죽음으로부터 눈앞의 존재자들에게로 도피할 뿐 죽음에 대한 불안을 과감히 인수하려고 하지 않는다. 하이데거는 이러한 삶의 태도를 퇴락(Verfall)이라고 부르고 있거니와, 전통형이상학자들이 사로잡혔던 선입견은 궁극적으로는 우리 뿐 아니라 전통형이상학자들도 우선 대부분의 경우 이렇게 퇴락한 삶을 살았다는 데서 비롯되는 것이다.<sup>15)</sup>

전통형이상학자들 중 플라톤이나 라이프니츠, 칸트와 니체와 같은 위대한 형이상학자들은 분명히 이러한 퇴락한 삶을 넘어서 무와 세계 개현의 사건을 경험했었고 이러한 경험의 흔적이 그들의 철학에 남아 있지만, 그들은 이러한 경험을 그 자체로서 드러내지 못하고 우리들의 일상적인 삶을 지배하는 존재이해에서 비롯된 선입견에 의해서 은폐하는 경향이 있었다.

이렇게 전기 하이데거가 퇴락과 퇴락한 삶에서 비롯되는 존재이해 그리고 이러한 존재이해를 해체하는 무와 세계개현의 사건을 시대를 불문하고 어느 시대에나 나타나는 인간 삶의 근본조건에 속하는 것으로 간주하고 있다면, 후기의 하이데거는 각 시대의 위대한 형이상학자들의 사상을 존재가 각 사상가들에게 역사적으로 달리 개시된 것으로 보게 된다. 전기 하이데거에서는 모든 사상가들 사이에 존재하는 역사적인 시간거리가 간과된 채 과거의 위대한 형이상학자들이 하이데거와 동시대의 철학자들인 것처럼 해석되고 있으나, 후기 하이데거는 다른 사상가들과 자신 사이에 존재하는 역사적인 시간거리를 강하게 의식하게 되는 것이다.

이러한 입장에 따라서 하이데거는 각 시대의 위대한 형이상학자들은 다른 어느 다른 철학자의 사상에게로 환원될 수 없는 독자성을 갖는다고 해석하게 된다. 칸트의 경우만 해도 후기 하이데거는 더 이상 칸트의 사상에서 자신의 사상을 읽으려고 하지 않고 칸트 사상과 자신의 사상 사이에 존재하는 역사적인 거리를 강하게 의식하게 된다. 칸트는 근대의 사상가로서 근대를 사상적으로 정초하는 사상가인 반면에, 하이데거는 자신을 근대를 포함한 서양의 역사 전체의 전환을 준비하는 사상가로서 이해하고 있다. 이에 따르면 칸트의 철학은 근대가 근거하고 있는 존재이해와 진리이해를 정초하는 철학인 반면에, 하이데거의 철학은 근대를 포함한 서양 형이상학 전체의 존재이해와 진리이해를 극복하고 전적으로 새로운 존재이해와 진리이해를 제시하려고 한다는 것이다.

---

15) *Sein und Zeit*, 175쪽 이하, 436쪽.

이러한 해석학적 입장에 의하면 각 시대의 위대한 형이상학자들은 자신들의 철학을 통해서 각 시대의 인간들이 그 안에서 살고 죽는 세계를 건립한다. 고대인들이 살았던 역사적 세계와 근대인들이 살고 있는 역사적 세계 그리고 앞으로의 시대가 개시할 역사적 세계는 전적으로 다르다는 생각이 그러한 해석학적 입장의 근저에 놓여 있다. 이렇게 각 사상가들 사이의 역사적 거리를 강조하게 됨으로써 후기의 하이데거는 전기의 하이데거의 입장에서는 풀기 어려웠던 문제, 즉 왜 하필 하이데거만이 전통형이상학을 지배하는 선입견에 사로잡히지 않고 인간존재와 세계를 근원적으로 드러내는 것이 가능하게 되는가라는 문제를 해명할 수 있게 된다.

전기의 하이데거도 우선 대부분의 경우 퇴락한 삶을 살고 있는 바, 왜 다른 사상가들이 아니고 하이데거만이 전통형이상학의 선입견에서 벗어날 수 있었는지 라는 의문이 당연히 제기될 수 있는 것이지만, 전기 하이데거의 입장에서는 이러한 의문에 만족스럽게 답할 수 없었다. 이러한 의문에 대해서 후기의 하이데거는 자신이 그 이전의 위대한 형이상학자들과는 전적으로 다른 역사적 상황에 처해 있기 때문이라고 답한다. 즉 그는 서양전통형이상학의 존재이해를 극단에까지 추구한 현대기술문명이 위기에 봉착하게 되면서 새로운 존재이해가 그에게 개시되었다고 보는 것이다.

전기 하이데거의 해석학적 입장에 설 경우 하이데거가 진정한 존재이해를 개척할 수 있었던 근거는 결국 하이데거 자신이 여느 위대한 형이상학자들에 비해서 무와 세계 개현의 사건을 보다 참여하게 경험했다든가 아니면 더 지적으로 더 예리했다든가 라는 데에서 찾아야 했던 반면에, 후기 하이데거는 자신이 새로운 존재이해를 개척할 수 있었던 근거를 자신이 그 전의 위대한 형이상학자들과는 전적으로 다른 새로운 역사적 상황에 처하게 되었다는 데서 찾는 것이다.

해석학적 입장의 이러한 변화와 함께 하이데거는 플라톤 해석에서도 플라톤과 자신 사이에 존재하는 역사적인 거리를 강조하게 된다. 플라톤의 철학은 고대가 근거하고 있는 존재이해와 진리이해를 정초

하는 철학으로서 해석되는 것이다. 이러한 입장에 따라서 후기 하이데거의 플라톤 해석은 무엇보다도 플라톤의 존재이해와 진리이해가 갖는 역사적 특수성을 드러내려고 한다.

그리고 이와 함께 위대한 사상가들 각각이 서양형이상학의 역사에서 차지하는 위상에 대한 하이데거의 평가도 달라진다. 예를 들어서 전기 하이데거에서 칸트는 플라톤보다도 어떤 의미에서는 하이데거 자신이 드러내려고 한 사태를 보다 더 철저하게 드러낸 사상가로서 평가되었다. 전기의 하이데거는 라이프니츠와 칸트와 같은 근대의 사상가들에서 오히려 자신이 지향하는 사태가 보다 본래적으로 드러나고 있다고 생각한 측면이 있다. 전기의 하이데거는 불안을 인수하고 자신을 엄습하는 무에 자신을 내맡기는 현존재의 실존수행이 세계개현의 근거라고 보는 바, 바로 그 점에서 고대나 중세의 사상에 비해서 인간 주체를 세계 개현의 근거로 보는 근대사상과 일맥상통하는 면이 있는 것이다.

이에 반해 후기의 하이데거는 현존재의 주체적인 실존수행보다도 세계 그 자체가 자신을 스스로 개현하는 면을 보다 더 강조한다고 볼 수 있다. 이와 함께 후기의 하이데거는 오히려 근대철학보다도 고대철학, 특히 소크라테스 이전의 사상가들을 자신의 사상과의 근친관계에 있는 것으로 보게 된다. 하이데거는 근대철학은 자신을 스스로 개현하는 세계에 대한 경험을 망각한 반면에, 고대철학의 경우에는 소크라테스 이전의 사상가들은 물론이고 플라톤과 아리스토텔레스의 철학만 해도 자신을 스스로 개현하는 세계로서의 쾰지스의 경험에 아직 입각해 있다고 보고 있다. 이러한 입장에 따라서 후기 하이데거에서 플라톤은 근대인들이 망각해 버린 근원적인 세계를 훨씬 더 근본적으로 드러내고 있는 것으로 해석되고 있는 것이다.

후기 하이데거의 이러한 플라톤 해석은 1920년대와 1930년대에 풍미했던 신칸트학과와 신헤겔학과의 플라톤 해석과 전적으로 구별된다고 할 수 있다. 당시의 신헤겔학과의 플라톤 해석과 신칸트학과의 플라톤 해석은 서로 간에 존재하는 차이에도 불구하고 양자가 해

겔이나 칸트를 플라톤 철학이 본래 지향하는 사태를 보다 철저하게 드러낸 사상가로서 보는 점에서는 일치하고 있다. 예를 들어 신헤겔 학파의 대표자인 리하르트 크로너(Richard Kroner)는 그의 『칸트에서 헤겔까지』(*Von Kant bis Hegel*)에서 칸트에서 헤겔에 이르는 독일관념론을 플라톤의 관념론(Idealismus)을 근대의 자아철학적인 입장에서 발전시키고 있는 것으로 보고 있다.<sup>16)</sup> 이러한 해석학적 입장에서는 플라톤은 당연히 헤겔과 칸트 철학의 원시적인 형태가 되며 헤겔과 칸트 철학에 의해서 지양되어야 하는 것으로 간주된다.

전기 하이데거의 경우 당시에 흥미하고 있던 이러한 해석학적 입장에 의해서 상당부분 영향을 받고 있는 것으로 여겨진다. 다만 하이데거는 칸트나 헤겔의 철학이 아니라 자신의 철학에 의해서 플라톤의 철학이 지양되어야 한다고 생각한다는 점에서 다를 뿐이다. 그리고 아직도 많은 철학자들이 고대 철학이나 중세철학에서 근대철학으로 나아가는 싹을 보려고 할 뿐이며 그것의 고유성을 보려고 하지 않는다. 이러한 해석학적 입장은 고대철학이 근대철학을 준비하고 근대철학의 통찰이 고대철학에 이미 잠재적으로 존재했다고 고대철학에 대해서 경탄하지만, 사실은 근대철학이 고대철학보다 더 앞선 철학이라고 보는 데는 변함이 없다. 이들은 암암리에 고대에서 근대로 이르는 역사를 진보의 과정으로 보는 역사관을 철학의 영역에서도 관철시키려고 하는 것이다.

이에 대해서 후기 하이데거의 해석학적 입장은 각 사상가들의 서로 환원될 수 없는 고유성을 강조하는 입장이다.<sup>17)</sup> 각 사상가들이 건립하는 세계는 서로의 우열을 따질 수 없는 독자적인 세계이며, 각 사상가의 임무는 자신의 시대에 개시되는 세계를 개념적으로 건립하

16) Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1977, 35-40쪽,

17) 이 점에서 하이데거의 해석학적 입장은 푸코를 비롯한 구조주의적 입장과 유사한 면이 있다. 그러나 하이데거의 해석학적 입장은 구조주의와는 달리 각 시대의 에피스테메의 차이 못지않게 그것들 간의 연속성을 인정하고 있다.

는 데 있다.

물론 하이데거가 이렇게 각 시대의 역사적 세계들과 그것을 정초하는 철학들의 고유성을 강조한다고 해서 그것들 간에 존재하는 연관성을 부정하는 것은 아니다. 예를 들어서 플라톤이 건립한 역사적 세계는 플라톤 이전의 사상가들이 건립한 역사적 세계와 그것의 몰락을 전제한다. 아울러 근대의 역사적 세계와 근대철학은 중세의 역사적 세계와 철학과 그것의 몰락을 전제한다. 그리고 하이데거 자신의 철학만 해도 근대의 역사적 세계와 철학 그리고 그것의 몰락을 전제한다. 따라서 하이데거의 철학은 근대 철학 없이는 나타날 수 없는 것이다.

이렇게 각 시대의 철학들 간에는 긴밀한 연관이 있으나 그럼에도 불구하고 각 시대의 철학은 다른 시대의 철학으로부터 연역될 수 없는 고유성을 갖는다. 각 시대의 인간들은 다음 시대에 어떠한 철학이 지배하게 될지 어떠한 사유범주와 언어가 지배하게 될지 예측할 수 없다. 각 시대의 철학은 역사적 연속과 비연속 안에서 그때그때마다 자신에게 개시되는 역사적 세계를 개념적으로 정초할 뿐이다.

물론 이렇게 하이데거가 각 시대의 형이상학의 고유성을 인정한다고 해서 각 시대의 모든 철학과 그러한 철학이 건립하는 역사적 세계가 동일한 근원성(Ursprünglichkeit)을 갖는다고 보지는 않는다. 하이데거에게는 플라톤 이전의 고대 그리스 사상가들이 개시한 세계가 가장 근원적인 세계이며, 모든 다른 세계는 거기에서 파생된 것으로서 근원성을 어느 정도 상실한 세계들이다. 그러나 역사적 세계들 간에 보이는 이러한 근원성과 파생성의 관계는 단순한 양적인 차이가 아니라 질적인 차이를 수반한다. 이는 스펙트럼에서 빛의 파장의 양적인 차이가 질적으로 서로 다른 색깔로 나타나는 것에 비유할 수 있다. 근원적인 세계에서 역사적인 세계들이 멀어지면서 그때그때마다 독자적인 세계가 형성되는 것이다. 따라서 근대의 역사적 세계는 고대의 근원적인 세계에 근거하고 있으면서도 근원적인 세계에 환원될 수 없는 독자적인 세계인 것이며 근대를 살고 있는 인간 역시

고대를 살고 있는 인간들과는 다른 언어와 사유방식 그리고 행동방식을 보이는 것이다.

이와 함께 각 시대의 철학과 이러한 철학에 의해서 개시되는 세계는 서로 간에 우열을 따질 수 없는 것이 된다. 데카르트나 파르메니데스 중 어느 누가 더 우월한 사상가라고 할 수 없는 것처럼, 데카르트에 의해서 개시되고 정초되는 근대적 세계나 파르메니데스에 의해서 개시되는 고대적인 세계 중 어느 것이 더 우월하다고 할 수 없는 것이다. 각각의 위대한 사상가에 의해서 개시되는 각각의 역사적 세계는 그 어떠한 역사적인 세계에 의해서 치환될 수 없는 고유성을 갖는 것이다. 하이데거가 현대기술문명의 세계를 비판하지만 그는 자신이 제시하는 새로운 세계가 현대기술문명의 세계보다 더 우월하고 그것을 대체할 수 있다고 생각하지 않는다. 적어도 사물을 조작하는 지배하는 점에서는 현대의 기술세계는 하이데거가 개시하는 새로운 세계가 도저히 따라 잡을 수 있는 것이 아니다.

후기의 하이데거는 이러한 해석학적 입장에 입각하여 서양형이상학의 전체적인 역사 내에서 플라톤 철학이 갖는 고유성을 드러내려고 하고 있다.

## 2. 플라톤 철학의 양의적인 성격

아리스토텔레스는 철학은 세계에 대한 경이에서 출발한다고 말하고 있다. 그런데 하이데거는 경이라는 근본기분을 아리스토텔레스처럼 모든 시대에 지배적으로 나타날 수 있는 기분이 아니라 무엇보다도 ‘고대 그리스인들을’ ‘역사적으로’ 지배했던 근본기분으로 보고 있다. 하이데거에 의하면 소크라테스 이전의 자연철학자들부터 플라톤과 아리스토텔레스에 이르기까지 고대그리스의 철학자들은 경이라는 근본기분에서 세계를 경험했고 사유했다. 따라서 자연철학자들에서부터 플라톤과 아리스토텔레스에 이르는 고대그리스철학을 우리가 제대로 이해하기 위해서는, 우리는 무엇보다도 경이라는 근본기분으

로 진입해야만 한다. 경이라는 근본기분에서 세계는 근대인들의 경우와는 전적으로 다르게 개시되었던 바, 이러한 세계를 제대로 이해하기 위해서는 우리는 고대 그리스어에 대한 통달 못지않게 이들에게 세계를 근원적으로 개시했던 근본기분으로 진입해야만 하는 것이다.

하이데거는 그리스철학이 출발했던 근본기분인 경이를 다양한 방식의 일상적인 놀람과 구별하고 있다. 어떤 것을 의아하게 생각한다(Sichverwundern)든가 어떤 것이나 사람에 대해서 감탄한다든가(Bewundern)하는 것은 그것들의 상이함에도 불구하고 그것들에서는 범상하지 않는 어떤 특이한 개별적인 사태가 문제가 되고 있다. 이에 반해 경이의 경우는 그 모든 것 중에서 가장 범상한 것(das Allergewöhnlichste), 즉 도대체 그리고 어떤 방식으로든 어떤 것이 있다는 것(überhaupt und irgendwie zu sein)이 가장 놀라운 사실로서 드러나게 되며, 그와 더불어 모든 것이 가장 비범한 것(das Ungewöhnlichste)으로서 드러난다. 바로 이 점이 다른 놀람의 방식들에 대해서 경이라는 근본기분이 갖는 근본적인 차이이다.<sup>18)</sup>

경이라는 근본기분에 빠지기 전에는 모든 것 중에서 가장 범상한 것, 즉 사물이 존재한다는 것은 그것이 그렇게 범상한 사실이라는 것조차 전혀 주의를 받지도 사유되지도 않는다. 그것이 주의라도 받을 경우에는 그것은 가장 범상한 것이 될 수 없을 것이다. 경이는 다른 놀람의 방식들처럼 범상한 것으로부터 눈을 돌려 특이한 사태에 향하는 것이 아니라 오히려 가장 범상한 것에 자신을 향한다. 그러나 이를 통해 이 가장 범상한 것이 모든 것 중에서 가장 비범한 것으로서 드러나는 것이다. 이렇게 가장 범상한 것이 가장 비범한 것으로서 드러남으로써 존재자 전체가 가장 물어야 할 가치가 있는 것(das Fragwürdigste)으로서 나타난다. 이와 함께 인간은 ‘존재자란 무엇인가?’(Was ist das Seiende?)라는 물음을 제기하게 된다.

‘존재자가 그 자체에 있어서 무엇인가’라는 서양형이상학의 시원을

18) 하이데거는 전집 45권, *Grundfragen der Philosophie* 151쪽에서부터 180쪽에서 걸쳐 경이라는 근본기분을 현상학적으로 상세하게 분석하고 있다.



이루는 물음(die anfängliche philosophische Frage)은 한갓 호기심에서 발동한 것이 아니라, 경이라는 근본기분에서 존재자 전체가 비범하고 의문스러운 것으로서 나타남으로써 필연적으로(notwendig) 제기된 것이다. 어떤 의미에서 그리스인은 경이라는 기분 속에서 그러한 물음을 제기하도록 요구된 것이다(genötigt werden). 존재자가 그 자체에 있어서 무엇인가라고 그리스인들이 물을 경우 이들은 경이라는 근본기분을 떠나지 않고 묻고 있다. 따라서 이들은 이러한 물음을 통해 존재자가 있다는 가장 비범한 사실을 쉽게 파악될 수 있는 범상한 것으로부터 설명함으로써 그러한 비범함을 제거하려고 한 게 아니라 오히려 존재자를 그것의 비범함에 있어서 보다 더 순수하게 보려고 했었다.<sup>19)</sup>

이렇게 해서 드러난 비범한 것은 범상한 것에 대해 예외를 이루는 것이 아니라, 그리스식으로 이해된 ‘자연’(Natur), 즉 쾨지스(physis)란 의미에서의 가장 자연스러운 것이었다(das Natürlichste). 쾨지스란 그것의 주재(Walten)하에서 각각의 존재자가 그것의 충만한 존재에 있어서 빛을 받으며 나타나면서(erglänzt) 모든 존재자가 서로 조화를 이루는 바의 것이다.<sup>20)</sup> 이 경우의 쾨지스는 중세형이상학의 신처럼 최초의 원인으로서 다른 존재자를 존재하게 하는 실체적인 것도 아니며, 근대형이상학에서 보는 것처럼 우리의 감각에 현상하는 존재자들을 서로 통일하는 자연법칙이라는 의미의 자연도 아니다.<sup>21)</sup>

쾨지스는 ‘존재자 전체의 자기운행’(das sich selbst bildende Walten des Seienden im Ganzen)이다.<sup>22)</sup> 그러나 쾨지스의 개현(Lichtung), 존재자 전체의 전체성의 열림은 존재자의 ‘위’나 ‘배후에서’ 일어나는 것이 아니라 오직 존재자를 통해서만 존재자로서만 일어나는 것이다. 해가 돋고 장미꽃이 피듯이 끊임없이 스스로를 열고 발현(發

19) 하이데거 전집 45권, 174쪽.

20) 하이데거 전집 55권, 164쪽 참조.

21) 위의 책, 299쪽 참조.

22) 하이데거 전집 29/30권, *Grundbegriffe der Metaphysik*, 38쪽 이하.

顯)하는 것(das ständige Aufgehen)으로서의 푸지스는 산과 바다, 나무와 새를 주재하는 것이다. 이러한 존재자들의 존재 자체는 푸지스를 통하여 그리고 그것 자신 푸지스로서 규정되어 있고 그렇게 경험되는 것이다. 산과 바다 그리고 모든 존재자는 그것들이 스스로를 열고 발현하는 방식으로 존재하는 것이다.<sup>23)</sup>

그런데 자신을 열고 발현하는 것은 감싸주고 은닉하는 것(das bergende Verbergen)에서 발원하는 것으로서 현성한다. 자신을 열고 발현하는 것이 이와 같이 은닉과 밀접한 관련 하에 있기 때문에, 자신을 열고 발현하는 것을 하이데거는 차라리 비은닉(Entbergen)이라고 부르는 것이 보다 더 적합할 것이라고 생각하고 있다. 비은닉이라는 말에는 은닉과의 밀접한 관련, 즉 비은닉이 은닉으로부터 비로소 발현되고 그것으로 다시 되돌아간다는 사실이 표현되고 있는 것이다. 푸지스라는 말에는 따라서 알레티아(aletheia), 즉 비은닉성(Unverborgenheit)이 사유되고 있는 것이다. 이 비은닉성이라는 말에서는 이러한 비(非, a-privativum)라는 결어를 나타내는 말을 통하여, 자신을 열고 발현하는 것에는 은닉과의 관련이 근원적으로 존재한다는 사태가 드러나 있는 것이다.<sup>24)</sup>

이러한 은닉이란 현상은 죽음, 밤, 그리고 대지의 현성에서 나타나고 있으며, 대지에 뿌리 내린 씨앗이 발아하고 가지가 성장하고 꽃이 피는 것에서 생생하게 볼 수 있고, 그리고 해돋이의 광경에서, 또한 인간의 시선에서 그 사람의 전체가 드러나는 것에서 볼 수 있다.<sup>25)</sup> 존재자는 이렇게 은닉으로부터 자신을 개현하는 것으로서 드러나기 때문에 존재자의 존재는 우리에게 자신을 열면서(aufgehen) 다가온다(angehen)는 의미의 현-성(現-成, An-wesen)을 의미하는 것이다.<sup>26)</sup>

그리스인들은 존재자가 존재한다는 것을 이렇게 은닉으로부터 발

23) 하이데거 전집 55권, 58쪽 참조.

24) 위의 책, 157쪽 이하 참조.

25) 위의 책, 87쪽.

26) 하이데거 전집 9권, 400쪽 참조.

원하면서 자신을 여는 것으로서, 즉 ‘빛을 발하면서 자신을 연다’는 의미에서의 쾨지스로서 그리고 쾨지스의 열린 세계 내에서 현성하는 것으로서 경험했다. 플라톤조차도 하이데거에 따르면 쾨지스의 경험 ‘으로부터’ 즉 알레테이아의 경험으로부터 사유했다. 플라톤이 알레테이아의 경험으로부터 사유하고 있다는 사실은, 플라톤의 이데아라는 말이 본래는 존재자가 ‘제시하는’ 모습, 즉 인간의 지성적인 파악 노력에 의해서 비로소 드러나는 것이 아니라 자신을 스스로 드러내는 모습(Anblick)을 의미한다는 데에서도 나타난다. 이 경우 이러한 모습(Anblick)이라는 말은 존재자의 시선(Blick)으로부터 사유되고 있다.

“존재 – 이데아 – 는 모든 존재자에서 자신을 드러내면서 그것으로부터 밖으로 시선을 번득이는 것(das in allem Seienden sich zeigende und aus ihm Hervorblickende)이다, …”<sup>27)</sup>

인간의 시선에 나타나는 존재자는 그것의 존재에 있어서 인간에게 그것을 있는 그대로 드러내도록 요구하는 시선이다. 인간 자신은 그의 시선에 비범한 것, 즉 존재자의 존재가 나타난다는 점에서 하나의 탁월한 존재자이다. 이에 그리스인들의 시선은 존재자에 의해서 보이는 봄(angeblickte Vernehmen)이다. 이에 대해서 근대인의 시선은 계산을 통해 존재자에 덧을 씌우고 그것을 습격하고 정복하는 시선이다. 이런 의미에서 “근대인의 시선은 쉬팽글러가 니체를 따라서 말했던 것처럼 맹수의 시선이다. 즉 근대인의 시선은 쾨하니 쾨뚫어 보는 시선(Spähen)이다”<sup>28)</sup>

그러나 ‘존재자란 무엇인가’라는 그리스적인 존재물음은 그것이 알레테이아의 사건, 즉 존재자가 자신을 개시하는 사건을 묻지 않음으로써 동시에 비은닉성으로서의 알레테이아가 판단의 올바름(Richtigkeit)

27) 하이데거 전집 54권, 154쪽.

28) 위의 책, 159쪽.

으로 이해되어 가는 지반이 된다.<sup>29)</sup> 그리스적인 존재물음에서는 경이라는 근본기분에서 일어나는 쾨지스의 개현의 사건, 존재자가 현성하는 것으로서, 즉 비은닉된 것으로서 자신을 드러내는 사건이 묻어지지 않고 있다. 왜냐하면 이러한 알레테이아의 사건, 즉 쾨지스의 개현의 사건은 존재자가 아니기 때문이다. 쾨지스의 개현과 존재자의 알레테이아는 자명한 것으로서 전제된다.

플라톤은 철학은 경이라는 근본기분에서 비롯된다는 것을 알았지만 경이의 기분에서 일어나는 쾨지스의 개현의 사건을 묻지 않고 그것을 자명한 것으로서 전제함으로써, 존재자가 그의 존재에서 현성하는 알레테이아의 사건은 망각될 위험에 처하게 된다. 이는 존재자가 무엇인가하는 물음도 그것이 원래 갖고 있었던 깊이에서 묻어질 수 없게 된다는 것을 의미한다. 현존재가 존재의 열림의 사건이 일어나는 경이라는 근본기분을 떠나지 않을 경우에만 존재자는 현성하는 것으로서 근원적으로 드러나기 때문이다.

서양의 역사에서 경이라는 근본기분이 상실될수록 존재자에 대한 관계에서 한갓 호기심과 계산이 지배하게 된다. 이는 고대에서 근대로 나아갈수록 심해지며, 이를 통해 존재자란 무엇인가라는 물음이 갖고 있었던 절실함과 진지함은 사라지고 존재자는 인간의 표상행위의 대상이 된다. 그리고 이 때 진리는 인간이 존재자에 대해서 정립한 표상과 존재자와의 일치로서, 즉 판단의 올바름으로서 이해되는 것이다. 인간의 인지능력은 분산되고 산만하게 되며 단순소박하면서도 근원적인 것을 본질로서 경험할 수 없게 된다.

그리스 시대의 말기에 우리는 이미 저 서양의 근대를 규정하는 특성들이 나타나기 시작하고 있는 것을 보게 된다. 근대에서는 경이라는 기분이 상실되고 이와 함께 존재자로부터 존재가 떠남으로써 인간은 분산된 존재자 전체 앞에서 불안한 위치에 처하게 되는 바, 무조건적으로 확실한 진리의 추구에 의해서 삶의 안전(Sicherheit)을 확보하는 것이 가장 중요한 것으로 나타나게 된다. 이 경우 안전을 확

29) M. Heidegger, *Nietzsche II*, 403쪽.

보한다는 것은 사고 후에 그것의 재발을 막는 형태로 행해지는 것이 아니라, 존재자 전체의 상호연관에 대한 인식을 통해 존재자 전체의 작용연관에 적극 개입하는 형태로 행해지는 것이다.

이에 따라서 방법(Verfahren)과 수속이 경험을 지배하게 된다. 소크라테스와 플라톤의 시대에 근대적인 의미에서의 기술과는 전적으로 다른 의미에서 일지라도 테크네(techne)라는 말이 자주 사용되고 있다는 것은 이들에 있어서 방법이 경험을 압도 하고 있다는 사실을 시사하는 것이다. 존재의 말을 듣는 능력은 갈수록 감퇴해 가고 존재자를 그것의 비은닉성에 있어서 인지하는 것이 테크네로 변전됨에 따라, 이러한 테크네를 통해서 파악된 존재자의 모습, 즉 이데아가 유일하게 척도를 부여하는 것이 된다.<sup>30)</sup>

이를 통해 존재자의 존재는 비은닉으로서, 즉 현-성으로서 이해되는 것이 아니라 정신적 직관에 의해서 파악되는 지속적인 현전(ständige Anwesenheit)으로서 이해되며 이에 따라 존재는 현상하는 것의 배후에, 즉 모든 변화의 배후에 존재하는 모든 변전의 기체로서, 변화하는 존재자의 근거로서 간주되는 것이다. 이러한 근거, 존재자의 본질은 불변적이며 항상적으로 존재하는 것이다. 존재는 생성과의 대립 하에서 사유되는 것이다. 인간이 알레테이아의 경험으로부터 멀어지고 그것이 망각되면 망각될수록, 인간의 이성이나 의식이 보다 전면에 들어서게 되며 이를 통해 존재는 빠져 달아나 버리는(sich entziehen) 것이다.<sup>31)</sup> 그리고 비은닉성이란 의미에서의 진리는 판단의 올바름이라는 의미에서의 진리로 대체된다.

이와 함께 플라톤은 존재자 전체를 이미 형이상학적으로, 즉 자연으로부터 출발하면서 최고의 존재자의 인식으로 나아가고 다시 이로부터 존재자 전체를 드러내고 있다. 최고의 존재자의 빛 하에서 모든 나머지의 존재자는 존재자로서 비로소 드러나는 것이다. 즉 경이라는 근본기분에서 일어나는 푸지스의 개현의 사건은 그 자체로서 이해되

30) 하이데거 전집 54권, 189쪽 이하 참조.

31) 하이데거 전집 14권, *Zur Sache des Denkens*, 56쪽 참조.

지(verstanden) 않고, 존재자의 전체는 하나의 최고의 근거로부터 설명되는(erklärt) 것이다. 여기에서 이미 절대적인 존재자와 세계의 관계를 인과관계로서, 즉 절대자가 세계를 만들고 보존한다고 보는 형이상학적인 사유방식의 단초가 보이고 있다. 그리고 존재자의 전체를 제약자와 피제약자의 관계구조로 보는 이러한 사유방식이야말로 서양의 형이상학의 전통을 지배하게 되는 사유방식인 것이다. 근대에 있어서 이러한 제약자와 피제약자의 관계가 인간의 의식을 중심으로 사유된다 할지라도 그러한 사유구조에는 변함이 없다.

또한 알레테이아가 판단의 올바름으로 이해되어짐에 따라 존재자 자신을 빠져 나가면서 자신을 은닉하는 데에서 존재망각이 근본적으로 발원하는 것으로 보지 않고, 존재망각은 인간의 한 태도로서의 망각에서 비롯되는 것으로 간주되며 상기라는 인간의 주체적인 노력에 의하여 다시 극복될 수 있는 것으로 간주된다.

플라톤에서 일어나는 이러한 변화에도 불구하고 플라톤은 존재에 대한 그리스적 경험 내에 아직 머물러 있다. 플라톤의 이데아라는 개념은 아직 뷔지스의 경험으로부터 사유되고 있는 것이다. 사물의 ‘모습’(Anblick)은 아직 우리가 사물에 대해서 형성하는 견해가 아니라 사물이 거기에서 비롯되고 거기에 자신의 존립(Bestand)을 갖는 것이다. 본질을 이데아로 보는 고대적 규정은 본질을 의식의 아프리오리로 보는 근대의 규정보다 더 깊고 풍요로운 것이다. 그리스인들은 비은닉성이 생기하는 사건을 사유하지는 않았으나 존재자의 존재를 존재자의 비은닉성의 경험으로부터 사유했고 그 안에서 살았던 것이다. 이런 의미에서 그리스인들은 ‘시원의 수호자’이다(Hüter des Anfangs).<sup>32)</sup> 그리스시대에 있어서는 모든 행위와 창조, 모든 사유와 말은 개념 파악될 수 없는 것으로서의 존재자의 비은닉성에 의해서 규정되어 있었다.

---

32) 하이데거 전집 54권, 220쪽.

### III. 맺으면서

우리는 보통 과거의 고전을 근대적인 사유와 문제의식에 입각하여 보통 접하게 된다. 그러나 우리가 이런 식으로 고전을 읽을 때, 고전은 우리에게 새로운 아무 것도 주는 것이 없게 된다. 우리는 근대적인 사유와 문제의식을 고전에서 다시 발견하게 될 뿐, 그것에서 근대적인 사유와 문제의식을 넘어서는 새로운 사유와 문제의식을 발견할 수 없게 되는 것이다. 이 경우 고전을 읽는다는 것은 근대적 지평과 고전적 지평의 융합을 통한 지평의 확대와 심화가 되지 못하고 흔히 근대적 지평을 고전적인 지평에 강요하는 것이 된다. 이러한 태도는 우리가 앞에서 이미 언급한 것처럼 신칸트학과나 신헤겔학과의 플라톤 해석에서 가장 전형적으로 나타나며, 오늘날 칸트나 여타의 근대철학자들의 문제의식을 갖고 플라톤을 해석하려는 사람들에게서도 나타난다고 할 수 있다.

이에 대해서 혹자는 플라톤이나 칸트의 철학 등 모든 철학을 그 철학자 개인이나 그 시대의 주관적인 체험의 표현으로 보면서 그러한 철학의 이면에 존재하는 주관적인 체험을 드러내는 데 집중할 수가 있다. 이러한 고전 해석방식은 딜타이 같은 사람에게서 전형적으로 볼 수 있는 바, 가다머는 이러한 해석학적 태도의 결과 딜타이는 객관주의와 역사적 상대주의에 빠지게 된다고 말하고 있다. 즉 각 시대의 모든 철학을 인간과 세계에 대한 독자적인 통찰의 표현으로 보지 않고 딜타이처럼 각 철학자들과 그 시대의 주관적인 체험의 표현으로 보면 그것들은 우리에게 아무런 호소력도 갖지 못하게 되는 것이며, 그것들에 대한 해독은 그것들과의 생산적인 대화가 아니라 그것들의 내적인 체험을 객관적으로 이해하는 것이 되고 말 것이다.<sup>33)</sup>

33) 딜타이의 객관주의와 역사적 상대주의에 대한 가다머의 비판에 대해서는

이에 대해서 가다머는 고전적 전승을 각 철학자들과 그 시대의 주관적인 체험들의 표현이 아니라 진정하면서도 생산적인 선입견들의 보고로 보고 있다. 이 경우 고전적인 전승은 우리로 하여금 우리의 선입견을 반성하도록 하면서 우리의 사유지평을 넓히고 확장하는 것이 될 수 있다. 고전적인 전승에 대한 진정한 독해에서 일어나는 이러한 지평의 확장을 가다머는 지평융합의 사건이라고 부르고 있다. 그리고 가다머는 그러한 지평융합의 전형적인 예로서 전기 하이데거의 아리스토텔레스 해석을 거론하고 있다. 전기 하이데거가 마르부르크 대학 조교수로 오기 위해서 제출한 아리스토텔레스에 관한 논문을 읽고서, 가다머는 근대적인 문제의식에서 벗어나 고대 그리스인들이 경험한 뷔지스 경험을 그 자체로 드러내려는 하이데거의 자세에서 큰 감명을 받았다는 것이다.<sup>34)</sup>

우리는 하이데거의 플라톤 해석에서도 이러한 지평융합의 일단을 확인할 수 있었다고 생각된다.

## 참고문헌

### 1. 하이데거의 저작

*Sein und Zeit*, Tübingen, 12판, 1972

전집 3권 *Kant und das Problem der Metaphysik*

전집 9권 *Wegmarken*

전집 10권 *Der Satz vom Grund*

전집 14권 *Zur Sache des Denkens*

전집 15권 *Heraklit*

---

다음 부분을 참조할 것, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975, 205-228쪽.

34) Gadamer, Hans-Georg, *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983. 95쪽, 98쪽.



전집 26권 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*

전집 29/30권 *Grundbegriffe der Metaphysik*

전집 40권 *Einführung in die Metaphysik*

전집 45권 *Grundfragen der Philosophie*

전집 51권 *Grundbegriffe*

*Nietzsche I, II*. Pfullingen. 1961

## 2. 2차 문헌

막스 뮐러(Max Müller), 『실존철학과 형이상학의 위기』(Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart), 서광사, 박찬국 역, 1988년.

Gadamer, Hans-Georg, *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983.

\_\_\_\_\_, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975.

Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1977.

**ABSTRACT**

Heidegger's Interpretation of Plato

Park, Chan-Kook

This article intends to clarify that Heidegger presents a new paradigm in interpreting Plato's thoughts, as well as to reveal the essential contents and characteristics that Heidegger's Interpretation of Plato has.

Heidegger's Interpretation of Plato is more subtle than men usually think and it has also different aspects in terms of each period of Heidegger's way of thinking. The early Heidegger tries to find his thoughts in those of other thinkers, though he emphasizes differences between his thoughts and those of other thinkers. Contrarily, the later Heidegger's attention is turned to the historical distance between his thoughts and those of other thinkers. Accordingly he thinks that the great thinker of each epoch has his own original thoughts which are not able to be reduced to those of other thinkers.

In this context, the later Heidegger reaches the conclusion that Plato's philosophy has the original insight that goes beyond the modern philosophy. This interpretation of Plato is a model case melting the different horizons about which Gadamer speaks, contrary to the modern way of interpretation which takes the pre-modern philosophical thoughts from the modern philosophical standpoints.

**Keywords:** Heidegger, Platon, idea, aletheia, wondering, physis