

【논문】

## 하이데거의 ‘진리의 본질과 본질의 진리’

정은해

【주제분류】 존재론, 해석학, 논리학

【주요어】 진리, 하이데거, 탈은폐성, 자유, 책임

【요약문】 진리 개념에 관한 논의는 오늘에 이르기까지 주로 일치 개념을 둘러싸고 전개되어 왔다. 이 같은 전개 속에서 분석철학적, 초월론적, 존재론적 진리개념들을 비교해보려는 관심도 발생하였다. 예컨대 투겐트하트의 저작들에서 그런 관심이 느껴진다. 그런데 그가 행한 비교는 세 입장에 대한 평면적 비교라는 느낌을 준다. 서로 다른 접근방식들의 상호적 비교 보다 중요한 것은 어떤 한 접근방식에 대한 자체적 이해이다. 왜냐하면 후자가 전자를 위한 전제조건이 되기 때문이다. 이 논문은 이러한 문제의식 아래 하이데거의 『진리의 본질』에 대한 심층적 탐구를 시도한다. 여기서 심층적 탐구란 현상학적-해석학적인 탐구가 그리해야 하듯이, ‘거의 주제나열식으로 응축된 텍스트를, 이것이 거기서부터 출현해 나온 그 사유과정으로 다시 변화시키는 노력’을 말한다. 『진리의 본질』에서 하이데거는 (타르스키의 진리정식의 근거이자) 전통적 진리 개념인 일치와 정확성의 가능성을 묻고 그것을 태도의 열려서있음으로 해명한다. 그는 이어서 (후설의 진리개념의 핵심인 지향성을 특징으로 하는) 태도의 열려서있음의 근거를 묻고, 그것을 자유라고 규정한다. 진리의 가능성의 근거, 곧 진리의 본질로 규정된 자유는 본질상 존재자의 탈은폐성 속으로의 내맡김이다. 그는 다시금 이러한 내맡김의 내적 구조를 묻고, 그것이 3중적 구조(존재자 전체의 탈은폐에 관여되어 있음, 존재자 전체의 탈은폐성에 관여함, 존재자에 관여함)를 지님을 밝힌다. 이 같은 3중적 구조가 존재자의 탈은폐 측면에서의 진리의 본질이다. 그러나 하이데거는 여기서 더 나아가 진리의 비본질도 역시 3중적 구조(은폐, 미혹, 차단성)를 갖고 있다는 것을 해설한다. 이 같은 해설과

더불어 그는 은폐에 대한 결의적(탈-폐쇄적) 관계가 현존재의 본래적인 존재방식임을 강조함에 의해 (투겐트하트가 ‘비판적 진리연관’이라는 말로 강조하는) 명제적 진리에 대한 책임성을 넘어서 인류의 새로운 역사를 위한 진리의 본질(탈은폐적 은폐)에 대한 책임성을 강조한다. 최종적으로 그는 탈은폐적 은폐로서의 진리의 본질이 결국 존재의 현상방식이라는 의미에서의 존재의 진리라고 규정한다. 이 같이 전개되는 하이데거의 사유는 동시에 형이상학의 극복이면서 사유의 전회의 준비이다. 이 같이 매우 독특한 배경 속에 하이데거의 진리론이 자리를 잡고 있다. 이 같은 점 때문에, 그의 진리론은 다른 철학자의 진리론과 비교되기가 쉽지 않다. 만약 후설과 하이데거 및 최근 철학자들의 진리론을 평면적으로가 아니라 심층적으로 비교하면서 그들의 상호관련성을 해설해내는 진리론이 등장한다면, 그것은 하이데거의 사유방식에서 크게 떨어져 있지 않을 것이다. 바로 이런 점에서 하이데거의 진리론은 비록 현대과학의 진리논의에서 동떨어지고 이로써 그것에 ‘일치’하지 않는다고 할지라도 진리개념 일반에 대한 통찰을 ‘개방’하는 것으로서 여전히 자신의 고유한 ‘진리성’을 확보하고 있는 것이다.

## I. 머리말

진리 문제는 철학에서 매우 오래된 문제이다. 이미 파르메니데스가 진리를 존재와 결부시켜 사유한 이래로 포퍼가 진리를 규제이념으로 제시하기까지<sup>1)</sup> 철학은 부단히 진리 문제를 논의하여 왔다. 하지만 근

1) 파르메니데스의 진리관에 대해 다음을 참조: 헤르만 딜스, 발터 크란츠, 『소크라테스 이전 사람들의 단편들』, 김인곤 등 8명 역, 아카넷, 2005, 270-93쪽. 이곳에서 특히 주목될 구절은 다음과 같다: “그대는 모든 것들을 배워야 한다. 진리의 흔들리지 않는 심장과 가사자들의 의견들을.”(274쪽); “그리고 습관이 (그대를) 많은 경험을 담은 이 길을 (가도록) [...] 못하게 하라. 다만 나로부터 말해진, 많은 싸움을 담은 테스트를 논변(logoi)으로 관가름하라(krinai).”(279쪽). 274). 포퍼의 진리관에 대해 다음을 참조: “우리는 어떠한 진리의 기준도 갖고 있지 않지만, 그럼에도 불구하고 규제적 원리(칸트와 퍼스가 말하고자 했던 것처럼)로서의 진리개념에 의해 인도된다.”(칼포퍼, 이한구 역, 『추측과 논박 I』, 민음사, 2002, 449쪽).

래에 철학에서 진리 개념이 차지하는 위상은 그리 대단하지 못한 듯하다. 한편으로 보면, 그것은 사회적 역사적 실천 및 그 실천의 해석이 중요해진 이후, 자신의 전통적인 개념적 틀을 상실한 것으로 보인다. 예컨대 하버마스의 진리합의론 내지 진리대화론은 일상 언어의 분석이라는 방법에 따른 것으로 전통적인 논리적, 인식론적, 존재론적 맥락을 떠나 있는 것으로 보인다.<sup>2)</sup> 다른 한편으로 보면, 그것은 여전히 일부 분과에서, 곧 논리학, 인식론, 존재론에서 하나의 주변적 주제로서만 그 명맥을 이어가고 있는 듯이 보인다. 예컨대 분석철학과 논리학에서는 의미론이나 화용론, 명제논리의 전개 속에서 진리의 조건이 언급되지만 진리 그 자체가 주제로 되지는 않는 듯하다. 후설의 철학에서도 초기의 논리연구 단계에서 진리개념이 탐구되지만 점차로 명증성의 의미로 모든 논의에 단지 전제될 뿐인 듯하다. 하이데거의 철학에서도 그것은 존재와 시간 또는 존재사건이라는 개념에 가려 단지 부수적 개념일 뿐이라는 인상을 주고 있는 듯하다.

하지만 이런 상황 속에서도 투겐트하트가 초월론적인 의미의 진리와 형이상학적 의미의 진리를 대결시킨 것이 계기가 되어 진리 문제가 다시 한 번 철학의 주요문제로 부각되기도 하였다.<sup>3)</sup> 그는 자신의 교수자격논문에서 논리학과 초월론적 철학, 형이상학의 진리개념을, 구체적으로는 타르스키와 후설, 하이데거의 진리 개념을 나름대로 해석하면서 그 자신의 진리론적 입장을 제시하고자 하였다. 하지만 그의 해석은 이들 세 입장을 접근방식이나 지향점을 경시한 채 그것들을 단지 평면적으로 비교하는 해석이라는 느낌을 준다. 사실 진리에 대한 접근방식은 학자의 학문적 입장에 따라 다를 수 있고 이로써

2) 실천의 중요성을 점차 확산시키는 동기가 된 매우 강력한 표현은 다음과 같은 포에르바하에 관한 11번째 테제일 것이다: “철학자들은 세계를 단지 여러 가지로 해석해왔을 뿐이지만, 중요한 것은 그것을 변형시키는 것이다.” (칼 마르크스, 프리드리히 엥겔스, 김대웅 역, 『독일 이데올로기 I』, 두레, 1989, 41 쪽) 하버마스의 진리론에 대해 다음을 참조: 김여수, “진리의 문제”(69-93쪽), 한국사회과학연구소편, 『사회과학의 방법론』, 민음사, 1980, 87-88쪽.

3) Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*-Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1970.

그 나름의 장단점을 갖게 마련이다. 예컨대 논리학자들의 최근의 진리 논의는 간결하여 이해가 쉽지만, 인식론적, 존재론적 논의를 배제한다는 한계를 갖는다.<sup>4)</sup> 반면 후설과 하이데거의 진리 논의는 인식론적이거나 존재론적 의미가 풍부하지만, 간결성을 결여하여 이해가 쉽지 않다. 이런 배경 아래서 그들 세 접근방식을 서로 비교하여 이해해보려고 시도하는 것은 어찌 보면 자연스러운 것일 수 있다. 하지만 그럴 경우에는 어느 일방의 강점을 부각시키다가 타방의 본래의 의도를 간과해버려서는 안 될 것이다. 예컨대 투겐트하트는 타르스키의 진리규약은 분명하고 정확하지만 사소한 것이고, 하이데거의 진리 개념은 포괄적이지만 모호한 반면, 후설의 진리 논의는 정확하며 보편적 중요성을 확보하고 있다고 평가한다.<sup>5)</sup> 하지만 이 같은 평가는 그들의 접근방

- 
- 4) 예컨대 진리 소멸론을 대변하는 스트로우슨은 ‘존이 가고 있다는 것은 옳다’는 말은 ‘존이 가고 있다’는 것 이상을 말하지 않는다고 본다.(마이클 코라도, 『분석철학』, 서광사, 광강제 역, 1986, 198-99쪽 참조) 의미론적 진리론을 내세우는 타르스키는 진술의 참과 진술의 주장이 동치라는 것에 근거하여 ‘P인 경우, 그리고 오직 그 경우에만 <P>는 참이다’라는 진리 규약을 제시하고, 이와 같은 형식의 문장들, 예컨대 ‘눈이 흰 경우, 그리고 오직 그 경우에만 <눈은 희다>는 참이다’를 그 진리규약으로부터의 정리로 삼아야 한다고 주장한다. (힐러리 퍼트남, 『이성 진리 역사』, 김효명 역, 민음사, 2002, 217-18쪽 참조) 근래에 전개된 진리비판적 입장을 개관하기 위해서는 다음을 참조: Winfried Franzen, “Wahrheitsnimbus, Wahrheitsdeflation, Wahrheitsdepotenzierung”, Günter Figal, *Interpretation der Wahrheit*, Tübingen: Attempto 2002, 201-22. 여기서 프란첸은 진리가 최고로 평가되는 상태인 ‘진리후광’이 한편에 있는 반면, 다른 한편에는 ‘진리수축’과 ‘진리무력화’의 경향이 있음을 지적하면서, Ramsey 이래의 진리수축주의는 진리객관성이나 진리실재론에 대해 적대적이라기보다 우호적이고, Foeter, Rorty, Glasersfeld 등의 진리무력화 경향도 일체의 진리가 아닌 절대적 진리만을 부정할 뿐이라고 밝히고 있다.
- 5) “[진리를 개시성 내지 비은폐성으로 파악하는 하이데거의 진리관과 관련해] 그럼에도 사람들이 묻게 되지 않을 수 없는 것은, 그런 식의 무제한적인 진리개념이 우리가 ‘진리’라는 말로 익숙하게 이해하고 있는 것에 도대체 얼마나 상응하는가 하는 것이다. [...] 확대된 진리개념과 통상적인 진리개념의 관계에 대해 하이데거는 만족스러운 모호성을 주지 못한다. 그 점에서 이러한 진리개념의 독특한 무규정성과 모호성이 나타나고, 이로써 그 개념은 이러한 관점에 따를 때, 분명함과 정확성으로 특징지어지는 타르스키의 정식에 정확히 대립된다.(Tugendhat(1970), 3-4); “정확하고 면밀한 ‘논리연구들’로부터 후설은 진리개념이 중심에 서고 이로써 보편적 중요성을 획득하는 그런 포괄적인 초월론적 철학의 입장

식과 지향점이 서로 다르다는 점을 고려하지 않는다는 한계를 지닌다.

서로 다른 접근방식들의 상호적 비교는 정확하고 면밀한 검토를 전제로 하는 한에서는 의미 있고 중요한 일이 될 것이다. 하지만 어떤 한 접근방식에 대한 내재적 비교는 더욱 더 중요한 일일 것이다. 왜냐하면 후자는 전자를 위한 전제 조건에 해당하기 때문이다. 이 논문은 이러한 문제의식 아래 하이데거가 진리 문제를 해설하는 「진리의 본질」을 그의 철학 전반을 염두에 두고 탐구하려 한다. 이 같은 탐구는 다른 모든 현상학적-해석학적인 탐구가 그러해야 하듯이, “거의 주제 나열식으로 응축된 텍스트를, 이것이 거기서부터 출현해 나온 그 사유과정으로 다시 변화시키는 노력”<sup>6)</sup>이 되어야 하고, 그런 노력에 비례해서 탐구의 의의를 확보하게 될 것이다. 이런 경우에 이 같은 탐구의 작업은 진리 문제가 철학의 보편적 문제로 다시 부각되기 위한 사전 준비라는 의미를 가질 수도 있을 것이다.

## II. 진리의 본질

### 1. 일치와 태도의 열려서있음

하이데거는 「진리의 본질」(1930)에서 진리의 문제를 다루면서 명제 진리와 사태진리의 공통점을 찾는 것에서 논의를 시작한다. 이에 따

---

에 도달하는데, 그 ‘논리연구들’의 목표는 순수하게 논리적인 진술들의 진리에 대한 ‘현상학적’ 이해이고 또한 동시에 이러한 철학적 연구들 자체의 진리의미에 대한 해명이다.” (Tugendhat(1970), 5) 투겐트하트의 이 같은 하이데거 비판에 대해 리히터는 분석철학 내부의 관점에서, 스트루베는 구성주의를 비판하는 관점에서 각기 그 한계를 지적한 바 있다. Vgl.: Ewald Richter, “Wahrheit und Logik”, 125-47, Claudius Strube, “Die Wahrheit phänomenologischer Aussagen”, 149-164 in (Hg) Ewald Richter, *Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann* 1997.

6) F.W. von Herrmann, *Wahrheit-Freiheit-Geschichte*, Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann 2002, 1.

르면 참된 것은, “그것이 참된 사안이든 참된 명제이든 일치하는 것”(WdW, 179)을 말한다. 이 경우에 일치, 곧 참임이나 진리는 참된 금의 경우에서와 같이 “한 사안과 이 사안에 관해 앞서 의도된 것 사이의 일치”이거나 참된 진술의 경우에서와 같이 “진술 속에서 의도된 것과 사안과의 일치”를 의미하게 된다. 일치의 이러한 이중적 성격은 전승된 진리 개념에서 “인식에로의 사안의 동화”(WdW, 180)나 “사안에로의 인식의 동화”라고 설명된다. 후자는 명제진리(Satzwahrheit)로서 전자의 사태진리(Sachwahrheit)에 근거를 두는 것인데, 그 둘 모두에서 진리는 “어떤 것으로 방향을 뚫”(Sichrichten nach)을 말하고, 그렇게 진리가 “정확성”(Richtigkeit, 올바름)으로 생각된다.

하이데거에 따르면, 동화의 본질은 “진술과 사물 사이의 관계의 양식”(WdW, 183)에 의해 규정되는데, 사물에 대한 진술의 관계는 사물을 앞에-세우고(vor-stellt), 앞에 세워진 것이 있는바 그대로 말하는 관계이다. 이와 같은 진술-관계에 있어서는 “있는바 그대로(so-wie)가 앞에-세움과 앞에-세워진 것에 관련”(WdW, 184)되기 때문에, 진술-관계는 사물과 진술의 일치, 사물에 대한 진술의 동화를 규정하는 것이다.

그런데 그러한 진술-관계는 그 자체로 무엇에 근거하고 있는가? 이 물음은, 진술관계가 다른 태도들과 마찬가지로 지향적인 태도라는 점에서, 동시에 지향성의 한계에 대한 물음이자 지향성의 가능근거에 대한 물음이기도 하다. 진술-관계는 사물을 단순히 둘러보는 것을 넘어 사물을 앞에-세우면서 주시하는 것이다. 사물을 앞에-세우면서 주시하는 것은 “사물을 대상으로 마주서있게 함”(WdW, 184)이다. 그런데 사물을 대상으로 마주서있게 함에 있어서 어떤 일이 일어나는가? 이에 대한 하이데거의 대답은 다음과 같다: “마주서 있는 것은, 그렇게 세워진 것으로서 어떤 열려진 마주하는 영역(ein offenes Entgegen)을 통과해야 하며, 이때 그럼에도 그 자체에 있어서(in sich) 그 사물로 머물러 서있으면서 하나의 지속적인 것으로 자신을 나타내야만 한다.” 어떤 사물이 그 자체에 있어서 그 사물로 나타난다는 것은 그 사물이 그 자신의 무엇임과 어떻게 있음에 있어서 지속적인

것으로 나타난다는 것이다. 어떤 사물에 대해 우리가 다양한 방식으로 상이하게 지각하면서도 그것을 동일한 것으로 확인할 수 있는 것은 그것이 그 자신의 무엇임과 어떻게 있음에 있어서 지속적인 것으로 나타나기 때문이다.<sup>7)</sup> 그러기에 하이데거는 이 같은 지속적인 것의 나타남은 '어떤 열려진 마주하는 영역'<sup>8)</sup> 을 관통해야 한다고 말하는 것이다. 어떤 마주하는 영역이 전제되는 한에서만 하나의 참된 진술-관계가, 곧 진술함과 진술되는 대상 사이의 일치관계가 성립할 수 있는 것이다.

그런데 하이데거는 “어떤 마주하는 영역의 통과 속에서 사물이 이렇게[지속적인 것으로] 현상함은 어떤 개방터(das Offene, 열린 장) 내부에서 수행되는” 것이고, “이 개방터의 개방성은 앞에 세움에 의해 비로소 창조되는 것이 아니라 그때마나 단지 어떤 관련영역(ein Bezugsbereich)으로 받아들여지고 떠맡아지는” 것이라고 지적한다. 이에 따르면 마주서 있는 것이 그 안에서 지속적인 것으로 나타날 수 있는 배경은 개방터인데, '개방터의 개방성'은 『존재와 시간』의 용어로는 '세계의 개시성'에 해당하는 것이다.

개방터 내부에서는 사물에 대한 현존재의 진술적 관계만이 성립하는 것이 아니다. 진술적 관계가 아닌 현존재의 다른 관계들(작업, 정돈, 행위, 계산 등)도 개방터 내부에서 성립한다. 다른 관계들과 달리 진술적 관계는 사물을 앞에 세우는 방식으로 사물과 관계한다. 여기에 그것들 사이의 차이점이 있다.<sup>9)</sup> 그렇지만 그것들은 공통적으로 개

7) 존재자가 “지속적인 것”으로 자신을 나타냄은 결국 하나의 공유된 세계를 전제하는 것이다. 이 점은 다음과 같은 헬트의 언급에서도 알려진다: “사태의 존재에 대한 우리들의 판단들의 분기[불일치]는 상이한 현상방식에서 나오며, 이러한 현상방식들은 이들과 사적인 특정한 세계들에 묶여 있다.”(클라우스 헬트, 『진리를 둘러싼 논쟁-현상학의 전사(前史)』, 『철학과 현상학 연구』15집, 2005, 156쪽).

8) 여기서 언급된 '어떤 열려진 마주하는 영역'에 대해 하이데거는 '어떤 마주하는 영역의 개방성'(die Offenheit eines Ent-gegen)이라는 주를 달고 있다(WM, S. 184: 1954년 3판 여백란의 주 a). 그것은 다른 용어로 개방터의 개방성, 세계의 개시성을 말할 것이다.

9) “사안에 대한 [현존재의] 진술적 관계와 사안에 대한 행동적 교섭의 비교 속에서 나타나는 것은, 한 사안의 소여방식이 그 사안에 대한 관계의 방식 및 유형과 본질적으로 연관되어 있다는 점이다. 진술관계에 있어서 그 관계방식은

방터 내부에서의 존재자와의 관계이다. 개방터 내부에서 존재자와 관계함을 하이데거는 태도(Verhalten)라는 말로 총칭한다. 그럴 수 있는 까닭은 존재자에 대한 현존재의 관계(Beziehung)가 태도관계(Verhältnis)이고, 이것은 태도(Verhalten)에 속해 있는 것이기 때문이다. 이렇게 볼 때, “앞에 세우는 진술함이 사물에 대해 갖는 관계는, 근원적으로 또 그때마다 하나의 태도로 움직이는 태도관계의 수행이다.” 진술-관계는 태도관계의 하나, 곧 특정한 태도의 관계이다. 그런데 하이데거는 모든 태도들에 속해 있는 하나의 탁월한 특성을 지적한다: “모든 태도는 그런데 자신의 탁월함을, 그것이 개방터 안에 서있으면서 그때마다 하나의 개방화된 것 그 자체를 고수한다(an ein Offenbares als ein solches hält)는 점에 둔다.” 하나의 선술어적으로 개방화된 존재자를 주제적 대상으로 삼아 그것의 개방화상태(Offenbarkeit, 개방가능성: 무엇임과 어떻게 있음)를 또는 이 개방화상태 안에서의 그것의 다양한 현상들을 명시적으로 술어화하는 것이 바로 진술하는 태도이다. 하지만 진술하는 태도만이 아니라 다른 태도들도 개방터 안에 서있으면서 하나의 개방화된 존재자의 개방화상태를 고수하고 있는 것이다.

하이데거는 “개방터 안에 서있으면서 그때마다 하나의 개방화된 것 그 자체를 고수”하는 것을 “열려서있음”(Offenständigkeit, 열려 있음)이라고 개념화한다. 그래서 “태도는 존재자에 대해 열려서있고(ist offenständig)”, “모든 열려서있는 연관은 태도”(WdW, 184)이게 된다. 아울러 태도가 다양하듯이, 열려서있음의 방식도 다양한 것이다. 구체적으로 말해 “그때마다 존재자의 유형 및 태도의 방식에 따라 인간의 열려서있음은 상이하다. 각각의 작업과 정돈, 모든 행위와 계산이 어떤 영역의 개방터 안에서 스스로를 유지하며 서있는데, 그 안에서는 존재자가 그 자신인 바의 무엇으로 또 그것이 있는 방식 그대로 자신을 고유하게 제시할 수 있고 또 말해질 수 있는 것으로 될 수 있다.” 열려서있음의 방식들은 『존재와 시간』의 용어로 ‘존재자에 대한 배려

---

앞에 세움이고, 진술되는 사안의 앞에 세워져 있음의 양상으로 소여된다.”(Hartmut Tietjen, “Wahrheit und Freiheit”, *Die Frage nach der Wahrheit*, (Hrsg) von Ewald Richter, Frankfurt am Main: Klostermann, 1997, 223-4).



적 교섭의 방식들'이다. 존재자는 세계 안에서, 곧 개방터 안에서 선술어적 존재자이자 개방화된 존재자로서 술어화의 가능성을 지닌 채로 있는 것이다.

그런데 이러한 술어화의 가능성이 실제로 현실화되기 위해서는 '태도가 개방터 안에서 하나의 존재자에 대해 열려서있는 것' 외에 추가적인 조건이 필요하다. 하이데거에 의하면, 존재자가 자신을 실제로 고유하게 제시하고 또 실제로 말해질 수 있는 것으로 뒀은 "오직, 존재자 자체가 앞에 세우는 진술함에게 청원을 하고(vorstellig wird), 진술함이 존재자를 있는바 그대로 말하라는 지시(Weisung)에 복종할 때에 일어난다. 그러한 지시를 따르는 동안에, 진술함은 존재자에게 방향을 맞춘다."<sup>10)</sup> 존재자의 지시에 복종하여 존재자에 방향을 맞춰 진술함에 있어서 비로소 선술어적인 존재자가 술어적인 대상으로 된다.

그리고 "그런 식으로 스스로에게 지시하면서 말함(sich anweisendes Sagen)은 정확하다(참이다). 그렇게 말해진 것은 정확한 것(참된 것)이다."(WdW, 184-5) 이러한 논의를 토대로 하이데거는 다음과 같이 확정한다: "진술은 자신의 정확성을 태도의 열려서있음으로부터 얻는다. 왜냐하면 오직 열려서있음을 통해서만 여하튼 개방화된 것(Offenbares)이 앞에 세우는 동화를 위한 표준척도가 될 수 있기 때문이다."(WdW, 185)<sup>11)</sup> 결국 정확성이란 의미의 진리는 태도의 열려서있음에 의해

10) 여기서 말해진 "앞에 세우는 진술함에게 청원을 하고(vorstellig wird bei)"라는 표현은 독일어 관용에 따른 직역이다. 이 경우에 청원의 내용은 이어진 문장에 나타나는 내용, 곧 "존재자를 있는바 그대로 말하라는" 것이 될 것이고, 이것이 단순한 은유적 표현인지에 관해서는 논란이 가능할 것이다.

11) 이 동일한 인용문에 대해 투겐트하트는 다음과 같이 말한다: "그렇다면, 이러한 주장은 사소한(trivial) 것이거나 거짓이다: 그 주장이 사소한 것이 되는 때는, 여기서 주장된바 정확성이 열려서있음에 기초를 둔다는 것이 단지 열려서있음이 정확성을 위한 필수적 조건이라는 것을 말하는 경우이다. 이때에 열려서있음이 부정확성을 위해서도 마찬가지로 그 같은 조건일 것이기 때문에 그 주장은 사소하다. 그 주장이 거짓이 되는 경우는 그러한 기초를 둬서 단지 필요조건이라는 의미에서가 아니라 충분조건으로 의미되는 경우이다."(Tugendhat(1970), 376) 하지만 그의 기대와는 달리 이 인용문에서 하이데거가 의도하는 것은 정확성의, 곧 정확한 진술의 필요충분조건 제시가 아니다. 그것은 이미 이 인용문 이전의 문장들에

비로소 가능한 것이다. 왜냐하면 앞에 세우며 동화하는 태도에게 지시를 행하는 것은, 곧 스스로 표준척도가 되는 하나의 개방화된 것은, 바로 태도의 열려서있음에 의해 이미 미리부터 주어져 있는 것이기 때문이다. 이 점을 지적하여 하이데거는 “열려서있는 태도 자체가 이러한 척도로 하여금 자신에게 지시하도록 해야만 한다. 즉 열려서있는 태도 자체가 모든 앞에 세움을 위한 표준척도를 미리-내줌(Vorgabe)을 떠맡아야만 한다.”고 말한다. 태도의 열려서있음이 미리-내준 척도는 하나의 선술어적으로 개방화된 존재자이다. 이것이 진술함을 위한 표준척도가 되며 진술함은 단지 이 표준척도에 자신을 맞추일 뿐인 것이다. 결국 하나의 표준척도의 미리-내줌을 떠맡고 있는 태도의 열려서있음이 전통적 의미의 진리를 가능하게 하는 것으로서 진리의 더욱 근원적 본질이 된다.

## 2. 정확성의 가능화의 근거

하이데거는 이제 한 걸음 더 나아가 일치와 정확성으로서의 진리를 내적으로 가능하게 하는 것의 근거를, 곧 “열려서있으면서 하나의 표준척도를 미리-내주는 태도의[라는] 내적인 가능성의 근거”(WdW, 185)에 대해 사유한다. “어떤 식으로만(Wie allein) 하나의 표준(Richte)의 미리-내줌의 수행이나 일치에로의 지시 같은 것이 일어날 수 있는가?<sup>12)</sup> 이러한 미리-내줌이 자신을 이미, 개방터에서부터 나타나고 있는 것이자 각종의 앞에 세움을 구속하고 있는 것인 하나의 개방화된 것을 위해, 어떤 개방터 속으로 자유롭게 내주었다는 식으로만 그

---

서 ‘태도가 개방터 안에서 하나의 존재자에 대해 열려서있는 것과 존재자 에로 방향을 맞추’으로 말해졌다. 반면 이 인용문에서 하이데거가 의도하는 것은 정확하게 진술함이 성립하기 위한 가능성을 다시 한 번 환기시키면서 그것이 태도의 열려서있음이며, 이러한 태도의 열려서있음이 비로소 정확하거나 부정확하게 진술함과 더불어 물론 존재자와의 일상적 교섭도 가능하게 함을 밝히려는데 있는 것이다.

12) 하이데거의 본질물음은 현상의 현성방식 내지 자현(自現)방식(Wesungsweise)에 대한 물음이다. 그 물음은 “어떤 식으로만 ... 일어날 수 있는가?”(WdW, 185), “어떻게(Wie) 사유되어야 하는가?”(WdW, 187-88) 등으로 정식화된다.

러하다.” 하나의 표준적도의 ‘미리-내줌’에 대한 근거를 하이데거는 미리-내줌이, 곧 미리 내주는 태도가 “개방터 속으로 자신을 이미 자유롭게 내주었음”에서 찾고 있다.

이 표현 속에서는 두 가지가 주목될 수 있다. 하나는 ‘자유롭게 내주었음’의 시제가 현재완료이고, 그것의 방향이 ‘하나의 개방화된 것’이 아니라 개방터라는 점이다. 개방터 속으로 자유롭게 내주었음의 현재완료 속에서 현존재는 개방터에 대해 이미 항상 자유롭다. 다른 하나는 개방터 속으로 자신을 자유롭게 내줌이 이 개방터 속의 개방화된 것을 위해 일어난다는 점이다. 그 결과로 개방터에 대해 이미 항상 자유로움은 개방터 속의 개방화된 것에 대해 이미 항상 자유로움이 된다. 결국 현존재는 개방터에 대해 이미 자유롭고, 동시에 개방터 속의 개방화된 것에 대해 이미 자유롭다. 이러한 이중적 자유, 곧 개방터에 대해 자유롭고 개방화된 것에 대한 자유로움을 하이데거는 통일적으로 ‘어떤 개방터의 개방화된 것’에 대한 자유로움이라고 표현하면서, 이러한 현재완료적 자유로움이 바로 현존재가 존재자에게 그때마다 다시금 현재적으로 자신을 열어주는 일을 가능하게 하는 것이라고 확정한다: “구속하는 표준을 위해 자신을 [그때마다] 자유롭게 내줌(Sich-freigeben)은 어떤 개방터의 개방화된 것에 대해(zum Offenbaren eines Offenen) [이미] 자유로움(Freisein)으로서만 가능하다.”(WdW, 186) 이 구절에서 ‘개방화된 것’으로 의도되는 것은 ‘하나의 개방화된 것’(ein Offenbare)이 아니라, ‘개방화된 것 일반’(das Offenbare)이다. 그 이유는 태도는 언제나 지향적 태도로서 하나의 개방화된 것에 관계하며 이것에게 자신을 열어주는 것이지만, 자유는 초월인 까닭에 지향성을 비로소 가능하게 하면서 개방터의 모든 개방화된 것에 대한 자유로움이기 때문이다. 그런 까닭에 하이데거는 자유는 “어떤 개방터의 개방화된 것(das Offenbare eines Offenen)을 위한 자유”(WdW, 187)라고 규정하게 된다.

하이데거는 이러한 자유, 곧 개방터의 개방화된 것에 대해 이미 자유로움이 “지금까지 개념화되지 않은 자유의 본질”이라고 지적하고,

“진술의 정확성으로 이해된 진리에 있어서 진리의 본질은 자유”(WdW, 186)라고 규정한다. 이로써 진리(일치, 정확성)의 본질은 태도의 열려서있음을 거쳐 이제 가장 근원적으로 자유로 규정된다.

### Ⅲ. 자유의 본질

#### 1. 존재자의 탈은폐성에 내맡김

이제 하이데거의 물음은 자유 자체의 본질어로 향한다. “자유는 우선은 어떤 개방터의 개방화된 것을 위한 자유로서 규정되었다. 이러한 자유의 본질은 어떻게(Wie) 사유되어야 하는가?”(WdW, 187-8) 자유의 본질에 대한 숙고의 실마리는 자유가 개방터의 존재자를 위한 자유로움이라는 것이다: “앞에 세우며 진술함이 정확한 진술함으로서 자신을 거기에 동화하는 그 개방화된 것은 열려서있는 태도 속에 그때마다 개방되어 있는 존재자이다. [그런데] 개방터의 개방화된 것에 대한 자유가 그때마다의 존재자를 그 자신인 존재자로 존재하도록 허용한다(läßt sein). [이로써] 자유는 이제 존재자의 존재-허용(Sein-lassen)으로 밝혀진다.”(WdW, 188) 자유가 이 같이 존재허용으로 규정됨에 의해 이제 자유의 본질에 대한 물음은 존재-허용의 본질에 대한 물음으로 바뀐다. 존재-허용이란 말로 하이데거는 존재자에 대한 “단념이나 무관심”을 의도하지 않고, 오히려 존재자에 대한 간섭이나 개입으로서의 “존재자에 관여함”(das Sicheinlassen auf das Seiende)을 의도한다. 어떤 한 존재자에 대한 태도가 그 안에서 움직이는 존재허용은<sup>13)</sup> 그 존재자를 존재하도록 허용하지만 그 존재자가 존재자 전체와의 관련 속에서만 나타나므로, 그 같은 존재허용은 존재자 전체의 존재허용으로서만 전개된다.

13) 모든 태도는 존재자의 존재허용 속에서 또 이와 더불어서만 성립한다: “각각의 모든 열려서있는 태도는 존재자의 존재허용 속에서 움직이고 또 그때마다 이런 저런 존재자와 관계한다.”(WdW, 192) 이런 점에서 존재허용은 모든 태도에 본질적으로 속해 있는 것, 곧 “태도성(Verhaltenheit)”(WdW, 190)이다.

각각의 존재자는 항상 존재자 전체의 개방터 안에 들어서 있는 까닭에 “존재자에 관여함으로서의 존재자의 존재허용, 곧 “존재자를 이른바 그것인 바의 존재자로 존재하도록 허용함은, 각각의 모든 존재자가 그 안으로 들어서 있는 것이자 이를테면 수반하고 있는 것인 개방터와 이것의 개방성에 관여함을 의미한다.” 존재자의 존재-허용이 관여하는 개방터의 개방성 속에는 존재이해(존재자 전체의 탈은폐성)가 속해 있다. 이러한 선행적인 존재이해에 바탕을 두는 존재자의 존재-허용에 상응하는 개념은 『존재와 시간』에서의 적소-허용이다.<sup>14)</sup> 하지만 적소허용이 환경세계 내의 도구적 존재자에 국한된 현존재의 관계방식인 반면, 존재허용은 존재자 전체로 확대된 현존재의 관계방식이라는 점에 차이가 있다.<sup>15)</sup>

위에서 우리는 하이데거가 존재자의 존재허용을 개방터와 이것의 개방성에 관여함이라고 말한다는 것을 지적하였다. 개방성이란 개방터가 스스로를 개방화하면서 동시에 스스로를 닫고 있는 성격을 말할 것이다. 그런데 이어지는 논의에서 하이데거는 ‘개방성’이라는 용어 대신 ‘탈은폐(Entbergen)와 탈은폐성(Entborgenheit)’이라는 용어를 새

- 
- 14) “적소성(Bewandtnis)[무엇임의 한 방식]은 세계내부적 존재자의 존재인데, 그 존재에로 세계내부적 존재자가 그때마다 이미 우선 자유롭게 내주어져(freigegeben) 있는 것이다.”(SZ, 112); 존재론적 의미에서의 적소허용(Bewendenlassen)은 “그때마다 이미 ‘존재자’를 그것의 도구성[어떻게 있음의 한 방식]에 있어서 발견하게 함이고, 그렇게 이러한 존재의 존재자로서 만나지게 함이다.”(SZ, 113) 존재허용은 또한 『근거의 본질』에서의 개념으로는 “존재이해” 속에서 이뤄지는 “정초함”에 해당한다. 거기서 하이데거는 초월의 3중적 근거지움을 밝히면서 “존재자 안에서 기반 취함”으로서의 근거지움(피투성)과 “세계기투”로서의 근거지움(기투)이 “근거지움의 세 번째 방식인 정초함으로서의 근거지움을 함께 시간화(mitzeitigen)” 하며, “이것[정초함]에 있어서 현존재의 초월은 존재자를 그것 자체에 있어서(an ihm selbst) 개방화하는 것의 가능화를, 곧 존재자적 진리의 가능성[가능화]을 떠맡는다.”(WdG, 168)고 밝히고 있다. 모든 태도는 지향적 태도로서 하나의 존재자를 그것의 개방화상태에 있어서 고수하는 것이지만, 그런 태도의 근거에는 존재자의 개방화상태(발견성) 및 개방화(발견)를 가능하게 하는 존재허용, 적소허용, 정초함이 놓여 있는 것이다.
- 15) 하이데거는 『존재와 시간』에서 “적소허용”을 설명하는 문장에 주를 달아 “존재-허용. 원칙적으로 또 매우 폭넓게 각종의 존재자를 위한 존재-허용[이 말해지는] ‘진리의 본질’을 참고”(SZ, 113)라고 밝히고 있다.

롭게 도입하면서, 이 용어를 그리스어 ‘알레테이아’에 결부시킨다: “이 개방터를 서양의 사유는 그 시초에 비은폐된 것 [전체] (ta alethea, das Unverborgene)로 파악했다. 우리가 알레테이아(aletheia)를 ‘진리’ 대신 ‘비은폐성’으로 번역한다면, 이러한 번역은 단지 ‘더욱 더 낱말 그대로의’ 번역에 불과할 뿐인 게 아니라, 진술의 정확성이란 의미의 익숙한 진리 개념을 다르게 사유하여 존재자의 탈은폐성 및 탈은폐라는 아직 파악되지 않은 것으로 소급하여 사유하라는 지침을 포함한다.”(WdW, 188) 이로써 하이데거가 비은폐성의 고유한 현상에 접근하기 위해 탈은폐와 탈은폐성이라는 용어를 도입함이 알려진다. 하지만 이어 등장하는 “존재자의 탈은폐성”이라는 용어는 애매하다. 그것이 적어도 두 가지 의미를 가질 수 있기 때문이다. 그것은 어떤 한 존재자의 개방화상태를 의미할 수도 있고,<sup>16)</sup> 존재자 전체의 개방성을 의미할 수도 있다.<sup>17)</sup> 후자의 의미는 ‘존재자’라는 용어가 ‘존재자 전체’나 ‘존재자 그 자체’의 축약적 표현인 한에서 성립한다. 사실상 하이데거는 논의가 일정하게 진행된 뒤에 “존재자 그 자체의 탈은폐성”(WdW, 189)이나 “존재자 전체의 개방화상태”(WdW, 193)라는 용어를 도입하고, 더 나아가 “우리가 존재라고 칭하면서 오랫동안 오직 존재자 전체로만 익숙하게 생각하는 것”(WdW, 200)이라는 표현을 사용함에 의해, ‘존재자 전체’나 ‘존재자 그 자체’가 ‘존재’를 가리키는 것임을 알게 한다. 여하튼 지금의 단계에서는 “존재자의 탈은폐성”에 의해 한 존재자의 개방화상태와 존재자 전체의 개방성이 함께 의미된다는 점이 유의되어야 할 것이다.

하이데거는 이어지는 문장에서 ‘존재자에 관여함’이나 ‘개방터와 이것의 개방성에 관여함’이라는 표현 대신 ‘존재자의 탈은폐성에 관여함’이라는 표현을 사용하여 다음과 같이 말한다: “존재자의 탈은폐성

16) 참고: “명제진리는 하나의 더욱 근원적인 진리(비은폐성)안에, 곧 존재자의 선술어적인 개방화상태 안에 뿌리를 박고 있는데, 이것은 존재자적 진리라고 불릴 수 있을 것이다.”(WdG in GM, 130).

17) 참고: “여기서[S. 188] ‘탈은폐성’으로 명명된 것은 개방성으로서의 비은폐성이다. 이제 ‘존재자의 탈은폐’로 말해진 것은 사안에 따라 때 존재자의 선술어적인 발견함이나 개방화이다”(von Herrmann(2002), 113).

에 관여함은 이러한 탈은폐성 속에서 자신을 상실해버리는 것이 아니라, 오히려 존재자 앞에서 물러남으로 전개되는데, 이는 존재자가 자신이 무엇이고 자신이 어떻게 있는가에 있어서 자신을 개방화하도록 하기 위해 또 앞에 세우는 동화가 그 존재자에서부터 표준척도를 수용하도록 하기 위해서이다.”(WdW, 188-9)<sup>18)</sup> 태도가 그 안에서 전개되는 존재허용은 태도가 관계하는 특정한 존재자는 물론 이를 포함한 존재자 전체의 탈은폐성에 관여함이다. 존재자 전체의 탈은폐성에 관여함은 한 존재자 앞에서 물러남이지만, 이는 탈은폐성 속에서 자신을 상실하기 위한 것이 아니라, 오히려 그 한 존재자를 그것의 무엇임과 어떻게 있음에 있어서 개방하기 위한 것이다. 그런데 탈은폐성에 관여함은, 이 탈은폐성에 의해 개방터가 성립하는 한, 동시에 개방터에 관여함이기도 하다. 존재허용이 이렇게 개방터에 관여함으로써만 성립하는 한, 존재허용 안에서 움직이는 태도 역시 개방터 안에 들어서게 된다: “이러한 존재-허용으로서 존재자의 탈은폐성에 관여함은 존재자 그 자체에게 자신을 내맡기고, 모든 태도를 개방터로 옮겨놓는다.” (WdW, 189)

위에서 하나의 개방화된 존재자를 표준척도로 수용하는 것은 하나의 개방화된 존재자가 현존재에게 지시하도록 허용하는 한에서 성립한다는 것이 말해졌다. 이 같은 지시는 그런데 현존재가 존재자 전체의 탈은폐성에 관여함인 한에서 비로소 성립하는 것이다. 하이데거는 이 같이 지시를 허용하는 관여함을 내맡김으로 파악하고, 이것에서 자유의 본질을 본다: “존재-허용은, 다시 말해 자유는 그 자체에 있어서 내맡기면서(aus-setzend), 곧 탈존적으로(ek-sistent) 있다.<sup>19)</sup> 진리

18) 여기서 말해진 '존재자 앞에서 물러남'은 표준척도에의 자기구속을 위해 일어나는 존재자로부터의 탈구속으로 해석될 수 있다. “물러섬은 거리취하기이고, 척도 수용은 구속이다.”(Martin Brassler, *Wahrheit und Verborgenheit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, 272).

19) 하이데거는 탈-존이라는 말로 이중적 의미의 '내존성'(Inständigkeit)을 의도한다: “내존함(Innestehen). 그 안에는 이중적인 것이 놓여 있다. '시간'의 탈자적 개방성 안에서 내존함; 이러한 내존함은 그러나 동시에 '존재자의 존재에 대한 본질연관 속에서 중단 없이 머무는'이라는 의미에서 '내

의 본질에 기반을 두고 통찰된 자유의 본질은 존재자의 탈은폐성 속으로 내맡김(Aussetzung)으로 나타난다.”(WdW, 189) 결국 자유의 본질인 탈은폐성 속으로의 내맡김으로부터 개방터가 개방터로 있게 되고 또한 개방터 속의 하나의 개방화된 것에 대한 태도의 열려서있음도 가능해지는 것이다. 그 같은 자유는 그 자체로 이원화된 구조를 갖는다. 왜냐하면 자유는 한 존재자에 대한 태도가 그 속에서 움직이는 존재허용으로서 그 한 존재자를 존재허용하면서, 이를 위해 동시에 존재자 전체를 존재허용하는 것이기 때문이다. 이 같은 이원적 존재허용을 하이데거는 여기서 ‘존재자의 탈은폐성에 내맡김’이라고 표현하고 있는 것이다.

이렇게 해서 우리의 논의는 진술의 정확성으로부터, 진술-관계, 하나의 개방화된 것에 대한 태도의 열려서있음을 거쳐 개방터의 모든 개방화된 것에 대해 자유로움, 존재자의 탈은폐성 속으로의 내맡김으로 이행하였다. 하이데거는 이제 존재자의 탈은폐성 속으로 내맡김으로 표현된 존재허용의 내적 구조에 대해 논의하게 된다.

## 2. 존재허용의 내적 구조

존재허용의 내적구조를 논의하는 단락에서 하이데거는 지금까지 사용되지 않았던 ‘관여되어 있음’(Eingelassenheit)(WdW, 189)이라는 용어를 도입한다. 새로운 논의를 예비하는 문장은 다음과 같다: “자유는 (‘소극적 자유’와 ‘적극적 자유’에 앞서) 무엇보다도 우선 존재자 그 자체의 탈은폐에 관여되어 있음이다. 탈은폐성 자체는 탈-존적인 관여함 속에 보존되며, 이것을 통해 개방터의 개방성, 즉 ‘현’(Da)이 그 자신으로 있는 것이다.”(WdW, 189)<sup>20)</sup> 여기서 말해진 ‘관여되어

---

존한다.’(GA49, 54) 트임 안에서 내존성: 이러한 표현은 [...] 두 가지의 의미의 통일성 속에 이해되어야만 할 것이다: 1) 세 개의 탈자들 안에 서 있다; 2) 전체적 현존재를 통해 존재를 보호하고 견뎌낸다.”(M. Heidegger, *Vier Seminare*, 122).

20) 하이데거는 『존재와 시간』과 『근거의 본질』에서 현존재로부터 세계의 개시성으로, 이로부터 존재이해로, 이로부터 존재자의 존재로 나가는 식의 사유



있음'과 '관여함'은 『존재와 시간』의 용어로는 '개시성'을 성립시키는 '피투성'과 '기투', 『근거의 본질』의 용어로는 '정초함'(존재이해)을 함께 시간화하는 '존재자 안에서의 기반 취함'과 '세계기투'에 상응한다. 피투성에 근거한 기분이 나름대로 개시의 기능을 갖듯이, 관여되어 있음에 근거한 기분도 나름대로 탈은폐의 기능을 갖는다. 이 기능이 위 문장 속에서 '존재자 그 자체의 탈은폐에 관여되어 있음'으로 표현되었다. 아울러 피투성 속의 개시성이 기투 속에서 보존된다는 사실이 '탈은폐성 자체는 탈-존적 관여함 속에 보존된다'고 표현된 것이다. 피투적인 개시함 내지 시원적인 탈은폐는 근본 기분들의 기능이고, 그것들은 불안, 권태, 경이 같은 기분이다. 무가 아니라 존재자가 존재한다는 것에 대한 근본 기분은 경이이고, 이것 역시 존재자 그 자체의 탈은폐의 기능을 행한다.

이런 배경 아래서 하이데거는 “역사적 인간의 탈-존은, 최초의 사유자가 존재자란 무엇인가라는 물음과 더불어 자신을 존재자의 비은폐성으로 내세우는 순간에 시작”되고, “이러한 물음 속에서 최초로 비은폐성이 경험된다.”고 말한다. 그는 최초의 사유자인 그리스인들에게 “존재자 전체는 피시스로 밝혀지는데, 이 ‘자연’은 여기서 존재자의 특수한 한 구역을 뜻하지 않고, 오히려 전체에 있어서의 존재자 그 자체(das Seiende als solches im Ganzen), 더욱이 솟아나며 현존함을 뜻한다.”(WdW, 189-190)고 밝힌다. 이러한 지적 속에서 함께 알려지는 것은 하이데거가 여기서 기존 형이상학을 염두에 두면서 “존재자”라는 말을 종종 ‘존재자 전체’, ‘존재자 그 자체’, ‘전체에 있어서의 존재자 그 자체’의 축약적 표현으로 사용하면서 ‘존재자의 존재’를 의도한다는 것이다. 어쨌든 그리스인들이 시작한 존재의 역사

---

를 전개한다. 반면 여기서, 곧 『진리의 본질』에서 그는 존재자의 탈은폐로부터 존재자 전체의 탈은폐성으로, 이로부터 개방터의 개방성으로 나아가는 식의 사유를 전개한다. 그런데 기투나 세계기투와 더불어 존재자 전체의 탈은폐성이 성립하므로 ‘기투나 세계기투’는 ‘존재자 전체의 탈은폐성에 관여함’에 다름 아니고, 피투성이나 존재자 안에 사로잡혀 있음과 더불어 존재자 전체의 탈은폐가 성립하므로 ‘피투성이나 존재자 안에 사로잡혀 있음’은 ‘존재자 전체의 탈은폐에 관여되어 있음’에 다름 아닐 것이다.

를 존재론적으로 해석한다면, “존재자 전체의 시원적인 탈은폐, 존재자 그 자체에 대한 물음, 서구 역사의 시작은 [모두] 같은 것이고 또 동시적”(WdW, 190)인 것이다. 왜냐하면 존재자 전체(존재)의 시원적인 탈은폐는, 존재자 그 자체(존재)를 물으면서 피시스로 개념화함에서 성립한 것이고, 이와 더불어 전체에 있어서의 존재자 그 자체(존재)를 피시스로 이해하는 서구의 존재역사가 시작되기 때문이다.

존재자의 존재허용으로서의 탈-존으로 인해 인간은 역사적일 수 있다. 물론 “자유는 인간에게 여하튼 비로소 선택을 위한 가능성(존재자)을 제시하고, 필연적인 것(존재자)을 그에게 부과하는” 것인 까닭에, 인간이 자유를 마음대로 다룰 수 있는 것은 아니다. 오히려 인간은 자유로 인해 어떤 방식으로든 ‘존재자’의 탈은폐에 관여되는 필연성을 떠맡고 있고, 동시에 자유로 인해 ‘존재자’의 탈은폐성에의 관여 방식을 선택할 가능성을 부여받고 있는 것이다.<sup>21)</sup> 그런데 이러한 필연성과 가능성, 곧 ‘존재자 그 자체의 탈은폐에 관여되어 있음’과 ‘탈은폐성에 관여함’이 바로 역사를 성립시킨다. 그런 까닭에 하이데거는 “인간이 자유를 속성으로 ‘소유’하지 못하고, 오히려 기껏해야 그 반대가 타당”한 것이지만, 그럼에도 인간은 자유로부터 “모든 역사를 비로소 정초하고 탁월하게 하는 연관을, 곧 하나의 존재자 전체 그 자체(einem Seienden im Ganzen als einem solchen)와의 연관”을 보증 받고 있다고 한다. 여기서는 앞서와 달리 ‘전체에 있어서의 존재자 그 자체’(존재자 그 자체의 전체)가 아니라 ‘존재자 전체 그 자체’라는 표현이 사용되고 있고 또한 ‘그’ 존재자 전체 그 자체가 아니라, ‘하나의’ 존재자 전체 그 자체라는 표현이 사용되고 있다. 첫 번째의 것은 혼용이지만, 두 번째의 것은 혼용이라고 볼 수 없다. 왜냐하면 두 번째의 것은 존재자 전체의 시원적 탈은폐가 언제나 현존재의 어떤 근본 기본에 있어서의 유한하고 제한된 방식의 탈은폐이고,

21) “인간이 존재의 우세(Übermacht des Seins) 속으로 내밀린 채로 있으면서 그러한 우세를 이리저리하게 극복하기(meistert) 때문에, 오직 그런 까닭으로만 인간은 존재자 그 자체의 한 가운데서 태도를 취할 수가 있다.”(M. Heidegger, *Sein und Wahrheit*(GA 36/37), 100).

이로써 출현하는 탈은폐성도 언제나 하나의 특정한 탈은폐성이라는 점을 함축하기 때문이다.

이어지는 문장에서 하이데거는 “그렇게 이해된, 존재자의 존재허용으로서의 자유가 존재자의 탈은폐라는 의미에서의 진리의 본질을 충족하고 완성한다.”고 말한다. 여기서 언급된 ‘그렇게 이해된’ 것이란 직접적으로는 “하나의 존재자 전체 그 자체와의 연관”을 말하고 내용적으로는 ‘존재자 그 자체의 탈은폐에 관여되어 있음’과 ‘탈은폐성에 관여함’으로서의 존재허용을, 더 나아가 이것들에 앞서 말해진 존재자에 관여함을 말한다. 이로써 드러나는 점은, 앞에서 존재자의 존재허용, 존재자에 관여함, 존재자의 탈은폐성에 관여함, 존재자의 탈은폐성 속으로 내맡김 등으로 표현된 현상들은 그 완전한 구조에 있어서 ‘존재자에 관여함’이자 동시에 ‘존재자 전체의 탈은폐에 관여되어 있음’ 및 ‘존재자 전체의 탈은폐성에 관여함’이라는 것이다.<sup>22)</sup> 그러나 이로써 진리의 본질이 모두 말해진 것이 아니라, 존재자의 탈은폐 측면에 한해서 진리의 완전한 본질이 말해진 것이다. 진리의 완전한 본질에는 존재자의 탈은폐만이 아니라 존재자의 은폐도 속하는데, 이점은 뒤에서 논의될 것이다.

존재자의 탈은폐로서의 진리의 본질을 밝힌 후, 하이데거는 진리가 그 본질에 있어서 “그것을 통해 하나의 개방성이 생겨나는, 존재자의 탈은폐”(WdW, 190)로 사유되어야 한다고 말한다. 존재자의 탈은폐는 개방성을 개방성으로 있게 하는 것인데, 이러한 개방성에는 현존재자 자신만이 아니라 개방터(세계)도 속해 있다. 이 같은 “개방성의 개방터 속으로 모든 인간의 태도와 이 태도의 자세가 내맡겨져 있기” 때문에, 곧 앞에-세우며 동화하는 태도조차 내맡겨져 있기 때문에, 하이데거는 “존재허용의[이라는] 태도성은, 곧 자유는, 앞에-세움이 그때마다의 존재자어로 동화하기 위한 내적인 지시(Weisung)라는 부대

22) “이것[관여되어 있는 관여함]은 3중적 구조를 나타낸다: 관여되어 있음(피투성), 개방성에 관여함(기투), 존재자의 개방화에 관여함(배려하면서 존재자 옆에 있음)이다. 인간의 존재방식인 이러한 세 구조요소 속에서 파악된 관여되어 있는 관여함이 보존함으로 수행된다.”(F.W. von Herrmann(2002), 116-17).

적 선물을 인간에게 허락해주었음에 틀림없다.”(WdW, 190-1)고 말한다. 내적인 지시, 곧 존재자를 있는바 그대로 말하라고 앞에 세우는 동화에 대해 지시하는 일은 최종적으로 3중적 의미의 존재자의 탈은폐, 존재 허용, 자유에 근거를 두고 있는 것이다. 결국 자유로부터 개방성의 개방터가, 이로부터 각각의 모든 존재자의 개방화상태가, 이로부터 내적인 지시가, 이로부터 앞에 세우는 동화가, 이로부터 진술의 정확성이 성립하는 것이다. 이로써 역사를 가능하게 하는 자유가 다시 한번 진리(정확성)의 가장 근원적인 본질로 확인된다.

그런데 자유는 존재자의 존재허용으로서 상이한 양상으로 실현될 수 있다. 하이데거는 비본래적인 양상에서의 자유의 실현에 대해 다음과 같이 말한다: “진리가 그럼에도 본질에 있어서 자유이기 때문에, 역사적인 현존재는 존재자의 존재허용에 있어서 존재자를 그것인 바대로 또 그것이 있는 방식대로 존재하도록 허용하지 않을 수도 있다. 존재자는 그때 차폐되고 차단된다. 가상이 힘을 갖게 된다. 가상의 힘 속에서 진리의 비본질이 출현한다.”(WdW, 191) 존재자의 존재허용이 존재자 전체의 탈은폐성을 보존하지 못하는 한에서, 곧 탈은폐성에 대한 본래적인 탈-존적 관여함이 되지 못하는 한에서, 존재자는 탈은폐성에 대해 차단되고 차폐된 채로 나타난다. 이러한 차단성(Verstelltheit, 위장됨)과 차폐성(Verdecktheit, 가려짐)을 하이데거는 “진리의 비본질”(Unwesen)이라고 표현하는데, 이것은 진리가 자신을 나타내지 않음이란 뜻으로 진리의 비현성 내지 비자현(非自現)이라고 표현될 수도 있다.<sup>23)</sup> 여기서 말해진 진리의 비본질 내지 “비진리”(Unwahrheit)로서의 차단성과 차폐성은 존재자 전체의 일정한 탈은폐성이 존재자에 대해 갖는 소극적 관련을 특징짓는다.<sup>24)</sup>

23) 비본질이란 동사적 의미를 갖는 자신을 나타내지 않음을 의미할 것이다. 이것에 대한 가능한 하나의 번역어는 ‘자현’(自現)이다. 노자는 도덕경에서 도를 본받는 성인에 대해 “자기를 드러내지 않아 밝고, 자신을 옳다고 여기지 않아 빛난다”(不自見故明 不自是故彰) (22장)고 말하고 있다. 여기서 자견(自見)은 통상 자현(自現)으로 읽혀지고 또 자신을 나타냄의 뜻으로 풀이된다.(참고: 노태준, 『노자 도덕경』, 홍신문화사, 1998, 86쪽).

24) 차단성 내지 차폐성은 뒤에서 논의될 두 번째 비진리인 미혹의 결과에

그런데 하이데거는 진리의 비본질이 인간의 탓으로 돌려질 수 있는 것이 아니라고 한다: “진리의 본질로서의 탈존하는 자유가 인간의 속성이 아니라 오히려 인간이 이러한 자유의 소유물로서 탈존하면서 역사능력을 지니는 것이기 때문에, 진리의 비본질 역시 사후적으로 인간의 단순한 무능력과 태만에서 비로소 생겨날 수 없다. 비진리는 오히려 진리의 본질에서 나와야만 한다.” 진리의 비본질로서의 비진리는 진리의 본질에 속한 것이다. 이런 한에서 진리의 비본질에 대한 논의는 지금까지의 진리론에서 빠져 있는 “어떤 간격을 사후적으로 채움”이 아니라, “진리의 본질에 대한 물음의 충분한 설정으로 향한 결정적인 발걸음”이다. 이로써 논의는, 인간의 태만에서 생겨나지 않는 진리의 비본질, 곧 탈은폐성 자체에 속하는 비진리에 대한 논의로 이행되어야 한다. 하이데거는 이러한 이행을 준비하기 위해 먼저 진리의 본질인 자유 속에서 성립하는 은폐의 현상에 주목한다.

## IV. 진리의 비본질

### 1. 존재자의 존재허용 및 존재자 전체의 은폐

진리의 본질은 자유로, 자유는 존재자의 존재허용으로 앞에서 말해졌다. 하이데거는 이러한 존재허용 속에서 일어나는 은폐의 현상에 다가서기 위해 “기분”을 존재자 전체의 탈은폐와 관련시켜 해설한다. 『존재와 시간』에서 해설되듯이, “기분 내지 기분에 젖어 있음”은 “처해있음”에 대한 일상적인 표현이고, “피투성”에 근거를 두는 것이다.<sup>25)</sup> 기분이 근원적인 개시성인 한에서, ‘피투적 기투’라는 표현은

---

해당한다. 첫 번째 비진리는 존재자 전체의 탈은폐에 이미 속해 있는 은폐를 말한다. 하이데거는 비진리와 비본질을 혼용하는데, 비진리에 해당하는 것으로 은폐, 미혹, 차단성(차폐성)을 들고, 이들을 각기 구체적으로 ‘비-본질’, ‘대은본질’, ‘비본질’로 표현한다.

25) “우리가 존재론적으로 처해있음(Befindlichkeit)이란 명칭으로 표시하는 것은, 존재자적으로 가장 잘 알려져 있고 가장 일상적인 것인 기분(Stimmung), 기분에

‘이미 개시한 채로 다시 개시함’, ‘이미 이해한 채로 다시 이해함’으로, 곧 선이해의 재이해라는 함축을 갖는다.

하이데거가 『진리의 본질』에서 기분을 설명하려 내세운 문장은 다음이다. “존재자 전체 그 자체의 탈은폐에 관여되어 있음으로서의 자유는 모든 태도를 이미 존재자 전체에 맞추었다.”(hat abgestimmt)(WdW, 192) 여기서 주목되는 것은 ‘관여되어 있음’이라는 수동적 표현과 ‘맞추었다’라는 현재완료적 표현이다. 수동적 표현인 관여되어 있음은 현존재의 피투성을 함축한다. 따라서 위 표현은 존재자 전체에 관여되어 있음으로서의 자유는 피투된 자유로서 자유 안에서 전개되는 모든 태도를 이미 현재완료적으로 존재자 전체에 맞추어버렸다는 의미를 갖는다. 여기서 하이데거는 존재자 전체에 ‘맞추어진 채 있음’을 존재자 전체에 ‘기분 젖어 있음’의 본질로 생각하고 있음이 분명하다. 왜냐하면 그는 이어지는 문장에서 아무런 부가적 설명 없이 다만 “기분 젖어 있음(기분)은 결코 ‘체험’이나 ‘느낌’으로 파악되어서는 안 되며, 왜냐하면 그것들을 통해서는 기분의 본질이 죽어버리기 때문”이라고 말하기 때문이다. 결국 자유가 모든 태도를 존재자 전체에 맞추어버렸다는 것은 존재자 전체의 탈은폐에 관여되어 있음이 모든 태도를 존재자 전체에 의해 기분에 젖어 있게 하였다는 의미가 된다.

그런데 하이데거는 곧 이어서 존재자 전체의 탈은폐성을 이제 ‘존재자 전체의 개방화상태’라고 표현하면서, 이 같은 “존재자 전체의 개방화상태는 직접적으로 알려진 존재자의 총계(Summe)와 일치하지 않는다.”고 말한다. 이렇게 말할 수 있는 까닭은 존재자 전체의 개방화상태가 개별 존재자의 개방화를 가능하게 하는 선행적인 것이기 때문이다.

기분 젖어 있는 탈은폐에 의해, 곧 존재자의 존재허용에 의해 생겨나는 존재자 전체의 개방화상태는 그 자신 기분 젖어 있는 것으로서

---

젖어 있음(Gestimmtsein)이다.”(SZ, 178); “피투되어 있다는 것은 실존론적으로 이러저러하게 처해있다는 것을 말한다. 처해있음은 따라서 피투성에 근거를 둔다.”(SZ, 449-50) 이러한 기분은 이해와 더불어 “세계내존재의 근원적인 개시성”(SZ, 196)이고, 그 둘은 서로 공속한다. 그래서 이해는 “기분에 젖은 이해”(SZ, 190)로, 기투는 “피투된 기투”(SZ, 295)로 표현된다.

다시금 그 자신에 의거해 전개되는 모든 태도를 기분 짓게 하는 것이다: “기분에 짓게 하는(stimmende) 존재자의 존재허용은 자기 안에서 움직이는 모든 열려서있는 태도를 관통해 미치면서 이 모든 태도를 앞서 붙잡고 있다. 인간의 태도는 존재자 전체의 개방화상태에 의해 철저히 기분 짓어 있다(durchstimmt).”(WdW, 193). 하이데거는 존재자 전체의 개방화상태(die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen)를 간략히 “이러한 ‘전체’”(dieses ‘im Ganzen’)라고 지칭하면서,<sup>26)</sup> 그것이 “일상적인 계산과 획득의 시야” 속에서는 계산할 수도 포착할 수도 없는 것이고, 더욱이 자연사물이나 역사적 인간 같은 “그때마다의 직접적으로 개방화된 존재자”에서부터는 결코 파악될 수 없는 것이라고 말한다. 그런데 하이데거는 일상적인 계산과 획득의 시야 속에서 무규정적인 것에 불과한 것인 “기분에 짓게 하는 이것(dieses Stimmende)”이, 곧 간략히 “전체”라고 말해졌던 존재자 전체의 개방화상태가 “아무것도 아닌 것이 아니라 존재자 전체의 어떤 은폐”라고 말한다. 어쩌서 기분에 짓게 하는 것으로서의 존재자 전체의 개방화상태가 존재자 전체의 어떤 은폐가 되는 것일까? 그 이유는 기분 짓게 함이 초래하는 결과에서 찾아져야 한다.

존재자 전체의 개방화상태는 모든 태도를 기분에 짓게 하는 것이지만, 그 스스로도 기분 짓어 있는 것이다. 기분 짓어 있는 존재자 전체의 개방화상태는 기분에 의해 제한된 특정한 방식에서의 개방화상태이므로 다른 방식으로 개방될 수도 있었던 존재자 전체를 은폐하고 있는 것이기도 하다.<sup>27)</sup> 더 나아가 한 존재자에 대한 개별적 태도

26) 여기서 말해진 “이러한 ‘전체’”는 단지 “존재자 전체”만을 가리킬 수도 있다. 그렇다 해도 그 경우의 “존재자 전체”는 ‘개방화상태 속의 존재자 전체’로 이해되어야 할 것이다. 왜냐하면, 그렇지 않는 한, 이 단락 전체의 의미가 “존재자 전체”가 ‘존재자 전체를 은폐한다.’는 납득하기 의미로 될 것이기 때문이다.

27) “[...] 존재자 전체는 그때마다 일정한 방식의 기분 짓어 있음 속에서만, 따라서 단지 유한하게만 탈은폐되어 있고, 그래서 존재자 전체는 가능한 다른 탈은폐방식들의 관점에서는 은폐된 채로 머문다.”(Tietjen(1997), 237-38); “탈은폐는 그래서 순수한 탈은폐가 아니라, 단지 제한된 유한한 탈은폐인데, 왜냐하면 탈은폐는 언제나 거부하는 은폐로부터 제한된 진리 사건이기 때문이다.”(Sang-Hie Shin, *Wahrheitsfrage und Kehre bei*

와 이 태도가 그 안에서 움직이는 존재허용은 존재자 전체의 개방화 상태에 의해 기분에 젖는 식으로 조율되고, 이 같은 조율에 의해 한 존재자에 대한 또 이 존재자가 속해있는 존재자 전체에 대한 다른 가능한 방식에서의 존재허용이 억제되므로, 결국 존재자 전체의 개방화상태는 태도를 기분에 젖게 하는 방식으로 존재자 전체를 은폐하는 것이기도 하다. 이 같은 맥락에서 바로 이어 나타나는 하이데거의 매우 함축적인 두 문장이 이해될 수 있다: “개별적인 태도에 있어서의 존재허용이, 이 태도가 관계하는 존재자를 그때마다 존재하도록 허용하고 이로써 탈은폐하는 바로 그 동안에, 그 존재허용은 존재자 전체를 은폐한다. 존재허용은 그 자체에 있어서 동시에 하나의 은폐이다.”<sup>28)</sup> 개별적 태도에 있어서의 존재허용은 존재자 전체의 개방화상태에서부터 한 존재자를 개방화하면서 이 존재자 속에 존재자 전체의 개방화상태를 보존한다. 이런 보존은 존재자 전체를 은폐하는 것인 존재자 전체의 개방화상태를 보존하는 것이므로 그 스스로 존재자 전체의 은폐를 반복하는 것이기도 하다.

하이데거는 위의 인용문에 바로 이어서, 『진리의 본질』의 5절 마지막 문장으로, 다음을 덧붙인다: “진리의 본질인 현존재의 탈존적인 자유 속에서 존재자 전체의 은폐가 일어나고, 은폐성이 놓여 있다.” 이 문장에 대해 하이데거는 1943년 1판에 주를 달아서, “5절과 6절 사이에는 (존재사건 속에서 생겨나는) 전회로의 도약[이 있다]”고 밝힌다.<sup>29)</sup> 여기서 5절은 ‘진리의 본질’이란 제목으로 존재허용과 기분의

---

*Martin Heidegger*, 186).

28) Martin Brassler는 이 인용문에 의거해 존재허용이 이중적 방향을 갖는다는 점을 옳게 지적하지만, 그러나 존재자 전체가 은폐되는 이유를 기분에서 찾는 데는 실패한다: “이른바 존재허용이 언제나 어떤 규정된 것의 존재허용이고, 각각의 모든 규정된 것들이 그런데 항상 또한 자신의 규정들 [자신을 규정하는 것들]의 전체적 세계를 수반한다면, 존재허용은 그 자체로 둘로 갈라진 방향을 제시함에 틀림없다. [...] 존재허용은 그 자체로 (특정한 것의) 어떤 탈은폐이고, 동시에 (특정한 것이 수반하는 세계의) 어떤 은폐이다.”(278-79).

29) WdW in WG, 193 여백란의 주 a. 하이데거 자신은 ‘전회’를 다양한 의미로 사용한다: 1) 기초존재론에서 형이상학적 존재론으로의 급변으로서의



관계를 다루는 단락을 말하고, 6절은 '은폐로서의 비진리'라는 제목으로 비은폐성 자체에 속해 있는 은폐성을 다루는 단락을 말한다. 따라서 하이데거는 주를 통해 "은폐성"이 이제 '현존재'의 기분으로부터가 아니라, '비-은폐성' 자체로부터 밝혀질 필요가 있다는 점을 지적하고 그 논의를 예고한 것이다.

## 2. 은폐로서의 비진리

은폐성이 비은폐성 자체에 속해 있음을 하이데거는 그리스어 '알레테이아'를 근거로 삼아 지적한다. "은폐성은 알레테이아의 탈은폐를 거부(versagen)하고 있고, 알레테이아를 아직 탈취된 것으로 허용하지 않고, 오히려 알레테이아 속에 가장 고유한 것을 소유물로 보존하고 있다."(WdW, 193). 이 말은 비은폐성(알레테이아)이 스스로를 은폐하면서 있다는 것을, 그리고 이러한 은폐성이 알레테이아의 가장 고유한 소유물이라는 것을 말한다. 은폐성은 그 자신을 거부하면서 비로소 그때마다의 유한한 비-은폐성을 보장하고, 바로 이런 까닭에 은폐성이 없다면 비-은폐성이 생겨날 수 없는 것이다. 이런 점에서 은폐성이 비-은폐성에 "가장 고유한 것"을 보존하는 것으로 말해진 것이다.

탈-은폐성의 '탈'이 이미 은폐성의 우선성을 알려주고 있다. 그러기에 "은폐성은 탈은폐성으로서의 진리로부터 사유되었을 때, 비-탈은폐성이고, 이로써 진리본질에 가장 고유하고 본래적인 비-진리이다." 존재자 전체의 은폐성은 탈은폐성(존재자 전체의 개방화상태)을 비로소 허용하는 것이라는 점에서 "이러저런 존재자의 개방화상태보다 더 오래된 것"이다. 또한 존재자 전체의 은폐성은 "탈은폐하면서 이미 은폐된 채로 지속하면서 은폐에 관계하는 존재허용 자체보다도 더 오래된 것"(WdW, 193-4)이다. 왜냐하면 존재허용은 언제나 기분 젖어

---

전회(GA26, 201). 2) '존재와 시간'으로부터 '시간과 존재'로의 전회(BüH in WM, 328), 3) '존재의 부름'과 '존재에로의 현존재의 귀속'에서 성립하는 전회(BzP, 342) 필자의 이 글에서는 '전회'가 두 번째와 세 번째를 포괄하는 넓은 의미로 사용된다.

있는 것인 한에서 이미 은폐를 전제하고 있는 것이기 때문이다.

존재허용은 존재자 전체의 탈은폐성에서부터 그때마다의 존재자를 탈은폐하는 것인 한에서, 그때마다의 존재자 속에 존재자 전체의 탈은폐성을 보존한다. 그런데 이렇게 보존되는 존재자 전체의 탈은폐성이 존재자 전체의 어떤 은폐이기도 한 까닭에, 존재허용은 다만 “은폐된 것 전체의 은폐, 존재자 그 자체의 은폐, 곧 비밀”을 “보존”(WdW, 194)하는 것이기도 하다. 존재자 전체의 탈은폐성에 속해 있는 은폐를 하이데거는 여기서 비밀이라고 부르고 있다.

존재허용은 태도가 관계하는 특정한 존재자를 탈은폐하지만, 이를 위해 동시에 기분에 젖어 있는 채로 존재자 전체를 탈은폐한다. 일정한 기분 젖어 있음으로 인해 존재자 전체의 탈은폐는 이것의 은폐이기도 하다. 이 같은 은폐는 존재자의 차단성(차폐성), 곧 존재자 전체의 탈은폐성으로부터의 존재자의 차단성과 비교했을 때 최초로 은폐된 것이다. 그러기에 하이데거는 “탈은폐하고 동시에 은폐하는, 존재자 전체의 존재허용 속에서 일어나는 일은 은폐가 최초로 은폐된 것으로 현상한다는 것”이라고 밝힌다. 존재자 전체 그 자체의 은폐는 또한 “최초의 또 가장 광범위한 비-탈은폐성”이 되는데, 왜냐하면 여타의 모든 은폐(망각, 차단성, 부정확성 등)는 존재자 전체의 은폐로부터 일정한 탈은폐성이 성립한 이후에 이것의 내부에서의 은폐에 해당하기 때문이다.

존재자 전체의 은폐, 곧 “은폐된 것의 은폐”는 하이데거에게 있어서 “인간의 현-존재를 두루 지배하는” 비밀인데, 그는 이 비밀을 “본래적인 비-진리”, “진리의 본래적인 비-본질”이라고 부른다. 비-본질이란 말로 하이데거는 비은폐성을 위해 “앞서 생겨나는 본질”(vor-wesende Wesen)을 의도하면서, 비-진리의 ‘비’, 곧 “진리의 시원적인 비-본질의 ‘비’는 아직 경험되지 않은 (단지 존재자가 아닌) 존재의 진리의 영역을 가리킨다.”(WdW, 194)고 밝힌다. 결국 존재자 전체의 은폐는 앞서 생겨나는 진리의 본질로서 진리의 완전한 본질에 그것의 가장 고유한 것으로 속해 있다는 것이다.

이 같은 진리의 본래적인 비-본질에 대해, 곧 은폐에 대해 탈-존적 자유는 상이한 방식으로 관계할 수 있다. 하나는 은폐에 대한 탈-폐쇄적인 방식의 관계이다: “자유는 존재자의 존재허용으로서는 그 자체로 결의적인(entschliessenes), 곧 [은폐에 대해] 자신을 폐쇄하지 않는(sich nicht verschliessendes) 관계이다. 이런 관계 속에 근거를 두면서 모든 태도는 그 관계에서부터 존재자에 대한 또 존재자의 탈은폐에 대한 지침을 맞아들인다.” 다른 하나는 은폐를 망각하는 방식의 관계이다: “은폐에 대한 이런 관계는 그럼에도, 그 관계가 비밀의 망각에 우위를 허용하면서 망각 속으로 사라지는 동안에, 그 자체로 은폐된다. 인간은 끊임없이 자신의 태도 속에서 존재자와 관계하지만, 대개에 있어 항상 이러 저런 존재자 및 그것의 그때마다의 개방화상태로 끝을 맺는다.”(WdW, 194-95) 이로써 『존재와 시간』에서 실존의 두 방식으로 말해진 본래성과 일상성 내지 비본래성에 상응하는 탈존적 자유의 두 가지 근본양식이 드러난다. 그 하나는 은폐성에 대한 결의적인 관계이다. 이것은 비밀을 보존하는 방식으로 존재자를 탈은폐한다. 다른 하나는 은폐성에 대한 자기 폐쇄적인 관계이다. 이것은 비밀을 망각하는 방식으로 존재자에 관계할 뿐이다. 이로써 『존재와 시간』에서 말해진 개시성의 폐쇄성(닫혀짐)과 존재자의 차단성의 근원이 은폐의 망각임이 밝혀진다.<sup>30)</sup>

존재자 전체의 은폐성이 경험되지 않는 까닭은 사람들이 이 은폐성, 곧 “최초의 것이자 최종적인 것”이 중요한 곳에서도 “통용되는 의도들과 필요들의 범위에서부터 지시들을 취하는”(WdW, 195) 방식

30) 하이데거 사유의 전회 이후에 탈-근거가 근거의 유래처로, 비-진리가 진리의 유래처로 사유되는 한, ‘통상적 진리론을 그 근거 위에 세워 진리론을 정초하려는 탐구’로서의 기초진리론은 더 이상 성립하기 어려울 것이다. 따라서 기초존재론이라는 표현은 『존재와 시간』에서의 진리론에 국한되어 언급되어야 할 것이다. 하이데거 후기의 진리론은 ‘존재역사적 진리론’이라 표현하는 것이 더 적절할 것이다. 이 점을 지적해 둘 필요는, 하이데거 사유의 전후기를 구분하지 않고 “존재와 진리에 대한 물음은 존재론이 아니라, 기초존재론”(Pöggeler(1983), 90)이라고 밝힌 뢰겔러의 불명료한 언급이 하이데거의 진리론과 관련해서 오해를 야기할 수도 있기 때문이다.

으로 존재자와 관계하기 때문이다. 존재자에 대한 일상적 태도는 탈은폐된 존재자에 대한 집착이고 은폐성의 망각이다. 은폐성의 망각 속에서 현존재는 “탈존할(ek-sistiert) 뿐만 아니라 동시에 고집하고(in-sistiert) 있는데, 다시 말해 그 자체에 있어서 저절로 열려진 것 같은 존재자가 제공하는 것을 완강히 주장하면서 지속한다.”(WdW, 196) 하이데거는 이 같은 “고집하는 탈존”에서도 전개되는 비밀은 “망각되고 그래서 ‘비본질적으로’ 되어버린, 진리의 본질”(WdW, 196)이라고 말한다. 현존재는 존재자가 자기에게 제시하는 개방화상태만 고집하면서 존재자 전체의 탈은폐를 성립시킨 은폐성 차체는 망각하고 미혹에 빠져든다. 따라서 은폐는 진리의 본질의 유래처지만 동시에 망각의 근원이다.

### 3. 미혹으로서의 비진리

인간은 존재자의 탈은폐성에 관여하는 식으로 탈존한다. 하지만 일상성에 있어서 인간은 개별적인 존재자를 고집한다. 고집하면서 “존재자의 그때마다 가장 가까운 통용가능성”<sup>31)</sup>으로 향하고, 이것을 표준 척도로 삼는다. 이 같은 척도수용에 있어서 인간은 “비밀로부터 돌아서 있다.”(WdW, 196)<sup>31)</sup> 이때에 “통용가능한 것으로 고집하며 향함(insistente Zuwendung)과 비밀로부터의 탈존적인 돌아섬(ek-sistente Wegwendung)은 공속한다.” 이러한 공속으로부터 헤맵(das Irren)이 성립한다: “비밀로부터 통용가능한 것으로, 이어서 통용되는 것으로부터 가장 가까운 것으로 그리고 이런 식으로 비밀을 지나치는 인간의 휘둘림이 헤맵이다.” 헤맵다는 말을 하이데거는 인간이 “항상 미혹 속에서만 걸어간다.”는 뜻으로 사용한다. 그런데 그는 미혹(Irre, 혼미)이 “현존재의 내적인 구성틀에 속하고, 역사적 현존재가 그 속으로 관여

31) “존재역사적 사유에 있어서는 본래성이 현-존재(Da-sein)로, 이것의 대응개념은 떠나-있음(Weg-sein)으로 특징지어진다. 현-존재가 ‘자기은폐의 개방성을 견뎌냄’(BzP, 301)을 말하는 반면, 떠나-있음은 ‘존재와 비밀의 폐쇄성’의 추진을 표시한다(ebd)”(Eunhae Cheong, *Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichte des Seins*, 49, 주 33).

되어 있는” 것이라고 말한다. 미혹은 『존재와 시간』에서의 퇴락(Verfallen)에 해당하는데, 이것은 고투성, 기투와 더불어 현존재의 개시성 일반을, 따라서 또한 존재구성들을 ‘함께’ 구성하는 것이다. 이런 미혹이 탈은폐성 자체에 속하는 비진리인 한에서, 미혹과 퇴락은 인간의 태만에 의한 것이 아니라 현존재의 구성들 자체에서 비롯된다.

하이데거는 은폐의 망각이 미혹의 근원이라고 본다: “은폐된 존재자 전체의 은폐는 그때마다의 존재자의 탈은폐 속에서 보존되고 전개되지만, 은폐의 망각으로서의 그러한 탈은폐는 미혹이 된다.”(WdW, 197) 은폐의 망각에서 비롯되는 미혹은 “진리의 시원적인 본질에 대한 본질적인 대응본질(Gegenwesen)”이다. 이 말은 미혹이 은폐와 같이 탈은폐성에 앞서서 일어나는 것이 아니라, 다만 탈은폐성이 성립한 이후에 이것 안에서 이것에 맞서 일어나는 본질이라는 말이다. 미혹의 결과로 탈은폐성으로부터의 존재자의 차단성 내지 차폐성이 생겨난다. 하이데거는 이 같은 미혹이 “오류(Irrtum)의 열린 소재지이자 근거”라고 규정한다. 하지만 그는 이렇게 규정되는 미혹이 “판단의 부정확성이나 인식의 허위”<sup>32)</sup>로서가 아니라 “한 역사적 인류가 그 안에서 그때마다 걸어가야만 하는 것”으로서 “현존재의 개방성을 본질적으로 ‘함께’ 발생키는” 것으로, 곧 존재역사적인 개념으로 이해되어야 한다고 말한다. 미혹은 인간을 현혹하면서(berirt) 인간을 두루 지배하는 것이지만, 미혹은 이 같은 부정적인 의미만을 갖지 않는다. 왜냐하면 “현혹으로서 미혹은 그러나 동시에, 인간이 탈-존으로부터 이끌어낼 수 있는 가능성, 곧 인간이 미혹 자체를 경험하고 현-존재의 비밀을 오인하지 않는 동안에 자신이 현혹되지 않게 할 가능성을 함께 마련”해주기 때문이다. 달리 말해 서양의 존재역사가 존재의 은폐성을 망각한 채 인간이 그 때마다의 탈은폐성에 만족하는 식으로 존재를 찾아 헤매온 과정으로 이해되는 한, 미혹은 미혹으로서 경험되는 것이고, 이런 경험은 현혹에서 벗어난 새로운 존재 물음을 가능

32) 헤매는 태도의 구체적 방식들로 하이데거는 선술어적 헤매의 방식들로 실수, 오인, 오산, 오판, 오만 등이 있다.(WdW, 197).

하게 하기 때문이다.

그런데 미혹이 위에서 인용되었듯이 은폐의 비밀과 “함께” 개방성을 발생시키는 것이라면, “인간은 자신의 현존재의 탈존 속에서 비밀의 전개와 미혹의 압박에 동시적으로 예속되어 있다.” 은폐와 미혹은 각기 현존재를 강제하면서 곤궁 속에 처해 있게 하는 것이다: “완전하고, 자신의 가장 고유한(eigenstes) 비본질을 포함하는 진리의 본질은 현존재를 이리와 저리의 끊임없는 전향에 의해 곤궁에 처하게 한다.” 진리의 완전한 본질에는 그것의 가장 고유한 것으로 은폐와 미혹이 속한다. 이 같은 진리의 완전한 본질은 현존재를 곤궁에 처하게 하는 것이지만, 이러한 곤궁을 곤궁으로 알아차림과 더불어 현존재에게는 새로운 방식에서의 존재허용의 가능성이 주어진다. 따라서 미혹은 비진리이지만 동시에 자기 안에 진리의 본질을 위한 가능성을 품고 있는 것이다. 이상의 논의로부터 진리의 비본질도 역시 3중적 구조(은폐, 미혹, 차단성)를 가지고 있다는 것이 밝혀진다.

## V. 본질의 진리

### 1. 존재의 우위와 존재의 물음

존재자 그 자체의 탈은폐는 동시에 그 자체로 존재자 전체의 은폐이다. 이런 “탈은폐와 은폐의 동시적임(Zugleich)”(WdW, 198) 속에서 미혹이 전개되는 것이기 때문에, “진리의 시원적인 본질에는 은폐된 것의 은폐와 미혹이 속해 있다.” 결국 진리(앞에-세움의 정확성)의 본질은 자유(존재자의 존재허용)이지만, “자유 자체는 진리의 시원적인 본질에서, 곧 미혹 속에서의 비밀의 전개에서 유래하는” 것이다. 그런 까닭에 하이데거는 “전체에 있어서의 존재자 그 자체의 존재허용이 본질에 맞게(wesensgerecht) 일어나는 것은 오직, 그것이 때때로(zuweilen) 자신의 시원적 본질에 떠맡겨질 때뿐”이라고 말한다. 진리의 시원적 본질이 미혹 속에서의 은폐의 전개이므로, 존재자의 존재

허용이 본질에 맞게 일어나는 때란 그것이 미혹 속의 은폐에 떠맡겨지는 때를 말한다. 이러한 수동적 표현을 통해 지적되는 것은 존재허용에 있어서의 현존재에 대한 존재의 우위이다. 진리의 시원적 본질에, 곧 존재자 전체의 은폐, 곧 비밀에 존재허용이 떠맡겨진다는 것은 비밀에 대한 탈-폐쇄성(Ent-schlossenheit)을 말하는데, 이것과 더불어 비밀에 대한 망각이 철회되고, 미혹이 미혹으로 경험되는 것이다: “비밀에 대한 탈-폐쇄성은 미혹 그 자체로 향한 길 위에 있다.”

하이데거는 이런 경우에만 “진리의 본질에 대한 물음이 더욱 근원적으로 물어지고”, “진리의 본질과 본질의 진리의 중첩의 근거가 드러난다.”고 말한다. 여기서 말해진 ‘본질의 진리’란 존재의 진리, 존재의 참, 존재가 참이 되는 방식, 존재의 자현방식(Wesungsweise)을 말한다. 진리의 본질로서의 자유가 탈은폐적 은폐이고, 이것이 역사상의 그때마다의 ‘본질’, 곧 존재를 성립시켜온 것이라면, 진리의 본질은 존재의 자현방식으로 이해되어야 한다. 이런 맥락에서 하이데거는 “미혹에서부터 비밀을 내다봄은 유일한 물음이라는 의미에서의 그 물음, 전체에 있어서의 존재자 그 자체란 무엇일까라는 물음”이라고 규정하면서, 이 물음은 “본질적으로 현혹시키는, 따라서 그 다의성에 있어서 아직도 극복되지 않은 물음인 존재자의 존재에 대한 물음을 사유”한다고 밝힌다. 그 물음이 다의적인 이유는 그것이 존재자의 존재자성(일반적 특성)을 묻는 물음일 수도 있고, 존재자의 존재의 진리(비-은폐성: 탈은폐적 은폐)를 묻는 물음일 수도 있기 때문이다.<sup>33)</sup> 미혹에서부터 비밀을 내다봄은 미혹의 역사인 존재의 역사로부터 존재자의 존재의 은폐를 내다봄이고, 이를 통해 존재자의 존재는 자신을 탈은폐하면서 은폐하는 것으로 드러나게 될 것이다.

33) 폰 헤르만은 여기서의 다의성이 “양의성”을 가리키며, 그 이유는 그 물음이 “존재자의 존재자성, 존재자성에 있어서의 존재자로서의 존재자(on he on, ousia)”의 물음일 수도 있고, “존재자성에서의 존재자와 구분되는 존재가 지닌 본질”의 물음일 수도 있기 때문이라고 한다.(F.W. von Herrmann(2002), 195).

## 2. 본질의 진리와 사유의 전회

진리의 본질인 자유는 탈은폐를 위해 은폐한다. 이렇게 “진리의 완전한 본질은 비본질을 포함하면서 모든 것에 앞서 은폐로서 전개된다.”(WdW, 199) 이런 점에서 하이데거는 “진리의 본질은 어떤 ‘추상적’ 일반성인 공허한 ‘일반자’가 아니라, 우리가 존재라고 칭하면서 오랫동안 오직 존재자 전체로만 익숙하게 생각하는 것의 ‘의미’가 탈은폐되어온 일회적인 역사 속에서 자신을 은폐하는 유일한 것”(WdW, 200) 이라고 지적한다. 진리의 본질에 속하는 은폐는 존재의 의미를 물어온 역사 속에서 유일하게 은폐되어온 것이라는 말이다. 하이데거는 “형이상학”으로서의 존재의 사유가 그 시원에 있어서 존재자의 비은폐성을 경험하였음에도 불구하고 이것을 사유하지 않고 이것에 의해 주어진 존재자의 존재자성에 대해서만 물어왔다고 본다.<sup>34)</sup> 이 점에서 존재자의 비-은폐성 자체에 대한 하이데거의 물음은 형이상학의 근원으로 복귀하면서 형이상학을 넘어서는 작업이다.

그는 진리의 본질에 대한 물음을 수행한 후에 별도의 주해를 달고, 진리의 본질에 대한 물음에 스스로 대답한다: “진리의 본질에 대한 물음은 자신의 대답을 다음의 명제 속에서 발견한다: 진리의 본질은 본질의 진리이다.”(WdW, 201) 그의 해설대로 이 명제의 주어가 ‘본질의 진리’이고 이때의 본질이 존재를 가리킨다면, 이 명제는 ‘존재의 탈은폐하면서 은폐함이 일치의 본질’이라고 해석된다. 그 스스로 그

34) 하이데거가 말년에 진리와 비은폐성이 다른 것이라고 고백했다고 주장하는 몇몇 독일 학자들도 있다. 그런데 하이데거는 진리라는 말을 통해 때로는 “자연적인(natürlicher) 진리 개념”으로서의 명제의 정확성을 가리키기도 하고, 존재자의 개방화상태로서의 비은폐성을 가리키기도 하고, 비은폐성의 본질로서의 비-은폐성을 가리키기도 한다. 비은폐성과 비-은폐성이 진리 내지 진리의 본질로 말해질 수는 있어도, ‘정확성으로서의 진리’는 비은폐성이나 비-은폐성이라고 말해질 수 없는 것이다. 이런 배경 아래서 진리와 비은폐성이 구별될 수 있다는 점이 유의되어야 할 것이다. 같은 맥락에서 기억되어야 할 것은, 하이데거는 그리스인들이 정확성의 근거로 비은폐성을 경험하였으나 이것을 비-은폐성으로 사유하지는 못하였다고 반복하여 강조했다. (M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, (GA 45), 28절, 29절, *Zur Sache des Denkens*, 78).



명제를 풀이하여 “트이게 하면서 숨음(das lictende Bergen)이 인식과 존재자 사이의 일치가 있도록, 생겨나도록 한다.”고 말한다. 그는 “진리의 본질에 대한 물음의 답변”은, 곧 존재의 진리가 바로 진리의 본질이라는 답변은 “존재의 역사의 내부에서의 어떤 전회에 대한 말”이라고 한다. 이 같은 전회는, 사유가 인간의 진리인식에서부터 시작하지 않고 존재의 트임에서부터 시작하게 된다는 점을, 존재에 대한 인간의 우위가 인간에 대한 존재의 우위로 전환됨을 의미할 것이다.

하이데거는 『진리의 본질』에 이어질 것으로 계획되었던 강연인 『존재의 진리』는 “『인문주의 서간』에 암시되어 있는 이유들로 인해”<sup>35)</sup> 이뤄지지 않았다고 말하면서 “의미에 대한 결정적인 물음(『존재와 시간』, 1927, 151), 곧 기투영역에 대한, 곧 개방성에 대한, 다시 말해 단지 존재자의 진리에 대해서가 아니라 존재의 진리에 대한 결정적인 물음은 의도적으로 전개되지 않은 채로 있다.”고 밝힌다.<sup>36)</sup> 사실상 현존재로부터 출발하는 사유가 존재로부터 출발하는 사유로 전회한 뒤에는 본질의 진리가 더 이상 초월론적으로는 수행될 수가 없을 것이다. 하지만 그는 『진리의 본질』에서의 “사유가 외관상 형이상학의 길에 머물지만 그럼에도 정확성으로서의 진리로부터 탈존적인 자유에로 그리고 이것으로부터 은폐와 미혹으로서의 진리에로 인도하는 결정적인 발걸음들 안에서 형이상학의 극복에 속하는 물음의 변화를 성취한다.”(WdW, 201-2)고 회고한다. 절대적 근거를 찾는 작업이 형이상학이라면, 『진리의 본질』에서 나타나는 ‘탈존적 자유’와 ‘은폐’, ‘미혹’ 등의 개념들은 더 이상 형이상학의 개념들이 아니다. 존재의 진리인 진리의 본질에 은폐와 미혹이 속하고, 이로부터 개방성의 폐쇄성과 존재자의 차단성이 성립한다면, 이로써 이미 인간 현존재로부터 출발하는 사유로부터 존재 자체로부터 출발하는 사유로의 전회가 준비된 것이다.

35) “여기서[SZ 1부 3편] 전체가 방향을 바꾼다. 그 문제의 3편이 보류된 까닭은, 이러한 전회를 충분히 말함에 있어서 사유가 실패했고, 이로써 형이상학의 언어로는 끝마칠 수가 없었기 때문이다.”(BüH in WM, 328).

36) 진리의 본질에 대한 물음의 “결정적인 대답”은 “이른바 진리의 본질은 존재 일반의 본질과 본질적으로 한가지다”라는 것이다(M. Heidegger, Bd. 36/37, 118).

## VI. 맺음말

1930년에 쓰였고 이듬해 겨울학기(1931/32)에 강연된 『진리의 본질』로부터 하이데거는 존재 그 자체를 물어가는 데, 이것은 『존재와 시간』에서 존재 일반의 의미로 강조되었던 시간을 자기의 내적 구조의 한 요소로 포함하는 것이었다. 1936-38에 완성된 『철학에의 기여』에서는 존재 그 자체가 존재의 진리로 표현되고, 공간과 결합된 시간, 곧 시간-공간 내지 시간-놀이-공간이 진리의 근본구조로 된다.<sup>37)</sup> 시간은 이제 존재 일반의 의미로서 사유되기보다 공간과 더불어 존재의 진리의 근본구조로 사유되는 것이다.

『진리의 본질』(1930)에서 하이데거가 존재의 진리라는 개념 보다 존재자의 탈은폐성이라는 개념을 앞세우는 것은 그가 일부 밝혔듯이 존재자를 사유하는 형이상학의 길을 통해 존재의 진리를 사유하는 단계, 곧 형이상학을 극복하는 단계에 이르기 위해서인 것이다. 하이데거는 ‘존재의 의미’와 ‘존재의 진리’가 동일한 것이라고 반복하여 말한다.<sup>38)</sup> 그 이유는 이 표현들이 다양하게 말해지는 존재의 통일성을 의미하면서 존재론과 형이상학의 근원을 공통적으로 지적한다는 점에서 찾을 수 있을 것이다. 하이데거에게서 이런 사유의 전환, 특히 존재자의 존재자성의 물음으로부터 존재 그 자체의 물음으로의 전환, 달리 말해 존재 역사 속에서 최초의 시원을 이뤄온 사유로부터 다른 시원을 위한 사유로의 전환은 전통적 진리 개념의 제한성을 지적하고 근원적 진리를 물어가는 과정에서 성취되고 있다.

하이데거의 진리개념은 이렇게 그의 존재사유와 밀접히 관련된 것이다. 그가 의도하는 진리는 존재의 진리로서 자기은폐적 탈은폐성이

37) 공간과 시간이 존재의 진리와 맺는 연관을 하이데거는 『철학에의 기여』 238-242절에서 새롭게 전개한다. 이곳에서의 주도적 명제는 다음과 같이 표현된다: “진리의 본질에서 생겨나며 그리로 귀속하는 것으로서의, 또 그렇게 근거지어진 바의 현(Da)의 밀쳐냄[시간화]과 엄습함[공간화]의 구조(결합)로서의 시간-공간”(BzP, 371).

38) “‘존재의 의미’와 ‘존재의 진리’는 동일한 것을 말한다.”(EzWiM in WM, 377) 참조: WdW in WM, 201.

고, 이것은 어떤 철학자의 진리 개념과도 쉽게 비교될 수가 없다.<sup>39)</sup> 그것은 규정된 내용에서는 물론 사유의 차원에 있어서도 후설의 초월론적인 진리개념과 다르고, 타르스키의 진리 정식과도 다른 독특성을 갖는다. 그러나 이러한 다름이 다른 진리개념들을 부정하는 근거가 되지는 않는다. 오히려 하이데거의 진리 개념은 전통적이거나 현대적인 진리개념들이 어떤 맥락에서 출현했는지를 존재의 관점에서 알려주는 진리 개념이다. 만약 후설과 하이데거 및 최근 철학자들의 진리론을 충실하게 비교하는 새로운 진리론이 등장한다면, 그리고 그 진리론이 이들의 단순한 평면적 비교가 아니라 그들의 상호관련성에 대한 입체적 해설이라고 한다면, 그 진리론은 하이데거의 사유방식에서 크게 떨어져 있지 않을 것이다. 바로 이런 점에서 하이데거의 진리론은 비록 현대의 진리논의에서 동떨어져 있고 이로써 그것에 '일치'하지 않는다고 할지라도 진리개념 일반에 대한 통찰을 '개방'하는 것으로서 여전히 자신의 고유한 '진리성'을 확보하고 있는 것이다.

투고일: 2008. 10. 22.

심사완료일: 2008. 11. 10.

게재확정일: 2008. 11. 11.

정은혜

서울대학교

39) 투겐트하트는 하이데거의 진리론이 다음과 같은 점에서 한계를 갖는다고 생각한다: “최종적으로 또한 분명하게 된 것은, 개시성이 비판적인 진리연관을 자신 안에 받아들이지 않는다면, 개시성은 하이데거가 그것의 본질에 속한다고 보는 그것의 차원성 및 개방성을 상실한다는 것이다. 규제적 지평으로서의 진리가 없이는 개방성은 자신을 떠있도록 유지할 수 없고, 하나의 새로운 그러나 무비판적인 직접성으로 되돌아간다.”((Tugendhat(1970). 405) 이 같은 주장은 하이데거의 개시성이 비판적 진리연관을 수용하고 있지 않다는 것이다. 하지만 “무비판적인 직접성”을 피하는 “비판적 진리연관”은 하이데거에게 있어서 이미 ‘은폐에 대한 현존재의 결의적 관계’와 ‘본래적 개시성에서부터의 존재자의 존재-허용’이라는 개념 속에 이미 함축되어 있는 것이다. 이 점에서 투겐트하트는 우선 명제에 관련되어 있는, 따라서 제한적 의미만을 갖는 자신의 “비판적 진리연관”이라는 개념을 통해 하이데거에게 부당요구를 행한 것이다.

## 참고문헌

### 1차문헌

- M. Heidegger, Sein und Zeit(GA. Bd. 2), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977.
- M. Heidegger, Wegmarken(GA. Bd.9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- M. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie(GA, Bd, 24), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975.
- M, Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik(GA. Bd. 29 / 30), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983.
- M. Heidegger, Sein und Wahrheit(GA. Bd. 36 / 37), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001.
- M. Heidegger, Grundfragen der Philosophie,(GA.Bd. 45), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
- M. Heidegger, Vier Seminare, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977.
- M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen: Niemeyer 1969.

### 2차 문헌

- 정명오, 「진리의 본질에 대한 존재론적 구명」, 『철학연구』 7권, 한국철학연구회 1972.
- 소광희, 「진리론의 존재론적 정초」, 『철학연구』25권, 한국철학연구회 1989.
- 한자경, 「하이데거의 실존론적 진리관」, 『철학연구』 50집, 대한철학회, 1993.
- 이기상, 「역사속의 진리사건. 진리가 비은폐성에서 올바르게 변함」,

- 『하이데거 연구』 9집, 2004.
- 김여수, 『진리의 문제』, 한국사회과학연구소편, 『사회과학의 방법론』, 민음사, 1980.
- 김희봉, 『지각과 진리의 문제』, 『철학과 현상학연구』12집, 한국현상학회 1999.
- 김재철, 『하이데거의 기초존재진리론』, 『철학 연구』제93집, 대한철학회 2005.
- 마이클 코라도, 『분석철학』, 서광사, 광강제 역, 1986.
- 박찬국, 『하이데거에서 ‘근거의 본질’에 대해』, 『하이데거 연구』14집, 한국하이데거학회 2006년.
- 박찬국, 『하이데거의 실존론적 진리개념』, 『하이데거 연구』13집, 한국하이데거학회 2006년.
- 윤병렬, 『하이데거의 ‘존재’와 ‘비은폐성’으로서의 진리』, 『하이데거연구』2집, 한국하이데거학회 1997.
- 갈포퍼, 『추측과 논박 I』, 이한구 역, 민음사, 2002.
- 칼 마르크스, 프리드리히 엥겔스, 『독일 이데올로기 I』, 김대웅 역, 두레, 1989.
- 클라우스 헬트, 『진리를 둘러싼 논쟁－현상학의 전사(前史)』, 『철학과 현상학 연구』15집, 2005.
- 신상희, 이선일 역, 『이정표 1, 2』, 한길사, 2005.
- 힐러리 퍼트남, 『이성 진리 역사』, 김효명 역, 민음사, 2002.
- 헤르만 딜스, 발터 크란츠, 『소크라테스 이전 사람들의 단편들』, 김인곤 등 8명 역, 아카넷, 2005.
- Brasser, Martin, Wahrheit und Verborgenheit, Würzburg: Könnigshausen & Neumann, 1997, 272.
- Cheong, Eunhae, Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichte des Seins, Duncker & Humblot Berlin, 2000.
- Ewald Richter(Hg), Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- Hartmut Tietjen, “Wahrheit und Freiheit”, Die Frage nach der Wahrheit,

- (Hrsg) von Ewald Richter, Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- Pöggerler, Otto, Heideggers Denkweg, Neske Pfullingen, 1983.
- Shin, Sang-Hie, Wahrheitsfrage und Kehre bei Martin Heidegger, Würzburg: Könngshausen & Neumann, 1993.
- Tugendhat, Ernst, Der Wahrheitbegriff-bei Husserl und Heidegger-, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1970.
- Von Herrmann, F.W., Wahrheit-Freihait-Geschichte, Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann 2002.
- Winfried Franzen, “Wahrheitsnimbus, Wahrheitsdeflation, Wahrheitsdepotenzierung”, Günter Figal, Interpretation der Wahrheit, Tübingen: Attempo 2002.

## ABSTRACT

## On 'the Nature of Truth and the Truth of Nature' of Heidegger

Cheong, Eun-Hae

The contemporary discussions on the truth-concept are developed largely in connection with the correspondence-concept. In such a development, an interest in the mutual comparison of language-analytical, transcendental und ontological truth-conceptions has arisen. Such an interest can be detected well, especially in some of Tugendhat's articles. But, sadly, it seems to me sadly that his comparative researches were carried out one-sidedly and superficially. It is certainly important to compare the thoughts of philosophers mutually. But it is more important to understand deeply in itself, because only this understanding makes every mutual comparison of thoughts possible. In this point of view do I inquire the Heidegger's article "On the Nature of Truth" thoroughly in a phenomenological-hermeneutic way.

In this article, Heidegger asks first of all for the possibility of the correspondence of a proposition to an object, which is the traditional truth-concept (and also the ground of Tarski's truth-formulation), and explains it as the open-standing of a behavior in an open area. Then he inquires again about the ground of the open-standing and determines it as freedom. Freedom that is determined as the ground of possibility of a correspondence and the initial nature of truth is essentially the ek-sistence

in the de-concealment (Entborgenheit) of the being.

He asks further about the inner structure of this ek-sistence and reveals a triple united structure (the unity of being involved in the de-concealment of the being as a whole, letting oneself get involved in the de-concealment of the being as a whole, and letting oneself get involved in beings). Then he goes to the un-nature of truth, which also has a triple structure\_(concealment, going astray, obstruction). On the ground of this explanation, he emphasizes a responsibility for the nature of truth by explaining the non-closing\_(deciding)'s relationship to concealment as the essential way of being of Dasein. This responsibility is truly an initial responsibility in comparison with a responsibility for the propositional truth\_(which Tugendhat emphasizes by the concept of 'critical truth-relationship'). Finally he ascertains that the nature of truth is the truth of the being. The 'truth' of the being says the way of self-becoming of the being, namely the de-concealing concealment.

The aforementioned thought of Heidegger means an overcoming of traditional metaphysics as well as a preparation for a shift in the thinking-way of Heidegger. Such a peculiar thinking-process stays in the background of the truth-explanation of Heidegger. Therefore, it is not easy to compare his truth-explanation with other truth-explanations. If a new truth-explanation emerges which compares the truth-concepts of Heidegger, Husserl and other contemporary philosophers mutually, it can not be very remote from the truth-explanation of Heidegger. Therefore, although the truth-explanation of Heidegger is remote from contemporary truth-discussions and does not 'correspond' to these, it preserves something true while it 'opens' an insight into 'truth'.

**Keywords:** truth, Heidegger, de-concealment, freedom, responsibility