

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

하이데거 『이정표』

이 선 일

『철학사상』 별책 제5권 제10호

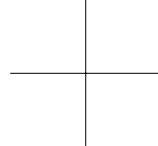
토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

하이데거 『이정표』

이 선 일

서울대학교 철학사상연구소

2005



편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>을 수행한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안 (2004.9-2006.8) <토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축> 사업을 펴고 있다. 그 첫 번째 성과물을 이제 『철학사상』 별책 제5권으로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러

나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 1차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2005년 4월 15일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터장 / <토론팩에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 지식지도 구축> 연구책임자

백 종 현

『철학사상』 별책 제5권 제10호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

하이데거 『이정표』

이 선 일

서울대학교 철학사상연구소

2005

머리말

정보화 시대가 진척되면서 책의 개념에서도 하나의 혁명이 일어났다. 기존의 책을 대체하는 전자책의 개념이다. 전자책은 기존의 책이 갖는 공간성을 제거할 뿐더러 기존의 책의 내용을 개념적으로 재조직하여 독자에게 이해의 수고로움을 덜어주는 장점이 있다. 더욱이 고전 작품이 젊은이들에게 점점 외면되는 현 세태를 감안한다면, 고전 작품의 디지털화는 시급히 요청되는 과제라 할 수 있다. 따라서 금번 서울대학교 철학사상연구소는 한국학술진흥재단의 도움을 받아 철학 텍스트의 기초 개념의 내용을 디지털화하는 1차년도 작업에 착수하게 되었는바, 이 책은 이러한 작업의 성과물로 출간된 것이다.

이 책은 하이데거(Martin Heidegger)의 존재사유를 대표하는 작품인 『이정표』의 주요 기초 개념을 먼저 해설한 뒤 그러고는 해설의 근거가 되는 원문을 충실히 제시해 놓은 책이다. 언뜻 보면 아마 이 책 역시 기존의 다른 책과 별반 다르지 않을 것이다. 그러나 기존의 책이 개념에 대한 해설과 인용문을 뒤섞어 놓고 경우에 따라서는 인용문을 논의의 전개를 위한 징검다리로 활용한 반면, 이 책은 독자가 먼저 개념에 대한 해설 부분을 읽고 또 필요에 따라 원문을 참조하여 그 개념을 더욱 깊이 있게 이해할 수 있도록 편리함을 제공하였다. 또한 개념의 해설에서도 가급적이면 필자의 주관적 이해를 배제하면서 개념 상호간의 객관적 관계를 구체적으로 밝히려고 노력하였다. 물론 모든 해설에는 자기의 해석이 수반되기 마련이므로 과연 필자가 이 점에서 어느 만큼의 성공을 거두었는지는 자신할 수 없으나, 필자 나름대로는 최선의 노력을 기울인 작품임을 밝혀둔다. 또한 서울대학교 철학사상연구소에서는 필자에게 『이정표』의 주요 내용에 대한 상세한 지식지도를 작성하도록 요구하였는데, 『

『이정표』의 성격상 그런 식의 작업이 용이한 것은 아니었다. 그러나 필자는 분명히 이 점에 일정한 노력을 기울였고, 그럼으로써 앞으로 이 책이 전자책이 될 수 있는 충분한 가능성을 모색하였다.

『이정표』는 하이데거의 존재사유를 대표하는 작품으로 손꼽힌다. 물론 초기의 대저(大著)는 『존재와 시간』이고 후기의 대저는 『철학에의 기여』라 할 만하나, 『이정표』는 하이데거의 초기, 중기, 후기 사상을 망라한 하이데거 존재사유의 백미에 해당한다. 특히 「형이상학이란 무엇인가?」(1929) 및 「근거의 본질에 관하여」(1929)는 「존재와 시간」과 더불어서 하이데거의 초기 사유를 대표하는 작품이며, 「진리의 본질에 관하여」(1930) 및 「플라톤의 진리론」(1931/32, 1940)은 그의 중기 사유를, 그리고 「휴머니즘 서간」(1946) 및 「존재물음에 관하여」(1955)는 그의 후기 사유를 대표한다. 또한 「마르부르크 대학에서의 마지막 강의」(1928) 및 「칸트의 존재테제」(1961) 그리고 「헤겔과 그리스인들」(1958)은 존재론의 역사에 대한 하이데거의 현상학적 해체작업이 구체적으로 어떻게 전개되고 있는지를 보여주는 소중한 논문에 해당한다. 그런데 아쉽게도 이 책은 이들 논문 전체를 다루지 못한 채, 「진리의 본질에 관하여」(1930), 「휴머니즘 서간」(1946), 「칸트의 존재 테제」(1961)만을 집중적으로 해설하는 데 그치고 말았다. 굳이 구구한 변명을 늘어놓자면 연구 기간의 짧음을 말하고는 싶으나, 이 역시 지은이가 처음부터 주도면밀하게 계획을 세웠으면 능히 극복했을 문제일 터이니, 지은이의 무능함을 탓할 뿐이다. 그러나 지은이는 위의 세 논문 각각에 대한 논의에서 만큼은 최선을 다하였으니, 이에 대한 강호제현의 따가운 질정을 바라는 바다.

이 작은 책자 하나를 만드는 데에도 여러 분의 도움이 필요했다. 먼저 지은이는 은사님이신 소광희 교수님(서울대 명예교수)에게 감사드린다. 소광희 교수님은 지은이에게 비단 하이데거의 철학 뿐 아니라 철학 전체를 조망할 수 있는 안목을 열어 주셨다. 또한 지은이는 안상진 교수님(전 서울대)과 이기상 교수님(한국외국어대)에게도 감사드린다. 안상진 교수님은 1984년 서울대학원 철학과에 개설하신 존재론 특강 시간에 「휴머니즘 서간」을 강독하신 바 있고, 이기상 교수님은 1988년 지은이가 한

국외국어대학교에 출강할 당시 하이데거에 관련된 세미나를 개최하여 「진리의 본질에 관하여」를 강독하신 바 있다. 또한 지은이는 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌센터장님이신 백종현 교수님에게 감사드린다. 언제나 그렇듯 백종현 교수님은 우리 철학사상연구소 연구원들을 따뜻하게 배려하여 주셨는데, 교수님의 그러한 격려와 독려가 이 책을 출간하는 추진력이 되었다.

2005년 4월
한내 마을에서 약천(藥泉) 이선일

목 차

제 1부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 철학자의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	1
1.3 생애 연보	3
1.4 주요저작	4
1.4.1 『이정표』	4
1.4.2 『존재와 시간』	4
1.4.3 『철학에의 기여』	5
2. 『이정표』 해제	6
2.1 『이정표』 요약	6
2.2 『이정표』 해설	6
2.2.1 존재의 의미에 관한 물음	7
2.2.2 전향	8
2.2.3 후기 존재사유	10
2.2.3.1 탈존	10
2.2.3.2 존재	14
2.2.4 에필로그	18
2.3 『이정표』 상세 목차	19
2.4 주요 용어	20
2.4.1 올바름	20
2.4.2 사태진리	21

2.4.3 명제진리	21
2.4.4 표상활동	22
2.4.5 열려 있는 장	23
2.4.6 존재자	23
2.4.7 자유	24
2.4.8 기분	24
2.4.9 본래적 비진리	25
2.4.10 진리의 시원적 본질	26
2.4.11 진리의 완전한 본질	26
2.4.12 휴머니즘	27
2.4.13 이성적 동물	27
2.4.14 동물적 인간	28
2.4.15 탈존	29
2.4.16 존재의 목자	29
2.4.17 가까움	30
2.4.18 밝음	30
2.4.19 관계	31
2.4.20 언어	32
2.4.21 존재의 역사적 운명	33
2.4.22 고향	34
2.4.23 고향상실	34
2.4.24 근원적 윤리학	35
2.4.25 존재의 사유	35
2.4.26 거주	36
2.4.27 무화	37
2.4.28 사유가의 사태	38
2.4.29 존재-신-론	38
2.4.30 정립	39
2.4.31 상대적 정립	40

2.4.32 절대적 정립	41
2.4.33 초월적 통각	42
2.4.34 경험적 사유 일반의 요청들	42
2.4.35 존재양상들	43
2.4.36 장소	44
2.4.37 반성	45
제 2 부 철학 지식지도	47
1. 철학자 지식지도	47
2. 철학 문헌 지식지도	48
3. 철학 용어 지식지도	50
3.1 올바름	50
3.2 사태진리	51
3.3 명제진리	51
3.4 표상활동	52
3.5 열려 있는 장	53
3.6 존재자	53
3.7 자유	54
3.8 기분	55
3.9 본래적 비진리	56
3.10 진리의 시원적 본질	56
3.11 진리의 완전한 본질	57
3.12 휴머니즘	58
3.13 이성적 동물	58
3.14 동물적 인간	59
3.15 탈존	60
3.16 존재의 목자	61

3.17 가까움	61
3.18 밝음	62
3.19 관계	63
3.20 언어	63
3.21 존재의 역사적 운명	64
3.22 고향	65
3.23 고향상실	66
3.24 근원적 윤리학	66
3.25 존재의 사유	67
3.26 존재	68
3.27 무화	68
3.28 사유가의 사태	69
3.29 존재-신-론	70
3.30 정립	70
3.31 상대적 정립	71
3.32 절대적 정립	72
3.33 초월적 통각	73
3.34 경험적 사유 일반의 요청들	73
3.35 존재양상들	74
3.36 장소	75
3.37 반성	75
4. 철학 문헌 내용 지식지도	76
제3부 『이정표』 내용 분석 연구	89
1. 진리의 본질에 관하여	89
1.1 진리의 본질에 관한 물음에 대한 예비적 고찰	89
1.1.1 진리의 본질에 관한 물음에 대한 예비적 정의	89

1.1.2 진리의 본질에 관한 물음에 대한 오해	90
1.1.2.1 현실적 진리에 대한 희구	90
1.1.2.2 건전한 인간 지성의 반항	90
1.1.3 진리의 본질에 관한 물음의 필요성	92
1.2 통상적 진리	93
1.2.1 진리에 대한 통상적 이해	93
1.2.1.1 참다운 것	93
1.2.1.1.1 참다운 것에 대한 일차적 이해 : 현실적인 것	93
1.2.1.1.2 참다운 것에 대한 이차적 이해 : 꼭 들어맞는 것	94
1.2.1.1.2.1 꼭 들어맞는 것으로서의 사태	94
1.2.1.1.2.2 꼭 들어맞는 것으로서의 명제	95
1.2.1.2 꼭 들어맞음	96
1.2.2 우리에게 전승되어 온 진리의 본질 규정	97
1.2.2.1 올바름	97
1.2.2.1.1 사태진리	98
1.2.2.1.2 명제진리	99
1.2.2.1.3 탈신학적인 세계이성이 전제된 세계에서의 진리	100
1.2.2.2 올바르지 못함	100
1.3 통상적 진리의 내적 가능성	101
1.3.1 합치	101
1.3.1.1 합치의 두 가지 양식	102
1.3.1.2 합치의 의미에 대한 의문	102
1.3.1.3 합치의 본질적 의미	103
1.3.2 표상활동	104
1.3.2.1 표상활동의 의미	104
1.3.2.2 표상활동의 내적 가능성	105
1.3.2.2.1 열려 있는 마주 향함의 장	105
1.3.2.2.2 열려 있는 장	106
1.3.2.2.3 존재자	107

1.3.3 열린 자세	108
1.3.3.1 존재자에 대한 선이해	108
1.3.3.2 올바름으로서의 진리 규정의 존재론적 유래	109
1.3.3.3 올바름으로서의 진리보다 더 근원적으로 적법한 진리의 본질	109
1.3.4 진리의 본질을 찾아나서는 도정을 앞서 봄	110
1.4 통상적 진리의 내적 가능성의 근거	111
1.4.1 진리의 본질로서의 자유	111
1.4.2 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제에 대한 오해	112
1.4.2.1 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제가 지닌 자명성 · 112	
1.4.2.2 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제가 지닌 낯설음 · 113	
1.4.2.3 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제에 의한 진리의 주관화	113
1.4.2.3.1 인간의 주관의 주관성 쪽으로 강등되어 버린 진리 · 113	
1.4.2.3.2 비진리는 인간의 탓	114
1.4.2.3.3 불멸적이고 영원한 것으로서의 진리	114
1.4.2.4 인간의 속성으로서의 자유	115
1.5 자유의 본질	115
1.5.1 사유의 변화	115
1.5.2 진리의 내적 가능성의 근거로서의 자유	116
1.5.2.1 존재자를 존재하게 함	116
1.5.2.2 존재자에 관여함	117
1.5.2.2.1 열려 있는 장과 그것의 열려 있음에 대해 관여함 · 118	
1.5.2.2.2 존재자의 탈은폐성으로의 관여	118
1.5.2.3 존재자의 탈존	119
1.5.3.1 존재자의 탈은폐성으로의 탈존	119
1.5.3.2 부정적 자유와 긍정적 자유에 앞선 자유의 본질	120
1.5.3.3 탈존적 관여와 현(現)	121
1.5.3.4 탈존 혹은 실존에 대한 잘못된 이해	121

1.5.3.5 역사적 인간의 탈존	122
1.5.3.5.1 역사적 인간의 탈준이 비롯된 순간	122
1.5.3.5.2 퓌지스	122
1.5.3.5.3 서구 역사의 시작	123
1.5.4 자유와 인간	124
1.5.5 자유와 진리	124
1.5.5.1 자유와 존재자의 탈은폐로서의 진리	124
1.5.5.2 자유와 통상적 진리	125
1.5.5.3 자유와 진리의 비본질	126
1.6 진리의 본질	127
1.6.1 기분에 젖어 있음	127
1.6.1.1 기분	127
1.6.1.2 전체 안에서의 존재자의 드러나 있음	129
1.6.1.3 전체 안에서의 존재자의 은폐	130
1.6.2 비진리	131
1.6.2.1 본래적 비진리	131
1.6.2.1.1 본래적 비-진리	131
1.6.2.1.2 비밀	131
1.6.2.1.3 진리의 본래적 비-본질	132
1.6.2.2 혼미로서의 비-진리	133
1.6.2.2.1 비밀의 망각	133
1.6.2.2.2 집착적 실존	134
1.6.2.2.3 혼미	136
1.6.2.2.3.1 해맴	136
1.6.2.2.3.2 현존재의 내적인 틀로서의 혼미	137
1.6.2.2.3.3 진리의 시원적 본질에 대한 반대본질로서의 혼미	137
1.6.2.2.3.4 오류가 발생하는 열린 장소이자 근거로서의 혼미	138
1.6.2.2.3.5 혼미의 이중성	139
1.6.2.2.3.6 곤경으로의 전향	140

1.6.3 본질의 진리	141
1.6.3.1 진리의 본질에 관한 물음으로부터 본질의 진리에 관한 물음으로의 이행	141
1.6.3.2 진리의 시원적 본질	142
1.6.3.3 진리의 완전한 본질	143
1.6.3.3.1 전체 안에서의 존재자 그 자체를 존재하게 함	143
1.6.3.3.2 탈-폐쇄성	143
1.6.3.4 진리의 본질로서의 존재	144
2. 휴머니즘 서간	147
2.1 사유	147
2.1.1 사유의 본령(本領)	147
2.1.2 사유의 본질	148
2.1.2.1 인간의 본질 및 존재의 관련의 완성	148
2.1.2.2 존재에 의한 요청을 완성	148
2.1.2.3 존재의 참여	149
2.1.3 사유의 종식	151
2.1.3.1 기술(技術)로서의 사유	151
2.1.3.2 제 과학에 종속된 철학	151
2.1.3.3 공공성의 독재	152
2.1.3.3.1 이즘(ism)의 지배	152
2.1.3.3.2 언어의 퇴락	153
2.1.3.3.3 존재의 진리에 대한 왜곡	155
2.2 휴머니즘	156
2.2.1 휴머니즘의 정의	156
2.2.2 로마의 휴머니즘	157
2.2.3 르네상스적 휴머니즘	157
2.2.4 휴머니즘의 다양성	158
2.2.5 휴머니즘과 형이상학	159

2.2.5.1 형이상학에 대한 비판	159
2.2.5.2 휴머니즘의 형이상학적 성격	160
2.2.5.3 휴머니즘에 전제된 인간의 가장 보편적 본질 및 이에 대한 비판	161
2.2.5.3.1 인간의 가장 보편적 본질로서의 이성적 동물	161
2.2.5.3.2 이성적 동물이란 정의에 대한 비판	162
2.2.5.3.2.1 이성의 본질에 대한 참다운 이해	162
2.2.5.3.2.2 동물이란 개념이 갖는 파생적 성격	163
2.2.5.3.2.3 동물적 인간	164
2.3 탈존	165
2.3.1 인간의 본질로서의 탈존	165
2.3.2 생물학주의의 과실	166
2.3.3 탈존과 현존	167
2.3.3.1 탈존과 현존의 구별	167
2.3.3.2 “현존재의 >본질<은 자신의 실존에 있다.” 는 명제에 대한 해명	168
2.3.3.3 사르트르의 실존주의 명제에 대한 비판	170
2.3.3.4 탈존을 통해 살펴본 생물, 인간, 신의 관계	171
2.3.4 탈존과 언어	172
2.3.5 존재망각의 근본경험 속에서 바라본 인간의 책무	173
2.3.6 『존재와 시간』으로부터의 방향전환	174
2.3.6.1 심려의 근원적 의미	175
2.3.6.2 던져져 있는 자의 근원적 의미	176
2.3.6.3 기투의 근원적 의미	176
2.3.6.4 퇴락의 근원적 의미	177
2.3.6.5 “인간의 >실체<는 실존이다.” 라는 명제에 대한 해명 · 178	
2.3.7 인간의 본래적 존엄성	179
2.3.7.1 휴머니즘에 대한 『존재와 시간』의 반대 입장	179
2.3.7.2 존재의 목자	180

2.4 존재	182
2.4.1 “그것은 그것 자체>이다<.” 라는 명제에 대한 해명	182
2.4.2 가까움	182
2.4.3 밝음	184
2.4.4 관계	185
2.4.5 언어	186
2.4.5.1 형이상학적 언어관	186
2.4.5.2 언어로서의 존재	187
2.4.5.2.1 소박한 가까움으로서의 존재의 현성	187
2.4.5.2.2 존재의 집	188
2.4.5.2.3 인간의 가옥	188
2.4.6 “>그것<이 존재를 >부여한다<” 라는 명제에 대한 해명	189
2.4.7 “즉 존재가 있다.” 라는 파르메니데스의 명제에 대한 해명	190
2.4.8 존재의 역사적 운명	191
2.4.8.1 존재의 역사	191
2.4.8.2 사유의 역사성	192
2.4.8.3 형이상학의 역사성	193
2.4.9 “현존재가 있는 한에서만, 그것이 존재를 부여한다.” 라는 명제에 대한 해명	194
2.4.10 단적인 초월	195
2.4.11 고향	197
2.4.11.1 존재로의 가까움	197
2.4.11.2 고향상실	198
2.4.11.2.1 존재자로부터의 존재의 이탈	198
2.4.11.2.2 세계의 운명	199
2.4.11.2.2.1 세계의 운명으로서의 고향상실	199
2.4.11.2.2.2 마르크스주의에 대한 재평가	200
2.4.11.2.2.3 형이상학으로의 몰락	202
2.4.11.3 고향상실의 극복	202

2.4.11.3.1	니체의 한계	202
2.4.11.3.2	휠델린을 통해 살펴본 고향상실의 극복	203
2.4.11.3.2.1	서구의 역사적 운명에로의 귀속성	203
2.4.11.3.2.2	시(詩)에서 낱말에 따른 세계 역사적 사유	205
2.4.11.3.3	거룩함의 회복	205
2.5	휴머니즘의 회복	207
2.5.1	존재의 이웃으로서의 인간	207
2.5.2	가장 극단적 의미에서의 휴머니즘	208
2.5.3	뒷걸음질	209
2.5.3.1	존재를 위한 심려	209
2.5.3.2	좌초하는 사유	210
2.5.3.3	정당한 침묵	211
2.5.3.4	존재의 이웃으로 나아가는 길 위의 나그네	212
2.5.3.5	휴머니즘의 재규정	213
2.5.3.5.1	전통적 휴머니즘의 의미상실	213
2.5.3.5.2	기묘한 종류의 휴머니즘	214
2.5.4	윤리학	216
2.5.4.1	장 보프레의 물음	216
2.5.4.2	윤리학에 대한 소망	216
2.5.4.3	사유가 종식된 시대의 산물인 분과학문	218
2.5.4.4	윤리학의 근원적 의미	219
2.5.4.4.1	헤라클레이토스의 격언	219
2.5.4.4.1.1	헤라클레이토스의 격언 소개	219
2.5.4.4.1.2	헤라클레이토스의 격언에 대한 재해석	220
2.5.4.4.1.3	헤라클레이토스에 관련해 아리스토텔레스가 보고한 사건	220
2.5.4.4.1.3.1	이 사건의 내용	220
2.5.4.4.1.3.2	이 사건의 교훈	222
2.5.4.4.2	근원적 윤리학	223

2.5.4.4.2.1 근원적 윤리학의 의미	223
2.5.4.4.2.2 기존의 존재론에 대한 비판	223
2.5.4.4.2.3 기존의 존재론 및 기존의 윤리학에 대한 근원적 윤리학의 차이성	225
2.6 사유의 회복	226
2.6.1 사유의 의의	226
2.6.2 거주에 대한 사유	227
2.6.3 무에 대한 사유	229
2.6.3.1 존재의 무화	229
2.6.3.2 존재의 투쟁적 성격	229
2.6.3.3 비(非)적인 것으로서의 존재	230
2.6.3.3.1 비(非)적인 것	230
2.6.3.3.2 >아니오<	231
2.6.3.3.2.1 >아니오<의 발원	231
2.6.3.3.2.2 비(非)적인 것의 궁정	232
2.6.3.3.3 절대적 관념론과의 비교	233
2.6.4 존재의 진리 안에서의 체류	234
2.6.5 존재의 사유가 이론적 태도 및 실천적 태도와 맺는 연관	235
2.6.6 존재 자체의 현성하는 본질을 언어로 가져옴	236
2.6.7 사유로서의 사유	237
2.6.7.1 단순 소박함	237
2.6.7.2 존재의 요청	238
2.6.7.3 사유의 유일한 사태	239
2.6.7.4 사유의 제1법칙	240
2.6.7.5 앞으로의 사유	241
3. 칸트의 존재테제	242
3.1 존재물음으로의 안내	242
3.1.1 존재	242

3.1.1.1 숙지되어 있는 것	242
3.1.1.2 사유되지 않는 것	243
3.1.2 사유가의 사태	243
3.1.3 사유의 변혁	244
3.2 칸트의 존재 테제를 해명하기 위한 예비적 논의	245
3.2.1 칸트의 존재 테제에 대한 해명이 갖는 의의	245
3.2.2 칸트의 존재 테제를 주목하는 까닭	246
3.2.3 비판기 이전의 칸트의 존재 테제	247
3.2.4 칸트의 존재 테제가 성립된 철학사적 배경	248
3.2.4.1 존재-신-론	248
3.2.4.2 존재-신-론과 칸트의 존재 테제	249
3.3 칸트의 존재 테제에 대한 해명	251
3.3.1 존재 테제 전문(全文) 소개	251
3.3.2 존재 테제의 이중적 구조	251
3.3.3 존재 테제에서의 부정적 명제에 대한 해명	252
3.3.4 존재 테제에서의 긍정적 명제에 대한 해명	254
3.3.4.1 존재 테제에서의 긍정적 명제를 해명하기 위한 예비적 논의	
254	
3.3.4.2 “존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의 정립일 뿐이다.”	
라는 명제에 대한 해명	254
3.3.4.2.1 >사물<에 대한 예비적 해명	254
3.3.4.2.2 >그 자체<에 대한 해명	255
3.3.4.2.3 >단순히<에 대한 해명	255
3.3.4.2.4 >정립<에 대한 해명	256
3.3.4.2.4.1 >정립<의 의미	256
3.3.4.2.4.2 사용이란 관점에서 본 >정립<의 두 가지 방식	258
3.3.4.2.4.2.1 상대적 정립	258
3.3.4.2.4.2.2 절대적 정립	259
3.3.4.2.4.2.2.1 절대적 정립의 형식적 의미	259

3.4.2.4.2.2.2 비판기 이전 작품에서의 절대적 정립	261
3.3.4.2.4.2.2.3 『순수이성비판』에서의 절대적 정립	263
3.3.4.2.4.2.2.3.1 『순수이성비판』에서의 절대적 정립에 대한 예비적 해명	263
3.3.4.2.4.2.2.3.2 감성적 직관의 필요성	264
3.3.4.2.4.2.2.3.3 지성에 의한 종합의 필요성	265
3.3.4.2.4.2.2.3.4 초월적 통각	266
3.3.4.2.4.2.2.3.4.1 존재와 통일성의 공속성	266
3.3.4.2.4.2.2.3.4.2 초월적 통각의 통일성	267
3.3.4.2.4.2.2.3.4.3 상대적 정립의 근원적 의미에 대한 『순수이성비판』에서의 이해	268
3.3.4.2.4.2.2.3.4.3.1 상대적 정립에 대한 일반논리학적 이해의 존재론적 한계	268
3.3.4.2.4.2.2.3.4.3.2 상대적 정립의 근원적 의미	270
3.3.4.3 “존재는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제에 대한 해명	271
3.3.4.3.1 “존재는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제에 대한 예비적 해명	271
3.3.4.3.2 경험적 사유 일반의 요청들	272
3.3.4.3.2.1 경험적 사유 일반의 요청들에 대한 예비적 논의	272
3.3.4.3.2.2 경험적 사유 일반의 요청들로서의 요청들	273
3.3.4.3.2.3 존재양상들	275
3.3.4.3.2.3.1 존재양상들로서의 양상들	275
3.3.4.3.2.3.2 존재의 3가지 양상	275
3.3.4.3.2.3.3 초월적 술어	276
3.3.5 존재 테제 안에서 나지막하게 울리는 ‘존재와 사유’	278
3.3.5.1 ‘존재와 사유’에 대한 예비적 해명	278
3.3.5.2 존재 테제에서 사유의 궁극적 의미	279
3.3.5.2.1 사유에 관한 이제까지의 논의에 대한 간략한 회고	279

3.3.5.2.2 장소	280
3.3.5.2.3 반성	281
3.3.5.2.3.1 반성을 논의하기 앞서 우리가 알아두어야 할 유의사항	281
3.3.5.2.3.2 반성으로서의 사유	282
3.3.5.2.3.2.1 반성의 의미	282
3.3.5.2.3.2.2 반성의 이중적 구조	283
3.3.5.3 존재 테제에서 존재의 궁극적 의미	285
3.3.5.3.1 칸트의 존재 개념과 칸트에게 전수된 전통적 형이상학의 존재 개념	285
3.3.5.3.2 지속적 현전으로서의 존재	285
3.3.5.4 존재 테제에서 나지막하게 울려 퍼지는 ‘존재와 사유’에서 >와<의 의미	287
3.3.5.4.1 존재와 사유에서 >와<의 통상적 의미	287
3.3.5.4.2 존재와 사유에서 >와<에 대한 칸트적 의미	288
3.3.5.5 존재 테제에 대한 철학사적 평가	289
3.3.5.5.1 존재 테제의 형이상학적 한계	289
3.3.5.5.1.1 존재의 시원적 의미	289
3.3.5.5.1.2 가장 사유할 가치가 있는 것	290
3.3.5.5.1.3 >즉 존재가 있다<라는 파르메니데스의 명제에 대한 해명	291
3.3.5.5.1.4 존재와 시간	292
3.3.5.5.2 형이상학의 역사에서 존재 테제가 갖는 의의	293
참고문헌	295

일 러 두 기

1. 이 책의 장, 절 표시는 그 내용의 위계에 따라 예를 들어 1.선과 종음, 1.1 정의, 1.1.1 영국계보학의 장점, 1.1.2 영국계보학의 심리학 순으로 표시하였다.
2. 3부 각 단락의 맨 앞에 있는 '(q1.1)' 또는 '(e1.2)' 등은 철학지식지도의 웹 구현을 위한 표시일 뿐, 책의 내용과는 아무런 상관이 없으므로 책을 읽을 때에는 신경쓰지 않아도 된다. 참고로 'q'는 인용을 의미하고, 'e'는 해설을 의미한다. 그리고 그 뒤에 있는 숫자, 예를 들어 '(q1.1)'은 제 1장의 첫 단락을 그리고 '(e1.2)'는 제 1장의 두 번째 단락을 의미한다. 그리고 'q'와 'e'를 통해서 첫 단락은 인용이고, 두 번째 단락은 해설임을 알 수 있다.

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 철학자의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

1889년 9월 26일 독일 동남부 슈바르츠발트의 한 작은 마을 메스키르히에서 가톨릭 교회지기의 아들로 태어난 마틴 하이데거는 이성 일변도로 치닫던 서구의 전통적 형이상학을 뒤흔든 20세기 철학의 거장이다. 그를 20세기 철학의 거장 반열에 올려놓은 『존재와 시간』은 물론이거니와, 『철학에의 기여』, 『이정표』, 『언어로의 도상』 등은 철학사에 획기적인 작품으로 기록된다. 물론 그는 1933년 프라이부르크 대학의 총장에 취임함으로써 한 때 정치적 오점을 남긴 바도 있으나, 그가 1976년 자신의 고향인 메스키르히에 조용히 잠든 이후에도 계속 발간되고 있는 80여 권의 작품은 그의 존재사유가 오늘의 우리에게 끼치고 있는 막강한 영향력을 보여준다.

1.2 생애 해설

『이정표』의 저자 하이데거는 이성 일변도로 치닫던 서구의 전통적 형이상학을 뒤흔든 20세기 철학의 거장이다. 거장의 삶을 회고하노라면 우리는 일상인의 삶 속에서는 찾을 수 없는 그 무언가의 극적인 요소를 기대한다. 그러나 호기심에 가득 차 현미경을 통해 그의 삶을 살샅이 들여다본들 우리는 실망한다. 물론 1933년 프라이부르크 대학교 총장에 취임

함으로써 한때 정치적 소용돌이에 휩쓸린 바가 있긴 하지만, 그는 1923년부터 1928년까지 마르부르크 대학교에 재임했던 시절을 제외하면, 일평생을 프라이부르크와 토트나우베르크의 산장 연구실에서 살면서 연구활동에 몰두할 뿐이었다. 발터 비멜(Walter Biemel)의 전언에 따르면, 어쩌다 그가 집을 나선 여행길조차 자신의 창작 활동을 위한 것이었고 그것도 대부분 강연을 위해서였다 하니, “그의 작품이 곧 그의 생애다”라는 말도 수긍될 정도이다. 그러나 한 사상가를 이해하기 위해서는 그를 만나보기 이전 우선은 약사(略史)를 알아두는 것도 도움이 될 듯하여 이를 간략히 기술한다.

하이데거는 1889년 9월 26일 독일 동남부 슈바르츠발트의 한 작은 마을 메스키르히에서 가톨릭 교회지기의 아들로 태어났다. 어린 시절부터 종교에 관심을 보였던 그는 1909년 프라이부르크 대학교 신학부에 입학한다. 그러나 2년 후 심장에 관련된 질병으로 인해 그토록 열망하던 신학공부를 포기한 채 철학 연구에 전념한 뒤, 그는 불과 2년 만인 1913년 슈나이더 리케르트 교수의 지도하에 『심리주의의 판단론』으로 박사학위를 취득하였으며, 또한 1915년에는 『둔스 스코투스의 범주론과 의미론』으로 교수자격을 획득한다. 그러고는 1923년부터 1928년까지 마르부르크 대학교에서 교수로 재직한 뒤, 마침내 그는 1928년 에드문트 후설의 후계자로서 자신의 모교인 프라이부르크 대학의 정교수로 초빙된다. 그러나 비교적 순탄하던 그의 삶도 그가 1933년 프라이부르크 대학교 총장에 취임함으로써 명암이 엉갈린다. 비록 그가 1934년 총장직에서 스스로 사임하나 그는 마지막 순간까지 나치에 동조하였다는 오명에 시달린다. 급기야 그는 1945년부터 1951년까지는 독일을 점령한 프랑스군에 의해 자신이 몸담던 프라이부르크 대학교에서 강제 해직되는 수모를 겪기도 한다. 하지만 그는 구금이 풀린 이후에도 대학교로 돌아가지 않은 채, 연구와 강연으로 말년을 보낸 뒤 1976년 5월 26일 고향 마을 메스키르히에서 생을 마감한다. 그는 1976년 5월 28일 그곳 공원묘지에 안장되었다고 한다.

어찌 보면 지극히 단조로우나 또한 어찌 보면 세월의 격랑 속에서 부

침하였던 것이 하이데거의 일생이다. 그러나 그의 삶은 단순 소박했다. 마치 아리스토텔레스가 보고하듯 헤라클레이토스를 찾아간 외국 손님들이 빵 가마 곁에서 불을 쪼이던 헤라클레이토스를 발견하고는 발걸음을 되돌리려 했듯, 하이데거의 삶도 단지 존재를 향한 한결같은 도정이었다. 물론 하이데거를 혹평하고자 하는 이들은 하이데거의 총장적 취임을 빌미로 그를 우리 시대의 도덕적 희생양으로 삼고 있으나, 만약 하이데거의 정치적 과오가 그의 존재사유가 넣은 필연적 결과였다면 그의 존재사유는 그의 정치적 과오와 더불어 종식되었어야 했을 터인데, 그가 1976년 메스키르히에 조용히 잠든 이후에도 계속 발간되고 있는 80여 권의 작품을 보노라면, 우리는 그의 존재사유가 오늘의 우리에게 끼치고 있는 막강한 영향력의 자취를 실감할 정도이다. 그의 존재사유를 통해 현대 과학기술 문명의 모태인 전통적 형이상학은 그것의 감추어진 근원을 향해 해체되며, 그 감추어진 근원을 새로운 시원으로 하여 우리 시대를 새롭게 정초할 삶의 보금자리가 마련되었기에, 현대철학의 과제는 하이데거 철학의 재해석이라 불릴 만큼, 어쩌면 지금 우리는 하이데거와 더불어 그가 제시한 이정표에 맞추어 숲길을 따라 존재의 진리를 찾아가고 있는지도 모르는 것이다.

1.3 생애 연보

1889년 9월 26일 : 독일 슈바르츠발트의 한 작은 마을 메스키르히에서
부친 프리드리히 하이데거(1851.8.7-1924.5.2)와 모친
요한나 캠프(1858.3.21-1927.5.3)의 아들로 출생.

1903-1906년 : 콘스탄츠 김나지움 재학.

1906-1909년 : 프라이부르크 대학 김나지움 재학.

1909-1911년 : 프라이부르크 대학에서 신학 연구.

1911-1913년 : 프라이부르크 대학에서 철학, 정신과학, 자연과학 연구.

1913년 : 슈나이더 리케르트 교수에게서 철학박사학위 취득. 논문 제목

은 ‘심리주의의 판단에 관한 이론’ .

1915년 : 브라이부르크 대학에서 교수자격 논문 통과. 논문 제목은
‘둔스 스코투스의 범주론과 의미론’ .

1915-1918년 : 군복무.

1917년 : 엘프리데 페트리와 결혼.

1918년 : 아들 외르크 하이데거 출생.

1920년 : 아들 헤르만 하이데거 출생.

1923-1928년 : 대우 정교수로 마르부르크 대학 교수 역임.

1928년 : 에드문트 후설의 후계자로 브라이부르크 대학 정교수 취임.

1933년 : 브라이부르크 대학 총장 취임.

1934년 : 브라이부르크 대학 총장 사임.

1976년 5월 26일 : 메스키르히에서 사망. 5월 28일 그곳 공원묘지에 안장.

1.4 주요저작

1.4.1 『이정표』

원어 표준본 : Martin Heidegger, *Wegmarken*, GA9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

영역 표준본 : Martin Heidegger, *Pathmarks*, William Mcneill(edited), Cambridge University Press, 1998.

1.4.2 『존재와 시간』

한국어 표준본 : 마틴 하이데거, 『존재와 시간』, 소광희 역, 경문사, 1998.

원어 표준본 : Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 바개

정 제7판, 1953.

영역 표준본 : Martin Heidegger, *Being and Time*, John Macquarrie/
Edward Robinson 공역, Blackwell, 2001.

1.4.3 『철학에의 기여』

원어 표준본 : Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA65,
Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

영역 표준본 : Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy*,
Parvis Emad and Kenneth Maly(trans.), Indiana
University Press, 1999.

2. 『이정표』 해제

2.1 『이정표』 요약

하이데거의 사유는 존재로의 도정이다. 비유적으로 말하자면, 하이데거의 존재사유는 하나의 별을 향해 다가서는 것, 단지 이것뿐이다. 그런데 존재는 하이데거의 존재사유의 길이 이르고자 하는 목적지일 뿐 아니라 그 길 자체를 밝혀주는 빛이 된다. 마치 깜깜한 한밤중에 하늘의 별은 나그네의 여정을 안내하는 길잡이가 되듯, 존재의 빛은 존재사유의 길을 안내하는 이정표가 된다. 이정표는 존재의 이정표다. 이정표는 우리에 의해 임의로 만들어진 것이 아니다. 만약 우리가 아직까지 그러한 편견을 고집한다면, 그것은 주관주의적 형이상학의 오만에 불과하다. 오히려 우리는 이미 존재의 빛 안에 들어서 있는 것이며, 존재의 빛이 끊임없이 우리에게 닥쳐오면서 존재에 이르는 길을 열어준다. 그렇다면 존재를 향한 사유는 그것의 도정을 비추는 존재의 빛에 순응해야 한다. 끊임없이 우리에게 닥쳐오는 존재의 빛을 그 빛이 제시하는 이정표에 따라, 있는 그대로 받아들여 감내할 때, 우리는 비로소 존재의 진리에 도달한다. 따라서 우리는 『이정표』 안에 그려진 존재의 이정표에 따라 하이데거의 존재사유의 도정에 동행하고자 하는 바, 이로써 이제까지 전통적 형이상학에서 존재자의 차원에서만 거론되어 오던 근거의 본질, 진리의 본질, 그리고 인간의 본질은 그야말로 저 감추어진 근원에서부터 자신을 내보인다. 즉 근거의 본질, 진리의 본질, 그리고 인간의 본질은 종래의 형이상학적 개념 규정을 가능하게 하면서도 감추어져 있던 저 은닉된 존재의 진리의 빛 속에서 새롭게 조명된다.

2.2 『이정표』 해설

하이데거는 존재의 진리를 향한 도상의 나그네다. 우리는 그와 더불어

그의 도정에 동행하고자 한다. 그러나 이러한 동행을 위해서는 그에 합당한 준비가 요구된다. 우리가 아직은 하이데거의 존재사유에 대해 낯설은 한에서, 그의 존재사유에 대한 앞선 이해는 절실하다. 이 글은 이러한 취지에서 독자들에게 다소간이나 도움을 주고자 마련된 이정표에 대한 개략적 그림이다. 따라서 이 글은 우선은 『존재와 시간』으로 대표되는 존재의 의미에 관한 물음을 간략히 해설한 뒤, 존재의 의미에 관한 물음으로부터 후기 존재사유로의 이행을 상징하는 전향의 의미를 해명할 것이며, 마지막으로는 후기 존재사유의 핵심적 사태인 탈존 및 존재가 의미하는 바를 독자들에게 밝히고자 한다.

2.2.1 존재의 의미에 관한 물음

약관 39세의 하이데거를 일거에 20세기 철학의 거장 반열에 올려놓았던 폭풍의 비밀은 존재의 의미에 관한 물음이다. 언뜻 보노라면 하찮은 듯한 이 물음이 하이데거에게는 철학의 근본물음이 된다. 존재자의 한복판으로 이미 초월하여 존재자와의 관계맺음 속에서 실존을 영위해야 하는 것이 인간의 삶의 주소라면, 인간이 그것의 열려 있음 안에서 존재자를 비로소 존재자로 만날 수 있는 근본적 사태인 존재에 대해 그것의 의미를 묻는 물음은 인간에게 불가피한 물음이 된다. 더욱이 한 민족이 그 때마다 존재를 어떻게 이해하느냐에 따라서 그 한 민족의 역사적 삶이 펼쳐진다면, 존재의 의미에 관한 물음은, 비록 지극히 멀고 또한 지극히 간접적으로나마, 한 민족의 역사적 결단과 깊은 관계를 맺는 절박한 물음으로 다가온다. 그러나 존재자와의 관계맺음 속에서 자신의 실존을 영위하는 것이 인간이기에, 도리어 인간은 존재자가 비로소 존재자로서 드러나는, 즉 인간이 존재자를 비로소 존재자로서 만날 수 있는 존재의 열려 있음을 망각한다. 가까움으로서의 존재가 도리어 멀어짐이 되어버리는 것이며, 마찬가지로 존재의 의미에 관한 물음도 단순 소박한 물음이기에 도리어 칠흑 같은 암흑 속에 빠져든다.

그런데 『존재와 시간』에서 하이데거가 존재의 의미를 밝혀내기 위해

선택한 방법은 철두철미 현존재의 실존 구조에 대한 실존론적 분석이다. 인간 현존재의 존재이해를 실마리로 하여 인간 현존재의 실존 구조를 해명함으로써 존재 일반의 의미를 밝히고자 하는 것이 『존재와 시간』의 근본 전략이다. 이런 논의 과정에서 『존재와 시간』은 고전적 인식론에서 논의되던 일련의 낡은 물음들을 자신의 사유세계 안에서 새롭게 걸러 내었을 뿐 아니라, 신칸트학파로부터 가치 철학에 이르는 당대의 철학적 문제를 모두 껍데기로 처리했고, 번갯불처럼 철학의 아성들에게 철퇴를 내리쳐 플라톤으로부터 니체에까지 이르는 형이상학을 새롭게 조명한다. 또한 전통적 서구 형이상학의 본질적 문제인 인간, 세계, 시간, 존재에 대한 물음이 이제껏 아무도 이르지 못한 새로운 토대에 놓일 뿐더러, 종래 윤리학이나 종교의 차원에서 논의되던 죽음과 양심의 문제가 새롭게 실존론적으로 정초된다. 그러나 『존재와 시간』의 논의는 거기까지다. 즉 『존재와 시간』의 근본 목표는 존재의 의미에 관한 물음이었으나 실제 『존재와 시간』에서 하이데거가 행한 물음은 존재의 의미에 육박하기 위해 현존재의 존재의 의미를 해명한 작업에 그치고 만 것이다. 그래서 하이데거는 소위 전향(Kehre)을 시도한다.

2.2.2 전향

『존재와 시간』의 주요 과제는 존재망각의 근본경험 속에서 존재의 진리를 사유하는 것이다. 이러한 사유는 기준의 형이상학적 사유와는 ‘다른 사유’로서 주관성을 포기하는 사유다. 그러나 이러한 의미에서의 존재사유가 『존재와 시간』에서는 충분히 이행(履行)된 바 없다. 『존재와 시간』에서의 언어는 존재사유를 뒤따라-이행하고 더불어-이행하기에는 불충분한 형이상학적 차원에 머물러 있다. 이런 까닭에 『존재와 시간』 제1부 제3절 ·인 『시간과 존재』가 보류되었는데, 이러한 보류로 인해 『존재와 시간』이 지향하던 존재사유는 한층 더 어려워졌다. 때문에 하이데거는 『존재와 시간』으로부터의 방향 전환을 시도한다. 이것이 바로 저 유

명한 존재사유의 전향이다. 전향의 조짐이 처음 분명하게 나타나는 것은 「진리의 본질에 관하여」라는 강연(1930년)인데, 이 강연에서 비로소, 전체 안에서의 존재자의 은닉, 즉 존재의 은닉이 문제시되며, 거기에로의 도약이 요구된다. 그러나 이렇다고 해서 전향 이후의 존재사유가 『존재와 시간』의 입각점의 변화를 의미하는 것은 아니다. 오히려 전향 이후의 존재사유는 존재망각의 근본경험 속에서 거기에 감추어져 있는 존재의 진리를 수호하여 존재의 존엄성을 회복하고자 하는 이 ‘다른 사유’를 한층 더 강화한다.

돌이켜 보건대, 『존재와 시간』에서는 세계-내-존재로서의 현존재가 사유의 중심이었으나, 전향 이후로는 존재 그 자체가 사유의 중심이 된다. 『존재와 시간』에서는 현존재의 존재이해를 실존론적으로 분석함으로써 존재를 향한 사유가 이루어졌다면, 전향 이후로는 존재로부터 존재자를 향한 사유가 전개된다. 그러나 이렇다고 해서 전향이 하이데거의 사상 자체의 전환을 의미하지는 않는다. 길은 하나의 목적지를 향해 나갈 뿐이다. 물론 도중에 장애물이 있으면 우회하기도 하나, 길은 궁극적으로 오직 하나의 목적지만을 갖는다. 이것은 하이데거의 사유의 길에도 해당한다. 존재 그 자체야말로 그가 사유의 길을 따라 찾아가고자 하는 하나의 별이 된다. 하이데거의 사유는, 한 마디로 말하자면, 존재로의 도정에 있다. 다만 전향을 통해 하이데거의 강조점은 ‘존재의 열려 있음에 직면해 있는 인간 현존재의 열려 있음’에서 ‘존재 자체의 열려 있음’으로 옮겨질 뿐이다. 그러니까 소위 전향이란 하이데거가 인간 현존재로부터 존재에로 이르려는 사유의 길을 포기한 채 바로 직접 존재에 맞닥뜨림으로써 이제는 오히려 존재로부터 인간 현존재로 나가고자 하는 방법론적 전향을 의미한다. 따라서 그의 사유의 길은 비록 그때마다의 필요성에 따라 존재의 의미에 관한 물음, 존재의 진리에 관한 물음, 존재의 장소에 관한 물음으로 전개되지만, 이 세 가지의 물음들은 존재에 이르는 하나의 도정에 있는 것이다.

2.2.3 후기 존재사유

2.2.3.1 탈존

하이데거의 존재사유를 퀘뚫는 중심축은 존재와 인간의 공속이다. 존재의 열려 있음 안에 인간은 이미 들어 서 있기에 인간은 비로소 인간이 된다. 존재이해가 인간의 본질을 규정한다. 따라서 하이데거는 종래의 형이상학에서 망각되었던 인간의 본질을 탈존(Eksistenz)이라 규정한다. 탈존이란 바로 ‘인간이 이미 존재의 밝음 안에 들어 서 있음’, 그러니까 ‘존재의 밝음 안에로의 탈존’을 의미한다.

그런데 탈존은 실존(Existenz)과 긴밀하게 관련되며 또한 실존은 어원적으로 현존(existentia)으로 소급되므로, 우리는 탈존과 현존을 동일시하거나 혹은 이 둘의 관계를 혼동하기도 한다. 하지만 탈존과 현존은 본질적으로 구별된다. 현존이 가능성으로서의 본질(essentia)과 대립하는 개념으로서, 그런 가능성 본질의 현실화를 의미한다면, 탈존은 가능성 본질이나 혹은 현실성과는 내용상으로건 형식상으로건 전혀 무관하다. 탈존은 존재의 밝음 안에 서 있는 인간만의 독특한 존재 방식을 가리킬 뿐이다. 그러나 『존재와 시간』에서는 아직 탈존이란 낱말이 등장하지 않고 실존이란 낱말만 사용되기에 적지 않은 혼란을 일으킨다.

이러한 혼란을 초래하는 대표적인 예가 “현존의 ‘본질’은 자신의 실존에 있다.” (『존재와 시간』, 42쪽)라는 명제이다. 흔히 사람들은 전통적 형이상학의 관점에 따라 이 명제에서 본질과 현존, 즉 본질과 실존의 대립을 읽어 내곤 하나, 이 명제는 이러한 대립 구도와는 아무런 관련도 없다. 우선 이 명제에서 현존(Dasein)란 모든 존재자 중 유일하게 존재를 이해하는 인간의 독특한 존재방식을 의미한다. 여기서의 현존은 18세기에 대상의 현존 혹은 현실성을 표현하기 위해 선택되었던 낱말이 아니라 존재의 밝음 즉 현(現) 안에 이미 들어 서 있는 인간의 독특한 존재방식을 표현하기 위해 선택된 낱말이다. 즉 현존은 존재의

밝음 안에 들어서 있는 인간의 탈자적 성격을 가리킨다. 때문에 하이데거는 현존재가 곧 탈존임을 밝히기 위해 “현존재의 ‘본질’은 자신의 실존에 있다.”라고 천명하였는바, 우리는 이 문제에서 하이데거가 자신이 거론하는 본질이 전통적 형이상학에서 언급되는 현존과 대비되는 본질이 아님을 암시하기 위해 굳이 ‘본질’이란 표현을 사용하였다는 점을 주목해야 하며, 또한 아직은 존재와 인간의 직접적 관계를 문제 삼기보다는 인간의 존재이해를 실존론적으로 해명하는 것이 과제였기에 탈존이란 낱말 대신 실존이란 낱말을 사용하고 있음을 눈여겨보아야 할 것이다. 따라서 우리가 이러한 점을 감안한다면, 이 문제는, “인간은 현(‘Da’)으로 다시 말해 존재의 밝음으로 있는 그런 방식으로 현성한다.”라고 읽혀야 한다.

그러나 전향 이후 하이데거는 실존을 탈존의 차원에서 사유한다. 이 결과, 『존재와 시간』에서 논의되던 심려, 던져져 있는 자, 기투, 퇴락 등도 비로소 근원적 의미를 회복한다. 독자들의 이해를 돋고자, 이러한 근본낱말들이 전향 이후 어떻게 사유되는지를 간략히 지적하면 다음과 같다.

첫째, 『존재와 시간』에서 심려는 나의 존재에 대한 심려이다. 그러나 현존재가 이미 존재의 밝음인 현(現, Da)으로 탈존하는 한, 심려의 근원적 의미는 존재의 밝음에 대한 심려, 즉 현(現)에 대한 심려가 된다.

둘째, 『존재와 시간』에서 ‘던져져 있음(피투성)’은 현존재의 개시성을 구성하는 하나의 계기로서 ‘나의 존재의 현(現)으로 던져져 있음’이다. 즉 ‘던져져 있음’은 ‘나의 세계에로 던져져 있음’이다. 그러나 거기에서는 아직 ‘던져져 있음’의 근원이 해명되지 않은 채 어두움 속에 남아 있다. 하지만 인간의 본질이 존재의 밝음에로의 탈존에 있다면, ‘던져져 있음’의 근원이 해명된다. 그것은 바로 존재가 자신을 인간에게 보내기 때문이요, 역으로 말하자면 존재가 인간을 자신의 진리 안으로 던지기 때문이다. 즉 현존재의 ‘던져져 있음’의 근원은 ‘존재의 던짐’이 된다. 그러니까 현존재는 존재의 던짐 안에서 비로소 ‘던져져 있는 자’로서 현성한다.

셋째, 아마도 『존재와 시간』의 언어 중 가장 많은 오해를 일으키는 것은 기투이다. 기투는 으레 인간의 주관에 의한 ‘표상하는 정립’ 정도로 이해된다. 그러나 『존재와 시간』에서 기투는 ‘던져져 있는 기투’이다. 현존재는 이미 자신의 세계 안으로 던져져 진 채 제 가능성성을 향해 자신을 기투한다. 기투는 주관성의 업적과는 전혀 무관하다. 더욱이 전향 이후 기투의 의미는 보다 분명해진다. 인간 현존재가 이미 존재의 밝음으로 탈존하는 한, 기투는 현존재가 이미 거기애로 던져져 있는 존재를 향한 기투가 된다. 때문에 기투의 근원적 의미는 존재의 밝음과의 탈자적 관련 속에서 사유되어야 한다.

넷째, 『존재와 시간』에서 논의된 퇴락도 많은 이들의 오해를 불러일으킨다. 퇴락은 자기 자신으로부터 탈락한 채 우선 대개 배려된 ‘세계’ 속에 몰입하여 살아가는 일상적 현존재의 비본래적 실존의 양상을 의미한다. 그러나 많은 이들은 이를 도덕적 타락 정도로 이해한다. 이러한 현상은 실존의 비본래성에 대비되는 실존의 본래성에 대한 이해에서도 마찬가지다. 소위 본래적 실존이란 퇴락적 일상성의 실존적 변양을 의미하나, 많은 이들은 여기에서 본래성과 비본래성 간의 도덕적-실존적 차이나 인간학적 차이를 읽어내곤 한다. 일상적 현존재의 가장 가까운 존재양식으로서의 퇴락이 도덕철학적 차원에서 인간 본성의 타락 정도로 오해되는 설정이다. 그러나 인간의 본질이 탈존임을 전제한다면, 이러한 오해는 불식된다. 인간이 존재의 밝음으로 탈존해 있는 한에서, 퇴락은 존재의 진리에 대한 인간 본질의 탈자적 관련 속에서 사유된다. 인간 현존재는 이미 존재의 밝음 안으로 탈존해 있건만, 자신에게 은닉된 채 도래하는 존재의 진리를 숙고하여 수호하기는커녕 도리어 망각해 버린 인간 현존재의 존재방식이 퇴락으로 규정된다. 그러니까 현존재의 비본래적 양상으로서의 퇴락이 존재의 진리에 대한 인간 본질의 탈자적 관련을 망각한 현존재의 존재양식이라면, 현존재의 본래적 양상은 존재의 진리를 수호하는 현존재의 존재양식이다.

이상의 논의에서 살펴보았듯, 인간의 본질은 탈존이다. 탈존은 인간이 존재의 밝음 안에 서 있음을 의미한다. 인간은 존재와의 본질적 관련 안

에 있다. 그러나 형이상학은 존재는 물론이거니와 인간과 존재의 본질적 관련을 망각하였기에, ‘이성적 동물’이라는 인간에 대한 전통적 정의에서 볼 수 있듯, 인간과 생물의 육체적 유사성을 근거로 인간의 본질을 생물의 영역에 한정한다. 그러나 우리는 비록 인간과 생물의 육체적 유사성으로 인해 어쩌면 모든 존재자 중 생물을 가장 사유하기 어려운 존재자로 여길는지 모르나, 인간은 탈존하되 생물은 탈존하지 않는 한, 인간과 생물의 본질적 차이를 읽어내야 한다. 즉 생물은 존재의 밝음에 관여하기는커녕 충동의 영역 안에 사로 잡혀 있는 것이요, 때문에 인간과 생물 사이에는 결코 넘을 수 없는 심연(深淵)이 있는 것이다. 그런데 오히려 우리가 주목할 것은 인간과 신적인 것의 친숙한 관계이다. 인간은 죽는 자이고 신적인 것은 죽지 않는 자이기에 우리는 신적인 것이야말로 인간으로부터 본질적으로 멀리 떨어진 존재자라고 여기고 마나, 그러나 인간의 본질과 신적인 것의 본질 사이에는 우리가 통상적으로 간과했던 친숙함이 있다. 신적인 것이 존재의 진리를 이미 간직하고 있고 인간은 존재의 진리에로 탈존하는 한, 우리는 이 두 존재자의 가까움을 읽어 내야 하는 것이다. 인간은 생물과 신적인 것 사이의 존재자로되, 유한자의 영역을 넘어서 신적인 것과 하나가 되고픈 동경을 간직한 존재자가 아니던가? 바로 거기에 인간의 아름다우면서도 서글픈 운명이 숨어 있다.

인간의 본질은 존재의 밝음에로의 탈존이다. 탈존은 인간이 이미 존재에 의하여 존재의 진리 안에 던져져 있음을 의미한다. 그런데 존재의 진리는 은닉된 채 인간에게 도래한다. 따라서 인간은 존재의 진리를 심려하는 가운데 새롭게 밝아오는 존재의 역사적 운명에 순응함으로써 존재의 진리를 수호해야 하는 것이며, 여기에서 우리는 하이데거의 존재사유가 그려내는 이상적 인간상으로서의 존재의 목자를 만나게 된다. 존재의 목자는 인간의 본래적 존엄성을 구현한 인간의 모습인 것이다. 그런데 존재의 목자로서의 인간이 갖는 의미가 존재의 진리와의 탈자적 관련에만 국한되는 것은 아니다. 인간의 존재이해 안에서 비로소 존재자가 존재자로서 드러나는 한, 존재의 목자로서의 인간은 존재의 진리 안에서, 즉 존재의 빛 안에서 비로소 존재자를 본연의 존재자로서 존재하게 한다. 존재의 진리의 빛 안에서 비

로소 역사와 자연은 물론이거니와, 인간의 세계로부터 사라졌던 신과 신들도 자신의 고유한 의미 안에서 등장한다. 따라서 존재의 목자란 존재의 진리를 수호함으로써 비로소 존재자를 그것의 고유한 의미 안에서 존재하게 하는 막중한 자신의 책무를 다하는 본래적 인간의 모습이다.

2.2.3.2 존재

그렇다면 존재란 과연 무엇인가? 존재의 밝음 안에로 틸螽하는 한에서 인간이 비로소 인간이라면, 도대체 존재란 무엇을 의미하는가? 하이데거가 말하는 존재란 우선 형이상학적 존재와 구별된다. 형이상학적 존재가 인간이 존재자를 이미 존재자로서 받아들이고 난 이후 성립하는 존재자 일반의 공통적 특성이나 혹은 존재자 전체를 가능하게 하는 생성의 원인 따위를 의미한다면, 하이데거가 거론하는 존재는 ‘존재자가 비로소 존재자로서 드러나는 근본적 사태’ , 즉 ‘존재자와 인간의 만남이 이루어지는 근본적 사태’ , 그러니까 ‘거기에서부터 형이상학적 존재 개념이 자라 나오는 원천’ 을 의미한다. 그러나 우리는 아직 이러한 존재 개념 앞에서 머뭇거린다. 그동안 그렇게나 존재에 대해 논의해 왔건만, 우리가 존재자의 차원에서 형이상학적 사유에 젖어 있는 한, “존재가 무엇인가?” 에 대한 마땅한 해명은 없는 것이다. 따라서 하이데거도 이 점을 감안하여 자신이 거론하는 존재가 무엇인가에 대한 독자들의 이해를 돋고자 존재를 표시하는 서식법을 달리하기도 하고 또는 비유적 용법을 사용하기도 하는데, 그의 논의 내용을 간략히 소개하면 다음과 같다.

첫째, 하이데거가 “존재는 무엇인가?” 라는 물음에 대해 우선은 “그 것은 그것 자체 ‘이다’ .” 라고 답할 때, 우리는 이 명제에서 하이데거가 존재를 가리키는 대명사인 그것을 고딕체로 강조하며 ‘이다’ 라는 표현을 사용하였음을 주목해야 한다. 아마도 하이데거는 그가 늘 강조하는 존재론적 차이를 염두에 두면서 존재는 존재자가 아님을 역설하기 위하여 이러한 서식법을 선택하였을 터인데, 우리는 우선 존재는 존재자가 아니라는 점만을, 즉 존재와 존재자가 구별된다는 존재론적 차이만을 유념하자.

둘째, 존재는 가까움 그 자체이다. 우리는 주변의 존재자를 우리와 가장 가까운 것으로 생각하며, 하이데거가 말하는 존재는 본질적으로 우리로부터 멀리 떨어져 있는 것으로 생각하는데, 그러나 우리가 주변의 다양한 존재자를 존재자로서 이해하기 위해서는 우선 존재자의 존재에 대한 이해가 요구된다. 비근한 예로 바위 같은 무생명체를 이해할 때조차도 우리는 바위라는 존재자가 무엇 ‘이며’ , 또 어떻게 ‘있는가’에 대한 이해를 바탕으로 바위라는 존재자를 이해한다. 더욱이 특정 존재자가 무엇 ‘인가’ 혹은 어떻게 ‘있는가’라는 존재자의 존재이해 안에는, 엄격한 의미에서 보자면, 이미 ‘이다’ 혹은 ‘있다’라는 존재 그 자체에 대한 이해가 수반되므로, 존재 그 자체에 대한 이해 안에서 존재자는 비로소 존재자로서 드러나는 것이다. 따라서 존재에 대한 우리의 선입견은 여지없이 무너진다. 존재는 존재자보다 멀리 떨어져 있는 것이 아니라 오히려 존재자보다 더 가까운 것, 아니 가장 가까운 것, 즉 가까움 그 자체이다.

인간은 존재를 관통해 나가는 가운데 존재를 주목하면서 존재자를 비로소 존재자로서 만나고 있다. 존재자로부터의 모든 출발과 존재자로의 모든 귀환은 존재의 빛을 전제한다. 그러나 형이상학은 존재는 물론이거나와 인간과 존재의 탈자적-본질적 관련을 망각한 채 오로지 존재자만을 고집하니, 존재자에 입각해 존재자를 향해 사유한다는 자가당착에 빠져 있는 것이다. 이 점에서는 데카르트나 칸트도 예외일 수 없다.

셋째, 존재는 밝음 그 자체이다. 우리는 존재의 밝음을 안으로 탈준하는 한에서 존재를 이해하며, 또한 그러한 존재이해를 근거로 존재자를 비로소 존재자로서 이해한다. 존재의 밝음은 존재자가 비로소 우리에게 가까이 다가와 혼전자(現前者)로서 존립하는 근거가 된다. 그런데 존재는 존재자와 구별될뿐더러 밝음으로서 우리에게 다가오므로, 우리는 존재를 밝음 자체로 불러도 무방하다. 즉 밝음 자신이 존재요, 존재는 밝음 그 자체이다.

그러나 형이상학은 존재의 밝음을 망각한 채, 존재의 밝음 안에서 우리에게 가까이 다가와 있는 것, 즉 혼전자만을 주목한다. 이성

(Vernunft)의 근원적 의미인 노에인(noein)도 본질적으로는 존재의 밝음에 근거하여 존재자를 존재자로서 있는 그대로 받아들이는 직관활동이나, 형이상학은 존재를 망각한다. 플라톤은 현전자의 본질을 현전자의 원형인 이데아로서 파악했고, 특히 근대 주관주의적 형이상학은 주관의 확실성을 토대로 존재자에 대한 직관활동을 오로지 주관이 자신의 관점에 따라 존재자를 자신-앞에-가까이 세우는 표상활동으로만 이해한다. 예컨대, 칸트는 현전자를 현전자로서 인식함을 가능하게 하는 초월적 주관의 범주적 표상활동만을 주목했다. 하지만 표상활동이 성립하기 위해 서는 우선 존재자가 존재의 밝음 속에서 우리에게 가까이 다가와 있어야 하는바, 이런 의미에서 실로 형이상학의 역사는 존재 망각의 역사이다. 그러나 이렇다고 해서 존재의 진리가 망각된 현실이 형이상학의 결함이라 말할 수 없는데, 그 까닭은 존재가 밝음으로서 인간에게 도래하되, 그러한 밝음은 항상 자신을 밝히면서 은닉하는 밝음이므로, 우리는 오히려 존재의 진리의 자기 은닉을 주목해야 한다. 형이상학에 의한 존재 망각 역시 근원적으로 보자면 존재의 역사적 운명이요, 따라서 존재의 진리의 은닉은 오히려 형이상학이 보유한 풍성한 보물이라 할 만하다.

넷째, 존재는 관계 자체이다. 앞서 논의했듯, 인간과 존재 사이에는 탈존적 관련이 성립한다. 더욱이 존재가 자신을 밝히면서 은닉한 채로 인간에게 도래하는 한, 인간은 존재를 심려하며 자신의 것으로 떠맡는 가운데, 새롭게 도래하는 존재의 진리를 드러내는 장소가 되어야 한다. 즉 존재는 탈존하는 자로서의 인간을 존재자의 한복판에서 존재의 진리가 드러나는 장소로서 자신에게로 결집하고 있다. 따라서 이러한 한에서 존재는 관계 자체이다. 그러나 인간은 존재가 이처럼 자신을 붙들어 놓고 있건만, 바로 그러한 이유 때문에 오히려 ‘가장 가까운 것’으로서의 존재를 망각한 채, 존재 이해 속에서 비로소 인간에게 가까이 다가오는 존재자를 ‘가장 가까운 것’으로 오인하고 만다. 존재는 인간을 자신에게로 결집하고 있는 관계이건만, 인간의 통상적 사유는 오히려 ‘그 다음 번으로 가까운 것’인 존재자만을 고집한다. 그러나 인간이 비로소 인간이어야 한다면, 통상적 사유에게 ‘가장 먼 것 보다 더 먼 것’이

되어버린 존재야말로 가까움 그 자체가 아닐까?

다섯째, 존재는 인간에게 언어로서 현성한다. 하이데거는 인간 현존재를 향한 존재의 도래를 특히 언어라고 명명한다. 존재가 밝음과 은닉의 이중적 구조 안에서 인간에게 도래하는 한, 언어는 ‘존재 자체가 자신을 밝히면서-은닉하는 도래의 사건’으로서 규정된다. 존재는 자신을 밝히면서 은닉하는 가운데 언어로서 다가온다. 존재는 항상 언어로의 도상에 있는 것이다.

그러나 형이상학은 마치 인간의 본질을 몸체와 영혼과 정신의 통일체로서 표상하듯, 인간만이 구사하는 언어의 본질도 인간에 대한 이러한 정의에 맞추어 해석한다. 언어는 기껏해야 음성 형태 및 문자 형상, 멜로디와 리듬, 그리고 의미, 이 셋의 통일성으로 표상되는데, 이때 음성 형태 및 문자 표상은 인간의 몸체에, 멜로디와 리듬은 인간의 영혼에, 의미는 인간의 정신 혹은 이성에 대응한다. 그러나 언어의 본질에 대한 이러한 정의는 몸체-영혼-정신의 통일체라는 인간의 본질에 대한 정의가 현상적으로는 올바른 것이되, 인간과 존재의 탈자적 관련을 망각하였기에 인간의 본질에 대한 참된 규정일 수는 없듯, 언어의 본질에 대한 참된 규정은 아니다. 오히려 언어의 본질에 대한 형이상학적 해석은 언어의 존재사적인 본질을 은폐한다.

인간은 다른 여러 능력들과 나란히 언어를 소유한 생물에 불과하지 않다. 오히려 존재는 항상 언어로서 인간에게 현성한다. 때문에 인간 현존재는 자신에게 다가오는 존재의 언어에 응답함으로써 존재의 무언(無言)의 낱말을 자신의 언어로 가져와야 한다. 존재의 언어에 대한 응답이 곧 인간의 본질적 언어가 된다. 따라서 언어로의 도상은 이중적 사태를 의미한다. 언어로의 도상은 한편으로는 존재가 자신을 밝히면서 은닉하는 가운데 언어로서 다가오는 사태를 의미한다면, 다른 한편으로는 인간 현존재가 자신에게 도래하는 존재의 언어에 육박하여 그것을 인간의 언어로 가져오는 사태를 의미한다.

인간 현존재는 언어로의 도상에 있다. 인간 현존재는 자신에게 말 걸어오는 존재의 무언(無言)의 목소리에 귀를 기울여 거기에 감추어진 존

재의 진리를 심려해야 한다. 존재사유는 자신을 밝히면서 은닉하는 가운데 도래하는 존재의 언어에 응답함으로써 거기에 감추어져 있는 존재의 진리를 심려해야 한다. 때문에 존재 ‘의’ 사유란 존재에 ‘의한’ 존재를 ‘위한’ 사유가 된다. 그러니까 바로 여기에서 우리는 인간 현존재의 본질을 발견하는 바, 존재가 언어로서 인간에게 현성하는 한 언어가 ‘존재의 집’이라면, 인간 현존재의 본질은 ‘존재의 집’을 망보는 파수꾼으로 확정된다. 존재가 인간에게 언어로서 현성하는 한 인간 현존재는 이미 존재의 열려 있음 안에 던져져 있다면, 인간 현존재의 본질은 존재의 언어를 파수함으로써 존재의 진리를 심려하는 행위에 있게 되는 것이다. 따라서 ‘존재의 집’으로서의 언어도 ‘언어로의 도상’과 마찬가지로 이중적 사태를 의미한다. 즉 한편으로 ‘존재의 집’으로서의 언어가 존재가 인간에게 현성하는 한에서 존재가 머무는 ‘집’이라면, 다른 한편으로 ‘존재의 집’으로서의 언어는 인간 현존재가 존재의 진리의 빛 속에서 자신의 본질을 회복함으로써 존재자를 비로소 존재자로서 만날 수 있는 인간의 가옥이 된다.

여섯째, 존재, 그러니까 더 정확히 말하자면 존재로의 가까움은 인간 현존재의 고향이다. 존재의 밝음으로 탈존하는 한에서 인간이 비로소 인간일 수 있다면, 존재의 밝음, 다시 말해 존재로의 가까움은 인간의 본래적 거주 장소가 된다. 또한 그러한 한에서, 인간 현존재의 본래적 사명은, 자신을 밝히면서 동시에 은닉한 채로 인간에게 도래하는 존재의 진리를 수호하는 것이 된다. 그러나 존재의 밝음으로 탈존하되 자신의 본래적 거주 장소인 존재의 밝음, 다시 말해 존재로의 가까움을 고유하게 경험하거나 떠맡을 능력이 없는 자가 또한 인간 현존재이다. 따라서 『힐더린(Hölderlin)의 비가(悲歌) 귀향(歸鄉)에 관한 강연』(1943)은 존재 망각의 경험에 입각해서, 존재로의 가까움을 인간 현존재의 잃어버린 고향으로 그려내는바, 여기에서의 고향이 애국적/국수적 의미에서의 고향이 아니라 존재사적으로 사유된 고향, 다시 말해 인간 현존재의 본질이 거기에 거주한다는 그러한 의미에서의 고향임은 물론이다.

2.2.4 에필로그

이제 우리는 하이데거가 그려 낸 존재의 이정표에 맞추어 하이데거와 더불어 존재사유의 경험을 겪어 보고자 한다. 그런데 존재사유는 단순 소박하기에, 이러한 단순 소박함이 우리를 존재사유로부터 멀게 한다. 그러나 여기에는 우리가 철학이란 이름으로 갖고 있는 편견이 도사리고 있다. 우리는 마치 헤겔이 요구했던 것처럼 절대적 지의 형태를 취하는 그러한 지혜를 추구한다. 우리는 철학이란 이름으로 세계사적 명성을 가진, 그래서 단지 대가들에게만 이해 가능한 비범한 형태의 사유를 추구하거나, 동시에 과학적 인식과 그러한 인식의 연구 계획의 양식에 따라 사유를 표상하거나, 실천이 거둔 인상적이며 성공적인 업적에 의해 행동을 평가한다. 그러나 앞으로의 사유는 더 이상 이러한 의미의 철학일 수 없다. 오히려 사유는 단순 소박하다. 사유는, 그것의 본질에서 보자면, 존재의 사유로서, 존재에 의해 요청받는다. 사유로서의 사유는 존재의 도래에, 즉 도래로서의 존재에 결속되어 있는 것이고, 이러한 존재의 도래를 그때그때마다 언어로 가져오는 것이 사유의 유일한 사태가 된다. 따라서 이제는 우리가 철학을 과대평가해서 철학에게 과도한 요구를 하던 습관을 끊어버릴 때다. 즉 앞으로의 사유는 그야말로 단순 소박한 ‘지혜에 대한 사랑’이 되어야 한다. 사유가 존재의 언어에 이르는 눈에 띄지 않는 고랑을 놓을 때, 이러한 고랑은 농부가 느릿느릿한 발걸음으로 들길을 따라 내고 있는 고랑보다 훨씬 더 눈에 띠지 않을지 모르나, 우리는 바로 이러한 고랑 속에서 오늘날 우리가 맞이하고 있는 세기적 위기에서 벗어날 가능성의 단초를 엿보게 된다. 마치 하이데거가 강조하듯, 진리의 역사적 운명인 존재에 관해 말할 때 그러한 말함이 갖는 운명성이야말로 사유의 제1법칙이 아닐는지. 때문에 형이상학 전체의 역사를 조망하는 가운데 형이상학적 전통의 배후로 되돌아가 형이상학을 가능하게 했던 근원적 영역에 대해 물음을 개진함으로써 존재와 인간의 공속을 회복하고 존재의 의미를 밝혀내고자 했던 하이데거의 존재물음은 궁극적으로는 형이상학적 물음에 대

한 비판적 대결로서 인간의 본질을 회복하고자 하는 서언이 된다.

2.3 『이정표』 상세 목차

서언

- 제1장 : 칼 앤스퍼스의 >>세계관의 심리학<<에 대한 주석
- 제2장 : 현상학과 신학
- 제3장 : 마르부르크 대학에서의 마지막 강의
- 제4장 : 형이상학이란 무엇인가?
- 제5장 : 근거의 본질에 관하여
- 제6장 : 진리의 본질에 관하여
- 제7장 : 플라톤의 진리론
- 제8장 : 퓌지스의 본질과 개념에 관하여. 아리스토텔레스 『자연학』 B, 1
- 제9장 : >>형이상학이란 무엇인가?<<에 대한 후기
- 제10장 : 휴머니즘 서간
- 제11장 : >>형이상학이란 무엇인가?<<에 대한 서언
- 제12장 : 존재물음에 관하여
- 제13장 : 헤겔과 그리스인들
- 제14장 : 칸트의 존재 테제

2.4 주요 용어

2.4.1 올바름

우리가 주목할 것은 토마스 아퀴나스에 의해 정식화된 진리의 본질 규정이다. “진리는 사태와 지성의 동화(同化)이다.” 이 정식은 이중적으로 읽힌다. 즉 한편으로 진리는 ‘지성을 향한 사태의 동화’이고, 다른 한편으로 진리는 ‘사태를 향한 지성의 동화’이다. 전자가 사태진리라

면, 후자는 명제진리이다. 그런데 우리는 명제진리만을 진리로 생각하는 습성이 있다. 하지만 토마스 아퀴나스는 도리어 명제진리를 사태진리에 근거 짓는다. 하지만 이에 대한 논의는 위의 정식에서 지성의 개념에 대한 해석이 먼저 전제되어야 하므로, 잠시 유보한다. 다만 위의 정식을 이해하는 데 발생할 수 있는 오해를 방지하기 위해 예비적으로 지적해 두고자 하는 바는, 위의 정식에서 동화(同化)라는 낱말이 사용되긴 하나, 여기서의 동화는 지성이나 사물이 서로의 이질성을 극복하여 동일한 성질의 것이 된다는 뜻이 아니라 단지 서로가 서로를 향해 ‘올바르게 향함’을 의미한다. 그러니까 진리의 본질 규정으로서의 ‘올바름’이란 ‘꼭 들어맞음’, 일치, 혹은 합치와 동일한 이름이다.

2.4.2 사태진리

“진리는 사태와 지성의 동화(同化)이다.” 토마스 아퀴나스의 이 정식에서 지성은 이중적 의미이다. 지성은 한편으로는 기독교적 신의 지성을 의미하며 또 다른 한편으로는 인간의 지성을 의미한다. 그렇다면 위의 정식은 우선은 이렇게 읽혀져야 한다. “진리는 창조의 피조물인 사태가 신의 지성을 올바르게 향할 때 성립한다. 즉 진리는 신의 지성을 향한 사태의 올바름이다.” 기독교적 신이 우주를 창조하였다면, 우주의 각 사태는 기독교적 신의 지성 안에서 앞서 사유된 창조 이념을 올바르게 향하는 한에서만, >참<인 사태가 된다. 이런 의미에서 사태진리는 기독교적 신의 지성에 근거한다. 따라서 우리는 위의 정식을 칸트의 초월적 사상에 입각해 이해하지 말아야 한다. “대상들은 우리의 인식을 올바로 향한다.”라고 칸트가 주장할 때, 이 명제가 의미하는 바는 “사물 자체가 우리에게 주어지는 현상으로서의 대상은 우리의 선형적 인식에 의해 규정된다.”는 것이다.

2.4.3 명제진리

“진리는 사태와 지성의 동화(同化)이다.” 이 정식에서 지성이 인간의 지성을 의미한다면, 이 정식은 이렇게 읽혀진다. “진리는 인간의 지성이 신의 피조물인 사태를 올바르게 향할 때 성립한다. 즉 진리는 사태를 향한 인간 지성의 올바름이다.” 물론 여기에서 언급된 진리는 명제진리이다. 그런데 명제진리와 사태진리는 서로 긴밀한 관련을 맺는다. 인간의 지성도 신의 피조물인 한에서 인간의 지성은 신의 지성을 올바르게 향할 때 비로소 >참<이 될 터인데, 인간이 신의 피조물인 사태의 한복판에서 실존하는 이상, 인간의 지성은 신의 창조 이념에 이미 꼭 들어맞게 존재하는 사태를 올바르게 향할 때에만, 신의 지성에게 꼭 들어맞는다. 그러니까 명제진리는 사태진리에 근거한다. 좀 더 구체적으로 말하자면, 사태진리가 신의 지성에 근거한다면, 명제진리는 사태진리에 근거한다. 고로 명제진리는 궁극적으로는 신의 지성에 근거하는 한에서만 비로소 성립한다. 이것이 중세 토마스 아퀴나스의 진리관이다.

2.4.4 표상활동

합치의 본질적 의미는 >있는 바-그대로<의 연관 구조에 있다. >있는 바-그대로<는 진술의 진리 값을 결정하는 기준이 된다. 그런데 이러한 연관 구조가 성립하기 위해서는 진술자가 자신의 주도적 시선 안에서 사물을 앞에(vor) 세우는(stellen) 활동이 전제된다. ‘앞에 세우는 활동’이 곧 표상활동이다. 표상활동은 주도적 시선 안에서 사물을 진술자 앞에 세우는 활동, 다시 말하면, 주도적 시선 안에서 사물을 진술자에게 ‘마주 향해 서게 하는 활동’을 의미한다. 즉 표상활동은 진술자와 사물을 관련 맺는 활동이요, 이에 의해 사물은 진술자와 무관한 단순한 사물이 아니라 진술자 앞에 세워진 사물, 즉 대상이 된다. 그런데 우리가 주의할 점이 있다. 표상활동은 주도적 시선 안에서 사물을 진술자 앞에 세우는 활동이긴 하나, 이때 진술자의 어떤 선입견도 개입해서는 안 된

다. 만약 표상활동에 진술자의 선입견이 개입한다면, 우리는 분칠된 대상을 만나게 될 텐데요, 그렇다면 우리는 사물을 >있는 바-그대로< 알고자 하는 꿈을 접어야 할 것이다. 즉 표상활동이란 그때마다 우리가 취하는 시선에 따라 현상하는 사물을 >있는 바-그대로< 대상으로 정립하는 활동이다. 이러한 표상활동이 전제되어야 진술은 대상으로서의 대상을 >있는 바-그대로< 읽어 내어 참인 진술로 성립한다.

2.4.5 열려 있는 장

표상활동은 인간과 사물의 인식적 관계맺음이다. 표상활동이 인간과 사물의 근본적 관계맺음은 아니다. 우리는 사물과 인식적 관계를 맺기 이전, 이미 사물을 도구로서 다루고 있거니와, 또한 사물을 도구로서 만나기 이전, 이미 사물을 사물로서 받아들인다. 만약 우리가 사물을 사물로서 받아들이지 않는다면, 도구로서의 사물은 물론, 인식적 대상으로서의 사물은 불가하다. 따라서 우리는 사물이 사물로서 인간에게 드러나는 원초적 장을 주목해야 한다. 그것이 바로 ‘열려 있는 장’이다. ‘열려 있는 장’은 인간과 사물이 만나는 근원적 장이다. 인간은 이미 ‘열려 있는 장’ 안에 들어서 있기에 거기에서 드러나는 사물 그 자체를 고수하는 가운데 사물과 관계를 맺으며, 이러한 관계를 지평으로 하여 사물을 도구로서 만나며, 또한 사물로부터 그것의 도구성을 사상함으로써 사물을 인식의 대상으로 만나기도 한다. 따라서 인간이 ‘열려 있는 장’ 안에서 사물 그 자체와 맺는 관계야말로 인간이 사물과 맺는 근원적 관계이다. 표상적 진술과 사물의 연관은 존재론적으론 저 근원적 관계의 실현이다. 이로써 진리를 진술의 올바름으로 한정지었던 통상적 진리관은 근본적으로 흔들린다. 우리는 진리의 본질을 찾아 나서기 위해 근원적 영역을 향한 존재론적 모험을 감행한다.

2.4.6 존재자

이제 우리는 사물에 대한 다른 이름을 생각해 보아야 한다. 우리는 ‘열려 있는 장’ 안에 이미 들어서 있기에 거기에서 ‘이미 드러나 있는 것’으로서의 사물을 만나게 된다. 그런데 고대 그리스 철학에서는 ‘이미 드러나 있는 것’으로서의 사물이 현전자(現前者, das Anwesende)라고 명명되었다. 우리가 사물을 인식의 대상으로서, 혹은 도구로서 만나기 이전 사물의 원초적 이름은 현전자이다. 현전자란 낱말 그대로 ‘인간에게 가까이(an) 다가와 있는 것(wesende)’을 의미한다. 그런데 우리는 예전부터 이런 의미에서의 현전자를 존재자라고 이름 불러왔으므로. 우리가 사물을 존재자라고 불러도 무방하다. 단 이때 우리는 존재자의 본래적 의미가 현전자임을, 다시 말해 ‘열려 있는 장’ 안에서 ‘인간에게 가까이 다가와 이미 드러나 있는 것’임을 잊지 말아야 한다.

2.4.7 자유

우리가 진리를 진술의 올바름으로 규정할 때, 진리의 기준 척도는 존재자이다. 하나의 진술이 존재자 그 자체를 올바르게 향하는 한에서, 진술의 진리값이 결정된다. 그런데 진리의 기준척도로서 존재자를 앞서 내어줌은 인간의 열린 자세에 근거한다. 이미 ‘열려 있는 장’ 안에 들어서 있는 인간은 ‘열려 있는 장’ 안에서 드러나는 존재자를 향해 ‘열려 있는 장’에게로 자신을 자유롭게 내어줌으로써 존재자 그 자체를 진리의 기준척도로 획득한다. 그렇다면 진리의 기준척도로서 존재자를 앞서 내어주는 열린 자세는 어떻게 가능한가? ‘열려 있는 장’ 안에서 드러나는 존재자를 향해 자신을 자유롭게 내어줌을 열린 자세라고 정의한다면, 열린 자세는 ‘열려 있는 장’ 안에서 드러나는 존재자에 대해 자유롭게 있음으로서만 가능하다. 즉 인간이 존재자로서의 존재자를 왜곡하지 않은 채 존재자를 존재자로서 존재하게 함으로써 존재자로부터 자

유로울 때, 역설적으로 존재자에 대한 열린 자세는 가능하다. 따라서 올바름을 내적으로 가능케 하는 것이 태도의 열린 자세라면, 태도의 열린 자세는 자유에 근거한다. 우리가 자유를 존재자를 존재자로서 존재하게 하는 것으로 이해하는 한, 자유는 진술의 올바름으로서 이해된 진리의 본질이 된다.

2.4.8 기분

자유는 존재자의 탈은폐성에 관여함으로써 존재자를 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’로서 탈은폐하여 존재자를 표상적 진술의 척도로서 앞서 부여 한다. 이러한 의미에서 자유는 진리의 본질이 된다. 그런데 자유가 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성에 관여하는 한, 자유는 인간의 모든 태도를 이미 전체 안에서의 존재자에 맞춰 기분에 젖게 한다. 즉 인간은 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성으로 탈존하는 한, 이미 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성을 향해 거기에 맞춰 기분에 젖어 있으며, 이러한 기분 속에서 존재자를 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’로서 탈은폐한다. 그렇다면 이러한 기분은 우리가 흔히 말하는 체험이나 느낌과는 존재론적으로 구별된다. 우리가 흔히 말하는 체험이나 느낌이 인간이 자신의 구체적인 삶 속에서 이러한 저러한 경험을 통해 갖게 되는 추후적 체험이나 느낌이라면, 혹은 영혼으로서의 자아의 차원에서나 언급될 수 있는 체험이나 느낌이라면, 인간이 전체 안에서의 존재자에로 탈존하는 한 이미 젖어 있는 기분은 인간을 인간으로서 비로소 존재하게 하는 근본 기분, 즉 존재론적 기분이다. 그러나 인간은 이러한 기분 속에 이미 젖어 있으나, 기분의 본질을 예감하지 못한 채, 기분을 단지 체험이나 느낌 정도로만 해석할 뿐이다. 이는 전통적 형이상학이 기분의 존재론적 의미를 간과하고 있음에서도 쉽사리 입증된다.

2.4.9 본래적 비진리

진리의 본질은 자유다. 자유는 존재자를 존재자로서 존재하게 함으로써 그때마다 존재자를 명제 진리의 척도로서 앞서 부여한다. 그러나 자유는 존재자를 존재자로서 존재하게 하되, 동시에 이미 어떤 기분에 젖은 채로, 전체 안에서의 존재자를 은폐한다. 따라서 전체 안에서의 존재자의 은폐성은 존재자에 관한 인식의 결과 추후로 발생한 것이 아니라, 오히려 진리의 본질로서의 자유가 이미 간직하고 있는 본래적 의미에서의 비-진리가 된다. 즉 존재자를 존재하게 함으로서의 자유가 진리의 본질이라면, 진리의 본질은 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 이미 수반한다. 그러니까 전체 안에서의 존재자의 은폐성, 즉 본래적 비-진리는 그 때마다의 존재자의 드러남에 대해 본질적으로 선행한다.

2.4.10 진리의 시원적 본질

우리가 표상활동의 올바름을 진리라고 규정한다면, 자유는 진리의 본질이 된다. 자유는 존재자를 존재자로서 존재하게 함으로써 그때마다 존재자를 명제 진리의 척도로서 앞서 부여한다. 그러나 자유는 존재자를 존재자로서 존재하게 하되, 동시에 이미 어떤 기분에 젖은 채로, 전체 안에서의 존재자를 은폐한다. 따라서 존재자를 존재하게 함으로서의 자유가 진리의 본질이라면, 진리의 본질은 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 이미 수반한다. 즉 자유는 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 비밀로서 간직한다. 때문에 전체 안에서의 존재자의 은폐성은 우리에게 아직 경험되지 않은 채 현성하고 있는 진리의 비본질이나, 인간 현존재가 오로지 눈앞에 드러난 존재자에게로만 집착적으로 탈존함으로써 비밀을 비밀로서 받아들이기에는커녕 혼미 속을 거니는 한, 은폐된 것의 은폐 및 혼미는 진리의 시원적 본질에 속하게 된다. 즉 존재자 그 자체의 탈은폐 속에서 현성하고 있는 ‘혼미 속에서의 비밀의 지배적 전개’가 진리의 시원적 본질이다. 그렇다면 존재론적으로 말하자면, 이러한 진리의 시원적 본질로부터 진리의 본질로서의 자유가 유래한다.

2.4.11 진리의 완전한 본질

존재자를 전체 안에서 존재하게 할 때 우리는 진리의 완전한 본질에 도달한다. 우리가 추구하는 진리의 완전한 본질은 ‘전체 안에서의 존재자 그 자체의 탈은폐’이다. 그런데 진리의 본질로서의 자유가 ‘흔미 속에서의 비밀의 지배적 전개’를 진리의 시원적 본질로서 간직하는 한, 진리의 완전한 본질은 우리가 진리의 시원적 본질을 아우를 때 비로소 가능하다. 그런데 우리가 진리의 시원적 본질을 아우를 때 비로소 진리의 완전한 본질에 도달할 수 있는 한, 우리에게는 ‘흔미로부터 비밀을 향한 조망’이 요구된다. 우리는 그러한 조망을 탈-폐쇄성이라고 이름 짓는 바, 탈-폐쇄성은 눈앞에 드러난 존재자에게로만 집착적으로 탈준하던 폐쇄적 태도를 극복함으로써 비밀을 향해 마음의 눈을 활짝 열어 놓은 태도를 의미한다. 즉 탈-폐쇄성이란 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 거부하지 않는 부드러운 내맡김의 태도(die Gelassenheit der Milde)를 의미한다. 아마도 눈앞의 존재자를 장악함으로써 우리를 질곡에로 몰아 놓은 현대 과학 기술 문명 속에서 우리에게 요구되는 태도가 바로 탈-폐쇄성이다. 탈-폐쇄성은 존재자 그 자체의 탈은폐 속에서 현성하고 있는 전체 안에서의 존재자의 은폐를 파괴하지 않고 오히려 그것의 손상되지 않은 본질을 그것의 고유한 진리애로 테려와 감싸 간직하는 우리의 열린 태도이다.

2.4.12 휴머니즘

휴머니즘이란 인간이 인간다워질 수 있도록 노력하는 사려와 심려를 의미한다. 인간이 자신의 본질을 회복하기 위하여 사려하고 심려할 때, 휴머니즘은 실현된다. 때문에 휴머니즘은 인간의 본질을 어떻게 규정하느냐에 따라 다양한 형태로 전개된다. 즉 인간의 본질을 사회적 인간으로 규정하는 마르크스적 관점에서의 휴머니즘도 가능하고, 인간의 본질

을 ‘신의 아들’로 파악하여 인간의 영혼을 구제하고자 하는 기독교적 관점에서의 휴머니즘도 가능하다.

2.4.13 이성적 동물

휴머니즘이란 인간의 인간다움을 추구하려 노력하는 모든 사려와 심려를 일컫는다. 따라서 휴머니즘은 인간의 본질을 어떻게 규정하느냐에 따라 다양하게 전개된다. 그러나 각각의 휴머니즘이 재 아무리 각양각색일지라도, 휴머니즘 일반은 본질적으로 형이상학적 차원에 머물러 있는 것이요, 따라서 인간의 본질을 이성적 동물로 정의한 형이상학적 규정을 공유한다. 그때마다의 철학자들은 자신의 철학적 관점에 따라 인간의 본질을 다양하게 규정하나, 인간의 본질에 대한 이 모든 규정은 궁극적으로 이성적 동물로서의 인간으로 수렴된다. 인간은 최근류(最近類)에서 보자면 동물이로되 다양한 종의 동물 가운데서 유일하게 이성이라는 탁월한 능력을 지니고 있기에 이성을 종차(種差)로 하는 이성적 동물이라는 것이, 모든 휴머니즘에 전제된 인간의 가장 보편적인 본질 규정이다. 그러나 인간에 대한 이러한 본질 규정은 인간의 본질에 대한 올바른 규정이긴 하나 근원적으로 충분한 규정은 될 수 없다. 왜냐하면 인간의 본질은 존재자와 엄격히 구별되는 존재와 관련되나, 이 규정은 존재자의 차원에서만 인간의 본질을 규정할 뿐, 존재는 ‘물을 가치가 있는 것’으로서, 다시 말해 ‘사유에 의해 사유되어야 할 것’으로 남아 있기 때문이다.

2.4.14 동물적 인간

형이상학은 인간의 본질을 이성적 동물로서 규정한다. 인간은 동물이로되 다른 동물에 비해 이성이라는 탁월한 능력을 구비하고 있다는 점에서, 인간의 본질은 규정된다. 현상적으로만 보자면, 이 정의는 올바르

다. 그러나 인간의 본질을 이렇게 정의한다면, 우리는 인간의 인간다움을 사유할 수 없다. 아무리 우리가 인간과 다른 동물 사이의 종적 차이를 인정한다한들, 여전히 인간은 동물이라는 유타리를 벗어나지 못할 때 름이다. 즉 인간이 우선 동물성의 영역 안에 한정되어 버린다면, 우리가 아무리 인간만이 구비한 영혼의 능력을 다른 동물의 그것과 차별화 한다들, 다시 말해 인간만이 영(靈) 혹은 마음을, 혹은 주체, 인격, 정신 따위의 고귀한 능력을 소유한다 한들, 인간은 여전히 동물적 인간으로 남는 것이다. 따라서 인간의 본질을 이성적 동물로서 규정한 형이상학은 참다운 의미에서 인간의 인간다움을 사유하지 못한다. 형이상학에 근거한 휴머니즘은 참다운 의미에서의 휴머니즘이 될 수 없다.

2.4.15 탈존

인간의 본질을 이성적 동물로서 규정하는 형이상학적 본질 규정은 올바른 것이긴 하되, 참된 것은 아니다. 인간의 본질은 존재자의 차원에서 동물의 영역에 국한되지 않는다. 오히려 인간이 존재자를 존재자로서 받아들일 수 있는 까닭은, 다시 말해 인간에게 이성적 활동이 가능한 까닭은, 인간이 이미 존재의 밝음 안에 들어 서 있기 때문인데, 이러한 사태를 우리는 탈존이라 부르거니와, 우리는 여기에서 종래의 형이상학적 휴머니즘이 망각했던 인간의 본질을 발견한다. 즉 인간의 본질은 존재의 밝음 안에로의 탈존이다. 또한 인간은 존재의 밝음 안에 서 있는 한에서만 비로소 존재자를 존재자로서 받아들이므로, 존재의 밝음에로의 탈존은 인간의 본질인 동시에, 이성의 가능 근거이다.

2.4.16 존재의 목자

인간의 본질은 존재의 밝음에로의 탈존에 있다. 탈존은 인간이 이미 존재에 의하여 존재의 진리 안에 던져져 있음을 의미한다. 그런데 존재의 진

리는 은닉된 채 인간에게 도래한다. 따라서 인간은 존재의 진리를 심려하는 가운데 새롭게 밟아오는 존재의 역사적 운명에 순응함으로써 존재의 진리를 수호해야 하는 것이며, 여기에서 우리는 하이데거의 존재사유가 그려내는 이상적 인간상으로서의 존재의 목자를 만나게 된다. 그런데 존재의 목자로서의 인간이 갖는 의미가 존재의 진리와의 틸자적 관련에만 국한되는 것은 아니다. 인간의 존재이해 안에서 비로소 존재자가 존재자로서 드러나는 한, 존재의 목자로서의 인간은 존재의 진리 안에서, 즉 존재의 빛 안에서 비로소 존재자를 본연의 존재자로서 존재하게 한다. 즉 존재의 진리의 빛 안에서 비로소 역사와 자연은 물론이거니와, 인간의 세계로부터 사라졌던 신과 신들도 자신의 고유한 의미 안에서 등장한다. 따라서 존재의 목자란 존재의 진리를 수호함으로써 비로소 존재자를 그것의 고유한 의미 안에서 존재하게 하는 막중한 자신의 책무를 다하는 본래적 인간의 모습인 것이다.

2.4.17 가까움

우리 주변의 존재자를 열거해 보자. 바위, 식물과 동물, 그리고 예술작품과 기계는 물론, 우리가 이상적 모습으로 그려보는 천사, 혹은 우리가 하나가 되고픈 동경을 간직한 신(神)에 이르기까지 존재자의 유형은 다양하다. 그런데 우리는 이렇게 우리와 더불어 살고 있는 존재자를 우리와 가장 가까운 것으로 생각하며, 하이데거가 말하는 존재는 본질적으로 우리로부터 멀리 떨어져 있는 것으로 생각한다. 그러나 우리 주변의 다양한 존재자를 존재자로서 이해하기 위해서는 우선 존재자의 존재에 대한 이해가 요구된다. 비근한 예로 바위같은 무생명체를 이해할 때조차도 우리는 바위라는 존재자가 무엇>이며<, 또 어떻게 >있는가<에 대한 이해를 바탕으로 바위라는 존재자를 이해한다. 더욱이 특정 존재자가 무엇>인가< 혹은 어떻게 >있는가<라는 존재자의 존재이해 안에는, 엄격한 의미에서 보자면, 이미 >이다< 혹은 >있다<라는 존재 그 자체에 대한 이해가 수반되어 있는 것이며, 그러니까 역으로 말하자면, 존재 그 자체에 대한 이해 안에서, 즉 존재이해 안에서 존재자는 비로소 존재자로서 드러난다. 따라서 이러한 논의를 통해, 우리가 여태 가졌던 존재에 대한 선입견은 여지

없이 무너진다. 즉 존재는 존재자보다 멀리 떨어져 있는 것이 아니라 오히려 존재자보다 더 가까운 것, 아니 가장 가까운 것, 즉 가까움 그 자체이다. 그러나 존재를 관통해 나가는 가운데 존재를 주목하면서 존재자를 비로소 존재자로서 만나고 있건만, 즉 존재자로부터의 모든 출발과 존재자로의 모든 귀환은 이미 존재의 빛 안에 서 있건만, 형이상학은 존재를 망각한 채, 다시 말하자면 인간과 존재의 탈자적-본질적 관련을 망각한 채, 오로지 존재자만을 고집한다. 형이상학은 존재자에 입각해 존재자를 향해 사유한다는 자가 당착에 빠져 있다. 이 점은 데카르트나 칸트도 마찬가지다.

2.4.18 밝음

존재는 가까움 그 자체이다. 우리는 이미 존재를 이해하기에, 즉 이미 존재의 밝음 안으로 털흔해 있기에 존재자를 비로소 존재자로서 이해한다. 존재의 밝음은 존재자가 비로소 우리에게 가까이 다가와 현전자(現前者)로서 존립하는 근거가 된다. 그런데 존재는 존재자와 구별될뿐더러 밝음으로서 우리에게 다가오므로, 우리는 존재를 밝음 자체로 불러도 무방하다. 즉 밝음 자신이 존재요, 존재는 밝음 그 자체이다. 그러나 형이상학은 존재의 밝음을 망각한 채, 존재의 밝음 안에서 우리에게 가까이 다가와 있는 것, 즉 현전자만을 주목한다. 이성(Vernunft)의 근원적 의미인 노에인(noein)도 본질적으로는 존재의 밝음에 근거하여 존재자를 존재자로서 있는 그대로 받아들이는 직관활동이나, 이후의 형이상학은 존재를 망각한다. 플라톤은 현전자의 본질을 현전자의 원형인 이데아로서 파악했고, 특히 근대 주관주의적 형이상학은 주관의 확실성을 토대로 존재자에 대한 직관활동을 오로지 주관이 자신의 관점에 따라 존재자를 자신-앞에-가까이 세우는 표상활동으로만 이해한다. 예컨대, 칸트는 현전자를 현전자로서 인식함을 가능하게 하는 초월적 주관의 범주적 표상활동만을 주목했다. 하지만 표상활동이 성립하기 위해서는 우선 존재자

가 존재의 밝음 속에서 우리에게 가까이 다가와 있어야 하는바, 이런 의미에서 실로 형이상학의 역사는 존재 망각의 역사이다. 그러나 이렇다고 해서 존재의 진리가 망각된 현실이 형이상학의 결함이라 말할 수 없는 데, 그 깊은 존재가 밝음으로서 인간에게 도래하되, 그러한 밝음은 항상 자신을 밝히면서 은닉하는 밝음이므로, 우리는 오히려 존재의 진리의 자기 은닉을 주목해야 한다. 형이상학에 의한 존재 망각 역시 근원적으로 보자면 존재의 역사적 운명이요, 따라서 존재의 진리의 은닉은 오히려 형이상학이 보유한 풍성한 보물이라 할 만하다.

2.4.19 관계

인간이 존재의 밝음으로 탈존해 있는 한, 존재는 가까움 그 자체이다. 그런데 인간과 존재 사이에는 탈존적 관련이 성립할뿐더러, 존재가 자신을 밝히면서 은닉한 채로 인간에게 도래하는 한, 인간은 존재를 심려하며 자신의 것으로 떠맡는 가운데, 새롭게 도래하는 존재의 진리를 드러내는 장소가 되어야 한다. 즉 역으로 말하자면, 존재는 탈존하는 자로서의 인간을 존재자의 한 복판에서 존재의 진리가 드러나는 장소로서 자신에게로 결집하고 있다. 따라서 이러한 한에서 존재는 관계 자체이다. 그러나 인간은 존재가 이처럼 자신을 붙들어 놓고 있건만, 바로 그러한 이유 때문에 오히려 ‘가장 가까운 것’으로서의 존재를 망각한 채, 존재의 이해 속에서 비로소 인간에게 가까이 다가오는 존재자를 ‘가장 가까운 것’으로 오인하고 만다. 존재는 인간을 자신에게 결집하고 있는 관계이건만, 인간의 통상적 사유는 오히려 ‘그 다음 번으로 가까운 것’인 존재자만을 고집하는 것이다. 그러나 인간이 인간으로서 비로소 존재해야 한다면, 통상적 사유에게 ‘가장 먼 것 보다 더 먼 것’이 되어버린 존재, 더 근원적으로 말하자면, 존재의 진리야말로 가까움 그 자체가 아닐까?

2.4.20 언어

형이상학에서 언어는 음성 형태(문자 형상), 멜로디와 리듬 그리고 의미의 통일성으로서 표상된다. 그러나 존재사적인 본질에 따라 보자면, 언어는 소박한 가까움으로서의 존재가 인간에게 현성하는 방식이다. 언어는 단지 인간적 차원의 것이 아니라 오히려 존재에 의해 고유하게 생기된 것이요, 존재에 의해 철저히 짜 맞추어진 것이다. 따라서 언어는, 비유해서 말하자면, 인간에게 끊임없이 다가오는 존재가 머무는 존재의 집이 된다. 즉 언어는 존재의 집이다. 그런데 존재의 밝음으로 탈존함으로써 인간이 비로소 인간일 수 있는 한, 존재의 집으로서의 언어는 인간의 본질이 거쳐하는 인간의 가옥이다. 인간은 전통적 형이상학에서 말하듯, 우선은 생물이로되, 생물이 지니지 못한 언어를 소유하였기에 다른 생물과 차별화되는 존재자에 불과하지 않다. 오히려 인간은 다른 생물과 본질적 거처를 달리한다. 동물과 식물은 자신의 충동 안에 갇혀 있을 뿐 존재의 밝음으로 탈존하지 못하므로 그들에게 언어가 결여되었다면, 인간은 존재의 밝음으로 탈존하므로 존재가 자신을 밝히면서 은닉하는 도래의 사건인 언어야말로 인간의 본질적 거처가 된다. 때문에 여기에서 우리는 인간의 본질적 사명을 다시금 확인하는 바, 언어가 존재의 집인 동시에 인간의 가옥인 한에서, 인간의 사명은 언어의 본질을 파수함에 있게 된다. 마치 시인은 시작(詩作)활동을 통해, 그리고 사유가는 사유를 통해 언어의 본질을 파수하듯, 인간은 존재의 진리를 말하도록 요청하는 존재에 응답하여 존재의 감추어진 진리를 수호할 책무를 맡게 된다. 그러므로 인간이 존재의 밝음으로 탈존하는 한, 본질적인 것은, 인간이 아니라 오히려 탈-존의 탈자적인 것의 차원으로서의 존재가 된다.

2.4.21 존재의 역사적 운명

“그것이 존재를 부여한다.” 그런데 존재는 자신을 밝히면서 동시에 은닉한 채로 인간에게 도래하므로, 달리 말하자면 존재는 자신을 부여하는 동시에 자신을 거부하므로, 존재는 역사적 운명을 갖게 된다. 즉 존재의 밝음과 은닉, 부여와 거부의 투쟁 속에서 존재의 역사가 성립한다. 그런데 헤겔은 사유의 법칙을 근거로 역사의 법칙을 꾸며낸다. 헤겔에게서는 사유의 체계성을 근거로 역사의 체계성이 성립한다. 그러나 더 시원적으로 사유해 보자면, 존재의 역사가 먼저 있고, 사유는 존재의 역사에 대한 회상이다. 형이상학의 한 시대를 대표하는 사유가의 낱말은 자신에게 말 걸어오는 존재에 대해 응답한 것이며, 더욱이 존재는 자신을 밝히면서 동시에 은닉한 채로 인간 현존재에게 도래하므로 이에 응답하는 사유가의 언어는 역사성을 갖게 된다. 즉 존재의 역사를 근거로 하여 사유의 역사성이 성립한다. 존재의 역사에 대한 회상은, 존재가 인간 현존재에게 도래하는 한에서 가능하므로, 존재의 역사에 의해 생기된 채 존재의 역사에 속하는 것이다. 따라서 우리는 인간의 역사가 인간의 어떤 자발적인 구체적 활동(즉 발생 사건)에 의해 야기되었다는 생각을 떨쳐버려야 한다. 존재의 밝음 안으로 탈존하는 한에서 인간 현존재가 비로소 인간 현존재일 수 있다면, 역사의 발생사건은, 다시 말하자면 인간의 역사를 이루는 구체적 사건은 인간 현존재의 임의로 이루어진 사건이 아니라 존재의 진리의 역사적 운명으로서의 존재로부터 현성한다. 역사의 발생사건은, 인간 현존재가 존재의 밝음으로 탈존해 있는 한, 그때마다 인간 현존재에게 다가오는 존재의 진리에 응답함으로써 현성한다.

2.4.22 고향

존재의 밝음으로 탈존하는 한 인간은 비로소 인간일 수 있다면, 존재의 밝음, 다시 말해 존재로의 가까움은 인간의 본래적 거주 장소이다. 또한 그러한 한에서, 인간 현존재의 본래적 사명은, 자신을 밝히면서 동시에 은닉한 채로 인간에게 도래하는 존재의 진리를 수호하는 것이 된

다. 그러나 존재의 밝음에로 탈준하되 자신의 본래적 거주 장소인 존재의 밝음, 다시 말해 존재로의 가까움을 고유하게 경험하거나 떠맡을 능력이 없는 자가 또한 인간 현존재이다. 따라서 『훨덜린(Hölderlin)의 비가(悲歌) >귀향(歸鄉)<에 관한 강연』(1943)은 존재 망각의 경험에 입각해서, 존재로의 가까움을 인간 현존재의 잃어버린 >고향<으로 그려내는 바, 여기에서의 고향이 애국적/국수적 의미에서의 고향이 아니라 존재사적으로 사유된 고향, 다시 말해 인간 현존재의 본질이 거기에 거주한다는 그러한 의미에서의 고향임은 물론이다.

2.4.23 고향상실

존재가 자신을 밝히되 동시에 자신을 은닉한 채로 인간 현존재에게 도래하는 한, 존재의 역사적 운명이 성립한다. 또한 인간 현존재가 존재의 은닉을 존재의 은닉으로 받아들이지 못함으로써 존재망각이 비롯된다. 인간 현존재는 존재의 밝음에로 탈준하는 한에만 비로소 인간 현존재이 건만, 때문에 인간 현존재의 사유와 행동은 존재와의 관련 속에서 실현되건만, 인간 현존재는 자신과 존재의 관련을 망각함으로써 자신의 고향을 상실한다. 이러한 존재망각의 역사가 바로 형이상학의 역사이다. 존재의 역사적 운명에 근거하건만 존재와의 관련을 망각한 것이 형이상학이다. 때문에 인간 현존재의 고향상실은 존재의 역사적 운명으로부터 비롯되어 형이상학의 형태로 초래된다. 더욱이 형이상학의 역사가 전개될 수록 존재망각은 깊어진다. 인간 현존재의 고향상실은 형이상학에 의해 고착되며 또한 동시에 형이상학으로 인해 은폐된다. 그러므로 인간 현존재의 고향 상실은 우리 시대가 짚어진 세계의 운명이 된다.

2.4.24 근원적 윤리학

에토스의 본질적 의미가 인간의 체류자라면, 윤리학의 근원적 의미는

인간의 체류지에 대한 숙고가 된다. 그런데 존재의 밝음으로 탈존하는 한에서 인간이 비로소 인간일 수 있다면, 인간의 체류지는 존재의 밝음이다. 존재의 밝음이 인간의 본령(本領)이다. 그런데 존재의 밝음 안에서는 존재의 진리가 은닉된 채 인간에게 도래하므로, 엄밀한 의미에서 보자면 존재의 진리는 인간이 거주해야 할 시원적 본령이 된다. 따라서 기준의 존재론을 윤리학을 통해 보완하고자 하는 장 보프레의 주장은 타당성을 잃는다. 존재의 진리를 인간의 시원적 본령으로 사유하는 것이야말로 이미 근원적 의미에서의 윤리학, 즉 그러니까 근원적 윤리학이 되는 것이다.

2.4.25 존재의 사유

존재와 인간은 근원적으로 관련된다. 더욱이 존재의 진리가 존재의 밝음 안에서 은닉된 채로 인간에게 도래하는 한, 인간은 존재에 의해 존재의 진리를 보존하도록 존재의 진리에로 내던져져 있다. 그러나 형이상학은 존재는 물론, 존재와 인간의 근원적 관련을 망각하였다. 하지만 이렇다고 해서 존재와 인간의 근원적 관련이 소멸하는 것은 아니다. 인간이 인간으로 있는 이상, 인간은 존재와 본질적으로 관련된다. 인간의 사유와 행동은 존재와의 관련 속에서 규정된다. 그러나 인간이 존재의 진리를 사유하지 않음으로 해서, 오늘날의 존재의 역사적 운명인 몰아세움(Gestell)은 더 가렬차게 인간의 사유와 행동을 옥죄어 온다. 따라서 오늘날 우리에게 요구되는 것은 존재의 사유다. 존재가 새롭게 도래한들 인간이 존재를 사유하지 않는다면 존재의 진리는 존재의 진리로서 구현되지 않는다. 존재의 사유는 새롭게 밝아오는 존재의 역사적 운명의 말씀을 받아들인다. 그런데 존재의 진리의 말씀이 갖는 사태 관련적 구속성은 여러 과학들의 타당성보다 본질적으로 더 고차적인데, 그 까닭은 과학의 타당성은 존재자의 진리를 입증하는 한에서만 자유로운 반면, 말씀의 구속성은 존재를 비로소 참다운 의미에서의 존재로서 있게 한 더

자유롭기 때문이다. 그러나 존재의 사유는 존재에 대한 회상일 뿐이다. 존재의 사유는 우리가 존재자를 비로소 존재자로서 만날 수 있는 존재의 참다운 의미에 대한 회상이 된다. 때문에 존재의 사유는 아직 아무런 가시적 성과를 갖지 않는다. 존재의 사유는 인간과 존재자의 구체적 관계 속에서 실현되는 이론적 인식이나 또는 실천적 인식에 앞서 생기함으로써, 우리가 존재자를 비로소 존재자로서 만나는 그 근본적 태도의 변화를 수반할 뿐이다. 이러한 의미에서 존재의 사유는 현상적으로는 이론적 이지도 않고 실천적이지도 않다.

2.4.26 거주

존재가 인간에게 언어로서 현성하는 한, 언어는 존재의 집이다. 그런데 존재의 밝음으로 탈존하는 한에서 인간이 비로소 인간이라면, 인간은 존재의 집으로서의 언어를 파수하는 가운데 존재의 진리를 심려해야 한다. 인간의 본질은 존재의 집을 파수하는 가운데 존재의 진리 안에 거주하도록 존재에 의해 역사 운명적으로 짜 맞추어져 있다. 즉 인간의 본래적 거주는 존재의 진리 안에서의 거주이다. 이러한 거주가 『존재와 시간』에서 언급된 바 있던 >세계-내-존재<의 본질이다. 여기에서의 >내-존재(안에-있음)<란 인간이 세계로서의 존재 안에 단순히 공간적으로 있음을 의미하는 것이 아니라, 인간이 세계로서의 존재와 친밀한 관련을 맺고 있음을 의미한다. 또한 훨덜린 강연에서 언급된 바 있던 시적(詩的) 거주도 마찬가지다. 시적 거주란 존재의 진리 안에서의 거주를 의미한다. 그러나 존재의 사유가 종식됨으로써 인간은 자신의 본래적 거주를 상실하였다. 존재의 진리가 구현된 사방세계, 그러니까 신과 인간, 그리고 하늘과 땅이 하나로 어우러진 사방세계가 파괴된 것은 이미 오래 전이다. 따라서 오늘날 사유는 존재의 진리가 은닉된 채 숨쉬고 있는 존재의 집을 짓는 데 종사해야 한다. 물론 사유가 존재의 집을 창조하는 것은 아니나, 사유는 존재의 집을 파수함으로써 존재의 진리를 수호하는 가운데

데 존재의 집을 인간의 가옥으로 회복해야 한다. 이러한 의미에서 존재의 사유는 거주에 대한 사유가 된다. 인간의 본래적 거주를 사유함으로써 인간의 본질은 회복된다.

2.4.27 무화

존재는 존재자와 구별된다. 존재자가 우리가 오감을 통해 접근할 수 있는 것이라면, 존재는 ‘존재자가 아닌 것’ 이므로 무(無)가 된다. 존재는 스스로 무화(無化)한다. 무화는 무의 본질이다. 또한 존재 자체 안에서 무화가 현성하는 한, 무화는 존재의 본질이 된다. 때문에 존재의 사유는 무에 대한 사유가 된다. 그런데 우리가 존재의 밝음 안에서만 비로소 존재자를 존재자로서 만날 수 있는 한, 다시 말해 존재가 존재자는 아니로되 비로소 존재자를 존재자로서 있게 하는 한, 존재는 존재자보다 ‘더 존재한다’. 존재의 무화 속에서 존재자는 비로소 존재자로서 있게 된다. 그런데 사람들은 무화를 ‘존재하는 어떤 것’이나 또는 ‘존재자의 어떤 속성’ 따위로 탐색하므로 존재자 자체 안에서는 무화를 발견할 수 없다고 생각한다. 그러나 이러한 생각은 존재자를 존재자로서 있게 하는 존재의 본질, 다시 말해 존재의 무화를 탐색하지 못한 단견에 불과하다.

2.4.28 사유가의 사태

존재자의 한 복판에서 자신의 실존을 영위해야 하는 것이 인간의 운명이라면, 인간의 역사는 우리가 존재자를 비로소 존재자로서 만났던 그 순간 시작된다. 그런데 우리가 존재자를 존재자로서 만나기 위해서는 이미 존재에 대한 이해가 수반되므로, 존재야말로 우리의 역사적 현존재의 원천이 된다. 즉 존재에 대한 이해가 열리는 그 순간, 인간의 역사도 비로소 시작된다. 따라서 존재에 관한 물음이 웃음거리로 전락한 오늘날

“무엇이 >존재<라고 불리는가?”에 대해 우리를 안내하는 것은 사유가가 짚어져야 할 사유가의 사태가 된다. 또한 만약 이러한 과제가 사유가에게 과중한 부담이 된다할지라도, 존재를 ‘사유할 가치가 있는 것’으로 내보이는 것만은 여전히 사유가의 사태로 남게 된다. 그러나 과연 오늘날 누가, 즉 어떤 사유가가 이러한 자신의 소임을 다하고 있는가?

2.4.29 존재-신-론

서구 형이상학의 근본물음은 “존재자란 무엇인가?”이다. 그런데 이 물음은 이중적 구조를 지니고 있다. 이 물음은 한편으로는 ‘존재자로서의 존재자는 그 일반자 안에서 무엇인가?’를 묻으며, 또 다른 한편으로는 ‘최고 존재자라는 의미에서의 존재자란 어떤 것이며 어떻게 있는가?’를 묻고 있다. 전자의 물음이 존재자로서의 존재자를 그것의 일반성(보편적 특성)을 근거로 묻는 일반형이상학적 물음으로서 존재론(Ontologie)이란 명칭을 획득한 바 있다면, 후자의 물음은 최고 존재자를 근거로 존재자 전체의 가능성을 묻는 특수형이상학적 물음으로서 신학(Theologie)이란 이름에 이른 바 있다. 즉 전통적 형이상학은 일반형 이상학 및 특수형이상학, 다시 말해 존재론과 신학으로 구성된다. 그런데 이 둘 사이의 구조 연관에서는 특수형이상학이 일반형이상학에 우선한다. 물론 일반형이상학에서 논의되는 ‘일반자 안에서의 존재자’(Das Seiende im allgemeinen)도 존재자에 관한 더 광범위한 그 모든 고찰이 거기에서 이루어지는 지반이란 의미에서 근거라고 불리어지기는 하나, 최고 존재자로서의 신은 모든 존재자를 발원하게 한다는 의미에서 모든 존재자의 근거로서, 단적인 초월로서, 즉 존재로서 군림한다. 이런 깊이에 통상적으로는 특수형이상학에 의해 일반형이상학이 정초된다. 최고 존재자의 빛 안에서 이를 근거로 하여 존재자 일반이 무엇인가를 해명하고자 했던 것이 전통적 형이상학의 면면한 흐름이다. 따라서 하이데거는 전통적 형이상학의 이중적 구조를 하나로 묶어 존재-신-론

(Onto-Theo-Logie)이라고 총괄한다.

2.4.30 정립

“존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제에서 핵심적 사항은 “존재는 [...] 정립이다.”가 된다. 여기에서 우리는 ‘정립으로서의 존재’를 만나게 된다. 그런데 정립이란 과연 무엇인가? 칸트는 >정립(Position)<을 설정(Setzung)이라고 번역하나, 설정의 의미가 설정함, 설정된 것, 설정되어 있음 등으로 다양하므로 이러한 번역만으로 우리가 ‘정립으로서의 존재’의 의미를 가늠하기란 쉽지 않다. 그러나 칸트가 이 명제에서 말하는 정립이 본질적으로 존재에 대한 정의인 한에서, 우리가 정립의 다양한 의미를 통일적으로 사유해 보자면, ‘정립으로서의 존재’란 우리가 어떤 것을 우리 앞에 설정해 놓음으로써 그렇게 설정된 것이 우리 앞에 설정되어 있음을 말할 터이니, 우리는 이 명제에서의 정립을, 우리의 주관의 설정 활동을 통해 어떤 것이 ‘설정되어 있음’을 의미하는 것으로 이해함이 합당하다. 즉 이 명제에서 정립은 우리의 주관에 의해, 다시 말하자면 지성에 의해 어떤 것이 우리 앞에 설정된 것으로 설정되어 있음을 의미한다. 그러니까 이 명제에서 정립이란 우리의 주관, 다시 말해 지성과의 관계 속에 있으며, 또한 무엇이 어떻게 설정되어 있느냐에 따라 정립, 즉 설정, 즉 존재의 의미도 다양하게 된다. 그러나 일단은 이러한 논의에 앞서 위의 명제를 이제까지의 논의에 따라 고쳐 읽어 보면 다음과 같다. 즉 “존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제는, “존재는 우리의 지성이 자신의 시선을 자신과 관계 맺고 있는 사물에 순수하게 고정함으로써 그 사물을 자신에 대한 객관 혹은 다시 말하자면 대상으로서 자신에게 설정해 놓아 그 객관 혹은 대상으로서의 사물이 지성 앞에 설정되어 있음을 의미할 뿐이다.”라고 읽혀진다.

2.4.31 상대적 정립

‘정립으로서의 존재’가 의미하는 바는, 지성의 설정 활동에 의해 어떤 것이 우리 앞에 설정된 것으로서 설정되어 있음이다. ‘정립으로서의 존재’는 언제나 지성과의 관련 속에 있다. ‘정립으로서의 존재’는 지성이 어떤 것을 자신에 대한 객관으로서 설정해 놓을 때 비로소 확보되므로, ‘정립으로서의 존재’는 지성에 의해 ‘사용’ 되는 것이다. 그런데 일반 논리학에서 계사(繫辭)로서 논의되는 ‘이다’라는 의미의 존재는, 물론 지성에 의해 사용된 것이기는 하나, 지성에 의해 객관적으로 ‘있다’라는 의미에서 사용된 것이 아니라, 단지 주어와 술어를 연관짓는 방식으로만 사용된다. 즉 “신은 전지전능함이다”라는 명제에서처럼, ‘이다’라는 계사는 ‘신’과 ‘전지전능함’이라는 두 개념, 혹은 이 두 개념이 각각 가리키는 두 사물에 아무런 것도 보탬이 없이 단지 두 개념 혹은 두 사물의 관계를 논리적으로 고려하여 두 개념을 연관짓는 역할만을 담당한다. 따라서 칸트는 비판기 이전의 작품인 『증명근거』에서 계사인 >이다<를 통해 설정된 명제의 주어와 술어 사이의 연관을 ‘논리적으로 고려된 관계’라고 부른 바 있다. 즉 계사로서의 ‘이다’는 지성에 의해 존재가 논리적으로 사용된 것이며, ‘정립으로서의 존재’와 관련지어 보자면, 이미 설정되어 있는 것으로서 주어져 있는 사물과 사물의 관계를 고려하여 이 양자를 연관짓는 것이므로, 사물에 대한 상대적 정립이 된다. 그런데 존재의 논리적 사용, 혹은 사물에 대한 상대적 정립에 관련해서 우리에게 남는 한 가지 의문점이 있으니, 그것은 계사로서의 ‘이다’가 사물과 사물 사이의 관계를 논리적으로 고려하여 양자를 연관짓는 역할을 수행한다면, 이 양자의 관계를 가능하게 하는 근거는 무엇인가라는 점이다.

2.4.32 절대적 정립

‘정립으로서의 존재’가 의미하는 본질적인 점은 존재를 사물에 대한 절대적 정립으로 해석한다는 것이다. 예를 들어, “신은 있다”라는 명제에서 ‘있다’라는 존재는 ‘신’이라는 주어에 대해, 그것에 속하는 어떤 사태 내용적 술어도 덧붙이진 않으나 그것에 해당하는 객관 혹은 대상으로서의 ‘신’이 ‘존재함’, 즉 ‘실존함’ 즉 ‘현존함’을 의미한다. 이 명제에서 ‘있다’라는 존재는 ‘신’의 개념을 넘어서서 이 개념에게 사물 자체로서의 ‘신’, 즉 객관 혹은 대상으로서의 ‘신’을 덧붙인다. 그러니까 이러한 의미에서 ‘정립으로서의 존재’는 지성에 의해 존재가 객관적으로 사용된 것이요, 사물과의 관계에서 보자면 사물에 대한 절대적 정립이 된다. 그러나 문제는, “신은 있다”라는 명제에서의 ‘있다’와 “돌은 있다”라는 명제에서의 ‘있다’를 동일하게 취급할 수 있을지의 여부이다. 물론 “신은 있다”라는 명제에서도 ‘있다’라는 존재는 ‘신’이라는 존재자에 대한 절대적 정립이긴 하되, 사물로서의 ‘신’이 시공간을 초월한 존재자인 한에서, 이 명제에서 ‘있다’라는 존재는 어디까지나 형식적 의미에서만 절대적 정립일 뿐, 우리의 경험에 의해 확인될 수 있는 사태는 아니기 때문이다. 따라서 ‘절대적 정립으로서의 존재’의 의미를 구체화하기 위해서는 단지 지성과의 관련성, 즉 지성에 의한 존재의 객관적 사용만이 문제될 수 있는 것이 아니라, 감각적 경험과의 관련성도 논의되어야 하는데, 이 점에서 칸트의 비판기 이전의 철학과 『순수이성비판』에서의 철학이 구별된다.

2.4.33 초월적 통각

우리의 경험적 주관은 다양하다. 그러나 그때마다의 나의 경험적 주관이 아무리 다양하다한들, 나는 언제나 ‘동일한 나’로서 존재한다. 하지만 이렇다고 해서 이 ‘동일한 나’가 경험적으로 확인될 수 있는 어떤 실체적 주관이라는 것은 아니다. ‘동일한 나’는 그때마다 자아의 통일성을 구성하는 이론 바 논리적 주관이다. 이러한 의미에서의 논리적 주관이 바로 칸트가 말하는 통각이다. 논리적 주관으로서의 통각은 우리

가 그때마다 감성적 직관을 통해 받아들이는 감각적 다양을 감각적 다양으로서 내버려 두지 않는다. 통각은 그때마다의 나를 초월한 통일적 주관이므로 감각적 다양을 하나로 종합 통일하여 하나의 대상으로 확보하고자 하며, 이에 따라 지성이 활동하여 종합 통일의 소임을 떠맡는다. 따라서 지성은 엄밀한 의미에서 보자면 종합의 능력이 되, 통각의 통일성을 이미 수반한다. 또한 통각의 통일성을 이미 수반한 지성의 종합적 통일 작용에 의하여 감각적 다양은 하나의 대상으로 성립하므로 통각은 초월적 통각이 된다.

초월적 통각의 통일성은 대상의 존재가 성립하는 근거가 된다. 따라서 절대적 정립으로서의 존재는 초월적 통각의 통일성과 공속하는바, 우리는 여기에서 서구 형이상학의 시원에서 등장했던 존재와 통일성의 공속적 관계를 다시금 읽어 낸다. 그러나 절대적 정립으로서의 존재와 초월적 통각의 통일성 사이의 공속성이 그리스인들이 말하던 존재와 통일성 사이의 공속성이 아님은 물론이다. 전자가 근대 주체주의적 형이상학에서 논의된 존재와 통일성의 공속성이라면, 후자는 지금은 우리에게 잊혀진 ‘우리에게 가까이 다가와 있음’으로서의 존재와 로고스의 통일성 사이의 공속성이다.

2.4.34 경험적 사유 일반의 요청들

정립으로서의 존재가 우리의 사유가 우리에게 주어진 감각적 다양을 하나의 객관(혹은 대상)으로 설정할 때 ‘객관으로 설정되어 있음’을 의미하는 한, 존재의 다양한 양상들, 즉 가능존재, 현실존재, 필연존재 역시 우리의 사유가 그러한 객관이 어떻게 있는가를 규정하기 위하여 요청한 개념들이다. 즉 존재의 다양한 양상들은, 우리의 사유가 객관의 현존의 방식을 규정하기 위하여 요청한 개념들이다. 즉 >경험적 사유 일반의 요청들<이란 이름에서 알 수 있듯, 요청들의 주체는 우리의 경험적 사유 일반이요, 다시 말하자면 지성의 본질이요, 지성의 본질은 지성에 의해 설정된 객관이 우리의

주관과 맺는 관계를 규정하기 위하여 존재양상의 개념을 요청한다. 따라서 객관의 현존은 객관이 주관과 맺는 관계의 양상에 따라 세 가지로 규정되는 바, 이에 각각 대응하는 요청의 내용은 이러하다. 첫째, 지성에 의해 설정된 객관이 경험의 가능적 조건에 합치할 때, 우리의 지성은 가능성의 개념을 요청한다. 이것이 제1요청이다. 둘째, 지성에 의해 설정된 객관이 경험의 물질적 조건을 충족할 때, 우리의 지성은 가능적인 것이 현실화 되었기에 현실성의 개념을 요청한다. 이것이 제2요청이다. 셋째, 객관의 현실적 현존이 역학적인 인과 법칙과 같은 경험의 일반적 조건에 따라 규정될 수 있는 한, 우리의 지성은 필연성의 개념을 요청한다. 이것이 제3요청이다. 따라서 >경험적 사유 일반의 요청들<은 경험적 객관의 현존이 어떻게 가능 존재, 현실존재, 필연존재로 나누어지는가를 우리에게 설명하는 근본명제들이다.

2.4.35 존재양상들

존재양상들은 무엇이 객관에 내용적으로 속하는 가에 대해서는 진술하지 않는다. 존재양상들은 실재적 술어가 아니다. 오히려 존재양상들은 지성에 의해 설정된 객관이 주관과 맺는 관계를 규정하기 위하여 경험적 사유 일반에 의해 요청된 개념들이다. 따라서 존재양상들은 객관의 사태 내용적 개념을 증가하거나 가감하지 않고, 단지 객관이 우리의 주관적 인식능력과 맺는 관계만을 명시한다. 즉 존재양상들은 객관이 우리의 주관과 관계 맺을 때 객관의 현존이 갖는 다양한 방식만을 언급한다. 그런데 경험적 사유 일반의 요청이 3가지임에 따라 존재양상들도 이에 대응하여 3가지로 분기된다. 첫째, 지성에 의해 설정된 객관이 경험의 형식적 조건인 순수공간 및 순수시간 그리고 순수 개념인 범주와 합치할 때, 경험적 사유는 가능존재의 개념을 요청하며 이로써 객관의 현존은 가능 존재(혹은 가능성)로 규정된다. 둘째, 지성에 의해 설정된 객관이 경험의 물질적 조건인 감각적 지각에 관련됨으로서 가능존재를 현실화할 때,

경험적 사유는 현실존재의 개념을 요청하며, 이로써 객관의 현존은 현실 존재(혹은 현실성)로 규정된다.셋째, 현실적인 것으로서의 객관이 역학적인 인과 법칙과 같은 경험의 일반적 법칙에 따라, 또 다른 현실적인 것으로서의 객관과 결합할 때, 경험적 사유는 필연존재의 개념을 요청하며, 이로써 객관의 현존은 필연존재(혹은 필연성)로 규정된다.

2.4.36 장소

사유가 감각적 자료를 종합 통일하여 우리 앞에 객관으로 설정해 놓음으로써 ‘정립으로서의 존재’가 확보된다면, 사유는 ‘정립으로서의 존재’가 거기로부터 발원하는 원천이 된다. 우리는 이러한 의미에서의 원천을 장소(Ort)라고 명명한다. 참고로, 장소의 어원적 의미는 창끝인데, 창의 모든 것은 창끝으로 모여들며 또 거기에서부터 흘러나오므로, 창끝은 결집자(結集者)인 동시에 본질을 해방시켜 주는 원천이다. 우리는 장소로의 귀환을 특히 논구(論究, Erörterung)라고 명명하는데, 논구는 설명 혹은 규명(Erläuterung)과 구별된다. 규명이 언어로 표현된 것이 담지하는 의미를 밝혀 내는 작업이라면, 논구는 ‘그런 의미를 가능하게 하나, 그러나 언어로는 표현될 수 없는 그 장소’에로 규명의 도움을 받아 귀환하는 작업에 해당한다. 때문에 논구와 규명은 해석학적 상관관계 속에 있다. 즉 존재론적으로는 논구가 전제되어야 적합한 규명이 가능하나, 인식론적으로는 일차적 규명이 전제되어야 논구가 가능하다. 아마도 칸트가 자신의 존재 테제에 대한 진술을 굳이 설명 혹은 규명이라고 못 박은 까닭은 여기에 있으리라 사료된다. 그러나 존재가 발원하는 장소로 귀환 하였다고 해서 사유의 근원적 의미가 밝혀진 것은 아니다. ‘정립으로서의 존재’가 가능존재, 현실존재, 필연존재로 분기되는 이상, 우리는 장소로서의 사유가 어떤 장소망으로 이루어져 있기에 이러한 존재양상들로의 분기가 가능한지를 반성해야 한다. 이로써 우리는 반성으로서의 사유에 이르게 된다.

2.4.37 반성

반성은 사유에 대한 사유의 반성이다. 전자가 ‘존재를 정립으로 규정하는’ 사유라면, 후자는 전자에 대한 반성적 사유다. 그런데 사유 그 자체를 사유가 반성한 결과 밝혀지는 바는 다음과 같다: 사유는 갑각적 다양을 종합 통일함으로써 객관으로 설정하되, 동시에 자신의 인식능력을 스스로 반성하는 가운데 ‘객관으로 설정되어 있음’이 자신의 인식 능력과 맺는 관계를 조망함으로써 이러한 반성 관계에 입각해 존재양상의 개념을 규정한다. 즉 사유는 존재를 정립으로 규정할 때 이미 자신의 인식능력을 스스로 반성하는 가운데 자신의 인식능력이 형식 개념과 질료 개념에 의해 조건지워져 있음을 알게 되며, 이러한 반성개념을 토대로 ‘객관으로 설정되어 있음’이 자신의 인식능력과 맺는 관계 방식을 조망하는데, ‘객관으로 설정되어 있음’이 경험의 형식적 조건과 재귀적으로 관계 맺을 때 이러한 반성관계에 입각해 가능존재를 요청하며 이에 반면 ‘객관으로 설정되어 있음’이 경험의 질료적 조건과 재귀적으로 관계 맺을 때 이러한 반성관계에 입각해 현실존재를 요청한다. 따라서 우리는 여기에서 반성의 이중적 구조를 목도한다. 사유는 사유가 사유 그 자체를 반성하기 이전 이미 반성이다. 사유가 이미 자신의 인식능력을 반성함으로써만 존재의 양상화가 가능하다. 즉 사유가 존재가 발원하는 장소라면, 사유가 이미 자신의 인식능력을 반성함으로써 밝혀낸 형식과 질료라는 반성 개념은 존재의 양상화를 가능하게 하는 장소의 장소 마다이다. 그러니까 ‘사유에 대한 사유’를 우리가 반성이라 부를 때, 이런 의미의 반성은 실질적으로는 ‘반성에 대한 반성’이다. 반성에 대한 반성은 사유가 이미 반성임을 밝혀냄으로써 우리를 사유의 근원적 의미에로 안내한다.

제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명 : 마틴 하이데거
- 토픽 ID : con_heidegger
- 상위 토픽명 : 서양현대철학자
- 상위 토픽 ID : con_philosophs

내부 어커런스

원어 이름 : Martin Heidegger

영어 이름 : Martin Heidegger

생애 요약 : 1부 1.1.

외부 어커런스

생애 요약 : 1부 1.1

생애 해설 : 1부 1.2

생애 연보 : 1부 1.3

인물 사진 : 인물 사진

원어 웹사이트 : <http://www.heidegger.org/>

영어 웹사이트 : <http://www.philosophypages.com/ph/heid.htm>

한국어 웹사이트 : <http://holzweg.netian.com/>

연관 관계

관계된 철학자 : 플라톤 (anc_plato), 아리스토텔레스
(anc_aristotle), 아퀴노의 토마스 아퀴나스

(med_aquino), 데카르트 (mod_descartes), 칸트
(mod_kant), 헤겔 (mod_hegel), 에드문트 후설
(con_husserl)

기여한 철학 분야 : 형이상학 (con metaphysics), 윤리학 (con ethics),
문화철학 (con cul_phil), 미학 (con aesthetics),
인식론 (con epistemology)

기여한 철학 학파 : 신칸트학파 (con_neokantian_school),
프랑크푸르트학파 (con_frankfurt_school)

기여한 철학 이론 : 실존주의 (con_existentia), 해체주의 (con_deconstruct), 현상학 (con_phenomeno), 해석학
(con_hermeneu), 생철학 (con_phi_life)

주요 저작 : 존재와 시간 (con_heidegger_being), 숲길 (con_heidegger_holz), 이정표 (con_heidegger_weg), 형이상학
입문 (con_heidegger_meta), 철학에의 기여 (con_heidegger_contr), 언어로의 도상 (con_heidegger_lang)

2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명 : 이정표
- 토픽 ID : con_heidegger_weg
- 상위 토픽명 : 서양현대철학문헌
- 상위 토픽 ID : con_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목 : Wegmarken
영어 제목 : Pathmarks

원전 요약 : 1부 2.1
원전 초판 출판 연도 : 1967

외부 어커런스

원전 요약 : 1부 2.1

원전 해설 : 1부 2.2

상세 목차 : 1부 2.3

책표지 그림 :

원어 디지털 텍스트 : <http://www.klostermann.de/>

영어 디지털 텍스트 :

한국어 디지털 텍스트 :

철학 문헌 내용 토픽맵 : con_heidegger_weg_km.xtm

연관 관계

저자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

관계된 철학자 : 플라톤 (anc_plato), 아리스토텔레스 (anc_aristotle),
아퀴노의 토마스 아퀴나스 (med_aquino), 데카르트
(mod_descartes), 칸트 (mod_kant), 헤겔
(mod_hegel), 에드문트 후설 (con_husserl)

기여한 철학 분야 : 형이상학 (con metaphysics), 윤리학 (con ethics),
문화철학 (con_cul_phil), 미학 (con aesthetics),
인식론 (con_epistemology)

기여한 철학 학파 : 신칸트학파 (con_neokantian_school),
프랑크푸르트학파 (con_frankfurt_school)

기여한 철학 이론 : 실존주의 (con_existential), 해체주의 (con_deconstruct), 현상학 (con_phenomeno), 해석학
(con_hermeneu), 생철학 (con_phi_life)

주요 저작 : 존재와 시간 (con_heidegger_being), 길 (con_heidegger_holz), 이정표 (con_heidegger_weg), 형이상학 입문

(con_heidegger_meta), 철학에의
기여(con_heidegger_contri), 언어로의
도상(con_heidegger_lang)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 올바름

- 토픽명 : 올바름
- 토픽 ID : t1
- 상위 토픽명 : 진리
- 상위 토픽 ID : t_con_truth

내부 어커런스

원어 용어 : Richtigkeit
영어 용어 : correctness
한자 표기 : 正向性
용어 설명 : 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.1

연관관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)
사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)
사용한 내용 토픽 : 올바름 (c1.2.2.1)

3.2 사태진리

- 토픽명 : 사태진리
- 토픽 ID : t2
- 상위 토픽명 : 진리
- 상위 토픽 ID : t_con_truth

내부 어커런스

원어 용어 : Sachwahrheit
영어 용어 : material truth
한자 표기 : 事態眞理
용어 설명 : 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)
사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)
사용한 내용 토픽 : 사태진리 (c1.2.2.1.1)

3.3 명제진리

- 토픽명 : 명제진리
- 토픽 ID : t3
- 상위 토픽명 : 진리
- 상위 토픽 ID : t_con_truth

내부 어커런스

원어 용어 : Satzwahrheit
영어 용어 : propositional truth
한자 표기 : 命題眞理
용어 설명 : 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)
사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)
사용한 내용 토픽 : 명제진리 (c1.2.2.1.2)

3.4 표상활동

- 토픽명 : 표상활동
- 토픽 ID : t4
- 상위 토픽명 : 진리
- 상위 토픽 ID : t_con_cognition

내부 어커런스

원어 용어 : Vorstellen
영어 용어 : to present
한자 표기 : 表象活動
용어 설명 : 1부 2.4.4

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.4

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 표상활동의 의미 (c1.3.2.1)

3.5 열려 있는 장

- 토픽명 : 열려 있는 장
- 토픽 ID : t5
- 상위 토픽명 : 인식
- 상위 토픽 ID : t_con_cognition

내부 어커런스

원어 용어 : ein Offenes

영어 용어 : an open region

한자 표기 :

용어 설명 : 1부 2.4.5

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.5

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 열려 있는 장 (c1.3.2.2)

3.6 존재자

- 토픽명 : 존재자
- 토픽 ID : t6
- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : das Seiende

영어 용어 : being

한자 표기 : 存在者

용어 설명 : 1부 2.4.6

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.6

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 존재자 (c13.2.2.3)

3.7 자유

- 토픽명 : 자유
- 토픽 ID : t7
- 상위토픽명 : 자유
- 상위토픽 ID : t_con_liberty

내부 어커런스

원어 용어 : Freiheit

영어 용어 : freedom

한자 표기 : 自由

용어 설명 : 1부 2.4.7

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.7

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 진리의 본질로서의 자유 (c1.4.1)

3.8 기분

• 토픽명 : 기분

• 토픽 ID : t8

• 상위 토픽명 : 인간

• 상위 토픽 ID : t_con_man

내부 어커런스

원어 용어 : Stimmung

영어 용어 : attunement

한자 표기 : 氣分

용어 설명 : 1부 2.4.8

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.8

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 기분 (c1.6.1.1)

3.9 본래적 비진리

- 토픽명 : 본래적 비진리
- 토픽 ID : t9
- 상위 토픽명 : 진리
- 상위 토픽 ID : t_con_truth

내부 어커런스

원어 용어 : die eigentliche Unwahrheit

영어 용어 : untruth proper

한자 표기 : 本來的 非眞理

용어 설명 : 1부 2.4.9

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.9

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 본래적-비진리 (c1.6.2.1.1)

3.10 진리의 시원적 본질

- 토픽명 : 진리의 시원적 본질
- 토픽 ID : t10
- 상위 토픽명 : 진리
- 상위 토픽 ID : t_con_truth

내부 어커런스

원어 용어 : das anfängliche Wesen der Wahrheit

영어 용어 : the originary essence of truth

용어 설명 : 1부 2.4.10

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.10

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 진리의 시원적 본질 (c1.6.3.2)

3.11 진리의 완전한 본질

• 토픽명 : 진리의 완전한 본질

• 토픽 ID : t11

• 상위 토픽명 : 진리

• 상위 토픽 ID : t_con_truth

내부 어커런스

원어 용어 : das volle Wesen der Wahrheit

영어 용어 : the full essence of truth

한자 표기 :

용어 설명 : 1부 2.4.11

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.11

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 전체 안에서의 존재자 그 자체를 존재하게 함
(c1.6.3.3.1), 탈-폐쇄성 (1.6.3.3.2)

3.12 휴머니즘

- 토픽명 : 휴머니즘
- 토픽 ID : t12
- 상위 토픽명 : 인간
- 상위 토픽 ID : t_con_human

내부 어커런스

원어 용어 : Humanismus

영어 용어 : humanism

한자 표기 : 人文主義

용어 설명 : 1부 2.4.12

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.12

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 휴머니즘의 정의 (c2.2.1)

3.13 이성적 동물

- 토픽명 : 이성적 동물
- 토픽 ID : t13

- 상위 토픽명 : 인간
- 상위 토픽 ID : t_con_human

내부 어커런스

원어 용어 : das animal rationale

영어 용어 :

한자 표기 : 理性的 動物

용어 설명 : 1부 2.4.13

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.13

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 인간의 가장 보편적 본질로서의 이성적 동물
(c2. 2.5.3.1)

3.14 동물적 인간

- 토픽명 : 동물적 인간
- 토픽 ID : t14
- 상위 토픽명 : 인간
- 상위 토픽 ID : t_con_human

내부 어커런스

원어 용어 : der homo animalis

영어 용어 :

한자 표기 : 動物的 人間

용어 설명 : 1부 2.4.14

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.14

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 동물적 인간 (c2.2.5.3.2.3)

3.15 탈존

• 토픽명 : 탈존

• 토픽 ID : t15

• 상위 토픽명 : 인간

• 상위 토픽 ID : t_con_human

내부 어커런스

원어 용어 : Ek-sistenz

영어 용어 : ek-sistence

한자 표기 : 脫存

용어 설명 : 1부 2.4.15

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.15

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 인간의 본질로서의 탈존 (c2.3.1)

3.16 존재의 목자

- 토픽명 : 존재의 목자
- 토픽 ID : t16
- 상위 토픽명 : 인간
- 상위 토픽 ID : t_con_human

내부 어커런스

원어 용어 : der Hirt des Seins

영어 용어 : the shepherd of being

용어 설명 : 1부 2.4.16

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.16

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 존재의 목자 (c2.3.7.2)

3.17 가까움

- 토픽명 : 가까움
- 토픽 ID : t17
- 상위토픽명 : 존재
- 상위토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : die Nähe

영어 용어 : the near

한자 표기 : 近接

용어 설명 : 1부 2.4.17

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.17

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 가까움 (c2.4.2)

3.18 밝음

• 토픽명 : 밝음

• 토픽 ID : t18

• 상위 토픽명 : 존재

• 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : Lichtung

영어 용어 : clearing

한자 표기 : 照明

용어 설명 : 1부 2.4.18

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.18

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)
사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)
사용한 내용 토픽 : 밝음 (c2.4.3)

3.19 관계

- 토픽명 : 관계
- 토픽 ID : t19
- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : Verhältnis

영어 용어 : relation

한자 표기 : 關係

용어 설명 : 1부 2.4.19

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.19

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)
사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)
사용한 내용 토픽 : 관계 (c2.4.4)

3.20 언어

- 토픽명 : 언어
- 토픽 ID : t20
- 상위 토픽명 : 언어
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : Sprache

영어 용어 : language

한자 표기 : 言語

용어 설명 : 1부 2.4.20

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.20

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 존재의 집 (c2.4.5.2.2), 인간의 가옥
(c2.4.5.2.3)

3.21 존재의 역사적 운명

- 토픽명 : 존재의 역사적 운명
- 토픽 ID : t21
- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : Geschick des Seins

영어 용어 : the destiny of being

한자 표기 :

용어 설명 : 1부 2.4.21

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.21

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 존재의 역사 (c2.4.8.1) 사유의 역사성
(c2.4.8.2)

3.22 고향

- 토픽명 : 고향
- 토픽 ID : t22
- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : Heimat

영어 용어 : homeland

한자 표기 : 故鄉

용어 설명 : 1부 2.4.22

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.22

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 존재로의 가까움 (c2.4.11.1)

3.23 고향상실

• 토픽명 : 고향상실

• 토픽 ID : t23

• 상위 토픽명 : 존재

• 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : Heimatlosigkeit

영어 용어 : homelessness

한자 표기 : 故鄉喪失

용어 설명 : 1부 2.4.23

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.23

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 세계의 운명으로서의 고향상실 (c2.4.11.2.2.1)

3.24 근원적 윤리학

• 토픽명 : 근원적 윤리학

• 토픽 ID : t24

- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : die ursprüngliche Ethik

영어 용어 : originary ethics

한자 표기 : 根源的 倫理學

용어 설명 : 1부 2.4.24

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.24

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 근원적 윤리학의 의미 (c2.5.4.4.2.1)

3.25 존재의 사유

- 토픽명 : 존재의 사유
- 토픽 ID : t25
- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : Denken des Seins

영어 용어 : the thinking of being

한자 표기 : 存在思惟

용어 설명 : 1부 2.4.25

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.25

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 사유의 의의 (c2.6.1)

3.26 존재

- 토픽명 : 거주
- 토픽 ID : t26
- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : das Wohnen

영어 용어 : dwelling

한자 표기 : 居住

용어 설명 : 1부 2.4.26

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.26

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 거주에 대한 사유 (c2.6.2)

3.27 무화

- 토픽명 : 무화
- 토픽 ID : t27
- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : das Nichten

영어 용어 : nihilation

한자 표기 : 無化

용어 설명 : 1부 2.4.27

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.27

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 존재의 무화 (c2.6.3.1)

3.28 사유가의 사태

- 토픽명 : 사유가의 사태
- 토픽 ID : t28
- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : die Sache der Denker

영어 용어 : the job of the thinker

한자 표기 :

용어 설명 : 1부 2.4.28

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.28

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 자유가의 사태 (c3.1.2)

3.29 존재-신-론

• 토픽명 : 존재-신-론

• 토픽 ID : t29

• 상위 토픽명 : 존재

• 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : Onto-theo-logie

영어 용어 : onto-theo-logy

한자 표기 : 存在-神-論

용어 설명 : 1부 2.4.29

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.29

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 존재-신-론 (c3.2.4.1)

3.30 정립

- 토픽명 : 정립
- 토픽 ID : t30
- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : die Position

영어 용어 : the positing

한자 표기 : 定立

용어 설명 : 1부 2.4.30

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.30

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : >정립<의 의미 (c3.3.4.2.4.1)

3.31 상대적 정립

- 토픽명 : 상대적 정립
- 토픽 ID : t31
- 상위 토픽명 : 존재

- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : die relative Position

영어 용어 : the relative position

한자 표기 : 相對的 定立

용어 설명 : 1부 2.4.31

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.31

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 상대적 정립 (3.3.4.2.4.2.1)

3.32 절대적 정립

- 토픽명 : 절대적 정립
- 토픽 ID : t32
- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : die absolute Position

영어 용어 : the absolute position

한자 표기 : 絶對的 定立

용어 설명 : 1부 2.4.32

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.32

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 절대적 정립의 형식적 의미 (c3.3.4.2.4.2.2.1)

3.33 초월적 통각

• 토픽명 : 초월적 통각

• 토픽 ID : t33

• 상위 토픽명 : 인식

• 상위 토픽 ID : t_con_cognition

내부 어커런스

원어 용어 : die transzendentale Apperzeption

영어 용어 : transcendental apperception

한자 표기 : 超越的 統覺

용어 설명 : 1부 2.4.33

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.33

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 초월적 통각의 통일성 (c3.3.4.2.4.2.2.3.4.2)

3.34 경험적 사유 일반의 요청들

• 토픽명 : 경험적 사유 일반의 요청들

- 토픽 ID : t34
- 상위 토픽명 : 인식
- 상위 토픽 ID : t_con_cognition

내부 어커런스

원어 용어 : Postulate des empirischen Denkens überhaupt
영어 용어 : the postulates of empirical thought in general
한자 표기 :
용어 설명 : 1부 2.4.34

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.34

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)
사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)
사용한 내용 토픽 : 경험적 사유 일반의 요청들로서의 요청들
(c3.3.4. 3.2.2)

3.35 존재양상들

- 토픽명 : 존재양상들
- 토픽 ID : t35
- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : die Modalitäten des Seins
영어 용어 : the modalities of being
한자 표기 : 存在樣相

용어 설명 : 1부 2.4.35

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.35

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 존재양상들로서의 양상들 (3.3.4.3.2.3.1), 존재의 3가지 양상 (3.3.4.3.2.3.2)

3.36 장소

• 토픽명 : 장소

• 토픽 ID : t36

• 상위 토픽명 : 존재

• 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : Ort

영어 용어 : site

한자 표기 : 場所

용어 설명 : 1부 2.4.36

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.36

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 장소 (c3.3.5.2.2)

3.37 반성

- 토픽명 : 반성
- 토픽 ID : t37
- 상위 토픽명 : 존재
- 상위 토픽 ID : t_con_being

내부 어커런스

원어 용어 : Reflexion

영어 용어 : reflection

한자 표기 : 反省

용어 설명 : 1부 2.4.37

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.37

연관 관계

사용한 철학자 : 마틴 하이데거 (con_heidegger)

사용한 철학 문헌 : 이정표 (con_heidegger_weg)

사용한 내용 토픽 : 반성의 이중적 구조 (c3.3.5.2.3.2.2)

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 진리의 본질에 관하여

1.1 진리의 본질에 관한 물음에 대한 예비적 고찰

1.1.1 진리의 본질에 관한 물음에 대한 예비적 정의

(e1.1.1.1/q1.1.1.2)

1.1.2 진리의 본질에 관한 물음에 대한 오해

1.1.2.1 현실적 진리에 대한 희구 (e1.1.2.1.1/q1.1.2.1.2)

1.1.2.2 견전한 인간 지성의 반항 (e1.1.2.2.1/q1.1.2.2.2)

1.1.3 진리의 본질에 관한 물음의 필요성 (e1.1.3.1/q1.1.3.2)

1.2 통상적 진리

1.2.1 진리에 대한 통상적 이해 (e1.2.1.1/q1.2.1.2)

1.2.1.1 참다운 것

1.2.1.1.1 참다운 것에 대한 일차적 이해 : 현실적인 것
(e1.2.1.1.1.1/q1.2.1.1.1.2)

1.2.1.1.2 참다운 것에 대한 이차적 이해 : 꼭 들어맞는 것

1.2.1.1.2.1 꼭 들어맞는 것으로서의 사태
(e1.2.1.1.2.1.1/q1.2.1.1.2.1.2)

1.2.1.1.2.2 꼭 들어맞는 것으로서의 명제
(e1.2.1.1.2.2.1/q1.2.1.1.2.2.2)

1.2.1.2 꼭 들어맞음 (e1.2.1.2.1/q1.2.1.2.2)

1.2.2 우리에게 전승되어 온 진리의 본질 규정

1.2.2.1 올바름 (e1.2.2.1.1/q1.2.2.1.2)

1.2.2.1.1 사태진리 (e1.2.2.1.1.1/q1.2.2.1.1.2)

1.2.2.1.2 명제진리 (e1.2.2.1.2.1/q1.2.2.1.2.2)

1.2.2.1.3 탈신학적인 세계이성이 전제된 세계에서의 진리
(e1.2.2.1.3.1/q1.2.2.1.3.2)

1.2.2.2 올바르지 못함 (e1.2.2.2.1/q1.2.2.2.2)

1.3 통상적 진리의 내적 가능성

1.3.1 합치 (e1.3.1.1)

1.3.1.1 합치의 두 가지 양식 (e1.3.1.1.1/q1.3.1.1.2)

1.3.1.2 합치의 의미에 대한 의문 (e1.3.1.2.1/q1.3.1.2.2)

1.3.1.3 합치의 본질적 의미 (e1.3.1.3.1/q1.3.1.3.2)

1.3.2 표상활동

1.3.2.1 표상활동의 의미 (e1.3.2.1.1/q1.3.2.1.2)

1.3.2.2 표상활동의 내적 가능성

1.3.2.2.1 열려 있는 마주 향함의 장
(e1.3.2.2.1.1/q1.3.2.2.1.2)

1.3.2.2.2 열려 있는 장 (e1.3.2.2.2.1/q1.3.2.2.2.2)

1.3.2.2.3 존재자 (e1.3.2.2.3.1/q1.3.2.2.3.2)

1.3.3 열린 자세

1.3.3.1 존재자에 대한 선이해 (e1.3.3.1.1/q1.3.3.1.2)

1.3.3.2 올바름으로서의 진리 규정의 존재론적 유래
(e1.3.3.2.1/q1.3.3.2.2)

1.3.3.3 올바름으로서의 진리보다 더 근원적으로 적법한 진리의 본질 (e1.3.3.3.1/q1.3.3.3.2)

1.3.4 진리의 본질을 찾아나서는 도정을 앞서 봄
(e1.3.4.1/q1.3.4.2)

1.4 통상적 진리의 내적 가능성의 근거 (e1.4.1)

1.4.1 진리의 본질로서의 자유 (e1.4.1.1/q1.4.1.2)

1.4.2 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제에 대한 오해

1.4.2.1 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제가 지닌 자명성
(e1.4.2.1. 1/q1.4.2.1.2)

1.4.2.2 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제가 지닌 낯설음
(e1.4.2.2. 1/q1.4.2.2.2)

1.4.2.3 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제에 의한 진리의 주관화

1.4.2.3.1 인간의 주관의 주관성 쪽으로 강등되어 버린 진리
(e1.4.2. 3.1.1/q1.4.2.3.1.2)

1.4.2.3.2 비진리는 인간의 탓 (e1.4.2.3.2.1/q1.4.2.3.2.2)

1.4.2.3.3 불멸적이고 영원한 것으로서의 진리
(e1.4.2.3.3.1/q1.4.2.3.3.2)

1.4.2.4 인간의 속성으로서의 자유 (e1.4.2.4.1/q1.4.2.4.2)

1.5 자유의 본질

1.5.1 자유의 변화 (e1.5.1.1/q1.5.1.2)

1.5.2 진리의 내적 가능성의 근거로서의 자유

1.5.2.1 존재자를 존재하게 함 (e1.5.2.1.1/q1.5.2.1.2)

1.5.2.2 존재자에 관여함 (e1.5.2.2.1/q1.5.2.2.2)

1.5.2.2.1 열려 있는 장과 그것의 열려 있음에 대해 관여함
(e1.5.2.2.1.1/q1.5.2.2.1.2)

1.5.2.2.2 존재자의 탈은폐성으로의 관여
(e1.5.2.2.2.1/q1.5.2.2.2.2)

1.5.3 자유의 본질로서의 탈존

1.5.3.1 존재자의 탈은폐성으로의 탈존 (e1.5.3.1.1/q1.5.3.1.2)

1.5.3.2 부정적 자유와 긍정적 자유에 앞선 자유의 본질
(e1.5.3.2.1/q1.5.3.2.2)

1.5.3.3 탈존적 관여와 현(現) (e1.5.3.3.1/q1.5.3.3.2)

1.5.3.4 탈존 혹은 실존에 대한 잘못된 이해
(e1.5.3.4.1/q1.5.3.4.2)

1.5.3.5 역사적 인간의 탈존

1.5.3.5.1 역사적 인간의 탈존이 비롯된 순간
(e1.5.3.5.1.1/q1.5.3.5.1.2)

1.5.3.5.2 퓌지스 (e1.5.3.5.2.1/q1.5.3.5.2.2)

1.5.3.5.3 서구 역사의 시작 (e1.5.3.5.3.1/q1.5.3.5.3.2)

1.5.4 자유와 인간 (e1.5.4.1/q1.5.4.2)

1.5.5 자유와 진리

1.5.5.1 자유와 존재자의 탈은폐로서의 진리
(e1.5.5.1.1/q1.5.5.1.2)

1.5.5.2 자유와 통상적 진리 (e1.5.5.2.1/q1.5.5.2.2)

1.5.5.3 자유와 진리의 비본질 (e1.5.5.3.1/q1.5.5.3.2)

1.6 진리의 본질

1.6.1 기분에 젖어 있음

- 1.6.1.1 기분 (e1.6.1.1.1/q1.6.1.1.2)
- 1.6.1.2 전체 안에서의 존재자의 드러나 있음
(e1.6.1.2.1/q1.6.1.2.2)
- 1.6.1.3 전체 안에서의 존재자의 은폐 (e1.6.1.3.1/q1.6.1.3.2)
- 1.6.2 비진리
- 1.6.2.1 본래적 비진리
- 1.6.2.1.1 본래적 비-진리 (e1.6.2.1.1.1/q1.6.2.1.1.2)
- 1.6.2.1.2 비밀 (e1.6.2.1.2.1/q1.6.2.1.2.2)
- 1.6.2.1.3 진리의 본래적 비-본질 (e1.6.2.1.3.1/q1.6.2.1.3.2)
- 1.6.2.2 혼미로서의 비-진리
- 1.6.2.2.1 비밀의 망각 (e1.6.2.1.1/q1.6.2.1.2)
- 1.6.2.2.2 집착적 실존 (e1.6.2.2.2.1/q1.6.2.2.2.2)
- 1.6.2.2.3 혼미
- 1.6.2.2.3.1 해맴 (e1.6.2.2.3.1.1/q1.6.2.2.3.1.2)
- 1.6.2.2.3.2 현존재의 내적인 틀로서의 혼미
(e1.6.2.2.3.2.1/q1.6.2.2.3.2.2)
- 1.6.2.2.3.3 진리의 시원적 본질에 대한 반대본질로서의 혼미
(e1.6.2.2.3.3.1/q1.6.2.2.3.3.2)
- 1.6.2.2.3.4 오류가 발생하는 열린 장소이자 근거로서의 혼미
(e1.6.2.2.3.4.1/q1.6.2.2.3.4.2)
- 1.6.2.2.3.5 혼미의 이중성 (e1.6.2.2.3.5.1/q1.6.2.2.3.5.2)
- 1.6.2.2.3.6 곤경으로의 전향 (e1.6.2.2.3.6.1/q1.6.2.2.3.6.2)
- 1.6.3 본질의 진리
- 1.6.3.1 진리의 본질에 관한 물음으로부터 본질의 진리에 관한 물
음으로의 이행 (e1.6.3.1.1/q1.6.3.1.2)
- 1.6.3.2 진리의 시원적 본질 (e1.6.3.2.1/q1.6.3.2.2)
- 1.6.3.3 진리의 완전한 본질
- 1.6.3.3.1 전체 안에서의 존재자 그 자체를 존재하게 함
(e1.6.3.3.1.1 /q1.6.3.3.1.2)

1.6.3.3.2 탈-폐쇄성 (e1.6.3.3.2.1/q1.6.3.3.2.2)

1.6.3.4 진리의 본질로서의 존재 (e1.6.3.4.1/q1.6.3.4.2)

2. 휴머니즘 서간

2.1 사유

2.1.1 사유의 본령(本領) (e2.1.1.1/q2.1.1.2)

2.1.2 사유의 본질

2.1.2.1 인간의 본질 및 존재의 관련의 완성
(e2.1.2.1.1/q2.1.2.1.2)

2.1.2.2 존재에 의한 요청을 완성 (e2.1.2.2.1/q2.1.2.2.2)

2.1.2.3 존재의 참여 (e2.1.2.3.1/q2.1.2.3.2)

2.1.3 사유의 종식

2.1.3.1 기술(技術)로서의 사유 (e2.1.3.1.1/q2.1.3.1.2)

2.1.3.2 제 과학에 종속된 철학 (e2.1.3.2.1/q2.1.3.2.2)

2.1.3.3 공공성의 독재

2.1.3.3.1 이즘(ism)의 지배 (e2.1.3.3.1.1/q2.1.3.3.1.2)

2.1.3.3.2 언어의 퇴락 (e2.1.3.3.2.1/q2.1.3.3.2.2)

2.1.3.3.3 존재의 진리에 대한 왜곡 (e2.1.3.3.3.1/q2.1.3.3.3.2)

2.2 휴머니즘

2.2.1 휴머니즘의 정의 (e2.2.1.1/q2.2.1.2)

2.2.2 로마의 휴머니즘 (e2.2.2.1/q2.2.2.2)

2.2.3 르네상스적 휴머니즘 (e2.2.3.1/q2.2.3.2)

2.2.4 휴머니즘의 다양성 (e2.2.4.1/q2.2.4.2)

2.2.5 휴머니즘과 형이상학

2.2.5.1 형이상학에 대한 비판 (e2.2.5.1.1/q2.2.5.1.2)

2.2.5.2 휴머니즘의 형이상학적 성격 (e2.2.5.2.1/q2.2.5.2.2)

2.2.5.3 휴머니즘에 전제된 인간의 가장 보편적 본질 및 이에 대한

비판

2.2.5.3.1 인간의 가장 보편적 본질로서의 이성적 동물
(e2.2.5.3.1.1/ q2.2.5.3.1.2)

2.2.5.3.2 이성적 동물이란 정의에 대한 비판

2.2.5.3.2.1 이성의 본질에 대한 참다운 이해
(e2.2.5.3.2.1.1/q2.2.5.3. 2.1.2)

2.2.5.3.2.2 동물이란 개념이 갖는 파생적 성격
(e2.2.5.3.2.2.1/q2.2.5. 3.2.2.2)

2.2.5.3.2.3 동물적 인간 (e2.2.5.3.2.3.1/q2.2.5.3.2.3.2)

2.3 탈존

2.3.1 인간의 본질로서의 탈존 (e2.3.1.1/q2.3.1.2)

2.3.2 생물학주의의 과실 (e2.3.2.1/q2.3.2.2)

2.3.3 탈존과 현존

2.3.3.1 탈존과 현존의 구별 (e2.3.3.1.1/q2.3.3.1.2)

2.3.3.2 “현존재의 >본질<은 자신의 실존에 있다.” 는 명제에 대한 해명(e2.3.3.2.1/q2.3.3.2.2)

2.3.3.3 사르트르의 실존주의 명제에 대한 비판
(e2.3.3.3.1/q2.3.3.3.2)

2.3.3.4 탈존을 통해 살펴본 생물, 인간, 신의 관계
(e2.3.3.4.1/q2.3.3.4.2)

2.3.4 탈존과 언어 (e2.3.4.1/q2.3.4.2)

2.3.5 존재망각의 근본경험 속에서 바라본 인간의 책무
(e2.3.5.1/q2.3.5.2)

2.3.6 『존재와 시간』으로부터의 방향 전환 (e2.3.6.1/q2.3.6.2)

2.3.6.1 심려의 근원적 의미 (e2.3.6.1.1/q2.3.6.1.2)

2.3.6.2 던져져 있는 자의 근원적 의미 (e2.3.6.2.1/q2.3.6.2.2)

2.3.6.3 기투의 근원적 의미 (e2.3.6.3.1/q2.3.6.3.2)

2.3.6.4 퇴락의 근원적 의미 (e2.3.6.4.1/q2.3.6.4.2)

2.3.6.5 “인간의 >실체<는 실존이다.” 라는 명제에 대한 해명
(e2.3.6.5. 1/q2.3.6.5.2)

2.3.7 인간의 본래적 존엄성

2.3.7.1 휴머니즘에 대한 『존재와 시간』의 반대 입장
(e2.3.7.1.1/q2.3. 7.1.2)

2.3.7.2 존재의 목자 (e2.3.7.2.1/q2.3.7.2.2)

2.4 존재

2.4.1 “그것은 그것 자체>이다<.” 라는 명제에 대한 해명
(e2.4.1.1/q2. 4.1.2)

2.4.2 가까움 (e2.4.2.1/q2.4.2.2)

2.4.3 밝음 (e2.4.3.1/q2.4.3.2)

2.4.4 관계 (e2.4.4.1/q2.4.4.2)

2.4.5 언어

2.4.5.1 형이상학적 언어관 (e2.4.5.1.1/q2.4.5.1.2)

2.4.5.2 언어로서의 존재

2.4.5.2.1 소박한 가까움으로서의 존재의 현성
(e2.4.5.2.1.1/2.4.5.2.1.2)

2.4.5.2.2 존재의 집 (e2.4.5.2.2.1/q2.4.5.2.2.2)

2.4.5.2.3 인간의 가옥 (e2.4.5.2.3.1/q2.4.5.2.3.2)

2.4.6 “>그것<이 존재를 >부여한다<” 라는 명제에 대한 해명
(e2.4.6. 1/q2.4.6.2)

2.4.7 “즉 존재가 있다.” 라는 파르메니데스의 명제에 대한 해명
(e2.4. 7.1/q2.4.7.2)

2.4.8 존재의 역사적 운명

2.4.8.1 존재의 역사 (e2.4.8.1.1/q2.4.8.1.2)

2.4.8.2 사유의 역사성 (e2.4.8.2.1/q2.4.8.2.2)

2.4.8.3 형이상학의 역사성 (e2.4.8.3.1/q2.4.8.3.2)

2.4.9 “현존재가 있는 한에서만, 그것이 존재를 부여한다.” 라는
명제에 대한 해명 (e2.4.9.1/q2.4.9.2)

2.4.10 단적인 초월 (e2.4.10.1/q2.4.10.2/2.4.10.3)

2.4.11 고향

2.4.11.1 존재로의 가까움 (e2.4.11.1.1/q2.4.11.1.2)

2.4.11.2 고향상실

2.4.11.2.1 존재자로부터의 존재의 이탈
(e2.4.11.2.1.1/q2.4.11.2.1.2)

2.4.11.2.2 세계의 운명

2.4.11.2.2.1 세계의 운명으로서의 고향상실
(e2.4.11.2.2.1.1/q2.4.11.2.2.1.2)

2.4.11.2.2.2 마르크스주의에 대한 재평가
(e2.4.11.2.2.2.1/q2.4.11.2.2.2.2/q2.4.11.2.2.2.3)

2.4.11.2.2.3 형이상학으로의 몰락
(e2.4.11.2.2.3.1/q2.4.11.2.2.3.2)

2.4.11.3 고향상실의 극복

2.4.11.3.1 니체의 한계 (e2.4.11.3.1.1/q2.4.11.3.1.2)

2.4.11.3.2 휠델린을 통해 살펴본 고향상실의 극복

2.4.11.3.2.1 서구의 역사적 운명에로의 귀속성
(e2.4.11.3.2.1.1/q2.4.11.3.2.1.2)

2.4.11.3.2.2 시(詩)에서 낱말에 이른 세계 역사적 사유
(e2.4.11.3.2.2.1/q2.4.11.3.2.2.2)

2.4.11.3.3 거룩함의 회복 (e2.4.11.3.3.1/q2.4.11.3.3.2)

2.5 휴머니즘의 회복

2.5.1 존재의 이웃으로서의 인간 (e2.5.1.1/q2.5.1.2)

2.5.2 가장 극단적 의미에서의 휴머니즘 (e2.5.2.1/q2.5.2.2)

2.5.3 뒷걸음질 (e2.5.3.1/q2.5.3.2)

2.5.3.1 존재를 위한 심려 (e2.5.3.1.1/q2.5.3.1.2)

2.5.3.2 좌초하는 사유 (e2.5.3.2.1/q2.5.3.2.2)

2.5.3.3 정당한 침묵 (e2.5.3.3.1/q2.5.3.3.2)

2.5.3.4 존재의 이웃으로 나아가는 길 위의 나그네
(e2.5.3.4.1/q2.5.3.4.2)

2.5.3.5 휴머니즘의 재규정

2.5.3.5.1 전통적 휴머니즘의 의미상실
(e2.5.3.5.1.1/q2.5.3.5.1.2)

2.5.3.5.2 기묘한 종류의 휴머니즘 (e2.5.3.5.2.1/q2.5.3.5.2.2)

2.5.4 윤리학

2.5.4.1 장 보프레의 물음 (e2.5.4.1.1/q2.5.4.1.2)

2.5.4.2 윤리학에 대한 소망 (e2.5.4.2.1/q2.5.4.2.2)

2.5.4.3 사유가 종식된 시대의 산물인 분과학문
(e2.5.4.3.1/q2.5.4.3.2)

2.5.4.4 윤리학의 근원적 의미

2.5.4.4.1 헤라클레이토스의 격언

2.5.4.4.1.1 헤라클레이토스의 격언 소개
(e2.5.4.4.1.1/q2.5.4.4.1.1.2)

2.5.4.4.1.2 헤라클레이토스의 격언에 대한 재해석

2.5.4.4.1.3 헤라클레이토스에 관련해 아리스토텔레스가 보고한 사건

2.5.4.4.1.3.1 이 사건의 내용
(e2.5.4.4.1.3.1.1/q2.5.4.4.1.3.1.2/q2.5.
4.4.1.3.1.3/q2.5.4.4.1.3.1.4)

2.5.4.4.1.3.2 이 사건의 교훈
(e2.5.4.4.1.3.2.1/q2.5.4.4.1.3.2.2)

2.5.4.4.2 근원적 윤리학

2.5.4.4.2.1 근원적 윤리학의 의미
(e2.5.4.4.2.1.1/q2.5.4.4.2.1.2)

2.5.4.4.2.2 기준의 존재론에 대한 비판
(e2.5.4.4.2.2.1/q2.5.4.4.2.2.2)

2.5.4.4.2.3 기준의 존재론 및 기준의 윤리학에 대한 근원적 윤리학의 차이성 (e2.5.4.4.2.3.1/q2.5.4.4.2.3.2)

2.6 사유의 회복

2.6.1 사유의 의의 (e2.6.1.1/q2.6.1.2)

2.6.2 거주에 대한 사유 (e2.6.2.1/q2.6.2.2)

2.6.3 무에 대한 사유

2.6.3.1 존재의 무화 (e2.6.3.1.1/q2.6.3.1.2)

2.6.3.2 존재의 투쟁적 성격 (e2.6.3.2.1/q2.6.3.2.2)

2.6.3.3 비(非)적인 것으로서의 존재

2.6.3.3.1 비(非)적인 것 (e2.6.3.3.1.1/q2.6.3.3.1.2)

2.6.3.3.2 >아니오<

2.6.3.3.2.1 >아니오<의 발원 (e2.6.3.3.2.1.1/q2.6.3.3.2.1.2)

2.6.3.3.2.2 비(非)적인 것의 긍정

(e2.6.3.3.2.2.1/q2.6.3.3.2.2.2)

2.6.3.3.3 절대적 관념론과의 비교 (e2.6.3.3.3.1/q2.6.3.3.3.2)

2.6.4 존재의 진리 안에서의 체류 (e2.6.4.1/q2.6.4.2)

2.6.5 존재의 사유가 이론적 태도 및 실천적 태도와 맺는 연관

(e2.6. 5.1/q2.6.5.2)

2.6.6 존재 자체의 현성하는 본질을 언어로 가져옴

(e2.6.6.1/q2.6.6.2)

2.6.7 자유로서의 자유

2.6.7.1 단순 소박함 (e2.6.7.1.1/q2.6.7.1.2)

2.6.7.2 존재의 요청 (e2.6.7.2.1/q2.6.7.2.2)

2.6.7.3 산유의 유일한 사태 (e2.6.7.3.1/q2.6.7.3.

2 6 7 4 삼육의 제1법칙 (e2 6 7 4 1/q2 6 7 4 2)

2 6 7 5 암으로의 사유 (e2 6 7 5 1/g2 6 7 5 2)

3 카트의 존재 테제

3.1 존재물음으로의 안내

3.1.1 주재

3.1.1.1 숨지되어 있는 것 (e3.1.1.1.1/q3.1.1.1.2)

3 1 1 2 사유되지 않는 것 (e3 1 1 2 1/g3 1 1 2 2)

- 3.1.2 사유가의 사태 (e3.1.2.1/q3.1.2.2)
3.1.3 사유의 변혁 (e3.1.3.1/q3.1.3.2)
3.2 칸트의 존재 테제를 해명하기 위한 예비적 논의
3.2.1 칸트의 존재 테제에 대한 해명이 갖는 의의
(e3.2.1.1/q3.2.1.2)
3.2.2 칸트의 존재 테제를 주목하는 까닭 (e3.2.2.1/q3.2.2.2)
3.2.3 비판기 이전의 칸트의 존재 테제 (e3.2.3.1/q3.2.3.2)
3.2.4 칸트의 존재 테제가 성립된 철학사적 배경
3.2.4.1 존재-신-론 (e3.2.4.1.1/q3.2.4.1.2)
3.2.4.2 존재-신-론과 칸트의 존재 테제 (e3.2.4.2.1/q3.2.4.2.2)
3.3 칸트의 존재 테제에 대한 해명
3.3.1 존재 테제 전문(全文) 소개 (e3.3.1.1/)
3.3.2 존재 테제의 이중적 구조 (e3.3.2.1/q3.3.2.2)
3.3.3 존재 테제에서의 부정적 명제에 대한 해명
(e3.3.3.1/q3.3.3.2/ q3.3.3.3)
3.3.4 존재 테제에서의 긍정적 명제에 대한 해명
3.3.4.1 존재 테제에서의 긍정적 명제를 해명하기 위한 예비적
논의 (e3.3.4.1.1)
3.3.4.2 “존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의 정립일 뿐이
다.”라는 명제에 대한 해명
3.3.4.2.1 >사물<에 대한 예비적 해명
(e3.3.4.2.1.1/q3.3.4.2.1.2)
3.3.4.2.2 >그 자체<에 대한 해명 (e3.3.4.2.2.1/q3.3.4.2.2.2)
3.3.4.2.3 >단순히<에 대한 해명 (e3.3.4.2.3.1/q3.3.4.2.3.2)
3.3.4.2.4 >정립<에 대한 해명
3.3.4.2.4.1 >정립<의 의미 (e3.3.4.2.4.1.1/q3.3.4.2.4.1.2)
3.3.4.2.4.2 사용이란 관점에서 본 >정립<의 두 가지 방식
3.3.4.2.4.2.1 상대적 정립
(e3.3.4.2.4.2.1.1/q3.3.4.2.4.2.1.2)

- 3.3.4.2.4.2.2 절대적 정립
 (e3.3.4.2.4.2.2.1/q3.3.4.2.4.2.2.2)
- 3.3.4.2.4.2.2.1 절대적 정립의 형식적 의미
 (e 3 . 3 . 4 . 2 . 4 . 2 . 2 . 1 . 1 / q 3 . 3 .
 4.2.4.2.2.1.2/q3.3.4.2.4.2.2.1.3)
- 3.3.4.2.4.2.2.2 비판기 이전 작품에서의 절대적 정립
 (e3.3.4.2.4.2.2.2.1/q3.3.4.2.4.2.2.2.2)
- 3.3.4.2.4.2.2.3 『순수이성비판』에서의 절대적 정립
- 3.3.4.2.4.2.2.3.1 『순수이성비판』에서의 절대적 정립에 대한 예비적 해명
 (e3.3.4.2.4.2.2.3.1.1/q3.3.4.2.4.2.2.31.2)
- 3.3.4.2.4.2.2.3.2 감성적 직관의 필요성
 (e3.3.4.2.4.2.2.3.2.1/q3.3.4.2.4.2.2.3.2.2)
- 3.3.4.2.4.2.2.3.3 지성에 의한 종합의 필요성
 (e3.3.4.2.4.2.2.3.3.1/q3.3.4.2.4.2.2.3.3.2)
- 3.3.4.2.4.2.2.3.4 초월적 통각
- 3.3.4.2.4.2.2.3.4.1 존재와 통일성의 공속성
 (e3.3.4.2.4.2.2.3.4.1.1/q3.3.4.2.4.2.2.3.4.1.2)
- 3.3.4.2.4.2.2.3.4.2 초월적 통각의 통일성
 (e3.3.4.2.4.2.2.3.4.2.1/q3.3.4.2.4.2.2.3.4.2.2)
- 3.3.4.2.4.2.2.3.4.3 상대적 정립의 근원적 의미에 대한 『순수이성비판』에서의 이해
- 3.3.4.2.4.2.2.3.4.3.1 상대적 정립에 대한 일반논리학적 이해의 존재론적 한계
 (e3.3.4.2.4.2.2.3.4.3.1.1/q3.3.4.2.4.2.2.3.4.3.1.2)
- 3.3.4.2.4.2.2.3.4.3.2 상대적 정립의 근원적 의미
 (e 3 . 3 . 4 . 2 . 2 . 3 . 4 . 3 . 2 . 1 .
 3.4.3.2.1/q3.3.4.2.4.2.2.3.4.3.2.2)
- 3.3.4.3 “존재는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명

제에 대한 해명

3.3.4.3.1 “존재는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는
명제에 대한 예비적 해명
(e3.3.4.3.1.1/q3.3.4.3.1.2)

3.3.4.3.2 경험적 사유 일반의 요청들

3.3.4.3.2.1 경험적 사유 일반의 요청들에 대한 예비적 논의
(e3.3.4.3.2.1.1/q3.3.4.3.2.2)

3.3.4.3.2.2 경험적 사유 일반의 요청들로서의 요청들
(e3.3.4.3.2.2.1 /q3.3.4.3.2.2.2)

3.3.4.3.2.3 존재 양상들

3.3.4.3.2.3.1 존재양상들로서의 양상들
(e3.3.4.3.2.3.1.1/3.3.4.3.2.3.1.2)

3.3.4.3.2.3.2 존재의 3가지 양상
(e3.3.4.3.2.3.2.1/q3.3.4.3.2.3.2.2)

3.3.4.3.2.3.3 초월적 술어
(e3.3.4.3.2.3.3.1/q3.3.4.3.2.3.3.2/q3.3.4.3. 2.3.3.3)

3.3.5 존재 테제 안에서 나지막하게 울리는 ‘존재와 사유’

3.3.5.1 존재 테제 안에서 나지막하게 울리는 ‘존재와 사유’에 대한 예비적 해명 (e3.3.5.1.1/q3.3.5.1.2)

3.3.5.2 존재 테제에서 사유의 궁극적 의미

3.3.5.2.1 사유에 관한 이제까지의 논의에 대한 간략한 회고
(e3.3.5. 2.1.1/q3.3.5.2.1.2)

3.3.5.2.2 장소 (e3.3.5.2.2.1/q3.3.5.2.2.2)

3.3.5.2.3 반성

3.3.5.2.3.1 반성을 논의하기 앞서 우리가 알아두어야 할 유의사항 (e3.3.5.2.3.1.1)

3.3.5.2.3.2 반성으로서의 사유

3.3.5.2.3.2.1 반성의 의미
(e3.3.5.2.3.2.1.1/q3.3.5.2.3.2.1.2/q3.3.5.2.3.

2.1.3)

3.3.5.2.3.2.2 반성의 이중적 구조

e3.3.5.2.3.2.2.1/q3.3.5.2.3.2.2.2/ q3.3.5.2.3.2.2.3)

3.3.5.3 존재 테제에서 존재의 궁극적 의미

3.3.5.3.1 칸트의 존재 개념과 칸트에게 전수된 전통적 형이상학 의 존재 개념 (e3.3.5.3.1.1/q3.3.5.3.1.2)

3.3.5.3.2 지속적 현전으로서의 존재 (e3.3.5.3.2.1/q3.3.5.3.2.2)

3.3.5.4 존재 테제에서 나지막하게 울려 퍼지는 ‘존재와 사유’에서 >와<의 의미

3.3.5.4.1 존재와 사유에서 >와<의 통상적 의미 (e3.3.5.4.1.1/q3.3.5.4.1.2)

3.3.5.4.2 존재와 사유에서 >와<에 대한 칸트적 의미 (e3.3.5.4.2.1/q3.3.5.4.2.2)

3.3.5.5 존재 테제에 대한 철학사적 평가

3.3.5.5.1 존재 테제의 형이상학적 한계

3.3.5.5.1.1 존재의 시원적 의미 (e3.3.5.5.1.1.1/q3.3.5.5.1.1.2)

3.3.5.5.1.2 가장 사유할 가치가 있는 것 (e3.3.5.5.1.2.1/q3.3.5.5.1.2.2)

3.3.5.5.1.3 >즉 존재가 있다<라는 파르메니데스의 명제에 대한 해명 (e3.3.5.5.1.3.1/q3.3.5.5.1.3.2)

3.3.5.5.1.4 존재와 시간 (e3.3.5.5.1.4.1/q3.3.5.5.1.4.2)

3.3.5.5.2 형이상학의 역사에서 존재 테제가 갖는 의의 (e3.3.5.5.2.1/q3.3.5.5.2.2)

제3부 『이정표』 내용 분석 연구

1. 진리의 본질에 관하여

1.1 진리의 본질에 관한 물음에 대한 예비적 고찰

1.1.1 진리의 본질에 관한 물음에 대한 예비적 정의

(e1.1.1.1) 진리는 우리의 삶을 이끌어가는 최고의 이념이다. 인간이라면 누구든 인간답게 실존하기 위해 최고의 이상으로서의 진리를 추구한다. 우리의 삶의 각 영역에서는 진리에 이르기 위한 다양한 노력이 진지하게 경주된다. 경제학자, 공학자, 과학자, 예술가, 철학자, 종교가는 물론이거니와 그저 일상을 하찮게 살아가는 이들조차 그들의 삶의 영역에서 진리를 추구한다. 그런데 우리 사유가가 묻고자 하는 것은 그때마다의 다양한 삶의 영역에서 무엇이 개별적 진리로서 추구되어야 하는가의 여부가 아니다. 개별적 진리의 추구는 해당 개별 영역에서 학자, 전문가, 혹은 그 영역에 특별한 관심을 지닌 이의 몫이 된다. 오히려 우리 사유가가 묻고자 하는 것은 개별적 진리 하나하나를 우리가 도대체 진리라고 부를 때 그 진리를 진리로서 특징짓는 >그것<이다. 전통적 철학의 용어를 빌어 말하자면, 개별적 진리를 도대체 진리로서 있게 하는 진리의 >본질<에 관해 우리는 묻고자 한다.

(q1.1.1.2) 진리의 본질이 화두다. 진리의 본질에 관한 물음은, 진리가 그때마다 실천적 생활경험의 진리든, 경제적 타산의 진리든, 혹은 때로는 기술적 궁리의 진리든, 정치적 처세의 진리든, 혹은 특히 과학적 연구의

진리든, 예술적 조형의 진리든, 아니면 더욱이, 사유하는 성찰의 진리든, 제식적(祭式的) 신앙의 진리든, 상관하지 않는다. [오히려] 이 모든 것으로부터 눈을 돌린 채, 본질물음은 각각의 >진리<를 도대체 진리로서 특징짓는 그 하나의 것을 주목한다.(177)

1.1.2 진리의 본질에 관한 물음에 대한 오해

1.1.2.1 현실적 진리에 대한 희구

(e1.1.2.1.1) 진리의 본질에 관한 물음은 진리를 진리로서 있게 하는 진리의 본질이 무엇이냐를 묻고자 하나, 우리는 이 물음이 우리의 현실 생활에 아무런 도움을 주지 못한다는 이유로 이 물음에 아랑곳없이 오직 우리의 현실 생활에 기준과 척도가 되는 현실적 진리만을 추구하기에, 진리의 본질에 관한 물음은 추상적 물음으로 낙인찍혀 그것의 구속성을 상실할 뿐더러, 진리의 본질에 관해 묻건만, 역설적이게도 가장 비본질적인 물음으로 폄하된다.

(q1.1.2.1.2) 하지만 본질에 관한 물음으로 인해 우리는 개개의 사유를 숨막히게 하는 일반자의 공허함 속으로 너무 치닫는 것은 아닌가? 이러한 물음의 극단성은 모든 철학이 아무런 기반도 없음을 백일하에 폭로하지 않는가? 뿌리 있는 사유는, 즉 현실에로 눈을 돌린 사유는 처음부터 단도직입적으로, 우리가 각종 의견과 계산의 혼미에 빠져들지 않도록, ‘우리에게 오늘날 척도와 기준을 제시하는 현실적 진리’를 올바로 일으켜 세우도록 온 힘을 다해야 한다. 현실에 아랑곳 않는 ‘진리의 본질에 관한 (>추상적<) 물음’이 현실적 위기에 직면해 무슨 소용이 있는가? 본질물음은 도대체 물어질 수 있는 것 중 가장 비본질적인 것이며 또한 가장 구속력이 없는 것이 아닌가?(177)

1.1.2.2 건전한 인간 지성의 반항

(e1.1.2.2.1) 진리의 본질에 관한 물음에 대하여 의구심을 제기하는

것은 바로 >건전한< 인간의 지성이다. 여기서 >건전함<이란 일상적 세계의 자명성에 빠져 있기에, 철학적 통찰에 대해서는 아예 귀를 닫아버린 인간 지성의 >평범함<을 의미한다. 건전한 인간의 지성, 그러니까 평범한 인간의 지성은 철학이 본질에 관해 무엇을 이야기한들, 자신이 일상성 안에서 누리는 자명성을 근거로 이를 반박한다. 그에게 중요한 것은 오로지 손으로 당장 잡을 수 있는 유용한 지식뿐이다. 때문에 철학은 평범한 지성을 반박할 수 없고 또 반박하고자 해서도 안 된다. 우리는 일상적 세계 속에서 횡행하는 각종 개별적 진리의 안온함에 젖은 채 평범한 지성의 이해 가능성에 머물러 있을 뿐이다. 그러기에 만약 철학이 본질이야말로 ‘가장 물을 가치가 있는 것’ 이요, 때문에 철학의 본질적 통찰에 귀를 기울이라고 촉구한다면, 오히려 이러한 촉구는 자신의 자명성을 무기로 휘두르는 평범한 지성의 반항을 재촉할 뿐이다.

(q1.1.2.2.2) 아무도 이러한 의구심들이 갖는 명백한 확실성을 외면하지 않을 것이다. 누구라도 이러한 의구심들의 절박한 진지함을 쉽사리 경시해선 안 될 것이다. 그러나 누가 이러한 의구심들에 입각해 말하고 있는가? >건전한< 인간의 지성이다. 건전한 인간의 지성은 손으로 잡을 수 있는 유용함을 고집스레 요구하며 존재자의 본질에 관한 지식을, 다시 말해 오래 전부터 >철학<이라 불린 존재자에 관한 본질적 지식을 극구 비난한다. // 평범한 인간의 지성은 자신의 고유한 필연성을 갖고 있다. 즉 그러한 지성은 자신만의 무기를 휘두르며 자신의 권리를 주장한다. 다시 말해 평범한 인간의 지성은 자신이 제기한 각종 요구사항들과 의구심들의 >자명함<을 증거로 끌어들인다. 그렇지만 철학은 평범한 지성을 결코 반박할 수 없는데, 그 까닭은 평범한 지성은 철학의 언어에 대해 귀를 닫고 있기 때문이다. 심지어 철학은 평범한 지성을 반박하고자 해서도 안 되는데, 그 까닭은 평범한 지성은 철학이 본질을 통찰하도록 제시해 준 것을 보지 못하기 때문이다. // 게다가, 우리가 생활경험과 행위의, 혹은 연구의, 혹은 조형과 신앙의 저 다양한 형태의 >진리들< 안에서 안온하다는 망상에 젖어 있는 한, 우리는 스스로 평범한 지성의 이해가능성 안에 머물고 만다. 우리는 ‘물을 가치가 있는 것’의 모든 요청을 저버린 채, 오히려 >자명한 것<의 반항을 스스로 재촉한다.(177-178)

1.1.3 진리의 본질에 관한 물음의 필요성

(e1.1.3.1) 평범한 지성은 현실적 진리를 요구한다. 그중 대표적인 것이 역사적 진리이다. 인간은 역사적 존재이기에 우리는 오늘날 우리가 서 있는 상황을 직시하면서 인간의 역사 안에서 또한 인간의 역사를 위해 정립되어야 할 현실적 진리를 갈구한다. 아마도 이러한 갈구는 역사적 존재자로서 인간이 갖는 당연한 바램이다. 그러나 역사적 >진리<가 역사적 >진리<로서, 혹은 달리 말해 현실적 >진리<가 현실적 >진리<로서 성립하기 위해서는 ‘진리가 도대체 무엇을 의미하는지’에 대한 이해가 앞서 있어야 한다. 아마도 평범한 지성조차 이러한 이해의 필요성에는 동감할 것이다. 그러나 이러한 이해가 진리의 >본질<에 대한 이해인 한 여기에는 본질에 대한 철학적 통찰이 뒤따라야 할 터인데, 평범한 지성은 철학적 통찰은 아예 외면하므로 고작해야 감정적 차원에서 혹은 일반적 차원에서 이러한 이해에 대한 자신의 소견을 늘어놓을 것이다. 하지만 이런 정도의 넋두리는 본질에 대한 단순 무식함보다 오히려 더 가련하다. 돌아 보건대 역사상 그 수많은 위대한 사상가들이 역사적 진리를 외쳐왔건만 우리는 아직도 역사적 >진리<를 갈구하지 않는가! 진리의 본질에 대한 통찰이 결여된 진리는 뿌리를 상실한 오류이기에, 우리는 진리의 본질에 대한 물음의 필요성을 새삼 확인한다.

(q1.1.3.2) 따라서 가령 진리에 관해 물어야만 할 때조차, 사람들은 우리가 오늘날 어디에 서 있는가라는 물음에 대한 답변을 요구한다. 사람들은 오늘날 우리가 어떤 상황에 서 있는가를 알고자 한다. 사람들은 인간의 역사 안에서 또한 인간의 역사를 위해 인간에게 정립되어야 할 목표를 외쳐 부른다. 사람들은 현실적 >진리<를 원하고 있다. 그러므로 여하튼 진리를! // 그러나 현실적 >진리<를 외쳐 부를 때 사람들은 ‘진리가 도대체 무엇을 의미하는지’를 이미 알고 있어야 한다. 혹은 사람들은 진리의 본질을 단지 >감정상으로<만 또한 단지 >일반적으로<만 알고 있는가? 그러나 진리의 본질에 관한 이러한 대략적 >지식<과 무관심은 그것에 관한 단순한 무지보다 더 가련하지 않은가?(178)

1.2 통상적 진리

1.2.1 진리에 대한 통상적 이해

(e1.2.1.1) 누구나 >진리<를 입에 달다 보니, >진리<라는 용어는 알맹이가 빠져버린 빈말로 횡행한다. 닽아빠져 둉그렇게 무디어진 조약돌 마냥이다. 하지만 이런 와중에서도 우리가 >진리<라는 용어로 이해하는 바를 세심하게 끄집어낸다면, 그것은 ‘진리란 참다운 것을 참다운 것으로 만들어 주는 그런 것’이라는 점이다. 즉 진리를 우리는 통상적으로는 ‘참다운 것을 참다운 것으로 있게 하는 근거’로서 이해한다.

(q1.2.1.2) 사람들은 >진리<를 도대체 통상적으로 무엇으로 이해하는가? >진리<라는 용어는 고상하긴 하나 그러나 동시에 닽아빠져 있고 거의 무디어져 버린 용어인데, 이 용어는 참다운 것을 참다운 것으로 만드는 그런 것을 의미한다.(178-179)

1.2.1.1 참다운 것

1.2.1.1.1 참다운 것에 대한 일차적 이해 : 현실적인 것

(e1.2.1.1.1.1) 통상적으로 우리는 진리를 참다운 것을 참다운 것으로 만들어 주는 근거로서 이해한다. 그렇다면 참다운 것이란 무엇인가? 가령 우리 눈앞에 두 개의 금이 놓여 있는데 하나는 참다운[진짜] 금이고 다른 하나는 거짓[가짜] 금이라고 가정해 보자. 아마도 우리는 이 두 개를 만져도 보고 들어도 보고 찔러도 볼 것인데, 그러다 결국 현실성을 기준으로 참과 거짓을 판별할 것이다. 즉 우리는 이 둘 중 하나는 금처럼 보이기는 하되 현실적으로 금이라고는 할 수 없는 고로 가상(假像)에 불과하다고 판정할 것이고, 이에 반면 다른 하나는 우리가 당당하게 참다운 금이라고 불러도 좋을 만큼 현실적으로 금이라고 판정할 것이다. 즉 우리는 참다운 것을 일차적으로는 현실적인 것으로 규정한다. 현실적

인 것이 참이라면, 비현실적인 것은 거짓이 된다는 것이다. 그러나 참다운 것에 대한 이러한 의미 해석은 아직 현실적인 것에 대한 정의가 이루어져 있지 않기에 불충분하다.

(q1.2.1.1.1.2) 참다운 것이란 무엇인가? 우리는 예컨대 이렇게 말한다. >이 과제를 완수하는데 협력하는 것은 참다운 기쁨이다.< [그런데] 우리는 ‘그러한 기쁨은 순수하고도 현실적인 기쁨이다’라고 생각한다. 참다운 것(das Wahre)은 현실적인 것(das Wirkliche)이다. 이에 따라 우리는 거짓[가짜] 금(das falsche Gold)과 구별하여 참다운[진짜] 금(das wahre Gold)에 관해 언급한다. 거짓 금은 금처럼 보이긴 하나, 현실적으로 금은 아니다. 그것은 단지 >가상(假象)<일 뿐이며 따라서 비현실적이다. 비현실적인 것은 현실적인 것의 반대로서 간주된다. 그러나 가상의 금도 여하튼 현실적인 어떤 것이다. 이에 따라 우리는 더 명료하게는 이렇게 말한다. ‘현실적인 금은 진정한 금(das echte Gold)이다.’ (179)

1.2.1.1.2 참다운 것에 대한 이차적 이해 : 꼭 들어맞는 것

1.2.1.1.2.1 꼭 들어맞는 것으로서의 사태

(e1.2.1.1.2.1.1) 우리는 참다운 것을 일차적으로는 현실적인 것이라고 규정하였다. 가령 가짜 금은 금처럼 보이기는 하되, 현실적으로 금은 아니라고 하였다. 그러나 현실성을 폭넓은 의미에서 해석하면 상황은 달라진다. 시중에서 유통되는 진정한 참다운 금이든 혹은 가짜 금이든, 현실성의 차원에서는 매한가지이다. 가짜 금도 우리 눈앞에 현실적으로 있다는 것을 감히 누가 부인하랴. 그렇기에 우리는 현실성을 새로이 해석해 보아야 한다. 적어도 우리가 참다운 금만을 현실적인 것으로 인정할 때, 우리가 말하는 현실성이란 눈앞에 놓인 물건이 우리가 금에 대해 생각하는 여러 특징들에 합치할 때 성립한다. 즉 우리가 참다운 것의 기준으로 제시하는 현실적인 것의 현실성은, 우리가 어떤 사태를 떠올릴 때 그 사태에 관해 앞서 항상 >본래적으로< 사념하는 그것에 대해 눈앞의 사태가 합치(合致, Übereinstimmung)할 때 성립하는 현실성이다. 따라서 참다운 것이란 어떤 사태가 우리가 그 사태에 대해 사념하는 그것

과 비교해서 ‘있어야 하는 그대로(so-wie)’ 있는 것, 즉 우리가 그 사태에 대해 사념하는 내용에 ‘꼭 들어맞는 것’을 의미한다. 이에 반해 참다운 것의 반대인 가짜는 앞서의 비교에서 ‘어떤 면에서는 부합하지 않는 것’, 즉 ‘꼭 들어맞지 않는 것’을 의미한다.

(q1.2.1.1.2.1.2) 그러나 진정한 금이든 유통되고 있는 진정하지 못한 금이든 이 둘은 모두 >현실적<이다. [현실성이란 관점에서] 이 둘 사이에는 우열이 없다. 그러므로 진정한 금의 참다움은 단지 그것의 현실성을 통해서는 확증될 수 없다. 물음은 다시 방향을 바꾼다. ‘여기에서 진정한 것 혹은 참다운 것이란 무엇을 의미하는가?’ 진정한 금은 현실적인 것이로되, 이 현실적인 것의 현실성은 우리가 금을 떠올릴 때 그에 앞서 항상 >본래적으로< 사념하는 그런 것과 합치(合致, Übereinstimmung)하는 현실성이다. 역으로, 거짓 금이라고 추정할 경우, 우리는 이렇게 말한다. >여기서는 어떤 면이 꼭 들어맞지 않는다.< 이에 반해 >그것이 있어야 하는 그대로(wie)< 그렇게(so) 있는 것에 대해선, 우리는 ‘그것은 꼭 들어맞는다(es stimmt)’라고 소견을 밝힌다. 그 사태는 꼭 들어맞는다.(179)

1.2.1.1.2.2 꼭 들어맞는 것으로서의 명제

(e1.2.1.1.2.2.1) 어떤 사태가 우리가 그 사태에 대해 본래적으로 사념하는 내용에 꼭 들어맞을 때, 그 사태는 참다운 것이 된다. 그 사태는 ‘꼭 들어맞음’, 즉 달리 말하자면 합치를 근거로 하여, 참인 것으로 규정된다. 즉 진리의 기준은 ‘꼭 들어맞음’, 그러니까 합치이다. 그런데 이러한 진리의 기준이 사태에만 적용되는 것은 아니다. 우리는 어떤 사태를 진술하는 명제가 그 명제가 진술하고자 하는 그 사태에 꼭 들어맞을 때에도 그 명제를 참인 명제라고 규정한다. ‘꼭 들어맞음’은 사태만이 아니라 명제에도 적용된다. 우리의 논의를 앞질러 말하자면, 앞서의 경우는 사태진리로, 후자의 경우는 명제진리로 명명된다.

(q1.2.1.1.2.2.2) 그렇지만 우리는 단지 현실적 기쁨, 진정한 금 혹은 이러한 양식을 지닌 모든 존재자만을 참(眞)이라고 명명하진 않는다. 우리는 – 어떤 존재자가 그 자신의 양식상 진정하든 진정하지 않든 혹은

현실적으로 그렇게 있든 다르게 있든 – 여하튼 존재자에 대한 우리의 진술들도 참 혹은 거짓이라고 명명한다. 하나의 진술은, 그것이 의미하며 말하는 내용이 그 진술의 사태와 합치할 때, 참이다. [따라서] 여기서도 우리는 이렇게 말한다. ‘그 진술은 꼭 들어맞는다.’ 그러나 지금 꼭 들어맞는 것은 사태가 아니라 오히려 명제다.(179)

1.2.1.2 꼭 들어맞음

(e1.2.1.2.1) 하나의 사태가 우리가 그 사태에 대해 본래적으로 사념하는 내용에 꼭 들어맞을 때 우리는 그 사태를 참다운 것이라 명명한다. 또한 하나의 명제가 그 명제가 진술하고자 하는 사태에 꼭 들어맞을 때 우리는 그 명제를 참다운 것이라 명명한다. 어떤 경우든 우리가 참다운 것이라 부르는 것은 ‘꼭 들어맞는 것’이다. 따라서 통상적으로 진리가 참다운 것을 참다운 것으로 있게 하는 근거를 의미한다면, 참다운 것을 참다운 것으로 있게 하는 소이가 ‘꼭 들어맞음’인 한에서, 진리는 ‘꼭 들어맞음’이 된다. 또한 ‘꼭 들어맞음’은 이중적 구조이다. 부연하면, 한편으로 ‘꼭 들어맞음’은 하나의 사태가 ‘그 사태에 관해 앞서 사념된 것’에 대해 맺는 일치(一致, Einstimmigkeit)이며, 다른 한편으로 ‘꼭 들어맞음’은 ‘명제 안에서 진술된 내용’이 그 명제가 진술하고자 하는 사태에 대해 맺는 일치이다. 여기서 일치란 합치와 마찬가지로 ‘꼭 들어맞음’을 동일하게 말하는 전통적 형이상학의 이름이다.

(q1.2.1.2.2) 참다운 것은, 그것이 참다운 사태든 혹은 참다운 명제든, 여하튼 꼭 들어맞는 것(das Stimmende)이다. 참답게 있음 혹은 진리(즉 참다움)가 여기에서 의미하는 바는 꼭 들어맞음이다. 더 정확히 말하자면, 이중적 방식에서의 꼭 들어맞음이다. 즉 한편으로는 하나의 사태와 ‘그 사태에 관해 앞서 사념된 것’과의 일치(一致, Einstimmigkeit)이며, 다른 한편으로는 ‘진술 안에서 사념된 것’과 사태와의 합치다.(179-180)

1.2.2 우리에게 전승되어 온 진리의 본질 규정

1.2.2.1 올바름

(e1.2.2.1.1) 앞서 우리는 진리의 본질을 이중적 구조에서의 ‘꼭 들어맞음’으로 규정한 바 있다. 그런데 이러한 본질 규정은 비단 우리만의 생각이 아니다. 우리에게 전승되어 온 전통적 형이상학도 이를 변호하는데, 특히 우리가 주목할 것은 토마스 아퀴나스에 의해 정식화된 진리의 본질 규정이다. “진리는 사태와 지성의 동화(同化)이다.” 이 정식은 이중적으로 읽혀진다. 즉 한편으로 진리는 ‘지성을 향한 사태의 동화’이고, 다른 한편으로 진리는 ‘사태를 향한 지성의 동화’이다. 전자가 사태진리라면, 후자는 명제진리이다. 그런데 우리는 명제진리만을 진리로 생각하는 습성이 있다. 하지만 토마스 아퀴나스는 도리어 명제진리를 사태진리에 근거 짓는다. 하지만 이에 대한 논의는 위의 정식에서 지성의 개념에 대한 해석이 먼저 전제되어야 하므로, 잠시 유보한다. 다만 위의 정식을 이해하는데 발생할 수 있는 오해를 방지하기 위해 예비적으로 지적해 두고자 하는 바는, 위의 정식에서 동화(同化)라는 낱말이 사용되긴 하나, 여기서의 동화는 지성이나 사물이 서로의 이질성을 극복하여 동일한 성질의 것이 된다는 뜻이 아니라 단지 서로가 서로를 향해 ‘올바르게 향함’을 의미한다. 그러니까 진리의 본질 규정으로서의 ‘올바름’이란 우리가 앞서 언급한 ‘꼭 들어맞음’, 일치, 혹은 합치와 동일한 이름이다.

(q1.2.2.1.2) 꼭 들어맞음이 갖는 이러한 이중적 성격을 우리 앞에 잘 나타내 주는 것은 진리에 관해 그 동안 우리에게 전승되어온 다음과 같은 본질 규정이다. 즉, ‘진리는 사태와 지성의 동화(同化)이다.(veritas est adaequatio rei et intellectus.)’ 이것은 다음을 의미할 수 있다. ‘진리는 인식을 향한 사태의 동화(Angleichung)이다.’ 그러나 이렇게도 읽힐 수

있다. ‘진리는 사태를 향한 인식의 동화이다.’ 물론 사람들은 앞서 인용된 본질규정을 대개는 단지 ‘진리는 사태를 향한 지성의 동화이다’ (veritas est adaequatio intellectus ad rem)라는 정식으로만 제시하곤 한다. 하지만 그렇게 개념 파악된 진리 즉 명제진리(Satzwahrheit)는 단지 ‘지성을 향한 사태의 동화’ (adaequatio rei ad intellectum)를 즉 사태진리 (Sachwahrheit)를 근거로 해서만 가능하다. 진리(veritas)의 이 두 본질개념 들은 항상 ‘…을 올바르게 향함’ (Sichrichten nach ...)을 의미하며 그로써 진리를 올바름(Richtigkeit)으로서 사유한다.(180)

1.2.2.1.1 사태진리

(e1.2.2.1.1.1) “진리는 사태와 지성의 동화(同化)이다.” 토마스 아퀴나스의 이 정식에서 지성은 이중적 의미이다. 지성은 한편으로는 기독교적 신의 지성을 의미하며 또 다른 한편으로는 인간의 지성을 의미한다. 그렇다면 위의 정식은 우선은 이렇게 읽혀져야 한다. “진리는 창조의 피조물인 사태가 신의 지성을 올바르게 향할 때 성립한다. 즉 진리는 신의 지성을 향한 사태의 올바름이다.” 기독교적 신이 우주를 창조하였다면, 우주의 각 사태는 기독교적 신의 지성 안에서 앞서 사유된 창조 이념을 올바르게 향하는 한에서만, >참<인 사태가 된다. 이런 의미에서 사태진리는 기독교적 신의 지성에 근거한다. 따라서 우리는 위의 정식을 칸트의 초월적 사상에 입각해 이해하지 말아야 한다. “대상들은 우리의 인식을 올바로 향한다.”라고 칸트가 주장할 때, 이 명제가 의미하는 바는 “사물 자체가 우리에게 주어지는 현상으로서의 대상은 우리의 경험적 인식에 의해 규정된다.” 는 것이다.

(q1.2.2.1.1.2) 그럼에도 불구하고 한 쪽이 다른 쪽의 단순한 전도(轉到)는 아니다. 오히려 각각의 경우 지성(intellectus)과 사태(res)는 상이한 것으로 사유된다. 이 점을 인식하기 위해 우리는 통상적 진리개념에게 익숙한 정식을 그것의 가장 가까운 (중세적) 원천으로 소급해야 한다. 지성을 향한 사태의 동화(adaequatio rei ad intellectum)라는 의미의 진리 (veritas)는, 중세 이후 인간본질의 주관성을 근거로 비로소 가능했던 칸트의 초월적 사상을 의미하지 않는다. [참고로] 칸트의 초월적 사상은 >

대상들은 우리의 인식을 올바르게 향한다<라고 주장한다. [그러나] 앞서 언급한 통상적 진리는 오히려 기독교의 신학적 신앙을 의미한다. 이러한 신앙에 따르면, 항상 피조물(ens creatum)인 사태는 신의 지성(intellectus divinus) 안에서 즉 신의 정신 안에서 ‘앞서 사유된 이념’에 상응하고 따라서 이념에-꼭 들어맞고(이념을-올바로 향하고) 또한 이러한 의미에서 >참<인 한에서만, 본래의 무엇으로 또한 그것의 존재여부에 맞게 존재한다.(180)

1.2.2.1.2 명제진리

(e1.2.2.1.2.1) “진리는 사태와 지성의 동화(同化)이다.” 이 정식에서 지성이 인간의 지성을 의미한다면, 이 정식은 이렇게 읽혀진다. “진리는 인간의 지성이 신의 피조물인 사태를 올바르게 향할 때 성립한다. 즉 진리는 사태를 향한 인간 지성의 올바름이다.” 물론 여기에서 언급된 진리는 명제진리이다. 그런데 명제진리와 사태진리는 서로 긴밀한 관련을 맺는다. 인간의 지성도 신의 피조물인 한에서 인간의 지성은 신의 지성을 올바르게 향할 때 비로소 >참<i 될 터인데, 인간이 신의 피조물인 사태의 한 복판에서 실존하는 이상, 인간의 지성은 신의 창조 이념에 이미 꼭 들어맞게 존재하는 사태를 올바르게 향할 때에만, 신의 지성에게 꼭 들어맞는다. 그러니까 명제진리는 사태진리에 근거한다. 좀더 구체적으로 말하자면, 사태진리가 신의 지성에 근거한다면, 명제진리는 사태진리에 근거한다. 고로 명제진리는 궁극적으로는 신의 지성에 근거하는 한에서만 비로소 성립한다. 이것이 중세 토마스 아퀴나스의 진리관이다.

(q1.2.2.1.2.2) 인간의 지성(intellectus humanus)도 피조물(ens creatum)이다. 인간의 지성은 신에 의해 인간에게 부여된 능력으로서, 신의 이념을 만족시켜야만 한다. 그러나 지성이 이념에-꼭 들어맞는 유일한 경우는, 지성이 자신의 명제들 안에서 ‘사유된 내용’을 사태에게로 동화시키며 또한 사태 자체도 [이미] 이념에 알맞게 존재하고 있어야 하는 경우일 뿐이다. 인간적 인식의 진리의 가능성은, 모든 존재자가 >창조된 것<인 한, 사태와 명제가 동일한 방식으로 이념에 꼭 들어맞고 따라서 신적인 창조계획의 통일성에 입각해 차례로 [신을 향해] 올바로 정돈되어 있음에 근거한다. (신

의) 지성을 향한 (창조된) 사태의 동화로서의 진리(veritas als adaequatio rei [creandae] ad intellectum [divinum])가 (창조된) 사태를 향한 (인간의) 지성의 동화로서의 진리(veritas als adaequatio intellectus [humani] ad rem [creatam])를 보증한다. 진리는 본질적으로 언제나 상응(convenientia)을, 즉 피조물인 존재자 상호간과 창조주의 합동(Übereinkommen)을, 다시 말해 창조질서의 규정에 따른 >꼭 들어맞음<을 의미한다.(180-181)

1.2.2.1.3 탈신학적인 세계이성이 전제된 세계에서의 진리

(e1.2.2.1.3.1) 토마스 아퀴나스의 진리관은 기독교적 색깔을 지워낸 세계에서도 형식적으로는 동일하게 성립한다. 기독교적 창조질서를 대신해 세계이성이 모든 대상들을 계획하는 세계를 상정해보자. 세계이성은 자신에게 스스로 법칙을 부여했을 터이니 세계 내의 모든 대상은 이러한 법칙에 따라 존재한다. 따라서 인간의 지성은 세계이성의 법칙에 이미 꼭 들어맞게 존재하는 대상을 올바르게 향하는 한에서만 세계이성에 꼭 들어맞게 될 것이요, 이로써 비로소 >참<인 지성으로 성립한다. 여기에서도 사태진리가 세계이성의 법칙에 근거한다면, 명제진리는 사태진리에 근거한다. 고로 명제진리는 세계이성의 법칙에 근거하는 한에서만 비로소 성립한다. 즉 논리적으로 보자면, 인간의 지성 안에서 사념된 명제는 세계이성의 법칙을 올바르게 향하는 한에서만, 비로소 >참<이 된다. 진리의 형식적 개념은 여전히 ‘올바르게 향함’, 즉 ‘올바름’, 다시 말해 ‘꼭 들어맞음’이다.

(q1.2.2.1.3.2) 그러나 이러한 질서는, 만일 창조사상으로부터 분리된다고 하더라도, 일반적이며 무규정적인 차원에서 세계질서로서 표상될 수 있다. 신학적으로 사유된 창조의 질서를 대신해, 세계이성이 모든 대상을 계획하는 가능성이 들어선다. 세계이성은 자신에게 스스로 법칙을 부여하며 이로써 자신의 진행과정이 직접적으로 이해될 수 있음을 요구한다 (사람들은 이 점을 >논리적<이라 간주한다).(181)

1.2.2.2 올바르지 못함

(e1.2.2.2.1) 통상적으로 진리의 본질은 ‘올바름’으로 규정된다. 명제진리든 혹은 사태진리든 매한가지다. 하나의 명제가 사태를 올바르게 향하는 한에서 명제진리가 성립한다면, 하나의 사태가 그것의 >이성적< – 즉 기독교적 신의 지성이든 혹은 세계이성이든 – 본질 개념을 올바르게 향하는 한에서 사태진리가 성립한다. 올바름으로서의 진리는 누구에게나 공통적으로 타당한 자명성을 획득한다. 또한 이러한 한에서 진리의 반대인 비진리의 개념도 자명하게 성립한다. 즉 비진리의 개념은 ‘올바르지 못함’, 그러니까 달리 말해 ‘꼭 들어맞지 않음’이 된다. 하나의 명제가 사태에 불합치할 때 명제적 비진리가 성립한다면, 하나의 사태가 그것의 >이성적< 본질에 불합치할 때 사태적 비진리가 성립한다. 따라서 진리의 반대인 비진리는 철학적 고려의 대상에서 배제된다.

(q1.2.2.2.2) 명제진리의 본질이 진술의 올바름 안에 존립함을 사람들은 기정사실로서 간주한다. 올바름이 어떻게 성립해야 하는가를 설명하기 위해 악착같이 매달려 보아도 말짱 헛수고로 끝나는 경우에 조차, 사람들은 올바름을 이미 진리의 본질로서 전제한다. 마찬가지로 사태진리도 항상 눈앞의 사물과 그것의 >이성적< 본질개념의 일치를 의미한다. 마치 진리의 본질에 관한 이러한 규정은, 지성(intellectus)의 담지자이자 이행자(履行者)인 인간에 관한 상응하는 해석을 그때마다 [이미] 포함하고 있는 저 모든 존재자의 존재의 본질에 관한 해석으로부터 독립되어 있는 듯 보인다. 그러므로 (진리는 지성과 사태의 동화라는) 진리의 본질에 대한 저 정식은 누구에게든 즉각 통찰될 수 있는 공통적 타당성을 획득한다. 이러한 진리개념의 자명성이 지배하는 가운데 – 그러나 이러한 자명성의 본질근거가 무엇인지는 거의 고려된 바 없다 – 사람들은 ‘진리는 그것의 반대를 가지고 있다’라는 사실 및 ‘비진리가 있다’라는 사실을 [앞서와] 똑같이 자명한 것으로서 수용한다. 명제의 비진리(올바르지 못함)는 진술과 사태의 불합치다. 사태의 비진리(진정하지 못함)는 존재자와 그것의 본질의 불일치를 의미한다. 어떤 경우라도 비진리는 ‘꼭 들어맞지 않음’으로 개념 파악된다. ‘꼭 들어맞지 않음’은 진리의 본질로부터 밖으로 벗어난 것이다. 때문에 진리의 이러한 반대로서의 비진리는, 만약 진리의 순수한 본질에 대한 파악이 필요하다면, 도외시될 수 있다.(181-182)

1.3 통상적 진리의 내적 가능성

1.3.1 합치

(e1.3.1.1) 통상적으로 진리는 올바름으로 규정된다. 통상적 진리는 “…을 올바르게 향함”이다. 그런데 우리는 올바름을 일치, 동화(同化), 혹은 ‘꼭 들어맞음’이라고도 이름 짓는다. 여기에서 언급되는 합치도 올바름의 다른 이름이다.

1.3.1.1 합치의 두 가지 양식

(e1.3.1.1.1) 합치는 두 가지 양식이다. 우리는 사물과 사물의 합치를 말하기도 하고, 혹은 진술과 사물의 합치를 말하기도 한다. 그런데 엄밀한 의미에서 합치가 성립하려면, 합치하는 두 항 사이의 공통점이 합치의 기준이 되어야 한다. 사물과 사물의 합치에서는 이러한 공통점이 성립한다. 예를 들어 우리가 책상 위에 놓인 두 개의 주화를 보고 ‘그것들이 서로 합치한다.’라고 말할 때, 이 경우에는 두 주화의 둥그런 모양이 공통점이 된다. 그러나 진술과 사물의 합치의 경우, 상황은 달라진다. 예를 들어 우리가 눈앞의 주화를 보고 ‘이 주화는 둥글다’라고 진술한다고 가정해보자. 이 경우에도 우리는 물론 눈앞의 주화와 이 주화에 대한 진술이 합치한다고 말할 것이나, 그러나 이 둘의 합치를 정당화 할 아무런 공통점도 찾지 못한다. 진술과 사물의 경우는 그것들의 존재 양식이 다르므로 합치의 기준이 될 만한 공통점이 발견되지 않는다. 그렇다면 우리는 이 문제를 어떻게 해결해야 하는가?

(q1.3.1.1.2) 합치를 우리는 여러 가지 의미로 언급한다. 우리는 예컨대 책상 위에 놓여 있는 5마르크짜리 주화 두 개를 보고는 ‘그것들이 서로 합치한다’라고 말한다. 그 둘은 그것들의 모양이 하나라는 점에서 합동이다. 때문에 그것들은 이 하나의 모양을 공유하며 따라서 이러한 관점에서 똑같다. 더 나아가 우리는, 예컨대 눈앞의 5마르크짜리 주화들 중

하나에 관해 ‘이 주화는 둑글다’라고 진술할 때에도, 합치에 관해 언급 한다. 여기에서는 진술이 사물과 합치한다. 이제 연관은, 사물과 사물 사이에서가 아니라 오히려 하나의 진술과 하나의 사물의 사이에서 성립한다. 하지만 각 연관항인 사물과 진술의 모양이 명백히 상이하다면, 사물과 진술은 어떤 점에서 합동이 되어야 하는가?(182-183)

1.3.1.2 합치의 의미에 대한 의문

(e1.3.1.2.1) 우리는 진술과 사물의 합치에 관해 말하고는 있으나, 이 경우 합치의 의미가 불분명하다. 진술과 사물을 전혀 존재 양식을 달리 한다. 진술이 관념적/정신적 존재라면, 사물은 물질적/공간적 존재이다. 이 둘이 서로의 이질성을 극복함으로써 낱말 그대로 동화(同化)라는 의미에서 합치하기란 불가능하다. 만약 낱말그대로 진술이 사물에 동화된다고 가정하더라도, 만약 그렇다면 진술은 더 이상 진술이 아닐 터이니, 진술과 사물이 합치하기란 만무하다. 그렇다면 우리는 합치의 본질적 의미를 어떻게 읽어내야 하는가?

(q1.3.1.2.2) 주화의 성분은 금속이다. [하지만] 진술은 여하튼 물질적이지 않다. 주화는 둑글다. [하지만] 진술은 공간적인 것의 양식을 전혀 지니지 않는다. 주화를 가지고서 사람들은 무엇인가를 살 수 있다. [하지만] 주화에 대한 진술은 결코 지불수단이 아니다. 그러나 이 둘이 똑같지 않음에도 불구하고 앞서 명명된 진술은 [즉 ‘이 주화는 둑글다’라는 진술은] 참된 진술로서, 주화와 합치한다. 그리고 이러한 의미에서의 꼭 들어맞음은 진리의 통념에 따른다면 동화(同化)이어야 한다. 전혀 똑같지 않은 것 즉 진술이 어떻게 주화에 동화될 수 있는가? [이렇게 동화되기 위해서라면] 진술은 물론 주화로 변모해야 할 것이며 따라서 그와 같은 방식으로 그야말로 완전히 자신을 스스로 포기해야만 할 것이다. 이런 일이 진술에게서 성공될 리 만무하다. 이런 일이 성공적으로 일어난다면, 바로 그 순간, [진술은 진술이 아니므로] 이제 더 이상 진술로서의 진술이 사물에 합치할 수도 없을 것이다. [주화로의] 동화에서도 진술은 오히려 진술로서 남아 있어야 하며, 이 뿐 아니라 더욱이 이제 비로소 자신의 본래적인 그 무엇이 되어야 한다. 그 어떤 사물과도 전혀 상이한 진술의

본질은 어디에서 성립하는가? 어떻게 진술은 실로 자신의 본질을 고집하면서도 [자신과] 다른 것인 사물에 동화될 수 있는가?(183)

1.3.1.3 합치의 본질적 의미

(e1.3.1.3.1) 진술은 관념적 존재이고 사물은 물질적 존재인 한, 진술과 사물이 서로의 이질성을 극복하여 동등하게 된다는 의미에서 합치(혹은 동화)하기란 불가하다. 그렇다면 합치의 본질적 의미는 무엇일까? 해답의 실마리는 우리가 “하나의 진술이 어떤 사물에 합치한다.”고 말할 때, 양자 사이에 맺어지는 연관 구조이다. 하나의 진술이 참인 진술로서 성립하는 것은, 그 진술이 문제의 사물을 앞에 세운(표상한) 뒤 그렇게 앞에 세워진 사물(표상된 사물)을 >있는 바-그대로< 말하는 한에서이다. 즉 참인 진술과 사물 사이에는 >있는 바-그대로<의 연관이 지배적으로 전개된다. 그러니까 합치의 본질적 의미는 >있는 바-그대로<의 연관 구조에 있다. 다만 우리가 유의할 점은, 하나의 진술이 문제의 사물을 앞에 세울(표상할) 때에 거기에는 이미 진술자의 주도적 시선이 전제된다 는 점이다. 예를 들어 동일한 주화라 할지라도 우리가 그때마다 어떤 주도적 시선을 취하느냐에 따라 동일한 주화는 우리에게 다르게 현상하는 바, 이렇기 때문에 우리는 모양의 관점에서는 “이 주화는 둥글다.”라고, 혹은 무게의 관점에서는 “이 주화는 가볍다.”라고 발언한다. 하나의 진술은 진술자가 자신의 주도적 시선 안에서 표상한 사물을 >있는 바-그대로< 말할 때, 비로소 참인 진술이 된다.

(q1.3.1.3.2) 여기에서의 동화는 이질적(異質的) 사물들 간의 사물적 동등화를 의미할 수 없다. 동화의 본질은 오히려 진술과 사물 사이에서 지배적으로 전개되는 저 연관의 양식으로부터 규정된다. 이 >연관<이 규정되지 않은 채로 또한 그것의 본질에 맞게 근거지어지지 않은 채로 남아 있는 한, 동화의 가능성과 불가능성 및 동화의 양식과 정도에 관한 모든 논쟁은 공론(空論)에 그칠 뿐이다. 주화에 관한 진술이 >스스로< 이 사물에 연관되는 까닭은, 이 진술이 이 사물을 표-상하며[앞에-세우며] 또한 표-상된 것[앞에-세워진 것]에 관해 ‘과연 이 표상된 것 자체가 그때마

다의 주도적 시선에 따라 어떤 상태에 있는가' 를 말하기 때문이다. 표상하는 진술은 표상된 사물에 관해, 이 사물이 이 사물로서 있는 바(wie) 그대로(so), 언표내용을 말한다.(183-184)

1.3.2 표상활동

1.3.2.1 표상활동의 의미

(e1.3.2.1.1) 합치의 본질적 의미는 >있는 바-그대로<의 연관 구조에 있다. >있는 바-그대로<는 진술의 진리 값을 결정하는 기준이 된다. 그런데 이러한 연관 구조가 성립하기 위해서는 진술자가 자신의 주도적 시선 안에서 사물을 앞에(vor) 세우는(stellen) 활동이 전제된다. ‘앞에 세우는 활동’ 이 곧 표상활동이다. 표상활동은 주도적 시선 안에서 사물을 진술자에게 ‘마주 향해 서게 하는 활동’ 을 의미한다. 표상활동은 진술자와 사물을 관련 맺는 활동이요, 이에 의해 사물은 진술자와 무관한 단순한 사물이 아니라 진술자 앞에 세워진 사물, 즉 대상이 된다. 그런데 우리가 주의할 점이 있다. 표상활동은 주도적 시선 안에서 사물을 진술자 앞에 세우는 활동이긴 하나, 이때 진술자의 어떤 선입견도 개입해서는 안 된다. 만약 표상활동에 진술자의 선입견이 개입한다면, 우리는 분칠된 대상을 만나게 될 터이요, 그렇다면 우리는 사물을 >있는 바-그대로< 알고자 하는 꿈을 접어야 할 것이다. 즉 표상활동이란 그때마다 우리가 취하는 시선에 따라 현상하는 사물을 >있는 바-그대로< 대상으로 정립하는 활동이다. 이러한 표상활동이 전제되어야 진술은 대상으로서의 대상을 >있는 바-그대로< 읽어 내어 참인 진술로 성립한다.

(q1.3.2.1.2) >있는 바-그대로(so-wie)<는 표-상활동 및 그것에 의해 표-상된 것에 관계한다. 여기에서 표-상활동은, 모든 >심리학적< 선입견 및 >의식이론적< 선입견을 배제한 채, 사물을 대상으로서 ‘마주 향해 서게 함’ 을 의미한다.(184)

1.3.2.2 표상활동의 내적 가능성

1.3.2.2.1 열려 있는 마주 향함의 장

(e1.3.2.2.1.1) 표상활동은 인간이 사물과 맺는 일종의 인식적 관계의 실현이다. 표상활동에 의해 사물은 인간에 대한 대상으로 정립된다. 즉 표상활동에 의해 사물은 인간 앞에 세워진 것, 다시 말해 인간을 ‘마주 향해 서 있는 것’ 이 된다. 그런데 이렇게 사물이 인간에게 대상으로 정립되기 위해서는 인간의 주도적 시선이 전제된다. 우리는 인간의 주도적 시선을 ‘마주 향함의 장’이라고도 부르거니와, ‘마주 향함의 장’이 열려 있어야 사물은 그 ‘마주 향함의 장’을 관통함으로써 비로소 인간에 대한 대상으로 정립된다. ‘마주 향함의 장’은 그 안에서 사물이 비로소 인간에게 대상으로 정립된 일종의 지평이다. 그런데 인간이 어떤 ‘마주 향함의 장’을 열어 놓느냐에 따라 사물은 그때마다 다르게 현상한다. 즉 사물은 특정한 모양을 지닌 사물로서 현상하기도 하고, 혹은 특정한 무게를 지닌 사물로서 현상하기도 한다. 그러나 이렇다고 해서 사물이 사물로서의 자격을 박탈당하는 것은 아니다. 사물은 그때마다 열려 있는 ‘마주 향함의 장’에 맞게 자신을 내보일 뿐, 여전히 사물로서 항준한다. 즉 인간은 자신의 주도적 시선 안에 현상하는 사물을 >있는 바-그대로< 대상으로 취할 뿐이다.

(q1.3.2.2.1.2) ‘마주 향해 서 있는 것’ (das Entgegenstehende)은 ‘그렇게 세워진 것’으로서, ‘열려 있는 마주 향함의 장’ (ein offenes Entgegen)을 관통해야 하되, 그러나 이 때에도 스스로는 사물로서 항준해야 하며 지속자(持續者, ein Ständiges)로서 자신을 내보여야 한다.(184)

1.3.2.2.2 열려 있는 장

(e1.3.2.2.2.1) 표상활동은 인간과 사물의 인식적 관계맺음이다. 표상활동이 인간과 사물의 근본적 관계맺음은 아니다. 우리는 사물과 인식적

관계를 맺기 이전, 이미 사물을 도구로서 다루고 있거니와, 또한 사물을 도구로서 만나기 이전, 이미 사물을 사물로서 받아들인다. 만약 우리가 사물을 사물로서 받아들이지 않는다면, 도구로서의 사물은 물론, 인식적 대상으로서의 사물은 불가하다. 따라서 우리는 사물이 사물로서 인간에게 드러나는 원초적 장을 주목해야 한다. 그것이 바로 ‘열려 있는 장’이다. ‘열려 있는 장’은 인간과 사물이 만나는 근원적 장이다. 인간은 이미 ‘열려 있는 장’ 안에 들어서 있기에 거기에서 드러나는 사물 그 자체를 고수하는 가운데 사물과 관계를 맺으며, 이러한 관계를 지평으로 하여 사물을 도구로서 만나며, 또한 사물로부터 그것의 도구성을 사상함으로써 사물을 인식의 대상으로 만나기도 한다. 따라서 인간이 ‘열려 있는 장’ 안에서 사물 그 자체와 맺는 관계야말로 인간이 사물과 맺는 근원적 관계이다. 표상적 진술과 사물의 연관은 존재론적으로 저 근원적 관계의 실현이다. 이로써 진리를 진술의 올바름으로 한정지었던 통상적 진리관은 근본적으로 흔들린다. 우리는 진리의 본질을 찾아 나서기 위해 근원적 영역을 향한 존재론적 모험을 감행한다.

(q1.3.2.2.2) 이렇게 ‘마주 향함의 장’ (ein Entgegen)을 관통하는 가운데 사물은 [대상으로서] 나타난다. [그러나 근본적으로 보자면] 이러한 나타남은 ‘열려 있는 장’ (ein Offenes)안에서 실현되는데, 열려 있는 장의 열려 있음을 표상활동에 의해 비로소 산출된 것이 아니라, 오히려 그때마다 단지 관련영역으로서 연관을 맺게 되고 받아들여진 것이다. 표상하는 진술과 사물의 연관은, 근원적으로 또한 그때마다 하나의 태도 (ein Verhalten)로서 요동치게 된 저 관계의 실현이다. 모든 태도는 열려 있는 장에 서 있으면서 언제나 ‘드러나 있는 것’ (ein Offenbares) 그 자체를 고수한다는 점에 그 특징이 있다.(184)

1.3.2.2.3 존재자

(e1.3.2.2.3.1) 이제 우리는 사물에 대한 다른 이름을 생각해 보아야 한다. 우리는 ‘열려 있는 장’ 안에 이미 들어서 있기에 거기에서 ‘이미 드러나 있는 것’으로서의 사물을 만나게 된다. 그런데 고대 그리스

철학에서는 ‘이미 드러나 있는 것’으로서의 사물이 현전자(現前者, das Anwesende)라고 명명되었다. 우리가 사물을 인식의 대상으로서, 혹은 도구로서 만나기 이전 사물의 원초적 이름은 현전자이다. 현전자란 낱말 그대로 ‘인간에게 가까이(an) 다가와 있는 것(wesende)’을 의미한다. 그런데 우리는 예전부터 이런 의미에서의 현전자를 존재자라고 이름 불러왔으므로, 우리가 사물을 존재자라고 불리도 무방하다. 단 이때 우리는 존재자의 본래적 의미가 현전자임을, 다시 말해 ‘열려 있는 장’ 안에서 ‘인간에게 가까이 다가와 이미 드러나 있는 것’임을 잊지 말아야 한다.

(q1.3.2.2.3.2) ‘오로지 엄밀한 의미에서 이처럼 드러나 있는 것’이 일찍이 서구의 사유에선 >현전자(現前者, das Anwesende)<로서 경험되었고 또한 오래 전부터 >존재자<라고 명명되어 왔다.(184)

1.3.3 열린 자세

1.3.3.1 존재자에 대한 선이해

(e1.3.3.1.1) 인간은 존재자를 이론적 대상을 정립하기 이전, 이미 존재자를 도구로서 만나고 있다. 그런데 우리가 존재자를 도구로서 다룰 때에도 이미 존재자가 무엇이며 어떻게 있는가에 대한 선이해가 요구된다. 만약 그러한 선이해가 전제되지 않는다면, 우리가 존재자를 도구로서 다룰 리 만무하다. 그런데 그러한 선이해가 펼쳐지는 영역이 바로 ‘열려 있는 장’이다. ‘열려 있는 장’은 인간이 도대체 존재자를 존재자로서 만나게 되는 근원적 영역이다. ‘열려 있는 장’ 안에서 인간과 존재자의 근원적 관계맺음이 일어난다. 그런데 우리는 이러한 관계맺음에 있어 인간의 태도를 특히 주목하는바, 인간의 태도는 존재자에 대한 열린 자세이다. 역으로 말하자면, 존재자에 대한 열린 자세의 관련이 인간의 태도이다. 물론 존재자의 양식과 인간 태도의 방식에 따라 인간

의 열린 자세의 양상도 상이하겠지만, 본질적으로 인간은 존재자에 대해 열려 있기에 처음부터 존재자 그 자체를 고수하는 가운데 존재자가 무엇이며 어떻게 있는가에 대한 선이해를 가지게 된다. 그리고 이러한 선이해를 바탕으로 하여 인간의 모든 실천 행위가 이루어진다. 인간의 모든 작업과 실행, 행위와 계산의 근저에는 인간이 ‘열려 있는 장’ 안에서 존재자에 대해 열린 자세를 취함으로써 갖는 존재자에 대한 선이해가 깔려 있다.

(q1.3.3.1.2) 태도는 존재자에 대해 열린 자세로 있다. 각각의 열린 자세의 관련이 태도이다. 그때마다 존재자의 양식 및 태도의 방식에 따라 인간의 열린 자세는 상이하다. 개개의 작업과 실행, 모든 행위와 계산은, 존재자가 그 무엇(was)과 그 어떻게(wie)로서 고유하게 자신을 제시할 수 있고 또한 언표될 수 있는 그런 어떤 열린 구역 안에 [이미] 머물러 있고 그 안에 서 있다.(184)

1.3.3.2 올바름으로서의 진리 규정의 존재론적 유래

(e1.3.3.2.1) 존재자에 대한 이론적 관계가 인간이 존재자에 대해 맺는 일차적 관계는 아니다. 인간은 존재자를 이론적 대상으로 정립하기 이전 이미 존재자를 도구로서 다루고 있거니와, 존재자를 도구로서 만날 때조차 거기에는 이미 인간이 ‘열려 있는 장’ 안에서 열린 자세를 통해 존재자 자체를 고수함으로써 얻은 존재자에 대한 선이해가 전제된다. 따라서 우리가 존재자로부터 도구성을 사상하여 존재자를 이론적 대상으로 정립할 때, 이미 우리의 진술작용은 존재자 그 자체를 >있는 바-그대로< 언표하라는 지침에 종속된다. ‘존재자를 올바르게 향하는 한에서 진술은 참인 진술이 된다’라는 올바름으로서의 진리 규정은 존재론적으론 여기에서 유래한다.

(q1.3.3.2.2) [그런데] 이러한 제시와 언표는, 단지 존재자 자체가 표상적 진술작용에 맞춰 표상될 때만 가능한데, 이 때 진술작용 자신은 존재자를 있는 바-그대로 언표하라는 지침에 종속한다. 진술작용이 그러한 지침을 따르기 때문에, 진술작용은 존재자를 올바르게 향한다. 그와 같이 스스로를 지침에 맞추는 언표작용은 올바르다(참되다). 그렇게 언표된 것

은 올바른 것(참된 것)이다.(184-185)

1.3.3.3 올바름으로서의 진리보다 더 근원적으로 적법한 진리의 본질

(e1.3.3.3.1) 통상적으로 우리는 진리를 진술의 올바름으로 규정한다. 하나의 진술은 그것이 존재자를 올바르게 향하는 한에서만, 즉 하나의 진술은 존재자를 >있는 바←그대로< 유표하는 한에서만, 참인 진술이다. 통상적 진리에서 진리 값의 기준척도는 존재자 그 자체이다. 그런데 이러한 기준척도가 성립하는 존재론적 근거는 인간이 ‘열려 있는 장’ 안에서 존재자에 대해 열린 자세를 취함으로써 처음부터 존재자 그 자체를 고수함에 있다. 즉 ‘열려 있는 장’ 안에서 인간이 취하는 열린 자세는 존재자를 척도로 거기에 자신을 맞출 뿐더러 또한 존재자를 모든 표상활동을 위한 기준 척도로 앞서 내어준다. 따라서 인간의 열린 자세가 올바름으로서의 진리를 가능하게 하는 한, 인간의 열린 자세는 올바름으로서의 진리보다 더 근원적으로 적법하게 진리의 본질로 간주될 수 있다.

(q1.3.3.3.2) 진술이 올바름의 성격을 갖는 까닭은 태도의 열린 자세 덕분이다. 왜냐하면 단지 이러한 열린 자세를 통해서만 여하튼 ‘드러나 있는 것’은 표-상적 동화를 위한 기준척도가 될 수 있기 때문이다. 열린 자세의 태도는 이러한 척도에 스스로를 맞추어야 한다. 즉 열린 자세의 태도는 모든 표상활동을 위한 기준척도를 앞서 내어주는 역할을 떠맡아야 한다. 이러한 역할이 태도의 열린 자세에 속한다. 그런데 단지 태도의 이러한 열린 자세를 통해서만 진술의 올바름(진리)이 가능하다면, 올바름을 비로소 가능하게 하는 그것이야말로 더 근원적으로 적법하게 진리의 본질로서 간주되어야 한다.(185)

1.3.4 진리의 본질을 찾아나서는 도정을 앞서 봄

(e1.3.4.1) 올바름으로서의 진리를 가능하게 하는 근거는 ‘열려 있는 장’ 안에서 인간이 취하는 열린 자세이다. 이러한 한에서 전통적 진리관은 그 근본에서부터 흔들린다. 진리의 장소를 진술에만 한정하던 재래

의 배타적 관례는 봉괴한다. 그러나 이렇다고 해서 우리가 인간의 열린 자세를 진리의 본질로 규정지어선는 안 된다. 진리의 본질을 향한 도정은 이제 막 그 출발점을 떠났을 뿐이다. 그래서 우리는 인간의 열린 자세를 진리의 본질로서 확정짓지 않고 단지 올바름으로서의 진리보다 ‘더 근원적으로 적법하게’ 진리의 본질로서 간주될 수 있다고만 말한 것이다. 그렇다면 진리의 본질을 향한 우리의 도정은 어떻게 펼쳐지는가? 아마도 그것은 인간의 열린 자세까지도 내적으로 가능하게 하는 그 무언가의 근거를 찾아나서는 도정이 될 것이다. 즉 진리의 본질을 향해 나서는 우리의 물음은 열린 자세의 내적 가능성의 근거에 관한 물음이 된다.

(q1.3.4.2) 이로써 진리를 그것의 유일한 본질장소로 간주되던 진술에 만 할당하던 재래의 배타적인 관례는 봉괴한다. 진리는 근원적으로 명제 안에 거주하지 않는다. 그러나 동시에, 기준척도를 앞서 내어주는 열린 자세의 태도의 내적 가능성의 근거에 관한 물음이 제기된다. 단지 이러한 가능성으로 인해, 명제의 올바름은 여하튼 진리의 본질을 충족할 수 있을 것 같은 그런 외모를 지니게 된 것이다.(185)

1.4 통상적 진리의 내적 가능성의 근거

(e1.4.1) 통상적 진리의 내적 가능성의 근거에 관한 물음이란, 올바름으로서의 진리를 내적으로 가능하게 하는 것이 인간의 열린 자세라면, 그러한 열린 자세까지도 가능하게 하는 근거에 관한 물음을 의미한다.

1.4.1 진리의 본질로서의 자유

(e1.4.1.1) 우리가 진리를 진술의 올바름으로 규정할 때, 진리의 기준척도는 존재자이다. 하나의 진술이 존재자 그 자체를 올바르게 향하는 한에서, 진술의 진리 값이 결정된다. 그런데 진리의 기준척도로서 존재

자를 앞서 내어줌은 인간의 열린 자세에 근거한다. 이미 ‘열려 있는 장’ 안에 들어서 있는 인간은 ‘열려 있는 장’ 안에서 드러나는 존재자를 향해 ‘열려 있는 장’에게로 자신을 자유롭게 내어줌으로써 존재자 그 자체를 진리의 기준척도로 획득한다. 그렇다면 진리의 기준척도로서 존재자를 앞서 내어주는 열린 자세는 어떻게 가능한가? ‘열려 있는 장’ 안에서 드러나는 존재자를 향해 자신을 자유롭게 내어줌을 열린 자세라고 정의한다면, 열린 자세는 ‘열려 있는 장’ 안에서 드러나는 존재자에 대해 자유롭게 있음으로서만 가능하다. 즉 인간이 존재자로서의 존재자를 왜곡하지 않은 채 존재자를 존재자로서 존재하게 함으로써 존재자로부터 자유로울 때, 역설적으로 존재자에 대한 열린 자세는 가능하다. 따라서 올바름을 내적으로 가능케 하는 것이 태도의 열린 자세라면, 태도의 열린 자세는 자유에 근거한다. 우리가 자유를 존재자를 존재자로서 존재하게 하는 것으로 이해하는 한, 자유는 진술의 올바름으로서 이해된 진리의 본질이 된다.

(q1.4.1.2) 표상적 진술작용은, 대상을 올바르게 향하라고 하는 또한 올바름에 맞게 [대상에] 꼭 들어맞으라고 하는 지침을 어디로부터 얻는가? 왜 이러한 의미의 꼭 들어맞음이 진리의 본질을 더불어 규정하는가? 기준을 앞서 내어주는 일이나 [기준에] 꼭 들어맞으라는 지시와 같은 것은 오로지 어떻게 발생할 수 있는가? [그것은] 단지, 이러한 앞서 내어줌이 ‘열려 있는 장’으로부터 지배적으로 전개되는 그러면서 개개의 표상활동을 구속하는 드러나 있는 것’을 향해(für) ‘열려 있는 장’에게로(in) 이미 자신을 자유롭게 내어주었기 때문에만 가능하다. 구속력 있는 기준을 향해 자신을-자유롭게 내어줌(Das Sich-freigeben)은, 열려 있는 장에 ‘드러나 있는 것’에 대해 자유롭게 있음으로서만 가능하다. 이렇게 자유롭게 있음은 이제껏 개념 파악된 바 없던 자유의 본질을 내보인다. 올바름을 내적으로 가능케 하는 것이 태도의 열린 자세라면, 태도의 열린 자세는 자유에 근거한다. 진술의 올바름으로서 이해된 진리의 본질은 자유이다.(185-186)

1.4.2 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제에 대한 오해

1.4.2.1 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제가 지닌 자명성

(e1.4.2.1.1) 통상적으로 우리는 자유를 ‘아무런 방해도 받지 않음’ 혹은 ‘전혀 강제적이지 않음’으로 이해한다. 이러한 시각에서 보자면, ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제는 그야말로 자명한 명제에 불과하다. 진리의 본질이 무어냐를 따지는 고상한 논의는 차치하고라도, 그 때마다의 인간의 행위가 아무런 구속 없이 자유롭게 이루어져야 함을 감히 누가 반대할 것이라. 그러나 자유에 대한 통상적 이해는 ‘진리의 본질은 자유이다’라는 명제가 말하고자 하는 바를 우리로부터 가로 막는다.

(q1.4.2.1.2) 그러나 올바름의 본질에 관한 이러한 명제는 자명한 것의 자리만을 바꾸어 놓은 것이 아닌가? 하나의 행위를, 따라서 또한 표상적 진술의 행위를, 또한 더욱이 하나의 >진리<에 동의하거나 동의하지 않는 행위를 이행(履行)할 수 있기 위해, 행위자는 물론 자유로워야 한다. 즉 아무런 방해도 받지 말아야 한다. 그러나 앞서의 저 명제는, ‘진술의 이행(履行)에는 혹은 진술의 전달이나 획득에는 전혀 강제적이지 않은 행위가 속해 있다’라는 사실 정도를 의미하는 것은 결코 아니다.(186)

1.4.2.2 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제가 지닌 낯설음

(e1.4.2.2.1) ‘진리의 본질은 자유이다’라는 명제에서 >본질<이란 낱말은 우리가 잘 알고 있는 것의 내적 가능성의 근거를 의미한다. 즉 이 명제에 맞추어 말하자면, 진리의 본질은 우리에게 잘 알려져 있는 올바름으로서의 진리를 내적으로 가능하게 하는 것의 근거를 의미한다. 그런데 우리는 이 명제에서처럼 자유를 진리의 본질로 자유한 바 없거니와 더욱이 진리의 본질은 전혀 자유하려하지도 않으니, 이 명제는 우리에게 낯선 명제가 된다.

(q1.4.2.2.2) 오히려 이 명제는, ‘자유가 진리 자체의 본질임’을 의미한다. 여기에서 >본질<은, 우리에게 우선 또한 일반적으로 ‘잘 알려져 있는 것’으로서 용인되는 그런 것의 내적인 가능성의 근거로서 이해된다. 그러나 우리는 자유의 개념 안에서 진리를 사유하지 아니하며, 더욱이 진리의 본질은 전혀 사유하지 않는다. 따라서 ‘진리(진술의 올바름)의 본질은 자유이다.’라는 명제는 우리에게 낯선 것임에 틀림없다.(186)

1.4.2.3 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제에 의한 진리의 주관화

1.4.2.3.1 인간의 주관의 주관성 쪽으로 강등되어 버린 진리

(e1.4.2.3.1.1) 통상적으로 우리는 자유를 인간이 어떤 강제적인 힘에 의해 구속받지 않은 채 자신의 행동을 임의로 결정하는 것으로 이해한다. 따라서 이러한 시각에서 보자면, ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제는 진리의 본질을 인간의 자의성에 맡겨 놓은 꼴이니, 진리는 주관의 주관성 쪽으로 강등되어 버린다. 아마도 이런 사태야 말로 철학이 진리의 본질을 논구한다고 할 때, 전전한 지성이 가장 우려했던 바이다. 진리를 >흔들리는 갈대<의 자의에 방기한다는 것 이상으로 진리를 더 근본적으로 파괴하는 것이 있겠는가?

(q1.4.2.3.1.2) 진리의 본질을 자유에다 정립하는 것은 진리를 인간의 임의에 맡겨버리는 꼴이 아닌가? 진리를 이 >흔들리는 갈대<의 자의에 방기하는 것 이상으로 진리가 더 근본적으로 파괴될 수 있는가? 이제까지 진리의 본질을 논구하는 동안 건전한 판단이 끊임없이 우려했던 점이 지금은 더욱 더 명확히 백일하에 드러난다. 즉 진리는 여기서도 인간적 주관의 주관성 쪽으로 강등되어 버린다. 비록 이러한 주관이 객관성에 도달할 수 있다 하더라도, 객관성은 여전히 주관성과 더불어 동시에 인간적인 것으로 남아 있고 또한 인간이 마음대로 처리할 수 있는 것으로 남아 있다.(186)

1.4.2.3.2 비진리는 인간의 탓

(e1.4.2.3.2.1) ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제가 진리를 인간

의 주관의 주관성 쪽으로 강등한다면, 비진리는 당연히 인간의 탓으로 빚어진 것이 된다. 그런데 비진리의 근원을 인간의 탓으로부터 유래하는 것으로 해석한다면, 이러한 해석에는 진리의 본질을 인간을 넘어선 초주관적인 것으로 이해하려는 노림수가 숨어 있다.

(q1.4.2.3.2.2) 확실히 사람들은 거짓과 위장, 허언(虛言)과 기만, 미혹(迷惑)과 가상, 간략히 말해, 모든 양식의 비진리를 인간의 탓으로 돌린다. 물론 비진리는 진리의 반대이며, 따라서 진리의 비본질로서의 비진리가 진리의 순수한 본질에 관한 물음의 권역으로부터 격리되는 것은 정당하다. 비진리의 이러한 인간적 근원은 인간을 >넘어서< 지배적으로 전개되는 진리 >그 자체<의 본질을 단지 그 대립 면으로부터만 확증한다.(186-187)

1.4.2.3.3 불멸적이고 영원한 것으로서의 진리

(e1.4.2.3.3.1) 만약 ‘진리의 본질은 자유이다.’라는 명제에 대해 이 명제는 진리를 주관화한다고 비판한다면, 이미 여기에는 진리를 초주관적인 것, 다시 말해 불멸적이며 영원한 것으로 해석하고자 하는 전통적 형이상학의 진리관이 숨어 있다. 전통적 형이상학은 진리를 >흔들리는 갈대<에 불과한 인간을 넘어서 전개되는 초주관적인 것으로 간주하므로, 한낱 무상한 존재자인 인간은 진리의 본질에 다다를 수 없다고 한다.

(q1.4.2.3.3.2) 형이상학은 진리 그 자체를 인간본질의 무상함과 연약함을 기반으로 해서는 구성될 수 없는 불멸적이며 영원한 것으로 간주한다. 그렇다면 어떻게 진리의 본질이 인간의 자유 안에서 자신의 존립 근거를 발견할 수 있겠는가?(187)

1.4.2.4 인간의 속성으로서의 자유

(e1.4.2.4.1) ‘진리의 본질은 자유이다’라는 명제에 대한 모든 비판의 배후에는 자유를 인간의 속성 정도로 간주하는 선입견이 전제되어 있

다. 통상적으로 우리는 자유를 어떤 강제적 힘에 구속되지 않은 채 자신의 행동을 자신의 임의에 따라 결정짓는 것으로 이해하는데, 그렇다면 자유란 인간이 지닌 여러 속성 중 자발적인 힘에 따라 자신의 일을 처리한다는 하나의 속성에 불과하다. 따라서 이러한 관점에서 본다면, 진리의 본질을 자유로서 규정짓는 명제는 더 이상의 해명이 필요 없는 명제가 되고 만다. 인간이 그토록 염원하는 진리의 본질이 인간이 지닌 하나의 속성인 자유에 맡겨져 있다면, 그러한 진리란 너무도 우리의 통념에서 벗어나는 하찮은 것으로 전락하기 때문이다. 그러나 ‘진리의 본질은 자유이다’라는 명제에서 언급된 자유가 과연 인간의 속성 정도를 의미하는 것일까? 이제 우리는 자유의 본질에 대한 새로운 논의를 시작해야 한다.

(q1.4.2.4.2) ‘진리의 본질은 자유이다’라는 명제에 대한 항변은 각종 선입견들을 방패막이로 한다. 이 중 가장 고집불통인 선입견에 의하면, 자유는 인간의 속성이다. 진리의 본질은 더 이상의 광범위한 심문을 필요로 하지 않으며, 또한 감내하지도 않는다. 인간이 무엇인지는 누구나 알고 있는 바이다.(187)

1.5 자유의 본질

1.5.1 자유의 변화

(e1.5.1.1) 자유의 본질에 대한 구명은 우리에게 아직껏 감추어져 있던 ‘자유와 진리의 본질적 연관’이 전개되는 영역으로 우리를 안내한다. 그 영역은 바로 진리가 근원적으로 현성하는 영역이요, 따라서 인간이 비로소 인간으로 존재하게 되는 근원적 영역이다. 그러므로 이제 우리는 자유를 인간의 속성 정도로 파악하는 통념으로부터 벗어나 자유의 본질, 진리의 본질, 그리고 인간의 본질이 서로 어울려 하나로 맺어지는 근원적 사태를 통찰할 수 있는 자유의 변화를 맞이할 준비를 갖추어야

한다.

(q1.5.1.2) 그러나 올바름으로서의 진리와 자유의 본질적 연관에 대한 지적은 이러한 선입견들을 동요케 한다. 물론 이러한 동요를 일으키기 위해서는, 우리가 자유의 변화를 맞이할 준비를 갖추고 있음이 전제되어야 한다. 진리와 자유의 본질적 연관을 성찰함으로써, 우리는, 인간(현존재)의 은폐되었던 본질근거에 관한 경험을 우리에게 보증하는 관점에서, 또한 그로써 우리를 진리가 근원적으로 현성하는 영역으로 미리 끌어 놓는 관점에서, 인간의 본질에 관한 물음을 추구하게 된다.(187)

1.5.2 진리의 내적 가능성의 근거로서의 자유

1.5.2.1 존재자를 존재하게 함

(e1.5.2.1.1) 자유는 존재자에 대한 자유이다. 열려 있는 장 안에서 인간에게 다가와 현존하는 것이 존재자라면, 존재자를 존재자로 존재하게 함으로써 존재자로부터 자유로울 때, 비로소 인간의 열린 자세는 존재자를 실존의 척도로 앞서 내어주며, 이로써 실존의 변양을 거쳐 존재자는 표상적 진술의 척도가 된다. 따라서 존재자를 존재-하게 함으로서의 자유는 올바름으로서의 진리의 내적 가능성의 근거가 된다. 그런데 우리는 독일어 Seinlassen에서 lassen이 ‘내버려 둔다’는 의미를 갖기 때문에, ‘존재자를 존재하게 함’이 갖는 본래적 의미를 오해하는 경향이 있다. 즉 우리는 ‘존재자를 존재-하게 함’ (das Sein-lassen von Seiendem)을 단순히 어떤 무관심이나 도외시, 혹은 포기, 단념 따위로 인해 ‘존재자를 내버려 두는 것’으로 이해하는 경향이 있고, 혹은 이를 다소간 궁정적으로 해석하여 단순히 존재자를 보호하거나 양육하는 정도로 오해하는 경향도 있다. 그러나 이 두 가지는 모두 ‘존재자를 존재-하게 함’에 대한 잘못된 이해이다. 그렇다면 존재자를 존재-하게 함이란 보다 구체적으로 무엇을 의미하는가?

(q1.5.2.1.2) 이로써 다음과 같은 사실도 밝혀진다. 즉 자유가 올바름의 내적 가능성의 근거가 되는 까닭은 단지, 자유의 고유한 본질이 ‘유일하게 본질적인 진리의 더 근원적인 본질’로부터 비롯되기 때문이다. 자유는 우선은, 열려 있는 장에 드러나 있는 것을 향한 자유로서 규정되었다. 자유의 이러한 본질은 어떻게 사유되어야 하는가? 표상적 진술 즉 올바른 진술이 거기에도 동화하는 그 드러나 있는 것이란, 열린 자세의 태도 안에 그때마다 열려 있는 존재자이다. 열려 있는 장에 드러나 있는 것에 대한 자유는 그때마다의 존재자를 존재하는 그 존재자로서 존재하게 한다. 자유는 이제 존재자를 존재-하게 함(das Sein-lassen von Seiendem)으로서 개현(開顯)된다. // 통상적으로 우리는 이를테면 앞서 계획했던 사업을 포기할 때, ‘내버려 둔다(Seinlassen)’라고 언급한다. >우리가 어떤 것을 내버려 둔다<함은, 우리가 거기에는 다시 손을 대지 않거나 혹은 거기에는 더 이상 몰두하지 않음을 의미한다. 여기에서, 어떤 것을 내버려둔다는 것은, 어떤 것을 도외시한다는 것, 어떤 것을 포기한다는 것, 혹은 무관심이나 더욱이 단념 따위를 가리키는 부정적 의미를 갖는다. // [...] 다른 한편으로 말하거나와, 이것은 단지 우리가 그때마다 만난 혹은 찾아낸 존재자에 대한 단순한 경영이나 보호, 혹은 양육과 기획 따위로만은 결코 이해되지 말아야 한다.(187-188)

1.5.2.2 존재자에 관여함

(e1.5.2.2.1) 존재자를 존재-하게 함으로서의 자유는 단순히 존재자에 대한 무관심이나 태만 따위를 의미하는 것도 아니고 또한 단순히 존재자에 대한 양육이나 보호 정도를 의미하지도 않는다. 오히려 존재자를 존재-하게 함은 적극적 의미를 가지는 바, ‘존재자에 관여함’이다. 그렇다면 존재자에 관여함이란 도대체 무엇을 의미하는가?

(q1.5.2.2.2) 그렇지만 존재자를 존재-하게 함이라는 여기에서의 필수적 낱말은 단념이나 무관심 따위가 아니라 오히려 그 반대의 것을 의미한다. 존재-하게 함이란, 존재자에 관여함이다.(188)

1.5.2.2.1 열려 있는 장과 그것의 열려 있음에 대해 관여함

(e1.5.2.2.1.1) 존재자를 존재자로서 존재하게 함이 자유라면, 자유는 존재

자에 관여함이다. 그런데 존재자에 관여하기 위해서는 우선, 존재자가 존재자로서 드러나는 열려 있는 장과 그것의 열려 있음에 대해 관여함이 요구된다. 존재자에 관여함이 갖는 일차적 의미는 열려 있는 장과 그것의 열려 있음에 대해 관여함이다. 그러나 우리는 자유의 본질은 물론이거니와, 존재자가 존재자로서 드러나는 열려 있는 장 및 그것의 열려 있음을 망각한 지 이미 오래이다. 그렇기 때문에 우리는 열려 있는 장과 그것의 열려 있음을 경험했던 서구의 시원적 사유로 돌아가고자 한다. 열려 있는장을 ‘타 알레테아($\tau \alpha \lambda \eta \vartheta \epsilon \alpha$)’ 즉 ‘비은폐적인 것’으로 개념 파악한 바 있던 서구의 시원적 사유는 우리를 올바름으로서의 진리를 내적으로 가능하게 한 진리의 본질에로 안내한다. 우리가 알레테이아($\alpha \lambda \eta \vartheta \epsilon \alpha$)를 관습에 따라 >진리<라고 번역하지 않고 낱말 그대로 ‘비은폐성’이라 번역하는 까닭은 여기에 있다. 이 번역어는 열려 있는 장 안에서 존재자를 비로소 존재자로서 만났던 저 시원적 경험을 반영한다.

(q1.5.2.2.1.2) 존재하게 함이란 – 즉 존재자를 존재하는 그 존재자로서 존재하게 함이란 – 열려 있는 장과 그것의 열려 있음에 대해 관여함을 의미한다. 즉 각각의 존재자가 이미 그 안에 들어 서 있고 또한 각각의 존재자가 이를테면 수반하고 있는 저 열려 있음에 대해 관여함을 의미한다. 이 열려 있는장을 서구의 시원적(始原的) 사유는 타 알레테아($\tau \alpha \lambda \eta \vartheta \epsilon \alpha$) 즉 비은폐적인 것(das Unverborgene)으로 개념 파악한 바 있었다. 우리가 알레테이아($\alpha \lambda \eta \vartheta \epsilon \alpha$)를 >진리< 대신 오히려 >비은폐성<으로 번역한다면, 이러한 번역은 >그 낱말에 더 충실할< 뿐더러, 진술의 올바름이란 의미의 진리의 통례적 개념을 달리 사유해 보고 존재자의 털은폐성과 털은폐라는 저 아직 개념 파악되지 않은 것을 소급해 사유해 보라는 지침을 포함한다.(188)

1.5.2.2.2 존재자의 털은폐성에로의 관여

(e1.5.2.2.2.1) 존재자에 관여함이 갖는 일차적 의미가 열려 있는 장 및 그것의 열려 있음에 대해 관여함이라면, 인간은 열려 있는 장과 그것의 열려 있음에 관여하는 한, 그 열려 있는 장 안에서 털은폐된 존재자와 만나게

된다. 따라서 존재자에 관여함은 존재자의 탈은폐성으로의 관여가 된다. 그러나 이렇다고 해서 인간이 존재자의 탈은폐성 안에서 자신을 상실하는 것은 아니다. 오히려 인간은 존재자 앞에서 물러서며, 그로써 존재자는 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’ 안에서 자신을 드러낸다. 존재자는 언제나 인간과의 관련 안에서만, 즉 인간이 존재자의 탈은폐성 안으로 자신을 내어 놓는 한에서만, 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’ 안에서 자신을 드러낸다. 아마도 비록 열려 있는 장 안에 존재자가 탈은폐되어 있다 하더라도, 만약 인간과의 만남이 전제되지 않는다면, 존재자의 탈은폐성은 아무런 의미도 없을 것이다. 따라서 인간이 존재자의 탈은폐성에 관여함으로써만 존재자가 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’ 안에서 자신을 드러낸다면, 이러한 의미에서 존재자에 관여함으로서의 자유는 존재자를 비로소 존재자로서 존재하게 한다. 즉 존재자를 존재하게 함이란 인간이 존재자를 창조한다는 의미가 아니라 인간과 존재자의 만남을 통해 존재자가 비로소 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’로서 드러난다는 것이다. 또한 이렇게 존재자가 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’로서 드러나기에, 존재자는 인간의 실존의 척도가 될뿐더러, 궁극적으로는 표상적 진술의 척도가 된다.

(q1.5.2.2.2) [그런데] 존재자의 탈은폐성에로의 관여는 이러한 탈은폐성 안에서 자신을 상실하지 않는다. 오히려 이러한 관여는 자신을 전개해되, 존재자 앞에서 물러선다. 그로써 존재자는 자신의 무엇(was)과 어떻게(wie) 안에서 자신을 드러내며 또한 표상적 동화는 존재자로부터 기준 척도를 획득한다. 존재자의 탈은폐성에로의 관여는 이처럼 [존재자를] 존재-하게 하는 것으로서, 자신을 존재자 그 자체에게로 내어(aus) 놓으며 (setzen), 모든 태도를 열려 있는 장 안으로 옮겨 놓는다 (versetzen). (188-189)

1.5.3 자유의 본질로서의 탈존

1.5.3.1 존재자의 탈은폐성으로의 탈존

(e1.5.3.1.1) 자유는 존재자를 존재하게 함이다. 그런데 인간이 존재자의 탈은폐성 안으로 자신을 내어 놓는 한에서만, 즉 존재자의 탈은폐성 안으로 탈존하는 한에서만, 존재자가 비로소 자신의 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’ 안에서 드러난다면, 또한 그러한 드러남을 통해 존재자가 비로소 존재자로서 존재하게 된다면, 존재자의 탈은폐성으로의 관여, 즉 존재자의 탈은폐성으로의 탈존은 자유의 본질이 된다.

(q1.5.3.1.2) 존재자의 탈은폐성에로의 관여는 이처럼 [존재자를] 존재-하게 하는 것으로서, 자신을 존재자 그 자체에게로 내어(aus) 놓으며 (setzen), 모든 태도를 열려 있는 장 안으로 옮겨 놓는다(versetzen). 존재-하게 함, 즉 자유는 스스로 [자신을] 내어-놓는다. 즉 탈-존적(ek-sistent)이다. 진리의 본질을 기반으로 통찰된 자유의 본질은 존재자의 탈은폐성 안으로 [자신을] 내어놓음으로 밝혀진다.(189)

1.5.3.2 부정적 자유와 긍정적 자유에 앞선 자유의 본질

(e1.5.3.2.1) 평범한 지성이 자유를 크게 두 가지로 사유한다. 즉 하나는 부정적 자유(freedom from ...)요, 다른 하나는 긍정적 자유(freedom for ...)다. 부정적 자유가 어떤 구속으로부터 벗어나 자신의 임의에 따른 선택의 자유를 의미한다면, 긍정적 자유는 필연적으로 요구되는 것을 행하기 위한 적극적 자유를 의미한다. 그러나 부정적 자유와 긍정적 자유는 자유의 본질에 이르지 못하고 있다. 부정적 자유든 긍정적 자유든, 여하튼 자유가 자유로서 성립하기 위해서는 존재자의 탈은폐성에로의 관여가 전제된다. 인간이 존재자의 탈은폐성에로 관여함으로써 존재자는 비로소 존재자로서 존재하는 것이요, 또한 존재자가 존재자로서 존재하게 됨으로써 존재자가 실존의 척도로서 획득되는 한에서만, 평범한 지성이 생각하는 부정적 자유와 긍정적 자유도 비로소 가능하다.

(q1.5.3.2.2) 자유는 평범한 지성이 이러한 이름 하에서 즐겨 유포해온 것, 즉 선택 시 이 쪽 혹은 저 쪽으로 기울어지는 그런 따위의 이파금 씩 나타나는 임의성에 불과한 것이 아니다. 자유는 [그렇게] 행동할 수도

있고 혹은 행동하지 않을 수도 있다는 그런 비구속성이 아니다. 다른 한 편 자유는 요구되는 것 즉 필연적인 것 (그로써 어떻게든 존재하는 것)을 행하기 위한 준비도 애당초 아니다. 자유는 이 모든 것(>부정적< 자유와 >긍정적< 자유)에 앞서 존재자 그 자체의 탈은폐성으로 관여함이다.(189)

1.5.3.3 탈존적 관여와 현(現)

(e1.5.3.3.1) 인간이 존재자의 탈은폐성 안으로 탈존하는 한에서만 존재자의 탈은폐성은 인간의 탈존적 관여 안에 간직된다. 또한 존재자의 탈은폐성이 탈존적 관여 안에 간직되는 한에서만, 인간이 이미 그 안에 들어서 있는 열려 있는 장의 열려 있음, 즉 현(現)은 비로소 현(現)이 된다. 그러나 엄밀히 말하자면, 현(現)은 탈존의 본질근거이다. 인간은 열려 있는 장의 열려 있음 안에 서 있는 한 현-존재이며, 또한 인간이 현-존재인 한에서만 인간은 존재자의 탈은폐성으로 탈존한다.

(q1.5.3.3.2) 탈은폐성 자체는 탈-존적 관-여 안에 간직되며, 열려 있는 장의 열려 있음은 즉 >현(現, Da)<은 이러한 탈존적 관여를 통해 [본래의] 그 무엇이 된다.//현-존재 안에는 인간이 탈-존(ek-sistieren)할 수 있는 본질근거, 그러나 오랫동안 정초된 바 없던 본질근거가, 인간을 위해 보존되어 있다.(189)

1.5.3.4 탈존 혹은 실존에 대한 잘못된 이해

(e1.5.3.4.1) 여기서 말하는 탈존(Eksistenz) 혹은 실존(Existenz)은 존재자가 눈앞에 있다는 의미에서의 현존(existentia)을 가리키는 것도 아니고, 또한 영육을 지닌 인간이 자신의 인격적 고양을 위해 기울이는 인륜적 노력을 가리키는 것도 아니다. 탈존은 오로지 인간이 인간으로 존재할 수 있는 근거를 의미한다. 즉 인간은 존재자의 탈은폐성으로 탈존하는 한, 비로소 인간이라는 것이다.

(q1.5.3.4.2) 여기에서의 >실존(Existenz)<은 존재자가 눈앞에 나타난다거나 >거기에 있음<(눈앞에 있음)이라는 의미의 현존(existentia)을 의미

하지 않는다. 여기에서의 >실존<은 >실존적< 차원에서, 영육(靈肉)을 지닌 인간이 자신의 자기(自己)를 고양하기 위해 기울이는 인륜적 노력을 의미하지도 않는다. 자유로서의 진리에 뿌리박은 탈-존은 존재자 그 자체의 탈은폐성으로 [자신을] 내어-놓음이다.(189)

1.5.3.5 역사적 인간의 탈존

1.5.3.5.1 역사적 인간의 탈존이 비롯된 순간

(e1.5.3.5.1.1) 역사적 인간의 탈존은 최초의 사유가가 ‘존재자란 무엇인가’라는 물음을 제기함으로써 존재자의 비은폐성을 물으며 거기에 자신을 세우는 저 순간 비로소 시작된다. 그렇다면, 존재자의 탈은폐성으로 탈존하는 한에서 인간은 비로소 인간인 한에서, 저 순간이야말로 인간의 역사가 시작되는 순간이다.

(q1.5.3.5.1.2) 여기에서 우리는 아직 개념 파악된 바도 없고 또한 이 뿐 아니라 본질적인 근거정립을 필요로 한 바도 없던 하나의 사실을 주목해야 한다. 즉 역사적 인간의 탈-존은 최초의 사유가가 ‘존재자란 무엇인가’라는 물음을 제기함으로써 존재자의 비은폐성을 물으며 거기에 자신을 세우는 저 순간 시작되었다는 사실이다.(189)

1.5.3.5.2 퓌지스

(e1.5.3.5.2.1) 최초의 사유가는 존재자를 퓌지스($\phiύσις$)로서 경험한다. 퓌지스는 존재자의 한 특수한 구역인 물질적 자연을 가리키는 것이 아니라 ‘전체 안에서의 존재자’ (das Seiende im Ganzen), 더 정확히 말하자면, ‘전체 안에서의 존재자 그 자체’ (das Seiende als solches im Ganzen)를 의미한다. 그런데 우리가 여기에서 특히 주목할 개념은 ‘전체’라는 개념이다. 우리는 흔히 ‘전체 안에서의 존재자’를 존재자 전체로 이해하는 경향이 있다. 즉 일반적으로 ‘전체 안에서의 존재자’는 인간, 물질적 자연, 사회, 역사, 그리고 신 등의 모든 존재자를 일컫는 것으로 사유된다. 그러나 만약 우리가 ‘전체 안에서의 존재자’를 단순히 존재자의 총

합 정도로 해석한다면, 우리는 ‘전체’ 가 갖는 본질적 의미를 놓치고 만다. 물론 퀴즈는 존재자 전체에 관련되나, 그러나 ‘전체 안에서의 존재자’에서 ‘전체’ 가 강조하는 바는 단순히 존재자 전체가 아니라, 오히려 인간이 존재자의 탈은폐성에 관여하는 한, 존재자가 그러한 탈준적 관여를 통해 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’ 안에서 고유하게 현성하는 방식이 된다. 즉 ‘전체 안에서의 존재자’에서 ‘전체’는 그 안에서 존재자가 고유하게 현성하는 바로 그 존재관련, 다시 말해 의미 맥락을 의미한다.

(q1.5.3.5.2.2) 이러한 물음 안에서 처음 비은폐성이 경험된다. ‘전체 안에서의 존재자’ (das Seiende im Ganzen)는 퀴즈(φύσις)로서, 즉 >자연<으로서 개현되는데, 여기에서의 >자연<은 아직 존재자의 특수한 구역을 의미하지 않고 오히려 ‘전체 안에서의 존재자 그 자체’ (das Seiende als solches im Ganzen)를, 좀 더 정확히 말하자면 ‘발현하면서 가까이 다가와 있다[발현하면서 현존함]’라는 의미에서의 ‘전체 안에서의 존재자 그 자체’를 의미한다.(189-190)

1.5.3.5.3 서구 역사의 시작

(e1.5.3.5.3.1) 우리는 최초의 사유가가 존재자 그 자체에 관한 물음을 제기하는 그 순간의 의미를 다시금 되새겨 보아야 한다. 바로 그 순간 인간은 존재자 그 자체의 비은폐성(혹은 탈은폐성) 안으로 탈준함으로써 존재자 그 자체를 그것의 비은폐성 안에서 고유하게 경험하며, 따라서 바로 그 순간 인간의 역사는 시작된다. 그러니까 ‘전체 안에서의 존재자’의 시원적 탈은폐, 존재자 그 자체에 관한 물음, 그리고 서구 역사의 시작은 >시간<적으로 동일하다. 그러나 여기에서의 >시간<은 측정 가능한 통속적 시간이 아니다. 여기에서의 >시간<은 열려 있는 장의 열려 있음이 활짝 열리는 시원적 의미에서의 시간, 즉 >순간<일 따름이다.

(q1.5.3.5.3.2) 존재자 자체가 고유하게 자신의 비은폐성 안으로 고양되고 간직되는 그 순간 비로소, 이러한 간직이 존재자 그 자체에 관한 물

음으로부터 개념 파악되는 그 순간 비로소, 역사는 시작된다. ‘전체 안에서의 존재자’의 시원적 탈은폐, 존재자 그 자체에 관한 물음, 그리고 서구 역사의 시작은 동일한 것이며, >시간<에서 보자면 동시적이다. [물론] 이러한 >시간< 자체는 측정될 수 없는 것으로서, 개개의 척도를 위해 비로소, 열려 있는 장을 즉 열려 있음을 활짝 열어 주는 시간이다.(190)

1.5.4 자유와 인간

(e1.5.4.1) 우리는 자유를 인간의 속성으로 간주한다. 통상적으로 자유는 어떤 구속으로부터 풀려나 임의의 선택이 가능함을 의미한다. 그러나 임의의 선택이 가능하기 위해서는 우선 존재자가 존재자로서 인간에게 주어져야 한다. 여기에서 우리는 통상적 사고가 놓치고만 자유의 본질을 발견한다. 근원적 의미에서 자유란 존재자의 탈은폐성에 관여하는 사건이다. 자유는 존재자의 탈은폐성으로 탈존하는 가운데 존재자를 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’ 안에서 드러냄으로써 비로소 존재자를 존재자로서 존재하게 한다. 자유는 탈은폐성의 사건으로서 존재자를 그것이 드러나는 고유한 전체 안에서 탈은폐한다. 따라서 인간은 자유를 통해 비로소 존재자를 실존의 척도로 획득할 뿐더러, 이로써 인간의 역사가 시작된다. 그러므로 자유는 단순히 인간의 속성일 수 없다. 오히려 자유는 인간을 비로소 인간이계끔 하는 사건이다. 이런 의미에서 보자면 인간이 자유를 소유하는 것이 아니라 오히려 자유가 인간을 소유한다.

(q1.5.4.2) 그러나 만약 존재자를 존재하게 함으로서의 탈-존적 현-존재가 인간을 그의 >자유<에로 해방한다면, 이러한 자유는 인간에게 여하튼 비로소 선택의 가능성(존재자)을 제시하고 필연적인 것(존재자)을 인간에게 부과하므로, 인간은 자신의 임의대로 자유를 처리하지 못하게 된다. 인간이 자유를 속성으로서 >소유<하는 것이 아니다. 오히려 기껏해야 그것의 역(逆)이 타당하다. 즉 자유가, 다시 말해 탈-존적이며 탈은폐하는 현-존재가 인간을 소유한다. 그것도, 오직 자유만이 인류에게 모든 역사를 비로소 근거 짓고 탁월하게 특징짓는 ‘전체 안에서의 존재자 그 자체와의 관련’을 허락해 줄 만큼, 그토록 근원적으로 인간을 소유한다. 단지 탈-존적 인간만이 역사적이다. >자연<은 아무런 역사도 갖지 못한다.(190)

1.5.5 자유와 진리

1.5.5.1 자유와 존재자의 탈은폐로서의 진리

(e1.5.5.1.1) 명제의 올바름으로서의 진리가 성립하기 위해서는 주관과 객관의 대립이 전제된다. 주관이 객관을 올바르게 향하는 한에서만, 비로소 올바른 명제가 성립한다. 그러나 주관이 객관을 올바르게 향하기 위해서는 여하튼 객관으로서의 존재자가 우선 탈은폐되어 있어야 한다. 이러한 의미에서 우리는 존재자의 탈은폐를 진리의 본질로서 규정하는 바, 존재자를 탈은폐함으로써 존재자를 표상적 진술의 척도로서 앞서 부여하는 것이 자유이다. 자유란, 열려 있는 장의 열려 있음 안으로 이미 탈존한 인간이 존재자의 탈은폐성에 관여함으로써 존재자를 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’ 안에서 탈은폐하여 존재자를 비로소 존재자로서 존재하게 하는 사건을 의미한다. 따라서 존재자를 존재-하게 함으로서 이해된 자유가 존재자의 탈은폐라는 의미의 진리의 본질을 성취하며 이행한다.

(q1.5.5.1.2) 존재자를 존재-하게 함으로서 이해된 자유가 존재자의 탈은폐라는 의미의 진리의 본질을 성취하며 이행한다. >진리<란 올바른 명제가 갖는 징표가 아니다. 올바른 명제는 인간의 >주관<이 >객관<에 관해 진술한 것으로서 어느 곳에선가 – [그러나] 사람들은 이곳이 [정확히] 어떤 영역인지는 모르고 있다 – >타당한 것으로 간주된< 것에 불과하다. 오히려 진리란 존재자의 탈은폐인데, 이러한 탈은폐를 관통해 열려 있음이 현성하고 있다. 열려 있음의 열려 있는 장 안으로 인간의 모든 태도와 자세는 내어 놓여져 있다. 때문에 인간은 탈-존의 방식으로 존재한다.(190)

1.5.5.2 자유와 통상적 진리

(e1.5.5.2.1) 우리는 자유를 존재자를 존재하게 함으로서 이해한다. 그런데 여기에 필연적으로 수반되는 것이 인간의 자기 억제이다. 인간이 존

재자에 대한 모든 인위적 욕구를 억제하고 존재자를 존재자로서 존재하게 한에서만, 비로소 존재자는 인간 실존의 척도가 된다. 또한 실존의 척도로서의 존재자는 몇 가지 변양 단계를 거쳐 인간에게 표상적 진술의 척도로서 부과된다. 따라서 이러한 의미에서 자유는 우리가 통상적으로 진리라고 명명하는 올바름으로서의 진리를 가능하게 하는 내적인 본질이 된다.

(q1.5.5.2.2) 인간의 모든 태도는 언제나 그것의 존재방식에서 보자면 열린 자세이고 그것이 관계 맺는 것에 관여하기 때문에, [존재자를] 존재-하게 한다는 의미에서의 자기억제, 즉 자유는 표상활동을 그때마다의 존재자에게 동화시키라는 내적인 지침을 부대적 선물로서 인간에게 허용해 주었음에 틀림없다. ‘인간은 탈-존한다’라고 함은, 역사적 인류의 본질적 가능성들의 역사가 ‘전체 안에서의 존재자’의 탈은폐 안에 간직되어 있음을 의미한다. 진리의 근원적 본질이 현성하는 방식으로부터, 역사의 그 드물고도 단순 소박한 결단들이 발원한다.(190-191)

1.5.5.3 자유와 진리의 비본질

(e1.5.5.3.1) 진리의 본질은 자유이다. 인간은 존재자의 탈은폐성에 관여하는 한, 존재자를 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’ 안에서 존재함으로써 존재자를 비로소 존재자로서 존재하게 한다. 우리는 이처럼 존재자를 존재하게 함을 자유라고 명명한다. 그런데 자유를 통해 존재자만이 비로소 존재자로서 존재하게 되는 것이 아니라, 인간도 비로소 인간으로서 존재하게 된다. 자유를 통해 인간은 존재자를 실존의 척도로 획득함으로써 비로소 역사를 영위할 능력을 갖게 된다. 따라서 이러한 의미에서 보자면 자유는 인간의 속성이 아니라, 오히려 자유가 인간을 소유한다. 그런데 인간은 존재자애로의 탈존적 자유를 통해 존재자를 존재자로서 존재하게 할 때, 존재자를 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’ 안에서 존재하게 하지 않을 수도 있다. 이것이 자유가 갖는 이중성이다. 자유는 존재자를 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’ 안에서 존재하게 할 수도 있고 또한 존재하게 하지 않을 수도 있다. 따라서 자유는 진리의 본질의 근거인 동시에, 진리의 비

본질, 그러니까 비진리의 근거가 되기도 한다. 물론 여기에서의 비진리란 명제의 올바르지 못함이 아니라 존재자의 은닉과 위장이다. 그리고 이러한 존재자의 은닉과 위장은, 자유가 인간을 소유하는 한, 인간의 단순한 무능력과 태만함으로부터 발원하는 것이 아니라 진리의 본질, 그러니까 자유로부터 발원한다. 진리의 본질에 관한 규명은 우리에게 이제껏 감추어져 있던 진리의 비본질로 우리를 안내한다.

(q1.5.5.3.2) 그렇지만 진리는 본질적으로 자유이기 때문에, 역사적 인간은 존재자를 존재하게 할 때 존재자를 본연의 그 무엇과 어떻게로서 존재하게 하지 않을 수도 있다. 그렇다면 존재자는 은닉되고 위장된다. 가상(假象)이 힘을 얻게 된다. 이 힘 속에서 진리의 비본질이 출현한다. 그러나 진리의 본질로서의 탈-존적 자유는 인간이 속성이 아니다. 오히려 인간은 단지 이러한 자유의 소유물로서 탈-존하며 그로써 역사를 영위할 능력을 갖게 된다. 때문에 진리의 비본질도 인간의 단순한 무능력과 태만으로부터 비로소 추가로 발원할 수 없다. 비진리는 오히려 진리의 본질로부터 유래해야 한다. 진리와 비진리는 본질적으로 서로에게 무관계하지 않고 오히려 공속하기 때문에, 참인 명제는 그에 상응하는 참이 아닌 명제에 대해 여하튼 날카롭게 대립할 수 있다. 진리의 본질에 관한 물음이 진리의 완전한 본질을 ‘앞서 봄’(豫視)에 입각해 비진리에 대한 성찰까지도 [진리의] 본질을 해명하는 작업으로 이끌어 들였을 때, 비로소 이 물음은 캐어풀어지는 것의 근원적 영역에 도달한다. 진리의 비본질에 관한 구명은 [진리와 비진리 사이의] 간격을 추가로 채우는 것이 아니라, 오히려 진리의 본질에 관한 물음의 충분한 설정을 향한 결정적 발걸음이다. 하지만 우리는 진리의 본질 안에서 비본질을 어떻게 파악해야 하는가? 진리의 본질이 진술의 올바름 안에서 몽땅 길어내어지지 않는다면, 비본질도 판단의 올바르지 못함과 동일시될 수 없다.(191)

1.6 진리의 본질

1.6.1 기분에 젖어 있음

1.6.1.1 기분

(e1.6.1.1.1) 자유는 존재자의 탈은폐성에 관여함으로써 존재자를 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’로서 탈은폐하여 존재자를 표상적 진술의 척도로서 앞서 부여한다. 이러한 의미에서 자유는 진리의 본질이 된다. 그런데 자유가 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성에 관여하는 한, 자유는 인간의 모든 태도를 이미 전체 안에서의 존재자에 맞춰 기분에 젖게 한다. 즉 인간은 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성으로 탈존하는 한, 이미 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성을 향해 거기에 맞춰 기분에 젖어 있으며, 이러한 기분 속에서 존재자를 그 ‘무엇’과 그 ‘어떻게’로서 탈은폐한다. 그렇다면 이러한 기분은 우리가 흔히 말하는 체험이나 느낌과는 존재론적으로 구별된다. 우리가 흔히 말하는 체험이나 느낌이 인간이 자신의 구체적인 삶 속에서 여러 저러한 경험을 통해 갖게 되는 추후적 체험이나 느낌이라면, 혹은 영혼으로서의 자아의 차원에서나 언급될 수 있는 체험이나 느낌이라면, 인간이 전체 안에서의 존재자에로 탈존하는 한 이미 젖어 있는 기분은 인간을 인간으로서 비로소 존재하게 하는 근본 기분, 즉 존재론적 기분이다. 그러나 인간은 이러한 기분 속에 이미 젖어 있으나, 기분의 본질을 예감하지 못한 채, 기분을 단지 체험이나 느낌 정도로만 해석할 뿐이다. 이는 전통적 형이상학이 기분의 존재론적 의미를 간과하고 있음에서도 쉽사리 입증된다.

(q1.6.1.1.2) 진리의 본질은 자유로서 개현된다. 자유는 탈-존하면서, 존재자를 탈은폐하면서 존재하게 하는 것이다. 각각의 열린 자세의 태도는 존재자를 존재하게 하는 가운데 요동치고 있으며, 그때마다 이런 저런 존재자와 관계를 맺고 있다. 전체 안에서의 존재자 그 자체를 탈은폐함에 관여하는 것으로서의 자유는, 모든 태도를 이미 전체 안에서의 존재자를 향해 거기에 맞춰 기분에 젖게 하였다. 그렇지만 ‘기분에 젖어 있음’(기분)이 결코 >체험<과 >느낌< 따위로 파악될 수는 없다. 왜냐하면 만약 그런 식으로 파악된다면 ‘기분에 젖어 있음’은 단지 자신의 본질을 빼

앗길 뿐이고 또한 >생<과 >영혼<과 같은 그러한 것에 입각해 해석될 것이 기 때문이다. >생<이나 >영혼<과 같은 그러한 것은 ‘기분에 젖어 있음’에 대한 위장과 곡해를 자신 안에 담지하고 있는 한, 그 자신 단지 본질적 권리의 가상만을 주장할 수 있을 뿐이다. ‘기분에 젖어 있음’ 즉 전체 안에서의 존재자에로 탈-존적으로 내어놓여져 있음이 >체험되고< >느껴질< 수 있는 유일한 까닭은, >체험하는 인간<이, 기분의 본질을 예감하지 않은 채, 전체 안에서의 존재자를 탈은폐하는 ‘기분에 젖어 있음’에로 언제나 관여되어 있기 때문이다.(192)

1.6.1.2 전체 안에서의 존재자의 드러나 있음

(e1.6.1.2.1) 자유가 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성에 관여하는 한, 자유는 인간의 모든 태도를 이미 전체 안에서의 존재자에 맞춰 기분에 젖게 하나, 이러한 기분 속에서 존재자가 그것의 전체 안에서 탈은폐되는 것은 아니다. 오히려 이러한 기분 속에서는 전체 안에서의 존재자가 그 자체로서 드러나기는커녕, 존재자는 인간이 언제 어디서건 자신의 욕구에 맞게 즉각 사용할 수 있는 부품(Bestand)으로 드러날 뿐인데, 이 까닭은 존재의 역사를 되돌아볼 때, 이제까지의 역사적 인간이 전체 안에서의 존재자와 관련하여 젖어온 기분이란 존재자를 과학 기술적으로 장악하고자 했던 기분이기 때문이다. 때문에 존재자가 인간에게 덜 숙지되고 과학을 통해서는 거의 인식되지 않거나 혹은 단지 조잡하게만 인식되는 경우에, 오히려 전체 안에서의 존재자의 드러나 있음은 더 본질적으로 전개될 수 있다. 즉 이제까지의 역사적 인간은 존재자를 그것의 전체 안에서 탈은폐했던 것이 아니라, 단지 존재자를 과학 기술적 차원에서 부분적으로만 탈은폐한 것이다.

(q1.6.1.2.2) 역사적 인간이 취하는 개개의 태도는, 강조되었건 혹은 그렇지 않건, 개념적으로 파악되었건 혹은 그렇지 않건, 여하튼 기분에 젖어 있으며 또한 이러한 기분을 통해 전체 안에서의 존재자에게로 고양되어 있다. [그러나] 전체 안에서의 존재자의 드러나 있음은 우리에게 직접적으로 숙지된 존재자의 총합과 일치하지 않는다. 오히려 그 반대다.

[물론] 사물들에 대한 기술적 지배의 가능성이 무제한적으로 행세함에 따라, ‘우리에게 숙지되고 어느 때건 인지될 수 있는 것’은 조망할 수 없을 정도로 확장되고 또한 인지의 활발한 움직임에 대해 아무런 것도 더 이상 저항할 수 없게 된다. 그러나 이러한 경우보다는 오히려, 존재자가 인간에게 덜 숙지되고 과학을 통해서는 거의 인식되지 않거나 혹은 단지 조합하게만 인식되는 경우에, 전체 안에서의 존재자의 드러나 있음은 더 본질적으로 전개될 수 있다. 모든 것을 반반하고 매끄럽게 만들어 인지하고 또한 단지 인지할 뿐인 경우에 이르면 실로 존재자의 드러나 있음은 천박하게 변모하여 명백한 무(無)가 되고 만다. 이러한 무에 대해 우리는 이제 무관심하지도 않고 아예 단지 망각하고 있을 뿐이다.(192-193)

1.6.1.3 전체 안에서의 존재자의 은폐

(e1.6.1.3.1) 인간의 태도는 전체 안에서의 존재자의 드러나 있음에 의해 철저히 기분에 젖어 있건만, 존재의 역사를 되돌아 볼 때, 이러한 기분은 존재자를 기술적으로 장악하고자 하는 기분이요, 따라서 인간은 존재자를 그것의 고유한 의미 맥락인 >전체< 안에서 헤아려 포착하지 못한 채, 단지 그때마다의 기분 속에서 부분적으로만 드러나는 존재자를 포착한다. 인간은 단지 그때마다 직접 드러나는 ‘가장 잘 통용되는 것’에 집착할 뿐, 존재자가 있는 그대로 드러나게 되는 그 >전체<는 ‘규정되지 않은 것’ 혹은 ‘규정될 수 없는 것’으로 남겨 놓는다. 따라서 자유는 그때마다 존재자를 존재자로서 존재하게 하되, 전체 안에서의 존재자는 은폐한다. 존재하게 함은 그 자신, 동시에 은폐함이다. 즉 인간의 탈존적 자유 안에서는 전체 안에서의 존재자의 은폐가 생기한다. 역으로 말하자면, 인간의 태도는 전체 안에서의 존재자의 은폐에 의해 철저히 기분에 젖어 있다.

(q1.6.1.3.2) 존재자에 꼭 들어맞으면서 존재자를 존재하게 함은 그 안에서 요동치는 모든 열린 자세의 태도를 관통하여 불들고 있으며 또한 그러한 태도를 앞서 불들고 있다. 인간의 태도는 전체 안에서의 존재자의 드러나 있음에 의해 철저히 기분 젖어 있다. 그러나 [존재자를] 일상적으로 계산하여 획득하는 시계(視界) 내에서는 이러한 >전체 안에서<가 ‘헤아려 질 수도 없고 붙잡을 수도 없는 것’으로 나타난다. 그때마다 직접 드러나

있는 존재자로부터는, 이 존재자가 자연에 속하든 역사에 속하든, 여하튼 이러한 >전체 안에서<는 결코 포착될 수 없다. 이러한 >전체 안에서<는, 비록 부단히 모든 것을 기분에 젖게 하고는 있으나, 하지만 ‘규정되지 않은 것’ 혹은 ‘규정될 수 없는 것’으로 남아 있고 또한 다른 한편으로는 대개 ‘가장 잘 통용되는 것’ 혹은 ‘전혀 숙고되지 않는 것’과 일치하게 된다. 그렇지만 이처럼 기분에 젖게 하는 것은 무(無)가 아니라 오히려 전체 안에서의 존재자의 은폐이다. 실제로 개별적 태도에서 [존재자를] 존재하게 함은 그 태도가 관계 맷는 존재자를 그때마다 존재하게 하며 이로써 존재자를 탈은폐하긴 하나, 그럼으로써 [동시에] 전체 안에서의 존재자를 은폐한다. 존재하게 함은 그 자신 동시에 은폐함이다. 현존재의 탈-존재 자유 안에서는 전체 안에서의 존재자의 은폐가 생기하고 있다. 즉 거기에 은폐성이 있다.(193)

1.6.2 비진리

1.6.2.1 본래적 비진리

1.6.2.1.1 본래적 비-진리

(e1.6.2.1.1.1) 진리의 본질은 자유다. 자유는 존재자를 존재자로서 존재하게 함으로써 그때마다 존재자를 명제 진리의 척도로서 앞서 부여 한다. 그러나 자유는 존재자를 존재자로서 존재하게 하되, 동시에 이미 어떤 기분에 젖은 채로, 전체 안에서의 존재자를 은폐한다. 따라서 전체 안에서의 존재자의 은폐성은 존재자에 관한 인식의 결과 추후로 발생한 것이 아니라, 오히려 진리의 본질로서의 자유가 이미 간직하고 있는 본래적 의미에서의 비-진리가 된다. 즉 존재자를 존재하게 함으로서의 자유가 진리의 본질이라면, 진리의 본질은 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 이미 수반한다. 그러니까 전체 안에서의 존재자의 은폐성, 즉 본래적 비-진리는 그때마다의 존재자의 드러남에 대해 본질적으로 선행한다.

(q1.6.2.1.1.2) 은폐성은 알레테이아의 탈은폐를 거절하며 또한 아직 알레테이아를 탈취로서 허용하지도 않는다. 오히려 은폐성은 알레테이아의 가장 고유한 것을 자기의 소유물로서 간직한다. 그렇다면, 은폐성은,

탈은폐성으로서의 진리에 입각해 사유해 보았을 때, 비-탈은폐성이며 따라서 진리의 본질에게 가장 고유하며 본래적인 비-진리이다. 전체 안에서의 존재자의 은폐성은, 항상 과편에 불과한, 존재자에 관한 인식의 결과로서 추후에 비로소 나타나는 것이 결코 아니다. 전체 안에서의 존재자의 은폐성, 즉 본래적 비-진리는 여러 저러한 존재자 각각의 드러나 있음보다 더 오랜 것이다. 또한 그것은, 존재하게 함 자체보다 더 오랜 것이다. 존재하게 함은, [존재자를] 탈은폐하면서 이미 은폐된 채로 머물고 있고 또한 은폐에 관계하고 있는 것이다.(193-194)

1.6.2.1.2 비밀

(e1.6.2.1.2.1) 진리의 본질로서의 자유는 이중적 사태이다. 자유는 존재자를 존재자로서 존재하게 하되, 동시에 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 수반한다. 앞서 우리는 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 본래적 비-진리라고 명명한 바 있거니와, 전체 안에서의 존재자의 은폐성은 진리의 본질로서의 자유 안에 비밀로서 간직된다. 따라서 이러한 의미에서의 비밀은 이런 존재자 혹은 저런 존재자에 대한 개별적 비밀이 아니라, 탈존적 자유 안에서 인간이 비로소 인간일 수 있는 한, 인간 현존재를 처음부터 철저히 지배하고 있는 비밀이다. 즉 인간 현존재가 탈존적 자유를 통해 존재자를 존재자로서 존재하게 하는 한, 인간 현존재는 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 하나의 비밀로서 이미 간직한다.

(q1.6.2.1.2.2) 존재하게 함은 은폐와의 이러한 관련 안에 무엇을 간직하고 있는가? [그것은] 다름 아니라 전체 안에서의 은폐된 것의 은폐다. 즉 존재자 그 자체의 은폐요, 다시 말해 비밀이다. [이 비밀은] 이런 것 저런 것에 대한 개별적 비밀이 아니다. 오히려 여하튼 비밀(은폐된 것의 은폐) 그 자체가 인간의 현-존재를 철저히 지배하고 있다라는 점 하나의 비밀일 뿐이다.(194)

1.6.2.1.3 진리의 본래적 비-본질

(e1.6.2.1.3.1) 진리의 본질로서의 자유가 존재자를 존재자로서 존재

하게 하되 동시에 전체 안에서의 존재자를 은폐한다면, 전체 안에서의 존재자의 은폐성은 본래적 의미에서의 비-진리가 된다. 우리는 이러한 의미에서의 본래적 비-진리를, 자유가 진리의 본질인 한에서, 진리의 본래적 비-본질이라 불러도 무방하다. 그런데 우리가 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 본래적 비-진리라고 명명하든 혹은 진리의 본래적 비-본질이라 명명하든, 중요한 것은, 비-진리 혹은 비-본질에서의 비(非)의 의미이다. 여기에서 우리가 비(非)에 대해 갖고 있는 통상적 의미는 역전된다. 우리는 통상적으로 비-본질에서의 비(非)를 ‘본질이 풀사납게 손상된 것’ 정도로 이해하나, 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 진리의 본래적 비-본질로 규정할 때, 비-본질에서의 비(非)란 그때마다 올바름으로서의 진리를 가능하게 하는 일반자, 혹은 일반자의 가능성 혹은 그러한 가능성의 근거로서의 본질로 아직 전화(轉化)되지 못한 ‘앞서 현성하는 본질’을 의미한다. 그러니까 진리의 본래적 비-본질에서의 비(非)란, 올바름으로서의 진리를 가능하게 하는 내적 가능성의 근거가 되어야 함에도 불구하고 아직 우리가 경험하지 못한, ‘존재의 진리의 미(未)경험된 영역’을 가리킨다.

(q1.6.2.1.3.2) 전체 안에서의 존재자를 털은폐하면서 동시에 은폐하는 존재하게 함 안에서, 은폐는 ‘일차적으로 은폐된 것’으로서 나타난다. 현-존재는, 털-준하고 있는 한, ‘일차적이며 가장 광범위한 비-탈은폐성’을 즉 본래적 비-진리를 간직하고 있다. 진리의 본래적 비-본질이 비밀이다. 여기에서의 비-본질은, 아직은 일반자($\chi \circ \iota v \circ v$, $\forall \varepsilon v o \varsigma$)라든가 일반자의 가능성 및 그 가능성의 근거라는 의미의 본질에로 떨어져 나가지 않았음을 의미한다. 여기에서의 비-본질은 그러한 의미에서 ‘앞서-현성하는 본질’이다. 그러나 우선 대개 >비본질<은 저 이미 떨어져 나간 본질이 풀사납게 손상된 것을 의미한다. 물론 비-본질은 어떤 의미에서 보면 언제나 자기 나름의 방식대로 본질에 대해 본질적 관계를 맺고 있다. 결코 비-본질이 [본질에 대해] 무관계한 것이란 의미에서 비본질적인 것으로 되는 것은 아니다. 그러나 만약 비본질과 비진리에 관해 그런 식으로[즉 본질에 대해 무관계하다는 식으로] 말한다면, 이런 말은 통념에 너무도 어긋난다. 마치 강제로 짜낸 >역설<을 끌어들이는 것만큼 예외적으로 보이기도 한다.

이러한 인상을 지우기란 어렵기 때문에, 비록 이런 말이 통상적인 억견(Doxa)에게만 역설적으로 보일지라도 여하튼 역설적인 이런 말은 포기해야 한다. 그러나 지자(知者)들에겐 진리의 시원적 비-본질에서의 즉 비-진리에서의 >비-<가 (단지 존재자가 아니라) 존재의 진리의 미(未)경험된 영역을 가리킨다.(194)

1.6.2.2 혼미로서의 비-진리

1.6.2.2.1 비밀의 망각

(e1.6.2.1.1) 진리의 본질로서의 자유는 존재자를 존재자로서 존재하게 하되, 전체 안에서의 존재자는 은폐한다. 따라서 전체 안에서의 존재자의 은폐는 진리의 본질을 구현하는 자유 안에 생생하게 전개되고 있는 근본사건이다. 우리는 이러한 근본사건으로서의 은폐를 앞서 비밀이라고 부른 바 있거니와, 이러한 비밀이 인간의 탈준적 자유를 철저히 지배한다. 그러나 인간은 우선 대개는 그때마다 우리에게 드러난 존재자에 안주하여 익히 잘 활용할 수 있고 지배할 수 있는 것에 머무를 뿐, 전체 안에서의 존재자의 은폐성, 즉 비밀을 망각한다. 전체 안에서의 존재자의 은폐성은 인간의 탈준적 자유를 철저히 지배하고 있건만, 인간은 그러한 은폐성을 망각하고 마는 것이다.

(q1.6.2.1.2) 자유는 존재자를 존재하게 하는 것으로서, 그 자신 탈폐 쇄적(ent schlossen) 관계 즉 자신을 닫아 버리지 않는 관계다. 모든 태도는 이러한 관계에 근거하며, 또한 이러한 관계로부터 존재자 및 존재자의 탈은폐에 대한 지침을 받는다. 그럼에도 불구하고 은폐에 대한 이러한 관계는, 비밀의 망각에게 우위를 허용하고 이러한 망각 속에서 소멸함으로써, 자신을 스스로 은폐하고 만다. 인간은 물론 자신의 태도에 있어 부단히 존재자에게 관계하고는 있으나 그러나 또한 대개는 항상 이런 저런 존재자 및 그것의 그때마다의 드러나 있음에 안주한다. 인간은 ‘제1의 궁극적인 것’이 문제되는 경우에도 익히 잘 활용할 수 있고 지배할 수 있는 것에 머무른다. 인간은 자신의 일거일동이 이루어지는 서로 너무나도 상이한 영역들 안에서 존재자의 드러나 있음을 확장하고 변경하며 또한 새로이 획득하고 안전하게 확보하려 시도할 때조차, 그런 시도의 지침을

익히 잘 활용할 수 있는 각종 의도들과 요구들의 울타리로부터 춰한다.// 그러나 익히 잘 활용할 수 있는 것에 안착함 그 자체로 인해, 은폐된 것의 은폐는 더 이상 지배적으로 전개되지 못한다. 물론 익히 잘 활용할 수 있는 것 안에도 수수께끼, 불명료한 것, 미결정적인 것, 의심스러운 것은 있다. 그러나 이런 식으로 자기의 확신을 도모하는 물음들 정도는 익히 잘 활용할 수 있는 것의 원활한 활용을 위한 통로나 중간 장소에 불과하며, 따라서 본질적이지 않다. 전체 안에서의 존재자의 은폐성이 단지 ‘이따금씩 고지되는 한계’처럼 때때로만 허용되는 경우, 근본사건으로서의 은폐는 망각 속에 잠겨 버린다.(194-195)

1.6.2.2.2 집착적 실존

(e1.6.2.2.2.1) 전체 안에서의 존재자의 은폐성은 존재자를 존재자로서 존재하게 하는 자유 안에 간직된 비밀이다. 그러나 인간은 우선 대개는 그때마다 우리에게 드러난 존재자에 안주하여 자신이 익히 잘 활용할 수 있고 지배할 수 있는 것에 머무를 뿐, 전체 안에서의 존재자의 은폐성, 즉 비밀을 망각한다. 하지만 인간이 비밀을 망각한다고 해서, 비밀 자체가 제거되는 것은 아니다. 비밀은 외견상으로는 소멸할는지 몰라도 은밀하게 인간의 탈준적 자유를 끊임없이 지배함으로써, 인간을 그가 익히 잘 활용할 수 있는 것에 몰두하게끔 한다. 비밀의 망각은 인간과 전체 안에서의 존재자의 근원적 관련 자체를 은폐하는 악순환의 고리를 만들어낸다. 즉 비밀을 망각함으로써 인간은 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성에로 탈준하되 자신에게 드러난 존재자에게만 집착한다. 비밀은 망각되었다고 사라지는 것이 아니라, 오히려 이로 인해 인간은 눈앞에 드러난 존재자에 집착하면서 실존한다. 따라서 인간은 전체 안에서의 존재자와의 근원적 관련 속에서 자신의 자유와 행위의 척도를 구하는 것이 아니라 자신의 눈앞에 드러나 있는 존재자를 익히 잘 활용하여 지배하고자 하는 자신의 욕구로부터만 자신의 척도를 구하게 된다. 하지만 이러한 의미에서의 척도가 인간의 본래적 실존을 이끄는 참다운 척도가 아님은 물론이다. 비밀의 망각은 인간의 집착적 실존을 낳는 것이요, 인간의 집착적 실존은

존재의 진리로부터 소외된 인간의 오만을 한층 강화한다. 아마도 이렇게 왜곡된 인간의 모습이 오늘날 현대 과학기술 문명 시대를 살아가는 우리들의 자화상은 아닐는지.

(q1.6.2.2.2) 그러나 현존재의 망각된 비밀이 망각을 통해 제거되는 것은 아니다. 오히려 망각은 망각된 것의 외견상의 소멸에다 고유한 현재성을 부여한다. 비밀은 망각 속에서 또한 망각에 대해 자신을 거부하고 있기에, 비밀은 역사적 인간을 그가 익히 잘 활용할 수 있는 것 안에서 그 자신이 만든 것 곁에 몰두하며 서 있게 한다. 그렇게 서 있게 됨으로써 인류는 자신의 >세계<를 언제나 가장 새로운 각종 욕구들과 의도들에 입각해 완성하며 또한 그 >세계<를 자신의 각종 기도(企圖)들과 계획들로 가득 채운다. 이때 인간은, 전체 안에서의 존재자를 망각한 가운데, 이러한 각종 기도들과 계획들로부터 자신의 척도를 취한다. 이러한 척도를 고집하면서 인간은 새로운 척도를 항상 스스로 마련하나, 그러나 척도-획득 자체의 근거 및 척도부여의 본질을 숙고하진 않는다. 새로운 척도와 목표를 향해 전진함에도 불구하고 인간은 자신의 척도가 갖는 본질적-진정함을 오인하고 있다. 인간이 주관으로서의 자기 자신을 점점 더 배타적으로 모든 존재자에 대한 척도로 삼을수록, 인간은 분수를 벗어나 뻔뻔스럽게 된다. 뻔뻔스런 망각으로 인해 인류는 자신이 그때마다 접근 가능한 익히 잘 활용할 수 있는 것을 통해 자기 자신을 안전하게 확보할 것을 고집한다. 이러한 고집은 자기 자신도 모르는 베풀목을 갖고 있는바, 이러한 베풀목은 다음과 같은 관계 속에 있다. 즉 현존재는 단지 탈-존할 뿐 아니라 동시에 집착하고 있다. 다시 말해 현존재는 마치 스스로 그 자체로 열린 듯 보이는 존재자가 제시하는 것을 강력히 고수하면서 존립하고 있다. // 탈-존하면서 현존재는 집착하고 있다. 집착적 실존에서도 비밀은 지배적으로 전개되고 있으나 그러나 이러한 비밀은 진리의 망각된 본질, 따라서 진리의 >비본질적이게< 된 본질이다.(195-196)

1.6.2.2.3 혼미

1.6.2.2.3.1 혜맹

(e1.6.2.2.3.1.1) 진리의 본질로서의 자유는 전체 안에서의 존재자의

은폐성을 비밀로서 간직한다. 그러나 인간은 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성으로 탈준하되, 눈앞에 드러난 존재자에 집착함으로써 비밀로부터 이탈한다. 따라서 가장 잘 활용할 수 있는 존재자로의 집착적 전향과 비밀로부터의 일탈은 공속한다. 우리는 비밀로부터 이탈한 채 ‘익히 잘 활용할 수 있는 것’, 혹은 ‘가장 친근한 것’ 주변을 뱅뱅 걸도는 인간의 실존적 삶의 모습을 ‘혜맴’에 비유한다. 『존재와 시간』의 언어로 말하자면, ‘혜맴’은 존재의 진리를 망각한 세인의 실존적 삶의 모습이다.

(q1.6.2.2.3.1.2) 집착하면서 인간은 존재자의 그때마다 가장 친근한 활용가능성으로 전향한다. 그러나 인간은 여하튼 존재자를 그러한 기준척도로서 삼고 있기에, 이미 탈-존하는 자로서만, 집착한다. 하지만 자신의 척도를 획득함에 있어 인류는 비밀로부터 이탈한다. 익히 잘 활용할 수 있는 것에로의 저 집착적 전향과 비밀로부터의 이 탈-존적 이탈은 공속한다. 그들은 하나이자 동일한 것이다. 그렇지만 저처럼 …을 향한 전향과 …으로부터의 이탈은 현존재에게서 일어나는 저쪽 혹은 이쪽으로의 독특한 방향전환의 귀결이다. 인간이 비밀로부터 이탈해 익히 잘 활용할 수 있는 것으로, 또한 잇달아 익히 잘 활용하는 것으로부터, 또한 잇달아 가장 친근한 것으로, 그리고 아예 비밀을 지나쳐 뱅뱅 도는 것은, [말하자면] 혜매는 것이다.(196)

1.6.2.2.3.2 현존재의 내적인 틀로서의 혼미

(e1.6.2.2.3.2.1) 비밀로부터 이탈한 채 ‘익히 잘 활용할 수 있는 것’, 혹은 ‘가장 친근한 것’ 주변을 뱅뱅 걸도는 인간의 실존적 삶의 모습을 우리는 ‘혜맴’에 비유한다. 혜맴은 혼미 속을 걸어가는 것이다. 그런데 혼미는 인간이 어떻게 실존하는가를 규정하는 추가적 조항이 아니다. 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성으로 탈준하는 한 비로소 인간이 인간으로서 존재하게 되었다면, 인간이 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성에로 탈준하되 눈앞의 존재자에게만 집착하여 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 망각함으로써 빠지게 된 혼미는 역사적 인간 전체에 관련되는 것이며, 따라서 현-존재의 내적인 틀이 된다. 즉 혼미는 인간 현존재의 존재론적 구조이다. 인간 현존재가 그때마다 존재자를 탈은폐하면서 실존적

삶을 영위하는 한, 그때마다의 존재자의 탈은폐 안에서는 전체 안에서의 존재자의 은폐성이 비록 망각되었다 할지라도 소멸되지 않은 채 오히려 은밀하게 지배적으로 전개되고 있으며, 따라서 그때마다의 존재자의 탈은폐는 혼미가 되어 버린다.

(q1.6.2.2.3.2.2) 인간은 혜매고 있다. [그러나] 인간이 비로소 혼미 속으로 걸어가는 것은 아니다. 단지 인간은 탈-존하면서 집-착하고 있고 그로써 이미 혼미 안에 들어서 있기 때문에, 항상 혼미 속을 걸어가는 것이다. 인간이 관통해 걷고 있는 혼미는, 마치 인간이 때때로 빠지는 함정처럼, 단지 이를테면 인간 옆으로 근접해 오는 그런 것이 아니다. 오히려 혼미는 역사적 인간이 관여되어 있는 현-존재의 내적인 틀에 속한다. 혼미는 집-착적 탈-존이 방향을 바꾸어가며 자신을 항상 새롭게 망각하고 오축하는 저 방향 전환의 놀이 공간이다. 은폐된 ‘전체 안에서의 존재자’의 은폐가 그때마다의 존재자의 탈은폐 안에서 지배적으로 전개되고 있다. [이제] 이러한 탈은폐는 은폐의 망각으로서 혼미가 된다.(196-197)

1.6.2.2.3.3 진리의 시원적 본질에 대한 반대본질로서의 혼미

(e1.6.2.2.3.3.1) 전체 안에서의 존재자의 은폐성이 진리의 본질로서의 자유가 간직한 비-진리 혹은 진리의 본래적 비-본질이라면, 혼미는 그와 반대로 본래적(혹은 본질적) 진리의 전개를 가로막는다는 의미에서 비-진리가 된다. 즉 혼미는 존재의 진리를 원천적으로 왜곡한다는 의미에서 진리의 시원적 본질에 대한 반대본질이 된다. 우리가 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 비-진리 혹은 본래적 비-본질로 규정할 때 비(非)가 ‘존재의 진리의 미 경험적 영역’을 의미한다면, 혼미로서의 비-진리에서의 비(非)는 ‘존재의 진리의 왜곡’을 의미한다. 따라서 혼미가 현존재의 내적인 존재론적 구조인 한에서, 역사적 현존재는 필연적으로 존재의 진리를 망각한 채 비-진리의 길을 걷게 된다. 그러나 우리가 이 현상을 좀더 근원적으로 보자면, 인간의 탈존적 자유가 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성에 관여하는 한에서 인간은 눈앞의 존재에 집착함으로써 혼미 속을 걷게 되므로, 염밀히 말하자면, 인간 현존재는 진리-내-존재인 한에서 혼

미로서의 비-진리 안에 존재하는 것이요, 따라서 인간은 진리와 비-진리 안에 동시에 존재한다. 물론 여기에서 언급된 진리란 그때마다의 존재자의 탈은폐성을 의미하며 비-진리란 그때마다의 존재자의 탈은폐성 안에 지배적으로 전개되고 있는 전체 안에서의 존재자의 은폐성의 은폐 내지는 망각을 의미한다.

(q1.6.2.2.3.3.2) 혼미는 진리의 시원적 본질에 대한 본질적인 반대본 질이다. 혼미는 본질적 진리에 대한 모든 거역의 놀이가 펼쳐지기 위한 열려 있는 장으로서 자신을 연다.(197)

1.6.2.2.3.4 오류가 발생하는 열린 장소이자 근거로서의 혼미

(e1.6.2.2.3.4.1) 인간이 범하는 오류는 다양하다. 오류는 가장 통상적인 실수, 오인, 오산으로부터 본질적인 행실과 결단에서의 오판과 오만은 물론, 판단의 거짓이나 혹은 인식의 허위에 이르기까지 다양하게 펼쳐진다. 그런데 우리는 아직까지 이러한 오류를 단지 개별적인 잘못으로 규정하였을 뿐, 오류를 오류로서 가능하게 하는 존재론적 근거를 천착하지 못한 실정이다. 그러나 인간이 눈앞의 존재자에게만 집착한 채 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 망각함으로써 필연적으로 혼미 속을 걸어가야 하는 한 혼미가 인간 현존재의 내적인 존재론적 구조라면, 혼미야말로 인간이 범하는 모든 오류의 존재론적 근거가 된다. 즉 혼미는 인간의 모든 오류가 발생하는 열린 장소이자 근거다.

(q1.6.2.2.3.4.2) 혼미는 오류가 발생하게 되는 열린 장소이자 근거다. 오류는 개별적 잘못이 아니다. 오히려 혼미의 온갖 방식들이 서로 짜여져 얹혀 있는 역사의 왕국(영토)이다. // 모든 태도는 전체 안에서의 존재자에 대한 자신의 열린 자세 및 관련에 따라서 언제나 자신의 혼미의 방식을 지니고 있다. 오류는 가장 통상적인 실수, 오인, 오산으로부터 본질적인 행실과 결단에서의 오판과 오만으로까지 펼쳐진다. 그렇지만 통상적으로 또한 철학의 학설에 따라 오류라고 알려진 것, 즉 판단의 올바르지 못함이나 인식의 허위는 혼미의 하나의 방식일 뿐이며, 그것도 가장 피상적 방식에 불과하다. 그때마다 역사적 인류는 혼미 속을 걸어야 하며 그로써

그의 행보는 길을 잃고 혼매개 될 터인데, 이러한 혼미는 본질적으로 현존재의 열려 있음과 접목된다.(197)

1.6.2.2.3.5 혼미의 이중성

(e1.6.2.2.3.5.1) 인간 현존재의 내적인 존재론적 구조로서의 혼미는 인간이 범하는 모든 오류가 발생하는 존재론적 근거이다. 그러나 인간은 혼미 속에서 오류의 역사를 걸어 왔건만 오류를 오류로서 인식하지 못한 채 혼미 속에 안주한다. 혼미는 인간을 현혹함으로써 인간을 철저히 지배한다. 이것이 바로 존재 망각의 역사이다. 하지만 혼미가 거듭될수록 인간에게는 현혹으로서의 혼미로부터 벗어날 가능성도 주어진다. 마치 휠델린이 “위험이 깊은 그곳에서 구원의 힘도 자라나온다.”라고 노래하듯, 현혹으로서의 혼미의 극단적 위험 속에서 인간 현존재는 전체 안에서의 존재자의 은폐성이 라는 비밀을 비밀로서 받아들여 혼미에 빠지지 않을 가능성도 갖게 된다.

(q1.6.2.2.3.5.2) 혼미는, 인간을 현혹함으로써, 인간을 철저히 지배한다. 그러나 현혹으로서의 혼미는, 인간이 탈-존으로부터 이끌어낼 수 있는 가능성에도, 즉 인간이 혼미 자체를 경험하고 현-존재의 비밀을 잘못 보지 않음으로써 현혹에 빠지지 않게 될 그러한 가능성에도 동시에 기여한다.(197)

1.6.2.2.3.6 곤경으로의 전향

(e1.6.2.2.3.6.1) 인간 현존재는 전체 안에서의 존재자의 탈은폐성으로 탈준하되 눈앞의 존재자에게 집착함으로써 혼미 속을 걸어간다. 혼미는 인간 현존재의 내적인 존재론적 구조로서 모든 오류의 존재론적 근거이다. 그런데 엄밀히 말해 혼미는 인간 현존재에게 이중적 의미에서의 곤경을 강요한다. 비록 인간 현존재가 눈앞의 존재자의 탈은폐성에 집착하여 전체 안에서의 존재자의 은폐성, 즉 비밀을 망각하였건만 비밀은 소멸되지 않은 채 여전히 그때마다의 존재자의 탈은폐성 안에서 지배적으로 전

개되고 있으며 또한 혼미는 이러한 비밀을 비밀로서 드러나지 못하도록 압박한다. 즉 인간 현존재에게 강요된 곤경은 ‘비밀의 지배적 전개’와 ‘혼미에 의한 비밀의 압박’이다. 그러나 인간 현존재는 ‘곤경으로의 전향’이다. 인간 현존재는 단지 곤경 안에 머물지 않고 곤경을 곤경으로서 받아들여 곤경으로 전향함으로써 곤경에 대처한다. 이로써 인간 현존재가 ‘교섭하기 어려운 것’ 이었던 진리의 가장 고유한 비본질, 다시 말해 우리에게 망각되었던 비밀은 비밀로서 깨어나며, 이 결과 진리의 완전한 본질은 회복된다. 하지만 우리는 이러한 사태를 인간 현존재의 주체적 결단에 의한 것으로 오인하지 말아야 한다. 전체 안에서의 존재자의 탈은 폐성으로 탈존함으로써 인간이 비로소 인간인 한에서, 전체 안에서의 존재자의 탈은 폐성과 인간 사이에는 하나의 상호 관련이 성립한다. 즉 진리의 완전한 본질은 인간 현존재를 ‘비밀의 지배적 전개’와 ‘혼미에 의한 비밀의 압박’ 쪽으로 부단히 전향케 함으로써 인간 현존재를 곤경 안에 계속 붙들어 놓아 인간 현존재로 하여금 진리의 완전한 본질을 회복케 할 기회를 마련한다.

(q1.6.2.2.3.6.2) 인간의 집-착적 탈-존은 혼미 속을 걷고 있기 때문에, 또한 혼혹으로서의 혼미는 언제나 일정한 방식에 따라 비밀을 압박하며 또한 이러한 압박으로 인해 비밀을 지배하기 때문에, 즉 좀 더 정확히 말해 망각된 것으로서의 비밀을 지배하기 때문에, 인간은 자신의 현존재의 탈-존에 있어 비밀의 지배적 전개와 혼미의 압박에 동시에 굴복하고 만다. 인간은 이 양자에 의해 강요된 곤경에 처해 있다. 자신의 가장 고유한 비본질까지를 포함한 진리의 완전한 본질은 이처럼 현존재를 이쪽저쪽으로 부단히 전향하게 함으로써 현존재를 계속 곤경 안에 붙들어 놓는다. 현존재는 곤경으로의 전향(die Wendung in die Not)이다. [그러나] 인간의 현-존재로부터 또한 오직 이것으로부터만, ‘곤경으로의 전향’(Notwendigkeit)의 탈은 폐가 비롯되며 또한 이러한 탈은 폐의 결과 ‘교섭하기 어려운 것’(das Unumgängliche)에로의 가능성 전위(轉位)도 비롯된다.(197-198)

1.6.3 본질의 진리

1.6.3.1 진리의 본질에 관한 물음으로부터 본질의 진리에 관한 물음으로의 이행

(e1.6.3.1.1) 통상적으로 진리의 본질에 관한 물음을 물을 때, 우리는 본질을 ‘무엇임’ 혹은 사태성 따위로 이해한다. 우리는 진리를 인식의 한 성격으로 국한한 채, 참인 명제를 참인 명제로서 가능하게 하는 것으로서의 본질을 ‘존재자를 향한 인식의 올바름’에서 규정한다. 그러나 ‘존재자를 향한 인식의 올바름’은 진정한 의미에서의 진리의 본질일 수 없다. 우선 우리의 인식이 존재자를 올바로 향하기 위해서는 존재자를 존재자로서 있게 함으로써 존재자를 인식의 척도로서 앞서 내어주는 자유의 사건이 전제되는바, 이러한 의미에서 진리의 본질은 자유로서 규정된다. 또한 존재자 그 자체를 탈은폐하는 사건인 자유는 이미 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 진리의 비본질로서 간직한다. 때문에 우리는 본질에 관한 통념을 과감하게 떨쳐 버려야 한다. 즉 우리는 진리에 대한 탐구를 명제라는 좁은 영역 안에 국한시킬 것이 아니라, 좀더 안목을 넓혀 본질을 동사적으로 이해함으로써 올바름으로서의 진리를 가능하게 하는 자유의 사건을 주목해야 하며 또한 진리의 본질인 자유 속에서 은닉된 채로 전개되고 있는 진리의 비본질, 그러니까 전체 안에서의 존재자의 은폐를 조망해야 한다. 더욱이 참인 명제로 구성된 현대 자연과학이 오늘날 우리를 질곡에로 몰아세우고 있는 현실을 감안한다면 근원적 의미에서의 진리에 대한 이해는 우리에게 절실하다. 따라서 우리의 논의는 통상적 의미에서의 진리의 본질에 관한 물음을 넘어서 그러한 물음이 발원하는 ‘본질의 진리에 관한 물음’으로 이행한다. 즉 우리는 통례적인 본질 개념에서의 평상적인 한계 설정을 넘어서 진리가 근원적으로 현성하는 본질의 영역으로 이행하고자 한다. 그러기에 우리는 우선은 전통적 형이상학에서 진리의 본질로 논의된 올바름(혹은 일치)을 진리라고 이름하며 자유를 진리의 본질로 규정한다.

(q1.6.3.1.2) 여기에서 강연된 이 논문은 통례적인 본질 개념에서의 평상적인 한계설정의 울타리를 넘어서 진리의 본질에 관한 물음을 이끌어가고 있으며, 그리고 ‘진리의 본질에 관한 물음은 동시에 또한 우선 본질의 진리에 관한 물음이어야 하지 않는가’에 대한 숙고에 도움을 주고 있다. [...] // 진리의 본질에 관한 물음은 본질의 진리에 관한 물음으로부터 발원한다. 전자(前者)의 물음은 본질을 우선은 무엇임(quidditas) 혹은 사태성(事態性, realitas)이란 의미에서 이해하며 또한 진리를 인식의 한 성격으로 이해한다. 본질의 진리에 관한 물음은 본질을 동사적으로 이해한다.(200-201)

1.6.3.2 진리의 시원적 본질

(e1.6.3.2.1) 우리가 표상활동의 올바름을 진리라고 규정한다면, 자유는 진리의 본질이 된다. 자유는 존재자를 존재자로서 존재하게 함으로써 그때마다 존재자를 명제 진리의 척도로서 앞서 부여한다. 그러나 자유는 존재자를 존재자로서 존재하게 하되, 동시에 이미 어떤 기분에 젖은 채로, 전체 안에서의 존재자를 은폐한다. 따라서 존재자를 존재하게 함으로서의 자유가 진리의 본질이라면, 진리의 본질은 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 이미 수반한다. 즉 자유는 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 비밀로서 간직한다. 때문에 전체 안에서의 존재자의 은폐성은 우리에게 아직 경험되지 않은 채 현성하고 있는 진리의 비본질이나, 인간 현존재가 오로지 눈앞에 드러난 존재자에게로만 집착적으로 탈존함으로써 비밀을 비밀로서 받아들이기는커녕 혼미 속을 거니는 한, 은폐된 것의 은폐 및 혼미는 진리의 시원적 본질에 속하게 된다. 즉 존재자 그 자체의 탈은폐 속에서 현성하고 있는 ‘혼미 속에서의 비밀의 지배적 전개’가 진리의 시원적 본질이다. 그렇다면 존재론적으로 말하자면, 이러한 진리의 시원적 본질로부터 진리의 본질로서의 자유가 유래한다.

(q1.6.3.2.2) 존재자 그 자체의 탈은폐는 그 자신 동시에 전체 안에서의 존재자의 은폐이다. 탈은폐와 은폐의 동시성 안에서 혼미가 지배적으

로 전개된다. 은폐된 것의 은폐와 혼미는 진리의 시원적 본질에 속한다. 현존재의 집-착적 탈-존으로부터 개념 파악해 보자면, 자유가 (표-상활동의 올바름이란 의미의) 진리의 본질이다. [그러나] 그 까닭은 단지, 자유 자체가 진리의 시원적 본질로부터 즉 혼미 속에서의 비밀의 지배적 전개로부터 유래하기 때문이다.(198)

1.6.3.3 진리의 완전한 본질

1.6.3.3.1 전체 안에서의 존재자 그 자체를 존재하게 함

(e1.6.3.3.1.1) 존재자를 전체 안에서 존재하게 할 때 우리는 진리의 완전한 본질에 도달한다. 우리가 추구하는 진리의 완전한 본질은 ‘전체 안에서의 존재자 그 자체의 탈은폐’이다. 그런데 진리의 본질로서의 자유가 ‘혼미 속에서의 비밀의 지배적 전개’를 진리의 시원적 본질로서 간직하는 한, 진리의 완전한 본질은 우리가 진리의 시원적 본질을 아우를 때 비로소 가능하다.

(q1.6.3.3.1.2) 존재자를 존재하게 함은 열린 자세의 태도 안에서 실현된다. 그러나 전체 안에서의 존재자 그 자체를 존재하게 함은, 그것이 때때로 그것의 시원적 본질 안에 떠맡겨 질 때, 비로소 본질에 적합하게 발생한다.(198)

1.6.3.3.2 탈-폐쇄성

(e1.6.3.3.2.1) 우리가 진리의 시원적 본질을 아우를 때 비로소 진리의 완전한 본질에 도달할 수 있는 한, 우리에게는 ‘혼미로부터 비밀을 향한 조망’이 요구된다. 우리는 그러한 조망을 탈-폐쇄성이라고 이름 짓는다, 탈-폐쇄성은 눈앞에 드러난 존재자에게로만 집착적으로 탈존하던 폐쇄적 태도를 극복함으로써 비밀을 향해 마음의 눈을 활짝 열어 놓은 태도를 의미한다. 즉 탈-폐쇄성이란 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 거부하지 않는 부드러운 내맡김의 태도(die Gelassenheit der Milde)를 의미한다. 아마도 눈앞의 존재자를 장악함으로써 우리를 질곡에로 몰아 놓은 현대

과학 기술 문명 속에서 우리에게 요구되는 태도가 바로 탈-폐쇄성이다. 탈-폐쇄성은 존재자 그 자체의 탈은폐 속에서 현성하고 있는 전체 안에서의 존재자의 은폐를 파괴하지 않고 오히려 그것의 손상되지 않은 본질을 그것의 고유한 진리에로 데려와 감싸 간직하는 우리의 열린 태도이다.

(q1.6.3.3.2.2) 그 때 비밀에 대한 탈-폐쇄성(결단성, Ent-schlossenheit)은 혼미 그 자체에 이르는 도상에 있다. 그 때 진리의 본질에 관한 물음은 더 근원적으로 물어진다. 그 때 진리의 본질 (das Wesen der Wahrheit)과 본질의 진리(die Wahrheit des Wesens)가 서로 얹혀 있음의 근거가 개현된다. 혼미로부터 비밀을 향한 조망은 전체 안에서의 존재자 그 자체가 무엇인가라는 유일무이한 물음의 의미에서 묻는 작업이다. [...] // 철학의 본질은 전체 안에서의 존재자 그 자체의 근원적 진리에 대한 관련에 입각해서만 규정될 수 있다. 그러나 진리의 완전한 본질은 비본질을 포함하고 또한 무엇보다 은폐로서 지배적으로 전개되기 때문에, 이러한 진리를 캐묻는 작업으로서의 철학은 그 자신 이중적으로 분열되어 있다. 철학의 사유는 전체 안에서의 존재자의 은폐성을 거부하지 않는 부드러운 내맡김의 태도(die Gelassenheit der Milde)다. 동시에 철학의 사유는 은폐를 파괴하지 않고 오히려 그것의 손상되지 않은 본질을 개념파악활동의 열려 있는 장애로, 또한 그로써 그것의 고유한 진리에로 강요하는 엄격한 탈-폐쇄성(결단성)이다. // 전체 안에서의 존재자 그 자체를 존재하게 하는 부드러운 엄격함과 엄격한 부드러움 속에서 철학은, 오로지 존재자만을 고집할 수도 없고 또한 밖으로부터의 어떤 권위적 명령도 허용할 수 없는 그러한 물음이 된다.(198-199)

1.6.3.4 진리의 본질로서의 존재

(e1.6.3.4.1) 혼미로의 도상에서 비밀을 향해 마음의 문을 열어 놓을 때, 우리는 비로소 진리의 완전한 본질에 도달한다. 우리는

올바름으로서의 진리에 머물지 않고, 오히려 그것을 가능하게 하는 탈존적 자유에 이르렀으며, 또한 탈존적 자유 속에서 현성하고 있는 진리의 시원적 본질을 감싸 간직함으로써 진리의 완전한 본질에 도달하였다. 그런데 여기서 우리가 주의해야 할 점은 우리가 진리의 완전한 본질을 우리의 힘에 의해 임의적으로 사유한 것이 아니라 오히려 우리는 본질의 진리에 관한 물음을 통해 ‘감추어졌던’ 진리의 완전한 본질에 비로소 도달하였다는 점이다. 즉 우리는 전체 안에서의 존재자의 은폐성에 대해 닫혀 있던 마음의 빗장을 열어 놓음으로써 비로소, 전체 안에서의 존재자 그 자체의 탈은폐성, 그러니까 좀더 근원적으로 말하자며, 전체 안에서의 존재자 그 자체를 탈은폐하는 근본적 사태, 그러나 자신을 밝히면서 감추고 있는 근본적 사태에 이른 것이다. 따라서 이러한 근본적 사태야말로 진리 그 자체, 다시 말해 참다운 의미에서 진리의 본질이 되는 것인 바, 우리는 이러한 사태 안에서야 비로소 존재자가 본연의 존재자로서 드러남을 감안하여, 이러한 사태를 존재자와 구별지어 >존재<라고 명명한다. 즉 >존재<는 존재자를 전체 안에서 탈은폐하면서 자신을 은폐하는 밝음(Lichtung)이다. 그런데 그리스도인들은 이러한 의미의 >존재<를 알레테이아(aletheia)로서 경험하였으나. 그 이후 서구의 형이상학은 >존재<를 망각한 채 전체 안에서의 존재자를 존재라고 거론하였다. 따라서 서구의 형이상학은 우리가 통상적으로 존재라고 명명하는 것, 그러니까 우리가 오랫동안 단지 전체 안에서의 존재자라고만 고려하도록 관습화된 그것의 >의미<를 탈은폐하는, 그러나 일회적으로 생기하는 가운데 스스로를 은폐하고 마는 유일자로서의 존재를 망각하였다.

(q1.6.3.4.2) 혼미로부터 비밀을 향한 조망은 전체 안에서의 존재자 그 자체가 무엇인가라는 유일무이한 물음의 의미에서 묻는 작업이다. 이렇게

묻는 작업은 존재자의 존재에 관한 물음을 사유하는데, 이 물음은 [지금 까지는 인간을] 본질적으로 혼혹해 온 물음이며 따라서 그것의 다의성에 있어 아직 극복되지 못한 물음이다. [그런데] 존재에 대한 사유(das Denken des Seins)가 – 앞서 말한 의미에서 묻는 작업은 존재에 대한 사유로부터 시원적으로 유래한다 – 플라톤 아래로는 >철학<으로서 개념 파악되었고 또한 그 이후에는 >형이상학<이란 칭호를 얻었다. [...] 그런데 >본질<이란 개념 속에서 철학은 존재를 사유한다. 진술의 올바름의 내적 가능성은 그것의 >근거<인 존재하게 함으로, 즉 탈-존적 자유에로 소급하는 것, 마찬가지로 은폐와 혼미 속에 있는 이러한 근거의 본질적 시원을 예시하는 것 따위가 지적하고자 하는 바는, 진리의 본질은 >추상적< 보편성의 공허한 >일반자<가 아니라, 오히려 스스로를 은폐하는 유일자라는 것, 즉 우리가 존재라고 명명하며 또한 오랫동안 단지 전체 안에서의 존재자라고만 고려하도록 관습화된 그것의 >의미<를 탈은폐하는 일회적 역사에서 스스로를 은폐하는 유일자라는 것이다. [...] 존재에게는 밝히면서 감춤이 속하기 때문에, 존재는 시원적으로는, 은폐하는 후퇴의 빛 속에서 나타난다. 이러한 밝음(Lichtung)의 이름이 알레테이아다.(198-201)

2. 휴머니즘 서간

2.1 사유

2.1.1 사유의 본령(本領)

(e2.1.1.1) 본령(本領, Element)이란 그것으로부터 비로소 어떤 것의 어떤 것으로서 존재할 능력을 갖게 되는 그러한 기반을 의미한다. 예를 들어, 물고기는 물 안에서 비로소 물고기로서의 능력과 본질을 발휘하도록 물고기의 본령은 물이 된다. 그런데 사유가 존재의 사유인 한에서, 다시 말해 사유가 존재로부터 생기되어 존재에게로 귀속하는 동시에 존재에게로 귀를 기울이는 한에서, 사유의 본령은 존재가 된다. 즉 사유가 존재와의 관련 안에서 비로소 사유로서 존재하게 된다면, 역으로 말해, 존재가 비로소 사유를 사유로서 본래적으로 존재하게 하는 능력이라면, 존재는 사유의 본령이 된다. 사유의 본령으로서의 존재가 사유를 떠맡아 비로소 사유를 사유의 본질에로 데려온다.

(q2.1.1.2) 사유가 자신의 본령으로부터 물러날 때, 사유는 종식된다. 본령이란 사유가 사유로서 존재할 능력을 갖게 되는 기반이다. 본령이란 [사유를 사유로서] 본래적으로 [존재하게 할] 능력을 가진 것(das eigentlich Vermö- gende), 즉 능력(das Vermögen)이다. 본령이 사유를 떠맡아 그로써 사유를 그것의 본질에로 데려온다. 솔직히 말해, 사유는 존재의 사유다. [여기에서] ‘의’라는 소유격은 이중적인 것을 의미한다. 사유가 존재로부터 생기되어 존재에게 귀속하는 한, 사유는 존재 ‘의’ 것이다. 동시에 사유는, 존재에게 귀속하면서 존재에 귀를 기울이는 한, 존재 ‘의’ 사유[즉 존재를 사유함]이다. 존재에 귀를 기울이면서 [존재에게] 귀속해 있는 것으로서의 사유야말로, 그것의 본질유래에 따른 [본연의] 사유다. 사유가 있다 – 이것은, 존재가 그때마다 역사적 운명(歷運)적으로 사유의 본질을 떠맡아왔음을 의미한다.(316)

2.1.2 사유의 본질

2.1.2.1 인간의 본질 및 존재의 관련의 완성

(e2.1.2.1.1) 사유의 본령은 존재이다. 사유는 존재로부터 생기되어 존재에게로 귀속한다. 따라서 인간이 존재를 사유할 때 맺어지는 인간의 본질과 존재의 관련은 사유에 의해 비로소 야기된 것이 아니라 오히려 존재에 의해 인간 자신에게 양도된 것이다. 그러니까, 존재가 끊임없이 언어에게로 도래하는 한, 사유는 존재의 집인 언어를 과수함으로써, 존재와 인간의 본질의 관련을 완성한다.

(q2.1.2.1.2) 우리는 행위의 본질을 아직껏 결정적으로 충분히 숙고한 바 없다. 사람들은 행위를 하나의 결과를 야기하는 것 정도로만 알고 있다. 결과의 현실성은 결과의 유용성에 따라 평가된다. 그러나 행위의 본질은 완성(Vollbringen)이다. 완성이란, 어떤 것을 그것의 본질을 충족하게끔 전개하는 것, 그것의 본질을 충족하게끔 밖으로 이끌어내는 것, 혹은 산출하는 것을 의미한다. 따라서 완성될 수 있는 것은 본래적으로 ‘이미 있는 것’ 일 뿐이다. 그렇지만 모든 것에 앞서 [참으로] >있는< 것은 존재(das Sein)이다. 사유는 존재가 인간의 본질과 맺는 관련을 완성한다. [그러나] 사유가 이러한 관련을 만들어 야기하는 것은 아니다. 이러한 관련은 존재에 의해 인간 자신에게 양도된 것일 뿐인데, 사유는 이러한 관련을 존재에게로 가져온다. 이러한 가져옴은, 사유 안에서 존재가 언어에게로 도래함으로써, 성립한다.(311)

2.1.2.2 존재에 의한 요청을 완성

(e2.1.2.2.1) 우리는 언어의 고유한 본질을 알아차려야 한다. 존재가 끊임없이 언어에게로 도래하는 한 언어는 존재의 집이 된다. 또한 이러한 언어 안에 인간의 본질이 거쳐하는 한 언어는 인간의 가옥이 된다. 그런데 우리가 언어의 본질을 잊은 것은 이미 오래 전이나, 아직도 언

어의 본질을 파수하는 이들이 있으니, 바로 시인과 사유가가 그들이다. 즉 시인은 시작(詩作)활동을 통해, 그리고 사유가는 사유를 통해 언어의 본질을 파수한다. 그들은 인간에게 끊임없이 말 걸어오는 존재의 언어를 그들의 말 행위를 통해 인간의 언어에게로 가져오고 인간의 언어 안에 보존함으로써, 존재의 개방 가능성을 완성한다. 특히 우리가 여기에서 주목하고자 하는 사유는 존재의 진리를 말하도록 요청하는 존재에 응답하여 존재의 감추어진 진리를 인간의 언어 안에 보존한다. 즉 사유는 존재의 진리를 말하도록 하는 존재의 요청을 완성한다. 존재에 대한 이해를 기반으로 해서 존재자를 만나건만, 존재를 망각한 채 오로지 존재자만을 겨냥하는 인간의 모든 형이상학적 활동을 되돌아 볼 때, 존재에 의한 요청을 완성하는 사유는 그야말로 단순 소박하나 동시에 가장 지고한 행위가 된다.

(q2.1.2.2.2) 언어는 존재의 집이다. 언어라는 가옥 안에 인간은 거주 한다. 사유가와 시인은 이러한 가옥의 파수꾼이다. 그들의 파수행위는, 그들이 존재의 개방가능성을 그들의 말행위를 통해 언어으로 가져오고 언어 안에 보존하는 한, 존재의 개방 가능성을 완성하는 것이다. 사유로부터 하나의 결과가 비롯됨에 의해, 혹은 사유가 응용됨에 의해, 사유가 비로소 작용케 되는 것은 아니다. 사유는 사유하는 동안, [이미] 행위하고 있는 것이다. 아마도 이러한 행위는 가장 단순 소박한 것이면서 또한 동시에 가장 지고한 것인데, 그 까닭은 이러한 행위는 존재와 인간의 관련에 관여하기 때문이다. 그러나 모든 활동은 존재에 기인하면서도 존재자를 겨냥한다. 이에 반해 사유는 존재의 진리를 말하도록 존재에 의해 요청을 받는다. 사유는 이러한 요청을 완성한다.

2.1.2.3 존재의 참여

(e2.1.2.3.1) 사유가 존재로부터 생기되어 존재에게로 귀속하는 한, 사유는 인간의 전유물이 아니다. 오히려 사유는 존재에 의한 그리고 존재를 위한 참여이다. 여기에서 우리는 사유의 본질을 발견하며 인간의 존엄성을 확인한다. 그런데 존재>에 의한< 사유와 존재>를 위한< 사유는

존재와 사유의 관련이라는 하나의 사태를 동시에 말하고 있으므로, 우리는 이를 하나로 엮어 존재>의< 참여라고 부르고자 한다. 물론 지금까지 우리의 언어 해석을 장악해온 형이상학적 차원의 논리학과 문법에서 보자면, 이러한 표현이 낯설 수도 있으나, 우리는 언어를 문법으로부터 ‘더 근원적인 본질적 이음구조’로 해방하고자 한다. 즉 우리는 오로지 존재자를 위한 또한 존재자에 의한 행동으로의 참여에 불과했던 형이상학의 역사를부터 벗어나 그러한 형이상학의 역사를 가능하게 했던 감추어진 존재의 역사를 보고자 한다. 존재의 역사 안에 생생히 전개되고 있는 존재와 사유의 관련, 다시 말해 존재의 진리를 말하도록 존재에 의해 요청받으면서 존재의 진리를 위해 존재의 요청에 응답해온 존재와 사유의 관련을 보다 역동적으로 그려내고자, 우리는 “사유는 존재의 참여이다.”라고 도전적으로 말해 본다.

(q2.1.2.3.2) 사유는 존재에 의한 그리고 존재를 위한 참여이다(Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être). 이 두 가지(>…에 의한 (par)<과 >…를 위한(pour)<)를 동시에 말하는 것이, 즉 이 두 가지를 ‘사유는 존재의 참여이다(penser, c'est l'engagement de l'Être)’라는 식으로 동시에 말하는 것이, 과연 언어 상으로 가능한지의 여부를 나는 모른다. 여기에서 >…의(de l')<라는 소유격의 형식은 주어적 소유격인 동시에 목적어적 소유격이어야 한다. 이 점과 관련지어 보자면 >주어<와 >목적어<는 형이상학이 지닌 부적절한 명칭이다. 실제로 형이상학은 초창기부터 서구의 >논리학<과 >문법<의 형태로 언어의 해석을 장악해 왔던 것이다. 무엇이 이러한 사건 안에 은닉되어 있는가를 우리는 오늘날에서야 단지 겨우 예감할 수 있다. 언어를 문법으로부터 ‘더 근원적인 본질적 이음구조’로 해방하는 작업은 사유와 시작(詩作)에게 맡겨져 있다.
— 존재자란 현 상황 속에 있는 현실적인 것을 의미하는데 — 사유는 그런 존재자를 위한 또한 존재자에 의한 행동으로의 참여에 그치지 않는다. 사유는 존재의 진리에 의한 또한 존재의 진리를 위한 참여이다. 존재의 역사는 결코 지나가 버리지 않았다. 오히려 존재의 역사는 항상 앞에 서 있다. 존재의 역사는 인간의 모든 조건과 상황을 떠받쳐주며 규정한다.

2.1.3 사유의 종식

2.1.3.1 기술(技術)로서의 사유

(e2.1.3.1.1) 사유가 자신의 본령으로부터 물러나 종식될 때, 사유는 테크네로서 간주된다. 즉 사유는 기술적 차원에서 해석된다. 따라서 제아무리 사유를 이론적 활동으로서, 즉 테오리아(theoria)로서 특징짓는다고 해도, 사유는 행동(프락시스)과 제작(포이에시스)에 봉사하는 숙고의 절차로서 간주된다. 자신의 본령인 존재로부터 유리된 사유는 비록 그 자체만을 떼어 놓고 본다면 ‘실천적인 것’은 아니로되, 기술적 차원을 벗어나지 않는다.

(q2.1.3.1.2) 앞서 언급된 사유의 본질을 순수하게 경험하기를, 다시 말해 동시에 그것을 실현하기를 비로소 배우기 위해, 우리는 사유에 관한 기술적(technisch) 해석으로부터 벗어나야 한다. 그러한 해석의 시원들은 플라톤(Platon)과 아리스토텔레스(Aristoteles)로까지 거슬러 올라간다. 그들에게서 사유 자체는 테크네($\tau \acute{e} x v n$)로서, 즉 행동과 제작에 봉사하는 숙고의 절차로서 간주된다. 그러나 숙고는 여기에서 이미 프락시스(praxis)와 포이에시스(poiesis)를 고려하는 가운데 과악된다. 따라서 사유는, 그것 자체로만 떼어 놓고 본다면, >실천적인< 것이 아니다. [그러나] 사유를 테오리아(theoria)로서 특징짓는 것, 혹은 인식활동을 >이론적< 태도로서 규정짓는 것은 이미 사유에 관한 >기술적< 해석 내부에서 발생한다. 사유에 관한 이러한 성격 규정은 행위와 행동에 대해서 사유의 독자성을 구원해내려는 반동적 시도로 보인다.(314)

2.1.3.2 제 과학에 종속된 철학

(e2.1.3.2.1) 사유가 자신의 본령인 존재로부터 물러나 기술적 차원에서 해석된 아래, 철학은 자신의 실존을 ‘제 과학들’을 뒤쫓아 정당화하고자 한다. 철학은 기껏해야 실증적 과학을 절뚝거리며 뒤따라가 그것의 성과를 논리적으로 정리하는 작업에 머무른다. 아마도 철학은 과학의

객관성이란 신화에 중독된 채, 비과학적이라는 오명만큼은 멀리하려 빌버둥친다. 그러나 이러한 사태는 본말이 전도된 모순이다. 마치 물고기의 본질과 능력을, 물고기가 메마른 땅 위에서 얼마나 살 수 있는가에 따라 어림잡으려 시도하는 절차가 그야말로 어리석음의 우를 범하듯, 너무나 오랫동안 사유는 형이상학의 메마른 땅 위에 자리를 틀고 안주한 채 자신의 본질을 포기하고 있다.

(q2.1.3.2.2) 그 아래 >철학<은 >제 과학들< 앞에서 자신의 실존을 정당화해야 한다는 끊임없는 곤경을 겪고 있다. 철학은, 자신을 스스로 과학의 지위로 이끌어 올림으로써만 이러한 정당화가 가장 확실하게 이루어진다고 믿는다. 그러나 이러한 노력은 사유의 본질을 포기하는 것이다. 철학은, 만약 자신이 과학이 아니라면, [이제까지의] 명성과 타당성을 잃을 것이라는 공포에 쫓겨 다닌다. 과학이 아니라는 점은 비과학성과 동일시되는 결함으로 간주된다. 사유의 본령(本領)인 존재가 사유에 관한 기술적 해석에서는 포기되었다. 소피스트(Sophist ik)와 플라톤이래 >논리학<은 이러한 해석을 비준한다. 사람들은 사유를 그것에 부적절한 척도에 따라 평가한다. 이러한 평가는 물고기의 본질과 능력을, 물고기가 메마른 땅 위에서 얼마나 살 수 있는가에 따라 어림잡으려 시도하는 절차와 동일하다. 이미 오랫동안, 너무나 오랫동안, 사유는 메마른 땅 위에 자리를 틀고 있었다. 그렇다면 사유를 다시 그것의 본령으로 가져오려는 노력이 >비합리주의<라고 불릴 수 있는가?(314-315)

2.1.3.3 공공성의 독재

2.1.3.3.1 이즘(ism)의 지배

(e2.1.3.3.1.1) 사유가 종식된 아래 철학은 기술로서 등장한다. 기술로서의 철학은 존재와의 관련을 망각한 채 존재자를 최고의 원인에 입각해 설명함으로써 존재자를 장악하려 시도한다. 철학은 필연적으로 공공성의 독재를 강화한다. 공공성의 독재란 존재자를 무제약적으로 대상화하여 지배하고자 하는 주관성의 독재를 의미한다. 이것이 근대 주관주의적 형이상학이다. 따라서 근대 주관주의적 형이상학은 존재자를 장악하

기 위한 서로의 경쟁에서 자신의 작업을 하나의 이즘(ism)으로 내세우는데, 그 결과 근대 주관주의적 형이상학은 이즘(ism)의 지배로서 점철된다. 근원적 사유가 종식된 철학의 마당에서는 Empiricism(경험주의)과 Rationalism(이성주의)은 물론이거니와 Humanism(휴머니즘) 등 각종 이즘(ism)들의 상호 투쟁이 전개된다.

(q2.1.3.3.1.2) 사유가 자신의 본령으로부터 물러남으로써 종식될 때, 사유는 테크네로서 혹은 수양의 도구로서 혹은 따라서 학교사업으로서 혹은 그 이후에는 문화사업으로서 자신의 명망을 조성하여, 이러한 손상을 보충한다. 점차 철학은 최고의 원인에 입각해 [어떤 것을] 설명하는 기술로 변모한다. 사람들은 더 이상 사유하지 않고 오히려 >철학<에 몰두한다. 서로간의 경쟁 속에서 각종 철학적 작업들은 공공연히 하나의 …이란 이즘(ism)으로 등장하며 자신에게 비싼 값을 매기려 시도한다. 이즘(ism)이라는 명칭의 지배는 우연이 아니다. 이러한 지배는 – 특히 근대에 이르러서는 – 공공성(公共性)의 독특한 독재에 기인한다. 그렇지만 이른바 >사적(私的)인 실존<이란 것도 결코 본질적인 다시 말해 자유로운 인간의 존재가 아니다. 사적인 실존은 공공적인 것을 부정할 것만을 오로지 고집한다. [그러나] 사적인 실존은 공공적인 것에 접목된 어린 가지에 불과하며 공공적인 것으로부터의 단순한 후퇴에 의거해서 연명한다. 그러므로 사적인 실존은 본연의 의지와는 어긋나게 공공성에 대한 예속성을 입증한다. 그러나 공공성 자체는 모든 것을 무제약적으로 대상화함으로써 존재자의 열려 있음(Offenheit)을 조정하고 점유하는데, 이러한 조정과 점유는 주관성의 지배로부터 유래하기에 형이상학적으로 제약된 조정이며 점유이다.(317)

2.1.3.3.2 언어의 퇴락

(e2.1.3.3.2.1) 존재가 언어에게로 도래하는 한, 언어는 존재의 집이 된다. 또한 거기에 인간의 본질이 거쳐하는 한, 언어는 인간의 가옥이다. 즉 언어는 존재의 집인 동시에 인간의 가옥이다. 존재의 언어를 경청하면서 거기에 감추어진 존재의 진리에 순응할 때, 인간은 비로소 인간으로 존재한다. 그러나 근원적 사유가 종식된 이후 공공성의 독재 하에서 언어도 자신의 고유한 본질을 상실한다. 언어는 기껏해야 의사소통의 도구로

서 공공성의 독재에 봉사한다. 근대 주관주의적 형이상학이 존재자의 고유한 의미를 사상한 채 존재자를 무제약적으로 획일화하고 동형적으로 만들어 내고자 할 때, 거기에 봉사하는 도구가 바로 언어가 된다. 언어는 인간의 욕망을 실현하기 위해 존재자를 지배하는 도구로 전락한다. 따라서 인간은 자신의 본질이 거쳐하던 언어를 상실한다. 언어의 상실은 인간과 존재의 관련의 상실이요, 다시 말해 인간의 본질의 상실이 된다. 그런데 『존재와 시간』에서 논의된 세인(世人)은 바로 이렇게 자신의 본질을 상실한 인간의 존재방식을 가리킨다. 세인은 윤리적-실존적 차원에서 인격을 상실한 인간의 모습이 아니라, 그것보다 더 근원적 차원에서 존재와의 관련을 상실한 우리네 인간의 자화상이다. 따라서 언어의 퇴락은 우리가 언어를 세련되게 사용한다고 해서 극복될 문제가 아니다. 언어의 퇴락은 바로 인간의 본질에 대한 위협이다.

(q2.1.3.3.2.2) 이 때문에 언어는 교통 도로[의사소통]를 매개하는 봉사자의 역할로 전락하며, 이러한 교통 도로[의사소통] 위에서 대상화는, 모든 이에게 모든 것을 동형적으로 접근케 하는 가능성으로서, 모든 한계를 무시한 채 확대된다. 이로써 언어는 공공성의 독재 하에 놓이게 된다. [...] 『존재와 시간』(1927) 27절과 35절에서 >세인(世人)<에 관해 언급된 내용은 사회학(社會學)에게 부수적으로나마 기여할 아무런 의향도 갖지 않는다. 마찬가지로 >세인<은 단지 윤리적-실존적 차원에서, 인격의 자기존재에 대한 반대 짝을 의미하지도 않는다. 오히려 거기에서 논의된 내용은, 존재의 진리에 관한 물음에 입각해서, 존재에 대한 날말의 시원적(始原的) 귀속성을 지적한다. 날말과 존재의 이러한 관계가 — 공공성으로 현시되는 — 주관성의 지배 하에서는 은닉된 채로 남아 있다. 그렇지만 존재의 진리가 ‘사유할 만한 가치가 있는 것’으로 사유에게 각성된다면, 언어의 본질에 대한 성찰도 다른 지위를 획득해야 한다. 그러한 성찰은 이제 단순한 언어 철학일 수 없다. [...] 도처에서 급속도로 증대하는 언어의 황폐화는 모든 언어사용에서 미학적 도덕적 책임만을 먹어 치우는 것이 아니다. 이러한 황폐화는 인간의 본질에 대한 위협으로부터 비롯된다. 단순히 언어를 세련되게 사용하는 정도로는 우리가 이러한 본질적 위협으로부터 이미 벗어났음이 증거 되지 않는다. [...] 그렇지만 언어의 퇴락은 언어가 근대 주관주의적 형이상학의 지배 하에서 거의 끊임없이 그것의 본령으로부터 벗어나

고 있다는 사건의 근거가 아니라 오히려 이미 그 사건의 결과다. 언어는 존재의 진리의 집임에도 불구하고, 언어는 우리에게 아직도 자신의 본질을 거절하고 있다. 오히려 언어는 존재자를 지배하는 도구로서, 우리의 한갓 된 욕구와 경영을 위해 헌신한다.(317-318)

2.1.3.3.3 존재의 진리에 대한 왜곡

(e2.1.3.3.3.1) 존재는 존재자를 존재자로서 있게 하는 것이다. 그러나 이렇다고 해서 우리가 존재를 존재자를 가능하게 하는 생성의 원인으로서 간주해서는 안 된다. 존재와 존재자는 엄격하게 구별된다. 우리는 그 안에서 존재자가 존재자로서 드러나는 고유한 의미를 존재라고 명명 한다. 그런데 존재는 자신을 밝히면서 동시에 은닉한 채 인간에게로 도래하므로, 존재의 진리는 은닉된다. 그래서 우리는 은닉된 존재의 진리를 비밀이라고 명명한다. 따라서 존재의 집인 언어를 과수함으로써 존재의 진리를 심려하는 것이 인간의 사명이 된다. 그러나 사유가 종식되어 철학이 기술로 변모함으로써 존재의 진리도 왜곡된다. 존재를 망각한 채 철학적 사유는 존재자만을 현실적인 것으로 고집한다. 존재자는 원인과 결과의 그물 속에서 계산의 대상이나 설명의 대상으로만 해석된다. 따라서 원인과 결과에 따른 설명이 불가능한 사태가 발생하는 경우, 철학적 사유는 ‘우리가 어떤 해명할 수 없는 비밀 앞에 서 있다’고 생각함으로써 존재의 진리를 존재자 차원에서의 설명 불가능성으로 간주한다. 존재자를 존재자로서 드러내는 고유한 의미의 감추어진 진리가 원인과 근거 제시의 파악불가능성으로 왜곡되고 마는 것이다.

(q2.1.3.3.3.2) 존재자 자체는 원인과 결과의 그물 속에서 현실적인 것으로 나타난다. 현실적인 것으로서의 존재자를 우리는 계산하고-행위하면서 만나기도 하고, 또한 설명과 근거제시를 수단으로 하여 과학적 혹은 철학적으로 만나기도 한다. 설명과 근거제시에는 ‘어떤 것은 설명 불가능하다’는 확증도 속한다. 이러한 진술을 함으로써 우리는 비밀 앞에 서 있다고 생각한다. 마치, 존재의 진리가 여하튼 원인과 설명근거를 기반으로 하여, 혹은 달리 말하자면, 원인과 설명근거의 파악불가능성을 기반으

로 하여 성립한다고, 결정이나 된 것처럼.(318-319)

2.2 휴머니즘

2.2.1 휴머니즘의 정의

(e2.2.1.1) 휴머니즘이란 인간이 인간다워질 수 있도록 노력하는 사려와 심려를 의미한다. 즉 인간이 자신의 본질을 회복하기 위하여 사려하고 심려할 때, 휴머니즘은 실현된다. 때문에 휴머니즘은 인간의 본질을 어떻게 규정하느냐에 따라 다양한 형태로 전개된다. 즉 인간의 본질을 사회적 인간으로 규정하는 마르크스적 관점에서의 휴머니즘도 가능하고, 인간의 본질을 ‘신의 아들’로 파악하여 인간의 영혼을 구제하고자 하는 기독교적 관점에서의 휴머니즘도 가능하다.

(q2.2.1.2) >심려<는 인간을 다시 그것의 본질에로 복원시키는 방향 말고 달리 어떤 방향으로 나가겠는가? 이러한 복원은 인간(homo)이 인간답게(humanus) 된다는 것 이외에 다른 무엇을 의미하겠는가? 그러므로 참으로 인간다움(Humanitas)은 이러한 사유의 관심사로 남아 있다. 왜냐하면 휴머니즘이란 인간이 인간다울 수 있도록 그리고 비-인간적(inhuman)이지 않도록 즉 자신의 본질을 벗어나지 않도록 사려하고 심려하는 것이기 때문이다. 하지만 인간의 인간다움은 어디에서 성립하는가? 그것은 인간의 본질에 기인한다. // 그러나 어디로부터 또한 어떻게 인간의 본질은 규정되는가? 마르크스(Marx)는 >인간다운 인간<이 인식되고 인정받을 것을 요구한다. 그는 이러한 인간을 >사회< 안에서 발견한다. 그에게는 >사회적< 인간이 >자연스런< 인간이다. >사회< 안에서 인간의 >본성<은, 즉 (의 [依], 식[食], 번식, 경제적 살림)이라는 >자연스런 욕구들< 전체는 균형 있게 실현된다. 기독교도는 인간의 인간다움을 신성(神性)과 구별하여 파악한다. 기독교도는 구제사적(救濟史的)으로 보자면 >신의 아들<로서의 인간이다. 그는 그리스도 안에서 아버지가 걸어오는 말을 알아듣고 받아들인다. 인간은, 이 >세계<라는 것이, 이론적-플라톤적으로 사유해 보았을 때, 피안으로 넘어가는 통행로에 불과한 한, 이 세계에 속하지 않는다.(319-320)

2.2.2 로마의 휴머니즘

(e2.2.2.1) 휴머니즘이란 인간의 인간다움을 회복하기 위한 사려와 심려를 의미한다. 그런데 인간다움(humanitas)이란 낱말은 그리스인들이 추구했던 교양(Paideia)의 라틴어 번역어이다. 그렇다면 우리는 여기에서 역사에 등장했던 최초의 휴머니즘을 만나게 되는 바, 그것이 바로 로마의 휴머니즘이다. 로마의 휴머니즘은 그리스인들의 교양을 체득함으로써 야만적인 인간과 대립되는 인간다운 인간을 길러내고자 했던 로마적인 특수 현상이다.

(q2.2.2.2) 인간다움이 인간다움이라는 명칭 하에서 처음 명백히 숙고되고 추구되었던 것은 로마 공화정 시대이다. 인간다운 인간은 야만적인 인간에 대립된다. 여기에서 인간다운 인간이란 그리스인들로부터 물려받은 교양(παίδεια)을 >체득<함으로써 로마의 덕을 고양하고 순화(醇化)시킨 로마인을 의미한다. 여기서의 그리스인들이란 철학자의 학원에서 교양을 쌓았던 후기 그리스 문명시대의 그리스인들이다. 교양이란 홀륭한 특성들을 갖춘 박식과 관습에 관계한다. 그렇게 이해된 교양이 >인간다움(humanitas)<으로 번역된다. 로마인의 본래적인 로마적 성격은 이러한 인간다움 안에서 성립한다. 로마에서 우리는 최초의 휴머니즘을 만난다. 따라서 최초의 휴머니즘은 본질적으로 보자면, 로마 문명이 후기 그리스 문명이 추구한 교양과 만남으로 인해 발원한 로마적인 특수 현상이다.(320)

2.2.3 르네상스적 휴머니즘

(e2.2.3.1) 르네상스 시대가 추구하던 인간은 그리스인들의 교양을 체득하여 인간다운 인간이 되고자 노력했던 로마적 인간이다. 따라서 르네상스적 휴머니즘은 본질적으로 그리스적 문명의 부활을 꿈꾸는 로마적 휴머니즘의 복원이다. 단 르네상스적 휴머니즘에서 거론되는 비인간적인 것은 그리스인들의 교양을 체득하지 못했다는 의미에서의 야만인이 아니라, 중세 고딕적 스콜라주의에 매몰된 채 이성적 자각이 짹트지 못했다

는 의미에서의 야만인이다. 그런데 빈켈만, 괴테, 쇤러 등이 주도하던 18세기의 독일 휴머니즘도 본질적으로는 이러한 르네상스적 휴머니즘과 그것의 맥을 같이 한다. 그러나 독일의 민족 시인인 헬델린이 추구한 휴머니즘은 이러한 맥락에서 제외되는데, 그 까닭은 헬델린은 단지 그리스 문명의 부활 속에서 인간다운 인간을 그려낸 것이 아니라 그것보다 더 시원적으로 존재의 진리와의 관련 속에서 인간의 본질을 사유하였기 때문이다.

(q2.2.3.2) 이탈리아에서 14, 15세기에 일어난 이른바 르네상스는 로마 정신의 부활이다. 로마 정신이 중요한 것이기에, 인간다움이 또한 따라서 그리스적인 교양이 관심거리가 된다. 그러나 그리스 문명은 항상 그것의 후기 형태로만 파악되며, 이 후기 형태조차 로마적으로 파악된다. 르네상스 시대가 추구하던 로마인도 야만인과 대립적 위치에 선다. 그러나 이제 비-인간적인 것은 중세 고딕적 스콜라주의의 소위 야만성이다. 따라서 역사학적으로 이해된 휴머니즘에는 항상 인간다움에 대한 연구가 속하는데, 이러한 연구는 일정한 방식으로 거슬러 올라 고대를 붙잡으며 그로써 그때마다 그리스 문명의 부활을 꿈꾼다. 독일인들에게서는 이 점이 빈켈만(Winkelmann), 괴테(Goethe), 쇤러(Schiller)에 의해 주도된 18세기의 휴머니즘 안에서 나타난다. 이에 반해 헬델린(Hölderlin)은 >휴머니즘<에 속하지 않는다. 그 까닭을 정확히 말하자면, 그는 인간 본질의 역사적 운명(歴運)을 이러한 >휴머니즘<이 사유할 수 있는 것 보다 더 시원적으로 사유하기 때문이다.(320)

2.2.4 휴머니즘의 다양성

(e2.2.4.1) 휴머니즘은 인간이 인간다워지려는 노력이다. 달리 말하자면, 휴머니즘은 인간이 자신의 인간다움을 향해 자유로워지는 가운데 그 안에서 자신의 존엄성을 발견하기 위한 노력을 의미한다. 따라서 >자유<와 인간의 >본성<을 어떻게 파악하느냐에 따라 휴머니즘을 실현하는 길도 구별되는바, 우리는 이러한 맥락에서 마르크스적 휴머니즘, 혹은 사르트르의 실존주의적 휴머니즘, 혹은 기독교적 휴머니즘 등 다양한 휴머

니즘을 만나게 된다. 보다 구체적으로 말하자면 각각의 휴머니즘은 그것이 추구하는 목표 및 근거에 따라, 또한 휴머니즘이 그때마다 실현되는 양식과 수단에 따라, 또한 그것의 가르침의 형식에 따라 다양하게 차별화된다. 예를 들어 마르크스적 휴머니즘은 자본주의적 경제 구조의 모순에서 비롯된 소외를 극복함으로써 인간의 인간다움을 구현하고자 하며, 사르트르의 실존주의적 휴머니즘은 저주받은 자유 앞에선 인간의 결단과 책임을 통해 인간의 인간다움을 구현하고자 하며, 기독교적 휴머니즘은 인간 영혼의 구제를 통해 인간의 인간다움을 구현하고자 한다.

(q2.2.4.2) 그러나 인간이 자신의 인간다움을 향해 자유로워지며 그 안에서 자신의 존엄성을 발견하기 위한 노력이 휴머니즘 일반으로 이해된다면, >자유<와 인간의 >본성<을 어떻게 파악하느냐에 따라 휴머니즘은 그 때마다 그 의미를 달리한다. 마찬가지로 휴머니즘을 실현하는 길들도 구별된다. 마르크스의 휴머니즘은 고대로의 귀환을 요구하지 않으며, 사르트르(Sartre)가 실존주의로 파악한 휴머니즘도 마찬가지다. 앞서 명명된 폭넓은 의미에서 보자면 기독교도 휴머니즘이다. 기독교의 가르침에 따르면 모든 것은 인간의 영혼 구제에 달려 있고 인류의 역사는 구제사(求濟史)의 틀 안에서 현상하는데, 그러한 한에서는 기독교도 휴머니즘이다.(321)

2.2.5 휴머니즘과 형이상학

2.2.5.1 형이상학에 대한 비판

(e2.2.5.1.1) 종래의 휴머니즘이 지닌 형이상학적 성격을 규명하기 위해 우선 “형이상학이란 무엇인가?”에 대한 최소한의 이해를 구해 보자. 주지하다시피 하이데거는 형이상학의 역사를 존재 망각의 역사를 규정한다. 그런데 지난 2000년간 서구 형이상학이 줄기차게 제기해 온 존재에 대한 물음을 되돌아보자면 하이데거의 이러한 주장이 다분히 자의적이라는 느낌을 지우기 어렵다. 그러나 이것은 우리가 전통적 형이상학이 거론하는 존재와 하

이데거가 거론하는 존재를 엄격히 구별하지 못하였기에 갖게 된 오해이다. 돌이켜 보건대 전통적 형이상학이 제기한 존재에 대한 물음은 ‘그 안에서 존재자가 존재자로서 드러나는 그 고유한 의미’에 대한 물음이 아니라 존재자 일반의 공통적 속성에 관한 물음이거나 혹은 존재자 일반을 가능하게 한 최고의 존재자에 관한 물음이다. 즉 전통통적 형이상학은 존재자의 차원에서 존재자 일반의 공통적 특성이나 존재자 일반의 생성 원인 따위를 존재 혹은 존재자의 존재로 규정하였을 뿐 존재자가 비로소 존재자로서의 드러나는 그 고유한 의미를 문제 삼은 바 없다. 따라서 하이데거는, 전통적 형이상학은 존재자를 그것의 존재 안에서 표상하며 그로써 존재자의 존재(das Sein des Seienden)를 사유하긴 하였으나 여기서의 존재는 어디까지나 존재자 차원의 ‘존재자성’(Seiendheit)에 불과한 것이요 때문에 전통적 형이상학은 존재자가 존재자로서 드러나는 그 고유한 의미, 다시 말해 존재 그 자체(das Sein als solches)를 사유하지 않음으로써 존재자와 존재의 존재론적 차이를 망각하였음은 물론이거니와, 이 결과 인간의 본질과 존재의 관련을 사유하지 않음으로써 인간의 본질마저 망각하였다고 비판하는 것이다.

(q2.2.5.1.2) 형이상학은 물론 존재자를 그것의 존재 안에서 표상하며 그로써 존재자의 존재(das Sein des Seienden)를 사유한다. 그러나 형이상학은 존재 그 자체(das Sein als solches)를 사유하지 않으며 또한 존재자와 존재의 차이를 사유하지 않는다.(『근거의 본질에 관하여』1929. 8쪽, 그밖에 『칸트와 형이상학의 문제』1929. 225쪽, 더 나아가 『존재와 시간』230쪽 참조) 형이상학은 존재의 진리 자체에 관해 묻지 않는다. 따라서 형이상학은 어떤 방식으로 인간의 본질이 존재의 진리에 속하는지도 결코 묻지 않는다. 이러한 물음을 형이상학은 이제껏 제기한 바 없다. 이 뿐 아니라 이러한 물음은 형이상학으로서의 형이상학에서는 접근될 수도 없다. 아직 존재는 그것 자신이 인간에게 사유할 가치가 있는 것으로 되기를 기다린다.(322)

2.2.5.2 휴머니즘의 형이상학적 성격

(e2.2.5.2.1) 역사에 등장한 다양한 형태의 휴머니즘이 재 아무리 각양

각색이라 할지라도, 휴머니즘은 근본적으로 형이상학적 차원에 머물러 있다. 종래의 휴머니즘은 존재와 인간의 관련을 도외시한 채 오로지 존재자 전체에 대한 기준의 해석을 고려하여 인간의 본질내지 인간의 인간다움을 규정한다. 따라서 종래의 휴머니즘은 모두 형이상학에 근거한다는 점에서 일치한다. 그러나 역으로 말하면, 형이상학은 존재자 전체에 대한 해석을 기초로 인간의 본질을 규정함으로써 궁극적으로는 인간의 인간다움을 추구한다는 점에서, 이미 근본적으로 휴머니즘적이다. 즉 각각의 휴머니즘이 형이상학에 근거하거나, 또한 동시에 휴머니즘이 스스로 형이상학의 근거가 되기도 한다. 더욱이 휴머니즘은 존재와 인간의 관련을 묻지 않을 뿐더러 이러한 물음을 방해하기조차 하는데, 그 까닭은 휴머니즘은 형이상학으로부터 유래하였기에 이러한 물음을 알지도 이해하지도 못하기 때문이다.

(q2.2.5.2.2) 그러나 이러한 각양각색의 휴머니즘이 그것의 목표와 근거에 따라, 혹은 휴머니즘을 그때마다 실현하는 양식과 수단에 따라, 혹은 그것의 가르침의 형식에 따라 아무리 상이하다 할지라도, 이 모든 종류의 휴머니즘은, 인간다운 인간의 인간다움이 자연, 역사, 세계, 세계 근거에 대한, 다시 말해, 존재자 전체에 대한 기준의 해석을 고려하여 규정된다는 점에서는, 일치한다. // 각각의 휴머니즘이 형이상학에 근거하거나 혹은 휴머니즘이 스스로 형이상학의 근거가 되기도 한다. 존재의 진리에 관한 물음에 아랑곳없이 존재자에 관한 해석을 이미 전제하는 인간의 본질에 관한 모든 규정은, 알게 모르게, 형이상학적이다. 따라서 모든 형이상학의 특색은, 모든 형이상학이 >휴머니즘적<이라는 점에서 나타나는데, 특히, 인간의 본질이 규정되는 방식을 고려해 보면 이 점은 명확하다. 그러므로 모든 휴머니즘은 형이상학적 차원에 머문다. 휴머니즘은 인간의 인간다움을 규정할 때 인간의 본질과 존재의 관련을 묻지 않는 것 정도에 그치지 않는다. 이 뿐 아니라 휴머니즘은 이러한 물음을 방해하기조차 하는데, 그 까닭은 휴머니즘은 형이상학으로부터 유래하였기에 이러한 물음을 알지도 이해하지도 못하기 때문이다. 도리어 형이상학의 지배가 전개되는 한 복판에서 >형이상학이란 무엇인가?<라는 물음이 제기되는 식으로만, 형이상학 안에서 형이상학을 통해 망각되었던 존재의 진리에 관한 물음의 필연성 및 고유한 양식은 밝혀질 수 있다. 우선은 >존재<에 관한 모든 물음 및 존재

의 진리에 관한 물음조차 >형이상학적인 것<으로서 소개되어야 한다.(321-322)

2.2.5.3 휴머니즘에 전제된 인간의 가장 보편적 본질 및 이에 대한 비판

2.2.5.3.1 인간의 가장 보편적 본질로서의 이성적 동물

(e2.2.5.3.1.1) 휴머니즘이란 인간의 인간다움을 추구하려 노력하는 모든 사려와 심려를 일컫는다. 따라서 휴머니즘은 인간의 본질을 어떻게 규정하느냐에 따라 다양하게 전개된다. 그러나 각각의 휴머니즘이 재 아무리 각양각색일지라도, 휴머니즘 일반은 본질적으로 형이상학적 차원에 머물러 있는 것이요, 따라서 인간의 본질을 이성적 동물로 정의한 형이상학적 규정을 공유한다. 그때마다의 철학자들은 자신의 철학적 관점에 따라 인간의 본질을 다양하게 규정하나, 인간의 본질에 대한 이 모든 규정은 궁극적으로 이성적 동물로서의 인간으로 수렴된다. 인간은 최근류(最近類)에서 보자면 동물이로되 다양한 종의 동물 가운데서 유일하게 이성이라는 탁월한 능력을 지니고 있기에 이성을 종차(種差)로 하는 이성적 동물이라는 것이 모든 휴머니즘에 전제된 인간의 가장 보편적인 본질 규정이다. 그러나 인간에 대한 이러한 본질 규정은 인간의 본질에 대한 올바른 규정이긴 하나 근원적으로 충분한 규정은 될 수 없다. 왜냐하면 인간의 본질은 존재자와 엄격히 구별되는 존재와 관련되나, 이 규정은 존재자의 차원에서만 인간의 본질을 규정할 뿐, 존재는 ‘물을 가치가 있는 것’으로서, 다시 말해 ‘사유에 의해 사유되어야 할 것’으로 남아 있기 때문이다.

(q2.2.5.3.1.2) 최초의 휴머니즘인 로마의 휴머니즘 및 그 이후로 현대에 이르기까지 대두한 모든 종류의 휴머니즘은 인간의 가장 보편적 >본질<을 자명한 것으로 전제한다. 인간은 이성적 동물(das animal rationale)로서 간주된다. 이러한 규정은 그리스어(zōon logon echon)의 라틴어 번역일 뿐 아니라, 그것에 관한 하나의 형이상학적 해석이기도 하다. 인간에 대한 이러한 본질규정은 잘못이 아니다. 그러나 이러한 본질규정은 형이상학을

통해 제약된다. 그렇지만 『존재와 시간』에서는 형이상학의 한계 뿐 아니라 본질유래까지도 ‘물을-가치가 있는 것’으로 변모한다. ‘물을-가치가 있는 것’이 처음으로 사유에게 ‘사유에 의해 사유되어야 할 것’으로 내맡겨진다. [이제는] 결코 공허한 회의적 습성이 삼켜 버릴 것으로 제거되지 않는다.(322)

2.2.5.3.2 이성적 동물이란 정의에 대한 비판

2.2.5.3.2.1 이성의 본질에 대한 참다운 이해

(e2.2.5.3.2.1.1) 인간의 본질을 이성적 동물로서 규정하는 인간에 대한 휴머니즘적-형이상학적 본질 규정 속에는, 이성은 더 이상 그 무엇에 의해서도 근거 지어지지 않는 최고의 능력이라는 점이 전제되어 있다. 그러나 우리는 인간의 이성이 지닌 유한성의 본질을 발견한다. 우선 이성(Vernunft)의 본질은 고대 그리스 철학에서 논의되던 노에인(noein)으로 소급된다. Vernunft는 존재자를 존재자로서 있는 그대로 받아들이는 직관활동인 noein이다. 이성을 ‘원칙들의 능력’으로 규정하건 혹은 ‘법주들의 능력’으로 규정하건, 여하튼 인간의 이성이 이성으로서의 능력을 발휘하기 위해서는, 존재자를 존재자로서 있는 그대로 받아들이는 직관활동이 전제된다. 직관활동으로서의 노에인이 근원적 의미에서의 이성이 된다. 즉 이성은 받아들이는 직관활동이다. 그러나 받아들이는 직관활동으로서의 이성이 인간의 본질을 규정하는 최종점은 아니다. 이성이 존재자를 존재자로서 있는 그대로 받아들이기 위해서는 우선 그에 앞서 존재자가 존재자로서 고유하게 드러나 있어야 한다. 즉, 그 안에서 존재자가 존재자로서 고유하게 드러나는 의미가 이미 밝혀져 있어야 한다. 우리가 하이데거의 낱말을 빌어 존재자가 존재자로서 고유하게 드러나는 그때마다의 의미를 존재(Sein)라고 정의한다면, 이성이 이성으로서 존립하기 위해서는 존재의 밝음이 존재론적으로 전제되어야 하는 것이다. 따라서 이성의 본질은 유한하다. 즉 이성이 존재자를 그것의 존재 안에서 그때마다 받아들이기 위해서는, 이성은 언제나 존재가 이미 밝혀져 있다는 사실에 근거한다.

(q2.2.5.3.2.1.2) 사람들이 인간의 본질규정을 주목하면서 동물의 라치오(ratio)와 생물의 이성을 어떻게 규정하든, 즉 >원칙들의 능력<으로서, 혹은 >범주들의 능력<으로서, 혹은 다른 방식으로 규정하든, 언제 어디서나 또한 그때마다 이성의 본질은, 존재자를 그것의 존재 안에서 그때마다 받아들일 때면 언제나 존재가 이미 밝혀져 있다는 사실에, 즉 존재가 그 것의 진리 안에서 생기한다는 사실에 근거한다.(322-323)

2.2.5.3.2.2 동물이란 개념이 갖는 파생적 성격

(e2.2.5.3.2.2.1) 형이상학은 인간이 속한 최근류를 동물(생명체)이라고 규정하나, 동물(생명체) 또한 인간이 무엇인가를 규정할 최종점은 될 수 없다. 그 까닭은 동물이란 개념에는 이미 생명과 자연에 관한 해석이 전제되어 있기 때문이다. 즉 동물(생명체)이란 개념도 파생적 개념이다.

(q2.2.5.3.2.2.2) 마찬가지로 >동물<(joon)과 관련해서도 이미 >생(生)<에 관한 하나의 해석이 전제된다. 이러한 해석은 존재자를 생명(joe)과 자연(physis)으로 해석함에 필연적으로 기인하는데, 이런 후자의 해석의 틀 안에서 생명체는 [비로소 생명체로서] 나타난다.(323)

2.2.5.3.2.3 동물적 인간

(e2.2.5.3.2.3.1) 형이상학은 인간의 본질을 이성적 동물로서 규정한다. 인간은 동물이로되 다른 동물에 비해 이성이라는 탁월한 능력을 구비하고 있다는 점에서, 인간의 본질은 규정된다. 현상적으로만 보자면, 이 정의는 올바르다. 그러나 인간의 본질을 이렇게 정의한다면, 우리는 인간의 인간다움을 사유할 수 없다. 아무리 우리가 인간과 다른 동물 사이의 종적 차이를 인정한다한들, 여전히 인간은 동물이라는 울타리를 벗어나지 못할 따름이다. 즉 인간이 우선 동물성의 영역 안에 한정되어 버린다면, 우리가 아무리 인간만이 구비한 영혼의 능력을 다른 동물의 그것과 차별화한들, 다시 말해 인간만이 영(靈) 혹은 마음을, 혹은 주체, 인격, 정신 따위의 고귀한 능력을 소유한다고 한들, 인간은 여전히 동물

적 인간으로 남는 것이다. 따라서 인간의 본질을 이성적 동물로서 규정한 형이상학은 참다운 의미에서 인간의 인간다움을 사유하지 못한다. 형이상학에 근거한 휴머니즘은 참다운 의미에서의 휴머니즘이 될 수 없다.

(q2.2.5.3.2.3.2) 이 밖에도, 또한 다른 모든 것에 앞서, 마지막으로 한번쯤은 물어야 할 것이 남아 있다. 그것은, 도대체 인간의 본질이 시원적으로 또한 그야말로 결정적으로 동물성의 차원 안에 놓여 있는가의 여부이다. 만약 우리가 인간을 식물과 동물 그리고 신과 대조되는 여타의 생물들 가운데 하나의 생물로서 한정한다면, 또한 그렇게 한정하는 한, 과연 우리는 도대체 인간의 본질에 이르는 적합한 길 위에 있는 것인가? 사람들은 그런 식으로 [인간의 본질을 향해] 전진할 수도 있다. 즉 그러한 방식으로 사람들은 존재자 내부에 있는 인간을 다른 존재자들 사이에 있는 하나의 존재자로서 설정할 수 있다. 이 경우에 사람들은 인간에 관해 올바른 내용을 항상 전술할 수 있을 것이다. 그러나 분명히 해 두어야 할 점은, 이런 식으로 해서는, 비록 사람들이 인간을 동물과 동일시하지 않고 오히려 인간에게 하나의 종적인 차이를 인정한다 하더라도, 궁극적으로 인간은 동물성의 본질영역 속으로 내버려진다는 사실이다. [생명의 원리인] 영혼(anima)이 [사고의 원리인] 영 혹은 마음(animus sive mens)으로 그리고 이것들이 이후에 주체, 인격, 정신으로 정립될 때조차, 사람들은 원칙적으로는 항상 동물적 인간(homo animalis)만을 사유한다. 그러한 정립이 형이상학의 양식인 것이다. 그러나 이 결과 인간의 본질은 너무나도 대수롭지 않게 여겨지며 자신의 유래에 맞게 사유되지 않는다. 그래서 역사적 인류에게 인간의 본질적 유래는 항상, 본질적으로 다가설 미래로 남아 있다. 형이상학은 인간을 동물성에 입각해 사유할 뿐, 인간의 인간다움을 향해서는 사유하지 않는다.(323)

2.3 탈존

2.3.1 인간의 본질로서의 탈존

(e2.3.1.1) 인간의 본질을 이성적 동물로서 규정하는 형이상학적 본질 규정은 올바른 것이긴 하되, 참된 것은 아니다. 인간의 본질은 존재자의 차원에서 동물의 영역에 국한되지 않는다. 오히려 인간이 존재자를 존재자로서 받아들일 수 있는 까닭은, 다시 말해 인간에게 이성적 활동이 가능한 까닭은, 인간이 이미 존재의 밝음 안에 들어 서 있기 때문인데, 이러한 사태를 우리는 탈존이라 부르거니와, 우리는 여기에서 종래의 형이상학적 휴머니즘이 망각했던 인간의 본질을 발견한다. 즉 인간의 본질은 존재의 밝음 안에로의 탈존이다. 또한 인간은 존재의 밝음 안에 서 있는 한에서만 비로소 존재자를 존재자로서 받아들이므로, 존재의 밝음에로의 탈존은 인간의 본질인 동시에, 이성의 가능 근거이다.

(q2.3.1.2) 존재의 ‘밝음’ (Lichtung) 안에 서 있음을 나는 인간의 탈-존(Ek-sistenz)이라 명명한다. 이러한 있음의 양식은 인간에게만 고유하다. 이렇게 이해된 탈-존이 이성(ratio)의 가능 근거다. 또한 이뿐 아니라 탈존 안에서만 인간의 본질은 자신의 규정의 유래를 보존한다.(323-324)

2.3.2 생물학주의의 과실

(e2.3.2.1) 인간의 본질은 탈존이다. 인간의 본질은 존재자의 차원에 국한되지 않고 이미 존재와의 긴밀한 관련 안에 있다. 우리는 인간의 > 있음<의 방식과 관련해서만 탈존을 언급할 수 있다. 따라서 탈존은 동물로서의 인간이 동물로서의 다른 존재자와 구별되는 종적인 차이의 개념일 수 없다. 오히려 탈존이 의미하는 바는, 형이상학이 망각했던 인간의 본질과 존재의 관련이다. 그러나 형이상학에서 잉태된 생물학주의는 인간과 동물의 육체적 동일성을 근거로 인간의 본질을 동물성의 영역에 한정할 뿐더러 유기체적 인간을 탐구함으로써 인간의 본질을 해명한다고 자신한다. 하지만 이것은 어불성설이다. 마치 우리가 자연을 원자로 환원하여 기술적으로 장악한다 한들 자연의 본질은 여전히 자신을 은폐할

수 있듯이, 우리가 인간을 생리학이나 생화학의 관점에서 탐구한다고 해서 인간의 본질이 해명되지는 않는다. 유전공학이 인간의 계놈지도를 완성하였다고 해서, 과연 우리가 “인간은 누구인가?”를 해명했다고 할 수 있는가? 따라서 인간의 본질을 우리가 동물성의 영역 안에 한정하는 이상, 비록 우리가 인간과 동물의 종적인 차이로서 재 아무리 영혼, 이성, 정신, 혹은 인격 따위를 들먹인들, 인간의 본질은 파악될 수 없다. 우리가 생물학주의를 고수하는 한, 인간의 인간다움을 추구하기란 요원하다.

(q2.3.2.2) 인간의 본질과 관련해서만, 즉 인간의 >있음<의 방식과 관련해서만, 탈-존이 언급될 수 있다. 왜냐하면 우리가 경험하고 있는 한, 오직 인간만이 탈-존의 역사적 운명(Geschick)에 관여하기 때문이다. 따라서 탈-존은 결코 여러 다른 종류의 생물들 사이에서 하나의 독특한 종(種)으로서 사유될 수 없다. [...] 인간의 육체는 동물적 유기체와는 본질적으로 다른 것이다. 사람들이 인간의 육체에 영혼을, 영혼에 정신을, 정신에 실존적인 것을 덧붙여 확장하고 이제까지보다 더 큰 소리로 정신을 찬양함으로써 모든 것을 삶의 체험으로 되돌린다고 하더라도, 생물학주의의 과실이 극복되지는 않는다. 오히려 나는 [그런 식의] 사유는 자신의 경직된 개념들을 통해 삶의 흐름을 파괴할 것이며 [그런 식의] 존재의 사유는 실존을 불구하고 만들 것이라고 엄중히 경고하는 바이다. // 생리학과 생화학이 유기체로서의 인간을 자연과학적으로 연구할 수 있다고 해서, 이 >유기체적인 것< 안에 즉 과학적으로 설명된 육체 안에 인간의 본질이 기인한다고는 할 수 없다. 이런 식의 사고는 원자에너지 안에 자연의 본질이 포함되어 있을 것이라는 견해만큼 타당하지 않다. 자연은 인간에 의해 기술적(技術的)으로 장악되었음에도 불구하고 실제로 자신의 본질을 감출 수도 있을 것이다. 인간의 본질이 동물적 유기체라는 점에 있지 않듯, 인간이 불멸적 영혼을 혹은 이성적 능력을 혹은 인격의 성격을 구비하고 있다고 해서, 인간에 관한 이 불충분한 본질규정이 제거되거나 상쇄되지는 않는다. 그 어느 때나 인간의 본질은 간과된다. 좀 더 정확히 말하자면, 인간의 본질은 동일한 형이상학적 기투(企投)를 근거로 간과된다.(324)

2.3.3 탈존과 현존

2.3.3.1 탈존과 현존의 구별

(e2.3.3.1.1) 탈존(Ek-sistenz)은 실존(Existenz)과 긴밀하게 관련되며 또한 실존은 어원적으로 현존(existentia)으로 소급된다. 그래서 우리는 탈존과 현존을 동일시하거나 혹은 이 둘의 관계를 혼동하기도 한다. 그러나 탈존과 현존은 본질적으로 구별된다. 우선 현존은 가능성으로서의 본질(essentia)과 대립하는 개념으로서, 그런 가능성의 본질의 현실화를 의미한다. 즉 현존은 현실성을 의미한다. 이 점은, 비록 중세철학은 현존을 현실태(actualitas)로서 파악하였고, 칸트는 현존을 경험의 객관성이란 의미에서 현실성으로 표상하였고, 헤겔은 현존을 절대적 주관성이 자신을 스스로 인지하는 이념으로 규정하였고, 또한 니체는 현존을 동일자의 영원한 회귀로서 파악하였으나, 그들 모두가 근본적으로는 현존을 현실성으로 해석하였다는 점에 의해 확인된다. 그런데 이에 반해 탈존은 가능성의 본질이나 혹은 현실성과는 내용상으로건 형식상으로건 전혀 무관하다. 탈존은 우리가 앞서 밝혔듯이, 존재의 밝음 안에서 있는 인간만의 독특한 존재 방식을 가리킨다. 즉 탈존은 존재의 진리 안으로-나아가-서 있음을 의미한다.

(q2.3.3.1.2) 인간이란 무엇이라는 것, 즉 형이상학의 전승된 언어로 말하자면, 인간의 >본질<은 인간의 >탈존(Ek-sistenz)<에 기인한다. 그러나 이런 식으로 사유된 탈존은 현존(existentia)이라는 전승된 개념과 동일하지 않다. 현존은 현실성(Wirklichkeit)을 의미하며, 가능성으로서의 본질(essentia)과 구별된다. [...] 현존을 중세철학은 현실태(actualitas)로서 파악한다. 칸트(Kant)는 현존을 경험의 객관성이란 의미에서 현실성으로 표상한다. 헤겔(Hegel)은 현존을 절대적 주관성이 자신을 스스로 인지하는 이념으로 규정한다. 니체(Nietzsche)는 현존을 동일자의 영원한 회귀로서 파악한다. 단지 얼핏 피상적으로만 보자면 현존은 상이하게 해석되는 듯 하나 여하튼 현존은 현실성으로 해석될 뿐이다.(325) // 탈자적으로 사유해 보았을 때, 탈존은 내용상으로건 형식상으로건 현존과 일치하지 않는

다. 내용상으로 보자면, 탈-존은 존재의 진리 안으로-나아가-서 있음을 의미한다. 이에 비해 현존은 이념으로서의 단순한 가능성과 구별되는 현실태 즉 현실성을 의미한다. 탈-존은, 인간이 진리의 역사적 운명 안에서 무엇으로 있는가라는 그 규정을 명명한다. 현존은, 어떤 것이 자신의 이념 안에서 현상하면서 무엇으로 있는 바 그 무엇의 현실화를 가리키는 이름으로 남아 있다.(326)

2.3.3.2 “현존재의 >본질<은 자신의 실존에 있다.” 는 명제에 대한 해명

(e2.3.3.2.1) 인간의 본질은 탈존이다. 그런데 『존재와 시간』에서는 아직 탈존이란 낱말이 등장하지 않고 실존이란 낱말만 사용되기에 적지 않은 혼란을 일으킨다. 대표적인 예가 “현존재의 >본질<은 자신의 실존에 있다.” (『존재와 시간』, 42쪽)라는 명제이다. 흔히 사람들은 전통적 형이상학의 관점에 따라 이 명제에서 본질과 현존, 즉 본질과 실존의 대립을 읽어내곤 한다. 그러나 이 명제는 이러한 대립구도와는 전혀 무관하다. 우선 이 명제에서 현존재(Dasein)란 모든 존재자 중 유일하게 존재를 이해하는 인간의 독특한 존재방식을 의미한다. 그러니까 여기서의 현존재는 18세기에 대상의 현존 혹은 현실성을 표현하기 위해 선택되었던 낱말이 아니라 존재의 밝음 즉 현(現) 안에 이미 들어 서 있는 인간의 독특한 존재방식을 표현하는 낱말이다. 즉 현존재란 존재의 밝음 안에 들어서 있는 인간의 탈자적 성격을 가리키는 낱말이다. 그래서 하이데거는 현존재가 곧 탈존임을 밝히기 위해 “현존재의 >본질<은 자신의 실존에 있다.” 라고 천명하였는바, 우리는 이 명제에서 하이데거가 자신이 거론하는 본질이 전통적 형이상학에서 언급되는 현존과 대비되는 본질이 아님을 암시하기 위해 굳이 >본질<이란 표현을 사용하였다는 점을 주목해야 하며, 또한 아직은 존재와 인간의 직접적 관계를 문제 삼기보다는 인간의 존재이해를 실존론적으로 해명하는 것이 과제였기에 탈존이란 낱말 대신 실존이란 낱말을 사용하고 있음을 눈여겨보아야 할 것이다. 따라서 우리가 이러한 점을 감안한다면, 이 명제는, ‘인간은 >현

(Da)<으로 다시 말해 존재의 밝음으로 있는 그런 방식으로 현성한다.' 라고 읽혀져야 한다.

(q2.3.3.2.2) 『존재와 시간』(42쪽)에서는 다음과 같은 명제가 강조된다. 즉 “현존재의 >본질<은 자신의 실존에 있다.” 그러나 여기에서는 현존과 본질의 대립이 문제되지 않는다. 왜냐하면 여기에서는 이 두 형이상학적 존재 규정들의 관계는 물론이거니와, 이 두 형이상학적 존재 규정들 자체조차 물어지지 않기 때문이다. 더욱이 이 명제는, Dasein이라는 이 명칭이 18세기에 >대상<이란 낱말을 특징짓기 위해 생겨난 명칭으로서 현실적인 것의 현실성이란 형이상학적 개념을 표현하고자 하는 한, [그런 의미에서의] Dasein에 관한 어떤 일반적 진술도 포함하지 않는다. 오히려 이 명제가 의미하는 바는 이렇다. 즉 ‘인간은 >현(Da)<으로 다시 말해 존재의 밝음으로 있는 그런 방식으로 현성한다.’ 이러한 >현<의 존재가, 아니 단지 이것만이, 탈-존이라는, 다시 말해 ‘존재의 진리 안에 탈자적으로 서 있음’이라는 근본특징을 갖는다.(325) // [...] >인간은 탈-존한다 <라는 명제는 인간이 현실적으로 있는가 혹은 없는가라는 물음에 대해 답하지 않고, 오히려 인간의 >본질<에 관한 물음에 대해 답한다. [그런데] 이 물음을 우리는 곡해하는 버릇이 있다. 우리가 ‘인간은 무엇인가?’라고 묻든 혹은 ‘인간은 누구인가?’라고 묻든, 이 물음은 여하튼 곡해된다. 왜냐하면 ‘누구인가?’ 혹은 ‘무엇인가?’라는 물음에서 우리는 이미 어떤 인격적인 것을 혹은 어떤 어떤 대상을 망보고 있기 때문이다. 그러나 인격적인 것은 존재사적(存在史的)인 탈-존의 본질적 현성을 대상적인 것 못지않게 놓치고 있으며 동시에 왜곡한다. 따라서 『존재와 시간』(42쪽)에서 인용된 문장은 >본질<이란 용어를 인용부호 안에 넣어 신중하게 쓰고 있다. 이러한 점은 이제 >본질<은 본질적 존재나 혹은 현존적 존재에 입각해서가 아니라 현존재의 탈-자적 성격에 입각해서 규정된다는 점을 암시한다.(326-327)

2.3.3.3 사르트르의 실존주의 명제에 대한 비판

(e2.3.3.3.1) 형이상학은 존재망각의 역사이다. 존재자를 존재자로서 드러내는 고유한 의미로서의 존재는 망각된 채 형이상학에서는 존재가 본질과 현존, 즉 본질적 존재와 현존적 존재로서만 사유된다. 그런데 이 점에

서 사르트르의 실존주의적 근본명제도 예외가 아니다. 그는 ‘실존이 본질에 앞선다.’라고 말하는데, 이 명제는 ‘본질이 현존에 선행한다.’라는 플라톤 이래의 형이상학적 명제에서 주어와 술어의 순서를 뒤바꿔 놓은 명제에 불과하다. 즉 사르트르도 아직은 존재의 진리의 망각 안에 머물러 있다. 그는 인간의 실존이 존재와 맺는 근본적인 관련을 망각한 채, 단지 인간의 본질이 미리 정해져 있는 것이 아니라 인간이 어떻게 살아가느냐에 따라 인간의 본질이 결정된다는 점만을 말하고 있다. 이것이 실존주의의 한계이다.

(q2.3.3.3.2) 이에 반해 사르트르는 실존주의의 근본명제를 다음처럼 전술한다. ‘실존이 본질에 앞선다.’ 이 명제에서 그는 현존[실존]과 본질을, 플라톤 이래 ‘본질이 현존에 선행한다’라고 말하는 형이상학의 의미에서, 수용한다. [즉 사르트르의 실존 개념은 전통적 형이상학에서의 현존 개념과 동일하다.] 사르트르는 형이상학적 명제에서 주어와 술어를 뒤바꾸어 놓은 것이다. 그러나 형이상학적 명제의 주어와 술어를 뒤바꾸어 놓은 이 명제도 여전히 형이상학적 명제일 뿐이다. 이러한 명제 역시 형이상학적 명제로서, 형이상학과 더불어 존재의 진리의 망각 안에 머물러 있다. 왜냐하면 철학이 본질과 현존의 관계를 중세적 논쟁의 의미에서 규정하든 혹은 라이프니츠(Leibniz)의 의미에서 규정하든 혹은 다른 방식에 따라 규정하든, 이 모든 것에 앞서, 우리는 본질적 존재와 현존적 존재라는 이러한 존재의 구별이 과연 어떤 존재의 역사적 운명에 입각해 사유 앞에 도달했는가를 비로소 물어야 할 것이기 때문이다.(328)

2.3.3.4 탈존을 통해 살펴본 생물, 인간, 신의 관계

(e2.3.3.4.1) 인간의 본질은 탈존이다. 탈존은 인간이 존재의 밝음 안에서 있음을 의미한다. 인간은 존재와의 본질적 관련 안에 있다. 그러나 형이상학은 존재를 망각한 것은 물론 인간과 존재의 본질적 관련을 망각하였기에 인간과 생물의 육체적 유사성을 근거로 인간의 본질을 생물의 영역에 한정하여 사유한다. 생물은 인간과의 육체적 유사성을 지니고 있기에 어쩌면 우리는 모든 존재자 중 생물을 가장 사유하기 어려운 존재자로 여길는지 모른다. 그러나 인간은 탈존하되, 생물은 탈존하지 않는다. 즉 생물은 존재의 밝음에 관여하기는커녕, 충동의 영역 안에 사

로 잡혀 있다. 인간과 생물 사이에는 결코 넘을 수 없는 심연(深淵)이 있는 것이다. 그런데 다른 한편 인간의 본질과 신적인 것의 본질 사이에는 우리가 통상적으로 간과했던 친숙함이 있다. 인간은 죽는 자이고 신적인 것은 죽지 않는 자이기에 우리는 신적인 것이야말로 인간으로부터 본질적으로 멀리 떨어진 존재자라고 여기고 만다. 그러나 신적인 것이 존재의 진리를 이미 간직하고 있고 인간은 존재의 진리에로 탈준하고 있음을 우리가 감안한다면, 우리는 이 두 존재자의 가까움을 읽어내야 한다. 인간은 생물과 신적인 것 사이의 존재자이로되, 유한자의 영역을 넘어서 신적인 것과 하나가 되려는 동경을 간직한 존재자가 아니던가? 바로 거기에 인간의 아름다움과 서글픈 운명이 숨어 있다.

(q2.3.3.4.2) 그런데 이렇게 해석된 현존을 통해 과연 돌(石)의 존재나 혹은 식물과 동물의 존재로서의 생명이 충분히 사유될는지의 여부가 여기에서는 여전히 미심쩍다. 여하튼 생물은, 그것이 있는 그대로 있을 뿐이다. 즉 생물은 자신의 존재 그 자체로부터 벗어나 존재의 진리 안에 서서 그렇게 서 있는 가운데 자신의 존재의 현성하는 본질을 보존하는 따위의 역할은 하지 못한다. 아마도 우리에게는 모든 존재자 가운데 생-물이 사유하기에 가장 어렵다. 왜냐하면 생-물은 한편으로는 어떤 방식에 따라 우리와 가장 유사하긴 하나 그러나 동시에 다른 한편으로는 우리의 탈-존적 본질로부터 심연적으로 나뉘어져 있기 때문이다. 이에 반해 신적인 것의 본질은 생-물이 갖는 낯설음보다 [오히려] 우리에게 더 가까운 듯이 보인다. 즉 신적인 것의 본질은 우리로부터 본질적으로 멀리 있긴 하나, 그럼에도 불구하고 이 ‘본질적으로 멀리 있음’이 우리와 동물 사이의 생각해내기조차 어려울 정도로 심연적인 신체적 유사성보다 오히려 우리의 탈준적 본질에 더 친숙하다.(325-326)

2.3.4 탈준과 언어

(e2.3.4.1) 형이상학은 언어를 인간의 관념이 밖으로 표출된 언표(言表)나 표현물 정도로 간주한다. 또한 언어 분석철학도 고작해야 언어라는 기호가 담고 있는 의미의 분석에 매달린다. 이것이 형이상학적 언어관이다. 그러나 인간의 본질과 존재가 맺는 본질적 관련을 되돌아 볼

때, 형이상학적 언어관은 언어의 본질을 가지고 있다. 존재는 끊임없이 인간에게 다가오고 있건만, 또한 인간은 이미 존재의 밝음으로 탈존해 있건만, 형이상학은 언어의 본질을 인간적 차원에서 구할 뿐 인간의 본질과 존재의 근원적 관련 안에서 언어의 본질을 탐색하지 못하고 있다. 그러나 존재가 인간을 향해 끊임없이 도래하고 있는 한, 또한 존재의 밝음 안으로 인간이 탈존해 있는 한, 인간은 그렇게 자신에게 다가오는 존재가 건네는 말에 응답함으로써 비로소 자신의 본질 안에서 현성한다. 그러니까 인간을 향한 존재의 도래야말로 인간의 사유와 행동을 결정짓는 근본적 사건이요, 우리는 이러한 의미에서 언어의 본질을 발견한다. 그런데 존재는 자신을 밝히면서 인간에게 다가오되 자신의 진리를 은닉한 채 도래하므로, 언어의 본질은 존재의 밝히면서-은닉하는 도래가 된다. 따라서 언어는, 비유해서 말하자면, 인간에게 끊임없이 다가오는 존재가 머무는 존재의 집이요, 또한 거기에 인간의 본질이 거처하는 한 인간의 가옥이 된다. 그러나 동물과 식물은 자신의 충동 안에 갇혀 있을 뿐 존재의 밝음으로 탈존하지 못하므로, 그들에게는 언어가 결여된다. 그렇다면 인간의 본질을 이성적 동물로 규정한 저 유명한 아리스토텔레스의 정의는 인간의 본래적 거처를 동물의 영역에 국한함으로써 인간의 본질과 존재의 근원적 관련을 망각한 정의임이 다시 한번 입증된다.

(q2.3.4.2) 인간은 존재가 말을 걸어오는 한에서만 자신의 본질 안에서 현성하나, 형이상학은 이러한 단순 소박한 본질적 실상을 가려 버린다. 이 건 네 오는 말에 입각해서만 인간은 자신의 본질이 어디에 거주하는가를 발견> 했다<. 이러한 거주에 입각해서만 인간은 >언어<를 가옥으로 >갖는데<, 이러한 가옥이란 인간의 본질을 위해 ‘탈자(脫自)적인 것’ (das Ekstatische)을 보존해 주는 가옥인 것이다.(323) // 이러한 숙고는, 인간을 이성적 동물로 간주하는 통상적이며 따라서 항상 성급할 뿐인 특성묘사에 미묘한 빛을 던진다. 식물과 동물은 그때마다 자신의 주변(Umgebung)으로 생(生)을 확장하여 적응하기 하나 결코 존재의 밝음 안으로 – 단지 존재의 밝음만이 >세계<다 – 자유롭게 들어서지 못하기 때문에, 그들에게는 언어가 결여되어 있다. 그러나 그들에게 언어가 거부되어 있다고 해서 그런 이유로, 그들이 자신의 주변 안에 무(無)세계적으로 걸려 있는 것은 아니다. 하지만 >주변

<이라는 이 낱말 안에 생-물이 갖는 모든 수수께끼가 응축된다. 언어는, 그 본질에서 보건대, 유기체의 언표(言表)가 아니며, 또한 생물의 표현물도 아니다. 따라서 언어는 기호의 성격에 입각해서는 물론이거니와 아마도 의미의 성격에 의해서조차도 본질에 맞게 사유될 수 없다. 언어는 존재 자체가 자신을 밝히면서-은닉하는 도래이다.(326)

2.3.5 존재망각의 근본경험 속에서 바라본 인간의 책무

(e2.3.5.1) 존재는 끊임없이 인간에게 다가오되, 항상 자신을 밝히면서 감추고 있다. 존재는 자신을 밝히면서 은닉하는 가운데 인간에게 도래한다. 따라서 존재의 진리는 감추어져 있는 것이요, 때문에 존재의 역사적 운명이 성립한다. 그렇다면 형이상학이 존재를 망각한 채 존재를 단지 본질과 현준으로만 사유하는 것도 존재의 역사적 운명에 근거한다. 본질과 현준의 구별이 이제까지의 서구 형이상학을 철저히 지배하여 왔건만 형이상학은 존재의 역사적 운명에 대해 물은 바 없다. 즉 형이상학은 존재의 역사적 운명을 망각하였다. 하지만 이러한 존재망각의 책임이 초기의 서구 사유가 지닌 빈약한 능력이나 혹은 인간의 사유가 지닌 단순한 태만함에 있는 것은 아니다. 오히려 존재망각의 근원은 인간에게 끊임없이 도래하되 자신의 진리를 은닉하고 있는 존재 자체에 있는 것이다. 하지만 바로 그렇게 때문에, 인간이 존재의 밝음으로 탈존해 있는 한, 인간은 자신을 철저히 지배하는 감추어진 존재의 진리를 사유하여 존재의 존엄성을 수호할 책무가 있는 것은 아닐는지?

(q2.3.5.2) 왜 이러한 존재의 역사적 운명에 관한 물음이 결코 물어지지 않았는지 또한 왜 이러한 물음이 결코 사유될 수 없었는지가 여전히 고려되어야 한다. 혹은 본질과 현준의 구별이 이런 이러한 상황이라는 자체가 존재 망각의 징후는 아닌가? 아마도 추측컨대, 이러한 역사적 운명은 초기의 서구 사유가 지닌 빈약한 능력은 물론, 인간의 사유가 지닌 단순한 태만함에도 기인하지 않을 것이다. [여하튼] 본질(본질성)과 현준(현실성)의 구별은, 비록 그것의 본질유래는 은닉되어 있으나, 서구의 역사 및 유럽적으로 규정된 모든 역사의 역사적 운명을 철저히 지배하고 있

다. // [따라서] 오늘날도 아직 반드시 언급되어야 할 점이 남아 있다. 아마도 이러한 언급은, 인간이 자신을 철저히 지배하는 존재의 진리의 차원을 사유하면서 주목하도록, 인간의 본질을 안내하는 자극제가 될 수 있을 것이다. 하지만 존재의 진리에 대한 이러한 주목조차 그때마다 존재의 존엄성을 위해서만, 또한 인간이 탈존하면서 견디어내는 현-존재를 위해서만 이루어질 수 있는 것이지, 인간의 창작활동을 통해 문명과 문화가 정당성을 확보할 수 있도록 인간 때문에 이루어지는 것은 아닐 것이다.(328-329)

2.3.6 『존재와 시간』으로부터의 방향전환

(e2.3.6.1) 『존재와 시간』의 주요 과제는 존재망각의 근본경험 속에서 존재의 진리를 사유하는 것이다. 이러한 사유는 기존의 형이상학적 사유와는 다른 사유로서 주관성을 포기하는 사유이다. 그러나 이러한 의미에서의 존재사유가 『존재와 시간』에서는 충분히 이행(履行)된 바 없다. 『존재와 시간』에서의 언어는 존재사유를 뒤따라-이행하고 더불어-이행하기에는 불충분한 형이상학적 차원에 머물러 있었다. 이런 까닭에 『존재와 시간』 제1부 제3절인 『시간과 존재』가 보류되었는데, 이러한 보류로 인해 『존재와 시간』이 지향하던 존재사유는 한층 더 어려워졌다. 때문에 하이데거는 『존재와 시간』으로부터의 방향전환을 시도한다. 이것이 바로 저 유명한 존재사유의 전향(Kehre)이다. 그리고 전향의 조짐이 처음 분명하게 나타나는 것이 『진리의 본질에 관하여(Vom Wesen der Wahrheit)』라는 강연(1930년)이다. 이 강연에서 비로소, 전체 안에서의 존재자의 은닉, 즉 존재의 은닉이 문제시되며, 거기애로의 도약이 요구된다. 그러나 이렇다고 해서 전향 이후의 존재사유가 『존재와 시간』의 입각점의 변화를 의미하는 것은 아니다. 오히려 전향 이후의 존재사유는 존재망각의 근본경험 속에서 거기에 감추어져 있는 존재의 진리를 수호하여 존재의 존엄성을 회복하고자 하는 이 다른 사유를 한층 더 강화한다. 따라서 하이데거는 실존을 탈존의 차원에서 사유하는 것이며, 이에 따라 『존재와

시간』에서 논의되던 심려, 던져져 있는 자, 기투, 퇴락 등도 비로소 근원적 의미를 회복한다.

(q2.3.6.2) 이러한 다른 사유를, 즉 주관성을 포기하는 사유를 충분히 뒤따라-이행하고 더불어-이행하는 작업이 확실히 한층 더 어렵게 되었던 까닭은, 『존재와 시간』을 발간할 당시 제1부의 제3절인 『시간과 존재』가 보류되었기 때문이다.(『존재와 시간』39쪽 참조) 여기에서 전체가 방향을 전향한다. 문제의 제3절이 보류되었던 까닭은, 사유가 이러한 전향(Kehre)을 충분히 말하기에는 턱없이 소용이 없었고 그로써 형이상학의 언어의 도움을 가지고는 이러한 과제를 꾸려 나가지 못했기 때문이다. 『진리의 본질에 관하여(Vom Wesen der Wahrheit)』라는 강연은 – 이 강연은 1930년에 구상하여 공개한 바 있으나 그러나 1943년에야 비로소 출판되었다 – 『존재와 시간』으로부터 『시간과 존재』로 전향한 사유를 확실히 통찰한다. 이러한 전향은 『존재와 시간』의 입각점의 변화가 아니다. 오히려 전향에 이르러서야 비로소, 『존재와 시간』에서 시도되었던 사유는, 『존재와 시간』이 경험되었던 즉 보다 정확히 말하자면 『존재와 시간』이 존재망각이라는 근본경험 안에서 경험되었던 그러한 차원의 장소성에 도달한다.(327-328)

2.3.6.1 심려의 근원적 의미

(e2.3.6.1.1) 『존재와 시간』에서 심려는 나의 존재에 대한 심려이다. 그러나 현존재가 이미 존재의 밝음으로 즉 현(Da)으로 탈준해 있는 한, 심려의 근원적 의미는 존재의 밝음에 대한 심려, 즉 현에 대한 심려가 된다.

(q2.3.6.1.2) 탈-존하는 자로서의 인간은 존재의 밝음인 현(現, Da)을 >심려(Sorge)<함으로써 현-존재를 견디어 낸다.(327)

2.3.6.2 던져져 있는 자의 근원적 의미

(e2.3.6.2.1) 『존재와 시간』에서 ‘던져져 있음’은 현존재의 개시성을 구성하는 하나의 계기로서 ‘나의 존재의 현(現)으로 던져져 있음’, 즉 ‘나의 세계에로 던져져 있음’을 의미한다. 그러나 거기에서는 아직 ‘던

져져 있음’의 근원이 해명되지 않고 있다. 즉 ‘던져져 있음’의 근원은 어두움 속에 남아 있다. 하지만 인간의 본질이 존재의 밝음으로의 탈존에 있다면, ‘던져져 있음’의 근원이 해명된다. 그것은 바로 존재가 자신을 인간에게 보내기 때문이요, 역으로 말하자면 존재가 인간을 자신의 진리 안으로 던지기 때문이다. 즉 현존재의 ‘던져져 있음’의 근원은 ‘존재의 던짐’이 된다. 그러니까 현존재는 존재의 던짐 안에서 비로소 ‘던져져 있는 자’로서 현성한다.

(q2.3.6.2.2) 그러나 현-존재 자신은 >던져져 있는 자(das geworfene)<으로서 현성한다. 현존재는, 자신을 인간에게 보내는 역사적 운명적인 것으로서의 존재가 [인간을 자신의 진리 안으로] 던지는 가운데, 현성한다.(327)

2.3.6.3 기투의 근원적 의미

(e2.3.6.3.1) 아마도 『존재와 시간』의 언어 중 가장 많은 오해를 일으키는 것은 기투이다. 기투는 으레 인간의 주관에 의한 ‘표상하는 정립’ 정도로 이해된다. 그러나 『존재와 시간』에서 기투는 ‘던져져 있는 기투’이다. 현존재는 이미 자신의 세계 안으로 던져져 진 채 제 가능성 을 향해 자신을 기투한다. 그러니까 기투는 주관성의 업적과는 전혀 무관하다. 그러나 전향 이후 기투의 의미는 보다 분명해진다. 인간 현존재 가 이미 존재의 밝음으로 탈존해 있다면, 기투는 현존재가 이미 거기에 로 던져져 있는 존재를 향한 기투가 된다. 그러니까 기투의 근원적 의미는 존재의 밝음과의 탈자적 관련 속에서 사유되어야 한다.

(q2.3.6.3.2) 만약 사람들이 『존재와 시간』에서 명명된 >기투(企投, Entwurf)<를 ‘표상하는 정립’으로 이해한다면, 사람들은 기투를 주관 성의 업적으로 받아들이는 것이며, 또한 기투를 >세계-내-존재<에 관한 >실증론적 분석론<의 영역에서 >존재이해<가 사유될 수 있는 그 유일한 방식으로는, 즉 존재의 밝음과의 탈자적 관련으로는 사유하지 않는 것이다.

2.3.6.4 퇴락의 근원적 의미

(e2.3.6.4.1) 『존재와 시간』에서 논의된 퇴락도 많은 이들의 오해를 불러일으킨다. 퇴락은 자기 자신으로부터 탈락한 채 우선 대개 배려된 >세계< 속에 몰입하여 살아가는 일상적 현존재의 비본래적 실존의 양상을 의미한다. 그러나 많은 이들은 이를 도덕적 타락 정도로 이해한다. 이러한 현상은 실존의 비본래성에 대비되는 실존의 본래성에 대한 이해에서도 마찬가지이다. 소위 본래적 실존이란 퇴락적 일상성의 실존적 변양을 의미하나, 많은 이들은 여기에서 본래성과 비본래성 간의 도덕적-실존적 차이나 인간학적 차이를 읽어내곤 한다. 일상적 현존재의 가장 가까운 존재양식으로서의 퇴락이 도덕철학적 차원에서 인간 본성의 타락 정도로 오해되는 실정이다. 그러나 인간의 본질이 탈존임을 전제한다면, 이러한 오해는 불식된다. 인간이 존재의 밝음으로 탈존해 있는 한에서, 퇴락은 ‘존재의 진리에 대한 인간 본질의 >탈자적< 관련’ 속에서 사유된다. 즉 인간 현존재는 이미 존재의 밝음 안으로 탈존해 있건만, 자신에게 은닉된 채 도래하는 존재의 진리를 숙고하여 수호하기는커녕 도리어 망각 해버린 인간 현존재의 존재방식이 퇴락으로 규정된다. 『존재와 시간』의 용어를 빌려 말하자면, 현존재의 비본래적 양상으로서의 퇴락이 존재의 진리에 대한 인간 본질의 탈자적 관련을 막각한 현존재의 존재양식이라면, 현존재의 본래적 양상은 존재의 진리를 수호하는 현존재의 존재양식이다.

(q2.3.6.4.2) 본질적으로 깊이 사유되지 않은 존재자의 쇄도로 인해 발생한 존재 진리의 망각이 『존재와 시간』에서 명명된 >퇴락(Verfallen)<의 의미이다. 이 낱말은 >도덕철학적으로< 이해되고 동시에 세속화된 ‘인간의 타락(Sünden)’을 의미하지 않는다. 오히려 이 낱말은 존재와 인간본질의 관련 내에서 인간이 존재와 맺는 본질적 관계를 명명한다. 따라서 [퇴락을 소개하기 위해] 전주곡조로 사용된 >본래성<과 >비본래성<이란 명칭도 도덕적-실존적 차이나 혹은 >인간학적< 차이를 의미하는 것이 아니라 오히려 – 철학에 이제까지 은닉되어 왔기 때문에 – 무엇보다 먼저 사유되어야 할 ‘존재의 진리에 대한 인간본질의 >탈자적< 관련’을 의미

한다. 그러나 이러한 관련은, 그것 본래의 존재방식에서 보자면, 탈-존에 근거하지 않는다. 오히려 탈-존의 본질은 역사적 운명적으로 또한 실존론적-탈자적으로 존재의 진리의 본질로부터 비롯된다.(332-333)

2.3.6.5 “인간의 >실체<는 실존이다.” 라는 명제에 대한 해명

(e2.3.6.5.1) “인간의 >실체<는 실존이다.” 이 명제는 『존재와 시간』에서 종종 되풀이되는 명제이다. 그런데 우리가 이 명제에서 특히 주목할 바는 실체라는 낱말을 굳이 ‘> <’ 안에 묶어 놓았다는 점이다. 이것은 하이데거가 이 명제를 형이상학적 차원에서 이해하는 것을 경계한 표현이라 생각되는데, 그렇다면 >실체<란 무엇을 의미하는가? 본래 >실체<라는 낱말은 그리스어 우시아로 소급된다. 또한 그리스어 우시아는 ‘[인간에게] 가까이 다가와 있는 것’의 그 ‘가까이 다가와 있음’을 의미하기도 하고 또 ‘[인간에게] 가까이 다가와 있는 것’ 그 자체를 의미한기도 한다. 그런데 우리가 위의 명제의 맥락을 고려해 본다면 이 명제에서 실존은 탈존을 의미하므로, 하이데거가 >실체<라는 낱말을 통해 의미하고자 하는 바는 ‘[인간에게] 가까이 다가와 있는 것’이라기보다는, 오히려 하이데거에 의해 폭력적으로 변형된 의미에서, 인간이 존재에게 ‘가까이 다가와 있음’이라는 그러한 인간의 존재 방식이 된다. 그렇다면 이 명제는 오로지 다음처럼만 읽혀져야 한다. 즉 ‘인간이 자신의 고유한 본질 안에서 존재에게 가까이 다가와 있는 방식은, 존재의 진리 안에 탈자적으로 들어서 있음이다.’ 이 명제는 인간과 존재의 진리의 탈자적 관련을 사유한 명제이다.

(q2.3.6.5.2) 그렇지만 우리가 오늘날 존재의 진리의 차원에 도달하여 그것을 숙고하기 위해서라면, 우리가 이에 앞서 명확히 밝혀 내야할 것이 있다. 즉 어떻게 존재는 인간에게 다가오며 또한 어떻게 존재는 인간을 요청하는가? 그러한 본질적 경험이 우리에게 일어나는 것은, 인간은 탈존함으로써 [비로소] 인간이 된다라는 사태가 우리에게 떠오를 때이다. 우리가 이 사태를 우선 전승된 언어로 말한다면, 이 사태가 의미하는 바는, ‘인간의 탈-존이 인간의 실체이다.’라는 것이다. 따라서 『존재와 시간』에서는 “인

간의 >실체<는 실존이다.” (117, 212, 314쪽)는 명제가 종종 되풀이된다. [물론 여기에서의 실존은 탈존을 의미한다.] 그러나 >실체<는, 존재사적으로 사유해 보자면, 이미 그리스어 οὐσία(우시아)에 부합하는 번역이다. 이 우시아라는 그리스어는 ‘가까이 다가와 있는 것’ (現前者, das Anwesende)의 ‘가까이 다가와 있음’ (現前性, die Anwesenheit)을 명명하면 서도, 또한 대개는 동시에 수수께끼 같은 애매성으로 인해, ‘가까이 다가와 있는 것’ 자체를 의미하기도 한다. 만약 우리가 >실체<라는 형이상학적 명칭을 『존재와 시간』에서 실현된 >현상학적 해체<에 맞게 이미 앞에 아른 거리는 의미(25쪽 참조)에 따라 사유한다면, “인간의 >실체<는 탈-존이다”라는 명제는 오직 다음의 것만을 의미한다. 즉 ‘인간이 자신의 고유한 본질 안에서 존재에게 가까이 다가와 있는 방식은, 존재의 진리 안에 탈자적으로 들어서 있음이다.’ (329-330)

2.3.7 인간의 본래적 존엄성

2.3.7.1 휴머니즘에 대한 『존재와 시간』의 반대 입장

(e2.3.7.1.1) 『존재와 시간』에서의 사유는 휴머니즘에 반대한다. 그러나 이렇게 반대한다고 해서 『존재와 시간』에서의 사유가 비인간적인 것을 옹호하여 인간의 존엄성을 깎아내린다는 것은 아니다. 오히려 그 정반대이다. 『존재와 시간』에서의 사유는 존재의 밝음 안으로 탈존한 인간이 가질 수 있는 본래적 존엄성을 추구한다. 그러한 본래적 존엄성은 인간에게 은닉된 채 도래하는 존재의 진리를 숙고함으로써 수호할 때 성립한다. 즉 인간의 심려는 존재의 진리에 대한 심려가 되어야 한다. 그러나 종래의 휴머니즘은 인간과 존재의 탈자적 관련을 보지 못하였기에 고작해야 인간을 이성적 동물, 혹은 인격을 지닌 육체적 존재자, 혹은 정신적-영혼적-육체적 존재자로 파악함으로써 인간의 존엄성을 이성적 주체성에서 찾고 있다. 그러나 이성적 주체로서의 인간은 그가 꿈꾸어오던 이상향을 구현하지 못한 채 도리어 세계 제1차 대전 및 현대 과학 기술 문명의 자기모순에서 입증되었듯 이제는 이성적 주체성의 한계를 노정하는 실정이다.

따라서 이러한 상황 속에서 『존재와 시간』에서의 사유는 종래의 휴머니즘에 반대한다. 즉 『존재와 시간』에서의 사유는 종래의 휴머니즘적 인간 해석이 거짓이라고 배척하는 것이 아니라, 그러한 인간 해석이 아직 인간의 본래적 존엄성을 경험하지 못함으로써 그것의 한계를 노정하고 있기에 반대하는 것이다.

(q2.3.7.1.2) 인간에 관한 이러한 본질규정을 통해 인간에 관한 휴머니즘적 해석들이, 다시 말해 인간을 이성적 동물로서, 혹은 >인격<으로서, 혹은 정신적-영혼적-육체적 존재로서 간주하는 휴머니즘적인 해석들이, 거짓인 것으로 설명되거나 배척되지는 않는다. 오히려 이러한 본질규정이 담고 있는 유일한 사상은, 인간의 본질에 관한 최고의 휴머니즘적 규정들도 아직은 인간의 본래적 존엄성을 경험하지 못한다는 점이다. 이러한 한에서 『존재와 시간』에서의 사유는 휴머니즘에 반대한다. 그러나 이처럼 휴머니즘이 반대한다고 해서, 『존재와 시간』에서의 사유가 인간적인 것의 반대쪽 편을 들어 비인간적인 것을 변호하거나 혹은 비인간성을 옹호하여 인간의 존엄성을 깎아내리는 것은 아니다. 휴머니즘이 반대하는 까닭은, 휴머니즘이 인간의 인간다움을 충분히 드높게 평가하지 못하기 때문이다. 분명히 말하건대, 인간의 본질적 고귀함은 인간이 존재자의 >주체<라는 점에 즉 존재자의 실체라는 점에 기인하지 않는다. 만약 인간이 존재자의 >주체<라면, 인간은 존재의 전권자(全權者)로서, 존재자의 존재를 너무도 떠들썩하게 친양되는 >객관성< 안에서 소멸되게끔 하는 자에 불과한 것이다.(330)

2.3.7.2 존재의 목자

(e2.3.7.2.1) 인간의 본질은 존재의 밝음에로의 탈존에 있다. 탈존은 인간이 이미 존재에 의하여 존재의 진리 안에 던져져 있음을 의미한다. 그런데 존재의 진리는 은닉된 채 인간에게 도래한다. 따라서 인간은 존재의 진리를 심려하는 가운데 새롭게 밝아오는 존재의 역사적 운명에 순응함으로써 존재의 진리를 수호해야 하는 것이며, 여기에서 우리는 하이데거의 존재사유가 그려내는 이상적 인간상으로서의 존재의 목자를 만나게 된다. 그런데 존재의 목자로서의 인간이 갖는 의미가 존재의 진리와의 탈자적 관련에만

국한되는 것은 아니다. 인간의 존재이해 안에서 비로소 존재자가 존재자로서 드러나는 한, 존재의 목자로서의 인간은 존재의 진리 안에서, 즉 존재의 빛 안에서 비로소 존재자를 본연의 존재자로서 존재하게 한다. 즉 존재의 진리의 빛 안에서 비로소 역사와 자연은 물론이거니와, 인간의 세계로부터 사라졌던 신과 신들도 자신의 고유한 의미 안에서 등장한다. 따라서 존재의 목자란 존재의 진리를 수호함으로써 비로소 존재자를 그것의 고유한 의미 안에서 존재하게 하는 막중한 자신의 책무를 다하는 본래적 인간의 모습인 것이다.

(q2.3.7.2.2) 오히려 인간은 존재 자신에 의해 존재의 진리 안에 >던져 졌< 있다. 인간은 그와 같은 형태로 탈-존하면서 존재의 진리를 수호하는 데, 이로써 존재의 빛 안에서 존재자는 본연의 존재자로서 나타나는 것이다. 존재자의 나타남의 여부 및 그 방식, 그리고 신(神)과 신들, 역사와 자연이 존재의 밝음 안으로 들어와서 [우리에게] 가까이 다가와 있다가 사라져 버림의 여부 및 그 방식은, 인간의 결정 사항이 아니다. 존재자의 도래는 존재의 역사적 운명에 기인한다. 그러나 인간에게는, ‘과연 인간이 이러한 역사적 운명에 상응하는 자신의 본질의 숙명에 순응하는가?’라는 물음이 남는다. 왜냐하면 탈-존하는 자로서의 인간은 이러한 역사적 운명에 따라, 존재의 진리를 수호해야만 하기 때문이다. 인간은 존재의 목자이다. 탈자적 실존이 >심려<로서 경험될 때, 『존재와 시간』은 오직 이러한 방향으로만 사유하고 있다.(44절a, 226쪽 이하, 참조)(330-331)

2.4 존재

2.4.1 “그것은 그것 자체>이다<.” 라는 명제에 대한 해명

(e2.4.1.1) 인간이 존재의 밝음 안으로 탈존해 있다면, 도대체 존재란 무엇을 의미하는가? 여기에서 우리는 머뭇거린다. 그동안 그렇게나 존재

에 대해 논의해 왔건만 “존재가 무엇인가?”에 대한 마땅한 해명은 없다. 우리가 존재자의 차원에서 형이상학적 사유에 젖어 있는 한, 존재에 대한 막연함은 어쩌면 당연할는지 모른다. 그러나 하이데거가 “존재는 무엇인가?”라는 물음 앞에서 우선은 “그것은 그것 자체>이다<.”라고 답할 때, 우리는 이 명제에서 하이데거가 존재를 가리키는 대명사인 ‘그것’을 고딕체로 강조하며 ‘이다’를 ‘> <’ 안에 집어넣었다는 점을 주목한다. 아마도 하이데거는 그가 늘상 강조하는 존재론적 차이를 염두에 두고 존재는 존재자가 아님을 역설하기 위하여 이러한 서식법을 선택하였으리라 생각된다. 우선은 존재는 존재자가 아니라는 점만을, 즉 존재와 존재자를 구별하는 존재론적 차이만을 유념하자.

(q2.4.1.2) 하지만 존재 – 존재는 무엇인가? 그것은 그것 자체>이다<. 이 점을 경험하고 말할 것을 ‘다가올 사유’는 배워야 한다.

2.4.2 가까움

(e2.4.2.1) 우리 주변의 존재자를 열거해 보자. 바위, 식물과 동물, 그리고 예술작품과 기계는 물론, 우리가 이상적 모습으로 그려보는 천사, 혹은 우리가 하나가 되고픈 동경을 간직한 신(神)에 이르기까지 존재자의 유형은 다양하다. 그런데 우리는 이렇게 우리와 더불어 살고 있는 존재자를 우리와 가장 가까운 것으로 생각하며, 하이데거가 말하는 존재는 본질적으로 우리로부터 멀리 떨어져 있는 것으로 생각한다. 그러나 우리 주변의 다양한 존재자를 존재자로서 이해하기 위해서는 우선 존재자의 존재에 대한 이해가 요구된다. 비근한 예로 바위 같은 무생명체를 이해할 때조차도 우리는 바위라는 존재자가 무엇>이며<, 또 어떻게 >있는가<에 대한 이해를 바탕으로 바위라는 존재자를 이해한다. 더욱이 특정 존재자가 무엇>인가< 혹은 어떻게 >있는가<라는 존재자의 존재이해 안에는, 엄격한 의미에서 보자면, 이미 >이다< 혹은 >있다<라는 존재 그 자체에 대한 이해가 수반되어 있는 것이며, 그러니까 역으로 말하자면, 존재 그 자체에 대한

이해 안에서, 즉 존재이해 안에서 존재자는 비로소 존재자로서 드러난다. 따라서 이러한 논의를 통해, 우리가 여태 가졌던 존재에 대한 선입견은 여지없이 무너진다. 즉 존재는 존재자보다 멀리 떨어져 있는 것이 아니라 오히려 존재자보다 더 가까운 것, 아니 가장 가까운 것, 즉 가까움 그 자체이다. 그러나 존재를 관통해 나가는 가운데 존재를 주목하면서 존재자를 비로소 존재자로서 만나고 있건만, 즉 존재자로부터의 모든 출발과 존재자로의 모든 귀환은 이미 존재의 빛 안에 서 있건만, 형이상학은 존재를 망각한 채, 다시 말하자면 인간과 존재의 탈자적-본질적 관련을 망각한 채, 오로지 존재자만을 고집한다. 형이상학은 존재자에 입각해 존재자를 향해 사유한다는 자가 당착에 빠져 있다. 이 점은 데카르트나 칸트도 마찬가지다.

(q2.4.2.2) >존재< – 그것은 신도 아니고 세계의 근거도 아니다. 존재는 본질적으로 모든 존재자보다 더 떨어져 있는데, 그럼에도 불구하고 인간에게는 그 어느 존재자보다, 즉 바위, 동물, 예술작품, 기계, 혹은 천사나 신보다 더 가까이 있다. 존재는 가장 가까운 것이다. 하지만 가까움이 인간에게는 가장 멀리 남아 있다. 인간은 우선은 언제나 단지 존재자만을 고집한다. 그러나 사유가 존재자를 존재자로서 표상할 때, 사유는 확실히 존재와 관련을 맺는다. 하지만 사유는 진실로 항상 존재자 그 자체만을 사유할 뿐, 실로 존재 그 자체는 결코 사유하지 않는다. >존재물음<은 항상 존재자에 관한 물음으로 남아 있다. 존재물음은 아직은, 이 방식할 수 없는 칭호가 지적하는 그런 것, 즉 존재에 관한 물음이 아니다. 철학이 데카르트(Descartes)와 칸트(Kant)에서처럼 >비판적인 것<으로 변모한 곳에서조차, 철학은 언제나 형이상학적 표상활동의 성향을 따르고 있다. [그러나] 철학은 존재를 관통해 나가는 가운데 존재를 주목하면서, 존재자에 입각해 존재자를 향해 사유한다. 왜냐하면 존재자로부터의 모든 출발과 존재자로의 모든 귀환은 이미 존재의 빛 안에 서 있기 때문이다.(331)

2.4.3 밝음

(e2.4.3.1) 존재는 가까움 그 자체이다. 우리는 이미 존재를 이해하기에, 즉 이미 존재의 밝음 안으로 탈존해 있기에 존재자를 비로소 존재자로서 이해한다. 존재의 밝음은 존재자가 비로소 우리에게 가까이 다가와 현전자(現前者)로서 존립하는 근거가 된다. 그런데 존재는 존재자와 구별될 뿐더러 밝음으로서 우리에게 다가오므로, 우리는 존재를 밝음 자체로 불리도 무방하다. 즉 밝음 자신이 존재요, 존재는 밝음 그 자체이다. 그러나 형이상학은 존재의 밝음을 망각한 채, 존재의 밝음 안에서 우리에게 가까이 다가와 있는 것, 즉 현전자만을 주목한다. 이성(Vernunft)의 근원적 의미인 노에인(noein)도 본질적으로는 존재의 밝음에 근거하여 존재자를 존재자로서 있는 그대로 받아들이는 직관활동이나, 이후의 형이상학은 존재를 망각한다. 플라톤은 현전자의 본질을 현전자의 원형인 이데아로서 파악했고, 특히 근대 주관주의적 형이상학은 주관의 확실성을 토대로 존재자에 대한 직관활동을 오로지 주관이 자신의 관점에 따라 존재자를 자신-앞에-가까이 세우는 표상활동으로만 이해한다. 예컨대, 칸트는 현전자를 현전자로서 인식함을 가능하게 하는 초월적 주관의 범주적 표상활동만을 주목했다. 하지만 표상활동이 성립하기 위해서는 우선 존재자가 존재의 밝음 속에서 우리에게 가까이 다가와 있어야 하는 바, 이런 의미에서 실로 형이상학의 역사는 존재 망각의 역사이다. 그러나 이렇다고 해서 존재의 진리가 망각된 현실이 형이상학의 결함이라 말할 수 없는데, 그 깊은 존재가 밝음으로서 인간에게 도래하되, 그러한 밝음은 항상 자신을 밝히면서 은닉하는 밝음이므로, 우리는 오히려 존재의 진리의 자기 은닉을 주목해야 한다. 형이상학에 의한 존재 망각 역시 근원적으로 보자면 존재의 역사적 운명이요, 따라서 존재의 진리의 은닉은 오히려 형이상학이 보유한 풍성한 보물이라 할 만하다.

(q2.4.3.2) 그러나 형이상학은 존재의 밝음을 현전자(現前者, 가까이 다가와 있는 것)가 자신의 >외관<(이데아) 안에서 ‘자신을 우리에게 비추어오는 모습’으로 인지하거나 혹은 비판적으로는 주관성 쪽에서의 범주적 표상활동이 갖는 ‘[존재자] 쪽으로의-시선에 보인 것’으로서 인지

한다. 이러한 점이 의미하는 바는, 밝음 자체로서의 존재의 진리가 형이상학에게는 은닉된 채로 있다는 것이다. 그렇지만 이러한 은닉은 형이상학의 결함이 아니라, 오히려 형이상학 자신에게 억류되어 있긴 하나 형이상학 앞에 보유되어 있는 고유한 풍성한 보물이다. 그러나 밝음 자신이 존재이다. 밝음은 형이상학의 존재의 역사적 운명 안에서 비로소 하나의 상(像)을 허용하며, 이러한 상에 입각해서 현전자는 자신에게 현-전해 있는 인간을 접-촉하고, 이로써 인간 자신은 받아들이는 직관활동(*v o ε i v*)을 통해 비로소 존재에게로 접근할 수 있다(*θι γε ιν*, 아리스토텔레스, 『형이상학』, Θ 10). 이러한 상(像)이 비로소 시-선을 자기 쪽으로 이끌어 들인다. [그러나] 받아들이는 직관활동이 확실성의 주관으로 간주되는 사유하는 자의 지각 속에서 ‘자신-앞에-가까이 세우는 활동’ [즉 표상활동]으로 변모할 때, 이러한 상(像)은 시-선에게로 자신을 양도한다.(331-332)

2.4.4 관계

(e2.4.4.1) 인간이 존재의 밝음으로 탈존해 있는 한, 존재는 가까움 그 자체이다. 그런데 인간과 존재 사이에는 탈존적 관련이 성립할 뿐더러, 존재가 자신을 밝히면서 은닉한 채로 인간에게 도래하는 한, 인간은 존재를 심려하며 자신의 것으로 떠맡는 가운데, 새롭게 도래하는 존재의 진리를 드러내는 장소가 되어야 한다. 즉 역으로 말하자면, 존재는 탈존하는 자로서의 인간을 존재자의 한 복판에서 존재의 진리가 드러나는 장소로서 자신에게로 결집하고 있다. 따라서 이러한 한에서 존재는 관계 자체이다. 그러나 인간은 존재가 이처럼 자신을 불들어 놓고 있건만, 바로 그러한 이유 때문에 오히려 ‘가장 가까운 것’으로서의 존재를 망각한 채, 존재의 이해 속에서 비로소 인간에게 가까이 다가오는 존재자를 ‘가장 가까운 것’으로 오인하고 만다. 존재는 인간을 자신에게 결집하고 있는 관계이건만, 인간의 통상적 사유는 오히려 ‘그 다음 번으로 가까운 것’인 존재자만을 고집하는 것이다. 그러나 인간이 인간으로서 비로소 존재해야 한다면, 통상적 사유에게 ‘가장 먼 것 보다 더 먼 것’

이 되어버린 존재, 더 근원적으로 말하자면, 존재의 진리야말로 가까움 그 자체가 아닐까?

(q2.4.4.2) 그렇지만, 여하튼 단도직입적으로 이렇게 묻고자 한다. 즉 존재는 탈-존과 어떻게 관계하는가? 그것이[즉 존재가] 탈-존을 그것의 실존론적 즉 탈자적 본질 안에서 자신에게 붙들어 놓고 탈-존을 존재자 한 복판에서의 존재의 진리의 장소로서 자신에게로 결집하고 있는 한, 존재 자신은 관계(Verhältnis)이다. 탈존하는 자로서의 인간은, 탈자적으로 존재를 견디어 냄으로써 즉 존재를 심려하면서 자신의 것으로 떠맡음으로써, 이러한 관계 안에 – 존재는 자신을 스스로 이러한 관계로서 중여한다 – 들어서게 되기 때문에, 우선은 ‘가장 가까운 것’을 오인하고 ‘그 다음 번으로 가까운 것’을 고집한다. 인간은 심지어는 이것을 가장 가까운 것이라고 생각하기조차 한다. 하지만 [이런 의미에서] 가장 가까운 것인 존재자보다 더 가까운 것 또한 동시에 통상적 사유에게는 그것에게 ‘가장 먼 것 보다 더 먼 것’이 가까움 자체, 즉 존재의 진리이다.(332)

2.4.5 언어

2.4.5.1 형이상학적 언어관

(e2.4.5.1.1) 형이상학은 인간의 본질을 이성적 동물로서 해석한다. 보다 정확히 말하자면, 동물이란 영혼을 지닌 육체적 존재자 일반을 가리키고 이 중에서 인간은 이성, 혹은 다시 말해 정신이라는 탁월한 능력을 갖춘 존재자이므로, 인간의 본질은 몸체와 영혼과 정신의 통일체로서 표상된다. 그런데 형이상학은 인간만이 구사하는 언어의 본질도 인간에 대한 이러한 정의에 맞추어 해석한다. 즉 언어는 기껏해야 음성형태 및 문자형상, 멜로디와 리듬, 그리고 의미, 이 셋의 통일성으로 표상되는 데, 이때 음성형태 및 문자표상은 인간의 몸체에, 멜로디와 리듬은 인간의 영혼에, 의미는 인간의 정신 혹은 이성에 대응한다. 그러나 언어의 본질에 대한 이러한 정의는 몸체-영혼-정신의 통일체라는 인간의 본질의

대한 정의가 현상적으로는 올바른 것이되, 인간과 존재의 탈자적 관련을 망각하였기에 인간의 본질에 대한 참된 규정일 수는 없듯, 언어의 본질에 대한 참된 규정은 아니다. 오히려 언어의 본질에 대한 형이상학적 해석은 언어의 존재사적인 본질을 은폐한다.

(q2.4.5.1.2) 그러나 우리가 언어를 기껏해야 음성형태(문자형상), 멜로디와 리듬 그리고 의미의 통일성으로서 표상하는 한, 언어는 도대체 언어가 아니다. 우리는 음성형태와 문자형상을 낱말의 몸체로서, 멜로디와 리듬을 언어의 영혼으로서, 또한 의미와 관련된 것을 언어의 정신으로 사유한다. 우리는, 인간의 본질이 이성적 동물로서 즉 몸체-영혼-정신의 통일성으로서 표상되는 한, 언어를 통상적으로 인간의 본질에 상응하는 시각에서 사유한다. 하지만 동물적 인간의 인간다움 안에는 탈-존 및 탈-존을 통한 존재의 진리와 인간의 관련이 은닉되어 있듯이, 언어에 대한 형이상학적-동물적 해석은 언어의 존재사적인 본질을 은폐한다.(333)

2.4.5.2 언어로서의 존재

2.4.5.2.1 소박한 가까움으로서의 존재의 현성

(e2.4.5.2.1.1) 존재는 끊임없이 인간에게 다가오되 자신의 진리를 은닉한 채 도래하므로, 존재는 언제나 비밀로 가득하다. 때문에 형이상학은 언어의 본질을 인간적 차원에서 구할 뿐 인간의 본질과 존재의 근원적 관련 안에서 언어의 본질을 탐색하지 못하고 만다. 그러나 존재가 인간을 향해 끊임없이 도래하고 있는 한, 또한 존재의 밝음 안으로 인간이 탈존해 있는 한, 존재는 강제적이지 않게 지배적으로 전개되는 소박한 가까움이며, 또한 이러한 가까움이 언어 자체로서 현성하는 한, 여기에서 우리는 언어의 본질을 발견한다.

(q2.4.5.2.1.2) 『존재와 시간』에서 처음 스스로의 발언을 시도한 사유가 달성하고자 했던 것은 단 한가지인데, 이 단 한가지의 것은 단순 소박한 것이다. 이러한 것으로서의 존재는 비밀에 가득한 채로 남아 있다. 즉 존재는 강제적이지 않게 지배적으로 전개되는 소박한 가까움이다. 이러한

가까움은 언어 자체로서 현성한다.(333)

2.4.5.2.2 존재의 집

(e2.4.5.2.2.1) 형이상학에서 언어는 음성형태(문자형상), 멜로디와 리듬 그리고 의미의 통일성으로서 표상된다. 그러나 존재사적인 본질에 따라 보자면, 언어는 소박한 가까움으로서의 존재가 인간에게 현성하는 방식이다. 언어는 단지 인간적 차원의 것이 아니라 오히려 존재에 의해 고유하게 생기된 것이요, 존재에 의해 철저히 짜 맞추어진 것이다. 따라서 언어는, 비유해서 말하자면, 인간에게 끊임없이 다가오는 존재가 머무는 존재의 집이 된다. 즉 언어는 존재의 집이다.

(q2.4.5.2.2.2) 이러한 존재사적인 본질에 따라 보자면 언어는 존재에 의해 고유하게 생기된 또한 존재에 의해 철저히 짜 맞추어진 존재의 집이다.(333)

2.4.5.2.3 인간의 가옥

(e2.4.5.2.3.1) 존재가 인간에게 언어로서 현성하는 한, 언어는 존재가 머무는 존재의 집이다. 또한 존재의 밝음으로 탈존함으로써 인간이 비로소 인간일 수 있는 한, 존재의 집으로서의 언어는 인간의 본질이 거쳐하는 인간의 가옥이다. 인간은 전통적 형이상학에서 말하듯, 우선은 생물이로되, 생물이 지니지 못한 언어를 소유하였기에 다른 생물과 차별화되는 존재자에 불과하지 않다. 오히려 인간은 다른 생물과 본질적 거처를 달리한다. 동물과 식물은 자신의 충동 안에 갇혀 있을 뿐 존재의 밝음으로 탈존하지 못하므로 그들에게 언어가 결여되었다면, 인간은 존재의 밝음으로 탈존하므로 존재가 자신을 밝히면서 은닉하는 도래의 사건인 언어야말로 인간의 본질적 거처가 된다. 때문에 여기에서 우리는 인간의 본질적 사명을 다시금 확인하는바, 언어가 존재의 집인 동시에 인간의 가옥인 한에서, 인간의 사명은 언어의 본질을 파수함에 있게 된다. 마치 시인은 시작(詩作)활동을 통해, 그리고 사유가는 사유를 통해

언어의 본질을 파수하듯, 인간은 존재의 진리를 말하도록 요청하는 존재에 응답하여 존재의 감추어진 진리를 수호할 책무를 맡게 된다. 그러므로 인간이 존재의 밝음으로 탈존하는 한, 본질적인 것은, 인간이 아니라 오히려 탈-존의 탈자적인 것의 차원으로서의 존재가 된다.

(q2.4.5.2.3.2) 따라서 언어의 본질을 존재와의 상응에 입각해, 더 정확히 말하자면 이러한 상응으로서, 즉 인간본질의 가옥으로서 사유함이 필요하다. // 인간은 다른 여러 능력들과 나란히 언어까지도 소유하고 있는 생물에 불과한 것이 아니다. 오히려 언어는 존재의 집이며, 인간은 그 안에 거주하면서 탈존한다. 왜냐하면 인간은 존재의 진리를 수호하면서 그것에 속해 있기 때문이다. // 그러므로 인간의 인간다움을 탈-존으로 규정할 때 중요한 점은, 본질적인 것은 인간이 아니라 오히려 탈-존의 탈자적인 것의 차원으로서의 존재라는 사실이다. 그렇지만 이러한 차원은 우리에게 익숙한 공간적인 것이 아니다. 오히려 모든 공간적인 것 및 모든 시간-공간은 이러한 차원성 안에서 즉 존재 자체 안에서 현성한다.(333-334)

2.4.6 “>그것<이 존재를 >부여한다<” 라는 명제에 대한 해명

(e2.4.6.1) 우리가 통상적으로 ‘존재하는 것’을 존재자라고 부른다면 >있다<라는 표현은 존재자에게 적합하다. 따라서 『존재와 시간』(212쪽)에서는 일부로 신중히 “>그것이< 존재를 >부여한다<” (>>es gibt<< das Sein)라고 말하는데, 이 명제가 의미하고자 하는 바는, 존재의 밝음 안에서 존재자가 비로소 존재자로서 드러나는 한, 존재는 더 이상 도출될 수 없는 무근거적 심연이므로, “>그것이< 존재를 >부여한다<” (>>es gibt<< das Sein)에서 >그것<은 존재 이외에 다른 것일 수 없다는 것이다. 즉 이 명제에서 존재는 이중적 의미를 지니는데, 앞의 >그것<으로서의 존재가 >부여하는< 존재라면, 뒤의 존재는 >부여된< 선물이라는 것이다. 다시 말하자면, 이 명제가 의미하는 바는 존재는 스스로 일어나는 사건이라는 것인데, 때문에 하이데거는 존재를 사건(Ereignis)으로서 사유하기도 한다.

(q2.4.6.2) 『존재와 시간』(212쪽)에서는 일부로 신중히 “>그것이< 존재를 >부여한다<” (>>es gibt<< das Sein)라고 말한다. [이 표현을 사르트르는 “il y a l' Être”라고 쓰고 있다.] 하지만 “il y a”라는 표현은 >그것이 부여한다(es gibt)<라는 표현을 부정확하게 번역한 것이다. 왜냐하면 여기에서 >부여하는(gibt)< 역할을 하는 >그것(es)<은 존재 자체이기 때문이다. 그렇지만 >부여한다(gibt)<라는 것은, 자신을 부여하는 즉 자신의 진리를 수여하는 ‘존재의 본질’을 명명한다. 열려 있는 장(das Offene) 자체를 부여하면서 이와 더불어 열려 있는 장 안으로 자신을 부여하는 것이 존재 자체이다. // 동시에 >그것이 부여한다(es gibt)<라는 표현은 >존재가 있다<라는 관용어구를 잠정적으로 피하기 위해 사용된 것이다. 왜냐하면 통상적으로 >있다(ist)<라는 표현은 ‘존재하는 것’에 관해 말해지기 때문이다. 그렇게 존재하는 것을 우리는 존재자라고 명명한다. 그러나 존재는 실제로 >존재자<가 아닌 것>이다(ist)<. 만약 >이다[혹은 있다](ist)<라는 표현이 존재에 관한 더 자세한 해석 없이 언급된다면, 존재는, 원인으로서 작용을 미치며 결과로서 작용을 받고 있는 우리에게 익숙한 존재자의 양식에 따라, 너무도 쉽게 >존재자<로서 표상된다.(334)

2.4.7 “즉 존재가 있다.”라는 파르메니데스의 명제에 대한 해명

(e2.4.7.1) 우리가 통상적으로 ‘존재하는 것’을 존재자라고 부른다면 >있다<라는 표현은 존재자에게 적합하다. 그러나 존재의 밝음 안에서 존재자가 비로소 존재자로서 드러난다면, 엄밀한 의미에서 보자면 존재야말로 ‘참으로 존재하는 것’이 된다. 즉 모든 존재자는 결코 본래적으로는 >있는(ist)< 것이 아니요, 따라서 오로지 존재에 대해서만 >있다<라는 표현이 적합하게 된다. 그런데 이미 파르메니데스는 사유의 초기 시대에 “Ἐστι γὰρ εἶναι (즉 존재가 있다)”라고 말한 바 있다. 이 명제 안에는 모든 사유를 위한 시원적 비밀이 은닉되어 있다. 그러나 이 명제의 참다운 의미가 오늘날 사유되기는커녕, 오히려 철학은 소위 ‘진보’를 놔까린다. 하지만 엄밀한 의미에서 철학에게는 진보란 있을 수 없

다. 동일한 것으로서의 존재가 사유의 유일한 사태인 한에서, 철학은 언제나 제자리걸음을 하고 있다. 그러나 동일한 것으로서의 존재가 인간 현존재에게 자신을 밝히면서 은닉한 채로 도래하는 한, 우리는 존재의 역사적 운명을 사유해야 한다. 즉 >그것이 부여한다(es gibt)<라는 것은 존재의 역사적 운명으로서 전개되는 바, 여기에서 우리는 사유의 사태가 무엇인가를 확인한다.

(q2.4.7.2) 그럼에도 불구하고 이미 파르메니데스(Parmenides)는 사유의 초기 시대에 “*εστι γάρ εἰναι*”(즉 존재가 있다)”라고 말한다. 이러한 낱말 안에는 모든 사유를 위한 시원적 비밀이 은닉되어 있다. 아마도 >있다(ist)<라는 표현은 단지 존재에 관해서만 적합한 방식으로 말해질 수 있다. 따라서 모든 존재자는 결코 본래적으로는 >있는(ist)< 것이 아니다. 그러나 사유는 존재를 마치 존재자처럼 존재자에 입각해 설명하는 대신에 존재를 존재의 진리 안에서 말하기에 이제 비로소 이르러야 하므로, ‘과연 존재가 있는가, 그리고 어떻게 있는가’라는 물음은 사유의 신중함을 위해 항상 열려 있어야 한다. // 파르메니데스의 “*εστι γάρ εἰναι*”라는 표현은 오늘날까지도 아직 사유되지 않고 있다. 철학의 진보가 어떤 상황에 있는가는 이러한 점에 비추어 가늠해 볼 수 있다. 철학이 자신의 본질을 주목해 볼 때, 철학은 도대체 전혀 진보하지 않은 것이다. 철학은 동일한 것을 항상 사유하기 위하여 제자리걸음을 하고 있다. 진보한다는 것 즉 이러한 정체된 자리로부터 앞으로 나간다는 것은, 사유 스스로가 던진 그림자로서 사유에 뒤따르는 오류이다. 존재가 아직 사유되지 않았기에, 『존재와 시간』에서도 존재에 관해서는 >그것이 부여한다(es gibt)<라고 말해진다. 하지만 이 *il y a*에 관해 사람들이 단도직입적으로 아무런 발판 없이 사색할 수는 없는 것이다. 이 >그것이 부여한다(es gibt)<라는 것은 존재의 역사적 운명으로서 전개된다.(334-335)

2.4.8 존재의 역사적 운명

2.4.8.1 존재의 역사

(e2.4.8.1.1) 그것이 존재를 부여한다. 그런데 존재는 자신을 밝히면서 동시에 은닉한 채로 인간에게 도래하므로, 달리 말하자면 존재는 자신을 부여하는 동시에 자신을 거부하므로, 존재는 역사적 운명을 갖게 된다. 즉 존재의 밝음과 은닉, 부여와 거부의 투쟁 속에서 존재의 역사가 성립 한다.

(q2.4.8.1.2) 존재는 역사적 운명에 속한다. 그 깊은, 그것 즉 존재가 자신을 부여하기 때문이다. 그러나 이 말을 역사적 운명적으로 사유해 보자면, 그것은 자신을 부여하는 동시에 자신을 거부한다.(335)

2.4.8.2 사유의 역사성

(e2.4.8.2.1) 헤겔은 사유의 법칙을 근거로 역사의 법칙을 꾸며낸다. 헤겔에게서는 사유의 체계성을 근거로 역사의 체계성이 성립한다. 그러나 더 시원적으로 사유해 보자면, 존재의 역사가 먼저 있고, 사유는 존재의 역사에 대한 회상이다. 형이상학의 한 시대를 대표하는 사유가의 낱말은 자신에게 말 걸어오는 존재에 대해 응답한 것이며, 더욱이 존재는 자신을 밝히면서 동시에 은닉한 채로 인간 현존재에게 도래하므로 이에 응답하는 사유가의 언어는 역사성을 갖게 된다. 즉 존재의 역사를 근거로 하여 사유의 역사성이 성립한다. 존재의 역사에 대한 회상은, 존재가 인간 현존재에게 도래하는 한에서 가능하므로, 존재의 역사에 의해 생기된 채 존재의 역사에 속하는 것이다. 따라서 우리는 인간의 역사가 인간의 어떤 자발적인 구체적 활동(즉 발생사건)에 의해 야기되었다는 생각을 떨쳐버려야 한다. 존재의 밝음 안으로 탈존하는 한에서 인간 현존재가 비로소 인간 현존재일 수 있다면, 역사의 발생사건은, 다시 말하자면 인간의 역사를 이루는 구체적 사건은 인간 현존재의 임의로 이루어진 사건이 아니라 존재의 진리의 역사적 운명으로서의 존재로부터 현성 한다. 역사의 발생사건은, 인간 현존재가 존재의 밝음으로 탈존해 있는 한, 그때마다 인간 현존재에게 다가오는 존재의 진리에 응답함으로써 현성한다. 때문에 『존재와 시간』의 사유에서는, 현존재의 역사성을 경험하

는 것이 그토록 본질적으로 중요하다.

(q2.4.8.2.2) 존재의 역사는 본질적인 사유가의 낱말 안에서 언어에 도달한다. 이 때문에 존재의 진리를 향해 사유하는 사유는 사유로서 역사적인 것이다. >체계적< 사유가 먼저 있고 그러한 사유와 나란히 과거의 의견들에 관한 역사학적 기술이 실례(實例)로서 있는 것이 아니다. 헤겔(Hegel)이 생각하는 것처럼, 사유의 법칙을 역사의 법칙으로 꾸며낼 수 있고 동시에 역사를 체계로 지향할 수 있는 체계성만이 있는 것도 아니다. 더 시원적으로 사유해 보자면, 존재의 역사가 먼저 있고, 사유는 이러한 역사에 대한 회상으로서 이러한 역사 자신에 의해 생기된 채 이러한 역사에 속해 있는 것이다. 회상은 훌러간 과거라는 의미의 역사를 추적하여 눈앞에 대상화하는 것과는 본질적으로 구별된다. 역사가 최초에 발생 사건으로서 일어나는 것은 아니다. 그리고 발생 사건이 훌러가 버리는 것도 아니다. 역사의 발생 사건은 존재의 진리의 역사적 운명으로서 존재로부터 현성한다.(『힐데런의 송가 >마치 축제일에 [...] <에 관한 강연』, 1941, 31쪽. 참조) // [...] 만약 인간이 앞으로 존재의 진리를 사유할 능력이 있다면, 인간은 탈-존에 입각해 사유한다. 인간은 탈-존하면서 존재의 역사적 운명 안에 서 있다. 인간의 탈-존은 탈-존으로서 역사적인 것이다. 하지만 인간 및 인간의 사물들과 더불어 많은 것들이 시간의 경과 안에서 발생하기 때문에 비로소 그런 것도 아니고 또한 단지 그러한 이유 때문에 그런 것도 아니다. 현-존재의 탈-존을 사유하는 것이 필요하기 때문에, 『존재와 시간』의 사유에서는, 현존재의 역사성을 경험하는 것이 그토록 본질적으로 중요하다. (335-336)

2.4.8.3 형이상학의 역사성

(e2.4.8.3.1) 형이상학의 한 시대를 대표하는 위대한 사유가의 낱말은 자신에 말 걸어오는 존재에 대해 응답한 것이다. 존재의 역사를 근거로 형이상학의 역사가 성립한다. 여기에는 헤겔도 예외가 아니다. 헤겔은 사유의 법칙을 근거로 역사의 법칙을 꾸며내어 역사를 정신의 발전으로 해석하나, 이 또한 실상은 그때마다의 존재의 진리의 역사로부터 비롯된 것이다. 이것은 헤겔의 절대적 형이상학은 물론이거니와, 마르크스와 니체에 의해 전도된 형이상학에도 해당한다. 사유가들 사이의 논쟁은 단순

히 인간적인 사념의 영역에 머물지 않는다. 오히려 그들의 논쟁은 존재의 역사적 운명 안에서 숙명적인 것을 발견한다. 즉 그들의 논쟁은 사유의 유일한 사태인 존재를 >사랑하는 논쟁<이다. 따라서 형이상학의 역사는 존재의 진리의 역사에 대한 응답으로서, 이에 대한 모든 반박은 어리석다. 우리는 형이상학의 역사를 단지 수용할 수 있을 뿐이다.

(q2.4.8.3.2) 존재는 역사적 운명에 속한다. 그 까닭은, 그것 즉 존재가 자신을 부여하기 때문이다. 그러나 이 말을 역사적 운명적으로 사유해보자면, 그것은 자신을 부여하는 동시에 자신을 거부한다. 그럼에도 불구하고, 역사를 >정신<의 발전으로서 해석한 헤겔의 규정이 참되지 않은 것은 아니다. 또한 이 규정이 부분적으로는 옳고 부분적으로는 그른 것도 아니다. 이 규정은, 헤겔을 통해 처음으로 자신의 본질을 – 즉 절대자의 관점에서 사유된 본질을 – 체계적으로 언어화한 형이상학이 참인 것처럼, 참이다. 절대적 형이상학은 마르크스와 니체(Nietzsche)에 의해 전도된 형이상학과 더불어 존재의 진리의 역사에 속한다. 존재의 진리의 역사로부터 비롯된 것은 각종 반박을 통해 반격 당하거나 결코 제거될 수 없다. 그것은 단지 수용될 수 있을 뿐이다. 왜냐하면 그것의 진리는 더 시원적으로는 존재 자신 안으로 되돌려져 간직되어 있고 단순히 인간적인 사념의 영역으로부터는 멀리 떨어져 있기 때문이다. 본질적인 사유의 장(場)에서의 모든 반박은 어리석다. 사유가들 사이에서의 논쟁은 사태 자체를 >사랑하는 논쟁<이다. 이러한 논쟁의 도움을 받아 사유가들은 서로 교호(交互)적으로 동일자에게로 단순히 귀속하게 되는데, 이러한 동일자에 입각해 사유가들은 존재의 역사적 운명 안에서 숙명적인 것을 발견한다.(335-336)

2.4.9 “현존재가 있는 한에서만, 그것이 존재를 부여한다.”라는 명제에 대한 해명

(e2.4.9.1) 사건(Ereignis)으로서의 존재. 여기에서 우리는 비밀로 가득한 존재의 본질에 이른다. 존재는 존재자와 구별될 뿐더러, 존재의 밝음 안에서 존재자가 비로소 존재자로서 드러나는 한, 존재는 무근거적 심

연으로서 스스로 생기한다. 이러한 사태를 『존재와 시간』은 >그것이 부여 한다(es gibt)<라고 언어화한다. 그러나 『존재와 시간』(211쪽)에서는 >현 존재가 있는 한에서만, 그것이 존재를 부여한다<라고도 언급되는 바, 이 문제로 인해 우리는 혼란에 빠지기도 한다. 왜냐하면 이 문제에서 인간 현존재는 존재의 창조주로 등장하기 때문이다. 하지만 이러한 해석은 이 문제에 대한 오해이다. 이 문제는 결코 존재의 주관화를 말하지 않는다. 우선 이 문제에서 현존재(Dasein)란 전통적 형이상학에서 논의되는 현존(existentia)이나 혹은 ‘사유하는 자아의 현실성’ 따위를 의미하지 않는다. 오히려 현존재에서 현(Da)은 존재의 밝음을 말하는 것이다. 그러니 까 현존재란 현 안에 있음, 다시 말해 존재의 밝음으로의 탈존을 의미한다. 그러나 인간 현존재는 존재의 밝음이 생기하는 한에서만 존재의 밝음으로 탈존하는 것이며, 그렇다면 위의 문제는 “존재의 밝음이 생기하는 한에서만, 또한 인간 현존재가 존재의 밝음으로 탈존하는 한에서만, 존재는 자신을 스스로 인간 현존재에게 부여한다. 다시 말하자면, 그러한 한에서만, 존재는 자신을 스스로 인간에게 넘겨준다.”라는 방식으로 읽혀져야 한다. 이 문제는 존재가 인간의 산물임을 말하는 것이 아니라, 오히려 존재의 밝음과 인간 현존재의 상호관련성을 말하고 있다.

(q2.4.9.2) 그러나 >그것이 부여한다(es gibt)<가 언어화된 『존재와 시간』(212쪽)에서는 >현존재가 있는 한에서만, 그것이 존재를 부여한다<라고 언급되지 않는가? 물론 그렇다. 이 문제의 의미는 이런 것이다. 즉 존재의 밝음이 생기하는(ereignet) 한에서만, 존재는 자신을 인간에게 넘겨준다(übereignet). 그러나 현(Da) 즉 존재 자체의 진리로서의 밝음이 생기한다는 사실은 존재 자체의 증여이다. 이것이 밝음의 역사적 운명이다. [그러니까] 이 문제의 의미가 다음처럼 오해되진 말아야 한다. 즉 인간의 현존재를 현존(existentia)의 전승된 의미에서 보자면 또한 근대철학적 입장에서 이를 ‘사유하는 자아의 현실성’으로 사유해 본다면, 인간의 현존재는 존재를 비로소 창조하는 존재자가 되는데, 나는 이런 의미에서 앞서의 문제를 말한 것이 아니다. 이 문제는 존재가 인간의 산물임을 말하는 것이 아니다.(336)

2.4.10 단적인 초월

(e2.4.10.1) 『존재와 시간』은 존재에 대한 선입견을 소개하기 위해 > 존재는 단적으로 초월이다<라는 중세 존재론의 한 명제를 언급한 바 있다. 이 명제에서 >존재<란 기독교적 신이요, 이 기독교적 신은 모든 존재자의 창조주인 까닭에 모든 존재자를 초월한 자로서 규정된다. 따라서 이 명제는 외견상으로만 보자면, 우리가 여기에서 논의하는 존재와는 무관한 명제로만 보일 뿐이다. 존재론적 차이에 입각해 보자면, 이 명제에서 >존재<로서 규정된 기독교적 신도 존재자에 불과하다. 그러나 우리는 모든 지나간 철학을 잘못된 것으로 설명하는 월권의 우를 범하지 말아야 한다. 형이상학의 역사가 존재의 역사에 근거하는 한, 이 명제는 중세 존재론에서 존재가 어떻게 이해되었는가를 우리에게 말해준다. 즉 형이상학에서는 우선은 존재가 존재자로부터 사유된다는 점을 감안한다면, 그래서 우리가 이 명제로부터 기독교적 신의 흔적을 지워 버린다면, 이 명제는 존재는 밝음 자체로서 모든 존재자를 초월한다는 사태를 단순 소박하게 말해준다. 그러나 문제는 단적인 초월로서의 존재가 존재의 진리의 단순 소박한 본질을 명명하는가의 여부인데, 이런 까닭에 『존재와 시간』에서는 존재의 의미에 관한 물음이 제기되었던 것이다. 그런데 여기에서도 중요한 점은, 존재는 탈자적 기투 안에서 자신을 인간에게 밝히되, 기투는 본질적으로 피투적(被投的, 던져져 있는) 기투요, 기투 안에서 던지고 있는 자는 인간이 아니라 오히려 존재 자체라는 점이다. 즉 존재는 단적인 초월이긴 하되, 그러나 동시에 인간을 존재의 밝음 안으로 던짐으로써 인간을 존재의 진리가 구현될 장소로서 붙들고 있다는 것이다.

(q2.4.10.2) 『존재와 시간』(38쪽)의 서문에서 >존재는 단적으로 초월이다<라는 문장은 단순 소박하면서도 간결하게 또한 심지어는 격자체로 강조되어 있다. 마치 공간적 가까움의 열려 있음이 사물의 관점에서 보자면 – 가까운 사물이든 혹은 먼 사물이든 – 여하튼 모든 사물을 넘어서고

있듯이, 존재는 모든 존재자보다 본래적으로 더 폭이 넓은데, 그 깊은 존재가 밝음 자체이기 때문이다. 이 모든 것에도 불구하고, 아직 지배적인 힘을 발휘하는 형이상학에서는 우선은 불가피한 단초에 따라 존재가 존재자로부터 사유된다. 이러한 관점으로부터만 존재는 넘어섬 안에서 또한 넘어섬으로서 자신을 내보인다. // >존재는 단적으로 초월이다<라는 입문적 규정은 존재의 본질이 이제까지 자신을 인간에게 비추어 왔던 그 방식을 하나의 단순 소박한 문장 안에 총괄하고 있다. 존재자의 존재의 본질을 존재자 그 자체의 밝음으로부터 되돌아보는 이러한 규정은 존재의 진리에 관한 물음을 앞서 사유하는 단초를 위해서는 불가피한 것이다. 이로써 사유는 자신의 역사적 운명적 본질을 입증한다. 처음부터 새로 시작하고자 하는 그래서 모든 지나간 철학을 잘못된 것으로 설명하는 월권은 사유의 역사적 운명적 본질과는 거리가 면 것이다.(336-337)

(q2.4.10.3) 그렇지만 과연 존재를 단적인 초월로서 해석하는 규정이 정말로 존재의 진리의 단순 소박한 본질을 명명하는가? 존재의 진리를 사유하려 시도하는 사유에게는, 이러한 의문이, 아니 오직 이러한 의문만이, 비로소 물음거리가 된다. 이 때문에 『존재와 시간』(230쪽)에서 나는, 존재가 어떻게 있는가의 여부는 >의미<에 입각해서 즉 존재의 진리에 입각해서 비로소 이해될 수 있다고 말한 바 있다. 존재는 탈자적 기투 안에서 자신을 인간에게 밝히고 있다. 하지만 이러한 기투가 존재를 창조하는 것은 아니다. // 더욱이 기투는 본질적으로 피투적(被投的, 던져져 있는) 기투이다. 기투 안에서 던지고 있는 자는 인간이 아니라 오히려 존재 자체이다. 존재는 인간을 인간의 본질인 현-존재의 탈-존 안으로 보내고 있다. 이러한 역사적 운명은 존재의 밝음으로서 생기한다. 역사적 운명은 존재의 밝음으로서 있는 것이다.(337)

2.4.11 고향

2.4.11.1 존재로의 가까움

(e2.4.11.1.1) 존재의 밝음으로 탈준하는 한 인간은 비로소 인간일 수 있다면, 존재의 밝음, 다시 말해 존재로의 가까움은 인간의 본래적 거주 장소이다. 또한 그러한 한에서, 인간 현존재의 본래적 사명은, 자신을

밝히면서 동시에 은닉한 채로 인간에게 도래하는 존재의 진리를 수호하는 것이 된다. 그러나 존재의 밝음으로 탈존하되 자신의 본래적 거주 장소인 존재의 밝음, 다시 말해 존재로의 가까움을 고유하게 경험하거나 떠맡을 능력이 없는 자가 또한 인간 현존재이다. 따라서 『훨덜린(Hölderlin)의 비가(悲歌) >귀향(歸鄉)<에 관한 강연』(1943)은 존재 망각의 경험에 입각해서, 존재로의 가까움을 인간 현존재의 잃어버린 >고향<으로 그려내는바, 여기에서의 고향이 애국적/국수적 의미에서의 고향이 아니라 존재사적으로 사유된 고향, 다시 말해 인간 현존재의 본질이 거기에 거주한다는 그러한 의미에서의 고향임은 물론이다.

(q2.4.11.1.2) 존재의 밝음이 존재로의 가까움을 허여(許與)한다. 이러한 가까움 안에, >현<의 밝음 안에, 인간은 탈-존하는 자로서 거주하나, 오늘날도 아직껏 이러한 거주를 고유하게 경험하거나 자기 것으로 떠맡을 능력이 없다. 현존재의 >현<이 바로 존재>의< 가까움이다. 존재>의< 가까움은 『훨덜린(Hölderlin)의 비가(悲歌) >귀향(歸鄉)<에 관한 강연』(1943)에서 『존재와 시간』에 입각해 사유되며, 시인의 시에 입각해 더 잘 말해 진 채 인지되며, 존재망각의 경험에 입각해 >고향<이라 명명된다. 여기에서 이 낱말은 본질적 의미 안에서, 즉 애국적이거나 국수적으로가 아니라 존재사적으로 사유된다.(337-338)

2.4.11.2 고향상실

2.4.11.2.1 존재자로부터의 존재의 이탈

(e2.4.11.2.1.1) 인간 현존재가 존재의 밝음으로 탈존하는 한 인간 현존재의 고향은 존재의 밝음, 즉 그러니까 존재로의 가까움이다. 그러나 존재는 자신을 밝히는 동시에 은닉한 채로 인간 현존재에게 도래하므로 인간 현존재는 존재의 진리를 수호하기는커녕, 존재를 망각함으로써 존재로의 가까움으로서의 자신의 고향을 상실한다. 그러니까 인간 현존재의 고향상실은 일차적으로는 존재의 은닉, 즉 다시 말하자면 존재자로부터의 존재의 이탈에 기인하는 것이며, 또한 다른 한편으로 보자면, 인간 현존재의 고향 상실은 존재의 은닉을 존재의 은닉으로 받아들이지 못함

으로 비롯된 인간 현존재의 존재망각의 징표가 된다. 그러나 인간 현존재는 존재의 밝음에로 탈존한 한에서 존재자를 비로소 존재자로서 만나게 되므로, 비록 존재를 망각하였을지언정, 나름대로는 존재를 표상하는데, 이러한 존재가 바로 형이상학의 역사에서 등장하는 존재이다. 즉 이러한 존재는, 존재자를 비로소 존재자로서 있게 하는 존재, 즉 그러니까 그 안에서 존재자가 비로소 존재자로서 드러나는 그런 의미에서의 존재가 아니라, 단지 존재자의 공통적 특성으로서의 존재, 혹은 모든 존재자를 포괄하는 무한한 절대자로서의 존재, 혹은 무한한 절대자의 피조물로서의 존재, 혹은 근대 주체주의적 형이상학에서처럼 유한한 주체에 의해 만들어진 것으로서의 존재에 불과하다. 따라서 형이상학은 존재망각의 역사로서 존재와 존재자 사이의 무분별한 혼란에 빠져 있다.

(q2.4.11.2.1.2) 이렇게 사유되어야 할 고향상실은 존재자로부터의 존재의 이탈에 기인한다. 고향상실은 존재망각의 징표다. 존재망각의 결과 존재의 진리는 여전히 사유되지 않고 있다. 존재망각은, 인간이 항상 단지 존재자만을 고찰하고 다루고 있다는 사실을 통해 간접적으로 고지된다. 그러나 이때에도 인간은 존재를 표상하지 않을 수 없기 때문에, 존재는 단지 [존재자 중] >가장 일반적인 것<이자 또한 이런 이유로 존재자를 포괄하는 자로서, 혹은 무한한 존재자의 피조물로서, 혹은 유한한 주체에 의해 만들어진 것으로서 설명된다. 동시에 옛부터 >존재<는 >존재자<를 보증하며 또한 역으로 >존재자<는 >존재<를 보증하는데, 이처럼 양자는 서로가 서로를 쫓는 식으로 기묘하면서도 아직도 무분별한 혼란 속에 빠져 있다.(339)

2.4.11.2.2 세계의 운명

2.4.11.2.2.1 세계의 운명으로서의 고향상실

(e2.4.11.2.2.1.1) 존재가 자신을 밝히되 동시에 자신을 은닉한 채로 인간 현존재에게 도래하는 한, 존재의 역사적 운명이 성립한다. 또한 인간 현존재가 존재의 은닉을 존재의 은닉으로 받아들이지 못함으로써 존재망각이 비롯된다. 인간 현존재는 존재의 밝음에로 탈존하는 한에만 비로소 인간 현존재이건만, 때문에 인간 현존재의 사유와 행동은 존재와의

관련 속에서 실현되건만, 인간 현존재는 자신과 존재의 관련을 망각함으로써 자신의 고향을 상실한다. 이러한 존재망각의 역사가 바로 형이상학의 역사이다. 존재의 역사적 운명에 근거하건만 존재와의 관련을 망각한 것이 형이상학이다. 때문에 인간 현존재의 고향상실은 존재의 역사적 운명으로부터 비롯되어 형이상학의 형태로 초래된다. 더욱이 형이상학의 역사가 전개될수록 존재망각은 깊어진다. 인간 현존재의 고향상실은 형이상학에 의해 고착되며 또한 동시에 형이상학으로 인해 은폐된다. 그러므로 인간 현존재의 고향 상실은 우리 시대가 짚어진 세계의 운명이 된다.

(q2.4.11.2.2.1.2) 고향상실은 세계의 운명이 된다. 그러므로 이러한 역사적 운명을 존재사적으로 사유함이 필요하다. 마르크스가 헤겔에 입각해 본질적이고도 중요한 의미에서 인간의 소외로 인식했던 것은 그것의 뿌리에서 보자면 근대적 인간의 고향상실로까지 거슬러 올라간다. 고향상실은 정확히 말하자면 존재의 역사적 운명으로부터 형이상학의 형태로 초래된 것인데, 이 형이상학을 통해 고착되고 동시에 형이상학으로 인해 고향상실로서 은폐된다.(339-340)

2.4.11.2.2.2 마르크스주의에 대한 재평가

(e2.4.11.2.2.2.1) 오늘날 세계의 운명은 고향상실이다. 존재의 역사적 운명으로부터 비롯되어 형이상학의 형태로 초래된 고향상실이 형이상학에 의해 고착된 동시에 은폐됨으로써 우리 시대를 지배하는 세계의 운명으로 자리매김한다. 그러나 형이상학은 점증하는 존재망각 속에서 고향상실을 고향상실로서 경험하지 못한다. 형이상학은 우리 시대를 좌우하는 세계의 운명으로서의 고향상실을 감내하지 못한 채 형이상학이 근거한 존재의 역사적 운명에 이르지 못하고 있다. 이 점에서는 후설이나 사르트르도 예외일 수 없다. 현상학이나 실존주의는 형이상학을 가능하게 했던 존재의 역사적 운명, 그러니까 역사의 본질적 차원을 통찰하지 못하고 있다. 하지만 마르크스주의는 우리의 주목을 끌기에 충분하다. 우리는 유물론의 본

질을 “모든 것은 단지 물질일 뿐이다.”라는 주장 안에 성립하는 것으로 알고 있으나 오히려 유물론의 본질은 “모든 존재자는 노동의 재료로서 나타난다.”라는 형이상학적 규정안에 성립한다. 헤겔이 노동의 근대적-형이상학적 본질을 앞서 사유하였다면, 마르크스는 노동의 소외를 경험함으로써 모든 존재자를 노동의 재료로서 탈은폐하는 우리 시대를 지배하는 존재의 역사적 운명, 그러니까 역사의 본질적 차원에 도달한다. 따라서 유물론의 본질은 기술의 본질 안에 은닉되어 있다. 기술의 본질은 모든 것을 부품으로 탈은폐하도록 우리를 몰아세우는 존재의 역사적 운명인 바, 모든 존재자가 노동의 재료로서 나타나고 있음을 통찰한 유물론은, 비록 존재와 존재자의 존재론적 차이는 망각하였을지언정, 우리 시대를 지배하는 존재의 역사적 운명이 무엇인가를 가늠하는 기본적인 혜안은 가지고 있던 것이다. 따라서 만약 우리가 >공산주의<를 단지 >당파<로만 혹은 >세계관<으로만 받아들인다면, 그것은 너무나도 천박한 사유에 불과하다.

(q2.4.11.2.2.2) 마르크스는 소외를 경험함으로써 역사의 본질적 차원에로 다다르기 때문에, 마르크스주의적 역사관은 다른 역사학보다 우월하다. 그러나 후설(Husserl)이나 혹은 내가 이제까지 알기로는 사르트르 역시 역사적인 것의 본질성을 존재 안에서 인식하지 못하고 있기에, 현상학과 실존주의는 마르크스주의와의 생산적 대화가 가능하게 되는 저 차원 안에 들어서지 못하고 있다. // 이러한 대화를 위해서는 유물론에 대한 소박한 표상들과 값싼 반박들로부터 벗어나는 것이 또한 참으로 필요하다. 유물론의 본질은 모든 것은 단지 물질일 뿐이라는 주장 안에 성립하는 것이 아니라, 오히려 모든 존재자는 노동의 재료로서 나타난다는 형이상학적 규정안에 성립한다. 헤겔의 『정신현상학』에서 노동의 근대적-형이상학적 본질은, – 주관성으로 경험된 인간이 현실적인 것을 대상화한다는 의미의 – 무제약적 생산이 자신을 스스로 조절하는 과정으로서 앞서 사유된다. 유물론의 본질은 기술(Technik)의 본질 안에 은닉되어 있다. 그런데 이러한 본질에 대해선 많은 논술이 이루어졌긴 하나 거의 아무 것도 사유되지 않고 있다. 기술은 본질적으로는, 망각 속에 잠자고 있는 존재의 진리의 존재사적인 역사적 운명이다. 즉 기술은 명목상으로만 그리스인들의 테크네(τέχνη)로 소급되

는 것이 아니라, 본질역사적으로도 알레테우에인(ἀληθεύειν)의 한 방식인 다시 말해 존재자를 드러냄의 한 방식인 테크네로부터 발원한다. 진리의 한 형태인 기술은 형이상학의 역사에 근거한다. 형이상학 자체는 존재의 역사의 탁월한 단계이자 또한 이제까지는 유일하게 존재의 역사를 조망할 수 있는 단계이다. 비록 사람들이 공산주의의 교의와 그것의 논거에 대해 아무리 다양한 방식으로 태도를 취한다 할지라도, 세계사적인 것의 기초적 경험이 공산주의 안에서 발언되고 있다는 사실만큼은 존재사적으로 확고하다.(340)

(q2.4.11.2.2.3) >공산주의<를 단지 >당파<로만 혹은 >세계관<으로만 받아들이는 사람은, >아메리카주의<라는 명칭에서 단지 특수한 생활양식 만을 경멸적으로 생각하는 사람과 꼭 마찬가지로, 너무도 천박하게 사유하고 있는 것이다.(340-341)

2.4.11.2.2.3 형이상학으로의 몰락

(e2.4.11.2.2.3.1) 고향상실이 세계의 운명이다. 그러나 존재 망각이 점증함에 따라 존재도 자신의 본질을 향해 회귀한다. 이것이 존재의 전향이다. 하지만 그리스 문명을 이룩할 만큼 한때 위대했던 유럽의 사유가 형이상학적 사유에 젖어 있는 한 비록 세계의 역사적 운명이 새롭게 동터 오른다 할지라도, 유럽의 사유는 존재의 새로운 도래를 맞이할 수 없다. 존재의 알레테이아에 대한 경험을 토대로 하되 존재의 알레테이아를 사유하지 않은 채 존재자의 본질을 추구했던 것이 그리스 문명이라면, 존재가 자신의 참됨을 향해 귀의하는 존재의 새로운 역사적 운명 역시 본질적으로는 유럽적으로 규정되었을 터인데, 오늘날의 유럽의 사유가 존재의 새로운 도래를 맞이할 준비를 하기는커녕 도리어 형이상학으로의 몰락을 재촉하고 있는 한, 유럽의 사유는 ‘존재의 충만된 의미 안에 지금 있는 것’을 사유하면서 거기에 이르러 그것을 결집할 수 없다. 이러한 사태가 바로 오늘날 유럽의 사유가 처한 위험의 본질이다.

(q2.4.11.2.2.3.2) 이제까지의 유럽이 점점 더 분명하게 빠져들게 된 위험은 아마도, 무엇보다 먼저 유럽의 사유가 – [그러니까] 한 때 위대

했던 유럽의 사유가 – 동터 오르는 세계 역사적 운명의 본질적 과정의 배후에서, 다시 [형이상학을 향해] 몰락하고 있다는 사실에 기인할 것이다. 하지만 그럼에도 불구하고 이러한 세계 역사적 운명 역시 그것의 본질유래의 근본적 특징들에서는 여전히 유럽적으로 규정되어 있을 터인데. 관념론적이든, 유물론적이든, 기독교적이든, 여하튼 모든 형이상학은 자신의 본질에 따라서는, 또한 자신을 전개하려는 그 어떤 노력만을 통해서는, 아직 역사적 운명을 안으로-맞아들일 수 없다. 즉 ‘존재의 충만된 의미 안에 지금 있는 것’을 사유하면서 거기에 이르러 그것을 결집할 수 없다.(341)

2.4.11.3 고향상실의 극복

2.4.11.3.1 니체의 한계

(e2.4.11.3.1.1) 니체가 형이상학의 종말을 선언하는 한에서, 니체는 일정한 의미에서는 근대인의 고향상실을 경험한다. 그러나 그가 과연 고향상실로부터 벗어날 출구를 마련하였는지는 의문이다. 니체는 신이나 혹은 절대정신 등 형이상학의 모든 가치를 힘에의 의지가 자신의 유지와 고양을 위해 만들어낸 가치로 간주함으로써 존재자의 가능 근거로서의 존재를 힘에의 의지에 철저히 종속시켰는데, 그렇다면 니체의 철학은 형이상학의 극복이 아니라 형이상학의 전도에 불과하다.(『하이데거』, 이수정/박찬국 지음, 서울대학교 출판부, 1999. 272쪽 참고) 따라서 니체의 철학은 우리에게 형이상학 내에서는 고향상실로부터 벗어날 출구가 없음을 말해주는 완성된 모습에 불과하다.

(q2.4.11.3.1.2) 그러나 동시에 고향의 본질은 근대인의 고향상실을 존재의 역사의 본질에 입각해 사유하려는 의도에서 거론된 것이다. 이러한 고향상실을 마지막으로 경험했던 이는 니체였다. 그는 형이상학의 내부에서 이러한 고향상실로부터 벗어날 출구를 모색하였지만 그가 찾아낼 수 있었던 출구는 고작 형이상학의 전도일 뿐이었다. 그것은 [형이상학 내에서는 고향상실로부터 벗어날] 출구가 없음을 말해주는 완성된 모습이다.(338)

2.4.11.3.2 훨덜린을 통해 살펴본 고향상실의 극복

2.4.11.3.2.1 서구의 역사적 운명에로의 귀속성

(e2.4.11.3.2.1.1) 훨덜린이 말하는 귀향은 결코 즐거운 귀향이 아니다. 공간적으로 고향에 도착했다고 해서 귀향은 아니다. 귀향은 고향의 본질에 이르는 것이건만, 훨덜린의 동향인들은 그들에게 “가까이 있고” 그들에게 “마주치고 있는” 고향의 본질에 이르지 못하고 만다. 고향의 본질이란 그들에게 주어진 역사적 운명이건만 그들은 역사적 운명에게로 귀속하지 못하는 것이다. 따라서 훨덜린은 이 역사적 운명을, 다시 말해 “최선의 것, 거룩한 평화의 蒼穹 아래 감추어져 있는 보물”을 단지 “저축” 되어 있노라고 노래함으로써 동향인들에게 서구의 역사적 운명에 순응할 것을 요구한다. 그런데 우리는 훨덜린의 이러한 요구에 대해 민족이기주의가 아니냐고 비판한다. 더욱이 훨덜린이 “최선의 것, … 보물”이란 시구를 정서하는 과정에서 “보물, 독일적인 것 …”이라 고쳐 썼기에 비판은 탄력을 얻는 실정이다.(『詩와 哲學』, 하이데거 지음, 소광희 옮김, 박영사, 1989. 11-41쪽 참고) 그러나 여기에서 언급된 서구는 결코 지역적 차원에서 동양과 구별된 서양이 아님은 물론, 단순히 유럽을 의미하지도 않는다. 오히려 서구(Abendland, 저녁나라)는, 미네르바의 올빼미가 저녁 무렵 비로소 날개 짓을 하듯, 이제 비로소 원초의 시원을 향해 이행하는 나라를 의미할 뿐더러(전집 12권. 73-74쪽 참고), 훨덜린이 『이스터』에서, “주춤주춤/뒷걸음치지만/근원은 분명히 東方에 있으리라./거기에는 많은 이야기가 있을 게다.” 라고 노래하는 한, 귀향은 민족이기주의의 차원에서가 아니라 존재로의 가까움을 회복함으로써 존재망각에 의한 고향상실을 극복할 것을 요구하는 세계사적 차원에서 사유되어야 한다. 따라서 훨덜린이 말하는 >독일적인 것<이라는 것도 독일인들에게 각 민족들에로의 역사 운명적인 귀속성에 입각해 이 각 민족들과 더불어 세계사적으로 되어야 한다는 취지에서 이해되어

야 한다.

(q2.4.11.3.2.1.2) 그렇지만 휠델린은 >귀향<을 시로 지어낼 때, 그의 >동향인(同鄉人)들<이 그들의 본질에 순응할 것을 배려한다. 그는 이러한 본질을 결코 자기 민족의 이기주의 안에서 찾지 않는다. 오히려 그는 서구의 역사적 운명에로의 귀속성에 입각해 이러한 본질을 바라본다. 그러나 서구라는 것도 지역적 차원에서 동양과 구별된 서양으로 사유되는 것이 아니며, 단순히 유럽으로 사유되는 것도 아니며, 오히려 근원에로의 가까움에 입각해 세계사적으로 사유된다. 우리는 휠델린의 시에서 낱말화된 동방과의 신비적 연관을 아직은 거의 사유하기 시작조차 못하고 있다.(『이스터』, 또한『여행』, 3절 이하, 참고) 세계가 독일적 본질에 맞추어 회복되어야 한다는 취지에서 >독일적인 것<이 세계에 대해 말해지는 것이 아니다. 오히려 독일인들이 각 민족들에로의 역사 운명적인 귀속성에 입각해 이 각 민족들과 더불어 세계사적으로 되어야 한다는 취지에서 >독일적인 것<이 독일인들에게 말해진 것이다.(『휠델린의 시>회상<에 대하여』, 『튀빙엔 기념논문집』, 1943, 322쪽, 참고) 이러한 역사적 거주의 고향이 존재로의 가까움이다.(338)

2.4.11.3.2.2 시(詩)에서 낱말에 따른 세계 역사적 사유

(e2.4.11.3.2.2.1) 시인은 존재의 집을 수호함으로써 존재의 진리를 자신의 낱말로 가져온다. 우리는 이러한 낱말을 휠델린의 시에서 확인할 수 있는 바, 그는 >회상<에서 “많은 사람들은 근원으로 가는 것을 두려워한다./ [...] /常住하는 것은 그러나 詩人們이 건립한다.” (『詩와 哲學』, 하이데거 지음, 소광희 옮김, 박영사, 1989. 102쪽 참고)라고 노래 함으로써 우리에게 상실된 존재로의 가까움을 회복할 것을 요구한다. 따라서 우리가 휠델린에게서 읽어낼 수 있는 세계 역사적 사유는 괴테의 세계시민적 정신과 본질적으로 구별된다. 괴테가 로마적 휴머니즘의 영향으로 인해 여전히 존재망각 속에서 존재와 인간의 근원적 관련을 사유하지 못한다면, 휠델린은 우리가 잊어버린 근원 즉 존재를 회상함으로써 우리가 상주해야 할 본래적 고향을 회복하고자 한다. 이 점에서 휠델린의 사유는 괴테의 그것보다 본질적으로 더 시원적이며 따라서 장래를 위해 더 중요하다. 때문에 휠델린에 관해 알고 있던 독일의 젊은이들은 국

가사회주의의 공포에도 불구하고 공공성에 휘둘리지 않은 채, 인간과 존재의 근원적 관련 속에서 인간의 본질을 사유하고 체험했다.

(q2.4.11.3.2.2.2) 진리를 보내주는 역사적 운명으로서의 존재는 여전히 은닉되어 있다. 그러나 세계의 역사적 운명이 아직 존재의 역사로서 드러나진 않았어도 시(詩)안에서 자신을 나타낸다. 이 때문에 >회상<이란 시에서 낱말에 이른 훨덜린의 세계 역사적 사유는 꾠테의 단순한 세계시 민족 정신보다 본질적으로 더 시원적이며 따라서 장래를 위해 더 중요하다. 동일한 근거에서 훨덜린과 그리스정신의 관련은 휴머니즘과는 본질적으로 다른 것이다. 이 때문에 훨덜린에 관해 알고 있던 독일의 젊은이들은 죽음에 직면해서도 공공성(公共性)이 독일의 의견이라고 간주했던 것과는 다른 것을 사유했고 체험했다.(339)

2.4.11.3.3 거룩함의 회복

(e2.4.11.3.3.1) 존재의 밝음으로 탈출하는 한에서 인간은 비로소 인간이라면, 존재로의 가까움은 인간의 고향이다. 존재로의 가까움 안에서 인간은 자신과 존재의 근원적 관련을 자각하는 가운데 무한자로서의 신을 만나며 또한 하늘을 하늘로서, 땅을 땅으로서 받아들인다. 인간이 상주해야 할 고향은 염밀히 말하자면 신과 인간, 그리고 하늘과 땅이 하나로 어우러지는 사방세계이다. 사방세계는 존재의 진리가 구현된 인간의 고향이다. 그러나 유한자로서의 인간이 마치 지구의 주인인양 거들먹거리는 한, 무한자로서의 신은 사라졌다. 아니, 신의 사라짐조차 망각된 것이 오늘의 현실이다. 인간이 자신의 고향인 사방세계를 상실한 채 존망의 기로에 서게 된 것이 오늘의 현실이다. 때문에 오늘날 우리에게 무엇보다 요구되는 것은 사방세계의 복원인 바, 사방세계의 복원은 사라졌던 신이 되돌아와 우리에게 임재할 때 비로소 가능하다. 그러나 거룩한 거주의 지반이 상실된 오늘날 신과 신들이 우리에게 돌아올 리 만무하다. 거룩한 것만이 비로소 신성이 존재할 본질적 공간이고 신성 자체만이 신들과 신을 위한 차원을 허락한다. 따라서 우리에게는 하나의 결단이 요구된다. 그것은 바로 존재로의 가까움 안에서 존재의 진리를 숙고

하는 가운데, 신과 신들이 다시 우리에게 돌아올 수 있도록 거룩한 삶의 지반을 정립하는 것이다. 그리고 단지 우리가 이렇게 신이 임재할 거룩함을 회복할 때에만 비로소 고향상실은 극복된다. 즉 인간이 존재와의 관련을 상실함으로써 인간만이 아니라 인간의 본질까지도 이리 저리 방황하고 마는 고향상실은 우리가 거룩함을 회복할 때 비로소 극복되기 시작하는 것이다.

(q2.4.11.3.3.2) 이러한 가까움 안에서 여하튼 다음과 같은 물음에 대한 결단이 내려진다. 즉 정말 그리고 어떻게 신과 신들은 자신을 거부하며 밤은 여전히 지속되는가?, 또한 정말 그리고 어떻게 거룩한 낮은 동트는가?, 또한 정말 그리고 어떻게 거룩한 것이 떠오를 때 신과 신들은 새롭게 나타나기 시작할 수 있는가? 거룩한 것만이 비로소 신성이 존재할 본질적 공간이고 신성 자체만이 신들과 신을 위한 차원을 허락하는 테, 이 거룩한 것이 밝게 빛나기 위해서는 그에 앞서 오랜 준비 끝에 존재 자체가 자신을 비추고 또한 자신의 진리 안에서 경험되어야 한다. 단지 그럴 때에만 고향상실이, 즉 단지 인간만이 아니라 인간의 본질까지도 이리 저리 방황하고 마는 고향상실이 존재에 입각해 극복되기 시작한다.(338-339)

2.5 휴머니즘의 회복

2.5.1 존재의 이웃으로서의 인간

(e2.5.1.1) 인간의 본질을 이성적 동물로서 정의하는 한, 이 때 정의된 인간은 >단순한 인간<에 불과하다. 이 정의는 인간과 존재의 근원적 관련을 간과한다. 존재의 밝음으로 탈준하는 한에서 인간이 비로소 인간이라면, 인간은 >단순한 인간< >이상<이다. 이 >이상<이라는 것은, 인간이 우선은 >단순한 인간<인데 거기에 추가로 덧붙여진 어떤 것 정도를 의미하는 것이 아니라, 오히려 인간과 >단순한 인간<의 본질적 차이를 의미한

다. 즉 이 >이상<이란 표현은, ‘더 근원적이며 따라서 본질적 관점에서 보았을 때 더 본질적임’을 의미한다. 그렇다면 이 >이상<이란 표현에 의해 대변되는 인간의 본질은 무엇인가? 우선 우리가 주목할 것은 탈존이다. 존재의 밝음으로 탈존하는 한에서만 인간은 비로소 인간이라면, 인간의 본질은 탈준이다. 그런데 우리는 탈준을 인간의 자발적 활동으로 오해하지 말아야 한다. 존재의 밝음으로 탈준하고 나서야 인간은 비로소 인간이라면, 탈준은 인간의 자발적 활동일 수 없다. 오히려 존재가 인간을 존재의 진리에로 던지는 한에서만 인간은 존재의 밝음으로 탈준하는 것이요, 때문에 존재에 의해 인간이 존재의 진리에로 ‘내던져져 있음’과 탈준은 공속한다. 더 정확히 말하자면, ‘내던져져 있음’과 탈준은 공속화되며, ‘내던져져 있음’과 탈준 각각 및 이것들의 공속은 존재의 ‘던짐’에서 발원한다. 즉 존재가 자신의 진리를 향해 인간을 던지는 한에서 인간은 이미 ‘내던져져 있는 존재자’요, 존재의 밝음으로 ‘탈준하는 존재자’가 된다. 따라서 인간은 존재의 이웃이다. 존재가 자신의 진리를 향해 인간을 던지는 한에서, 인간은 존재의 이웃으로서 존재의 진리를 수호할 목자의 사명을 갖게 된다. 그런데 형이상학은 존재와 인간의 이러한 근원적 관련을 망각한 채 마치 주관으로서의 인간이 존재자의 주인인양 우리를 오도한다.

(q2.5.1.2) ‘단순한 인간’이 이성적 생물로서 표상되는 한, 인간은 ‘단순한 인간’ 이상이다. 바로 이러한 점에서 인간의 본질이 성립한다. 여기에서 >이상<이란 표현은 추가적인 것으로 이해되지 말아야 한다. 마치 인간의 전승된 정의는 근본적 규정으로 남아 있는데 단지 실존적인 것을 부가하여 그 정의가 확대되는 것처럼 생각하지 말아야 한다. >이상<이란 표현은, ‘더 근원적이며 따라서 본질적 관점에서 보았을 때 더 본질적임’을 의미한다. 그러나 여기에서 수수께끼 같은 사실이 자신을 내보인다. 즉 인간은 ‘내던져져 있음’(Geworfenheit) 안에 있다는 사실이다. 이것이 의미하는 바는, 인간은 주관성에 입각해 과악된 인간과의 관계 속에 멀 있는 한, ‘탈-존하면서 존재를 향해 자신을 던지는 자’로서, 이성적 동물 이상이라는 것이다. 인간은 존재자의 주인이 아니다. 인간은 존재의 목자이다. 이 >덜<이라는 점에서 인간은 아무 것도 손해 보지 않

고 오히려 이득을 얻는데, 그 깨닭은 이로써 인간은 존재의 진리에 도달하기 때문이다. 인간은 목자의 본질적인 가난을 얻는데, 목자의 존엄성은 존재 자체에 의해 존재의 진리를 지키도록 소명을 받았다는 점에 기인한다. 이러한 소명은 [존재가 인간을 자신의 진리에게로] ‘던짐’ (Wurf)으로서 다가오며, 이러한 ‘던짐’으로부터 인간의 ‘내던져져 있음’이 발원한다. 인간은 그의 존재사적 본질에서 보자면, 존재와의 가까움 안에 거주하기에 그것의 존재가 탈-존으로서 성립하는 그러한 존재자이다. 인간은 존재의 이웃이다.(342)

2.5.2 가장 극단적 의미에서의 휴머니즘

(e2.5.2.1) 휴머니즘은 인간다운 인간의 인간다움을 사유하고자 한다. 그러나 종래의 휴머니즘은 형이상학적 전통 하에서 인간을 단지 이성적 동물로서 규정하므로, 존재의 이웃으로서의 인간이 갖는 인간다움을 사유하지 못하고 있다. 따라서 우리는 이제까지 어떤 형이상학도 사유한 바 없고 또한 사유할 수도 없었던 결정적 의미에서의, 다시 말하자면 가장 극단적 의미에서의 휴머니즘을 추구한다. 이러한 휴머니즘은 바로 인간다운 인간의 인간다움을 존재와의 관련 속에서 사유하는 휴머니즘이다. 즉 가장 극단적 의미에서의 휴머니즘은 인간의 인간다움을 존재와의 가까움으로부터 사유하는 휴머니즘이다. 때문에 가장 극단적 의미에서의 휴머니즘이 문제 삼는 것은, 존재의 밝음으로 탈존함으로써 인간이 비로소 인간일 수 있는 한에서, 단순히 인간이 아니라 오히려 존재의 진리의 본질로부터 유래하는 인간의 역사적 본질이다. 다시 말하자면 가장 극단적 의미에서의 휴머니즘에서는 존재의 밝음으로 탈존하여 존재의 진리를 수호하는 존재의 목자로서의 인간이 문제되는 것이다.

(q2.5.2.2) 그러나 당신이 이미 오래 전부터 나에게 그렇게 응답하고 싶어 하듯이, 이러한 사유야말로 바로 인간다운 인간의 인간다움을 사유하는 것이 아닌가? 이러한 사유는, 그 어떤 형이상학도 사유한 바 없고 또한 그때마다 사유할 수도 없는 그런 결정적 의미에서, 이러한 인간다움을 사유하는 것이 아닌가? 이것이야말로 가장 극단적 의미에서의 >휴머니

쯤<이 아닌가? 확실히 그렇다. 인간의 인간다움을 존재와의 가까움으로부터 사유하는 것이 바로 휴머니즘이다. 그러나 동시에 휴머니즘에서 문제 가 되는 것은, 인간이 아니라 오히려 진리의 본질로부터 유래하는 인간의 역사적 본질이다. 그러나 이러한 놀이에서는 인간의 탈-존이 성립하기도 하고 동시에 몰락하기도 하지 않는가? 물론 그렇다.(342-343)

2.5.3 뒷걸음질

2.5.3.1 존재를 위한 심려

(e2.5.3.1) 가장 극단적 의미에서의 휴머니즘은 존재의 목자로서의 인간을 구현하고자 하는 휴머니즘이다. 이러한 휴머니즘에서 문제가 되는 것은 단순 소박한 것으로서의 존재를 향한 뒷걸음질이다. 그러나 기존의 철학은 형이상학적 사유에 젖어 있는 연유로, 이러한 뒷걸음질하는 사유를 이해하지 못하는 어려움을 겪고 있다. 『존재와 시간』에서 논의되는 실존의 경우가 그러하다. 실존(Existenz)은 어원적으로는 현존(existentia)과 관련되나, 내용상으로는 현존과 무관하다. 『존재와 시간』에서 실존은 주관들의 현실성 따위를 의미하지 않을뿐더러, 또한 사르트르가 말하는 실존이 전승된 철학에 따라 여전히 현존의 지평 안에서 논의되는 한, 사르트르가 말하는 실존과도 무관하다. 오히려 『존재와 시간』에서의 실존은 탈존을 의미한다. 탈존은 존재와 인간의 근원적 관련을 우리에게 말해 준다. 즉 탈존은 인간이 존재와의 가까움 안에 탈-자적으로 거주함으로써 비로소 인간일 수 있음을 의미한다. 따라서 탈-존에서 문제되는 것은 존재의 진리를 파수하는 존재의 목자로서의 인간이다. 때문에 『존재와 시간』에서 인간 현존재의 존재로서 규정된 심려(Sorge)도 단순히 ‘나의 존재에 대한 심려’가 아니라, 인간이 이미 존재의 진리 안으로 내던져져 있는 한, 다시 말해 인간이 이미 존재의 밝음으로 탈준해 있는 한, ‘존재를 위한 심려’가 된다.

(q2.5.3.2) 『존재와 시간』(38쪽)에 따르면, 철학의 모든 물음은 >실존으로 되돌아간다<. 그러나 여기에서의 실존은 ‘나는 사유한다’ (ego cogito)의 현실성이 아니다. 그것은 단지, 함께 또한 서로에-대해 작용을 미치면서 그로써 자기 자신에게로 다가오는 그러한 주관들의 현실성도 아니다. >탈-존<이란, 모든 현존(existentia) 및 >실존(existence)<[즉 사르트르가 말하는 실존]과 근본적으로 구별되는 것으로서, 존재와의 가까움 안에 탈-자적으로 거주함을 의미한다. 탈-존은 존재에 대한 파수꾼의 역할을 떠맡는 것이며 다시 말해 존재를 위한 심려이다. 이러한 사유에서는 단순 소박한 어떤 것이 사유되어야 하기 때문에, 철학이란 이름으로 전승되어온 표상활동에게는 이러한 사유가 매우 어렵게 보인다. 그러나 어려움은 특수하게 심오한 의미에 몰두해서 복잡한 개념을 형성하는데 있는 것이 아니다. 오히려 어려움은 사유를 우리가 지금 경험하고 있는 물음으로 인도하면서 철학의 통속적 사념을 쇠잔하게끔 하는 ‘뒷-걸음질’ (Schrift-zurück) 안에 은닉되어 있다.(343)

2.5.3.2 좌초하는 사유

(e2.5.3.2.1) 사유의 유일한 사태는 존재의 진리이다. 그런데 인간은 이미 존재의 진리 안으로 내던져져 있건만, 다시 말해 이미 존재의 밝음에로 탈존해 있건만, 존재는 항상 자신의 진리를 은닉한 채 인간에게 도래하므로, 사유는 사유의 사태의 견고함에 부딪혀 그때마다 산산이 부서지는 위험을 안고 있다. 그러나 좌초하는 사유야말로 인간이 추구해야 할 본래적 사유이다. 인간의 사유가 자신에게 은닉된 채 도래하는 존재의 진리를 수호하기 위해 그때마다 산산이 부서지는 아픔을 겪는 가운데 도리어 인간에게는 존재의 진리가 인간이 받을 수 있는 그 유일한 선물로서 주어진다. 하지만 기준의 철학은 사유가 사유의 사태에 관여하는 그 가능성을 부단히 가로막는 데에만 골몰한다. 때문에 기준의 철학은 사유가 존재의 진리를 수호하고자 할 때 겪는 그러한 좌초의 위험으로부터 벗어나 안전할지 모르나, 이러한 안전은 진정한 의미에서의 안전이 아닌 것이다. 오히려 존재의 진리를 망각한 기준의 철학은 오류의 미로를 헤

맬 뿐이다.

(q2.5.3.2.2) 도처에서 사람들은 『존재와 시간』에서의 시도가 막다른 골목에 빠져 들었다라고 생각한다. 이러한 생각을 그냥 내버려두자. 『존재와 시간』이라는 표제가 붙은 논문 안에서 몇 걸음이라도 내딛고자 시도 한 사유는 오늘날도 그 『존재와 시간』을 넘어선 바 없다. 그러나 아마도 그 동안 사유는 자신의 사태를 향해 얼마만큼은 더 전진하였다. 그렇지만 철학이 사유의 사태에 즉 존재의 진리에 비로소 관여하는 그 가능성을 부단히 가로막는 데에만 골몰하는 한, 철학은 철학적 사태의 견고함에 부딪혀 그때마다 산산이 부서지는 위험으로부터 벗어나 안전하다. 그러므로 그러한 좌초를 넘어선 >철학활동<은 좌초하는 사유로부터 어떤 틈새를 통해 분리된다. [그러나] 만약 이 좌초하는 사유가 인간에게 성공적으로 이루어진다면, 어떠한 불행도 발생하지 않을 것이다. 인간에게는, 존재로부터 사유에게 다가올 수 있는 유일한 선물이 주어질 것이다.(343)

2.5.3.3 정당한 침묵

(e2.5.3.3.1) 언어로의 도상은 이중적 의미이다. 언어로의 도상은 한편으로는 존재가 인간에게 언어로서 현성한다는 의미이며, 다른 한편으로는 인간은 그러한 존재의 언어에 도달해야 한다는 의미이다. 때문에 언어는 존재의 집인 동시에 인간의 가옥이다. 그런데 존재는 인간에게 언어로서 현성하되 그러한 언어는 목소리 없는 언어, 즉 무언(無言)이기에, 거기에 응답하는 인간의 언어도 마땅히 침묵이 되어야 한다. 즉 이러한 침묵은 무언에 대한 응답이므로 정당한 침묵이 된다. 아마도 우리는 이러한 침묵의 오솔길 위에서 존재의 진리가 전해주는 고향 같은 아늑함에 젖게 될 것이다. 그러나 오늘날 >존재의 진리< 혹은 >존재의 역사<에 대한 각양각색의 말들은 회자되고 있으나, 존재의 진리에 응답하는 정당한 침묵은 없다. 그러한 말들은 존재의 진리가 왜곡된 빈말에 불과하다. 그러기에 >존재의 진리< 혹은 >존재의 역사<를 서술한 각종 저술들은 범람하나, 존재의 진리는 아직껏 우리에게 다가오지 않고 있다. 그러나 우리가 존재의 새로운 도래를 맞이하기 위한 경건한 태도를 갖추

고 있는 한, 그 어는 순간 적절한 때 존재의 진리는 마치 번갯불처럼 우리에게 다가온다.

(q2.5.3.3.2) 그러나 다음의 사실도 중요하다. 즉 >존재의 진리<와 >존재의 역사<에 대한 빈말이 화제가 된다고 해서, 사유의 사태에 다다르는 것은 아니다. 모든 것은 오로지, 존재의 진리가 언어에 이른다는 사실 및 사유가 이러한 언어에 도달한다는 사실에 달려 있다. 그렇다면 아마도 언어는 성급한 발언보다는 오히려 정당한 침묵을 요구할 것이다. 하지만 오늘날 우리들 중 누가 자신의 사유의 시도가 침묵의 오솔길 위에서 고향 같은 아득함을 느낀다고 상상하고 싶어 하는가? 기껏해야 우리의 사유는 아마도 존재의 진리를, 더 정확히 말하자면, 사유되어야 할 것으로서의 그것을 지시할 수 있을 것이다. 이로써 존재의 진리는 단순한 예감과 사념으로부터는 오히려 멀어질 것이며 저술이라는 진기하게 된 수공(手工)활동의 봉으로 돌려질 것이다. [그러나] 중요한 사태들은, 비록 영원히 규정되지 않을지라도, 매우 뒤늦게나마 적절한 때에 여전히 다가온다.(344)

2.5.3.4 존재의 이웃으로 나아가는 길 위의 나그네

(e2.5.3.4.1) 존재의 밝음으로 탈준하는 한에서 인간은 비로소 인간일 수 있다면, 인간에게는 단순 소박한 것으로서의 존재를 향한 뒷걸음질이 요구된다. 그러나 종래의 철학은 형이상학적 시각에서 오로지 존재자에 대한 해석에만 전념하였다. 때문에 종래의 철학에서는 존재에 대한 해석과 관련된 투쟁이 불붙은 적조차 없다. 『존재와 시간』의 끝 두 번째 쪽 (437쪽)에서, 이 연구는 이러한 투쟁에 불붙이기 위한 준비를 위해 “도상(途上)에 있는 것이다.”라고 언급된 까닭은 이런 연유에서다. 인간의 본질이 존재의 밝음으로의 탈준에 있는 한, 인간은 존재의 이웃으로 나아가는 길 위에 나그네로서 머물러 있는 것이다.

(q2.5.3.4.2) 누구나 이미 지정된 길을 가려고 스스로 시도한 이후에는, 혹은 더 바람직하게는, 더 나은 길을 즉 물음에 적합한 길을 개척하려고 스스로 시도한 이후에는, 과연 존재의 진리의 영역이 막다른 골목인가 아

니면 자유가 자신의 본질을 간직하고 있는 자유로운 장인가의 여부를 판정하려고 할 것이다. 『존재와 시간』의 끝에서 두 번째 쪽(437쪽)에는 이런 구절이 있다. >(즉 그러므로 존재자에 관한 해석이나 혹은 인간의 존재에 관한 해석이 아닌) 존재에 관한 해석과 관련된 투쟁은 중재될 수 없는데, 그 까닭은 그러한 투쟁은 아직껏 한번도 불붙은 적조차 없기 때문이다. 결국 투쟁은 ‘어떤 트집을 잡아 시작되는’ 것이 아니라, 오히려 투쟁이 불붙기 위해선 이미 어떤 준비가 필요하다. 오직 이러한 준비를 위해 앞의 연구는 도상(途上)에 있는 것이다.< 이 구절은 이십 년이 지난 오늘도 아직 타당하다. 우리는 앞날에도 존재의 이웃으로 나아가는 길 위에 나그네로서 머물 것이다. 당신이 제기한 물음은 그 길을 명확히 밝히는 데 도움이 된다.(344)

2.5.3.5 휴머니즘의 재규정

2.5.3.5.1 전통적 휴머니즘의 의미상실

(e2.5.3.5.1.1) 전통적 휴머니즘이 형이상학의 지배 하에서 인간의 본질을 이성적 동물로서 규정하는 한, 전통적 휴머니즘은 존재 및 존재와 인간의 근원적 관련을 막각할뿐더러 도리어 존재의 진리에 관한 물음의 제기를 가로막는다. 때문에 전통적 휴머니즘은 이미 자신의 의미를 상실했다. 그러나 이렇다고 해서 우리가 휴머니즘을 포기하는 것은 아니다. 우리는 다만 인간의 본질을 시원적으로 사유함으로써 참다운 의미에서의 휴머니즘에 이르고자 한다.

(q2.5.3.5.1.2) 당신은, >우리는 휴머니즘이란 낱말의 의미를 어떻게 회복할 수 있습니까?<라고 묻는다. 당신의 물음은 >휴머니즘<이란 낱말을 고집하고자 하는 당신의 염원을 전제할 뿐더러, 이 낱말이 그것의 의미를 상실해 버렸다는 고백까지도 함축한다. // 휴머니즘의 본질은 형이상학적이다. 즉 형이상학이 존재의 망각 안에 머물러 있는 한, 형이상학은 존재의 진리에 관한 물음을 제기하지 않을 뿐더러 가로막기도 한다. 이러한 사실을 통찰해 보노라면, 휴머니즘은 이미 자신의 의미를 상실했다. 그러나 물을 가치가 있는 ‘휴머니즘의 본질’을 이처럼 통찰하도록 이끈 사유로 인해, 우리는 동시에 인간의 본질을 더 시원적으로 사유하기에 이르

렀다. 인간다운 인간의 이 더 본질적인 인간다움을 주목하는 가운데, 휴머니즘이란 낱말에게 역사학적으로 계산된 그 낱말의 가장 오랜 의미보다 [실은] 더 오래된 하나의 역사적 의미를 되돌려 줄 가능성이 성립한다. [하지만] 휴머니즘에게 역사적 의미를 이처럼 되돌려 준다고 해서, 마치 >휴머니즘<이란 낱말이 도대체 아무런 의미도 없고 단순히 공허한 소리에 지나지 않는 것처럼 이해되어서는 안 된다.(344-345)

2.5.3.5.2 기묘한 종류의 휴머니즘

(e2.5.3.5.2.1) 휴머니즘(Humanism)의 형식적 의미를 분석해 보노라면, >humanum<은 낱말 상으로 인간다움(humanitas)을 지시하고, >이즘(ism)<이라는 표현은 인간의 인간다움이 본질적인 것으로서 받아들여졌으면 하는 ‘바람’을 가리킨다. 이러한 형식적 의미에서의 휴머니즘을 우리는 포기한 바 없다. 다만 우리는 휴머니즘이 비로소 참다운 의미에서의 휴머니즘이기 위해서는 인간의 본질에 대한 시원적 통찰을 근거로 인간다운 인간의 인간다움을 추구해야 한다고 역설한 바 있다. 존재의 밝음으로 탈존하는 한 인간은 비로소 인간일 수 있다면, 인간의 본질은 탈존일 뿐더러 인간의 본질적 사명은 우리에게 은닉된 채 도래하는 존재의 진리를 파수하는 데 있게 된다. 인간은 존재에 의해 존재의 진리에로 내던져진 채 존재의 진리를 파수하도록 존재의 진리 자체에로 생기하게 된 존재자이다. 따라서 우리가 추구하는 진정한 휴머니즘에서 인간은 존재의 진리를 수호하는 막중한 역할을 수행하는 한에서만 인간으로서의 존엄성을 확보하는 바, 이로써 우리는 기묘한 종류의 휴머니즘을 만나게 된다. 즉 기묘한 종류의 휴머니즘이란 동물적 인간의 차원에서 주체로서의 인간의 위대함을 추구하는 전통적인 형이상학적 휴머니즘이 아니라 존재의 진리를 수호하는 가운데 존재의 목자로서의 인간의 존엄성을 실현하고자 하는 본래적 휴머니즘을 의미한다. 따라서 기묘한 종류의 휴머니즘은 >아무런 빛도 스며들지 않는 숲<에 비유된다. 장자(莊子)의 언어를 빌어 말한다면, >아무런 빛도 스며들지 않는 숲<이란 존재자를 향한 인간의 애욕의 빛을 지워버린 보광(葆光)에 해당한다.(『莊子』, 「齊物論」

」20 참고) 존재자에 대한 지배 욕구를 버리고 존재자를 존재자로서 있게 하는 존재의 진리를 수호할 때 비로소 인간도 존엄한 존재자가 된다는 것이 기묘한 종류의 휴머니즘이 말하는 메시지가 아닐는지.

(q2.5.3.5.2.2) >humanum<은 낱말 상으로 인간다움(humanitas)을 즉 인간의 본질을 지시한다. >이즘(ism)<이라는 표현은 인간의 본질이 본질적인 것으로서 받아들여졌으면 하는 바람을 가리킨다. >휴머니즘<이란 낱말은 낱말로서는 이러한 의미를 갖고 있다. 휴머니즘에게 하나의 의미를 되돌려 준다는 것은 단지, 그 낱말의 의미를 재규정한다는 것만을 뜻할 수 있다. 이러한 재규정은 한편으로는 인간의 본질을 더 시원적으로 경험할 것을 요구하며, 또한 다른 한편으로는 이러한 본질이 자신의 방식에서 얼만큼이나 역사적 운명적으로 되는가를 보여줄 것을 요구한다. 인간의 본질은 탈-존에 바탕을 두고 있다. 존재가 탈-존하는 자로서의 인간을 존재의 진리를 파수하도록 존재의 진리 자체에로 생기하게 하는 한, 본질적으로 즉 존재 자체로부터 중요한 것은 이러한 탈존이다. 만약 우리가 >휴머니즘<이란 낱말을 고집하겠노라고 결심한다면, 이 낱말이 의미하는 바는, 인간의 본질은 존재의 진리를 위해 본질적 역할을 한다는 것이며 따라서 오로지 인간 그 자체만이 중요한 것은 아니라는 것이다. 이로써 우리는 기묘한 종류의 >휴머니즘<을 사유한다. >휴머니즘<이란 낱말은 결과적으로 >아무런 빛도 스며들지 않는 숲<이란 명칭을 낳는다.(345)

2.5.4 윤리학

2.5.4.1 장 보프레의 물음

(e2.5.4.1.1) 「휴머니즘 서간」은 하이데거가 자신의 친구이자 제자인 장 보프레(Jean Beaufret)의 질문에 대해 편지 형식으로 답한 글이다. 인간 현존재의 본질이 존재의 밝음에로의 탈존에 있는 한 존재의 사유를 위해서는 인간의 인간다움이 본질적 역할을 할 터이니, 우리는 존재론이

윤리학을 통해 보완되어야 한다고 추론한다. 장 보프레도 이러한 취지에서 자신의 철학적 과제는 존재론과 새로운 가능성 윤리학의 관계를 정확히 규정하는 것이었다고 역설한다. 따라서 그는 하이데거가 윤리학에 관련된 저서를 출판할 것임을 전제한 뒤, 하이데거에게 윤리학 저서를 언제 쓸 것인가를 묻고 있다. “선생님은 윤리학을 언제 쓰실 겁니까?”

(q2.5.4.1.2) 그러나 인간다움이 존재의 사유를 위해 그토록 본질적인 것으로서 주목된다면, >존재론<은 >윤리학<을 통해 보완되어야만 하지 않나? 그렇다면 당신이 >제가 오랫동안 실행하려고 노력해 왔던 것은 존재론과 가능성 윤리학의 관계를 정확히 규정하는 것입니다<라는 문장에서 발언한 당신의 노력은 그야말로 본질적이지 않은가? // 『존재와 시간』이 출판된 직후, 한 젊은 친구가 나에게 이렇게 물은 적이 있다. >선생님은 윤리학을 언제 쓰실 겁니까?<(352-353)

2.5.4.2 윤리학에 대한 소망

(e2.5.4.2.1) 인간은 존재의 밝음으로 탈존해 있다. 그러나 존재는 은닉된 채 도래하고 인간은 은닉된 존재를 망각한다. 인간은 존재의 진리를 수호할 막중한 책임을 지닌 존재의 목자로되, 자신의 책무를 다하기는커녕 오히려 존재자의 중심인양 거들먹거린다. 하지만 인간은 존재자의 중심이 아니다. 인간은 유한자이다. 유한자로서의 인간에게는 무한자로서의 신과의 관련 속에서 자신의 유한성에 대한 끊임없는 자각이 요구된다. 더욱이 오늘 날 존재의 형세는 몰아세움(Gestell)이다. 몰아세움의 역사적 운명이 지배하는 기술 시대 속에서 존재의 역사적 운명을 망각한 인간은 오류의 미로를 헤맬 뿐이다. 따라서 우리에게는 인간의 역사적 실존을 좌우할 구속력 있는 지침이 요구된다. 이것은 바로 새롭게 도래하는 존재의 진리에 순응함으로써 기술 시대의 역사적 운명을 극복할 슬기로운 삶의 지침이다. 이러한 의미에서 우리는 근원적 의미에서의 새로운 윤리학을 소망한다. 그러나 오늘 날 기준의 윤리학은 기술시대의 역사적 운명을 보지 못한 채 기술 시대의 족쇄에 갇혀 있다. 기준의 윤리학은 기술을 인간의 목적에 봉사하기 위하여

인간이 만들어낸 도구 정도로 평가하기에, 기술에 상응하는 방식으로 기술을 합리적으로 조정 통제함으로써 인간의 생의 지속을 확보하고자 한다. 우리는 이러한 기준의 윤리학을 기술윤리학이라고도 부르거나와 기술윤리학은 기술 시대에 대한 궁극적인 대안은 아니나 임시방편 격으로나마 자신의 역할을 하고 있다. 그러나 이렇다고 해서 기술윤리학이 정당화되는 것은 아니다. 사유의 과제는 오로지 존재이다. 존재망각이 점증함에 따라 자신의 진리로부터 떨어져 나간 존재가 자신의 진리를 찾아 귀의하는 그 순간, 우리는 바로 그 순간을 맞이할 준비를 해야 한다. 아마도 인간의 이런 태도가 다시 말하거나와 근원적 의미에서의 새로운 윤리학이 아닐는지.

(q2.5.4.2.2) 인간의 본질이 그토록 본질적으로, 즉 오로지 존재의 진리에 관한 물음에 입각해 사유되기는 하나 그러나 그럼에도 불구하고 인간이 존재자의 중심으로 고양되지 않는 경우에는, 구속력 있는 지침에 대한 요구 및 존재로의 탈-존에 입각해 경험된 인간이 역사 운명적으로 어떻게 살아야 하는가를 말하는 규칙에 대한 요구가 필연적으로 깨어나야 한다. ‘인간의 공공연한 당혹감’이 ‘은폐된 당혹감’ 못지않게 도저히 측정하리 어려울 만큼 거세어짐에 따라, 윤리학에 대한 소망은 점점 더 열렬하게 그것의 총족을 향해 줄달음친다. 대중 사회의 손아귀에 들어간 기술적 인간이 단지 기술에 상응하는 방식으로 자신의 계획과 행위 전체를 모으고 정돈함으로써 만 아직은 자신의 생의 지속을 신뢰할 수 있다면, 인간의 모든 심려는 윤리학을 통한 결속에 바쳐져야 한다. // 누가 이러한 곤경을 간파할 수 있겠는가? 비록 기준의 [윤리적] 결속들이 인간을 아직도 그렇게 임시방편으로 또 한 단순히 오늘날의 상황 안에서 결집하고 있다손 치더라도, 우리는 기준의 결속들을 보호하고 안전하게 지켜내야만 하지 않는가? 확실히 그렇다. 그러나 이러한 위기가 그때마다 사유를 사유의 과제로부터, 즉 ‘사유되어야-할 것’으로 남아 있는 동시에 모든 존재자에 앞서 모든 존재자를 보장해주고 모든 존재자의 진리가 되는 것 즉 존재를 사유해야 하는 사유의 과제로부터 방면하는가? 더욱이 사유는, 존재가 오랜 망각 속에서 은닉되어 있다가 그러나 동시에 지금의 세계사적 순간에 모든 존재자를 뒤흔듦으로써 자신을 나타낸 이후에도, 존재를 사유해야 하는 과제로부터 벗어날 수 있는가?

2.5.4.3 사유가 종식된 시대의 산물인 분과학문

(e2.5.4.3.1) 오늘날 사유는 종식되었다. 사유의 본령은 존재이전만 존재의 사유는 망각되었다. 그런데 오늘날 >철학<이라 불리는 >존재론<은 물론, 기준의 윤리학은 사유의 종식이 나은 산물이다. 사유가 종식 됨으로써 >철학<이 등장하였고, >철학<은 여러 학문으로 분과화되었고, 현재 이런 분과화는 가중되는 실정이다. 우리는 고대 학문을 구성하는 >논리학<, >자연학<, >윤리학<도 이런 맥락 안에서 파악할 수 있어야 한다. 즉 사유가 종식되기 이전, 그러니까 철학이 횡행하기 이전, 사유가 들은 >논리학<도 몰랐고, >윤리학<도 몰랐으며, 또한 >자연학<도 몰랐다. 그럼에도 불구하고 사유가들의 사유는 비논리적이지 않았고, 또 그들은 모든 후대의 >자연학<이 결코 더 이상은 도달할 수 없었던 심오한 깊이와 광범위한 폭 안에서 퀘지스(φύσις)를 사유했고, 또 소포클레스(Sophokles)의 비극들은 아리스토텔레스의 >윤리학< 강의보다 에토스(ἦθος)를 더 시원적으로 자신의 말함 안에 간직하고 있다.

(q2.5.4.3.2) >존재론<과 >윤리학<의 연관을 더 정확히 규정하려는 시도를 하기에 앞서, 우리는 >존재론<과 >윤리학< 자체가 무엇인가를 물어야 한다. 이제 진박하게 요청되는 것은, 이 두 표제 안에서 언급될 수 있는 것이, 과연 무엇보다 앞서 존재의 진리를 사유해야 하는 사유의 과제에 아직도 적합하고 가까이 남아 있는가의 여부를 숙고하는 것이다. // 분과학문으로부터 비롯된 모든 사유와 더불어 >존재론<과 >윤리학<마저 물론 유약하게 되고 그리하여 우리의 사유가 더 분과화되어야 한다면, 앞서 명명된 철학의 두 분과학문 사이의 연관에 관한 물음은 어떤 상태에 있는가? // >논리학< 및 >자연학<과 더불어서 >윤리학<은 플라톤 학파에서 처음 등장한다. 이 분과학문들은, 사유가 >철학<으로 되고 철학은 학문(ἐπίστασις, 에피스테미)이 되며 또한 학문 자체는 학파와 학파 경영의 사태가 되었던 시대에 성립한다. 그렇게 이해된 철학을 시종일관 하는 가운데, 학문은 성립하나 사유는 소멸한다. 이런 시대 이전 사유가 들은 >논리학<도 몰랐고, >윤리학<도 몰랐으며, 또한 >자연학<도 몰랐다. 그럼에도 불구하고 사유가들의 사유는 비논리적이거나 비도덕적이지 않았다. 오히려 그들은 모든 후대의 >자연학<이 결코 더 이상은 도달할 수 없었던 심오한 깊이와 광범위한 폭 안에서 퀘지스(φύσις)를 사유했다. 소

포클레스(Sophokles)의 비극들은 – 만약 이러한 비교가 허용된다면 – 아리스토텔레스의 >윤리학< 강의보다 에토스(ἦθος)를 더 시원적으로 자신의 말함 안에 간직하고 있다.(353-354)

2.5.4.4 윤리학의 근원적 의미

2.5.4.4.1 헤라클레이토스의 격언

2.5.4.4.1.1 헤라클레이토스의 격언 소개

(e2.5.4.4.1.1.1) 우리는 사유가 종식되기 이전 윤리학(Ethik)이 지녔던 근원적 의미를 알고자, Ethik을 그것의 어원인 ethos로 소급하여 사유한다. 이때 우리가 만나는 것이 바로 헤라클레이토스의 격언이다. 헤라클레이토스의 격언은 세 낱말로 구성된 만큼 일견 단순 소박하다. 그러나 “ethos anthropo daimon”이라는 이 격언은 우리에게 에토스의 본질을 극명하게 밝혀준다. 우선 이 격언에 대한 일반적 번역을 소개하면 다음과 같다. “인간에게서 그의 고유한 성격은 그의 다이몬이다.”

(q2.5.4.4.1.1.2) 단지 세 낱말로 구성된 헤라클레이토스(Heraklit)의 격언은 너무도 단순 소박한 것을 말하기에, 이 격언으로부터 에토스의 본질은 직접적으로 밝게 다가온다. // 헤라클레이토스의 격언(단편 119)의 내용은 이렇다. 즉 ἦθος ἀνθρώπῳ δαιμόνιον. 이 격언은 일반적으로는 다음처럼 번역되곤 한다. 즉 >인간에게서 그의 고유한 성격은 그의 다이몬이다.<(354)

2.5.4.4.1.2 헤라클레이토스의 격언에 대한 재해석

(e2.5.4.4.1.2.1) “ethos anthropo daimon”은 일반적으로 “인간에게서 그의 고유한 성격은 그의 다이몬이다.”라고 번역된다. 이 번역에서 초점은 ethos를 ‘고유한 성격’으로 번역하였다는 점이다. 그러나 ethos의 본질적 의미가 인간의 체류지를 의미하는 한에서, 이 번역은 현대적으로 사유할 뿐, 그리스적으로는 사유하지 못하고 있다. ethos를 인간의 체류지로 번역하면 이 격언 전체의 의미가 달라진다. 인간의 체류지, 그러니까 인간이 거

주하는 열려 있는 장은, 무엇이 인간의 본질에 속하며 또한 따라서 무엇이 인간에게 다가오는 가운데 인간과의 가까움 안에 체류하고 있는지를 보여준다. 즉 인간의 체류지는 인간이 본질적으로 귀속하는 그것의 도래를 간직하며 보존한다. 그러므로 이 격언의 내용은 이렇게 된다. 즉, 인간의 체류지에는 유한자로서의 인간이 귀속하는 다이몬으로서의 신이 가까움 안에 도래해 있다는 것, 역으로 말하면, 인간은 인간인 한에서 신과의 가까움 안에 거주한다는 것이다.

(q2.5.4.4.1.2.2) 이 번역은 현대적으로 사유하지, 그리스적으로는 사유하지 못한다. 에토스(*ἦθος*)란 체류지 즉 거주의 장소를 의미한다. 이 낱말은 인간이 거주하는 열려 있는 영역을 명명한다. 인간이 체류하는 열려 있는 장은, 무엇이 인간의 본질에 속하며 또한 따라서 무엇이 인간에게 다가오는 가운데 인간과의 가까움 안에 체류하고 있는지를 보여 준다. 인간의 체류지는 인간이 본질적으로 귀속하는 그것의 도래를 간직하며 보존한다. 헤라클레이토스의 낱말에 따르면, 그것은 다이몬(δαιμόν) 즉 신(神)이다. [그렇다면] 이 격언의 내용은, 인간은 인간인 한에서 신과의 가까움 안에 거주한다는 것이다.(354-355)

2.5.4.4.1.3 헤라클레이토스에 관련해 아리스토텔레스가 보고한 사건

2.5.4.4.1.3.1 이 사건의 내용

(e2.5.4.4.1.3.1.1) 『동물부분론』에서 아리스토텔레스는 헤라클레이토스의 격언과 일치하는 하나의 사건을 보고한다. 이 보고에 따르면, 외국 손님들이 헤라클레이토스의 명망을 듣고는 그를 방문하였으나 헤라클레이토스는 빵 가마 곁에서 불을 쪼이고 있을 뿐이니 실망한 턱에 돌아서려 하였으나 오히려 헤라클레이토스가 그들에게 “여기에도 즉 신들이 현전한다.”라고 말하면서 그들을 안으로 들어오게끔 유도하였기에 그들은 소스라치게 놀라 제 자리에 멈추어 섰다고 한다.

(q2.5.4.4.1.3.1.2) 아리스토텔레스가 보고한 하나의 사건(『동물부분론』, A 5, 645a 17)은 헤라클레이토스의 이 격언과 일치한다. 그 사건의 내

용은 이렇다. // >헤라클레이토스를 방문하고자 했던 외국 손님들에게 헤라클레이토스가 건네주었던 말이 사람들 사이에서 회자되고 있다. 외국 손님들은 헤라클레이토스에게 가까이 다가서면서 그가 빵 가마 곁에서 불을 쪼이는 모습을 보았다. 그들은 소스라치게 놀라 제 자리에 멈추어 섰는데, 그 까닭은 무엇보다, 헤라클레이토스가 머뭇거리는 그들을 격려했고 “여기에도 즉 신들이 현전한다.”라고 말하면서 그들을 안으로 들어오게끔 유도했기 때문이었다.<(355)

(q2.5.4.4.1.3.1.3) 사유가에 대한 호기심에서 몰려들었던 외국손님들은 사유가가 체류하는 거처를 보고는 첫 눈에 망연자실 당혹해 한다. 그들은 사람들의 통상적 세상살이와는 어느 모로 보나 다른 예외적이며 진기하며 또한 이 때문에 흥분을 자아내는 특정적 상황 속에서 그 사유가를 만날 것이라 믿었다. 그들은 그 사유가를 방문함으로써 – 적어도 얼마간은 – 유쾌한 대화거리가 될 만한 사태를 발견하리라 희망했다. 그 사유가를 방문하고자 했던 외국손님들은 그가 심오한 의미에 골몰한 채 사유하는 바로 그 순간에 아마도 그를 보게 되리라 기대했다. 방문객들은 이러한 점을 >체험<하고자 원했는데, 그 까닭은 가령 그 사유가에 의해 압도당하기 위해 서가 아니라, 오히려 단지 누구나가 사유가라고 말할 뿐인 바로 그 사람을 보았고 그의 이야기를 들었노라고 [다른 이들에게] 말할 수 있기 위해서였다. // [하지만] 그러기는커녕, 호기심에 가득 찼던 그들은 헤라클레이토스를 어느 빵 가마 곁에서 발견한다. 그 곳은 그야말로 일상적이며 눈에 띄지 않는 장소이다. 물론 여기에서는 빵이 구워진다. 그러나 헤라클레이토스는 빵 가마 곁에서 빵 굽는 일에조차 물두하지 않는다. 그는 단지 불을 쪼이기 위해 여기에 머물 뿐이다. 그러므로 해서 그는 이 말할 나위 없이 일상적 장소에서 생활의 철저한 궁핍함을 드러낸다. 추위에 떨고 있는 사유가의 모습은 거의 아무런 관심거리도 되지 못한다. 호기심에 가득 찼던 외국손님들은 이 실망스런 모습에 그만, 조금이라도 더 가까이 다가서려는 욕구를 즉각 잃어버린다. 그들은 여기에서 어떤 행동을 해야 할 것인가? 어떤 이가 추위에 떨면서 가마 곁에 서 있다는 이 일상적이며 김빠진 사건은 누구라도 항시 자신의 집에서 발견할 수 있는 사건이다. 그러므로 그들이 무엇 때문에 사유가를 찾아 나서야 하는가? 방문객들은 다시 떠날 준비를 한다.(355-356)

(q2.5.4.4.1.3.1.4) 헤라클레이토스는 그들의 얼굴 안에서 실망감으로 변해버린 호기심을 읽어 낸다. 그는 방금 도착했던 방문객들이 그들이 기대

했던 감동적 사건이 일어나지 않음으로 인해 즉각 다시 서둘러 돌아가려 하는 상황을 알아챈다. 그래서 그는 그들을 격려한다. 그는 >여기에도 신들이 현전한다<라고 말하면서 그들에게 안으로 들어오라고 특별히 권유한다.(356)

2.5.4.4.1.3.2 이 사건의 교훈

(e2.5.4.4.1.3.2.1) “여기에도 신들이 현전한다.” 헤라클레이토스의 이 격언은 사유가의 에토스, 즉 사유가의 체류지에 대해 우리가 갖는 통념을 무너뜨린다. 우리는 사유가의 거주 장소라면 무언가 색다르고 엄숙한 것을 발견하리라 기대하나, 헤라클레이토스의 거주 장소는 지극히 단순 소박하다. 그가 빵 가마 곁에서 불을 쪼일 때 그의 행색은 궁핍할 뿐이다. 그러나 이처럼 친밀하고 익숙한 장소에도, 즉 평범한 장소에도 >신들은 현전한다<. 오히려 이처럼 친숙한 체류지야말로 우리에게 친숙하지 않았던 신이 우리에게 현전할 수 있는 열려 있는 장이 된다.

(q2.5.4.4.1.3.2.2) 이 말은 사유가의 체류지(에토스)와 행동을 다른 빛 안에 세워 놓고 있다. 방문객들이 이 말을 즉각 이해했는지의 여부 및 또한 방문객들이 이 말을 여하튼 이해해서 그런 다음 모든 것을 이 다른 빛 안에서 다르게 보았는지의 여부를 이 이야기는 말해주지 않는다. 그러나 이 사건이 회자되고 오늘날의 우리에게까지 전해져 내려오는 까닭은, 이 사건이 보고하는 내용이 이 사유가의 분위기로부터 비롯되었고 또한 그 분위기를 특징짓고 있기 때문이다. $\chi\alpha\dot{\imath}\dot{\epsilon}v\tau\alpha\dot{\nu}\theta\alpha$, 즉 >여기에도<, 즉 빵 가마 옆에도, 즉 개개의 사물과 모든 상황 및 모든 행동과 사유가 친밀하고 익숙한 다시 말해 친숙한 이 평범한 장소에도, >즉 거기에도<, 다시 말해 친숙한 영역($\varepsilon\ddot{\imath}v\alpha\dot{\nu}\theta\varepsilon o\dot{\nu}\varsigma$)에도 >신들은 현전한다<. // 헤라클레이토스는 스스로 “ $\tilde{\eta}\vartheta o\varsigma\dot{\alpha}v\vartheta\rho\acute{\alpha}\pi\varphi\delta\alpha\dot{\iota}\mu\omega v$ ”이라고 말한다. 즉 >인간에게 (친숙한) 체류지가 신(친숙하지-않은 자)의 현전을 위해 열려 있는 장이다.<(356)

2.5.4.4.2 근원적 윤리학

2.5.4.4.2.1 근원적 윤리학의 의미

(e2.5.4.4.2.1.1) 에토스의 본질적 의미가 인간의 체류지라면, 윤리학의 근원적 의미는 인간의 체류지에 대한 숙고가 된다. 그런데 존재의 밝음으로 탈존하는 한에서 인간이 비로소 인간일 수 있다면, 인간의 체류지는 존재의 밝음이다. 존재의 밝음이 인간의 본령(本領)이다. 그런데 존재의 밝음 안에서는 존재의 진리가 은닉된 채 인간에게 도래하므로, 엄밀한 의미에서 보자면 존재의 진리는 인간이 거주해야 할 시원적 본령이 된다. 따라서 기존의 존재론을 윤리학을 통해 보완하고자 하는 장 보프레의 주장은 타당성을 잃는다. 존재의 진리를 인간의 시원적 본령으로 사유하는 것이야말로 이미 근원적 의미에서의 윤리학, 즉 그러니까 근원적 윤리학이 되는 것이다.

(q2.5.4.4.2.1.2) 에토스(*ἠθικός*)의 근본적인 낱말 의미에 맞게 윤리학(Ethik)이란 명칭이 인간의 체류지를 숙고한다는 의미를 지닌다면, 존재의 진리를 탈존하는 자로서의 인간의 시원적 본령(本領)으로서 사유하는 그러한 사유는 이미 그 자체가 근원적 윤리학이다.(356)

2.5.4.4.2.2 기존의 존재론에 대한 비판

(e2.5.4.4.2.2.1) 기존의 존재론은 근원적 윤리학일 수 없다. 기존의 존재론은 존재자를 그것의 존재 안에서 사유하나 이때의 존재는 존재자의 공통적 특성이나 또는 존재자의 생성원인으로서의 최고 존재자에 불과하다. 이에 반면 우리가 사유하고자 하는 존재는 인간 현존재의 본령이다. 존재는 그것의 밝음 안에서 인간이 비로소 인간일 수 있고 또한 그것의 밝음 안에서 인간이 존재자를 비로소 존재자로서 만날 수 있는 그런 의미에서의 인간의 거주 장소이다. 또한 존재의 밝음으로 탈존하는 한에서 인간이 비로소 인간일 수 있다면, 인간의 사명은 존재의 밝음 안에서 자신을 은닉한 채로 도래하는 존재의 진리를 수호하는 것이 된다. 따라서 존재의 사유란 존재의 요청에 응답함으로써 존재의 진리를 수호

하는 사유를 의미한다. 그런데 기준의 존재론은 이런 의미에서의 존재를 사유하지 않는다. 이점에서는 칸트의 존재론도 예외일 수 없다. 그는 개념적 사유에 머물렀을 뿐 그것보다 더 엄격한 의미의 사유, 그러니까 존재의 사유에는 이르지 못하고 있다. 그래서 『존재와 시간』에서는 존재의 진리를 앞서 사유하고자 시도했던 사유를 기초존재론이라 부른 바 있다. 그러나 존재를 향한 사유는 험난하다. 우리가 설령 현상학적 시각에서 존재를 사유한다 한들, 우리는 존재를 처음 사유한다는 곤경에 부딪혀, 존재는 인간에게 언어로서 현성하건만, 그 중 극히 일부의 것만을 언어로 가져오거나, 그나마 그러한 언어마저 기준의 여러 과학들에 의해 채색된 채 왜곡되고 만다. 따라서 아직은 기준의 철학이 갖는 친숙함 안에서만 우리는 존재의 사유를 인지하고 이해한다. “선생님은 윤리학을 언제 쓰실 겁니까?”라고 하이데거에게 물었던 장 보프레의 질문은 존재의 사유에 낯선 우리 시대의 이러한 한계를 입증한다.

(q2.5.4.4.2.2.2) 그러나 이러한 사유가 존재론이기 때문에 비로소 윤리학인 것은 아니다. 왜냐하면 존재론은 단지 존재자(ö v)를 그것의 존재 안에서만 항상 사유하기 때문이다. 그렇지만 존재의 진리가 사유되지 않는 한, 모든 존재론은 아무런 토대 없이 남게 된다. 때문에 『존재와 시간』과 더불어서 존재의 진리를 앞서 사유하고자 시도했던 사유는 기초존재론이라고 지칭되었다. 기초존재론은 존재의 진리에 관한 사유가 비롯되는 본질적 근거로 되돌아가려 노력한다. 이미 다른 물음의 단초를 통해, 이러한 사유는 형이상학의 >존재론<으로부터 (심지어는 칸트의 존재론으로부터도) 끄집어내어졌다. 그러나 >존재론<이 – 초월론적 존재론이든 혹은 전비판기적 존재론이든 – 여하튼 비판에 봉착하는 까닭은, 그것이 존재자의 존재를 사유하고 그럼으로써 존재를 강제로 개념으로 이끌어 오기 때문이 아니라, 오히려 존재의 진리를 사유하지 않고 그로써 개념적 사유보다 더 엄격한 사유가 있음을 오인하기 때문이다. [하지만] 존재의 진리를 앞서 사유하려 시도하는 사유는 [이러한 사태를] 처음 돌파해 나간다는 곤경에 부딪혀, [이제까지와는] 전혀 다른 차원 중 극히 일부의 것만을 언어로 가져온다. [그리고] 이러한 언어마저, 현상학적 봄(視)의 본질적 도움을 고수하되 그럼에도 불구하고 >과학<과 >연구<를 향한 부적절한 의도를 떨쳐 내는 데 성공을 거두지 않는 한, 스스로 자신을 왜곡한다.

그렇지만 이러한 사유의 시도를 기준의 철학 내에서 인지될 수 있게끔 하고 동시에 이해될 수 있게끔 하기 위해서는, 이러한 시도가 우선은 단지 기준의 철학의 지평에 입각해서만 또한 기준의 철학에 익숙한 표제들의 사용에 입각해서만 언급될 수 있을 것이다.(356-357)

2.5.4.4.2.3 기준의 존재론 및 기준의 윤리학에 대한 근원적 윤리학의 차이성

(e2.5.4.4.2.3.1) 사유의 사태는 존재이다. 존재는 형이상학에 의해 아직 사유되지 않았으므로, ‘비로소 사유되어야 할 사태’다. 전통적 형이상학의 지배 하에 있는 한, 기준의 존재론이나 기준의 윤리학은 인간의 본질적 체류지를 존재에 입각하여 사유할 능력이 없다. 때문에 기준의 존재론을 윤리학을 통해 보완한다고 해서 근원적 윤리학이 성립할 수 없을 터인데, 이 점에서 윤리학의 저술을 기정사실화한 장 보프레의 물음은 잘못이다. 장 보프레의 물음은, 인간의 본질적 체류지와 존재 상호간의 연관을 깨뚫어 보지 못하고 있다. 하지만 그럼에도 불구하고 그의 물음은 존재론과 윤리학의 근원적 연관을 보고자 했다는 점에서는 의미 있는 물음이다.

(q2.5.4.4.2.3.2) 그러는 사이에 나는 참으로 이러한 표제들은 직접적이고도 불가피하게 오류에 빠져들고 만다는 것을 통찰하게 되었다. 왜냐하면 이러한 표제들과 거기에 부속된 개념적 언어들은 ‘비로소 사유되어야 할 사태’에 입각하여 독자들에 의해 다시-사유되었던 것이 아니라, 오히려 이러한 사태는 이 사태의 익숙한 의미 안에 고정된 표제들에 입각해 표상되었기 때문이다. 존재의 진리에 관하여 묻고 이로써 인간의 본질적 체류지를 존재에 입각하여 또한 존재에 근거하여 규정하는 사유는 윤리학도 아니고 존재론도 아니다. 이 때문에 인간의 본질적 체류지와 존재 상호 간의 연관에 관한 물음은 윤리학이나 존재론의 영역 안에서는 더 이상 아무런 지반도 갖지 못한다. 그럼에도 불구하고 당신의 물음은, 근원적으로 사유해 보자면, 어떤 의미와 본질적 중요성을 함축한다.(357-358)

2.6 사유의 회복

2.6.1 사유의 의의

(e2.6.1.1) 존재와 인간은 근원적으로 관련된다. 더욱이 존재의 진리가 존재의 밝음 안에서 은닉된 채로 인간에게 도래하는 한, 인간은 존재에 의해 존재의 진리를 보존하도록 존재의 진리에로 내던져져 있다. 그러나 형이상학은 존재는 물론, 존재와 인간의 근원적 관련을 망각하였다. 하지만 이렇다고 해서 존재와 인간의 근원적 관련이 소멸하는 것은 아니다. 인간이 인간으로 있는 이상, 인간은 존재와 본질적으로 관련된다. 인간의 사유와 행동은 존재와의 관련 속에서 규정된다. 그러나 인간이 존재의 진리를 사유하지 않음으로 해서, 오늘날의 존재의 역사적 운명인 몰아세움(Gestell)은 더 가열차게 인간의 사유와 행동을 옥죄어온다. 따라서 오늘날 우리에게 요구되는 것은 존재의 사유다. 존재가 새롭게 도래한들 인간이 존재를 사유하지 않는다면 존재의 진리는 존재의 진리로서 구현되지 않는다. 존재의 사유는 새롭게 밝아오는 존재의 역사적 운명의 말씀을 받아들인다. 그런데 존재의 진리의 말씀이 갖는 사태 관련적 구속성은 여러 과학들의 타당성보다 본질적으로 더 고차적인데, 그 까닭은 과학의 타당성은 존재자의 진리를 입증하는 한에서만 자유로운 반면, 말씀의 구속성은 존재를 비로소 참다운 의미에서의 존재로서 있게 하는 한 더 자유롭기 때문이다. 그러나 존재의 사유는 존재에 대한 회상일 뿐이다. 존재의 사유는 우리가 존재자를 비로소 존재자로서 만날 수 있는 존재의 참다운 의미에 대한 회상이 된다. 때문에 존재의 사유는 아직 아무런 가시적 성과를 갖지 않는다. 존재의 사유는 인간과 존재자의 구체적 관계 속에서 실현되는 이론적 인식이나 또는 실천적 인식에 앞서 생기함으로써, 우리가 존재자를 비로소 존재자로서 만나는 그 근본적 태도의 변화를 수반할 뿐이다. 이러한 의미에서 존재의 사유는 현상적으로

는 이론적이지도 않고 실천적이지도 않다.

(q2.6.1.2) 즉 이제는 이렇게 물어야 한다. 만약 사유가 존재의 진리를
숙고하면서 인간다움의 본질을 존재로의 귀속성에 근거한 탈-존으로 규정
한다면, 그렇다면 이러한 사유는 단지 존재 혹은 인간에 관한 이론적 표
상활동에 불과한가, 아니면 동시에 우리의 실생활에 도움이 될 지침들이
그러한 인식으로부터 끄집어내어져 우리의 실생활에 주어질 수 있는가?
// 답은 이렇다. 이러한 사유는 이론적이지도 않고 실천적이지도 않다.
이러한 사유는 이러한 구별에 앞서 생기한다. 이러한 사유가 있는 한, 이
러한 사유는 존재에 대한 회상이지 그 이외에 아무것도 아니다. 이러한
사유는, 존재의 진리를 보존하도록 존재에 의해 던져져 있고 그러한 보존
을 위해 요청되고 있기 때문에, 존재에 귀속하면서 존재를 사유한다. 이
러한 사유는 아무런 성과도 없다. 이러한 사유는 아무런 영향력도 갖지
못한다. 이러한 사유는 있다는 것만으로 자신의 본질을 충족한다. 그러나
이러한 사유는 자신의 사태를 말하기 때문에, 있는 것이다. 사유의 사태
에는 그때마다, 그 사태의 사태성에 꼭 맞는 단지 하나의 말씀만이 역사
적으로 귀속한다. 이러한 말씀의 사태관련적 구속성은 여러 과학들의 타
당성보다 본질적으로 더 고차적인데, 그 깊은 그러한 구속성이 더 자유
롭기 때문이다. 왜냐하면 그러한 구속성은 존재를 — 있게 하기 때문이
다.(358)

2.6.2 거주에 대한 사유

(e2.6.2.1) 존재가 인간에게 언어로서 현성하는 한, 언어는 존재의 집
이다. 그런데 존재의 밝음으로 탈존하는 한에서 인간이 비로소 인간이라
면, 인간은 존재의 집으로서의 언어를 파수하는 가운데 존재의 진리를
심려해야 한다. 인간의 본질은 존재의 집을 파수하는 가운데 존재의 진
리 안에 거주하도록 존재에 의해 역사 운명적으로 짜 맞추어져 있다. 즉
인간의 본래적 거주는 존재의 진리 안에서의 거주이다. 이러한 거주가 『
존재와 시간』에서 언급된 바 있던 >세계-내-존재<의 본질이다. 여기에서
의 >내-존재(안에-있음)<란 인간이 세계로서의 존재 안에 단순히 공간적
으로 있음을 의미하는 것이 아니라, 인간이 세계로서의 존재와 친밀한

관련을 맺고 있음을 의미한다. 또한 훨덜린 강연에서 언급된 바 있던 시적(詩的) 거주도 마찬가지다. 시적 거주란 존재의 진리 안에서의 거주를 의미한다. 그러나 존재의 사유가 종식됨으로써 인간은 자신의 본래적 거주를 상실하였다. 존재의 진리가 구현된 사방세계, 그러니까 신과 인간, 그리고 하늘과 땅이 하나로 어우러진 사방세계가 파괴된 것은 이미 오래 전이다. 따라서 오늘날 사유는 존재의 진리가 은닉된 채 숨쉬고 있는 존재의 집을 짓는 데 종사해야 한다. 물론 사유가 존재의 집을 창조하는 것은 아니나, 사유는 존재의 집을 파수함으로써 존재의 진리를 수호하는 가운데 존재의 집을 인간의 가옥으로 회복해야 한다. 이러한 의미에서 존재의 사유는 거주에 대한 사유가 된다. 인간의 본래적 거주를 사유함으로써 인간의 본질은 회복된다.

(q2.6.2.2) 사유는 존재의 집을 짓는 데 종사한다. 존재의 얼개는 존재의 집으로서, 인간의 본질을 존재의 진리 안에 거주하도록 그때마다 역사 운명적으로 맞추어 나간다. 이러한 거주가 >세계-내-존재<의 본질이다(참고, 『존재와 시간』, 54쪽). 거기에서 >내-존재<를 >거주<라고 지적했던 것은 결코 어원학적 유희가 아니다. 나는 >많은 공적을 쌓았으나 그러나 인간은 이 대지 위에서 시적(詩的)으로 거주한다<라는 훨덜린의 시어에 대한 1936년의 강연에서도 같은 지적을 한 바 있는데, 그러한 지적은, 과학으로부터 시(詩)를 향해 스스로를 구원해낸 사유를 곱게 꾸민 장식이 아니다. 존재의 집에 관한 언급은 결코 >집<이라는 그림을 존재에게로 전용한 것이 아니다. 오히려 사태에 맞게 사유된 존재의 본질에 입각하여 언젠가 우리는 >집<과 >거주<가 무엇인가를 사유할 수 있을 것이다. // 그럼에도 불구하고 사유는 결코 존재의 집을 창조하지 못한다. 사유는 역사적 실존을 다시 말해 인간다운 인간의 인간다움을 구제가 발현하는 영역으로 안내한다.(358-359)

2.6.3 무에 대한 사유

2.6.3.1 존재의 무화

(e2.6.3.1.1) 존재는 존재자와 구별된다. 존재자가 우리가 오감을 통해 접근할 수 있는 것이라면, 존재는 ‘존재자가 아닌 것’ 이므로 무(無)가 된다. 존재는 스스로 무화(無化)한다. 무화는 무의 본질이다. 또 한 존재 자체 안에서 무화가 현성하는 한, 무화는 존재의 본질이 된다. 때문에 존재의 사유는 무에 대한 사유가 된다. 그런데 우리가 존재의 밝음 안에서만 비로소 존재자를 존재자로서 만날 수 있는 한, 다시 말해 존재가 존재자는 아니로 되 비로소 존재자를 존재자로서 있게 하는 한, 존재는 존재자보다 ‘더 존재한다.’ 존재의 무화 속에서 존재자는 비로소 존재자로서 있게 된다. 그런데 사람들은 무화를 ‘존재하는 어떤 것’이나 또는 ‘존재자의 어떤 속성’ 따위로 탐색하므로 존재자 자체 안에서는 무화를 발견할 수 없다고 생각한다. 그러나 이러한 생각은 존재자를 존재자로서 있게 하는 존재의 본질, 다시 말해 존재의 무화를 탐색하지 못한 단견에 불과하다.

(q2.6.3.1.2) 사람들은 무화는 존재자 자체 안에서는 그 어느 곳에서도 발견될 수 없다고 생각한다. 사람들이 무화를 존재하는 어떤 것으로서 혹은 존재자의 어떤 속성으로서 탐색하는 한, 이러한 생각은 정확하다. 그러나 그런 식으로 무화를 탐색하는 한, 사람들은 무화를 탐색하지 못한다. 또한 존재는 존재자에게서 확정될 수 있는 어떤 존재하는 속성도 아니다. 그럼에도 불구하고 존재는 개개의 모든 존재자보다 ‘더 존재한다’ (seiender). 무화는 존재 자체 안에서 현성하기 때문에, 우리는 무화를 존재자에게서 존재하는 어떤 것으로는 식별할 수 없다. // [...] 존재 안에서 무화하는 것이 내가 무(無, das Nichts)라고 명명하는 것의 본질이다. 따라서, 사유는 존재를 사유하기 때문에, 사유는 무를 사유한다.(359-360)

2.6.3.2 존재의 투쟁적 성격

(e2.6.3.2.1) 존재는 자신을 밝히면서 은닉한 채로 인간에게 도래한다. 존재는 밝음과 은닉의 투쟁이다. 그런데 우리는 존재의 투쟁적 성격을 이중적으로 읽어내야 한다. 존재는 단순히 밝음과 은닉의 투쟁일 뿐

아니라, 존재가 스스로를 끊임없이 무화하므로 존재의 밝음 안에서도 하나의 투쟁이 일어난다. 즉 존재의 밝음 속에서도 존재는 끊임없이 무화하는 가운데 존재의 자기 개현과 왜곡 및 위장이 끊임없이 교차한다. 때문에 존재의 투쟁적 성격은 이중적이다. 존재는 한편으로는 밝음과 은닉의 투쟁이고, 또 다른 한편으로는 자기 개현과 왜곡 및 위장의 투쟁이다. 따라서 존재의 이러한 이중적 투쟁의 성격으로 인해, 존재의 밝음으로 인간이 탈준하는 한에서, 존재의 밝음 안에서는 인간을 위한 구제와 더불어서 동시에 악도 나타난다. 존재의 진리가 인간을 위한 구제의 성격을 지닌 것이라면, 존재의 은닉 및 왜곡과 위장은 인간에 대해 분노하는 악의적인 것이 된다. 따라서 인간이 존재의 밝음으로 탈준하되, 존재의 은닉을 은닉으로서 받아들이지 못한 채 존재의 왜곡과 위장에 순응할 때 인간의 악의성이 발원한다. 악의 본질은 인간 행동의 단순한 불량성 안에서 성립하는 것이 아니라, 오히려 존재의 분노의 악의성 안에 기인한다.

(q2.6.3.2.2) 존재의 밝음 안에서는 구제와 더불어서 동시에 악도 나타난다. 악의 본질은 인간 행동의 단순한 불량성 안에서 성립하는 것이 아니다. 오히려 그것은 분노의 악의성 안에 기인한다. 그렇지만 이 두 가지는, 즉 구제의 성격을 지닌 것과 분노의 성격을 지닌 것은, 존재 자신이 투쟁적 성격을 지닌 것인 한에서만, 존재 안에서 현성할 수 있다.(359)

2.6.3.3 비(非)적인 것으로서의 존재

2.6.3.3.1 비(非)적인 것

(e2.6.3.3.1.1) 존재는 ‘존재자가 아닌 것’, 즉 무(無)다. 존재는 끊임없이 스스로를 무화한다. 때문에 존재에서는 한편으로는 밝음과 은닉이 교차하며, 다른 한편으로는 밝음 안에서 왜곡 및 위장이 발생한다. 존재 자체는 이미 비(非)적인 것이다. 우리는 존재의 은닉 및 존재의 왜곡과 위장을 이름 하여 비(非)적인 것이라 명명한다. 존재는 밝음에 이르되, 언제나 비(非)적인 것으로서 그려하다.

(q2.6.3.3.1.2) 존재 안에는 무화(無化, Nichten)의 본질유래가 은닉되어 있다. 무화하는 것은 ‘비(非)적인 것’ (das Nichthaft)으로서 밝음에 이른다.(359)

2.6.3.3.2 >아니오<

2.6.3.3.2.1 >아니오<의 발원

(e2.6.3.3.2.1.1) 존재가 끊임없이 무화하는 한, 존재 자체는 이미 비(非)적인 것이다. 존재의 무화 속에서 발생하는 존재의 은닉 및 존재의 왜곡과 위장이 존재가 지닌 비(非)적인 성격이다. 그리고 존재의 이 비적인 성격에서 >아니오<가 발원한다. 즉 존재의 무화 속에서 존재는 이미 비적인 것으로 현성하므로, 이 무화가 건네주는 말에 응답하는 것이 >아니오<가 된다. 다시 말해 존재의 밝음으로 탈존하는 한에서 인간은 비로소 인간이라면, 인간은 자신의 진리를 은닉한 채 왜곡되고 위장된 모습으로 인간에게 다가오는 존재에 대해 >아니오<라고 답할 수 있어야 한다. 때문에 우리가 주관적으로 >아니오<라고 말함으로써 비로소 존재가 비적인 것이 되는 것이 아니라, 오히려 존재가 이미 비적인 것이므로 비로소 >아니오<가 성립한다. >아니오<는 주관적 행위의 산물이 아니라, 오히려 존재가 지닌 비적인 성격에 근거한다. 또한 >예<도 마찬가지이다. 인간이 존재의 밝음으로 탈존하는 한에서, 인간은 존재의 은닉과 왜곡 및 위장을 뚫고 존재의 진리를 사유해야 하며 그렇게 해서 인간에게 도래하는 존재의 진리에 대해 >예<라고 답할 수 있어야 한다. 때문에 이런 의미에서의 >예<와 >아니오<는 존재의 성격을 비로소 정립하는 것이 아니라, 오히려 원천적으로 존재에게 예속한다. 그런데 이런 의미에서의 >예<와 >아니오<가 가능하기 위해서는 물론 인간 쪽에서 성찰의 엄밀함, 말함의 신중함, 그리고 낱말의 경계성이 요구된다.

(q2.6.3.3.2.1.2) 이 ‘비적인 것’은 >아니오<(Nein) 안에서 언급될 수 있다. 이러한 >비<(非, das Nicht)는 결코 부정적 차원에서 ‘아니오라고-

‘말함’으로부터 발원하지 않는다. 모든 >아니오<는, 다시 말해 주관성의 정립력(定立力)을 내세우는 자의적 고집으로 왜곡되지 않고 오히려 탈-존을 존재-하게 하는 것으로 남아 있는 모든 >아니오<는, 밝음에 이르렀던 무화의 요구[무화가 건네는 말]에 대해 응답한다. // [...] 더욱이 이러한 불가능성에 대한 지적이 ‘아니오라고-말함’으로부터의 비의 유래를 증명하는 것은 결코 아니다. 이러한 증명은, 사람들이 존재자를 주관성의 객관으로 설정해 놓을 때에만, 실현되는 듯 보인다. 이러한 대안에 입각해 사람들은, 모든 비는 객관적인 것으로는 결코 나타나지 않기 때문에 불가피하게 주관적 행위의 산물임에 틀림없을 것이라고 결론 내린다. 그렇지만 ‘아니오라고-말함’이 비로소 비를 ‘단순히 사유된 것’으로 정립하는지, 혹은 무화가 비로소 >아니오<를 ‘존재자를 존재하게 하는 가운데 말씀되어야 할 것’으로 요청하는지의 여부는, ‘이미 주관성으로서 설정되어 있는 사유’에 대한 주관적 반성에 입각해서는 결코 결정될 수 없다. 그런 정도의 반성을 통해서는 사태에 적합한 물음을 제기하기 위한 차원에 아직 전혀 이르지 못한다. 사유가 탈-존에 속함을 전제하더라도, 도대체 모든 >예<와 >아니오<가 이미 존재의 진리에 탈존적으로 있는 것은 아닌 가의 여부는 여전히 물어야 할 거리로 남아 있다. 만약 그렇다면, >예<와 >아니오<는 그 자신 이미 존재에게 예속한다. 이 예속된 것으로서의 >예<와 >아니오<는 그것을 자신이 속해 있는 그와 같은 것을 결코 비로소 정립할 수 없다.(359-360)

2.6.3.3.2.2 비(非)적인 것의 궁정

(e2.6.3.3.2.2.1) 존재의 비적인 성격에서 >아니오<가 발원하는 한, >아니오<는 존재의 비적인 성격에 대한 부정이 아니다. 오히려 >아니오<는 존재의 비적인 성격에 대한 궁정이다. >아니오<는 존재가 은닉된 채 왜곡되고 위장된 모습으로 우리에게 다가올 때 발원하는 응답이므로, >아니오<는 존재의 비적인 것을 비적인 것으로 궁정하는 것이다. 따라서 모든 궁정은 인정 안에 기인하는데, 인정은 ‘중요하게 문제가 되는 것’을 자신에게 도래하게끔 한다. 즉 만약 우리가 존재의 비적인 성격을 비적인 것으로 받아들여 이 비적인 것을 탈취한다면, 우리는 감추진 채 왜곡되고 위장되었던 존재의 진리를 만나게 될 것이다. 이에 반면,

만약 우리가 존재의 비적인 성격에 대해 눈을 감고 그것을 아예 외면한다면, 우리는 존재의 은닉 및 존재의 왜곡과 위장 안에 매몰되어 버린다.

(q2.6.3.3.2.2) 모든 아니오는 단지 비의 긍정일 뿐이다. 모든 긍정은 인정 안에 기인한다. 인정은 ‘중요하게 문제가 되는 것’을 자신에게 도래하게끔 한다.(359)

2.6.3.3.3 절대적 관념론과의 비교

(e2.6.3.3.3.1) 헤겔과 셀링으로 대표되는 독일의 절대적 관념론을 주목해 보자. 절대적 관념론에서 비(非)는 주관에 의해 정립된 비가 아니라 존재의 본질 안에서 부정의 부정성으로 나타난다. 이러한 점에서 절대론 관념론은 비에 대한 우리의 논의에 형식적으로는 비교될 만 하다. 그러나 절대적 관념론과 우리의 논의 사이에는 본질적 차이가 있다. 우리의 논의에서 인간 현존재는 자신이 이미 존재의 밝음으로 탈준하는 한, 존재의 밝음이 간직한 존재의 비적 성격을 탈취하여 존재의 진리에 이르고자 한다. 따라서 인간 현존재가 존재의 본질에 귀속하는 한, 인간 현존재는 스스로 무화한다. 마치 『존재와 시간』에서 논의되었듯 인간 현존재는 불안을 통한 무의 체험 속에서 자신의 모든 기준의 의지를 내버린 가운데 비로소 존재의 진리를 존재의 진리로서 만나게 된다. 하지만 절대적 관념론에서는 존재 자체가 자신의 부정성을 스스로 극복 지양하는 변증법적 발전 과정을 거쳐 절대자로서의 자신을 실현한다. 따라서 절대적 관념론에서 존재는 자신을 스스로 의욕하는 무제약적 의지로서 등장한다. 즉 절대적 관념론에서 존재는 권력에의 의지가 은닉된 채 도사리고 있는 절대적 주관성이다. 이 점에서 절대적 관념론은 형이상학의 완성된 모습일 뿐, 우리의 논의와는 본질적으로 구별된다.

(q2.6.3.3.3.2) 무화는 존재 자체 안에서 현성하지, 결코 인간의 현존재 안에서 현성하지 않는다. 인간의 현존재가 나는 사유한다(ego cogito)

라는 주관성으로서 사유되는 한은 그렇다. 주관으로서의 인간이 거절이란 의미에서의 무화를 실현하고 있는 한, 현존재는 결코 무화하지 않는다. 오히려 그 안에서 인간이 탈-존하는 그러한 본질로서의 현-존재가 그 자신의 존재의 본질에 귀속하는 한에서, 현-존재는 무화한다. 존재가 무화한다 – 존재로서. 때문에 헤겔과 셸링(Schelling)의 절대적 관념론에서 비는 존재의 본질 안에서 부정의 부정성으로서 나타난다. 그러나 거기에서 절대적 현실성이란 의미의 존재는 자신을 스스로 의욕하는 무제약적 의지로서, 더 정확히 말하자면, 지(知)와 사랑의 의지로서 사유된다. 이러한 의지 안에는 권력에의 의지로서의 존재가 여전히 은닉되어 있다. 그렇지만 왜 절대적 주관성의 부정성이 >변증법적< 부정성인지, 또한 왜 변증법을 통해 무화가 현출하기는 하되 그러나 동시에 그것의 본질 안에 은폐되는지, 이러한 것들의 여부는 여기에서 규명될 수 없다.(360)

2.6.4 존재의 진리 안에서의 체류

(e2.6.4.1) 인간이 존재의 은닉 및 존재의 왜곡과 위장을 말끔히 걷어내어 존재의 진리를 사유하는 한, 인간은 존재의 진리 안에 체류한다. 존재의 진리는 인간의 본래적 거주 장소가 된다. 인간에게는 실존의 척도가 되는 법칙과 규칙이 할당될 뿐더러, 인간이 존재자에 대해 맺는 모든 태도를 위한 발판이 선사된다. >발판<에 해당하는 독일어 Hut가 보살핌을 의미하듯, 존재, 더 정확히 말하자면, 존재의 진리는 인간을 그의 탈-존적 본질 안에서 보살핀다. 때문에 존재가 인간에게 언어로서 현성하는 한, 존재의 진리가 머무는 존재의 집으로서의 언어는 인간의 본질이 거주하는 가옥이 된다. 그러나 역사적 인간은 언어의 본질을 파괴하였다. 역사적 인간은 존재의 역사적 운명과의 관련 속에서 거기에 은닉된 채 도래하는 존재의 진리를 사유하지 못함으로써 인간의 본질이 거주하는 가옥으로서의 언어를 상실하였다. 지금 언어는 역사적 인간의 음모를 담아 놓은 그릇에 불과하다.

(q2.6.4.2) 인간이 존재의 진리를 향해 탈-존하면서 존재에 귀속하는

한에서만, 인간을 위해 마땅히 법칙과 규칙이 되어야 할 그런 지침들이 존재 자체에 입각해 인간에게 할당될 수 있다. 할당이란 그리스어로는 네메인(νέμειν)이라 불린다. 노모스(νόμος)는 단지 법칙에 그치지 않고 더 근원적으로는 존재의 중여 안에 간직되어 있는 할당이다. 단지 이러한 할당만이 인간을 존재에게로 맞추어 나갈 수 있다. 단지 이러한 맞추어 나감만이 [인간을] 떠받치고 [인간을] 구속할 수 있다. 그 밖에 모든 법칙은 단지 인간의 이성에 의해 만들어진 것에 불과하다. 규칙의 건립보다 더 본질적인 것은, 인간이 존재의 진리 안에 체류하는 길을 발견하는 것이다. 이러한 체류가 비로소, [인간에게] 인간이 의존할 수 있는 발판에 대한 경험을 허락한다. [인간이 존재자에 대해 맺는] 모든 태도를 위한 발판을 선사하는 것은 존재의 진리이다. >발판<이란 독일어로는 Hut(보살핌)을 의미한다. 존재란, 탈-존을 언어 안에 거쳐하게끔 함으로써 보살핌의 진리에 맞게 인간을 그의 탈-존적 본질 안에서 지켜주는 보살핌이다. 이 때문에 언어는 존재의 집인 동시에 인간본질의 가옥이다. 언어가 인간의 본질의 가옥이라는 단지 그 하나의 이유 때문에, 역사적 인류와 인간들은 그들의 언어 안에서는 안온할 수 없고, 그 결과 그들에 게는 언어가 그들의 음모를 담아 놓은 그릇이 되고 만다.(360-361)

2.6.5 존재의 사유가 이론적 태도 및 실천적 태도와 맺는 연관

(e2.6.5.1) 사유는 존재의 사유다. 존재의 사유는 우리에게 은닉된 채 도래하는 존재의 진리를 사유한다. 존재의 진리는 우리가 존재자를 비로소 본연의 존재자로서 만나게 한다. 즉 존재의 진리의 빛 속에서 비로소 존재자에 대한 이론적 고찰은 가능하다. 따라서 존재의 진리의 빛을 심려하는 존재의 사유는 존재자에 대한 모든 이론적 고찰을 능가한다. 또한 존재의 사유가 존재에 의한 또한 존재를 위한 사유라고 해서, 존재의 사유가 우리의 아무런 노력 없이 이루어지는 것은 아니다. 오히려 우리는 존재의 밝음에 시선을 착근한 가운데 은닉 및 왜곡과 위장의 장막을 뚫고 존재의 진리를 사유해야 한다. 따라서 존재의 사유는 하나의 행동이다. 이러한 행동은 존재자의 차원에서는 아무런 성과도 없으니 하찮은 행동 정도로 여겨질는지 모른다. 그러나 존재자를 존재하게 하는 것으로서의

존재야말로 ‘참으로 존재하는 것’인 이상, 존재의 본질을 완성하는 이러한 행동은 존재자 차원에서의 그 어떤 행위나 생산보다 더 결출하다. 우리는 존재의 사유가 가시적으로는 어떤 성과도 거두지 못할지라도 존재의 사유가 은닉된 존재의 진리를 사유함으로써 존재의 본질을 충분히 밖으로 드러나게 할 때 그런 의미에서의 완성이 갖는 하찮음의 의미를 되새겨 보아야 한다.

(q2.6.5.2) 그런데 존재의 사유는 이론적 혹은 실천적 태도와는 어떤 연관을 맺고 있는가? 존재의 사유는 모든 고찰을 능가한다. 그 까닭은, 존재의 사유는 그 안에서 비로소 테오리아(Theoria)로서의 봄(視)이 체류하고 움직일 수 있는 그 빛을 심려하기 때문이다. 사유는 존재에 관한 자신의 말함을 탈존의 가옥인 언어 안에 간직해 넣음으로써 존재의 밝음을 주목한다. 그러므로 사유는 행동이다. 그러나 동시에 모든 실천을 능가하는 행동이다. 사유는 행위와 생산보다 훨씬 더 결출한데, 그 까닭은 업적의 위대함이나 작용의 결과 때문이 아니라 오히려 사유의 아무런 성과도 없는 완성이 갖는 하찮음 때문이다.(361)

2.6.6 존재 자체의 현성하는 본질을 언어로 가져옴

(e2.6.6.1) 존재는 인간에게 자신을 밝히면서 은닉하는 가운데 도래한다. 자신을 밝히면서 은닉하는 도래야말로 존재가 인간에게 건네주는 무언(無言)의 언어가 된다. 이러한 한에서 존재는 인간에게 언어로서 현성한다. 존재는 언어로의 도상에 있다. 비유하여 말하자면, 언어는 존재의 진리가 은닉된 채 머물러 있는 존재의 집이 된다. 그런데 존재의 밝음으로 탈존하는 한에서 인간은 비로소 인간이라면, 인간은 존재의 집을 파수하는 가운데 존재의 진리를 숙고함으로써 존재의 진리를 언어로 가져와야 한다. 즉 존재가 인간에게 언어로서 현성한다면, 인간은 존재를 언어로 가져온다. 즉 존재의 진리가 자신을 은닉한 채 인간에게 언어로서 현성한다면, 인간은 은닉된 채 도래하는 존재의 진리를 언어로 가져온다. 물론 엄밀하게 말하자면 전자의 언어는 존재의 언어이고 후자의 언

어는 인간의 언어로되, 이 둘이 모두 존재의 진리를 간직한 언어인 한에서, 이 둘은 하나이자 동일한 것이다. 따라서 여기에서 우리는 언어의 본질을 발견한다. 언어의 본질은 존재 자체의 현성하는 본질을 간직함이다. 존재의 진리를 간직함으로써 언어의 본질은 구현된다. 그런데 존재는 인간에게 언어로서 현성하되 역사적 운명을 지녔기에 언어는 역사적인 것이요, 따라서 존재는 회상 안에 보존된다.

(q2.6.6.2) 즉 사유는 자신의 말함 속에서 단지 존재의 무언(無言)의 날 말만을 언어로 가져온다. // 여기에서 사용된 >언어로 가져온다<라는 표현은 이제는 그야말로 낱말 그대로 취해져야 한다. 존재는 자신을 밝히면서 언어로 다가온다. 존재는 항상 언어로의 도상에 있다. 이렇게 도래하는 것을 탈-존적 사유는 그 자신 자신의 말함 속에서 언어로 가져온다. 그리하여 언어는 스스로 존재의 밝음 안으로 고양된다. 이제야 비로소 언어는 저 비밀에 가득차고 우리를 항상 철저히 지배하는 방식으로 그렇게 있다. 그로써 완전히 본질에 이르게 된 언어는 역사적인 것이기에, 존재는 회상 안에 보존된다. 탈-존은 존재의 집을 사유하면서 거기에 거주한다. 이 모든 것에서는, 마치 사유하는 말함을 통해서는 정녕 아무 것도 발생하지 않는 것처럼 보인다.//그렇지만 사유의 이 눈에 띄지 않는 행동을 증거하는 하나님의 예가 방금 우리에게 제시되었다. 즉 우리는 >언어로 가져온다<라는 이 ‘언어에게 운명으로 주어진 어법’을 고유하게 – 다시 말해 더 이상 이 아니라 단지 이것만을 – 사유함으로써, 또한 이처럼 사유된 것을 ‘앞으로도 항상 사유되어야 할 것’으로서 주의 깊은 말함 속에 간직함으로써, 우리는 존재 자체의 현성하는 본질을 언어로 가져왔던 것이다.(361-362)

2.6.7 사유로서의 사유

2.6.7.1 단순 소박함

(e2.6.7.1.1) 사유로서의 사유는 존재의 사유다. 하지만 오늘날 존재의 사유는 종식되었다. 그러나 존재의 사유는 단순 소박하다. 존재의 사

유는 존재에 의한 또한 존재를 위한 사유일 뿐이다. 하지만 존재의 사유가 지닌 단순 소박함으로 인해 우리는 오히려 존재의 사유로부터 멀어진다. 위대한 철학자들의 사상에 매료되어 있거나 혹은 현대 과학이 거둔 놀라운 성과에 흡뻑 젖어 있는 것이 우리의 모습이다. 그러나 존재의 진리의 빛 안에서만 비로소 존재자에 대한 이론적 고찰이나 또는 실천적 행위가 본래의 그것일 수 있다면, 존재의 사유는 우리에게 절실하게 다가온다.

(q2.6.7.1.2) 존재에 관한 이러한 사유에서 의아스러운 점은 이 사유의 단순 소박함이다. 바로 이러한 단순 소박함이 우리를 존재사유로부터 멀게 한다. 왜냐하면 우리는 >철학<이란 이름 하에 세계사적 명성을 가진, 그래서 단지 대가들에게만 이해 가능한 비범한 형태의 사유를 추구하기 때문이다. 동시에 우리는 과학적 인식과 그러한 인식의 연구 계획의 양식에 따라 사유를 표상한다. 우리는 실천이 거둔 인상적이며 성공적인 업적에 의해 행동을 평가한다. 그러나 사유의 행동은 이론적이거나 실천적이지 않고 또한 이 두 태도 방식들의 병합도 아니다.(362)

2.6.7.2 존재의 요청

(e2.6.7.2.1) 존재자가 우리의 오감을 통해 접근될 수 있는 것이라면, 존재는 ‘존재자가 아닌 것’ 이므로 무(無)가 된다. 따라서 우리가 존재를 사유하겠노라고 한다면, 혹자는 존재의 사유는 자의적이라 비난한다. 그러나 존재의 사유는 결코 자의적이지 않다. 인간이 존재에 의해 존재에게로 내던져져 있는 한, 즉 인간이 존재의 밝음으로 탈존해 있는 한, 사유는 오로지 인간에게 도래하는 자로서의 존재만을 사유한다. 즉 사유는, 그것의 본질에서 보자면, 존재의 사유로서, 존재에 의해 요청받는다. 존재의 사유는 존재의 요청에 대한 응답이다. 그런데 존재의 요청에 대한 응답이 구현된 것이 바로 언어이다. 존재가 인간에게 언어로서 현성하는 한, 사유가는 존재를 언어로 가져온다. 따라서 존재의 역사적 운명은 언어 안에 간직된다.

(q2.6.7.2.2) 그러한 단순 소박한 본질로 인해 존재의 사유는 우리에게 재대로 인지되지 않는다. 그렇지만 비록 우리가 단순 소박한 것의 비통상적인 면에 친숙하게 된다 하더라도, 즉각 또 다른 고민이 우리를 엄습한다. 혹시 이러한 존재의 사유가 자의성에 빠진 것은 아닌가라는 의혹이 증가한다. 왜냐하면 존재의 사유는 아무런 존재자도 고집할 수 없기 때문이다. [그렇다면] 사유는 어디로부터 자신의 척도를 취하는가? 사유의 행동의 법칙은 무엇인가?// [...] 그러나 사유는 ‘아직껏 사유되지 않은 것’을 찾아나서 그것을 향해 묻는다는 것으로만 모험인 것은 아니다. 사유는, 그것의 본질에서 보자면, 존재의 사유로서, 존재에 의해 요청받는다. 사유는 도래하는 자(l'avenant)인 존재에 연관되어 있다. 사유로서의 사유는 존재의 도래에, 즉 도래로서의 존재에 결속되어 있다. 존재는 스스로를 이미 사유에게 운명으로 주었다. 존재는 사유의 역사적 운명으로 서 있다. 역사적 운명은 그 자신 역사적이다. 역사적 운명의 역사는 이미 사유가의 말함 안에서 언어에 당도하였다.(362-363)

2.6.7.3 사유의 유일한 사태

(e2.6.7.3.1) 존재가 인간에게 언어로서 현성하는 한, 사유가는 존재를 언어로 가져온다. 때문에 사유의 유일한 사태는 존재를 그때마다 언어로 가져온다. 이 점에서 사유가는 항상 ‘동일한 것’을 말하고 있다. 하지만 동일한 것으로서의 존재가 ‘똑같은 것’은 아니다. 존재는 역사적 운명을 지니고 있다. 때문에 사유는 존재의 역사적 운명에 꼭 맞는 운명적인 것을 언어로 가져와야 한다. 그런데 존재의 진리는 그때마다 은닉된 채로 인간에게 현성하므로, 동일한 것으로서의 존재가 무엇인가를 말하고자 할 때, 사유가는 불화를 향해 뛰어드는 모험을 감행한다. 이것이 사유가가 처한 위험이다. 그러나 존재의 진리를 사유하고자 할 때 제 아무리 애매성과 순전한 분열이 으르렁댄들, 우리는 여기에서 사유의 존엄성을 확인한다. 사유는 존재의 진리를 언어에로 가져오므로.

(q2.6.7.3.2) 이처럼 항존적인 또한 항존하는 가운데 인간을 기다리는 존재의 도래를 그때그때마다 언어로 가져오는 것이 사유의 유일한 사태이다. 이 때문에 본질적 사유가들은 항상 동일한 것(das Selbe)을 말하고

있다. 그러나 동일한 것이 똑같은 것(das Gleiche)을 의미하는 것은 아니다. 물론 사유가들은 그들을 뒤따라 사유하는 데 관여하는 자에게만 이 동일한 것을 말하고 있다. 사유는 역사적으로 회상하면서 존재의 역사적 운명을 주목하기 때문에, 사유는 역사적 운명에 꼭 맞는 운명적인 것에 이미 결속되어 있다. 똑같은 것으로의 도피는 위험하지 않다. 동일한 것을 말하기 위해 불화를 향해 뛰어드는 모험을 감행하는 것이 위험이다. 애매성이 으르렁대며, 또한 순전한 분열도 으르렁댄다.(363)

2.6.7.4 사유의 제1법칙

(e2.6.7.4.1) 우리는 흔히 논리학의 규칙을 사유의 제1법칙으로 간주 한다. 그러나 사유로서의 사유가 존재의 사유인 한, 존재의 역사적 운명을 말하는 운명성이 사유의 제1법칙이 된다. 그런데 존재의 진리는 그때마다 은닉된 가운데 온갖 왜곡과 위장 속에서 인간에게 도래하므로, 존재의 역사적 운명을 말하기 위해서 우리에게는 성찰의 엄밀함, 말함의 신중함, 낱말의 경제성이 요망된다. 아마도 이러한 삼중적 조건을 충족 할 때야 비로소 우리는 존재에 관해 무엇을 말해야 하며 또한 그것을 어떻게 말해야 하는지를 성찰할 뿐더러, 사유되어야 할 것으로서의 존재가 과연 말해지도록 허락되었는지, 또한 그것이 어느 만큼이나, 또한 존재 역사의 어떤 순간에, 또한 존재역사와의 어떤 대화 안에서, 그리고 어떤 요청에 입각해 말해지도록 허락되었는지를 숙고하게 된다.

(q2.6.7.4.2) 진리의 역사적 운명인 존재에 관한 말함이 갖는 운명성이 사유의 제1법칙이다. 이것은 존재의 법칙에 입각해 비로소 규칙이 될 수 있는 그런 논리학의 규칙이 아니다. 그러나 사유하는 말함이 갖는 운명적인 면을 주목한다는 것은 단지 이것만을, 즉 다시 말해 우리가 그때마다 과연 존재에 관해 무엇을 말해야 하며 또한 그것을 어떻게 말해야 하는지를 성찰한다는 점만을 핵심하지는 않는다. 사유되어야 할 것이 과연 말해지도록 허락되었는지, 또한 그것이 어느 만큼이나, 또한 존재역사의 어떤 순간에, 또한 존재역사와의 어떤 대화 안에서, 그리고 어떤 요청에 입각해 말해지도록 허락되었는지를 숙고하는 것도 똑같이 본질적으로 남아 있다. 앞서의 편지에서 언급되었던 저 삼중적인 것은 존재 역사적 사유의

운명성의 법칙에 입각해 공속적으로 규정된다. 즉 성찰의 엄밀함, 말함의 신중함, 낱말의 경제성.(363-364)

2.6.7.5 앞으로의 사유

(e2.6.7.5.1) 존재의 도래를 그때그때마다 언어로 가져오는 것이 사유의 유일한 사태다. 따라서 이제는 우리가 철학을 과대평가해서 철학에게 과도한 요구를 하던 습관을 끊어버릴 때다. 형이상학으로서의 철학은 헤겔이 요구했듯 절대지를 추구하나, 우리에게 요구되는 것은 우리의 실존을 보살피는 존재의 진리에 대한 사유가 된다. 더욱이 오늘날처럼 존재의 역사적 운명인 몰아세움(Gestell)이 인간을 더욱 옥죄어 오는 한에서, 우리에게 필요한 것은 존재의 진리를 사유하는 주의 깊음이며 또한 존재의 진리를 간직하는 언어를 돌봄이다. 따라서 앞으로의 사유는 그야 말로 단순 소박한 ‘지혜에 대한 사랑’이 되어야 한다. 사유가 존재의 언어에 이르는 눈에 띄지 않는 고랑을 놓을 때, 이러한 고랑은 농부가 느릿느릿한 발걸음으로 들길을 따라 내고 있는 고랑보다 훨씬 더 눈에 띄지 않을지 모르나, 우리는 바로 이러한 고랑 속에서 오늘날 우리가 맞이하고 있는 세기적 위기에서 벗어날 가능성의 단초를 엿보게 된다.

(q2.6.7.5.2) 이제는 철학을 과대평가해서 따라서 철학에게 과도한 요구를 하던 습관을 끊어 버릴 때다. 지금의 세계적 곤경에 봉착하여 필요한 것은, 철학이라기보다는 오히려 사유의 주의 깊음이며, 또한 문학이라기보다는 오히려 문자를 돌봄이다. // 앞으로의 사유는 더 이상 철학이 아니다. 그 깊이는 앞으로의 사유는 철학과 똑같은 이름인 형이상학보다 더 근원적으로 사유하기 때문이다. 또한 앞으로의 사유는, 헤겔이 요구했던 것처럼 >지혜에 대한 사랑<이란 이름을 떼어놓고 절대적 지의 형태를 취하는 그러한 지혜 자체로 될 수 없다. 사유는 자신의 잠정적 본질의 가난함을 향해 하강하고 있다. 사유는 언어를 단순 소박한 말함 안으로 모은다. 이리하여 언어는, 마치 구름이 하늘의 구름이듯, 존재의 언어가 된다. 사유는 자신의 말함을 가지고서 언어에 이르는 눈에 띄지 않는 고랑

을 놓는다. 이러한 고랑은, 농부가 느릿느릿한 발걸음으로 들길을 따라
내고 있는 고랑보다 훨씬 더 눈에 띠지 않는다.(364)

3. 칸트의 존재테제

3.1 존재물음으로의 안내

3.1.1 존재

3.1.1.1 숙지되어 있는 것

(e3.1.1.1.1) 우리가 존재자를 존재자로서 만날 때, 거기에는 이미 존재에 대한 이해가 수반된다. 우리는 >있는 것<을 존재자라고 부르거니와, 거기에는 이미 >있음<, 즉 존재에 대한 이해가 전제된다. 이러한 상황은 우리가 과거의 존재자를 회상하거나 혹은 미래의 존재자를 그려 볼 때에도 동일하게 성립한다. 과거의 존재자를 회상할 때 거기에는 이미 >있어 왔음<에 대한 이해가 수반되며, 또한 미래의 존재자를 그려볼 때에도 거기에는 이미 >있게 될 것임<에 대한 이해가 수반된다. 이처럼 >있음<, 즉 존재에 대한 이해는 우리가 존재자를 존재자로서 만나는 한, 우리와 존재자의 만남을 가능하게 하는 근거로서 자리매김한다. 따라서 우리가 존재를 망각하였건 혹은 망각하지 않았건, 또한 존재가 제 아무리 은닉된 채 다양하게 변화되어 있을지라도, 존재는 우리에게 가장 가까운 것, 그러니까 다시 말하자면, 우리에게 실상은 여전히 언제 어디서나 숙지되어 있는 것이다.

(q3.1.1.1.2) 우리는 그러한 것을 >존재<라는 낱말을 통해 명명한다. 이 이름은 우리가 >있다< 또는 >있어 왔다< 또는 >있게 될 것이다<라고 말할 때 우리가 사념하는 바를 명명한다. 우리에게 다다르게 되는, 또는 우리가 닿게 되는 모든 것은, >그것은 있다<라는 것이 발언되었든 또는 발언되지 않았든, 여하튼 >그것은 있다<라는 것을 철저히 관통한다. 상황이 그러함을 우리는 어디에서건 결코 회피할 수 없다. >있다<라는 것이 제 아무리 공공연하게 또한 은닉된 채 다양하게 변화되어 있을지라도, 이 >있다<라는 것은 그 모든 변화 안에서 우리에게 여전히 숙지되어 있다.(445)

3.1.1.2 사유되지 않는 것

(e3.1.1.2.1) 우리가 존재자를 존재자로서 만나는 한 거기에는 이미 존재에 대한 이해가 수반된다. 존재는 우리에게 가장 가까운 것, 그러니까 가까움 그 자체이다. 그러나 우리는 오로지 존재자만을 주목하기에 가까움 그 자체로서의 존재는, 마치 니체가 존재를 >증발하는 실재성의 최후의 연기<라고 명명하듯, 형이상학의 역사 속에서 마침내 아지랑이처럼 사라진다. 따라서 우리는 >존재<를 자명한 것으로 치부할 뿐, 실상 >존재가 무엇인가<를 묻는다면 아무런 답변을 못 할 뿐더러, 도리어 그러한 물음 자체를 웃음거리로 만들어 비아냥댄다. 이러한 상황은, 존재자에 대한 이해가 존재에 대한 이해에 근거하는 한, 우리의 시대가 ‘사유하지 않는 시대’임을 단적으로 증명한다. 존재는 우리 인간에게 가장 가까운 것임에도 불구하고, 오히려 가장 멀리 떨어져 있는 것으로서, 우리가 사유하지 않는 것이 되고 말았다.

(q3.1.1.2.2) 그럼에도 불구하고, 이 >존재<라는 낱말이 우리의 귓가에 울리자마자, 우리는 사람들은 그것에 관해 아무것도 표상할 수 없을 것이며 또한 아무 것도 사유할 수 없을 것이라고 확신한다. // 아마도 이러한 속단은 올바를 것이다. 이렇게 속단하기에, 사람들은 >존재<에 관한 … 빈 말은 말할 것도 없거니와 … 말에 대해서도 화를 내며, 또 아예 >존재<를 웃음거리로 만들어 버린다. 존재를 심사(深思)하지 않은 채, 존재를 향한 사유의 길을 숙고하지 않은 채, 사람들은 마치 자신들이 ‘>존재<라는 낱말이 말을 하는지 혹은 하지 않는지’를 결정하는 법정이나 된 듯 우쭐거린다. 이렇게 해서 ‘사유하지 않음(Gedankenlosigkeit)’이 하나의 원칙으로 고양되나, 거의 어느 누구도 이러한 현실에 부딪쳐 보려 하지 않는다.(445)

3.1.2 사유가의 사태

(e3.1.2.1) 존재자의 한 복판에서 자신의 실존을 영위해야 하는 것이 인간의 운명이라면, 인간의 역사는 우리가 존재자를 비로소 존재자로서

만났던 그 순간 시작된다. 그런데 우리가 존재자를 존재자로서 만나기 위해서는 이미 존재에 대한 이해가 수반되므로, 존재야말로 우리의 역사적 현존재의 원천이 된다. 즉 존재에 대한 이해가 열리는 그 순간, 인간의 역사도 비로소 시작된다. 따라서 존재에 관한 물음이 웃음거리로 전락한 오늘날 “무엇이 >존재<라고 불리는가?”에 대해 우리를 안내하는 것은 사유가가 짊어져야 할 사유가의 사태가 된다. 또한 만약 이러한 과제가 사유가에게 과중한 부담이 된다할지라도, 존재를 ‘사유할 가치가 있는 것’으로 내보이는 것만은 여전히 사유가의 사태로 남게 된다. 그러나 과연 오늘날 누가, 즉 어떤 사유가가 이러한 자신의 소임을 다하고 있는가?

(q3.1.2.2) 일찍이 우리의 역사적 현존재의 원천이었던 것이 웃음거리 안에 파묻히는 지경에 이르렀다면, 단순 소박한 사색에 잠겨보라고 권고 할 만하다. // 사람들은 >존재<라는 낱말에서 아무 것도 사유할 수 없다. 그렇다면 무엇이 >존재<라고 불리는가에 대해 우리를 안내하는 것이 사유 가의 사태일 것이라는 추측은 어떤 상황에 처할 것인가? // 그러한 안내 가 사유가들에게 조차 과중한 부담이 될지라도, 적어도 이것만은, 즉 언제나 거듭해서 존재를 ‘사유할 가치가 있는 것’으로서 내보이는 것만은 사유가들의 사태로 남을 수 있을 것이며, 그 결과 이 ‘사유할 가치가 있는 것’ 그 자체는 인간의 시야 안에 계속 머무를 것이다.(445-446)

3.1.3 사유의 변혁

(e3.1.3.1) 오늘날 우리 시대에 철학의 과제는 무엇일까? 아마도 우리는 철학에게 단순히 세계를 해석하는 따위의 추상적 사변에만 머물지 말고 세계를 변혁하는 실천적 과업에 매진할 것을 요구한다. 칼 마르크스가 그의 저 유명한 「포이어바흐에 관한 테제」 11번에서 강조했듯, 철학의 과제는 세계에 대한 해석이 아니라 세계의 변혁으로 정립된다. 그러나 철학의 과제에 대한 이러한 요구는 비록 잘못된 것은 아니나, 세계의 변혁이 가능하게 될 근원적 영역을 놓치고 있다. 우리가 통속적으로 생

각하듯, 세계의 변혁은 단지 세계에 대한 특정한 해석에 기초하는 것이 아니다. 오히려 세계의 변혁은, 우리의 특정한 존재 이해에 따라 존재자가 그때마다 어떤 특정한 의미를 지닌 존재자로서 드러나는 한, 우리의 존재 이해의 변화를 요구한다. 즉 세계의 변혁은 존재자의 존재를 새롭게 이해하는 사유의 변혁을 요구한다. 따라서 존재의 의미를 비로소 묻고자 하는 우리의 논의는 결코 추상적이거나 옹색한 헛된 놀음이 아니라 오히려 철학의 근본적 사태를 회복한다는 차원에서 그것의 정당성을 확보한다. 그런데 이러한 논의를 이행하기 위해서는 무엇보다 먼저 존재를 ‘사유할 가치가 있는 것’으로 받아들이는 태도가 요망되는 바이다.

(q3.1.3.2) 오늘날 존재하고 있는 것, 즉 우리에게 존재자로서 압박해오고 또한 가능성 비존재로서 위협해오고 있는 것에 직면해 볼 때, 칸트의 존재 테제는 우리에게 추상적이며 옹색하며 창백한 듯 보인다. 왜냐하면 그러는 사이 사람들은 철학에게 세계를 해석하고 추상적 사변 안에서 이리 저리 헤매는 것에 더 이상 만족하지 말고 오히려 세계의 실천적 변혁에 매진할 것을 요구해 왔기 때문이다. 그러나 그렇게 사유된 세계의 변혁은 사유가 변화될 것을 앞서 요청한다. 사람들에 의해 명명된 그러한 요구의 배후에는 이미 사유의 변혁이 서 있는 것처럼.(칼 마르크스[Karl Marx], 『독일이데올로기』, 「포이어마흐에 관한 테제」, 11번, 참조. >철학자들은 세계를 단지 상이하게 해석해 왔을 뿐이다. 중요한 것은 세계를 변혁하는 것이다.<) // 하지만 만약 사유가 ‘사유할 가치가 있는 것’으로의 길을 향해 나서지 않는다면, 사유는 어떤 방식으로 변화할 것인가? 그러나 존재가 ‘사유할 가치가 있는 것’으로서 자신을 내어 주고 있다는 사실은 임의의 전제도 아니며 자의적 날조도 아니다. 그것은 우리를 오늘날까지도 규정하고 있으며 더욱이 사람들이 승인하고 싶어 하는 것 이상으로 훨씬 더 결정적으로 우리를 규정하고 있는 그러한 전승이 건네준 말씀이다.(446-447)

3.2 칸트의 존재 테제를 해명하기 위한 예비적 논의

3.2.1 칸트의 존재 테제에 대한 해명이 갖는 의의

(e3.2.1.1) >칸트의 존재 테제<라는 제목만 놓고 본다면, 우리는 이 논문을 칸트의 철학으로부터 단편적인 학설 하나를 끄집어내어 서술한 정도로 생각한다. 물론 이런 논문도 과거의 철학에 대한 이해를 도모한다는 차원에서 나름대로의 유용성은 지닐 수 있다. 그러나 이 논문의 의의는 여기에 국한되지 않는다. 이 논문이 다루고자 하는 궁극적 사태는 바로 존재이다. 존재자의 한 복판에서 존재자와 교섭하는 가운데 실존해야 하는 것이 인간의 운명이라면, 우리가 존재자를 비로소 존재자로서 만날 수 있는 선협적 조건으로서의 존재는 예로부터 우리에게 항상 어디에서건 가까이 다가왔던 >가까움 그 자체<가 된다. 그러나 서구의 전통적 형이상학은 우리가 존재에 입각해 또한 존재를 관통하는 가운데 비로소 존재자를 이해하건만 오로지 존재자만을 주목한 채 존재 그 자체는 특별히 주목하지 못해온 형편이다. 따라서 우리는 서구의 전통적 형이상학이 걸어온 역사를 존재 망각의 역사라고 부르거나와, 이러한 의미에서 우리가 서구의 근대 형이상학을 대표하는 칸트를 통해 존재에 대한 논의를 접화하고자 하는 것은 지대한 철학사적 의의를 지닌다고 할만하다. 이 논문은 칸트라는 한 걸출한 근대 형이상학자가 마련한 존재 테제를 우회길로 삼아서, 존재에 대한 논의를 회복하고자 시도된, 전통적 형이상학과의 비판적 대결의 한 일환이다.

(q3.2.1.2) 제목만 보자면 다음의 논의는 칸트의 철학으로부터 단편적인 학설 하나를 끄집어내어 서술해야 한다. 이를 통해 우리는 과거의 철학에 대해 알게 될 것이다. 이런 작업도 나름대로의 유용성을 가질는지 모른다. 그러나 물론 이것도, 전승(傳承)에 대한 감각이 아직은 깨어 있을 때에만 가능하다. // [하지만] 이러한 생각이 꼭 들어맞는다고 하기는 어렵다. 적어도 우리 인간에게 예부터 항상 어디서건 가까이 다가왔고, 그렇지만 우리가 특별하게 주목한 적이 없는 그러한 것의 전승이 중요한 문젯거리가 되는 경우에는 그러하다.(445)

3.2.2 칸트의 존재 테제를 주목하는 까닭

(e3.2.2.1) 형이상학의 역사는 존재망각의 역사이다. 칸트로 대표되는 근대 주체주의적 형이상학도 예외는 아니다. 오히려 근대 주체주의적 형이상학은 존재망각이 극에 달한 역사를 기록한다. 그런데 그럼에도 불구하고 우리가 굳이 칸트의 존재 테제를 주목하는 까닭은 크게 두 가지이다. 즉 첫째, 칸트는 존재를 규명함에 있어 막강한 영향력을 발휘하는 일보를 내딛었다. 둘째, 칸트의 존재 테제는 전승과의 대결에서 비롯된 것이며, 따라서 이를 통해 전승은 새로운 빛에 도달한다. 아마도 우리는 칸트의 존재 테제를 해명하는 가운데 존재를 숙고할 동기를 마련하게 될 것이다.

(q3.2.2.2) 우리는 앞서 언급된 추측을 추적하면서 한 사유가에게 귀를 기울여 그가 존재에 관하여 우리에게 무엇을 말해야만 했는가를 듣는다. 우리는 칸트에게 귀를 기울인다. // 왜 우리는 [굳이] 칸트에게 귀를 기울여 존재에 관해 얼마간의 것을 경험하고자 하는가? 그것은 두 가지 이유 때문이다. 첫째, 칸트는 존재를 규명함에 있어 막강한 영향력을 발휘하는 일보를 내딛었다. 둘째, 칸트의 이러한 일보는 전승에 대한 충실함으로부터, 다시 말해 동시에 전승과의 대결에서 비롯된 것이며, 이를 통해 전승은 새로운 빛에 도달한다. 칸트의 존재 테제를 거론하는 이 두 가지 이유들로 말미암아 우리는 [존재를] 숙고할 동기를 마련한다.(446)

3.2.3 비판기 이전의 칸트의 존재 테제

(e3.2.3.1) 칸트의 존재 테제가 처음 등장하는 곳은 우리가 흔히 알고 있듯 『순수이성비판』이 아니다. 칸트는 『순수이성비판』보다 약 20년 전 발표된 『신의 현존을 실증하기 위해 유일하게 가능한 증명근거』에서 이미 존재 테제를 소개한다. 그런데 이 존재 테제의 구조는 우리가 앞으로 논의할 『순수이성비판』에서의 존재 테제의 구조와 일치한다. 즉 여기서도 존재 테제는 부정적 명제와 긍정적 명제로 구성된다. 신의 현존을 논의함에 있어, >현존은 결코 그 어떤 사물의 술어이거나 규정이 아니다.

<가 부정적 명제라면, >정립 또는 놓음이란 개념은 그야말로 단순 소박하며 또한 존재 일반과 하나이다.<가 긍정적 명제에 해당한다. 그렇다면 칸트는 왜 신의 현존과 관련지어 존재의 문제를 제기하였을까?

(q3.2.3.2) 『순수이성비판』이 출판되기 약 20년 전인 1763년 칸트는 『신의 현존을 실증하기 위해 유일하게 가능한 증명근거』라는 제목으로 논문 한 편을 발표했다. 이 논문의 >제1고찰<은 >현존 일반<과 >존재 일반<의 개념들을 다룬다. 우리는 이미 여기에서 칸트의 존재 테제를 발견하는데, 그것도 부정적 명제와 긍정적 명제라는 이중적 형식에서 칸트의 존재 테제를 발견한다. 이 두 명제의 표현양식은 어떤 방식으로는 『순수이성비판』에서의 표현양식과 일치한다. 비판기 이전의 논문에서 부정적 명제는 이런 내용이다. >현존은 결코 그 어떤 사물의 술어이거나 규정이 아니다.< 긍정적 명제의 내용은 이렇다. >정립 또는 놓음이란 개념은 그야말로 단순 소박하며 또한 존재 일반과 하나이다.<(450)

3.2.4 칸트의 존재 테제가 성립된 철학사적 배경

3.2.4.1 존재-신-론

(e3.2.4.1.1) 서구 형이상학의 근본물음은 “존재자란 무엇인가?”이다. 그런데 이 물음은 이중적 구조를 지니고 있다. 이 물음은 한편으로는 ‘존재자로서의 존재자는 그 일반자 안에서 무엇인가?’를 물으며, 또 다른 한편으로는 ‘최고 존재자라는 의미에서의 존재자란 어떤 것이며 어떻게 있는가?’를 묻고 있다. 전자의 물음이 존재자로서의 존재자를 그것의 일반성(보편적 특성)을 근거로 묻는 일반형이상학적 물음으로서 존재론(Ontologie)이란 명칭을 획득한 바 있다면, 후자의 물음은 최고 존재자를 근거로 존재자 전체의 가능성을 묻는 특수형이상학적 물음으로서 신학(Theologie)이란 이름에 이른 바 있다. 즉 전통적 형이상학은 일반형이상학 및 특수형이상학, 다시 말해 존재론과 신학으로 구성된다. 그런데 이들 사이의 구조 연관에서는 특수형이상학이 일반형이상학에 우선한다. 물

론 일반형이상학에서 논의되는 ‘일반자 안에서의 존재자’ (Das Seiende im allgemeinen)도 존재자에 관한 더 광범위한 그 모든 고찰이 거기에서 이루어지는 지반이란 의미에서 근거라고 불리어지기는 하나, 최고 존재자로서의 신은 모든 존재자를 발원하게 한다는 의미에서 모든 존재자의 근거로서, 단적인 초월로서, 즉 존재로서 군림한다. 이런 까닭에 통상적으로는 특수형이상학에 의해 일반형이상학이 정초된다. 최고 존재자의 빛 안에서 이를 근거로 하여 존재자 일반이 무엇인가를 해명하고자 했던 것이 전통적 형이상학의 면면한 흐름이다. 따라서 하이데거는 전통적 형이상학의 이중적 구조를 하나로 묶어 존재-신-론(Ono-Theo-Logie)이라고 총괄한다.

(q3.2.4.1.2) 만약 그려는 사이 우리가 다시 한번 서구-유럽적 사유의 역사를 회상해 본다면, 우리는 ‘존재에 관한 물음은 존재자의 존재에 관한 물음으로서 이중적 형태임’을 경험한다. 이 물음은 일단 ‘존재로서의 존재자는 그 일반자 안에서 무엇인가?’를 묻는다. 이 물음의 권역 내의 고찰들이 철학의 역사가 진행되는 과정에서 존재론(Ontologie)이라는 명칭에 도달한다. >존재자란 무엇인가?<라는 물음은 동시에, ‘최고 존재자라는 의미에서의 존재자란 어떤 것이며 어떻게 있는가?’를 묻는다. 이것은 신적인 것과 신에 관한 물음이다. 이 물음의 권역이 신학(Theologie)이라 불린다. 존재자의 존재에 관한 물음의 이중적 형태는 존재-신-론(Ono-Theo- Logie)이라는 명칭으로 총괄된다. ‘존재자란 무엇인가?’라는 이중적 물음은 한편으로는 ‘(도대체) 존재자란 무엇인가?’를 묻는다. 그리고 이 물음은 다른 한편으로는 ‘(단적인) 존재자란 무엇(어떤 것)인가?’를 묻는다. // 존재자에 관한 물음의 이중성은 ‘어떻게 존재자의 존재가 자신을 내보이는가’에 명백히 좌우된다. 존재는 우리가 근거(Grund)라고 명명하는 것의 성격 안에서 자신을 내보인다. ‘일반자 안에서의 존재자’ (Das Seiende im allgemeinen)는 존재자에 관한 더 광범위한 그 모든 고찰이 이루어지는 지반이란 의미에서 근거가 된다. 최고 존재자로서의 존재자는 모든 존재자를 존재하도록 발원케 하는 것이란 의미에서 근거가 된다.(449-450)

3.2.4.2 존재-신-론과 칸트의 존재 테제

(e3.2.4.2.1) 칸트는 자신에게 전승된 전통적 형이상학과의 비판적 대결을 감행하는 가운데 존재를 새로운 빛 속에서 조명한다. 그러나 엄밀한 의미에서 보자면, 칸트 역시 전통적 형이상학자이다. 우리가 앞서 살펴보았듯 비판기 이전 칸트가 제기한 존재 테제가 신의 현존에 대한 증명과 관련될 뿐더러, 『순수이성비판』에서도 상황은 마찬가지이다. 즉 칸트는 존재신론적 물음의 역사적 진행과정 안에서, 최고 존재자인 신의 현존 여부와 관련하여 존재의 문제를 논의한 것이다. 따라서 칸트의 존재 테제가 서구의 전통적 형이상학이 걸어 온 존재-신-론의 궤도에서 성립된 것임은 쉽게 입증된다. 다만 칸트는 『순수이성비판』의 마지막 제3부인 초월적 변증론에서, 그것도 보다 정확히 말하자면, >신의 현존에 관한 존재론적 증명의 불가능성에 관하여<라는 제목의 절에서 존재의 문제를 다루듯, 전통적 형이상학과의 대결 속에서 존재를 자신의 비판적 철학 안에서 조명하고자 한다.

(q3.2.4.2.2) 부인될 수 없는 사건 하나를 단지 잠시만 회상해보자. 서구-유럽의 사유는 >존재자란 무엇인가?<라는 물음에 의해 주도된다. 그런 식으로 서구-유럽의 사유는 존재에 관해 묻는다. 이러한 사유의 역사 안에서 칸트는 『순수이성비판』을 통해 결정적 전환을 실현한다. 이 점을 주목하면서 우리는, 칸트가 존재를 규명함으로써 또한 자신의 테제를 설정함으로써 자신의 주저(主著)의 주도적 사상을 전개하리라 기대한다. 그러나 사실은 그렇지 않다. 오히려 우리는 문제의 테제를 『순수이성비판』의 마지막 제3부에서, 보다 정확히 말하자면, >신의 현존에 관한 존재론적 증명의 불가능성에 관하여<(A 592, B 620)라는 제목이 붙은 한 절(節)에서 비로소 만나게 된다.(448-449) // 존재신론적 물음의 역사적 진행 과정 안에서는 ‘최고 존재자가 무엇인가’를 증명할 뿐더러 ‘존재자 중 이 가장 존재하는 자가 있다’라는 사실, 즉 ‘신이 실존한다’라는 사실도 입증하는 과제가 성립한다. 실존(Existenz), 현존(Dasein), 현실성(Wirklichkeit) 따위의 낱말들은 존재의 한 방식을 명명한다. // [...] 우선은, 칸트가 자신의 테제를 철학적 신학의 물음의 권역 안에서 언어화하고 있음을 지적하는 것만이 필요했다. 철학적 신학이 존재자의 존재에 관한 물음 전체를, 다시 말해 형이상학을 그것의 핵심내용에서 배제한다.

이로써 통찰될 수 있는 바는, 존재 테제는, 이 테제의 용어가 우리를 우선 쉽사리 그렇게 믿게 할 수 있던 것과는 달리, 오히려 그의 주된 논의에서 동떨어진 추상적인 단편적 학설이 아니라는 점이다.(450-451)

3.3 칸트의 존재 테제에 대한 해명

3.3.1 존재 테제 전문(全文) 소개

(e3.3.1.1) 칸트의 존재 테제를 해명하기 위하여 우선 존재 테제의 전문(全文)을 소개하면 다음과 같다. >존재는 명백히 실재적 술어가 아니다. 다시 말해 하나의 사물의 개념에 덧붙을 수 있는 ‘어떤 것의 개념’ 이 아니다. 그것은 단순히 하나의 사물 그 자체의, 또는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.<(『순수이성비판』, 「초판」598, 「재판」626)

3.3.2 존재 테제의 이중적 구조

(e3.3.2.1) 비판기 이전의 존재 테제와 마찬가지로 『순수이성비판』에서의 존재 테제도 이중적 구조이다. 즉 존재 테제는 한편으로는 ‘존재는 … 이 아니다’ 를 말하는 부정적 명제 및 또 다른 한편으로는 ‘존재는 … 이다’ 를 말하는 긍정적 명제로 구성된다. 우선 ‘존재는 명백히 실재적 술어가 아니다. 다시 말해 하나의 사물의 개념에 덧붙을 수 있는 ‘어떤 것의 개념’ 이 아니다.’ 라는 것이 부정적 명제에 해당한다. 그런데 여기에서 우리가 주목할 점은, 비록 칸트가 존재로부터 실재적 술어의 성격을 부인하기는 하되, 그렇지만 결코 술어 일반의 성격을 부인하진 않는다는 점이다. 따라서 부정적 명제에 후속하는 긍정적 명제는 존재를 ‘단순히 하나의 사물 그 자체의, 또는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다’ 라고 특징짓는다.

(q3.3.2.2) 칸트의 테제는 두 가지 명제로 이루어져 있다. 첫 번째 명제는 [존재가 무엇이 아님을 밝히는] 부정적 명제다. 그런데 이 명제는 존재로부터 실재적 술어의 성격을 부인하기는 하되, 그렇지만 결코 술어 일반의 성격을 부인하진 않는다. 이에 따라 칸트의 테제에서 첫 번째 명제에 후속하는 긍정적 명제[즉 두 번째 명제]는 존재를 >단순히 정립<으로서 특징짓는다.

3.3.3 존재 테제에서의 부정적 명제에 대한 해명

(e3.3.3.1) ‘존재는 명백히 실재적 술어가 아니다.’ 우리는 부정적 명제를 처음 대할 때 당혹해 한다. 적어도 우리의 일상적 언어의 용법에서는 존재(혹은 현실성, 혹은 실존)와 실재성(Realität)이 동일시되기 때문이다. 그러나 우리가 실재성의 근원적 의미를 천착할 때 당혹감은 일순간 해소된다. 실재성의 어원은 라틴어 res로 소급된다. res란, 현실적으로 존재하든 또는 관념적으로 존재하든, 여하튼 우리가 사물이라 칭하는 것을 의미한다. 그러니까 ‘실재적(real)’ 혹은 실재성이란, 우리에게 현실적으로 존재하든 또는 관념적으로 존재하든, 여하튼 우리가 사물이라 칭하는 것에 속함을 의미한다. 즉 실재성이란 사물의 사태내용에 속함, 다시 말해 사태성(Sachheit)을 의미한다. 예를 들어 돌(石)이라는 하나의 사물에 무엇이 사태내용으로서 속하는가를 표상해 보자. 우리는 우리 눈앞에 돌이 존재하든 혹은 존재하지 않든, 여하간 돌을 표상할 때면, 거기에는 무거움이란 술어가 속할 것이라 표상할 터인데, 이처럼 하나의 사물에 사태 내용적으로 속하는 술어가 실재적 술어가 된다. 그런데 존재는 과연 어떠한가? 다시 앞의 예를 거론해 본다면, 우리는 우리 눈앞에 돌이 존재하든 또는 존재하지 않든, 즉 돌의 존재와는 무관하게, 여하간 돌을 표상할 때면, 거기에는 무거움이란 술어가 속할 것이라 표상할 터인데, 그러니까 실재성은 사물의 존재 여부와는 무관하다. 따라서 존재는 명백히 실재적 술어가 아닌 것이요, 이 점을 강조하기 위해 칸트는 “존재는 사물의 개념에 덧붙을 수 있는 ‘어떤 것의 개념’ 이 아님”을 다시 한번 역설한다. 물론 우리는 ‘돌이 있다’라고 말하므로 존재가 하

나의 술어임을 부정하지는 않으나, 여하튼 존재는 사물에 사태 내용적으로 속하는 실재적 술어는 아닌 것이다.

(q3.3.3.2) 『순수이성비판』에서는 부정적-방어적 명제가 >명백히<라는 낱말과 더불어서 소개된다. 따라서 그 명제가 말하는 내용, 즉 ‘존재 - >명백히< 실재적 술어가 아님’ 이란 것은 누구에게나 즉각 분명해야 한다. [그러나] 오늘날의 우리들에게 그 명제는 결코 직접적으로 명료하지 않다. 존재 – 이것은 실재성(Realität)을 의미한다. 그렇다면 어떻게 해서 존재가 실재적 술어로서 간주되지 말아야 하는가? 그러나 칸트에게서 >실재적(real)<이란 낱말은 아직 근원적 의미를 갖고 있다. 그 낱말은 하나의 사물(res)에, 즉 하나의 사태(Sache)에, 즉 하나의 사물의 사태내용에 속하는 것을 의미한다. 돌(石)이 현실적으로 실존하든 하지 않든, 우리는 돌을 주목할 때 >무거움<이라는 술어를 생각하는데, 예를 들자면 그러한 >무거움<이라는 술어가 실재적 술어, 즉 사태에 속하는 규정이다. 따라서 칸트의 테제에서 >실재적<이란 낱말은, 우리가 사실 혹은 현실을 계산하는 현실정치(Realpolitik)에 관해 말할 때 우리가 오늘날 생각하고 있는 그런 것이 아니다. 칸트에게서 실재성이란 현실성을 의미하지 않고 오히려 사태성을 의미한다. 실재적 술어란 하나의 사물의 사태내용에 속하며 거기에 귀속될 수 있는 그런 것이다. 하나의 사물의 사태내용을 우리는 그 사물의 개념을 통해 표상한다. 우리는 >돌<이라는 낱말이 명명하는 것을 표상할 수 있는데, 이 때 표상된 내용이 그때마다 바로 눈앞에 있는 돌처럼 실존할 필요는 없다. 칸트의 테제가 말하고 있듯, 실존, 혼존, 즉 존재는 >명백히 실재적 술어가 아니다<. 우리가 >실재적<이란 낱말을 칸트적 의미에서 사유하자마자, 이 부정적 명제의 공공연한 내용이 밝혀진다. 존재는 실재적인 것이 아니다.(451)

(q3.3.3.3) 하지만 어떻게 해서 그러한가? 우리는, 우리 앞에 놓여 있는 돌에 관하여, 그것이 즉 이 돌이 여기에 실존한다고 말한다. 이 돌이 있다. 따라서 마찬가지로 공공연히 이 >있다<라는 것이, 다시 말해 존재가 이 명제의 주어인 이 돌에 관한 명제 안에서 술어로서 자신을 내보인다. 칸트는 앞에 놓여 있는 돌에 관해 발언된 실존이 하나의 술어라는 점을 『순수이성비판』에서도 부인하지 않는다. 그러나 >있다<라는 것이 실재적 술어는 아니다. 그렇다면 >있다<라는 것은 무엇에 관해 발언되는가? 명백히, 앞에 놓여 있는 돌에 관해 발언된다. >여기에 돌이 있다<라는 명제에서 이

>있다<라는 것은 무엇을 말하는가? 그것은 돌로서의 돌이 무엇인가에 관해 선 아무 것도 말하지 않는다. 그렇지만 그것은 돌에 속하는 것이 여기에 실존한다는, 즉 있다는 사실은 말해주고 있다. 그렇다면 존재란 무엇을 의미하는가? 칸트는 자신의 테제에서 긍정적 명제를 통해 이렇게 답한다. 존재는 >단순히 하나의 사물 그 자체의, 또는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.<(451-452)

3.3.4 존재 테제에서의 긍정적 명제에 대한 해명

3.3.4.1 존재 테제에서의 긍정적 명제를 해명하기 위한 예비적 논의

(e3.3.4.1.1) 존재 테제에서 긍정적 명제는 “존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의, 또는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.”라고 기술된다. 그런데 엄밀한 의미에서 보자면, 긍정적 명제도 이중적 구조이다. 즉 긍정적 명제는 “존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제와 “존재는 단순히 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제로 구성된다. 물론 이 두 명제가 하나의 긍정적 명제를 구성하므로 이 두 명제는 긴밀한 관련을 가질 터이나, 우리는 논의의 편리상 우선은 이 두 명제를 나누어 해명하고자 한다.

3.3.4.2 “존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제에 대한 해명

3.3.4.2.1 >사물<에 대한 예비적 해명

(e3.3.4.2.1.1) “존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제에서 우선 우리가 해명하고자 하는 것은 >사물<이란 낱말이다. 그런데 이 낱말에 대한 해명은 특히 >정립<에 대한 해명과 밀접한 관련을 갖기 때문에 여기에서는 단지 예비적으로만 >사물<을 해명하고자

한다. 간략히 말해 이 명제에서의 >사물<은 우리의 의식과 무관하게 있는 독자적 사물 그 자체(Ding an und für sich)를 의미하는 것이 아니다. 이 명제에서 칸트가 염두에 두는 사물은 우리의 의식과 관련된 사물을 의미한다. 칸트는 그러한 사물을 객관 혹은 대상이라고 명명하는 바, 우리는 이러한 의미에서 이 명제에서의 >사물<이란 낱말을 이해해야 한다.

(q3.3.4.2.1.2) 이 명제에서 사용된 용어로 인해 우리는, >단순히 하나의 사물의 정립<인 것으로서의 존재가 독자적 사물 그 자체(Ding an und für sich)라는 의미에서의 사물에 관여할 것이라는 의견을 가지기 쉽다. [하지만] 이 테제가 『순수이성비판』내부에서 발언되고 있는 한, 이 테제는 이러한 의미를 가질 수 없다. 여기에서 사물이란 칸트가 객관 혹은 대상이라고도 말하는 ‘어떤 것’을 의미한다.(452)

3.3.4.2.2 >그 자체<에 대한 해명

(e3.3.4.2.2.1) “존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제에서 우리의 이목을 끄는 또 하나의 낱말은 >그 자체(an sich selbst)<라는 표현이다. 이 표현과 관련해서도 우리는 사물 그 자체를 우리의 의식과 무관하게 존재하는 사물 >자체(an sich)<로 오인하는 경우가 있다. 그러나 이 명제에서 칸트가 의미하는 사물은 우리의 의식과 관련된 사물일 뿐더러, 또한 사물 >그 자체<에서 >그 자체<가 강조하는 바는, 그러한 의미에서의 사물이 갖는 다양한 실재적 술어라든가 혹은 그러한 의미에서의 사물이 다른 사물과 맺는 다양한 관계 따위와 관련지어 그 사물을 주목한다는 것이 아니라, 오로지 그 사물을 그 자체로서만 주목하여 시선을 고정한다는 것이다.

(q3.3.4.2.2.2) >그 자체(an sich selbst)<라는 표현은 어떤 것 >자체(an sich)<, 즉 의식과 무관하게 실존하는 어떤 것을 의미하지 않는다. >그 자체<라는 표현을 우리는, 다른 것을 주목하는 가운데 이러한 것으로 표상되는 그러한 것에 대한 반대규정으로서 이해해야 한다.(452)

3.3.4.2.3 >단순히<에 대한 해명

(e3.3.4.2.3.1) >존재는 명백히 실재적 술어가 아니다. [...] 그것은 단순히 하나의 사물 그 자체의 정립일 뿐이다.<라는 명제에서 >단순히<라는 낱말은, 마치 정립으로서의 존재가 사물에 속하는 사태 내용을 밀하는 실재성에 비해 하찮은 것, 다시 말해 어떤 제한적인 것처럼 들리게끔 한다. 그러나 이것은 그야말로 오해이다. 오히려 이 >단순히<라는 낱말은, 우리가 사물이 무엇인가를 탐구하는 태도에 입각해서는, 다시 말해 사물에 속하는 사태 내용이 무엇인가를 살펴보는 태도에 입각해서는 존재에 대해 아무런 진술도 할 수 없다는 것, 그렇기 때문에 도리어 존재를 말하기 위해서는 사물 그 자체에 우리의 시선을 오로지 순수하게 고정하라는 하나의 경고적 표현이다. 우리 눈앞에 놓인 돌을 우리가 재 아끼지 다양한 시선에서 주목한 들, 우리는 단지 돌이라는 존재자만을 주목할 뿐, 돌이 >있다<라는 그 사태, 즉 존재 그 자체는 주목하지 못하기에 존재를 말하기 위해서는 더욱 더 돌 그 자체에 집중된, 즉 순수한 시선이 요구되는 것은 아닐는지.

(q3.3.4.2.3.2) >그 자체<라는 표현의 이러한 의미는, 칸트가 존재는 >단순히 정립일 뿐이다<라고 말함으로써, 이미 낱말에 이른다. 이 >단순히<라는 표현은 마치 정립이 실재성에 비해 즉 사물의 사태성에 비해 하찮은 것인양, 어떤 제한성처럼도 들린다. 그렇지만 >단순히<라는 표현은, 존재는 그때마다 존재자가 무엇이다라는 것에 입각해서는, 즉 칸트의 입장에서 말한다면 개념에 입각해서는 결코 설명될 수 없다는 사실을 지적한다. >단순히<라는 표현은 제한적 성격을 갖지 않는다. 오히려 그 표현은 그것에 입각해서만 존재가 순수하게 특징지어질 수 있는 그러한 영역을 향해 존재를 지시한다. 여기에서 >단순히<라는 표현은 순수하다는 것을 의미한다. >존재<와 >있다<라는 것은 그것들의 모든 다양한 의미들과 변형들에도 막론하고 하나의 고유한 영역에 속한다. 그것들은 사물적인 것이 아니다. 즉 칸트의 입장에서 보자면 대상적인 것이 아니다. // 따라서 >존재<와 >있다<를 사유하기 위해서는, 사물들에 대한 배타적 고찰 및 사물들에 대한 계산에 의해 주도되지 않는 다른 시선이 필요하다. 우리는 우리 앞에 놓여 있는 돌을, 즉 명백히 드러나 >있는< 돌을 어느 방향으로건 탐색할 수 있고 연구할 수는 있되, 그러나 거기에서 결코 >있다<라

는 것을 발견하지는 못할 것이다. 하지만 이러한 돌은 있다. // >존재<는 >단순히 정립<이라는 그러한 의미를 무엇을 통해 얻는가? >순수한 정립<이라는 표제의 의미는 어디로부터 어떻게 한정되는가? 존재를 정립으로 이처럼 해석하는 것은 우리에게 의아스러울 뿐 아니라 자의적(恣意的)이기조차 하며 여하튼 다의적이며 따라서 부정확한 것으로 남아 있지 않은가?(452-453)

3.3.4.2.4 >정립<에 대한 해명

3.3.4.2.4.1 >정립<의 의미

(e3.3.4.2.4.1.1) “존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제에서 핵심적 사항은 “존재는 … 정립이다.”가 된다. 여기에서 우리는 ‘정립으로서의 존재’를 만나게 된다. 그런데 정립이란 과연 무엇인가? 칸트는 >정립(Position)<을 설정(Setzung)이라고 번역하나, 설정의 의미가 설정함, 설정된 것, 설정되어 있음 등으로 다양하므로 이러한 번역만으로 우리가 ‘정립으로서의 존재’의 의미를 가늠하기란 쉽지 않다. 그러나 칸트가 이 명제에서 말하는 정립이 본질적으로 존재에 대한 정의인 한에서, 우리가 정립의 다양한 의미를 통일적으로 사유해 보자면, ‘정립으로서의 존재’란 우리가 어떤 것을 우리 앞에 설정해 놓음으로써 그렇게 설정된 것이 우리 앞에 설정되어 있음을 말할 터이니, 우리는 이 명제에서의 정립을, 우리의 주관의 설정 활동을 통해 어떤 것이 ‘설정되어 있음’을 의미하는 것으로 이해함이 합당하다. 즉 이 명제에서 정립은 우리의 주관에 의해, 다시 말하자면 지성에 의해 어떤 것이 우리 앞에 설정된 것으로 설정되어 있음을 의미한다. 그러니까 이 명제에서 정립이란 우리의 주관, 다시 말해 지성과의 관계 속에 있으며, 또한 무엇이 어떻게 설정되어 있느냐에 따라 정립, 즉 설정, 즉 존재의 의미도 다양하게 된다. 그러나 일단은 이러한 논의에 앞서 위의 명제를 이제까지의 논의에 따라 고쳐 읽어 보면 다음과 같다. 즉 “존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제는, “존재는 우리의 지성이 자신의 시선을 자신과 관계 맺고 있는 사물에 순수하게 고정함으로써 그 사

물을 자신에 대한 객관 혹은 다시 말하자면 대상으로서 자신에게 설정해 놓아 그 객관 혹은 대상으로서의 사물이 지성 앞에 설정되어 있음을 의미 할 뿐이다.”라고 읽힌다.

(q3.3.4.2.4.1.2) 물론 칸트 자신은 >Position(정립)<을 Setzung(설정)이라고 번역한다. 그러나 이러한 번역이 크게 도움이 되는 바는 없다. 왜냐하면 독일어 Setzung은 라틴어 positio만큼 다의적이기 때문이다. Setzung이란 낱말은 1. 설정함(Setzen), 세움(Stellen), 놓음(Legen) 즉 어떤 행위(Handlung)를 의미할 수도 있고, 2. 설정된 것(Das Gesetzte), 테마(Thema) 따위를 의미할 수도 있고 3. 설정되어 있음(Die Gesetztheit), 상황(Lage), 틀(Verfassung) 따위를 의미할 수도 있다. 그러나 우리는 정립과 설정을, ‘설정된 것 그 자체를 그것의 설정되어 있음 안에서 설정함’이라고 통일적으로 이해할 수도 있다. // 존재를 정립으로 특징짓는 것은 어느 경우든 다의성을 지시하는데, 이러한 다의성은 우연적인 것도 아니며 또한 우리에게 알려지지 않은 것도 아니다. 왜냐하면 이러한 다의성은 우리가 표상활동(Vorstellen)으로서 인지하는 저 설정과 세움의 영역 안 도처에서 작용하고 있기 때문이다. 표상활동이란 표현에 대해서 철학의 학술 언어는 두 가지 특징적 이름을 갖고 있다. 즉 표상활동은 percipere, perceptio, 다시 말해 어떤 것 그 자체를 받아들임 혹은 포착함이며, 또한 repraesentare, 다시 말해 어떤 것을 자신 쪽으로 내놓음 혹은 어떤 것을 마주 대하여 보유함이다. 표상활동(Vorstellen)을 통해 우리는 어떤 것을 우리 앞에 (vor) 세운다(stellen). 이 결과 그렇게 세워진 것(설정된 것)으로서의 어떤 것은 우리를 향해 대상(Gegenstand)으로 서 있게 된다. 정립으로서의 존재는 설정하면서 표상하는 활동을 통해 어떤 것이 설정되어 있음을 의미한다. 무엇이 어떻게 설정되느냐에 따라서 설정, 정립, 그리고 존재는 다른 의미를 갖는다.(453)

3.3.4.2.4.2 사용이란 관점에서 본 >정립<의 두 가지 방식

3.3.4.2.4.2.1 상대적 정립

(e3.3.4.2.4.2.1.1) ‘정립으로서의 존재’가 의미하는 바는, 지성의 설정 활동에 의해 어떤 것이 우리 앞에 설정된 것으로서 설정되어 있음이다. ‘정립으로서의 존재’는 언제나 지성과의 관련 속에 있다. ‘정

립으로서의 존재’는 지성이 어떤 것을 자신에 대한 객관으로서 설정해 놓을 때 비로소 확보되므로, ‘정립으로서의 존재’는 지성에 의해 ‘사용’ 되는 것이다. 그런데 일반 논리학에서 계사(繫辭)로서 논의되는 ‘이다’라는 의미의 존재는, 물론 지성에 의해 사용된 것이기는 하나, 지성에 의해 객관적으로 ‘있다’라는 의미에서 사용된 것이 아니라, 단지 주어와 술어를 연관짓는 방식으로만 사용된다. 즉 “신은 전지전능함이다”라는 명제에서처럼, ‘이다’라는 계사는 ‘신’과 ‘전지전능함’이라는 두 개념, 혹은 이 두 개념이 각각 가리키는 두 사물에 아무런 것도 보탬이 없이 단지 두 개념 혹은 두 사물의 관계를 논리적으로 고려하여 두 개념을 연관짓는 역할만을 담당한다. 따라서 칸트는 비판기 이전의 작품인 『증명근거』에서 계사인 >이다<를 통해 설정된 명제의 주어와 술어 사이의 연관을 ‘논리적으로 고려된 관계’라고 부른 바 있다. 즉 계사로서의 ‘이다’는 지성에 의해 존재가 논리적으로 사용된 것이며, ‘정립으로서의 존재’와 관련지어 보자면, 이미 설정되어 있는 것으로서 주어져 있는 사물과 사물의 관계를 고려하여 이 양자를 연관짓는 것이므로, 사물에 대한 상대적 정립이 된다. 그런데 존재의 논리적 사용, 혹은 사물에 대한 상대적 정립에 관련해서 우리에게 남는 한 가지 의문점이 있으니, 그것은 계사로서의 ‘이다’가 사물과 사물 사이의 관계를 논리적으로 고려하여 양자를 연관짓는 역할을 수행한다면, 이 양자의 관계를 가능하게 하는 근거는 무엇인가라는 점이다.

(q3.3.4.2.4.2.1.2) >논리적 사용에서 보자면 그것은 [즉 >단순히 정립 <으로서의 존재는] 오로지 판단의 계사일 뿐이다. 신은 전지전능함이라 는 명제는 신과 전지전능함이라는 두 가지 개념을 포함하는데, 이 두 개념은 각각 그것의 객관을 갖고 있다. 이다라는 불변화시는 새로운 술어를 첨가하지 않고, 오히려 단지 술어를 주어에 연관짓는 방식으로 설정하는 것에 불과하다.< // 계사인 >이다<를 통해 설정된 명제의 주어와 술어 사이의 연관은 『증명근거』에서 ‘논리적으로 고려된 관계’ (respectus logicus)라고 불린다. 존재의 >논리적 사용<에 관한 칸트의 언급을 미루어 우리는 아직 존재의 다른 사용이 있음을 추측할 수 있다. 동시에 우리

는 이 구절에서 존재에 관한 본질적인 점을 이미 경험한다. 존재는 ‘활용된다’라는 의미에서 >사용<된다. 지성 즉 사유가 이러한 사용을 실현한다.(453-454)

3.3.4.2.4.2.2 절대적 정립

3.3.4.2.4.2.2.1 절대적 정립의 형식적 의미

(e3.3.4.2.4.2.2.1.1) ‘정립으로서의 존재’ 가 의미하는 본질적인 점은 존재를 사물에 대한 절대적 정립으로 해석한다는 것이다. 예를 들어, “신은 있다”라는 명제에서 ‘있다’라는 존재는 ‘신’이라는 주어에 대해, 그것에 속하는 어떤 사태 내용적 술어도 덧붙이진 않으나 그것에 해당하는 객관 혹은 대상으로서의 ‘신’이 ‘존재함’, 즉 ‘실존함’ 즉 ‘현존함’을 의미한다. 이 명제에서 ‘있다’라는 존재는 ‘신’의 개념을 넘어서서 이 개념에게 사물 자체로서의 ‘신’, 즉 객관 혹은 대상으로서의 ‘신’을 덧붙인다. 그러니까 이러한 의미에서 ‘정립으로서의 존재’는 지성에 의해 존재가 객관적으로 사용된 것이요, 사물과의 관계에서 보자면 사물에 대한 절대적 정립이 된다. 그러나 문제는, “신은 있다.”라는 명제에서의 ‘있다’와 “돌은 있다.”라는 명제에서의 ‘있다’를 동일하게 취급할 수 있을지의 여부이다. 물론 “신은 있다.”라는 명제에서도 ‘있다’라는 존재는 ‘신’이라는 존재자에 대한 절대적 정립이긴 하되, 사물로서의 ‘신’이 시공간을 초월한 존재자인 한에서, 이 명제에서 ‘있다’라는 존재는 어디까지나 형식적 의미에서만 절대적 정립일 뿐, 우리의 경험에 의해 확인될 수 있는 사태는 아니기 때문이다. 따라서 ‘절대적 정립으로서의 존재’의 의미를 구체화하기 위해서는 단지 지성과의 관련성, 즉 지성에 의한 존재의 객관적 사용만이 문제될 수 있는 것이 아니라, 감각적 경험과의 관련성도 논의되어야 하는데, 이 점에서 칸트의 비판기 이전의 철학과 『순수이성비판』에서의 철학이 구별된다.

(q3.3.4.2.4.2.2.1.2) >존재<와 >있다<에 관련하여 >논리적< 사용 외에

어떤 또 다른 사용이 있는가? >신은 있다<라는 명제에서는 주어에 어떤 사태관련적 술어도, 즉 실재적 술어도 덧붙지 않는다. 오히려 주어, 즉 자신의 모든 술어들과 더불어 신 >그 자체<가 설정된다. >있다<라는 것은 이제, ‘신은 실존한다’ 또는 ‘신은 현존한다’를 의미한다. >현존< 또는 >실존<이 물론 존재를 의미하기 하되, 그러나 >존재<와 >있다<는 더 이상 명제의 주어와 술어 사이의 관계를 설정한다는 의미에서 사용되진 않는다. >신은 있다<라는 명제에서 >있다<의 정립은 신의 개념을 넘어서, 이 개념에게 사물 자체를 즉 현존하는 것으로서의 신이라는 객관을 덧붙인다. 여기에서 존재는 그것의 논리적 사용과는 구별되게, 존재하는 객관 그 자체를 고려하는 가운데 사용된다. 따라서 우리는 존재의 존재자적 사용에 관해, 또한 더 낫게는 존재의 객관적 사용에 관해 언급할 수 있을 것이다. 비판기 이전의 문헌에서 칸트는 이렇게 쓴 바 있다. // >만약 단순히 이러한 연관이 [즉 명제의 주어와 술어 사이의 연관이] 고찰되지 않고 오히려 사태 그 자체만이 설정된 채 고찰된다면, 이러한 존재는 현존과 같은 것이다.< // 그리고 이에 관련되는 절의 제목은 >현존은 하나의 사물의 절대적 정립이다<라고 시작된다. // [...] // >현존이란 술어를 통해서 나는 아무런 것도 사물에게 더한 바 없고 오히려 사물 자체를 개념에게 덧붙였다. 그러므로 나는 실존명제에서는 개념을 넘어서되, 개념 안에서 사유되었던 것과 다른 술어로 나아가지 않고 오히려 더도 덜도 아닌 동일한 술어들을 가진 사물 자체에로 나아간다. 그래서 단지, 그 사물에 대한 상대적 정립을 넘어선 절대적 정립이 사유된다.<(454-455)

(q3.3.4.2.4.2.2.1.3) 그런데 >신은 있다<라는 명제가 과연 절대적 정립으로서 가능할 것인가 또한 만약 그렇다면 어떻게 또한 어떤 한계 안에서 가능할 것인가? [아마도] 이 물음은 『순수이성비판』의 모든 사유를 몰아 대고 이 후의 주요 저작들을 움직여온 비밀스런 자극제로 되었고 또한 그러한 자극제로 남아 있다. 존재를 논리적 정립인 상대적 정립과 구별해서 절대적 정립으로 언급한 결과, 마치 절대적 정립 안에는 아무런 관계도 설정되어 있지 않은 듯한 인상이 풍긴다. 그러나 비록 절대적 정립에서는 현존과 실존이란 의미에서의 존재의 객관적 사용이 중요하다 하더라도, 이를 비판적으로 숙고해 보면, 여기에서도 하나의 관계가 설정되며, 따라서 >있다<라는 것이 비록 실재적 술어의 성격을 수용하진 않을지라도 여하튼 하나의 술어의 성격을 수용한다는 사실이 명확히 밝혀지며 또한 우리를 압박해 온다. // 존재의 논리적 사용(예를 들어, a는 b이다)에서 중

요한 것은, 명제의 주어와 술어 사이의 연관의 정립이다. [그러나] 존재의 존재자적 사용에서 – 즉 이러한 돌이 있다(>실존한다<)라는 경우에 – 중요한 것은 ‘나’라는 주관과 객관 사이의 연관의 정립이다. 그러나 이로써 주어-술어-연관은 주관-객관-연관 쪽으로 이를테면 비스듬히 삽입된다. 여기에서 눈여겨 볼 점은, 계사로서의 >이다<가 객관적 인식의 진술에서는 단지 논리적 의미를 넘어서 이것과는 다른 더 풍족한 의미를 갖는다는 점이다. 그런데 칸트는 오랜 숙고 끝에 비로소 이러한 통찰을 이르렀고 또한 더욱이 『순수이성비판』의 『재판』에서 비로소 이러한 통찰을 진술한다. 『초판』이 발표된 지 6년 후에야 칸트는 >있다<라는 것이, 즉 존재가 어떤 상태에 있는가를 말할 수 있게 된다. [즉] 비로소 『순수이성비판』은 존재를 정립으로 해석함에 있어 충만함과 규정성을 얻게 된다.(455-456)

3.4.2.4.2.2.2 비판기 이전 작품에서의 절대적 정립

(e3.3.4.2.4.2.2.2.1) ‘절대적 정립으로서의 존재’는 지성이 어떤 사물을 자신에 대한 객관으로 설정하고자 할 때 그 사물의 사태 내용과는 무관하게, 즉 실재적 술어와는 다른 차원에서, 오로지 그 사물 그 자체와 관련하여 덧붙여진 개념, 즉 그러니까 하나의 술어이다. 이러한 의미에서 ‘절대적 정립으로서의 존재’는 지성에 의해 존재가 객관적으로 사용된 것이다. 그런데 “신은 있다.”라는 명제에서처럼, 신이 초시간적-초공간적 존재자인 한에서, 과연 신이라는 존재자에 대한 절대적 정립이 가능할지는 의문이다. 따라서 ‘절대적 정립으로서의 존재’에 대한 더 이상의 고찰, 즉 그러니까 존재를 지성의 객관적 사용의 차원에서 뿐 아니라, 감각적 경험과의 관련 하에서 고찰할 것이 요구되는데, 비판기 이전의 작품에서는 이러한 더 이상의 고찰이 수행된 바 없다. 존재, 혹은 실존, 혹은 현존의 개념은 우리의 인식을 구성하는 ‘더 이상 용해될 수 없는’ 단순 소박한 개념으로 간주될 뿐, 이 개념에 대한 ‘더 높은 정도의 명확성’을 밝혀내는 더 이상의 고찰은 결여된다. 즉 존재는 오로지 우리의 지성 능력과의 연관 속에서만 사유된다.

(q3.3.4.2.4.2.2.2.2) 칸트가 전(前)비판기의 문헌을 작성할 무렵 만약 누군가가 칸트에게 『증명근거』와 관련하여 ‘당신이 절대적 정립이란 의미의 >실존<이란 표현 하에서 이해하고 있는 바를 도대체 어떻게 하면 더 상세하게 규정할 수 있는가?’라고 묻는다면, 칸트는 자신의 문헌에서 다음의 구절을 지적했을 것이다. // >[현존과 실존이라는] 이러한 개념은 너무도 단순 소박하기 때문에 사람들은 그 개념을 해결하기 위해 아무런 것도 말할 수 없다.< // 더욱이 칸트는 『순수이성비판』이 출판되기 이전 자신이 취하고 있던 철학적 입각점을 일별케 하는 원칙적 진술을 덧붙인다. // >만약 사람들이 우리의 모든 인식이 더 이상 용해될 수 없는 개념들로 궁극적으로 귀착된다는 사실을 통찰한다면, 사람들은 거의 용해될 수 없는 그러한 몇몇 개념들이 존재할 것이며 또한 그러한 경우에 그 개념들의 특징은 사태 자체보다 훨씬 덜 명확하며 또한 더 단순 소박할 것이라는 사실도 파악하게 된다. 이러한 점은 우리가 실존을 설명할 때 겪는 사례다. 나는 이러한 설명을 통해서는, 설명되는 개념이 단지 아주 사소한 정도로만 명확해질 것이라는 점을 기꺼이 시인한다. 그러나 우리의 지성 능력과 연관된 대상의 본성은 어떤 더 높은 정도도 허용하지 않는다.< // >대상의 본성<, 즉 여기에서 말하자면, 존재의 본질은 더 높은 정도의 명확성을 허용하지 않는다. 그럼에도 불구하고 여기에서 한 가지의 점만큼은 칸트에게서 처음부터 확고부동하다. 즉 그는 실존과 존재를 >우리의 지성 능력과의 연관 속에서< 사유한다.(456)

3.3.4.2.4.2.2.3 『순수이성비판』에서의 절대적 정립

3.3.4.2.4.2.2.3.1 『순수이성비판』에서의 절대적 정립에 대한 예비적 해명

(e3.3.4.2.4.2.2.3.1.1) ‘절대적 정립으로서의 존재’에 대해 『순수이성비판』이라고 해서, 비판기 이전의 작품에 비해 ‘더 높은 정도의 명확성’에 이른 바 없다. 『순수이성비판』에서도 존재는 아직 거듭 절대적 정립으로서 규정된다. 그러나 『순수이성비판』에선 ‘절대적 정립으로서의 존재’가 갖는 다양한 존재방식, 즉 그러니까 가능존재, 현실존재, 필연존재라는 세 가지 존재양상에 대한 논의가 이루어지는데, 만약 우리가 존

재를 지성과의 연관에서만 규명한다면 위의 세 가지 존재 양상의 차별성에 대한 설명이 불가능할 터이니, 『순수이성비판』에서 시도된 논의는 우리가 존재를 지성과의 연관에서만 규명할 것이 아니라 감각적 직관과의 관련 하에서도 규명할 것을 함축한다.

(q3.3.4.2.4.2.31.2) 『순수이성비판』에서도 존재는 아직 거듭 정립으로서 규정된다. 비판적 숙고도 물론 아무런 >더 높은 정도의 명확성<에 이르지 못한다. 즉 비판기 이전에 취했던 방식대로 개념들을 설명하고 분석할 뿐이다. 그러나 『비판』은 존재 및 – 우리가 가능존재, 현실존재, 필연존재라는 이름으로 인지하는 – 존재의 상이한 방식들에 대한 다른 양식의 설명에 도달한다. // 무엇이 일어났는가? 존재에 대한 숙고가 >우리의 지성 능력과< 존재의 >연관<에 대한 숙고로서 시작되었다면, 『순수이성비판』을 통해서는 무슨 일이 일어났음에 틀림없는가? 칸트는 스스로 『순수이성비판』에서 이 물음에 대해 다음처럼 확고하게 답변한다. // >가능성, 현존, 필연성은, 만약 사람들이 그것들의 정의를 순수지성으로부터 만 길어내고자 한다면, 명백한 동이반복을 통하여 않고는 달리 설명될 수 없다.<(A 244, B302) // 그러나 칸트 자신도 전(前)비판기 시절에는 정확히, 그러한 설명을 시도한다. 그러는 사이 칸트에게는, 존재와 존재방식들이 오로지 >우리의 지성 능력<과만 맺는 연관은 존재와 존재방식들이 설명될 수 있는 충분한 지평을, 다시 말해 그것들의 의미가 >증명<될 수 있는 충분한 지평을 허락하지 않는다는 통찰이 떠올랐다.(456-457)

3.3.4.2.4.2.3.2 감성적 직관의 필요성

(e3.3.4.2.4.2.3.2.1) 우리의 사유가 어떤 것을 객관(혹은 대상)으로 설정하기 위해서는, 우선 그 어떤 것이 우리의 감관을 촉발함으로써 ‘설정될 수 있는 것’으로서 우리에게 주어져야 한다. 이러한 조건이 충족되어야만 지성은 존재라는 개념을 객관적으로 사용함으로써 그 어떤 것을 객관으로 설정한다. 따라서 사물에 대한 절대적 정립을 위해서는, 지성에 의한 존재의 객관적 사용 뿐 아니라, 이에 앞서 감성적 직관이 요망된다. 감성적 직관과의 관련 안에서만 ‘절대적 정립으로서의 존재’는 그것의 공허함에서 벗어나 비로소 그것의 ‘의의’를 확보한다. 이러한 이유에서 칸트는 『

『순수이성비판』에서 >신의 현존에 관한 존재론적 증명의 불가능성<을 논의한 바 있다. 우리의 사유가 신이라는 존재자에 대하여 아무런 감성적 직관도 가질 수 없을 터이니 신에 대한 절대적 정립이 불가하다는 것이 칸트의 요지이다. 더욱이 우리는 감성적 직관과 ‘절대적 정립으로서의 존재’의 관련을 염두에 둠으로써 존재의 세 양상들을 해명할 단서를 마련한다. 우리의 논의를 앞질러 말하자면, 우리의 직관은 순수직관과 감성적 직관으로 나누어지는바, 만약 그 어떤 것에 의한 감성적 촉발이 순수시간과 순수공간이라는 순수직관의 형식에 따라서만 이루어진다면 가능존재가, 또한 그 어떤 것에 의한 감성적 촉발이 질료적 조건을 충족한다면 현실존재가, 또한 현실적인 것과의 연관이 경험의 일반적 조건에 따라 언제 어디서나 충족된다면 필연존재가 해명될 것이다. 하지만 이상의 논의를 통해 절대적 정립이 아직 해명된 것은 아닌데, 그 까닭은 우리에게 감성적 직관은 아직 내적인 결합 없이 다양성으로만 주어지는 고로, 지성에 의한 종합적 통일작용이 요망되기 때문이다.

(q3.3.4.2.4.2.2.3.2.2) 무엇이 결여되어 있는가? 어떤 관점에서 우리의 사유가 존재 및 존재의 각종 양상들을 동시에 페뚫어 보아야 우리의 사유는 그것들에 관한 충분한 본질규정에 이르는가? 『순수이성비판』의 『재판』에 추가된 주(B302)를 인용해 보자. // >만약 (우리가 가지고 있는 유일한 직관인) 모든 감성적 직관이 제거된다면<, 가능성, 현존, 필연성은 >아무런 것에 의해서도 증명[즉 그것들의 의미 안에서 입증되고 근거제시]될 수 없다<. // 이러한 직관이 없다면 존재개념들로부터 객관과의 연관이 상실된다. 이러한 연관을 통해서만 존재개념들에게는 소위 칸트가 그것들의 >의 의<라고 명명하는 것이 속하게 된다. 물론 >존재<는 정립을, 다시 말해 지성의 행위인 사유에 의한 설정활동 안에 설정되어 있음을 의미한다. 그러나 이러한 정립은, 감성적 직관을 통해, 즉 감관의 촉발을 통해 ‘설정될 수 있는 것’이 주어질 경우에만, 어떤 것을 객관으로서 즉 ‘자신에게 제시된 것’으로서 설정할 수 있고 또한 그로써 그 어떤 것을 대상으로서 ‘서 있는 것’으로 가져올 수 있다. ‘촉발의 정립’으로서의 정립에 의해 비로소 우리는 칸트에게서 존재자의 존재가 무엇을 의미하는지를 이해할 수 있다.(457-458)

3.3.4.2.4.2.2.3.3 지성에 의한 종합의 필요성

(e3.3.4.2.4.2.2.3.3.1) ‘절대적 정립으로서의 존재’ 가 성립하기 위해서는 감성적 직관이 요구된다. 그러나 감성을 통해 우리에게 주어지는 표상은 아직 내적인 통일성을 결여한 다양성 그 자체이다. 따라서 감각적 다양을 내적으로 결합하는 종합의 능력이 요구되는 바, 그러한 능력이 바로 지성이다. 감성이 감각적 다양을 수용하는 능력이라면, 지성은 감각적 다양을 종합하는 능력이다. 지성이 감각적 다양을 종합함으로써 감각적 다양을 하나의 객관 즉 대상으로 설정할 때 비로소 ‘절대적 정립으로서의 존재’ 가 가능하다. 그런데 지성이 감각적 다양을 >하나로< 종합하기 위해서는 이미 통일성을 수반해야 하므로, 지성의 종합은 엄밀한 의미에서 보자면 종합적 통일이다. 여기에서 우리는 존재와 통일성의 필연적 연관을 엿보는 바이다. 하지만 지성은 어디까지나 종합의 능력이므로 지성에 의한 종합적 통일이 가능하려면 지성의 종합을 넘어선 >더 높은 곳에서< 통일성이 탐색되어야 한다. 그렇다면 그러한 통일성은 어디로부터 유래하는가?

(q3.3.4.2.4.2.2.3.3.2) 그런데 우리의 감관을 통한 축발 안에서 항상 우리에게 주어지는 것은 표상들의 다양성이다. 주어진 >흔한< 즉 이러한 다양의 흐름이 서 있게 되고 그로써 대상이 자신을 내보일 수 있기 위해서는, 다양이 반드시 정돈되고, 즉 결합되어야 한다. 그렇지만 결합은 결코 감관을 통해서는 다가올 수 없다. 칸트에 따르면 모든 결합은 지성이라 불리는 그러한 표상력으로부터 비롯된다. 지성의 근본특징은 종합으로서의 설정이다. 정립은 명제, 즉 판단의 성격을 가지며, 이를 통해 어떤 것은 어떤 것으로서 우리 앞에 설정되며, >이다<라는 것을 통해 술어가 주어에게 귀속된다.(458)

3.3.4.2.4.2.2.3.4 초월적 통각

3.3.4.2.4.2.2.3.4.1 존재와 통일성의 공속성

(e3.3.4.2.4.2.2.3.4.1.1) 지성은 감각적 다양을 종합할 때 이미 통일성을 수반한다. 지성의 종합은 엄밀한 의미에서 보자면 종합적 통일이다. 지성이 우리에게 주어지는 감각적 다양을 종합 통일함으로써만 비로소 감각적 다양은 하나의 객관(즉 대상)으로 설정된다. 따라서 ‘절대적 정립으로서의 존재’는 통일성과의 긴밀한 관련 안에서 성립하는 바, 여기에서 우리는 존재와 통일성의 필연적 공속성을 엿보게 된다. 그런데 존재와 통일성의 공속성은 이미 서구 철학의 위대한 시원 안에서 도사린 채 전개된다. $\dot{\epsilon}\circ\upsilon$ (eon)과 $\dot{\epsilon}\upsilon$ (hen)의 공속성이 바로 그것이다. hen이 로고스가 지닌 결집하면서-탈은폐하는 통일성의 성격을 의미한다면, eon 즉 존재란 어떤 것이 로고스의 통일성의 성격에 입각해 우리 앞에 탈은 폐된 채 가까이 다가와 존재함 즉 현전을 의미한다. 그러나 eon과 hen의 공속성, 즉 존재와 통일성의 공속성을 그리스인들이 더 이상 사유하지 않은 채 방치해 두었음은 물론이거니와, 하물며 우리는 그러한 공속성을 사유할 능력마저 없다. 칸트가 말하는 존재와 통일성의 공속성도 그리스인들의 철학적 시원 속에 나타난 eon과 hen의 공속성은 아니다.

(q3.3.4.2.4.2.2.3.4.1.2) 존재와 통일성, 즉 $\dot{\epsilon}\circ\upsilon$ 과 $\dot{\epsilon}\upsilon$ 의 공속성은 이미 서구 철학의 위대한 시원 안에서 자신을 사유에게 내보인다. 만약 사람들이 오늘날 우리에게 >존재<와 >통일성<이라는 두 명칭을 거리낌 없이 명명한다 하더라도, 우리는 이 양자의 공속에 관해 충분한 답변을 주거나 혹은 더욱이 이러한 공속의 근거를 페뚫어 볼 능력을 거의 갖추지 못하고 있다. 왜냐하면 우리는 >통일성<과 합일을 로고스의 결집하면서-탈은폐하는 성격에 입각해 사유하지 못할 뿐더러 또한 >존재<를 ‘스스로를 탈은폐하는 현전(現前)’으로 사유하지도 못하며 또한 그리스인들에 의해 사유되지 않은 채 방치된 ‘양자의 공속’을 사유하지 못하기 때문이다.(459)

3.3.4.2.4.2.2.3.4.2 초월적 통각의 통일성

(e3.3.4.2.4.2.2.3.4.2.1) 우리의 경험적 주관은 다양하다. 그러나 그때마다의 나의 경험적 주관이 아무리 다양하다한들, 나는 언제나 ‘동일한

나'로서 존재한다. 하지만 이렇다고 해서 이 '동일한 나'가 경험적으로 확인될 수 있는 어떤 실체적 주관이라는 것은 아니다. '동일한 나'는 그 때마다 자아의 통일성을 구성하는 이론 바 논리적 주관이다. 이러한 의미에서의 논리적 주관이 바로 칸트가 말하는 통각이다. 논리적 주관으로서의 통각은 우리가 그때마다 감성적 직관을 통해 받아들이는 감각적 다양을 감각적 다양으로서 내버려 두지 않는다. 통각은 그때마다의 나를 초월한 통일적 주관이므로 이러한 감각적 다양을 하나로 종합 통일하여 하나의 대상으로 확보하고자 하며, 이에 따라 지성이 발동하여 종합 통일의 소임을 떠맡는다. 따라서 지성은 엄밀한 의미에서 보자면 종합의 능력이로되, 통각의 통일성을 이미 수반한다. 또한 통각의 통일성을 이미 수반한 지성의 종합적 통일 작용에 의하여 감각적 다양은 하나의 대상으로 성립하므로 통각은 초월적 통각이 된다. 즉 초월적 통각의 통일성은 대상의 존재가 성립하는 근거가 된다. 따라서 절대적 정립으로서의 존재는 초월적 통각의 통일성과 공속하는바, 우리는 여기에서 서구 형이상학의 시원에서 등장했던 존재와 통일성의 공속적 관계를 다시금 읽어낸다. 그러나 절대적 정립으로서의 존재와 초월적 통각의 통일성 사이의 공속성이 그리스인들이 말하던 존재와 통일성 사이의 공속성이 아님은 물론이다. 전자가 근대 주체주의적 형이상학에서 논의된 존재와 통일성의 공속성이라면, 후자는 지금은 우리에게 잊혀진 '우리에게 가까이 다가와 있음'으로서의 존재와 로고스의 통일성 사이의 공속성이다.

(q3.3.4.2.4.2.2.3.4.2.2) 그렇지만 결합이 처음부터 통일성에 의존해 있는 고로 통일성이 결합으로부터 비로소 생성될 수 없다면, 통일성은 어디로부터 유래하는가? 칸트에 따르면 통일성은 >더 높은 곳에서< 즉 지성을 통해 실현되는 결합하는 설정활동을 넘어서 >탐색되어야< 한다. 통일성은 개개의 테시스($\theta\epsilon\sigma\tau\zeta$, 설정) 모두를 함께 ($\sigma\dot{\nu}v$) 비로소 발원하게 하는 헨(ξv , 합일적 통일성)이다. 따라서 칸트는 그러한 통일성을 >근원적으로 종합적인 통일성<이라고 명명한다. 그러한 통일성은 모든 표상활동 안에, 즉 지각 안에 처음부터 이미 거기에 있다(adept). 그러한 통일성은 통각의 근원적인 종합의 통일성이다. 그러한 통일성이 존재자의 존재를 다

시 말해 칸트의 용어로 말하자면 객관의 객관성을 가능하게 하므로, 그러한 통일성은 객관을 넘어서 더 높은 곳에 있다. 그러한 통일성이 대상 그 자체를 가능하게 하므로, 그러한 통일성은 >초월적 통각<이라 불린다. 칸트는 15절의 결론(B 131)에서 초월적 통각에 관해 이렇게 말한다. 즉 초월적 통각 // >자신은 판단 내의 상이한 개념들의 통일성의 근거 및 따라서 더욱이 지성의 논리적 사용과 관련된 지성의 가능성의 [근거]까지를 포함한다.<

3.3.4.2.4.2.3.4.3 상대적 정립의 근원적 의미에 대한 『순수이성비판』에서의 이해

3.3.4.2.4.2.3.4.3.1 상대적 정립에 대한 일반논리학적 이해의 존재론적 한계

(e3.3.4.2.4.2.3.4.3.1.1) 사물에 대한 절대적 정립과 상대적 정립은 구별된다. “그 물체가 있다.”라는 명제에서처럼 절대적 정립이 어떤 것을 나에 대한 객관으로 정립하는 것이라면, 상대적 정립은, “그 물체는 무거운 것이다.”라는 명제에서처럼, ‘그 물체’와 ‘무거운 것’이라는 두 개념, 혹은 이 두 개념이 각각 가리키는 두 사물에 아무런 것도 보탬이 없이 단지 두 개념 혹은 두 사물의 관계를 논리적으로 고려하여 이 양자를 연관짓는 정립을 의미한다. 때문에 일반논리학은 계사로서의 ‘이다’의 역할을 판단 내의 두 개념을 연결짓는 역할에 국한한 채 이 관계를 존재론적으로 가능하게 하는 근거의 본질에 대한 통찰은 결여하는데, 바로 이 점에서 칸트는 일반논리학의 존재론적 한계를 목도한다. 왜냐하면 우리에게 주어진 감각적 다양을 지성이 이미 초월적 통각에서 발원한 통일성을 수반한 채 종합 통일함으로써 ‘절대적 정립으로서의 존재’가 성립한다면, “그 물체는 무거운 것이다”라는 명제에서 ‘그 물체’라는 명제의 주어는 이미 초월적 통각의 통일성에 입각해 성립한 객관인 것이요, 따라서 이 명제에서 주어와 술어를 연결짓는 계사로서의 ‘이다’ 역시 단순히 재생적 상상력에 따른 주관적 통일성이 아니라 오히려 초월적 통각의 통일성에 입각해 성립한 객관적 통일성을 구현한 것이기 때문이

다. 하지만 일반논리학은 계사로서의 ‘이다’가 판단 내에서 수행하는 논리적 연결사로서의 역할만을 주목하였을 뿐, 이러한 논리적 연결사를 가능하게 하는 근원적 의미, 그러니까 초월 철학적인 근거의 본질을 놓치고 말았으니, 바로 이 점을 지적하는 것이 일반논리학에 대해 시도된 『순수이성비판』에서의 칸트의 비판의 요지이다.

(q3.3.4.2.4.2.3.4.3.1.2) 그러나 우리에 의해 객관이 인식되어야 할 때, 명제로서의 정립이 ‘축발 안에 주어진 것’에 필연적으로 연관되는 한, 이로부터 계사로서의 >이다<는 새로운 의미를 얻는다. 칸트는 이러한 의미를 『순수이성비판』의 『재판』(19절, B 140쪽 이하)에서 비로소 규정한다. 그는 19절의 초두에서 이렇게 쓰고 있다. // >나는 판단 일반에 관한 논리학자들의 설명에 결코 만족할 수 없었다. 그들에 따르면, 판단이란 두 개념들 사이의 관계의 표상이다.< // 이러한 설명과 관련지어 칸트는 >이러한 관계가 어디에서 성립하는지의 여부가 여기에서는 규정되어 있지 않음<을 발견한다. 칸트는 판단에 관한 논리적 설명에서는 주어에로 술어를 정립하는 근거가 빠져 있음을 깨닫는다. 인식활동을 하는 ‘나’라는 주관에 대한 객관으로서만, 진술의 문장-주어는 근거제시의 역할을 할 수 있다. 그러므로 칸트는 텍스트의 새로운 절을 시작하면서 다음처럼 논의를 이어 나간다. / >만약 내가 각 판단 안에 주어진 인식들의 연관을 더 정확히 연구하고 지성에 속하는 것으로서의 그러한 연관을 재생적 상상력의 법칙에 따른 관계(그러한 [관계는] 단지 주관적 타당성만을 갖는다)로부터 구별한다면, 나는 판단이란 주어진 인식들을 통각(統覺)의 객관적 통일성으로 가져오는 양식이외에 다른 것이 아님을 발견한다. 통각의 객관적 통일성 안에서 ‘이다’라는 계사는 주어진 표상들의 객관적 통일성과 주관적 통일성을 구별할 것을 목표로 한다.< // 이러한 명제들을 적절하게 심사하려 시도하는 가운데 우리는 무엇보다, 이제 계사인 >이다<가 다르게 규정될뿐더러 이때 결합(결집)의 통일성과 >이다<가 맺는 관련이 밝게 드러남을 주목해야 한다.(458-459)

3.3.4.2.4.2.2.3.4.3.2 상대적 정립의 근원적 의미

(e3.3.4.2.4.2.2.3.4.3.2.1) 일반논리학은 사물에 대한 상대적 정립의 의미를 판단 내에서 계사로서의 ‘이다’가 갖는 논리적 연결사의 역할

에 국한한다. 그러나 칸트는 일반논리학적 차원에 머물지 않고 논리적 연결사의 역할을 가능하게 하는 존재론적 근원을 천착함으로써 계사로서의 ‘이다’의 근원적 의미를 규명한다. 칸트는 예컨대 “그 물체는 무거운 것이다.”라는 명제에서 ‘그 물체’라는 명제의 주어가 초월적 통각의 통일성에 입각해 성립한 객관인 한에서, 계사로서의 ‘이다’ 역시 단순히 재생적 상상력에 따른 주관적 통일성이 아니라 오히려 초월적 통각의 통일성에 입각해 성립한 객관적 통일성을 구현한 것임을 주목한다. 즉 상대적 정립의 근원적 의미는 초월적 통각의 객관적 통일성으로 수렴된다. 때문에 칸트는 “만일 내가 하나의 물체를 운반한다면, 나는 무게의 압력을 느낀다.”라는 명제의 의미와 앞서의 명제의 의미를 비교하는 바, 전자의 명제가 나의 주관 안에서 발생하는 표상들의 연속을 재생적 상상력에 따른 연상의 법칙에 의해 구성해 냄으로써 단지 주관적 타당성만을 갖는다면, 후자의 명제는 초월적 통각의 객관적 통일성에 입각해 두 표상들의 관계를 규정함으로써 우리의 주관적 상태와 무관하게 성립하는 객관적 타당성을 지니게 된다. 즉 후자의 명제에서 계사로서의 ‘이다’는 단순히 ‘그 물체’와 ‘무거운 것’이라는 두 개념을 연결짓는 역할만을 수행하는 것이 아니라, 근원적으로는 이 두 개념이 ‘그 물체’가 가리키는 객관 속에 이미 객관적으로 결합되어 있음을 말하는 것인데, 우리가 이 사태를 더 정확히 말하자면, 계사로서의 ‘이다’가 논리적 연결사의 역할을 수행하는 존재론적 근거도 실상은 계사로서의 ‘이다’가 이미 이 두 개념간의 객관적 통일성을 구현하는 데 있는 것이다.

(q3.3.4.2.4.2.2.3.4.3.2.2) 칸트의 사유 안에서 존재와 통일성의 공속성이 어떻게 현시되며 또한 이로써 칸트의 존재 테제가 그것의 비로소 근거지어진 더욱 풍요로운 내용을 어떻게 고지하는가를 추적하기에 앞서, 우리는 우리에게 계사로서의 >이다<의 객관적 의미를 명확히 알려주고 있는 칸트에 의해 인용된 예를 언급하기로 한다. 그 예의 내용은 이렇다.
// 만약 내가 표상들의 연속을 단지 연상의 법칙에 따른 주관 안에서의 하나의 사건으로만 고찰한다면, >나는 단지 ‘만일 내가 하나의 물체를

운반한다면, 나는 무게의 압력을 느낀다.’ 라고만 말할 수 있을 것이며, 그러나 ‘그것, 다시 말해 그 물체가 무거운 것이다’ 라고는 말할 수 없을 것이다. ‘그 물체가 무거운 것이다’라는 것은 이 두 표상들이 객관 안에 다시 말해 주관의 상태의 차이와는 무관하게 결합되어 있다는 것 그래서 단순히 지각 안에 (아무리 종종 그러한 지각이 되풀이된다고 할지라도) 공존하는 것은 아니라는 것만큼을 의미한다.< // >이다<에 대한 칸트의 해석에 따르면 그 >이다< 안에서는 명제-주어와 술어의 객관 안에서의 결합[객관적 결합]이 스스로를 말하고 있다. 모든 결합은 통일성을 수반하는데, 모든 결합은 주어진 다양성을 그러한 통일성과 관련지어 또한 그러한 통일성을 향해 결합한다.(459-460)

3.3.4.3 “존재는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제에 대한 해명

3.3.4.3.1 “존재는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제에 대한 예비적 해명

(e3.3.4.3.1.1) 존재 태제에서 긍정적 명제는 “존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의, 또는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.”라고 기술된다. 긍정적 명제는 이중적 구조이다. 즉 긍정적 명제는 “존재는 단순히 하나의 사물 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제와 “존재는 단순히 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다.”라는 명제로 구성된다. 그런데 이 두 명제가 하나의 긍정적 명제를 구성하므로 이 두 명제는 긴밀한 관련을 가질 터이나, 우리는 논의의 편리상 우선은 이 두 명제 중 앞의 명제를 규명한 바 있다. 그리고 이러한 규명의 결과 우리는 ‘절대적 정립으로서의 존재’는 지성과의 관계에 입각해 규정되어야 하나, 감각적 경험과의 관련도 고려되어야 한다는 점을 알게 되었다. 『순수이성비판』에서 시도된 논의는 우리가 존재를 지성과의 연관에서만 규명할 것이 아니라 감각적 직관과의 관련 하에서도 규명할 것을 함축한다. 때문에 『순수이성비판』에서는 우리의 지성과 감각적 경험과의 관련을 주목하는 가운데 ‘절대적 정립으로서의 존재’가 갖는 다양한 존재방식, 즉 그러니까 가능존재, 현실존재, 필연존재라는 세 가지 존재양상에 대한 논의

가 이루어지는데, 이 세 가지 존재 양상들이 앞서 말한 “어떤 규정들 그 자체의 정립”에 해당한다. 엄밀히 말하자면 “어떤 규정들 그 자체의 정립”이란 우리에게 주어진 감각적 소여를 우리의 지성이 초월적 통각과의 관련 하에서 대상(혹은 객관)으로 설정할 때, 대상(혹은 객관)이 갖는 어떤 속성의 정립이 아니라 그러한 대상이 우리의 주관과 맺는 관계의 양상을 말할 터이니, 이에 대한 해명은 >경험적 사유 일반의 요청들<에서 이루어져야 한다.

(q3.3.4.3.1.2) 칸트가 『순수이성비판』에서의 자신의 존재 테제의 궁정적 진술에서 사용했던 표현법, 즉 >존재는 [...] 단순히 하나의 사물 그 자체의, 또는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다<라는 표현법이 처음에는 우리를 의아스럽게 하였으나, 이제 우리는 비로소 이 표현법을 이해한다. 이제 『비판』의 언어에 따르자면, >사물<은 객관이나 혹은 대상을 의미한다. 인식의 객관으로서의 객관의 >어떤< 규정들이란 존재의 비(非)실재적 규정, 즉 존재의 양상이다. 이러한 것으로서의 존재 양상들이 정립이다. 이러한 논의가 어느 만큼이나 들어맞는가는 경험적 사유 일반의 세 가지 요청의 내용에 입각해 통찰되어야 한다.(467)

3.3.4.3.2 경험적 사유 일반의 요청들

3.3.4.3.2.1 경험적 사유 일반의 요청들에 대한 예비적 논의

(e3.3.4.3.2.1.1) 지성이 감각적 다양을 종합할 때 초월적 통각의 통일성을 이미 수반하는 한, 초월적 통각의 종합적 통일성의 근거명제는 지성이 자신의 기능을 발휘할 때 따르는 최상의 원칙이다. 초월적 통각의 종합적 통일성의 근거명제로부터 지성은 발원하며 지성의 모든 사용은 거기으로 귀결된다. 그런데 칸트는 >근거명제들의 표<에서 양, 질, 관계, 양상이라는 범주의 항목에 따라 근거명제들을 각각 >직관의 공리<, >지각의 예취<, >경험의 유추<, >경험적 사유 일반의 요청들<로 나눈 바 있는데, ‘정립으로서의 존재’가 갖는 다양한 양상들을 해명하고자 하는 것이 우리의 목적인 한, 우리의 논의는 >경험적 사유 일반의 요청

들<에 한정된다.

(q3.3.4.3.2.1.2) 정립의 본질이 감성적 촉발에 연관된 초월적 통각에 입각하여 객관적 명제로서 즉 객관적 판단명제로서 규정되기 때문에, 사유의 >최정점<도, 다시 말해 지성 자체의 가능성도 모든 가능한 명제들의 근거로서, 즉 근거명제로서 입증되어야 한다. 그러므로 17절(B136)의 제목도 이런 내용이다. // >통각의 종합적 통일성의 근거명제는 지성의 모든 사용의 최상 원칙이다.<. // [...] 칸트는 순수 지성의 >모든 종합적 근거명제들의 체계적 표상<을 다음과 같은 명제를 가지고서 소개한다.(A 158/59, B 197/98) // >도대체 어딘가에 근거명제들이 있다는 것은 오로지 순수 지성에 귀인(歸因)한다. 순수 지성은 발생하고 있는 것과 관련된 규칙들의 능력일 뿐 아니라 그 스스로는 근거명제들의 원천이기도 하다. 이러한 원천에 따라서 (우리에게 단지 대상으로서만 출현할 수 있는) 모든 것은 필연적으로 규칙들에 종속한다. 그 까닭은 만약 그러한 규칙들이 없다면 현상에 대응하는 대상의 인식이 결코 현상에 귀속할 수 없기 때문이다.< // 존재의 양상들을 고유하게 >설명하는< 그러한 근거명제들은, 칸트에 따르면, >경험적 사유 일반의 요청들<이라고 불린다. 칸트는 자신이 >근거명제들의 표<에서 네 가지 항목에 대한 >명칭<(즉 >직관의 공리<, >지각의 예취<, >경험의 유추<, >경험적 사유 일반의 요청들<)을 >이 근거명제들의 명증성과 사용에 관한 차이가 간과되지 않도록 조심해서 선택했음<(A 161, B 200)을 명백히 기록하고 있다. 이제 우리의 논의는 네 번째 항목을 특징짓는 것에, 다시 말해 >요청들<에 한정된다. 이러한 근거명제들 안에서 정립이라는 존재의 주도적 개념이 어떻게 출현하는지를 보여주는 것이 이 논의의 유일한 의도이다.(464-465)

3.3.4.3.2.2 경험적 사유 일반의 요청들로서의 요청들

(e3.3.4.3.2.2.1) 정립으로서의 존재가 우리의 사유가 우리에게 주어진 감각적 다양성을 하나의 객관(혹은 대상)으로 설정할 때 ‘객관으로 설정되어 있음’을 의미하는 한, 존재의 다양한 양상들, 즉 가능존재, 현실존재, 필연존재 역시 우리의 사유가 그러한 객관이 어떻게 있는가를 규정하기 위하여 요청한 개념들이다. 즉 존재의 다양한 양상들은, 우리의 사유가 객관의 현존의 방식을 규정하기 위하여 요청한 개념들이다.

즉 >경험적 사유 일반의 요청들<이란 이름에서 알 수 있듯, 요청들의 주체는 우리의 경험적 사유 일반이요, 다시 말하자면 지성의 본질이요, 지성의 본질은 지성에 의해 설정된 객관이 우리의 주관과 맺는 관계를 규정하기 위하여 존재양상의 개념을 요청한다. 따라서 객관의 현존은 객관이 주관과 맺는 관계의 양상에 따라 세 가지로 규정되는바, 이에 각각 대응하는 요청의 내용은 이러하다. 첫째, 지성에 의해 설정된 객관이 경험의 가능성 조건에 합치할 때, 우리의 지성은 가능성의 개념을 요청한다. 이것이 제1요청이다. 둘째, 지성에 의해 설정된 객관이 경험의 물질적 조건을 충족할 때, 우리의 지성은 가능한 것의 현실화되었기에 현실성의 개념을 요청한다. 이것이 제2요청이다. 셋째, 객관의 현실적 현존이 역학적인 인과 법칙과 같은 경험의 일반적 조건에 따라 규정될 수 있는 한, 우리의 지성은 필연성의 개념을 요청한다. 이것이 제3요청이다. 따라서 >경험적 사유 일반의 요청들<은 경험적 객관의 현존이 어떻게 가능존재, 현실존재, 필연존재로 나누어지는가를 우리에게 설명하는 근거명제들이다.

(q3.3.4.3.2.2.2) 요청들이란 요구들을 의미한다. [그렇다면] 누가 또는 무엇이 요구하는 것이며 또한 왜 요구되는가? >경험적 사유 일반의 요청들<로서의 요청들은 경험적 사유 자체에 의해, 그것의 원천에 입각해, 즉 지성의 본질로부터 요구되며, 더 정확히 말하자면, 감성적 지각이 제시하는 것의 설정을 가능하게 하기 위해, 따라서 현상의 다양의 현존의 결합을 가능하게 하기 위해, 즉 현상의 다양의 현실성의 결합을 가능하게 하기 위해 요구된다. 현실적인 것이라 그때마다, 가능한 것이 현실화된 것이다. [또] 그것이 현실적인 것이라는 사실은 궁극적으로는 필연적인 것을 되돌아 지시한다. >경험적 사유 일반의 요청들<은, 이를 통해 경험적 대상의 현존이 규정되는 한, 가능존재, 현실존재, 필연존재 따위가 그것을 통해 설명되는 그러한 근거명제들이다. // 제1요청의 내용은 이렇다. // >경험의 형식적 조건과 (직관 및 개념에 따라) 합치하는 것은 가능적이다.< // 제2요청의 내용은 이렇다. // >경험의 물질적 조건(즉 감각)과 관련된 것은 현실적이다.< // 제3요청의 내용은 이렇다. // >현실적인 것과의 연관이 경험의 일반적 조건에 따라 규정되는 것은 필연적이다(즉 필연적으로 실존한다).<(465-466)

3.3.4.3.2.3 존재양상들

3.3.4.3.2.3.1 존재양상들로서의 양상들

(e3.3.4.3.2.3.1.1) 존재양상들은 무엇이 객관에 내용적으로 속하는 것에 대해 진술하지 않는다. 존재양상들은 실재적 술어가 아니다. 오히려 존재양상들은 지성에 의해 설정된 객관이 주관과 맺는 관계를 규정하기 위하여 경험적 사유 일반에 의해 요청된 개념들이다. 따라서 존재 양상들은 객관의 사태 내용적 개념을 증가하거나 가감하지 않고, 단지 객관이 우리의 주관적 인식능력과 맺는 관계만을 명시한다. 즉 존재 양상들은 객관이 우리의 주관과 관계 맺을 때 객관의 현존이 갖는 다양한 방식만을 언급한다.

(q3.3.4.3.2.3.1.2) 우리는 감히 이러한 근거명제들의 내용을 단숨에 그야말로 투명하게 이해할 것이라고 우쭐대지 않으련다. 그럼에도 불구하고 우리는 이러한 근거명제들을 1차적으로 이해하기 위한 준비는 이미 갖추었다. 칸트가 자신의 존재 테제의 부정적 진술에서 설명한 것, 즉 >존재는 명백히 실재적 술어가 아니다<라는 것이 그러한 준비의 일환이다. 거기에서 논의된 바는, 존재 및 존재의 방식들은 – 가능존재, 현실존재, 필연존재는 – 대상 혹은 객관이 무엇인지에 대해서가 아니라 객관이 주관과 맺는 관계의 방식에 대해 진술한다는 것이다. 이러한 방식을 되돌아 볼 때, 앞서 언급된 존재개념들은 >양상들<이라 불린다. 칸트 자신도 >요청들<에 관한 자기의 규명을 다음과 같은 명제로 시작한다. // >양상의 범주들은 그것들이 술어로서 거기에 보태지는 그 개념을 [즉 명제-주어의 개념을] 객관의 규정으로서는 조금도 증가시키지 않고 오히려 단지 인식능력과의 관계만을 명시한다는 특성을 가지고 있다.<(A 219, B 266)(466-467)

3.3.4.3.2.3.2 존재의 3가지 양상

(e3.3.4.3.2.3.2.1) 경험적 사유 일반의 요청은 3가지이다. 존재양상들도 이에 대응하여 3가지로 분기된다. 첫째, 지성에 의해 설정된 객관이 경험의 형식적 조건인 순수 공간 및 순수 시간 그리고 순수 개념인 범주와 합치할 때, 경험적 사유는 가능존재의 개념을 요청하며 이로써

객관의 현존은 가능존재(혹은 가능성)로 규정된다. 둘째, 지성에 의해 설정된 객관이 경험의 물질적 조건인 감각적 지각에 관련됨으로서 가능 존재를 현실화할 때, 경험적 사유는 현실존재의 개념을 요청하며, 이로써 객관의 현존은 현실존재(혹은 현실성)로 규정된다. 셋째, 현실적인 것으로서의 객관이 역학적인 인과 법칙과 같은 경험의 일반적 법칙에 따라, 또 다른 현실적인 것으로서의 객관과 결합할 때, 경험적 사유는 필연존재의 개념을 요청하며, 이로써 객관의 현존은 필연존재(혹은 필연성)로 규정된다.

(q3.3.4.3.2.3.2.2) 객관의 가능존재는 어떤 것이 설정되어 있음 안에서 성립하되, 이 때 그 어떤 것은 ‘직관의 순수 형식인 공간과 시간 안에 주어지며 또 그렇게 주어진 것으로서 사유의 순수 형식인 범주에 따라 규정될 수 있는 것’ >과 합치한다<. // 객관의 현실존재는 가능적인 것이 설정되어 있음이로되, 이때 그 설정된 것은 감성적 지각>과 관련된다<. // 객관의 필연존재는 현실적인 것>과< ‘경험의 일반 법칙에 따라’ >결합하는< 그러한 것이 설정되어 있음이다. // 가능성은 [...]과의 합치다. // 현실성은 [...]과의 관련이다. // 필연성은 [...]과의 결합이다. // 각각의 양상 안에서는, 경험의 대상의 현존을 위해 요망되는 것과 그때마다 맺어지는 상이한 관계의 정립이 전개된다. 양상들은 그때마다 요망되는 관계의 술어들이다. 이러한 술어들을 설명하는 근거명제는 대상의 가능성, 현실적, 필연적 현존을 위해 요망되는 조건을 요구한다. 따라서 칸트는 이러한 근거명제들에게 요청들이라는 이름을 붙인다.(467-468)

3.3.4.3.2.3.3 초월적 술어

(e3.3.4.3.2.3.3.1) 존재양상들은 객관의 사태 내용을 말하는 실재적 술어는 아니다. 존재양상들은 객관의 사태 내용으로부터 떼어낼 수 있는 의미에서의 술어는 아니다. 그러나 존재양상들은 존재자적 차원에서의 실재적 술어는 아니로되, 객관의 현존, 다시 말해 객관의 객관성의 다양한 방식을 규정한다는 의미에서는 초월적 혹은 존재론적 술어가 된다. 즉 존재양상들이 지성에 의해 설정된 객관이 주관에 대해 맺는 관계를

고려하여 객관의 현존의 세 가지 방식에 관하여 말하는 한에서, 존재양상들도, 객관에 관한 >어떤< 규정들 그 자체의 정립으로서, 술어가 된다. 따라서 우리는 >존재는 [...] 단순히 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다<라는 긍정적 명제에 대한 완전한 해명에 도달하는 바, 이 명제에서 >어떤 규정들 그 자체의 정립<이란 객관의 현존(혹은 객관성)의 세 방식인 가능존재, 현실존재, 필연존재로서 분기되는 존재양상을 의미하며, >단순히<라는 표현은 이 명제에서 중점적으로 고려되는 것은 오로지 객관의 객관성이 인간 인식의 주관성과 맺는 순수한 관계일 뿐이라는 점을 의미한다. 또한 거듭 강조하거니와, 여기에서 문제되는 주관은 단지 순수 지성이 아니라 감각적 경험과 이미 관련을 맺고 있는 우리의 인식 능력이다.

(q3.3.4.3.2.3.3.2) 칸트는 이제는 더 이상 존재와 실존을 지성의 능력과의 관계로부터 설명하지 않고 오히려 인식능력과의 관계로부터 설명한다는 것, 다시 말해 물론 칸트는 존재와 실존을 지성이나 혹은 판단력과의 관계로부터 설명하기는 하나 이 지성이나 혹은 판단력은 경험과의 관련에 입각해 자신의 규정을 수령 받은 상태라는 것이다. 존재는 물론 여전히 정립이긴 하나 그러나 촉발과의 관계 안으로 편입된다. 가능존재, 현실존재, 필연존재라는 술어들 안에는 >객관의 규정<이 들어있긴 하나, 이러한 규정은, 객관 그 자체에 관해 즉 객관으로서의 객관에 관해 어떤 것이 진술되는 한에서만, 즉 어떤 것이 그것의 실재성, 다시 말해 사태성과 관련해서가 아니라 그것의 객관성, 다시 말해 대상성과 관련하여, 즉 그것에게 고유한 현존과 관련하여 진술되는 한에서만, [객관에 관한] >어떤< 규정이다. 존재자의 존재를 비판적-초월적으로 해석하는 입장에서 보자면, ‘존재는 >결코 아무런 술어도 아니다<’라는 전(前)비판기적 테제는 이제 더 이상 타당하지 않다. 가능존재, 현실존재, 필연존재로서의 존재는 물론 실재적 (존재자적) 술어는 아니나 그러나 초월적 (존재론적) 술어다. // 칸트가 『순수이성비판』에서의 자신의 존재 테제의 긍정적 진술에서 사용했던 표현법, 즉 >존재는 [...] 단순히 하나의 사물 그 자체의, 또는 어떤 규정들 그 자체의 정립일 뿐이다<라는 표현법이 처음에는 우리를 의아스럽게 하였으나, 이제 우리는 비로소 이 표현법을 이해한다. 이제 『비판』의 언어에 따르자면, >사물<은 객관이나 혹은 대상을 의미한

다. 인식의 객관으로서의 객관의 >어떤< 규정들이란 존재의 비(非)실재적 규정, 즉 존재의 양상이다. 이러한 것으로서의 존재 양상들이 정립이다.(467)

(q3.3.4.3.2.3.3.3) 요청들은 경험의 대상의 정립을 위해 처음부터 요망되는 사항을 명명한다. 요청들은 존재자의 현존에 속하는 존재를 명명하는데, 이때의 존재자란 현상으로서, 인식하는 주관에 대한 객관을 의미한다. ‘존재는 >단순히 정립<일 뿐이다’라는 칸트의 존재 테제는 항상 아직도 타당하다. 그러나 이 테제는 이제 더 풍족한 내용을 내보인다. >단순히<라는 표현은 객관의 객관성이 인간 인식의 주관성과 맺는 순수한 관계를 의미한다. 가능성, 현실성, 필연성은 이러한 관계의 상이한 방식들의 정립이다. 상이한 피정립성[상이하게 정립되어 있음]은 근원적 설정의 원천에 입각해 규정된다. 이것이 초월적 통각의 순수 종합이다. 이러한 순수 종합은 인식하는 사유의 근원적 작용이다.(468-469)

3.3.5 존재 테제 안에서 나지막하게 울리는 ‘존재와 사유’

3.3.5.1 ‘존재와 사유’에 대한 예비적 해명

(e3.3.5.1.1) 파르메니데스 아래 ‘존재와 사유’는 서구 형이상학의 역사를 지배해 온 주도적 낱말이다. 그런데 칸트의 존재 테제를 해명하는 가운데 우리는 여기에서도 ‘존재와 사유’의 나지막한 울림을 듣게 된다. 우리의 사유가 우리에게 주어진 감각적 다양을 우리에 대한 대상 혹은 객관으로 설정할 때, 대상 혹은 객관으로 >설정되어 있음<이 ‘정립으로서의 존재’라면, 또한 ‘정립으로서의 존재’가 갖는 양상들이 경험적 사유에 의해 요청된 개념이라면, 존재 및 존재양상들은 객관으로부터 유래한 것이 아니라 우리의 주관성으로부터 유래한 것이기에, 우리는 칸트의 존재 테제에서 다시금 ‘존재와 사유’라는 주도적 낱말이 발언되지 않은 채로 진동하고 있음을 목도하는 것이다. 그러나 이런 정도의 해명으로 우리가 칸트의 존재 테제에서 나지막하게 울려나오는 ‘존재와 사유’라는 주도적 낱말에 대한 이해에 도달하였다고 자만하지는 말아야 한다.

적어도 이 주도적 낱말을 이해하기 위해서는 ‘존재와 사유’에서 >와<가 갖는 궁극적 의미에 대한 해명이 필요한 터인데, 우리는 아직 이러한 해명을 시도한 적조차 없는 것이다. 때문에 우리는 이 주도적 낱말에 대한 이해를 도모하기 위해 이 주도적 낱말에서 >와<가 궁극적 의미를 천착하고자 하는데, ‘존재와 사유’에서 사유가 존재를 규정하고 있는 한, 우리의 논의는 우선은 사유의 궁극적 의미를 개현하는 쪽으로 전개된다. 또 한 그렇게 해야만, 앞서의 논의와의 중복을 피할 수 있을 것이다.

(q3.3.5.1.2) 존재는 실재적 술이는 아니지만 그럼에도 불구하고 술여이며, 따라서 객관에 귀속되긴 하나 그러나 객관의 사태내용으로부터 떼어낼 수 있는 것은 아니기 때문에, 양상의 존재술어들은 객관으로부터 유래할 수 없고 오히려 정립의 방식으로서 그것의 유래는 주관성 안에 있어야 한다. 현존의 정립과 그것의 양상들은 사유로부터 규정된다. 그러므로 칸트의 존재 테제 안에서는 존재와 사유라는 주도적 낱말이 발언되지 않은 채 진동하고 있다.(469)

3.3.5.2 존재 테제에서 사유의 궁극적 의미

3.3.5.2.1 사유에 관한 이제까지의 논의에 대한 간략한 회고

(e3.3.5.2.1.1) 존재를 정립으로서 규정하는 사유는 단순한 지성이 아니다. 우리에게 주어진 감각적 다양을 지성이 종합적으로 통일하는 한, 지성은 이미 초월적 통각의 통일성을 수반한 채로 감각적 경험과 관련된다. 사유는 감성적 촉발에 관련된 유한한 주관성이다. 즉, >나는 사유한다<가 칸트에게서 의미하는 바는, ‘나는 초월적 통각의 통일성을 앞서 봄으로써 감각적 다양을 결합한다’ 는 것이다. 부연하자면, 우리에게 감각적 다양성이 주어질 때 초월적 통각은 이를 합일하고자 하는데, 이에 따라 지성은 활동하는 것이며, 또한 이에 따라 지성은 맹아로서 잠자는 범주를 일깨워 이를 도구로 하여 감각적 다양을 하나의 대상(혹은 객관)으로 자기 앞에 설정해 놓는 것이다. 따라서 존재는 설정되어 있음, 즉 정립이 된다. 또한 달리 말하자면, 존재는 대상(혹은 객관)으로 설정되

어 있음이므로, 존재는 대상성 혹은 객관성이라 불리어도 무방하다.

(q3.3.5.2.1.2) 존재자의 존재를 해석하는 작업을 지칭하기 위한 주도적 표제는 지금도 아직 ‘존재와 사유’라고 올리고 있다. 그러나 지성의 적합한 사용이 이루어지기 위해선, 설정하면서 판단하는 표상활동으로서의 사유가 다시 말해 정립과 명제로서의 사유가 초월적 통각에 입각해 규정되어야 하며 또한 감관을 통한 촉발에 연관되어 있어야 한다. 사유는 감성에 관련된 ‘인간의 유한한 주관성’ 안에 힘들되어 있다. >나는 사유한다<가 의미하는 바는, 나는 감성적으로 주어진 표상들의 다양성을 통각의 통일성을 – 즉 범주라고 불리는 순수지성개념의 제한된 다수성으로 분절되는 통각의 통일성을 – 앞서 봄으로써 결합한다는 것이다. // 지성의 본질의 비판적 전개와 맞물려 지성의 사용도 제한된다. 즉 지성의 사용은 감성적 직관과 그것의 순수형식을 통해 주어지는 것을 규정하는 것에 제한된다. 역으로 말하자면, 지성의 사용을 경험에 국한시킨 결과 지성의 본질 자체를 더 근원적으로 규정할 궤도가 동시에 열리게 된다. 정립 안에 설정된 것은 주어진 것이 설정된 것인데, 이 주어진 것은 그러한 설정과 또한 그러한 설정을 위한 세움을 통해 ‘마주 세워진 것’, 대상, ‘마주 던져진 것’, 즉 객관이 된다. 설정되어 있음(정립), 즉 존재는 대상성으로 변모한다. 비록 칸트가 『순수이성비판』에서 아직도 사물에 관해 언급한다 할지라도, 즉 예컨대 그의 존재 테제의 긍정적 진술에서처럼 사물에 관해 언급한다 할지라도, 그러한 >사물<은 항상 대상을, 다시 말해 표상된 어떤 것으로서의 X가 갖는 가장 넓은 의미에서의 객관을 의미한다.(462-463)

3.3.5.2.2 장소

(e3.3.5.2.2.1) 사유가 감각적 자료를 종합 통일하여 우리 앞에 객관으로 설정해 놓음으로써 ‘정립으로서의 존재’가 확보된다면, 사유는 ‘정립으로서의 존재’가 거기로부터 발원하는 원천이 된다. 우리는 이러한 의미에서의 원천을 장소(Ort)라고 명명한다. 참고로, 장소의 어원적 의미는 창끝인데, 창의 모든 것은 창끝으로 모여들며 또 거기에서부터 흘러나오므로, 창끝은 결집자(結集者)인 동시에 본질을 해방시켜 주는 원천이다.(Unterwegs zur Sprache, GA12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am

Main, 1985. 24쪽 참고) 우리는 장소로의 귀환을 특히 논구(論究, Erörterung)라고 명명하는데, 논구는 설명 혹은 규명(Erläuterung)과 구별된다. 규명이 언어로 표현된 것이 담지하는 의미를 밝혀내는 작업이라면, 논구는 ‘그런 의미를 가능하게 하나, 그러나 언어로는 표현될 수 없는 그 장소’에로 규명의 도움을 받아 귀환하는 작업에 해당한다. 때문에 논구와 규명은 해석학적 상관관계 속에 있다. 즉 존재론적으로는 논구가 전제되어야 적합한 규명이 가능하나, 인식론적으로는 일차적 규명이 전제되어야 논구가 가능하다.(같은 책, 34쪽 참고) 아마도 칸트가 자신의 존재 테제에 대한 진술을 굳이 설명 혹은 규명이라고 못 박은 까닭은 여기에 있으리라 사료된다. 그러나 존재가 발원하는 장소로 귀환하였다고 해서 사유의 근원적 의미가 밝혀진 것은 아니다. ‘정립으로서의 존재’가 가능존재, 현실존재, 필연존재로 분기되는 이상, 우리는 장소로서의 사유가 어떤 장소망으로 이루어져있기에 이러한 존재양상들로의 분기가 가능한지를 반성해야 한다. 이로써 우리는 반성으로서의 사유에 이르게 된다.

(q3.3.5.2.2.2) 칸트의 극단적 발걸음이 갖는 불가피한 점을 우리는 다음의 숙고를 통해 해명할 수 있다. 칸트는 존재에 관한 자신의 진술을 >설명< 또는 >규명<이라고 명명한다. 이 두 가지는 칸트가 존재라는 낱말로 무엇을 의미하는가를 명확하고도 순수하게 보여주어야 한다. 존재를 >단순히 정립<으로서 규정하는 한, 그는 존재를 하나의 한정된 장소에 입각하여, 즉 인간적 주관성의 행위인, 다시 말해 감성적으로 주어진 것에 의존하는 인간적 지성의 행위인 설정에 입각하여 이해한다. 장소(Ort)로의 귀환을 우리는 논구(論究, Erörterung)라고 명명한다. 설명과 규명은 논구에 근거한다. 논구를 통해 우선 장소가 결정되기는 하나, 그러나 장소망[장소의 그 물]이 아직은 드러나지 않는다. 즉 그것에 입각해 정립으로서의 존재가 즉 정립 자체가 고유하게 규정되는 그러한 장소망이 아직은 드러나지 않는다.(471-472)

3.3.5.2.3 반성

3.3.5.2.3.1 반성을 논의하기 앞서 우리가 알아두어야 할 유의사항

(e3.3.5.2.3.1.1) 사유가 ‘정립으로서의 존재’ 가 발원하는 장소인 한에서, ‘정립으로서의 존재’ 가 가능존재(가능성), 현실존재(현실성), 필연존재(필연성)로 분기된다면, 우리에게는 이러한 존재개념을 가능하게 하는 장소의 장소망에 대한 논구가 필요하다. 그런데 필연존재는, ‘현실적인 것으로서의 객관’ 이 역학적인 인과 법칙과 같은 경험의 일 반적 조건에 따라 ‘또 다른 현실적인 것으로서의 객관’ 과 결합할 때 경험적 사유에 의해 요청된 개념이므로, 장소의 장소망에 대한 논구에서 제외된다. 따라서 우리의 관심은 ‘정립으로서의 존재’ 가 가능성과 현실성으로 분기되는 장소의 장소망에 대한 논구에 집중된다.

3.3.5.2.3.2 반성으로서의 사유

3.3.5.2.3.2.1 반성의 의미

(e3.3.5.2.3.2.1.1) 사유는 ‘정립으로서의 존재’ 가 발원하는 장소다. 그러나 ‘정립으로서의 존재’ 가 가능존재 및 현실존재로 분기되는 이상, 우리의 사유는 이러한 분기를 가능하게 하는 우리의 사유의 구조, 즉 그러니까 장소의 장소망을 규명하기 위해 사유 자체를 되돌아보아야 한다. 이러한 되돌아봄을 우리는 반성이라고 부르거니와, 칸트는 이를 특히 숙고, 혹은 초월적 숙고라고도 명명한다. 즉 반성이란 사유가 이제는 더 이상 경험의 객관을 직접 향하지 않고 오히려 사유 자체, 즉 그러니까 경험하는 주관을 향해 재귀적으로 굴절됨을 의미한다. 반성이란 사유에 대한 사유의 반성이다. 참고로 밝혀두자면, 『순수이성비판』에서 반성으로서의 사유를 논의한 대목은 바로 >반성개념의 모호성에 관하여<라는 제목 하의 한 부록이다. 이 부록은 가능성과 현실성의 구별의 불가피성 및 그러한 구별의 근거를 지적함으로써 장소로서의 사유가 지니는 장소망을 논구한 참으로 중요한 대목이다. 아마도 이 >부록<은 『순수이성비판』이 완성되고도 훨씬 이후에야 비로소 삽입되었을 터인데, 철학사적으로 보았을 때 이 부록은 칸트와 라이프니츠의 대결을 점화할뿐더러,

칸트가 『순수이성비판』에서 이행(履行)했던 사유의 발결음 및 거기에서 일관되게 걸어 왔던 차원에 대한 칸트 자신의 회상적 숙고를 포함한다.

(q3.3.5.2.3.2.1.2) >부록<은 칸트의 『순수이성비판』이 인간의 이론적 인식활동을 그 활동의 유효범위 안에서 확보하는데 필요한 안전판을 공고히 한다. 여기에서도 우리는 과연 칸트가 정립으로서의 존재가 속하는 장소의 장소망 안의 노선들을 이 >부록<에서 어느 만큼이나 그리고 있는가 만을 단지 보여주는 지적에 만족해야 한다. 존재를 정립으로 해석하는 작업 안에는, 대상의 설정과 피설정성[설정되어 있음]이 인식능력과의 상이한 관계들에 입각해, 즉 인식능력으로의 재귀적 연관 안에서, 즉 [인식능력을 향한] 재귀적 굴절 안에서, 즉 [인식능력에 대한] 반성 안에서 규명 된다는 사실이 함축되어 있다. 그런데 만약 이러한 상이한 반성적 관계들이 고유하게 그 자체로서 주목되고 동시에 서로 비교된다면, 이러한 반성 관계들에 관한 해석은 특정한 관점에 따라 실현되어야 한다는 사실도 명백히 드러난다. // 그렇다면 이러한 고찰은 >심성의 상태<를 즉 인간의 주관을 지향한다. 고찰은 이제는 더 이상 경험의 객관을 직접 향하지 않고, 오히려 경험하는 주관을 향해 재귀적으로 굴절된다. 즉 이러한 고찰은 반성이다. 칸트는 >숙고<라고 말한다. 그런데 만약 반성이 일반적으로 존재자의 존재에 관한 한정을 가능하게 하는 표상활동의 저 상태들 및 관계들을 주목한다면, 존재의 장소의 장소망에 대한 반성은 초월적 반성이 된다. 이에 따라 칸트는 다음과 같이 서술한다.(A 261, B 317)(472-473)

(q3.3.5.2.3.2.1.3) >표상들 일반의 비교는 인식능력 안에서 시도되는 바, 어떤 행위를 통해 나는 표상들 일반의 비교와 인식능력을 함께 모아놓고는 또 그런 행위를 통해 나는 과연 표상들 일반이 순수 지성에 속한 것으로서 또는 감성적 직관에 속한 것으로서 서로 비교되느냐를 구별하기도 하는데, 그러한 행위를 나는 초월적 숙고라고 명명한다.<(473)

3.3.5.2.3.2.2 반성의 이중적 구조

(e3.3.5.2.3.2.2.1) 반성은 사유에 대한 사유의 반성이다. 전자가 ‘존재를 정립으로 규정하는’ 사유라면, 후자는 전자에 대한 반성적 사유다. 그런데 사유 그 자체를 사유가 반성한 결과 밝혀지는 바는 다음과 같다. : 사유는 감각적 다양을 종합 통일함으로써 객관으로 설정하되,

동시에 자신의 인식능력을 스스로 반성하는 가운데 ‘객관으로 설정되어 있음’이 자신의 인식능력과 맺는 관계를 조망함으로써 이러한 반성관계에 입각해 존재양상의 개념을 규정한다. 즉 사유는 존재를 정립으로 규정할 때 이미 자신의 인식능력을 스스로 반성하는 가운데 자신의 인식능력이 형식 개념과 질료 개념에 의해 조건지어져 있음을 알게 되며, 이러한 반성개념을 토대로 ‘객관으로 설정되어 있음’이 자신의 인식능력과 맺는 관계 방식을 조망하는데, ‘객관으로 설정되어 있음’이 경험의 형식적 조건과 재귀적으로 관계 맺을 때 이러한 반성관계에 입각해 가능존재를 요청하며 이에 반면 ‘객관으로 설정되어 있음’이 경험의 질료적 조건과 재귀적으로 관계 맺을 때 이러한 반성관계에 입각해 현실존재를 요청한다. 따라서 우리는 여기에서 반성의 이중적 구조를 목도한다. 사유는 사유가 사유 그 자체를 반성하기 이전 이미 반성이다. 사유가 이미 자신의 인식능력을 반성함으로써만 존재의 양상화가 가능하다. 즉 사유가 존재가 발원하는 장소라면, 사유가 이미 자신의 인식능력을 반성함으로써 밝혀낸 형식과 질료라는 반성개념은 존재의 양상화를 가능하게 하는 장소의 장소망이다. 그러니까 ‘사유에 대한 사유’를 우리가 반성이라 부를 때, 이런 의미의 반성은 실질적으로는 ‘반성에 대한 반성’이다. 반성에 대한 반성은 사유가 이미 반성임을 밝히냄으로써 우리를 사유의 근원적 의미에 안내한다.

(q3.3.5.2.3.2.2.2) 주관성으로의 접근이 반성이다. 초월적 반성으로서의 반성이 객관을 직접 향하지 않고 오히려 객관의 객관성과 주관의 주관성의 관계를 직접 향하고 있는 한에서, 따라서 반성의 테마가 앞서 명명된 관계로서 이미 ‘사유하는 나’ 와의 재귀적 연관인 한에서, 칸트가 존재를 정립으로서 규명하고 논구할 때 문제가 되는 반성은 반성에 대한 반성으로서, 즉 지각에 연관된 사유에 대한 사유로서 입증된다. 칸트의 존재 해석을 대표하는 주도적 낱말은 이미 다양하게 언급된 바 있는 존재와 사유인데, 이 표제가 지금은 그 것의 더 풍요로운 내용 안에서 더 명확하게 자신을 말하고 있다.(474-475)

(q3.3.5.2.3.2.2.3) 정립[의 한 양상]인 가능존재에 관한 규명에서는 경험의 형식적 조건과의 관계 및 따라서 형식의 개념이 쟁점이 되었다.

현실존재에 관한 규명에서는 경험의 질료적 조건 및 따라서 질료의 개념이 언어에 이르렀다. 따라서 정립으로서의 존재의 제 양상들에 관한 규명은 질료과 형식의 구별을 주목하면서 실현된다. 그러한 구별은 정립으로서의 존재의 장소를 위한 장소망에 속한다. // 이러한 개념의 도움을 빌어 반성관계가 규정되기 때문에, 이러한 개념은 반성개념이라고 불린다. 그렇지만 반성개념이 규정되는 양식과 방식 그 자체도 반성이다. 칸트에게서 정립이라는 존재의 극단적 규정은 반성에 대한 반성 안에서 – 그러므로 사유의 탁월한 방식 안에서 실현된다.(473)

3.3.5.3 존재 테제에서 존재의 궁극적 의미

3.3.5.3.1 칸트의 존재 개념과 칸트에게 전수된 전통적 형이상학의 존재 개념

(e3.3.5.3.1.1) 사유는 장소다. 사유를 장소로 하여 ‘정립으로서의 존재’ 가 발원한다. 또한 사유는 반성이다. 사유가 자신의 인식능력을 반성함으로써 형성된 지평 안에서 ‘정립으로서의 존재’ 는 가능존재 혹은 현실존재 따위로 양상화된다. 칸트에게서 존재는 사유와의 연관 속에서 정립 혹은 정립의 양상으로 규정된다. 여기까지가 칸트가 규명한 존재 개념이다. 그러나 칸트가 아직 제기하지 못한 물음이 있다. 즉 칸트가 서구 형이상학의 전통 안에 서 있는 한, 칸트의 존재 개념은 그에게 전수된 전통적 형이상학의 존재 개념과 긴밀한 연관을 맺고 있을 터인데, 이에 대한 칸트의 아무런 해명도 없다. 따라서 우리는 “존재가 정립이라면, 존재는 궁극적으로 무엇을 의미하는가?” 를 묻고자 한다. 즉 칸트의 존재 개념 안에서 은닉된 채 도사리고 있는 전통적 존재 개념은 무엇인가? 달리 말하자면, 전통적 형이상학의 어떤 존재 개념을 근거로 하여 칸트의 존재 개념은 가능한가?

(q3.3.5.3.1.2) 사유는 이렇게 물어야 한다. 즉 존재가 표상활동에 입각하여 설정과 피설정성(설정되어 있음)으로 규정될 수 있다면, 도대체 존재는 무엇을 의미하는가? 이 물음은, ‘정립이 형식과 질료의 이음구조를 통해 규정될 수 있다면 도대체 존재란 무엇인가?’ 라는 물음처럼, 칸트가 더 이상 제기하지 못한 물음이다.(476)

3.3.5.3.2 지속적 현전으로서의 존재

(e3.3.5.3.2.1) 칸트에게서 존재는 정립이다. 정립으로서의 존재는, 한편으로는 명제-주어와의 관련 하에서 술어이며, 다른 한편으로는 ‘나’라는 주관과의 관련 하에서 객관적으로 사용된 것이다. 정립으로서의 존재는 어느 경우에건 *subjectum*에 입각해서, 즉 그리스적으로 휘포케이메논($\dot{\nu}\pi\alpha\chi\varepsilon\iota\mu\varepsilon\nu\sigma\tau\omega$)에 입각해서 규정된다. 그런데 여기에서 우리는 어느덧 칸트의 존재 개념이 논의되는 칸트에게 전수된 전통적 형이상학의 지평에 이르게 된다. 서구의 전통적 형이상학은 존재자를 근본적으로는 휘포케이메논으로 이해한다. 그런데 휘포케이메논의 본래적 의미가 ‘처음-부터-이미-앞에 놓여 있는 것’이라면 여기에는 이미 ‘앞에 놓여 있게 함’이 인간과 존재자 사이의 관련으로서 수반되며, 그렇다면 전통적 형이상학의 존재 개념은 인간이 존재자를 앞에 놓여 있게 함으로써 존재자를 지속적으로 현전하는 것으로 확보하고자 한 것이므로 ‘지속적 현전’으로 판명된다. 역으로 말하자면 전통적 형이상학은 존재를 본질적으로 지속적 현전으로 이해하였기에, 인간과 존재자 사이의 관련은 ‘앞에 놓여 있게 함’이 된다. 따라서 여기에서 우리는 중요한 결론에 도달한다. 즉 칸트가 존재를 인간의 사유에 의해 하나의 사물이 객관으로 설정되어 있음, 다시 말해 정립으로 이해할 때, 거기에는 이미 지속적 현전으로서의 존재 이해가 수반된다. 즉 칸트가 의식했건 안 했건, 정립으로서의 존재는 이미 지속적 현전으로서의 존재 이해를 지평으로 성립한다. 이것이 우리가 칸트의 존재 개념을 현상학적-존재론적으로 해체한 결과 도달한 결론이다.

(q3.3.5.3.2.2) 설정된 것의 피설정성이란 규정에서 피설정성이 주관의 이중적 형태 안에서, 즉 한편으로는 술어와의 연관에서 명제-주어로서의 형태 및 그리고 다른 한편으로는 객관과의 연관에서 ‘나’라는 주관으로서의 형태 안에서 등장한다면, 도대체 존재는 무엇을 의미하는가? 존재가 *subjectum*에 입각해서, 즉 그리스적으로 휘포케이메논($\dot{\nu}\pi\alpha\chi\varepsilon\iota\mu\varepsilon\nu\sigma\tau\omega$)

에 입각해서 규정될 수 있다면, 도대체 존재는 무엇을 의미하는가? 휘포케 이메논이란 지속적으로 현전(現前)해 있는 것이기에 처음-부터-이미-앞에 놓여 있는 것이다. 존재가 현전성(現前性)으로 규정되므로, 존재자란 ‘거기에 그리고 앞에 놓여 있는 것’, 즉 *ὑποχείμενον*이다. 존재자와의 관련은 놓음의 한 방식인 앞에 놓여 있게 함 즉 ponere(정립)다. 그 안에 설정과 세움의 가능성이 포함되어 있다. 존재가 현전성으로 밝혀지기 때문에, 앞에 놓여 있는 것으로서의 존재자와의 관련은 놓음, 세움, 앞에 세움(표상활동), 그리고 설정 따위가 될 수 있다. 존재를 정립으로 규정하는 칸트의 테제 안에는, 또한 존재자의 존재를 객관성과 객관적 실재성으로 해석하는 전체 영역 안에는, 지속적 현전이란 의미의 존재가 도사린 채 전개되고 있다.(476)

3.3.5.4 존재 테제에서 나지막하게 울려 퍼지는 ‘존재와 사유’에서 >와 <의 의미

3.3.5.4.1 존재와 사유에서 >와<의 통상적 의미

(e3.3.5.4.1.1) 정립으로서의 존재가 사유로부터 발원하는 한, 칸트의 존재 테제에서는 서구의 형이상학을 주도해 온 ‘존재와 사유’라는 표제가 나지막하게 울려 퍼지고 있다. 그렇다면 ‘존재와 사유’에서 이 >와<의 본질적 의미는 무엇일까? 이 물음에 대해 우리는 아직껏 적극적으로 해명한 바 없다. 그런데 우리는 통상적으로는 이 >와<의 의미를 ‘사유와 존재의 동일성’이라는 파르메니데스의 격언을 근거로 이해한다. 파르메니데스의 명제가 형이상학의 역사를 주도하는 한, ‘존재와 사유’에서 >와<에 대한 이러한 통상적 이해는 가능하다. 그러나 문제는 우리가 사유와 존재의 동일성을 어떻게 이해하느냐의 여부이다. 만약 우리가 이 동일성을 >똑같음<으로 이해한다면 그러한 이해는 잘못이다. 파르메니데스의 명제는 결코 사유와 존재의 똑같음을 말하지 않는다. 오히려 그가 의미하는 바는, 사유와 존재의 상호공속성인데, 아직 우리는 상호공속성으로서의 동일성이 무엇을 의미하는가를 해명한 바 없다. 따라서 ‘존재와 사유’에서 이 >와<는 아직껏 ‘사유할 가치가 있는 것’을 간직하고 있다.

(q3.3.5.4.1.2) 그러나 >존재와 사유<에서 이 >와<는 무엇을 의미하는가? 사람들은 이러한 물음에 대한 답변으로 인해 당황한 적이 없거니와 오히려 손쉽게 답변할 준비를 갖추고 있다. 사람들은 철학의 가장 옛 명제들 중 하나인, >왜냐하면 사유와 존재는 동일한 것이기 때문이다<라는 파르메니데스(Parmenides)의 격언을 기꺼이 증거로 끌어들인다. // 사유와 존재 사이의 연관은 같음(Selbigkeit), 즉 동일성(Identität)이다. >존재와 사유<라는 주도적 표제는 ‘존재와 사유가 동일적임’을 말한다. 마치 ‘동일적’이란 것이 무엇을 의미하는지가 결정이나 된 것처럼, 마치 동일성의 의미가 손바닥에 놓인 것처럼, 또한 실제로 존재와 사유 사이의 연관에 관련된 이처럼 탁월한 >경우<에도 동일성의 의미가 그런 것처럼. [그러나] 존재와 사유라는 이 두 가지는, 그저 사람들이 그것들 사이에서 아무런 논쟁의 여지없이 오락가락하며 계산을 해도 되는 그런 사물과 대상과 같은 것이 분명코 아니다. 어떤 경우에도 >동일적<이란 표현은 >똑같은(gleich)<이란 의미를 갖지 않는다. 존재와 사유, 바로 이 >와< 안에는 이제까지의 철학뿐만 아니라 오늘날의 사유도 ‘사유할 가치가 있는 것’이 은닉되어 있다.(477)

3.3.5.4.2 존재와 사유에서 >와<에 대한 칸트적 의미

(e3.3.5.4.2.1) 칸트적 의미에서 보자면, ‘존재와 사유’에서 >와<는 사유가 이중적 방식으로 작용하는 한 이중적 의미를 갖는다. 우선 ‘반성으로서의 사유’는 존재가 정립으로서 발원할 지평을 앞서 부여한다. 사유가 자신의 인식능력을 반성함으로써 형성된 지평 안에서 ‘정립으로서의 존재’가 가능존재 혹은 현실존재 따위로 양상화되는 한, 사유는 존재 및 존재의 제 양상들을 정립으로서 규명하기 위한 지평을 앞서 부여한다. 그런데 사유가 자신에 의해 형성된 지평 안에서 드러나는 존재자의 존재를 가능존재나 현실존재 따위로 해석할 때, 그러한 해석을 주도하는 사유의 기관도 엄밀한 의미에서는 사유가 된다. 더욱이 그러한 기관은 ‘반성으로서의 사유’로부터 발원하는 존재 및 존재의 양상들을 해석하는 중추적 역할을 담당하므로 ‘반성의 반성’이라 부를 만 하다. 즉 ‘반성으로서의 사유’가 지평을 의미한다면, ‘반성의 반성으로서의 사유’는 그러

한 지평 안에서 드러난 존재자의 존재를 해석하기 위한 기관을 의미한다. 따라서 ‘존재와 사유’에서 >와<의 의미도 이중적이다. 첫째, 사유가 ‘반성으로서의 사유’를 의미하는 한 ‘존재와 사유’는 ‘정립과 반성’이다. 여기에서 >와<는 ‘반성으로서의 사유’로부터 ‘정립으로서의 존재’가 발원한다는 의미를 갖는다. 따라서 >와<는 발원의 관계를 의미한다. 둘째, 사유가 ‘반성의 반성으로서의 사유’를 의미하는 한, ‘존재와 사유’는 ‘정립과 반성의 반성’이다. 여기에서 >와<는 ‘반성으로서의 사유’로부터 발원한 ‘정립으로서의 존재’를 ‘반성의 반성으로서의 사유’가 해석한다는 것을 의미한다. 따라서 >와<는 해석의 관계를 의미한다. 그러므로 ‘존재와 사유’에서 >와<에 대한 칸트적 의미는 한편으로는 발원의 관계이며, 다른 한편으로는 해석의 관계이다.

(q3.3.5.2.4.2) 이제 >존재와 사유<라는 주도적 표제에서 무엇이 아직 불분명하게 남아 있는가? 만약 우리가 칸트의 테제를 서술함으로써 밝혀진 내용을 이러한 테제 안에 삽입한다면, 우리는 존재라는 표현 대신 ‘정립’이라고 말해야 하며 또한 사유라는 표현 대신 ‘반성의 반성’이라고 말해야 한다. 그렇다면 >존재와 사유<라는 표제는 바로 ‘정립과 반성의 반성’을 의미한다. 여기에서 >(또는 와)<라는 접속사의 양쪽에 서 있는 것은 칸트의 의미에 따라 규명된다. // [...] 이러한 관계는 어떤 양식인가? 사유를 반성의 반성으로서 특징짓는 작업은 우리에게 단지 대략적인 것이긴 하나 우리를 그릇된 방향을 인도한다고는 말할 수 없는 그런 눈짓을 보내준다. 사유는 이중적 방식으로, 즉 한편으로는 반성으로서 또한 그리고 나서는 반성의 반성으로서, 역할을 한다. // 사유를 반성으로 성격 묘사하는 것이 존재와의 관련을 특징짓기에 충분할 것이라고 가정한다면, 이것이 말하는 바는, 단순 소박한 설정으로서의 사유는 ‘그 안에서 피설정성(설정되어 있음) 및 대상성 따위가 보여질 수 있는 지평’을 앞서 부여한다는 것이다. 사유는 존재 및 존재의 제 양상들을 정립으로서 규명하기 위한 지평을 앞서 부여하는 것으로서 기능한다. // 이에 반해 반성의 반성으로서의 사유는, ‘피설정성의 지평 안에서 보여진 존재’가 그것을 통해 해석되는 그 절차방법 및 또 그것을 수단으로 하여 해석되는 그 도구와 기관을 의미한다. 반성으로서의 사유가 지평을 의미한다면, 반성의 반성으로서의 사유는 존재자의 존재를 해석하는 기관을 의미한다. >존재와

사유<라는 주도적 표제에서 사유는 앞서 밝혀진 본질적 의미에서 보자면 여전히 이중적 의미로 남아 있는데, 이러한 점은 서구 사유의 모든 역사를 관통한다.

3.3.5.5 존재 테제에 대한 철학사적 평가

3.3.5.5.1 존재 테제의 형이상학적 한계

3.3.5.5.1.1 존재의 시원적 의미

(e3.3.5.5.1.1.1) 존재 테제에서 존재는 정립을 의미한다. 정립으로서의 존재는, 존재자를 앞에 놓여 있게 함으로써 존재자를 지속적으로 현전하는 것으로 확보하고자 했던 전통적 형이상학이 이미 갖고 있던 존재 개념, 즉 그러니까 ‘지속적 현전’으로서의 존재 개념과 관련된다. 한편으로 보자면, 정립으로서의 존재 안에서는 ‘지속적 현전’으로서의 존재가 은닉된 채 전개되고 있는 것이요, 다른 한편으로 보자면, ‘지속적 현전’으로서의 존재 이해를 바탕으로 정립으로서의 존재가 성립한다. 이 점에서 칸트는 전통적 형이상학의 충실한 후계자가 된다. 그러나 시원적인 그리스적 사유의 의미에서 존재는 ‘지속적 현전’이 아니다. 오히려 그리스인들은 ‘그때마다-머물러 있는 것’으로서의 존재자가 자신들에게 끊임없이 닥쳐올 때, 그렇게 ‘자신을 밝히면서 지속적으로 가까이 다가와 있음’, 다시 말해 ‘자신을 밝히면서-지속하는 현전성’을 존재로서 이해했다. 그러나 칸트는 존재자를 앞에 놓여 있게 함이란 차원에서만 존재를 이해하였으므로, 존재의 시원적 의미에는 다가서지 못하고 만다.

(q3.3.5.5.1.1.2) 그러나 만약 우리가 존재를 지성의 설정활동에 의해 성취된 괴설정성 정도로 받아들이지 않고 또 처음부터 그렇게 받아들이지 않고 오히려 시원적인 그리스적 사유의 의미에서 ‘그때마다-머물러 있는 것’이 자신을 밝히면서-지속하는 현전성으로 받아들인다면, 상황은 어떻게 될까? 과연 표상적 사유가 이처럼 시원적으로 각인된 존재에 대해서도 지평을 형성할 수 있는가? 비록 괴설정성이 현전성으로부터 본질적으로 유래하

기에 이러한 피설정성이 아직도 저 현전성과 친족관계라 할지라도, 만약 ‘자신을 밝히면서-지속하는 현전성’이 피설정성과 상이하다면, 결코 그렇지 않다.(478)

3.3.5.5.1.2 가장 사유할 가치가 있는 것

(e3.3.5.5.1.2.1) 존재의 시원적 의미가 ‘자신을 밝히면서-지속하는 현전성’인 한에서, 칸트의 존재 테제는 존재에 대해 아무런 해명도 하지 못한다. 오히려 존재는 ‘사유할 가치가 있는 것’으로 남아 있다. 그런데 우리는 “존재가 있다.”라고 말할 수 없다. 존재는 존재자가 아니므로 ‘있다’라는 술어를 수반하지 않는다. 따라서 우리는 “Es gibt Sein.”이란 문장을 “존재가 있다.”로서가 아니라 “그것이 존재를 부여한다.”로서 번역한다. 그렇다면 존재를 부여한 자로서의 >그것<은 무엇인가? 또한 >그것<은 어디로부터 다가오며 누구를 향해 가고 있는가? 또한 >그것<은 존재를 어떻게 부여하는가? 아마도 이러한 물음이 우리에게는 ‘가장 사유할 가치가 있는 것’이 된다.

(q3.3.5.5.1.2.2) 눈에 띄지도 않는 >있다< 안에는 존재라고 하는 사유할 가치가 있는 것 모두가 은닉되어 있다. 그렇지만 ‘가장 사유할 가치가 있는 것’은, 과연 >존재< 즉 >있다<가 스스로 존재할 수 있는가 또는 >존재<는 결코 >있는< 것이 아니지 않는가, 또한 그럼에도 불구하고 ‘그것이 존재를 부여한다’(Es gibt Sein)라는 것은 참인 것으로 남아 있다는 사실을 우리가 고려한다는 점에 남아 있다. // 하지만 >그것이 부여한다<에서 이 ‘부여하는 자’는 어디로부터 다가오며 누구를 향해 가고 있으며 또한 어떤 방식으로 부여하는가?//존재는 존재할 수 없다. 만약 존재가 존재한다면, 존재는 더 이상 존재로 남지 않을 것이며 오히려 존재자일 것이다.(479)

3.3.5.5.1.3 >즉 존재가 있다<라는 파르메니데스의 명제에 대한 해명

(e3.3.5.5.1.3.1) 존재는 존재자가 아니므로 “존재는 있다.”라고 말할 수 없음에도 불구하고, 파르메니데스는 >즉 존재가 있다(est i gar

einai)<라고 말한 바 있다. 그런데 존재의 시원적 의미는 ‘자신을 밝히면서-지속하는 현전성’ 이므로 이 명제는 >즉 현전은 현전한다.<라고도 읽혀진다. 그렇다면 이 명제는 동어반복인가? 물론 그렇다. 그러나 존재의 시원적 의미가 ‘자신을 밝히면서-지속하는 현전성’ 인 한에서, 현전으로서의 존재는 이미 ‘밝힌다’, 즉 탈은폐를 수반하므로, 이 명제를 정확히 독해하자면, 이 명제는 “현전은 현전하게 한다.”라고 읽혀져야 한다. 즉 현전은 현전성을 허락한다. 그렇다면 이 명제는 “현전으로서의 존재는 스스로 생기한다”를 의미하는 것이요, 여기에서 우리는 하이데거 후기 존재사유의 근본사태인 ‘생기(Ereignis)로서의 존재’를 만나게 된다. 참고로 말씀드리면, 앞서 논의한 바 있던 “그것이 부여한다(Es gibt Sein).”라는 명제도 동일하게 읽혀진다. 이 명제에서도 >그것<은 존재를 의미하는데, 따라서 이 명제는 “존재가 존재를 부여한다.” 즉 “존재는 스스로 생기한다.”라고 읽히는 것이다.

(q3.3.5.5.1.3.2) 하지만 존재를 처음 사유했던 사유가인 파르메니데스는 >즉 존재가 있다(ἐστιν γάρ εἴναι)<(단편, 6)라고 – >즉 현전은 현전한다<라고 말하지 않는가? 에이나이(εἴναι) 즉 현전 안에서는 본래적으로 알레테이아(Αληθεία) 즉 탈은폐가 말하고 있음을 우리가 고려한다면, 에이나이에 관해 에스티(ἐστι) 안에서 강조되어 말해진 현전은 현전하게 함을 의미한다. 존재란 본래적으로는 현전성을 허락해 주는 자다. // 여기에서 존재는 존재하는 어떤 것으로서 교부되는가, 아니면 여기에서 존재는 자기 자신과 관련하여 동일한 것(τὸ αὐτό), 즉 즉자적인 것(καὶ τὸ αὐτό)으로 언급되는가? 여기에서는 동어반복이 말하고 있는가? 물론 그렇다. 그렇지만 최고 의미에서의 동어반복은 아무런 것도 말하지 않는 것이 아니라, 오히려 모든 것을 말한다. 즉 사유를 위해 시원적으로나 또 앞으로나 척도가 되는 것을 말한다. 때문에 이러한 동어반복은 말해지지 않은 것, 사유되지 않은 것, 물어지지 않은 것을 자신 안에 간직한다. >즉 현전은 현전한다.<(479)

3.3.5.5.1.4 존재와 시간

(e3.3.5.5.1.4.1) 파르메니데스의 >즉 존재가 있다(est i gar einai) <라는 명제는 “현전은 현전하게 한다.”라고 읽혀야 한다. 따라서 이 명제는 “현전으로서의 존재는 스스로 생기한다.”를 의미한다. 그런데 우리에게는 아직 한 가지 의문이 남는다. 그것은 바로 “현전 혹은 현전성이란 궁극적으로 무엇을 의미하는가?”라는 물음이다. 즉 현전 혹은 현전성은 “가까이 다가온다.” 혹은 “가까이 다가와 있음”을 의미하는데, 여기에는 이미 현재라는 시간적 계기가 포함되어 있으므로. 우리는 현전으로서의 존재와 시간의 상호공속적 관계가 무엇인가를 묻는 것이다. 더욱이 여기에서 언급된 현재라는 시간은 필경 우리 인간의 시간이 아니라 존재의 시간일 터, ‘존재>와<시간’은 한층 우리를 압박해온다. ‘존재와 시간’에서 시간의 은닉된 본질은 무엇이며, 또한 >와 <의 근원적 의미는 무엇일까? 그러나 종래의 형이상학은 이러한 물음을 사유하기는커녕 제기한 바도 없다. 그렇다면 존재를 순수 정립으로 규정한 칸트의 존재 테제는 어떠한가? 마찬가지이다. 칸트의 존재 테제에서는 ‘존재와 사유’가 나지막하게 울려 퍼지고 있을 뿐 ‘존재와 시간’에 대한 이해는 없다. 그러나 정립, 즉 설정되어 있음은, ‘지속적 현전’으로서의 존재와 관련된 한에서, ‘가까이 다가와 있음’으로서의 현전성의 변형태이다. 따라서 존재를 정립으로서 규정한 칸트의 테제는 종래의 형이상학에서 사유되지 않은 채 남아 있는 것, 즉 ‘존재와 시간’에 귀속된다. 실로 ‘존재와 사유’가 이제까지의 형이상학을 주도한 표제라면, 이 주도적 표제는 ‘존재와 시간’이라는 근본적 사태로 귀속되는 것이다.

(q3.3.5.5.1.4.2) 여기에서 현전성이란 무엇을 의미하는가? 현재인가?
현재라는 것은 어디로부터 규정되는가? 시간의 은닉된 본질이 갖는 사유
되지 않은 성격이 여기에서 자신을 내보이는가, 더 정확히 말하자면, 여
기에 은닉되어 있는가? // 상황이 그렇다면, 존재에 관한 물음은 >존재와
시간<이라는 주도적 표제 아래로 이르러야 한다. // 그리고 존재를 순수
정립으로 규정한 칸트의 테제는 어떠한가?//만약 괴설정성, 대상성이 현
전성의 변화된 모습으로 입증된다면, 칸트의 존재테제는 모든 형이상학에

서 아직껏 사유되지 않은 채로 남아 있는 것에 속한다.(479)

3.3.5.5.2 형이상학의 역사에서 존재 테제가 갖는 의의

(e3.3.5.5.2.1) 존재의 시원적 의미는 ‘자신을 밝히면서-지속하는 현전성’이다. 존재가 현전성으로 이해되는 한 존재는 이미 현재라는 시간과 관련된다. 그렇다면 ‘존재와 시간’은 존재물음의 근본사태가 될 터인데, 형이상학의 주도적 표제인 ‘존재와 사유’는 이런 사태를 해명하기는커녕 이런 사태에 대한 물음을 제기한 바도 없다. 이 점에서는 칸트의 존재 테제도 마찬가지다. 그러나 이렇다고 해서 칸트의 존재 테제가 형이상학의 역사 안에서 아무런 의의도 갖지 못하는 것은 아니다. 정립으로서의 존재가 ‘지속적 현전’으로서의 존재 이해를 바탕으로 성립하는 한 칸트의 존재 테제는 뒤로는 존재를 휘포케이스타이로 이해한 전통적 형이상학을 훌륭하게 계승하고 있으며, 또한 앞으로는 존재를 사변적-변증법적 차원에서 절대적 개념으로 해석한 독일관념론을 가능하게 한 선도자의 역할을 하고 있다. 즉 칸트의 존재 테제는 칸트에게 전수된 전통적 형이상학과 독일관념론을 매개하는 절정이 된다.

(q3.3.5.5.2.2) 존재자의 존재의 형이상학적 규정에 대한 주도적 표제인 >존재와 사유<는, 존재물음의 답변을 구하기는커녕, 존재물음을 단지 제기하기에도 충분하지 못하다.//그럼에도 불구하고 존재를 순수 정립으로 규정한 칸트의 테제는, 그것을 기준으로 우리의 시선이 뒤로는 휘포케이스타이(ψιοχεισταɪ)라는 존재의 규정에까지 미치고 또 앞으로는 존재를 사변적-변증법적 차원에서 절대적 개념으로 해석하는 작업을 지시하는 그러한 절정으로 남아 있다.(480)

참 고 문 헌

1) Martin Heidegger의 저서

Wegmarken, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

[o] 책의 영역본] *Pathmarks*, William Mcneill(edited), Cambridge University Press, 1998.

[o] 책의 우리말본] 『이정표 2』 이선일 옮김, 한길사, 2005.

Unterwegs zur Sprache, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

Sein und Zeit, GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

『詩와 哲學』, 소광회 옮김, 박영사, 1989.

2) 이차문헌

I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956.

[o] 책의 우리말 본] 『순수이성비판』, 최재희 역, 박영사, 1974.

백종현, 『존재와 진리』, 철학과 현실사, 2000.

이수정/박찬국, 『하이데거』, 서울대학교 출판부, 1999.

이선일, 『하이데거 『언어로의 도상』』, 서울대학교 철학사상연구소, 2004.

『철학사상』 별책 2권

- 제 1a 호 철학의 주요 개념 1-2 / 백종현
제 2 호 『밀린다 광하』 / 서정형
제 3 호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
제 4 호 로크 『통치론』 / 정윤석
제 5 호 루소 『사회계약론』 / 진병운
제 6 호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
제 7 호 헤겔 『법철학』 / 강성화
제 8 호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
제 9 호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
제 10 호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
제 11 호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손철성
제 12 호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
제 13 호 프레게 『산구의 기초』 / 최 훈
제 14 호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제 1a 호 『대학』 / 박성규
제 2 호 맹자 『맹자』 / 이해경
제 3 호 나가르주나 『중론』 / 서정형
제 4 호 조선전기 이기론 / 허남진
제 5 호 조선전기 수양론 / 정원재
제 6 호 조선전기 심성론 / 김영우
제 7 호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기

- 제 8 호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제 9 호 아리스토텔레스 『니코나코스 윤리학』 /
 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제 10 호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제 11 호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제 12 호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제 13 호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구
- 제 14 호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
- 제 15 호 흄 『인설론』 / 장동익
- 제 16 호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
- 제 17 호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
- 제 18 호 마르크스 『자본론』 / 손철성
- 제 19 호 제임스 『실용주의』 / 정원규
- 제 20 호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
 · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
 · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
- 제 21 호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은해
- 제 22 호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
- 제 23 호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
- 제 24 호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
- 제 25 호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
 최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 제5권 제10호

발행인 서울대학교 철학사상연구소
▣ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1
E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr
전화: 02) 880-6223
팩스: 02) 874-0126

발행일 2005년 4월 28일
인쇄일 2005년 4월 30일
출판 도서출판 관악 02) 871-2118



9 788991 280281

ISBN 89-91280-28-5

94100