



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



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

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

박사학위논문

전기 하이데거의 존재론적  
초월개념 연구

- 현존재의 초월현상을 중심으로 -

제주대학교 대학원

철 학 과

김 태 현

2022년 8월

박사학위논문

# 전기 하이데거의 존재론적 초월개념 연구

- 현존재의 초월현상을 중심으로 -

지도교수 이 서 규

김 태 현

이 논문을 철학 박사학위 논문으로 제출함

2022년 6월

김태현의 철학 박사학위 논문을 인준함

심사위원장	신은화	(인)	
위	원	양희경	(인)
위	원	이상엽	(인)
위	원	조홍준	(인)
위	원	이서규	(인)

제주대학교 대학원

2022년 6월

A study on the ontological concept of  
transcendence in early Heidegger  
- Focusing on the transcendental phenomenon of Dasein -

Kim, Tae Hyun  
(Supervised by Professor Lee, Seu Kyou)

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement  
for the degree of Doctor of Philosophy

2022. 8.

Department of philosophy

GRADUATE SCHOOL

JEJU NATIONAL UNIVERSITY

## 하이데거 저서의 약어표

SZ	<i>Sein und Zeit</i>
KP	<i>Kant und das Problem der Metaphysik</i>
NI	<i>Nietzsche. Erster Band</i>
NII	<i>Nietzsche. Zweiter Band</i>
ZW	“Die Zeit des Weltbildes” in <i>Holzwege</i>
NW	“Nietzsches Wort »Gott ist tot«” in <i>Holzwege</i>
FT	“Die Frage nach der Technik” in <i>Vorträge und Aufsätze</i>
WB	“Wissenschaft und Besinnung” in <i>Vorträge und Aufsätze</i>
WD	“Was heißt denken?” in <i>Vorträge und Aufsätze</i>
WM	“Was ist Metaphysik?” in <i>Wegmarken</i>
VWG	“Vom Wesen des Grundes” in <i>Wegmarken</i>
VWW	“Vom Wesen der Wahrheit” in <i>Wegmarken</i>
BH	“Brief über den Humanismus” in <i>Wegmarken</i>
KT	“Kants These über das Sein” in <i>Wegmarken</i>
EWM	“Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«” in <i>Wegmarken</i>
ID	<i>Identität und Differenz</i>
LFW	<i>Logik. Die Frage nach der Wahrheit</i>
GP	<i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i>
PK	<i>Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft</i>
MAL	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz</i>
EP	<i>Einleitung in die Philosophie</i>
GM	<i>Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt—Endlichkeit—Einsamkeit</i>
EM	<i>Einführung in die Metaphysik</i>
O	<i>Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)</i>
BG	<i>Der Begriff der Zeit</i>
BP	<i>Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)</i>
ZS	<i>Zollikoner Seminare, Protokolle—Zwiegespräche—Briefe</i>

# 목차

I. 들어가는 말	1
II. 초월개념의 예비적 고찰	10
1. 전통형이상학에서의 초월개념	10
(1) 인식론적 초월	10
(2) 신학적 초월	14
(3) 존재-신-론	16
2. 하이데거의 초월개념에 대한 예비적 고찰	20
(1) 존재이해와 초월	20
(2) 세계-내-존재와 초월	23
III. 진리와 초월현상	29
1. 전통적 진리개념	29
(1) 진리와 존재물음의 단초	29
(2) 진리의 명제적 성격	32
(3) 진리와 주체-객체-연관	34
2. 진리의 본질	39
(1) 진술진리의 근거와 ‘결에 있음’(Sein bei)	39
a. ‘결에 있음’의 현상	39
b. 사용사태전체	46
(2) 근원적 진리로서 비은폐성	50
a. 비은폐성과 진리	50
b. 현존재와 눈앞 존재자의 존재양식	53
(3) 현존재의 개방성	60
a. 현존재와 눈앞 존재자의 비은폐성	60

b. 現(Da, 거기)과 ‘서로 함께 있음’-----	68
3. 진리의 실존-----	76
(1) 진리의 근거와 현존재-----	76
a. 비진리와 현존재-----	76
b. 실존으로서의 진리와 주관성-----	83
(2) 진리와 존재이해-----	88
a. 존재적 진리와 학문-----	88
b. 존재의 비은폐성-----	93
4. 존재론적 진리와 초월-----	95
(1) 존재론적 진리의 근거-----	95
(2) 현존재의 초월과 존재론적 차이-----	99
(3) 초월함과 철학함-----	103
<b>IV. 인식과 초월현상-----</b>	<b>108</b>
1. 현존재의 인식과 존재론적 종합-----	108
(1) 인식의 본질과 존재론적 인식-----	108
(2) 종합과 상상력(Einbildungskraft)-----	118
2. 초월과 유한성-----	127
(1) 경험의 가능성으로서의 초월-----	127
(2) 현존재의 유한성과 초월-----	130
<b>V. 무(Nichts)와 초월현상-----</b>	<b>136</b>
1. 학문의 근거와 무-----	136
(1) 존재자와 학문적 기투-----	136
(2) ‘무에 대한 물음’의 가능성-----	141
2. 무의 근본경험과 불안-----	145
(1) 무화(Nichtung)와 존재자의 개방-----	145
(2) 무와 명시적 초월-----	152

<b>VI. 세계와 초월현상</b> -----	161
1. 전통철학의 세계개념-----	161
(1) 코스모스(κόσμος)와 문두스(mundus)-----	161
(2) 우주론과 세계-----	166
2. 칸트의 세계개념-----	169
(1) 『순수이성비판』의 우주론적 세계개념-----	169
(2) 『인간학』의 실존적 세계개념-----	175
3. 현존재와 세계-----	177
(1) 현존재의 세계성-----	177
a. 세계의 실존론적 전체성-----	177
b. 놀이로서의 세계-----	179
(2) 세계개념의 근본특징-----	184
a. 플라톤의 이데아론과 초월-----	184
b. 세계와 ‘때문에’(Umwillen)-----	186
(3) 현존재의 궁극목적-----	188
a. 현존재의 실존과 자기성(Selbstheit)-----	188
b. 현존재의 형이상학적 독립성과 고립-----	194
(4) 현존재의 세계와 존재자-----	196
a. 세계의 세계화-----	196
b. 존재자의 세계진입-----	199
<b>VII. 자유와 초월현상</b> -----	206
1. 현존재의 자기성과 자유-----	206
(1) 자발성과 자기로 있음-----	206
(2) 세계기투로서의 자유-----	209
2. 현존재의 근거와 자유-----	211
(1) 현존재의 초월과 근거정립(定礎)-----	211
(2) 근거율의 근원으로서의 자유-----	216

3. 현존재의 자유와 부정성-----	219
(1) 현존재의 내던져져 있음과 초월-----	220
(2) 현존재의 부정성(Nichtigkeit)-----	224
<b>VIII. 나가는 말</b> -----	231
<b>참고문헌</b> -----	239
<b>ABSTRACT</b> -----	259

## I. 들어가는 말

이 논문은 하이데거(M. Heidegger, 1889~1976)의 전기 사상 가운데 현존재의 초월현상에 대한 연구를 목표로 한다. 하이데거의 주저인 『존재와 시간』(1927)은 그의 전기 사상을 담고 있는 가장 중요한 저서라고 말할 수 있다. 하이데거는 이 저서에 그의 전기 사상의 정수를 담고 있는 기초존재론(Fundamentalontologie)으로서의 현존재에 대한 분석을 수행하는데, 이를 소위 현존재분석론(Daseinsanalytik)이라고 부른다. 논자가 보기에 하이데거의 현존재분석론에서는 전통철학을 그 근거에서부터 완전히 해체하면서, 인간적 현존재의 실존양식에 관한 매우 깊이 있는 논의가 진행된다. 그러나 이 저서의 난해함으로 인해 하이데거의 전기 사상을 제대로 이해하기가 쉽지 않은 것이 사실이다. 이러한 어려움은 그의 언어사용에서 비롯되는데, 이것은 비단 하이데거가 사용하는 낯선 언어에만 있는 것이 아니다. 하이데거사상의 이해는 그의 전기 사상 전반에 놓인 기본 전제를 이해하지 않고서는 해소되지 않는다. 논자는 하이데거의 전기 사상의 핵심이 초월(Transzendenz)개념에 있다고 본다. 논자가 이렇게 보는 이유는 우선 하이데거의 기초존재론은 존재 자체를 탐구하기 위한 예비론으로서 제시되고 있으며 따라서 하이데거의 궁극적인 철학의 주제는 존재론이라는 점에 있다. 그리고 이러한 궁극적인 주제인 존재론을 정초하기 위해서 하이데거는 무엇보다도 기초존재론이 올바르게 정립되어야만 한다고 생각했는데, 이를 위해 초월의 개념이 새롭게 정립될 필요가 있었던 것이다. 왜냐하면 전통 철학에서 초월개념은 존재론의 정초에서 핵심적인 것으로 간주되었기 때문이다. 요컨대, 하이데거는 존재론의 정초를 위해서 전통철학의 초월개념을 새롭게 정립하고자 한 것이다.

논자는 하이데거의 초월개념에 대한 이해 없이는 그의 전기사상에 대한 심도 있는 논의를 진척시킬 수 없다고 생각한다. 왜냐하면 그가 다루고 있는 다양한 주제들에서 난해하게 펼쳐지는 그의 사상은 초월개념을 기저에 두고 전개되고 있기 때문이다. 이런 이유 때문에 논자는 하이데거의 사상 가운데에서 특히 전기의 초월개념을 심층적으로 연구하고자 한다. 이것은 비단 그의 전기 사상을 이해하는데만 그치는 것이 아니라, 후기 사상에 대한 이해를 도모하고, 그의 사상의 도정 전반을 추적하는데 도움을 줄 수 있기 때문이다. 이러한 의미에서 전기 하이데거의 존재론적 초월개념, 즉 현존재의 초월현상에 관한 연구는 그 의의가 있다고 말할 수 있다. 또

한 하이데거의 초월개념은 현존재와 존재자의 관계맺음에 대한 기존과는 다른 새로운 존재론의 정초의 시도로서 그의 사상에서 핵심적인 역할을 담당한다.<sup>1)</sup> 그런데

- 1) 초월개념은 일반적·사전적 의미에서 어떠한 한계를 뛰어넘는다는 것을 의미한다. 철학적으로 초월개념은 존재론과 인식론에서 핵심적인 개념으로 기능한다. 물론 이 개념은 일반적인 의미처럼 철학적으로도 무엇인가를 뛰어넘는다는 의미를 내포하고 있다. 오늘날 우리가 사용하는 초월(transcendence)이라는 단어는 라틴어 *transcendere*에서 유래한 것이지만, 무엇인가를 넘어선다는 의미를 지닌 초월은 인류 역사상 언제나 존재해왔다고 볼 수 있다. 이런 의미에서의 초월개념의 역사를 간략하게 짚어보면 다음과 같이 말할 수 있다. 우선 인류 초기의 원시적 현존재가 동물이나 사물에 영현함이 존재한다고 보았던 것은 그것이 어떤 초월적인 것으로 인식되어져 왔다는 것을 뜻하며, 고대시대의 신화에서 나타나는 다양한 신들도 인간의 한계를 넘어서는 어떤 것으로서 초월적인 것으로 인식되어져 왔다고 볼 수 있다. 철학의 시대가 열리면서 인간은 세계의 기원과 본질에 대한 탐구를 시작하는데, 이러한 탐구는 존재하는 모든 것의 근원에 대한 탐구로서 이 또한 초월적인 것에 대한 물음이었다고 볼 수 있다. 즉 초월은 언제나 근거의 물음과 본질적으로 연관되어져서 물음이 제기된 것이다. 이러한 물음은 플라톤 이전의 시대에서부터 문제가 되었으며, 철학사가인 힐쉬베르거(J. Hirschberger, 1900~1990)의 보고에 의하면, 특히 엘레아학과 출신인 크세노파노스(Xenophanes, BC 570경~475)의 비판적인 종교철학에서 처음으로 초월적인 것으로서의 신을 인식할 수 있는가의 문제가 제기됐다. 그 이후 플라톤에서 ‘에페케이나’(ἐπέκεινα)와 ‘신의 이데아’와 관련되어 물음이 제기되었으며[이에 대해서는 후에 다시 논의할 것이다], 아리스토텔레스에 이르러서 ‘형이상학’(Metaphysica)과 연관되어 본격적인 물음의 대상이 되었다. 왜냐하면, 메타(meta)라는 낱말이 ‘넘어서’를 뜻하고 있기 때문이다. 즉 메타는 ‘자연을 초월한 것’(trans naturam)을 뜻한다. 이때부터 형이상학과 초월개념은 철학적으로 매우 밀접한 관계를 가지며, 철학에서 핵심적인 개념이 된다. 형이상학은 ‘자연을 넘어서’ 존재하는 것에 대한 학문이다. 감성계를 넘어서 초감성계에 존재하는 것들은 초월적인 것으로서 또한 항구적이고 영속적인 것으로서 감성계의 원인이 된다. 인간은 이러한 초감성계에 존재하는 것들에 도달하기 위해 자기 자신을 초월해야만 한다. 중세에 들어서면서 신은 초월자로서 그리고 창조자로서 존재하며, 인간은 그 외의 존재자와 마찬가지로 피창조물로 여겨진다. 따라서 이 시기의 초월개념은 ‘초월자’(Transzendente)칸트의 *transzendental*과 다른 개념임을 주의]로서의 신으로 인해 그 중요성이 커졌다. 그러나 후기 스콜라학파의 옥감(Wilhelm von Ockham, 1285~1347)은 경험개념을 새롭게 정립하면서 개념 안에 형이상학적인 길이 있다는 것에 반대하였다.[옥감이 유명론자인가에 대해서는 오늘날 이견이 존재한다] 그러나 근대에 들어서면서 합리론의 대표적 철학자 데카르트의 ‘나는 사유한다’ 이후에 인간은 자기의식의 주체가 된다. 이러한 주체의 의식을 넘어서 대상에 이르는 행위가 초월하는 행위로서 여겨지며, 이에 따라 인식론의 영역에서도 초월개념은 중요한 지위를 차지하게 된다. 그렇다고 해서 이 문제가 데카르트에 이르러 비로소 문제가 된 것은 아니고, 이미 이전시대부터 세계의 실재성 문제와 연관되어 초월의 문제는 있었다. 합리론에 대항하던 경험론의 초석을 다진 존 로크에게서 형이상학의 학문성에 대한 불신 때문에 초월개념의 중요성이 약해지나, 여전히 인식론적 초월개념은 남아있다. 그러나 흄에 이르러 모든 것이 인간의 관념으로 환원되면서, 초월로 넘어가는 다리는 단절되어 버렸다. 이러한 흄의 사상이 칸트를 독단의 선잠에서 깨어나게 했으며, 초월의 의미는 새롭게 정립된다. 칸트는 ‘초월적’과 ‘초월론적’이라는 낱말을 구분하여 사용하기 시작했다.[후에 자세히 논의할 것이다] 그러나 헤겔과 니체에 이르러 이러한 초월개념의 중요성은 다시 약해졌다고 평가할 수 있다. 왜냐하면, 헤겔의 ‘절대정신’에서, 니체의 ‘신은 죽었다’에서 초월개념은 그 힘을 발휘하기가 어려워졌기 때문이다. 이후에도 후설이나 하르트만(N. Hartmann, 1882~1950) 등 여러 철학자들이 초월의 개념을 새롭게 제시하고 있다. 물론 이와는 달리 페히너(Gustav Theodor Fechner, 1801~1887)와 같은 정신물리학자는 고전적인 의미의 초월개념을 인정하지 않았다. 그러나 신칸트학과와 하이데거는 칸트의 초월개념을 새롭게 해석하면서 이 개념의 중요성을 새로이 평가한다. 지금까지 본 것처럼 초월개념은 철학, 특히 형이상학의 학문성과 관계하여 그것의 인정 여부와 관계없이 형이상학의 역사와 함께해왔다고 볼 수 있다. 초월개념은 그 개념이 문제될 때마다 언제나 새롭게 논의된다. 논자는 초월개념에 대한 물음을 인간의 기원과 유래, 근거 및 본질에 관한 물음이라고 생각한다. 나아가 인간은 본성상 형이상학적이다. 왜냐하면 인간은 자기 자신을 넘어서지 않으면, 즉 초월하지 않으면 안 되기 때문이다. 니체가 플라톤주의를 극복하면서 초인사상을 주장할 때, 거기에도 여전히 초월에 내포된 ‘넘어섬’의 의미가 함축되어 있다. 그리고 초월개념의 물음은 인간이 존재자와 어떻게 관계를 맺는지, 또한 이러한 관계를 토대로 인간은 존재자 전체 안에서 어떤 지위를 갖는지에 대한 물음이기도 하다. 그리고 인간이 자기 자신을 넘어섬에 대한 문제가 또한 초월의 물음이다. 이런 의미에서 본 논문에서 전기 하이데거철학에서의 존재론적 초월, 즉 현존재의 초월현상을 논의하는 것은 오늘날에도 반복되어야 할 물음으로서 결코 진부하거나 낡은 물음이 될 수 없다고 생각한다.

우리가 하이데거의 이러한 시도를 고찰한다는 것은 그가 전통철학의 역사를 존재망각의 역사로 규정하고, 기술과학으로 점철된 현대사회를 nihil리즘(Nihilismus)의 시대로 평가한다는 점을 고려했을 때, 지금 여기 오늘을 사는 우리에게 많은 시사점을 제공해준다는 점에서도 그 의의가 있다고 할 수 있다.

지금까지 전기 하이데거의 초월개념에 관한 연구가 광범위하게 논의되어진 적은 없다.<sup>2)</sup> 국외에서의 연구를 살펴보면, 전기 하이데거의 초월개념만을 다룬 연구는 그리 많지 않아 보인다. 국내에서도 하이데거의 초월개념에 대한 연구가 일부 이루어졌으나, 양적 측면에서 그리 많이 논의되고 있는 실정은 아니다. 현존재의 초월개념을 메를로-퐁티(M. Merleau-Ponty, 1908~1961)나 후설(E. Husserl, 1859~1938)의

2) 하이데거의 초월개념에 대한 논의로서는 베르크(A. Berg)가 『헤겔과 하이데거의 초월』에서 하이데거의 초월개념을 다루고 있는데, 이 저서는 헤겔의 초월개념을 다룬 후에 비슷한 방식으로 하이데거의 초월개념을 다루고 있으나, 그 내용이 단순히 하이데거가 소개하는 초월개념에 국한되어 있을 뿐, 전기 하이데거의 초월개념에서 파생되는 여러 가지 문제를 다루고 있지는 않다. Alexander Berg, *Transzendenz bei Hegel und Heidegger*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen, 2012. 슈테펜(C. Steffen)은 하이데거를 초월철학자로서 다룬 저서 『초월철학자로서 하이데거』에서 그의 초월개념을 다루고 있다. 그러나 이 저서는 주로 칸트철학과 하이데거철학을 비교하는 관점에서 기술되고 있다. 특히 하이데거의 『칸트와 형이상학의 문제』에서 논의되고 있는 두 사상가의 언어를 비교하면서 논의되고 있기 때문에, 엄밀하게 보자면 전기 하이데거의 사상을 다루고는 있으나 그의 초월개념을 집중적으로 다루고 있다고 보기는 어려운 측면이 있다. 그럼에도 불구하고 슈테펜의 저서는 전기 하이데거의 초월의 문제를 다루고 있는 『칸트와 형이상학의 문제』에 대한 해설로서의 역할은 충실히 한다고 할 수 있다. Christian Steffen, *Heidegger als Transzendental Philosoph*, Universitätsverlag WINTER, Heidelberg, 2005. 렌치(T. Rentsch)는 『초월과 부정』에서 하이데거의 초월개념을 논의하고 있지만 그 내용이 부분적인 것에 그치고, 특히 이 저서는 주로 종교철학과 미학이라는 큰 주제에서 초월개념과 부정개념이 논의되고 있기 때문에, 전기 하이데거의 존재론적 초월개념에 대하여 깊이 있게 살펴보기에는 적절치 않아 보인다. Thomas Rentsch, *Transzendenz und Negativität*, Walter de Gruyter, Berlin and New York, 2011. 로잘레스(A. Rosales)는 『초월과 차이』에서 전기 하이데거의 초월개념을 비교적 충실히 다루고 있다. 이 저서는 1부와 2부로 나뉘어져, 1부에서는 『존재와 시간』에서의 존재론적 차이의 문제를 다루고 있으며, 2부에서는 「근거의 본질에 관하여」와 「형이상학이란 무엇인가?」에서 나타나는 존재론적 차이의 문제를 다루고 있다. 사실 하이데거의 철학은 존재론적 차이를 이해하기 위한 시도로서 이해할 수 있는데, 이 문제의 선결조건이 하이데거의 초월개념에 대한 해명에 놓여 있기 때문에, 이 두 문제는 매우 밀접하게 연관되어 있는 것이 사실이다. 그러나 이 저서에서 아쉬운 대목은 논의의 방점이 초월개념 보다는 존재론적 차이에 쩌혀 있다는 점이다. Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz*, Martinus Nijhoff, Hague, 1970. 그리고 한상연은 하이데거의 초월개념에 대하여 여러 편의 논문을 쓰고 있는데, 「슬라이어마허와 하이데거의 초월 및 실존 개념」, 『존재론연구』, 제35집, 한국하이데거학회, pp.235-274, 2014, 「내재로의 초월: 하이데거와 후설의 철학적 관계에 대한 메를로-퐁티의 이해와 그 의의 및 한계에 관한 소고」, 『존재론연구』, 제16집, 한국하이데거학회, pp.157-203, 2007, 「현상과 초월적 내재-하이데거 초기 사상에서의 현상학적 존재 분석과 그 신학적 기원에 관하여」, 『존재론연구』, 제28집, 한국하이데거학회, pp.263-329, 2012, 「시간과 초월로서의 현존재 - 칸트의 시간개념에 대한 하이데거의 이해와 그 존재론적 의의에 관한 소고」, 『철학과 현상학 연구』, 제50집, 한국현상학회, pp.177-212, 2011 등이 있다. 한상연은 이 논문들에서 초기 하이데거의 초월개념의 기원, 다른 철학자들과의 초월개념의 비교 및 하이데거의 칸트 해석 등을 논의하고 있다. 이 논의들은 전기 하이데거의 초월개념을 심층적으로 이해할 수 있는 여러 단초를 제공하고 있다는 점에서 매우 유용하다고 평가할 수 있다. 하피터도 현존재의 초월개념을 다루고 있다. 하피터, 「하이데거에게서 현존재의 초월개념 - 비-대칭적인 수직적 관계에 관하여-」, 『하이데거연구』, 제14집, 한국하이데거학회, 2006, pp.69-96. 그의 논문에서 현존재의 초월은 존재에로 향한 존재론적 초월개념으로서 논의되고 있다. 특히 이 논문은 메를로-퐁티의 관점에서 하이데거의 초월개념에 대한 비판을 제시하고 있으며, 후설의 초월개념과 연관 지어 현존재의 초월개념을 다루고 있다는 점이 특징이다.

관점에서 바라본 논문 그리고 하이데거 초월개념의 기원 등을 다룬 논문이 그 예이며, 그 밖에 초월개념을 다루고 있는 이 논문의 의도와는 다른 방향에서 논의가 수행되고 있다. 이러한 논의들이 있음에도 불구하고 논자는 앞서 밝힌 바와 같이 현존재의 초월개념이 그의 전기 사상, 특히 1927년부터 1929년까지의 저작 및 강의록에서의 핵심 요소라고 파악하고 있는데, 이에 따라 초월과 함께 필연적으로 논의되어야만 하는 여러 주제들이 위의 논문들에서 초월개념과 함께 다루어지고 있지 않다는 점에서 본 논문을 기획했다.

논자가 생각하기에 위의 현상들의 이유는 하이데거의 초월개념이 하이데거 연구자들에게는 너무나 당연한 전제여서 그럴 수도 있다. 하지만 이러한 이유보다도 하이데거에 대한 연구는 주로 구체적인 개별적 사안들에 대해서 깊이 있게 탐구되고 있는 실정이기 때문에, 초월에 관한 논의가 비교적 이루어지지 않았던 것 같다. 예를 들면 전기 하이데거의 논의 주제는 존재론적 차이, 무, 불안, 본래성과 비본래성 등 그의 철학의 실존철학적인 면을 부각시킬 수 있는 주제에 한정되어 연구되어져 온 경향이 있다. 물론 논자는 이러한 연구들 역시 매우 중요한 연구이며, 이러한 논의들이 존재론적인 차원에서 매우 의미 있게 수행되었다고 생각한다. 그러나 앞서 밝힌 바와 같이 전기 하이데거의 사상에 대한 이해를 위해서는 그의 의도에 따라 초월개념을 중심으로 위의 개별적 주제들에 대한 연구가 함께 수행되어야 한다는 것이 논자의 생각이다.

전기 하이데거의 초월개념은 형식적으로만 보면 비교적 단순하다. 그러나 논자는 현존재의 초월현상을 연구함에 있어, 단순히 그가 말하는 초월개념에 국한하여 논의하는 것이 아니라, 현존재의 초월현상에서 다루어져야만 하는 주제들과 함께 그의 초월개념에 접근하고자 한다. 현존재의 초월현상에서 다루어져야 할 주제들은 진리개념, 인식, 무, 세계, 자유 등이다. 이러한 주제들은 개별적으로는 이미 많은 연구가 진행되었다. 그러나 논자는 이러한 개념들을 현존재의 초월현상을 드러내 줄 수 있는 주제로서 다룰 것이다. 그렇기 때문에 논문의 전체 구성은 기존의 연구들과 일부 중복될 수밖에 없다. 그러나 이 논문은 하이데거의 주요 연구 주제들을 단순히 나열하는 것에 그치는 것이 아니라, 전기 하이데거의 초월개념을 토대로 각 주제들을 새롭게 논의한다는 의미를 담고 있다. 따라서 논자는 이 논문의 목표에 적합하도록 위의 주제들을 고찰함에 있어 현존재의 초월현상이 부각되도록 논의를 진행할 것이다. 그러므로 본 논문은 기존의 여러 연구들을 단순히 나열한 것에 그

치는 것이 아니다. 비록 어떤 면에서는 기존의 연구들과 중복되는 것처럼 보일 수 있지만, 이 논문은 전기 하이데거의 초월개념이 중심 주제로 부각된다는 점에서 기존 연구와는 차별성을 지닌다고 생각한다.

이에 따라 본 논문 제2장에서는 하이데거의 초월개념에 대한 예비적 고찰을 수행한다. 이 장에서는 현존재가 전통철학의 초월개념을 어떻게 바라보고 있는지에 대한 고찰을 수행한 후에 하이데거의 고유한 초월개념을 예비적으로 고찰할 것이다. 하이데거의 초월개념을 논의함에 있어 서양형이상학의 초월개념을 철학사적 관점에서 비교·대조하는 방식으로 논의할 수도 있겠지만, 이러한 방식의 논의는 논자가 생각하는 본 논문의 의도와 맞지 않다. 왜냐하면 논자는 하이데거의 초월개념에 대한 이해를 토대로 현존재의 초월현상이 하이데거의 여러 논의 주제들에서 어떻게 드러나고 있는지를 탐구하는 것을 목표로 삼고 있기 때문이다. 따라서 이 논문에서는 하이데거가 인식하고 있는 전통철학의 초월개념만을 간단히 보는 것에 그칠 수 밖에 없음을 밝혀둔다. 혹자는 이러한 논의를 피상적이라고 비판할 수도 있겠으나, 논자가 보기에는 하이데거가 자신의 초월개념과 비교하기 위해 제시하는 인식론적 초월개념과 신학적 초월개념을 고찰하는 것만으로도 그의 전통철학에 대한 관점을 충분히 볼 수 있다고 생각한다. 따라서 예비적 고찰에서는 인식론적 초월개념과 신학적 초월개념을 고찰한 후에 전기 하이데거의 초월개념을 간략하게 논의할 것이다. 현존재의 초월현상은 하나의 사건임에도 불구하고 매우 다양한 관점에서 접근할 수 있기 때문에, 이 논문에서는 하이데거가 자신의 고유한 초월개념을 논의하는 방식인 두 가지 관점, 즉 존재이해로서의 초월과 세계-내-존재로서의 초월을 소개한다.

논자가 볼 때, 하이데거가 현존재의 초월현상을 이렇게 두 가지로 나누어서 논의하는 이유는 현존재의 실존양식의 세 가지 양식과 연관이 있어 보인다. 이 문제는 다시 현존재가 다른 존재자, 즉 사물과 다른 공동현존재와의 관계맺음뿐만 아니라 자기 자신과의 관계맺음에 대한 문제로 이어진다. 그런데 현존재의 자기 자신과의 관계맺음의 문제는 ‘자기로 있음’ 또는 ‘자기성’에 관한 문제로서 논의되는데, 이 문제는 세계와 자유의 문제에서 논의되어질 수 있다. 물론 세계-내-존재로서의 초월개념을 큰 범위에서 다루고, 그 안에서 존재이해로서의 초월개념을 논의하는 방식도 가능하지만, 하이데거의 주요 개념들을 현존재의 초월현상과 연관 지어 논의하려는 이 논문에서는 하이데거의 초월개념을 존재이해로서의 초월과 세계-내-존재로

서의 초월로 구분하여 논의하는 것이 적절해 보인다. 즉 전자의 논의는 곁에 있음과 함께 있음에 관한 논의이고, 후자는 자기로 있음에 관한 논의이다. 존재이해로서의 초월은 이 논문 제3장과 제4장과의 연관 속에서 이해되어야 하며, 세계-내-존재로서의 초월은 그 이후의 장과 연관되어 논의되어야만 한다. 그리고 제3장의 논의는 현존재가 이미 초월한 존재자라는 관점에서 존재자와 현존재의 관계맺음에 관한 논의이다. 사실 이 논의는 현존재의 초월현상에 관한 무와 세계의 논의를 거친 후에 수행하는 것이 논리적·시간적 순서에 맞을 것이다. 그러나 논자는 하이데거가 전통철학의 명제진리를 해체하면서 자신의 초월개념을 전개시켜 나간다는 점 및 현상적으로는 현존재가 이미 초월하고 있다는 점을 고려하여, 진리와 현존재의 초월현상과의 관계부터 논의를 시작하고자 한다. 그리고 진리와 연관된 인식과 초월현상에서는 하이데거의 칸트 해석을 다룬다. 이 논의는 외형상 하이데거의 칸트 해석이지만, 그 내용면에서는 존재이해로서의 초월이 어떻게 가능한가라는 하이데거의 논의라고 볼 수 있기 때문에 진리와 초월현상 이후에 논의하는 것이 적절하다. 그 이후의 논의는 하이데거의 고유한 초월개념의 규정을 추적해 가는 방식으로 논의를 진행할 것이다. 즉 초월개념의 규정순서에 따라 현존재의 초월현상에서 만나는 무, 그리고 현존재가 초월하는 곳인 세계, 초월의 궁극적 의미인 자유에 대한 논의를 진행할 것이다.

제3장에서는 하이데거가 전통철학, 특히 논리학의 명제진리를 어떻게 해체하는지를 드러내고, 그의 고유한 진리개념인 비은폐성에 대한 논의를 바탕으로 현존재의 초월현상을 다루게 될 것이다. 하이데거의 진리개념에 관해서는 이미 많은 논의가 수행되었다. 그러나 논자는 기존의 논의에서 진리와 초월의 매우 밀접한 연관관계에 대한 논의가 이루어지지 않았다고 생각한다. 따라서 논자는 하이데거가 초월개념을 논의할 때면 언제나 명제진리에 대한 비판으로부터 시작한다는 점을 고려하여, 그의 비판과정을 소개함으로써 현존재의 초월현상의 첫 번째 단초로서 곁에 있음의 현상에 도달하는 과정부터 논의를 진행하고자 한다. 이 논의 과정에서 현존재의 초월현상은 자연스럽게 드러날 것이며, 그가 왜 진리를 근본적인 의미에서 비은폐성으로 파악하고 있는지, 또한 존재이해는 어떤 것인지에 대한 해명도 드러날 것이다. 이러한 논의를 토대로 존재와 진리의 관계, 존재적 진리와 존재론적 진리의 관계 및 존재이해가 그 자체로서 초월이라는 하이데거의 주장을 이해할 수 있는 계기를 마련할 수 있다. 그리고 진리와 현존재의 초월현상의 관계를 논의함으로써 현

존재의 본질인 실존의 두 가지 계기, 즉 곁에 있음과 함께 있음의 양식을 드러낼 수 있다. 또한 하이데거가 초월에 담고 있는 본질적인 의미 또한 이 장에서 해명된다. 하이데거는 존재이해로서의 초월을 논의함에 있어서 초월의 의미를 철학과 동일시하는데, 이러한 그의 생각은 ‘초월함은 곧 철학함이다’라는 결론으로 이어진다. 여기에서 그가 1927년부터 1929년 사이에 왜 초월개념을 집중적으로 논의하고 있는지, 그리고 이 논문 제5장에서 다루게 될 ‘무’의 개념과 초월이 어떠한 관계가 있는지를 미리 짐작해 볼 수 있다.

제4장에서는 진리개념에 이어 인식과 초월현상에 관해 논의한다. 하이데거는 인식을 현존재의 하나의 실존양식일 뿐이라고 주장하면서, 이에 대한 논의를 깊이 있게 진행하지는 않는다. 여기에 한 가지 사실을 부여하자면 논자가 보기에 하이데거의 초월 논의는 존재론을 정초하기 위한 것인데, 존재론의 정초와 인식의 문제는 논자가 보기에 그렇게 어울려 보이지는 않는다. 그럼에도 불구하고 논자는 인식과 초월현상에 대한 논의를 수행하고자 한다. 왜냐하면 이 논의는 하이데거의 칸트 해석과 매우 밀접한 관계가 있기 때문인데, 이를 다룬 『칸트와 형이상학의 문제』(1929)에서 하이데거 자신이 밝히고 있듯이, 그는 칸트의 『순수이성비판』을 존재론으로 이해하고 있기 때문이다. 이런 점에서 이 논의는 하이데거의 고유한 사상이라기보다는 『순수이성비판』에 대한 하이데거의 해석이 주를 이룬다. 논자가 하이데거의 칸트 해석을 다루는 이유는 그가 칸트의 언어를 통하여 존재론적 인식에 대한 구명을 하고 있기 때문이다. 이것은 사실상 ‘선형적 종합판단은 어떻게 가능한가?’라는 칸트의 물음을 하이데거가 자신의 방식으로 재구성한 것이다. 다시 말해 위의 칸트의 물음은 하이데거가 보기에 현존재의 초월이 어떻게 가능한가라는 물음 이외의 다른 것이 아니다. 왜냐하면 하이데거는 칸트의 선형적 종합판단을 존재론적 인식이라고 부르면서 이러한 존재론적 인식의 내적 가능성의 본질에 관한 논의를 초월에 대한 논의와 동일시하기 때문이다. 다만 논자는 이 장에서 하이데거의 칸트 해석 전반을 다루지는 않을 것이며, 존재론적 인식의 본질과 초월현상에 국한하여 논의를 진행할 것이다. 그리고 하이데거는 『칸트와 형이상학의 문제』에서 인간의 유한성을 초월과 연관시켜 이해하기 때문에, 논자는 이에 대한 논의도 간략하게 진행할 것이다.

제5장에서는 현존재의 초월현상에서 반드시 거쳐야 하는 무의 현상을 다룰 것이다. 하이데거는 무에 대한 논의를 학문과 철학을 구분 짓고자 하는 의도에서 수행

하고 있다. 여기에서 현존재의 초월함의 의미가 철학적으로 어떤 의미를 함축하는지가 드러난다. 이 논의에서는 하이데거의 존재개념처럼 무에 대한 개념과악의 어려움이 드러난다. 하이데거는 그의 고유한 개념인 근본기분을 통해 무의 경험을 논의하는데, 이러한 논의들 역시 많은 연구가 진행되었다. 특히 불안에 관한 논의는 하이데거철학의 실존철학적인 면을 부각시키는 방향에서 많은 논의가 이루어졌다. 그러나 기존의 논의와는 달리 이 장에서 논자는 하이데거가 무의 논의를 통해 의도했던 학문과 철학의 엄격한 구별 및 철학함이 곧 초월함이라는 하이데거의 주장을 고찰할 것이다. 이러한 논자의 의도는 불안과 무에 관한 논의 역시 초월로 소급되어야만 하는 논의이며, 따라서 무에 관한 논의를 기초존재론의 정초에서 다루어야 할 주제로 본다는 점에서 기존의 논의와는 다른 방향성을 띠고 있다.

이어서 제6장에서는 세계와 초월현상의 문제를 논의한다. 하이데거 철학에서 현존재는 세계-내-존재 이외의 다른 것이 아니다. 세계-내-존재는 현존재의 본질구성틀로서, 그 자체 초월의 구조로 구성되어 있다. 그렇기 때문에 세계와 초월현상에 관한 논의는 매우 중요한데, 논자는 이 장에서 하이데거가 전통철학의 세계개념을 어떻게 파악하고 있는지를 고찰한 후에 그의 고유한 세계개념에 관하여 논의할 것이다. 특히 하이데거의 세계에 관한 논의는 현존재의 실존양식 중 하나인 자기성과 연관이 있다. 존재이해로서의 초월에 관한 논의만으로는 초월의 완전한 본질을 밝힐 수 없다는 그의 주장은 바로 여기에서 해명되는데, 다시 말하면 근본기투인 세계기투에 대한 논의를 통해 초월의 완전한 본질이 해명된다는 것이 그의 주장의 요지이다. 그렇기 때문에 세계에 관한 논의는 세계-내-존재라는 현존재의 초월의 본질구성틀에 관한 본격적인 논의인 셈이다.

이러한 논의는 궁극적으로 ‘현존재의 초월은 자유이다’라는 결론으로 이어진다. 따라서 논문의 마지막 장인 제7장에서는 자유와 초월현상의 관계를 논의한다. 이 논의는 비단 자유개념에만 한정된 것이 아니라, 근거의 문제와 밀접하게 연관되어 있다. 우리는 이 논의를 통해 하이데거가 전통철학의 자유를 어떻게 바라보는지, 그에 따라 자신의 자유개념이 왜 초월로서 이해되어야 하는지에 대해 근거 짓는 과정을 보게 될 것이다. 그리고 이 장에서 주목되어야 할 사실은 현존재의 자유가 유한한 자유라는 점이다. 여기에서 유한성의 문제는 전통철학과 달리 새로운 방식으로 논의된다. 현존재의 유한성의 문제는 본 논문 제4장에서도 간략하게 다루어지나 그 곳에서의 논의와 제7장에서의 논의는 약간의 차이가 있다. 그러나 본질적으로는 시간에 관

한 논의로 소급된다는 점에서 근본적인 차이가 있는 것은 아니다. 이러한 논의들을 통해 우리는 전기 하이데거가 추구하고자 했던 사상적 기반에 대한 이해를 좀 더 심화시킬 수 있을 것이다.

## II. 초월개념의 예비적 고찰

### 1. 전통형이상학에서의 초월개념

#### (1) 인식론적 초월

라틴어 트란스센데레(transcendere)라는 말에서 유래하는 초월(Transzendenz)은 어떤 것으로 넘어간다는 것을 의미한다. 하이데거는 트란스센데레라는 낱말의 의미를 “뛰어 넘다, 건너가다, 저 너머로 넘어가다”<sup>3)</sup>라는 뜻으로 파악한다. 이러한 어원적 의미에 따라 그는 초월이 철학적으로는 “넘어섬(Überschritt), 건너감(Überschreiten)”(MAL, 204)이라는 뜻이라고 확정한다. 이러한 초월의 의미의 내적 구조를 분석해 보면 거기에는 하나의 관계, 즉 ‘...로부터 ...으로’라는 형식적인 관계를 볼 수 있다. 이 구조에 따라 초월에는 초월적인 것(das Transzendente)과 초월함(das Transzendierende, 초월하는 행위)이 내포되어 있다는 사실을 알 수 있다. 여기에서 초월함은 관계의 전체 구조를 드러내는 넘어가는 행위 그 자체를 가리키고, 초월적인 것은 ‘...으로’에 해당하는 저편 혹은 저 너머의 것을 가리킨다. 그런데 하이데거는 초월이라는 낱말의 일반적 의미에 세 가지 사항이 함축되어 있다는 사실을 끌어내고 있다. 그는 다음과 같이 초월에 내포된 의미를 정리하고 있다. “1. 가장 넓은 의미에서의 행위, 행동, 2. 형식적 관점에서 하나의 관계: ...으로 넘어섬, 즉 ...으로 부터; 그리고 3. 넘어서게 되는 어떤 것, 경계, 한계, 틈, ‘거기 사이에 놓여 있는 것’.”(MAL, 204) 그리고 하이데거는 이러한 초월의 일반적 의미를 넘어서서 철학에서 이 낱말이 사용되는 경우를 특징짓는다. 그러나 그가 초월의 일반적 의미에 부여한 위의 세 가지 사항에서 이미 전통형이상학에 대한 그의 비판적 관점이 놓여있음을 알 수 있다. 특히 3.에서 제시된 경계, 한계에 대한 언급은 현존재와 존재자 사이의 관계맺음에 대한 하이데거의 고유한 관점을 드러내주고 있다. 우선 여기에서는 하이데거가 초월이라는 낱말을 철학적으로 어떻게 특징짓고 있는지를 검토하도록 하자.

하이데거는 초월적인 것과 관련하여 철학에서 초월개념의 사용을 특징짓기 위해서

3) M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, pp.204.(이하 저서명은 MAL로 약칭하여 표기하고, 이하 하이데거의 모든 저서는 최초 인용을 제외하고 본문 안에 저서명, 쪽수로 표기함)

는 초월이 사용되는 모든 경우를 고찰하기 보다는 초월개념으로 소급되는 결정적인 반대개념을 집중적으로 볼 필요가 있다고 주장한다. 논자가 보기에 하이데거의 이러한 주장은 형이상학이 주로 일반형이상학과 특수형이상학으로 분류되기 때문인 것으로 보인다. 이러한 형이상학의 분류에 따라 초월적인 것에 대립하는 두 가지 개념, 즉 내재적인 것(das Immanente)과 우연적인 것(das Kontingente)과의 구별을 통하여 드러나는 초월적인 것의 개념을 분명히 할 필요가 있다. 즉 내재적인 것은 경계의 내부에 있는 것을 뜻하며, 이에 상응하는 초월적인 것은 경계 외부에 놓여 있는 것을 의미한다.<sup>4)</sup> 마찬가지로 우연적인 것은 현상계를 경계로 하여 그 내부에 있는

4) 백종현에 따르면, 라틴어 동사 ‘임마네레’(immanere, 안에 있다, 부착해 있다)의 분사 ‘임마넨스’(immanens)의 독일어 형태 ‘임마넨트’(immanent, 내재하는, 내재적)는 ‘트란스젠덴트’(transzendent)와 켈레 말로 자주 쓰인다고 한다. 백종현, 『칸트철학에서 ‘선험적’과 ‘초월적’의 개념 그리고 번역어 문제』, 『칸트연구』, 제 25집, 한국칸트학회, 2010, p.8 참조. 그는 이 논문에서 칸트철학에서 ‘아프리오리’(a priori)와 ‘트란스젠덴트’(transzendent), ‘트란스젠덴탈’(transzendental)의 번역어에 관하여 논의한다. 결론적으로 말하면, 그는 위의 낱말들을 순서대로 ‘선험적’(先驗的), ‘초험적’(超驗的) 또는 ‘초재적’(超在的), ‘초월적’(超越的)이라고 번역하는 것이 옳다고 주장한다. 이러한 번역 외에 위 낱말들을 순서대로 ‘선천적’, ‘초월적’, ‘선험적’으로 번역하기도 한다. 그 외에도 무수히 많은 다른 번역어들이 존재하는 것이 현재 국내의 실정이다. 예컨대 위 낱말들에 대한 번역어의 문제를 다루고 있는 다음의 논문을 참조하라. 이영철, 『‘선험’·‘선천’·‘초월’』, 『철학사상』, 제75호, 서울대학교 철학사상연구소, 2020, pp.33-52. 독일어로 쓰인 철학사상서를 우리말로 그대로 옮기는 것은 거의 불가능에 가깝다는 점을 고려한다면, 이러한 각각의 주장들은 나름대로 설득력이 있다. 그러나 위의 백종현이 채택한 번역어 모두를 하이데거의 저서를 옮기는데 그대로 사용할 수는 없다는 것이 논자의 입장이다. 따라서 본 논문에서 논자는 ‘a priori’의 경우에는 백종현의 주장처럼 ‘선험적’으로 번역할 것이지만, 그 외의 독일어 ‘transzendent’와 ‘transzendental’의 번역어는 ‘초월적’과 ‘초월론적’으로 옮기고자 한다. 그의 말처럼 칸트철학 내에서도 이 단어들은 혼용되어 쓰이는 경우가 많으며, ‘transzendental’은 때로는 초월적 혹은 초월론적이란 의미로 쓰일 수 있다. 논자가 보기에 칸트철학에서 이 단어의 의미를 우리말로 적절하게 옮기는 것이 곤란한 점을 고려한다면, 또한 ‘transzendent’가 이미 ‘초월적’이라는 말로 번역되어 사용되고 있는 점을 고려할 때, 단순히 기표적인 차원에서 ‘초월론적’으로 통일하여 그 의미를 이 낱말에 담아내어 이해하면 된다고 생각한다. 그러나 논자가 하이데거의 초월개념을 연구하는 본 논문에서 ‘초월적’(transzendent)과 ‘초월론적’(transzendental)으로 번역하고자 하는 것은 단지 이러한 이유에서만이 아니라, 본질적인 다른 이유가 있다. 하이데거도 위의 세 단어를 모두 사용하고 있다. 그러나 하이데거는 칸트가 ‘초월’(transzendenz)의 의미를 비판적인 의미에서 너무 협소하게 규정하고 있다고 본다. 즉 근본적으로 초월 자체의 개념이 칸트와 하이데거에서 다르게 규정된다는 점을 우리는 주목해야 한다. 다시 말해 하이데거는 초월로 소급되는 모든 개념을 ‘transzendental’이라고 규정하면서, 이와 대비되는 ‘transzendent’라는 낱말을 칸트철학에서처럼 경험의 한계를 넘어서는 의미로 사용하고 있다. 뿐만 아니라 하이데거는 transzendental과 ‘존재론적’(ontologisch)이라는 낱말을 동일한 의미로 사용하고 있다.(M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p.207-10 참조. 이하 EP로 약칭하여 표기함) 이 문제는 근본적으로 ‘외부세계의 실재성에 대한 논의’와도 연관이 있다. 이러한 점들을 고려할 때, 칸트철학과 달리 적어도 하이데거철학에서 사용되는 ‘transzendental’의 번역어는 ‘존재론적’이라는 낱말과의 균형을 고려하여, 또한 초월로 소급되는 모든 개념을 지칭한다는 의미에서 ‘초월론적’으로 번역하고, transzendent는 원래의 의미대로 ‘초월적’으로 번역하는 것이 옳다고 생각한다. 부연하자면, 이러한 문제는 다른 철학자들에게도 동일한 문제가 생길 수 있다. 예컨대 후설이 초월개념을 어떻게 규정하는가에 따라 ‘transzendental’의 번역어는 그에 맞추어 번역되는 것이 옳을 것이다. 다시 말해 ‘transzendental’의 번역어를 일률적으로 ‘초월적’ 또는 ‘초월론적’으로 번역할 것이 아니라, 그 철학자의 사상적 기반에 입각하여 번역어를 채택하는 것이 우리가 취할 수 있는 최선일 것이다. 후설과 칸트의 ‘transzendental’의 의미에 대하여는 다음의 저서를 참조하라. Iso Kern, *Husserl und Kant : Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Haag, 1964, pp.239-45 참조.(이 책의 번역서, 이소 케른, 『후설과 칸트』, 배의용 옮김, 철학과 현실사, 2001, pp.296-303 참조. 참고로 배의용은 ‘transzendental’을 ‘초월론적’으로 번역하고 있다.) 그리고 하이데거 자신도 『근거술』에서 칸트의 초월적과 초월론적이라는 낱말 사용의 혼란을 언급하면서, 이 낱말들의 용법에 대하여 자세한

것들을 말하며, 초월적인 것은 현상계의 외부에 놓여 있는 필연적인 것을 의미한다.<sup>5)</sup> 이러한 구별에 상응하여 내재에 대립하는 초월개념과 우연성에 대립하는 초월개념이 구별된다. 하이데거는 전자를 인식론적 초월개념, 후자를 넓은 의미에서의 신학적 초월개념이라고 명명한다.(MAL, 206-7) 구체적으로 보면, 전자는 현상계 내에서의 인간과 자연, 즉 주체와 객체의 관계에 대한 문제이며, 후자는 현상계에서의 존재자 일반과 예지계에서의 신, 즉 절대자와의 관계에 대한 문제를 말한다. 다시 말해 주체가 객체에 어떻게 도달하는지, 존재자는 그 능력과 힘에서 그들 모두를 능가하는 신에게 어떻게 도달하는지의 문제가 주로 초월의 문제로서 다루어진다.

여기에서 우선 내재적인 것에 대립되는 초월적인 것에 대해 먼저 고찰해 본다. 하이데거는 내재 혹은 내재적인 것을 “안에 머물러 있는 것(das Inbleibende)”(MAL, 204)으로 파악하고 있다. 전통철학에서 이러한 내재적인 것은 주로 영혼(Seele)이나 의식(Bewußtsein)의 내부에 있는 것을 의미한다. 이는 주체(Subjekt)라고 부르는 것의 내부에 머무르는 것에도 해당한다. 따라서 이에 대립하는 초월적인 것은 이러한 영혼이나 의식, 주체 등의 내부에 머무르는 것이 아니라 이러한 것들의 외부에 놓여 있는 것을 의미하게 된다. 즉 “외부에 눈앞에 있는 것으로서의 초월적인 것은 동시에 마주 서 있는 것(das Gegenüberliegende)이다.”(MAL, 205) 이러한 대립되는 두 개념에 따르면 내재와 외재 사이에는 어떤 경계가 놓이게 된다. 따라서 영혼이나 의식, 주체 등이 외부에 있는 것을 인식하기 위해서는 자신을 둘러싸고 있는 경계를 넘어서야 한다. 다시 말해 영혼, 의식, 주체 등은 자기를 둘러싸고 있는 경계를 넘어서 밖으로 나가는 초월을 감행해야 한다. 그러므로 인식론적 초월의 문제에서는 내재적인 의식이 자신의 의식 외부에 놓여 있는 초월적인 것을 어떻게 인식할 수 있는가의 문제, 바꿔 말하면 내부와 외부의 교섭 가능성이 문제로 부각된다. 그러므로 초월 그 자체는 내재적인 것이 외부에 있는 것과의 관계맺음 여부와 관계없이 그것들 사이를 연결하는 연관관계로서 파악된다.

이러한 연관의 가능성은 생리학적 혹은 심리학적인 면에서 인과성으로 설명된다.

---

논의를 하고 있다. 자세한 논의는, M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, pp.114-123 참조.

5) 물론 이러한 하이데거의 규정이 전통철학 모두에 적용될 수 있는 것은 아니다. 예를 들어, 헤겔은 『논리학』에서 다음과 같이 말하고 있다. “따라서 외부성은 그것의 내부성이며, 그 관계는 절대적 동일성이고, (...) 우연성(Zufälligkeit)은 절대적 필연성(absolute Notwendigkeit)이다” G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, p.217. 이와 관련하여 우연성과 필연성의 관계에 대한 헤겔의 논의에 대하여는 다음의 논문을 참조하라. 고희범, 「헤겔 논리학에 있어서 ‘우연성’ 개념 : 라이프니츠와의 비교 연구」, 『범한철학』, 제29집, 범한철학회, 2003, pp.355-358.

또는 지향성 등의 개념으로 설명되기도 한다. 예를 들어 데카르트(R. Descartes, 1596~1650)는 사유와 연장의 교섭가능성을 위해 뇌 안의 아주 작은 “샘(glande)”<sup>6)</sup>을 말한다. 데카르트는 영혼이 이곳에서 외부와의 교섭 기능을 실행한다고 설명한다. 이와 달리 라이프니츠(W. F. Leibniz, 1646~1716)는 단자론<sup>7)</sup>으로 이 문제를 해결하는 것이 그 예이다. 이 외에도 이 문제의 설명을 위해서 무수히 많은 철학이론들이 등장한다. 그러나 이러한 이론들에서는 하나의 전제가 놓여 있다는 사실이 드러난다. 그것은 주체의 표상, 즉 내부와 외부의 교섭가능성의 문제에서 전제되어 있는 주체의 표상이 더 이상의 구체적 설명 없이 기본 전제로 받아들여지고 있다는 점이다. 구체적으로 보면, 데카르트의 사유하는 주체와 라이프니츠의 단자는 모두 영혼이나 실체개념을 전제하고 있으나, 그것의 본질이 철저히 묻어지지 않은 채 당연하게 받아들여지고 있다는 것이 하이데거의 주장이다. 이러한 경향은 하이데거 당대에도 이어지고 있다. 예를 들면, 신칸트주의자인 리케르트(H. Rickert, 1863~1936)도 초월의 문제를 인식론의 근본문제로 이해하고 있다. 즉 그는 인식론의 문제를 다음과 같이 기술하고 있다. “인식론의 근본문제는 초월의 문제이다. 인식론이 객관성에 관하여 초월적인 것의 의미를 연구하는 방식으로 초월적인 것을 다루는 연구를 우리는 선험적(transzendental, 초월론적-논자 주)이라고 부른다. 따라서 인식철학은 초월의 철학으로 표현될 수 있다.”<sup>8)</sup> 이와 같이 주체나 영혼, 의식을 전제로 해서 그것의 안과 밖을 구별하고 내재와 대립되는 것으로 특징지어지는 초월개념을 기반으로 해서 소위 ‘인식론’이라고 부르는 철학적 이론이 성립한다. 이런 의미에서 하이데거는 이러한 초월개념을 인식론적 초월개념이라고 말한다.

6) R. Descartes, *The Passions of the Soul*, in *The Philosophical Writings of Descartes*, tr. R. Stoothoff, Cambridge University Press, New York, 1985, I. 31., p.340 참조. 이 작은 샘(une petit glande)은 보통 ‘송과선’이라고 불린다. 데카르트는 비록 영혼이 몸 전체에 결합되어 있긴 하지만 신체의 다른 부분보다 뇌 안에 있는 이 샘에서 영혼이 더욱 특별하게 기능을 실행한다고 설명한다.

7) 라이프니츠는 인간의 육체를 연장이라고 규정하는 것에 반대하여 데카르트의 심신 상호관계의 문제를 단자와 단자의 예정조화설에 의해 해소하고 있다. 라이프니츠에 따르면, “모든 모나드(단자)는, 자신의 관점에서부터 우주를 표현하고 우주 자체와 동일하게 규정되어 있는, 내적 활동성이 가능한 살아 있는 거울”이다. 빌헬름 라이프니츠, 「자연과 은총의 이성적 원리」, in 『형이상학 논고』, 윤선구 옮김, 아카넷, 2010, p.229. 이러한 단자들은 “어떤 것이 그 안으로 들어가거나 그 안에서 밖으로 나올 수 있는 창문을 가지고 있지 않다.” 빌헬름 라이프니츠, 「단자론」, in 『형이상학 논고』, 윤선구 옮김, 아카넷, 2010, p.253. 단자들이 창문을 갖지 않는 것은 우주를 그대로 반영하고 있기 때문에, 즉 그것들이 자신 안에 모든 것을 가지고 있기 때문에 다른 아무것도 필요로 하지 않는 것이다. 이처럼 라이프니츠의 단자론에서 우리가 확인할 수 있는 것은 단자들을 우주의 살아 있는 거울로 보면서 실체의 내부와 외부 사이의 교섭의 문제를 해결하고 있다는 것이다.

8) Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen und Leipzig, 1892, pp.16-7; 김정주, 「신칸트주의와 하이데거의 기초존재론에서 주관성의 문제」, 『철학연구』, 제132집, 대한철학회, 2021, p.73에서 재인용.

## (2) 신학적 초월

앞서의 인식론적 초월개념은 현상계에서 우리가 감각적으로 만날 수 있는 존재자에 대한 관계에서 문제되는 것인데 반해, 우연성에 대립하는 초월개념은 이와는 다른 방향으로 향한다. 우연적인 것들은 현상세계에서 우리가 만나고, 만날 수 있는 존재자들이며, 초월적인 것과의 대립 속에서 우리와 나란히 존재하는 것들, 즉 우리가 주체와 객체라고 부르는 모든 것을 일컫는다.<sup>9)</sup> 그러나 우연적인 것에 대립하는 개념으로서의 초월적인 것은 모든 우연적인 것들을 뛰어넘어 그것들의 외부에 놓여 있다. 그리고 그것은 모든 우연적인 것들을 그 힘에서 능가하고 그것들을 조건 짓고 제약하는 개념으로서 파악된다. 예컨대, 아리스토텔레스(Aristotle, BC 384~322)의 ‘부동의 원동자’<sup>10)</sup>라는 개념에서 볼 수 있는 초월적인 것은 단적으로 능가하는 것이며, 모든 것의 원인으로서의 무제한적인 것을 가리킨다. 따라서 여기에서 초월 자체의 개념은 제약된 것을 뛰어넘어 무제한적인 것으로 넘어감을 뜻한다. 하이데거에 따르면, 신학적 초월에서는 무제한적인 것에 결코 완전히 도달할 수 없다는 특징을 지닌다.

인식론적 초월개념이 주체 등의 내부와 외부 사이의 교섭의 연관개념으로 파악되듯이, 신학적 초월개념에서도 하나의 연관구조를 파악할 수 있다. 그러나 여기에서는 주체개념이 문제가 되는 것이 아니라 모든 제약된 것, 즉 존재자 일반과 제약하는 것 사이에 있는 연관이 관건이라는 점에서 인식론적 초월의 경우와 다른 방향성을 드러낸다. 하피터는 하이데거가 말하는 신학적 초월개념의 관계를 유한자와 무한자가 어떻게 관계하는지의 문제로 해석하면서, 이 양자의 관계를 ‘수직적 관계’로 파악하고 있다. 그러나 그는 하이데거의 존재론적 초월개념도 존재자로부터 벗어나 있는 존재[또는 근원적인 무(nihil originarium)]와 관계하기 위한 ‘수직적 초월’로 파

9) 하피터는 이러한 인식론적 초월개념을 ‘수평적 초월’로 지칭될 수 있다고 말한다. 그는 이러한 수평적 초월의 특징이 인식하는 주체와 대상이 동화 또는 일치되어 있다고 설명하면서, 의식과 대상이 분리되지 않고 밀접하게 관계되어 있다고 말한다. 그는 또한 이러한 사실이 후설의 지향성에서 확증될 수 있다고 주장한다. 후설의 지향적 관계에 관한 자세한 논의는 하피터, 『하이데거에게서 현존재의 초월 개념 - 비-대칭적인 수직적 관계에 관하여-』, 『하이데거 연구』, 제14집, 2006, pp.83-4 참조. 그러나 하이데거는 의식과 대상의 상관관계를 의미하는 지향적 관계는 ‘존재적 초월’이라고 규정할 뿐이다. 왜냐하면 이 관계에서는 대상이 의식으로부터 벗어나질 않기 때문이다.

10) 부동의 원동자는 자신은 움직이지 않으면서 다른 것들을 움직이게 하는 것 또는 원리를 일컫는 용어로서 신적인 것을 말한다. Aristotle, *Metaphysics*, in *The Complete Works of Aristotle Vol. Two*, (ed.) J. Barnes, (tr) W.D. Ross, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1984, p.1599(Γ 8, 1012b 30) 참조.

악하면서도 위의 신학적 초월개념과는 구분되어야 한다고 주장한다. 이러한 그의 주장은 일견 타당하다. 그러나 그는 하이데거가 이러한 인식론적 초월개념이나 신학적 초월개념을 통해서 존재론적 초월이 가능하지 않음을 주장한다고 말하면서, 현존재의 수직적 초월, 즉 존재론적 초월은 존재론적 차이가 해명될 때 비로소 밝혀질 수 있다고 주장한다.<sup>11)</sup> 그러나, 후에 다시 논의하겠지만, 논자가 볼 때 하이데거의 존재론적 초월은 분명히 인식론적 초월이나 신학적 초월과 구별되는 것은 맞다. 하지만 그것은 존재론적 차이를 해명함으로써 밝혀질 수 있는 것이 아니라, 반대로 존재론적 초월이 해명되어야만 존재론적 차이에 대한 이해가 가능하다고 보인다. 왜냐하면, 하이데거철학의 궁극목적은 존재에 대한 개념과약이고, 이것은 존재론적 차이에 대한 이해에서 가능하며, 존재론적 차이를 이해하기 위한 조건이 바로 현존재의 존재론적 초월이기 때문이다. 요컨대 존재론적 초월은 존재론적 차이의 가능조건이다. 위의 하피터의 주장과 관련하여 한 가지 사실을 부연하자면, 하이데거는 존재론적 초월을 논의함에 있어서 현존재가 초월하는 곳을 언제나 ‘세계’라고 밝히고 있다. 이 세계개념은 초월의 구성요소임과 동시에 하이데거의 ‘무’ 그리고 ‘존재’와 매우 밀접하게 연관된 개념임은 분명하나 동일한 개념인지에 대해서는 별도의 논의가 필요하다고 생각한다. 이런 의미에서 논자는 하이데거의 존재론적 초월이 존재자를 향하지 않고 세계를 향한다는 것은 분명하지만 ‘존재로 향하는 것’이라고 말할 수 있을지에 대해서는 의문을 갖고 있다. 왜냐하면 하이데거철학의 궁극적 목표가 존재를 향하고 있지만, 그럼에도 불구하고 하이데거는 존재와 세계가 동일한 것은 아니라고 말하기 때문이다.(EP, 307 참조)

그런데 하이데거는 여기에서 무제약적인 것이 그 존재함에 있어 어떠한 다른 것도 필요로 하지 않는다는 점에서 하나의 유일한 실체개념을 생각할 수 있다고 말한다. 그리고 하이데거는 그것의 개념을 ‘신’(Gott)이라고 설명한다. 그는 이러한 신

11) 하피터, 「하이데거에게서 현존재의 초월 개념 - 비-대칭적인 수직적 관계에 관하여-」, 『하이데거연구』, 제14집, 한국하이데거학회, 2006, pp.85-91 참조. 그는 현존재의 존재론적 초월개념이 신학적 초월개념과 구별된다는 의미에서 현존재의 초월을 ‘비-대칭적인 수직적 관계’라고 주장한다. 여기에서 한 가지 부연하자면, 하피터가 인용하는 ‘근원적인 무’는 하이데거에 따르면 세계를 의미한다. 따라서 하피터가 기술한 바에 따르면 존재, 근원적인 무, 세계는 동일한 것으로 파악되는 것처럼 보인다. 그러나 ‘근원적인 무’라는 낱말이 기술되고 있는 『논리학의 형이상학적 시원근거들』에서의 맥락을 살펴보면, 하이데거는 세계가 존재자가 아니라는 취지에서 세계를 ‘무’라고 말하고 있다. 이때 세계가 ‘무’로서 파악되는 것은 존재자의 세계진입 이전의 상태를 지칭하기 위함이다. 또한 여기에서 무는 부정적인 무(nihil negativum)가 아니라 본문에서 본 바와 같이 ‘근원적인 무’라고 말하고 있다.(MAL, 252 참조) 이런 점에서 이 같은 하이데거의 설명만으로는 세계가 「형이상학이란 무엇인가?」에서 말하는 무와 정확하게 동일한 것인지는 애매하며, 존재가 곧바로 근원적인 무로서 파악될 수 있는지도 의문이다. 이 문제는 후에 다시 다루기로 한다.

또는 신적인 것을 완전한 존재자로서 존재론적인 명칭이라고 말한다.<sup>12)</sup> 이러한 신은 그리스도교적인 의미에서 본다면 창조자로 표현될 수 있고, 창조자에 의해 창조된 존재자, 즉 제약된 존재자 일반은 피창조물이 된다. 이에 따라 피창조물로서의 존재자는 창조자에 의해서 규정된다. 그리고 저 너머에 있음은 무제약적인 것과 제약된 것 사이의 존재의 단계적 구별을 표현한다. 이것을 다시 그리스도교적인 맥락에서 파악해 보면 창조자와 피창조물 사이에는 그 존재에 있어 “무한한 차이”(SZ, 92)가 성립한다. 따라서 제약적인 것과 무제약적인 것 사이의 연관관계는 주체와 객체 사이의 연관으로 나타나는 인식론적 초월의 경우와 달리 존재의 단계적 구별로 나타난다. 하이데거는 이런 이유, 즉 초월적인 것이 우연적인 것들을 능가하는 절대적인 것 또는 신적인 것을 표현한다는 의미에서 이러한 초월개념을 넓은 의미에서 신학적 초월개념이라고 설명한다.

### (3) 존재-신-론

인식론적 초월개념과 신학적 초월개념은 서로 간에 일정부분 결합관계가 성립한다. 인간 주체를 중심으로 놓고 볼 때, 주체는 그 자신의 외부에 존재하는 존재자와 대립관계에 있으며, 이들은 모두 우연적인 것으로서 제약된 존재자 또는 유한한 존재자로서 표상된다. 이러한 제약된 존재자의 표상에 대해 모든 유한한 존재자를 뛰어넘는 절대적인 것의 표상이 가능하며, 이러한 절대적이고 무제약적인 것은 모든 가능한 경험을 뛰어넘는다는 의미에서 단적으로 탁월한 존재자로 표상된다. 우리가 이 탁월한 존재자에 어떻게 도달할 수 있는가의 문제, 즉 신적인 것의 인식가능성에 대한 물음은 인식론적으로 초월적인 것에 대한 물음의 동기가 된다.

하이데거의 관점에서 이러한 두 초월문제의 결합관계는 존재의 물음과 연관되어 전

12) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006, p.92 참조.(이하 SZ로 약칭하여 표기함) 하이데거가 신을 완전한 존재자로서 존재론적인 명칭이라고 부르는 이유는 실체의 실체성에 대한 의미 때문이다. 전통철학에서 실체는 그 자신이 존재하기 위해서 어떤 다른 존재자도 필요로 하지 않는 존재자, 즉 스스로 존재할 수 있는 존재자로서 규정된다. 이러한 실체는 기체, 주체 등의 의미와도 연관되어 있는데, 그 의미는 근거에 놓여 있는 것, 근원이 되는 것 등의 의미를 띤다. 이런 점에서 실체의 실체성에 담긴 이념은 ‘불필요성’ 또는 ‘자족성’이라고 할 수 있다. 그런데 이렇게 자신이 존재하기 위해 그 어떤 다른 존재자도 필요로 하지 않는 것은 완전한 존재자이며, 이러한 존재자는 보통 유일한 실체로서 간주된다. 철학적으로 이러한 존재자는 ‘신’으로 이해되는데, 이러한 신이 있기에 다른 모든 존재자들은 창조된 것으로서, 신에 의존하는 것으로서 여겨진다. 신에게는 부족한 것이 없다. 즉 결여된 것이 없는 신은 필연적으로 존재할 수밖에 없다. 하이데거는 이러한 의미에서 신이 가장 완전한 존재자로서 이해되고 있기 때문에, 신을 존재론적 명칭이라고 말한다. SZ, 92-3 참조.

개된다. 달리 말하면, 이것은 ‘형이상학이란 무엇인가?’라는 물음과 직결되어 있다. 하이데거에 따르면, 우선 인식론적 초월개념과 관련하여 ‘존재자로서의 존재자는 그 일반자 안에서 무엇인가?’라는 물음이 서구 철학의 전개과정에서 존재론(Ontologie)이라는 명칭<sup>13)</sup>을 획득한다. 동시에 넓은 의미의 신학적 초월개념과 관련하여 ‘최고 존재자라는 의미에서의 존재자란 어떤 것이며 어떻게 있는가?’라는 물음은 신학(Theologie)의 영역에서 전개된다.<sup>14)</sup> 이러한 존재자의 존재에 관한 물음의 형태는 이중적 형태를 취하며, 하이데거는 이를 “존재-신-론”(Onto-Theo-Logie)(KT, 449)이라고 규정하면서 서구 전통사유의 특징을 이 표제에 담아내고 있다.<sup>15)</sup> 하이데거는 서양 철학의 이런 특징적인 면, 즉 존재자로서의 존재자에 관한 물음과 최고 존재자로서의 존재자에 관한 물음의 연관관계를 주로 아리스토텔레스로부터 찾고 있다. 그 이유는 아리스토텔레스가 고대철학의 전개과정에서 정점에 이르고 있다고 보기 때문이다.(MAL, 11 참조) 하이데거의 주장처럼, 아리스토텔레스의 ‘제일철학’(φιλοσοφία πρώτη)은 이러한 이중적 성격을 드러내고 있다. 아리스토텔레스는 제일철학에 대하여 다음과 같이 말하고 있다. “존재자를 존재자로서 그리고 이것에 그 자체로 속해 있는 것들을 탐구하는 학문이 있다.”<sup>16)</sup> 여기에서 문제가 되는 것은 ‘존재자로서의 존재자’이며, 존재자를 존재자‘로서’ 만드는 것은 다름 아닌 바로 존재이다. 따라서 제일철학은 우선 존재에 대한 학문이 된다. 동시에 그는 본래적인 철학으로서 ‘신학’(θεολογική)을 말한다. 여기에서 신은 존재하는 모든 것들의 원인이자 원리임과 동시에 존재하는 것들로부터 자신을 알려오는 단적으로 우월한 것으로서, 이에 대한 학문이 바로 신학이다. 그러므로 제일철학은 또한 신학이다. 아리스토텔레스에서 나타나는 제일철학의 이러한 이중적 성격은 후에 칸트(I. Kant, 1724~1804)에게서 다른 방식으로 나타난다.

이러한 두 초월문제의 결합과 관련해서 칸트의 『순수이성비판』(1787)은 새로운

13) 하이데거에 따르면, ‘존재론’(Ontologie)이라는 명칭은 17세기에 데카르트주의자인 요한 클라우베르크(Johann Clauberg, 1622~1665)에 의해서 처음으로 사용되었다고 한다.(MAL, 16 참조)

14) M. Heidegger, “Kants These über das Sein”, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p.449 참조.(이하 KT로 약칭하여 표기함) 여기에서의 신학 역시 넓은 의미에서 이해해야 한다. 따라서 오늘날의 기독교 신학개념과는 아무런 관련이 없다. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p.38 참조.(이하 GP로 약칭하여 표기함)

15) 이러한 ‘존재-신-론’이라는 표현은 1961년 킬(Kiel)에서 이뤄진 강연인 「칸트의 존재론」에서 정식화되었으나, 이에 앞서 1949년 「“형이상학이란 무엇인가?”의 들어가는 말」에서 먼저 표현되고 있다. “본래적 철학(제일철학)의 이러한 존재-신론적 본질은 …”(원문: Dieses onto-theologische Wesen der eigentlichen Philosophie(πρώτη φιλοσοφία) …) M. Heidegger, “Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’”, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p.379 참조.

16) Aristotle, *Metaphysics*, in *The Complete Works of Aristotle Vol. Two*, (ed.) J. Barnes, (tr) W.D. Ross, Princeton University Press, Princeton; New Jersey, p.1584(Γ 1, 1003a 21).

단초를 제공한다. 하이데거는 칸트의 『순수이성비판』이 형이상학을 정초하는 작품이라고 해석한다. 그는 『순수이성비판』이 이러한 두 초월문제의 내적 연관성을 드러냄과 동시에 형이상학이 본래 그것이 존재해야 할 그것으로 존재할 수 있도록, 다시 말해 형이상학이 자신의 고유한 모습으로 존재할 수 있도록 형이상학 스스로 자신의 내적 가능성을 제한하고 있다는 점을 강조한다. 여기에서 형이상학이 자신의 내적가능성을 제한한다는 말은 다음을 의미한다. 비록 형이상학의 궁극목적이 최고 존재자의 인식가능성을 목표로 하지만, 인식의 내적 가능성의 측면에서 보면 절대자의 인식 이전에 존재자를 일반적으로 인식할 수 있는 인식의 내적 가능성의 물음이 선행해야만 한다. 그리고 인식의 내적 가능성의 물음은 이성의 자기한계를 인식하는 것 외에 다른 것이 아니다. 이런 점에서 『순수이성비판』은 “유한한 인간의 순수 이성에 대한 비판”이다.(EP, 256 참조)

칸트의 주된 물음은 ‘선험적 종합판단’의 가능성, 엄밀하게 보자면 선험적 종합판단이 가능하다는 전제 아래 그것이 ‘어떻게’ 가능한가에 대한 물음으로서 순수이성의 본질을 해명하는 작업이다. 다시 말해 칸트는 경험의 한계를 넘어서는 이성의 부당한 사용에 제한을 가하여 순수이성의 내적 본질을 제한하려 함과 동시에 경험을 가능하게 하는 인식을 선험적 인식으로 제시하고자 하였다.<sup>17)</sup> 이러한 선험적 인식(Erkenntnis a priori)의 가능성을 존재자의 존재구성틀의 관점에서 해석한 하이데거는 바로 이런 의미에서 칸트의 『순수이성비판』이 형이상학을 정초하는 작품이라고 해석한다.<sup>18)</sup> 『순수이성비판』이 초월론적 감성론과 초월론적 분석론으로 크게 구별되고, 후자가 다시 초월론적 논리학과 초월론적 변증론으로 나뉘고 있다는 점은 특수형이상학과 일반형이상학의 관계에 대한 칸트의 생각을 보여준다. 여기에서 초월론적 감성론과 초월론적 논리학이 존재자 일반의 인식 가능성에 관한 물음, 즉 일반형이상학의 가능성에 관한 물음을 다루고 있으며, 초월론적 변증론은 특수형이상학의 가능성에 관한 물음을 다루는 것으로 이해할 수 있다.(EP, 257) 이를 초월문제에 대입하여 이해해 보면 일반형이상학의 물음은 인식론적 초월의 문제로 파악되며, 특수형이상학의 물음은 넓은 의미의 신학적 초월문제로 이해할 수 있다. 칸트의

17) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956, A XI 참조.(이하 저서명은 *K.d.r.V*로 약칭하여 표기) 칸트는 『순수이성비판』의 핵심적인 주제를 다음과 같이 표현한다. “나는 대상들이 아니라, **대상들 일반에 대한 우리의 선험적 개념들을** 다루는 모든 인식을 초월론적이라 부른다. 그러한 개념들의 체계는 초월론적-철학이라 명명될 것이다.” *Ibid.*, A12.

18) M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp.13-8 참조.(이하 KM으로 약칭하여 표기함)

『순수이성비판』이 이러한 구성을 취하고 있기 때문에, 하이데거는 『순수이성비판』의 전개에서 일반형이상학의 물음이 선행한다는 점을 주목하여 이 저서가 존재론을 정초하고 있다고 해석한다.

그러나 하이데거는 칸트의 『순수이성비판』이 형이상학을 정초하려 하며 동시에 두 초월문제를 다루고 있지만, 결정적으로 이 저서가 형이상학을 정초하지 못했을 뿐만 아니라 초월문제 역시 중심적인 것으로 다루지도 못했다고 비판한다.<sup>19)</sup> 이러한 하이데거의 비판은 『칸트와 형이상학의 문제』에서 “초월론적 상상력 앞에서 칸트의 후퇴(Kants Zurückweichen vor der transzendentalen Einbildungskraft)”(KM, §31 참조)라는 소제목에 의해 특징지어진다.<sup>20)</sup> 구체적으로 이 문제 안에는 『순수이성비판』의 A판과 B판 사이에 드러나는 초월론적 상상력의 역할 축소에 대한 하이데거의 비판적 관점이 내포되어 있다. 물론 이 문제는 별도의 논의를 요하는 문제이며, 초월을 다루고 있는 이 논문에서 논의하지는 않을 것이다. 다만 하이데거가 칸트철학에서 플라톤과 아리스토텔레스 이후 처음으로 존재론의 문제가 다시 부각되었다는 것 — 일반적으로 칸트철학을 인식론으로 해석하는 것과는 달리, 특히 신칸트주의의 칸트 해석에 반대하여 — 을 주목하고 있는 점,<sup>21)</sup> 그리고 『칸트와 형이상학의 문제』에서 초월문제

19) 칸트의 『순수이성비판』에 대한 하이데거의 평가는 다음의 언급에서 잘 드러나고 있다. “칸트의 『순수이성비판』은 전체적으로—정확히 근원적인 의미에서 인식론적이 아니라, 오히려 자유의 문제인—초월의 문제를 맴돌고 있다. 그러나 칸트는 이러한 초월현상을 근거로부터 철저히 확보하고 있지 못하다.”(MAL, 210)

20) 카시러(E. Cassirer, 1874~1945) 등 수많은 철학자들이 하이데거의 이러한 견해에 반대한다. 국내에서도 하이데거의 이 같은 견해에 반대하여 『순수이성비판』 B판에서의 상상력의 후퇴는 서술방식의 문제일 뿐, 오히려 재판에서의 논증이 전체의 증명구조에서 상상력의 기능과 선험적 종합에 날카롭게 맞추어져 있다는 견해가 있다. 자세한 논의는 다음의 논문을 참조하라. 강기호, 「범주에서의 선험적 연역에서 상상력」, 『철학논총』, 제60집, 새한철학회, 2010, pp. 99-117. 따라서 강기호는 『순수이성비판』 B판에서의 상상력에 대한 칸트의 기술이 상상력 앞에서의 후퇴가 아니라고 주장한다.

21) 하이데거의 칸트 해석은 『칸트와 형이상학의 문제』를 출간했던 당시뿐만 아니라 현재에도 여전히 문제가 되고 있다. 이에 대한 대표적 논쟁이 바로 에른스트 카시러와의 ‘다보스 논쟁’이다. 논자는 이 논의를 여기서 다루지는 않을 것이나, 하이데거의 칸트 해석이 칸트에 대한 전적인 오해라고 보지는 않는다. 비록 하이데거의 『순수이성비판』 해석이 ‘낯선 『순수이성비판』’으로 우리에게 다가오지만—특히 인식의 본질을 직관으로 파악한 점, 따라서 사유에 대한 직관의 우위, 보다 엄밀하게 순수사유에 대한 순수직관의 우위를 주장한 점, 그리고 칸트철학을 자연과학의 이론으로 해석할 것을 제안하는 신칸트주의와는 달리 실재성(Realität)을 현실성(Wirklichkeit)이 아닌 사태성(Sachheit), 즉 존재자의 무엇내용(Wasgehalt, 존재하는 그대로의 내용), 본질(essentia)로 파악한 점 등—하이데거는 누구보다 칸트철학을 잘 이해하고 있었으며, 그는 칸트의 언어를 가지고 해석학적 모형을 시도했다는 점에서 그 해석의 의의를 평가할 수 있다. 하이데거의 칸트 해석과 관련해서는 다음의 논문들을 참조하라. Béatrice Han-Pile, “Early Heidegger’s Appropriation of Kant”, in *A Companion to Heidegger*, (ed.) Hubert Dreyfus and Mark Wrathall, Blackwell Publishing, Oxford, 2005. Charles M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time*, Indiana University Press, Bloomington; London, 1971. Claude Piché, “Heidegger and the Neo-Kantian Reading of Kant”, in *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantism*, (ed.) Tom Rockmore, Humanity Books, New York, 2000. Pierre Kerszberg, “Being As an Idea of Reason: Heidegger’s Ontological Reading of Kant”, in *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantism*, (ed.) Tom Rockmore,

를 다루고 있다는 점에서 하이데거의 초월현상을 연구하는데 있어 그의 칸트 해석은 매우 중요하게 논의되어야 한다. 그러나 「칸트의 존재론」(1961)라는 후기하이데거의 논문에서 앞서 언급한 ‘존재-신-론’이라는 표제가 사용되고 있는 점은 칸트철학역시 서구의 전통철학의 역사와 궤를 같이하고 있다는 하이데거의 비판적 칸트 해석에 대한 입증이 될 것이다.

## 2. 하이데거의 초월개념에 대한 예비적 고찰

### (1) 존재이해와 초월

서양의 철학사에서 하이데거철학을 각인하는 것은 단연코 ‘존재’(Sein)이다. 하이데거의 철학함에서 항상 문제로서 여겨졌던 것은 존재물음으로서 그것은 존재에 대한 개념과약을 위한 물음이다. 여기에서 주의해야 할 것은 존재에 대한 ‘개념과약’이라는 말이다. 보다 구체적으로 말해본다면, 우리는 우리와 관계 맺는 존재자에 대한 어떤 이해를 가지고 있다. 즉 우리가 존재자를 존재자로서 파악할 수 있는 것은 존재자의 존재에 대한 어떤 이해에 기반하고 있기 때문이다.<sup>22)</sup> 이러한 존재이해는 존재자에 대한 연구를 수행하는 학문의 도움 없이 일상적인 방식으로 가능하다. 하이데거는 이렇게 존재론 또는 학문에 의해서 “개념화되지 않은 존재이해(Seinsverständnis)를 존재론-이전의(vor-ontologisch, 선-존재론적) 존재이해 또는 넓은 의미에서의 존재론적 존재이해라고 명명한다.”<sup>23)</sup> 이처럼 우리가 존재에 대한 어떤 이해를 가지고 있지만,

---

Humanity Books, New York, 2000. Stephan Käufer, “Heidegger’s interpretation of Kant”, in *Interpreting Heidegger Critical Essays*, (ed.) Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press, New York, 2011. 김성우, 「하이데거의 칸트에 대한 존재론적인 해석」, 『철학연구』, 제106집, 대한철학회, pp.163-188, 2014. 박필배, 「하이데거의 칸트 해석-순수이성비판의 선형적 범주연역에 대한 하이데거의 해석을 중심으로」, 『철학논총』, 제26집, 새한철학회, pp.83-101, 2001. 서동은, 「칸트의 『순수이성비판』에 대한 현상학적 해석」, 『해석학연구』, 제25집, 한국해석학회, pp.55-84, 2010. 오희천, 「하이데거와 칸트: 하이데거에 있어서 도식론의 존재론적 의미」, 『철학』, 제89집, 한국철학회, pp.81-108, 2006. 이선일, 「하이데거의 칸트 읽기-칸트와 형이상학의 문제를 중심으로」, 『철학과 현상학 연구』, 제21집, 한국현상학회, pp.173-202, 2003. 한상연, 「시간과 초월로서의 현존재-칸트의 시간 개념에 대한 하이데거의 이해와 그 존재론적 의의에 관한 소고」, 『철학과 현상학 연구』, 제50집, 한국현상학회, pp.177-212, 2011.

22) ‘존재자로서 존재자’라는 표현에서 ‘로서’는 자격, 의미 등을 나타낸다. 이 표현은 존재자를 존재자 이계끔 해주는 것, 다시 말해 우리가 존재라고 부르는 것이다. 예컨대 우리 앞에 놓여 있는 책상을 책상으‘로서’ 이해한다는 것은 책상이 연구를 위해, 또는 다른 어떤 작업을 위해 사용되는 사물이라는 점을 이해한다는 뜻이다. 책상이 table로 표현되거나 desk 또는 Schreibtisch 등으로 표현되었지만, 우리는 우리 앞에 놓여 있는 그 사물을 우리에게 어떤 의미를 갖는 것으로서 막연하게나마 이해하고 있다. 하이데거는 이러한 이해를 존재이해라고 표현한다.

존재를 개념과약하고 있지 못하는 사실을 하이데거는 “인간 현존재의 근본현사실(Grundfaktum)”(EP, 206)이라고 말한다. 그러므로 하이데거철학이 목표로 삼는 것은 존재에 대한 개념과약이나, 그의 철학을 이해하기 위해서 존재에 대한 개념이 분명하게 파악되어 있어야 하는 것은 아니다.

존재에 대한 이해가 가능하다는 것은 어떤 방식으로든 존재가 우리에게 자신을 고지(告知)하고 있음을 전제하는 것이다. 이러한 존재이해 속에 있는 존재의 비은폐성(Unverborgenheit)을 하이데거는 근원적 진리라고 부르며, 이러한 근원적 진리를 토대로 한 존재이해 속에서 우리는 다른 존재자와 관계를 맺을 수 있다. 따라서 현존재의 본질로 규정된 실존(Existenz)은 이러한 존재이해에서 그리고 존재이해를 통해서만 가능하다. 하이데거는 이러한 사실을 다음과 같이 강조한다. **“존재이해는 그 자체로 현존재의 존재규정성(Seinsbestimmtheit)이다.”**(SZ, 12)

하이데거에 따르면, 존재이해는 존재자의 경험에 선행한다. 그 이유는 바로 위에서 밝힌 바와 같이 현존재는 존재에 대한 이해의 기반 하에 존재자와 관계를 맺을 수 있기 때문이다. 간단한 예를 들면 우리가 하루에도 몇 번씩 사용하는 문의 손잡이를 언급할 수 있을 것이다. 우리는 일상에서 별다른 주목을 하지 않아도 문의 손잡이를 잡고 문을 여는 행동을 한다. 문의 손잡이에 대한 어떤 이해가 선행하고 있지 않다면 문의 손잡이가 문의 손잡이로서 우리와 관계를 맺을 수 있는 것은 불가능할 것이다. 다시 말해 우리에게 문의 손잡이에 대한 이해가 없다면, 우리는 문의 손잡이 자체를 사용하지 못할 뿐만 아니라 그것은 그 자체로 낯선 것으로 존재할 것이다. 바꿔 말하면 그것은 우리에게 아무런 의미도 갖지 못할 것이다. 여기에서 “존재자가 ‘의미를 갖는다’라고 우리가 말할 때, 그것은 그 존재자가 **그것의 존재에서** 접근 가능하게 되었다는 것”(SZ, 324)을 말한다. 이러한 존재이해는 존재자가 개방되는 곳이면 언제 어디서나 존재하며, 앞의 예에서 볼 수 있듯이 그것은 선행적(vorgängig)이라는 특징을 지닌다.<sup>24)</sup>

하이데거는 존재이해를 다음과 같이 규정한다. “존재이해는 자신에게-존재를-이

23) M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p.132 참조.(이하 VWG로 약칭하여 표기함)

24) 존재이해의 선행적 특징은 존재론에서 아프리오리(a priori)라는 표현으로 나타난다. 이 규정은 ‘~보다 앞섬’(früher als)이라는 시간규정이다. 따라서 존재는 우리 보다 앞서는 것으로 이해될 수 있다. 그러나 하이데거철학을 이해함에 있어서 이러한 이해를 존재가 존재자보다 우리에게 먼저 알려 준다는 의미로 파악해서는 안 된다. 오히려 인식의 순서에서 보면 존재는 가장 늦은 것이다. 하이데거에 따르면, 비록 존재는 파악되는 질서에서는 가장 늦은 것이지만, 본성적으로 더 앞서는 것이라고 한다.(MAL, 184-5 참조) 그러나 하이데거 자신도 고백하고 있듯이, 이 말이 의미하는 것은 매우 모호하다. 아프리오리에 관한 물음은 별도의 논의를 필요로 하는 문제이다.

해하도록-내어줌(Sich-zu-verstehen-geben-von-Sein)이며, 이것은 다름 아닌 기투(企投, Entwurf)이다.”(EP, 205) 여기에서 존재이해는 기투로서의 성격을 갖는다. 이러한 규정에서 보듯이, 기투는 선행적인 특징을 띠고 동시에 존재이해로서의 기투는 현존재와 존재자의 관계맺음에서 현존재에 의해 언제나 이미 기투되고 있다는 사실을 확인할 수 있다. 따라서 현존재가 현사실적으로 실존하는 한 이러한 기투는 언제나 일어나고 있다. 그리고 존재를 ‘내어줌’의 성격에서 존재이해는 넓은 의미에서의 행위로서 성격을 가지며, 또한 ‘자신에게’ 내어줌에서 존재이해는 자기 자신에게 다시 돌아오는 특성을 갖는다. 따라서 현존재는 실존하는 한 언제나 이런 존재이해 속에서 나와서 자신에게 개방되는 존재자를 만난다. 거꾸로 말한다면, 현존재가 존재자와 관계를 맺고 있는 한 현존재는 언제나 이미 이해하고 있는 존재에서 나와서 존재자로 향하는 것이다. 여기에서 존재이해와 초월의 관계가 암시된다. “존재의 선행적 기투에서 우리는 먼저 이미 항상 존재자를 넘어선다. 이러한 고양과 넘어섬에 근거해서만 존재자는 존재자로서 개방된다.”(EP, 206)

하이데거는 이러한 넘어섬, 즉 현존재가 존재자를 선행적으로 넘어서는 것을 ‘초월’(Transzendenz)이라고 부른다. 하이데거는 우리가 인간(Mensch)이라고 이해하는 존재자를 현존재(Dasein)라고 부른다.<sup>25)</sup> 이러한 현존재는 본질적으로 실존하는 자이다. 현존재는 현사실적으로 실존하는 한 언제나 존재이해 속에 있기 때문에, 다시 말해 “그 존재이해가 결국에는 현존재 자신의 본질구성틀(*Wesensverfassung*)에 속하기”(SZ, 8) 때문에, 현존재로 존재하는 자는 그 본질상 언제나 존재자의 넘어섬을 수행해야만 한다. 오히려 현존재는 본질상 언제나 넘어섬을 수행하는 자로 존재한다는 표현이 더욱 좋을 것이다. 다시 말해 현존재는 자신의 근본구성틀(*Grundverfassung*)에서 초월로서 존재하는 존재자이다. 단적으로 “존재이해는 초월이다.”(MAL, 280) 그런데 초월로서 이해되는 존재이해는 “존재자와 존재의 구별을 수행하는 가능성”(EP, 208)을 의미한다. 여기에서 이러한 존재자와 존재의 차이를 하이데거는 “존재론적 차이(ontologische Differenz)”(EP, 210)라고 명명한다.<sup>26)</sup> 그의 철학은 바로 이러한 존재론적 차이를 이해하기 위한 하나의 시도이다. 따라서 하이데거철학에서 초월은 존재자와 존재를 구별하는 가능조건, 즉 존재론적 차이의 가능조건이 된다.

25) 현존재는 중립적인 표제이다. 하이데거가 인간이라는 표현 대신 이 표현을 사용하는 이유는 “무차별적으로 존재하는 것이 아닌 특정한 의미에서 자신의 고유한 방식으로 존재하는 것이 속해 있는 그런 존재자를 특징”짓기 위함이다. (MAL, 171 참조)

26) 여기에서 ‘존재론적’(ontologisch)이라는 표현은 존재 자체의 주제적인 파악을 위하여 사용되는 용어이다.

존재론적 차이로서 존재자와 존재를 구별한다는 것은 하이데거철학에서 존재자의 진리와 존재의 진리를 구별하는 것을 말한다. 그런데 하이데거는 전통철학에서의 진리는 일반적으로 명제진리로서 받아들여진다고 파악하고 있다. 이러한 의미에서 진리의 장소는 명제에 놓여 있다. 그러나 하이데거는 자신의 존재물음의 수행과정에서 이러한 명제진리의 본질을 해체하며, 진리의 보다 근원적인 본질로 향한다. 그 결과 하이데거철학에서는 보다 근원적인 진리로서 비은폐성이라는 진리개념이 제시되며, 이는 다시 존재자의 진리와 존재의 진리로 나누어진다. 여기에서 존재자의 진리보다 존재의 진리가 더욱 근원적이며, 이러한 양자의 진리는 모두 현존재의 초월과 밀접하게 연관되어 있다. 이런 점들을 고려해보면, 존재이해로서의 초월에 대한 하이데거의 숙고는 전통철학과의 대결 속에서 명제진리에 대한 투쟁 및 진리의 장소에 대한 논의로서의 의미를 지닌다. 나아가 그것은 학문에 대한 철학의 독자성 및 근원성 확보 그리고 모든 학문의 근원적 학문으로 여겨지는 논리학에 대한 극복의 의미를 갖는다고 볼 수 있다.

## (2) 세계-내-존재와 초월

여기에서 주목해야 할 것은 존재이해로서의 초월이 현존재의 근본구성틀에 속한다는 논제만으로는 하이데거의 초월물음에 대한 완전한 해명을 얻을 수 없다는 사실이다. 우리가 하이데거와 함께 존재이해를 초월로서 이해하는 한, 존재자는 우리에게 존재이해 속에서 존재자로서 개방된다는 사실을 알 수 있다. 그런데 하이데거는 존재자가 개방될 수 있기 위해서 무(Nichts)의 경험이 필요하다고 말한다. 달리 말하면, 초월의 과정에서 무가 드러난다. 여기에서 무에 대한 하이데거의 고유한 물음이 전개된다. 무에 대한 물음은 하나의 형이상학적 물음으로서 성립할 수 있는가? 무는 규정될 수 있는가? 존재자가 아닌 것으로서의 무는 독특한 물음 속으로 빠져든다. 왜냐하면, 무는 단순히 ‘아무것도 아닌 것’(nichts)이 아니라 존재자가 아닌 것으로서 어떤 것이기 때문이다. 이러한 규정에서 무가 어떤 존재자처럼 여겨지지만, 무는 존재자가 아니다. 우리가 논리학의 도움을 통해 무를 개념파악하려고 하는 한, 무에 대한 물음은 혼란 속으로 빠져들 수밖에 없다. 그렇기 때문에 무에 대한 물음이 과연 성립할 수 있을지에 대한 의문이 드는 것이다. 그러나 하이데거에 따르면, 현존재가 존재자를 존재자로서 이해하기 위해서는 무의 경험을 해야만 한

다. 무의 경험은 의식적이든 그렇지 않은 일어나고 있다는 것이 그의 주장이다. 이에 대해서는 후에 다시 논의할 것이다. 무엇보다도 이러한 무는 초월을 근거로 접근할 수 있다. 따라서 하이데거의 초월현상을 연구하는 데 있어 무의 문제는 빼놓을 수 없는 주제임이 분명하다.

무를 존재자가 아닌 것으로 볼 수 있다면, 즉 존재하는 모든 존재자가 아닌 것으로 본다면, 무는 존재자 전체에 대하여 대립되는 것으로 볼 수 있다. 일반적으로 존재자 전체는 우리가 보통 세계라는 명칭으로 일컫는 것에 대한 표상을 가리킨다. 그러나 세계는 매우 다의적이고 혼란스러운 개념이며, 특히 세계가 세계관(Weltanschauung)과 같은 의미로 쓰일 때는 더욱 그렇다. 하이데거도 세계의 개념에 대해 『존재와 시간』에서 존재적(ontisch) 세계개념과 존재론적(ontologisch) 세계개념을 나눠서 제시하고 있다.(SZ, 64-5 참조) 그렇기 때문에 하이데거가 현존재의 근본구성틀로 제시하는 ‘세계-내-존재’(In-der-Welt-sein)에 속하는 세계의 의미를 파악하는 것이 중요하다. 왜냐하면 현존재의 초월물음에 대한 해명은 바로 세계-내-존재에 대한 해명 이외의 다른 것이 아니기 때문이다. 이 해명은 세계-내-존재를 초월의 근본구조로서 파악하는 것이다.

그런데 존재문제와 세계문제는 서로 밀접하게 연관되어 있다. 하이데거에 따르면, 세계문제는 존재문제로부터 비로소 풀려나온다. 존재문제와 세계문제의 이러한 연관성을 하이데거는 다음과 같이 기술하고 있다. “세계문제 자체는 한번 펼쳐지면 고립되는 것이 아니라 오히려 그것은 그 자체로 다시 존재문제의 구조로 파고들어간다. 존재문제는 세계문제로 전개되고, 세계문제는 존재문제로 다시 파고든다. 이것은 말하자면, 두 문제가 모두 그 자체에서 철학의 통일적인 문제를 형성하는 것이다.”(EP, 394) 즉 이 두 문제의 통일성에서 초월물음은 제기된다. 따라서 우리는 세계문제의 해명을 통해 초월을 근원적으로 파악할 수 있는 계기를 마련할 수 있다.<sup>27)</sup>

위에서 기술한 바와 같이 초월은 형식적으로만 보면 ‘...로부터 ...에로’ 라는 특징을 지닌다. 초월의 이러한 구조에서 우리는 하이데거가 전통철학의 초월개념을 인식론적 초월개념과 넓은 의미의 신학적 초월개념으로 구별하고 있다는 점을 앞서

27) 하이데거는 존재이해와 세계-내-존재의 관계에 대하여 다음과 같이 설명하고 있다. “세계-내-존재에는 존재이해가 속한다. 이 존재이해는 세계-내-존재와 합치하지 않으며, 오히려 세계-내-존재의 한 본질계기일 뿐이다. 여기에는 다음과 같은 사실이 놓여 있다. 즉 명시적이든 그렇지 않은 존재이해에서 우리가 이해하는 존재와 그것의 가능성 다양성은, 설령 존재 그리고 이 표현이 의미하는 모든 것이 세계개념의 내용에 속하고 있을지라도, 결코 ‘세계’라는 제목이 의미하는 것과 합치하지 않는다.”(EP, 307) 이러한 이유 때문에 하이데거의 초월개념은 존재이해와 세계-내-존재로서의 초월로 나누어 고찰할 필요가 있다.

살펴보았다. 따라서 하이데거가 형식적인 면에서 초월을 위의 구조로 파악하는 것은 전통철학과 다를 바 없다. 그러나 하이데거의 초월에 대한 설명은 그 내용면에서 전통철학과는 완전히 상이하게 전개되는데, 그 이유는 다음과 같다.

첫째, 초월은 현존재의 근본구성틀로서 설명된다. 즉 현존재는 현존재로 실존하는 한 언제나 초월하고 있다. 인식론적 초월개념에서처럼 주체라는 개념이 먼저 존재하고 난 후에 비로소 주체의 외부로 나아가는 초월이 감행되는 것이 아니라, 현존재의 초월에서는 그의 근본구성틀이 초월 자체로 있기 때문에 현존재는 초월현상에서 이미 밖으로 나가 있는 자이다. 여기에서 밖으로라는 표현이 다시 안을 전제하고 있는 것처럼 생각되어서는 안 되며, 밖으로 나가 있는 자라고 해서 안으로 뛰어들어가는 것도 아니라는 점을 주의해야 한다. 하이데거가 말하는 초월은 안과 밖의 너머에 있는 것으로서 어떤 공간적 표상을 염두에 두고 이해되어서는 안 된다. 즉 “현존재란 그 자체 그 존재에 있어 넘어서고 있으며, 그렇기 때문에 바로 **내재자** (*das Immanente*)가 아니다.”(GP, 425) 바로 이 점에서 라이프니츠의 단자론과 차이점이 생긴다. 즉 어떤 창문도 가지고 있지 않는 단자는 우주를 반영하는 거울이기 때문에 밖으로 나갈 필요가 없는 것과는 달리, 현존재는 이미 밖으로 나와 있는 존재자이기 때문에 자신의 밖으로 나갈 필요가 없다. 따라서 현존재의 초월은 인식론적 초월개념에서처럼 주체의 표상을 기저에 두지 않고 그것의 내부와 외부 사이의 경계를 넘어서는 것도 아니다. 그러나 이로써 하이데거에게서 전통철학의 주체개념이 완전히 해체된다고 볼 수는 없다. 오히려 하이데거의 의도는 전통철학에서 불충분하게 규정되었던 주체의 문제를 좀 더 근원적으로 파악하려는 시도의 일환으로 보아야 한다. 다시 말해 ‘현존재는 자신의 근본구성틀에서 초월로서 존재하는 존재자이다’라는 논제는 주체의 주체성에 대한 논의로서 이해되어야 한다.<sup>28)</sup> 따라서 하이데거가 말하는 주체, 즉 현존재는 하나의 가능적 태도로서 어찌다가 초월하는 것이 아니라 그의 본질에서 이미 초월하는 자로서 존재한다고 보아야 한다.

둘째, 초월하는, 즉 넘어서고 있는 현존재는 자신을 둘러싸고 있는 울타리를 갖고

28) 그러나 여기에서의 주체성은 근대적 의미의 주체성을 말하는 것이 아님은 당연하다. 논자가 보기에 하이데거의 이러한 언급은 적절해 보이지 않는다. 왜냐하면 주체는 이미 객체를 전제하고 있는 것처럼 보이기 때문이다. 그가 의도하는 것은 주체와 객체의 연관의 해체라는 점을 고려했을 때, 그가 주체의 주체성을 말하는 것은 오해의 소지만 불리일으킬 뿐이다. 이러한 점이 후기 하이데거에서 나타난다는 점을 고려하면 더욱 그렇다. 왜냐하면 하이데거는 메다드 보스(M. Boss, 1903~1990)가 편집한 『줄리온 세미나』(1987)에서 “주체의 제거(*Beseitigung*)”를 말하고 있기 때문이다. M. Heidegger, *Zollkoner Seminare, Protokolle - Zwiegespräche-Briefe*, (hg.) Medard Boss, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p.240 참조.(이하 ZS로 약칭하여 표기함)

있지 않으며, 따라서 어떤 경계를 넘어서는 것도 아니다. 오히려 현존재가 넘어서는 것은 존재자 자체이다. 현존재의 초월현상의 구조적 성격에 대한 묘사에서 이 점은 매우 중요하다. 현존재는 우선 존재자의 한가운데 존재한다. 그런데 현존재는 현사실적으로 존재하는 한에서 하나의 존재자일 뿐이다. 현존재는 하나의 존재자로서 존재자의 한가운데 존재하고 있다. ‘존재자의 한가운데에서’라는 표현에서 ‘존재자’는 우리가 자연(Natur)이라 부르는 것을 가리킨다. 이처럼 현존재는 자연의 한가운데에서 현존재 자신이 그런 존재자인 자연으로서 존재한다. 구체적으로 말한다면, “현존재는 자신의 신체성을 통하여 전적으로 자연의 한가운데에 내던져진 것이고 현사실적인 것이다”(MAL, 212) 특히 여기에서 ‘한가운데’(inmitten)라는 표현을 주목해야 할 필요가 있다. 이것은 단순히 현존재가 다른 비현존재적 존재자와 나란히 출현한다는 것을 의미하는 것이 아니라, “현존재가 그가 내맡겨져 있는 존재자에 의해서 철저히 지배된다는 의미”(EP, 328)<sup>29)</sup>를 지닌다. 이런 점에서 현존재는 본질적으로 고립되어 있는 존재자라고 볼 수 없다. 이와 달리 전통철학의 주체개념, 특히 데카르트의 ‘나는 생각한다(cogito)’는 고립된 주체를 상정하고 있다. 그러나 현존재는 다른 존재자와 완전히 분리된 채 단지 사유하는 주체로서 고립되어 있지 않다. 오히려 현존재는 존재자에 의해 철저히 지배되어 있으면서 동시에 초월하는 존재자로서 실존한다. 하이데거에 따르면, 초월하는 자는 자유로운 자이다. 그렇기 때문에 현존재는 자연으로서 존재하지만, 동시에 자신의 자유로운 성격 때문에 자연에 낯선 것으로서 존재한다. 요컨대 현존재는 존재자를 넘어섬으로써, 즉 다른 모든 존재자와 존재자로서의 자기 자신을 넘어섬으로써 비로소 존재자를 만날 수 있다. 그러나 이때 주의해야 할 것은 현존재가 넘어서는 존재자는 개별적인 이러저러한 존재자가 아니라는 점이다. 다시 말해 현존재는 자기 자신을 포함하여 존재자를 그 전체에서 넘어선다.

셋째, 현존재의 초월에서 넘어서지는 것은 존재자이기 때문에 현존재의 초월이 향하는 곳은 인식론적 초월개념과는 달리 특정한 존재자가 아니며, 또한 광의의 신학적 초월개념에서처럼 완전한 존재자로서의 신도 아니다. 현존재가 초월하는 ‘거기’(Wohin)는 다른 것이 아니라 바로 ‘세계’(Welt)이다. 이 점도 전통철학의 초월개념과는 상이하게 설명된다. 현존재는 존재자 전체를 넘어서 세계에 초월한다. 이

29) 여기에서 ‘내맡겨져 있음’(Preisgegebenheit)이란 표현은 초월의 구성요소로서 매우 중요한 개념이다. 이에 대해서는 후에 논의하기로 한다.

러한 의미에서 하이데거는 현존재의 초월에 속하는 근본현상을 ‘세계-내-존재’라고 특징짓는다. “세계-내-존재는 초월, 즉 넘어섬의 구조이다.”(EP, 240) 그러므로 우리는 세계-내-존재로서의 초월을 말할 수 있다. 이러한 규정 때문에 하이데거의 초월현상에 관한 연구에서 세계의 의미를 구체화하는 것은 매우 중요한 연구 과제라고 할 수 있다. 그러나 여기에서 세계는 존재자가 아니다. 왜냐하면 초월의 구조에서 현존재는 존재자 전체를 이미 넘어서 있기 때문이다. 그렇기 때문에 초월이 향하는 거기인 세계는 그 존재에서 어떻게 있는 것인지 문제가 된다. 동시에 세계-내-존재라는 구조의 관점에서 세계와 현존재의 연관성이라는 주제가 부각되는 것이다. 이런 점에서 세계현상에 관한 문제는 초월에서 논의되어야 한다.

사실 하이데거에게서 초월의 물음은 근거의 본질을 논의하는 과정에서 전개된다. 하이데거는 1929년에 출판된 『철학과 현상학 연구를 위한 연보의 증보판』에 실린 「근거의 본질에 관하여」라는 자신의 논문 제3판 서문(1949)에서 이 논문이 존재론적 차이를 명명한다고 밝히고 있다.(VWG, 123 참조) 앞서 잠깐 언급했던 바와 같이 존재론적 차이는 존재자와 존재의 차이를 말한다. 그런데 진리가 근원적인 의미에서 비은폐성으로서 파악된다면 존재자의 진리와 존재의 진리는 구별된다. 하이데거는 이러한 구별에 상응하여 존재자의 진리는 존재(자)적 진리로 명명하며, 존재의 진리는 존재론적 진리라고 말하고 있다. 이러한 관점에서 본다면 존재적 진리와 존재론적 진리는 존재론적 차이를 근거로 본질적으로 공속한다고 볼 수 있으며, 진리 일반의 본질 역시 존재론적 차이의 드러남과 더불어서만 가능하다. 그런데 이때에 현존재가 존재를 이해한다는 점에서 존재적·존재론적으로 탁월한 존재자(SZ, 12-4 참조)라는 하이데거의 주장을 고려한다면, 존재론적 차이를 현실화하는 능력은 현존재의 본질에 ‘근거’를 두고 있어야 한다.(VWG, 134-5 참조) 그러므로 현존재의 초월은 존재론적 차이의 가능조건이다.

이와 같이 초월이 근거의 본질과 연관된 물음이기 때문에, 하이데거의 초월현상에 관한 연구에서 라이프니츠의 근거율과 근거의 문제가 논의된다. 동시에 근거의 문제는 자유에 대한 논의로 이어진다. 즉 현존재의 초월로서 자유가 논의된다. 전통철학이 자유를 인과성에 대립되는 관점에서의 자발성으로서 파악하는 것과는 달리, 현존재의 초월로서 파악된 자유는 세계의 문제 및 자기성(Selbstheit, 자기로 있음)의 문제와 연관되어 있으며, 궁극적으로는 시간성(Zeitlichkeit)과 연관된다. 이 점에서도 하이데거의 초월에 대한 논의는 전통철학과는 다른 길을 걷는다.

하이데거의 초월개념에 관한 논의는 그의 사상을 이해하기 위한 기본 전제이다. 그러나 그의 초월개념이 전통철학과는 완전히 다르게 전개되기 때문에, 즉 현존재는 이미 초월하는 존재자로 있기 때문에, 하이데거의 초월개념은 단순하게 파악되지 않는다. 그리고 하이데거의 초월개념을 중요하게 보아야 하는 이유는 그에게 초월은 자유 이외의 다른 것이 아닌데, 바로 이러한 자유개념이 전통철학과는 매우 상이하다는 점에 있다. 구체적으로 말하면, 하이데거는 자유가 근거의 근거라고 주장한다. 이러한 주장은 현존재를 초월하는 자로서 본질적으로 근거로서의 자유로 규정할 수 있기 때문에, 현존재의 존립근거, 그의 유래에 관한 새로운 관점을 제시한다는 점에서 철학적으로 의미하는 바가 크다. 앞으로의 논의에서 고찰하겠지만, 자유는 다시 유한한 자유로서 현존재의 유한성을 밝히는데도 매우 중요한 역할을 한다. 이러한 문제들의 저변에 초월개념이 놓여 있기 때문에, 하이데거철학에서 초월개념을 논의하는 것은 전통철학과의 대비 속에서 그의 사상을 이해하는 데 있어 매우 중요한 사안임을 알 수 있다.

### Ⅲ. 진리와 초월현상

#### 1. 전통적 진리개념

##### (1) 진리와 존재물음의 단초

현존재의 초월현상은 진리에 대한 하이데거의 독특한 이해에서 비롯된다. 그렇지만 진리에 대한 본질이해가 선행하고 그에 따라 초월현상이 규정되는 것은 아니며 그 역도 아니다. 오히려 현존재의 초월현상과 진리현상은 현존재의 사태로부터 등근원적으로(gleichursprünglich) 일어난다. 하이데거는 존재를 이해하는 현존재가 처해 있는 바로 그 사태로부터 이러한 두 현상에 대해 ‘사태 그 자체로’라는 표제어에 걸맞게 현상학적 해석을 시도한다. 사태가 그러함에도 우리가 하이데거의 초월현상에 가까이 다가가기 위해서는 그의 진리에 대한 논의를 먼저 살펴보는 것이 유용하다. 왜냐하면 하이데거 자신이 초월을 논의하는 곳에서는 어디에서나<sup>30)</sup> 진리에 대한 논의가 선행하는 것도 이유이지만, 무엇보다도 초월현상은 전통철학의 진리개념에 대한 비판적 입장에서 비롯된 하이데거의 고유한 진리개념을 논의하는 과정에서 자연스럽게 드러날 수 있기 때문이다.<sup>31)</sup> 뿐만 아니라 전통철학의 진리인 명제진리

30) 하이데거는 『존재와 시간』 및 「형이상학이란 무엇인가?」에서도 초월을 간헐적으로 언급하지만, 초월을 본격적으로 다루고 있는 문헌은 『논리학의 형이상학적 시원근거들』, 『철학입문』, 『칸트와 형이상학의 문제들』, 「근거의 본질에 대하여」에서이다.

31) 하이데거의 진리개념에 대한 연구는 국내외에서 이미 많이 수행되었다. 이에 대해서는 다음의 문헌들을 참조하라. 김정옥, 「하이데거의 진리론 연구」, 『철학논총』, 제77집, 새한철학회, 2014, pp.87-103. 정은해, 「하이데거의 ‘진리의 본질과 본질의 진리’」, 『철학사상』, 제30호, 서울대학교 철학사상연구소, 2008, pp.201-240. 박찬국, 「니체와 하이데거의 진리 개념의 비교 연구-니체의 인식론에 대한 포스트모던적 해석의 비판을 통해서」, 『존재론연구』, 제31집, 한국하이데거학회, 2013, pp.69-102. Daniel O. Dahlstrom, “Transcendental Truth and the Truth That Prevails”, in *Transcendental Heidegger*, (eds.) Steven Crowell and Jeff Malpas, Stanford University Press, California, 2007. Daniel O. Dahlstrom, *Heidegger’s Concept of Truth*, Cambridge University Press, New York, 2001. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970. Carl F. Gethmann, “Die Wahrheitskonzeption in den Marburger Vorlesungen”, in *Heidegger Reexamined Vol. 2 Truth, Realism, and the History of Being*, (eds.) H. Dreyfus and M. Wrathall, Routledge, London; New York, 2002, pp.21-52. Georg Römpf, “Wesen der Wahrheit und Wahrheit des Wesens. Über den Zusammenhang von Wahrheit und Unverborgenheit in Denken Heideggers”, in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 40, H. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, pp.181-205. Martin Travers, *The Writing Of Aletheia, Martin Heidegger in Language*, Peter Lang, Oxford; Bern; Berlin; Bruxelles; New York; Wien, 2019. 이 외에도 무수히 많은 논문이 있으나, 논자는 이 장에서 하이데거철학에서의 진리현상이 현존재의 초월현상의 전제하에서 가능하며, 또한 현존재의 초월현상 이외의 다른 것이 아님을 보이고자 한다.

는 주체와 객체의 관계에 대한 이해에서 비롯되는데, 여기에서 주체는 현존재와는 다른 개념이다. 따라서 주체의 존재양식과 현존재의 존재양식은 서로 다른 양상을 띠게 된다. 이러한 다른 양상은 진리에 대한 논의에서 그 상이성을 분명하게 드러낼 수 있으며, 그에 따라 주체의 초월현상과 현존재의 초월현상을 보다 분명하게 구별해줄 수 있다.

『존재와 시간』에서 하이데거는 전통형이상학이 존재에 대한 물음을 소홀히 다루었다고 보고 있는데, 그 비판의 이유는 존재는 정의할 수 없을 정도로 보편적 개념이어서 이에 대한 개념규정을 시도조차 하지 않고 존재물음을 너무나 가볍게 처리해버렸다는 데 있다.(SZ, 2-4 참조) 존재물음은 파르메니데스(Parmenides, BC 510경~450경) 이래로 언제나 로고스(Logos)와 연결되어 그 의미에 대하여 물어져 왔으며, 아리스토텔레스가 말했던 바와 같이 철학에서는 언제나 문제가 되었던 영역이 바로 존재에 관한 물음이다. 존재는 존재자를 존재자로서 가능케 해주는 것인데, 예를 들어 고대의 플라톤철학에서는 이데아(ιδέα)와 같은 것을 의미한다. 이러한 의미의 존재는 보통 감각적인 경험세계를 뛰어넘는 초감각적 세계에 거주하는 것으로 여겨지며, 이에 따라 항존성과 지속성을 특징으로 갖기 때문에 참으로 간주된다. 따라서 이데아는 참인 것과 동시에 존재를 의미한다.<sup>32)</sup> 이러한 존재를 개념적으로 파악하는 인간의 탁월한 특징은 인식에 있다는 것이 하이데거의 주장이다. 특히 이론적 인식, 이론적으로 고찰하는 태도가 철학의 초기에 인간의 특징으로 각인되었으며, 중세와 근대를 거쳐 오늘날까지 이러한 태도는 철학에서 그리고 그 외의 모든 학문에서 탁월한 방식으로 여겨지고 있다.<sup>33)</sup> 이러한 이론적 고찰태도에서 존재와

32) 하이데거철학에서도 진리와 존재는 매우 밀접한 연관을 가진다. 이제 아래에서 진리에 관한 그의 논의들을 상세하게 고찰하겠지만, 그가 볼 때, “진리의 존재는 현존재와 근원적으로 연관되어 있다. (...) 진리가 있는 한에서만, 존재 — 존재자가 아니다 — 는 ‘있다’(Sein — nicht Seiendes — »gibt es«) (...) 존재와 진리는 등근원적으로 ‘있다’(»ist«).”(SZ, 230) 그러나 여기에서 유의해야 할 점은 이데아로서의 존재와 하이데거의 존재개념은 매우 다르다는 점이다. 즉, 잘 알려진 것처럼, 플라톤 이래 전통철학에서 논의되는 존재와 하이데거가 말하는 존재는 다르며, 하이데거는 전통철학의 존재개념을 ‘존재자성’(Seiendheit)이라고 지칭할 뿐이다. 다만, 하이데거의 ‘존재’개념이 무엇인가? 라고 묻는다면, 이 물음의 형식 자체가 하이데거철학을 이해하는데 장애가 될 수 있다. 하이데거는 서양철학의 전통이 논리학에 입각해서 세워져 있다고 보는데, 자신의 존재개념은 이러한 논리학을 넘어서 있다고 생각하기 때문에, ‘존재는 ...이다.’ 라는 명제의 형식으로 대답하기에는 곤란한 특성을 갖는다. 이 때문에, 하이데거의 존재개념에 대한 비판이 많지만, 그의 철학적 방법의 특성상, 또한 언어에 대한 그의 독특한 관점 때문에 그의 존재개념을 명쾌하게 설명할 수 없다는 점을 감안하고 그의 철학적 사유 과정을 고찰해야 할 것이다. 이것은 그의 철학에서 매우 중요한 개념인 ‘무’(Nichts, 無)에서도 동일하다. 이하의 논의에서도 이 점을 주의해야 한다. 그러나 하이데거의 저작 전체에서 명제의 형식으로 존재를 규정하지 않는 것은 아니다. 예를 들면, ‘존재는 유일한 그 자체이며, ... 자유이다.’라는 식으로 정의되고 있기도 하다. 예컨대 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “그러므로 존재는 유일한 ‘그-자체’이며, 그렇기 때문에 존재이해의 진정한 원형, 즉 (앞으로 드러나겠지만) 자유이다.”(MAL, 186)

참인 것은 사유에서 파악되었으며, ‘존재와 사유는 동일하다’는 파르메니데스의 명제는 이런 방식으로 이해할 수 있다. 이러한 사태를 올바르게 진술(발언)하는 것이 진술(발언)진리 혹은 명제진리로서 오늘날에도 여전히 통용되고 있다. 그리고 이러한 진리개념은 모든 학문의 기초학문으로서 간주되는 논리학의 진리개념이다.

이러한 점에서 진리의 본질을 캐물어 가기 위해서는 명제진리의 진리성, 다시 말해 진리의 장소로 여겨지는 명제의 구조를 현상학적으로 파헤칠 필요가 있다. 명제진리는 논리학의 진리이다. 논리학이 모든 학문의 토대로서 그 위엄을 갖고 있는 것과 마찬가지로 명제진리 역시 너무나 자명하게 받아들여지고 있다. 따라서 우리의 고찰은 진리의 장소로 여겨지는 명제 혹은 진술로 향해야 한다. 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 모든 진술이 참과 거짓을 결정하는 명제는 아니라는 점이다. 즉, 명제는 증명제시하는 말, 다시 말해 사실에 대한 참과 거짓을 증명할 수 있는 말이어야 한다. 동시에 그렇게 참과 거짓중의 어느 하나로 입증된 것을 제시할 수 있는 말이어야 하며, 또한 거기에서 참과 거짓이 드러나는 로고스이어야만 한다. 그러므로 부탁이나 명령 등은 명제진리와는 아무런 관계가 없다. 그러므로 진리가 진리일 수 있기 위해서는 명제적 성격, 예를 들어 ‘이 장미는 빨강다(적색이다)’와 같이 장미와 빨강의 연결 또는 결합이 필요하다.

모든 진술, 발언이 명제의 성격을 가질 수는 없다. 상술한 바와 같이 참과 거짓이 드러나는 진술만이 증명제시하는 것으로서 명제의 성격을 가질 수 있다. 위의 예에서 장미나 빨강과 같은 낱말은 그 자체로 참이나 거짓일 수 없다. 장미와 빨강을 나란히 배열한다 해도 여전히 그것은 명제의 성격을 가질 수 없다. 명제의 성격을 갖기 위해서는 ‘이 장미’라는 표상과 ‘빨강’이라는 표상이 결합되어야만 하며, 이러한 결합은 우리의 사유, 즉 로고스에서 이뤄진다. 이러한 결합은 형식적으로 명제 내에서 주로 ‘...은 ...이다’라는 형태로 나타난다. 여기에서 계사(copula), 즉 ‘이다’(ist)라는 표현이 두 표상간의 결합을 확인해 주는 동시에 존재를 드러내준다. 다만 이러한 명제에서 표현되는 존재는 존재 그 자체를 주목하지는 않는다는 점을 주의해야 한다. 바꿔 말하면 “발언에서는 존재에 대해(über)서는 —일반적으로— 말해지고 있지 않지만, 그럼에도 불구하고 존재에 관해(von), 즉 존재자가 그의 존재에서 어떻게 있는지에 관해서는 말해지고 있다.”<sup>34)</sup> 즉, 명제 속에 주어진 ‘이다’는 존재를

33) 하이데거는 이론적 태도에 대한 기원을 고대와 중세의 테오레티코스 비오스(βίος θεωρητικός)—비타 콘템플라티바(vita contemplativa)에서 찾는다. 이른바 ‘관조하는 삶’에 대한 하이데거의 자세한 논의는 EP, §23 참조.

표현하고 있기는 하지만, 존재 자체에 대해 주제적으로 표현되고 있는 것이 아니라, 존재자를 존재자‘로서’ 가능하게 하는 존재에 대해서만 기술되는 것이다. 따라서 명제 내에서 ‘이다’는 존재와 진리의 공속성(Zusammengehörigkeit, 共屬性)을 표현함과 동시에 표상과 표상을 결합해주는 역할, 구체적으로 주어와 술어를 결합 내지 종합하는 역할을 한다. 이러한 진리의 명제적 성격에 대해 하이데거는 아리스토텔레스(신테시스)<sup>34)</sup>, 라이프니츠(병합), 칸트(연결)를 끌어들이는데, 이들 모두는 진리를 로고스, 명제, 판단에서 표상과 표상의 ‘일치’ 또는 ‘결합’이라고 파악하고 있다. 이런 의미에서 전통철학에서 일반적으로 승인된 진리는 곧 명제(판단)진리이다.

## (2) 진리의 명제적 성격

철학적 전통에서 진리의 장소가 명제로 여겨져 왔다는 사실은 상술한 논의를 통해서 확인해 볼 수 있다. 그러나 어떤 이유에서 명제진리가 자명한 진리의 본질로 여겨져 왔는지는 좀 더 깊은 논의가 필요해 보인다. 이에 따라 우리는 우선 명제의 구조를 더욱 깊이 파헤칠 필요가 있다. 명제의 형식적 구조는 단순하게 보면 앞서 말한 바와 같이 ‘S는 P이다’라는 형태를 가지고 있다. 보통 이 구조에서 S는 주어를, P는 술어를 가리키며, 명제 전체에서의 ‘이다’는 S와 P의 연결 내지 결합, 종합 등을 표시하고 있다. 위에서 든 예를 여기에 적용시켜 보면, ‘이 장미’는 주어에 해당하고, ‘빨강’이 술어에 해당하며, ‘이다’는 빨강이 장미에 귀속(zusprechen)하고 있다는 사실, 다시 말해 빨강으로 장미를 규정하고 있음을 보여준다. 누군가 ‘빨간 장미’를 보면서 ‘이 장미는 빨강다’라고 진술한다면, 그러한 진술은 그의 앞에 놓여진 ‘빨간 장미’와 일치하기 때문에 참이 된다. 그러나 만일 누군가 ‘하얀 장미’를 보면서 ‘이 장미는 빨강다’라고 발언한다면, 그 진술은 그의 앞에 놓여 있는 하얀 장미와 일치하지 않기 때문에 참이 될 수 없다. 즉 이 경우에는 ‘이 장미’에 빨강이 귀속하지 않기 때문에, 다시 말해 빨강이 부인(absprechen)되고 있기에 거짓이 되는 것이다. 아리스토텔레스는 여기에서 귀속함을 카타파시스(κατάφασις, 긍정)라는 낱말로, 부인됨 혹은 거절됨을 아포파시스(ἀπόφασις, 부정)라는 낱말로 표현하고 있다. 이 두 사례에서 전자의 경우에는 긍정함이 속하고, 후자의 경우에는 부정함이 속한다.

34) M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt—Endlichkeit—Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, p.466 참조.(이하 GM으로 약칭하여 표기함)

35) 아리스토텔레스의 ‘로고스 아포판티코스(발언문장)’에 대한 하이데거의 상세한 논의는 GM, §72 참조.

물론 ‘하얀 장미’를 보면서 ‘이 장미는 빨강이 아니다’라고 말한다면, 이 명제 역시 참인 명제에 해당한다. 따라서 명제의 형식은 긍정이나 부정의 판단을 포함하는 방식으로 이뤄진다. 다시 말해 긍정이라고 하여 무조건 참인 것은 아니고 긍정하면서 참인 또는 거짓인 판단을 내릴 수 있으며, 부정하는 형식의 명제에서도 동일하게 참과 거짓이 판단될 수 있다.

사정이 이와 같기 때문에 ‘진리의 자리는 명제에 있다’라고 말할 수 있는데, 구체적으로는 —긍정하는 참인 판단에서 술어가 주어에 귀속하는 경우에— ‘이 장미는 빨강이다’는 예에서 빨강이 장미에 귀속하는 경우, 즉 빨강과 장미라는 두 표상의 공속성 속에, 바꿔 말하면 ‘술어가 주어와 맺는 관계’ 속에 진리가 자리하고 있다. 그렇기 때문에 하이데거는 명제진리의 성격과 장소에 관한 물음에서 바로 ‘주어와 술어의 관계맺음’을 주목한다. 분명히 진리는 명제 속에 그리고 술어가 주어에 귀속하는 경우, 즉 긍정되는 경우에 성립한다.<sup>36)</sup> 그런데 하이데거는 이러한 귀속을 결정하는 것이 무엇이며, 주어와 술어의 표상이 서로 속해 있다는 사실 및 그 연결의 올바름의 근거는 어디에 있는지를 문제로서 제기한다. 왜냐하면 장미의 표상에는 빨강의 표상이 반드시 속해 있는 것은 아니기 때문이다. 이 두 표상은 무엇을 척도로 해서 서로 어울리며 연결되고 있는가? 그리고 그 연결의 올바름 및 타당함은 어디에서 오는가?

전통철학의 관점에서 보면, 진리는 인식에서 비롯되는데, 올바른 인식은 곧 진리를 뜻하지만 참이 아닌 거짓된 인식은 인식이 아니다. 따라서 진리의 본질에 관한 논의에서는 언제나 인간의 인식작용이 논의된다. 그러나 인식작용에 논의의 초점을 맞춘다면 진리의 본질에 대한 논의는 결국 주어-술어-연결구도인 명제로 소급되고 말 것이다. 왜냐하면 인식은 ‘주체와 객체 사이의 연관’ 이외의 다른 것이 아니기 때문이다. 뿐만 아니라 인식작용의 논의에서 관념론과 실재론의 대립이 생겨난다. 그런데 이 문제는 외부세계의 실재성 문제와 복잡하게 얽혀 있을 뿐만 아니라 도대

36) 하이데거는 긍정적·부정적 판단에 따라 긍정적·부정적 규정이 구별된다고 보면서, 이러한 차이가 근대에서 의미 있는 개념인 실재성과 부정성의 개념을 담지하고 있다는 점에서 본질적이라고 해석한다. 그는 이러한 해석을 위해 바움가르텐(A. G. Baumgarten, 1714~1762)을 인용하는데, 바움가르텐은 ‘규정하다’(determinare)에 대해 다음과 같이 정의하고 있다. “규정하는 방식에서 어떤 것 안에 놓여 있는 그것, 즉 특징적인 것 그리고 술어들은 규정들이다. 규정의 한 형태가 긍정이다. 주어를 술어를 통해서 긍정적으로 동의하는 규정은, 그것이 참되고 긍정적인 규정이라면, 실재성(Realität)이다.” Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik*, Übersetzt und herausgegeben von G. Gawlick und L. Kreimendahl, frommann-holzboog, Stuttgart, 2011, §36, pp.67-9. 이에 따르면, 실재성은 긍정적이고 참인 술어를 말한다. 이러한 실재성에 대립되는 개념이 부정성이다. 그러나 이때의 실재성 개념은 중세나 오늘날의 인식론에서는 다른 의미로 사용된다.(EP, 54-55. 참조)

체 이 문제에 대한 해답이 가능한지의 여부도 불투명하다. 이를 해결하기 위해 수많은 이론적 고찰들이 시도되고 있지만 여전히 해결되지 않고 있는 상황이다. 하이데거가 『존재와 시간』의 제13절 및 제43절에서 세계인식의 문제를 인식론적으로 해결하려 하는 것은 외부세계의 실재성에 대한 증명가능성의 잘못된 논의의 길로 들어서는 것이라고 비판하는 것도 이런 맥락에서라고 할 수 있다. 따라서 우리의 논의는 하이데거를 따라 명제의 사태 속으로 깊숙이 들어가야 한다.

### (3) 진리와 주체-객체-연관

명제에서 술어가 주어에 귀속함을 결정하는 것은 다름 아닌 진술하는 자의 앞에 놓인 대상이다. 말하자면 ‘빨간 장미’가 우리 앞에 놓여 있는 경우에 우리는 ‘이 장미는 빨강다’라고 말하며, 그 진술은 앞에 놓여 있는 ‘빨간 장미’와 일치하기 때문에 참이 된다. 그런데 우리는 여기에서 술어의 주어(‘이 장미’)와 진술전체의 대상(‘빨간 장미’)이 구별되고 있다는 점을 주의해야 한다. 이러한 점을 주목하면 명제는 이중적 성격을 띠고 있다는 것을 알 수 있다. 첫째, 술어의 주어에 대한 관련, 둘째, 명제전체가 가지는 대상과의 관련이 그것이다. 하이데거는 전자의 관련을 술어적 관련, 후자를 진리적 관련이라 명명한다.(EP, 53-5 참조) 그렇다면 진리가 명제 속에 있다고 할 때, 진리는 이 양자 중 어느 것과 관계를 가지는가? 바로 후자이다. 술어적 관련은 진술되는 과정 속에서 이미 공속관계에 놓여진다. 그러나 이러한 술어적 관련, 즉 명제전체는 바로 그 앞에 놓여 있는 대상에 맞추어지고 동화(同化)될 때 어울리는 연관이 되며, 그때 비로소 그 타당성을 얻게 된다.<sup>37)</sup> 따라서 진리의 장소는 진리적 관련, 즉 진술이 진술하고 있는 바로 그 무엇과의 관련 속에 있다는 것이 하이데거의 주장이다.

그렇다면 이로써 진리의 본질이 밝혀지는가? 하이데거에 따르면, 전혀 그렇지 않다. 앞서 언급했던 바와 같이 진리물음은 사유 및 인식과 매우 밀접하게 연관되어 있다. 따라서 진리가 진리적 관련에 그 연관을 맺고 있다고 해서 그 본질이 밝혀지는 커녕, 여전히 주체-객체-연관의 틀을 벗어나지는 못한다. 이것은 여전히 논리학의 진리개념일 뿐이다. 서양철학을 지탱해 온 논리학은 기체, 실체, 주체 등의 개념

37) 중세 스콜라철학에서의 진리개념인 ‘지성의 사물에로의 일치’(adaequatio intellectus ad rem)는 이러한 의미로서 파악될 수 있다.

을 사용하여 세계와 이들 기체 등이 맺는 관계를 인식을 통해 파악하고자 했다. 즉 주체가 객체에 이를 수 있는 통로는 무엇보다도 인간존재양식의 하나인 인식이었다.<sup>38)</sup> 여기에서 바로 주체의 초월 및 관념론과 실재론의 문제가 파생되어 나온다. 그러나 현존재가 진정 사물 및 세계와 관계를 맺는 방식이 인식에만 국한되어 있는가? 하이데거는 이를 부정한다. 그는 비록 인식함이 학문적 현존재의 탁월한 양식이긴 하지만, 그것은 어디까지나 세계-내-존재라는 현존재의 존재양식중의 하나일 뿐이라고 주장한다. 이런 주장의 배경에는 진리의 명제적 성격과 연관되어 있는 주체-객체-연관에 대한 그의 비판적 관점이 놓여 있다.

하이데거는 명제가 낱말의 배열된 형태를 지니고 있음을 주목하는데, 이를 처음으로 언급한 것은 플라톤(Plato, BC 427경~347경)이었다. 플라톤이 주목했던 것은 낱말의 배열이 주는 통일성의 문제였다. 즉 그것은 낱말의 배열이 단순한 낱말의 연속이 아니라 “어떤 것을 의미하는 기표”(EP, 58)라는 점, 그리고 낱말은 무엇인가를 개방하는 말이라는 점이다. 따라서 명제(진술, 로고스)는 단순한 낱말의 배열이 아니라 자신의 의미통일체에 근거를 두고 그 자신이 발언하고 있는 바로 그것을 지시하고 있으며, 그 지시함에서 또한 명제의 대상 그 자체, 바꿔 말하면 우리가 객체라고 부르는 사물 자체를 의미한다. 이런 의미에서 하이데거는 다음과 같이 말한다.

명제는 하나의 의미통일체이다. ... 그러므로 명제는 어떤 것을 지시하는 자신의 의미통일체에 근거해 있고, 동시에 그것이 의미하는 사물과의 관련 속에 있다. 또는 플라톤이 이 연관을 처음으로 기초적 인식으로서 표현했듯이, 이 로고스는 어떤 것을 개방시키는 말이며, 담화, 진술이다.(EP, 58-9)

그런데 발언의 대상으로서의 사물은 끊임없이 변화한다. 따라서 사유가 이렇게 변화하는 사물의 통일성을 확보하기 위해서는 사유 자체가 다시 활동하는 영혼으로 소

38) 『존재와 시간』에서도 유사한 방식으로 진술진리에 대한 논의가 이뤄지고 있다. 그 핵심 요지는 다음과 같다. 즉 전통철학의 명제진리에서 진리의 본질은 판단과 대상의 ‘일치’에 있다. 그러나 하이데거는 진리의 성격을 호모이오시스(*ὁμολοις*, 동화)-아데콰티오(adaequatio)-일치로서 규정하는 것은 너무나 공허한 것이라고 판단한다. 진리의 성격을 이렇게 파악하는 것은 상술한 바와 같이 인식작용에서 비롯된 것이다. 인식은 구조적으로 인식행위를 하는 주체와 인식되어질 객체를 요하며, 그 둘의 연관, 즉 인식함이라는 넓은 의미의 행위적 요소가 속한다. 바로 이러한 점 때문에 하이데거는 일치라는 단어가 어떤 것과 어떤 것의 연관이라는 형식적 성격을 가지며, 그렇기 때문에 진리도 일종의 연관으로 파악해야 한다고 보았던 것이다. 또한 그는 인식함이 스스로를 참인 것으로 입증할 때, 진리가 현상적으로 분명해진다고 보았는데, 여기에서 입증되어야 하는 것은 인식함과 대상의 일치도 아니며, 심리적인 것과 물리적인 것의 일치도 아니며 의식내용 상호간의 일치도 아니라고 보았다.(SZ, 214-9 참조)

급되어야만 한다. 낱말의 배열, 즉 명제로부터 시작하여 한쪽으로는 사물, 즉 객체로 향하고 반대쪽으로는 의미의 통일체를 거쳐 사유 그리고 영혼, 즉 주체까지 이어진 이러한 관련들[주체—사유—의미의 통일체—명제—객체]은 전체에 걸쳐 서로 연결되어 각각의 관련마디(Beziehungsglied) ‘사이’(Zwischen)를 관통하고 있다. 바로 여기에서 양편의 가장자리에 있는 것을 붙잡은 주체-객체-연관이 도출된다.

명제는 이러한 연관의 전체로 파악되지만 방금 보았듯이 각각의 관련마디들을 가지고 있다. 따라서 명제의 분석은 외관상으로는 명제를 구성하는 각각의 관련들로 분절될 수 있는 것처럼 보인다. 여기에서 잠시 우리가 누군가와 대화하는 상황을 가정해 보자. 우리는 대화를 나누는 동안에 낱말 소리 하나하나를 듣고 있는가? 마치 그런 것처럼 보인다. 왜냐하면, 상대방이 말하는 동안 우리는 청각기관의 도움을 받아 상대방이 말하고 있는 각각의 낱말 하나씩을 순차적으로 듣고 있기 때문이다. 그렇다면 우리는 우리가 듣는 낱말들을 연결해서 하나의 명제를 구성하고 거기에서 사유의 도움을 받아 어떤 의미통일체를 이해하는가? 하이데거는 이를 부정한다. 오히려 우리는 상대방의 말을 전체로서 들으며, 그 말을 더욱 잘 이해하려고 할 때 비로소 개별적인 낱말로 향한다. 하이데거는 바로 이 점을 지적하면서 우리는 낱말 소리에서 출발하는 것이 아니라, 오히려 명제의 통일성을 이미 이해하고 있다고 본다. 하이데거는 플라톤이 이러한 점을 통찰하고 있었다고 본다. 왜냐하면 플라톤은 낱말의 배열이 어디서 통일성을 갖는지 묻고 있기 때문이다. 명제와 구성요소들 그리고 각각의 마디들의 관련들, 그리고 이러한 관련들의 통일성에 대해 하이데거는 다음과 같이 말한다.

이 명제는 어떤 것을 지시하며, 이 지시함에서 그것은 객체에 관련되어 있다. 그리고 명제는 언표하고 이해함에서 주체에 속한다. 모든 것은 공속하며 명제의 낱말소리에 근거하고 있다. 이 관련의 다양성은 하나의 전체(Ganze)이며, 조각들을 모아 놓는다고 해서 비로소 생기는 것이 아니라, 단지 그것을 근거로 하여 그 부분들이 의미와 기능을 가지게 되는 어떤 것이다. 낱말소리(Wortlaut)는 그 자체로 단지 낱말소리(Wortlaut)로서 있고, 말은 소음이 아니라, 의미에 맞추어진 어떤 것, 이해할 수 있는 어떤 것이다. 언어적으로 볼 때, 낱말소리, 즉 음성적인 명제의 형성물은 오직 이러한 관련 전체 속에 기반과 의미를 가진다. 그 속에 낱말소리는 들어서 있고 그것에 의해서 명제는 둘러싸여 있다. 이 전체가 일차적인 것이며 보다 더 근원적인 것이다. 그것을 배경으로 해서 부분들은 그 자체로서 그리고 그 관련들 속에서 파악될 수 있다.(EP, 61)

이것이 의미하는 바는 명제가 갖는 수많은 관련들이 명제의 낱말소리로 분절될

수 없다는 점이다. 우리는 진리의 본질을 논의하기 시작한 곳에서 낱말은 그 자체로 진리가 될 수 없다는 점을 검토했다. 진리의 본질에 관한 논의의 시작점은 바로 명제이며, 명제는 그 자체로 의미통일체이고 그것은 이미 위에서 제시한 수많은 관련들을 가지고 있다. 그리고 이 관련들은 명제를 통해 하나의 전체를 형성하고 있다. 하이데거는 바로 이 ‘관련들의 전체’가 근원적인 것이며, 따라서 이 전체를 기반으로 각각의 관련들이 파악될 수 있다고 주장한다. 그런데 하이데거가 말하는 이러한 전체는 무엇인가? 이러한 전체 역시 인간영혼의 사유에서 파악되고 있는 것은 아닌가? 낱말로 인해 비로소 구성되는 것처럼 보이는 명제에서 이러한 의미의 통일체는 어떻게 선행적으로 파악될 수 있는가? 우리는 하이데거의 초월현상을 이해하기 위해 그의 진리에 대한 이해를 먼저 고찰하고 있는 중이다. 그의 진리관은 전통철학, 특히 논리학에서의 명제진리에 대한 비판적 관점에서 비롯된 것이다. 명제는 앞서 우리가 보았던 명제 내에 숨겨져 있는 여러 관련들을 드러내고 있으며, 하이데거는 이러한 관련들의 전체가 보다 근원적인 것임을 밝힘과 동시에 이 문제를 한층 더 깊이 파고들어간다. 그는 이러한 전체의 전체성을 파악함으로써 진리의 본질을 파악할 수 있다고 보기 때문에, 다음과 같이 말한다. “분명해진 것은 명제가 아직 두루 파악하는 전체에서만 의미와 기반을 가진다는 사실이다. 그 전체성이 먼저 규정되어야 한다. 명제에서 진리와 같은 어떤 것이 나타난다면, 이 경우 진리는 이 전체에서 규정되어야 한다. 아니, 그 이상일 것이다. 아마 추구된 이 전체성을 본질적으로 함께 규정하는 그것이 바로 진리의 본질일 것이다.”(EP, 63)

앞서 살펴 본 바에 따르면, 명제는 두 가지 관련을 드러내고 있다. 첫째는 술어적 관련이었고, 둘째는 진리적 관련이었다. 진리가 후자의 관련에서 그 타당함을 얻는다는 것은 앞서 논의하였다. 다시 말해 진리는 우리가 우리 앞에 놓여있는 객체를 보면서 진술할 때, 즉 그것에 동화되어 일치된 진술을 할 때 참이 된다. 이런 점에서 진리의 본질에 대한 위의 논의는 이러한 객체와의 관계에 좀 더 세심한 주의를 기울여 고찰해 볼 필요가 있다. 객체는 여러 관련의 한 끝에 놓여 있으며, 그 대척점에는 주체가 놓여 있다. 이 문제는 앞서 명제의 관련들을 분석하면서 이미 살펴본 바와 같다. 그렇다면 우리는 주체로서 먼저 표상과 관계를 맺고 그 후에 관련들과 관계를 맺는가? 그런 후에 다시 객체와 관계하고 이러한 과정에서 우리의 의식에 대한 객체로 넘어가는 것인가? 이렇게 볼 수 있는 것은 앞서 명제의 여러 연관들이 사유와 의미통일체, 명제의 낱말소리 등으로 구성되어 있을 뿐만 아니라 그러

한 연관을 통과하고 있는 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 하이데거는 이처럼 다양한 관련들 중에서 양극단간의 관련만을 포착한 주체-객체-연관은 잘못된 단초에 기인하고 있으며, 이러한 연관을 아무리 분석한다 하더라도 관련들의 전체의 전체성에 대한 규정을 얻을 수 없다고 말한다. 달리 말해 인간을 주체로 설정하고 우리 앞에 놓인 사물을 객체로 규정하여 인식을 통해 그러한 연결 관계를 설정하는 방식, 즉 인식론적 초월개념으로는 명제에 놓인 관련들의 전체성을 획득할 수 없다.

물론 인식의 과정, 표상에서 객체로 다시 우리 의식 안에 대상으로 넘어가는 이러한 과정은 자연스러워 보일지 모르지만, 이것은 순전한 가상이라는 것이 하이데거의 주장이다. 그는 우리와 객체의 관계맺음이 이러한 일련의 과정을 통과하지 않으며, 오히려 그 반대라고 주장하고 있다. 다시 말해 우리는 객체와 관계하기 위하여 일련의 표상으로 향하는 것이 아니라, 오히려 객체에 대한 진술을 하기 전에 이미 사물과 ‘직접’ 관계하고 있다는 것이다. 뿐만 아니라 우리는 진술을 하는 동안에 단지 하나의 객체에 대한 표상만을 갖는 것이 아니라, 이미 그 사물 ‘곁에’ 머물고 있다. 우리가 직접 이미 사물 곁에 있기 때문에, 그 사물은 진술의 대상이 될 수 있으며 또한 그것에 관한 진술 가능한 무엇으로 만들 수 있다.

하이데거는 명제진리를 분석하는 과정에서 여러 관련들을 제시하고, 이러한 관련들이 여러 이론에 의해 이미 많은 분석이 이루어졌다고 보고 있으나, 다만 주체-객체-연관의 틀을 고수하는 한 관련들의 전체성은 망각되어져 왔다고 생각한다. 따라서 그는 이러한 관련들 전체의 전체성을 획득하기 위해서는 진리적 관련, 즉 주체가 객체와 맺는 관계에 대한 사태 자체를 주목해야 한다고 본다. 그리고 거기에서 주체가 이미 사물 곁에 있다는 주체의 현사실성(Faktizität)을 도출해낸다.<sup>39)</sup> 이러한 현사실성을 그는 다음과 같은 말로 정식화한다. “우리, 주체가 맺는 객체와의 관련

39) 명제에 속한 관련들의 전체성은 이미 사물 곁에 있음인가? 이미 사물 곁에 있음이 명제의 관련들의 전체성을 앞서 규정하고 있는가? 하이데거의 말처럼 우리는 이미 사물과 직접 관계를 맺고 있기 때문에 그에 대한 올바른 타당한 진술을 할 수 있다는 점에는 동의한다. 그러나 그의 명제진리에 대한 분석에서 관련들의 전체성이 이미 사물 곁에 있음과 어떻게 그리고 어떤 방식으로 연관되는지는 의문이다. 이러한 물음은 또다시 인식론적 물음으로 환원되는 것이 아닌가? 여기에 지각의 요소를 끌어들이야 하는가? 하이데거는 이에 대해 물론 반대한다. 그는 세계-내-존재의 처해 있는 이해가능성이 말로서 밖으로 말해진다고 주장한다. 이 말은 이해가능성의 의미부여 전체가 낱말로 온다는 것이다. 다시 말해 그는 뜻들이 자라서 낱말들이 되는 것이지 단어라는 물건에 뜻들이 부착되는 것은 아니라고 보는 것이다.(SZ, 161 참조) 그러나 논자는 현존재가 사물 곁에 있음에서 우선 그러한 사물로 존재하며 그에 대해 발언할 수 있고 발언한다는 하이데거의 주장에 대해 어떻게 그것이 가능한지에 대해서는 의문이다. 하이데거가 말하는 현상이 존재자를 만나는 탁월한 양식이긴 하지만 그 자체에서 그 자신을 내보인다는 이러한 현상과 우리의 수용성, 특히 그가 주장하는 자발적 수용성이 어떻게 가능한지는 별도의 논의 대상이다. 이는 앞서 예비적 고찰에서 언급했던 존재이해와 ‘무’에 대하여 밀접한 관련을 가진다.

은 하나의 직접적인 백묵[사물-논자 주] ‘결에 있음’이다.”(EP, 66) 이로써 우리는 하이데거가 주장하는 진리의 본질에 대한 첫 번째 현상에 도달한다.

앞서 예비적 고찰에서 보았던 것처럼 하이데거는 인식에 대한 논의를 통해 객체에 도달하는 인식론적 초월개념에서 주체가 내부에서 외부로 어떻게 나아가는지에 대한 문제, 즉 주체의 사유와 외부 연장간의 교섭가능성 문제의 해결이 인식론의 해결과제라고 보았다. 그러나 주체-객체-연관의 단초를 통해서만 이 문제의 해결이 가능하지도 않으며, 이러한 연관관계를 고수하는 한 진리의 본질에 대한 논의는 언제나 제자리로 돌아가고 만다. 하이데거는 주체가 내부에서 외부로 초월할 필요가 없음을 주체가 이미 밖으로 나가 있기 때문이라고 보면서, 이것을 존재론적으로 ‘이미 ...결에 있음’으로 규정한다. 이 현상이 하이데거의 진리현상을 논의하는 첫 번째 단초이자 존재이해로서의 현존재의 초월현상을 논의하는 단초이다.

## 2. 진리의 본질

### (1) 진술진리의 근거와 ‘결에 있음’(Sein bei)

#### a. ‘결에 있음’의 현상

전통철학에서 진리의 장소로서의 명제는 주로 술어적 관련에서만 논의되어 왔다. 그러나 하이데거는 명제에 대한 현상학적 분석을 통해 진리적 관련으로 우리를 인도하고, 거기에서 발언, 즉 진술을 가능케 하는 것은 존재자 곁에 이미 머물러 있음에 근거한다고 주장하고 있다. 이러한 존재자 곁에 머물러 있음에서 비로소 “무엇에 관함’(Worüber)에 대한 관련”(EP, 68)이 접근 가능하며, 명제로서 서술하는 발언이 가능하다. 여기에서 우리가 주목해 보아야 할 점은 하이데거가 이러한 ‘결에 있음’을 이론적으로 고안해내지 않은 것이라고 강조하는 점이다. 왜냐하면 하이데거는 인식론에 대한 수많은 이론들이 현존재의 사태를 그대로 드러낼 수 없다고 보기 때문이다. 달리 말해 그는 『존재와 시간』에서 밝힌 바와 같이, “그것 자체에서 스스로를 내보이는 것”[현상]을 현실적으로 붙잡는 것이 중요하다고 생각한다.(SZ, §7 참조) 달리 말하면, 하이데거는 존재론이 현상학에 의해서 가능하다고 보며, 이 양자를 동일시한다. 그가 말하는 현상학은 ‘현상’(Phänomen)의 개념과 ‘로고스’(Logos)의 개념이 결합되어 성립된 낱말이다. 특히 여기에서 ‘현

상’(現象)이라는 낱말은 고대 그리스어 ‘파이노메논’(φαινόμενον)에서 유래한다. 하이데거에 따르면, 이 낱말은 자신을 내보여준다는 의미의 동사 ‘파이네스타이’(φαίνεσθαι)에서 근원을 가진다. 따라서 파이노메논은 “자신을 내보이는 것, 스스로를 내보이는 것, 드러나는 것”(SZ, 28) 등을 의미한다. 이러한 어원적 의미에 따라 하이데거는 현상의 의미를 “자신을-자체에서-내보여주고-있는-것(das Sich-an-ihm-selbst-zeigende), 드러나는 것(das Offenbare)”(SZ, 28)으로 규정하고 있다. 그런데 하이데거는 현상이라는 단어를 ‘나타남’(Erscheinen), 또는 가상과 구별하여 사용한다. 그는 이러한 “나타남이 일종의 자신을-내보여주지-않음(ein Sich-nicht-zeigen)이다.”(SZ, 29)라고 규정한다.<sup>40)</sup> 따라서 우리는 이러한 낱말들의 용법을 주의해서 보아야 하며, 하이데거가 명제진리를 해체하는 과정에서 제시한 현상인 ‘결에 있음’을 고찰함으로써 그의 전기사상에 한층 더 가까이 다가갈 수 있다.

이제 여기에서 문제가 되고 있는 것은 ‘...결에 있음’이라는 현상이다. 이 현상은 현존재가 존재하는 존재양식중의 하나에 해당한다. 하이데거는 “**현존재의 ‘본질’(Wesen)은 그의 실존에 있다.**”(SZ, 42)<sup>41)</sup>고 주장한다. 이러한 ‘...결에 있음’은 바로 현존재의 본질인 실존의 특정한 근본양식과 방식에 속한다. 그러나 우리가 하나의 존재자로서 자연이라 부르는 존재자 한가운데에 내던져져 있다는 점을 고려한다면, 이 현상은 특정한 사물 결에 있음을 말하는 것이 아니라 자신을 둘러싼 주위세계(Umwelt) 전체 결에 있음을 말한다. 인간이라고 불리는 존재자가 실존하고, 특히 그 존재자가 존재자 결에 있음이라는 방식으로 존재한다면, 진리의 본질은 인간의 실존에 속하지 않는가? 우리는 명제진리의 본질을 추적하는 과정에서 ‘...결에 있음’이라는 현상에 도달하였다. 만일 이 현상이 현존재의 실존양식의 하나라고 한다면, 진리의 본질은 필연적으로 현존재의 실존에 속할 것이다. 하이데거는 이 점을 긍정하면서 진리의 본질에 대한 대답은 결국 현존재의 실존을 얼마나 드러낼 수 있는가에 달려 있다고 말하고 있다.(EP, 79 참조) 그렇다면 이러한 현상의 내적 가능성을 밝힌다는 것은 철학적으로 어떤 의미가 있는가?

우리는 하이데거가 우리 인간에 해당하는 존재자에 ‘인간’이라는 낱말 대신에 ‘현

40) 현상과 나타남에 대한 자세한 논의는 SZ, 28-31 참조. 이에 대해 양해림은 하이데거의 현상개념을 세 가지 관점에서 일목요연하게 제시하고 있다. 자세한 논의는 다음의 논문을 참조하라. 양해림, 「하이데거의 실존론적 해석학」, 『동서철학연구』, 제41호, 한국동서철학회, 2006, pp.392-4 참조. 이 논문에서 양해림은 하이데거의 실존론적 존재론이 근본적으로는 해석학적이라고 말한다. 그에 따르면, 이러한 해석학은 현상학과 대립되는 것이 아니다. 즉 그가 말하는 하이데거의 실존론적 존재론은 현상학으로서의 해석학, 현상학적 사유의 필연적 귀착점으로서의 해석학이다.

41) 이와 달리 사르트르(J. P. Sartre, 1905~1980)는 하이데거처럼 인간의 본질이 실존에 있다고 말하지 않고, 인간의 실존이 그 본질에 우선하고 우위를 차지한다고 주장한다. 장 폴 사르트르, 『존재와 무』, 정소성 옮김, 동서문화사, 2016, p.719, p.84 참조.

존재'라는 표현을 사용한다는 점을 잘 알고 있다. 그런데 인간은 철학적으로 주체가기도 하다. 그렇다면 현존재는 주체와 다른 것인가? 논자가 보기에 이 물음의 대답은 예와 동시에 아니오이다. 이 물음에 대한 논의는 일단 뒤로 미뤄두고, 먼저 우리는 '…곁에 있음'의 현상이 철학적으로 어떤 의미를 갖는지에 대해 논의하도록 하자. 하이데거는 현존재를 전통철학에서 주체라고 불렀던 바로 그것을 지칭한다고 말하고 있다. 따라서 현존재의 본질인 실존을 논의한다는 것은 주체의 실존을 다룬다는 것과 같은 말이다. 결국 지금 문제가 되고 있는 현상인 곁에 있음의 내적 가능성을 해명하는 일은 주체의 주체성을 다루는 문제 이외의 다른 것이 아니다. 하지만 여기에서 다루어야 할 문제의 사태는 주체-객체-연관의 경우와는 정반대이다. 만약 우리가 영혼과 사유라는 의미의 주체개념에 초점을 맞추어 논의를 진행한다면, 우리는 하이데거의 의도를 완전히 벗어나게 될 뿐만 아니라, 하이데거가 주체가 다름 아닌 현존재라고 한 말의 의미도 왜곡하는 결과가 될 뿐이다.

근대철학의 도래를 개시한 데카르트는 끊임없는 의심과 회의 끝에 '사유하는 나'(나는 사유한다, cogito)에 도달한다. 이 사유하는 자아가 나의 존재(나는 존재한다, sum)를 의심의 여지없이 확증해준다. 하이데거는 데카르트의 이 명제, cogito ergo sum을 그의 저서 『니체』(1961)에서 근대를 앞서 사유한 근본명제(Grundsatz)라고 평가한다.<sup>42)</sup> 여기에서 앞서 사유한다는 것은 근대를 정초했다는 의미로 사용되고 있다. 그러나 하이데거는 이 명제가 주체의 주체성에 관해서는 아무것도 말해주는 바가 없다고 비판한다. 오히려 그는 이 명제에 대한 다른 비판은 차치하고서라도 코기토와 숨의 순서가 바뀌어야 한다고 주장한다. 다시 말해 '나는 생각한다, 나는 존재한다.'가 아니라 '나는 존재한다, 나는 생각한다.'로 말이다. 물론 이 경우에 sum의 의미는 조금 달라져서 '나는 하나의 세계 안에 존재한다.'가 되어야 한다.(SZ, 211 참조) 이 주장은 데카르트가 제시하는 무세계적인 자아에 대한 비판으로부터 비롯되었으며, 세계현상을 전통철학이 놓치고 있다는 점을 지적하는 과정에서 나온 것이다.<sup>43)</sup> 하이데거의 이런 언급들을 고려해 볼 때, 현존재의 실존론적 분석론에서

42) M. Heidegger, *Nietzsche II*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008, p.155 이하 참조.(이하 NII로 약칭하여 표기함)

43) 하이데거의 세계개념에 대한 논의는 본 논문 제6장에서 수행될 것이다. 그리고 하이데거의 이와 같은 주장과 유사하게 메틀로-폰티 역시 데카르트와 칸트가 주관 또는 의식을 세계로부터 분리했다는 점을 비판하면서 "주관과 세계의 관계는 엄밀하게 말해, 양면적이 아니다."라고 말한다. 메틀로-폰티, 『지각의 현상학』, 류의근 옮김, 문학과지성사, 2002, pp.15-9 참조. 즉 그는 감각들과 대상의 조망적 국면들은 단지 분석의 산물일 뿐이기 때문에, 그러한 분석 이전에는 현실화되어서는 안 된다고 주장한다. 결론적으로 메틀로-폰티는 감각들을 연결하고 거기에서 그러한 감각의 결과들을 연결하고 종합해서 세계를 도출하는 것은 작위적이라고 비판한다. 그렇기 때문에 그는 "세계는 내

의도하고 있는 것은 주체의 존재양식과 방식에 대한 새로운 철학적 정초에 있다는 것을 알 수 있다. 그 출발선에 있는 것이 현존재의 현사실성을 드러내는 내던져져 있음(Geworfenheit, 被投性)이며, 실존의 한 특정한 근본양식으로서 ‘...곁에 있음’이라는 현상이다. 그렇기 때문에 하이데거는 전통의 관점에서가 아니라 우리가 붙잡은 현상, 즉 ‘...곁에 있음’을 우선 확고하게 고수할 것을 요구한다. 그리고 그는 이 현상을 기반으로 이것에 알맞은 주체의 주체성을 규정해야 한다고 본다.

이러한 문제의식을 바탕으로 앞서 제시된 현상에 대한 사태로 돌아가 보자. 우리는 ‘이 장미는 빨갱다’라고 진술하면서 장미 곁에 머물고 있다. 우리는 우선 자기 자신을 잃어버린 채, 이 사물에 몰두한다. 여기에서 우리가 발언하고 있는 사태를 주목해 보면, 우리는 눈앞에 있는 장미를 바라볼 때, 그때 비로소 장미에 대한 말을 할 수 있다. 이 말을 뒤집어서 이해하면, 우리는 이 발언을 할 수 있기 전에 그것 곁에 있으면서도 그 장미를 주의 깊게 주목하지 않았다는 사실을 도출할 수 있다. 우리는 일상적으로 지내면서 특정한 사물에 주목하지 않는다. 우리가 어떤 사물에 주목하기 시작할 때 비로소 우리는 그것에 대한 특정한 만남을 맺는다.<sup>44)</sup> 이 사태가 알려주는 바를 하이데거는 두 가지 사실로 제시한다. 하나는 “사물 곁에 머무름이 기이한 변양태들을 가지고 있다는 사실”이다. 다른 하나는 “이 머무름은 반드시 그 사물에 몰두함을 의미하지는 않는다는 사실”이다.(EP, 74) ‘...곁에 있음’에 대한 현상학적 분석에서 중요한 것은 바로 이러한 사실들이다. 즉 우리는 존재자 곁에 존재하고 있지만, 특정한 사물에 몰두하면서 곁에 있는 것이 아니라, 오히려 이러한 몰두함은 곁에 있음의 하나의 특정한 방식이라는 사실이다. 이 경우, 즉 사물을 주목할 때, 우리는 비로소 대상에 대한 진술이 가능하다. 이때 진술되는 말, 즉 참과 거짓을 판별할 수 있는 명제에서 우리는 진술되는 것의 속성을 파악할 수 있다. 하이데거는 진술이 비로소 가능해지는 이러한 사태, 즉 현존재와 사물의 만남을 다음과 같이 표현하고 있다.

사물에 대한 이러한 주목함에서 우리는 동시에 지금 비로소 명확하게 파악하고 있는 이 사물이 이미 이전에 눈앞에 존재했었다는 것을 경험한다. 그 사물에 대한 이러한 주목함의 성격에서 그 사물 자체는 우리에게 말하자면 다음과 같은 사실을 말한다는 점이 놓여 있다: 네가 나를 파악하기

가 할 수 있는 모든 분석에 앞서 거기에 있다.”라고 말하는 것이다.

44) 존재자와의 이러한 특정한 만남, 즉 관계맺음의 가능조건이 바로 현존재의 초월이다. 그렇기 때문에 현존재의 초월현상이 전제되지 않는다면, ‘곁에 있음’도 없고 사물과의 특정한 만남자체가 불가능하다. 이러한 점이 초월을 통해 객체에 도달하는 전통철학과 차이가 있다.

전부터 나는 이미 거기에(da) 있었다. 사물들에 대한 이러한 주목함에서 우리는 그것들에게 아무것도 덧붙이지 않으며, 그것들에게 아무것도 강제하지 못하고, 오히려 사물들 자체가 우리를 그렇게 만난다.(EP, 74)

이러한 하이데거의 주장을 어떻게 받아들여야 하는가? 이 인용문에서 하이데거가 의도하고 있는 것은 무엇인가? 우리가 어떤 사물을 주목하기 이전부터 그 사물은 이미 우리 곁에 존재했었다는 사실과 사물들 자체(Dinge selbst)에 대한 언급은 실재론을 전제하는 것인가 아니면 그와는 아무런 관계가 없는 것인가? 더욱이 우리와 사물의 만남에서 우리 측에서 할 수 있는 것은 아무것도 없다고 말하고 있다. 이러한 진술은 존재이해가 현존재의 근본구성틀에 속한다는 하이데거의 주장과 관계해서 어떻게 이해되어야 하는가? 마지막으로 사물들 자체가 우리에게 자신을 내보이고 있다는 이 사실은 또한 어떻게 이해되어야 하며, 여기에서 말하는 사물들 자체는 어떤 의미를 지니고 있는가? 그것은 칸트의 물자체(Ding an sich)와는 다른 것인가? 사실 이에 대한 논의들은 매우 큰 주제임이 분명하다. 이러한 주제들을 여기에서 모두 논의하는 것은 불가능할 뿐만 아니라 하이데거의 초월현상을 주제로 삼고 있는 이 논문에서 논의하는 것도 적절해 보이지는 않는다. 그럼에도 불구하고 이러한 논자의 물음에 간략하게나마 답변을 제시하는 것이 계속되는 논의의 진행을 위해서 필요하다.

우선 첫 번째 물음과 마지막 물음에 관련하여 우리가 이미 사물 곁에 존재했었다는 사실과 사물들 자체에 대한 언급은 마치 실재론을 전제하고 있는 것처럼 보인다. 그러나 이러한 하이데거의 언급은 실재론과는 아무런 관련이 없다. 즉 관념론과 실재론의 논의에 대한 무용성을 주장하는 하이데거의 입장에서 보면 외부세계의 존재는 불필요한 전제일 뿐이다.<sup>45)</sup> 『존재와 시간』 제43절에서 하이데거는 외부세계의 존재 및 그 증명가능성의 문제로서의 실재성(Realität)을 다루고 있는데, 그는 이러한 문제들이 세계현상을 앞서 해명하지 않은 채 논의될 경우, 그것은 현사실적으로 끊임없이 세계내부적인 존재자에 정향될 뿐이라고 주장한다. 전통적인 실재론의 논의에서는 인간과 세계를 대립시키고 인간을 사유하는 자아, 즉 무세계적인 고립된

45) 이 문제는 하이데거철학 내에서 존재자의 세계진입 문제와도 연관되어 있다. 이에 대해서는 세계와 초월현상에서 다시 논의할 것이다. 이를 다룬 논문으로는 다음을 참조하라. David R. Cerbone, "World, World-entry, and Realism in Early Heidegger", in *Heidegger Reexamined Vol 2 Truth, Realism, and the History of Being*, (eds.) H. Dreyfus and M. Wrathall, Routledge, London; New York, 2002, pp.279-300.

자아로 규정하여 세계에 이르는 통로로서 인식의 현상을 논의한다. 하이데거가 비판하는 것은 바로 이러한 점이다. 즉 세계-내-존재로서 현존재의 문제 상황에서 보면, 현존재는 상술했던 바와 같이 이미 하나의 세계를 가지고 있다. 존재자는 바로 이러한 세계내부에서 만날 수 있는 것임에도 불구하고 전통철학은 무세계적인 주체를 설정하는 잘못을 범했기 때문에 해결할 수 없는 문제 속으로 빠져버렸다는 것이 그의 주된 비판이다. 그의 주장이 이와 같다면 위에서 언급한 그의 언급들의 실재론적인 발언은 실재론과는 구체적으로 어떠한 차이가 있는가? 그는 자신이 제시한 주장들은 실존론적-존재론적 발언으로서 ‘외부세계’의 실재성에 대한 증명을 필요로 하지 않는다는 사실, 동시에 증명 가능한 것으로 여기지도 않는다는 사실에서 실재론과 차이를 나타낸다고 주장한다.(SZ, 207이하 참조) 하이데거의 이런 주장에 기초를 둔다면 외부세계의 실재성에 관한 논의는 불필요한 논의가 될 것이다.

이런 결론에 따라 그가 말한 사물들 자체와 칸트의 물자체의 구별도 분명해진다. 칸트의 물자체는 인식의 주체와 관련이 있다. 칸트에 따르면, 우리 인간은 물자체를 인식할 수 없으며, 단지 현상만을 인식할 수 있을 뿐이다. 그러나 칸트 스스로 말하고 있듯이 물자체와 현상은 다른 사물이 아니다. 왜냐하면 현상의 배후에 존재하는 어떤 독립된 것으로서 물자체가 있는 것이 아니라, 물자체는 다만 “근원적 직관”(intuitus originarius)<sup>46)</sup>의 대상일 뿐이라는 것이 칸트의 주장이기 때문이다. 여기에서 근원적 직관은 신적 직관—신적 직관은 사유를 필요로 하지 않는다—을 말한다. 다시 말하면 동일한 사물에 대해 경험적 직관은 그에 대한 현상만 접근 가능하지만 근원적 직관은 물자체를 직관할 수 있다. 이러한 점에서 보면 칸트철학 역시 외부세계와 주체를 분리시키고 있는데,<sup>47)</sup> —그렇다고 하여 칸트를 실재론자라고

46) I. Kant, *K.d.r.V*, B 72. 이에 대해서는 본 논문 제4장에서 상세하게 다룰 것이다.

47) 하이데거가 칸트 해석을 할 때 자주 인용하는 구절은 『순수이성비판』의 A 373이다. “그럼에도 불구하고 ‘우리 외부에’ 라는 표현은 피할 수 없는 이중성이 거기에서 작용하고 있기 때문에, 그것을 때로는 물자체로서 우리와 구별되어 실존하는 어떤 것을 의미하고, 때로는 한갓 외적인 현상에 속하는 어떤 것을 의미한다. 그 때문에 우리는 후자의 의미, 즉 우리의 외적 직관의 실재성 때문에 실제로 심리학적인 물음이 제기되는 것으로서 분명하게 상정하기 위해서, 경험적으로 외적인 대상들을 공간 안에서 마주칠 수 있는 사물이라고 곧바로 칭함으로써 이것들을 초월론적인 의미에서 대상이라고 일컬어질 수 있는 것과 구별하고자 한다.” I. Kant, *K.d.r.V*, A 373 참조. 하이데거는 여기에서 ‘우리 외부에’ 라는 표현을 “완전히 유한한 현존재의 의미에서 그리고 유한한 현존재의 가능성들이란 의미에서 ‘우리’ 외부에를 의미한다.”고 해석한다.(MAL, 209) 하이데거는 이처럼 자신의 칸트 해석에서 인간의 유한성 혹은 현존재의 유한성을 강조하는데, 이러한 유한성의 강조는 이성의 유한성, 즉 인간 인식의 유한성 혹은 직관에 대한 사유의 의존성을 강조하는 해석으로 이어진다. 이러한 해석은 칸트의 『순수이성비판』을 실증과학의 정초작업으로 보는 것이 아니라 존재론의 내적 가능성을 탈은폐하려는 작업, 즉 형이상학 전체의 정초작업으로 해석하고자 하는 그의 의도가 담겨져 있다. 이에 대한 하이데거의 자세한 논의는 KM, §2·§4·§5 참조.

할 수는 없으며, 굳이 분류를 하자면 바스카(R. Bhaskar, 1944~2014)가 말하고 있듯이, 칸트는 초월론적 관념론자에 해당한다<sup>48)</sup>— 그는 이러한 외부세계 그 자체를 인간이 인식할 수 없다고 보는 것이다. 그러나 하이데거는 이러한 외부세계를 전제하지 않기 때문에 그가 말하는 사물들 자체는 칸트의 물자체와는 전혀 다른 의미를 지닌다. 그것은 곧 그 자체로 그렇게 있는 존재, 즉 즉자존재<sup>49)</sup>를 말하지만 우리에게 접근이 불가능한 그런 것으로 존재하는 것이 아니라, 우리가 만나는 존재자가 그 자체로 존재하는 그런 존재자로 존재하는 것이다. 현존재는 자신의 세계내부에서 존재자를 존재하는 그 자체로 그렇게 만난다.

그러나 위의 인용문에서 우리가 사물들에게 할 수 있는 것은 아무것도 없다는 말을 덧붙이면서 사물들이 오히려 우리를 그렇게 만난다고 말하지 않았던가? 이것이 바로 두 번째 물음이었다. 존재자 곁에 있음의 현상에서 존재자와 현존재의 만남이 관건이다. 그는 이러한 만남을 칸트철학적으로 표현하면서 “독특한 수용성(Receptivität)”(EP, 74)<sup>50)</sup>이라고 규정한다. 그는 분명히 사물에 주목함을 곁에 있음의 변양태라고 보면서 이러한 주목함을 수용성으로 규정하고 있다. 이런 점에서는 칸트철학에서의 ‘촉발’과 매우 유사해 보이지만, 하이데거가 의미하는 바는 매우 다르다. 그는 이 수용성, 즉 만나게 함(Begegnen-lassen)에서는 외부로부터의 인상도 없으며 우리로부터 나가는 것도 들어오는 것도 없다고 말한다. 다른 한편 이 수용성은 자발성의 성격을 가지고 있

48) 실재론자인 로이 바스카(R. Bhaskar)는 과학철학의 세 가지 전통을 고전적 경험론(classical empiricism), 초월론적 관념론(transcendental idealism), 초월론적 실재론(transcendental realism)으로 분류하면서 칸트철학을 이 중에서 초월론적 관념론이라고 규정하고, 고전적 경험론은 오히려 그의 계승자들이 대표한다고 분류한다. R. Bhaskar, “Philosophy and scientific realism” in *Critical realism*, (eds.) M. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson and A. Norrie, Routledge, London; New York, 1998, p.19 참조. 그러나 하이데거는 칸트철학을 초월론적 관념론이라고 규정하면서도 인식론으로 보거나 과학철학으로 보는 것에 반대한다. 오히려 그는 칸트철학을 존재론[형이상학]을 정초하려는 하나의 시도로 규정한다. 논자 역시 칸트철학을 과학철학의 전통으로 분류하는 것이 적절하지 않다고 생각한다. 왜냐하면 칸트철학은 그 이전의 이성의 절대성을 주장하던 전통형이상학에 반대하여 유한한 이성을 강조하고 있으며, 이러한 유한한 이성을 가진 존재자인 인간이 어떻게 세계와 관계를 맺을 수 있는지에 대한 우리의 선험적 직관과 순수지성을 주로 다루고 있기 때문이다. 다시 말하면 『순수이성비판』의 의도는 우리 인간이 세계와 관계를 맺기 위한 인간의 선험적 조건을 주로 다루고 있기 때문에, 이 저작을 자연과학을 정초하는 저서로 평가할 수는 없다고 생각한다.

49) 그러나 하이데거가 말하는 즉자존재를 주체에 대한 사물들의 비의존성이라는 관점에서 이해하면 안 된다는 점을 주의해야 한다. 하이데거는 당시의 ‘즉-자-존제자’(An-sich-Seiende)를 인정하는 경향이 칸트철학으로부터 유래되었다고 보고 있는데, 그는 리케르트(H. Rickert)와 같은 신칸트주의자들이 사물들의 즉자존재를 주체에 대한 그것의 비의존성에서 고찰하려 한 것이 존재론에 대한 오해에서 비롯된 것이라고 비판하고 있다.(MAL, 189-90 참조)

50) 독일어에서 수용성은 Receptivität이다. 그런데 하이데거는 『철학입문』에서 이 단어를 본문에 표기할 바와 같이 z를 c로 표기하여, Receptivität이라고 표기하고 있다.(EP, 74 참조) 그런데 이러한 표기가 단 한 번이 아니라 4번이나 사용되고 있는데, 이것은 라틴어의 영향 때문인 것으로 보인다. 이에 반해, 『칸트와 형이상학의 문제』에서는 수용성을 Receptivität이라고 표기하지 않고, Receptivität으로 표기한다.

다고 언급한다.(EP, 74 참조) 종합하면 사물에 몰두함, 주목함은 존재자를 만나게 함의 성격을 가지고 있지만, 거기에서 우리가 그 자체로 있는 존재자에 덧붙일 수 있는 것은 아무것도 없다. 즉 그것은 독특한 의미의 수용성, 다시 말해 “수용성의 성격을 가지고 있는 자발성”(EP, 74)을 말한다. 하이데거에 따르면, 이것은 지향적 받아들임을 말한다. 이러한 하이데거의 주장은 수용성은 오로지 감성에만, 자발성은 오로지 지성에만 존재한다고 주장하는 칸트철학과 차이가 있다. 하이데거는 사유의 자발성을 강조하는 칸트를 비판하면서 다음과 같이 말하고 있다. “자발성이 있는 바로 거기에 고유한 수용성이 반드시 없는 것은 아니다. 바로 우리 안에서 일깨워진 그런 어떤 것에 대한 주목함에는 사물들이 있는 바대로 스스로를 내보일 수 있도록 해주는 사물들을 위한 자유롭게 내어줌이 있다.”(EP, 75)<sup>51)</sup> 이러한 하이데거의 주장은 『칸트와 형이상학의 문제』에서도 이어지는데, 이는 「형이상학이란 무엇인가?」(1929)에서 논의되는 ‘무’와 밀접한 연관을 갖는 문제이다. 이에 대해서는 후에 다시 논의할 것이다. 지금은 우선 앞서의 논의와 연결 지어 존재자가 어떻게 우리에게 그 자신을 내보이는지에 대한 논의를 이어가도록 한다.

## b. 사용사태전체

하이데거는 『존재와 시간』에서 세계의 세계성을 논구하며 세계현상을 드러내기 위해 일상적으로 접근 가능한 도구에서부터 논의를 시작한다. 그러나 논자는 여기에서 세계에 대한 논의는 추후에 수행하기로 하고 우선 사용사태연관과 존재자의 드러남에 관해서 논의하고자 한다. 왜냐하면 지금 논의되고 있는 것은 우리에게 대한 존재자의 내보임이기 때문이다. 여기에서 하이데거가 제시하는 강의실의 예를 검토하면서 이 두 사태에 대해 살펴보기로 한다. 강의실에는 다양한 것들이 있다. 우리가 잠시 이 강의실에 체류한다고 가정하면, 우리는 이러한 존재자들 곁에 있는 셈이다. 이 강의실에 있는 사용사물들은 그저 아무런 연관 없이 우리 눈앞에 있는 것

51) 하이데거는 『논리학의 형이상학적 시원근거들』에서 ‘어떤 객체도 주체 없이는 없다’(Kein Objekt ohne Subjekt)라는 주장을 비판하면서 다음과 같이 말하고 있다. “눈앞에 있는 것을 눈앞에 있는 것으로 파악하는 것에는 자신을 뒤로 물리는 눈앞에 있는 것의 자유롭게 내어줌(Freigeben)이 있다. 즉 파악한다는 것은 파악행위에서 파악된 것을 그 자신에 기인하도록 하면서 자기 자신을 하나의 받아들임으로 이해한다는 특징을 가진다.”(MAL, 161) 이러한 하이데거의 진술에서 존재자를 파악하는 인간의 행위에 대한 독특한 관점이 드러난다. 그 자체로 있는 존재자에 대하여 현존재는 그 존재자를 파악하려고 한다는 점에서 자발성의 특징을 갖지만, 그 존재자가 자기 자신을 온전하게 내보일 수 있도록 자신을 뒤로 물린다는 점에서 수용성의 특징을 갖는다.

이 아니다. 그것들은 일정한 관계 속에 나란히 존재하는 것이며, 각각의 필요에 따라 서로 가까이에 놓여 있다. 의자는 책상과 함께 나란히 있으며, 분필과 칠판도 함께 나란히 놓여 있다. 여기에서 드러나는 사태는 어떠한가? 강의실의 모든 도구들은 단순히 나란히 눈앞에 있는 것이 아니라 각각의 쓰임새에 따라 놓여 있다는 사실을 알 수 있다. 이러한 ‘...에 쓰임’, 즉 사용사태(Bewandtnis, 適在性)는 어떤 연관의 매개를 통해서 각각의 사물들이 서로 일정한 관계를 갖도록 해준다. 하이데거에 따르면, “이 연관은 사물에 앞선 것으로서 그것들의 밑바탕에 이미 깔려 있는 것”(EP, 76)이며, 이러한 연관들은 그 자체로 전체성을 갖고 각각의 사물들의 다양성을 지배하고 있다.

여기에서 앞서 고찰하였던 명제와 그 구성요소들의 여러 관련들을 상기해보면, 하이데거의 철학적 의도를 짐작할 수 있을 것이다. 하이데거는 우리가 발언하는 명제 이진 우리가 사용하는 사물들에서건 그 어느 경우에도 개개의 것들이 모여서 어떤 것을 구성하는 것이 아니라, 반대로 어떤 전체성에 따라 각각의 관련들이 통일성을 갖는다고 말하고 있다. 이것은 전통철학의 이론적 고찰태도와는 반대의 경향을 내보이고 있다. 즉 전통철학은, 특히 근대에서의 철학적 경향은 우리 앞에 놓인 사태 전체를 바라보는 것이 아니라 개별적인 사물들에 대한 이론적 고찰을 통해 전체를 구성해 나가는 방식을 취하는 반면에, 하이데거는 이와 같은 전통철학의 이론적 고찰은 사물을 단순히 눈앞에 있는 존재자로 취급하는 것으로서 현존재분석론과는 전혀 맞지 않는 태도라고 생각한다. 부연하자면, 현존재분석론은 우선 현존재의 일상성을 분석하는데,<sup>52)</sup> 이러한 일상성에서 사물은 우선 도구적 사물로서 우리에게 주어지는

52) 바로 이 점에 하이데거의 기초존재론이 갖는 특징이 드러나며, 하이데거가 무차별적인 인간이라는 용어를 사용하지 않고 현존재라고 지칭하는 이유도 여기에서 드러난다. 이러한 점은 추상적이고 물개성적인 인간의 존재양식을 다루는 것이 아니라, 지금 여기에 구체적으로 존재하는 인간의 특성을 철학적으로 고찰한다는 점에서 그의 철학의 탁월함을 엿볼 수 있게 해준다. 하이데거는 평균적 일상성에 놓여 있는 현존재의 특징을 ‘비본래성’(Uneigentlichkeit)이라고 일컫는데, 이는 현존재가 우선 대개 존재하는 방식을 일컫는 용어로서, 이 용어는 ‘본래성’(Eigentlichkeit)과 비교하여 지금한 의미로 사용되거나 인간을 비하하는 의미로 사용되는 것이 아님을 주의하여야 한다. 현존재분석론은 현존재의 구조를 존재론적으로 드러내려는 의도에서 수행된다. 왜냐하면 이러한 분석에서 중요한 것은 오히려 존재적으로 평균적인 방식으로 존재하는 존재자의 구조를 고찰하는 것이 중요하기 때문이다. 즉 “현존재를 그의 평균적인 일상성에서 설명하는 일은 예컨대 모호한 비규정성의 의미에서 그저 평균적인 구조들을 내주고 있는 것만은 아니다. 존재적으로 평균성의 방식으로 존재하는 그것이 존재론적으로는 충분히 중요한 구조에서 파악될 수 있다. 이때 이 구조는 이를테면 현존재의 **본래적인** 존재의 존재론적인 구조와 구조적으로 구분되지 않는다”(SZ, 44) 이러한 “**본래성과 비본래성**이라는 두 가지 존재양상은 현존재가 일반적으로 각자성(Jemeinigkeit)에 의해 규정된다는 데 근거한다.”(SZ, 42-3) 이와 관련하여, 비본래적 현존재는 니체철학에서의 ‘마지막 인간’(der letzte Mensch)과 유사한 특징을 가지나, 니체철학에서의 이러한 인간 유형은 극복되어야 할 인간상으로 제시되는 반면에 하이데거의 비본래적 현존재는 극복의 대상이 되는지에 대해서는 별도의 논의가 필요해 보인다. 이에 대한 논자의 생각을 밝힌다면, 하이데거는 비본래적 현존재를 나쁜 인간 유형으

것이지, 단순한 이론적 고찰의 대상인 눈앞의 존재자로 주어지는 것은 아니라는 것이다. 존재자는 우선 세계내부적으로 접근되는 것이며, 그러한 존재자를 이론적으로 고찰해 들어가기 시작할 때, 하이데거적으로 표현하여 “둘러봄(Umsicht)에서 해방된 그저 단지 바라보기만 하는”(SZ, 112) 태도에서 그것은 손안의 존재자에서 눈앞의 존재자로 전환되는 것이다.<sup>53)</sup>

이러한 하이데거철학의 특징을 이해한다면 사용사태연관들의 전체성의 의미도 비교적 쉽게 접근할 수 있다. 우리가 앞서 예를 들었던 강의실 사례를 검토해보면, 강의실은 강의 혹은 세미나 등의 과제에 의해 앞서 규정되어 있다. 이러한 과제를 통해서 사용사태연관이 규정되며, 거기에서 비로소 우리의 눈앞에 있는 것들—엄밀하게 말하면 손안에 있는 것들을 말한다—은 그 자체로서 그리고 또한 지금 여기 있는 그것으로서 우리에게 드러난다. 다시 말해 존재자가 그 자체로 존재하는 그것으로, 즉 즉자성(卽自性)<sup>54)</sup>에서 스스로를 우리에게 드러내는 것이다. 이러한 존재자의 내보임이 바로 사용사태연관에서의 “존재자의 개방됨(Offenbarkeit)”(EP, 77)을 뜻한다. 하이데거는 이러한 사용사태의 연관에 관해 다음과 같이 진술하고 있다.

사용사태연관은 계속해서 어떤 것이 다른 것을 통해 규정된다는 데에 성립되는 것이 아니라, 오

---

로 보는 것이 아니라 우선 대개 현존재가 그 자체로 그렇게 존재하고 있는 존재양식으로 파악하고 있다는 점 또한 하이데거는 우리에게 이러한 본래성을 회복할 것을 언급하긴 하지만, 인간이 자신의 삶을 사는 동안에 진정한 자기 자신으로 있는 순간, 즉 본래적 현존재로 존재하는 순간은 극히 드물다고 말하고 있는 점(M. Heidegger, “Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in KM, 290 참조)을 고려해보면, 그는 비본래성을 무조건적인 극복의 대상으로만 보는 것 같지는 않다.

53) 이러한 현상을 하이데거는 손안에 있는 도구 전체로서의 ‘세계’가 단지 눈앞에 있는 연장된 사물의 연관으로 공간화 되어버리는 것이라고 말하면서 손안의 것의 세계적합성을 ‘탈세계화’(Entweltlichung) 하는 것이라고 말한다. 다시 말해, “세계내부적인 손안의 것의 공간성은 이 손안의 것과 더불어 그 공간성이 가지고 있는 사용사태(Bewandtnis, 適在性) 성격도 상실”(SZ, 112)하는 것이다.

54) 사물이 우리와 관계없이 그 자체로 있다는 즉자성은 실재성(實在性) 논의와 밀접하게 연관되어 있다. 이와 관련하여 쾨팅 메이야수(Q. Meillassoux)는 *After Finitude*라는 자신의 저서에서 현상학을 비롯한 상관관계를 기반으로 하는 모든 상관주의 철학은 결코 즉자존재자에 대해 말할 수가 없으며, 자연에 대한 실재론을 지지할 수 없다고 비판한다. 그는 이 저서에서 특히 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)과 하이데거가 과거와의 급진적 단절을 시작하기는커녕, 두 사상가 모두 신앙적 전통의 유산에 대한 계승자로 남아있다고 비판한다. 이들의 반-형이상학적 성격은 합리성의 침입으로부터 경건함을 보호하기 위한 것이며, 이 두 사상가에게서 절정에 달하고 있다고 주장한다. 이에 대해서는 Quenin Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, tr. Ray Brassier, Continuum, London; New York, 2008, p.68 참조. 그러나 이러한 메이야수의 주장에 반대하여, 설민은 하이데거 현상학의 관점에서 메이야수의 주장을 논박하고 있다. 그에 의하면, 전·후기를 통틀어 하이데거 저작에서 실재론적 요구와 상관관계적 방법론 사이에 긴장이 나타나고 있으며, 이러한 긴장이 불변성, 무의미성, 자기논박 테제 등에 의해 해소될 수 있음을 주장하고 있다. 또한 하이데거철학에서의 상관관계는 현존재와 존재 간에 수립되는 것이지 현존재와 즉자존재자 간에 수립되는 것이 아니라고 주장한다. 이에 관한 자세한 논의는, 설민, 『하이데거, 실재론, 자연의 즉자존재』, 『철학과 현상학 연구』, 제61집, 한국현상학회, 2014, pp.35-64 참조.

히려 모든 것이 각기 전체(Ganze)에 의존하고, 전체에로의 지시를 드러내며, 이러한 전체에로의 지시됨에 그 “자체”가 덕을 보고 있다는 사실에 놓여 있다. 모든 개별적인 것은 그 전체를 자신 안에 받아들였다. 사용사태전체는 그러나 또한 다시 그냥 그렇게 나타날 뿐이다; 그것[사용사태전체-논자 주]은 말하자면 사물들의 옆 그리고 뒤에, 마치 그것들 가운데 눈앞의 것으로서 그 자체로 있는 그런 것이 아니다.(EP, 76)

이러한 사용사태의 이해가 가능해야 존재자는 존재자로서 우리에게 그 자신을 내보인다. 반대로 말하면, 사용사태의 이해 없이는 존재자는 단순히 눈앞에 존재하는 것으로 우리에게 강압적으로 밀어닥칠 뿐이다. 다시 말하면, 그러한 존재자를 우리는 전혀 이해하지 못할 뿐만 아니라 그것은 하나의 기묘한 사물로서 우리 앞에 드러날 것이다. 다시 말해 사물이 이렇게 단순한 눈앞에 있는 것으로 드러난다면, 그러한 사물은 그것들이 존재하는바 그대로 파악될 수 없을 것이다. 이러한 의미에서 사용사태의 이해는 존재이해 그 자체라고 말할 수 있다. 그러나 여기에서 한 가지 주의해야 할 점은, 우리가 존재하는 사물 곁에 머무르는 동안 이러한 사용사태연관의 전체성을 전혀 주목하지 않는다는 점이다. 그 이유는 개별적인 사물들에 대해 우리는 현사실적으로 너무나 익숙해 있기 때문이다. 하이데거는 이 점을 지적하고 있는데, 즉 사용사태연관은 개개의 사물과 관계없이 그 자체로 드러나는 것이 아니라, 우리가 이러저러한 개별적인 것들에 몰두하면서 사용하고 있는 개별적 사물들이 어떤 특정한 과제를 통해 사용사태연관의 전체를 그 자체로서 드러내준다.

명제진리의 근거로서 우리는 곁에 있음의 현상을 고찰하는 가운데 사용사태연관속에서 존재자가 우리에게 자신의 존재를 고지(告知)하는 현상을 살펴보았다. 존재자 곁에 있음은 어떤 특정한 사물 곁에 있음을 말하는 것이 아님은 앞서 검토했다. 이제 사용사태연관에 대한 해명과 함께 곁에 있음의 현상을 고찰한다면, 여기에서의 있음이 명시적인 몰두함일 필요는 없다는 사실이 드러난다. 즉 개별적 사용사물들은 그저 단순히 존재하는 것만으로도 이미 사용사태전체 안에 놓여 있으며, 이 연관속에서 비로소 존재자는 현존재에게 개방되는 것이다. 이러한 사용사태와 연관 지어져 있는 ‘...곁에 있음’의 현상을 하이데거는 다음과 같이 표현한다. “우리의 ...곁에 있음은 무엇보다도 하나의 특정한 사용사태전체성에 의해서 철저히 지배되고 있는 존재자의 다양성 곁에 있음이다.”(EP, 77) 전통철학은 이 점을 간과해왔다. 하이데거는 전통철학이 이 점을 계속해서 지나쳐 왔던 이유를 사용사태연관 전체에서의 존재자의 개방됨이 우리에게 너무나 자명하기 때문이라고 밝히고 있다. 이러

한 자명함이 우리로 하여금 이 현상을 아무런 문제가 없는 것, 즉 철학적 고찰의 대상으로서 바라보는 것을 가로막았던 것이다. 이로써 우리는 현존재의 실존의 근본양식인 ‘...곁에 있음’을 해명함으로써 진리의 본질에 한층 더 가까이 접근하게 되었다.

## (2) 근원적 진리로서 비은폐성

### a. 비은폐성과 진리

하이데거는 현상학적인 방법으로 존재물음을 수행해 나간다. 현상은 그것 자체에서 스스로를 내보이는 것이다. 진리의 본질에 대한 논구에서도 이러한 방법은 일관되게 유지되고 있는데, 하이데거는 자신이 생각하는 진리의 본질을 부정적으로 표현할 때, 그 의미가 더욱 명확하게 드러난다고 보고 있다. 즉 사용사태연관에서의 존재자의 개방됨은 우리에게 은폐되어 있지 않다는 것이다. 은폐되어 있지 않다는 부정적 어법에서 진리의 본질은 명확하게 드러난다. 다시 말하면, 우리가 존재자에 대한 발언에서 인위적인 어떤 이론적 색채를 덧칠하지 않고 존재자가 그 자체 있는 바 그대로 우리에게 드러날 때, 즉 비은폐될 때 우리는 그러한 존재자에 대한 참된 발언을 할 수 있는 것이다. 이런 의미에서 하이데거는 “존재자의 개방됨은 비은폐성이다.”(EP, 78)라고 강조하고 있다. 하이데거는 비은폐성이라는 낱말이 고대 그리스철학에서의 ‘알레테이아’(ἀλήθεια)를 뜻한다고 말한다.<sup>55)</sup> 알레테이아는 일반적으로 ‘진리’(Wahrheit)라고 번역되는데, 하이데거는 이를 비은폐성이라는 낱말로 번역함으로써 그 당시의 이 낱말의 생생한 의미를 복원하려는 것이다. 이와 같은 하이데거의 의도를 고려할 때, 존재자가 그 자체로 개방되는 것, 다시 말해 그것이 있는 그대로 현존재에게 드러난 것이 곧 참이 된다.

존재자 자체는 참, 즉 비은폐되어 있으며, 계속될 물음은 무엇에 의해, 어떻게 그렇게 되는가이다. 명제도 아니고 존재자에 대한 발언도 아니라, 오히려 존재자 자체가 “참”이다. 오직 존재자 자

55) 알레테이아라는 낱말에 함축되어 있는 두 가지 부정에 대하여는, 조홍준, 「하이데거 존재진리의 시간으로서 우연성」, 『동서철학연구』, 제87호, 한국동서철학회, 2018, p.307 참조. 알레테이아의 다양한 의미에 관하여는 다음의 저서를 참조하라. David F. Krell, *Intimations of Mortality, Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, The Pennsylvania State University Press, University Park; London, 1986, pp.67-79.

체가 참이기 때문에, 존재자에 대한 명제들은 파생적인 의미에서 참일 수 있다.(EP, 78)<sup>56)</sup>

그러므로 하이데거가 주장하는 진리의 본질은 비은폐성을 의미한다. 이에 대해 투겐트하트(E. Tugendhat)는 하이데거의 진리개념이 전통적인 진리개념의 확대를 시도했지만, 그 결과 진리가 가지고 있어야 할 특수한 의미를 상실했다는 점에서 진리개념의 파괴라는 결과를 가져왔다고 비판한다. 그가 이렇게 주장하는 이유는 진리에 대한 그의 관점 때문인데, 그는 진리의 문제에 대해서 진짜와 가짜를 구별해 줄 수 있는 진리의 기준이 필요한데, 이러한 그의 관점에서는 진리를 비은폐성으로 파악하는 하이데거의 주장이 오히려 진리를 은폐하는 결과를 가져오기 때문이다. 또한 그는 비은폐성이 명제진리의 가능조건이라는 하이데거의 주장이 부당한 오류추리를 범하고 있다고 본다. 투겐트하트는 진리가 특수한 의미를 보여줄 수 있어야 하며 그럴 때에만 진정한 의미의 진리라고 말할 수 있다는 점을 강조한다.<sup>57)</sup> 그러나 논자가 보기에, 하이데거는 ‘학문’의 차원에서 명제진리의 진리성을 여전히 인정하고 있고, 후에 다시 논의하겠지만 진리의 근원적 본질을 밝히려는 그의 시도는 진리개념의 확대보다는 실증학문과 구별되는 것으로서의 철학에서의 진리, 즉 학문의 근거가 될 수 있는 철학적 진리개념을 밝히기 위한 시도로 보아야 한다고 생각한다.

존재자를 은폐성으로부터 끄집어내는 것, 그렇게 하여 존재자로서의 존재자를 자체로 존재하게 하는 것이 비은폐성이다. 그러나 이러한 하이데거의 진리개념에는 존재자에 이미 은폐성이 속해 있음을 전제하고 있는 것이다. 존재자는 왜 은폐되어 있는가? 존재자의 은폐성은 어떤 방식으로 존재하는가? 은폐성 속에 놓여 있는 존재자는 아직 참이 아닌가? 하이데거는 이러한 물음들이 전혀 통찰되지 않고 있다고 말한다. 다만 마지막 물음에 대해서는 ‘예’라고 답할 수 있을 것이다. 우리에게 비은폐되지 않은 존재자는 참이 아니다. 하이데거가 제시하는 예를 봤을 때, 뉴턴이 만

56) 이 인용문에서 존재자 자체가 “참”이라는 말은, ‘모든 존재자는 참되다’(omne ens est verum)는 중세 형이상학의 진리에 대한 이해와 매우 유사해 보인다. 그러나 하이데거는 중세의 논제와 자신의 논제에 매우 큰 차이점이 존재한다고 말한다. 즉 후자의 ‘모든 존재자는 참되다’는 논제는 모든 존재자가 신에 의해서 창조된 한에서, 즉 절대적인 진리인 신에 의해서 사유되고 있는 한에서 참되다는 것을 말한다. 다시 말하면, 모든 존재자는 그것이 존재하고 있는 한, 신에 의해 창조된 것이기 때문에 참인 것이다. 이와 달리 하이데거의 ‘존재자 자체가 참이다’라는 논제는 이러한 절대적인 존재자, 즉 신에 의해 창조된 것이라는 조건이 붙어 있지 않다.

57) Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970, pp.260 이하, 297, 331-6, 350 이하 참조. 이와 관련된 논의는, 이유택, 「하이데거와 진리 개념의 확대 문제 : 투겐트하트와 게트만의 논쟁을 중심으로」, 『현대유럽철학연구』, 제46집, 한국현대유럽철학회, 2017, pp.95-123 참조.

유인력의 법칙을 발견한 것을 진리의 발견이라고 본다면, 그 진리는 뉴턴이 그 진리를 발견하기 전까지는 참이 아니었다. 그것은 뉴턴의 발견과 동시에 참이 되는 것이다. 그러나 이러한 예시에 대해서 설부른 오해는 하지 말아야 한다. 뉴턴의 발견과 동시에 참이 된다고 해서 그 법칙이 그러한 발견 이전에 거짓이었다는 것을 뜻하지는 않으니 말이다. 하이데거가 말하고 싶어 하는 것은 진리라는 현상은 현존재에 의해 발견됨을 통해 진리가 되는 것이지, 그 발견함 이전에는 진리나 거짓이라는 논의자체를 할 수 없다는 것을 의미할 뿐이다. 이런 의미에서 영원한 진리라는 개념도 무의미한 개념일 뿐이다.<sup>58)</sup> 만일 영원한 진리를 말할 수 있으려면, 그에 앞서 현존재의 영원성을 우선 입증해야 할 테니 말이다.(SZ, 226-7 참조)

이제 진리가 비은폐성을 뜻하고 이것이 곧 존재자의 개방됨이라고 할 때, 진리는 다양한 양식을 갖게 될 것이다. 왜냐하면 존재자는 매우 다양한 양식으로 존재하기 때문인데, 예를 들어 존재자는 눈앞에 있는 존재자만 있는 것이 아니라 동물이나 식물처럼 그저 살아가는 존재자도 있으며, 인간처럼 실존하는 존재자도 있기 때문이다. 인간은 여타의 다른 존재자와 달리 단순히 눈앞에 있는 존재자가 아니다. 이처럼 존재자는 눈앞에 존재하는 양식 및 손안에 있는 존재양식, 실존하는 존재양식 등으로 구분되어질 수 있다. 그러나 존재자의 개방됨은 각각의 존재자의 존재양식과 무관하게 현상적으로는 동일하게 개방되는 것처럼 보인다. 그렇기 때문에 우리는 존재자에 관한 참인 명제를 동일하게 수행할 수 있는 것이다. 하지만 이러한 것은 ‘가상’(Schein)일 뿐이라는 것이 하이데거의 주장이다.<sup>59)</sup> 왜냐하면 발언(명제)에

58) 이와 관련하여 조홍준은 무시간적이고 영원성을 특징으로 하는 고전적인 ‘완전한 진리’개념과 대비하여 하이데거의 진리개념이 역사성을 가진 진리개념이라고 규정한다. 그에 따르면, 하이데거의 진리개념은 유한하고 가변적인 존재진리를 주장하기 때문에, 하이데거의 진리개념은 참과 거짓을 모두 포함하는 진리개념이다. 그는 이러한 양자의 진리개념을 다음과 같이 비교하고 있다. “고정불변의 속성을 가지는 고전적 진리개념이 영원히 비추는 빛이라면, 하이데거의 진리는 그때마다 전체 존재자를 밝히기도 하고 사라지기도 하는 빛과 어둠으로 묘사될 수 있다.” 조홍준, 「하이데거 존재진리의 시간으로서 우연성」, 『동서철학연구』, 제87호, 한국동서철학회, 2018, p.296. 조홍준은 이 논문에서 하이데거의 진리개념을 세 가지 분석을 통해 밝혀내고 있다. 첫째, 하이데거의 진리개념이 존재론적이라는 점, 둘째, 하이데거의 진리개념은 무(das Nichts)에 근거한다는 점, 셋째, 무에 근거하는 진리는 우연적(kontingent)이라는 점이다. 종합하면 하이데거의 진리개념은 존재진리, 부정적 진리, 우연적 진리라는 것이 그의 주장이다. 이에 관한 자세한 논의는 위의 논문을 참조하라.

59) 폰 헤르만도 가상이라는 용어가 “존재자가 그것이 진정 무엇인바 그것으로서 순수하게 발견되고 있지 않는 그런 가능한 모든 방식들”을 지칭하고 있다고 말한다. F.-W. 폰 헤르만, 『하이데거의 예술철학』, 이기상·강태성 옮김, 문예출판사, 1997, p.318. 즉 그는 빠져있으면서 개시된 개시성은 닫혀있음(Verschlossenheit)의 양태 안에 머물게 되는데, 이러한 닫혀 있음이 개시성의 근절이 아니라, 오히려 비본래적으로 개시된 개시성을 의미한다는 것이다. 물론 폰 헤르만의 이러한 해석은 『존재와 시간』에서의 의미를 말하는 것이다. 그는 근본가능성의 개시성이 빠져있는 닫아버림에 의해 규정되기 때문에 발견함은 위장(Verstellen)의 성격을 갖는다고 말한다. 이런 이유에서 그는 『존재와 시간』에서의 위장되어 있음 또는 가상이라는 용어가 앞서 말한 모든 방식들을 지칭한다고 주장한다. *Ibid.*, pp.315-321 참조.

담겨 있는 무차별성이 존재자에 대한 진리가 같은 경우 동일한 성격으로 보이게 할 뿐만 아니라 이때 비은폐되는 존재자 역시 그때그때의 존재양식과 무관하게 드러나는 것처럼 보이게 하기 때문이다. 그런데 이러한 가상은 왜 생기는가? 전통철학의 입장에서 보면 이것은 가상이 아니라 진리 그 자체다. 여기에서 하이데거와 전통철학의 입장은 극명하게 갈린다. 이러한 차이의 이유는, 전통철학은 사유에서 종합되는 주체와 객체의 ‘일치’에서 그것이 객관적으로 확인 가능한 발언으로서 제시될 때 진리라고 말할 수 있지만, 하이데거는 현존재분석론의 차원에서 진리에 대한 논의를 하고 있기 때문이다. 다시 말하면, 이 분석론은 평균적인 일상성 속에 있는 현존재를 분석하는데, 이러한 일상적인 현존재의 본질에 이와 같은 가상이 속해 있다는 것이 하이데거의 주장이다.(EP, 84 참조) 이러한 하이데거의 주장에 따르면, 일상적인 방식에서는 존재자가 동일하게 개방되는 것처럼 보이지만, 존재자에 대한 엄밀한 철학적 고찰에서 모든 존재자는 그 존재양식에 맞게 존재하는 것이다.

## b. 현존재와 눈앞 존재자의 존재양식

현존재는 그 본질상 실존한다.<sup>60)</sup> 따라서 현존재의 존재양식은 실존에 있다고 할 수 있다. 그러나 현존재가 아닌 존재자들은 실존하지 않는다. 돌과 같은 물질적 사물들은 눈앞에 존재하는(vorhanden) 것이며, 물질적 사물 중에서도 우리의 편의에 이용되는 강의실에 있는 칠판이나 책상, 의자 등은 손안에 존재하는(zuhanden) 것이다. 이러한 것들은 모두 넓은 의미에서 눈앞에 존재하는 것이다. 인간처럼 생명을 가지고 있는 것들, 즉 동물이나 식물은 실존하지 않고 단순히 살고 있을 뿐이다. 이외에도 공간이나 수와 같은 것도 있다. 이러한 것들도 어떤 것으로 있건 존재한다고 말할 수 있다. 하이데거는 공간이나 수와 같은 것들은 존립한다(bestehen)고 표현한다. 이러한 것들을 종합해서 말하면, 존재자의 존재양식에는 실존, 눈앞에 있음,

60) 하이데거는 전통철학과 달리 “인간의 ‘실체’는 영혼과 신체의 종합으로서의 정신이 아니고 **실존**”(SZ, 117)이라고 언급하고 있다. 데리다(J. Derrida, 1930-2004)는 하이데거가 『존재와 시간』에서 몇 가지 용어를 피해야 함을 경고하고 있다고 주장하면서, 그 중에 ‘정신’(Geist)이라는 단어도 포함되어 있다고 말한다. 그는 또한 하이데거를 지지하든 그렇지 않든 그 어떤 누구도 하이데거에서 정신에 대해서는 결코 말하지 않는다고 주장한다. 그러면서 자신의 저서 『정신에 대해서』(De l'esprit, 1987)에서 정신이라는 주체가 하이데거의 사유 도정에서 주요하면서도 분명한 지위를 점하고 있다는 사실을 보여주고자 한다. 이에 대해서는, Jacques Derrida, *Of Spirit, Heidegger and the question*, (tr.) G. Bennington and R. Bowlby, The University of Chicago Press, Chicago; London, 1989, pp.2-6 참조. 이에 대한 최근의 논의는 다음의 논문을 참조하라. 김완중, 「탈-하이데거, 반-하이데거, 비-하이데거 : 데리다의 하이데거 이해를 중심으로」, 『동서철학연구』, 제102호, 한국동서철학회, 2021, pp.459-491.

생명, 존립 등이 속한다고 말할 수 있을 것이다. 이것으로 존재자의 존재양식이 완전히 해명되는가? 아마 그렇지 않을 것이다. 결론적으로는 모든 존재자의 존재양식이 해명된 것처럼 보이지만, 우리는 이러한 다양한 존재자들이 어떻게 다른 양식으로 존재하는지 더욱 깊이 고찰해 보아야 한다.

우리는 단순한 이론적 고찰의 방식으로 각각의 존재자의 존재양식을 고찰해서는 안 되고, 현존재분석론의 취지에 맞게 우선 일상적 사태 속으로 들어가야 한다. 우리는 현사실적으로 수많은 존재자 곁에 존재하고 있으며, 그 존재자들은 위에서 제시한 존재자들일 테지만, 여기에서의 논의는 존재의 극단적인 두 양식, 실존과 눈앞에 있음(Vorhandenheit)에 초점을 두어 수행하기로 한다. 일상적으로 볼 때, 우리는 곁에 있음의 양식으로 눈앞의 존재자 곁에 존재한다. 그러나 현존재에는 우리 자신이 아닌 다른 현존재도 동시에 나란히 현실적으로 존재하고 있다. 여기에서 우선 우리와 동일한 존재양식을 지닌 다른 현존재의 경우를 살펴보자. 다른 현존재는 그 본질상 실존하고 있다. 그러나 우리 앞에 다른 현존재가 나타날 때, 그는 마치 눈앞에 있는 존재자와 나란히 출현하고 있는 것처럼 보인다. 그렇다면 타인의 현존재는 눈앞에 있음의 방식으로 존재하는 것인가? 아니면 실존과 눈앞에 있음의 사이에 있는 것인가? 이에 대하여 타인의 현존재가 눈앞에 있음의 방식으로 있다고 말하긴 어려울 것이다. 만일 눈앞에 있음의 방식으로 존재한다고 가정해보면, 그 타인의 입장에서는 우리의 현존재의 존재양식이 눈앞에 있음이 될 것이기 때문이다. 눈앞에 있음과 실존은 전혀 다른 존재양식이다. 눈앞에 있음의 방식으로 존재하는 존재자는, 예컨대 돌은 자신의 존재에 대하여 아무런 관심도 없다. 그러나 실존하는 자는 각기 그때마다 자기의 존재를 염려(Sorge, 마음씀)하는 자이다. 따라서 다른 현존재는 눈앞에 있음의 방식으로 존재한다고 말할 수 없다. 그렇다고 실존과 눈앞에 있음의 사이에 존재한다고 말할 수도 없다. 앞서 말한 바와 같이 현존재는 그 본질상 실존하기 때문에 타인의 현존재 역시 실존하고 있는 것이다. 그렇다면 현존재와 현존재의 나란히 있음은 어떻게 설명되어야 하는가? 하이데거는 현존재와 현존재의 나란히 있음을 ‘함께 있음’(Mitsein)이라고 규정한다. 따라서 “다른 현존재는 우리와 함께 거기에(da) 있는 공동현존재(Mitdasein)이다”(EP, 84) 이는 현존재의 초월과 관련하여 중요한 단초를 제공하는데, 특히 라이프니츠의 단자론과의 비교에서 공동체의 가능성에 대한 실마리를 제공한다. 이에 대해서는 후에 다시 논의하기로 한다.

현존재는 사물들이 단순히 눈앞에 나란히 있는 것과 달리 서로 함께 있음의 방식

으로 존재한다. 이러한 사실, 즉 “현존재는 본질적으로 함께 있음(공동존재)이다’라는 현상학적인 발언은 하나의 실존론적-존재론적 의미를 지니고 있다.”(SZ, 120)<sup>61)</sup> 이러한 하이데거의 발언에서 주목해 보아야 할 것은 ‘본질적으로’이다. 현존재의 본질은 실존이지만 그 실존의 양식에는 함께 있음이 현존재의 존재구성틀에 속해 있다는 사실이 함축되어 있다. 이와 같이 함께 있음이 현존재의 구성틀에 속한다면, 현존재는 ‘현사실적으로’ 타인과 함께 있지 않아도, 즉 그의 ‘홀로 있음’(Alleinsein)에서도 ‘함께 있음’의 방식으로 존재한다는 사실이 귀결되어 나온다. 아무도 찾지 않는 어느 산골짜기 기슭에서 혼자 오두막을 짓고 사는 사람도 현사실적으로는 홀로 있음이지만, 이러한 홀로 있음 또한 본질적으로는 ‘함께 있음’이기 때문에, 그는 함께 있음의 방식으로 존재하고 있는 것이다. 따라서 “혼자 있음은 함께 있음의 결여적 양태의 하나이며, 그 가능성은 함께 있음에 대한 증명이다.”(SZ, 120)

공동현존재의 경우와 달리, 이제 눈앞에 있는 존재자와 현존재의 나란히 있음은 어떻게 보아야 하는가? 눈앞의 사물 역시 현존재와 나란히 출현하고 있지 않은가? 우리는 이러한 사물들에 둘러싸인 채, 넓게는 자연의 한가운데에 이들 존재자들과 나란히 ‘함께’ 존재하지 않는가? 일상적으로는 분명히 그렇게 보인다. 그러나 그렇게 보이는 것은 이미 ‘가상’이라는 점을 앞서 밝혔다. 이런 점을 고려하면, 눈앞에 있는 존재자는 우리와 ‘함께’ 있음의 방식으로 존재하는 것은 아니다. 사물은 눈앞에 있음의 방식으로 존재할 뿐이다. 그렇다면, 여기에서 ‘함께’(Mit)는 어떤 의미를 가지는가? 하이데거가 사용하는 이 낱말은 분명 존재자들이 동시에 존재하는 경우에 그러한 존재자들을 한꺼번에 지칭하기 위해서 사용되지 않는다는 점은 분명하다. 우리는 이 ‘함께’라는 낱말을 단순하게 이해해서는 안 되고, 실존론적으로 이해해야 할 것이다. 따라서 실존하고 있는 현존재에게만 속할 수 있는 이러한 ‘함께’는 동일한 존재양식을 가지고 있는 존재자 사이에 어떤 연관을 만들어 줄 수 있어야 한다. 하이데거는 현존재의 존재양식이 이러한 본래적 의미를 ‘함께’ 안으로 가져다 준다고 보면서, ‘함께’를 참여(Teilnahme)의 의미로 파악하고 있다.(EP, 85 참조)

‘함께’를 이와 같은 의미로 파악할 수 있다면, 현존재와 나란히 놓여 있는 눈앞의 존재자의 있음은 ‘참여 없는’ 함께 있음일 것이다. 하이데거는 이러한 있음을 독일어 “zusammensein”(EP, 85)으로 표현하고 있는데, 이 단어에서 ‘zusammen’에 해당

61) 다른 관점에서이지만 하이데거는 다음과 같이 말하기도 한다. “실존의 초월에 대한 진술은 실존론적(존재론적) 진술이며, 결코 실존적(존재적) 진술이 아니다.”(MAL, 217)

하는 우리말은 함께, 같이, 공동으로 등의 뜻을 가지고 있다. 그러나 이러한 낱말들은 여럿이 함께 더불어 있거나 어우러져 있다는 뜻을 가지고 있어서, 하이데거가 표현하고자 하는 의미를 충분히 표현해 낼 수가 없다. 이기상과 김재철은 이 낱말을 ‘한데’라고 번역하고 있는데,<sup>62)</sup> 이 말은 한곳 또는 일정한 곳이라는 의미를 가지고 있다. 중요한 것은 번역어가 아니라 나란히 있음의 두 가지 양식 중에서 현존재와 현존재의 나란히 있음과 현존재와 눈앞의 존재자의 나란히 있음을 구별하는 것이다. 즉 앞서 검토한 것처럼 ‘함께’는 존재의 고유한 방식으로서 현존재와 다른 현존재는 참여한다는 방식으로 서로 함께 있지만, 현존재와 눈앞의 존재자는 전혀 그렇지 않다는 사실이다. 오히려 현존재는 곁에 있음의 방식에서 본 것처럼 우선 사물에 몰두하는 방식으로 존재할 뿐이다. 이러한 이유 때문에 하이데거는 “동시적인 존재자의 현실적인 존재”와 “동일한 존재양식을 가진 존재자의 동시적인 현실적 존재”를 구별하는 것이다.(EP, 85)

따라서 현존재는 본질적으로 다른 현존재와 함께 거기에(da) 있다. 이러한 실존론적 발언이 현존재가 언제나 현사실적으로 타인과 함께 존재한다는 것을 의미하지는 않는다. 그러나 현사실적으로 우리가 타인과 함께 있다면, 그때 함께 있음의 방식으로 존재하고 있는 복수의 현존재는 동일한 것을 공유하면서 사물 곁에 있음의 방식으로 존재하고 있는 셈이다. 여기에서 이러한 두 존재방식은 각각 때에 따라서 존재하는 것이 아니라 동시에 일어나고 있다. 왜냐하면, 곁에 있음이나 함께 있음은 현존재의 존재구성틀에 속하고 있을 뿐만 아니라, 곁에 있음은 앞서 본 것처럼 무엇인가에 반드시 몰두할 필요가 없기 때문이다. 결론적으로 말하면, 현존재는 ‘...곁에 서로 함께 있음’의 방식으로 존재한다.

그런데 현존재의 함께 있음에서의 참여는 무엇을 말하는가? 강의실 사례로 돌아가 보자. 강의실에는 강연자와 청중이 있다. 강연자는 어떤 주제를 가지고 자신이 준비해온 자료를 통해 강의를 할 것이며, 청중은 이 강의를 듣고 있을 것이다. 어떤 사람은 강연자의 말을 집중해서 듣고 있을 것이며, 어떤 사람은 그의 말을 받아쓰느라 정신이 없을 것이며, 또 다른 사람은 강의의 내용에 집중하지 못하고 자신의 고민거리에서 빠져 있을지도 모른다. 그러나 강의실에 있는 모든 사람은 각자 실존하는 와중에 강의실이라는 동일한 공간에서 그 안의 사물들 곁에 서로 함께 존재한다. 이들은 각자 나름의 방식으로 강의에 참여하고 있으며, 그 안의 사물들을 서로

62) M. 하이데거, 『철학 입문』, 이기상·김재철 옮김, 까치, 2006, p.91 참조.

공유하고 있다. 강의실의 출입문 손잡이가 그러한 예시가 될 수 있다.<sup>63)</sup> 예컨대 강의실 안의 모든 사람은 강의가 진행되는 동안 아무도 그 문의 손잡이를 주목하지 않겠지만, 그들은 모두 그 손잡이 곁에 존재한다. 그런데 그 손잡이는 그들 모두에게 같은 것으로 보이는가? 엄밀한 의미에서는 문의 손잡이가 모두에게 달리 보일 것이며, 심지어 어떤 이에게는 그 손잡이가 보이지도 않을 것이다. 출입문 손잡이의 단순한 나타남에서 그 손잡이는 전혀 다르게 보이지만, 그들은 그 손잡이를 그들 모두에게 동일한 것으로 여긴다. 이처럼 “여럿이 동일한 것과 관계맺음은 서로 함께 있음이 자신을 알리는 한 방식이다.”(EP, 92) 이러한 언급에서 알 수 있는 것은 동일성(Selbigkeit)의 본질에 속하는 것이 우리와 사물과의 관계(Relation)라는 점이다. 왜냐하면, 출입문의 손잡이는 강의실의 문을 열수 있는 도구로서 우리에게 알려지기 때문이다. 즉 이러한 쓰임새에 대한 이해, 즉 그 사물과의 관계가 동일성의 본질이다. 이 경우 눈앞의 것은 우리에게 공유되며, 우리에게 동일한 것이다.<sup>64)</sup> 즉 이러한 관계에 근거하여 우리는 하나의 ‘우리’가 된다. 하이데거는 여기에서 사물의 공유됨이 무엇을 의미하는지에 대한 물음이 제기된다고 한다.

우리는 강의실 문의 손잡이를 예시로 들었다. 이 사물이 강의실 안에 있는 사람들에게 하나의 동일한 것으로서 그들을 하나의 ‘우리’로 만들어준다. 그리고 이 사물은 그들에게 공유된 동일한 것이다. 달리 말해 그것의 사용여부와 관계없이, 그 손잡이는 그들에게 공유된 것이다. 그것은 공유된 것으로서 그들 각자에게 맡겨져 있다. 그런데 이 손잡이는 강의실의 사람들이 모두 모였을 때 공유되는 것인가? 마치 그런 것처럼 보인다. 왜냐하면, 그들이 강의실에 모두 모이려면, 그들은 각각 순차적으로 이 손잡이를 잡고 강의실 문을 출입해야 하는 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 그것은 그렇게 보일 뿐이다. 하이데거의 주장에 따르면, 그들 모두가 그 강의실에 들어가기 전부터 그 사물은 이미 공유된 채 놓여 있어야 할 것이다. 즉 그 손잡이는 그들이 강의실에 모두 모이기에 앞서 이미 공유된 것이어야 하며, 근원적인 의미에서 공유된 것이어야 한다. 이 말의 의미는 앞서 ‘함께’의 의미를 참여로 본 것을 상기하도록 만든다. 다시 말하면, 우리가 어떤 사물을 공유하기 위해서는 그 사물을 근원적인 의미에서 공유하고 있어야 하는데, 이는 그 어떤 사물에 대

63) 하이데거는 백목(분필)의 예시를 들고 있지만, 논자는 여기에서 그들이 주목하지 않는 강의실 출입문의 손잡이를 예시로 삼아 이 논의를 진행하고자 한다.

64) 그러나 여기에서의 동일성이 무변화나 사물적인 실체성을 말하지 않음을 주의하여야 한다. 실체로서의 지속성이나 대상의 형식적인 동일성(Identität)을 뜻하지도 않는다. 좀 더 자세한 논의는 EP, 97-100 참조.

한 참여자로서 앞서 이미 관계해야 한다는 것을 말한다. 그러나 이 말은 정확히 무엇을 의미하는지 분명해 보이지 않는다. 하이데거는 다음과 같이 말한다.

적극적인 면에서 볼 때, 존재자에게 어떤 것이 일어나지 않고 변화되지 않아도 우리는 그 존재자를 공유한다(teilen). 우리가 존재자에 속하는 어떤 것, 즉 존재자의 것이며 동시에 우리의 것인 그 어떤 것을 서로 계속 전달하거나, 이쪽저쪽으로 내어주지 않고도 그 존재자를 공유한다. 우리는 존재자를 공유된 것으로서 나누기 때문에, 이 공유된 것이 동시에 서로 함께 있음을 가능하게 한다.(EP, 104)

어떻게 이러한 일이 가능한가? 우리가 어떤 사물을 사용하기에 앞서 이미 그 사물을 공유한다는 것은 무엇을 의미하는가? 우리는 이러한 예를 셀 수 없이 찾을 수 있을 것이다. 당장 대학 내의 도서관이나 식당, 도시의 각각의 장소를 연결하는 도로를 생각해 볼 수도 있을 것이다. 이처럼 강의실에 있는 문의 손잡이, 우리가 당장 사용하지 않는 도시의 어떤 도로에 대해서도 우리는 주목하지 않으며 사용도 하지 않고 있으나, 그것은 이미 우리에게 공유된 것이며, 이미 우리 곁에 존재하고 있다. 우리는 어떤 사물을 사용하기 전에는 그 사물에 관심을 두지 않는다. 그럼에도 불구하고 이러한 사물들을 앞서 이미 공유하고 있다는 것은 우리 측에서의 어떤 행위에 기인함이 분명하다. 하이데거는 이러한 우리의 행위에 대해 사물을 “놓아-둬(Liegen-lassen)”(EP, 101)이라고 표현하고 있다. 다시 말해, 사용사물이 그 자체로 있는바 그대로 놓아두는 것이 그 사물에 대한 근원적인 참여라는 것이다. 이러한 놓아-둬에서 우리는 곁에 있음의 존재양식을 상기해야 한다. 우리는 사물 곁에 존재하며, 그때 그 사물은 우리에게 자신의 존재를 내보인다. 우리는 그 사물에 관하여 아무것도 덧붙일 수는 없지만 그것을 있는 그대로 존재하게 함을 ‘자발적인 수용성’으로 특징지은 바 있다. 자발적인 수용성으로서의 행위는 아무것도 하지 않는 그런 행위가 아니다. 다시 말해, 하이데거가 말하는 ‘놓아둬’(Lässigkeit)을 단순히 ‘방치함’(Unterlassen)으로 이해해서는 안 된다. 눈앞에 있음의 방식으로 존재하는 사물을 우리 측에서 볼 때, 그것이 있는바 그 자체로 드러나게 하기 위해서는 우리는 그 사물에 어떤 인위적인 조작을 가해서는 안 되고, 오히려 그것이 있는 그대로 드러나도록 그대로 놓아두어야 한다. 이러한 하이데거의 주장을 사물에 대하여 아무런 행위도 하지 말 것이라는 의미로 받아들여서는 안 된다. 그는 자신을 내보이는 사물의 진정한 모습이 드러날 수 있도록 우리에게 한 발 뒤로 물러설 것을 강조

함과 동시에 사물에 대한 지배욕을 자제하라고 권유하는 것이다. 이러한 행위는 오늘날 분명히 낡은 것이다. 그러나 존재자가 아닌 존재의 의미를 찾기 위해서 하이데거가 존재자에 대한 지나친 관심, 심지어 존재자에 대한 지배로 점철되고 있는 현대 과학기술을 비판한다는 점을 고려할 때,<sup>65)</sup> 하이데거가 말하는 ‘놓아둠’은 그 자체로 철학적 의미가 있다.

존재자의 존재방식을 논의하는 과정에서 우리는 다시 ‘곁에 있음’의 현상으로 되돌아왔다. 이 곁에 있음은 우리의 근본적인 존재양식인 동시에 하나의 행위로서 밝혀졌다. 하이데거에 따르면, 존재자 곁에 있음은 그 존재자를 “존재하게 함(Seinlassen)”(EP, 102)과 동일한 의미를 갖는다. 따라서 존재자에 대한 사용 여부와 관계없이, 또한 우리의 주목함과 관계없이 곁에 있음이 있는 한 존재하게 함도 존속하고 있는 것이다. 하이데거는 이러한 존재하게 함을 현존재의 고유한 “무관심(Gleichgültigkeit)”(EP, 102)이라고 표현하고 있다. 이것은 사물이 그 자체로 드러나도록 우리 측에서 아무것도 하지 않음을, 다시 말해 그 사물을 있는 그대로 수용하기 위한 우리 쪽의 행위에 대한 특징을 표현하기 위함이다. 하이데거는 이러한 무관심을 현존재의 형이상학적 본질이자, 근본적으로는 염려에서만 가능하다고 말한다. 뿐만 아니라 하이데거는 존재하게 함을 최고의 근원적인 양식의 행위라고 규정하면서, 다음과 같이 진술한다.

존재자를 존재하게 함은 아무것도 아닌 것이 아니다. 우리는 물론 가령 자연이 있는바 그대로 그것으로 있도록 하기 위해서 아무것도 하지 않는다. 우리는 그것을 위해서 아무것도 할 수 없다. 그렇지만 이 존재하게 함은 최고의 그리고 근원적인 양식의 “행위”이며, 우리 실존의 가장 내적인 본질, 자유의 근거에서만 가능하다. 사물에 대한 이러한 형이상학적 무관심은 우리가 가고 있는 길에서 한층 더 요구될 것이다.(EP, 102-3)<sup>66)</sup>

따라서 ‘존재하게 함’은 ‘곁에 있음’으로서 현존재의 가장 근원적인 양식의 행위이다. 논자는 바로 여기에 하이데거철학의 독자성이 드러난다고 생각한다. 현존재는

65) M. Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, in *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp.5-36 참조.(이하 FT로 약칭하여 표기함)

66) 이 인용문에서의 자유와 관련하여, 사르트르도 다른 관점에서이긴 하지만 인간의 존재와 자유를 동일시한다. “인간존재의 본질은 인간의 자유 속에서 공중에 매달려 있다. 그러므로 우리가 자유라고 부르는 것은 ‘인간존재’의 ‘존재’와 구별할 수 없는 것이다. 인간은 ‘먼저’ 존재하고 ‘그런 다음에’ 자유를 얻는 것이 아니다. 인간의 존재와 인간이 ‘자유라는 것’ 사이에는 차이가 없다.” 장 폴 사르트르, 『존재와 무』, 정소성 옮김, 동서문화사, 2016, pp.84-5. 사르트르는 인간에 있어서 존재와 본질의 관계가 세계 속의 사물에 있어서의 존재와 본질의 관계와는 다르다고 본다.

이미 사물들 곁에 존재함으로써 그것들을 존재하게 하고 있다. 다시 말해, 실존하는 현존재의 근본적인 존재양식을 곁에 있음으로 특징짓고 사물들을 존재하는 그 자체로 받아들임에서, 현존재는 이미 사물과 관계를 맺는다.<sup>67)</sup> 여기에는 사물에 이르는 어떠한 이론적인 조작도 없다. 바꿔 말하면, 인식의 과정을 거치지 않고 현존재는 이미 사물 곁에 존재하는 것이다. 그러나 이때 현존재가 아무것도 하지 않은 채 가만히 있어야 한다고 이해하면 안 된다는 점에 주의해야 한다. 오히려 앞서 말한 바와 같이 현존재는 존재자에 몰두하지 않고 한 발 뒤로 물러나 존재자의 존재에 대한 의미를 사유해야 한다는 것이 하이데거의 의도일 것이다. 앞서 언급했던 ‘...곁에 있음’의 독특한 성격인 ‘자발적인 수용성’은 이러한 의미를 가지는 것이다. 즉 “주체는 존재자를 객체로 파악하지 않고서도 현존재가 실존하는 그대로 존재할 수 있다. ‘곁에-있음’에 반드시 대상화 또는 이론적인 주제화가 속하지 않는다.”(MAL, 161) 이런 이유 때문에 하이데거는 현존재가 이미 초월한다고 말하는 것이다. “현존재는 초월자(das Transzendente)이다. 대상들과 사물들은 결코 초월적(transzendent)이지 않다.”(GP, 426) 따라서 현존재는 이미 무엇인가에 열려 있는 것이며, 이러한 개방성이 이미 그의 존재에 속해 있다는 사실이 귀결되어 나온다. 즉 곁에 있음인 바로 “존재하게 함은 진리와 조건적인 연관 속에 있다.”(EP, 105) 그렇다면, 이러한 사실로부터 눈앞에 있는 존재자들은 현존재가 개방되어 있어야만 눈앞에 존재할 수 있다는 사실이 도출되는 것은 아닌가? 그러나 존재자는 우리와 관계없이, 다시 말해 현존재가 존재하기 이전부터 이미 존재하지 않았던가? 이제 진리의 장소는 어디에 있는 것인가? 눈앞의 것에 있는가? 우리는 눈앞의 존재자의 존재양식을 눈앞에 있음으로 특징지었지만, 그것의 진리에 관해서는 아직 상세히 고찰하지 않았다. 눈앞의 것의 비은폐성, 즉 진리는 존재하게 함과 어떤 연관을 가지는가?

### (3) 현존재의 개방성

#### a. 현존재와 눈앞 존재자의 비은폐성

67) 하이데거는 또한 ‘곁에-있음’을 ‘탈은폐하고 있음’이라고 표현하면서 알레테이아라는 낱말에 담긴 진리개념의 부정성을 드러내려고 한다. “실존의 특징으로서 ‘곁에-있음’은 **탈은폐하고**(*enthüllend*) 있으며, 만나게 함이다. ‘곁에-있음’ 자체는 자세히 말하면 때때로가 아니라, 오히려 본질적으로 탈은폐하고 있다. 이렇게 탈은폐하고 있음(*Enthüllendsein*)이 ‘참-임’(Wahr-sein)의 진정한 의미이다. (...) ‘아-레테이아’로서 진리개념에 놓여 있는 부정성(Negativität)을 명시적으로 문제 삼는 것이 중요하다.”(MAL, 159)

앞서 우리가 고찰한 바를 상기해볼 때, 하이데거에 따르면, 존재자 자체는 참이다. 그러나 존재자 자체가 참이라는 하이데거의 말은 엄밀하게 보면 명제진리의 파생적 성격을 강조하기 위해서 진술되고 있다. 즉 “비은폐성(진리)은 존재자에 속한다. 존재자가 일차적으로 참이다. 다음으로 그것에 관한 명제가 비로소 참이다.”(EP, 104) 여기에서 비은폐성은 존재자가 그 자체 있는 그대로 현존재에게 드러남을 가리키는 말이다. 현존재는 그것을 존재하게 함에서 그 존재자에 아무것도 덧붙이지 않으며, 오히려 이때 존재자의 참다운 모습이 현존재에게 드러난다. 다시 말하면, 현존재의 곁에 있음에서 존재자는 비로소 참, 즉 비은폐된다. 따라서 진리, 즉 비은폐성은 존재자에 속하지만 전통철학에서 말하는 사물의 속성이라고 말할 수는 없다. 왜냐하면 사물의 속성은 물론 존재자에 속하지만, 여기에서의 진리는 사물이 있는바 그대로 드러남을 말하기 때문이다.

하이데거는 우리가 서로 함께 존재하는 것에 대한 현상적 지시가 공유된 것을 나눌 때 비로소 드러난다고 말한다. 그는 이 공유된 것이 다름 아닌 존재자의 비은폐성이라고 말하고 있다. “존재자 곁에 서로 함께 있음은 관계하는 존재자의 비은폐성(진리)을 나눔(Sichteilen)이다.”(EP, 106) 하이데거의 이 언급을 살펴보면, 현존재는 진리를 나누고 있는 셈이다. 이 말은 다시 진리가 존재자에 속하지만, 또한 현존재에게도 속한다는 의미를 암시하고 있다. 왜냐하면 현존재가 진리를 나눌 수 있다 [공유할 수 있다]는 것은 진리가 현존재 안에 이미 있기 때문이다. 앞서 밝힌 바와 같이 현존재가 개방되지 않는다면 비은폐성이라는 진리도 존재하지 않으니 말이다. 여기에 다시 위에서 언급한 비은폐성이 사물의 속성이 아니라는 점을 고려한다면, 진리는 눈앞의 것이 아니라는 점이 귀결된다.

그렇다면, 진리가 존재자에 속하지만, 진리가 눈앞의 것이 아니라는 말은 모순되지 않는가? 다시 말해 존재자 자체가 참이라는 하이데거의 진술과 또한 진리가 눈앞의 것이 아니라는 하이데거의 주장 사이에는 모순이 있지 않은가? 곁에 있음과 서로 함께 있음 그리고 눈앞의 것의 비은폐성은 기묘하게 서로 얽혀 있다. 진리는 이제 어디에 있는가? 하이데거의 진리 논의가 사태를 오히려 더욱 복잡하게 만드는 것은 아닌가? 하이데거의 주장을 따라가는 중에 우리는 존재자 자체가 참이라는 사실과 함께 존재자의 비은폐성이 존재자에 속하지만 우리 현존재에게도 속한다는 사실에 이르렀다. 그러나 존재자의 비은폐성은 사물의 속성은 아니라는 점에서 존재

자 그 자체에 있는 것은 아니다.

얼핏 보기에 모순에 가까운 이러한 주장을 어떻게 이해할 수 있을까? 논자가 보기에 이러한 주장들은 모순이 아니라, 하이데거의 독특한 언어 사용에서 비롯된 것으로 보인다. 우선 존재자 자체가 참이라는 주장은 존재자가 그 자체에서 현존재에게 비은폐되기 때문에 진술되고 있다. 다시 말해 현존재가 실존함과 동시에 눈앞의 존재자는 비로소 현존재에게 비은폐된다. 즉 존재자는 현상으로 나타나지만 그 자체로 자신의 모습을 드러낸다. 그렇기 때문에 ‘존재자 자체는 참이다’라고 말할 수 있으며, 동시에 ‘진리는 존재자에 속한다(gehören).’[논자 강조]라고 표현되고 있는 것이다. 그러나 진리 자체, 즉 비은폐성 자체는 사물의 속성과는 달리 그 존재자에 부착되어 있는 어떤 것이 아니라 앞서 본 것처럼 현존재와의 연관 속에서만 드러난다. 즉 존재자는 현존재의 실존양식인 곁에 있음에서 비로소 비은폐된다. 달리 말하면 현존재가 없는 한, 존재자는 은폐성에서 끄집어내어질 수 없을 것이다. 다른 편에서 보면, 존재자 자체가 참이라는 그의 진술은 명제진리의 파생적 성격을 강조하기 위해 진술되고 있다고 보아야 한다. 이러한 이유에서 그리고 동시에 진리는 현존재와 다른 현존재가 서로 공유하는 어떤 것이기 때문에, 비은폐성(진리)은 현존재에게도 속한다는 사실이 언급될 수 있는 것이다. 눈앞의 것의 비은폐성에 관하여 이런 입장을 견지한다면, 이제 존재자의 비은폐성은 이중적인 위치를 갖게 된다. 즉 “그것[비은폐성-논자 주]은 어떤 방식에서는 눈앞의 것에 속하면서 동시에 현존재에도 속한다.”(EP, 107) 다만 여기에서 주의해야 할 점은 비은폐성은 존재자를 존재자로서 본질규정<sup>68)</sup>하지 않는다는 점이다.

구체적인 이해를 위하여 하이데거가 제시하는 예를 살펴보자. 인적이 없는 바위 계곡의 어떤 돌은 비은폐될 필요가 없다. 만약 우리가 이 돌의 존재양식을 파악하고자 한다면, 그것은 우리의 눈앞에 있음의 방식으로 존재하고 있어야 한다. 그러나 현사실적으로 보면 그 돌의 존재가 필연적으로 비은폐된다고 볼 수는 없다. 이러한 사실로부터 비은폐성은 눈앞의 것에 대한 본질적인 규정이 아니라는 사실을 확인할 수 있다. 그러나 이와 달리 우리가 사용하는 사용사물의 경우는 어떠한 상태에 있는가? 이러한 사용사물(Gebrauchsding)은 우리에게 필연적으로 개방되어 있지 않은가? 그렇다. 이러한 양식의 사물은 손안에 있음(Zuhandenheit)의 방식으로 존재하면

68) 존재자를 존재자로서 본질규정한다는 것은 그것에 대한 어떤 이해를 갖는다는 말이다. 이러한 이해는 현존재의 기투에서 비롯된다는 사실을 앞서 살펴보았다. 따라서 존재자가 단순히 현존재에게 비은폐된다는 사실만으로 아직 어떤 존재이해가 생기는 것은 아니라는 점을 주의해야 한다.

서 우리에게 필연적으로 비은폐되어 있지 않은가? 그렇다면, 눈앞에 있는 존재자에 진리가 속한다는 하이데거의 진술은 이제 어떻게 되는가? 위에서 강조했던 ‘속한다’는 무엇을 뜻하는가?

우리는 존재자의 존재양식에서 눈앞에 있음(Vorhandenheit)과 손안에 있음을 구별했다. 다만 사물의 존재양식의 특성을 파악하기 위해 현존재와 대비되는 관점에서 넓은 의미의 눈앞의 존재자를 다루었다. 그러나 엄밀한 의미에서 눈앞의 존재자는 손안의 존재자와는 다른 양식으로 존재한다. 사용사물은 우리가 세계내부적으로 만나는 존재자이다. 우리는 주위세계 안에서 우리가 일상적으로 사용하는 도구를 만난다. 그 만남은 존재자가 비은폐되어 있다는 사실에서 가능하다. 그러나 위 사례의 돌과 같이 우리가 일상적으로 만날 수 없는 것들은 반드시 비은폐되어 있는 것은 아니다. 그러나 이러한 존재자 역시 눈앞의 것으로서 눈앞의 존재양식을 가져야만 한다. 이런 이유 때문에 하이데거는 엄밀한 의미에서 눈앞의 존재자에 진리가 속한다고 말해서는 안 된다고 주장한다. 그는 다음과 같이 말한다.

비은폐성은 눈앞의 것에 대한 본질적인 규정이 아니다. 그 때문에 우리는 비은폐성(진리)이 눈앞의 것에 “속한다”(gehören)고 해서 안 되며, 오히려 비은폐성(진리)이 눈앞의 것에 건네지며(zukommen), 건네질 수 있다고 말할 수 있을 뿐이다. 눈앞의 것은 그 자체로부터 눈앞의 것으로 있지 않다.(EP, 111)

위의 진술에서 ‘속한다’는 말의 의미가 조금 더 분명해진다. 정리해보자면, 하이데거는 눈앞의 것과 손안의 것의 진리를 엄격히 구별하면서, 손안의 것의 진리는 비은폐성의 ‘필연적인’ 건네짐이지만, 눈앞의 것의 진리는 비은폐성의 ‘가능한’ 건네짐이라고 주장하고 있다. 이 말은 눈앞의 것에는 비은폐성이 건네지지 않을 수 있다는 것을 뜻한다. 그렇다면, 눈앞의 것은 존재하지 않는 것인가? 전혀 그렇지 않다. 앞서 본 바와 같이 하이데거철학에서 눈앞의 것은 우리와 관계없이 존재할 수 있다. 그러나 만일 그것이 현존재에게 눈앞의 것으로 존재하지 않는다면, 존재자는 비은폐되지 않을 것이며, 이때 눈앞의 것의 진리는 눈앞의 것뿐만 아니라 현존재에게도 속할 수 없다. 따라서 손안의 것과 달리 눈앞의 것의 비은폐성은 현존재에 속하지 않고 눈앞의 것에도 속하지 않는다고 말할 수 있다. 그러나 현존재가 실존한다면, 달리 말해 세계를 개시한 이후에 존재자가 현존재의 눈앞에 있다면 진리는 눈앞의 것에 건네질 수 있을 것이다. 바꿔 말하면, 눈앞의 것이 현존재에게 눈앞의

것으로서 있게 될 때, 그때 이 비은폐성은 일차적으로 현존재에 속하고, 이차적으로 눈앞의 것에 진리가 건네질 수 있다.

현존재는 본질적으로 사물들 곁에 있음의 양식으로 존재한다. 이때 사물들은 어떠한 방식으로든 비은폐되어 있다. 이런 사실들로 미루어 보아, “비은폐성은 본질적으로 현존재, 즉 각각의 현존재 자신에 속한다.”(EP, 113) 그러므로 상술한 바와 같이 눈앞의 것은 필연적으로 비은폐되어 있다고 말할 수 없다. 다만 그것에 비은폐성이 건네질 수 있을 뿐이며, 반드시 그럴 필요도 없다. 이에 반해 현존재에게는 그 본질에 따라 눈앞의 것의 비은폐성이 필연적으로 귀속한다는 사실이 도출된다. 하이데거는 진리에 대하여 다음과 같이 정리하고 있다.

눈앞의 것의 진리: 비은폐성의 가능한 건네짐으로서.

손안의 것의 진리: 비은폐성의 필연적인 건네짐, a) 필연적으로 진리를 관통해서 있음, b) 현사실적 사용에서 손안의 것으로서 필연적이지 않음 (역사적 진리!).

현존재의 진리: 현존재의 존재에 진리의 귀속.(EP, 112)

그런데 누가 비은폐성을 눈앞의 것에 건네는가? 위의 논의를 고려해보면, 당장 그 대답은 현존재가 눈앞의 것에 비은폐성을 건네고 있다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 우리는 앞서의 논의에서 현존재의 존재자 곁에 있음이 곧 존재하게 함이라는 결론을 도출했다. 앞서 본 바와 같이 하이데거는 이 존재하게 함을 현존재의 최고의 근원적인 양식의 행위라고 규정한다. 이 행위는 존재자가 그 자체 존재하는 바대로 현존재에게 제시되게 하기 위한 현존재 측의 행위이다. 다시 말해, 현존재가 존재자에게 아무런 것도 가감하지 않는다. 그런데 어떻게 현존재가 눈앞의 것에 비은폐성을 건넨다는 것인가? 현존재는 실존하는 한 언제나 눈앞의 것을 향해 개방되어 있다. 즉 현존재는 우선 자기 자신으로 향하지 않으며, 자아(ego)라는 방식으로 어떤 상자 속에 갇혀 있는 것도 아니다.<sup>69)</sup> 이러한 현존재의 사실을 하이데거는 다음과 같이 표현한다. “현존재 그 자체는 눈앞의 것을 발견-한다(ent-deckt, 열어-젖힌다).”(EP, 121)<sup>70)</sup> 현존재는 본질적으로 언제나 이러한 방식으로 존재한다. 이러한

69) 에고와 현존재에 대한 상세한 논의는 다음 논문을 참조하라. Jean-Luc Marion, “The Ego and Dasein”, in *Heidegger Reexamined, Vol. 4 Language and the Critique of Subjectivity*, (eds.) H. Dreyfus and M. Wrathall, Routledge, New York; London, 2002, pp.1-31.

70) 현존재는 누구나 타인이 모르게 눈앞의 것을 발견할 수 있다. 그러나 현존재는 본질적으로 함께 있음으로 존재하기 때문에 진리의 독자적 소유가 가능한지 의문이다. 하이데거는 현존재가 진리를 혼자 가지려고 한다면, 자기가 발견한 것 곁에 있음에서 자기 자신을 타인 앞에서 닫아야 한다

발견을 소위 어떤 과학적 사실의 ‘발견’과 혼동하지 않도록 주의해야 한다. 현존재는 자신의 세계-내-존재라는 존재구성들의 관점에서 누구나 발견하면서 있다. 거꾸로 말하면, 눈앞의 것은 현존재가 실존하는 한 그에게 발견되어 있다. 하이데거는 이러한 눈앞의 것의 비은폐성을 “발견되어 있음”(Entdecktheit, 피발견성)(SZ, 85)이라고 규정한다. 이제 넓은 의미에서 눈앞의 것의 진리, 즉 비은폐성은 발견되어 있음으로 특징지어진다. 이에 대해 하이데거는 다음과 같이 진술하고 있다.

눈앞의 것의 발견되어 있음(비은폐성)은 현존재가 실존한다는 사실을 통해서 일어나며, 눈앞의 것의 발견되어 있음은 오직 그의 실존에서 발견하며 있는 그런 현존재가 실존할 때에만, 그리고 그러한 한에서만 일어난다.

… 눈앞의 것은 현존재의 실존과 함께 개방된다. 이것은 필연적으로 눈앞의 것이 파악되어 있다가, 또는 그것이 눈앞의 것으로 개념 파악되어야 한다는 것을 뜻하지 않는다. 오히려 그것이 뜻하는 것은 단지 이것뿐이다. 즉 현존재가 실존하는 한, 그가 이 비은폐성을 어떻게 이용하건 그는 그 자신이 아닌 그런 비은폐된 존재자 곁에 존재한다. 다시 말해 현존재는 자신의 실존의 과정에서 비로소 내재로부터 나와 다른 존재자로 넘어가는 것이 아니다. 현존재는 결코 어떤 의미로 혼자 상자 속에 살고 있지 않다. 그는 결코 단지 나쁜 의미에서의 주체만은 아니다.(EP, 121-2)

이러한 발견되어 있음과 현존재의 실존은 등근원적이다.<sup>71)</sup> 여기에서 진리와 현존재의 실존 사이에 밀접한 관계가 있다는 사실과 함께 현존재의 초월현상이 드러난다. 즉 위의 인용문에서 보듯이 현존재는 실존의 과정에서 내재로부터 나오는 것이 아니라 이미 밖에 나와 사물 곁에 존재하고 있다는 사실에서 현존재는 이미 초월하고 있다는 하이데거의 주장이 분명하게 드러나고 있다. 진리의 본질은 명제진리의 해체를 통해 비은폐성으로 밝혀졌다. 특히 넓은 의미의 눈앞의 것의 비은폐성을 다룸으로써, 진리는 현존재에 귀속한다는 사실까지 논의되었다. 이러한 사실을 통해 알 수 있는 것은 진리가 현존재의 ‘존재’와 매우 밀접한 관련을 가지고 있다는 사실이며, 비은폐성이라는 하이데거의 독특한 진리개념은 현존재로부터 비롯된다는 사실이다. 즉 현존재가 실존하지 않으면 비은폐성은 없으며, 눈앞의 것의 발견되어 있음도 존재하지 않는다. 이것은 다시 현존재가 이미 초월하고 있다는 전제에서 가능하다. 그런데 현존재의 진리는 어떠한가? 비은폐성으로서의 현존재의 진리 역시 발

(verschließen, 감추다)고 말하고 있다. 진리의 나눔과 단독소유에 관한 논의는 EP, 127-8 참조.

71) 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “현존재의 존재 그리고 그의 개시성과 함께 세계내부적 존재자의 발견되어 있음은 등근원적으로 있다.”(SZ, 221)

견되어 있음으로 설명되는가?

눈앞의 것이 발견되어 있음은 현존재의 실존과 함께 —발견하며 있음에서— 일어난다.<sup>72)</sup> 반대로 말하면, 현존재가 실존하지 않으면 눈앞의 것이 발견되어 있음도 없다. 그런데 현존재의 실존은 어떠한 상태에 있는가? 현존재의 실존은 자기 자신을 의식적으로 자각한 순간부터 일어나는가? 그렇다면, 인간은 본질적으로 실존한다고 말할 수 없는 것이 아닌가? 우리가 만일 이와 같은 물음에 긍정적으로 대답한다면, 우리는 마치 하이데거의 철학이 ‘현존재는 실존해야만 한다’는 철학적 목표를 가지고 있는 것처럼 그의 실존 개념을 오해하는 결과를 초래할 것이다. 현존재의 실존은 어떤 당위적인 목표가 아니다. 인간은 본질적으로 실존하고 있기 때문에 평생 위와 같은 생각을 단 한 번도 해본 적이 없는 사람이라도 실존하고 있다. 또한 막 출생을 마친 유아도 이미 실존하고 있다. 유아(Kind, 乳兒)라고 해서 존재자 ‘겉에 있음’ 없이 어떤 자기의 식 내에 갇혀 있는 것이 아니다.<sup>73)</sup> 유아도 이미 존재자 겉에 있으며, 어떤 방식으로든 이미 존재자를 향하고 있다. 즉 유아에게도 어떤 목적은 없지만 ‘...으로 향함’이 없는 것은 아니다. 그러므로 현존재는 본질적으로 실존한다는 실존론적-존재론적 진술은 여전히 타당하다.

겉에 있음의 현상에서 볼 수 있듯이, 현존재는 이미 항상 밖으로 나와서 존재자 겉에 머물고 있다. 달리 말해 현존재는 이미 초월하고 있기 때문에, 의식의 영역 내부에 머물다가 어쩌다 한 번씩 객체를 향해서 초월하는 것이 아니다. 그러나 여기에서 ‘밖으로 나와서’라는 표현은 현존재가 언젠가 한 번은 자기 내부에 머물고 있었다는 것을 전제하지 않는가? 우리가 이 ‘밖으로 나와서’라는 말을 어떤 내부와의 연관성에서 이해한다면, 분명히 현존재는 이미 초월한다고 말할 수 없을 것이다. 따라서 여기에서의 ‘밖으로 나와서’는 내재와의 어떤 관련을 의미하지는 않는다. 하이데거는 이에 대해 “현존재가 눈앞의 것 겉에 있음 자체로서 개방되어 있다”(EP, 129)고 말하는 편이 더욱 좋다고 강조한다. 즉 하이데거의 의도는 현존재는 그 자체로 ‘눈앞의 것 겉에 있음’으로서 존재하기 때문에, 이미 자기 자신의 안과 밖이 없다는 것을 강조하고자 한 것이다. 이러한 사실로부터 현존재는 본질적으로 개방되

72) 발견되어 있음과 발견하고 있음에 관한 자세한 논의는, 조홍준, 「하이데거 존재진리의 시간으로서 우연성」, 『동서철학연구』, 제87호, 한국동서철학회, 2018, pp.302-306 참조.

73) 유아도 이미 겉에 있음의 양식으로 실존하고 있기 때문에 이미 초월하고 있다. 유아는 어떤 반수면 상태에 있다가 이로부터 깨어나면서 비로소 객체를 향해 나가는 것이 아니다. 이때 반수면 상태에서 벗어난다는 것은 주체의 영역을 빠져나온다는 의미가 아니라, 겉에 있음이 조금 더 선명해진다는 의미를 가진다. 유아의 실존현상에 대한 하이데거의 논의는 EP, 123-6 참조.

어 있는 존재자, 즉 초월자라는 결론이 나온다.

그러나 이러한 설명만으로 현존재의 진리가 해명되는가? 잠시 눈앞의 것의 진리로 돌아가 보자. 눈앞의 것의 진리, 즉 비은폐성은 발견되어 있음으로 특징지어졌다. 현존재 역시 다른 현존재에게 발견되어질 수 있다. 그렇다면 현존재의 진리도 발견되어 있음으로 규정할 수 있는가? 평균적인 일상적 시각에서는 이러한 물음에 긍정적으로 대답할 수밖에 없을 것이다. 그러나 사태는 그렇게 간단하지가 않다. 만약 이 결론을 긍정한다면, 현존재의 존재양식과 모순을 일으키기 때문이다. 현존재는 결코 눈앞에 있음의 방식으로 존재하지 않기 때문에, 그의 진리는 발견되어 있음이 될 수 없다. 여기에서 우리는 현존재의 진리를 특징짓기 위해 비은폐성 자체를 주목할 필요가 있다.

눈앞의 존재자는 현존재에게 비은폐되어 있으며, 따라서 그 자체로 참이다. 더욱이 눈앞에 있는 존재자의 진리는 현존재가 발견하는 한에서 발견되어 있음으로 특징지어진다. 만일 이 경우에 비은폐성 그 자체가 비은폐되어 있다면, 즉 비은폐성의 ‘비은폐성’은 발견된 것일 수 없다. 왜냐하면 발견되어 있음은 눈앞의 것의 비은폐성일 뿐이지, 비은폐성 자체의 비은폐성은 다른 무엇일 테니 말이다. 이제 종합해서 현존재의 진리에 관해서 보자. 눈앞의 존재자의 비은폐성이 현존재에게 속하며, 그리고 비은폐성 자체가 비은폐된다고 할 때, 현존재는 그 자체로서 비은폐되어 있다는 사실을 알 수 있다. 하이데거는 이러한 현존재의 비은폐성을 “개시성(開示性)”(Erschlossenheit, 열어 밝혀져 있음)(EP, 130)이라고 명명한다.<sup>74)</sup> 이에 대한 하이데거의 진술을 보자.

현존재 그 자체는 그 자체가 개시되어 있다. 현존재는 다른 현존재가 은폐성에서 구해냄을 통해서 비로소 비은폐되지 않는다. 현존재가 실존하는 한, 현존재는 스스로 은폐성으로부터 벗어나 있

74) 개시성이라는 용어는 『존재와 시간』에서도 이미 사용되고 있다. 『철학 입문』에서는 이 용어를 현존재의 진리를 특징짓는 용어로 사용하고 있지만, 『존재와 시간』에서는 이 용어가 좀 더 폭넓게 사용되고 있다. 예를 들면, “**현상학적 진리(존재의 개시성)는 초월론적 진리이다.**”(SZ, 38)라는 진술에서 보듯이 ‘존재’의 개시성을 말하고 있으며, “이해는 일차적으로 자기를 세계의 개시성 속에 놓을 수 있다.”(SZ, 146)에서 보는 것처럼 ‘세계’의 개시성도 말하고 있다. 물론 이때의 세계는 현존재의 구성틀인 세계-내-존재의 구성요소로서의 세계를 말한다. 『철학 입문』에서와 마찬가지로 『존재와 시간』에서도 현존재의 개시성이 언급되고 있다. “현존재의 존재틀에는 본질상 **개시성 일반(Erschlossenheit überhaupt)**이 속해 있다. … 현존재의 존재와 현존재의 개시성 및 세계내부적 존재자의 발견되어 있음은 등근원적이다.”(SZ, 221) 이 외에도 이해의 개시성 및 現의 개시성이라는 표현도 등장한다. 그러나 이러한 다양한 표현들은 궁극적으로 현존재의 존재구성틀에 속하기 때문에 『존재와 시간』과 『철학 입문』에서의 ‘열어 밝혀져 있음’ 또는 ‘열어 보임’이라는 ‘개시성’에 대한 의미가 다른 것이 아님을 주의하여야 한다.

다. 다시 말해 현존재는 자신의 비은폐성을 동반하고 있다.(EP, 130)

위의 인용문에 따르면, 현존재는 ‘스스로’ 비은폐되어 있다. 왜냐하면 현존재는 존재자들 곁에 머무르면서 존재자들을 발견하며 있기 때문이다. 달리 말해 현존재는 전통철학이 말하는 ‘주체’처럼 어떤 의식 안에 머물러 있는 그런 존재자가 아니라, 현존재 자체가 곧바로 ‘...곁에 있음’ 그 자체인 것이다. 이러한 곁에 있음은 그 자체로 개방되어 있으며, 따라서 현존재는 결코 닫혀 있지 않다. 또한 위의 인용문에서 보듯이, 현존재는 다른 현존재에 의해서 개시되는 것도 아니다. 그러나 현존재가 스스로 자신을 개시한다는 언급을 자기 자신을 대상화시키는 것이라고 이해해서는 안 된다. 따라서 현존재는 자기 자신을 의식적으로 스스로 개방시킨다고 말해서도 안 된다. 왜냐하면 현존재는 존재하는 즉시 개방되어 있기 때문이다. 그렇다면 이러한 개방됨에서 현존재는 어디에 존재하는가? 이 물음은 우리가 주체로서 자기의식의 내부에 머물러 있는지, 하이데거적으로 존재자 곁에 머물러 있음으로 해서 밖에 나와 있는지와 연관되어 있는 물음이다. 여기에서 ‘밖에’는 도대체 어디를 말하는 것인가?

우리는 일반적으로 세계 안에 존재한다고 말할 것이다. 데카르트에 따르면, 우선 우리는 공간 안에 존재하는 세계 내부에 *res cogitans*의 방식으로 존재한다. 이에 따르면, 세계는 공간 안에 존재하는 셈이다. 그러나 칸트는 이를 수정하여 공간은 우리의 선험적 조건이라고 설명하고 있다. 따라서 우리는 공간의 형식으로 세계<sup>75)</sup> 내부에 존재할 것이다. 하이데거는 현존재가 세계 내에 존재한다고 말한다. 하이데거철학에서는 데카르트철학과 달리 공간현상은 세계 내에서 경험될 뿐이다.<sup>76)</sup> 그러나 현존재는 우선 세계현상을 명확하게 경험하지 못하며, 이에 대한 논의는 사용사태연관과 관련하여 많은 논의가 필요하다. 따라서 여기에서는 우선 지금까지의 논의와 연결지어 현존재가 개방되는 영역에 대한 논의를 이어가기로 한다.

## b. 現(Da, 거기)과 ‘서로 함께 있음’

주지하듯이 현존재는 자기의 주위세계 내에서 우선 존재자 ‘곁에’ 머물고 있다. 우리는 우선 이 ‘곁에’를 주목해야 한다. 하이데거는 이 ‘곁에’가 “본질적으로 개방되

75) 칸트의 세계개념은 별도의 논의를 필요로 한다. 이에 대해서는 후술한다.

76) 하이데거의 세계와 공간의 관계에 대한 논의는 SZ, §19-§21 참조. 좀 더 자세한 논의는 다음의 저서를 참조하라. 강학순, 『존재와 공간』, 한길사, 2011.

는 ...을 위한 열린 장(Offenes)”(EP, 134)이라고 말한다. 현존재가 존재하는 방식인 ‘...곁에 있음’에서 그 곁(Wobei)은 그 안에서 존재자를 위해 개방되어 있다. 그러나 존재자만 개방되는가? 상술한 논의에 따르면, 현존재도 개방되어 있어야 하지 않는가? ‘...곁에 있음’의 현상에서 그 곁은 단지 존재자의 개방됨만을 위한 장소가 아니라 그와 동시에 그러한 방식으로 존재하는 현존재를 위한 개방의 장이기도 하다. 이러한 장은 그 자체로 열려 있다. 즉 현존재가 자기 자신에 대한 반성이나 사유를 통해 이러한 장이 열리는 것이 아니라, 우리가 주위를 둘러보지 않더라도 이러한 장은 이미 열려 있다. 그렇기 때문에, “...곁에 있음은 타자를 통한, 그리고 자기 자신을 위한 모든 대상화에 앞서 개방되어 있다.”(EP, 134) 그런데 비현존재적 존재자가 아닌 다른 현존재, 즉 ‘...곁에 있음’이 또 다른 ‘...곁에 있음’에 나란히 등장할 때는 어떻게 되는가? 이 경우에 두 개의 ‘...곁에 있음’이 나란히 눈앞에 존재하는가? 마치 그런 것처럼 보인다. 그러나 곁에 있음은 눈앞에 존재하는 방식으로 나란히 있을 수 없다. 현존재와 다른 현존재는 만일 이 두 사람이 현사실적으로 동일한 공간에 나란히 있다면, 그 둘에게 ‘그 곁’은 동일한 권역, 즉 개방됨의 동일한 권역을 갖는다는 것을 의미한다.

하이데거가 인간을 현-존재(Da-sein, 거기에-있음)라고 지칭하는 것은 그저 편의상 그렇게 한 것이 아니다. 여기에서 ‘거기’는 바로 존재자의 개방됨을 위한 권역이다. 눈앞의 것은 현존재가 실존하는 즉시 바로 현존재의 ‘거기’(현)에로 향하여 개방된다. 즉 그 ‘거기’(현)는 눈앞의 것을 위한 개방됨의 권역이며, 다른 한편으로 다른 현존재가 등장할 때, 그들에게 ‘서로 함께 있음’[상호존재]을 가능케 하는 동일한 권역이다. 이러한 ‘거기’(현)는 장소부사로서 저기와 구별되는 의미로 사용되는 용어가 아님을 주의해야 한다. 그것은 어떤 위치나 장소를 뜻하지 않으며, 조각난 공간도 아니다. 이러한 ‘거기’(현)를 있게 하는 것은 바로 현존재이다. 다시 말해, “이 존재자[현존재]는 ... 그것이 실존하는 한, 그 존재에서 그리고 그 존재에 의해서 ‘거기’(현)와 같은 것을 비로소 있게 한다. 현존재는 ‘거기’(현)와 같은 것으로 있는 존재자이다. 그 ‘거기’(현)는 눈앞의 것이 가장 먼저 그쪽으로 향하여 개방될 수 있는, 즉 발견될 수 있는 개방됨의 권역이다.”(EP, 136)

현존재의 실존과 함께 ‘거기’(현)는 개방됨을 위한 권역으로 열린다. 현존재에게서 공간은 이렇게 생겨난다. 물론 공간을 그 자체로 존재하는 사물로 볼 것인지에 대해서는 여러 이견이 존재할 수 있다. 그러나 하이데거철학에서의 공간은 현존재가 없

이는 존립할 수 없다. 이런 의미에서 현존재는 “공간 안으로의 침입(Einbruch)”(EP, 136)을 의미한다. 그러나 이 말의 의미를 어떤 사물이 공간을 점유하고 있는 것처럼 생각해서는 안 된다. 하이데거가 사용하는 이 말은 공간이 ‘거기’(현)의 본질적인 규정임을 지적하고 있는 것이다. 이처럼 현존재가 형성하는 개방됨의 범위를 하이데거는 다음과 같이 진술하고 있다.

현존재는 (이중적 의미에서) 개방됨의 범위를 형성한다. 거기에-있음(Da-sein)으로서 그것[현존재]은 그 범위를 형성하고, 그것을 완성시킨다. 인간의 실존과 함께 이렇게 존재자 안으로 열면서 들어가는 침입은 존재자가 개방된 것으로서 개방됨의 권역 안으로, 개방된 ‘거기’(현) 안으로 들어서는 형태로 일어난다. 개방되는 ‘거기’(현)로서 현존재는 이제 자기 자신(selbst)도 찾을 수 있다.(EP, 137)

이 인용문의 마지막 문구에서 ‘자기 자신’은 우선 본래적 현존재를 지칭하고 있는 것으로 보이긴 한다. 왜냐하면, 현존재는 그의 비본래성에서 ‘일상인-자기’(das Man-selbst, 그들-자기 또는 세인-자기)의 방식으로 존재하며, 다른 한편으로는 하이데거가 “일상인-자기로서 그때마다의 현존재는 ‘일상인’ 속에 **몰여** 있어서 이제 비로소 자기 자신(sich)을 발견해야 한다.”(SZ, 129)고 말하면서 고유한 ‘자기’(Selbst)를 언급하고 있기 때문이다. 그러나 논자가 보기에는 현존재의 초월현상에 관한 이러한 진술에서 ‘현존재는 이제 자기 자신도 찾을 수 있다’는 언급은, 거꾸로 말해 현존재가 우선 자기 자신으로 있지 않다는 사실을 역설적으로 강조하기 위해 언급된 것이 아닌가 생각한다. 다시 말하면 현존재는 우선 ‘...곁에 있음’의 존재양식으로 실존할 뿐이며, 본래적이든 비본래적이든 ‘자기 자신’으로 존재하는 것은 추후의 문제일 뿐이라는 것이 논자의 생각이다. 예비적 고찰에서 본 바와 같이 현존재는 세계-내-존재로서 본질적으로 초월하는 자이다. 다시 말해, 비본래적으로 존재하는 현존재가 초월을 통해 본래적 현존재로 이행하는 것이 아니라, 현존재는 그 자체로 이미 초월하고 있다.<sup>77)</sup> 따라서 “개방되는 ‘거기’(현)로서 현존

77) 앞서 들어가는 말에서 검토했던 것처럼, 현존재의 초월은 본질적으로 일어난다. 이와 관련하여 서영화는 “하이데거에게 현존재가 세계를 개방하는 현존재의 초월은 개별화에서만 그 근본 성격을 찾을 수 있다.”(서영화, 『하이데거의 사유에서 무의 지위에 대한 해석 (1) -『존재와 시간』에서 무가 갖는 세계와 자기와의 관계를 중심으로-, 『존재론연구』, 제25집, 한국하이데거학회, 2011, p.260.)고 언급하면서, 하이데거의 다음 진술을 인용하고 있다. “현존재의 존재의 초월은 탁월한 초월이다. 초월 속에 가장 급진적인 **개별화(Individuation)**의 가능성과 필연성이 놓여 있는 한에서 말이다.” 그러나 이러한 하이데거의 언급이 현존재의 초월이 개별화에서만 그 근본 성격을 찾을 수 있음을 말하는 것으로 보이지는 않는다. 왜냐하면 하이데거는 불안이라는 근본기분에 사로잡힐 때, 비로소 ‘무의 경험’을 통해서 개별화[단독화]가 가능하다고 언급하기 때문이다. 후에 다시 논의하겠지만, 전기 하이데거에 따르면, 현존재의 초월은 상이한 정도를 가질 수 있다. 이 말은 현존재는 본질적으

재는 이제 자기 자신도 찾을 수 있다.”는 위의 진술은 전통철학에서 말하듯이 인간이 우선 자아로 존재하고 후에 존재자와 관계를 맺는 것이 아니라 이와 반대로 우선 곁에 있음의 방식으로 실존하는 가운데 본래의 자기 자신을 찾을 수 있다는 의미로 이해해야 할 것이다.

지금까지의 논의는 주로 곁에 있음의 양식에서 현존재의 진리에 대한 논의를 통해서 현존재의 초월현상을 드러냈다. 그렇다면 이제 현존재는 어떠한 모습으로 존재하는가? 현존재는 본질적으로 ‘함께 있음’의 방식으로 존재한다는 사실은 앞서 고찰하였다. 즉 “모든 다수의 …곁에 있음은 함께 있음이다.”(EP, 137) 그것은 곧 현존재는 다른 현존재와 함께 존재함을 뜻하며, 하이데거는 이러한 존재자를 ‘공동현존재’라고 지칭한다. 또한 현존재는 모두 초월하고 있다. 이제 서로 함께 존재함과 초월은 어떠한 연관을 갖는가? 우리 인간의 공동체는 어떠한 방식으로 존재하는가?

현존재는 본래적으로도 비본래적으로도 존재할 수 있는 가능성을 지닌 존재자이다. 그렇지만, 현존재는 ‘우선 대개’(zunächst und zumeist) 비본래적인 방식으로 존재한다. 비본래적인 방식으로 존재한다는 것은 고유한 자기 자신으로 존재하지 않고 일상인-자기의 방식으로 존재함을 말하며, 이러한 존재양식은 현존재의 평균적인 일상성을 드러내준다. 즉 그것의 속성을 통해 해명된 인간 존재—예컨대, ‘인간은 이성적인 동물이다’와 같은—가 아닌 현존재가 그 자체로 있는 그대로의 모습을 드러내 주는 것이다. 이렇게 그 자체로 있는 인간의 모습에 대한 하이데거의 설명은 다음과 같다.

현존재의 세계는 만나게 되는 존재자를 일상인에게 친숙한 사용사태 전체성으로 자유롭게 내어주며 일상인의 평균성과 더불어 고정된 한계 안에서 내어준다. **우선** 현사실적인 현존재는 평균적으로 발견된 공동세계 속에 존재한다. **우선** “나”는 고유한 자기의 의미에서 “존재하지” 않고, 오히려 일상인의 방식으로 타인으로 존재한다. 이러한 일상인에서부터 그리고 이러한 일상인으로서 내가 나 “자신”에게 우선 “주어지게” 된다. 우선 현존재는 일상인이고 대개 그렇게 머물러 있다.(SZ, 129)

현존재는 이렇듯 곁에 있음의 양식으로 존재함과 동시에 우선 대개 일상인이라는 양식으로도 존재한다. 그리고 모든 현존재는 초월하는 자로서 각자 밖으로 나가 있

---

로 이미 초월하는 존재라는 전제에서 나온 말이다. 따라서 초월의 상이한 정도를 감안하여 여기에서의 초월은 하이데거의 주장처럼 ‘명시적 초월’이라고 보아야 한다. 즉 「형이상학이란 무엇인가?」에서 논의되는 무의 경험을 통해 현존재는 비로소 ‘명시적 초월’, 즉 본래적인 자기의 가능성을 선택할 수 있는 가능성을 획득할 뿐이다.

는 자이다. 그러나 모든 현존재가 현사실적으로 함께 나란히 있을 때, 즉 일정한 공간 안에 함께 있을 때, 그들은 나란히 눈앞에 있음의 방식으로 존재하는 것이 아니라, 오히려 개방됨의 동일한 권역에 함께 있음의 양식으로 존재하며, 이때 그들은 그러한 개방됨을 서로 공유하고 있다. 만일 현존재가 혼자 존재한다 하더라도 그의 본질에 함께 있음이 존재구성틀에 속해 있는 한, 현사실적으로 혼자 있는 현존재 역시 “이미 가능한 이웃(Nachbarschaft)의 범위”(EP, 138)를 동반하고 있는 셈이다. 즉 현존재는 초월자로서 이미 다른 현존재에게도 개방되어 존재하는 것이다.<sup>78)</sup>

논자는 이와 같은 현존재에 대한 성격묘사에서 하이데거철학의 고유함이 잘 드러난다고 생각한다. 즉 전통철학과 달리 하이데거는 현존재가 이미 열려 있는 존재자로서 사물과의 관계에서는 곁에 있음의 방식으로 초월을 설명하고, 동일한 존재양식을 가진 현존재의 경우에는 함께 있음의 방식으로 초월의 현상을 분석해내고 있는 것이다. 전통철학의 주체는 고유한 나(Ich)로서 너(Du)와 구별된다. 다시 말해 나는 나-주체(Ich-Subjekt)로서 너는 너-주체(Du-Subjekt)로서 존재한다. 이들이 서로 함께 하기 위해서는 나와 너의 관계를 어떻게 이룰 수 있는지에 대한 문제가 생긴다. 이러한 이유 때문에, 하이데거는 전통철학에서 이러한 서로 함께함의 문제가 그 단초에서부터 “나-너-관련”(Ich-Du-Beziehung)(EP, 141)의 문제가 되어버릴 뿐이며, 그 관련의 구성방식을 “감정이입”(Einfühlung)(EP, 141)이라는 방식으로 특징짓는다고 비판하고 있다.

이러한 방법으로 이론을 구성하는 대표적인 학자가 후설이다. 그는 ‘생활세계’(Lebenswelt)라는 개념을 주장하여, 우리의 생활세계가 기본적으로 상호주관적 세계라고 말한다. 그러나 양해림에 따르면, 후설이 처음으로 ‘생활세계’라는 개념을 사용한 것은 아니다. 그에 따르면, 짐멜(Georg Simmel, 1858~1918)의 저서 『종교』(1906)에서 생활세계라는 용어가 처음으로 등장한다. 그러나 양해림은 후설의 ‘생활세계’ 개념의 기원이 명확하지 않다고 말하고 있다.<sup>79)</sup> 이러한 생활세계는 우리의 일

78) 사르트르는 이에 반대하여 다음과 같이 말하고 있다. “주관-우리’에 대해서는 어떤가? 그것은 타인으로서의 환에서 타인의 존재가 미리 드러내 보여지고 있음을 어떤 방법으로든 전제하는 하나의 심리적인 경험이다. 그러므로 인간존재가 ‘타인을 초월하거나, 타인에 의해서 초월되거나’하는 딜레마에서 벗어나려고 시도해 보아도 헛된 일이다. 의식개체들 사이에 있는 관계의 본질은 공동존재(Mitsein, 함께 있음-논자 주)가 아니라 상극(conflict)이다.” 장 폴 사르트르, 『존재와 무』, 정소성 옮김, 동서문화사, 2016, p.696.

79) 양해림, 『딜타이와 해석학적 사회체계』, 집문당, 2020, p.139-140 참조. 양해림은 이 저서에서 후설의 생활세계 개념이 이미 그 내부에서 논쟁의 소지를 지니고 있다고 말한다. 왜냐하면, 후설은 “한편으로, 생활세계의 개념은 제일철학의 근거가 되는 단초로서 현상학적인 근본적인 통찰을 제시하였고, 다른 한편으로, 이러한 생활세계의 애매성이 발생하게 된 근본적인 근거를 어떻게 우리에게 전달할 것인가를 설명하는 개념으로 받아들였”기 때문이다. *Ibid*, p.140. 생활세계의 개념에 대한

상적 세계를 말하지만, 어떤 면에서 제대로 인지되지 못한 세계를 일컫는 용어이다. 그러나 여기에서 논의되는 생활세계는 개인의 고립된 세계가 아니라 모든 개별자들의 지평을 포괄하는 세계를 가리킨다. 이러한 의미에서의 상호주관적 세계에서는 인간의 습관이 중요한 요소로 자리 잡는다. 즉 이러한 습관은 공동체를 배경으로 해서 형성된다는 점에서 상호주관적이다. 이런 이유에서 후설은 상호주관성의 논의를 수행하는데, 여기에는 어떻게 우리가 타자를 하나의 완전한 타자, 즉 나와 같은 하나의 인격적 주체로 이해하는 근거가 무엇인가에 대한 해명이 이루어진다.

후설은 ‘감정이입’의 개념을 통해 상호주관성을 설명한다. 이러한 감정이입은 ‘역지사지’의 마음으로 나 자신을 타인의 위치에서 그 타자의 마음을 이해하는 공감의 능력과 사실상 유사한 측면이 있다.<sup>80)</sup> 이 때문에 후설의 감정이입은 공감(Sympathie)과 같은 의미로 받아들여지기도 하나, 엄밀히 말하면 두 개념은 인지적인 면에서는 차이를 보인다. 그런데 여기에서 주의해야 할 점은 감정이입은 간접적인 타자경험처럼 보인다. 그러나 후설에 따르면, 감정이입은 타자에 대한 직접적 경험이라는 점이다.<sup>81)</sup> 이러한 방식의 감정이입을 통해 ‘나’는 일시적으로나마 ‘타자’를 ‘나’와 동일시할 수 있다는 것이 후설의 생각이다. 후설은 이것을 ‘함께 느낌’(Mitfühlen)이라고 표현하면서, 이를 통해 나는 타자와 함께 살고 함께 그의 느낌 속에 빠져든다고 말한다. 이것이 의미하는 바는 나와 타자와의 정서적 합일이다.<sup>82)</sup>

자세한 논의는 *Ibid.*, pp.134-144를 참조하라.

80) 딜타이(W. Dilthey, 1833~1911)도 감정이입의 문제를 사회이론의 출발점으로 제시한다. 딜타이는 다음과 같이 말하고 있다. “고차적인 이해를 자신의 대상으로 삼는 입장은 주어진 것에서 삶의 연관을 찾아내는 과제에 의해 규정된다. 이는 오로지 체험·표현·이해 자신의 체험에 주어져 있고 수없이 많은 경우들에서 경험하게 되는 그 연관이 그 안에 놓인 일체의 가능성들과 함께 항상 현재화되고 준비되어 있음으로써만 가능하다.” Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften Band VII, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1965, pp.213-4. 딜타이는 이러한 이해의 과제 속에 주어지는 구성들을 역지사지(Hineinversetzen, 감정이입)라 부른다. 양해림에 따르면, 이러한 감정이입은 은유적으로 “나의 의식을 타자 속에 투사시켜 나와 타자가 경험하는 방식으로서 그들이 경험하는 것을 경험할 수 있는 능력으로 개념화된다.” 양해림, 『딜타이와 해석학적 사회체계』, 집문당, 2020, p.34. 왜냐하면 인간은 다른 사람의 의식 속에 살수 없기 때문에, 이러한 감정이입은 은유적이라는 것이다. 이에 대한 좀 더 자세한 논의는 위의 책, p.33-41을 참조하라. 이러한 점에서 양해림은 딜타이에게서 감정이입의 문제가 사회이론의 출발점이라고 규정한다. 그는 다음과 같이 말하고 있다. “딜타이에게서 감정이입과 나와 타자의 이해는 사회이론의 출발점이다. 그의 근본적 관심은 어떻게 개인과 사회가 상호 관계를 형성하고 있는지에 대해 초점을 맞춘다. 즉 개인과 사회의 관계에서 딜타이 사회이론의 근본 문제가 마주친다.” *Ibid.*, p.34.

81) 후설은 다음과 같이 말하고 있다. “감정이입은 타자가 자신의 육체에 심리적으로 의존하는 것으로 경험된다는 점에서 간접적인 경험이 아니라, 타자에 대한 직접적인 경험이다.” E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, Martinus Nijhoff, Haag, 1952, p.375.

82) 이러한 의미에서 박인철은 후설의 감정이입 작용이 타자에 대한 인격적 존중과 건전한 상호주관적 관계라는 측면에서 윤리적이고 교육적인 의미가 있다고 주장한다. 박인철, 「후설의 생활세계 교육론 - 신체성, 감정이입, 자유 개념에 대한 현상학적 고찰을 중심으로-」, 『철학』, 제141집, 한국

그러나 하이데거에 따르면, 현존재의 존재방식에서는 이러한 구성방식을 택할 필요가 없다. 뿐만 아니라 그는 나아가 공동체의 문제에서 감정이입의 개념을 통한 이러한 구성방식이 오히려 현존재의 본질에 이미 곁에 있음이나 함께 있음이 속해 있다는 사실을 볼 수 없도록 가로막는 장애물일 뿐이라고 비판하고 있다. 왜냐하면 후설의 상호주관성 역시 고립적인 개인을 상정하고 이 둘을 어떻게 연결시킬 것인가의 이론 구성을 택한다는 점에서는 전통철학과 차이가 없기 때문이다. 물론 후설의 감정이입이론은 인간의 소외를 막고 인간의 사물화를 경계하기 위해 도입된 이론이라는 점에서 그 취지와 의도는 높이 평가할만하다. 그러나 이 이론 역시 전통적인 관계인 ‘나-너-관계’의 관점에서 이론 구성을 취하고 있기 때문에, 하이데거의 입장에서는 받아들일 수가 없다. 왜냐하면 하이데거는 현존재의 본질구성들이 이미 공동현존재와 ‘함께-있음’으로 구성되어 있다고 보기 때문이다. 이런 점에서 하이데거의 현존재 개념에는 이미 공동체를 위한 기반이 그 본질구성들로서 내재하고 있다고 보아야 한다. 물론 현존재의 각자성이라는 측면에서 본다면, 현존재 역시 고립된 주체로 보일 수 있으나, 그것은 실존의 의미를 구체화 시키는 과정에서의 설명을 위해 도입된 것일 뿐, 현존재를 근대철학적인 의미에서의 개별적인 주체로 파악하는 것은 아니다. 논자가 보기에 하이데거의 ‘함께 있음’은 공동체를 설명하는데 있어 현존재의 본질구성들에 입각한다는 점에서 탁월한 면이 있다. 그러나 현실적으로 우리는 타자와의 관계에서 많은 문제가 발생한다. 이러한 문제들의 해결책에 대해 하이데거는 구체적 해명을 내놓고 있지 않기 때문에, 그의 이론에도 일정 부분 한계가 있음을 지적하지 않을 수 없다.

이제 지금까지 논의한 현존재의 존재양식을 종합하면, “현존재는 …곁에 서로 함께 있음(Miteinandersein bei…)이다. …(중략) 유일하게 모든 현존재가 그 자체로서 본래 —하나의 관점에서 드러난 것처럼— 함께 있음, 즉 서로 함께함이기 때문에 인간의 공동체와 사회가 참과 거짓, 지속성과 덧없음의 상이한 변화, 단계와 정도에서 가능하게 된다.”(EP, 141) 하이데거의 이러한 언급에 따르면, 함께 있음에 근거하여 공동체도 가능하다. 이러한 진술에 동의한다면 감정이입의 문제로는 공동체의 문제를 설명할 수 없다. 달리 말하면, 서로 함께함은 ‘구성’(Konstitution)을 통해서 근본적인 것으로서 도출될 수 없으며, 그 서로 함께함에 속하고 있는 본질내용으로 해명되어야 한다는 것이다. 다시 말해, 서로 함께함은 이미 본질 그 자체이기

---

철학회, 2019, pp.125-9 참조.

때문에 어떤 이론적 ‘구성’을 통해서도 그 본질적인 내용을 해명할 수 없다는 것이 하이데거의 생각이다. 이런 점에서 하이데거는 다음과 같이 말한다.

모든 개별적인 현존재에 속하는 이러한 본질내용[서로 함께 있음-논자 주] 안에 “감정이입”을 위한 여지는 없다. 왜냐하면 이 낱말이 계속 의미를 가지려면, 바로 “나”가 우선 그 나의 범위 안에 있을 수 있고, 그 다음 거기에서부터 다른 것 안으로 그리고 그 다른 것의 범위 안으로 들어가야 한다는 전체에 근거할 때에만 의미가 있다. “나”는 먼저 자신에서부터(창문으로) 뚫어나오지 않는다. 왜냐하면 나는 이미 바깥에 있기 때문이다. 또한 나는 다른 것 안으로 뛰어 들어가지도 않는다. 왜냐하면 나는 이미 바깥에서 그것과 맞부딪히고 있으며, 진정한 의미에서 바로 그것이 드러날 수 있는 그대로 거기에서 그것을 만나기 때문이다.(EP, 145)

하이데거의 이러한 주장에서 현존재의 초월현상은 주체의 초월현상과 명확하게 구별된다. 주체는 우선 자신의 내적 범위를 가지며 존재자와 관계할 때 자기 밖으로 나가는 초월을 감행해야 한다. 그러나 현존재는 자신의 내적 범위 없이 이미 초월하고 있기 때문에, 즉 밖으로 나가 있기 때문에 다른 존재자와 관계를 맺기 위해서 별도의 이론적 구성이 필요치 않은 것이다. 그리고 라이프니츠의 단자론과 차이점을 보이는 것도 위의 인용문을 통해 알 수 있다. 앞서 고찰했던 것처럼 라이프니츠의 단자는 창이 없기 때문에 창문 밖으로 나갈 필요가 없다. 왜냐하면, 단자는 우주를 반영하는 거울이기 때문이다. 그러나 여기에서 단자는 주체 또는 기체로서 자기 안에 존재하기 때문에, 단자와 단자 사이에는 감정이입의 문제가 생겨날 수 있다. 그러나 현존재에게 창이 없다는 하이데거의 주장은 처음부터 주체나 실체 개념을 전제하지 않기 때문에 라이프니츠의 주장과 차이점을 보인다. 즉 하이데거의 주장에는 주체나 실체 개념이 개입될 여지가 전혀 없다. 왜냐하면, 현존재는 주체로서 초월하는 것이 아니라 그 자체로 이미 ‘함께 있음’으로 존재하기 때문에, 상술한 바와 같이 감정이입의 구성을 통하지 않고 이미 공동체를 형성한다. 달리 말하면 현존재는 이미 모두에게 개방된 채 열려 있는 자, 즉 초월자로서 존재한다.

현존재의 본질적인 실존양식을 곁에 있음과 함께 있음으로 구성한다면, 이제 ‘나’는 사라지고 마는 것인가? 여전히 나는 타인과 구별되는 고유한 ‘나’라는 생각을 좀처럼 떨치기 어려운 생각이다. 그러나 이러한 생각이 내가 고유한 ‘자아’로 존재한다는 것을 증명하지는 않는다. 하이데거 역시 본래적 현존재라는 개념을 통해 고유한 자기를 부정하지 않는다. 비본래적 현존재의 경우에도 일상인-자기의 방식이지만 그

것도 어쨌든 고유한 자기가 아닐 뿐, 자기임이 부정되는 것은 아니다. 전통철학의 관점에서 보면, 고유한 ‘나’의 문제는 대수롭지 않게 해결된다. 상술한 것처럼 ‘나’가 있고 ‘너’가 있기 때문이다. 하이데거는 이 문제를 어떻게 바라보는가? 하이데거는 나에 대한 자기과약, 즉 ‘나임’(Ichheit) 역시 나-너-관련의 문제로 보지 않고 서로 함께함을 근거로 생겨난다고 파악한다. 그런데 이 문제는 현존재의 초월에서 자유와 연관된 문제로서 진리의 문제에서 논의하는 것보다는 근거의 본질과 관련하여 논의하는 것이 더욱 적절하다. 왜냐하면 하이데거는 본래적 자기로 존재하는 현존재의 존재 양식을 세계의 근본특징인 ‘때문에’(Umwillen)의 해석과 관련하여 이해하기 때문이다. 따라서 현존재의 ‘자기성’에 대한 문제는 후에 다시 논의하기로 한다. 그러나 여기에서 한 가지 분명히 해두어야 할 것은 현존재는 등근원적으로 언제나 이미 ‘결에 있음’, ‘함께 있음’, ‘자기로 있음’이라는 세 가지 양식으로 존재한다는 사실이다.

### 3. 진리의 실존

#### (1) 진리의 근거와 현존재

##### a. 비진리와 현존재

지금까지 살펴 본 바에 따르면, 하이데거의 진리는 현존재와 관계없이 존재하는 것이 아니라 현존재와 밀접한 관련 속에 있음을 알 수 있다. 달리 말해, 하이데거철학에서는 현존재가 실존하지 않는다면, 진리의 논의는 이루어질 수 없다. 즉 전통철학이 주장하는 사유와 대상간의 ‘일치’로서의 진리 또는 ‘비은폐성’으로서의 진리는 현존재의 실존에 기반을 둘 때 비로소 의미 있는 논의가 될 수 있다는 것이 하이데거의 견해이다. 따라서 하이데거철학에서는 현존재의 개시성을 바탕으로 눈앞의 존재자의 발견되어 있음이 가능하며, 이 양자의 진리는 모두 비은폐성으로서의 진리라고 할 수 있다. 이러한 토대 위에 전통철학에서의 진리인 명제진리가 가능하다. 그러나 하이데거에 따르면, 명제진리는 근원적 진리가 아닌 파생적 진리일 뿐이다.

이러한 하이데거의 진리 개념에 따르면, 현존재는 자신의 있음(존재)의 방식 안에서 진리를 마주하게 된다. 왜냐하면, 발견되어 있음이라는 눈앞의 것의 진리는 ‘발견하면서-있음’(entdeckend-sein)이라는 현존재의 존재양식과 대응하고 있는데, 이

러한 발견함 자체를 가능하게 하는 것은 현존재이고, 그 존재양식 또한 현존재의 존재양식이기 때문이다. 말하자면, 현존재의 진리가 명제진리에 앞서 근원적인 진리 현상을 드러내고 있다. 하이데거는 이러한 현존재의 발견하면서 있음의 존재양식에 대하여 “**발견함 자체의 실존론적-존재론적 기초가 비로소 진리의 가장 근원적인 현상을 보여준다.**”(SZ, 220)고 규정한다. 이러한 진술과 함께 하이데거는 같은 곳에서 일차적 진리와 이차적 진리에 대하여 다음과 같이 설명하고 있다.<sup>83)</sup>

발견하는 것은 세계-내-존재의 한 존재방식이다. 둘러보는 배려나 또는 머물면서 바라보기만 하는 배려도 세계내부적인 존재자를 발견한다. 이 세계내부적인 존재자는 발견된 것이다. 그것은 이차적 의미에서 “참”이다. 일차적으로 “참”인 것, 다시 말해서 발견하면서 있는 것은 현존재이다. 이차적 의미에서의 진리는 발견하는-존재(Entdeckung, 발견함)를 말하는 것이 아니고 발견된 존재(발견되어 있음)를 말한다.(SZ, 220)

현존재는 이처럼 발견하는 존재로서 있다. 그러나 이렇게 세계내부적인 존재자를 발견할 수 있는 것은 그의 존재 자체가 스스로 개시되어 있다는 사실에 놓여 있다. 왜냐하면 그의 존재의 본질적 구조에 해당하는 염려에는 현존재의 근본양식인 개시성이 속해 있기 때문이다. 이 개시성에 의해 발견되어 있음은 비로소 가능하게 된다. 이로써 하이데거는 명제진리의 근거가 현존재임을 분명히 한다. 하이데거는 이러한 자신의 주장을 “**현존재는 ‘진리 안에’ 있다.**”(SZ, 221)는 명제로 강조하고 있으며, 나아가 『철학입문』에서는 더욱 분명하게 “**현존재는 본질적으로 진리 안에 있다.**”(EP, 150)고 정식화한다. 이 명제의 의미는 “**현존재의 존재구성틀이 진리의 본질을 위한 자리라는 것**”(EP, 151)을 의미하며, 현존재가 존재자의 비은폐성 안에 머물러 있는 것을 말하고 있다. 그러나 여기에서의 진리는 비은폐성으로서의 진리이지 명제진리가 아니라는 점을 주의해야 한다.<sup>84)</sup>

83) 이유택은 명제진리를 이론적 진리라고 한다면, 현존재의 진리인 개시성은 실천적 진리라고 주장한다. 그가 이렇게 주장하는 이유는, 하이데거가 “모든 이론적 진리에 앞서서 존재자와의 실천적 교섭, 존재자에 대한 전(前)이론적 존재이해가 선행해야 한다”고 보았기 때문이라고 지적하고 있다. 이유택, 「하이데거와 진리 개념의 확대 문제 : 투겐트하트와 게트만의 논쟁을 중심으로」, 『현대유럽철학연구』, 제46집, 한국현대유럽철학회, 2017, pp.95-6 참조. 그러나 이렇게 단정 지어서 말할 수 있는지는 의문이다.

84) 하이데거는 진리라는 개념이 가지고 있는 애매성을 지적하면서, 진리가 뜻할 수 있는 세 가지 경우를 제시하고 있다. “첫째, 진리는 어떤 것에 대한 진리, 둘째, 진리는 또한 참으로 제시되는 모든 것, 참인 것의 전체를 뜻할 수 있다. 이런 의미에서 사람들은 하느님이 모든 진리의 근원이라고 말한다. 셋째, 진리는 참인 것으로서 참인 것의 본질이다.”(EP, 151) 전기의 하이데거는 이 중에서 세 번째 진리 개념을 사용한다. 그러나 하이데거의 진리는 미묘한 변화의 과정을 겪는다. 이에 대한 자세한 논의는 다음의 논문을 참조하라. 정은혜, 「하이데거 진리론의 내적 변화과정」, 『철학과 현상』

따라서 하이데거에게서 진리의 근거와 장소는 현존재임이 밝혀지는 것처럼 보인다. 그런데 현존재의 존재구성틀이 진리의 본질을 위한 장소라는 것은 구체적으로 무엇을 의미하는가? 진리의 본질이 현존재의 존재구성틀 안에만 놓인다면, 진리는 그 외의 곳에서는 존재하지 않는 것인가? 그렇다면, 비진리는 현존재의 존재구성틀에 놓일 수 없는가? 두 번째 물음에 대한 답은 앞서 논의되었다. 즉 진리는 현존재가 있는 한에서만 존재할 수 있으며, 현존재 없이 진리를 논의하는 것은 그에 대한 해명 자체가 불투명하다. 이제 첫 번째 물음의 해명을 얻기 위해서 우리는 우선 세 번째 물음에 대한 논의를 시작해야 할 것이다.

하이데거는 『존재와 시간』에서 “현존재의 존재구성틀에 빠져 있음(Verfallen, 頹落)이 속한다.”(SZ, 221)고 말하고 있다. 현존재의 평균적 일상성을 드러내는 이러한 현상에서 현존재는 우선 대개 자신의 세계에 빠져 있어 자기를 상실한 채 그 세계에 비추어 자신을 해석하는 경향을 가지며 또한 전통이나 관습에 빠져 자기를 해석하는 경향이 있다.(SZ, 21 참조) 다시 말해, 현존재는 우선 대개 존재자에 빠져 있고, 일상인 속에 몰입되어 공공의 해석되어 있음(被解釋性)에 지배를 받는다. 이러한 ‘빠져 있음’의 현상에서 존재자는 있는 모습 그대로 그렇게 현존재에게 드러나지 않는다. 다시 말해, 현존재는 본질상 ‘...곁에 있음’으로 존재하기 때문에, 그의 존재에는 ‘...으로 향함’이 여전히 존재하지만, 존재자가 그 즉자성에서 드러나지는 않는 것이다. 직접적으로 말하자면, 현존재의 빠져 있음 속에서는 존재자가 ‘가상’의 양태로 드러난다는 것을 말한다. 이런 이유 때문에 하이데거는 ‘현존재는 본질적으로 진리 안에 있다’라는 논제와 함께 이와 모순되는 것처럼 보이는 **“현존재는, 본질적으로 빠져 있기 때문에, 그의 존재구성틀에서 ‘비진리’(Unwahrheit)안에 있다.”**(SZ, 222)라는 명제를 제시하고 있다. 나아가 하이데거는 이 명제를 위에서 제시한 명제와 함께 다음과 같이 실존론적-존재론적으로 제시하고 있다.

“현존재는 진리 안에 있다”라는 명제의 완전한 실존론적-존재론적 의미는 등근원적으로 “현존재는 비진리 안에 있다”를 함께 말하고 있다.(SZ, 222)

우리는 이와 같이 모순되어 보이는 두 개의 논제를 어떻게 이해해야 하는가? 우리는 전통에 따라, 즉 아리스토텔레스의 공리인 모순율에 따라 이 두 논제 중 어느 하

학 연구』, 제39집, 한국현상학회, 2008, 65-100.

나를 취해야만 하는 것이 아닌가? 지금까지 논의한 내용에 따르면, 분명히 현존재의 ‘...곁에 있음’의 현상에서 존재자 그 자체가 우리에게 드러난다고 들었다. 이러한 존재자의 존재의 고지에서 우리는 자신을 내보이는 존재자에 대해 ‘존재하게 함’이라는 인간의 최고의 근원적인 양식의 행위를 할 수 있다. 결국 존재하게 함은 곁에 있음 이외의 다른 것이 아니기 때문에, 그의 존재양식인 곁에 있음에서 비은폐되는 존재자와 만남을 맺을 수 있다. 그러나 이제 정반대로 현존재는 왜 비진리 안에 있는가? 그것도 어쩌다 그런 것이 아니라 ‘본질적으로’ 비진리 안에 있다. 하이데거가 명시적으로 논의하고 있지는 않지만, 다음과 같은 물음도 가능할 것이다. 현존재가 비진리 안에 있다면, 현존재는 더 이상 초월하지 않는가? 만일 첫 번째 논제인 ‘현존재는 진리 안에 있다’는 논제를 본래성에서 파악한 것이라고 한다면, 모순은 해결되는 것인가? 이러한 물음들은 복잡하게 얽혀 있다. 하이데거는 현존재가 본질적으로 진리와 함께 비진리 안에 있다고 말하면서, 동시에 현존재의 본질에 초월이 속해 있다고 말하고 있다. 여기에서 논자가 문제 삼고 있는 것은 하이데거는 현존재가 앞서 이미 초월하는 자로서 존재한다는 점이다. 이 주장에는 현존재가 이미 존재자 곁에 있음의 양식으로 존재한다는 사실—따라서 이미 존재자를 ‘존재하게 함’으로써—이 함축되어 있기 때문에, ‘현존재가 본질적으로 진리 안에 있다’는 것을 드러낸다. 결국 ‘현존재는 본질적으로 비진리 안에 있다’는 논제와 현존재의 초월 간에 어떠한 연관이 있는지가 여기에서 논자가 제기하려는 주된 물음이다.

하이데거는 진리와 비진리에 관해서는 일정 부분 논의를 진행하고 있지만, 논자가 볼 때, 이 논의와 초월현상의 관계에 관해서는 하이데거가 명시적 논의를 하고 있지 않는 것처럼 보인다. 논자가 그렇게 보는 이유는, 1927년에 출판된 『존재와 시간』에서는 초월현상 보다 주로 현존재의 본래성과 비본래성에 초점이 맞추어져 논의가 진행되고 있으며, 이 저서 이후의 강의 및 논문<sup>85)</sup>에서는 초월현상을 집중적으로 다루고 있을 뿐, 이 현상과 연관된 본래성과 비본래성에 관한 논의는 찾아보기 힘들기 때문이다. 다시 말해, 하이데거는 ‘현존재는 본질적으로 초월하고 있다’고 말할 뿐, 이 현상과 본래성·비본래성의 관계에 관해서는 따로 해명을 하지 않기 때문이다. 물론 『존재와 시간』 이후에 본래성이란 표현을 찾아보기는 힘들지만, 자신의 고유한 ‘자기’를 언급하고 있다는 점에서 이 논의가 완전히 배제되어 있는 것은 아

85) 『논리학의 형이상학적 시원근거들』, 『철학입문』, 「형이상학이란 무엇인가?」, 「근거의 본질에 대하여」 등을 말한다.

니다. 그러나 명시적으로 ‘초월’이라고 표현하지는 않지만, 이보다 앞선 시기에 1925/6년 겨울 학기 마르부르크 대학 강의록에서 거짓과 곁에 있음 사이의 연관을 해명하고 있다.<sup>86)</sup> 하이데거는 여기에서 다음과 같이 말하고 있다.

착각(Täuschung, 미혹)에 대한 설명에서 우리는 어떤 것을 만나게 해줌과 어떤 것을 이미-가짐에 부딪친 바 있다. 내가 어떤 것에 대해서 착각할 수 있기 위해서는 어떤 것이 나에게 잘못 놓이고, 그래서 그것이 자신이 아닌바 어떤 것으로 자신을 주기 위해서는, 자신을 주는 그것이 이미 앞서 만나져야 한다. 다시 말해서 자신을 주는 그것은 바로 잘못 놓인 “그 동안”(»während«) 어떻게든 주어져 있어야만 한다. 구체적으로, 세계사물과 세계인식에서의 착각이 문제가 되는 한, 나는 예를 들면 숲 속에서 움직여야 하며, 만일 숲 속이 아니라면 다른 어떤 곳에서 움직여야만 한다. 이것은 그러한 만나게 해줌이—착각의 시작에 앞서—명시적으로 수행되어야만 하는 것처럼 이해되어서는 안 되고, 오히려 이것이 의미하는 것은 내가 착각할 때면, 착각에 빠지는 한, 나는 우선 그리고 언제나 이미 세계적인 어떤 것 곁에 있다는 사실이다. 이러한 근거 위에서 가능하게 되는 착각과 관련해서, 이러한 근거, 즉 내가 언제나 이미 세계적인 어떤 것 곁에 존재한다는 사실뿐만 아니라, 하나의 세계에 향해 있음과 그 세계 곁에 있음 역시 나의 현존재 자체에 속한다.(LFW, 211)

논자는 이 인용문에서 현존재는 비진리 안에서도 이미 초월하고 있다는 점이 논의된다고 생각한다. 그러나 이에 대한 분명한 해명을 얻기 위해서는 하이데거의 진리개념에 상응하여 그의 비진리개념에 대한 명확한 해명이 선행되어야 한다. 이를 통해서 위에서 제기했던 물음인 비진리가 현존재의 존재구성틀에 놓일 수 있는지 여부가 비로소 분명하게 드러날 것이다.

하이데거의 진리개념이 비은폐성이기 때문에, 엄밀하게 말하자면 그의 비진리개념은 이에 정반대되는 현상인 ‘은폐성’(Verborgenheit)을 의미할 것이다. 그런데 하이데거에 따르면, 이러한 은폐성은 반드시 “오류로서의 비-진리(Un-wahrheit qua Irrtum)”(EP, 152)를 의미하는 것은 아니다. 즉 은폐성으로서의 비-진리는 “비-비은폐성(Nicht-Unverborgenheit, 非-非隱蔽性)”(EP, 152)을 말한다. 은폐성은 무엇인가가 가려져 있다는 것 혹은 닫혀 있다는 것을 뜻하며, 이것을 일반적인 비-진리라고 말할 수 있다. 그러나 하이데거철학에서 비-진리개념은 단순한 은폐성에 한정되지 않는다. 즉 그의 고유한 진리개념인 비은폐성이 어떤 결함을 드러내고 있을 때, 다시 말해 존재자가 비은폐되어 있긴 하지만, 그 자체로 있는 모습 그대로 드러나지

86) M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, §16 참조.(이하 LFW로 약칭하여 표기함)

않을 때, 그것 또한 비-진리가 될 것이다. 이러한 비-진리를 하이데거는 일반적인 비-진리에 대응하여 특정한 비-진리 혹은 통상적인 의미에서의 비-진리라고 말하고 있다. 구체적으로 보자면, 그것은 우리가 통상 거짓, 허위, 오류, 가상 등으로 칭하는 것들이다. 하이데거에 따르면, 이러한 비-진리 안에는 ‘진리[비은폐성]의 가상’(Schein)이 놓여 있다. 즉 존재자는 우선 현존재에게 진리, 즉 비은폐성으로서 제시되고 있지만, 실상은 비은폐성이 아닌 것으로서 드러나는 것이다. 다만 주의해야 할 점은 이러한 의미에서의 비-진리는 반드시 허위나 거짓말을 의미하는 것은 아니라는 것이다. 간단한 예시를 하나 들어보자. 우리 앞에 아주 아름다운 장미 한 송이가 놓여 있는데, 우리는 그것을 실제와 달리 생화(生花)라고 착각할 수 있다. 즉 우리 앞에 실제로 놓인 장미는 조화(造花)임에도 불구하고 그것이 너무나 생생하게 만들어졌기에 우리는 그것을 생화로 오인할 수 있다. 이 사례에서 우리는 진리 안에 놓여 있는가? 아니면 비진리 안에 놓여 있는가? 우리 앞에 놓여 있는 존재자가 비은폐되고 있다는 점에서 우리는 진리 안에 놓여 있다. 그러나 우리가 그 존재자를 조화가 아닌 생화로 착각하고 있다는 점에서, 우리는 현사실적으로는 비-진리 안에 놓여 있다.

이러한 하이데거의 비-진리개념에 대한 논의에서 “참-아닌-존재의 가능성”(EP, 152)이 언급되고 있는데, 이러한 존재의 가능성에서 비은폐성이 필연적으로 전제되고 있다는 점이다. 다시 말해 위에서 말한 특정한 비-진리는 반드시 존재자와 같은 어떤 것이 개방되어 있다는 전제 하에서만 오류나 거짓, 가상 등으로 현존재에게 제시될 수 있다. 이러한 의미에서 하이데거는 “거짓, 오류, 기만, 거짓말, 허위와 같은 상이한 비진리의 모든 현상들은 현존재가 ‘거기’의 있음에서 개방됨을 동반하기 때문에만 가능하다.”(EP, 152)고 말한다. 따라서 현존재는 근본적으로 ‘진리-내-존재’(In-der-Wahrheit-sein)라고 할 수 있다. 다만 현존재는 그의 존재양식인 실존이 여러 상이한 가능성들을 가질 수 있기 때문에, 참이 아닌 존재의 가능성에도 놓여 있을 수 있다. 그런데 현존재는 또한 ‘우선 대개’ 빠져 있기 때문에, 이러한 의미에서 ‘본질적으로’ 비진리 안에도 있는 것이다.<sup>87)</sup>

하이데거에 따르면, 현존재가 진리 안에 있다는 것의 실존론적 의미는 존재자 한 가운데에 내던져져 있음[괴투성]을 뜻한다. 즉 현존재의 개시성에는 이러한 내던져

87) 폰 헤르만은 『존재와 시간』에서의 비진리를 “열어 밝혀져 있음(개시성-논자 주)의 닫혀 있음의 양태 및 존재자의 위장되어 있음 내지는 덮여 가리워져 있음 그리고 은닉되어 있음”이라고 말하고 있다. F.-W. 폰 헤르만, 『하이데거의 예술철학』, 이기상·강대성 옮김, 문예출판사, 1997, p.318.

져 있음이 속하기 때문에, 현존재는 존재자 곁에 머물러 있는 방식으로 존재하는 것이다. 바꿔 말하면, 현존재의 “개시성은 본질적으로 현사실적이다.”(SZ, 221) 이러한 현존재의 현사실성에서는 존재자가 우선 은폐성을 완전히 뚫고 나오지 못하고 위장된 형태나 가상의 형태로 등장한다. 이 현상은 앞서 말한 ‘빠져 있음’(퇴락)의 현상 때문에 그러하다. 그렇기 때문에, 하이데거는 현존재는 눈앞의 것의 진리인 ‘발견되어 있음’을 언제나 자기 것으로 확보해야 한다고 말하면서 다음과 같이 진술하는 것이다.

그러므로 현존재는 본질적으로 이미 발견된 것도 가상과 위장을 **거슬러서**(*gegen*) 분명히 자기 것으로 하여 발견되어 있음을 자기를 위해서 언제나 거듭 확보해야 한다. 모든 새로운 발견도 전적인 은폐성의 지반 위에서 이제 처음으로 실행되는 것이 아니라 가상의 양태에서의 발견되어 있음을 출발점으로 해서 실행되는 것이다. 존재자는 마치 ...인 것처럼 보인다. 다시 말해서 존재자는 어떤 방식에서는 이미 발견되어 있으나 그럼에도 불구하고 위장되어 있는 것이다.(SZ, 222)

(...) 중략

세계-내-존재가 “진리”와 “비진리”에 의해서 규정되어 있다는 데에 대한 실존론적-존재론적 조건은 우리가 **내던져진 기투**(*geworfener Entwurf*, 被投的 企投)라고 특징지은 현존재의 존재구성틀 안에 있다.(SZ, 223)

이제까지의 논의를 바탕으로 현존재의 초월현상과 비진리 사이의 관계도 어느 정도 윤곽이 드러난다. 즉 현존재는 본질적으로 실존하는 자로서 진리 안에 있으나, 현사실적으로는 진리와 비진리 안에 있는 것이다. 현존재의 초월현상은 존재자 전체를 넘어 세계에 초월하는 것이다. 이러한 초월현상에 대한 설명은 앞서 예비적 고찰에서 본 것처럼 현존재에게 선-존재론적 존재이해가 이미 놓여 있다는 사실로 기술되었다. 하이데거가 주장하는 현존재의 초월현상에서 두드러진 점은 전통철학에서의 주체의 초월과 비교하여 객체로 향할 필요가 없다는 점이다. 왜냐하면 현존재는 이미 밖으로 나가 존재자 곁에 머무르기 때문이다. 이러한 현상을 토대로 존재자는 그 자체로 비은폐될 수도 있으며, 또한 비은폐되긴 하나 ‘진리의 가상’의 형태로 드러날 수도 있다. 따라서 현존재는 본질적으로 비진리 안에 있다는 논제가 단순히 현존재의 닫혀 있음만을 의미하는 것은 아니며, 또한 현존재가 초월하고 있지 않다는 것을 의미하지도 않는다. 물론 하이데거에 따르면, “현존재의 **현사실성**<sup>88)</sup>에는 닫혀 있음

(Verschlossenheit)과 가려져 있음(Verdecktheit)이 속한다.”(SZ, 222) 그러나 현존재의 이러한 현사실성에 속하는 닫혀 있음은 현존재가 본질적으로 개시되어 있다는 사실을 전제로 할 때 가능하다. 그러므로 현존재는 비진리 안에 있더라도 본질적으로 초월하고 있다고 말할 수 있다. 비진리와 현존재의 초월현상의 관계를 이렇게 해석할 때에 하이데거의 명제들에 대한 정합적 이해가 주어진다. 그러므로 하이데거철학에서 진리의 근거와 장소는 현존재임이 분명해진다고 말할 수 있다.

## b. 실존으로서의 진리와 주관성

‘현존재는 본질적으로 진리 안에 있다’는 명제와 함께, 하이데거는 이제 진리의 존재양식을 실존으로 규정한다. 다시 말해 “진리는 실존한다.”(EP, 153) 이 말이 의미하는 것은 현존재의 존재양식인 실존이 곧 ‘진리 자체’라는 것을 뜻한다. 그런데 전통철학에서의 진리인 명제진리의 경우 진리는 그 자체로 타당하게 명제 속에 있다. 다시 말해 전통철학의 입장에서 보면 진리는 ‘일치’로서 명제 속에 정립되어 ‘타당함’(Geltung)을 얻을 때, 그 명제진리가 가리키고 있는 사태와 관계없이 그 자체로 있는 것이다.<sup>89)</sup> 달리 말하자면, 존재자 자체와 진리 자체는 별개인 것이다. 이런

88) 현사실성은 현존재의 존재에 대한 하나의 특별한 규정이며, 눈앞의 것의 사실성(Tatsächlichkeit)과는 다른 의미를 가진다. 눈앞의 것의 사실성은 일종의 무차별적 의미를 가지지만, 현존재의 현사실성은 어떤 특수한 의미에서의 하나의 현사실(Faktum)을 말한다. LFW, 233 이하 참조.

89) 타당논리학(Geltungslogik)을 주장한 이는 로체(R. Lotze, 1817~1881)가 대표적이다. 하이데거는 로체의 타당개념이 객관성과 타당성으로 파악되는 한, 로체의 타당논리학은 칸트와 연관될 뿐만 아니라 데카르트에게로 소급된다고 비판하고 있다. “타당개념의 다의성에 대한 증명이 오늘날의 가치철학(Wertphilosophie)이 그러한 다의성에서 발원할 수 있었던 동기를 보여줄 수 있었다. 그러나 우리에게 중요한 것은 위대한 철학의 전통들, 즉 첫 번째 의미에서 파악된 타당, 즉 이념의 존재라는 의미에서 파악된 타당과 더불어 그 배후에 거슬러 올라가는 거꾸로 된 연관, 즉 그리스 존재론과의 연관이다. 타당성이 동시에 객관성과 타당성으로 파악되는 한, 로체의 타당론은 칸트와 연관된 것이고, 타당성이 동시에 필연적 확실성과 보편적 타당성이라는 의미에서의 확실성(Gewißheit)으로 파악되고, 객관성과 타당성에 관한 이러한 문제제기 전체가 의식의 내재에 관한 이론, 즉 우선 주어지는 것은 의식내용 그 자체뿐이라는 견해에 정향되는 한, 칸트는 물론 이러한 이론 역시 동시에 데카르트에게로 거슬러 올라간다.”(LFW, 86) 이 글은 하이데거의 1925/6년 겨울 학기 마르부르크 대학에서의 강의록을 편집한 것으로서 하이데거 전집 제21권에 수록되어 있다. 이 글에서 하이데거는 전통 강단논리학을 비판함과 동시에 ‘철학하는 논리학’(philosophierende Logik)을 역설하는데, 이러한 사실은 이후의 강의들과 함께 그의 전기의 사상이 전통 논리학의 극복을 목표로 하고 있었다는 것을 알 수 있다. 특히 여기에서 이미 데카르트의 진리개념인 확실성에 대한 비판이 나오고 있는데, 이에 대한 비판은 그의 후기 저작인 『니체』에서 본격적으로 다루어지고 있다. 그의 비판의 주된 요지는 진리가 ‘일치’에서 ‘확실성’으로 변화되면서, 존재자는 처리 가능한 조작 가능성 안에서 확보하는 것이 된다. 확실성으로서의 진리는 주체로서의 인간존립의 확보를 위해 존재자 전체를 재조정하며, 이렇게 확실성이 유일한 것이 될 때, 본질적으로 남게 되는 것은 존재자뿐이며, 존재는 열리지 않게 된다는 것이다. 자세한 논의는, NII, 13-9 참조. 하이데거의 타당논리학과 기호논리학 비판에 관한 논문은, 김진태, 「하이데거에 있어서 논리학의 근거 문제」, 『범한철학』, 제84집, 범한철학회, 2017, pp.233-7 참조.

사실로부터 존재자 자체가 부정된다 하여도 진리 자체가 타당하다면, 그 명제는 존재자의 대체물로 여겨지는 것이다. 그러나 이미 고찰한 바와 같이 하이데거철학에서 명제는 파생적인 진리일 뿐이며, 진리의 근원적 양식은 비은폐성으로서 현존재에게 속한다. 여기에서 존재자 자체가 참이라는 결론이 도출되었다. 존재자 자체가 참이고 비은폐되기 때문에, 현존재는 그에 대한 올바른 발언을 할 수 있는 것이며, 그 명제가 또한 타당할 수도 있다. 결국 진리는 현존재의 개시성으로 소급하며, 상술한 비진리도 현존재로 귀착된다. 그렇기 때문에, 하이데거는 “현존재가 실존하지 않는다면, 진리는 없으며 마찬가지로 비진리도 없다.”(EP, 153)고 주장하는 것이다.

그렇다면, 당장 진리는 주관적일 뿐이지 앎은가라는 물음이 생긴다. 즉 프로타고라스(Protagoras, BC 490/85경 ~ 415/10경)가 말한 ‘인간은 만물의 척도이다’라는 명제<sup>90)</sup>와 하이데거의 ‘진리는 실존한다’는 명제는 같은 것이 아닌가? 진리가 우리 인간에게 속할 수 있는가? 하이데거는 데카르트 이래의 근대철학을 ‘주체성’의 철학이라고 비판해 왔는데, 그 역시 주체성의 철학을 정립하고 있는 것은 아닌가? 물론 그렇게 볼 수도 있다. 왜냐하면, 그가 초월개념을 통해 혹은 기초존재론을 통해 우리에게 제시하고자 하는 것은 ‘주체의 주체성’ 이외의 다른 것이 아니기 때문이다.

90) 박종현도 프라타고라스의 이러한 명제들에서의 인간을 ‘각자’, 즉 개별자라고 해석하고 있다. 그리고 있거나 있지 않음은 각자의 감각적 지각(aisthēsis)에 근거한 것이며, 이런 이유에서 각자가 갖게 되는 앎은 의견(판단: doxa)일 뿐이며, 이에 따라 모든 의견은 대등하다는 결론이 나오기 때문에, 변론술에 의한 설득이 필요하며, 여기에서 그 당시에 소피스테스들에 대한 사회적 수요가 있는 것이라고 해석하고 있다. 플라톤, 『국가(政體)』, 박종현 역주, 서광사, 2005, p.623 각주 24) 참조. 하이데거도 그의 후기 저서 『니체』에서 프로타고라스에 대한 해석을 데카르트주의와 비교하면서 해석하고 있다. 그 역시 위의 명제에서의 인간을 개별적인 각각의 인간이라고 해석하고 있다. “따라서 여기에서 ‘인간’(Mensch)은 ‘각각의’(나와 너 그리고 그와 그녀) 인간을 의미한다. 각 인간은 ‘나’라고 말할 수 있다. 각각의 인간은 각각의 ‘나’(Ich)이다.”(NII, 119) 또한 하이데거는 여기에서의 인간이 근대적 의미의 주체로 해석해서는 안 되고, 그리스적 의미의 제한된 주체를 의미한다고 해석한다. “인간은 비은폐된 것의 영역 안에 체류하는 것을 통해 그에게 현존하는 것의 확고한 영역 안에 속하게 된다. 이러한 영역으로 속하는 것을 통해 동시에 현존하지 않은 것에 대한 한계가 인정된다. 따라서 여기에서 인간의 자기(Selbst)는 그것 주위의 비은폐된 것에 대한 **제한(Beschränkung)**을 통해 규정된다. 비은폐된 것의 영역 안으로 이렇게 제한된 귀속성이 인간의 자기존재를 형성하는 데 기여한다. 자기 자신을 표상하는 자아(Ich)가 모든 표상의 척도와 중심이라고 자부하는 방식으로 제한을 철폐하는 것을 통해서가 아니라, 제한을 통해 인간은 자아가 된다.”(NII, 121-2) 이와 관련하여 이관표는 하이데거가 프로타고라스의 명제에 대한 해석을 통해 인간의 유한성을 강조함으로써 현대 위기의 극복의 단초를 마련하고 있다고 해석한다. 프로타고라스의 명제에 대한 이관표의 논의는, 이관표, 『하이데거와 근대철학: 데카르트의 ‘코기토(COGITO)’ 비판을 통해 현대 위기극복의 단초 찾기』, 『현대유럽철학연구』, 제53집, 한국현대유럽철학회, 2019, pp.158-162 참조. 이와 달리, 프로타고라스의 인간척도론에 대한 비판적 논의로는 이윤철, 『아리스토텔레스의 ‘인간척도설’ 단편 논의 - 무오류주의와 상대주의』, 『철학사상』, 제53권, 서울대학교 철학사상연구소, 2014, pp.101-164 참조. 이윤철은 이 논문에서 인간척도론이 상대주의 입론의 성격으로 수정된다 하여도 여전히 수용될 수 없다는 아리스토텔레스의 주장을 소개하면서, 아리스토텔레스가 소피스트를 진리에는 밝지 않고 옳지 않은 주장만을 일삼는 비-철학자의 모습을 보인다는 점을 드러내면서 동시에 프로타고라스의 인간척도설 단편을 치유하여, 우리를 안전하게 지켜낼 길을 제시하고 있다고 해석한다.

다만 여기에서의 주체의 의미는 근대적 의미에서의 주체를 말하는 것이 아니다.<sup>91)</sup> 프로타고라스의 명제와 하이데거의 명제는 인간 현존재의 유한성을 강조하고 있다는 점에서 유사할 수 있다. 다시 말하면, 하이데거는 비은폐성이라는 진리의 본질을 통해 현존재의 유한성을 드러내려고 하는데, ‘현존재는 본질적으로 진리[비은폐성] 안에 있다’는 명제는 현존재의 ‘있음(있다)’의 조건이 비은폐성 안에 제한되어 있다는 것을 의미한다. 즉 현존재는 본질적으로 비은폐성 안에 ‘있다’. 즉 하이데거는 ‘알레테이아’라는 고대 그리스어 낱말의 근원적 의미를 복원하려 함과 동시에 이 낱말에서 인간존재의 조건을 제시하고 있다. 하이데거는 위의 명제들에 대하여 다음과 같이 진술하고 있다.

현존재가 본질적으로 비은폐성 안에 “있기” 때문에, 바로 다음을 의미한다: 그것은 바로 현존재가 비은폐성 안에서 자신을 드러내는 존재자와 관계를 맺고 있는 한에서만, 현존재가 존재할 수 있다는 것을 의미한다. 바로 현존재가 진리 안에, 다시 말해 개방된 존재자 곁에, 그리고 그것으로 향해 있기 때문에, 그래서 존재자와의 연결이 가능하며 필연적이게 된다.(EP, 154)

우리는 앞에서 현존재의 실존의 특정한 존재양식인 ‘...곁에 있음’에 대해 이미 고찰하였다. 이러한 존재양식은 현존재에게 본질적일 뿐만 아니라 위의 인용문을 통해 현존재의 개방성과 유한성도 함께 드러내고 있다는 사실을 알 수 있다. 하이데거는 현상학적으로 포착해낸 이러한 현상—“곁에-있음은 주체의 주체성에 속한다.”(MAL, 160)—을 토대로 주체를 새롭게 정립하고자 하는 것이다. 하이데거가 종종 현존재를 주체라고 표현하면서도 근대적 의미의 주체개념과 차별화를 꾀하는 것은 바로 이러한 이유 때문이다.

그러나 논자가 볼 때, 이렇게 주체개념의 차별화를 시도한다고 해서 진리의 주관

91) 하이데거는 전통적인 주체-객체-관계 자체를 해체하려 했다. 따라서 그가 현존재를 주체의 주체성이 라고 말한다고 하더라도, 객체가 다시 있는 것은 아니다. 즉 현존재 외에 존재자가 객체가 되는 것은 아니다. 이 점은 후기 하이데거에서 명확하게 드러난다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “현존재는 주체가 아니다. 주체성에 대한 물음은 더 이상 없다. 초월은 ‘주체성의 구조’가 아니라, 오히려 그것 [주체-논자 주]의 **제거**이다!”(ZS, 240) 그러나 이러한 하이데거의 언급이 전기의 사상과 달라졌다고 이해해서는 안 될 것이다. 앞서 말한 바와 같이 이 인용문에서의 주체는 근대적 의미의 주체를 말하려 한 것으로 이해해야 하고, 주체가 초월론적인 자아-의식이 아님을 강조하기 위한 것, 즉 객체를 전제할 주체가 아니라는 의미로 이해해야만 한다. 따라서 후기 하이데거에서 전기의 현존재의 초월현상에 관한 그의 관점이 바뀐 것이라고 보아서는 안 된다. 하이데거의 언급이 이를 증명한다. “(‘존재와 시간’과 ‘근거의 본질로부터’에서) 명명된 **초월** 안에, 존재‘로의 연관’, 연-관(생기)으로서의 존재가 고유하게 놓여 있다. ‘세계’는 주체의 건너편에(das Gegenüber)가 아니다; ‘주체’보다 더 주체적이고, 객체보다 더 객체적이다. 주체와 객체는 포괄되는 것이 아니라, 오히려 세계와 현존재의 주재함(Walten)이고, ‘존재’(Seins)의 본질로서의 주재함이다.”(ZS, 241-2) 이런 점에서 단정 지어 말할 수는 없지만, 전기의 초월개념이 하이데거의 후기사상에서도 여전히 유지되고 있다는 점을 확인할 수 있다.

성이 극복되는 것은 아니다. 프로타고라스나 하이데거가 제시하는 명제는 여전히 진리의 상대성을 드러낼 수밖에 없다. 왜냐하면, 각각의 현존재는 자신만의 고유한 상황에 처해 있기 때문이다. 하물며, 하이데거는 전통형이상학을 플라톤주의라고 비판하면서 새로운 인간유형인 ‘초인’(Übermensch)을 제시한 니체(F. Nietzsche, 1844~1900)의 관점주의(Perspektivismus)<sup>92)</sup>를 주체성의 철학이라고 비판하고 있다. 그러나 어떤 측면에서 보면 그의 철학 역시 니체의 관점주의와 유사한 측면이 있다는 점에서, 이제 그가 니체에게 가한 비판이 그 자신에게 되돌아갈 수도 있다. 그런데 하이데거는 다음과 같이 진술하고 있다.

비은폐성으로서의 진리가 현존재에 본질적으로 속한다는 것은 진리의 가능한 객관성을 보증한다. 물론 하나의 상대성, 아주 본질적인 진리의 상대성이 있지만, 그것은 객관성을 위협하게 하는 것이 아니라, 반대로 바로 객관적 진리의 풍부함과 다양함을 가능하게 한다.(EP, 155)

이러한 하이데거의 주장에서 그 역시 자신의 진리개념에 상대성이 있음을 인식하고 있다. 그러나 인용문에서 보듯이 그는 이것이 진리의 가능한 객관성을 위협하게 하는 것이 아니라고 주장한다. 하이데거가 이렇게 주장할 수 있는 이유는 무엇인가? 그의 철학과 니체철학은 어디에서 차이를 드러내는가? 우선 니체는 하이데거와 달리 진리의 본질을 가치 평가라고 보고 있다. “이러이러한 것은 이렇다고 나는 믿는다’는 가치 평가가 ‘진리’의 본질이다.”<sup>93)</sup> 그에 따르면, “진리는 …일종의 오류”<sup>94)</sup>로서 ‘그 자체’로 존재하는 것이 아니다. 니체에게 진리는 ‘참된 것으로 간주함’일 뿐이다. 니체의 이러한 진리개념에 따르면, 플라톤의 이데아와 같은 절대적인 진리 혹은 보편타당한 진리는 존재할 수 없다. 따라서 진리는 인간의 관점에 따라서 상대적일 수밖에 없다.<sup>95)</sup> 여기에서 무한한 해석의 가능성이 도출된다. 그러나 하이데거는 니체와는 조금 다른 의미에서의 상대성을 주장한다. 즉 그에게는 비은폐성으로서의 진리가 일정 부분 객관성을 확보할 수 있다는 전제가 놓여 있다. 왜냐하

92) 니체의 관점주의에 대해서는 다음의 논문을 참조할 것. 이상엽, 「니체의 관점주의」, 『니체연구』, 제16집, 한국니체학회, 2009, pp.99-129. 이에 대한 최근의 논의는, Markus Wild, “Nietzsches Perspektivismus”, in *Perspektivismus : Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik*, (Hg.) Hartmut von Sass, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2019, pp.37-60 참조.

93) Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, (Hg.) Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin; New York, Walter de Gruyter, 1980(이하 KSA로 약칭) 12, p.352.

94) F. Nietzsche, KSA 11, p.506.

95) 니체의 관점주의에 대한 하이데거의 해석은, 김태현, 「니체의 관점주의(Perspektivismus)에 대한 하이데거의 해석」, 『현대유럽철학연구』, 제59집, 한국현대유럽철학회, 2020, pp.31-64 참조.

면, 하이데거가 보기에 ‘현존재가 진리 안에 있다’는 논제로서 제시하고자 하는 것은 앞서 말한 현존재의 존재의 조건과 맞닿아 있기 때문이다. 구체적으로 현존재는 존재자의 한가운데 내던져진 채 존재자 곁에 머물러 있다. 현존재는 이러한 자신의 현사실적 실존에서 자신이 개방되었을 때 비로소 존재자와의 만남이 가능하다. 이러한 사실은 현존재가 초월하였을 때 비로소 존재자에게로 향할 수 있다는 것을 말해준다. 따라서 하이데거의 위의 논제는 존재자를 현존재 앞에 대상으로서 세우는 것이 아니라, 오히려 현존재를 존재자 앞에 세우고 있다고 보아야 한다. 논자는 하이데거의 논제가 니체와 결정적으로 차이를 보이는 것은 바로 이 지점에 있다고 생각한다.<sup>96)</sup> 여기에서 먼저 ‘존재하게 함’이라는 인간 현존재의 행위를 상기해 보자. 이 행위는 곁에 있음이며, 이러한 존재양식에서 존재자는 현존재에게 자신의 존재를 드러낸다. 여기에서 현존재가 존재자에게 할 수 있는 것은 아무것도 없다. 단지 현존재는 그렇게 자신의 존재를 내보이는 존재자를 그 자신이 있는 그대로 그렇게 드러낼 수 있도록, 자기 자신을 뒤로 물러나게 해야만 한다. 이러한 뒤로-물러남이라는 행위는 단순한 방치가 아니다.

‘곁에 있음’과 ‘비은폐성’, ‘존재하게 함’은 하이데거철학에서 현존재의 유한성과 소박함을 결정적으로 드러내주는 용어들이다. 이러한 현상들은 현존재의 초월을 바탕으로 일어난다. 다시 말해 현존재의 초월이 전제되지 않고서는 존재자가 자기 자신을 현존재에게 드러낼 수 없으며 진리도 또한 존재하지 않을 것이다. 바로 여기에서 하이데거는 객관적 진리[비은폐성]의 풍부함과 다양함이 가능해진다는 점을 주장하는 것이다. 하이데거는 인간이 사물을 또한 세계를 자기 자신 앞에 대상으로 세울 때, 즉 인간이 초월을 통해 존재자로 —여기에서는 인식론적 초월에서— 나아갈 때, 오히려 인간의 자의가 개입된다고 본다. 그렇기 때문에, 하이데거는 현존재가 이미 초월하고 있다는 점을 강조한다. 이에 따라 그는 진리의 본질이 비은폐성이라는 점을 강조하면서, 또한 이렇게 볼 때에 비로소 진리의 객관성도 확보할 수

96) 이와는 다른 관점에서 니체와 하이데거의 진리개념을 비교한 연구로는 박찬국, 「니체와 하이데거의 진리 개념의 비교연구-니체의 인식론에 대한 포스트모던적 해석의 비판을 통해서」, 『존재론연구』, 제31집, 한국하이데거학회, 2013, pp.69-102 참조. 박찬국은 이 논문에서 니체를 포스트모던적인 사상가로 보는 해석과 비판적으로 대결하면서 하이데거와 니체의 진리관을 비교하고 있다. 그는 니체의 진리관이 주객관계에 기초해서 인간이 세계에 자신의 형태를 부여한다고 보지만, 하이데거의 경우에는 인간과 세계 사이에 주객관계를 넘어서, 세계 자체가 인간에게 자신의 진리를 드러내고, 인간은 그것을 그대로 발현하게 하는 근원적인 친화관계가 존재한다고 보는 것이라고 해석하고 있다. 이와 관련하여 ‘포스트모던’이라는 표현의 계보학적 기원에 관하여는 다음의 저서를 참조하라. Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 2008, pp.12-4 참조. 이 저서에서 벨쉬는 긍정적·부정적인 모든 측면에서 니체가 포스트모더니즘의 아버지상으로 언급된다고 말하고 있다.

있다는 점을 주장하는 것이다.

## (2) 진리와 존재이해

### a. 존재적 진리와 학문

지금까지 살펴본 것은 하이데거의 진리의 본질과 현존재의 초월현상과의 관계였다. 비은폐성으로서의 진리는 명제진리의 근거로서 근원적 진리임이 밝혀졌고, 또한 이 진리는 실존함으로써 현존재의 존재양식을 갖는다. 진리는 존재자의 존재양식에 따라 현존재의 진리, 눈앞의 것의 진리 등으로 구분되며, 전자의 진리는 개시성, 후자의 진리는 발견되어 있음이다. 이러한 진리들은 모두 존재자의 진리이며, 하이데거적으로 표현하자면 존재(자)적 진리일 뿐이다. 하이데거철학의 목표는 ‘존재’의 의미를 파악하는 것이지만, 존재는 언제나 존재자의 존재이다.<sup>97)</sup> 만일 존재가 존재자로서의 존재자를 비로소 가능케 한다면, 존재자를 그것이 그 자체로 있는 모습 그대로 드러나게 하는 것도 존재를 드러내는 하나의 방법이 될 것이다. 왜냐하면 존재의 참된 의미가 비로소 드러날 때, 존재자는 그 자신이 있는바 그대로의 본연의 모습으로 드러날 것이기 때문이다. 그러나 존재자는 이미 개방되어 있지 않은가? 현존재의 실존양식인 ‘결에 있음’을 뒤집어서 이해한다면, 존재자는 이미 앞서 개방되어 있다. 무엇이 더 개방되어야 하는가? 우리가 존재자를 존재자로서 개념파악하기 위해서는 이에 대한 존재이해가 선행되어야 한다. 존재이해가 곧 초월이라고 했던 앞서의 고찰에서 현존재는 존재자를 넘어서 세계에 있다. 이때의 초월로서의 존재이해는 존재론 이전의 존재이해이다. 다시 말하면, 우리는 학문적으로 개념 정립하기 이전에도 존재자에 대해 어떤 존재이해를 갖고 있는 셈이다. 따라서 존재자가 존재자로서 개방되었다는 것은 존재가 우리에게 이미 개방되어 있다는 뜻이며, 우리는 이러한 존재를 개념파악 해야만 한다. 그렇다면, 존재에 대한 개념파악은 학문에서 가능한가?

97) 이에 대해서는 명확하지 않다. 적어도 전기 하이데거에서는 존재 자체를 말하면서도 존재는 항상 존재자의 존재이나[“존재는 그때마다 어떤 존재자의 존재이다.” (SZ, 9. 원문: Sein ist jeweils das Sein eines Seienden.)], 후기 하이데거에서는 존재자 없는 존재를 말하고 있는 것처럼 보이기 때문이다. [“그러나 존재—존재란 무엇인가? 그것은 그것 자체이다.” M. Heidegger, “Brief über den »Humanismus«, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p.331.(이하 BH로 약칭하여 표기함) 원문은 다음과 같다. “Doch das Sein—was ist das Sein? Es »ist« Es selbst.”]

전통적인 명제진리를 고수한다면, 학문(Wissenschaft)은 이러한 명제진리들의 연관체계로 정의될 수 있을 것이다. 그러나 상술한 것처럼 진리의 근원적 본질을 비은폐성으로 이해한다면, 전통적인 학문은 진리의 한 양식이 될 뿐—명제진리의 연관체계는 비은폐성에 근거하여 가능하기 때문에—이다. 여기에 비은폐성이 현존재의 구성틀에 속한다는 사실을 고려한다면, 학문은 현존재의 실존에 속하는 하나의 양식일 뿐이라는 결론이 나온다. “그러므로 학문은 현존재의 비은폐성의 한 양식, 즉 인간 실존의 방식이다. 이를 통해서 근본적으로 현존재의 실존구성틀에서 학문의 해석을 위한 지평, 또는 간단히 말해 실존적 개념을 위한 지평이 획득된다.”(EP, 157) 하이데거의 관점에 따라 학문을 현존재의 하나의 특별한 양식으로 본다면, 그것은 곧 진리-내-존재 이외의 다른 것이 아니다. 이를 풀어서 보면 학문은 곧 존재자의 비은폐성 안에 있음을 의미한다. 학문은 진리를 위해서 존재하며 여기에서의 진리를 명제진리로 본다 하더라도 우선 그러한 명제진리를 정립하기 위해서 존재자의 비은폐성이 선행되어야만 한다. 즉 “중요한 것은 진리, 다시 말해 일차적으로 타당한 명제가 아니라, 존재자 자체의 비은폐성이다. 존재자를 그것이 있는바 그대로 그것으로 존재하게 하는 것이 중요하다.”(EP, 180) 따라서 학문에서 할 수 있는 것은 존재자를 그 자체로 드러나게 할 수 있도록 하는 것, 즉 존재자의 인식이며, 하이데거는 이러한 인식을 ‘존재적 인식’(ontische Erkenntnis)<sup>98</sup>이라고 말한다. 결국 학문적 인식은 존재(자)적 인식이며, 이러한 행위는 사물들을 존재하는 그 자체로 드러날 수 있게끔 하는 것이다. 우리는 이러한 행위를 앞서 ‘존재하게 함’에서 보았다. 하이데거에 따르면, 학문적인 존재하게 함은 근본행위(Urhandlung)이다. 이것은 ‘결에 있음’의 측면에서 본다면, 아무것도 하지 않는 것처럼 보이지만 결코 그렇지 않다. 현존재의 근본행위는 존재자가 자신의 모습 그대로 내보일 수 있도록 할 수 있어야 한다. 이러한 학문적인 행위함의 성격을 하이데거는 “존재자 앞에서 물러섬(Zurücktreten)”(EP, 183)으로 특징짓는다.<sup>99</sup>

98) 학문 이전에 이미 존재이해가 있어서 존재자가 개방되어 있다면, 학문이 왜 필요한가? 라는 문제가 제기될 수 있다. 그러나 하이데거는 학문은 특정한 영역의 존재자를 다루고 있고, 학문이 가능하다면 존재자의 모든 개방됨에는 어떤 특별한 존재자의 은폐성이 여전히 실존해야 한다고 보기 때문에, 학문이 현존재의 특별한 양식이 될 수 있다고 본다. 예를 들어, 땅을 일구는 작업에서 땅은 일정한 저항을 하며, 쟁기는 일정한 강도를 가져야 한다는 사실이 개방되는데, 학문은 이처럼 개방된 사실을 토대로 좀 더 구체적인 사실을 비은폐시킨다. 즉 압력과 저항의 관계는 일반적인 중력의 법칙 아래 놓인다는 것처럼 말이다. 이에 대한 자세한 논의는 EP, 180이하 참조. 따라서 우리가 존재이해를 이미 가지고 있어서 존재자가 개방된다 하더라도 학문의 형식은 실증적 형식으로서 효용을 발휘하는 것이다. 여기에 한 가지 부연해야 할 사실은 갈릴레이 이후에 존재이해에 대한 특별한 변화가 일어났다는 사실이다. 하이데거는 이러한 변화를 토대로 플라톤과 아리스토텔레스 이후에 처음으로 칸트철학이 새로운 존재론을 정립하는 것이라고 주장하고 있다.

99) 그러나 이러한 활동은 하이데거가 학문의 역할을 위해서 특징지은 것일 뿐, 오늘날 학문의 경향은 이와는 정반대로 흘러가고 있으며, 그 역시 오늘날 이런 태도를 찾아보기는 힘들다고 말한다. 그의 기술비판은 이러한 맥락에서 나온 것인데, 오늘날 인간사회를 지배하는 기술문명에서는 이러한 존재자 앞에서 물러섬을 찾아볼 수 없을 뿐만 아니라, 반대로 존재자를 마음대로 처리할 수 있는 것으로 여기며, 심지어 인간마저도 자원으로 여기는 경향이 팽배해졌다. 하이데거가 「“신은 죽었다”는 니체의 말」에서 근대의 이성을 비판하는 것은 근대적 사상의 경향이 이성만능주의를 배경으로 하고 있으며, 오늘날의 기술문명이 이를 그대로 이어받고 있다고 여기기 때문이다. 이로 인해 현대 사회에 nihil리즘이 도래했다는 것이 하이데거의 진단이다. 이것은 물론 서양의 형이상학이 존재 자체를 사유하지 않은 존재망각에 빠져있다는데 그 원인이 있다. 이 논문의 마지막 문구는 다음과 같다. “수세기 동안 찬미되어 오던 이성이야말로 사유의 가장 완강한 적대자라는 사실을 우리가 경험하게 될 때에야 비로소 사유는 시작된다.” M. Heidegger, “Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p.267. 같은 취지로 하이데거는 「기술에 대한 물음」(1953)에서 현대사회의 기술에 대한 비판적 입장을 제시하고 있다.(FT, 5-36 참조) 그는 이 논문에서 현대의 기술이 더 이상 기술에 내포되어 있는 포이에시스(ποίησις)라는 그리스적 의미로 이해되지 않는다고 말한다.(FT, 15 참조) 동시에 이러한 현대기술의 특징을 몰아세움(Gestell)이라는 낱말로 특징짓고 있다.(FT, 20이하 참조) 이와 비슷한 맥락에서 호르크하이머(M. Horkheimer, 1895 973)와 아도르노(T. W. Adorno, 1903~1969)도 이성에 대한 비판을 하고 있다. 여기에서의 이성을 소위 ‘도구적 이성’(instrumentelle Vernunft)이라고 한다. 이성비판에 관한 내용은, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S.Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1987, p.53 이하 참조. 이하준은 호르크하이머의 도구적 이성 비판시기의 특징을 “마르크스주의(Marxismus)와 거리를 두고 인간학적 관점에서 역사철학을 재구성하며 현대 문명에 대한 본격적인 진단과 대안을 제시한데 있다”고 평가하고 있다. 이하준, 『막스 호르크하이머, 도구적 이성 비판』, 커뮤니케이션북스, 2016, pp.xi-xiv 참조. 비판이론의 이념과 과제에 대해서는, *Ibid*, pp.6-8 참조. 그리고 비판이론의 이념과 과제에 대한 다른 해석으로는 다음의 저서를 참조하라. 이종하, 『호르크하이머의 비판이론』, 북코리아, 2011, pp.29-45. 변증법과 계몽의 한계에 관하여는 다음의 저서를 참조하라. Helmut König, *Elemente des Antisemitismus : Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Verbrück Wissenschaft, 2016, pp.215-9 참조. 이러한 평가에 비추어 본다면, 아도르노와 호르크하이머 그리고 하이데거 사이에는 철학의 지향점이 다르다는 사실을 알 수 있다. 왜냐하면 하이데거는 자신의 철학이 철학적 인간학을 지향하는 것이 아니라 오로지 ‘존재론’이라고 주장하기 때문이다. 그러나 이들과 하이데거 사이에는 이성에 대하여 비판적인 입장을 취하고 있다는 점에서는 공통적이다. 다만 하이데거는 특히 근대 이후의 계산적 이성에 대하여 비판적이고, 호르크하이머와 아도르노는 신화에서부터 이미 이성의 도구적 측면이 내재해 있다고 주장한다는 점에서 차이점이 존재한다. 또한 이들 사이에는 ‘신화적 현존재’에 대해서도 해석상의 차이를 드러내고 있다. 그리고 하이데거가 후기의 대표작인 「휴머니즘 서간」에서 사유의 소박함과 뒤로 물러남의 태도를 강조하는 것도 오늘날 고삐 풀린 기술문명의 경향을 비판하고자 한 것이다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “사유가 형이상학을 극복하는 까닭은, 사유가 형이상학보다 훨씬 더 위로 오름으로써 형이상학을 넘어 형이상학을 여하튼 어떤 곳을 향해 폐기하기 때문이 아니라, 오히려 사유가 가장 가까운 것의 가까움을 향해 뒤로-물러나기 때문이다. (...) 존재의 진리를 사유한다는 것은, 인간다운 인간의 인간다운을 사유한다는 것을 동시에 의미한다.”(BH, 352) 또한 이 논문에서 하이데거의 후기 사유의 특징이 엿보이는데, 이는 그의 철학에서 존재와 언어 그리고 사유와 사유자의 관계를 드러내준다는 점에서 특기할만하다. 이 논문에서 그는 다음과 같이 말한다. “언어는 존재의 집이다. 언어라는 가옥 안에 인간은 거주한다. 사유가와 시인은 이러한 가옥의 파수꾼이다. 그들의 파수행위는, 그들이 존재의 개방 가능성을 그들의 말행위를 통해 언어로 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, 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.” *Ibid*, p.313. 여기에서 그가 말하는 사유는 전통철학이 말하는 이성에 기반을 둔 사유가 아니다. 또한 그는 이러한 주장을 통해 그의 철학이 ‘철학적 인간학’이 아님을 선포하고 있는 셈이다. 동일한 맥락에서 사르트르는 『실존주의는 휴머니즘이다』에서 야스퍼스(K. Jaspers, 1883~1969)와 마르셀(G. Marcel, 1889~1973)과 달리 하이데거의 철학을 프랑스 실존주의 및 자신과 함께 무신론적(athée) 실존주의 안에 포함시키고 있으나(J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Les Éditions Nagel, Paris, 1966, pp.16-7 참조), 하이

그런데 이러한 인식은 이미 보았듯이, 현존재가 존재자와 맺는 관계맺음을 말할 뿐이며, 이러한 관계맺음은 그에 앞서 존재이해를 필요로 한다. 이러한 존재이해가 존재론 이전의 존재이해이며, 이를 토대로 “존재 자체의 명시적인 파악과 개념파악, 즉 존재론적 이해로 형성될 수 있다.”(EP, 201) 정리해 보면, 현존재의 초월에서 이미 존재론 이전의 존재이해를 바탕으로 존재자는 이미 개방되어 있으나, ‘존재자의 특별한 은폐성’(spezifische Verborgenheit)이 여전히 남아 있기에 학문의 필요성은 여전히 존재한다. 그러나 학문은 특정한 영역의 존재자를 다루는 실증적(positiv) 인식이기 때문에, 학문을 통해서는 존재의 개념파악이 불가능하다. 따라서 하이데거에 따르면, 존재의 개념파악은 오로지 존재론에서만 가능하다는 결론이 나온다.

존재론, 즉 현상학을 통해서만 존재에 대한 개념파악이 가능하다고 보는 하이데거는 철학을 학문과 엄격하게 구별하려고 시도한다. 『존재와 시간』이전의 『현상학의 근본문제들』(1927년 마르부르크 대학 강의)에서는 철학을 학문으로서 규정하기도 하지만<sup>100</sup>, 그 이후에 1928년 여름학기 강의(『논리학의 형이상학적 시원근거들』)<sup>101</sup>와 1928/29년 겨울학기 프라이부르크 대학의 강의록인 『철학입문』에서는 철학을 학문으로부터 떼어내려는 하이데거의 시도가 두드러지게 나타나고 있다. 특히 『철학입문』에서 철학에 대한 하이데거의 규정은 초월문제와 연관되어 나타나고 있다. 이처럼 철학을 초월과 연관 짓는 동시에 학문으로부터 분리하려는 시도는 『존재와 시간』에서 전개된 기초존재론을 ‘현존재의 형이상학’으로서 확고하게 정초하기 위한 기획의 일환으로 보인다. 또한 논자가 보기에는 이러한 강의들 이후의 「형이상학이란 무엇인가?」와 「근거의 본질에 관하여」에서 초월문제를 집중적으로 다루고 있는 것도 바로 “초월함이 곧 철학함”(EP, 219 참조)이라는 하이데거의 통찰에서 비롯된 것으로 보인다. 무엇보다도 하이데거는 철학이 유(Gattung, 類)로서의 학문에 포함되지 않으며, 더 나아가 “철학은 학문이 아니다.”(EP, 14)라고 강조하기도 한다. 그러나 이러한 부정이 철학은 비학문적이라는 것을 의미하지는 않는다는 점을 주의해야 한다. 그는

데거는 위의 「휴머니즘 서간」에서 자신의 철학을 실존주의로 분류하는 것을 거부하면서, 철학의 진정한 사유는 존재의 소리에 귀를 기울이는 것이라고 강변하고 있다. 이와 관련하여 휴머니즘과 하이데거의 존재사유에 관한 논의는, 이선일, 「휴머니즘과 하이데거의 존재사유」, 『대동철학』, 제15집, 대동철학회, 2001, pp.337-350 참조.

100) 『현상학의 근본문제들』 §3의 제목은 “존재에 관한 학문으로서의 철학”이다.(GP, 15)

101) 이 강의록에서 하이데거는 서양의 철학적 전통이 사유의 법칙성을 다루는 논리학을 토대로 세워졌다고 보고 있으며, 이러한 논리학을 극복하고자 시도한다. 그의 주장의 요지는 논리학도 논리학을 비로소 가능케 하는 사유에 의해 가능하며, 그것은 ‘자유’에 의해 비로소 가능하다는 것이며, 그는 이러한 사유를 전통적인 형식논리학에 대비하여 ‘철학적 논리학’(philosophische Logik)이라고 명명한다. 이것은 앞서 각주 89)에서 소개했던 ‘철학하는 논리학’과 사실상 같은 것이다. 자세한 논의는, MAL, Einleitung 참조. 하이데거의 전통적인 강단논리학에 대한 비판은, LFW, §3 참조.

단지 “철학은 철학함(Philosophieren)이다.”(EP, 15)라고 말함으로써, 철학은 본질상 그 자신에서부터 규정되어야 한다고 주장한다.

이런 이유 때문에 하이데거는 철학을 학문으로 규정하려는 일체의 시도를 거부한다. 예를 들면, 그는 ‘학문적 철학’, ‘근원학문’이란 표현 혹은 ‘절대적 학문’ 등 철학에 대한 그 어떤 학문적 규정도 부정하고 있다. 그 이유는 이러한 경향들이 근대 이후에 나타나기 시작한 것과 관련이 있다.<sup>102)</sup> 즉 하이데거는 근대의 사상적 경향, 특히 학문의 수학적 경향 때문에 철학과 학문을 엄격하게 구분하고자 한 것이다.<sup>103)</sup> 하이데거는 이러한 수학적 엄밀함으로 철학을 규정짓는 것에 반대하여 철학의 역할을 존재를 개념 파악하는 것으로 특징짓고자 하였다.<sup>104)</sup> 그렇기 때문에, 하이데거는 “**존재가 철학의 진정한 유일의 주제이다.**”(GP, 15)라고 강조하는 것이다.<sup>105)</sup> 이 의미를 부정적으로 표현하면 철학은 존재자를 주제로 삼지 않는다는 말이 된다. 그리고 이러한 철학적 토대에 맞추어 존재자를 다루는 학문은 그 타당성을 보증 받는다.

102) 윤진옥은 ‘철학이란 무엇인가? 진정한 철학이란 어떠한 학문이어야 하는가?’에 대하여 세 가지 가능한 답변을 제시하고 있다. 첫째, 최고(最古)의 학문, 둘째, 최저(最底)의 학문, 셋째, 학문을 정초하는 학문이 그것이다. 이 중에서 마지막의 정의, 즉 학문을 정초하는 학문은 데카르트의 제일철학을 일컫는다. 그는 데카르트철학에서의 제일원리로서의 코기토가 신에 의존함으로써 코기토의 제일원리의 지위가 박탈된다고 본다. 그러나 후설은 이러한 데카르트의 코기토를 수정하여, 즉 신에 의존하지 않으면서, 인식내용의 객관적 타당성을 확보하는 코기토를 정립한다. 바로 이것이 후설의 ‘초월론적 주관성’(transzendente Subjektivität)이다. 그는 후설이 이러한 신에 의존하지 않는 초월론적 주관성을 정립함으로써 단순히 데카르트철학을 계승한 것이 아니라 데카르트적 코기토의 능력을 재발견한 ‘신 데카르트주의’라고 해석한다. 자세한 논의는, 윤진옥, 「후설 현상학에 의한 데카르트적 코기토의 재발견: 신 없는 코기토로서의 의식주관성」, 『철학과 현상학 연구』, 제75집, 한국현상학회, 2017, pp.1-37 참조.

103) 이와는 달리 하이데거는 고대 철학에서는 학문들을 철학들로 규정하려는 경향이 있었다고 말한다. 그 이유로 그는 그리스인들이 필로소피아 대신에 필로소피아이라는 복수형을 사용했다는 점을 근거로 제시하면서, 아리스토텔레스에 와서야 단수로서의 필로소피아가 사용되었다는 점을 지적하고 있다. 그에 따르면, 예컨대 고대에서는 수학과 의학도 철학들로 불린 것이다. 이에 대한 논의는 EP, §6 참조. 그리고 GP, §1-§5 참조.

104) 이러한 하이데거의 주장은 그의 후기 사상에서도 그대로 이어진다. 『강연과 논문』에 수록된 「학문과 숙고」(1954)에서 그는 학문에 대하여 다음과 같이 말하고 있다. “**학문은 현실적인 것의 이론이다.** … 그 이전에 우리가 반드시 유념해야 할 사실은, ‘학문은 현실적인 것의 이론이다’라는 명제에서의 ‘학문’이라는 명칭은 언제나 오로지 근·현대적 학문(die neuzeitlich-moderne Wissenschaft)만을 의미한다는 것이다.” M. Heidegger, “Wissenschaft und Besinnung”, in *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p.40.

105) 하이데거는 존재에 대한 물음이 결국 인간에 대한 물음이라고 말하고 있는데, 이러한 발언은 그의 철학이 ‘철학적 인간학’으로 오해될 수 있는 여지를 갖고 있다. “철학의 근본물음, 존재에 대한 물음은 그 자체로 올바르게 이해된 인간에 대한 물음이다; 다시 말해 올바르게 이해되었다면 이 물음은 철학의 역사에서 잠재적으로 살아 있는 것이고, 그 안에서 계속해서 운동하고 있지만, 그러나 매 순간 새롭게 해명되어야 할 인간에 대한 물음이다.”(MAL, 20-1) 그러나 논자가 보기에, 이러한 하이데거의 언급은 당대의 철학적 경향에 대한 비판적 관점 —“철학은 결코 사업적인 의미에서 인간에 ‘몰두’하지 않으며, 거기에서 인간은 중요하게 여겨질 수 없다.”(MAL, 21)—에서 제기된 발언이며, 또한 ‘올바르게 이해된’이라는 수식어를 붙이고 있는 것 등을 고려하면, 존재 자체의 물음을 예비하기 위해 존재적·존재론적으로 탁월한 현존재에 대한 형이상학, 즉 기초존재론이 요청된다는 의미에서 나온 것이라고 보아야 한다.

‘존재에 대한 개념과악이 학문에서 가능한가?’ 라는 물음에서 우리는 잠시 철학에 대한 하이데거의 규정을 살펴보았다. ‘철학은 무엇인가?’ 라는 물음은 계속해서 반복되어야 할 물음이다. 철학이 점차 그 중요성을 잃어가고 있는 시대에, 특히 현대 사회와 같이 철학을 대신하여 기술·과학문명이 지배하고 있는 사회에서 인간의 인간다움을 확보하기 위해서는 더욱 그러하다. 그러나 우리는 이러한 논의를 뒤로 하고, 존재 자체를 드러내려는 하이데거의 논의 과정을 고찰해야 할 것이다. 존재이해 속에 있는 현존재에게서 존재는 어떤 방식으로 드러나는가?

## b. 존재의 비은폐성

우리는 예비적 고찰에서 존재이해에 대해 간략히 논의하였는데, 존재이해는 기투와 같은 것이다. 그러나 이러한 기투로서의 존재이해는 존재 자체에 대한 명시적인 개념과악은 아니다. 마찬가지로 학문적인 기투 역시 존재 자체에 대해서 개념과악할 수 없다. 그러나 기투, 즉 존재이해가 변한다면, 현존재는 존재자를 그 존재에서 다르게 파악하게 될 것이다. 거꾸로 말하자면, 현존재에게 이미 개방되어 있는 존재자가 다르게 규정된다면, 그것은 존재자가 변한 것이 아니라 존재자의 존재에 대한 규정이 바뀌었다는 것을 뜻한다. 하이데거는 이러한 존재이해의 변화에 대한 예시로 갈릴레이에 의해 정초된 수학적 물리학의 발생을 제시하고 있다. 여기에서 중요한 것은 ‘수학적’(mathematisch)이라는 점에 있는데, 이 낱말을 계산한다는 의미로 이해해서는 안 되고 자연을 파악하는 하나의 방법 내지 수단으로 이해해야 한다는 점이다. 즉 자연은 수학적인 이해에서 파악되는데, 그것은 양(Quantität), 구체적으로 연장이나 공간 및 시간, 운동 등을 통해서 규정된다는 것을 의미한다. 이것이 의미하는 바는 존재자를 탐구하고 정립하기 위해서 존재자의 존재가 선행적으로 규정되어야 한다는 것을 뜻한다. 이러한 양적인 것, 즉 수학적 규정에 대한 이해에서 자연은 비로소 다른 무엇으로서 규정될 수 있다. 이 경우 자연은 “움직이는 물체의 연관으로, 즉 그 근본성격이 공간적, 시간적 연장 속에 있는 존재자의 연관으로서 파악된다.”(EP, 187) 칸트의 철학도 그 이전의 철학과 달리 이런 방식으로 변화한다. 코페르니쿠스적 전회에 대한 『순수이성비판』 B판 서언에서의 구절을 보자.

지금까지 사람들은 우리의 모든 인식은 대상들을 올바르게 향해야 한다고 가정하였다. 그러나 대

상들에 관해 우리의 인식을 확장해 줄 그 어떤 것을 개념들에 의해 선형적으로 형성하려는 모든 시도는 이러한 전제하에서는 실패하고 말았다. 따라서 사람들은 거꾸로 대상들이 우리의 인식을 올바르게 향해야 한다는 가정이 형이상학적 과제 해결에 더 도움이 되지 않을지를 한번쯤 시도해 본다. 이러한 가정은 대상들이 우리에게 주어지기 이전에 대상들에 관해 어떤 것을 확정해야 한다는, 앞서 요구된 대상들에 관한 선형적 인식의 가능성에 원래 한층 더 부합한다.<sup>106)</sup>

하이데거에 따르면, 이러한 기투는 “존재자의 존재구성들을 우선 앞서 내어준다.”(KM, 11) 하이데거는 『칸트와 형이상학의 문제』에서 이러한 존재구성들에 대한 인식을 ‘존재론적 인식’(ontologische Erkenntnis)이라고 명명하며, 존재론적 인식이 존재적 인식, 즉 존재자에 대한 관계맺음을 가능하게 한다고 말한다. 여기에서 비로소 존재자가 그 존재내용과 방식에서 새롭게 규정된다. 따라서 이러한 존재내용[무엇-존재, Was-sein]과 존재방식[어떻게-존재, Wie-sein]은 모두 존재자의 존재로서 규정된다. 다만 이러한 존재론적 인식도 그것이 학문적 기투이든 존재론 이전의 기투이든 존재이해일 뿐이다. 그러나 여기에서 밝혀지는 것은 존재구성들의 기투가 “존재론 이전의 이해와 존재론적 이해와 관련을 가진 하나의 독특한 ‘사이’(Zwischen)이며, 명시적인 존재이해의 한 양식”(EP, 201)이라는 점이다. 따라서 “존재구성들의 기투는 일반적으로 존재론 이전의 존재이해”(EP, 202)이지만, 상술한 내용에 비추어 볼 때, 존재이해는 반드시 명시적일 필요는 없다.

그렇다면, 명시적이든 비명시적이든, 존재이해에서 존재 자체의 개념파악은 되지 않는다 하더라도, “존재 자체의 비은폐성”(EP, 202)은 있다고 보아야 한다. 그러나 여기에서 논자는 두 가지 이유에서 존재 자체의 개념파악이 가능할까라는 의문이 든다. 첫째, 존재이해는 그것이 존재론 이전의 이해이든 학문적인 존재이해이든 간에 끊임없이 변화할 수밖에 없지 않는가라는 이유에서이다. 물론 존재이해의 변화에도 불구하고 존재 자체의 개념파악이 가능하다면, 그것은 별도의 논의 대상이 되어야 할 것이다. 둘째, 이미 고찰한 바와 같이 존재이해는 현존재의 존재구성들에 속한다. 하이데거는 이러한 존재이해, 즉 존재구성들의 기투를 뛰어나게 특징짓는 것을 다음과 같이 설명하고 있다. “기투를 뛰어나게 특징짓는 것은 현존재가 존재, 운동, 장소, 시간과 같은 어떤 것을 이해하도록 스스로를 내어준다는 것에 있다. 현존재가 기투에서 스스로를 내어주는 그것은 본래 그것에 포함된 파악의 대상이 아니다.”(EP, 202)<sup>107)</sup> 하이데거는 이러한 이유 때문에 존재이해에서, 존재 자체가 개념

106) I. Kant, *K.d.r.V.*, B XVI.

파악되지 않더라도, 존재와 같은 것이 이해되고 주어진다는 조건 아래에서 존재 자체가 비은폐된다고 말하는 것이다. 이러한 하이데거의 주장은 존재이해 속에서 존재 자체를 드러내려는 시도로 볼 수는 있다. 그러나 기투에서 스스로를 내어주는 그것이 파악의 대상이 아니라고 말하고 있다는 점에서 존재 자체의 개념파악은 멀어지는 것이 아닌가라는 의문이 든다.

그러나 논자의 의문에도 불구하고 존재자 그 자체의 비은폐성에 보았듯이, 하이데거는 존재 자체도 비은폐된다고 말한다. 다시 말해 존재 자체가 스스로 자신을 내보이도록 하고, 현존재 측에서 이러한 존재 자체를 개념파악하기 위해 노력해야 한다고 말하는 점을 고려한다면, 그의 현상학이라는 방법론의 측면에서 볼 때, 이러한 존재 자체의 드러남도 일관되게 수행되고 있다고 볼 수 있다. 존재 자체의 개념파악 가능성의 유무에도 불구하고, 우리는 하이데거의 존재이해에 대한 고찰에서 존재 자체의 비은폐성에 이르렀다. “존재이해 속에 존재 자체가 비은폐되어 있으며, 즉 존재이해는 참이며 자신의 진리를 가진다.”(EP, 202) 예비적 고찰에서 본 것처럼, 하이데거는 이러한 존재의 비은폐성을 존재적 진리[존재자의 진리]에 상응하여 존재론 이전의 진리 또는 존재론적 진리라고 부른다. 우리가 고찰하고 있는 현존재의 초월현상은 존재론적 진리인 존재의 비은폐성과 매우 밀접한 관련을 가진다. 그러므로 이제 존재이해로서의 초월과 존재론적 진리와의 관계를 고찰해야 한다.

## 4. 존재론적 진리와 초월

### (1) 존재론적 진리의 근거

우리가 하이데거의 진리에 대한 이해에서 분명히 해 두어야 할 것은 다음과 같다. 즉 진리는 존재자이든 존재이든 그 자체로 드러나는 것이지만, 드러남의 양상에서 무차별적으로 나타나는 것은 아니라는 점이다. 지금까지 고찰한 바에 따르면, 눈앞의 것의 진리인 발견되어 있음은 현존재의 진리인 개시성에 근거를 두며, 존재자의 진리인 존재적 진리는 존재이해인 존재론 이전의 혹은 존재론적 진리에 근거를

---

107) 하이데거의 이러한 논리는 우선 존재자의 비은폐성에서 드러났었다. 즉 존재자는 그것이 개념적으로 파악되기 이전에도 어떤 존재이해 속에서 우리에게 개방된다는 사실이 그것이다. 다시 말하면, 존재자의 비은폐성과 존재자의 파악, 즉 개념파악은 엄밀하게 구분된다.

두고 있다. 이러한 사실은 하이데거철학에서 진리들 사이의 어떤 위계질서가 존재하는 것처럼 보이도록 하는데,<sup>108)</sup> 하이데거도 이러한 진리들을 다음과 같이 정리하고 있다.

1. 존재의 진리 : 탈은폐성(Enthüllung, 開顯性)으로서의 비은폐성; 존재론 이전의, 존재론적 진리.
2. 존재자의 진리 : 개방성으로서의 비은폐성; 존재적 진리.
  - a) 개시성으로서의 개방성 : 현존재의 비은폐성.
  - b) 발견되어 있음으로서의 개방성 : 눈앞의 것, 손안의 것의 비은폐성.(EP, 203)

이 인용문에서 볼 수 있듯이 진리 그 자체는 비은폐성이다. 다만 드러남의 양식이 다르기 때문에 존재의 경우에는 탈은폐성(Enthüllung), 존재자의 경우에는 개방성(Offenbarkeit)이라는 용어를 사용하고 있다. 여기에서 하이데거의 용어 사용의 특징은 존재자와 관련된 것은 존재적, 존재와 관련된 것은 존재론 이전의 혹은 존재론적이라는 표현을 쓴다는 점이다.<sup>109)</sup> 또한 앞서 보았지만 존재이해는 개념파악 여부와 상관없이 그 자체로 존재론적 진리로서 참이라는 점을 유의해야 한다.

현존재의 개방성을 고찰할 때, 우리는 이 존재자가 진리 안에 있다는 사실에 대하여 논의하였다. 특히 현존재의 학문적 존재양식은 진리-내-존재로 특징지어진다. 그런데 이러한 진리는 존재적 진리를 일컫는다. 말하자면, 현존재는 존재자의 비은폐성 안에 머무르는 존재자를 뜻한다. 그러나 현존재의 존재구성틀에는 존재이해가 속한다는 점, 존재적 진리는 존재론적 진리에 근거한다는 점으로 미루어 볼 때, “현존재의 본질에는 한층 더 근원적인 진리-내-존재가 있다.”(EP, 204)고 말할 수 있다. 여기에 또 하나의 사실, 즉 “실존은 본래부터 존재이해에서 그리고 그것을 통해서만 가능하다.”(EP, 204)는 사실을 고려한다면, 현존재의 본질은 존재론적 진리와 근본적으로 연관되어 있다는 것을 알 수 있다. 이러한 진리들 간의 연관관계를 하이데거는 다음과 같이 정식화하고 있다. “존재자의 비은폐성으로 여겨진 진리는 실존하는 현존재가 존재와 같은 것을 이해하고 있을 때에만, 다시 말해 현존재의 실존본질에 존재의 탈은폐, 즉 존재론적 진리가 속할 때에만 실존한다.”(EP, 204-5) 사실 이 논제에서는 진리들 간의 연관관계가 매우 집약적으로 드러나고 있다. 첫째, 비현존재적 존재자는 현존재에게 존재이해가 속할 때 비은폐된다는 점이며, 둘째

108) 아래에서 논의하겠지만 하이데거는 존재적 진리와 존재론적 진리 사이의 위계질서를 인정하는 것 같지는 않아 보인다.

109) 존재적 인식도 존재자의 인식을 말하며, 존재구성틀의 기투인 존재론적 인식에 근거한다.

“존재자의 비은폐성으로 여겨진 진리는 … 실존한다”라는 언급에서 볼 수 있는 것처럼, 비현존재적 존재자의 진리가 실존한다는 것을 알 수 있다. 셋째, 이러한 존재자의 진리가 실존한다는 사실은 현존재의 본질에 존재론적 진리가 속한다는 것을 조건으로 한다는 점이며, 마지막으로 이 논제의 전체에서 현존재의 실존본질에 존재론적 진리가 속할 수 있다는 점이 추론될 수 있다.

존재론적 진리에 대한 논의에서 우리는 위에서 제시된 논제를 통해 새로운 사실을 확인할 수 있다. 앞의 두 가지 사실은 이미 상술한 바와 같으나, 뒤의 두 가지 사실은 현존재의 본질과 존재론적 진리 사이에 어떠한 공속관계가 있다는 점을 드러낸다는 것이다. 예비적 고찰에서 이미 특징지은 바와 같이, 존재이해는 현존재의 실존의 규정성의 하나이다. 그런데 존재이해가 곧 존재론적 진리이기 때문에, 현존재의 존재구성틀에는 존재론적 진리가 속할 수 있다는 결론이 도출된다. 논자는 여기에서 하이데거의 이런 설명이 타당한 것인지에 대한 의문이 든다. 얼핏 자연스러워 보이는 이러한 설명에서 존재적 진리와 존재론적 진리 간에 혼동이 일어나고 있는 것은 아닌가 하는 것이다. 위에서 제시했던 하이데거의 진리에 대한 규정을 볼 때, 현존재의 진리는 분명히 존재자의 진리에 속한다. 그러나 현존재의 존재구성틀에 존재이해, 즉 존재구성틀의 기투가 속해 있기 때문에, 현존재는 존재이해 그 자체라고 할 수 있다. 그렇다고 본다면, 현존재의 진리는 존재이해로서 이제 존재론적 진리(존재의 진리)인가? 다른 관점에서 이 물음을 다시 묻는다면, 존재는 현존재 안에 있는가 아니면 밖에 있는가?

우리가 지금까지 논의한 초월현상에서 현존재는 이미 초월하고 있다는 사실을 여러 차례 확인해 왔었다. 현존재는 초월에서 이미 자기 자신과 모든 존재자를 넘어서 있기에 존재이해를 가지며, 그렇게 이해된 존재자가 현존재에게 개방되는 것이다. 다시 말해 현존재는 이미 존재자 곁에 있으며, ‘밖에’ 나가 있는 자로서 존재하기 때문에, 현존재와 비현존재적 존재자 사이에는 안과 밖이 없다. 그래서 현존재는 이미 초월하고 있다고 말할 수 있는 것이다. 이러한 사실은 현존재와 다른 공동현존재와의 관계에서도 동일하다. 그러나 하이데거는 위의 문제에 대해서는 별다른 논의를 하지 않는다. 다만 현존재의 진리를 존재자의 진리에 속한다고 보면서도, 존재이해를 매개로 존재론적 진리에도 속한다고 말할 뿐이다. 다만 이러한 논자의 물음은 하이데거의 의도를 벗어나서 올바르게 제기되지 않은 물음일 수 있다. 왜냐하면, 하이데거는 존재적 진리나 존재론적 진리 모두 ‘현존재에 속한다’고 주장하기

때문이다. 이것은 앞서 고찰했던 ‘속한다’의 의미와 관계가 있으나, 그럼에도 불구하고 논자가 보기에는 위의 인용문에서 하이데거가 도식적으로 제시한 진리에 관한 기술은 앞서 논자가 제기했던 물음을 일으킬 오해의 소지가 있다.

우리는 예비적 고찰에서 존재이해로서의 초월에 대하여 간략히 살펴보았다. 현존재는 ‘존재의 선행적 기투’에서 이미 항상 존재자를 넘어서고 있다. 하이데거는 이러한 넘어섬을 초월로 명명하며, “현존재는 그 자체로서 초월하면서—초월적이다.”(EP, 207)라고 말하고 있다. 따라서 존재의 선행적인 기투가 현존재의 본질에 속하고, 이때 이미 항상 존재자를 넘어서 현존재가 초월하고 있다면, 존재의 선행적 기투인 존재론적 진리는 현존재의 초월에 근거한다는 결론에 도달한다. 하이데거의 말을 들어보자. “이제 본래적인 의미에서 존재론적 진리가 그 자체에서 존재의 선행적인 기투로서 현존재의 넘어섬, 즉 초월에 근거해서만 가능하다면, 다시 말해 그것[존재론적 진리-논자 주]은 초월론적(transzendental)이다.”(EP, 207)<sup>110)</sup> 즉 존재론적 진리는 초월에 근거해서 가능하기 때문에, 존재론적이라는 용어와 초월론적이라는 용어를 동일시하는 하이데거의 관점에서 볼 때, 존재론적 진리는 이제 초월론적 진리가 된다.

위에서 논자는 존재와 현존재의 관계에 대한 몇 가지 의문점을 제시했다. 그 의문이 여기에서 해소된 것은 아니지만, 하이데거에 대한 긍정적인 관점에서 해석해 본다면, 이 인용문의 결론을 다음과 같이 도출할 수도 있을 것이다. 첫째, 존재이해에서 ‘이해’에 방점을 두고 해석한다면, 다시 말해 하이데거가 말하듯이 존재 자체에 대한 개념과악과 존재에 대한 이해를 엄격하게 구분한다면, 존재이해(존재론적 진리)는 현존재의 초월에 근거한다고 말할 수 있다. 왜냐하면, 이해(Verstehen)는 처해있음(Befindlichkeit)과 함께 현존재의 실존론적 구조를 이루고 있기 때문이다.(SZ, 142 참조) 둘째, 현존재의 진리와 현존재의 초월현상을 분명하게 구분한다

110) 하이데거는 초월로 소급되는 모든 것을 초월론적이라고 부른다. 이는 칸트의 transzendental과는 차이가 있다. 자세한 논의는 EP, 207 이하 참조. 또한 하이데거는 칸트의 선행적 종합의 가능성 문제를 존재론적 종합의 가능성의 문제라고 보면서, 결국 이 문제 역시 초월의 문제이며 동시에 존재론의 가능성의 문제라고 보고 있다. “이 물음[존재론적 종합의 본질적 가능성에 관한 물음-논자 주]을 펼쳐보면 이렇다: 유한한 인간 현존재는 자신이 스스로 창조하지 않았을 뿐만 아니라, 더욱이 자신이 현존재로서 실존할 수 있기 위해 의존하는 그러한 존재자를 어떻게 처음부터 넘어설(초월할) 수 있는가? 따라서 존재론의 가능성의 문제는 선행적 존재이해의 초월의 본질과 본질근거에 관한 물음이다. 그 때문에 초월론적, 즉 초월을 형성하는 종합의 문제는 또한 이렇게도 제기될 수 있다: 인간이라 명명되는 유한자가 자신이 아닌 존재자에 대해, 따라서 스스로를 자발적으로 내보일 수 있어야 하는 존재자에 대해 어떻게든 열려진 채 존재할 수 있기 위해서는, 자신의 가장 내적인 본질에 관해서 어떻게 존재해야 하는가?”(KM, 42-3) 이 인용문에서 우리가 알 수 있는 것은 하이데거철학에서 존재론의 문제는 초월문제 이외의 다른 것이 아니라는 사실이다. 이러한 이유 때문에 그는 “초월론적 인식은 존재론적 인식이다.”(EP, 208)라고 말하면서 존재론적이라는 용어와 초월론적이라는 용어가 같다고 말한다.

면, 현존재의 진리는 존재자의 진리로서 존재의 진리를 근거로 가능하지만, 거꾸로 진리(비은폐성)는 실존하기 때문에, 존재의 진리, 즉 존재의 비은폐성은 현존재의 초월에 근거한다고 말할 수 있다. 셋째, 현존재는 그 자체 스스로 개시한다는 사실과 ‘존재의 진리가 존재자의 진리를 가능케 한다’<sup>111)</sup>는 논제에서의 존재자를 비현존재적 존재자로 해석한다면, 위의 인용문의 결론은 타당하다고 할 수 있다. 그러므로 궁극적으로 전기 하이데거철학에서 존재론적 진리의 근거는 현존재의 초월이라고 말할 수 있다. 그럼에도 불구하고 현존재의 진리인 개시성이라는 낱말의 의미를 고려할 때, 그것은 초월과 같은 것 혹은 동시적인 것이 아닌가? 라는 의문은 여전히 남는다. 이에 대한 논의는 다음으로 미룬다.

## (2) 현존재의 초월과 존재론적 차이

존재론적 진리의 근거를 현존재의 초월이라고 정립하고 난 이후에, 하이데거는 다음의 논제를 다시 정식화하고 있다.

존재론적 진리(존재의 비은폐성)는 그 자체에서 현존재가 그 본질상 존재자를 넘어갈 수 있을 때에만, 다시 말해 현사실적으로 실존하는 자로서의 현존재가 존재자를 항상 이미 넘어갔을 때에만 가능하다. 존재론적 진리는 현존재의 초월에 근거하고 있다; 그것[존재론적 진리-논자 주]은 초월론적이다. 그러나 현존재의 초월은 반대로 존재론적 진리에서 충분히 논의된 것은 아니다.(EP, 209)

이 인용문은 위에서 논의한 사실을 그대로 다시 기술하고 있는 것처럼 보인다. 여기에서 추가되고 있는 것은 ‘현사실적으로 실존하는 자로서의’ 현존재이다. 이처럼 ‘현사실적으로’가 추가된 것은 현존재라는 표제어의 ‘중립성’(Neutralität)<sup>112)</sup> 때문이다. 여기에서 중립적이라고 함은 현존재에 대한 해석이 모든 현사실적인 구체화에 앞서 수행된다는 것을 의미한다. 다시 말해 중립적인 현존재는 현사실적으로 실존하지 않기 때문에, “실존하는 자는 항상 자신의 현사실적인 구체화에서만 현존재를 실존하게 한다.”(MAL, 172) 그리고 위의 인용문에서 마지막 문장은 여기에서 추

111) 논자의 물음은 여기에서 비롯되었는데, 이 논의는 전기 하이데거철학에서 현존재의 지위와 관련하여 다루어질 필요가 있다고 생각한다.

112) 현존재라는 용어는 중립적인 표제어이다. 이런 의미에서 현존재는 또한 자기중심적인 개별자를 의미하지도 않는다. 그러나 이러한 중립성을 추상화의 무성으로 이해해서는 안 된다. 하이데거는 이러한 현존재의 중립성을 인간의 “형이상학적 고립”(metaphysische Isolierung)이라고 말한다. 현존재의 중립성에 관한 논의는, MAL, 171-7 참조.

가된 것이다. 이 문장은 초월이 존재이해에서 완전히 논의되어질 수 없다는 사실을 뜻할 수 있다. 왜냐하면, 이미 예비적 고찰에서 보았듯이, 초월문제는 세계문제에서도 풀려 나오기 때문이다. 즉 존재이해와 세계기투의 관계 때문에 존재이해에 대한 고찰만으로는 초월의 완전한 본질을 드러낼 수 없기 때문이다. 그러나 이 인용문에서 하이데거의 마지막 문장의 의도는 존재론적 차이를 염두에 두고 쓴 말인 것 같다. 왜냐하면, 하이데거는 이 논제의 끝에 존재론적 차이에 관한 내용을 참고하라고 표시하고 있기 때문이다. 그 의미가 어떻든지 간에 초월과 존재론적 차이는 예비적 고찰에서 보았듯이 일정한 관계에 있으며, 초월이 존재론적 차이의 가능조건으로 소개되었다. 존재론적 차이는 하이데거가 사용하는 용어로서 존재와 존재자는 다르다는 점을 지시하기 위한 것이다.

그런데 앞서 논자는 하이데거의 다양한 존재자의 진리의 연관관계에서 어떤 위계 질서가 성립하는 것처럼 보인다고 말했었다. 그러나 하이데거는 이러한 진리들 간의 서열을 의도하지는 않는 것 같다. 오히려 그는 현존재의 초월의 근거에서 존재적 진리와 존재론적 진리가 병렬적으로 가능한 것처럼 말하고 있다. 하이데거는 다음과 같이 말한다. “다만 현존재가 그 본질의 근거에서 초월적이기 때문에 존재론적 진리 ‘그리고’ 존재적 진리가 가능하다. 우리는 의도적으로 존재론적 **그리고** 존재적이라고 말한다.”(EP, 210) 하이데거가 이렇게 말하는 이유는, 현존재의 초월이 존재적 진리‘와’ 존재론적 진리를 가능하게 한다는 것이지, ‘초월→존재론적 진리→존재적 진리’와 같은 어떤 일련의 조건을 순차적으로 배열한 것이 아니라는 점을 강조하기 위해서이다. 이 때문에 하이데거는 ‘그리고’를 강조하여 표현함으로써 존재적 진리와 존재론적 진리의 공속성을 강조하는 것이다. 그렇다고 하여 존재적 진리와 존재론적 진리가 마치 대등하게 나란히 성립하고 있는 것처럼 보아서는 안 된다는 점을 주의해야 한다. 위에서 인용한 하이데거의 진술이 존재적 진리는 존재론적 진리의 근거에서 가능하다는 점을 부정하는 것은 아니기 때문이다. 하이데거는 다음과 같이 표현하고 있다. “존재론적 진리 그리고 존재적 진리는 근원적인 연관 속에 —존재와 존재자의 차이에 상응해서— 있다(stehen). 단순히 ‘그리고’를 통해서 서로 나란히 성립된 두 영역이 있는 것이 아니라, 오히려 공속성 속에 있는 이 둘의 독특한 통일성과 차이가 문제이다.”(EP, 210) 전·후기 하이데거철학에서 가장 문제가 되는 것은 바로 이러한 존재와 존재자의 ‘차이’이다.

하이데거는 데카르트 이후 진리의 개념이 확실성(Gewißheit)으로 변하면서, 철학

이 더 이상 존재의 의미를 찾지 못한다고 생각한다. 그는 이러한 경향이 헤겔(G. W. F. Hegel, 1770~1831)과 니체에게서 극단적으로 나타나며, 이들 철학에서 전통형이상학이 완성(Vollendung)된다고 비판한다.<sup>113)</sup> 다시 말해, 더 이상 존재는 사유되지 않고 오로지 존재자만 사유한다는 것이 그의 비판의 핵심이다. 하이데거는 이러한 근대철학의 경향을 비판하면서, 존재론적 차이를 강조하고 있다. 존재와 존재자의 구별, 이 구별은 얼핏 이해되는 것처럼 보이나, 실제로 우리가 이러한 구별을 수행하는 것은 쉽지 않다. 그럼에도 불구하고 하이데거는 초월이 이러한 존재론적 차이를 가능하게 한다고 주장한다.<sup>114)</sup> 현존재의 초월현상이 주목되어야 하는 이유는 바로 여기에 있다.

초월은 존재론적 진리 때문에 내적 가능성일 뿐만 아니라, 그리고 또한 간접적으로 존재적 진리 때문에 내적 가능성이며, 뿐만 아니라 바로 이 “그리고 또한”, 즉 그것들의 연관을 위한 가능성의 조건이며, 분명 존재와 존재자를 구별하는 가능조건이다. 이것에 근거하여 우리는 일반적으로 존재

113) 이러한 하이데거의 니체 비판에 대해서는 수많은 비판이 가해지고 있다. 특히 1960년대 『니체』 출간 이후에 프랑스 철학자들을 중심으로 이러한 비판이 이어졌으며, 현재 영미권에서도 수많은 니체 연구자들이 하이데거의 니체 해석을 비판하고 있다. 이러한 철학자들은 주로 들뢰즈, 데리다, 뢰비트 등이 있으며, 새들러, 도일, 슈리프트 등 영미권 학자들도 있다. 국내의 연구자는 백승영, 최순영, 전경진 등이 하이데거의 니체 해석을 부정적으로 보고 있다. 반면에 이러한 하이데거의 니체 해석을 긍정하는 연구자도 많은데, 이들은 주로 하이데거 연구자들이다. 가다머와 국내 연구자로서는 신상희, 김재철 등이 긍정적인 평가를 하고 있다. 그러나 하이데거의 니체 해석을 단순히 긍정 혹은 부정하는 것은 별로 실익이 없어 보인다. 왜냐하면, 철학자들 간의 용어 사용에 있어 많은 차이가 존재하고, 우리가 이들로부터 배워야 할 것은 왜 그들이 그렇게 사유해야 했는지에 대한 사태를 진정으로 이해하는 것이기 때문이다. 하이데거의 니체 해석에 관한 연구는 주로 자연관에 관한 비교고찰, ‘신은 죽었다는 말’과 관련된 해석, 진리개념, 영원회귀, 힘에의 의지 등에 관한 해석이 주를 이룬다. 이에 관한 논문으로는 다음을 참조하라. 강용수, 「신의 죽음과 존재이해 - 하이데거의 니체 해석을 중심으로」, 『존재론연구』, 제29집, 한국하이데거학회, 2012, pp.317-348. 박찬국, 「니체와 하이데거 사상의 비교고찰 - 자연관을 중심으로」, 『존재론연구』, 제25집, 한국하이데거학회, 2011, pp.53-86. 신상희, 「니체의 니힐리즘에 대한 하이데거의 비판」, 『존재론연구』, 제15집, 한국하이데거학회, 2007, pp.691-715. 백승영, 「하이데거의 니체 읽기; 이해와 오해」, 『존재론연구』, 제4집, 한국하이데거학회, 1999, pp.300-333. Ted Sadler, *Nietzsche: Truth and Redemption*, The Athlone Press, London, 1995. Tsarina Doyle, *Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power*, Cambridge University Press, New York, 2018. K. Mitcheson, *Nietzsche, Truth and Transformation*, Palgrave Macmillan, Hampshire; New York, 2013.

114) 존재론적 차이에 관하여는 다음의 논문을 참조하라. 서영화, 「하이데거의 존재론적 차이」, 『하이데거 연구』, 제17집, 2008, pp.145-163. 서영화는 이 논문에서 하이데거의 초기의 존재론적 차이에 대한 사유가 현존재로부터 근거 지워지는 세계의 바깥이 사유되지 않는다는 점에서 전통형이상학적인 근거 짓는 사유의 측면을 가지며, 이 때문에 하이데거의 초기 사유가 주체철학이나 인간중심주의적 성격을 갖는다는 비판의 가능성이 열렸다고 말한다. 그리고 후기 존재론적 차이에 관한 연구로는 다음의 논문을 참조하라. 서영화, 「후기 하이데거의 존재론적 차이에 대한 해석 - 존재론적 차이와 존재자 전체의 통일의 문제를 중심으로 -」, 『존재론연구』, 제30집, 한국하이데거학회, 2012, pp.197-230. 이 논문에서 서영화는 후기 하이데거의 사유를 존재론적 차이의 관점에서부터 재구성하고, 존재론적 차이의 문제를 존재자 전체의 통일의 문제와 연관시켜 해석하고 있다. 그는 이 문제를 헤겔의 개념의 매개에 의한 학문 구상방식과의 차이 속에서 드러내 보이고 있는데, 이러한 방법론을 통해 후기 하이데거에게 존재자 전체의 통일의 문제가 차이 자체로부터 내적으로 해명되는 성격을 갖는다고 밝히고 있다.

론에 대해 말할 수 있다.(EP, 210)

이 인용문에서 하이데거의 의도는 분명해진다. 존재론의 가능성은 바로 초월에 있으며, 이를 통해 존재론적 차이를 수행할 수 있는 근거를 마련할 수 있다. 하이데거에 따르면, 초월은 그 자체 존재이해로서, 이러한 존재이해는 선행적이라는 특징을 갖는다. 바꿔 말하면, 현존재는 이미 어떤 존재이해 속에 있다. 이런 점에서는 슈테펜(C. Steffen)이 지적하고 있듯이, 존재자의 경험을 위한 인간의 조건, 즉 존재이해로서의 초월을 연구한다는 점에서, 하이데거철학도 칸트철학과 유사하게 ‘초월론적-비판적 철학’(transzendental-kritische Philosophie)이라고 말할 수 있을 것이다.<sup>115)</sup> 그러나 하이데거는 칸트의 ‘초월론적’이 인식의 한 양식이며, 칸트가 이 개념을 너무 제한적으로 사용하고 있다는 점에서 초월의 본질이 제대로 해명될 수 없다고 본다. 이런 점들로 미루어 보아, 두 사상가 사이에 방법론상에서는 일정 부분 유사성이 존재하나, 하이데거철학과 칸트철학은 주체개념의 본질적인 차이로 인하여 여러 점에서 차이가 있다고 보아야 할 것이다.<sup>116)</sup>

현존재의 초월현상에 관한 하이데거의 연구는 궁극적으로 존재론적 차이를 이해하기 위한 시도이다.<sup>117)</sup> 이것을 위해서 존재자의 진리와 존재의 진리가 구별될 필요가 있는 것이며, 진리개념 또한 명제진리가 아닌 좀 더 근원적인 의미에서 탐구되어야만 했다. 그러나 존재자와 존재의 차이에 대한 이해는 하이데거철학에서 난해한 문제 중의 하나이다. 그럼에도 불구하고 존재론적 차이에 대한 이해를 시도해야 하며,

115) Christian Steffen, *Heidegger als Transzendental Philosoph*, Universitätsverlag WINTER, Heidelberg, 2005, p.12 이하 참조.

116) 특히 하이데거는 『순수이성비판』에 대한 해석에서 칸트의 의도와 달리 이성에 대한 직관의 우위를 강조한다. 이러한 해석은 곧 ‘초월론적 상상력’에 대한 중요성을 평가하는 지점에서 다른 결론이 나온다. 즉 『순수이성비판』 B판에서의 초월론적 상상력이 지성을 위해 새롭게 해석되고, 상상력에 대한 비중이 줄어든 것에 대해, 하이데거는 매우 비판적이다. 왜냐하면 그는 선행적 종합인식의 가능근거는 바로 초월론적 상상력이라고 보았기 때문이다. 이처럼 『순수이성비판』 B판에서의 상상력의 역할이 축소된 것에 대해, 하이데거는 다음과 같은 의미를 부여하고 있다. “상상력을 배제함으로써 감성과 지성의 구별은 한층 더 명료해지며, 한층 더 날카롭게 부각된다. 초월론적 로고스, 즉 직관과 동시에 항상 관련된 로고스로서의 로고스는 한층 더 자신의 권리에 도달한다. 대상의 대상성은 한층 더 결정적으로 ‘나는 결합한다’(Ich verbinde)와 관련되며, 또한 확실성은 한층 더 최종적으로 형이상학의 근본특징(존재와 사유-Sein und Denken)이 된다.”(KM, 162) 이처럼 칸트철학에서 상상력의 역할이 축소된 것의 의미를 하이데거는 결정적으로 다음과 같이 평가하고 있다. “결국 그러나 로고스와 라치오에의 방향설정은 서구 형이상학에서 그것들의 의미에 상응하여 이것들의 정초에서 처음부터 우위를 차지하며, 이러한 정초의 규정을 『순수이성비판』으로서 표현함으로써 유래한다.”(KM, 68)

117) ‘존재론적 차이’에 대한 하이데거의 논문이 바로 「근거의 본질에 관하여」이다. 여기에서도 그의 논의는 현존재의 초월현상을 중심 주제로 다루고 있다. 이 논문을 주제로 다루고 있는 문헌은 다음을 참조하라. 박찬국, 「하이데거에서 ‘근거의 본질’에 대해서」, 『존재론연구』, 제14집, 한국하이데거학회, 2006, pp.97-129.

이것을 가능하게 하는 초월의 개념 또한 분명하게 해명되어야 한다. 우리는 우선 존재이해로서의 초월을 고찰하였다. 하이데거는 존재에 대한 이해가 초월함에서 일어난다고 주장한다.(EP, 213 참조)<sup>118)</sup> 그렇지만 그의 주장처럼 존재이해만으로 초월의 본질이 모두 드러나는 것은 아니다. 초월의 본질은 앞으로 논의하게 될 세계개념의 해명을 통해서 한층 더 분명하게 드러날 것이다. 하이데거가 이처럼 초월의 본질을 밝히고자 하는 것은 앞서 본 것처럼 그에게 철학의 진정한 주제는 존재이기 때문이다. 이러한 이유 때문에 하이데거는 철학을 존재자를 다루는 학문<sup>119)</sup>과 엄격하게 구분하고자 하였고, 초월의 의미도 전통철학과는 달리 파악하려 했던 것이다. 그래서일까? 하이데거는 현존재의 ‘초월함’을 다른 아닌 ‘철학함’(Philosophieren)이라고 주장한다.

### (3) 초월함과 철학함

현존재의 초월현상은 전통철학과는 전혀 다른 양상을 보인다. 우리 앞에 있는 존재자는 더 이상 초월적인 것이 아니며, 신도 존재자라는 의미에서 더 이상 초월적인 것이 아니다. 즉 전통철학과 달리 현존재는 자기 자신의 의식 안에 있다가 객체로 나아가기 위해 초월할 필요가 없다. 왜냐하면 현존재는 이미 초월하고 있기 때문이다. 따라서 존재의 이해를 형성하는 초월은 존재론적 차이의 가능조건으로서, 그리고 나아가 존재를 개념 파악하는데 까지 이를 수 있어야 한다. 그러나 초월은 이미 일어나지 않았는가? 그렇다. 하이데거에 따르면, 우리는 이미 실존하고 있으며, 따라서 초월하고 있는 셈이다. 그러므로 현사실적으로 현존재 각자는, 달리 말해 개별적인 각각의 인간들은 자기의 현사실적 실존에서 나름의 존재이해를 가지고 있다. 이러한 존재이해를 얼마나 어떻게 형성해내는가 하는 것은 각자의 몫이다. 하이데거는 이러한 이유에서 초월함의 상이한 가능성들을 언급하고 있다. “이러한 존재의 이해가 존재를 그 자체로서 규정하고, 심지어 존재 자체의 개념파악이 형성될 수 있으려면, 초월함 자체에는 상이한 가능성들이 놓여 있어야 하며, 그 가능성에 따라 그것[존재이해-논자 주]은 명시적으로 또는 비명시적으로 일어난다.”(EP, 213) 여기서 분명하게 밝혀지는 것은 현존재는 그의 본래성의 획득 여부와 관계없이

118) 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “그러나 존재의 이해는 초월함에서 일어난다.”(EP, 213)

119) 하이데거는 이러한 학문의 본질이 ‘실증성’(Positivität)에 있다고 본다. EP, 196 이하 참조.

이미 초월하고 있다는 점이다. 즉 존재이해는 명시적인 일어난의 여부와 관계없이 일어나고 있기 때문이다. 달리 말해 존재이해는 현존재의 본질구성틀에 이미 속해 있기 때문에, 우리는 현존재의 초월이 현존재의 본래성과 비본래성과는 아무런 관계가 없다는 점을 확인할 수 있다. 그리고 초월함의 상이한 가능성을 언급하고 있는 것도 현존재에게서 언제나 초월현상이 일어난다는 전제하에 그 존재이해의 형성 여부에 따라 초월의 정도가 상이하게 일어날 수 있음을 말하는 것이다. 이러한 초월의 상이함을 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다.

이제 초월이 인간 현존재 일반의 근본본질을 형성한다면, 명시적인 초월함에서는 다음과 같은 일이 일어난다. 즉 본질적으로 초월하는 현존재는 명시적인 초월을 일어나게 함 속에서 본질적이 된다. 이렇게 명시적인 초월함 속에서 현존재가 본질적이 되는 것, 즉 존재 자체에 대한 분명한 물음은 철학함 이외의 다른 것이 아니다.(EP, 213)

초월함은 철학함이다. 이것은 비명시적으로 은폐되어 일어나 있거나, 아니면 명시적으로 파악된다.(EP, 214)

존재론적인 것과 초월론적인 것이 동일한 것이라고 말하는 하이데거의 관점에서는 무엇보다도 초월에 대한 전통철학의 관점을 해체하여 그것의 개념을 새롭게 정립시킬 필요가 있었을 것이다. 이런 이유에서 하이데거는 초월의 의미를 철학함의 의미로 끌어올리고 있다. 이러한 하이데거의 의도는 초월함과 철학함의 의미를 동일시함으로써 그의 철학에서 초월의 의미가 매우 중요한 것임을 강조하려는 데 있었을 것이라고 추론해 볼 수 있다. 지금까지 고찰한 바에 따르면, 현존재는 이미 초월하는 자로서 있다. 따라서 위의 인용문을 고려하여 하이데거의 입장을 관철시킨다면, 우리는 현존재가 초월하기 때문에 또한 이미 철학을 하고 있다고 말해야 한다. 이러한 하이데거의 입장이 얼마나 설득력을 가질 수 있을지는 의문이다. 그의 말처럼 철학은 분명히 상이한 정도와 방식에서 일어날 수 있다. 그러나 『존재와 시간』에서의 일상인(das Man)에 대한 묘사에서 볼 수 있는 것처럼, 과연 모든 현존재가 철학을 한다고 볼 수 있을까? 이러한 물음이 가능한 이유는 일상인, 즉 비본래적 현존재는 전통과 관습에 따라 행위하고 공공의 해석되어 있음에 의해 존재자를 이해하기 때문이다. 또한 그의 주장처럼 현존재에게 존재이해가 있다는 사실이 현존재의 초월을 말할 수 있을지는 몰라도, 이러한 초월함을 곧바로 철학함이라고 말

할 수 있을지는 의문이다.

하이데거에게 철학은 존재에 대한 물음을 의미한다. 이런 의미에서 현존재의 초월은 존재이해를 형성하기 때문에 곧 철학함을 의미한다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 앞서 논자의 물음처럼 모든 현존재가 철학을 한다는 것은 좀처럼 이해하기 어려운 말이다. 그럼에도 불구하고 위의 첫 번째 인용문에서 보듯이, “본질적으로 초월하는 현존재는 명시적인 초월함을 일어나게 함 속에서 본질적이 된다.”고 말한다. 여기에서 본질적이 된다는 것은 무엇을 의미하는가? 그것은 현존재가 그 자신의 내적 가능성의 본질에 따라 존재한다는 것을 의미할 것이다. 하이데거는 현존재의 내적 가능성의 본질을 자유로서 규정한다. 이것은 현존재의 근거와 관련된 문제로서, 궁극적으로 ‘초월과 자유는 동일하다’는 결론으로 이어진다. 이에 대해서는 후에 다시 논의하도록 한다. 지금 여기에서 우리가 주목해야 할 점은 그가 철학을 초월과 동일시하는 그 이유이다. 위의 인용문에서 초월함을 철학함으로 바꿔서 읽으면 다음과 같다. ‘철학(초월)하는 현존재는 명시적인 철학함(초월함)을 일어나게 함 속에서 본질적이 된다.’ 이렇게 바꿔서 읽어도 그 의미는 동일하다. 그렇다면 철학함을 일으킨다는 의미가 무엇인지 설명되어야만 할 것이다.

철학함을 일으킨다는 것은 이제 철학을 새로이 시작한다는 뜻인가? 아마 그렇지 않은 것이다. 왜냐하면 하이데거가 주장하듯이, 현존재는 이미 초월함으로써 철학하고 있기 때문이다. 하이데거에 따르면, 우리가 마치 철학의 밖에 서 있는 것처럼 보이는 것은 가상일뿐이며, 이러한 가상은 우리 안에 이미 들어서 있는 철학이 마치 잠을 자고 있는 상태와 같다. 그는 이처럼 우리 안에 잠들어 있는 철학을 일으켜, 그것의 내적 본질에 따라 자유롭게 되도록 해야 한다고 주장한다. 이러한 의미에서 하이데거는 ‘철학입문’을 다음과 같이 말한다. “그러나 입문은 이제 밖에 서 있다가 철학의 영역 안으로 이끌어 들인다는 의미가 더 이상 아니라, 오히려 입문한다는 것은 이제 철학함을 일으킴, 우리 안에 철학이 사건이 되도록 하는 것을 의미한다. 철학 입문은 철학함을 시작함(일으킴)이다.”(EP, 4) 그의 이런 주장의 배경에는 당대의 시대적 분위기 탓도 있었을 것이다.<sup>120)</sup> 근대의 과학기술 문명이 급속하

120) 하이데거는 당시의 학문이 위기에 처해 있으며, 철학도 제 역할을 하지 못하고 있다고 보았으며, 또한 그 자신이 철학하던 당시의 시대적 분위기를 니힐리즘이 지배하고 있다고 보았다. 물론 이에 앞서 니체가 니힐리즘에 관하여 말하였으나, 하이데거가 진단하는 니힐리즘은 니체와 달리 존재망각으로부터 비롯된 것이다. 이와 관련하여 하이데거는 『형이상학의 근본개념들』에서 ‘철학함의 근본기분(Grundstimmung)을 일깨움(Weckung)’에 관하여 논의한다. 특히 이 저서 제38절에서는 ‘공허 속에 버려져 있음’(Leergelassenheit)을 논의하고 있는데, 여기에서 그는 그 당시의 상황을 이렇게 묘사하고 있다. “공허감(Leere)—지금까지 이 말로써 의미되어 있는 것을 보면 그것은 곧, 완전

게 확산하는 시대적 분위기에 맞물려 인문학이 소외되고 철학의 역할이 점점 희미해져 가는 시기에 하이데거는 사유의 중요성을 강조하면서 철학의 본령을 찾으려고 했던 것이다. 이러한 점에서 우리는 하이데거 철학에서의 초월개념이 매우 중요한 논의의 과제임이 분명해진다는 사실을 알 수 있다.

따라서 『존재와 시간』에서의 비본래적인 현존재도 초월한다고 말할 수 있다. 『존재와 시간』에서의 본래성과 비본래성<sup>121)</sup>은 어떤 우열관계를 묘사하는 것이 아니다. 현존재는 자신의 일상성에서 우선 대개 비본래적으로 있을 뿐이다. 그러나 이러한 비본래성에 빠져 있는 상태에서는 자기 자신 안에 내재한 자기의 고유한 가능성을 이끌어 낼 수 없다. 하이데거에 따르면, 현존재는 그 자신의 존재에서 “가능존재(Möglichsein)”(SZ, 145)로 있기 때문에, 지금 여기에 있는 모든 현존재는 매순간 가능성적 존재로서 초월함(철학함)을 통해 자신의 고유한 가능성을 찾을 수 있다.

지금까지의 논의를 간략히 요약하면, 철학한다는 것은 명시적인 초월함을 의미하고, 이러한 초월함은 우리가 그 자체로서 있는 존재이해의 형성을 구체화하는 것이다. 그때 비로소 존재 자체가 개념 파악될 수 있는 가능성이 열리며, 우리 곁에 있는 존재자는 그 자체에서 우리에게 개방(비은폐)될 수 있다. 이러한 명시적인 초월함의 철학적 의미는 존재자를 있는 모습 그대로 그렇게 존재하도록 할 때, 즉 자연의 한가운데 내던져진 존재자로서 자신의 유한성(Endlichkeit)을 자각함으로써 자신이 의존하고 있는 모든 존재자의 존재의 소리에 귀를 기울일 때, 현존재인 우리는 본래적인 자기를 획득할 가능성을 거머쥐게 된다는 것을 뜻한다. 바꿔 말하면, 인간을 주체로 규정하고 인식이라는 양식을 통해, 달리 말해 이것을 초월의 단초로 삼아서는 올바른 존재론을 형성할 수 없다는 것이 하이데거의 주장이다. 그리고 바로 이러한 철학함을 통해 진리-내-존재로서의 학문적 현존재에게 학문에 대한 한계를 설정해 줄 수 있다. 학문의 위기는 올바른 존재론의 형성을 통해 그것에 한계를 올

한 무가 아니라, 오히려 ‘자신을 거부함’(Sichversagens), ‘자기회피’(Sichentziehens)라는 의미에서의 공허감, 그러니까 부족함, 아쉬움, **절박함(Not)**으로서의 공허감이다. 우리는 하나의 절박함에 의해서 와 닿음을 입고 있는가? 우리에게는 하나의 절박함이 와 닿고 있는가? 우리는 이렇게 대꾸할 것이다. 즉 하나의 절박함보다 더 많은 절박한 일들이 우리에게 와 닿고 있다고 말이다. 즉 어디에서나 혼란, 위기, 파국, 절박한 일들이 일어나고 있다. 오늘날의 사회적인 비참함, 정치적인 혼란, 학문의 무기력함, 예술의 텅빔(Aushöhlung), 철학의 기반상실, 종교의 무능력이 그렇다. 어디에서나 절박한 일들이 일어나고 있다는 것은 틀림없다.” M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p.243 참조.(이하 GM으로 약칭하여 표기함)

121) 본래성과 비본래성은 현존재 자신이 존재할 수 있는 근본가능성들이다.(SZ, 190-1; LFW, 228참조) 이에 대한 좀 더 자세한 논의는 다음의 저서를 참조하라. 설민, 『하이데거와 인간실존의 본래성』, 한국학술정보, 2009.

바르게 제시해 줄 수 있을 때 비로소 극복이 가능하다.

그렇지만, 철학에서 인식은 매우 중요한 논의주제이다. 특히 인식은 진리와 매우 깊은 연관관계를 갖는다는 점에서 그러하다. 즉 진리는 올바른 인식에서 비로소 획득될 수 있다. 따라서 우리는 인식과 초월의 관계를 고찰해 볼 필요가 있다. 그러나 이것을 우리가 앞서 보았던 인식론적 초월개념의 관점에서 보아서는 안 된다는 점을 주의해야 한다. 하이데거는 『칸트와 형이상학의 문제』에서 존재론적 인식과 초월에 관한 논의를 수행한다. 우리는 무와 세계의 문제에 들어가기 이전에 인식과 초월현상에 대한 고찰을 통해 초월의 내부로 들어가야 할 것이다. 달리 말하면, 진리와 초월현상의 관계에 대한 논의가 현존재가 이미 초월하고 있다는 사실을 전제로 한 논의라면, 이제 우리가 고찰하게 될 인식과 초월현상에 관한 논의는 현존재의 초월현상의 과정 속으로 들어가는 일이 될 것이다. 따라서 현존재의 본질구성틀인 세계-내-존재로서의 초월을 논의하기 이전에 우리는 하이데거의 칸트 해석을 통해 인식과 초월현상에 관한 그의 생각을 고찰해보는 것이 필요하다. 이러한 고찰을 통해 우리는 존재이해로서의 초월개념에 대한 이해를 한층 더 심도 있게 이해할 수 있는 계기를 마련할 수 있을 것이다.

## IV. 인식과 초월현상

### 1. 현존재의 인식과 존재론적 종합

#### (1) 인식의 본질과 존재론적 인식

하이데거의 초월개념에 대한 해석은 지금까지 고찰한 것처럼 진리의 현상과 매우 밀접하게 연결되어 있다. 그러나 그의 초월 논의는 여기에서 그치지 않고, 칸트의 『순수이성비판』을 해석하는 작업에서도 수행된다. 논자가 이 장에서 칸트 해석과 연관된 하이데거의 초월을 다루는 이유는 칸트 해석에서의 초월 논의에서 진리와 연관된 인식에 대한 논의가 함께 수행되고 있기 때문이다. 특히 이 해석이 이루어진 시기를 고려해 본다면, 전기의 하이데거는 기초존재론의 필요성과 초월문제에 대하여 매우 깊이 천착하고 있었음을 엿볼 수 있다. 이 작업의 결과물이 1929년에 출간된 『칸트와 형이상학의 문제』이다.<sup>122)</sup> 하이데거는 이 저서(Kantbuch, 칸트책)에서 칸트의 『순수이성비판』을 형이상학을 정초하기 위한 하나의 시도로서 간주한다.<sup>123)</sup> 그러나 결론적으로 말한다면, 칸트의 시도는 실패했다는 것이 하이데거의 주장이다. 특히 하이데거의 주된 비판은 인식에서의 무게 중심이 지성에 기울어진 탓에 칸트 역시 전통형이상학을 극복하지 못한 채 이성을 중시하는 전통의 한계에 머물게 되었다는 것이다. 그 이유는 하이데거에게서 인식의 두 줄기인 감성과 지성의 근원적 뿌리로서 해석되는 ‘상상력’(Einbildungskraft)의 비중이 『순수이성비판』 B판에서 축소되었다는 사실에 놓여있다.

그러나 하이데거의 이 같은 해석은 『순수이성비판』의 내용과 맞지 않으며, 상상력을 감성과 지성의 근원으로 볼 수 있는지에 대해서는 매우 다양한 의견이 존재한

122) 이 저서의 편집자인 폰 헤르만(Friedrich-Willhelm von Hermann)에 따르면, 『칸트와 형이상학의 문제』의 초판은 본(Bonn)에 있는 프리드리히 코헨(Friedrich Cohen)의 출판사에서 1929년에 출판되었다. KM, 313 참조.

123) 『칸트와 형이상학의 문제』의 첫 구절은 다음과 같다. “다음의 연구는 칸트의 순수이성비판을 형이상학의 정초(Grundlegung, 定礎)로서 해석하고, 그리하여 형이상학의 문제를 기초존재론의 문제로서 보여줄 것을 과제로 설정한다.”(KM, 1) 이러한 그의 언급에서 알 수 있는 것처럼, 전기의 하이데거는 기초존재론을 정초하기 위해 부단히 노력하였음을 엿볼 수 있다. 참고로 이 저서는 『존재와 시간』 2부의 작업을 위한 예비 작업으로 수행되었다. 하이데거는 이 저서를 ‘칸트책’(Kantbuch)이라고 부르는데, 이 논문에서도 이에 맞추어 『칸트와 형이상학의 문제』라는 제목 대신에 간단히 『칸트책』으로 부르코자 한다.

다. 논자가 보기에, 하이데거의 이 같은 해석은 초기 피히테(Johann Gottlieb Fichte, 1762~1814)의 영향을 받은 것으로 보이나, 본질적으로는 전혀 다른 의미를 갖는다.<sup>124)</sup> 이러한 점에서 하이데거의 칸트 해석이 칸트의 철학적 의도에 부합한다고 평가하기는 어렵다. 그럼에도 불구하고 논자는 하이데거가 칸트의 언어를 통해 초월의 문제를 다룸으로써 나름의 철학적 모험을 시도하고 있다고 본다.<sup>125)</sup> 이런 의미에서 하이데거의 칸트 해석은 비판받을 수 있을지언정, 비난의 대상이 되어서는 안 된다고 생각한다.

우리는 이 논문에서 하이데거의 칸트 해석을 전반적으로 고찰할 수는 없고, 초월에 관한 논의에 국한하여 보기로 한다. 이 논의는 칸트의 ‘선험적 종합판단은 어떻게 가능한가?’라는 물음에 대한 하이데거의 해석이라고 볼 수 있다. 하이데거는 칸트의 선험적 종합판단을 ‘존재론적 인식’이라고 부른다.(KM, 14 참조)<sup>126)</sup> 논자가 보기에 하이데거가 말하는 칸트의 존재론적 인식은 하이데거 자신의 고유한 개념인 존재이해와 다르다. 그러나 양자 모두 ‘초월론적’이라는 점에서는 동일하다.<sup>127)</sup> 주지하다시피, 칸트철학에서는 경험의 가능조건으로서 인간의 초월론적 조건을 다루고 있다. 그런데 하이데거는 칸트철학에서의 경험적 인식을 ‘존재적 인식’이라고 말한다. 그는 바로 이 경험적 인식을 가능하게 하는 인간이 갖는 초월론적 조건—감성에서의 공간과 시간, 지성에서의 범주—에 관한 논의, 좀 더 구체적으로 말한다면, 순수감성과 순수지성의 결합인 선험적 종합판단을 ‘존재론적 인식’이라고 명명하고 있다. 그러나 우리는 이 논의에 본격적으로 들어가기 이전에 칸트철학에서의 인식의 본질에 대한 하이데거의 주장을 먼저 고찰할 필요가 있다. 왜냐하면, 일반적인 칸트 해석과 달리, 하이데거는 인식의 본질이 지성이 아닌 감성에 속하는 ‘직관’에

124) Ulrich Claesges, *Geschichte des Selbstbewusstseins: Der Ursprung des Spekultativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-5*, Martinus Nijhoff, Hague, 1974, pp.21-23, 69-88 참조. 피히테는 상상력을 이론적 자아의 근원사실로 연역한다. 즉 피히테철학에서 이론적 자아의 중심은 상상력이다. 따라서 감성적 직관과 지성의 근원적 기초로서 상상력의 중요성을 강조한다는 점에서는 하이데거와 일치하나, 피히테에게 상상력은 감성적 직관과 지성의 중간에 위치해서 이 양자를 매개한다고 보지 않는다는 점에서 상상력이 이 양자 사이를 매개한다고 해석하는 하이데거와는 차이를 보인다.

125) 후기 하이데거는, 자신의 칸트 해석이 초월론적 상상력을 부각시킴으로써 ‘역사학적으로는’ 확실히 옳바르지 않다고 고백하고 있다. 그럼에도 불구하고 그는 『칸트책』에서의 시도가 장래의 사유를 예비함에 관련된 것으로서는 본질적이라고 주장한다. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp.252-254 참조.

126) 정확하게는 다음과 같이 말하고 있다. “그러므로 존재론적 인식에 대한 물음은 선험적 종합판단들의 본질의 문제가 된다.”(KM, 14)

127) 앞서 지적했던 바와 같이 하이데거는 초월로 소급되는 모든 것을 초월론적이라고 하는 점에서 칸트의 초월론적이라는 개념이 자신이 사용하는 것에 비해 제한적으로 사용되고 있다고 주장한다.

있다고 보기 때문이다. 하이데거의 『순수이성비판』에 대한 모든 논의는 바로 이 사실에서부터 출발한다.

하이데거에게서 『순수이성비판』이 형이상학의 정초로서 해석되는 이유는 형이상학의 정초를 위한 원천적 근거가 인간의 순수이성이라는 사실에 놓여 있기 때문이다. 다시 말해 하이데거가 강조하고자 하는 것은 인간의 이성이 아니라, 이성의 인간성이다. 달리 말하면, 이성의 인간성은 ‘이성의 유한성’(Endlichkeit der Vernunft)을 의미한다. 이것은 곧바로 인간 인식의 유한성을 의미한다. 논자가 보기에, 하이데거의 이 같은 해석은 칸트의 의도를 적중하고 있다. 하이데거는 이러한 인식의 유한성이 인식의 본질적 구조 자체에서 비롯된다고 보기 때문에, 『순수이성비판』에서 논의되는 인식에 대하여 그 본질을 먼저 해명하고 있다. 이를 위해 하이데거는 『순수이성비판』 본문의 첫 문장을 매우 중요한 단서로 삼는다. 『순수이성비판』은 다음과 같이 시작하고 있다.

어떤 방식으로 그리고 어떤 수단을 통해 인식이 대상들과 관계를 맺든지 간에, 인식이 직접적으로 그것을 통해 대상들에 관계를 맺는 것은, 그리고 모든 사유가 수단으로서 노리고 있는 그것은 바로 **직관**이다.<sup>128)</sup>

하이데거가 이 문장을 강조하는 이유는 인식의 본질이 지성이 아닌 직관에 있다는 점을 부각하기 위해서이다. 그에 따르면, 인식의 본질은 직관에 있으며, 사유는 이러한 직관에 봉사하는 역할만 할 뿐이다. 이러한 해석은 종래의 칸트 해석과 매우 다르다. 특히 이 해석은 하이데거 당대에 이성의 역할을 극대화하려는 신칸트주의자들의 해석 및 실증주의자들의 입장과는 정반대의 해석이라는 점을 주목하여야 한다. 하이데거가 이렇게 주장하는 이유는, 칸트 자신이 직접 ‘직관’을 강조하여 표현하고 있다는 사실, 인식의 본질을 직관에 두어야만 인식의 유한성에 대한 파악이 가능하다는 점 때문이다. 하이데거는 이런 인간적 인식의 본질이 직관에 있다는 사실을 신적 직관, 즉 무한한 직관과 구별하여 설명하고 있다. 그에 따르면, 신적 인식도 인식 일반으로서 이미 직관이다. 그리고 신적 인식은 존재자를 직접 전체로

---

128) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 19, B 33. 원문은 다음과 같다. “Auf welche Art und durch welche Mittel sie sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*.” 원문에서 보는 것처럼, 하이데거는 칸트가 직접 ‘직관’이라는 낱말을 강조하고 있다는 점을 주목하고 있다.

서 동시에 직관하기 때문에 어떠한 사유도 필요 없다. 왜냐하면 사유는 항상 그 한계만을 드러내기 때문이다. 유한한 인식과 무한한 인식을 구별하는 본질적인 점이 직관에 있다는 사실은 바로 여기에서 드러난다. 바꿔 말하면, 유한하게 인식하는 자, 즉 유한한 직관 밖에 갖지 못하는 자는 반드시 사유를 필요로 한다는 점에서 무한한 인식, 즉 사유를 필요로 하지 않는 신적 직관과 차이가 생기는 것이다.<sup>129)</sup> 따라서 인간이 사유를 한다는 것은 그의 직관의 유한성 때문에 생기는 결과일 뿐이다.(KM, 24-5 참조)<sup>130)</sup> 그렇기 때문에, 위에서 인용된 칸트의 언급은 “결코 인식 일반에 관한 정의가 아니라, 이미 인간적 인식의 본질규정(Wesensbestimmung der menschlichen Erkenntnis)”(KM, 23-4)이라고 하이데거는 강조한다.

그러나 칸트철학에서 인식이 성립하려면, 무엇보다 직관과 사유의 결합이 있어야 한다. 이런 이유 때문에, 하이데거는 인식을 “사유하는 직관”(KM, 23)이라고 규정한다. 따라서 인식의 본질을 밝히기 위해서는 칸트철학에서 직관이 어떤 의미를 가지는지 고찰해야 한다. 그러나 여기에서 한 가지 주의해야 할 것은 사유가 직관에 봉사한다는 역할을 할 뿐이라는 하이데거의 주장은 사유가 모든 직관에 봉사한다는 것이 아니라, 오로지 순수직관에 봉사한다는 점이다. 하이데거가 『순수이성비판』을 해석하면서 주장하는 ‘직관에 대한 순수지성의 의존성’은 경험적 직관이 아닌 오로지 순수직관에 한정된다. “순수지성이 지성으로서 순수직관의 노예인 한에서만, 순수지성은 경험적 직관의 주인으로 남을 수 있다.”(KM, 76)

인간의 직관을 신적 직관과 비교하여 파악해 본다면, 그 주요한 특징은 유한한 직관, 즉 비창조적 직관이라고 할 수 있다. 하이데거는 진리의 개념에서와 마찬가지로 유한한 직관을 부정적인 방식으로 표현하여 “비창조적 직관”(nichtsöpferische

129) 전통철학에서 사유는 판단을 의미한다. 판단은 표상과 표상의 결합의 형태로 이뤄진다. 즉 앞서 고찰했던 바와 같이 ‘S는 P이다’라는 명제의 형식으로 표현된다. 그런데 판단은 행위의 성격을 지니고, 그 판단과정에서 주어의 표상과 술어의 표상이 순차적으로 이뤄질 수밖에 없다. 달리 말하면 판단행위는 시간의 과정 속에 놓이게 된다. 그러나 신은 모든 시간 속에 존재하기 때문에 이러한 과정을 거칠 필요가 없다. 즉 신적 직관은 그 자체로 생산적이라는 의미에서 사유를 필요로 하지 않는다.

130) 이와는 다른 관점에서 유한성과 절대성을 다루고 있지만, 하이데거와 헤겔철학에 대한 비교를 두 철학자의 칸트 해석을 통해서 다루고 있는 다음의 저서도 참고할 만하다. Jacques Taminioux, “Finitude and the Absolute: Remarks on Hegel and Heidegger as Interpreters of Kant”, in *Dialectic And Difference: Finitude in Modern Thought*, tr. James T. Decker, (eds.) Robert Crease and James T. Decker, Humanities, New Jersey, 1985, pp.55-77. 특히 이 저서에서는 존재론적 차이에 관한 하이데거의 사상과 헤겔의 변증법적 사상이 어떻게 서로 구별되는지에 대한 논의를 다루고 있다. 타미니오는 이에 대한 답을 구하기 위해, 하이데거의 『칸트와 형이상학의 문제』(*Kant und das Problem der Metaphysik*)와 헤겔의 『신앙과 지식』(*Glauben und Wissen*)(1802)[Suhrkamp사의 헤겔전집 제2권에 수록]을 주 텍스트로 삼고 있는데, 그 이유는 이 두 저서 모두 칸트의 『순수이성비판』을 대상으로 삼고 있기 때문이라고 밝히고 있다.

Anschauung)(KM, 25)이라고 규정한다. 그런데 바로 이러한 표현이 그의 칸트 해석에서 중요하게 보아야 할 대목이다. 왜냐하면, 비창조적이라는 표현에서 유한한 직관의 ‘의존성’이 표현되고 있기 때문이다. 즉 유한한 직관은 이미 자신의 앞에 놓여 있는 것, 즉 스스로 존재하고 있는 것만을 직관할 수 있다.<sup>131)</sup> 따라서 유한한 직관에서 “직관된 것”(das Angeschaute)은 바로 그러한 존재자로부터 유래하기 때문에 “파생적 직관(intuitus derivativus)”(KM, 25)<sup>132)</sup>일 뿐이다. 이러한 의미에서 인간적 직관의 유한성은 수용성이라는 특징을 갖는다. 우리는 여기에서 칸트의 진술을 직접 볼 필요가 있다.

그러나 이것[직관-논자 주]은 우리에게 대상이 주어질 경우에만 일어나며, 그러나 다른 한편으로, 이것은 적어도 우리 인간에게, 대상이 어떤 방식으로든 심성을 촉발하는 것을 통해서만 가능하다.<sup>133)</sup>

이 인용문에서 “적어도 우리 인간에게”라는 표현은 재판에서 추가되었지만, 그렇다고 하여 이 인용문의 본질적 의미가 달라지지 않는다는 점을 분명히 보여주고 있다. 특히 여기에서 표현되고 있는 것은 인간의 자발성(Spontaneität)이 아니라 수용성이다. 하이데거는 이 수용성이 인간이 존재자 한가운데에 내던져져 있다는 현실, 다시 말해, 이미 존재하고 있는 것들에 의존할 수밖에 없는 인간의 한계, 즉 인간 인식의 유한성을 드러내고 있다고 본다. 설령 이성이 감성적인 것보다 우위에 있다고 해석된다 하더라도, 경험을 가능하게 해주는 본질적인 것은 바로 인간이 직관한 것에 제한되어 있다는 사실이 위의 인용문을 통해 드러나고 있다는 점을 우리는 주목해야 한다.

인간의 인식이 본질적으로 유한하다는 사실은 다음과 같은 주장으로 이어진다. 즉 하이데거는 인간이 감관을 가지고 있는 것은 인간적 직관의 유한성에서 비롯된 것이지, 인간에게 감관이 있기 때문에 인간의 직관이 유한한 것은 아니라고 주장한

131) 모든 직관이 그러한 것은 아니고 오로지 유한한 직관만이 존재자에 의존한다는 사실을 주의하자. 신적 직관은 그 어떤 것에도 의존하지 않는다.

132) 참고로 하이데거는 칸트의 원전을 인용하며, 파생적 직관에서 ‘직관’을 intuitus라고 표기하고 있다. 그러나 칸트의 『순수이성비판』에서 파생적 직관에서의 ‘직관’이 “intuitus”라고 표기되어 있으며, 이에 반해 원본적 직관에서는 직관이 “intuitus”라고 표기되어 있다. 즉 파생적 직관에서 직관의 철자가 다르게 표현되어 있는데, 이는 단순한 오타로 보인다. I. Kant, *K.d.r.V.*, B 72 참조.

133) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 19, B 33.

다.(KM, 26 참조) 달리 말하면, 인간의 직관은 본질적으로 유한하기 때문에 다른 존재자와 관계하기 위해 사실상 감각이 필요하다는 것이다. 논자가 볼 때, 이러한 해석은 현존재가 존재자 한가운데 이미 내던져져 있다는 사실로부터 도출되는 것으로 보인다. 즉 인간은 이미 존재자들 곁에 있음으로 존재하기 때문에, 스스로 존재하는 존재자와 관계하기 위해서는 사실상 감각이 필요하다는 것을 의미한다. 하이데거는 이러한 사실을 ‘현존재가 존재자에게 스스로를 고지할 수 있는 가능성을 제공해야 한다’고 표현한다.(KM, 26 참조) 이것은 진리와 초월현상에 보았던 사용사태연관 속에서 존재자의 내보임과 사실상 동일한 의미를 지닌다. 여기에서 우리는 하이데거가 현존재의 현사실성인 내던져져 있음을 통해 자신의 칸트 해석에서 직관을 강조하고 있다는 사실을 알 수 있다. 물론 하이데거는 형식적으로는 신적 직관과 파생적 직관을 통해 인간적 직관의 유한성을 강조하고 있지만, 이것의 실질적 내용에 있어서는 하이데거 자신의 고유한 사상이 투영되고 있음을 확인할 수 있다. 이러한 해석은 어느 정도 설득력이 있다고 생각한다. 왜냐하면, 칸트 역시 인간의 인식작용에서 첫 번째 관문인 직관을 촉발과 수용성이라는 낱말들로 특징짓고 있는 데, 이것은 위의 인용문을 통해서 인간이 존재자의 한가운데 존재하고 있다는 사실, 즉 존재자에 대한 의존성을 내보이고 있기 때문이다. 따라서 칸트의 주장 또는 하이데거의 해석 중 어느 경우에도 우리는 감각을 통해 그러한 존재자를 직관할 수 있다. 칸트에 따르면, 이러한 감각의 결과가 ‘감각’(Empfindung)이며, 그것이 바로 경험적 직관이다. 이와 달리 감각을 전혀 내포하지 않는 직관은 순수직관이다.<sup>134)</sup>

그러나 칸트철학에서 ‘인식’은 직관만으로는 성립하지 않는다. 직관은 아직 표상들의 다양[잡다]일 뿐, 인식이 되기 위해서는 이러한 표상을 규정하는 그 무엇이 존재해야 한다. 칸트는 이러한 표상들의 다양을 규정하는 것이 바로 사유라고 말한다. 직관은 수용성을 특징으로 하는 감성에 속하지만, 이와 달리 사유는 자발성을 특징으로 하는 지성에 속해 있다. 칸트철학에서 인식이란 바로 직관과 사유의 결합, 즉 인간 인식의 두 줄기인 감성과 지성의 결합에 의해 성립한다. 이러한 결합을 칸트

134) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 20, B 35 참조. 이미 잘 알려진 것처럼, 칸트는 감성적 직관을 크게 두 가지로 구분한다. 하나는 순수직관이고, 다른 하나는 경험적 직관이다. “감성적 직관은 순수직관(공간과 시간)이거나 공간 시간상에 직접 현실적으로, 즉 감각에 의해 표상되는 것에 대한 경험적 직관이다.” *Ibid.*, B 147. 하이데거는 칸트의 『순수이성비판』이 인식론이 아니라 존재론이라고 주장하는데, 그는 직관에 대한 해석에서 칸트가 최초로 “감성의 존재론적 비-감각론적 개념”을 얻었다고 해석한다. 즉 존재자에 의해 촉발된 직관이 감성과 필연적으로 합치하지 않을 때, “비-경험적 감성의 가능성(die Möglichkeit einer nicht-empirischen Sinnlichkeit)”(KM, 27)이 열려 있게 됨으로써 순수직관의 가능성이 생기는 것이다.

는 ‘판단’(Urteil)이라고 명명한다. 이것은 우리가 이미 보았듯이, 명제진리에서의 판단과 동일한 의미를 갖는다. 그러나 칸트 자신이 말하고 있듯이, 판단은 대상에 직접 관계하지 않는다는 점에서 “간접적 인식”일 뿐이며, “동일한 대상의 표상[직관-논자 주]의 표상[개념-논자 주]일 뿐이다.<sup>135)</sup> 이러한 칸트의 주장에 대해서는 여러 해석이 존재한다.

쇼펜하우어(A. Schopenhauer, 1788~1860)는 하이데거처럼 『순수이성비판』의 B판보다 A판을 높이 평가하고 있으나, 위의 칸트의 주장을 매우 강하게 비판하고 있다. 왜냐하면, 그가 보기에 인상은 이미 하나의 표상일 뿐만 아니라 그 자체로 하나의 대상일 수도 있기 때문이다. 즉 그가 볼 때에는 칸트가 사유, 즉 개념을 불필요하게 집어넣음으로써 직관적 인식과 추상적 인식의 절망적 혼합을 가져오는 결과를 만든 것이다.<sup>136)</sup> 하이데거는 쇼펜하우어와는 전혀 다른 관점에서 이 문장을 해석한다. 다시 말해 그는 여기에서 곧 ‘사유에 대한 직관의 우위’가 드러나는 것이라고 보고 있다. 즉 “판단하는 규정이 본질적으로 직관에 의존하는 한, 사유는 언제나 직관을 위한 자신의 봉사에서 이러한 직관과 일치한다.”(KM, 28)는 것이다. 이러한 하이데거의 언급에서 바로 지성의 직접성이 결여되어 있다는 점, 지성의 활동은 일반자를 고려한다는 점이 드러난다. 이러한 지성의 본질을 하이데거는 우회성(추론성)이라고 부르고 있다.

그러나 칸트는 감성과 지성이 어떤 우열관계를 갖는 것이 아니라고 기술하고 있다. “이 성질들[감성과 지성-논자 주] 중 어느 것도 다른 것에 우선할 수 없다.”<sup>137)</sup> 칸트의 이러한 언급에도 불구하고, 신칸트주의자들은 지성을 더욱 강조하는 방향으로, 하이데거는 감성을 더욱 강조하는 방향으로 해석하고 있다. 그러나 이들 양자는 모두 칸트의 의도를 애써 외면하고 있다. 또한 사유에 대한 직관의 우위를 강조하는 하이데거의 해석에 따르면, 칸트는 모순된 발언을 하고 있는 셈인데, 이것은 그의 해석의 결과에 따른 것이지, 칸트철학체계 내에서는 크게 문제가 되지 않는다. 이런 점에서 하이데거의 해석이 과도한 측면이 있는 것은 분명하다. 이것은 지성의 역할을 지나치게 강조하는 신칸트주의자들에게도 해당되는 말이다. 예를 들면 코헨(H. Cohen, 1842~1918)은 초월론적 감성론에 ‘순수직관’이 속해 있는 한, 시간을 논

135) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 68, B 93 참조. 칸트는 다음과 같이 말하고 있다. “그러므로 판단은 하나의 대상에 대한 간접적인 인식, 따라서 동일한 대상의 표상의 표상이다.”

136) 이에 대한 자세한 내용은, Arthur Schopenhauer, “Kritik der Kantischen Philosophie”, in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p.591 이하 참조.

137) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 51, B 75.

리적으로 ‘지성개념’으로 파악하려 했다는 점이 그렇다.(LFW, 271-2 참조)

그러나 우리가 하이데거의 해석에서 주목해 보아야 할 점은 존재론적 인식의 내적 가능성을 해명함으로써 초월의 현상을 밝히고자 한 그의 의도이다. 논자는 하이데거의 칸트 해석이 다소 강압적인 측면이 있음에도 불구하고, 우리가 그의 철학적 시도를 존중해야 하는 이유가 여기에 있다고 본다. 하이데거의 다음과 같은 언급은 그가 칸트 해석에서 성취하고자 하는 바를 엿볼 수 있게 해준다. “하나의 해석이 칸트가 명확히 말했던 내용만을 오로지 다시 제시하는 데 불과하다면, 그 해석은 처음부터 어떠한 해석도 아니다. 칸트가 자신의 정초작업에서 명확히 정식화된 것을 넘어서 밝혀놓은 바를 고유하게 드러내는 것이 그러한 해석의 과제로 남아 있다. 그러나 이 이상의 것을 칸트 자신은 더 이상 말할 수 없었다. 여하튼 모든 철학적 인식에서 결정적 의미를 지녀야 하는 것은, 철학적 인식이 발언된 명제들을 통해 말한 내용이 아니라 오히려 철학적 인식이 기존의 언급된 바를 통해 ‘아직 말해지지 않은 것’으로 염두에 두는 내용이다.”(KM, 201)<sup>138)</sup>

칸트철학에서 존재자를 인식하기 위해서는 우리에게 어떤 선험적 조건이 갖추어져 있어야 한다. 존재자를 인식한다는 것은 칸트에게서 경험적 인식을 말한다. 칸트는 이러한 경험적 인식이 가능하기 위해서 ‘선험적 종합판단이 어떻게 가능한가?’라고 묻고 있다. 하이데거는 이것을 다음과 같이 자신의 방식으로 설명하고 있다.

그러므로 선험적 종합의 가능성에 대한 물음은 다음과 같은 방향으로 침체화된다. 그 자체로서는 존재자에게 맡겨져 있고 존재자의 수용에 의존하고 있는 유한자가, 어떻게 존재자의 “창조자”(Schöpfer)가 아니면서도 모든 수용에 앞서 존재자를 인식, 즉 직관할 수 있는가? 달리 말해, 존재자의 존재를 몰경험적으로 제시하는 것, 즉 존재론적 종합(ontologische Synthesis)이 가능하려면, 유한자는 자신의 고유한 존재들에 따라 어떻게 존재해야 하는가?(KM, 38-9)

하이데거가 볼 때, 칸트의 경험적 인식은 존재적 인식이며, 이러한 경험적 인식을 가능하게 하는 인식은 선험적 종합판단, 즉 존재론적 종합이고, 이것이 바로 존재론적 인식이다. 칸트의 용어를 하이데거적으로 표현하자면, 현존재는 이미 어떤 존재

138) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 68, B 93 참조. 이와 비슷한 맥락에서 홀제이(H. Holzhey)는 코헨의 칸트 이론철학으로의 회귀는 두 가지 목적에 의해 추진되었다고 본다. 첫째는 ‘단순한 인용문’에 의존함으로써 칸트에 대한 동시대의 공격으로부터 그들의 텍스트 기반을 제거하는 것이며, 둘째는 철학에 대한 주제적 접근을 위하여 ‘칸트의 권위’를 회복하는 것이다. Helmut Holzhey, “Cohen and the Marburg School in Context”, in *Hermann Cohen’s Critical Idealism*, (ed.) Reinier Munk, Springer, Dordrecht, 2005, p.11 참조.

론적 인식을 가지고 있는 셈이다. 그러나 논자가 볼 때, 이 존재론적 인식은 하이데거의 용어인 존재이해와 정확하게 일치하지 않는다. 그럼에도 불구하고 하이데거는 이러한 존재론적 인식이 가능해야 존재적 인식, 즉 경험적 인식이 가능하다고 해석한다. 즉 하이데거가 말하는 존재론적 인식이란 감성과 지성의 초월론적 조건간의 결합으로서, 우리가 존재자를 인식할 수 있도록 우리 안에서 이미 결합된 인식을 말한다. 그런데 이처럼 경험을 내포하지 않는 순수인식<sup>139)</sup>의 가능성이 어떻게 가능

139) 칸트는 선험적(a priori) 인식과 순수한(rein) 인식을 구분한다. I. Kant, *K.d.r.V.*, A 11, B 3 참조. 따라서 선험적 종합판단이라고 해서 모두 순수인식이 되는 것은 아니다. 왜냐하면 경험의 요소가 들어가 있는 선험적 인식이 있을 수 있기 때문이다. 이에 대한 예시로 제시된 명제가 “모든 변화는 그 원인을 갖는다”이다.(B 3 참조) 즉 이 명제는 선험적인 명제이기는 하나 순수하지는 않다. 따라서 선험적 인식 가운데 경험의 요소를 전혀 내포하지 않은 인식만을 순수한 인식, 즉 순수인식이라고 말한다. 그러나 이러한 칸트의 용어 사용은 실제로 구별하기가 매우 어려운 문제 중의 하나이며, 그가 이러한 용어들을 혼용해서 사용하는 경우가 있기 때문에 혼란스러운 경우가 있다. 그리고 칸트가 자신 이전의 형이상학이 이성의 무제한적 사용을 [개념에 의한] ‘순수인식’(철학적 인식)(B XXXV 참조)이라고 비판하는 것을 고려한다면, 『순수이성비판』 내에서 사용되는 선험적 인식(B XIX 이하; A 3, B 2, B 7 등 참조), 선험적 종합판단(A 9, B 12; B 18 이하 참조), 선험적인 순수판단들(B 4 이하)[그러나 여기의 선험적인 순수 판단들로 제시된 예는 ‘모든 변화는 원인을 갖는다’는 명제를 제시하고 있기 때문에, 엄밀하게 말해 ‘순수한’ 판단이라고 말해서는 안 될 것이다. 이 부분에 한해서 칸트는 자신의 앞선 발언과 상충되는 진술을 하고 있다. - 논자 주], 선험적 종합인식(들)(A 12, B 18; B 28 등 참조), 선험적인 이론 인식(B 20), 순수인식(B XXXV 이하; B 27 등 참조), 선험적인 순수한 인식(A 11), 순수인식의 원리(A 22, B 36) 등의 표현들은 칸트철학을 이해하는데 많은 어려움을 안겨준다. 더욱이 ‘초월론적’(A 12, B 25)이라는 용어까지 더해지면, 상황은 더욱 복잡해진다. 이에 대해 하이데거는 그의 『칸트책』에서 순수인식과 존재론적 인식 및 초월론적 인식이라는 세 가지 표현을 모두 사용하고 있다. 이 저서에서 순수인식이 사용되는 경우는 순수직관과 범주에 대한 분석에서 사용되고 있다.(KP, 42 이하 참조) 그리고 순수직관과 순수상상력 그리고 범주를 순수인식의 세 가지 요소라고 말하고 있다. 즉 하이데거는 초월론적 감성론의 순수직관과 초월론적 분석론의 범주에 대한 해석에서 순수인식의 두 요소라는 표현을 사용하고 있다. 그리고 순수인식의 본질적 통일성이 순수상상력에 의해 이루어진다고 본다. 하이데거는 순수인식의 고립된 요소들을 분석할 때에는 마치 순수인식의 요소가 두 가지인 것처럼 말하지만(KP, 39), 순수인식의 본질적 통일성을 논의하는 과정에서는 “순수인식의 세 요소들”(KP, 120)이라고 명시적으로 언급하고 있다. 이런 점을 고려해보면, 하이데거는 순수인식을 초월론적 인식으로 이해하고 있다고 볼 수 있다. 그리고 순수인식의 세 요소의 결합을 존재론적 종합으로 표현하면서, 이것을 다시 존재론적 인식이라고 말하고 있다. 그러므로 하이데거는 순수인식과 초월론적 인식, 즉 존재론적 인식을 동일한 의미로 사용하는 것으로 보인다. 왜냐하면, 하이데거는 ‘초월론적’과 ‘존재론적’이라는 용어는 같다고 말하기 때문이다. 논자는 이러한 하이데거의 용어 사용이 타당하다고 본다. 그 이유는 다음과 같다. 첫째, 칸트는 선험적 인식과 순수한 인식을 분명히 구분하고 있지만, 사실상 『순수이성비판』은 경험을 전혀 내포하지 않는 순수한 인식만을 다룬다고 말하기 때문이다.(A 14 이하, B 28 이하 참조) 둘째, 초월론적 감성론에서 다루는 시간과 공간은 경험을 전혀 내포하지 않는 “순수인식의 원리”이기 때문이며(A 22, B 36 참조), 또한 초월론적 분석론에서는 “순수 지성 인식의 요소들”을 다룬다고 말하기 때문이다.(A 62, B 87 이하) 다만 여기에서 주의해야 할 점은 순수인식의 사용에서 그것에 적용될 수 있는 대상이 직관에서 주어진 것에 제한된다는 점이다. 이것은 물론 칸트 자신의 ‘초월 논리학’과 구분되는 ‘일반 논리학’에서 오로지 사고의 순전한 형식만을 다루고 있다는 점을 비판하는 맥락에서 그러하다.(A 54, B 78 참조) 그러므로 『순수이성비판』에서 다루는 인식은 초월론적 인식으로서 순수한 인식이라고 보아야 한다. 물론 위에서 제시된 ‘모든 변화는 그 원인을 갖는다’는 명제가 선험적인 순수한 명제라고 볼 수는 없다. 그러나 칸트가 『순수이성비판』에서 기획한 ‘순수 이성’에 대한 비판은 우리의 경험의 실재성과 연관을 가질 수 있는 순수한 인식의 요소들을 다루는 것이다. 다시 말해, 인간이 그 자체로 경험과 무관하게 자신 안에 순수하게 가지고 있는 요소들을 연구의 목표로 삼고 있다는 점에서 칸트가 말하는 초월철학은 경험적 실재성을 가능케 하는 순수인식, 즉 초월론적 인식을 다루고 있다고 보아야 한다. 왜냐하면, ‘초월론적’은 대상이 아니라 대상일반을 다루는 인식이기 때문이다. 그렇기 때문에, 경험적 실재성을 갖지 않는,

한가에 대한 해석에서, 하이데거는 칸트의 의도를 고려하지 않은 채 자신만의 방식으로 논의를 이끌어나간다. 논자가 볼 때, 특히 이 해석은 감성과 지성의 결합이 이루어지는 장소에 대한 투쟁의 의미를 지닌다. 그렇게 본다면, 하이데거의 칸트 해석은 칸트의 의도와는 매우 다른 방향으로 자신의 논의를 전개시켜 나가는 셈이다. 따라서 하이데거의 칸트 해석은 단순한 문헌학적 해석이 아니라 칸트와의 대결이다. 뿐만 아니라 존재이해에 대한 하이데거 자신의 사유의 도정에서 새로운 길을 찾고자 하는 철학적 시도로서의 의미도 함축한다.

칸트가 비록 『순수이성비판』 B판에서 상상력의 비중을 줄이고 지성의 역할을 더욱 강조하고 있긴 하지만, 초월론적 상상력의 중요성을 고려할 때, 우리는 하이데거의 논의를 따라서 존재론적 인식, 즉 존재론적 종합의 가능성을 논의해 보아야 할 것이다. 왜냐하면, 하이데거는 이 논의를 초월에 관한 논의로 이해하고 있으며, 그의 관점에서 초월한다는 것은 존재이해를 갖기 위한 조건이며, 존재론적 인식은 순수한 인식으로서 경험적 인식을 가능하게 하는 인간의 조건에 대한 것이기 때문이다. 다시 말하면 존재론적 인식은 하이데거적으로 표현할 때, 존재자 전체를 넘어서는 인식이다. 이 논의는 순수직관에 대한 해석 그리고 범주에 대한 해석을 순차적으로 거쳐, 이 양자 간의 결합을 논하는 것이 순서이다. 이 논의와 관련하여 한상연은 하이데거의 『칸트책』에서 특히 §9와 §10 그리고 §34을 집중적으로 논의하고 있다.<sup>140)</sup> 이 절들은 다름 아닌 순수직관, 특히 시간에 관한 논의로서 그 중요성이 매

바뀌 말해 주관적 실재성만을 갖는 순수인식은 경험적 인식과는 직접적인 관련을 가질 수 없다. 다만 후에 논의하겠지만, 칸트가 초월론적 변증론에서 다루는 모든 개념들이 경험적 실재성과 전혀 아무런 관련이 없다고 말할 수 없다는 점을 주의하여야 한다. 요컨대, 칸트가 『순수이성비판』에서 다루는 인간의 인식은 경험적인 것을 내포하지 않는 선형적인 순수한 인식이다. 초월론적 감성론은 이에 당연히 부합한다. 다만 초월론적 논리학의 경우, 선형적인 순수인식이 경험적 실재성을 가질 수 있는 가를 기준으로 초월론적 분석론과 초월론적 변증론으로 논의의 분야가 나누어지고 있다고 보아야 한다. 이렇게 보아야만, 칸트가 전통철학이 순수이성의 무제한적인 사용, 즉 경험과는 무관하게 개념에 의한 순수인식을 무분별하게 사용한 것에 대한 비판의 의도에 부합한다. 백종현 역시 다음과 같이 말하고 있다. “초월철학이란 순수 이성의 자기 인식이며, 일체의 경험적 인식을 가능하게 하는 모든 초월적[초월론적-논자 주] 인식의 체계이다. 초월철학은 분명히 사물들을 인식하는 능력인 순수 이성을 다루지만, 그 인식되는 사물 자체를 주제적으로 다루지는 않는다. 초월철학에서 주제는 오직 우리 인간이 어떻게 어떤 선형적 인식에 이를 수 있는가이다.” 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』해제, in 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2017, p.30. 논자는 이 인용문에서의 ‘선형적 인식’이 글의 맥락상 ‘선형적 순수인식’으로 평가될 수 있다고 본다.

140) 한상연, 「시간과 초월로서의 현존재 -칸트의 시간 개념에 대한 하이데거의 이해와 그 존재론적 의의에 관한 소고-」, 『철학과 현상학 연구』, 제50집, 한국현상학회, 2011, pp.177-212. 한상연은 이 논문에서 『존재와 시간』에서 이루어낸 하이데거의 성과가 전회이후에 폐기된 것이 아님을 보이고자 한다. 즉 그는 『존재와 시간』에서의 초월론적인 논의들이 ‘전회’ 이후의 사유를 가능케 하는 전제조건으로서의 의미를 지닌다고 해석한다. 바로 그 중심에 칸트가 있으며, 하이데거가 칸트의 사상을 어떻게 이해했는가를 고찰하는 것이 ‘전회’이전과 이후의 사유가 어떤 관계를 맺는지에 대한 결정적 단초라고 주장한다. 이를 위해 한상연은 순수 직관으로서의 공간과 절대적 단일성으로서의 존재, 순수 직관으로서의 시간과 초월로서의 존재, 자기축발로서의 시간과 초월로서의 현존재를 다

우 크다. 직관을 강조하는 하이데거의 주장을 고려한다면, 이 논의는 매우 중요한 것임이 분명하다. 그러나 논자는 공간, 시간, 범주에 관한 하이데거의 고찰을 건너뛰고 곧바로 존재론적 종합의 문제로 갈 것이다. 왜냐하면 하이데거 자신이 순수요소들에 대한 고립적 파악에서는 종합의 문제를 정확히 파악할 수 없다고 보고 있으며, 초월과 관련된 논의들은 주로 초월론적 연역에서 수행되고 있기 때문이다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다.

우리가 유한한 인식의 순수요소들을 따로 떼어내 하나씩 고찰하려는 시도를 더욱 철저히 하면 할수록, 그러한 고립화의 불가능성은 더욱더 강렬해지며, 그로써 직관에 대한 순수사유의 의존성은 더욱더 끈질기게 우리를 파고든다. 그러나 그와 동시에 순수인식의 특징에 대한 첫 번째 출발점의 인위성(Künstlichkeit)이 드러난다. 순수개념들은 유한한 순수인식의 **본질통일성(Wesenseinheit)**에 입각해 이해될 때, 비로소 존재론적 술어들로서 규정될 수 있다.(KM, 57-8)

하이데거는 『칸트책』에서 인식의 순수요소들, 즉 공간, 시간, 범주에 관한 고찰을 순차적으로 행하고 있지만, 위의 인용문에서 보듯이 결론적으로 이러한 요소들을 분리해서 논의하는 것은 바람직하지 않다고 보고 있다. “인위성”이라는 말이 이 점을 잘 드러내준다. 즉 하이데거의 이 표현은 칸트가 선험적 종합판단의 가능성을 위해 제일 먼저 초월론적 감성에서 순수직관을 논의하는 것에 대한 비판적 입장을 적절하게 드러내고 있다. 따라서 앞서 논자가 말했듯이 우리는 곧바로 종합과 상상력의 문제를 검토하기로 한다.

## (2) 종합과 상상력(Einbildungskraft)

하이데거는 존재론적 종합의 문제를 초월의 문제로 이끌고 간다. “유한한 인간 현존재는 자신이 스스로 창조하지 않았을 뿐만 아니라, 더욱이 자신이 현존재로서 실존할 수 있기 위해 의존하는 그러한 존재자를 어떻게 처음부터 넘어설(초월할) 수 있는가? 따라서 존재론의 가능성의 문제는 선험적 존재이해의 초월의 본질과 본질근거에 관한 물음이다.”(KM, 42) 칸트에게서 ‘초월적’(transzendent)이라는 표현은

---

루고 있다. 이러한 논의와 달리 『순수이성비판』에서의 직관이 그 의미와 성격이 다양하게 나타나기 때문에, 『순수이성비판』안에서 순수직관과 관련한 불일치한 논증들이 존재한다고 보면서, 그 이유를 다루는 논의도 있다. 좀 더 자세한 논의는, 강기호, 『『순수이성비판』에서 순수직관의 문제』, 『철학논총』, 제76집, 새한철학회, 2014, pp.167-184 참조.

자신 이전의 전통철학에서 이성이 자신의 능력을 넘어 부당하게 사용되는 것에 대한 비판적 표현으로 사용된다. 하이데거는 이러한 칸트철학에서의 ‘초월적’과 비판철학의 의미에서 사용되는 ‘초월론적’(transzendental)의 의미를 명확하게 간파하고 있다.(EP, 207 이하 참조) 그러나 하이데거의 주장처럼 칸트의 선험적 종합판단의 물음이 하이데거의 초월문제, 즉 존재이해의 물음이 될 수 있는가? 하이데거철학에 비추어 봤을 때, 칸트철학에서 ‘범주’의 논의는 존재자의 구성틀이라고 보아야 하지 않는가? 이 문제는 존재론적 차이를 강조하는 하이데거철학을 고려한다면, 동시에 우리가 앞서 검토한 철학과 학문의 차이만 고려하더라도 매우 중요한 문제로서 심도 있는 논의를 필요로 한다. 그러나 우리는 이 문제에 대한 논의보다는, 하이데거가 존재론적 종합이라고 부르는 선험적 종합판단과 초월의 문제를 고찰하기로 한다. 이를 위해서 우선 종합(Synthesis)<sup>141)</sup>에 관한 칸트의 진술을 먼저 볼 필요가 있는데, 그 내용은 다음과 같다.

그에 비해 초월론적 논리학(transzendente Logik)은 초월론적 감성론(transzendente Ästhetik)이 제공한 선험적 감성의 다양을 자기 앞에 놓이게 한다. 이는 순수지성 개념들에게 질료를 부여하기 위해서인데, 만약 이러한 질료가 없다면 순수지성 개념들은 아무런 내용도 없을 것이며, 따라서 완전히 공허할 것이다. 그런데 공간과 시간은 선험적(a priori) 순수직관의 다양을 포함하되, 그럼에도 불구하고 우리의 심성(Gemüt)의 수용성의 조건들에 속한다. 이러한 조건들 아래에서만 우리의 심성은 대상들의 표상을 받아들일 수 있고, 따라서 이러한 조건들은 대상들의 개념들까지도 언제나 촉발해야 한다. 그러나 우리의 사유의 자발성은 이러한 다양으로부터 하나의 인식을 만들어내기 위해, 이러한 다양이 우선은 어떤 방식으로 관통되고, 받아들여지며, 결합되기를 요구한다. 이러한 행위를 나는 종합이라 명명한다.<sup>142)</sup>

우리가 이 인용문에서 확인할 수 있는 것은, 하나의 대상을 인식 가능한 것으로 만들어내는 것은 사유의 자발성인데, 이때 사유는 우리에게 분산된 채 수용되는 선험적 감성의 다양이 어떠한 방식으로든지 앞서 결합된 채 주어질 것을 요구한다는 점이다. 칸트는 이 결합을 ‘종합’이라고 부르며, 이러한 종합일반은 순전한 ‘상상력’의 작용이다.<sup>143)</sup> 칸트의 종합이 이런 의미를 갖는다면, 위의 인용문을 함께 고려할

141) 칸트의 종합에 대한 자세한 논의는 다음의 논문을 참조하라. 강기호, 「칸트의 <개념의 분석론>에서 종합」, 『철학논총』, 제56집, 새한철학회, 2009, pp.323-344.

142) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 76-77, B 102.

143) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 78, B 103. 하이데거의 해석과 달리 초판과 재판에서의 상상력의 역할을 분석하고 있는 논의는 다음의 논문을 참조하라. 강기호, 「범주의 선험적 연역에서 상상력」, 『철학논총』, 제60집, 새한철학회, 2010, pp.99-117.

경우, 칸트철학에서 대상일반의 순수인식이 가능하기 위해서는 다음과 같은 과정이 필요하다.

모든 대상들의 선험적 인식을 위해 주어져 있어야 할 첫 번째 것은 순수직관의 **다양**(das Manigfaltige der reinen Anschauung)이다. 상상력에 의한 이러한 다양의 **종합**은 두 번째 것인데, 그러나 아직 어떠한 인식도 주지 못한다. 이러한 순수종합에 **통일성**(Einheit)을 부여하는 것은 개념들이다. 개념들은 오로지 이러한 필연적 종합적 통일성의 표상에서만 존립한다. 개념들은 그 앞에 나타나는 대상을 인식하기 위한 세 번째 역할을 하며, 지성에 기인한다.<sup>144)</sup>

칸트는 상상력을 단지 맹목적 기능이라고 말하고 있지만, 사유에 앞서 요구되는 종합은 위의 칸트의 진술에서 알 수 있는 바와 같이 분명히 상상력에서 이루어진다. 그러나 다른 한편으로 상상력에서 이루어지는 종합이 아직은 인식이 될 수 없다는 사실도 위의 인용문에서 드러나고 있다. 물론 여기에서 문제되는 상상력은 경험적인 것이 아니라 순수상상력을 말하는 것이다. 이에 따라 종합도 순수종합을 의미한다는 점을 주의해야 한다. 칸트는 이러한 종합에 통일성을 부여하는 것이 개념들이며, 이는 궁극적으로 인식이 지성에서 이루어짐을 말하는 것이다. 칸트는 위의 인용문에 이어서 다음과 같이 말한다. “**하나의 판단 안에서의** 상이한 표상들에게 통일성을 부여하는 동일한 기능이 또한 **하나의 직관 안에서의** 상이한 표상들의 단순한 종합에게도 통일성을 부여하는데, 이러한 통일성을 일반적으로 표현해서, 순수지성개념이라 부른다.”<sup>145)</sup> 그러나 하이데거는 칸트의 존재론적 인식에 대한 이 같은 설명이 피상적이라고 비판한다. 특히 하이데거는 위의 인용문에서 칸트가 말하는 바와 달리, 상상력이 인식의 과정에서 단순한 중간자의 위치를 차지하는 것이 아니라, 오히려 감성과 지성의 구조적 중앙(Mitte)에 있다고 해석한다.(KM, 64 참조)<sup>146)</sup>

칸트의 설명과 달리, 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “이러한 종합은 직관의 사태도 사유의 사태도 아니다. 그것[종합-논자 주]은, 말하자면 이 두 요소들 ‘사 이’를 매개하면서, 이 양자와의 친화성(Verwandtschaft)을 갖는다.”(KM, 62)<sup>147)</sup> 이

144) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 78-79, B 104.

145) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 79, B 104-5.

146) 하이데거는 칸트의 직관, 상상력, 지성의 삼중성에서 순수상상력이 차지하는 중간이 구조적이라고 본다. “이러한 중앙은 오히려 구조적이다.”(KM, 64)

147) 하이데거는 여기에서 더 나아가 조금은 과격해 보이는 주장을 한다. 순수종합이 순수직관이나 순수사유의 사태에 속하지 않는다는 주장에 이어, 순수종합의 근원에 대한 해명이 초월론적 감성론의 주제도 아니며, 초월론적 논리학의 주제도 될 수 없고, 따라서 “범주”(Kategorie)는 이러한 양자의 문제가 될 수 없음을 주장한다.(KM, 66 참조) 이러한 하이데거의 주장은 『순수이성비판』에서 범주

러한 주장에 따르면, 순수인식의 본질적 근원은 지성이 아닌 상상력으로 이동하게 되는데, 하이데거는 이 상상력이 칸트에게서 명확하게 밝혀지지 않은 채 머물러 있다고 보는 것이다. 즉 하이데거는 감성과 지성의 결합이 상상력에서 이루어진다고 보며, 궁극적으로 상상력을 인식의 두 줄기의 뿌리로서 해석하는 것이다. 하이데거가 칸트의 상상력을 중요하게 다루는 이유는 인식의 본질적 구조를 파헤치는 가운데 드러나는 것으로서 전혀 이질적 성질을 가진 감성과 지성을 매개해 줄 더욱 중요한 능력이 인간 영혼에 있다는 사실 때문이다. 하이데거는 이 같은 자신의 주장을 칸트를 끌어들이며 정당화하고 있는데, 칸트 역시 하이데거의 주장에 부합하는 것처럼 보이는 진술을 한다. 그 내용은 다음과 같다. “오직 다음과 같은 사실만이 서문이나 머리말에 필요한 듯하다. 즉 아마도 ‘공통적인 그러나 우리에게서 알려지지 않은 뿌리’로부터 발원하는 인간 인식의 두 줄기가 있다. 즉 **감성과 지성**이 있다. 감성을 통해서만 대상들이 우리에게 주어지며, 지성을 통해서만 대상들이 사유된다.”<sup>148)</sup> 이어서 다음과 같이 말하기도 한다. “여기에서 우리는 **순수이성**에서 유래하는 모든 인식의 **건축**만을 오로지 기투하는 우리의 업무를 완성함으로써 만족하며, 우리의 인식력의 보편적인 뿌리가 나누어져 두 줄기로 갈라지는 점으로부터만 출발한다. 이 두 줄기 중 하나가 **이성**이다. 여기에서 이성은 상위의 전체 인식능력을 의미하며, 그러므로 이성적인 것은 경험적인 것에 대립한다.”<sup>149)</sup>

그러나 논자가 보기에 칸트의 이 같은 언급이 상상력을 인식의 원천으로서 해석하는 근거가 되는지는 의문이다. 칸트는 분명히 인식이 갈라지는 지점으로부터만 설명한다고 기술하고 있지, 그것의 근거가 되는 뿌리에 대해서는 설명을 하지 않았다고 말하는 셈이기 때문이다. 또한 칸트의 위의 주장 역시 감성과 지성의 우열관계가 없다는 자신의 주장과 양립할 수 있을지 의문이다. 왜냐하면 두 번째 인용문에서 칸트는 분명히 이성의 우위를 강조하고 있기 때문이다. 이런 점들을 고려할 때, 하이데거가 자신의 주장의 정당화를 위해 끌어들이는 칸트의 인용문은 적절해 보이지는 않으며, 칸트의 주장도 자신이 기획한 최초의 의도와 부합하는지 검토할 필요가 있다. 슈테펜(C. Steffen)도 코레스(E. Coreth, 1919~2006)의 의견에 동의하면

---

가 지성에 속한다는 점을 고려한다면, 의도적인 왜곡이 된다. 이 점을 하이데거는 매우 잘 알고 있었으나, 그는 자신의 주장을 분명히 하면서 다음과 같이 말하고 있다. “궁극적으로 볼 때 일반행이상학을 정초하는 작업의 전체과정에서 초월론적 논리학이 차지하는 우위는 나름대로 정당하다. 그러나 바로 이러한 이유 때문에, [나의-논자 주] 해석은 칸트의 건축술로부터 벗어나 초월론적 논리학의 이념을 문제 삼아야 한다.”(KM, 67)

148) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 15, B 29.

149) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 835, B 863.

서, 하이데거의 견해에 반대하여 상상력에 의한 다양한 종합이 근원적인 통각에 놓여 있음을 지적하고 있다. 이 두 사람이 보기에는, 상상력에 대한 하이데거의 해석이 칸트의 문헌에 명백히 반한다는 것이 주된 이유이다.<sup>150)</sup> 그러나 우리가 인식의 근원적 본질을 파헤치려는 하이데거의 의도를 고려한다면, 그리고 감성과 지성의 어떤 우열도 없다는 칸트의 언급과 동시에 칸트도 고백하듯이, 인식의 보편적인 뿌리가 존재할 수 있다면, 그에 대한 논의는 철학적으로 분명히 의미 있는 물음이 될 수 있다. 논자가 하이데거의 칸트 해석을 긍정적으로 바라보는 이유는 바로 여기에 있다.<sup>151)</sup> 그렇기 때문에, 하이데거의 칸트 해석에서 존재론적 인식의 정초, 즉 초월의 문제는 순수종합의 본질을 밝히는 과제로서 제시된다는 것을 의미한다.

이러한 하이데거의 관점에서 칸트의 순수인식의 가능성을 재구성한다면, 순수직관과 순수사유는 선형적으로 마주칠 수 있어야 한다. 그리고 이 둘의 결합은 순수종합에서 이뤄지게 된다. 따라서 문제되고 있는 논의는, 어떻게 순수종합이 이질적인 두 요소를 매개할 수 있는가?, 즉 순수종합이 시간과 순수지성개념을 합일할 수 있는 방식을 내보일 수 있는가의 문제로 정향된다. 따라서 하이데거에서 칸트철학은 존재이해를 위한 새로운 길로 접어들고 있는 셈이다. 여기에서 초월의 의미와 초월론적 연역의 분석을 통해서 드러나는 상상력의 철학적 위상이 부각된다.<sup>152)</sup>

현존재는 존재이해 그 자체로서 존재자에 대한 어떤 이해를 앞서 가지고 있어야 존재자와 관계를 맺을 수 있다. 이러한 존재이해는 존재자의 존재들을 선행적으로 인식하고 있어야 한다는 말과 다르지 않다. 따라서 존재론적 인식은 존재자를 인식하는 것은 아니지만, 존재자를 인식하기 위한, 즉 칸트적으로 말해서 경험적 인식을 위한 조건이 된다. 하이데거는 유한한 존재자가 바로 이러한 능력, 즉 경험적 인식

150) Christian Steffen, *Heidegger als Transzendental Philosoph*, Universitätsverlag WINTER, Heidelberg, 2005, pp.43-5 참조.

151) 칸트의 상상력과 관련하여 사르트르와 하이데거의 비판을 다룬 논문으로는 다음을 참조하라. 이솔, 「칸트의 상상력 이론에 관한 사르트르와 하이데거의 비판-표상 이론과의 충돌로부터 비표상적 상상력 개념의 창조로-」, 『철학과 현상학 연구』, 제64집, 한국현상학회, 2015, pp.73-104. 이 논문은 하이데거의 초월개념보다는 주로 상상력에 대한 하이데거의 비판적 해석을 다루고 있다.

152) 상상력에 대한 전기 하이데거의 평가는 후기에서 달라지고 있는데, 이를 다룬 논문으로는 다음을 참조하라. 김동규, 「하이데거 상상력의 위상 변천 : 상상력의 조건부 귀환」, 『범한철학』, 제70집, 범한철학회, 2013, pp.133-166. 김동규는 이 논문에서 전기 하이데거의 상상력을 첫째, 종합적 인식의 근원, 둘째, 유한성의 징표, 셋째, 근원적으로 시간, 넷째, 어떤 타자적인 힘으로 정리하고 있다. 그는 전기 하이데거가 상상력에 철학의 중심적 역할을 부여했음에도 불구하고, 후기 하이데거는 상상력이라는 말을 더 이상 사용하지 않는 것처럼 보이지만, 이 말을 다시 사용한다고 말하면서, 후기 하이데거에서의 상상력의 위상의 변화에 대하여 설명하고 있다. 그에 따르면, 초기 하이데거의 상상력이 철학적 사유의 핵심부를 지칭하는 말이라면, 후기 하이데거에게 상상력은 철학과 공속관계에 있는 시 또는 예술에 귀속된다고 말한다. 자세한 내용은 위의 논문을 참조하라.

을 가능케 하는 능력을 보유하고 있다고 본다. 하이데거는 이러한 능력을 “...을 마주 서게 하면서 거기로 지향할 수 있는 근본능력”(KM, 71)이라고 주장한다. 논자가 볼 때, 하이데거의 해석에서 이러한 능력은 유한자를 특징짓는 근본성격으로 부각되고 있다.<sup>153)</sup> 그것은 다름 아닌 초월이다. 『순수이성비판』을 해석하는 가운데, 하이데거는 존재론적 인식의 정초에서 현존재의 초월현상에 관하여 기존과는 다른 언어를 사용하면서, 그러나 또한 자신만의 방식으로 그 현상을 다음과 같이 기술하고 있다.

존재론적, 즉 여기에서는 언제나 존재론 이전의[선존재론적] 인식은 유한한 존재자 일반에 대해 존재자와 같은 어떤 것 자체가 마주 설 수 있는 가능성의 조건이다. 유한한 존재자는 ...을 마주 서게 하면서 거기로 지향할 수 있는 이러한 근본능력을 필요로 한다. 이러한 근원적 지향을 통해 유한한 존재자 일반은 자신에게 어떤 것이 ‘대응’할 수 있는 하나의 놀이공간(Spielraum)을 비로소 자기 앞에 보유한다. 이러한 놀이공간 안에 처음부터 체류하고 있음, 즉 이러한 놀이공간을 근원적으로 형성함에서, 존재자에 대한 모든 유한한 태도를 특징짓는 것은 초월 이외의 다른 것이 아니다.(KM, 70-1)

이 인용문에서 현존재가 유한한 존재자로 표현되고 있다는 사실과 놀이공간이라는 표현이 등장하고 있다. 이러한 놀이공간은 하이데거철학에서 ‘무’로 표현되는 용어이다. 유한한 존재자가 자기가 아닌 다른 존재자를 수용할 수 있기 위해서는 자기의 입장에서 어떤 능력이 필요하다. 이 능력이 바로 존재자를 마주 세울 수 있는 하나의 놀이공간을 형성하는 능력이다. 이 능력은 우리가 앞으로 고찰하게 될 무 속에 머물러 있을 수 있는 능력 이외의 다른 것이 아니다. 뒤집어서 말하면, 하이데거철학에서 무는 여기에서 하나의 놀이공간이 된다.<sup>154)</sup> 순수감성과 순수지성의 선형적 만

153) 이 점은 하이데거가 유한한 인식을 무한한 인식과의 비교 하에 파악한다는 점을 고려하면 당연한 것이다. 왜냐하면, 무한한 인식은 그 자체로 존재자 전체를 생겨나게 하는 직관이기 때문에 특정한 존재자를 마주 세울 필요가 없기 때문이다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “무한한 인식은 기존의 어떤 존재자에도 대립할 수 없으며, 그것은 기존의 어떤 존재자에게 올바르게 향할 필요가 없다. ...에게로 올바르게 향함은 이미 ...에 의존하고 있음, 따라서 유한성을 의미할 것이다. 무한한 인식은 그 자체로서 존재자 전체를 생겨나게 하는 직관이다.”(KM, 31)

154) 정낙림은 니체와 하이데거, 펑크의 놀이개념을 비교 분석하고 있다. 정낙림, 「놀이와 형이상학 - 니체, 하이데거, 펑크의 놀이 사유」, 『니체연구』, 제29집, 한국니체학회, 2016, pp.26-39 참조. 그는 하이데거와 펑크가 놀이에 주목하는 것은 ‘놀이’에서 주체 중심의 근대 형이상학의 극복가능성을 보았기 때문이라고 주장하는데, 이 논문에서는 특히 후기 하이데거의 놀이개념이 다루어지고 있다. 이 외에도 정낙림은 고대와 근대를 거쳐 현대에 이르기까지 ‘놀이’개념에 대하여 자신의 저서 『놀이하는 인간의 철학』에서 매우 상세하게 다루고 있다. 그는 헤라클레이토스 및 플라톤, 칸트, 실러 뿐만 아니라 니체, 하이데거, 가다머, 펑크와 비트겐슈타인에 이르기까지 놀이개념을 중심으로 새로운 철학사를 기술하고 있다. 이에 관한 자세한 논의는, 정낙림, 『놀이하는 인간의 철학』, 책세상, 2017 참조.

남에서 이러한 하나의 놀이공간이 형성되며, 이것은 또한 무로서 ‘존재자가 아닌 것’이다. 이러한 무는 존재자도 아니면서 또한 순전한 절대적 무도 아니기 때문에, 그 설명이 매우 곤란하다. 그런데 하이데거는 칸트 해석에서 그것을 하나의 놀이공간으로 묘사하면서 그에 대한 다른 해석의 가능성을 제시하고 있다. 즉 “오직 …을 맞세우는 능력을 통해서만, 즉 순수대응을 비로소 형성하는 …으로의 지향을 통해서만 수용적 직관활동은 실현될 수 있다.”(KM, 72) 바꿔 말하면, 유한한 존재자의 초월에 서 비로소 인식의 첫 번째 관문인 직관활동이 실현될 수 있는 것이다.

하이데거는 순수인식의 이러한 해석을 통해 현존재의 유한성이 칸트철학에서 초월의 단초로 설정되어 있다고 주장한다. 물론 칸트의 주장에 따르면, 순수인식의 완성은 지성에서 이루어진다. 따라서 현존재 자신이 갖고 있는 능력을 ‘…의 대립화’로 본다고 하더라도, 칸트철학 내에서 이것은 지성의 개념들이며, 이러한 능력의 실현은 지성의 행위로서 달성된다. 그리고 칸트에 따르면, 순수개념을 가진 지성은 “규칙들의 능력”(das Vermögen der Regeln)<sup>155)</sup>으로 특징 지워진다. 그러나 하이데거는 칸트의 이 같은 지성에 대한 성격규정이 사유의 직관에 대한 봉사적 역할에 반하는 것이라고 보기 때문에, 근본적으로는 순수종합이 지성에서 이루어질 수는 없다고 해석한다. 따라서 하이데거는 순수종합의 본질적 구조를 드러내기 위하여 초월론적 연역에 대한 분석 작업을 수행하는데, 이러한 분석의 결과로서 순수사유와 순수직관은 상상력에서 본질적으로 합일하게 된다고 주장한다. 따라서 순수종합의 내적 구조의 본질을 밝히는 것은 ‘놀이’로서의 초월에 대한 해명이 된다.

여기에서 칸트가 말하는 초월론적 연역(transzendente Deduktion)의 의미도 달라진다. 칸트가 의도하는 것은 “지성과 대상들 일반의 관계 및 대상들 일반의 선험적 인식의 가능성”<sup>156)</sup>이다. 그러나 우리가 이미 본 것처럼, 하이데거는 칸트의 의도대로 해석하는 것이 아니라, 순수인식의 본질 구조를 드러내기 위해서 초월론적 연역의 해체를 통해 연역의 논점을 재구성한다. 즉 초월의 구조가 선명하게 드러날 수 있도록 하기 위해서는 순수직관과 순수사유가 서로에게 의존해 있는 방식을 본질적으로 제시할 수 있어야만 한다. 그러나 이 두 요소는 서로 이질적이기에, 이 양자를 매개할 수 있는 구조 자체가 드러나야 하는데, 그것이 바로 상상력이다. 물론 여기에서의 상상력은 재생적 상상력이 될 수는 없고, ‘순수 생산적 상상력’[초월론적

155) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 126.

156) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 115.

상상력]임을 주의해야 한다.<sup>157)</sup>

칸트는 두 가지 방식을 통해서 초월론적 연역을 진행하고 있다. 하이데거도 이와 같은 길을 반복하지만, 다만 위에서 본 것처럼 그의 주된 논점은 어떻게 순수직관과 순수사유가 순수종합을 통해서 매개되는지, 따라서 순수종합은 어떠한 성격을 가져야만 하는지에 대한 고찰에 집중된다. 즉 하이데거의 해석에서는 “이러한 것들 [감성과 지성-논자 주]의 본질적 통일성에 대한 구조적 해명”(KM, 78)이 본질적이다. 칸트가 제시하는 초월론적 연역의 길은 두 가지이다. 하나는 순수지성으로부터 출발하는 길이며, 다른 하나는 반대로 경험에서 출발하여 순수지성으로 가는 길이다. 이러한 인식의 두 요소는 서로를 관통하는 가운데 하나로 결합될 수 있어야만 한다. 그런데 하이데거는 이 연역의 해석에서 각각의 인식의 요소들이 다른 요소에 갖는 의존성을 드러내는데 초점을 두고 있다. 즉 순수직관에 대한 사유의 의존성과 사유에 대한 순수직관의 의존성이 그것이다.

우선 첫 번째 길인 순수지성으로부터 출발하는 길을 주목하도록 하자. 칸트에 따르면, 순수지성은 “종합을 전제하거나 혹은 종합을 포함한다.”<sup>158)</sup> 하이데거는 이 문장을 전거로 해서 지성의 행위가 처음부터 상상력과 본질적으로 관련되어 있다고 본다. 다시 말해 순수지성이 통일성을 표상하는 활동을 하기에 앞서 이미 합일적 통일성을 주목해야 하는데, 이것은 그 자체로 지성의 행위가 합일적 표상활동임을 의미한다고 주장한다. 요컨대, 하이데거는 초월론적 통각과 순수상상력의 구조적 통일성이 이러한 사실에 놓여 있다고 보기 때문에, 다음과 같이 말하는 것이다. “순수지성은 순수상상력을 ‘전제하거나 혹은 포함하는’ 한에서만 지성이다.”(KM, 81-2) 하이데거의 이러한 주장은 칸트의 언급과도 일치한다. “**상상력의 종합과 연관된 통각의 통일성이 지성**이며, 그리고 상상력의 **초월론적 종합**과 연관된 통각의 바로 동일한 통일성이 **순수지성**이다.”<sup>159)</sup> 그런데 순수종합은 선형적으로 합일해야 한다. 그리고 합일되어야 할 것은 미리 주어져 있어야 하며, 그것은 바로 순수직관이다. 여기에서 “시간은 모든 현상들 일반의 선형적인 형식적 조건”<sup>160)</sup>이라는 칸트의 주장을 함께 고려한다면, “순수상상력은 본질적으로 그것[시간-논자 주]에 연관되어야 한다.”(KM, 81) 하이데거는 이러한 논의의 전개를 통해 순수지성이 순수상상력을 매개로 시간과

157) 칸트에 따르면, 재생적 종합은 경험의 조건들에 의존할 뿐이다. 이에 반해 초월론적 상상력은 선형적인 다양[잡다]의 결합에만 관계한다. I. Kant, *K.d.r.V*, A 118 참조.

158) I. Kant, *K.d.r.V*, A 128.

159) I. Kant, *K.d.r.V*, A 119.

160) I. Kant, *K.d.r.V*, A 34, B 50.

연관된다는 점을 증명한다. 우리가 이 논의에서 주목해서 보아야 할 점은 바로 상상력의 기능이다. 상상력은 지성과 시간의 단순한 중간자가 아니라, 양자와의 매개적 관련을 통해 비로소 핵심적인 능력으로 부각된다.

이와 반대로 가는 길에서도 마찬가지로 상상력의 기능이 부각된다. 인간은 감성의 단계에서는 아직 대상의 인식에 이르지 못하고, 여러 감각의 다양성이 분산된 채 수용된다. 따라서 존재자가 인간에게 인식되기 위해서는 처음부터 반드시 결합되어 질 것이 요구된다. 이러한 결합을 형성하는 힘이 순수상상력이다. 따라서 인간과 존재자와의 만남은 반드시 시간과 연관된 순수상상력을 근거로 해야 하며, 상상력의 초월론적 기능을 매개로 할 때에만 현상들의 친화성도 가능하게 된다. 그런데 이제 지성에서 통일성을 표상하는 활동은 초월론적 통각으로서 초월론적 상상력을 포함하고 있어야만 한다. 다시 말해, “존재자를 수용하는 활동이 순수지향에 의해, 즉 ...의 대립화에 의해 떠받쳐질 수 있어야 한다면, 초월론적 상상력에는 순수통각이 덧붙여져야 한다.”(KM, 83) 하이데거의 이와 같은 해석에서 엿볼 수 있는 점은 순수사유나 순수직관이 독립적으로 분석되어서는 인식의 통일적 구조를 제대로 볼 수 없다는 사실이다. 앞서의 첫 번째 길에서 초월론적 통각이 그 자체로 독자적으로 존재하지 않았던 것과 마찬가지로 두 번째 길에서의 연역도 초월론적 상상력이 매개가 되지 않는다면, 초월론적 통각의 통일성을 표상하는 활동을 이해할 수 없게 된다. 즉 통일성을 표상하는 활동은 처음부터 이미 “합일활동에서 형성되는 통일성”(KM, 84), 즉 상상력의 준비가 놓여 있어야만 하는 것이며, 이때 상상력은 시간에 연관되어 있어야만 한다. 결론적으로 하이데거는 바로 이러한 “순수상상력이 지평의 상을 형성한다.”(KM, 90)고 주장하는 것이다.

상상력은 하이데거에서 인식의 본질적 근원이 된다. 그에 따르면, 그것은 “자유로운 지향으로서의 지평을 ‘창조’할 뿐만 아니라 그러한 “지평의 직관적 인지가능성도 ‘형성’한다.(KM, 90 참조) 이것은 다름 아닌 초월의 지평을 형성하는 능력이며, 칸트적으로 볼 때, 도식화작용을 의미한다.<sup>161)</sup> 하이데거는 이러한 초월이 순수개념들의 감성화를 통해 형성된다고 보는 것이다. 그리고 이때 개념의 감성화 역할을 하는 것이 바로 순수상상력이다. 하이데거는 이 상상력이 수행하는 초월론적 도식

161) 칸트의 도식론에 관한 하이데거의 논의에 관하여는 다음의 논문을 참조하라. 오희천, 「하이데거와 칸트 : 하이데거에 있어서 도식론의 존재론적 의미」, 『존재론연구』, 제14집, 한국하이데거학회, 2006, pp.195-225. 그리고 도식-형상과 시간성에 관한 논의는, Christian Steffen, *Heidegger als Transzendental Philosoph*, Universitätsverlag WINTER, Heidelberg, 2005, pp.25-36 참조.

화작용이 존재론적 인식의 내적 가능성의 근거라고 주장한다. 하이데거의 주장의 요지는 다음의 글에서 잘 나타나고 있다.

그러므로 초월론적 도식화작용은 존재론적 인식의 내적 가능성의 근거다. 순수사유에서 표상된 것이 필연적으로 시간의 순수형상 안에서 직관적으로 제시되는 방식으로, 그것[초월론적 도식화작용-논자 주]은 순수한 대립화에서 대립자를 형성한다. 그러므로 선형적으로 부여하는 역할을 하는 것으로서, 처음부터 초월의 지평에 인지 가능한 제시의 성격을 부여하는 것은 바로 시간이다. 하지만 그뿐만이 아니다. 단 하나뿐인 순수한 보편적 형상으로서의 그것[시간-논자 주]은 초월의 지평에 선행적인 울타리를 부여한다. 이 하나의 순수한 존재론적 지평은 그 지평 안에 주어져있는 존재자가 그때마다 이러저러하게 특수한 개방적이고 존재적인 지평을 가질 수 있는 가능성의 조건이다. 그러나 시간은 초월을 선행적이고 합일적으로 결합할 뿐만 아니라, 순수하게 자신을 부여하는 것 자체로서 그것[초월-논자 주] 일반에 제한과 같은 것을 부여하기도 한다. 그것[시간-논자 주]은 초월론적 지향의 유한성에 속하는 대상성의 “저항”을 유한한 존재자에게 인지될 수 있게 한다.(KM, 108)

이 인용문의 첫 번째 구절은 존재론적 인식의 내적 가능성이 초월론적 도식화작용에 있음을 보이고 있다. 그리고 그것의 뿌리는 다시 시간으로 침투해 들어간다. 위의 인용문을 통해 우리는 하이데거의 『존재와 시간』에서의 논의와 마찬가지로, 『칸트책』에서도 시간에 대한 그의 깊은 관심이 투영되고 있음을 확인할 수 있다. 그러나 하이데거는 칸트가 존재에 대한 시간의 연관을 제대로 파헤치지 못했다고 보고 있다. 그렇기 때문에 그의 칸트 해석 역시 이 이상 더 깊이 들어가지는 않는다. 그러나 하이데거 자신이 말하고 있듯이, 그는 칸트에게서 존재와 시간에 대한 깊은 연관관계의 길을 보았던 것은 분명해 보인다.

## 2. 초월과 유한성

### (1) 경험의 가능성으로서의 초월

칸트의 물음은 ‘선형적 종합판단이 어떻게 가능한가?’였다. 이 물음을 자세히 보면, 선형적 종합판단의 가능성은 이미 전제되어 있고, 그 방식에 관하여만 물음이 이루어지고 있다. 즉 칸트가 보기에는 수학이나 기하학에서 이미 발견된 것처럼, 인간의 경험을 가능하게 하는 선형적 종합판단이 가능하다고 생각한 것이다. 이것을 다른 말로 “경험의 가능성”(die Möglichkeit der Erfahrung)<sup>162)</sup>이라고 한다. 하이데

거는 칸트의 짝막한 이 말에서 인간의 유한성의 본질에 관한 모든 문제가 함축적으로 담겨있다고 주장한다. 결론적으로 말하자면, 경험의 가능성은 초월과 동일한 의미를 갖는다.(KM, 117 참조)<sup>162)</sup> 왜냐하면, 칸트의 경험의 가능성에 관한 언급이 선험적 종합판단에 부합하기 때문이다. 칸트는 다음과 같이 말하고 있다. “그러므로 **경험의 가능성**은 우리의 모든 선험적 인식들에 대해 객관적 실재성을 부여하는 그것이다.”<sup>164)</sup> 그러나 여기에서 우리는 하이데거가 실재성을 ‘사태성’(Sachheit)으로 이해하고 있다는 점을 주의해야만 한다.<sup>165)</sup> 사태성은 본질과 같은 의미이며, 우리가 지금까지 본 것처럼 그것은 존재자의 존재들을 의미한다. 그는 객관적 실재성이 객관적 타당성의 의미로 이해되어서는 안 되며, 더욱이 그것이 논리적 타당성으로 이해된다면, 연역의 문제가 제대로 파악될 수 없다고 보는 것이다.(KM, 87 참조)

칸트가 말하는 경험의 가능성에서 ‘경험’은 경험활동을 의미한다. 그런데 하이데거는 이 경험활동을 “존재자를 자신에게 주어지게끔 해야 하는 수용적인 직관활동”(KM, 117)이라고 규정하고 있다. 직관에서 직관된 것은 표상으로서, 경험활동을 통해 수용되는 것, 즉 직관되는 것은 표상이다. 이것이 하나의 대상으로서 표상되기 위해서는 그에 앞서 아직 대상으로 표상되기 이전의 것을 향한 어떤 지향이 있어야만 한다. 하이데거는 그것을 “...을 향한 선행적인 자기 지향”(KM, 118)이라고 말한다. 이러한 자기 지향이 존재론적 종합에서 발생하며, ‘경험활동의 가능조건’이라고 규정하고 있다. 하이데거는 이것이 유한한 인식의 가능성, 즉 초월의 첫 번째 조건이라고 말하고 있다. 유한한 인식의 가능성은 이 외에 두 번째 조건을 요하는데, 그것은 참된 인식만이 인식될 수 있다는 진리와의 연관과 관련해서 제시된다. 칸트에서도 진리는 사유와 객관과의 일치이기 때문에, 인간은 일치를 확인할 수 있는 기준을 미리 가지고 있어야 한다. 다시 말해 하이데거가 말하듯이, “척도를 부여하면서 규제하는 그 어

162) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 156 이하 참조. 하이데거는 여기에서의 가능성을 전통형이상학에서 논의되던 가능성(possibilitas)이라고 하고 있으며, 따라서 그 의미는 본질(essentia) 혹은 실재적인 것(realitas)과 동일하다고 해석한다.(KM, 117 참조)

163) 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “따라서 경험의 가능성은 초월과 동일한 의미이다.”(KM, 117)

164) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 156, B 195.

165) 하이데거는 칸트가 말하는 범주의 객관적 실재성을 ‘현존’(Dasein) 혹은 ‘현실성’(Wirklichkeit)의 의미로 해석하지 않는다. 칸트철학을 인식론으로 보는 대부분의 견해는 칸트의 실재성을 이와 같은 의미로 이해하고 있으나, 하이데거는 칸트철학이 존재론이라고 보고 있으며, 칸트 스스로 Realitas를 Sachheit이라고 번역한다는 점을 고려하여, 칸트의 실재성은 존재자의 무엇내용(Wasgehalt), 즉 본질(essentia)이라고 해석하고 있다.(KM, 86-7 참조) 이러한 하이데거의 해석은 시중일관 칸트철학을 초월의 관점에서 존재론을 정초하기 위한 시도로서 해석한다는 점에서 의미가 있다. “순수개념들 안에서 표상된 사태내용(실재성)은 얼마만큼이나 유한한 인식에 마주 서 있는 그것의, 즉 대상(객관)으로서의 존재자의 규정될 수 있는가? 범주들은 유한자의 초월을, 즉 ...의 대립화를 ‘형성’하는 존재론적 인식에 속하는 한에서만 객관적으로 실재한다.”(KM, 87)

면 것”(KM, 118)을 미리 만나야만 하는데, 이것은 대립자의 지평을 의미한다. 하이데거는 이러한 대립자의 지평을 ‘대상의 가능조건’이라고 규정한다. 하이데거는 이러한 두 가지 조건을 제시함으로써 초월의 완전한 본질을 제시하기에 이른다. 즉 이 두 조건이 함께 초월을 완성한다. 하이데거는 이것이 칸트에게서 ‘모든 종합판단들의 최상의 원칙’이라는 제목 아래 다음과 같은 문장으로 정식화 된다고 주장하고 있다.

경험 일반의 가능 조건들은 동시에 **경험의 대상들의 가능** 조건들이다<sup>166)</sup>

사실 칸트가 말한 이 문장 뒤에는 다음과 같은 말이 덧붙여져 있다. “그렇기에 하나의 선험적 종합판단에서 객관적 타당성(objektive Gültigkeit)을 갖는다.”<sup>167)</sup> 하이데거는 칸트의 이 같은 언급을 애써 외면하면서 위의 인용문만을 강조하고 있다. 즉 위에서 본 것처럼 그는 객관적 실재성을 객관적 타당성으로 파악하지 않기 때문에 위의 인용문에 뒤따르는 문장을 자신의 주장의 증거로 채택하지 않는다. 하지만 칸트가 말하고자 하는 바는 위의 인용문에서 명확하게 드러나고 있으며, 하이데거 역시 이에 대해 초월의 완전한 본질이 표현되고 있다고 해석한다. 다만 하이데거는 위의 인용문에서 칸트가 강조한 부분보다 오히려 더욱 중요한 것이 “sind zugleich”라고 주장하고 있다. 다시 말해 “동시에 ...이다”에서 “완전한 초월구조의 본질적 통일성”(KM, 119)이 표현되고 있다는 것이다. 이것이 의미하는 바는 초월로서 의미되는 ‘...의 대립화’가 대상성 일반의 지평을 형성하기 때문에 가능하다는 것을 뜻한다. 하이데거는 이것을 초월의 통일적 구조에 대한 “가장 근원적인 현상학적 인식의 표현”(KM, 119)이라고 말하고 있다. 우리는 여기에서 하이데거의 칸트 해석에 대한 의도를 엿볼 수 있다. 우리가 칸트의 문헌에 집착하고 그의 의도만을 고려한다면 하이데거의 칸트 해석은 여러 가지 점에서 잘못된 해석이라고 지적할 수 있다. 그러나 하이데거는 역사적인 칸트 해석에 머무르지 않는다. 그는 자신의 사유의 도상에서 존재이해를 위하여 칸트와 함께 하지만, 동시에 칸트와 달리한다. 즉 하이데거는 현상학적 방식을 통해 사태 자체가 온전히 드러날 수 있도록 칸트가 처했던 사태 속으로 그 자신이 직접 들어가고 있는 것이다.

166) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 158, B 197. 원문은 다음과 같다. “... : die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, ...” 하이데거는 이 문장에서 결정적으로 중요한 것은 칸트가 강조한 부분이 아니라, “sind zugleich”라고 주장한다.

167) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 158, B 197.

우리는 앞서 진리의 본질에 관한 논의에서 하이데거 사유의 특징을 검토했다. 그 방식은 하이데거의 칸트 해석에서도 동일하다. 하이데거는 순수직관과 순수사유를 분리된 요소로 파악한 후에 이를 결합하는 방식으로는 존재론적 종합, 즉 초월의 구조를 명확하게 파악할 수 없다고 본다. 그는 인식의 본질인 존재론적 종합이 이미 하나의 통일성을 앞서 보유하고 있으며, 이 통일성에서 각각의 요소들은 서로에게 의존하고 있다고 보는 것이다. 칸트에 따르면, 통일성을 표상하는 활동은 순수사유로서 ‘순수한 자기의식’<sup>168)</sup>인데, 우리가 진리에 관한 논의에서 본 것처럼, 이러한 자기의식은 필연적으로 주-객-연관의 구조를 취하게 된다. 동시에 자기의식은 직관에 대한 사유, 즉 이성의 우월성을 표현하고 있는 것이기 때문에, 근대철학의 이성애 대한 비판적 관점을 취하고 있는 하이데거의 관점에서는 이러한 칸트의 주장을 그대로 수용할 수 없는 것이다. 오히려 인식의 본질적 구조는 통일성을 표상하는 활동으로서의 지성이 시간을 수용하는 단계에서부터 이미 통일성을 위해 준비되어야 하며, 이를 가능케 하는 것이 초월론적 상상력의 역할이라는 것이 하이데거의 주장이다. 그러나 이러한 하이데거의 해석은 『순수이성비판』 A판만을 해석한 것이며, 자신의 의도에 부합하도록 해석하고 있다. 그렇지만 초월로서 존재론적 인식에 관한 그의 해석적 모험이 존재이해로서의 초월에 관한 그의 주장의 연속선상에서 이루어지고 있다는 점을 고려한다면, 우리는 그의 칸트 해석을 단순한 『순수이성비판』에 대한 주석에 그치는 것이 아니라, 초월의 본질을 파악함으로써 존재론을 정초하기 위한 하나의 시도로서 이해해야 한다.

## (2) 현존재의 유한성과 초월

지금까지의 고찰에 따르면, 인간이 유한한 이유는 인식의 본질이 직관에 있다는 사실로부터 기인한다. 그러나 여기에서 직관은 경험적 직관을 말하는 것이 아니라 순수직관을 말한다. 그리고 “시간은 모든 현상들 일반의 선험적인(a priori) 형식적 조건이다.”<sup>169)</sup>라는 칸트의 말을 고려한다면, 여기에서 말하는 직관은 궁극적으로 시

168) 칸트는 순수한 자기의식을 “근원적이고 불변적인 순수의식”이라고 표현하면서, 이러한 순수의식을 “초월론적 통각”(transzendente Apperzeption)이라 명명한다. I. Kant, *K.d.r.V*, A 107 참조. 하이데거는 통일성을 표상하는 활동은 순수사유로서, 필연적으로 ‘나는 생각한다’(ich denke)라는 성격을 가지며, 순수개념은 통일성 일반에 관한 의식으로 필연적으로 순수한 자기의식이라고 해석하고 있다. 또한 순수의식은 언제나 가능해야 하기 때문에 본질적으로 ‘나는 능력이 있다’(ich vermag)라고 해석하고 있다.(KM, 79 참조)

169) I. Kant, *K.d.r.V*, A 34, B 50.

간을 가리킨다고 보아야 한다. 그런데 칸트는 순수직관인 공간과 시간이 “대상들의 표상들의 개념을 항상 촉발하는 것임에 틀림없다.”<sup>170)</sup>라고 말하고 있다. 하이데거는 이 인용문에서 대상들의 표상들의 개념을 일반자로서 해석하며, 이 일반자를 “...을 대립화하는 활동”(KM, 189)이라고 규정한다. 이것이 의미하는 바는 매우 중요하다. 왜냐하면, 대립화하는 활동에서의 대립화는 앞의 논의를 고려할 때 시간을 통해 촉발되기 때문이다. 대립화는 앞서 보았던 하나의 놀이공간에 머무르는 것을 의미한다. 칸트는 분명히 시간이 대상들의 개념을 촉발한다고 말하고 있다. 그렇다면 시간은 어떻게 촉발되는가? 경험적 직관은 눈앞의 것으로부터 촉발된다. 그러나 시간은 그러한 대상이 없지 않은가? 하이데거는 여기에서 독특한 해석을 수행한다. 즉 하이데거에 따르면, 시간은 자기 스스로 촉발해야 한다는 것이다.(KM, 189 참조) “시간은 자기의 본질에 따라 자기 자신의 순수촉발이다.”(KM, 189) 하이데거가 이렇게 보는 이유는, 순수직관은 경험의 도움 없이 자기 자신 안에서 형성되어 직관된 것에 관계하기 때문이다. 즉 순수직관으로서의 시간은 선형적이라는 점에서 직관되는 것에 의존하는 것이 아니라, 오히려 주체의 자발성으로부터 직관될 것이 나온다는 것이다.<sup>171)</sup> 하이데거는 이처럼 칸트철학에서의 순수직관으로서의 시간을 “순수한 자기촉발로서의 시간”(KM, 189)이라고 규정한다.

그러나 순수한 자기촉발로서의 시간은 의식이 자기에 대해 작용을 미치는 그러한 것이 아니다. 하이데거는 이러한 시간을 자기에게 스스로 관계하는 것과 같은 것이라고 주장한다. 여기에서 자기에게 관계하는 것 또는 자기에게 관계될 수 있음이 유한한 주관의 본질에 속한다는 것이 하이데거의 주장이다.<sup>172)</sup> 따라서 하이데거에

170) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 77, B 102.

171) 하이데거는 칸트가 수용성 없는 직관에 대해서는 분명한 문제제기를 하지 않았다고 말하면서 이러한 해석을 펼치고 있는데, 이러한 그의 해석에 따르면, 시간은 자발성의 성격도 갖게 된다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “수용성 없는 직관은 칸트가 모든 예리함에서 제기하지 않았던 문제이다. 직관은 분명히 인간의 직관이기 때문에 직관 자체는 수용적이다. 그럼에도 불구하고 직관은 직관될 것이 그 자체에서 스스로 알린다는 것에 의존하지 않고, 주체에서 즉 자신의 자발성에서 나온다는 점에서 선형적이다. 순수직관의 이념은 이중적인 성격을 가지고 있다. 여기에는 인간이 스스로 자신을 주는 것에 의존하지 않고, 직관하기 위해서 인간 자신이 앞서 주고 있는 어떤 것에 의존하는 한, 거기에는 어떤 방식으로든 생산적일 수 있는 능력의 이념이 놓여 있다. 따라서 이것은 근원적 직관, 즉 창조적 직관의 한 유비이다.”(EP, 266) 하이데거의 이러한 해석이 칸트의 의도에 따른 해석이 아닌 것은 분명해 보인다. 오히려 칸트의 시간개념에 대한 이중적 성격묘사는 칸트를 왜곡하는 결과를 초래할 뿐이다. 그러나 하이데거의 이러한 왜곡에도 불구하고, 논자는 하이데거의 이 같은 해석에서 앞서 언급했던 존재자와 현존재의 관계맺음에서 ‘자발적 수용성’에 대한 그의 주장이 일정 부분 해명되고 있음을 본다. 그러나 이러한 해명은 자신의 고유한 사상체계로부터 구축된 것이 아닌 칸트의 해석을 통해 이뤄지고 있기 때문에, 자발적 수용성에 대한 완전한 해명은 될 수 없다고 생각한다. 이 문제는 논쟁의 여지가 많은 문제이며, 별도의 심도 깊은 논의를 요하는 문제이다.

172) 메를로-퐁티 역시 하이데거의 이러한 견해를 수용하고 있다. 그는 『지각의 현상학』에서 “시간은

따르면, 순수한 자기축발로서의 시간은 주관성의 본질구조를 형성한다. 왜냐하면 시간성은 스스로 자기에게 관계되는 것으로서 곧 하이데거가 말하는 자기성<sup>173)</sup> 그 자체가기 때문이다. 이러한 하이데거의 해석은 『존재와 시간』에서 시도했던 시간성의 의미와 매우 깊은 연관관계를 갖는다.<sup>174)</sup> 그러나 논자가 보기에는 칸트가 말하는 시간과 하이데거의 시간성<sup>175)</sup> 사이에는 깊은 간극이 있어 보인다. 하이데거 자신이 칸트의 시간개념은 아리스토텔레스의 시간개념에 머물러 있다고 보면서도, 시간을 순수한 자기축발로서의 시간으로 해석하고 이것을 다시 자기에게 관계될 수 있음, 즉 자기성으로 해석하면서 주관성의 본질이라고 주장하는 것은 어딘지 모르게 어색하기 때문이다.

그럼에도 불구하고 하이데거는 『칸트책』에서는 시간을 주관성의 본질로서 해석하고, 이를 통해 자기성을 근거로 해서 유한자의 본래 모습을 말하고 있다. 즉 하이데거적으로 표현하자면 내던져져 있음이고, 칸트적으로 표현하자면 수용에 의존해 있는 모습이다. 이런 이유에서 하이데거는 다음과 같이 주장한다. “시간은 …을 대립화하는 이러한 활동의 내적인 가능성에 속한다. 순수한 자기축발로서 시간은 자기(das Selbst)가 자기의식과 같은 어떤 것이 될 수 있도록 유한한 자기성을 근원적으로 형성한다.”(KM, 190) 하이데거의 이러한 발언에서 우리는 그가 칸트의 순수직관으로서의 시간에 대한 해석을 통해 의도하는 바를 짐작할 수 있다. 그는 시간이 갖는 순수한 자기축발이라는 이념을 통해 초월의 내적인 본질을 규정하고자 하는 것이다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다.

감관은 유한한 직관을 의미한다. 감관의 형식은 순수한 수용활동이다. 내감은 “외부로부터”가 아니라, 오히려 자기로부터 받아들인다. 내적인 촉발은 순수한 수용활동에서 순수한 자기로부터 유래해야 하며, 즉 자기성 그 자체의 본질에서 스스로 형성되어, 그리하여 이러한 자기를 비로소 완성해야 한다. 순수한 자기축발은 유한한 자기 그 자체의 초월론적인 근원적 구조를 부여한다.(KM, 191)

‘자기에 의한 자기 축발’이다.”라고 기술하면서 하이데거를 인용하고 있다. 메를로-퐁티, 『지각의 현상학』, 류의근 옮김, 문학과지성사, 2002, pp.636-7 참조.

173) 자기성의 개념에 대해서는 세계개념에서 좀 더 자세하게 논의될 것이다.

174) 이에 대한 하이데거의 생각은 다음과 같은 그의 언급에서 잘 나타나고 있다. “시간을 근거로 하여 형이상학의 정초는 자라나온다. 존재에 관한 물음, 즉 형이상학을 정초하는 근본물음은 ‘존재와 시간’이다.”(KM, 203)

175) 하이데거는 자신의 시간성 개념을 통속적인 시간 개념과 달리 근원적인 시간이라고 주장한다. 이것이 의미하는 바는 시간은 눈앞에 존재하는 어떤 것이 아니라, 그 자신이 자신을 시간화한다는 것을 뜻한다. “시간은 ‘존재하지’ 않고, 오히려 자신을 시간화한다.”(MAL, 264) 원문은 다음과 같다. “Zeit >ist< nicht, sondern zeitigt sich.”

하이데거는 칸트철학에서 이성의 인간성과 시간을 주목하고 있다. 이성의 인간성은 인식의 유한성을 뜻하며, 이것은 인식의 본질에 대한 논의를 통해 순수직관으로 그 중요성이 옮겨간다. 특히 시간은 자기축발의 이념을 통해 자기성과 관계하며 또한 유한한 인간의 초월론적 구조를 형성한다. 하이데거의 이러한 해석을 통해 우리가 주목해야 하는 것은 그가 『순수이성비판』에서 얻은 착상이 인간의 유한성과 시간이라는 사실이다. 구체적으로 말하자면, 『순수이성비판』에서 인간의 유한성은 어떤 외부적 요인으로 인해서, 즉 창조된 존재라는 의미 또는 인간의 불완전한 구조들을 추상해서 얻어낸 것이 아니라, 인간의 본질구조 자체가 유한한 초월론적 구조로 되어 있다는 점을 밝히고 있다는 점이다. 궁극적으로 하이데거가 칸트 해석에서 밝히고자 한 것은 ‘유한한 초월’이다.

이러한 하이데거의 해석은 정당한가? 하이데거는 자신의 철학에서 ‘인식’을 그다지 중요하게 다루지 않는다. 하이데거에게 인식은 현존재의 존재양식의 하나일 뿐이라는 점은 앞서 고찰하였다. 그가 관심을 갖고 중요하게 생각하는 것은 존재이며, 따라서 현존재가 존재자의 존재에 대한 어떤 이해를 이미 가지고 있다는 점이 그의 철학에서 초월론적 논의를 수행하는 실마리였다. 이러한 사실에도 불구하고 논자는 하이데거의 칸트 해석이 하나의 철학적 모험의 시도로서 의미가 있다고 평가하였다. 그러나 우리가 앞서 논의했던 초월론적 상상력의 중요성을 감안할 때, 하이데거가 다시 시간으로 회귀하는 것이 옳은 결과인지에 대해서는 의문이 든다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다.

칸트의 형이상학의 정초는 초월론적 상상력으로 나아간다. 초월론적 상상력은 감성과 지성이라는 두 줄기들의 뿌리다. 그러한 것으로서의 초월론적 상상력은 존재론적 종합의 근원적 통일을 가능케 한다. 그러나 이 뿌리는 근원적 시간에 뿌리박고 있다. 정초에서 명백히 드러난 근원적 근거는 시간이다.(KM, 202)

이 인용문에서 보듯이 하이데거는 칸트의 의도와는 달리 초월론적 상상력을 인식을 구성하는 감성과 지성의 뿌리라고 해석한다. 이러한 해석은 우리가 앞서 보았던 상상력의 ‘구조적 중앙’이라는 말과 사실상 일치한다. 물론 이러한 해석은 칸트의 『순수이성비판』 A판만을 대상으로 한 해석이다. 하이데거는 상상력이 감성의 사태도, 지성의 사태도 아니라고 밝히고 있다. 그만큼 하이데거는 칸트철학에서 중요하게 보아야 할

점이 존재론적 종합에 있으며, 이러한 기능을 담당하는 초월론적 상상력을 인식의 근원적인 것으로 보고 있다. 따라서 존재론적 인식에 있어 순수직관도 범주와 마찬가지로 초월론적 상상력의 매개가 필연적으로 요구된다는 사실이 귀결된다. 그럼에도 불구하고 하이데거는 위의 인용문에서 밝히고 있듯이 “이 뿌리”, 즉 초월론적 상상력이 근원적 시간에 뿌리박고 있다고 말하고 있다. 물론 여기에서 하이데거가 말하는 근원적 시간이 자신이 주장하는 근원적 시간으로서의 시간성을 말하는 것인지, 그것이 아니라면 칸트의 순수직관으로서의 시간인지는 분명히 알 수 없다.

그러나 위에서 고찰한 바에 따르면, 하이데거는 칸트의 시간을 순수축발로서 해석하며, 자기성을 구성하고 초월론적 근원적 구조를 부여한다고 말하고 있는 점에서 위의 인용문에서의 시간 역시 근원적 시간으로서의 시간성을 말한다고 보아야 한다. 만일 하이데거가 이런 의미로 말한 것이라면, 그의 논의는 초월론적 상상력과 시간 사이에서 혼동을 일으키고 있는 것이다. 이러한 하이데거의 해석은 칸트를 왜곡했거나 오류를 범했다고 평가할 수 있다. 하지만 이러한 해석상의 문제점이 칸트에 대한 악의적 왜곡이거나 칸트를 오해한데서 비롯하는가? 하이데거는 어떠한 철학자보다도 칸트에 대해 많은 연구를 하였다. 논자가 볼 때, 그는 칸트의 철학적 의도를 매우 잘 알고 있음이 분명하다. 그럼에도 불구하고 그는 칸트의 『순수이성비판』을 새롭게 조명하고자 했다. 그는 분명히 칸트의 시간을 주목했을 것이다. 그리고 거기에서 자신의 사상이 지닌 난점을 해결할 단초를 찾고자 했을 것이다. 그러나 논자가 보기에는 칸트의 체계 내에서 칸트가 사용하는 개념을 통해 하이데거 자신의 사상을 보완하고 구성하려 했다는 점에서 여러 문제점이 발생했다고 생각한다. 이러한 문제에도 불구하고 하이데거가 ‘인식’의 영역에서 현존재의 초월을 밝히고자 한 사상적 모험은 매우 의미 있는 시도임이 분명하다. 동시에 하이데거의 칸트 해석은 칸트의 철학이 이성 중심으로 해석되는 경향에 대한 매우 의미 있는 반론으로서의 성격도 지닌다는 점에서 그 중요성을 평가받아야 한다고 생각한다.

지금까지의 고찰은 주로 존재이해로서의 초월과 관련된 것이다. 물론 제3장과 제4장에서의 초월논의는 전혀 다른 성격을 띠고 있다. 제3장에서의 논의가 현존재의 초월현상과 이에 입각하여 드러나는 진리현상과의 연관을 논의한 것이라면, 제4장에서의 논의는 이러한 존재이해가 어떻게 가능한가에 대한 하이데거의 칸트 해석이라고 할 수 있다. 물론 이 양자의 공통분모는 초월이다. 그러나 제3장이 현존재의 초월 이후의 상황—엄밀하게 말하면, 현존재는 초월 그 자체로 존재하기 때문에, 현

존재의 초월은 매 순간 일어나고 있다는 점을 주의해야한다—을 논의한 것이라면, 제4장의 논의는 초월현상의 내부로 들어가는 논의이다. 그러나 논자가 이미 말했듯이, 본 장은 외형상 『순수이성비판』을 존재론을 정초하는 작품으로서 해석한다는 하이데거의 주장에도 불구하고, 그 실질적 내용은 칸트의 언어를 통해서 하이데거 자신의 사상적 기반을 구축하기 위한 것, 즉 초월에 관한 논의로 보아야 할 것이다. 이런 점에서 우리는 아직 하이데거 자신의 고유한 용어를 통해 초월의 의미를 파악하지는 못한 셈이다. 그러나 지금까지의 논의는 존재이해로서의 초월을 이해하기 위한 것으로서 하이데거의 초월개념을 논의하는데 필수적인 것이라고 할 수 있다. 이제 우리는 현존재, 즉 세계-내-존재의 초월을 논의하여야 할 것이다. 지금부터의 논의는 하이데거 자신의 고유한 언어들에 입각하여, 또한 그의 고유한 사상에 기반을 두어 전개되는 초월현상의 내부로 들어가는 논의이다. 우리는 앞서 초월함이 곧 철학함이라는 하이데거의 주장을 보았었다. 이러한 그의 주장은 초월의 중요성을 강조함과 동시에 철학을 특정 영역의 존재자만을 탐구하는 학문과 엄격하게 구별하고자 하는 의도에서 나온 것이다. 우리는 바로 이 지점부터 초월개념에 대한 새로운 논의로 나아가야 한다.

## V. 무(Nichts)와 초월현상

### 1. 학문의 근거와 무

#### (1) 존재자와 학문적 기투

학문과 철학을 엄격하게 구별하려는 하이데거의 시도는 존재론의 정초를 위한 것이다. 그리고 존재론의 정초는 초월개념의 새로운 이해에서 가능하다. 왜냐하면 하이데거의 관점에서 초월론적인 것은 존재론적인 것과 같기 때문이다.(EP, 208이하 참조)<sup>176)</sup> 존재론의 정초가 올바르게 이루어질 때, 존재자를 다루는 학문도 자신의 본질로부터 그 한계를 올바르게 설정할 수 있다는 것이 하이데거의 주장이다. 그는 이처럼 양자의 경계를 구분하려고 하지만, 존재이해가 학문 이전에서 뿐만 아니라 학문에서도 가능하다면, 그 경계에 대한 구별이 과연 가능한가에 대한 의문이 들지 않을 수 없다. 하이데거는 학문이라는 낱말에서 무엇을 이해하고 있는가? 학문적 기투는 어떠한 성격을 가지는가? 우리는 그가 ‘학문’이라고 부르는 것과 그것의 역할을 우선 고찰해야 할 것이다. 왜냐하면 이러한 물음에 대한 답변이 주어질 때, 하이데거가 왜 존재자가 아닌 무에 대한 논의의 필요성을 주장하는지에 대한 이유가 드러나며, 또한 무에 대한 논의가 초월과 어떤 관계에 놓여있는지에 대한 해명을 얻을 수 있기 때문이다.

학문적 현존재의 존재 양식은 ‘진리-내-존재’이다. 하이데거에 따르면, 존재자의 비은폐성이 학문적 인식을 통해서 규정되고 각인되고 있는 한, 오늘날 우리 현대인은 하나의 학문적 현존재라고 할 수 있다.(EP, 159-60 참조)<sup>177)</sup> 학문적 현존재는 학

---

176) 사실 하이데거의 이러한 주장에는 별다른 설명이 따르지 않는다. 그는 단지 존재론적인 것과 초월론적인 것은 같이 가기 때문에, 이 양자가 동일하다고 설명할 뿐이다. 따라서 이 두 용어가 동일하다는 하이데거의 주장을 이해하기 위해서는 그의 사상적 기반에 대한 이해가 필요하다. 그는 현존재분석론을 통해 현존재의 존재의 근거를 해명하고자 하였다. 즉 그는 현존재의 근거가 단순히 피장조된 것으로서 또는 별다른 해명 없이 유한한 존재자로서 설명되어져 왔던 전통철학을 비판하면서 초월의 의미를 새롭게 정립하고자 하는데, 현존재는 이미 초월하는 자로서 존재하기 때문에 그의 존립근거는 초월에 있는 셈이다. 그런데 후에 다시 논의하겠지만, 초월은 자유와 동일한 의미를 갖는다. 다시 말해, 현존재의 존재의 근거는 자유에 놓여 있는 셈이다. 그렇다면, 초월의 의미를 해명하려는 그의 철학적 의도는 현존재의 근거를 정립하려는 의도뿐만 아니라 존재론의 정초를 위한 것이기도 한 셈이다. 달리 말하면 초월로 소급되는 모든 개념을 초월론적이라고 파악하는 하이데거의 관점에서는 초월론적인 것이 곧 존재론적인 것이 되는 셈이다. 그러나 이러한 설명은 어디까지나 논자의 해석일 뿐이다. 하이데거는 이 사실에 대해서 별다른 해명을 내놓고 있지 않기 때문에, 그 정확한 의미는 알 수 없으며, 단지 추론에 의할 수밖에 없다는 점을 밝혀둔다.

문을 통해서 규정된 존재자라는 것을 뜻한다. 그러나 이러한 주장을 현존재가 반드시 학문을 한다는 뜻으로 이해해서는 안 된다. 오늘날의 현대인은 모든 행위의 양식이 대체로 학문에 의해 규정된 방식에 따라 특징지어진다는 의미에서 학문적 현존재라고 하는 것이다. 따라서 현존재는 곧 진리-내-존재라고 말할 수 있지만, 이와 반대로 현존재가 모두 학문을 한다는 것을 의미하지는 않는다. 그러므로 모든 진리-내-존재가 “진리 때문에”(umwillen der Wahrheit)(EP, 179) 존재하는 것도 아니다. 하이데거에 따르면, 학문적 인식이란 진리를 위해서, 즉 진리 때문에 하는 인식을 말한다. 특히 하이데거는 존재자의 특별한 비은폐성 때문에 하는 인식을 학문적 인식이라고 말한다. 즉 “진리 때문에 하는 인식은 그러므로 아주 특별한 비은폐성-안에-머무름이다 — 존재자 자체의 비은폐성 때문에(umwillen einer Unverborgenheit des Seienden selbst).”(EP, 179) 그런데 현존재는 이미 곁에 있음의 양식으로 존재하기 때문에 존재자는 이미 그에게 개방되어 있다. 그러나 하이데거의 주장처럼 학문적 인식을 특별한 인식으로 규정한다면, 학문은 존재자 자체의 비은폐성 때문에 하는 인식으로서 현존재의 특별한 존재양식이 된다. 그러므로 학문에서 비로소 ‘존재자 자체의 비은폐성’이 문제된다. 앞장에서 이미 존재자의 특별한 은폐성을 고찰한 바 있는데(178), 존재자의 개방됨에는 여전히 학문이 극복해야 하는 존재자의 특별한 은폐성이 실존해야 한다.

그러나 이러한 특별한 은폐성에서 존재자를 끄집어내기 위해서는 학문적 행위의 특별함이 필요하며, 그것이 바로 앞서 특징지은 바 있는 “존재자 앞에서 물러섬”(EP, 183)이다. 하이데거에 따르면, 존재자 앞에서 물러난다는 것의 의미는 현존재 측에서 존재자에게 자신을 내보일 수 있는 기회를 제공한다는 것을 뜻한다. 그러나 하이데거의 지적처럼 이러한 행위는 오늘날 찾아보기 힘들다. 왜냐하면 사물은 더 이상 우리에게 우리의 실천적 작업에 사용되는 사물로서 개방되지 않으며, 어떤 특정한 연관 속에 있는 물체, 질량 등으로 표현되기 때문이다. 즉 모든 사물들은 그 자체로 우리가 사용하는 사물로서가 아니라, 성분, 기호, 작용의 연관 등으로

177) 하이데거는 유럽적-서양적 현대인에 대해서 학문적 현존재라고 말하고 있지만, 오늘날 현대인의 대부분은 학문적 현존재로 규정된다고 볼 수 있을 것이다. 하이데거의 다음과 같은 예시가 이해의 편의를 줄 것이다. “예를 들면, 소위 라디오 제조자는 거기에서 본래 무엇이 진행되는지도 모르고, 특정한 기구를 가지고 특정한 목적을 위해서 일한다. 또는 교양 있는 농부가 니벨룽겐의 노래를 읽고 싶어 하여 그에게 사람들이 소위 좋은 판본을 제공했다면, 그 농부가 그 작품에 접근하는 양식과 방식은 문헌학적인 작업을 통해서 관찰된 하나의 학문적 양식과 방식이다. 오늘날 그리스도교적 신앙의 이해도 학문들에 의해서 영향을 받은 신학을 통해서 관찰된 것이다.”(EP, 160)

178) 본 논문 III. 3. (2) a. 존재적 진리와 학문 참조.

드러나기 시작하며, 실천적 작업과는 관계없이 그 자체로 눈앞의 것으로서 이론적 고찰의 대상이 될 뿐이다. 이에 대해 하이데거는 다음과 같이 말한다.

그리하여 자연은 움직이는 물체의 연관으로, 즉 그 근본성격이 공간적, 시간적 연장 속에 있는 존재자의 연관으로서 파악된다. 이때 운동은 시간 속의 장소변경 이외의 다른 것이 아니다. 이러한 자연의 근본규정을 통해서 존재자의 다양성은 즉시 동질적인 것이 된다. 다시 말해 공간-성격과 아울러 시간-성격의 관점에서 볼 때, 자연은 통일적으로 양적-수학적으로 규정된다는 의미에서 동질적이다.(EP, 187)

이러한 결과로 인해서 사물은 그 존재의 내용과 방식[무엇-존재(Was-sein)와 어떻게-존재(Wie-sein)]에 있어 다르게 규정되며, 그리고 이 양자는 그때마다 존재자의 존재로서 여겨진다. 하이데거는 이러한 자연으로서의 존재자에 대한 새로운 규정이 실천적-기술적 경험의 단순한 확장으로는 이루어지지 않는다고 주장한다. 반대로 존재에 대한 새로운 이해가 존재자에 대한 경험의 범위를 확장시킨다. 좀 더 자세히 말해, 경험의 확장을 통해 존재에 대한 이해가 변화하는 것이 아니라, 오히려 존재에 대한 새로운 이해가 앞서 생겨날 때, 존재자에 대한 새로운 경험이 가능하며 존재자에 대한 경험의 범위도 확장된다. 특히 하이데거는 존재에 대한 새로운 이해가 존재자에 대한 경험보다 앞선다는 점을 강조한다. 이러한 사실은 우리에게 학문 이전에 이미 개방된 존재자가 학문적인 기투에서 비로소 달리 규정된다는 것을 뜻한다. 즉 존재자는 그것의 존재의 관점에서 규정되며, 이때 존재자를 규정하는 존재의 관점은 경험에 앞서 주어진다.<sup>179)</sup> “다시 말해 어떤 다른 존재자가 추가되고 발견되는 것이 아니라 이미 개방된 존재자의 존재가 앞서 다르게 보이며 다르게 수용되고 다르게 규정된다. 심지어 이러한 존재의 규정은 존재자의 경험에 앞선다.”(EP, 186) 하이데거에 따르면, 이러한 학문적 존재이해의 변화는 수학적 물리학의 정초 이래 더욱 두드러지게 나타난다. 이에 대해 하이데거는 실험에 관한 예시를 제시하고 있다.

실험의 본질적인 점은 관찰이 아니라, 거기에서 진행되고 있는 것, 즉 관찰된 것에 대한 해석이다. 그 해석은 내가 관찰했던 진행이 이미 앞서 자연과정으로 개념 파악되어 있다는 것을 전제하고 있다. 그것은 물리학적 실험에 타당할 뿐만 아니라, 이미 내가 물리학에서 사용하고 있는 모든

179) 이에 대한 예시로 제시된 것이 갈릴레이에 의해 정초된 수학적 물리학이다. 이에 대해서는, 본 논문 III. 3. (2) b. 존재의 비은폐성 참조.

기투에도 이미 타당하다. 측정은 일치의 확인을 의미한다.(EP, 188)

이 인용문에서 짐작할 수 있지만, 학문적인 기투는 학문적인 존재이해 이외의 다른 것이 아니다. 다만 학문적인 기투는 본격적으로 존재자를 겨냥하고 있다는 점에서 학문 이전의 것과 다를 수 있으나, 여기에도 여전히 존재에 대한 어떤 이해가 선행하고 있다. 그러나 학문에서의 존재이해의 변화는 사용사물을 동질적인 자연으로서 파악하게 할 뿐이다. 그리고 이때의 존재이해는 무엇-존재와 어떻게-존재라는 관점으로부터<sup>180)</sup> 규정된다는 점에서 “존재구성들의 비대상적인 기투”(EP, 195)를 말한다. 달리 말하면, 존재구성들의 ‘비대상적’ 기투라는 것은 존재자 그 자체를 기투하는 것이 아니라, 오히려 존재자의 존재를 기투하는 것이다. 동시에 이러한 기투로부터 이끌어내어진 자연은 어떤 영역에 속할지 앞서 결정되기 때문에, 이러한 존재구성들의 기투를 통해 비로소 존재자의 영역이 제한되고 분할된다. 하이데거는 이러한 학문적인 기투를 “존재구성들의 선행적, 비대상적, 영역분할적 기투(Der vorgängige, ungegenständliche, feldabsteckende Entwurf der Seinsverfassung)”(EP, 196)라고 규정한다. 이러한 학문적 기투는 방금 본 것처럼 존재자를 넘어 사용사물이 아닌 동질적 ‘자연’(Natur)을 이끌어낸다. 그러나 그것은 학문 이전의 기투, 즉 초월로서의 존재이해와 달리 존재자 ‘전체’를 넘어서는 것이 아님을 주의하여야 한다. 왜냐하면, 학문적 기투는 본질적으로 영역-분할적 기투이기 때문이다. 이제 학문의 근본개념들은 자연을 규정하며, 구체적인 대상의 인식에서 법칙으로서 작용한다. 이에 따라 존재자는 학문에서 기투된 존재구성들에 따라서 인식되며, 동시에 이러한 기투는 근거를 정립하는 기투로서 존재자에 근거를 제시한다. 즉 학문적인 기투에서 비로소 존재자는 새로운 빛을 얻는 것이다. 이에 따라 하이데거는 이러한 학문적 기투에서 비로소 존재자가 ‘정립된 것’(das positum)으로서 우리 앞에 놓이게 된다고 말한다. 그는 학문적 기투와 존재자의 개방에 대해 다음과 같이 진술하고 있다.

기투에서 기투된 존재의 배경으로부터 특정한 존재자는 비로소 윤곽을 얻는다. 존재의 기투에서 그리고 그것을 통해서 관계된 존재자가 비로소 구체적인 고찰을 위해서 앞서 발견된 것, 즉 앞에

180) 이러한 존재에 대한 규정은 비단 근대에만 국한된 것은 아니다. 앞서 보았듯이 하이데거는 이러한 존재자의 존재를 존재자성이라고 지칭하고 있다. 서양철학의 이러한 경향은 이미 플라톤으로부터 시작되었다고 하이데거는 주장한다.(NII, 7-11 참조) 따라서 하이데거가 주장하는 존재와 학문에서의 존재는 전혀 다른 의미를 가진다. 그리고 이러한 이유 때문에 하이데거는 플라톤이래의 서구 형이상학은 존재를 망각해왔다고 비판하는 것이며, 철학의 본령인 존재의 의미를 회복하고자 시도하는 것이다.

놓여 있는 것으로서 개방된다. 기투는 존재자를 그것에서 어떤 것도 변경시키지 않고 비로소 빛 안으로 들어서게 한다. 존재자는 앞에 놓여 있는 것, 정립된 것으로서 개방된다.(EP, 196-7)

하이데거에 따르면, 존재자를 이렇게 ‘정립된 것’으로서 개방시키는 인식이 다른 아닌 학문적 인식이며, 그것의 본질은 실증성(Positivität)에 있다. 하이데거는 이러한 실증성의 본질을 앞에 놓여 있는 것의 존재, 즉 “앞에 놓여 있음의 내적인 가능성[본질-논자 주]을 이끌어내는 것”(EP, 197)이라고 말한다. 그러나 여기에서 주의해야 할 것은 이러한 학문적 기투에서 비로소 존재자가 발견되는 것이 아니라는 점이다. 왜냐하면 존재자는 학문의 존립 여부와 관계없이 이미 개방되어 있으며, 우리가 그렇게 개방되어 있는 존재자를 비로소 학문을 통해 ‘정립된 것’으로서 개방시킬 뿐이기 때문이다. 따라서 학문적 기투도 존재론 이전의 존재이해, 즉 현존재의 초월을 기반으로 할 때 가능하다는 점을 주의해야 한다.

이처럼 학문이 그 대상으로 삼는 것은 존재자이다. 학문은 기투를 통해 존재자의 존재에 대한 이해를 내어주지만, 이러한 기투는 고찰한 바와 같이 영역-분할적이다. 따라서 학문적 기투는 존재자로서의 존재자 일반을 다루지 않는다. 바꿔 말하면, 학문은 존재자 전체를 문제 삼지 않으며, 그렇기 때문에 ‘무’를 문제 삼지도 않는다. 학문이 관심을 갖는 것은 오로지 존재자일 뿐이다.<sup>181)</sup> 그런데 하이데거에 따르면, 무는 단적으로 존재하는 모든 것에 대한 부정이다. 따라서 현존재가 이러한 무를 만날 수 있는 것은 존재자 전체가 부정될 때이다. 그러나 유한한 현존재에게 어떻게 그것이 가능하겠는가? 바로 이런 이유 때문에, 하이데거는 하나의 “특정한 형이상학적 물음”(WM, 103)으로서 무에 대한 물음을 제기하는 것이다. 그런데 초월은

181) 하이데거는 현존재와 존재자가 맺는 관계를 세계연관(Weltbezug)이라고 표현하고, 이러한 연관은 인간 실존이 자유롭게 선택한 태도(Haltung)에 의해 인도된다고 한다. 그리고 수많은 존재자 가운데 하나의 존재자에 불과한 인간이 이러한 학문을 추진해 나간다고 말하면서, 이때 인간이라고 불리는 존재자의 ‘존재자 전체’에로의 침입(Einbruch)이 일어난다고 주장한다. 여기에서 세계연관, 태도, 침입은 그 통일성에서 현존재를 학문적인 실존으로 이끌어 온다. 하이데거는 이에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

“세계연관이 지향하고 있는 것은 존재자 자체이며,—그 이외에 아무것도 아니다.(und sonst nichts) 모든 태도를 이끌어 나가는 것은 존재자 자체이며,—그 밖에 아무것도 아니다.

침입에 의해 학술적으로 논의되는 것은 존재자 자체이며,—그 이상 아무것도 아니다.

그러나 이상한 점은—학문적인 인간이 자신의 독특함을 스스로 확인하려는 바로 거기에서, 그가 명시적이든 그렇지 않던 간에, 다른 어떤 것에 관해 말한다는 것이다. 탐구되어야 할 것은 단지 존재자일 뿐 그 이외에—아무것도 아니다(nichts); 오직 존재자일 뿐 그 밖의—아무것도 아니다; 유일하게 존재자일 뿐 그 이상—아무것도 아니다.”(WM, 105) 이 인용문에서 하이데거가 강조하려는 것은 학문은 오로지 존재자만을 탐구한다는 점이다. 이것이 의미하는 바는 학문은 존재자의 존재[하이데거가 말하는 존재-논자 주]를 문제 삼지도 않으며, 또한 각각의 학문은 개별적 영역에 제한되어 있기 때문에 존재자 전체를 문제 삼을 수도 없다는 점을 강조함과 동시에, 존재자 전체에 대한 부정인 ‘무’를 문제 삼지도 않는다는 점을 지적하는 것이다.

존재자 전체를 넘어선다. 따라서 이 존재자 전체와 무는 결국 초월에서 만나게 된다. 사르트르도 하이데거철학 내에서 무는 초월에 의해 조건이 부여되어 있는 것이라고 설명하고 있다.<sup>182)</sup> 사르트르는 무에 대한 이론에 있어서 하이데거의 이론이 헤겔보다 진일보한 것이라고 평가하고 있지만, 위의 하이데거의 언급에 대한 내용에 대해서는 사실상 반대의 입장을 취하고 있다. 즉 사르트르는 다음과 같이 말한다. “초월, 즉 ‘……의 저편으로의 자기기투’는 무에 근거를 부여하기는커녕 반대로 무가 바로 초월의 핵심에 있으면서 초월에 조건을 부여하고 있다.”<sup>183)</sup> 그러나 사르트르의 초월개념은 근본적으로 하이데거와 다르고 무에 대해서도 다른 입장을 취하고 있다는 점을 고려할 때, 하이데거의 관점에서 이러한 주장을 받아들이기는 어렵다고 생각한다. 한 가지 더 지적해 두어야 할 점은, 사르트르의 주장처럼 무가 현존재의 초월에 의해 조건 지어진 것인가의 여부다. 무와 초월의 존재론적인 선·후의 문제는 사실 논증하기가 매우 까다로운 문제이다. 왜냐하면, 하이데거에서 무의 논의는 ‘무의 경험’과 연관되어 논의되는 까닭에, 무의 현상은 마치 후험적인 현상처럼 보이기 때문이다. 그러나 아래에서 논의하겠지만, 하이데거의 주장에 따르면, 현존재는 이미 무 속에 머물러 있음이다. 이것은 그 자체로 초월이기 때문에 어느 것이 어느 것을 조건 짓는다고 말하기 어려운 측면이 있다. 다만 무에 관한 논의는 초월로 소급되기 때문에 무에 관한 개념도 초월론적인 것에 해당된다고 말할 수는 있다. 논자가 이 논문에서 무를 고찰하고자 하는 것은 바로 이러한 이유 때문이다.

## (2) ‘무에 대한 물음’의 가능성

학문이 존재자만을 자신의 유일한 대상으로 삼는다면, ‘무’는 학문에서 설 자리가 없다. 즉 학문은 제각기 자신의 영역에서 오로지 존재자만을 문제 삼을 뿐, 무를 논의하지는 않는다. 그렇다면 우리는 무를 고찰하기 위해서 어떻게 접근해야 하는가? 무의 물음, 즉 무에 대해 묻는다는 것은 과연 가능한 물음인가? 우리는 이 무를 도대체 어디서 찾을 수 있는가? 이렇게 무를 둘러싼 물음들은 우선 그 출발점부터 여러 난제를 지니고 있다. 이 물음은 여러 가지 이유로 인해 개별학문에서 다룰 수

182) 사르트르는 『존재와 무』에서 ‘무에 대한 현상학적인 사고방식’이라는 표제 하에 하이데거의 무를 논하고 있다. 여기에서 그는 하이데거의 무에 대해 이렇게 말하고 있다. “무는 초월에 의해 지탱되고 조건이 부여되어 있다.” 장 폴 사르트르, 『존재와 무』, 정소성 옮김, 동서문화사, 2016, pp.71-2.

183) 장 폴 사르트르, 『존재와 무』, 정소성 옮김, 동서문화사, 2016, p.75.

없다는 점은 분명해 보인다. 그렇다면, 철학에서는 이러한 물음이 성립하는가? 철학은 이러한 물음에 답을 제시할 수 있는가? 이 물음은 우선 그 자체 대답되어 질 수 있는지의 여부, 바꿔 말하면 이 물음의 가능성이 먼저 고찰되어야 할 것이다.

만일 우리가 ‘무란 무엇인가?’라고 묻는다면, 우리는 이 물음이 주제로 삼는 무에 대해 올바르게 묻고 있는지 의심해 보아야 한다. 왜냐하면 ‘무는 ...이다’(Das Nichis ist ...)라고 대답하는 순간, 무는 어떤 것에 대한 대답, 즉 존재자를 지칭하는 대답이 되고 말기 때문이다. 바꿔 말하면, 이러한 물음 자체가 무를 존재하는 어떤 것으로 이미 전제하고 있는 셈이다. 다른 한편, 이 대답의 형식 안에는 ‘이다’(ist), 즉 존재가 언제나 포함되기 때문에, 그 자체 모순적인 대답이 될 수밖에 없다. 동일한 논리에서 무에 대한 물음 역시 모순적이라는 결론이 나온다. 왜냐하면, 물음 안에도 ‘이다’가 포함되어 있기 때문이다. 이런 이유에서 하이데거는 “무는 어떠한 상태에 있는가?”(WM, 106)<sup>184</sup>라는 방식으로 문제를 제기하고 있다.

우리는 명제진리가 논리학에 근거하고 있다는 사실과 하이데거가 전래되어 오는 논리학을 비판하며 존재물음을 위해 자신만의 고유한 현상학적인 방식을 취하고 있다는 것을 이미 보았다. 그의 방식에 따르면, 무는 그 자체로 우리에게 나타날 수 있어야 한다. 그러나 이러한 발언은 다시 무를 이미 존재하는 어떤 것으로서 전제하고 있는 것이 아닌가? 하이데거는 우선 “존재하는 모든 것에 대한 완전한 부정”(WM, 109)을 무라고 정의한다. 즉 무는 존재자 전체에 대한 완전한 부정이다.<sup>185</sup> 그러나 하이데거의 이 같은 규정에서 무는 ‘부정’(Verneinung)에 포함되어 버린다. 왜냐하면 무라는 주어에 부정이 술어로서 규정되고 있기 때문이다. 앞장에서 이미 지적했지만, 부정은 사유의 한 양식이며 지성의 활동일 뿐이다. 그렇기 때문에, 부정은 사유를 다루는 논리학에 토대를 두고 있고, 결국 위의 정의에서 무는 논리학에 예속되어 버리는 결과가 된다. 이런 결과로 말미암아 하이데거의 무에 대한 규정은 폐기되어야 하는 것은 아닌가? 그러나 하이데거는 무가 ‘아님’(das Nicht)[die Verneintheit, 부정되고 있음]과 ‘부정’보다 더욱 근원적이라고 주장한다.(WM, 108 참조)<sup>186</sup> 그러나 부정

184) 원문은 다음과 같다. “Wie steht es um das Nichts?”

185) 사르트르는 하이데거가 규정하는 이러한 무를 “외(外)-세계적인 무”(néant extra-mondain)라고 부른다. 장 폴 사르트르, 『존재와 무』, 정소성 옮김, 동서문화사, 2016, p.75.

186) 하이데거는 이 논문에서 이제까지 부정과 아님이 있기에 무가 있는 것인지 혹은 반대로 무가 있기에 부정과 아님이 있는 것인지에 대한 철학적 논의도 없었고, 그 대답도 없었다고 주장하고 있다. 그리고 부정과 아님의 근원을 무라고 하는 주장은 곧 무에 대한 물음이 논리학의 물음이 될 수 없음을 주장하고 있는 것이다. 이 문제는 철학적으로 굉장히 중요한 문제임에도 불구하고 논의하기에 무척 까다로운 주제이다. 하이데거 이전에 이에 대한 논의가 있었는지는 정확하게 알 수 없지만, 그 이후에 사르트르는 무의 문제를 다루면서 부정의 기원에 대한 연구를 하고 있다. 그는 무가 부정보다 근

과 무의 선후 문제를 차치하고서라도 ‘무가 아님과 부정보다 더욱 근원적이다’라는 하이데거의 주장과 ‘무는 존재자 전체에 대한 부정이다’라는 자신의 주장은 서로 충돌하며, 그 자체로 논리적 모순이 일어난다. 심지어 그는 우리가 무를 알고 있다고 주장하고 있으며, 무의 물음에 대한 선결조건으로서 무가 먼저 주어져 있어야만 한다고 주장한다. 이런 사실로부터 존재자 전체도 먼저 주어져 있어야만 한다는 결론이 도출된다. 왜냐하면, 무를 존재자 전체에 대한 완전한 부정이라고 한다면, 개념의 규정상 존재자 전체가 먼저 주어져 있어야 할 것이기 때문이다. 사실 인간의 유한성을 고려해 본다면, 이러한 하이데거의 주장을 그대로 받아들이기 어려운 측면이 있으며, 철학적으로도 그 타당성에 의문을 갖지 않을 수 없다. 그렇지만, 우리는 막연하게나마 무에 대하여 어떤 이해를 가지고 있지 않은가? 우리는 존재자가 무화되는 경험을 해보지 않았는가? 사르트르가 제시하는 카페의 예나 주머니 속의 돈에 대한 착각의 예<sup>187)</sup>에서 보듯이, 우리는 일상에서 어떤 존재자가 무화되는 상황을 한 번쯤은 경험해본다. 물론 이 예에서 말하는 무와 하이데거의 존재자 전체에 대한 부정으로서의 무는 다를 수 있지만<sup>188)</sup>, 우리는 간접적으로나마 무를 이렇게라도 접할 수 있다.

---

원적이라는 하이데거의 주장에 대하여 매우 회의적이다. 자세한 내용은, 장 폴 사르트르, 『존재와 무』, 정소성 옮김, 동서문화사, 2016, pp.75-9 참조. 사르트르의 부정의 기원에 관한 자세한 논의는 다음을 참조하라. 조광재, 『존재의 충만, 간극의 현존 1: 장 폴 사르트르의 『존재와 무』 강해』, 그린비, 2013, pp.87-156. 이와 달리 조홍준은 하이데거가 부정과 무의 관계를 아님을 매개로 설명한다고 주장한다. 그에 따르면, 부정에서 아님을 설명할 수는 없고, 아님으로부터 부정개념이 생겨난다. 즉 부정은 아님을 전제해야만 한다. 그런데 이러한 아님이 존재하는 것에서 올 수 없기 때문에 그 근원을 무에 두고 있어야 한다는 것이 그의 주장의 요지이다. 결론적으로 그는 “부정은 ‘아님’에 근거하고 이 ‘아님’은 무에 근거한다.”는 결론을 도출하고 있다. 조홍준, 「하이데거 존재진리의 시간으로서 우연성」, 『동서철학연구』, 제87호, 한국동서철학회, 2018, p.309 참조.

187) 두 사례에 대해서는, 장 폴 사르트르, 『존재와 무』, 정소성 옮김, 동서문화사, 2016, p.61-4 참조.

188) 사르트르는 카페의 예에서 무화(無化)를 설명하고 있다. 그에 따르면, 우리가 지각할 때에는 항상 하나의 배경위에 하나의 형태가 형성되는데, 물론 이것은 고정된 것이 아니라 우리의 주의가 향하는 방향에 따라 달라진다. 예컨대 우리가 카페에서 언제나 약속을 정확히 지키는 누군가를 만나기로 했을 때, 만일 우리가 약속된 시간보다 늦게 도착한다면, 우리는 그의 존재를 곧바로 찾게 될 것이다. 이 경우 약속의 상대방을 제외한 카페에 존재하는 모든 존재자는 그 존재의 완전한 무차별성에서 일종의 배경이 되어버리는데, 우리의 주의를 끌지 못하여 단순히 다른 존재에 대한 배경이 되어버리는 이것을 그는 ‘무화’(néantisation)라고 부른다. 이 사례에서는 카페의 무화가 바로 약속의 상대방이 출현하기 위한 조건, 즉 최초의 무화가 된다. 즉 사르트르에게서 존재가 부각되기 위해서는 비존재의 바탕 위에서 가능하다. “존재가 ‘존재하게’ 되리라는 것은 필연적으로 그것이 ‘존재하지 않는다’는 것을 바탕으로 부각된다.” 장 폴 사르트르, 『존재와 무』, 정소성 옮김, 동서문화사, 2016, p.55 참조. 사르트르는 또한 이 사례에서 ‘이중의 무화’(double néantisation)에 대해서도 말한다. 이와 달리 하이데거는 존재자 전체에 대한 완전한 부정을 무라고 정의하고 있고, 뒤에서 보겠지만, 무화의 개념에서도 미끄러져 나가는 존재자 전체를 가리키는 작용이라고 봄으로써 이중의 무화라는 개념을 사용하지 않는다는 점에서도 사르트르와는 차이를 보인다. 하이데거와 사르트르의 무 개념에 대한 자세한 논의는 다음의 논문을 참조하라. 하피터, 「하이데거와 사르트르의 “무”개념」, 『철학연구』, 제46집, 고려대학교 철학연구소, 2012, pp.213-240. 그리고 강충권, 「『존재와 무』에서의 무에 관한 고찰」, 『사르트르와 20세기』, 문학과지성사, 1999, pp.131-147.

무가 부정의 근원이라고 주장하는 하이데거의 주장이 타당한지 여부와는 별도로, 우리는 하이데거가 무에 접근하기 위해 우회로를 택하고 있다는 점을 주목해야 한다. 바로 여기에서 하이데거철학에서의 초월의 의미가 부각된다. 그가 말하는 현존재의 초월현상은 현존재가 존재자 전체를 넘어서 세계에로 향하는 것이다. 현존재는 자신의 현사실적인 실존에서 이미 존재자 전체를 넘어선다는 점은 이미 고찰하였다. 바로 여기에서 우리에게 무로 접근할 가능성이 제시된다. 구체적으로 본다면, 두 가지의 가능성이 제기될 수 있는데, 하나는 존재자 전체를 부정하는 것이고, 다른 하나는 현존재의 처해 있음에 근거하여 무에 접근하는 것이다. 우선 현존재의 유한성을 고려한다면, 존재자 전체의 파악은 불가능하다. 따라서 첫 번째 방법은 가능해 보이지 않는다. 다른 방법으로 우리가 존재자 전체를 가정해서 그것을 부정하여, 부정된 것으로서의 무를 생각해 볼 수 있지 않을까? 그러나 하이데거에 따르면, 그것은 ‘상상된 무’에 불과할 뿐이다. 상상된 무는 ‘무’가 아닌가? 그런데 이러한 상상된 무라는 용어는 마치 ‘본래적 무’<sup>189)</sup>가 존재한다는 것, 즉 그것을 전제하고 있는 것처럼 보인다. 무는 본래 아무것도 아니지 않는가? 상상된 무와 본래적 무는 다른가? 이에 대해 하이데거는 상상된 무와 본래적 무 사이에 완전한 무차별성을 나타내는 한에서는 이 양자 사이에 아무런 차이도 없다고 말한다. 그러나 하이데거 자신도 본래적 무라는 개념 역시 “존재하는 무”(das seinde Nichts)(WM, 109)라는 모순적 개념이지 않을까? 라고 자문하고 있다. 달리 말하면, 사유 자체가 논리학의 방법에 따르는 한, 바로 그 사유 자체가 무의 탐색을 가로막는 것이다. 따라서 첫 번째 방법은 가정해 볼 수는 있겠으나, 무에 대한 물음의 고찰 방법으로 우리가 그 방법을 채택하기에는 곤란하다는 점이 드러난다.

결국 무를 고찰하기 위해서, 우리는 무에 대한 또 다른 접근방법인 ‘현존재가 존재자 전체의 한가운데 처해 있다’는 그 사실에서부터 논의를 시작해야 한다. 이것을 하이데거는 존재론적으로 “처해 있음”(Befindlichkeit, 心情性)(SZ, 134)이라고 부른다. 이것은 일상적인 의미에서 ‘기분’(Stimmung)을 말한다. 하이데거는 존재적으로 기분에 젖어 있음을 존재론적으로는 처해 있음이라고 말하고 있다. 처해 있음은 ‘이해’와 함께 현존재를 구성하는 방식이므로, 현존재는 본질적으로 기분에 젖어 있음의 방식으로 존재한다. 따라서 기분이 없음, 즉 무(無)기분도 어떤 기분에 젖어 있

189) 이와 관계해서 하이데거는 『존재와 시간』에서 ‘본래적인 불안’(eigentliche Angst)에 관하여 말하고 있다. 그는 이 본래적인 불안이 빠져 있음과 공공성의 지배 아래에서는 아주 드물게만 드러난다고 말하고 있다. SZ, 190 참조.

는 것이지, 아무런 기분 없음을 의미하진 않는다. ‘현존재가 존재하고 있다는 사실’이 바로 내던져져 있음인데, 그것은 바로 현존재의 처해 있음<sup>190)</sup>으로부터 개시된다.(SZ, 135 참조) 이런 기분은 사실 여러 가지 양태로 드러날 수 있다. 무엇보다도 이러한 현존재의 처해 있음에서, 존재자는 어떤 단일함 속에서 드러난다. 다시 말하면, 우리는 이러저러한 기분에서 존재자 전체의 한가운데에 처해 있다. 그러나 이러한 기분 중에서도 존재자를 ‘전체적으로’ 드러내는 경우가 있다. 하이데거는 이러한 기분을 ‘근본기분’(Grundstimmung)<sup>191)</sup>이라고 명명한다. 하이데거는 『존재와 시간』에서는 ‘불안’(Angst)을, 『형이상학의 근본개념들』에서는 ‘권태’(Langweile)를 근본기분으로 제시한다.<sup>192)</sup> 이러한 근본기분들은 모두 존재자 전체를 현존재에게 드러내 줄 수 있다는 점에서는 동일하다. 그러나 우리가 지금 논의하고 있는 무를 경험하게 해주는 근본기분은 바로 불안이다.<sup>193)</sup> 즉 하이데거는 현존재 안에서 일어나는 근본기분인 불안에서 무를 경험할 수 있다고 주장한다.

## 2. 무의 근본경험과 불안

### (1) 무화(Nichtung)와 존재자의 개방

하이데거에 따르면, 처해 있음의 실존론적 분석에서 중요한 것은 가장 폭넓고 근

190) 처해 있음에 대한 좀 더 자세한 논의는, SZ, §29 참조.

191) 기분에 대한 하이데거의 논의는 『존재와 시간』과 『형이상학이란 무엇인가?』에서 수행되고 있다. 그러나 『존재와 시간』에서는 기분에 대하여 논의하고 있으나, 이 저서에서는 ‘근본기분’이라는 낱말이 직접적으로 나타나지는 않는다. 그 이후인 1929년에 『형이상학이란 무엇인가?』에서 근본기분이라는 낱말이 처음으로 등장하며, 또한 그 즈음의 강의록에서 나타난다. 그러나 불안을 ‘근본적 처해 있음’으로 기술하고 있기 때문에, 『존재와 시간』에서의 불안은 이미 근본기분으로 설명되고 있음을 알 수 있다. 근본기분에 대한 상세한 논의는 그의 전집 제29/30권에 수록되어 있는 1929/30년 겨울 학기 프라이부르크 대학 강의록인 『형이상학의 근본개념들』에서 이루어지고 있다. 이 저서에서는 특히 근본기분으로서의 불안보다는 주로 권태가 다루어지고 있는데, 권태의 형태는 세 가지로 제시되고 있다. 하이데거는 『형이상학의 근본개념들』에서 권태의 형태를 ‘어떤 것에 의해서(von) 지루하게 됨’, ‘어떤 것의 곁에서(bei) 지루해함’, ‘그저 지루함’(es ist einem langweilig)의 세 가지로 나누어 분석한다. 이와 관련하여 하이데거의 근본기분을 자세히 다루고 있는 논문은, 박유정, 『하이데거에 있어 현존재의 기분에 관한 연구』, 『존재론연구』, 제12집, 한국하이데거학회, 2005, pp.57-80 참조. 권태의 세 가지 형태에 대한 자세한 논의는 다음의 저서를 참조하라. Boris Ferreira, *Stimmung Bei Heidegger: Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht; Boston; London, 2002, pp.188-260.

192) 전통적 감정론과 불안에 대한 해석은 다음의 논문을 참조하라. 박인정, 『하이데거의 불안개념』, 경상대학교 대학원 박사학위논문, 2019, pp.12-37.

193) 하이데거는 ‘권태’라는 근본기분이 우리를 존재자 전체 앞으로 이끌고 가지만, 바로 그 순간에 이러한 기분이 우리에게서 무를 감추어 버린다고 말한다.

원적인 개시의 가능성을 찾아야 한다는 점인데, 이러한 요구를 충족시키는 처해 있음이 다름 아닌 바로 불안이다. 이러한 불안은 현존재의 존재 가능성으로서 근본적 처해 있음이다. “실존론적으로 결코 눈앞에 있는 것이 아니고, 그 자체 언제나 현사 실적 현존재의 양태 안에서, 다시 말해 처해 있음 안에서 존재하는 세계-내-존재의 본질적인 현존재구성틀에는 근본적 처해 있음(Grundbefindlichkeit)으로서의 불안이 속해 있다.”(SZ, 189) 이러한 불안은 근본기분으로서 우리가 일상에서 겪는 초조함이나 두려움, 공포 등과는 다르다. 초조함은 공포와 마찬가지로 그 대상과 이유가 구체적이라는 점에서 불안과 다르다.<sup>194)</sup> 하이데거는 이러한 불안의 특징을 “...에 대한 불안”(Angst vor ...), 그리고 그것은 언제나 “...때문에 갖는 불안”(Angst um ...)(WM, 111)이라고 말한다. 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 ‘...’에 해당하는 특정한 어떤 것이 규정되어 있지 않다는 사실이다. 이러한 사실은 불안의 대상에 대한 규정이 결여된 것이 아니라, 오히려 불안의 대상이 본질적으로 규정될 수 없다는 사실을 말한다.(WM, 111)<sup>195)</sup> 하이데거는 불안의 특징이 어떤 구체적인 대상[세계내부적 존재자]을 갖지 않는다는 점을 강조하고 있다.(SZ, 187) 이러한 사실은 근본기분으로서의 불안에서는 너무나 당연하다. 왜냐하면, 불안이 어떤 특정한 대상을 갖는다면, 불안은 존재자 전체를 넘어 무를 직면케 하는 그런 근본기분일 수 없기 때문이다. 하이데거가 명시적으로 말하는 것은 아니지만<sup>196)</sup>, 두려움이나 공포와 달리 권태—권태나 지루함 속에서 우리는 그 어떤 존재자에도 관심을 갖지 않는다는 점을 떠올려보라—나 불안이 근본기분이라고 말할 수 있는 이유는 이것들이 존재자 전체를 우리에게 드러내 보일 수 있다는 점에서 그렇다.<sup>197)</sup> 이처럼 근본기분이 존재

194) 불안과 구분되는 공포에 대한 하이데거의 논의는, SZ, §30 참조. 그러나 불안이 대상이나 이유가 없다는 것은 자기가 아닌 존재자에 대해 그렇다는 것임을 주의하여야 한다. 하이데거는 불안에서도 그 이유와 대상을 현존재 자신이라고 보고 있다. “불안이 그것 때문에 불안해하는 그 이유가, 불안이 그것 앞에서 불안해하는 그것임이 밝혀진다. 그것은 세계-내-존재이다.”(SZ, 188)

195) 하이데거는 「형이상학이란 무엇인가?」에서 이러한 무규정성을 말하고 있는데, 『존재와 시간』에서는 앞의 각주에서 본 것처럼 말하고 있다. 따라서 ‘...’에 해당하는 특정한 어떤 것은 세계내부적 존재자라고 보아야 한다. 하이데거는 『존재와 시간』에서 이 점을 분명히 밝히고 있다. “불안의 ‘그것 앞에서’[대상-논자 주]는 세계내부적 존재자가 아니다.”(SZ, 186)

196) 하이데거에서 근본기분은 현존재를 철저히 지배하는 기분이다. 다시 말해, 현존재의 존재구성틀에 이미 그러한 기분이 내재해 있는 것이다. 왜냐하면 근본기분으로서의 불안이 세계로서의 세계를 비로소 개시하기 때문이다.(SZ, 187 참조)

197) 송현아도 “근본기분은 존재와 관련이 있다.”라고 말하면서, 하이데거가 근본기분을 언급하는 이유는 “존재의 밝힘을 견디라는 것”이라고 기술하고 있다. 송현아, 「들음의 인간학-하이데거 철학에서 인간 현존재의 본래적인 존재방식-」, 『철학사상』, 제72호, 서울대학교 철학사상연구소, 2019, pp.124-5 참조. 이와 다른 관점에서 박유정은 불안과 권태라는 근본기분은 모두 시간에 관계한다는 점에서 공통점을 가지지만, 불안의 경우에는 무를 통해 존재를 드러내기 때문에 “존재 지향적 기분”이며, 권태의 경우에는 세계, 유한성, 개별화를 매개로 전개되기 때문에 “인간 지향적 기분”이라고 주장하면서, 하이데거에서 기분의 존재론이 “존재론(Sein)을 인간 현존재(Da)에서 형성해주는 ‘존재론적

자 전체를 드러내는 것은 우리의 현존재에서 일어나고 있는데, 하이데거는 이것을 “근본사건”(Grundgeschehen)(WM, 110)이라고 명명한다.

하이데거에 따르면, 무 자체를 직면케 하는 근본기분은 불안이다. “불안이 무를 드러낸다.”(WM, 112) 하이데거는 이 논제를 한 문단으로 구성함으로써 마치 선언 하듯이 말하고 있다. 그러나 여기에 어떤 이론적 구성이나 합리적인 설명이 있는 것은 아니다. 하이데거는 다만 다음과 같이 말하고 있을 뿐이다. “불안이 무를 탈은 폐하고 있다는 사실은 그 불안이 물러갔을 때, 비로소 인간 자신이 직접 확인하게 된다.”(WM, 112) 여기에서 직접 ‘확인한다’(bestätigen)는 것은 도대체 무엇을 말하는가? 하이데거는 현존재가 무를 직접 맞닥뜨리는 경험에 대하여 말하고 있을 뿐이다. 그러나 이러한 경험은 칸트적 의미에서의 경험적 인식을 의미하는 것으로 보이지는 않는다. 왜냐하면 칸트의 경험적 인식은 존재자에 대한 인식, 즉 존재적 인식 일 뿐이기 때문이다. 그렇다면, 데카르트가 사유하는 나를 발견했을 때와 같은 의식의 사실을 말하는 것인가? 논자가 보기에는 이 역시 부정적으로 보인다. 왜냐하면 코기토는 무세계적인 자아에 불과하기 때문이다. 이런 점들로 미루어보아, 단지 우리가 알 수 있는 것은 하이데거의 진술 그대로, 불안이 지나간 후에 비로소 그것이 아무것도 아니었다는 사실을 경험하는 자 자신이 스스로 직접 확인한다는 사실 뿐

---

인간학”으로 규정될 수 있음을 보이고 있다. 박유정, 「하이데거에 있어 현존재의 기분에 관한 연구」, 『존재론연구』, 제12집, 한국하이데거학회, 2005, pp.68-77 참조. 이에 대해 김진희는 현존재의 형이상학이 철학적 인간학과 형이상학적 존재론을 모두 수용한 것이며, 이 양자의 물음이 성립할 수 있는 가능성의 조건을 묻는 것이라고 보고 있다. 그러나 그는 철학적 인간학이 하이데거에 의해 폐기된 것이 아니라, 오히려 참다운 의미에서 ‘철학적’ 인간학이 되었다고 주장한다. 김진희, 「하이데거의 형이상학적 근본기분에 관한 연구 - 고독으로서의 권태를 중심으로-」, 계명대학교 대학원 박사학위논문, 2008, pp.16-52 참조. 물론 이러한 해석들도 가능하지만, 논자가 보기에는 하이데거가 근본기분을 말하고 있는 것은 이 기분이 근본적으로 현존재의 존재양식으로 있다는 점 및 존재자 전체를 드러냄으로써 존재를 향할 수 있다는 점에서 초월과 깊은 연관관계에 있기 때문인 것으로 보인다. 따라서 초월론적인 것이 결국 존재론적이라는 하이데거의 주장을 감안한다면, 그의 기분에 대한 논의는 인간을 다루고 있기는 하나, 인간학을 위한 것이 아니라 존재론 그 자체를 위한 것이라고 보아야 한다. 박일태도 근본기분으로서의 불안에 대한 하이데거의 분석이 ‘불안의 형이상학적 의미를 밝히고자 한 것’임을 확인하고 있다. 그가 이렇게 해석하는 이유는 하이데거 본인이 다보스 논쟁에서 한 말, 즉 『존재와 시간』이 철학적 인간학이 아니라는 발언에 근거하고 있는데, (박일태, 「불안의 형이상학적 의미: 하이데거의 『존재와 시간』과 형이상학이란 무엇인가?를 중심으로」, 『철학연구』, 제130집, 철학연구회, 2020, pp.133-5 참조.) 하이데거는 카시러와의 논쟁에서 이 발언에 이어 다음과 같이 말하고 있다. “불안에 대한 분석은 한 가지 유일한 기능, 즉 인간의 내면에 있는 중심현상을 가지화하는 것이 아니라, 다음과 같은 물음을 준비하는 하나의 유일한 기능만을 갖습니다. 즉 인간이 도대체 무와 같은 것 앞에 세워질 수 있다는 사실은 현존재의 어떤 형이상학적 의미를 근거로 한 것인가? 불안에 대한 분석은 무와 같은 것을 단지 이념으로라도 생각할 수 있는 가능성이 불안이라는 처해있음에 대한 규정 속에서 함께 기초를 마련하기에 성립되는 것입니다.” M. Heidegger, “Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in KM, p.283 참조. 이와 관련하여 카시러와 하이데거의 1929년 다보스 논쟁에 대해서는 다음의 글을 참조하라. Pierre Aubenque, “The 1929 debate between Cassirer and Heidegger”, in *Martin Heidegger Critical Assessments Vol. II*, (ed.) Christopher Macann, Routledge, London; New York, pp.208-221.

이다.

하이데거는 불안과 무의 관계에 대해 다음과 같이 말한다. “생생한 기억을 간직하고 있는 통찰의 밝음 속에서, 우리는 다음과 같이 말하지 않을 수 없다: 우리가 그것에 대해, 그것 때문에 불안해한 바로 그것은 ‘본래’ 아무것도 아니었다고 말이다. 사실상: 무 자체가 —그 자체로서— 거기에 있었던 것이다.”(WM, 112) 현존재는 거기에 있었던 것이 무라는 사실을 ‘불안이 물러갔을 때’ 확인할 수 있다. 여기에서 말하는 ‘거기에’는 현존재의 ‘현’(da)을 말한다. 또한 하이데거는 과거형을 사용하면서, 불안이 엄습했던 그 동안이 아니라, 불안이 우리에게서 물러났을 때, 우리가 그것이 ‘무’였음을 비로소 직접 확인한다고 말하고 있다. 따라서 불안은 우리가 그것을 만나길 원할 때, 즉 임의적으로 만날 수 있는 것은 아니다. 왜냐하면 불안은 현존재에게 언제든 엄습할 수 있으나, 우리가 그런 기분을 자의적으로 만들어낼 수는 없기 때문이다. 그렇다면 불안이 우리에게서 물러났을 때, 현존재는 어떻게 있는가? 이 물음에 대답하기 전에 도대체 불안의 현상은 어떠한 모습을 띠는가? 불안이 현존재에게 찾아왔을 때, 다시 말해 현존재가 불안 속에 있을 때의 현상을 하이데거는 다음과 같이 기술하고 있다.

불안 속에서 —우리는 말한다— “무엇인가가 누구에게 섬뜩하다”(»ist es einem unheimlich«)고.198) 이 “무엇인가”(»es«)와 “누구에게”(»einem«)는 무엇을 말하는가? 우리는 누구에게 그 무엇이 섬뜩한지를 말할 수 없다. 그저 전체적으로 그 누구에게 그런 것이다. 모든 사물과 우리 자신이 어떤 무관심(Gleichgültigkeit) 속에 가라앉는다. 그러나 이것은 단순한 사라짐[없어짐]이라는 의미에서가 아니라, 오히려 그 자체로 그러한 것들[모든 사물들-논자 주]의 뒤로 물러감(Wegrücken)이라는 의미에서, 그것들이 우리를 향해 방향을 바꾼다는 것이다. 불안 속에서 우리에게 엄습해 오는, 존재자 전체의 이러한 뒤로 물러감이 우리를 난감하게 한다. 거기에는 붙잡을 것이란 아무것도 없다. 오직 거기에 남아 있어 우리에게 덮쳐 오는 것이란, —존재자의 미끄러져나감(Entgleiten)에서— 이러한 “아무것도 없다”(»kein«)는 사실뿐이다.

불안이 무를 드러낸다.

우리는 불안 속에서 “동요하고 있다(»schweben«, 표류한다)”. 좀 더 분명하게: 불안이 존재자 전체를 미끄러져 나가게 하기 때문에, 불안이 우리를 동요하게 한다. 바로 거기에는 우리 자신—이렇게 존재하는 인간—이 존재자의 한가운데 우리에게서 함께-미끄러져 나간다(mitentgleiten)는

198) 불안에 대한 이 문장과 권태의 세 번째 형태 — “es ist einem langweilig”(GM, 199) — 는 동일하다. 근본기분이 갖는 특성은 바로 여기에서 드러난다. 이 문장은 대개 ‘그냥 지루해’정도로 번역할 수 있으나, 불안과의 관계에서 보면, ‘무엇인가가(es) 누구에게(einem) 지루하다’라고 번역할 수 있다. 하이데거는 불안에서와 마찬가지로 es와 einem을 주목하면서 권태에서도 그 대상이 정해져 있지 않다는 점을 강조하고 있다. 다시 말해 권태라는 근본기분은 존재자를 대상으로 하지 않는다.

사실이 놓여 있다. 그렇기 때문에 근본적으로 “너에게” 그리고 “나에게” 섰던 것이 아니라, 오히려 “누군가에게” 그런 것이다. 오로지 순수한 현-존재만이, 붙잡을 것이란 아무것도 없다는 이러한 동요의 완전한 흔들림 속에서, 아직 거기에(da) 있다.

불안은 우리에게 말문을 막아버린다. 존재자 전체가 미끄러져 나가고, 그래서 곧바로 무가 쇠도 해오기 때문에, 그 모든 “이다”(»Ist«)라는-말함(Sagen, 말들)이 침묵에 잠긴다. 우리가 불안의 섰덤 함 속에서 자주 그 공허한 정적을 닦치는 대로 말함(wahlloses Reden)으로써 깨뜨려 보려고 한다는 그 사실은 단지 무의 현존(Gegenwart)에 대한 증명일 뿐이다.(WM, 111-2)

하이데거는 위의 언급을 통해 “무의 근본경험”(Gründerfahrung des Nichts)(WM, 109)을 묘사하고 있다. 여기에서 볼 수 있는 것처럼, 불안의 현상에서 우리가 주목해야 할 점은, 그것이 존재자 전체를 뒤로 물러나게 한다는 사실이다. 우리 앞에서 존재자 전체가 완전히 사라져버리는 것은 아니지만, 거기에서 붙잡을 것은 아무것도 없다. 달리 말하면, 특정한 개별적 사물과 우리와의 관계맺음은 완전히 사라져 버린다. 일상적으로 우리는 이리저리한 존재자들에 몰두하고 또한 그것들에 매어 있다. 그러나 불안은 이런 일상성을 완전히 깨뜨려 버린 채, 우선적으로 모든 것이 무의미하다는 공허한 정적만을 우리에게 드러낼 뿐이다. 동시에 우리 자신도 이러한 존재자 전체와 함께-미끄러져 나가버림으로써 더 이상 거기에(현) 아무것도 남지 않고, 오로지 순수한 현-존재(Da-sein)<sup>199</sup>만이 남는다. 나와 너라는 개별적 인간은 불안 속에서 아무런 의미를 가질 수도 없으며, 막연한 누군가만이 오로지 거기에(현) 있을 뿐이다. 이런 상태에서는 ‘이것은 무엇이다’ 혹은 ‘저것은 무엇이다’라는 우리의 말함, 가치평가, 의미부여 등 그 모든 말의 의미도 무의미해진다. 이렇게 불안이 우리를 표류하게 하고 동요하도록 하면서, 무를 우리 앞에 직면시키는 이러한 현상이 바로 ‘근본사건’이다. 하이데거가 말하는 무의 경험이란 바로 위의 사건을 경험한다는 것을 뜻하며, 이 사건에서만 현존재는 그 자체로 자신을 알려오는 무를 만날 수 있다. 그러나 불안이 물러갔을 때, 무는 현존재에게서 자취를 감춰 버린다. 불안이 물러간다면 현존재는 어떻게 있는가?

지금까지 고찰한 하이데거의 불안과 무의 경험에 대한 현상학적 해석에 토대를

199) 이러한 ‘순수한 현-존재’라는 표현과 유사하게, 쇼펜하우어의 『의지와 표상으로서의 세계』(1859)에서도 ‘순수인식주관’(das reine Subjekt des Erkenntnis)이라는 표현이 사용되고 있다. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Suhrkamp, Stuttgart; Frankfurt am Main, p.258. 그러나 이 양자는 매우 다른 차이를 보인다는 점을 주의해야 한다. 순수인식주관은 주관과 객관을 진체한 뒤에 사용되는 용어이지만, 하이데거의 순수한 현-존재라는 용어는 처음부터 주관과 객관이 존재하지 않는다는 점에서 차이가 있다. 쇼펜하우어의 순수인식주관에 대한 자세한 논의는, *Ibid*, pp.256-60 참조.

둔다면, 불안이 물러갈 경우, 현존재는 마치 더 이상 무에 머무르지 않을 것처럼 보인다. 동시에 현존재는 일상성으로 돌아와 존재자 곁에 머물게 될 것처럼 보인다. 그리하여 현존재는 다시 일상성 속에 빠져 이러저러한 존재자들과 관계를 맺게 될 것이다. 그러나 이러한 존재자 곁에 있음을 우리는 이미 ‘초월’ 현상으로 규정하지 않았던가? 현존재는 우선 초월하고 그 후에 다시 불안의 현상에서 무를 경험하는가? 그것이 아니라면, 현존재는 ‘...곁에 있음’의 현상에서 초월하는 것이 아니라, 불안의 현상에서 무를 경험할 때에 그리고 오로지 그 때에만 비로소 초월하는가? 이러한 물음들이 가능한 이유는 현존재는 불안에서 비로소 무를 경험하며 이와 동시에 존재자 전체를 만나기 때문이다.<sup>200)</sup> 그러나 지금까지 우리의 고찰에 따르면, 마지막 물음에 대해서는 부정적인 대답을 할 수밖에 없다. 따라서 우리는 현존재가 이미 초월한다는 전제에서, 즉 이미 존재자 전체를 넘어 세계어로, 바꿔 말해 존재자에 앞서 이미 어떤 존재이해 속에 있다는 사실을 확고히 고수해야만 한다. 그렇다면, 하이데거가 말하는 불안의 현상에서 무를 경험한다는 것은 현존재의 초월현상과의 관계 속에서 어떻게 이해되어야 하는가? 우리는 무를 만나는 거기에서부터 하이데거가 말하는 무의 현상을 고찰할 필요가 있다.

하이데거에 따르면, 우리는 무를 우리의 자의대로 규정해서는 안 되며, 또한 불안이 적극적으로 무를 드러내는 것이 아니라는 사실을 유념해야 한다. 왜냐하면 무는 불안 속에서 스스로 자기 자신을 현존재에게 알려오기 때문에, 우리는 그러한 무의 경험에서 그 현상을 포착하여 우리의 것으로 확고히 하지 않으면 안 된다. 위의 불안의 현상에 관한 인용문에서 보듯이, 불안 속에서 무가 드러나는데, 그때 존재자 전체는 사라져 버리는 것이 아니었다. 무는 이 경우 존재자 전체와 “나란히(neben)”(WM, 113) 그 모습을 보이는 것처럼 드러나는 것이 아니다. 여기에서 하이데거는 오히려 “불안 속에서 우리는 존재자 전체와 함께(in eins mit) 무를 만난다.”(WM, 113)는 점을 강조한다. 그러나 불안은 그 어떤 대상이나 이유를 갖지 않기 때문에, 무가 존재자나 대상으로 주어지는 것이 아니라는 점을 주의해야 한다.

불안의 현상에서 한 가지 중요하게 보아야 할 사실은, 이 현상에는 “...앞에서 물러남”(Zurückweichen vor ...)(WM, 114)이라는 현상이 놓여있다는 점이다. 여기에서 물러남의 의미는 마치 도피처럼 보일 수 있으나, 하이데거는 이런 뜻으로 말하

200) 존재자 전체의 드러남은 권태라는 근본기분에서도 일어난다. 다만 권태에서는 불안과 달리 무를 경험할 수 없음을 주의하여야 한다.

고 있는 것이 아니라, 그것을 어떤 “사로잡힌 정적”(WM, 114)이라는 의미로서 사용하고 있다.<sup>201)</sup> 그런데 이 물러남의 현상이 바로 불안에서 드러나는 무로부터 시작하며, 여기에서 무의 본질이 드러난다. 무는 그 본질상 존재자를 자기에게 끌어들이지 않고, 본질적으로 모든 존재하는 것을 거부한다. 그렇기 때문에, 무는 불안에서 “미끄러져 나가는 존재자 전체를 전체적으로 거부하면서 가리키는 것”(WM, 114)이다. 하이데거는 이러한 무의 작용을 “무화”(die Nichtung, 無化)(WM, 114)라고 명명한다. 무화가 무의 본질이며, “무는 스스로 무화한다.”(WM, 114) 그러나 무화는 존재자를 없애는 것이 아니다. 또한 이러한 진술에서 볼 수 있는 것처럼, 하이데거가 말하는 무는 자신의 근원을 부정에서 갖지도 않는다. 이런 이유에서 그는 무가 스스로 무화한다고 말하는 것이다. 그리고 무는 그 자체로 특정한 존재자가 아니기 때문에, 달리 말해 우리에게 대상으로 나타나지도 않기 때문에, 우리는 이러한 무를 이리저리 둘러볼 수도 없다. 그러나 무라는 현상이 우리에게 나타날 수 있고 또한 나타난다면, 우리는 하이데거의 말처럼 무를 경험할 수 있을 것이다. 그런데 앞서 본 것처럼 무는 그 본질상 무화하고 있다는 점에서 현존재는 어떤 정지된 현상으로서의 무를 경험하는 것이 아니라 무화하는 무를 경험한다고 보아야 한다. 다시 말해, 무는 고정된 어떤 그 무엇이 아니라, 오히려 “끊임없이 무화한다.”(WM, 116)

그런데 무가 부단히 무화한다는 그 사실은 어떤 의미를 갖는가? 위에서 논의한 바에 따르면, 무화는 미끄러져 나가는 존재자 전체를 거부하면서 가리키는 작용인데, 이때 존재자 전체가 없어지는 것은 아니며, 존재자 전체와 함께 무가 스스로를 알려온다. 이러한 무의 드러남에서 존재자는 “무에 대한 단적인 타자”(WM, 114)로서 드러난다. 무에 대한 단적인 타자로서 드러나는 존재자는 어떻게 존재하는가? 우리는 여기에서 그의 진술을 볼 필요가 있다. 하이데거는 불안과 무, 그리고 존재자라는 이 세 가지 현상이 어떠한 방식으로 얽혀 있는지를 다음과 같이 묘사하고 있다.

불안이라는 무의 밝은 밤에, ‘그것은 존재자이지 — 무가 아니다’라는, 존재자 그 자체의 근원

201) 하이데거철학에서 현존재의 ‘도피’(Flucht)는 자기 자신으로 있을 수 있음에서의 자기 자신으로부터의 도피이다. 즉 현존재는 고유한 자기 자신으로 있을 수 있으나, 현존재의 도피는 이것을 거부하고 ‘일상인’의 방식으로 혹은 배려된 ‘세계’ 곁에 몰입하는 방식으로 있음이, 좀 더 강조하자면 바로 그것에로의 도피인 것이다. 간단히 말하면, 현존재는 자신의 ‘본래성’의 선택 가능성 앞에서 ‘비본래성’으로 도피한다. 하이데거는 이 도피를 “편치 없음, 즉 섬뜩함 **앞에서의**(vor) 도피”라고 말한다. 자세한 내용은, SZ, 184 이하 참조. 그러므로 불안의 현상에 속한 ‘...앞에서 물러남’과 현존재의 도피는 구별해야 한다.

적인 개방[열려 있음]이 비로소 일어난다. 우리가 이 말에서 덧붙인 “(…이지) 무가 아니다(und nicht Nichts)”라는 말은 결코 뒤에 추가로 덧붙인 설명이 아니라, 존재자 일반의 드러남을 선행적으로 가능하게 하는 것이다. 근원적으로 무화하는 무의 본질은 다음과 같은 사실에 놓여 있다: 그것[무-논자 주]이 우선 현-존재를 그 자체로서의 존재자 앞으로 데려온다.

오직 무의 근원적인 드러남의 토대위에서만 인간의 현존재가 존재자에게 접근할 수 있고 관계할 수 있다. 그러나 현존재가 그 자신의 본질에 따라 그가 아닌 존재자와 자기 자신이기도 한 존재자와 관계하고 있는 한, 그는 그러한 현존재로서 그때마다 이미 드러나 있는 무로부터 유래하는 것이다.(WM, 114-5)

여기에서 비로소 하이데거가 무를 통해 드러내려고 한 것이 밝혀진다. 첫째, 현존재는 무로부터 유래한다는 사실, 둘째, 무의 근원적인 드러남에서 존재자도 비로소 그 자체로 현존재에게 개방된다는 사실, 셋째, 현존재는 존재자를 만나기에 앞서 이미 무를 만났어야 한다는 사실 등이 그렇다. 그런데 하이데거의 위의 설명에 따르면, 인간 현존재는 누구나 무를 앞서 만났어야 한다. 그러나 과연 그러한가? 불안이라는 현상 자체는 우리의 임의로 만나는 것이 아니지 않는가? 이러한 의문에도 불구하고, 하이데거는 현-존재의 존재특성을 “무 속으로 들어가 있음(Hineingehaltenheit in das Nichts)”(WM, 115)이라고 규정한다.

## (2) 무와 명시적 초월

현존재는 자신이 현사실적으로 실존할 때 이미 존재자 전체를 넘어서 있으며, 동시에 이미 무를 만났어야 하고, 아니 오히려 이러한 무 속에 들어가 머물러 있어야만 한다. 그런데 하이데거의 설명을 자세히 들여다보면, 무와 초월 사이의 관계는 더욱 분명하게 드러난다. “만일 현-존재가 그의 본질의 근본바탕에서 초월하지 않는다면, 다시 말해 만일 현-존재가 미리 앞서 무 속으로 들어가 스스로 있지 않는다면, 현-존재는 결코 존재자와 관계할 수 없으며, 따라서 자기 자신과도 관계할 수 없을 것이다.”(WM, 115) 우리는 이제야 비로소 불안에서 드러나는 무의 현상과 현존재의 초월현상이 어떠한 관계에 놓여 있는지를 볼 수 있다. 즉 ‘현존재가 초월한다는 것’은 ‘무 속에 들어가 머물러 있음’을 말한다. 그런데 우리는 초월현상에서 현존재가 세계에 초월한다고 듣지 않았던가? 현존재는 세계에 있는 것이 아닌가? 아니면 세계는 무와 같은 어떤 것인가? 이 물음에 대해서는 뒤에서 논의될 하이데

거의 ‘세계’개념에서 고찰하기로 하고, 우리는 우선 초월과 무의 관계에 대한 하이데거의 설명이 지닌 의문점을 파악해야만 한다.

이미 살펴보았지만, 무는 불안에서만 드러난다. 이러한 불안만이 갖는 탁월한 개시의 가능성이 있는데, 그것은 불안이 현존재를 개별화시킨다는 것이다. 이 개별화(Vereinzelung)가 본래성과 비본래성을 현존재의 존재의 가능성으로 드러내 보인다. 즉 현존재는 불안이라는 현상에서 존재자 전체와 무를 맞닥뜨리고, 이때 존재자 전체의 공허함을 느낀다. 이러한 공허감에서 존재자가 기존에 갖고 있던 의미들은 모두 무의미해지며,<sup>202)</sup> 비로소 존재자는 그 자체의 모습으로 드러날 수 있고, 현존재 또한 본래의 자기 자신을 찾을 가능성이 생기는 것이다. 달리 말하면, 불안은 일상인으로 존재하던 현존재에게 존재자에 대한 일상적인 이해—전통이나 관습에 따른 이해 또는 공공의 해석 등—의 가능성을 빼앗아 버리는 것이다. 이러한 불안의 가능성을 하이데거는 다음과 같이 말한다.

그렇지만 불안에 있는 탁월한 개시의 가능성이 있는데, 그것[불안-논자 주]은 개별화[단독화]하기 때문이다. 이 개별화는 현존재를 빠져있음으로부터 되돌려 와서, 본래성과 비본래성을 그의 존재의 두 가능성으로서 그에게 분명하게 해준다. 그때마다 자기 나의 현존재인 그 현존재의 두 근본 가능성은, 불안 속에서 현존재가 우선 대개 매달려 있는 세계내부적 존재자를 통해 왜곡됨이 없이, 그 대로의 가능성으로서 드러난다.(SZ, 190-1)

이 인용문에서, 현존재가 불안에서 자기의 본래성과 비본래성이라는 두 근본가능성을 거머쥐고, 본래성을 선택한다는 것의 의미를 유아론적인 자아의 의미로 해석해서는 안 된다는 점을 주의하자. 이러한 의미의 자아는 데카르트적인 무세계적인 자아를 의미할 뿐이며, 현존재는 자신의 본래성에서 존재한다 하더라도, 여전히 세계-내-존재라는 존재구성틀을 갖는다. 박서현도 하이데거가 불안의 개시의 역할을 강조하는 것은 불안이 일으키는 죽음으로의 선구로부터 현존재 자신의 존재근거를 스스로 정초하는 것을 증시하기 위함이지, 현존재 자신이 어떤 무세계적인 주체가

202) 안희정은 불안에서 일상적 존재자가 직면하는 것은 그 동안의 삶이 무의미하다는 좌절감이라고 말하면서, 여기에서 무의미를 ‘일상인’의 비본래성에 더 이상 의미를 두지 않은 상태라고 말하고 있다. 안희정, 「불안의 인식구조」, 『인문논총』, 제71권, 서울대학교 인문학연구원, 2014, p.203 참조. “무의미란 더 이상 일상적 존재자가 ‘그들’[일상인-논자 주]이 원하는 삶에서 생활의 기쁨을 찾을 수 없으며 무관심해진 것이다. 즉, 불안을 직면할 때 현존재는 고요한 고뇌로 들어가며 가치를 두었던 소유물들에 의욕을 잃는다. 지금까지 살아온 삶에서 자신의 전부라고 생각하고 모든 걸 쏟던 소유물들에 자신의 존재성이 없다니, 그 삶이 비본래적 생활이었다니. 일상적 존재자는 불안 속에서 무의미를 묻는다.” *Ibid*, p.204.

되는 것, 즉 유아론적인 주체가 되는 것을 증시하기 위함이 아니라고 강조하고 있다.<sup>203)</sup> 그리고 이은주는 현존재를 개별화한다는 것의 의미를 다음과 같이 밝히고 있다. “이 때 현존재를 개별화한다는 것은 현존재를 자기 자신의 것으로 만든다는 것을 뜻한다. 자기 자신의 것으로 만든 것은 자기 자신을 소유한다는 뜻이 아니다. 오히려 그것은 스스로를 본래적으로 이해한다는 것이다.”<sup>204)</sup> 이처럼 하이데거의 불안에 대한 논의들은 주로 죽음과 연관되어 실존철학적인 방향에서 해석되고 있는 경향이 있다.<sup>205)</sup> 그러나 논자는 이러한 논의도 물론 중요하지만, 불안의 역할인 개별화가 초월과 연관되어 있음을 더욱 강조하고자 한다. 왜냐하면, 불안은 초월의 의미를 비로소 부각시키며, 동시에 그의 철학을 존재론으로 이해할 수 있는 역할도 하기 때문이다. 하이데거의 다음 진술은 이 점을 분명히 한다. “불안해함은 근원적으로 그리고 직접 세계로서의 세계를 개시한다.”(SZ, 187)

하이데거의 진술과 위의 해석들을 고려할 때, 현존재는 불안에서 자기의 존재의 두 근본 가능성 앞에 서게 된다. 즉 불안 속에서 현존재는 일상성으로 돌아가거나 고유한 자기의 존재를 찾을 수 있는 선택의 기로에 서는 것이다. “무의 근원적인 드러남이 없이는 ‘자기존재’(Selbstsein, 자기 자신으로 있음)도 없고, 자유(Freiheit)도 없다.”(WM, 115)는 하이데거의 진술은 이런 의미에서 이해할 수 있다. 그러나 하이데거의 이 같은 언급은 불안이 마치 우리의 삶에서 가끔씩 찾아오는 현상인 것처럼 보이게 한다. 즉 불안의 현상은 드물게 일어난다. 하이데거는 이 점을 『존재와 시간』에서 밝히고 있다. “본래적인 불안’은 더욱이 빠져 있음과 공공성의 지배 아래에서는 아주 드물다.”(SZ, 190) 그의 말처럼 불안에서 무가 드러나고, 현존재는 그러한 무 속에 들어가 머물러 있을 수 있다. 그러나 하이데거에 따르면, 우리는 불안에서 그 어떤 것도 붙잡지 못한 채 동요할 뿐이다. 더군다나 불안은 우리가 임의로 가질 수 있는 그러한 기분이 아니라는 점을 고려할 때, 어떻게 현존재는 끊임없이 무화하는 무 속에 머무를 수 있다는 말인가? 또한 초월한다는 것이 무 속에 머물러 있음이라고 한다면, 현존재는 지금까지 논의해 왔던 바와 달리 항상 불안 속에 있다는 말인가? 다시 말해, 불안이 우리에게서 물러가도 우리는 여전히 무 속에

203) 박서현, 「하이데거에 있어서 ‘죽음’의 의미」, 『철학』, 제109집, 한국철학회, 2011, pp.190-2 참조.

204) 이은주, 「하이데거에게서 불안과 죽음의 의미」, 『존재론연구』, 제15집, 한국하이데거학회, 2007, p.174. 이러한 주장 역시 위의 취지와 동일하게 이해할 수 있다.

205) 이와 관련하여 박찬국은 초기 하이데거의 불안개념을 분석하면서, 하이데거의 불안의 역할을 자신의 관점에 따라 재해석하고 있다. 박찬국, 「초기 하이데거의 불안 개념에 대한 비판적 고찰 - 하이데거의 불안 분석은 얼마나 사태자체를 드러내는가-」, 『가톨릭신학과사상』, 제62호, 신학과사상학회, 2008, pp.164-70 참조.

머무르는 것인가?

이러한 물음들에 대해 하이데거는 “근원적인 불안이 오직 드문 순간에만 일어난다”는 말이 “무가 우리에게 우선은 대개 그 근원성에 있어서 위장되고 있다는 사실”(WM, 116)을 의미하는 것이라고 강조한다. 하이데거가 이렇게 말하는 이유는 현존재가 일상적인 양식의 방식으로 존재할 때, 특정한 존재자들에 너무 몰입하고 있기 때문이다. 다시 말하면, 현존재가 존재자에 더욱 더 몰두하면 할수록 존재자 전체는 미끄러져 나가지 않기 때문이다. 결국 이 말은 현존재에게서 무화가 일어나지 않는다는 말이며, 동시에 현존재가 무에게서 등을 돌린다는 말과 같은 의미를 지닐 것이다. 그러나 그의 말에 따르면, 무는 부단히 무화하지 않는가? 단지 현존재가 무를 경험하고 있지 못하다는 사실을 ‘무가 우선 그 근원성에서 위장되고 있다’고 말하고 있는 것인가?

현존재의 초월현상과 연관 지어 이 사태를 주목해 보자. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “현존재는 무 속으로 들어가 스스로 있으면서 언제나 이미 존재자 전체를 넘어서 있다. 이와 같이 존재자를 넘어서 있는 것을 우리는 초월이라고 부른다.”(WM, 115) 앞장에서 본 바와 같이 현존재는 이미 존재자 전체를 넘어 세계에 초월하고 있다. 방금 본 하이데거의 언급과 우리가 앞에서 고찰한 바에 따르면, 다음과 같이 말할 수도 있다. ‘거기에-있음(Da-sein)으로서 현-존재는 존재자 전체를 넘어 무에 머무르면서 이미 초월하고 있다.’ 우리는 여기에서 현존재의 ‘거기에’(현), 세계, 무에 대한 어떤 연관관계를 확인할 수 있다.<sup>206)</sup> 이 세 가지 개념이 정확히 같은 것인지에 대해서는 의문이 들지만, 적어도 이 개념들은 밀접하게 연관되어

206) 전기 하이데거의 사상에서 세계와 무는 매우 밀접한 관계를 갖는다. 물론 여기에서의 세계는 존재적 의미의 “세계”가 아니라 존재론적 세계개념을 말한다. 달리 말해 세계-내-존재에서의 세계, 즉 초월의 구성요소로서의 세계를 말한다. 세계와 무의 관계는 그의 저서 곳곳에서 드러나고 있다. 그런데 그는 종종 세계와 무를 동일시하고 있는 것처럼 보인다. 『존재와 시간』에서의 그의 언급을 보도록 하자. “불안이 그것 앞에서 불안해하는 그것은 세계내부적인 손안의 것 중의 어느 것도 아니다.(nichts) 다만 일상적인 둘러보는 말이 유일하게 이해하고 있는 그런 손안의 것의 무(Nichts)가 완전한 무(totales Nichts)는 아니다. 손안에 있음의 무는 가장 근원적인 ‘어떤 것’, 세계에 근거하고 있다. 그렇지만 이것[세계-논자 주]은 존재론적으로 본질적으로 세계-내-존재로서의 현존재의 존재에 속한다.” 하이데거는 세계가 ‘아무것도 아니다’(nichts)라는 의미에서 무를 말한다. 이러한 사실은 『논리학의 형이상학적 시원근거들』에서도 동일하다.(MAL, 252 참조) 그러나 위의 인용문에서 보듯이, 그는 ‘무’가 세계에 근거한다고 말하고 있다. 물론 여기에서의 세계는 세계내부적인 존재자가 세계로 진입하기 이전의 세계 그 자체를 말한다. 다른 한편 하이데거는 손안의 것의 무는 완전한 무가 아니라고 말한다. 여기에서 완전한 무는 전통철학이 말해왔던 무를 말하는 것인지, 아니면 그의 논문 『형이상학이란 무엇인가?』에서 말하는 무를 의미하는지에 대해 확실하게 말하기 어렵다. 다만 글의 맥락상 위의 인용문에서 언급되는 완전한 무는 기독교적인 의미에서 나온 무의 의미로 이해된다. 그렇다 하더라도 손안에 있음의 무와 세계 사이의 관계는 여전히 모호하다. 여기에서 세계 그 자체는 무에 앞서는 것인지 아니면 세계 그 자체는 무와 동일한 것인지에 대한 의문이 제기된다. 이 문제는 현존재의 초월현상을 연구하는데 있어 매우 중요한 사안이다.

있으며, 현존재의 초월현상에서 현존재가 개시되는 장소인 동시에 머무르는 장소라고 할 수 있다. 물론 여기에서 세계내부적 존재자도 개방된다.

위의 하이데거의 언급에서 ‘무 속에 들어가 머물러 있음’으로서의 현존재는 이미 존재자 전체를 넘어서고 있다. 이런 의미에서 현존재의 초월은 무가 드러나기 위한 조건이다. 그러나 우리가 이러한 무를 경험할 수 있는 계기는 불안이 일어날 때이며, 우리는 그때 무의 무화를 경험하지만, 우리는 불안이 엄습하는 그 순간이 아니라 불안이 물러간 이후에 그것이 본래 ‘아무것도 아니었다’고 말할 수 있을 뿐이다. 논자가 보기에, 근원적인 불안은 오직 드문 순간에만 일어나며, 이때 현존재는 존재의 두 근본가능성을 갖는다는 하이데거의 주장은 우리가 앞에서 고찰한 ‘명시적인 초월함’(ausdrücklich Transzendieren)으로서 이해되어야 한다고 생각한다. 왜냐하면 ‘근원적인 불안은 오직 드문 순간에만 일어난다’는 하이데거의 말을 엄밀하게 해석하면, 현존재는 오로지 드문 순간에만 무를 경험한다는 말이 되며, 자기의 본래성과 비본래성의 선택의 순간도 드물게만 가지게 되기 때문이다. 그리고 궁극적으로 현존재는 근원적인 불안에서만 초월한다는 말이 된다.

그러나 우리가 이미 고찰한 바와 같이 현존재는 그의 본래성의 획득 여부와 관계 없이 언제나 초월하고 있다. 이러한 사실은 단적으로 현존재는 언제나 무 속에 머물러 있다는 말과 동일한 의미이다. 그렇다면, 현존재의 존재 양식인 비본래성과 본래성의 구분에 상응하여 이미 초월하고 있는 현존재의 초월함의 양상도 다르게 표현되어야 한다는 것이 논자의 입장이다. 물론 전기 하이데거에서 명시적인 초월이 언급되는 것은 『철학입문』에서 뿐이며, 그 외의 곳에서는 명시적인 초월과 비명시적인 초월을 구분하지는 않는다. 그러나 여러 차례 언급되지 않았다고 해서 이러한 표현을 쓰지 못할 이유가 없으며, 『존재와 시간』에서의 본래성과 비본래성이라는 구분도 이 저서 이후에 거의 사용되지 않았음에도 불구하고 —명시적으로 사용되지 않았을 뿐, 자기성이라는 용어가 사용됨으로써 본래성과 비본래성의 구분은 그대로 유지된다고 보아야 한다— 그의 철학을 각인하는 중요한 용어 중의 하나임을 고려할 때, 논자는 「형이상학이란 무엇인가?」에서 기술되고 있는 초월을 명시적 초월로 부르려고 한다. 따라서 반대로 ‘무가 우선 그 근원성에서 위장되고 있다’는 하이데거의 진술은 비본래적으로 있는 현존재의 초월현상을 말한다고 보아야 한다. 학문과 철학을 구분하는 하이데거의 관점에서 명시적인 초월함은 다름 아닌 ‘철학함’이다. 본 논문은 이미 초월의 상이한 가능성이 있을 수 있음을 고찰하였는데, 그것의

의미가 바로 여기에서 부각된다. 앞서 인용했던 하이데거의 주장을 다시 한 번 주목해보자.

이제 초월이 인간 현존재 일반의 근본본질을 형성한다면, 명시적인 초월함에서는 다음과 같은 일이 일어난다. 즉 본질적으로 초월하는 현존재는 명시적인 초월을 일어나게 함 속에서 본질적이 된다. 이렇게 명시적인 초월함 속에서 현존재가 본질적이 되는 것, 즉 존재 자체에 대한 분명한 물음은 철학함 이외의 다른 것이 아니다.(EP, 213)

초월함은 철학함이며, 그것은 비명시적으로 은폐되어 일어나 있거나, 아니면 명시적으로 파악된다.(EP, 214)

하이데거에 따르면, 현존재는 근본적으로 철학하고 있다. 왜냐하면 현존재는 초월하기 때문이다. 즉 현존재는 실존하는 한 초월하고 있으며, 불안 속에서 무를 경험한다. 무는 존재자 전체와 ‘함께’ 거기에(현) 있다. 따라서 현존재가 불안 속에 있지 않고, 일상적인 기분에 젖어 있을 때에도 위장된 방식으로나마 무를 대하고 있는 것이다. 다시 말해, 현존재는 비본래적으로 존재하더라도 초월한다. 이러한 초월은 위의 인용문에서 보듯이 비명시적인 초월이라고 말해야 한다. 그러나 근원적인[본래적인] 불안이 현존재에게서 일어날 때, 우리는 명시적으로 초월할 수 있는 계기를 확보한다. 바로 그 순간에 현존재는 자신의 고유한 자기를 찾을 수 있는 가능성을 얻는다. 동시에 존재자는 그 자체로 있는 모습 그대로 현존재에게 자신의 존재를 드러낸다.<sup>207)</sup>

이러한 우리의 고찰의 결과가 앞의 모든 물음에 대한 대답이 될 수 있는가? 현존재가 무 속에 머물러 있다면, 현존재는 언제나 불안 속에 있는 것인지에 대한 대답은 아직 제시하지 못하였다. 지금까지 본 것처럼, 불안은 현존재에게 찾아 왔다가 물러간다. 그리고 불안은 오직 드문 순간에만 일어난다. 이 두 가지 사실을 확고히 고수한다면, 현존재가 무 속에 머물러 있다고 하여, 언제나 불안 속에 있는 것은 아니라고 보아야 한다. 그러나 하이데거는 불안도 무와 마찬가지로 ‘거기에’(현) 있다고 말한다. 하이데거는 오로지 불안에서만 근원적으로 무가 드러난다는 사실의 의미를

207) 하이데거의 불안과 무에 대한 논의를 명시적인 초월과 연결시켜 이해하지 않는다면, 이에 대한 그의 논의는 자칫 그의 말대로 불안은 임의로 지어낸 “허구”(Erfindung)이며, 무는 “과장”(Übertreibung)에 불과하게 될 것이다.(WM, 116 참조) 왜냐하면 현존재가 자신의 유래를 무에서 찾는 하이데거의 입장을 고려했을 때, 현존재는 언제나 무 속에 머물러 있어야 하기 때문이다. 다시 말해, 「형이상학이란 무엇인가?」의 논의에서처럼 불안이 오직 드문 순간에만 일어난다는 사실과 현존재가 언제나 무 속에 머무른다는 사실을 정합적으로 이해하기 위해서는 초월의 양상이 구분되어야만 한다.

다음과 같이 말하고 있다. “이러한 근원적인 불안은 현존재 안에서 대개(zumeist) 억눌려져 있다. 불안은 거기에(da) 있다. 그것은 단지 잠들어 있을 뿐이다.”(WM, 117) 따라서 불안이 현존재에서 근본사건으로 일어나는 것은 드물지만, 불안이 무의 경험을 가져다준다는 점에서 탁월한 개시의 역할을 한다는 것은 이런 의미에서 이해해야 한다. 반대로 말한다면, 불안이 찾아오지 않을 때, 우리는 무의 경험을 하지 못할 뿐이다. 그러므로 현존재에게서 불안이 물러간다는 것의 의미는 현존재 안에서 그것이 잠들어 있는 상태, 즉 일깨워지지 않은 상태라고 보아야 한다. 하이데거가 주장하는 철학함으로서의 ‘근본기분의 일깨움’(die Weckung einer Grundstimmung)은 이런 의미에서 이해할 수 있다.<sup>208)</sup> 그렇기 때문에, 현존재 안에 불안이 물러간다 하더라도, 그것은 불안이 잠들어 있다는 것을 의미할 뿐이며, 이 경우에도 현존재는 여전히 무 속에 머물러 있다고 보아야 한다. 다만 존재자에 몰입해 있는 비본래적 현존재는 무에게서 등을 돌리고 있을 뿐이다.

지금까지 고찰한 것은 무의 현상과 현존재의 초월현상의 관계였다. 현존재의 초월현상을 고찰하는 이 논문에서 하이데거의 무의 현상에 대한 논의는 필수적이었다. 왜냐하면 현존재는 그 자체로 무 속에 머물러 있음 그 자체이기 때문이다. 또한 현존재가 곧 초월자라고 보는 하이데거의 주장을 고려했을 때, 무 속에 머물러 있는 현존재의 초월을 고찰한다는 것은 곧 그가 말하는 무가 어떤 것인지에 대한 이해가 필요했기 때문이다. 우리가 고찰한 것처럼, 무가 존재자 전체에 대한 부정이라면, 무는 존재자가 아닐 뿐만 아니라, 그것은 형이상학적으로 하나의 물음의 대상으로 남는다. 그리고 우리가 이 무를 진정으로 철학적 물음의 영역으로 이끌고 들어왔을 때, 존재에 대한 물음도 비로소 제기된다는 것이 하이데거의 주장이다. 다시 말해 그는 무를 존재자에 대한 무규정적인 대립자로 보는 것이 아니라, 무 자체가 존재자의 존재에 속해 있다고 말한다.

이 대목에서 무가 고찰되어야 하는 이유가 비로소 분명히 드러난다. 그것은 다름 아닌 존재를 드러내기 위해서이며, 하이데거는 “존재와 무는 공속한다.”(WM, 120)

208) 하이데거가 초월함을 철학함이라고 말하고 있다는 사실은 이미 살펴보았다. 그는 철학이 학문과 달라야 한다고 보았기 때문에 이러한 주장을 하고 있다. 『형이상학의 근본개념들』에서의 철학에 관한 그의 언급은 철학이 무엇이어야 하는가에 대한 그의 생각을 보여준다. 그는 다음과 같이 말하고 있다. “철학, 즉 형이상학은 하나의 향수요, 어디에서나 고향을 만들려는 하나의 충동이요, 하나의 열망인데, 이 열망은 맹목적이고 방향이 없는 것이 아니다. 오히려 그것은 우리가 방금 제기했듯이 ‘세계, 유한성, 개별화란 무엇인가’라는 바로 그 물음들과 그 물음들의 통일성을 향해 우리 내면에서 깨어나는 그런 열망이다. (...) 오히려 어디에서나 고향을 만들려는 이러한 충동은 그 자체가 동시에, 그와 같은 물음들에 올바른 궤도를 열어줄 길들을 찾아 나섬이다.”(GP, 9)

라는 표현을 통해 이를 강조하고 있다. 하이데거에 따르면, 존재는 현존재가 오직 초월할 때에만, 즉 우리가 고찰한 것처럼 무 속에 들어가 머물러 있을 때에만 스스로를 드러내 보인다. 하이데거철학의 궁극적 목표가 존재의 의미를 파악하는 것이 라면, 그에게서 무에 대한 물음이나 초월에 대한 물음은 바로 존재가 스스로를 드러내도록 할 수 있기 위한 현존재의 철학적 노력임이 분명해진다. 현존재가 이미 초월하고 있다는 그의 말은 현존재가 아무런 노력을 하지 않아도, 존재가 스스로 그 모습을 드러낸다는 것이 아니라 우리에게 어떤 존재이해가 이미 선행하고 있음을 말하고자 한 것이며, 동시에 현존재가 이미 그 안에서 머무르고 있는 무가 드러날 수 있도록 불안이라는 근본기분을 일깨워야 함을 강조하기 위해서이다. 하이데거는 이러한 초월을 ‘명시적 초월’이라고 명명한다. 현존재는 이미 —비명시적으로— 초월하고 있지만, 불안에서 자기가 이미 머무르는 거기(현), 즉 무<sup>209</sup>를 경험해야만 자신의 본래성과 비본래성을 자유로운 가능성으로 취할 수 있다. 이 경우에 비로소 존재자는 우리가 덧붙이지 않은 그 자신의 모습 그대로 우리에게 드러나며, 존재도 스스로를 우리에게 내보인다.<sup>210</sup> 그리고 하이데거는 존재자 그 자체가 드러날 때에야 비로소 학문도 가능해진다고 주장한다. 그러나 현존재가 비본래적으로 있다고 하여 자기 자신을 선택하지도 만들어 가지도 못한다는 것을 의미하지는 않는다는 점을 주의하여야 한다. “현존재는, 그가 실존하는 한, 비명시적으로 대개 비본래적으로일지라도 철학한다. 그러나 현존재는 결코 일반적으로 실존하지 않고, 오히려 규정된 상황에서 구체적인 것으로서 실존하며, 그때마다 본질적이거나 비본질적인 상황들에 따라 자신을 만들어 나간다.”(EP, 226-7)

이러한 하이데거의 주장에 대해서, 우리는 다음과 같은 사실을 확인할 수 있다.

209) 정확하게 말하면, 무가 드러날 수 있는 근본바탕이 현존재의 거기(현)이다.

210) 하이데거는 이러한 무를 경험하기 위한 토대의 마련을 위해 몇 가지 사항을 제시하고 있다. 물론 그것은 철학과의 관계와 분리될 수 없다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “철학은 저마다 고유한 실존이 독자적으로 현-존재 전체의 근본 가능성 안으로 진입할 경우에만 일어난다. 이렇게 진입하기 위해서는 다음과 같은 것이 결정적으로 중요하다. 우선 존재자 전체를 위한 공간을 마련할 것, 그 다음에 무 속으로 자기 자신을 풀어놓을 것, 다시 말해 누구나 갖고 있는 상상, 누구나 거기로 슬그머니 기어들어가 버리는 그런 상상들로부터 자유로워질 것, 그리고 마지막으로 (불안 속에서) 떠다니며 중요하던 마음으로 인해 다음과 같은 형이상학의 근본물음을 제기할 수 있도록 그 물음 속으로 깊이 파고들어감으로써 이렇게 중요하던 마음을 완전히 휘저어버릴 것 등이 바로 그것이다. 무 자체가 강요하는 형이상학의 근본물음이란 다음과 같다. ‘도대체 왜 존재자이며 오히려 무가 아닌가?’”(WM, 122) 이 인용문에서 마지막 문장인 ‘도대체 왜 존재자이며 오히려 무가 아닌가?’는 근거율과 관련된 물음으로서 근거의 본질에 관한 물음에서 논의되어야 한다. 그런데 하이데거는 근거의 본질에 관한 물음이 곧 초월에 관한 물음이라고 보기 때문에, 이에 대한 논의는 초월을 논의하는 곳이면 어디에서나 이루어져야 한다. 하지만 초월의 궁극적인 의미를 자유로 파악하는 하이데거는 이 물음을 자유를 논의하는 가운데, 근거율의 문제와 함께 다루고 있다. 따라서 이 논의는 자유와 초월현상에서 다시 논의하기로 한다.

즉 그가 철학을 학문으로부터 엄격히 분리하려고 했다는 점, 철학이 학문에 기초를 마련해 준다는 점, 철학은 이미 현존재의 본성에 속하고 있다는 점 등이 그것이다. 그에게서 철학함은 이미 인간의 본성에 속해 있는 것이다.<sup>211)</sup> 전기 하이데거에서 이러한 사실들이 강조되고 있는 이유는 당대의 학문이 위기에 처해 있다는 시대적 분위기 탓도 있었겠지만, 무엇보다도 철학이 처한 현실적 위기감에서 비롯된 것이라고 짐작할 수 있다. 즉 그는 철학을 학문으로부터 분리함으로써 그리고 존재자 일반을 다루는 철학에 근원적인 성격을 부여함으로써 철학의 독자성을 확보하고 철학의 진정한 물음이 존재에 대한 물음임을 강조하려 했던 것이다. 이것을 위한 예비적 단계가 기초존재론의 정초이며, 이것을 위해서는 필연적으로 초월에 관한 물음을 제기할 수밖에 없었던 것이다. 이러한 현존재의 초월의 첫 번째 과정인 존재자 전체를 넘어서는 과정에서 무의 경험이 가능하기 때문에, 무에 대한 고찰은 하이데거의 초월논의에서 핵심적인 사안임이 분명하다. 더불어 이러한 무를 경험할 수 있는 계기를 제공하는 근본기분에 대한 논의 역시 매우 중요한 사안임이 밝혀진다. 그러나 초월에 관한 물음은 현존재가 초월하는 곳인 세계에 대한 물음을 통해 비로소 완전한 모습을 드러낼 수 있다.

211) 형이상학이 인간의 본성에 속한다는 점을 하이데거는 다음과 같이 주장한다. “인간의 현-존재는 그가 무 속으로 들어가-스스로-(머물러)-있을 때에만 존재자와 관계할 수 있다. 존재자를 넘어서는 행위가 현-존재의 본질 속에서 일어난다. 그런데 바로 이러한 넘어섬이 형이상학 자체이다. 형이상학이 ‘인간의 본성’에 속한다는 사실은 바로 이런 점에서 드러난다. 형이상학은 강단철학의 한 분과도 아니요, 마음대로 꾸며낸 상상의 나라도 아니다. 형이상학은 현-존재에게서 일어나는 근본사건이다. 그것[형이상학-논자 주]은 현-존재 자체다. 형이상학의 진리는 이런 심연의 밑바탕에 놓여 있는 것이기 때문에, 그 진리는 언제든지 가장 깊은 오류에 빠질 가능성이 있으며, 이런 가능성을 진리의 가장 가까운 이웃으로 삼기도 하는 것이다. 그러므로 어떤 학문의 엄밀함도 형이상학의 진지함에는 미칠 수 없다. 철학은 결코 학문이 지닌 이념의 척도로는 측정될 수 없다.”(WM, 121-2)

## VI. 세계와 초월현상

### 1. 전통철학의 세계개념

#### (1) 코스모스(κόσμος)와 문두스(mundus)

우리가 지금까지 고찰한 바에 따르면, 하이데거의 초월개념은 전통철학과는 다른 특징을 지니고 있다. 초월현상에서 현존재가 초월하는 장소에 관해서도 전통철학에서는 객체 또는 절대자였다면, 하이데거철학에서 초월하는 ‘거기’는 현존재가 실존하는 세계이다. 우리가 하이데거의 초월개념을 정확히 이해하고 그 의의를 파악하고자 한다면, 그가 말하는 세계개념, 즉 세계의 현상에 대한 고찰이 필요하다. 하이데거는 세계라는 낱말을 초월 자체의 규정으로서 제시하는 것을 목표로 삼고 있다.(MAL, 218 참조) 이러한 그의 철학적 목표 역시 앞서 고찰한 초월에 대한 규정과 마찬가지로 기초존재론의 정초를 위한 것이다. 이런 점에서 하이데거의 세계개념은 초월론적 개념으로 이해해야 할 것이다.

그러나 세계개념은 이 용어를 사용하는 철학자들마다 혹은 통속적으로 사용될 때조차 그 의미가 제각각이어서 그 의미를 파악하기가 쉽지 않다. 이러한 세계개념이 지닌 다의성을 고려할 때, 세계개념에 대한 고찰을 위해서는 그것의 내용과 방식을 집중적으로 고찰할 필요가 있다. 왜냐하면 세계의 논의를 폭넓게 전개할 경우에 자칫 초월과 관계없이 세계에 대한 방대한 논의로 이어질 수 있기 때문이다. 이러한 고찰을 위해서 하이데거가 전통철학의 세계개념을 어떻게 보고 있는지에 대한 선행적 이해가 필요하다. 그는 고대 그리스 철학에서부터 칸트에 이르기까지 세계라는 용어가 그때마다 어떤 의미를 갖는지에 대한 역사적 고찰을 수행하고 있다. 이 작업은 세계개념의 의미를 파악하여 단순히 나열하는 것에 그치는 것이 아니라, 하이데거철학에서 근거의 본질과 매우 밀접한 관계를 갖는 문제이다. 궁극적으로는 세계개념이 현존재의 실존과 자유의 개념 그리고 우리가 앞장에서 고찰한 무의 개념과도 긴밀한 연결고리를 갖는다는 점을 주목해야 함을 말해준다.

하이데거는 세계라는 개념의 고대 그리스적 표현을 ‘코스모스’(κόσμος)로 파악하고 있다. 이 단어는 카오스(Chaos)와 대립되는 의미에서 오늘날에도 여전히 우주나

(질서 있는)세계 혹은 세계질서라는 의미로 사용되고 있다.<sup>212)</sup> 그러나 고대 그리스의 철학자들이 코스모스라는 용어를 어떻게 이해하고 있었는지가 중요하다. 왜냐하면 하이데거는 바로 여기에서 코스모스의 본래적인 의미들이 나타난다고 보기 때문이다. 이에 따라 하이데거는 파르메니데스와 멜리소스(Melissos, BC 469경~429경), 헤라클레이토스(Heraklit, BC 535경~475경) 및 아낙사고라스(Anaxagoras, BC 500경~428경) 등의 단편에서 코스모스의 의미를 파악하고 있으며, 또한 신약성경인 「고린도전서」와 「갈라디아서」에서 드러나고 있는 사도 바울(Paulus, 5~67경)의 코스모스 개념도 제시하고 있다.(MAL, 220-2 참조) 그러나 철학의 초기에서부터 세계에 대한 수많은 견해가 나타난다는 점을 고려할 때, 우리가 여기에서 주목해 보아야 할 점은 하이데거가 왜 세계에 대한 이들의 문헌들을 제시하고 있는가이다.

『존재와 시간』에서 하이데거는 현존재를 세계-내-존재로 표현하면서 세계를 현존재와 연관시켜 이해하고 있다. 그리고 그는 세계가 단순히 우리 눈앞에 존재하는 것들의 총계라는 의미에서 어떤 존재자를 가리키는 것이 아니라, 존재자들이 존재하고 있는 “상태(Zustand)”(MAL, 219)를 의미한다고 본다. 다시 말해, 코스모스는 존재자 자체가 아니라, 존재자들이 존재하는 방식을 지칭하기 위한 용어라는 것이 그의 해석이다.<sup>213)</sup> 그렇기 때문에, 그는 세계(Welt)라는 명사를 동사로 사용하여, 세계가 ‘세계화한다’(welten)고 표현한다. 이러한 표현은 그가 인용하는 멜리소스의 단편 7에서 나타나는데, 그 내용은 다음과 같다. “그러나 또한 존재자가 세계화된다는 것도 불가능하다. 왜냐하면 앞서 있는, 이미 세계화하는 세계는 붕괴하지 않고, 그리고 아직 세계화하지 않는 세계는 생겨나지 않기 때문이다.”(MAL, 220) 하이데거는 이 인용문을 칼 라인하르트(K. Reinhardt, 1886~1995)의 『파르메니데스와 그리스 철학사』(1916)에서 인용하고 있다. 실제로 라인하르트는 멜리소스의 단편 7에서 나타나는 κόσμος라는 낱말이 ‘세계’ 또는 ‘구조’(Bau)를 의미하는 것이 아니라, 과거나 미래의 다른 코스모스와 대립되는 이 세계의 어떤 국면, 즉 하나의 특정한 ‘상

212) 코스모스라는 낱말이 처음 세계라는 의미로 사용된 것은 엠페도클레스(Empedocles, BC 493~430경)에서이다. 그 이전에 코스모스는 장식 혹은 군대의 진용 혹은 조화로운 질서 등의 의미로 사용되었다고 한다. 탈레스 외, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 김인곤·강철웅·김재홍·김주일·양호영·이기백·이정호·주은영 옮김, 아카넷, 2005, p.245 각주 37) 참조. 이러한 의미 외에도 고대 그리스 철학에서 코스모스는 질서, 우주, 세계, 하늘 등의 의미로 자주 사용되었다. *Ibid.*, pp.286, 296, 334, 365, 367, 441-6, 479, 522 등 참조.

213) 정확하게 말하면, “코스모스는 존재자 자체가 아니라, **존재의 방식**을 위한 표제(Titel für die *Weise zu sein*)이다.”(MAL, 219) 또한 그는 「근거의 본질에 관하여」에서 이에 대해 “존재자, 보다 정확히 말하면 **전체 안에서(im Ganzen)** 존재자가 존재하는 ‘상태’, 즉 그 **방식(Wie)**”(VWG, 142) 이라고 말하고 있다. 이와 동일한 내용이 『철학입문』에서도 서술되고 있다.(EP, 240-1 참조)

태'라는 뜻으로 해석하고 있다.<sup>214)</sup> 여기에서 라인하르트가 세계를 어떻게 보고 있는지에 대해서는 정확하지 않다. 그러나 세계에 관한 언급을 제외한다면, 고대 그리스의 κόσμος라는 낱말을 상태라고 해석한다는 점에서 하이데거는 라인하르트의 견해를 수용하고 있다.

세계가 하나의 특정한 상태, 즉 존재의 방식이라는 주장과 함께 또 하나 주목해서 보아야 할 문헌은 헤라클레이토스의 단편 89이다. “깨어있는 자들에게는 하나의 그리고 공통된 세계가 속하며, 이에 반해 잠들어 있는 자들은 각각 자신의 고유한 세계로 향한다.”(MAL, 220)<sup>215)</sup> 여기에서 눈에 띄는 점은 하나의 공통된 세계와 자신의 고유한 세계이다. 또한 이러한 세계들은 깨어있는 자들과 잠들어 있는 자들을 기준으로 구분되고 있다. 여기에서 깨어있는 자와 잠자는 자의 관계는 현사실적 현존재의 고유한 근본방식과 만나게 된다.(MAL, 220 참조) 하이데거는 이 인용문을 근거로 동일한 방식 속에 있는 존재자 전체가 모든 사람들에게 알려질 수 있는지의 여부는 관점에 따라 상대적이라고 보고 있다.<sup>216)</sup> 바꿔 말하면, 하이데거는 여기에서 세계라는 개념이 현존재와 깊은 연관을 갖는다는 점을 지적하고자 한 것이다. 동시에 그는 그 개념 속에는 존재자의 전체성이 속한다는 사실을 말하고자 한 것이다.<sup>217)</sup> 그렇다면, 바로 이 인용문에서 하이데거의 철학적 의도가 드러난다고 보아야 한다. 현존재의 존재구성틀인 세계-내-존재라는 용어에 비추볼 때, 하이데거는 세계를 초월의 구성요소로서 해석하기 위한 기반을 헤라클레이토스의 단편에서 수용하는 것일 수 있다. 그가 고대 그리스의 수많은 철학자들 가운데 유독 헤라클레이토

214) Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Friedrich Cohen Verlag, Bonn, 1916, p.174 참조.

215) 이 단편은 다음의 문헌에서도 확인할 수 있다. 탈레스 외, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 김인곤·강철웅·김재홍·김주일·양호영·이기백·이정호·주은영 옮김, 아카넷, 2005, p.231 참조.

216) 하이데거는 현존재의 각자성을 언급한다. 따라서 현존재의 세계는 그 자신의 고유한 세계라고 말할 수 있다. 그러나 우리가 앞서 고찰한 바와 같이 현존재는 그 본질구성틀에서 함께 있음으로 존재하기 때문에, 현존재의 세계는 공유될 수 있는 가능성이 생긴다. 따라서 본문의 헤라클레이토스의 세계에 관한 진술은 하이데거에게 중요한 문헌일 수밖에 없다. 설민은 이와 관련하여 현존재의 공동세계의 가능성에 관하여 논의하고 있다. 이 논의는 세계개시의 각자성과 공동성에 관한 것이다. 자세한 논의는, 설민, 「우리는 어떻게 공동의 세계에서 살 수 있는가?: 세계 개시의 각자성과 공동성」, 『철학연구』, 제116집, 대한철학회, 2017, pp.79-103 참조.

217) 그러나 하이데거는 일상적으로 우선 대개는 세계가 존재자 그 자체를 표시하는데 사용된다는 점도 지적하고 있다. 하이데거가 제시하는 예를 들자면, ‘강’이라는 단어는 어떤 특정한 강이라는 존재자를 의미하기도 하지만, 강이라는 존재자의 존재방식인 ‘흐르다’를 표시하기 위해서도 쓰인다는 것이다. 따라서 일상적으로만 본다면, 두 가지 의미는 혼용되고 있는 셈이며, 세계는 “특정한 방식 속에 있는 존재자”(MAL, 222)를 가리키는 말이 된다. 따라서 이러한 차이는 “실존론적 의미의 등장과 후퇴를 배경으로 하는 존재론적 근본차이”(ontologisch fundamentale Differenz)(EP, 242)로 소급한다. 하이데거는 여기에서 존재론적 차이가 아닌 존재론적 ‘근본’차이를 말하고 있는데, 이것은 존재와 존재자 일반의 차이를 말한다.

스의 단편을 자주 인용하는 것은 바로 이 같은 이유 때문이라고 보인다.<sup>218)</sup> 이러한 사실은 「근거의 본질에 관하여」에서 기술되는 위의 단편에 대한 하이데거의 해석을 주목하면 더욱 분명해진다.

이 간략한 지적 사항들로부터 이미 다양한 면이 가시화된다. 1. 세계는 존재자 자체보다는 오히려 존재자의 **존재의 방식**(*Wie des Seins*)을 의미한다. 2. 이 방식이 **전체 안에서**(*im Ganzen*) 존재자를 규정한다. 이 방식은 근본적으로 한계와 척도로써 모든 방식 일반의 가능성이다. 3. 전체 안에서 이 방식은 어떤 식으로 **선행적**(*vorgängig*)이다. 4. 전체 안에서 이 선행적 방식은 그 자체가 인간적 **현존재에 대해 상관적**(*relativ auf*)이다. 따라서 비록 세계가 현존재까지를 포함한 모든 존재자를 전체적으로 포괄한다고 할지라도, 세계는 실로 인간 현존재에게 귀속한다.(VWG, 143)<sup>219)</sup>

헤라클레이토스의 단편 89에 대한 이 같은 해석에서 우리는 하이데거가 자신의 사상을 헤라클레이토스에 덧입히고 있다는 사실을 알 수 있다. 문헌상으로 볼 때 헤라클레이토스의 단편에서 드러나고 있는 사실은 위의 해석의 1.과 4.정도일 것이다. 그러나 그 위의 사실은 하이데거가 해석을 통해서 도출하는 것인데, 이에 대해서는 논란의 여지가 있다. 무엇보다도 하이데거철학에서 ‘선행적’이라는 단어는 존재이해와 연관되어 이해되어야만 하는데, 위 단편이 이러한 존재이해의 사상을 함축하고 있다고 보기는 어렵기 때문이다. 그리고 하이데거는 그의 사유의 도정에서 언제나 존재자 전체를 문제 삼는다. 그에게서 존재자 전체와 무는 우리가 앞서 불안에 관한 논의에서 고찰한 바와 같이 매우 깊은 연관성을 갖는 개념들이다. 더불어 이 문제는 그의 철학의 중심주제인 존재물음과 매우 밀접한 관계를 갖는 개념들이다. 하이데거는 세계라는 개념이 이러한 존재자 전체 및 무와 밀접한 관련을 갖는다고 보고 있으며, 여기에서 그의 세계개념의 고유함이 드러난다. 그러나 위의 단편만을 토대로 그의 세계개념을 확정지어 정의할 수는 없고, 그가 고대 그리스 이후의 세계개념에 대해 어떤 점을 주목하고 있는지를 고찰해야 할 것이다.

하이데거는 중세의 세계개념이 ‘문두스’(mundus)라는 낱말로 표현되고 있다고 보

218) 하이데거가 고대의 여러 철학자들을 언급하지만 그 중에서도 특히 헤라클레이토스의 단편을 중요하게 본다는 사실은 『철학입문』이나 「근거의 본질에 관하여」에서도 헤라클레이토스의 단편 89를 자주 언급하고 있다는 점 및 하이데거 자신이 헤라클레이토스에서 코스모스의 심오한 본질성격이 밝혀지고 있다고 생각하는 점을 미루어보아 알 수 있다. EP, 241; VWG, 142-3 참조.

219) 이 인용문은 「근거의 본질에 관하여」(1929)보다 먼저 이루어진 강의의 강의록인 『철학입문』(1928)에서 동일하게 기술되어 있다.(EP, 241 참조)

면서, 아우구스티누스(Augustinus, 354~430)와 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225~1274)의 세계개념을 해석하고 있다. 특히 그가 중점적으로 본 것은 아우구스티누스의 세계개념에 대한 문헌인데, 여기에서 세계는 창조자로서의 신과 대비되는 의미에서 사용되고 있다. 즉 하이데거는 문두스의 의미를 아우구스티누스에 따라 “창조된 것의 전체”(MAL, 222)라고 해석한다. 여기에서도 세계개념에는 존재자의 전체성이라는 이념이 함축되어 있다. 그러나 아우구스티누스의 세계개념은 이러한 의미로만 사용되는 것이 아니라 인간의 실존과도 연관되어 사용되고 있다. 문두스가 종종 ‘세계의 거주자들’(mundi habitatores)이란 의미에서 사용된다는 것이 이 점을 말해준다.(MAL, 222 참조) 하이데거가 아우구스티누스의 세계개념을 중요하게 다루는 이유는 아우구스티누스가 그리스도교의 세계개념, 특히 바울의 세계개념을 전승하고 있기 때문이다.(VWG, 144 참조) 이러한 사실은 세계개념의 실존적 의미와 관계가 있다. 특히 “그는 세계 안에 있었다. 세계가 그에 의해 창조되었으나 세계는 그를 알아보지 못했다.”라는 요한복음(서언) 1장 10절에 대한 아우구스티누스의 해석에서 그러한 사실을 도출해내고 있다. 요한복음 1장 10절에 대한 아우구스티누스의 해석은 다음과 같다.

세계가 그에 의해 창조되었다라고 말하는 것은 무엇을 의미하는가? 하늘과 땅, 바다, 그리고 그것들 안에 있는 모든 것들이 세계라고 불린다. 그러나 다른 의미에서 보면 세계 안에서 기쁨을 찾는 사람들도 세계라고 불린다. 세계가 그에 의해 창조되었으나 세계는 그를 알아보지 못했다. 그러나 악마들조차 인정했던 그들의 창조주를 하늘의 것들이 알아보지 못했는가, 천사들이 알아보지 못했는가, 또한 별들이 알아보지 못했는가? 세계를 사랑하기 때문에 세계라고 불리는 사람들이다. 왜냐하면 우리가 어떤 장소를 사랑할 때, 우리는 마음으로 거기에 거주하기 때문이다. 그리고 만약 우리가 우리의 거주 장소를 사랑한다면, 그 지명에 따라 우리의 이름이 불리는 것은 당연하다. 우리가 ‘이 집은 나쁘다’ 또는 ‘저 집은 좋다’라고 말할 때, 우리는 우리가 나쁜 집이라 부르는 그 집의 벽들을 비난하는 것이 아니며 또한 우리가 좋은 집이라 부르는 그 집의 벽들을 칭송하는 것도 아니다. 오히려 나쁜 집의 의미는 사악한 거주자들이며, 좋은 집의 의미는 착한 거주자들이다. 같은 방식으로 세계란 그 세계를 사랑하기 때문에 그 세계에 살고 있는 사람들을 의미한다. 그들은 누구인가? 마음으로 세계 안에 거주하기 때문에 세계 안에서 기쁨을 찾는 사람들이다. 왜냐하면 세계 안에서 기쁨을 찾지 못하는 사람들은 육신으로는 세계에 관여하고 있으나 그러나 마음으로는 하늘에 거주하고 있기 때문이다.<sup>220)</sup>

위 인용문을 보면 세계는 우선 피조물의 전체를 의미하는 것처럼 보이나 그 외에 세계 안에서 기쁨을 찾는 사람들이라는 의미에서도 사용되고 있다.<sup>221)</sup> 그리고 위의

220) Augustinus, *Opera*(Migne), tract. II, cap. 1, n. 11, tom. III, 1393; VWG, 145에서 재인용.

221) 하이데거는 이러한 해석을 아우구스티누스의 해석에 앞서 요한복음서 자체에서 이끌어내고 있다.

“『요한복음서』는 코스모스 개념을 사용한다. 세계는 신으로부터 떨어진 인간 현존재의 근본양식,

해석에서 세계를 사랑하는 사람들은 육신과 마음 모두 세계에 거주하는 자들을 의미하며, 이들은 창조주로서의 신을 알아보지 못하는 사람들이다. 분명 여기에서 드러나는 세계에 관한 언급들은 앞서 헤라클레이토스의 단편보다 더욱 구체적으로 나타나고 있다. 특히 세계는 존재자의 전체라는 의미에서 피조물의 전체를 뜻하며, 동시에 인간 현존재와 밀접한 연관관계를 갖는 개념으로서 파악된다. 하이데거는 고대와 중세의 세계개념에서 바로 이 두 가지 점을 주목한다. 이에 따라 그는 아우구스티누스의 세계개념이 의미하는 것은 “전체 안에서의 존재자, 보다 정확히 말하면 인간적 현존재가 존재자에 대해서 태도를 취하고 자신을 견지하는 그 결정적 방식으로서 전체 안에서의 존재자”(VWG, 145)라고 해석한다.

이처럼 하이데거는 고대의 코스모스와 중세의 문두스에 대한 해석에서 세계개념의 실존론적 의미를 부각하는 해석을 수행하고 있으며, 다른 한편 존재자 전체라는 의미도 강조하고 있다. 이러한 해석의 과정에서 하이데거는 앞서 열거했던 여러 철학자들에게서도 전거를 가져오고 있으나, 특히 헤라클레이토스와 아우구스티누스의 세계에 대한 언급이 그의 여러 문헌에서 자주 등장하는 것은 이들의 세계개념이 하이데거 자신의 세계개념을 위한 기반을 어느 정도 제공하기 때문일 것이다. 논자가 볼 때, 전통철학의 세계개념에 대한 하이데거의 해석은 실존론적 의미를 지닌 자신의 세계개념의 정당성을 구하고자 하는데 있어 보인다. 그러나 헤라클레이토스의 세계개념에서 보듯이, 하이데거의 해석은 어느 정도 강압적인 측면이 있는 것도 사실이다. 그러나 또한 분명해지는 것은 세계개념은 역사적으로 다양한 의미로 해석되어져 왔다는 사실이며, 인간과 밀접한 연관관계에 놓인 개념이라는 사실을 밝혀낸 것은 그의 해석이 단순히 자신의 세계개념의 정당성만을 담보하기 위한 해석이라고만 볼 수는 없다는 점이다. 그런데 세계에 대한 이 두 가지 의미는 칸트 이전의 근대철학에서 변질되는데, 하이데거는 이를 비판적으로 파악하고 있다.

## (2) 우주론과 세계

하이데거가 근대의 세계개념을 해석하면서 비판적으로 본 지점은 중세의 문두스 개념이 근대철학에 수용되는 과정에서 우리가 앞서 고찰했던 세계의 구별이 배제된 점이다. 여기에서 그가 주목하는 것은 바움가르텐과 크루시우스(Chr. A. Crusius,

---

단적으로 인간존재의 성격을 특징짓는다.”(EP, 242)

1715~1775)의 세계개념이다. 바움가르텐의 세계개념은 특수형이상학의 한 분과인 우주론(Cosmologia)에서 규정되고 있는데, 그 내용은 다음과 같다. “세계는 유한한 실제적인 것들의 계열(다수, 총체성)인데, 이 계열은 다른 것의 부분이 되지 않는다.”<sup>222)</sup> 크루시우스의 세계에 대한 규정도 이와 유사하게 이루어진다. “세계는 유한한 사물들의 실제적 결합을 의미한다. 만약 이 결합이 다른 결합의 한 부분이라면 이 결합은 어떤 실제적 결합을 매개로 그 다른 결합에 속할 것인데, 다시 말하면 이 결합 자체는 그런 다른 결합의 한 부분이 아니다.”(VWG, 146) 하이데거는 이들의 세계(mundus)개념이 인위적이며 협소하게 규정되고 있다고 본다. 왜냐하면 그것이 단순히 눈앞의 존재자의 총합으로만 규정되고 있기 때문이다. 다시 말해 우리가 앞서 봤던 세계에 내포된 두 가지 의미에서 현존재와 연관된 실존론적 의미는 배제된 채, 오로지 존재하는 사물의 총합의 의미로서만 세계가 규정되고 있다는 점이 그의 비판의 핵심요지이다. 특히 이 시기의 세계개념은 신 존재 증명과 연관되어 있는데, 거꾸로 말하면 세계개념이 규정되기 위해서는 신의 존재의 증명가능성을 이해해야만 한다. 따라서 이 때에 세계는 신에 대립되는 것으로서 ‘창조된 것 전체’라는 의미로 규정된다. 하이데거에 따르면, 결국 이 시기의 “세계는 창조된 존재자 일체의 최상의 결합의 통일성을 지칭하기 위한 영역적 표제”(VWG, 146)가 된다.

위의 두 철학자 이전에 근대철학의 초기에 데카르트나 스피노자(B. Spinoza, 1632~1677)의 세계개념도 비슷한 맥락에서 규정되고 있는 것처럼 보인다. 『존재와 시간』에서도 세계에 관한 고찰이 수행되고 있는데, 특히 데카르트의 세계개념에 대한 비판이 주를 이루고 있다. 하이데거에 따르면, 데카르트의 주체는 무세계적인 자아로서 규정되기 때문에 세계와 현존재의 어떤 연관성이 드러나지 않고 있으며, 존재자는 단지 연장(res extensa)으로 파악될 뿐이다. 따라서 세계는 단순히 신의 피조물로서 존재자 전체를 의미할 뿐이다. 하이데거가 따로 언급하고 있지는 않지만 스피노자에게서도 간접적인 방식으로 세계에 대한 규정이 나타난다고 보아야 한다. 그

222) Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik*, Übersetzt und herausgegeben von G. Gawlick und L. Kreimendahl, frommann-holzboog, Stuttgart, 2011, §354, pp.196-7. 이 인용문의 라틴어 원문은 다음과 같다. “Mundus(cf. §91, 403, 434, universum, πᾶν) est series (Multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius.” 이에 대한 가울릭과 크라이넨달의 번역은 “Welt(vgl. §91, 403, 434, das Universum, πᾶν) ist die Reihe (Menge, Gesamtheit) des endlichen Wirklichen, die nicht Teil einer anderen ist.”이며, 하이데거의 번역은 다음과 같다. “Die Welt(die Allheit des Seinden) ist die Reihe (Vielheit, Ganzheit) der endlich vorhandenen Dinge, die Reihe, die selbst nicht wieder Teil einer anderen ist.”(MAL, 223) 전자의 번역이 원문에 충실한 반면, 하이데거의 번역은 ‘눈앞의 사물들’이라는 번역에서 볼 수 있듯이, 그 자신의 고유한 사상적 특성이 그대로 반영되고 있다.

에 대한 예시로서 스피노자가 『에티카』(1677) 1부 정리 15에서 “존재하는 모든 것은 신 안에 있다.”<sup>223)</sup>라고 말하고 있는 점을 제시할 수 있다. 여기에서 “존재하는 모든 것”은 존재자 전체를 가리킨다. 즉 위의 정리는 ‘존재자 전체는 신 안에 있다’로 이해할 수 있으며, 이것은 곧 하이데거의 용어로 바뀌서 불 때에 ‘세계가 신 안에 있다’라는 의미이다. 위의 정리 역시 신 존재의 증명 과정에서 나온 것이나, ‘존재하는 모든 것은 신 안에 있다’는 명제의 의미가 불분명<sup>224)</sup>하고 또한 스피노자의 신은 자연과 동일한 의미로서<sup>225)</sup> 전통적인 신 개념과는 다르기 때문에, 스피노자철학에서 신과 세계의 관계가 바움가르텐이나 크루시우스처럼 대립적인 의미에서 파악되고 있는 것 같지는 않다. 오히려 여기에서의 세계는 신의 양태라고 보는 것이 타당할 것이다. 왜냐하면 유한한 존재자는 유일한 실체인 신이 없다면 존재할 수 없고,<sup>226)</sup> 또한 연장적 실체는 신의 무한한 속성들 중의 하나이기 때문이다.<sup>227)</sup> 다만 여기에서 논자가 확인하고자 한 바는 스피노자의 세계개념이 현존재와의 연관성에 대한 별다른 언급 없이 제시되고 있다는 점이다.

이러한 경향은 근대 초기에 지배적이었는데,<sup>228)</sup> 칸트에 와서는 세계에 대한 의미가 다시 변화하기 시작한다. 하이데거도 칸트의 세계개념에 대하여 상당히 많은 분량을 할애하여 해석하고 있으나, 이 해석은 『존재와 시간』이 아닌 『논리학의 형이상학적 시원근거들』이나 『철학입문』, 「근거의 본질에 관하여」 등에서 수행되고 있다. 하이데거에 따르면, 칸트의 세계개념은 고대와 중세의 세계개념에서 드러났던 실존론적 의미를 다시 회복하고 있다. 특히 세계의 실존론적 의미는 칸트의 『인간학』에서 드러나고 있는데, 하이데거는 여기에서의 세계개념이 고대나 중세와 달리 기독교적인 의미와 관계없이 나타난다고 보고 있다.<sup>229)</sup> 이 점은 논자가 보기에 근거

223) Benedict de Spinoza, *The Ethics*, in *A Spinoza Reader : The Ethics And Other Works*, (ed. and tr.) E. Curley, Princeton University Press, New Jersey, 1994, p.94.

224) Steven Nadler, *Spinoza's Ethics : An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2006, pp.74-80 참조.

225) 이에 대해서는 『에티카』 정리 14. 결론 1.을 참조하라. Benedict de Spinoza, *The Ethics*, in *A Spinoza Reader : The Ethics And Other Works*, (ed. and tr.) E. Curley, Princeton University Press, New Jersey, 1994, p.94 참조.

226) 『에티카』 정리 15. 증명을 참조하라. *Ibid*, p.94 참조.

227) 이에 대해서는 『에티카』 정리 15. 주석과 정리 17. 주석을 참조하라. *Ibid*, pp.94-9 참조.

228) 하이데거는 17세기와 18세기의 철학에서의 세계개념이 주로 특수형이상학의 하나의 분과인 이성적 우주론에서 다루어졌다고 본다.(EP, 253 참조)

229) 칸트와 기독교의 관계에 관해서는 다음의 논문을 참조하라. 이진오, 「칸트의 초월적 비판철학에 있어서 이성종교와 기독교」, 『칸트연구』, 제15집, 2005, 한국칸트학회, pp.417-440. 이진오는 이 논문에서 기독교에 대한 칸트의 비판의 초점이 이론적으로는 독단적인 사변신학의 게으른 이성이었으며, 현실적으로는 교회신앙의 월권을 향한 것이라고 말하면서, 기독교에 대한 칸트의 입장이 다층적이었던 점을 밝히고 있다. 또한 그는 칸트와 기독교의 관계에 대한 이해가 단지 칸트의 종교

의 본질에 대한 중요한 단서를 제공하는데, 후에 다시 보겠지만 하이데거의 자유개념이 그 자체 근거로서 제시되는 실마리를 제공한다. 이처럼 하이데거가 세계의 실존론적 의미를 밝히려고 한 점은 앞서 밝힌 바와 같이 세계를 초월의 구성요소로서 파악하기 위한 것이며, 이에 따라 현존재인 세계-내-존재를 초월 그 자체로 파악하기 위한 예비 작업의 일환으로 보아야 한다.

## 2. 칸트의 세계개념

### (1) 『순수이성비판』의 우주론적 세계개념

초기 칸트의 세계개념은 바움가르텐의 영향으로 인해 근대 형이상학의 세계개념과 유사한 의미를 갖는다. 특히 그의 교수취임논문인 「감성계와 예지계에 대한 형식과 원리에 관하여」(1770)에서 세계의 개념이 집중적으로 논의되고 있다. 이 논문에서는 세계를 정의하기 위해 주의해야 할 점인 물질(materia), 형식(forma), 전체성(universitas)이라는 세 가지 계기를 다룬다.<sup>230)</sup> 물질은 세계가 무엇으로 되어 있는지를 다루며, 형식에서는 실체의 다수성 자체가 어떻게 규정되는지를 다룬다. 이것은 존재하는 것 전체가 어떻게 존재하고 있는지에 관련된 논의로서, 하이데거는 여기에서 “세계의 형식은 실체들의 상호소통으로서 실제적인 연결”(EP, 252)이라고 규정한다. 전체성에서는 세계의 통일성에 대한 물음들이 논의된다. 하이데거가 주목하는 것은 바로 세 번째 요소인 전체성에 관한 칸트의 논의이다. 왜냐하면 이 논의가 『순수이성비판』에서 세계개념의 문제가 전개되는 지점이기 때문이다.

칸트는 이 논문에서 ‘절대적 총체성’(totalis absoluta)의 어려움을 말하고 있다. 왜냐하면, 실제로 “서로를 영원히 잇는, 결코 완결될 수 없는 우주의 일련의 상태가 어떻게 모든 변화들을 완전히 포섭하는 전체로 환원될 수 있는지를 생각하는 것은 거의 가능하지 않기 때문이다.”<sup>231)</sup> 그렇기 때문에, “이 절대적인 총체성은 사고될 수는

철학을 파악하는 작업이 아니라 칸트철학을 인식론적으로 해석할 것인지 또는 존재론적으로 해석할 것인지를 판단할 수 있는 기준이 된다고 주장하고 있다.

230) I. Kant, “On the form and principles of the sensible and the intelligible world”, in *Theoretical philosophy, 1755-1770*, (ed. and tr.) David Walford, Cambridge University Press, New York, 1992, pp.380-2 참조. 이 논문의 원제는 “De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis”이다.

231) I. Kant, “On the form and principles of the sensible and the intelligible world” in *Theoretical philosophy, 1755-1770*, (ed. and tr.) David Walford, Cambridge University Press, New York,

있어도 주어질 수는 없다.”(EP, 252) 이러한 설명에서 이념(Idee)<sup>232)</sup>으로서의 세계의 성격을 엿볼 수 있다.<sup>233)</sup> 왜냐하면 주어질 수 없는 것은 경험의 가능성에 속하는 표상이 될 수 없고, 감성과 지성은 오로지 주어진 것에 한해 발동하기 때문이다. 이런 이유 때문에 하이데거는 “세계’는 순수직관도 아니며 순수개념도 아니며, 순수시간에서 제시될 수 있는 개념으로서 범주도 아니다.”(EP, 279)라고 말하는 것이다. 그런데 왜 이념으로서 세계가 중요한가? 하이데거는 칸트의 『순수이성비판』이 “세계문제의 완전한 변화”(VWG, 148)를 가져왔다고 보는데, 그 이유는 무엇인가?

하이데거의 칸트 해석에서 가장 중요한 요소 중 하나는 유한성이며, 이와 함께 칸트의 세계개념이 기독교적인 의미와 관계없이 나타난다는 점이다. 이를 고려할 때 하이데거는 칸트의 세계개념이 인간 인식의 유한성과 아주 밀접하게 연관되어 있다고 보는 것이며, 이런 의미에서 칸트의 세계개념이 이전과는 다른 새로운 의미를 획득한다고 보고 있다. 우리는 하이데거의 다음과 같은 진술에서 이러한 사실을 확인할 수 있다.

눈앞의 사물들의 유한성은 그것들이 신을 통해 창조되었음을 존재적으로 입증하는 방식에 따라서 규정되는 것이 아니라, 오히려 그것은 사물들이 유한한 인식활동에 대한, 즉 이미 눈앞의 것으로서의 사물들을 자신에게 처음부터 주어지게 하도록 해야 하는 유한한 인식활동에 대한 가능성 대상이라는 사실 및 얼마나 그러한가 하는 정도를 고려하는 가운데 해석된다.(VWG, 148)

하이데거의 이 같은 언급에서 유한성과 초월의 관계가 드러나고 있으며, 세계개념을 초월론적으로 해석하기 위한 기반이 마련되고 있다. 왜냐하면 하이데거철학에서 현존재는 유한자로서 필연적으로 초월하는 자이고, 그가 대상을 인식하는 것은 자신이 지닌 선험적 요소에 의해 가능하기 때문이다. 다시 말해 현존재가 존재자를 인식할 수 있는 것은 현존재에게 대상을 인식할 수 있는 어떤 선험적인 요소가 있기 때

1992, pp.382 참조.

232) 칸트철학에서 이념은 개념과 분명하게 구별된다. “개념은 **경험적**이거나 **순수한 개념**인데, 순수한 개념은 단적으로 지성에 그것의 원천을 갖는 한에서 순수개념이라 칭해진다. 경험가능성을 넘어서는 순수관념들로부터의 개념이 **이념** 내지 이성개념이다.” I. Kant, *K.d.r.V.*, A 320, B 337. 그리고 칸트는 다음과 같이 말하고 있다. “나는 ‘이념’이라는 말로 그것에 합치하는 아무런 대상도 감관에 주어질 수 없는 필연적인 이성개념을 뜻한다. 따라서 우리가 지금 살펴본 순수 이성개념들은 **초월론적 이념들**(transzendente Ideen)이다. 그것들은 순수 이성의 개념들이다.” I. Kant, *K.d.r.V.*, A 327, B 383. 이에 상응하여 지성은 규칙의 능력이고, 이성은 원리들의 능력으로 명명된다. I. Kant, *K.d.r.V.*, A 299, B 356 참조.

233) 칸트의 다음 언급이 이를 확인해 주고 있다. “모든 현상들의 절대적 전체는 **오직 이념일 뿐이다**” I. Kant, *K.d.r.V.*, A 328, B 384.

문이다. 구체적으로 보자면 이러한 선험적인 것이 칸트에게서는 시간과 공간의 초월론적 감성과 범주의 초월론적 지성의 결합인데 반해, 하이데거에게서는 존재이해라는 점이 다를 뿐이다. 따라서 이러한 점에 한정해서 본다면, 앞서 검토했던 것처럼 하이데거를 칸트와 마찬가지로 초월철학자라고 보는 슈테펜의 지적은 옳다고 할 수 있다. 그러나 여기에서 주의해야 할 것은 하이데거철학에서 현존재는 존재자를 넘어 이미 초월하고 있는데 반해, 칸트철학에서 인간은 초월을 통해 존재자로 나아간다는 점에서 결정적 차이를 드러낸다는 점이다. 그리고 여기에서 말하는 존재자 역시 하이데거에서는 존재자 전체를 말하는데 반해, 칸트에서는 존재자 전체가 아닌 개별적 존재자라는 점에서도 차이를 보인다. 따라서 칸트와 하이데거의 초월개념은 선험성이라는 요소에서만 동일할 뿐, 그 외의 것에서는 많은 차이가 있다는 점을 유의해서 보아야 한다.

칸트의 교수취임논문에서 세계개념은 근대 초기의 범위 안에 있으나, 『순수이성비판』에서의 세계개념은 초월론적 의미를 획득함으로써 이념의 성격을 확고히 한다. 나아가 이념으로서의 세계는 초월론적 이상(Ideal)으로 발전한다. 하이데거는 바로 여기에서 칸트의 세계개념이 단순히 유한한 사물들의 총체성으로서의 세계개념을 탈피하여 존재론적 의미를 획득한다고 보고 있으며, 또한 유한성과 세계의 연관적 해석을 통하여 세계의 우주론적 의미를 밝히고자 한다. 하이데거가 말하는 칸트적 세계개념의 존재론적 의미는 다음과 같다.

1. 세계개념은 사물들 자체의 존재적 결합이 아니라, 오히려 현상들로서 사물들의 초월론적(존재론적) 총괄개념(Inbegriff)이다.
2. 세계개념에서 제시되는 것은 실체들의 “병렬관계”(«Koordination»)가 아니라, 오히려 바로 그것들의 종속관계(Subordination), 보다 정확히 말하면 무제약자를 향해 종합의 제약들의 “상승하는 계열”(«aufsteigende Reihe»)이다.
3. 세계개념은 개념상 무규정적인 “합리적”(«rationale») 표상이 아니라, 오히려 이념으로서, 즉 순수한 종합적 이성개념으로서 규정되고 지성개념들과 구별된다.(VWG, 151-2)

인용문의 1.에서 하이데거가 말하고자 하는 바는 세계는 사물들 자체의 존재적 결합, 즉 유한한 사물들의 총합이라는 의미에서 존재적 세계개념으로 정의될 수 없다는 것이다. 칸트가 강조했던 것처럼 물자체가 유한한 인식의 대상이 될 수 없고, 근원적 직관, 즉 신적 직관의 대상이 된다면, 위의 하이데거의 해석은 타당하다. 왜냐하면 우리는 물자체를 알 수 없고, 우리가 파악할 수 없는 것은 개념화될 수도 없기 때문이다. 따라서 세계개념은 현상들로서의 사물들에 한하여 언급되어야 하

며, 세계개념에 존재자의 총체성이 깃들어 있다면, 그것은 이러한 사물들, 즉 현상들의 총괄로서 파악되어야만 한다. 2와 3.에서는 이념으로서의 세계가 모든 유한한 것들의 궁극적 지향점이며 동시에 지성개념과 구별되는, 즉 경험과는 무관한 순수한 이성의 개념임을 밝히고 있다. 논자가 보기에 하이데거의 이러한 해석은 칸트의 의도에 부합하며, 이에 따라 그는 칸트철학에서 “이념으로서의 세계개념은 **무제약적 총체성의 표상**”(VWG, 152)이라고 규정한다.

하이데거의 이러한 설명에 따르면, 우리는 궁극적으로 이념으로서의 세계에 도달할 수 없다.<sup>234)</sup> 칸트가 초월론적 변증론에서 세계를 이념, 즉 순수이성개념으로서 논의하는 것은 이러한 이유 때문이다. 그런데 어떻게 세계가 모든 유한한 것들의 총괄개념일 수 있는가? 여기에서 칸트가 ‘초월적’이라는 용어를 이성의 정당한 사용 범위를 넘어선 것에 대한 비판적 의미로 사용하고 있다는 점을 고려한다면, 세계개념과 현상들 사이의 연관관계는 어떻게 설명될 수 있는가? 앞서 지적한 바와 같이 하이데거는 칸트 보다 초월적이라는 용어를 조금 더 폭넓게 사용하고 있다. 이러한 점에서 그가 칸트의 초월개념이 이중적 의미를 갖는다고 지적한 것은 적절해 보인다. 즉 이념으로서의 세계가 초월적이라는 말에 담겨진 함의, 다시 말해 칸트의 ‘초월’의 의미는 첫째, 초월은 주어진 현상들의 다양성을 넘어서는 것을 의미하고, 둘째, 초월은 현상으로부터 벗어나 모든 사물들의 가능성 전체를 근원적 직관의 대상으로서 표상함을 의미한다.(VWG, 152 참조) 바로 이 두 번째 의미의 초월에서 초월론적 이상이 생겨나며,<sup>235)</sup> 이에 대해 세계는 무엇보다도 현상들의 한계개념으로서 제시된다. 따라서 그 개념의 총체성이 인간 인식과 연관되는 것으로 드러난다. 이러한 의미에서 하이데거는 칸트의 세계개념을 다음과 같이 규정하고 있다.

세계개념은 말하자면 “경험의 가능성”과 “초월론적 이상” **사이에**(*zwischen*) 존립하며, 따라서 본질적으로는 인간적 본질의 유한성의 총체성을 의미한다.(VWG, 152)

234) 칸트의 설명이 이를 확인하고 있다. “그러나 **이념**들은 **범주들**보다 객관적 실재성으로부터 더욱 멀리 떨어져 있다. 왜냐하면 거기에서 이념들이 자신을 구체적으로 표상하도록 할 현상이 하나도 발견될 수 없기 때문이다. 이념들은 어떠한 가능한 경험적 인식도 이를 수 없는 완전성을 포함하며, 그 때에 이성은 오로지 하나의 체계적인 통일성만을, 이 통일성에서 이성은 경험적으로 가능한 통일성에 접근하려고 하지만, 결코 일찍이 완전히 도달하지는 못한다.” I. Kant, *K.d.r.V.*, A 567-8, B 595-6.

235) 하이데거가 여기에서 말하고자 하는 바는 초월론적 개념으로서의 세계는 이념의 성격을 갖기 때문에 본질적으로 추론이 불가능하다는 점이다. 즉 현실로 존재하는 것의 총합을 통해서 도달할 수도 없으며, 하나의 가능한 것 또는 가능성의 전체로부터도 어떤 현실적인 것이 추론될 수는 없으며, 기껏해야 절대적인 근거의 이념, 즉 초월론적 이상이 추론될 수 있을 뿐이다.(MAL, 225 참조)

하이데거는 칸트의 우주론적 세계개념의 의미를 위 인용문과 같이 파악하고 있다. 이 인용문에서는 세계의 의미가 다시 그리스적 의미를 회복하는 것처럼 보인다. 그렇지만 칸트의 세계개념이 공허한 것이 되지 않기 위해서는 이념이 경험적 실재성과 어떤 연관을 가져야만 한다. 만일 그렇지 않다면, 이념은 한낱 우리의 몽상 속에만 머무르는 개념이 될 테니 말이다. 그리고 이렇게 해석해야만 칸트가 이념의 필연성을 주장한 것<sup>236)</sup>에도 부합할 수 있다. 이처럼 칸트의 이념에 관한 하이데거의 해석에서 세계는 ‘총체성’(Totalität) 혹은 ‘전체성’(Ganzheit)의 성격을 갖는다. 다시 말하면 이념은 전체의 전체성에 관한 표상이다. 그런데 이러한 전체는 경험적으로 측량될 수 없기 때문에, 이념은 처음부터 모든 가능한 경험적 전체를 넘어서 있다.(EP, 280 참조) 그런데 칸트는 다음과 같이 말하고 있다. “모든 현상들의 절대적인 전체는 하나의 이념일 뿐이다. 왜냐하면 우리는 그러한 것을 결코 상으로 그릴 수 없기 때문이다. 따라서 그것은 결코 해결되지 않고 남는 문제이다.”<sup>237)</sup> 칸트의 이 같은 진술은 세계라는 이념이 경험과는 전혀 무관한 것처럼 보이도록 한다. 즉 모든 현상들의 전체라는 표상은 그때마다 개별적인 경험적 상과 어떠한 연관도 갖지 못한다.

그렇다면, 칸트의 세계개념은 경험적 실재성과 아무런 관련이 없는가? 그렇지 않다. 칸트는 『순수이성비판』에서 세계개념이 경험적 실재성과 직접적인 관련은 없지만 어떤 관련을 가질 수 있다고 말한다. 하이데거는 이 점을 분명하게 지적하고 있다. 그렇기 때문에 그의 칸트 해석은 세계의 실존적 의미를 부각하는 방향으로 나아갈 수 있었다. 앞서 지적한 바와 같이 현상들의 전체라는 표상은 개별적인 경험적 상과는 무관하다. 즉 인간에게 주어지는 것은 항상 경험의 통일성<sup>238)</sup> 속에 있으며, 이러한 통일성은 지성을 통해 규정된다. 따라서 이성은 경험과는 일견 무관해 보일 수 있다. 그러나 칸트에 따르면, 이성은 공허한 개념이 아니라 지성의 사용과 관계를 맺으며, 이성은 지성의 사용이 가능한 경험의 근거를 포함한다는 의미에서 뿐만 아니라 지성의 활동이 어떤 일정한 통일을 향해 가도록 지시하는 기능도 갖는다.<sup>239)</sup> 이런 의미에서 칸트는 “그것들[초월론적 이념들-논자 주]은 마침내 초월적이고, 모든 경험의 한계를 넘어간다, ...”<sup>240)</sup>고 말하지만, 다음과 같이 이념의 필연성을

236) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 327-329, B 384-385 참조.

237) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 328, B 384.

238) 본 논문 IV. 인식과 초월현상에서 고찰한 존재론적 종합을 참조하라.

239) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 326, B 383 참조.

240) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 327, B 384.

강조하면서 주장하는 것이다.

우리가 이제 초월론적 이성개념들에 대해서 ‘그것들은 오직 이념일 뿐이다’라고 말해야 한다 하더라도, 우리는 그것들을 결코 남아넘치는 아무것도 아닌 것으로 보아서 안 될 것이다. 이것들에 의해 어떤 객관이 규정될 수 있는 것은 아니지만, 그럼에도 불구하고 그것들은 근본적으로 그리고 부지불식간에 지성에 대해 지성을 확장적이고 통일적으로 사용하는 데 기준으로 쓰일 수 있기 때문이다.<sup>241)</sup>

하이데거에 따르면, 칸트의 초월에 대한 의미는 두 가지로 구분된다. 그러한 내용이 위 인용문에서처럼 드러나 있다. 즉 세계개념은 모든 현상들의 총체성에 대해서는 초월적이지만, 범주와의 관계에서는 초월론적이다. 이 때문에 하이데거는 “그것들[세계개념들-논자 주]은 동시에 초월론적이고 초월적”(EP, 289)이라고 주장한다. 위의 인용문에 대한 하이데거의 해석에 비춰본다면, 범주와 달리 이념은 분명 직접적으로 객관적 실재성, 즉 경험적 실재성을 가질 수는 없다. 오히려 그것은 “주관적 실재성(subjektive Realität)”<sup>242)</sup>일 뿐이지만,<sup>243)</sup> “우주론적으로 감각세계와 연관되어”(EP, 289) 있음을 알 수 있다. 따라서 이념은 지성을 통해 간접적으로 객관적 실재성과 연관되어 있다.

그러므로 칸트의 세계개념이 경험의 가능성과 초월론적 이상 사이에 존립한다는 하이데거의 주장은 타당하다. 또한 동시에 세계개념은 유한한 인간의 이성을 통해서 그 근원을 갖는다. 그렇기 때문에 하이데거에 따르면, 칸트의 세계개념은 단지 존재적 개념으로서 눈앞의 것들의 총합이 아니라 유한한 이성과 본질적 연관을 맺는 존재론적 개념이다. 그러나 칸트의 세계개념에 대한 하이데거의 해석은 여기에서 그치지 않고 그 개념의 실존적 의미를 논구하는 방향으로 나아간다.

241) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 329, B 385.

242) 칸트는 “초월론적(주관적) 실재성”이라고 표현하고 있다. I. Kant, *K.d.r.V.*, A 339, B 397 참조. 시간과 주관적 실재성의 관계에 관한 칸트의 논의는, I. Kant, *K.d.r.V.*, A 37, B 54를 참조하라.

243) 하이데거는 이념, 즉 초월론적 이상이 순수 주관적 실재성을 가진다는 것의 의미를 이념에서 인간 이성의 가장 내적인 주체의 본질이 알려진다는 것을 뜻한다고 한다. 그는 이념과 유한한 이성의 관계를 다음과 같이 주장하고 있다. “이념 그리고 나아가 이상은 일반적으로 정도의 차이를 말할 수 있다면, 범주와는 반대로 훨씬 더 적은 객관적 실재성을 가지며, 반면 더 많은 주관적 실재성을 가진다. 이상이 순수 주관적 실재성을 가진다는 것은 동시에 이상에서 순수하고 유한한 인간 이성의 가장 내적인 주체의 본질이 알려짐을 뜻한다. 칸트를 해석할 때 근본적으로 주의해야 할 것은 더 많은 객관적 실재성을 포기해야 하는 이러한 이성의 표상에 대한 이념이 유한한 이성의 근본구조를 위해서 더 결정적으로 중요하다는 점이다.”(EP, 292)

## (2) 『인간학』의 실존적 세계개념

앞서 고찰한 바와 같이, 아우구스티누스의 세계개념은 창조된 것의 전체를 의미할 뿐만 아니라 세계를 사랑하는 사람들이라는 의미로도 사용된다. 하이데거는 세계의 실존적 의미를 이처럼 파악하고 있다. 물론 하이데거는 그 이전에 헤라클레이토스의 세계개념에서 이미 세계는 현존재에 귀속된다는 해석을 도출해내고 있다. 그러나 세계가 세계를 사랑하는 사람들이라는 의미에서 곧바로 인간을 지칭하는 용어로 사용된 것은 바울이나 아우구스티누스에게서 나타난다고 보아야 한다. 바로 이러한 세계의 실존적 의미가 칸트에게서도 나타난다는 것이 하이데거의 주장이다. 하이데거는 『실용적 관점에서의 인간학』(1798)의 서문을 주목한다. 칸트는 다음과 같이 기술하고 있다.

그러나 인간이 그것[문화의 모든 진보-논자 주]을 적용할 수 있는 세계에서 가장 중요한 대상은 인간이다. 왜냐하면 인간은 그 자신의 최종 목적이기 때문이다. — 그러므로 인간을 그 중에 따라 이성을 부여받은 지구상의 존재로서, 비록 인간이 세계의 피조물의 하나에 불과할지라도, 특히 **세계지식(Weltkenntnis)**이라 불릴 자격이 있다.<sup>244)</sup>

위 인용문에서 보듯이, 세계지식은 인간에 관한 지식이다. 그러나 모든 인간에 관한 지식, 예컨대 생리학적 관점에서의 지식은 세계지식이 아니다. 오히려 그것은 자유로운 행위자로서의 인간이 스스로의 힘으로 만들고, 만들 수 있으며, 만들어야만 하는 것을 고려하는 관점에서의 인간의 지식을 말한다. 그리고 칸트는 『윤리학 강의』(1785)에서 인간의 자유에 관하여 논하고 있는데, 이 저서의 끝에서 그는 위의 내용과 비슷한 취지로 다음과 같이 말하고 있다.

그러나 그것(세계-논자 주)의 내적 원리는 자유이다. 그러므로 인간의 운명은 그의 자유를 수단으로 자신의 최대의 완전성을 획득하는 것이다.<sup>245)</sup>

244) I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, (tr.) Mary J. Gregor, Martinus Nijhoff, Hague, 1974, p.3. 번역자인 그레고어는 위 인용문이 칸트의 역사철학의 맥락에서 받아들여져야 한다고 생각한다. 그에 따르면, 칸트의 역사철학은 “자연을 인간의 타고난 완벽함을 목표로 하는 것, 수동적인 즐거움에 대한 그의 성향을 상쇄시키고 그에게 그 자신의 목적을 세우기 위한 인간적인 잠재력을 개발하도록 강요하는 고난을 통해 그를 교육시키는 것으로 본다. 이런 방식으로 자연은 인간을 그의 최종 목적, 즉 도덕적 존재로서 자신의 실존을 받아들이도록 준비시킨다. 그러나 이러한 최종 목적은 전체 자연의 너머에 있다.” *Ibid*, note 1., p.194 참조.

245) I. Kant, *Lectures on Ethics*, (eds.) Peter Heath and J. B. Schneewind, (tr.) Peter Heath, Cambridge University Press, New York, 1997, p.221.

이 인용문에서 칸트는 세계와 자유 그리고 인간의 관계를 기술하고 있다. 이러한 칸트의 언급들에 비추어 봤을 때, 칸트의 인간학은 실용적 세계지식이며, 세계는 인간을 의미하게 된다. 그러나 칸트에 따르면, 세계지식은 학교에서 배운 지식과는 다르다. 그는 학교를 통해 배우는 사람은 수동적일 뿐이라고 주장한다. 세계지식은 세계에 있는 사물들이 아닌 세계시민으로서의 인간의 인식을 포함하는 것이다.<sup>246)</sup> 또한 칸트는 ‘세계를 알다’(Welt kennen)와 ‘세계를 가지다’(Welt haben)라는 두 가지 표현을 『인간학』 서문에서 언급하는데, 이 둘의 의미는 많은 차이가 있다. 칸트에 따르면, 우선 첫째, ‘세계를 알다’라는 표현은 그가 구경했던 놀이를 ‘이해한다’는 것이며, 둘째, ‘세계를 갖는다’는 것은 그가 ‘함께 놀이를 했다’는 뜻이다.<sup>247)</sup>

하이데거는 칸트의 『인간학』 서문과 『윤리학 강의』에 나타나는 이러한 내용들을 매우 상세하게 고찰하고 있는데, 특히 그가 주목하는 것은 ‘놀이’(Spiel)라는 낱말이다. 하이데거는 위의 두 가지 표현에서 세계라는 표제가 “일상적 현존재의 ‘놀이’, 이러한 것 자체”(VWG, 153)를 위한 것이라고 해석한다.<sup>248)</sup> 그리고 『철학입문』에서는 “세계 = 삶의 큰 놀이, = 삶의 경험, 인간 현존재 자체. 세계지식 = 인간학.”(EP, 300)이라고 기술하고 있다. 하이데거는 이러한 등식을 통해 칸트가 ‘세계’ 또는 위에서 언급한 ‘세계를 알다’ 및 ‘세계를 가지다’에서 이해한 것이 실존적 의미로서의 세계라고 주장한다. 그는 칸트의 표현들에서 아우구스티누스에서 세계의 거주자로 표현되었던 것이 “놀이의 참여자”(EP, 300)로 변화되었다고 본다. 그러나 이러한 변화는 용어상의 변화에 불과할 뿐, 그 내용은 대동소이하다. 그리고 한 가지 짚고 넘어가야 할 사실은 세계와 자유의 관계이다. 칸트는 세계의 내적 원리를 자유라고 보고 있는데, 하이데거는 『근거의 본질에 관하여』에서 이러한 칸트의 사상을 수용하고 있는 것처럼 보인다. 이에 대한 자세한 논의는 후에 고찰하기로 한다.

지금까지 고찰한 바에 따르면, 하이데거는 세계의 개념에 대한 역사적 고찰을 통해서 그 개념이 우연적이거나 자의적인 것이 아님을 밝히고, 다른 한편으로는 세계 개념이 단순히 존재자의 총체라는 존재적 개념에 머무르는 것이 아님을 밝히고자

246) I. Kant, *Anthropology*, p.3 참조.

247) I. Kant, *Anthropology*, p.4 참조.

248) 놀이라는 용어는 우리가 이 논문 제4장에서 하이데거의 칸트 해석을 통해 무를 고찰할 때 등장했던 용어이다. 거기에서 무는 ‘놀이공간’(Spielraum)으로 지칭되었다. 그때 우리는 현존재가 무 속에 머무르고 있다는 하이데거의 주장을 볼 수 있었는데, 이것을 달리 표현하면, 현존재는 놀이공간 안에 머무른다고 표현할 수 있다.

한다. 사실 통속적 의미에서 사용되는 세계의 개념은 존재적인 것에 불과하다. 그러나 앞서 검토한 바와 같이, 그것은 인간과 필연적으로 연관되어 있는 개념임을 알 수 있으며, 때로는 세계가 곧 인간을 지칭하는 표제로 사용된다는 것도 알 수 있다. 물론 하이데거의 세계개념에 대한 고찰이 자신의 사상에 맞추어 해석되고 있다는 점을 배제할 수는 없으나, 그가 제시한 전거들에서 충분히 세계의 실존적 의미들이 드러나고 있음은 부인할 수 없는 사실이다. 따라서 하이데거철학에서 세계라는 개념은 존재적 개념에 그치는 것이 아니라, 인간 현존재와 밀접하게 연관을 갖는 개념, 다시 말해 초월과 연관을 갖는 개념으로서 그 개념의 초월론적 성격이 부각되고 있다고 보아야 한다.

### 3. 현존재와 세계

#### (1) 현존재의 세계성

##### a. 세계의 실존론적 전체성

하이데거철학에서 현존재의 존재는 ‘세계-내-존재’로 파악된다. 그가 세계-내-존재라는 표현에서 함축하고 있는 바는 인간 현존재가 세계와 갖는 긴밀한 연관성이다. 그런데 하이데거가 보기에 전통철학에서는 이 점이 간과되어 왔으며, 이 때문에 그는 양자 사이의 연관성을 깊이 있게 파헤치고 있다. 그의 주저인 『존재와 시간』에서 가장 먼저 세계현상이 논의되고 있는 것도 바로 이러한 이유 때문인 것으로 보이며, 동시에 그에게는 그만큼 인간에 대한 세계의 연관성 문제가 중요했다는 것을 입증하는 것이다. 뿐만 아니라 우리가 이미 예비적 고찰에서 보았듯이, 현존재가 초월하는 곳인 세계는 그의 초월개념과 매우 밀접한 관계를 갖기 때문에, 세계현상은 현존재의 초월론적 현상으로서 밝혀져야 한다.

따라서 하이데거는 전통철학에서 밝혀진 바와 같이 세계의 형이상학적 본질에 대한 해석이 “인간 현존재를 전체 안에서의 존재자와의 관련 속에서 해석”(VWG, 156)되어야 함을 주장한다. 즉 그는 이러한 해석이 역사적 방향과 맥락을 같이하고 있으며, 결코 세계개념에 대한 자신의 해석이 자의적이 아님을 밝히고 있는 것이다. 이러한 이유에서 그는 다음과 같이 말하고 있다. “존재자의 존재개념으로서의 ‘세계’

는 그것의 가능성의 총체성 속에 있는 존재자의 전체성을 특징짓지만, 그러나 이것 [세계-논자 주] 자체는 본질적으로 인간 실존과 연관되며, 이것은 그의 궁극목적에서 취해진다.”(MAL, 231) 이런 의미에서 세계는 현존재와 연관될 뿐만 아니라 현존재의 구조를 탁월하게 드러내 주기 때문에, 현존재는 세계-내-존재라는 구조적 명칭으로 사용되는 것이다. 따라서 그의 기초존재론에서 세계개념의 중요성은 매우 크다고 할 수 있다.

그러나 하이데거 역시 세계는 존재하는 것들의 전체, 즉 존재자 전체의 전체성이라고 말하지 않는가? 그 역시 칸트와 마찬가지로 세계개념을 이념으로서 파악하고 있는 것은 아닌가? 이와 같은 의문 때문에 우리는 하이데거가 말하는 전체성의 의미를 조금 더 고찰해 볼 필요가 있다. 그가 말하는 존재자 전체의 전체성은 도대체 이전의 철학과 어떻게 다른 것인가? 우리는 이 논문 제3장에서 진리와 초월현상의 관계를 고찰한 바 있다. 거기에서 우리는 하이데거가 현존재의 존재양식을 어떻게 존재론적으로 정초하는지를 보았는데, 그 곳에서의 결론은 현존재는 등근원적으로 ‘결에 있음’, ‘함께 있음’, ‘자기로 있음’이라는 양태로 존재한다는 사실이었다.<sup>249)</sup> 우리가 세계개념에 포함되어 있는 전체성을 이해하기 위해서는 우선 이와 같은 현존재의 존재양식을 상기할 필요가 있다. 이러한 사실을 주목해 보면, 현존재의 존재양태의 계기에는 자기 자신을 포함한 존재자 전체가 이미 드러난다는 사실을 확인할 수 있다. 현사실적으로 실존하는 존재자인 현존재는 존재자 전체의 한가운데에 처해 있으면서 자기가 아닌 존재자에 대해 태도를 취하고, 자기 자신에 대해서도 어떤 태도를 취한다. 이때 존재자는 언제나 전체 안에서 드러난다. 여기에서 전체성은 단순히 눈앞의 것의 총합이 아니라 눈앞의 것, 타인, 그리고 자기존재라는 모든 존재자를 포함하고 있다. 다시 말해 세계는 전통철학, 특히 데카르트의 코기토 철학에서처럼 ‘나’(Ich)를 제외한 모든 다른 유한한 것들의 총합이 아니라, 전체 안에 내던져진 자기 자신을 포함한 전체로 드러난다. 바로 이 점에서 하이데거의 세계개념은 전통철학과 차별되며, 전체성의 의미도 현존재와 연관된다는 사실을 알 수 있다. 이러한 세계의 전체성을 하이데거는 다음과 같이 기술하고 있다.

세계는 자연, 역사적으로 서로 함께함 그리고 고유한 자기존재, 사용사물들의 존재구성들의 전체성일 뿐만 아니라, 타인과 함께 있음, ...결에 있음, 그리고 자기로 있음에서 통일적으로 이해되고

249) 본 논문 III. 2. (3) b. 現과 ‘서로 함께 있음’ 참조.

있는 존재의 다양성을 위한 특별한 전체성이다.(EP, 309)

이 인용문에서 보듯이 하이데거가 말하는 세계의 전체성은 매우 폭넓게 제시되고 있다. 물론 하이데거는 세계개념의 두 가지 요소 중의 하나인 존재자 전체에 대하여 칸트의 개념을 일부 받아들이고 있지만, 그것은 단순한 현상들의 총합을 넘어선다. 하이데거는 자신의 세계개념이 이런 의미에서 칸트의 세계개념을 넘어서고 있다고 주장한다. 특히 인용문의 두 번째 의미에서 언급되는 “존재의 다양성을 위한 특별한 전체성”이라는 기술에서 세계의 존재양식은 현존재의 존재양식과 긴밀한 연관관계를 드러내고 있다는 점에서 그렇다. 그러나 과연 하이데거의 이러한 언급만으로 전체성의 의미가 분명해지는가? 논자가 보기에는 그렇지 않아 보인다. 왜냐하면 존재자 전체는 그것의 양상의 측면에서 본다면 필연적으로 가변적일 수밖에 없기 때문이다. 바꿔 말하면 존재자 전체는 그 자체로 파악될 수 없는 개념인 것처럼 보인다. 이 때문일까? 하이데거는 존재자 전체의 전체성이 고유하게 개념 파악될 필요는 없다고 말한다.(VWG, 156 참조) 이러한 사실은 존재이해에서 고찰했던 바와 비슷한 맥락에서 이해되고 있다. 즉 존재는 분명하게 개념적으로 파악되지 않더라도 이해가 가능한 것처럼, 하이데거는 존재자 전체의 전체성이 개념적으로 파악되지 않더라도 이해가 가능하다고 말한다. 그는 “이러한 전체성을 그때마다 앞서 붙잡으며-거머쥐는 이해”(VWG, 156)가 바로 세계로의 넘어섬, 즉 초월이라고 말한다. 그러면서 “규정되어야 할 것은 그때마다 현존재에서 이해되고 있는 전체 존재의 특별한 전체성”(EP, 309)이라고 강조하고 있다.

이러한 하이데거의 주장에서 세계개념의 전체성은 마치 존재 자체의 경우처럼 개념 파악이 어려운 것처럼 보인다. 그러나 하이데거가 의도하는 것은 세계개념의 전체성이 현존재에 맞추어 해석되어야 한다는 것이고, 더불어 분명해진 것은 이러한 전체의 전체성이 ‘도구(Zeug)로서의 존재자’를 의미하는 것은 아니라는 점이다.(VWG, 157; MAL, 233 참조) 또한 “마찬가지로 그것[세계-논자 주]은 인간의 다양성도 아니다.”(MAL, 233) 그렇다고 하여 세계의 전체성이 칸트의 세계개념처럼 이념의 성격을 갖는 것도 아니라는 점을 주의해야 한다. 세계의 성격, 즉 존재자 전체의 전체성의 성격은 어떻게 규정되는가?

## b. 놀이로서의 세계

우리는 앞서 하이데거가 칸트의 『인간학』에 나타난 ‘놀이’를 주목하고 있다는 사실을 살펴보았다. 칸트의 영향 탓인지 하이데거는 세계의 성격을 ‘놀이’로서 파악하고 있다.<sup>250)</sup> 칸트가 『인간학』에서 언급하는 ‘세계를 가지다’라는 표현은 인간이 ‘함께 놀이를 했다’는 뜻이다. 단순히 놀이를 구경한 것이 아니라, 놀이에 참여한다는 것은 인간의 삶과 세계를 일종의 놀이로서 파악하는 것을 의미한다. 그런데 이처럼 세계를 놀이로서 파악하려면, 인간의 본질 안에 놀이의 성격을 가지고 있어야만 한다. 왜냐하면, 세계는 인간의 궁극적이고, 세계와 인간은 자유를 매개로 서로 깊은 연관관계를 갖기 때문이다. 논자가 볼 때, 하이데거가 놀이라는 표현을 주목하는 것은 이 낱말이 철학 이전의 세계개념과 관계가 있기 때문인 것으로 보인다. 마치 존재론 이전의 존재이해처럼 철학적으로 개념 파악되기 이전의 세계도 놀이로서 파악될 수 있다는 뜻이 말이다. 그러나 우리가 앞서 고찰한 바에 따르면, 이러한 표현이 철학과 전혀 관계가 없다고 말할 수는 없다. 왜냐하면 하이데거철학에서 학문과 철학은 엄격하게 구분되어야 하고, 현존재는 그 자체로 초월하며, 또한 이러한 현존재의 초월함은 철학함과 동일한 것이기 때문이다. 이러한 측면에서 본다면, 그가 왜 칸트의 놀이라는 표현을 주목하는지를 이해할 수 있다. 하이데거는 놀이와 현존재의 관계에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

“삶의 놀이”(Spiel des Lebens)라는 표현은 인간이 역사적으로 서로 함께 있음으로 인해 다채로운 다양성과 변화, 우연성의 모습이 제공된다는 사실로부터 나온 것이 확실하다. 그러나 이렇게 볼 수 있는 모든 것은 바로 현상적이며 역사적으로 놀이를 진행하고 있는 현존재의 본질의 반영(Widerschein)일 뿐이다. 달리 말해 현존재가 이러한 모습을 제공할 수 있으려면, 현존재의 본질 속에 놀이성격(Spielcharakter)이 있어야 한다.(EP, 310)

250) 그러나 이렇게 세계를 ‘놀이’로서 파악하는 것은 적어도 전기에서는 하이데거가 칸트 해석을 하는 경우에만 나타난다. 즉 『칸트와 형이상학의 문제』(1929) 및 『철학입문』(1928)에서 칸트와 연관되어 세계개념을 파악하는 경우에 비로소 ‘놀이’로서의 세계가 언급된다. 1927/8년에 이루어진 마르부르크 겨울학기 강의록인 하이데거 진집 제25권으로 출간된 『칸트의 순수이성비판에 대한 현상학적 해석』에서도 놀이와 놀이공간이 언급되고 있다. 특히 이 저서 §8. 공간과 시간의 현상학적 분석에서 놀이가 주로 언급되고 있지만, §24에서는 “순수적관은 칸트에 따를 때 상상력의 순수한 놀이이다.”(M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p.353.)라고 서술되고 있는 점을 미루어 볼 때, 놀이가 세계 해석에만 국한된 것 같지는 않아 보인다. 즉 하이데거가 칸트 해석을 하는 경우에 주로 칸트가 사용했던 ‘놀이’라는 용어가 언급되고 있지만, 이 용어가 반드시 세계개념을 파악하기 위해서만 사용되는 것은 아니라는 점을 주의해야 한다.

세계를 놀이로서 성격 짓는 것 외에, 하이데거는 존재이해에 대해서도 이런 놀이의 성격을 부여하고 있다. “그때마다 현존재에서 항상 이미 이해된 존재의 전체성, 특별히 이러한 이해의 성격, 이해된 것의 조직, 세계-내-존재 일반, 즉 세계는 놀이의 성격을 가진다.”(EP, 310) 따라서 놀이라는 용어는 일상적인 의미에서의 카드놀이나 역할놀이 등을 의미하는 존재적 의미로 사용되는 것이 아니라 존재론적으로 사용된다고 보아야 한다. 하이데거는 여기에서 우선 놀이의 의미를 두 가지로 파악하는데, 그 중 하나는 “놀이활동”(Spielen)이라는 의미로, 다른 하나는 “놀이를 수행하는 규칙 전체(das Ganze einer Regelung)로서의 놀이”(EP, 311)라는 의미이다. 그러나 그는 놀이에 이러한 의미 보다 더욱 근원적인 것이 있다고 본다. 즉 놀이에는 어떤 기쁨(Freude)이 있다는 것이다. 하이데거가 여기에서 기쁨이라는 낱말을 사용하는 것은 그가 사용하는 용어인 기분과 관계가 있다. 『존재와 시간』에서 나타나는 바와 같이 현존재는 항상 어떤 기분에 젖어 있다. 마찬가지로 놀이활동 역시 ‘기분-안에-있음’(In-Stimmung-sein) 또는 ‘기분에 젖어 있음’(Gestimmtsein)의 성격을 갖는다. 이런 의미에서 기쁨은 일종의 예시로 제시한 것에 불과하고, 모든 기분에는 놀이의 성격이 깃들여 있다고 보아야 한다.

놀이를 이렇게 해석하는 것은 놀이가 현존재와 별개로 존재하는 것이 아님을 강조하기 위한 것으로 보인다. 왜냐하면 이미 삶의 놀이라는 표현이 이러한 사실을 드러내고 있기 때문이다. 뿐만 아니라 그는 그때마다 규정된 놀이활동의 현사실적 가능성과 형식들을 놀이로서 간주하면서, 우리가 놀기 때문에, 놀이가 있다고 말하기 때문이다. 거꾸로 말하면 놀이가 있기 때문에 우리가 놀이하는 것이 아니다.(EP, 312 참조) 따라서 하이데거는 놀이의 의미를 전적으로 형이상학적으로 파악하고 있다. 왜냐하면 놀이에 담긴 자유의 성격과 규칙의 성격 및 그것의 형성과정에 놓여 있는 자율성 때문이다. 하이데거는 이러한 놀이의 성격을 아래와 같이 네 개의 항목으로 정리하고 있다.

따라서 놀이활동은 1. 진행과정의 기계적인 연속이 아니라, 자유로운, 즉 항상 규칙에 결속된 사건(Geschehen)이다. 2. 이때 이 사건에서 본질적인 것은 행위와 행동이 아니다. 놀이활동에서 결정적으로 중요한 것은 바로 특별한 상태의 성격(Zustandscharakter), 즉 고유한 거기에 처함(Sich-dabei-befinden)이다. 3. 태도는 놀이활동에서 본질적인 것이 아니기 때문에, 규칙도 다른 성격을 가진다. 다시 말해 규칙들은 놀이활동에서 비로소 형성된다. 결속(Bindung)은 아주 특별한 의미에서 하나의 자유로운 결속이다. 놀이활동은 스스로 놀며, 매 번 처음부터 놀이에 개입한다. 그

후에 이 놀이는 놀이체계로서 떨어져 나갈 수 있다. ...에 개입하는 놀이활동에서 비로소 놀이가 생기지만, 이 놀이가 규칙체계, 앞선-규정(Vor-schriften)으로 형식화될 필요는 없다. 4. 그러나 여기에는 다음과 같은 사실이 놓여 있다. 즉 놀이의 규칙은 확고하며, 어딘가에서 옮겨 온 규범(Norm)이 아니라, 놀이활동에서 그리고 놀이활동을 통해서 변할 수 있다. 이 놀이는 매 번 그 안에서 형성되고 동시에 변화될 수 있는 자신의 공간을 창출한다.(EP, 312)

우리는 이 인용문에서 놀이의 특별한 성격들을 발견할 수 있다. 놀이활동을 규칙에 결속된 사건으로 보는 것, 그리고 그것을 행위로 보는 것이 아니라 하나의 상태로 보는 것, 규칙은 먼저 주어지는 것이 아니라 놀이활동에서 비로소 형성된다는 것, 놀이의 규칙은 변할 수 있다는 것 등이 위에서 제시된 것이다. 그리고 사건이나 상태, 즉 처해 있음이라는 언급에서 우리는 기초존재론에서의 현존재의 현사실성을 확인할 수 있으며, 동시에 놀이는 그 자체로 현존재를 지칭함과 동시에 삶 그 자체를 지칭하는 것처럼 보인다는 것도 알 수 있다. 또한 자유와 규칙을 동시에 강조하는 것, 그러면서도 규칙의 변화가능성을 언급하는 것은 현존재는 본질적으로 자유로운 자로서 스스로 자신의 규칙을 형성하여 그 규칙에 스스로 복종한다는 것을 의미한다. 이러한 내용은 하이데거의 니체 해석에서도 발견되는데, 즉 그는 자유로운 자는 스스로의 명령에 복종할 수 있는 자라고 말한다.<sup>251)</sup>

하이데거의 놀이에 대한 이러한 성격 규정에서 현존재와 현존재의 삶, 세계에 대한 규정들이 뒤섞여 있기 때문에, 우리는 놀이가 정확하게 무엇을 지칭하는지를 파악하기는 쉽지 않다. 이러한 어려움은 하이데거철학을 이해함에 있어서 어떻게 보면 당연한 일일 수도 있다. 왜냐하면 인간 현존재인 세계-내-존재라는 명칭이 이미 이러한 어려움을 내포하고 있기 때문이다. 주지하다시피 하이데거는 세계-내-존재를 초월 그 자체라고 명명한다.<sup>252)</sup> 그리고 이러한 현존재의 초월은 하나의 사건이다. 다시 말해 그것은 존재자에의 침입으로서 현존재가 세계를 개시하는, 즉 존재자와 관계를 맺을 수 있는 하나의 사건이며, 세계는 끊임없이 변화하는 가운데 현존재에게 가능성으로 주어진다. 이런 의미에서 세계는 결코 어떤 특정한 존재자가 아

251) 하이데거는 니체의 예술적 상태에 대한 해석에서 다음과 같이 말하고 있다. “예술적 상태는 절도와 범칙의 최고 명령에 복종하며 자신을 초월하도록 지시하는 의지에 자신을 내맡기는 상태다. 즉 자신을 초월하여 의욕하면서 현재의 자신 이상의 것이 되며 이렇게 주인으로 존재하면서 자신을 주장할 경우에 자신의 본질에서 존재하게 되는 상태다. 예술적 상태, 즉 예술은 힘에의 의지 이외의 것이 아니다.”(NI, 130) 또한 여기에서의 의욕한다는 것은 “자신의 명령(Befehl)에 따르는 것, 자신에 대한 단호한 명령이며 이러한 명령은 그 자체로 이미 수행(Ausführung)이다.”(NI, 37)

252) 초월은 세계-내-존재만이 아니다. 예비적 고찰에서 이미 보았듯이, 존재이해 역시 초월이다. 따라서 존재이해도 놀이의 성격을 가지고 있다.(EP, 315-6 참조)

니다. 요컨대 놀이에 대한 하이데거의 언급에서 현존재와 삶, 세계 등이 뒤엉켜서 얽혀지는 것은 세계와 현존재가 분리되지 않은 하나의 사건 자체로 드러나기 때문이다. 이런 점에서 데카르트와 같이 사유와 연장의 구별에 상응하여 자아와 세계를 구분하는 것은 하이데거가 보기에는 잘못된 것일 수밖에 없다. 이런 이유에서 하이데거는 “세계’는 초월이 노는 놀이에 대한 표제이다.”(EP, 312)라고 말하면서, 세계-내-존재를 놀이가 노는 활동이라고 규정하는 것이다. 또한 그의 문헌 곳곳에서 세계-내-존재와 세계가 동일시되는 것도 이러한 이유 때문이라고 할 수 있다.

결론적으로 하이데거는 초월, 현존재, 세계, 놀이 등에 대하여 다음과 같이 말한다. “초월로서, 초월론적 놀이로서 세계-내-존재는 항상 세계형성(Weltbildung)이다.”(EP, 314) 즉 현존재가 초월한다는 것은 “현존재가 자신의 존재의 본질에서 **세계형성적(weltbildend)**”(VWG, 158)임을 말한다. 따라서 하이데거가 놀이활동을 “자유로운 형성(Bilden)”(EP, 316)이라고 말하는 것도 같은 맥락에서 이해해야 한다. 이 말은 곧 현존재가 세계를 발생하게 한다는 것을 뜻하며, 이 세계를 통해 자신에게 근원적인 상을 부여한다는 것을 의미한다. 그러나 하이데거에 따르면, 이 상이 고유하게 포착되는 것은 아니다. 하지만 이러한 상은 그때마다 현존재 자신을 포함한 모든 드러난 존재자에 대하여 **앞선-상(Vor-bild)**으로 기능한다.(VWG, 158 참조) 바꿔 말하면, 현존재가 형성한 세계는 그때마다 자신에게 고유한 일치성(Einstimmigkeit)을 가져야 한다.

논자가 볼 때, 하이데거가 세계를 놀이로서 파악하는 것은 칸트의 개념을 일부 수용하고 있는 것으로 보인다. 그리고 초월을 자유로서 파악하기 위한 기초를 바로 ‘놀이’개념에서 차용하고 있는 것으로 보인다. 이러한 놀이활동을 통해 생겨난 상이 현존재에게 모든 드러난 존재자에 대해 **앞선-상**으로 기능한다는 하이데거의 주장은 위의 인용문을 통해 볼 때, 그가 주장하는 존재이해와 다르지 않다. 그러나 이러한 하이데거의 주장을 종합하면, 그가 논의하는 여러 개념들의 관계에 대한 이해는 더욱 어려워질 뿐이다. 앞서 인식과 초월현상에서 보았듯이, 놀이공간은 무로서 표현된다. 그러나 여기에서 놀이는 세계로서 언급된다. 그리고 놀이는 그 자체 자유개념처럼 기술되고 있다. 물론 하이데거가 현존재의 초월현상에 많은 의미를 담고 있기 때문에, 그의 초월에 대한 논의가 광범위하게 진행되면서 여러 개념들의 등장은 피할 수 없었을 것이다. 그러나 이러한 논의방식은 독자들로 하여금 이해의 편의를 도모할 수는 있으나, 개념상의 혼란을 가져올 뿐이다. 단적으로 세계와 무는 동일한

가? 이에 대해 답하기는 쉽지 않다. 우리는 우선 하이데거의 ‘존재론적’ 세계개념의 특징을 논의하도록 하자.

## (2) 세계개념의 근본특징

### a. 플라톤의 이데아론과 초월

하이데거가 세계의 성격을 놀이로서 파악한다 하더라도 세계가 어떤 것인지 정확히 파악할 수 있는 것은 아니다. 왜냐하면 지금까지 고찰만으로는 그의 세계개념 역시 칸트철학에서의 그것과 유사해 보이기 때문이다. 따라서 그의 세계개념에 담긴 전통철학과의 차이점을 드러내기 위해서는 플라톤의 이데아론에 담긴 특성을 하이데거가 어떻게 보고 있는지를 고찰할 필요가 있다. 왜냐하면 하이데거가 초월에 대한 고찰에서 플라톤의 이데아론(Ideenlehre)을 논의하는 것은 이데아가 어떤 의미에서는 초월자로 파악되고 있기 때문이다. 그리고 이것은 고대 그리스 철학에서의 존재에 대한 이해와도 밀접한 관계를 맺고 있다. 그러므로 하이데거에서 존재이해는 초월로 파악된다는 점을 고려할 때, 세계개념의 특성을 파악하기 위해서 플라톤의 이데아론을 검토하는 것이 필요하다고 생각된다.

하이데거에 따르면, 플라톤철학에서 처음으로 명시적으로 존재이해가 등장하였으며, 이와 관련하여 초월이 진술되고 있다. 그가 전거로 삼는 것은 플라톤의 『국가』 제6권 509B이다. 여기에서 그가 주목하고 있는 문구는 “ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”이다.<sup>253)</sup> 하이데거는 이에 대해 특별한 번역을 하지 않고, 고대 그리스어 원문 그대로 사용하고 있다. 그러나 이데아들과 선의 이데아의 관계에 관한 언급에서 이 구절이 인용된 것을 보면, 하이데거는 ‘존재를 넘어서’로 이해했을 가능성이 크다. 왜냐하면 이데아들은 곧 플라톤에서 존재이기 때문이다.(VWG, 160; MAL, 237 참조) 또한 하

253) Plato, *The Republic of Plato, Volume 2: Books VI-X And Indexes*, (ed.) James Adam, Cambridge University Press, New York, 2009, p.62. 509B. 이 구절에서 ἐπέκεινα는 ‘초월하다’ 혹은 ‘뛰어넘다’의 의미이다. 박종현은 해당구절에 대해 “‘존재’를 초월하여”라고 번역하고 있으며, (플라톤, 『국가』, 박종현 역주, 서광사, 2005, p.438.) 쇼레이(P. Shorey)는 “transcendes essence”(Plato, *Plato's Republic II*, (eds.) T. E. Page, E. Capps, W. H. D. Rouse, L. A. Post, E. H. Warmington, (tr.) Paul Shorey, Havard University Press, London, 1935, p.107.), 워터필드(R. Waterfield)는 “surpasses being”(Plato, *Republic*, (tr.) Robin Waterfield, Oxford University Press, New York, 1998, p.236.)이라고 번역하고 있다. 또한 쇼레이에 따르면, 에페케이나(ἐπέκεινα)는 이후에 신플라톤주의와 모든 유사한 철학에서 기술적이고 초월적인 상징이 되었다. Plato, *Plato's Republic II*, (eds.) T. E. Page, E. Capps, W. H. D. Rouse, L. A. Post, E. H. Warmington, (tr.) Paul Shorey, Havard University Press, London, 1935, pp.106-7 참조.

이데어가 ‘우시아’를 실체, 즉 존재자성이라고 보고 있으며, 이것을 눈앞에 있음의 의미에서의 존재라고 말하는 점에서도 그러하다.(MAL, 182-3 참조) 플라톤의 이데아는 그 자체로서 존재자에서 보이는 것, 사물들의 본질(Wesen, essentia), 즉 하이데거가 즐겨 쓰는 표현에 의하면 ‘무엇-존재’(Was-sein)를 말한다. 서양의 전통철학에서 이데아는 ‘존재’로 파악되어져 왔다. 그것은 가변적인 존재자에 대해 변하지 않는 것, 영속적이고 항구적인 것이다. 이러한 이데아는 직관에 상응한다. 즉 이데아를 파악하는 인간의 방법과 태도는 직관(Anschauung)으로서 그것은 테오레인(θεωρεῖν), 즉 이론적인 태도와 연관되어 있다. 하이데거는 여기에서 존재와 사유의 연관관계가 드러나며, 그 때문에 초월에 대한 잘못된 단초가 놓여 있다고 주장한다. 이러한 태도가 나중에 칸트를 거치며 실천적 태도의 우위로 바뀐다 하더라도 초월의 단초는 여전히 그대로 남아있다는 것이 하이데거의 해석이다. 그러나 그는 전통철학과 달리 이러한 모든 태도들이 초월에 근거해서만 가능하다고 주장한다.(MAL, 236-7 참조)

그런데 플라톤철학에서는 이러한 이데아들을 넘어서 ‘선의 이데아’가 있다.<sup>254</sup> 위의 구절(ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)이 언급되고 있는 소크라테스(Socrates, BC 470/69경~400/399경)와 글라우콘(Glaucon)의 대화에서는 ‘선의 이데아’(Idee des Guten)가 등장한다.<sup>255</sup> 이러한 선의 이데아는 이데아들을 가능하게 하는 것, 즉 이데아들의 이데아이며, 따라서 가장 근원적인 것이자 초월적인 것이다. 이러한 이유에서 하이데거는 선의 이데아를 초월의 문제 및 세계의 문제를 해결하는 실마리로 삼는다. 그러나 이러한 하이데거의 논의가 자신의 고유한 초월문제를 해결하는 단초로 사용될 수 있는지는 의문이다. 왜냐하면 플라톤의 선의 이데아는 앞서 그 자신이 비판한 넓은 의미의 신학적 초월개념

254) 선의 이데아와 이데아들의 관계에 관하여 윤병렬은 태양의 비유를 통해 그 관계의 형상을 도식적으로 보여주고 있다. 이에 관해서는 윤병렬, 「플라톤 철학의 선-형이상학적인 구조」, 『철학탐구』, 제29집, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2011, pp.13-8 참조. 그는 이 논문에서 선의 이데아가 단순한 두 세계론의 전체에 따른 배후세계가 아니라 감각계의 원인임을 밝히고자 한다. 윤병렬은 니체나 그 외의 다른 많은 철학자들이 플라톤의 이데아론을 비판한 것이 온당하지 않음을 주장하면서 플라톤의 이데아론이 선-형이상학이라는 점을 강조하고 있다. 그리고 하이데거는 1931/32년 겨울학기 강의에서 플라톤의 진리에 대하여 깊은 연구를 진행한다. 하이데거는 이 강의록에서 플라톤의 이데아가 비은폐성이라는 진리현상에서 비롯되었다고 보는데, 이에 대한 자세한 논의는 다음의 논문을 참조하라. 설민, 「1931/32년 강의에 나타난 하이데거의 이데아 해석」, 『철학』, 제144집, 한국철학회, 2020, p.177-202. 설민은 이 논문에서 이데아들의 총체에 관한 하이데거의 해석을 다음과 같이 설명하고 있다. “또한, 이데아들의 총체는 초월론적 주체에 내장된 것이 아니다. 이데아는 단지 순수 지성의 개념적 질서와 체계가 아니라 시공간적으로 한정된 육체와 더불어 살아가는 혼(혼존재)에게 그때그때 존재자를 열어주는 것이다. 요컨대, 이데아는 주관적인 것도 객관적인 것도 아니라 혼과 사물(존재자)을 이어주는 존재의 개방성이다.” 그는 이러한 하이데거의 주장에 대하여 두 가지 점에서 의문이 제기될 수 있다고 보면서, 이에 대한 나름의 해답을 제시하고 있다. 이에 관한 자세한 논의는, *Ibid*, pp.187-91 참조.

255) Plato, *The Republic of Plato*, 508E 참조.

에서의 초월적인 것이기 때문이다. 주지하다시피, 하이데거의 철학적 목표는 존재의 개념과약이다. 존재는 존재자와 다르다는 것이 그의 주장이다. 이러한 존재론적 차이의 조건으로 제시된 것이 초월개념이다. 현존재는 초월함으로써 존재에 대한 이해가 가능하며, 그것에 대한 개념의 형성까지 나아갈 수 있다. 그렇다면, 어떻게 선의 이데아가 현존재의 초월현상을 해결하는 단초로서 해석될 수 있는가? 논자는 이 문제에 대하여 의문을 가지고 있으나, 여기에서는 이 문제의 논의를 제쳐두고 우선 하이데거의 논의를 따라가도록 할 것이다.

## b. 세계와 ‘때문에’(Umwillen)

플라톤은 선(善), 즉 아가톤(ἀγαθόν)을 이데아들의 원인이라고 말한다. 선의 이데아로부터 이데아들이 나올 수 있으며, 현상세계에서의 존재자도 가능하게 된다. 이러한 사실은 서양 전통철학에서는 잘 알려진 내용이다. 그러나 플라톤에서 ‘선’이 태양에 비유된다는 사실 이외에 그 내용이 무엇인지에 관해서는 정확하게 알 수 없는 것도 사실이다. 따라서 선의 이데아는 많은 해석의 여지를 남기고 있다. 이에 대한 다양한 해석들이 시도되고 있지만, 그 내용은 천차만별이어서 사실상 제대로 설명하기가 곤란하다는 문제가 있다. 하이데거도 이러한 점들을 지적하며, 선의 이데아의 신비적인 성격을 언급하고 있다. 왜냐하면 그가 볼 때, 선의 이데아는 여전히 해명되지도 않았으며, 근거도 제시되지 않고 있기 때문이다.

하이데거 역시 플라톤철학 내에서 선의 이데아의 의미를 밝히고 있지는 않는 것 같다. 그는 오히려 아리스토텔레스가 말한 ‘후 헤네카’(οὐ ἕνεκα)<sup>256</sup>를 끌어들이고 있다. 왜냐하면 하이데거는 이것이 바로 선의 이데아를 특징지을 수 있다고 보기 때문이다. 그런데 하이데거는 후 헤네카의 의미를 “때문에(Umwillen)”(MAL, 237)<sup>257</sup>로 해석하고 있다. 즉 “존재자와 이데아의 영역 너머에 있는 ‘선의 이데아’가 바로 ‘때문에’이다.”(MAL, 237) 또한 「근거의 본질에 관하여」에서는 다음과 같이 말하고 있다. “선(ἀγαθόν)의 본질은 후 헤네카(οὐ ἕνεκα)로서 자기 자신의 힘(Mächtigkeit)에 놓여

256) 후 헤네카는 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』에서 나타나고 있다. 고대 그리스어인 οὐ는 ‘어디에’ 혹은 ‘어디로’라는 장소적 부사이며, ἕνεκα는 ‘...때문에’, 혹은 ‘...을 위하여’라는 전치사에 해당한다. 하이데거는 근거, 즉 아르케(ἀρχή)에 관한 고찰에서 후 헤네카에 대한 언급을 하고 있는데, 그는 이 말을 현존재의 행위와 연관된 동기(Motiv)로서 파악하고 있다.(MAL, 137)

257) 참고로 맥닐(W. McNeill)은 Umwillen을 “for the sake of...”(…때문에, …를 위해서)로 번역하고 있다. M. Heidegger, “On the Essence of Ground”, in *Pathmarks*, (ed. and tr.) William McNeill, Cambridge University Press, New York, 1998, p.124 참조.

있다 — …때문에로서 그것은 가능성 그 자체의 근원(Quell)이며, 그리고 가능한 것(das Mögliche)이 실제적인 것(das Wirkliche)보다 이미 보다 높은 곳에 있기 때문에, 게다가 선의 상태(ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις)는 가능성의 본질근원이기 때문에, *훨씬 더 존중받아야 할 것이다.*”(VWG, 161)<sup>258</sup> 하이데거가 선의 이데아의 의미를 ‘…때문에’로 해석하는 것은 선의 이데아가 이데아 전체를 초월하고 있기 때문이다. 즉 선의 이데아는 이데아 전체를 조직하며, 모든 이데아들은 선의 이데아에 종속된다. 그렇기 때문에 선의 이데아는 전체에 있어 이데아들을 조직하는 본래적인 규정으로 파악된다.<sup>259</sup> 하이데거가 주목했던 단어인 에페케이나(ἐπέκεινα)는 ‘저편에’ 또는 ‘넘어서’라는 의미로서 그가 보기에는 ‘때문에’와 다르지 않으며,(MAL, 237 참조) 따라서 모든 이데아들을 능가하고 그것들에 대하여 우월함을 보유한 채 존재자들에 전체성의 형식을 부여하는 것이다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다.

우리가 오히려 선의 이데아를 보기 위해 배워야 하는 것은 플라톤과 특히 아리스토텔레스가 후 헤네카로서 특징지은 것, 즉 그것 때문에 어떤 것이 있든 그렇지 않든 또는 달리 존재하든지 간에 때문에의 성격이다. 존재자와 선의 영역 너머에 여전히 놓여있는 선의 이데아는 때문에이다 — 이것은 다음을 말한다: 그것[선의 이데아-논자 주]은 이데아들의 전체를 초월하고 따라서 동시에 그것의 전체성에서 그것들[이데아들-논자 주]을 조직화하는 본래적인 규정이다; 에페케이나로서 때문에는 이데아들을 능가하고, 그러나 바로 탁월함에서 그것들[이데아들-논자 주]을 규정하고 그것들에 전체성의 형식, 코이노니아, 소속성(Gehörigkeit)을 제공한다.(MAL, 237-8)

258) 인용문 안의 기울인 글은 하이데거가 별도의 번역 없이 그리스어를 그대로 사용한 것이다. 여기에서 하이데거가 인용한 글인 “ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις”은 아담(J. Adam)이 편집한 글의 원문에서는 “τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν”로 되어 있어서 맨 앞의 낱말과 맨 뒤의 낱말의 표기가 다르다. Plato, *The Republic of Plato, Volume 2: Books VI-X And Indexes*, (ed.) James Adam, Cambridge University Press, New York, 2009, p.61. 509B. 즉 하이데거는 τὴν를 ἡ로 표기하고 있으며, ἕξιν을 ἕξις로 표기하고 있다. 쇼레이가 번역한 글의 그리스어 원문도 아담의 경우와 동일하다. Plato, *Plato's Republic II*, (eds.) T. E. Page, E. Capps, W. H. D. Rouse, L. A. Post, E. H. Warmington, (tr.) Paul Shorey, Harvard University Press, London, 1935, p.104. 509B. 그러나 τὴν는 목적격으로서 주격인 ἡ로 바꾸어서 표기하고, ἕξις는 여간 ἕξι와 어미 ς로 구성된 단어로서 주격의 형태이며, ἕξιν은 어미가 변화된 형태인 대격, 즉 목적격의 형태이다. 따라서 원문에서 목적격으로 표기되어 있는 것을 주격으로 바꾼 것에 불과하므로, 사실상 의미상의 변화가 있거나 오기로 볼 수는 없다. 이와 관련하여 쇼레이에 따르면, 플라톤은 ‘헥시스’(ἕξις)를 매우 자주 사용하고 있다. 그는 플라톤이 여기에서 선의 윤리적 측면을 영혼의 습관이나 소유로 제안하기 위해 아마 ἕξις를 선택했을 것이라고 추측하고 있다. *Ibid.*, p.105. 각주 f 참조. 박종현은 이 단어(ἕξις)를 “처지(상태: hexis)”로 번역하고 있다. 플라톤, 『국가』, 박종현 역주, 서광사, 2005, p.438.

259) 하이데거는 선의 이념이 모든 질서와 모든 공속성의 근본규정이라고 파악하고 있다. “공속성(Zusammengehörigkeit), 즉 ‘코이노니아’(κοινωνία)가 존재의 본질규정인 한 선의 이념이 이 ‘코이노니아’를 최초로 가진다고 언급된다.”(MAL, 144) 또한 같은 곳에서 “존재자에 대한 모든 인식, 즉 존재의 이해를 위해 근원적으로 빛을 제공하는 것은 아가톤의 이념”(MAL, 144)이라고 말하고 있다. 여기에서 존재이해와 세계개념의 연관성이 드러난다.

이처럼 하이데거는 플라톤의 이데아론에서 존재자 전체가 어떻게 존재하고 있는지, 다시 말해 존재자 전체의 존재의 상태를 확인할 수 있기 때문에, 또한 선의 본질을 ‘때문에’로서 파악함으로써 가능성의 근원이라고 보기 때문에, 세계개념의 해석에서 플라톤의 이데아론을 주목한다. 요컨대 플라톤철학에서 존재자 전체는 선의 이데아를 정점으로 모든 것이 조화를 이루고, 존재자들은 궁극적으로 선의 이데아를 지향한다. 그런데 선의 상태는 가능성의 근원이며, 이러한 가능성이 현실적인 것보다 더 존중받아야 할 것으로서 그것은 현존재의 가능성들과 연관되어 해석될 수 있는 가능성을 여는 것이다. 이러한 이유들로 인해 하이데거는 다음과 같이 세계의 성격을 ‘…때문에’로 특징짓는다.

따라서 우리가 가장 높은 이데아에서 ‘후 헤네카’의 성격을 주시한다면, 이데아론과 세계개념의 관계가 나타난다: 전체성을 통하여 자신의 특유한 초월론적 구조형식을 보유하는 세계의 근본성격은 ‘때문에’이다. 세계는, 거기로 현존재가 초월하는 것으로서, 일차적으로는 ‘때문에’를 통해 규정된다.(MAL, 238)

이 인용문에서 하이데거는 세계의 근본성격을 ‘때문에’라고 규정한다. 그리고 ‘때문에’라는 성격을 갖는 세계는 그 개념에 있어 ‘전체성을 통하여 자신의 특유한 초월론적 구조형식’을 보유하고 있다. 여기에서 초월론적 구조형식을 보유한다는 것은 현존재와 세계의 연관성을 드러내주는 말이다. 그러나 주의해야 할 것은 하이데거가 세계의 근본성격을 이데아론으로부터 이끌어 낸다고 해서 이데아론의 기투가 곧 세계개념에 부합한다고 말할 수는 없다는 점이다. 왜냐하면 하이데거철학에서 이데아들과 이데아들에 대한 현존재의 태도는 존재자를 파악하는 태도의 고양으로서 이해되기 때문에, 그것은 존재자에 대한 이론적인 태도일 뿐이기 때문이다. 다시 말해 하이데거의 관점에서 보면, 이데아론의 기투는 존재자의 기투 이외의 다른 것이 아니기 때문에, 이데아론의 기투를 세계의 기투라고 볼 수 없게 된다. 또한 세계개념이 초월론적 구조형식을 보유한다고 해서 칸트철학에서처럼 세계는 현존재의 이성 과 연관된 이념으로서의 성격을 갖는 것도 아니다.

### (3) 현존재의 궁극목적

#### a. 현존재의 실존과 자기성(Selbstheit)

앞서 진리와 초월현상에 관한 장에서 고찰했듯이, 현존재의 존재양식은 실존이다. 실존은 무엇보다 ‘...곁에 있음’에서 규정된다. 주-객-연관을 벗어나 존재자의 한가운데 내던져져 있는 현존재는 우선 존재론적으로 이와 같은 형식으로 규정되지만, 현존재는 자기가 아닌 타인인 공동현존재와 ‘함께 있음’의 양태로도 존재한다. 현존재의 이러한 두 존재양식은 등근원적일 뿐만 아니라 현존재의 본질적 규정이다. 그리고 현존재는 ‘자기로 있음’의 양태로도 존재한다. 앞의 두 규정은 진리와의 관계에서 보다 선명하게 드러나지만, ‘자기로 있음’은 세계의 규정과 연관되어 논의되어야만 한다. 따라서 우리는 현존재의 실존이 무엇을 통해 규정되는지를 고찰할 필요가 있다.

현존재에게 그때마다 각기 그 자체 문제가 되는 것은 자기의 존재이다. 『존재와 시간』 §9에서 하이데거는 현존재의 이러한 특징에서 두 가지 내용을 도출해낸다. 하나는 “이 존재자의 ‘본질’은 그의 존재해야 함에 있다.”이며, 다른 하나는 “이 존재자에게 그의 존재함에서 문제가 되고 있는 그 존재는 각기 나의 존재이다.”(SZ, 42)라는 명제이다. 이 두 가지 명제는 현존재의 본질이 그의 실존에 있음을 알려주고, 현존재의 각자성의 성격을 드러내준다. 그가 ‘인간’이라는 일반적이고 추상적인 용어를 사용하지 않고, Dasein이라는 용어를 통해서 말하고자 했던 바는, 현존재는 그때마다 언제나 이러저러한 존재함의 양식에서 나의 현존재라는 점이다. 즉 현존재는 누구나 각기 그때마다 자신의 존재함에 있어서 자신의 존재를 문제 삼는 그런 존재자이다. 그런데 이러한 내용을 현존재의 근본구성틀인 세계-내-존재의 관점에서 읽어보면, 현존재의 존재와 존재할 수 있음은 세계개념과 연관되어야만 한다. 우리가 앞서 고찰한 세계개념의 근본 특징은 ‘때문에’이다. 따라서 현존재가 세계로 초월한다는 점을 고려하면, 현존재의 세계, 즉 ‘때문에’는 자신의 존재와 존재할 수 있음을 말한다. 여기에서 세계-내-존재와 때문에의 내적 연관이 드러난다.

하이데거는 명시적으로 “현존재의 실존은 때문에를 통해 규정된다”(MAL, 239)고 말한다. 바로 위에서 보았듯이, 『존재와 시간』에서의 현존재에 대한 규정을 고려한다면, 우리는 현존재의 때문에를 그의 존재와 존재할 수 있음이라고 보아야만 한다. 이것이 곧 하이데거가 세계의 특징으로 제시한 ‘때문에’의 내용적 규정이다. 하이데거는 다음과 같이 말한다.

현존재의 존재와 존재할 수 있음이 그것 때문에 현존재가 실존하는 바로 그것이다. 그러나 —사람들이 즉각 이의를 제기한다면— 이제 우리는 때문에의 내용적 규정을 제시했으며, 그리고 현존재의 궁극목적<sup>260</sup>을 확정했다: 그것[궁극목적-논자 주]은 바로 현존재 자신이다; 그리고 그것뿐만이 아니라, 우리는 궁극목적의 규정도 제시했으며, … (후략)(MAL, 239)

여기에서 우리는 현존재가 존재이해를 가지고 있다는 점을 고려하여 다음과 같이 말할 수 있다. 즉 현존재는 각자 자신의 존재이해를 가지며, 존재이해를 형성하고, 그렇게 이해된 존재로부터 실존한다. 요컨대, 하이데거의 주장을 종합하면, 인간 현존재는 누구나 자기 자신 때문에 실존한다고 말해야만 한다. 사실 하이데거는 자신의 강의록과 출간된 저서 곳곳에서 현존재는 자기 자신 때문에 존재한다고 말하고 있다. “이러한 ‘자기-때문에’(Umwillen-seiner)가 자기를 그 자체로서 구성한다.”(EP, 324) 여기에서 자기(Selbst)는 현존재의 존재 양태중의 하나인 ‘자기성’(自己性)을 의미한다. 하이데거는 이러한 자기성을 다음과 같이 말하고 있다. “자기존재(Selbstsein)의 방식으로 존재한다는 것은 존재에서 본질적으로 자기 자신을 향해 존재한다(zu sich selbst sein)는 것을 말한다.”(MAL, 244) 이러한 언급에서 하이데거는 “자기-자신으로-향해-있음(Zu-sich-selbst-sein)”(MAL, 244)이 현존재의 존재를 구성하며, 동시에 그것은 곧 실존함(Existieren)이라고 규정한다. 그러나 여기에는 주의해야 할 점이 있다. 하이데거에 따를 때, 세계의 근본특징으로 파악된 ‘때문에’는 현존재의 형이상학적 구조로서 이해되어야 한다는 점이다. 바꿔서 말하면, 현존재가 궁극목적으로 취하는 ‘자기-때문에’는 “현사실적으로 실존하는 자의 특정한 자기중심적인 목표설정”(MAL, 246)이 아니라는 것을 주의해야만 한다. 이로써 현존재의 존재양식의 세 가지 계기가 모두 밝혀졌다.

그러나 현존재가 자기 자신 때문에 존재한다는 말은 주체성을 극대화한 주장에 불과한 것이 아닌가? 더욱이 현존재가 자기-때문에 실존한다는 하이데거의 주장은 칸트의 주장과 차이가 없지 않는가? 잠시 칸트로 돌아가 보자. 칸트는 『실천이성비판』(1788)에서 다음과 같이 말하고 있다. “전체 창조물에 있어서 사람들이 의욕하고, 그에 대해 무엇인가를 할 수 있는 모든 것은 또한 **단순한 수단으로서** 사용될 수 있다; 오로지 인간만, 그리고 그와 더불어 모든 이성적 피조물은 **목적 그 자체(Zweck an sich selbst)**이다. 인간은 곧 그의 자유의 자율의 힘에 의해, 신성한 도덕법칙의 주체이다.”<sup>260)</sup> 이러한 주장의 배경에는 목적 그 자체로서의 ‘인격성’(Persönlichkeit)에 대

260) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, A 155-6.

한 칸트의 전제가 놓여 있다. 칸트가 말하는 인격성은 자연의 기계적인 법칙으로부터 벗어나서, 자기 자신의 이성에 의해 주어진 순수한 실천법칙들에 복종하는 능력을 말한다.<sup>261)</sup> 이와 같은 칸트의 설명과 하이데거의 현존재의 궁극목적에 관한 설명은 그 내용상 유사하지 않는가?

하이데거는 이에 대해 자신의 철학이 칸트와는 상이하다고 말한다. 외관상 비슷해 보이는 양자의 주장들에도 불구하고, 칸트가 말하는 인격성과 하이데거의 자기성은 그 존재양식에 있어서 차이를 보인다는 점을 주목해야 한다. 인격성은 이념의 성격을 가지나 자기성은 실존하는 현존재의 존재양식을 일컫는 말이다. 그리고 인격성은 이성과 연관된 개념으로서 의식(Bewußtsein)을 바탕으로 하나, 하이데거는 칸트와 달리 현존재의 자기로 있음, 즉 자기성이 의식 속에 존립하지 않는다고 말한다. 오히려 그는 “반성으로서 자기의식(Selbstbewußtsein qua Reflexion)은 항상 자기성의 결과일 뿐”(EP, 324)이라고 주장한다. 이러한 하이데거의 주장에 담겨진 의미는 다음과 같다. 즉 현존재는 세계 안에서 스스로 결단해야 하며, 이때 현존재는 본질적이고 등근원적으로 ‘눈앞의 것 곁에 있음’, ‘타인과 함께 있음’, ‘자기로 있음’의 방식으로 이미 존재한다. 현존재가 실존한다는 말에 이미 이러한 의미가 내포되어 있기 때문에, 현존재는 자신이 초월한 곳인 세계에서 자신의 가능성들[곁에 있음, 함께 있음, 자기로 있음]과 관계해서 그의 가장 본래적인 존재를 선택할 수 있는 가능성을 획득하는 것이다.

그런데 이와 관련하여 논자는 여기에서 자기로 있음이 『존재와 시간』에서 말하는 “본래적” 자기인가에 대해서는 확실한 해명을 내놓기가 어렵다고 생각한다. 왜냐하면, 현존재가 본래적 자기를 선택하든 그렇지 않든, 현존재는 언제나 이러한 세 가지 양식으로 등근원적으로 존재하기 때문이다. 구체적으로 말한다면, 현존재가 존재자에 몰두하여 자기를 잃어버린 채 우선 타인으로 존재한다 하더라도, 현존재는 이미 초월한 자이기 때문에, 등근원적으로 언제나 곁에 있음, 함께 있음, 자기로 있음의 양식으로 존재한다고 보아야 한다. 물론, 『존재와 시간』의 관점에서 본다면, 여기에서 자기로 있음은 “본래적” 자기를 말한다고 보아야 할 것이다. 그러나 이 저서 이후에 하이데거는 초월에 대한 집중적인 논의를 하면서 본래적인 자기에 대해 더 이상 언급하지 않는다. 다만 그는 자기성, 자기존재에 관해서만 말할 뿐이다. 논자

261) I. Kant, *K.d.p.V.*, A 155 참조. 칸트에 따르면, 인간은 감성계와 예지계에 속한다. 그런데 인격성은 이념으로서의 성격을 가진다. 따라서 감성계에 속한 인간의 인격은 그가 예지계에도 속하는 한에서 자신의 인격성에 복종할 수 있다.

가 보기에 자기성에 관한 논의는 초월문제와 얽히면서 조금 애매해졌다고 보인다. 이 논의와 관련하여 서영화는 『존재와 시간』에서의 무의 경험을 통해 현존재는 일상인-자기에서 자신의 본래적 삶의 궁극목적인 세계에 초월함으로써 본래적 자기로 있음에로의 이행에 위치한다고 말하고 있다. 그의 말을 인용하면 다음과 같다.

SZ[존재와 시간-논자 주]에서 무 경험은 세인-자기[일상인-자기 - 논자 주]로 살아가는 현존재가 공공 세계의 담론에 따라 자신의 삶의 가능성을 이해하는 삶의 태도와 단절하고 현존재가 비로소 자신의 본래적 삶의 가능성인 궁극목적인 전체로서의 세계에 초월함으로써 존재자를 그 자체로부터 기인하도록 허락하는 본래적 개시성(die eigentliche Erschlossenheit)을 자신의 본질로 갖는 본래적 자기로 있음에로의 이행에 위치한다.<sup>262)</sup>

같은 곳에서 또한 그는 다음과 같이 말하고 있다.

비본래적 현존재, 즉 세인-자기의 방식으로 살아가는 현존재에게 자기는 앞서 이미(Schon) 주어져 있다. 세인-자기는 세상 사람들의 담론에 따라 자신의 삶과 그 삶의 가능성을 이해한다는 점에서, 자신이 되고자 하는 바로서 자기의 가능성이 이미 결정되어 있기 때문이다. 반면, 현존재에게 본래적 자기는 아직 아닌(Noch-Nicht) 것으로 비로소 새롭게 획득되어야 한다. 본래적인 양상으로 자기로 있음(das Selbstsein)은 하이데거에게 있어서 현존재가 실존하는 방식으로 세계-내에-있음을 가리킨다. 달리 말해서 현존재가 자기로 있음은 자기 동일성을 갖는 실체로서 앞서 이미 주어져 있는 것이 아니라 비로소 삶을 살아가면서 “그 자신인 바로 되어야 하는(zu sein)” 가능성(die Möglichkeit)으로서 살아가는 실존(die Existenz)을 의미한다.<sup>263)</sup>

이러한 해석은 물론 타당하다. 그러나 우리가 고찰한 바에 따르면, 위의 첫 번째 인용문에서의 “자신의 본래적 삶의 궁극목적인 세계에 초월함으로써”는 명시적 초월로 이해되어야 한다. 왜냐하면, 하이데거는 본래성의 여부와 관계없이 현존재는 이미 초월한다고 보기 때문이다. 즉 비본래적 현존재도 이미 철학하고 있으며, 초월하고 있다. 또한 두 번째 인용문에서의 “본래적인 양상으로 자기로 있음(das Selbstsein)은 하이데거에게 있어서 현존재가 실존하는 방식으로 세계-내에-있음을 가리킨다.”는 말도 타당하긴 하다. 그러나 현존재의 근본구성틀인 세계-내-존재, 즉 세계-내에 있음은 그 자체로 ‘실존’의 구성틀을 의미한다. 달리 말하면, 본래성의 획

262) 서영화, 「하이데거의 사유에서 무의 지위에 대한 해석 (1) - 『존재와 시간』에서 무가 갖는 세계와 자기와의 관계를 중심으로-」, 『존재론연구』, 제25집, 한국하이데거학회, 2011, p.225. 이 인용문에서 초월함‘로서’는 로써의 오기로 보인다.

263) *Ibid.*, p.256.

득 여부와 관계없이 현존재는 세계-내-존재로 존재한다. ‘현존재의 본질구성들은 세계-내-존재이다’라는 하이데거의 논제는 본래성과 아무런 관계가 없다. 그렇기 때문에 『논리학의 형이상학적 시원근거들』 및 『존재와 시간』이후의 하이데거의 초월 논의에서 나타나는 자기성이 본래적인 자기성만을 의미하는 것인지에 대해서는 물음이 제기될 수밖에 없다고 생각한다. 물론 이러한 논자의 해석이 하이데거를 오해하는데서 비롯되었을 수도 있다. 왜냐하면 글의 맥락상 현존재의 자기-때문에는 본래적 자기를 일컫는 것으로 보이기 때문이다. 그러나 하이데거의 초월 논의에서 초월의 상이함을 강조하면서 비본래적 현존재도 이미 초월한다는 하이데거의 말을 정합적으로 이해하기 위해서는 이에 대한 새로운 논의도 필요하다는 것이 논자의 생각이다.<sup>264)</sup> 왜냐하면, 논자가 보기에는 일상인-자기도 자기로 있음이기 때문이다.<sup>265)</sup>

그러나 위의 논의를 근대적 의미의 주체성에 관한 논의로 이해해서는 안 된다. 논자가 볼 때, 하이데거는 현존재의 현사실적 측면을 매우 강조한다. 따라서 그의 주장은 현존재의 존재론을 정초하기 위한 논리로 구성되어 있다. 이런 이유에서 그는 ‘현존재 자체가 궁극목적’이라는 자신의 주장이 오해되지 않길 바라면서 다음과 같이 말하고 있다.

이[궁극목적이 현존재 자체라는 주장-논자 주] 극단적인 에고이즘(Egoismus), 가장 밝게 빛나는 과대망상으로서 자연이든 문화든 아니면 그것이 무엇이든 모든 존재자가 그때마다 개별적인 인간과 그의 자기중심적 목적을 위해 눈앞에 있다고만 주장하는 것처럼 보인다. 실제로 그것이 현존재의 존재론적 논제의 의미라고 주장한다면, 그것은 정신 나간 짓(Wahnwitz)이 될 것이다. 또한 이러한 터무니없는 무의미한 주장을 하기 위한 것이라면 현존재의 분석이 왜 요구되는지도 음미할 필요가 없을 것이다.(MAL, 239-40)

하이데거의 자기성에 관한 논의는 기존의 주체에 관한 논의와는 분명히 다르다.

264) 이와 관련하여 슈미트(H. B. Schmid)는 본래성의 각자성을 ‘공동성’으로 재해석하려는 시도를 하고 있다. Hans Bernhard Schmid, “Was ist gemeinsames Dasein eigentlich? Überlegungen in Anschluss an die HeideggerRezeption in Sozialwissenschaft und Sozialtheorie.”, in K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2*, pp.5392-5404, Campus Verl. (<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-154052>.) 이와 관련하여 박일태는 『존재와 시간』 이전의 ‘현사실성’ 개념이 이러한 재해석을 위해 유의미하게 고려될 수 있다고 말한다. 왜냐하면, 그에 따를 때, “하이데거의 현사실성 개념은 원칙적으로 구체적인 ‘세계’와 ‘타인’을 현존재의 유일한 지평, 즉 자기근거로 규정하기 때문”이다. 이에 대한 자세한 논의는, 박일태, 「현존재의 자기근거로서 세계와 타인」, 『현대유럽철학연구』, 제51집, 2018, pp.153-183 참조.

265) 이와 관련하여 하이데거의 다음과 같은 진술을 고려할 필요가 있다. “본래성과 비본래성이라는 두 존재양식 — 이러한 표현들은 엄밀한 의미의 술어로 선택된 것이다 — 은 현존재 일반이 각자성을 통해 규정되어 있다는 점에 근거를 둔다.”(SZ, 42-3)

현존재 자신을 궁극목적으로 한다는 하이데거의 주장은 외관상 근대의 주체철학과 유사해 보일지는 모르지만, 그것의 이론적 구성에 있어서는 기존의 주체철학과 다른 관점을 내보이고 있다.<sup>266)</sup> 세계-내-존재라는 표제가 말해주듯이, 현존재는 무세계적인 자아가 아니라, 세계를 현존재의 본질구성틀에 속하게 함으로써 세계와 현존재가 분리된 것이 아님을 보여준다. 또한 하이데거는 세계의 특징을 ‘때문에’로 특징짓고 세계 내에 있는 현존재가 그 자신의 궁극목적인 자기-때문에, 즉 자기 자신의 가능성 전체 안에서 존재하고 있다는 사실을 보여줌으로써 기존의 주체성철학과는 거리를 두고 있다. 이러한 점 때문에, 그의 철학이 주체성철학에 불과하다는 비판에도 불구하고, 하이데거는 자신의 철학이 주체의 주체성을 올바르게 정립하는 것이라고 주장하고 있다. 그러나 논자가 보기에 하이데거의 이러한 주장은 표현상 문제점이 있어 보인다. 왜냐하면, 전통적으로 주체라는 표현은 객체와 대비되는 의미에서 사용되었기 때문이다. 달리 말해 주체라는 표현이 이미 객체를 암시하고 있는 것이다. 그러나 하이데거의 의도는 주체-객체-연관을 해체하는 것이기 때문에, 그가 주체의 주체성을 올바르게 정립한다고 말해서는 안 될 것이다. 오히려 그는 주체를 해체하고 있기 때문이다. 현존재라는 표현이 이를 잘 말해주고 있다. 하이데거도 그의 후기 사상에서 주체는 더 이상 없다고 말하는 점을 우리는 주의해야만 한다.(ZS, 240 참조)<sup>267)</sup>

## b. 현존재의 형이상학적 중립성과 고립

우리는 하이데거의 철학이 근대적 의미에서의 주체성철학이 아님을 다른 관점에서 논의해 볼 수 있다. 즉 이러한 의문을 불식시키기 위해서 하이데거는 현존재의 형이상학적 중립성(Neutralität)이라는 표제<sup>268)</sup> 아래 자신의 철학이 근대철학의 의미에서

266) 이와 관련하여 하피터는 하이데거가 사실상 짐멜의 철학으로부터 영향을 받았음을 전제하고, 짐멜의 양적 개인주의와 질적 개인주의에 대한 개념을 논의한다. 그리고 이러한 논의를 기반으로 하이데거의 개별화된 자기성이 질적 개인주의의 전통에서 있는 것처럼 보이지만, 엄밀히 말하여 짐멜의 질적 개인주의와 하이데거의 개별화된 자기성은 근본적으로 구분된다고 말하고 있다. 이에 대한 자세한 논의는, 하피터, 「하이데거의 개별화된 자기성 개념: 현존재의 개별성과 짐멜의 질적 개인주의에 관한 고찰」, 『철학과 현상학 연구』, 제71집, 한국현상학회, 2016, pp.89-113 참조.

267) 본 논문 각주 91) 참조.

268) 하이데거가 현존재의 중립성이라는 표현을 사용한 것은 『존재와 시간』 출간 이후인 1928년 여름 학기 마르부르크 대학 강의록(MAL)에서이다. 이후 1928/9년 겨울학기 프라이부르크 강의록(EP)에서도 이 표현이 사용되었으며, 1929년에 출간된 논문인 「근거의 본질에 관하여」에서도 한 차례(VWG, 158) 이 표현이 사용된다. 뒤의 두 저서에서는 이 표현이 자주 사용되지 않았으나, 마르부르크 강의록인 『논리학의 형이상학적 시원근거들』에서는 현존재의 중립성이라는 표제에 대하여 자세히 논의하고 있다. 논자가 보기에는 아마도 『존재와 시간』에서의 현존재가 주체와 다르지 않다는

의 주체성의 철학이 아님을 항변하고 있다. 즉 인간이라는 표제 대신에 현존재라는 표현을 사용함으로써 무차별적인 것이 아닌 그때마다 자신의 고유한 방식으로 존재하는 그런 존재자가 특징지어진다는 것이다. 그에 따르면, 현존재라는 표제에 담긴 중립성은 “이 존재자에 대한 해석이 모든 현사실적인 구체화에 앞서 수행”(MAL, 171-2)되기 때문에, 본질적이라고 주장한다. 다시 말해 현존재의 중립성이 갖는 특성은 현존재가 어떤 성별성(Geschlechtlichkeit)도 그리고 신체성(Leiblichkeit)도 가지지 않는다는 점이다. 그가 이러한 중립성을 통해 말하고자 하는 바는, 현존재가 구체적으로 실존할 경우에는 신체성과 구체적인 성별로 분산되는데, 현존재의 형이상학적 중립성은 이러한 “현사실적 분산(Zerstreuung, 分散)의 아직-아님(Noch-nicht)”(MAL, 173)을 뜻한다는 점이다. 그러나 이러한 설명은 인간에게도 그대로 적용되지 않는가? 하이데거는 이러한 중립성이 “추상화의 부정성이 아니라 자신 안에 모든 구체적이고 현사실적인 인간성의 내적 가능성을 담고 있는 **근원의 우월성**”(MAL, 172)이라고 말하고 있지만, 이것은 인간이라는 표현에도 함축되어 있는 것이 아닌가라는 의문이 든다.

더욱이 그는 “이러한 중립적인 현존재는 결코 실존하는 자가 아니”(MAL, 172))라는 주장을 하는데, 그는 이 말의 의미를 다음과 같이 설명하고 있다. “현존재는 그때마다 자신의 현사실적인 구체화에서만 실존한다.”(MAL, 172) 이 논제는 그의 가장 근본적인 주장들 가운데 하나인 ‘현존재의 본질은 실존에 있다’라는 주장과 어떻게 이해되어야만 하는가? 현존재분석론의 특징은 추상적인 인간을 해석하기 위한 것이 아니라는 점은 익히 알려진 바이다. 그러나 그가 현존재의 형이상학적 중립성을 논하는 가운데 현존재분석론에서 분석의 대상이 되는 것이 이러한 중립적 현존재라는 점을 강조하면서, 이러한 존재자가 아직 실존하는 자가 아니라고 주장할 때, 우리는 이 사태를 어떻게 이해해야 하는가? 현존재라는 표제어의 난해함은 여기에서 드러난다. 하이데거에 따르면, 실존하고 있는 인간은 모두 현존재이다. 그러나 현존재분석론에서 분석의 대상이 되는 현존재는 구체적인 각각의 현존재가 아니라, 오히려 현존재 일반을 지칭한다. 따라서 방금 위에서 말한 중립적인 현존재는 현존재가 현사실적으로 분산됨으로써 구체적으로 실존하기 이전의 상태를 가리키는 말이다. 그렇다면 이러한 중립적인 현존재는 어떤 의미에서는 아직 가능성으로 존재하는 자일뿐이다. 이러한 이유 때문인지 하이데거는 다음과 같이 말한다. “그러나

---

오해를 피하기 위하여 이것을 집중적으로 논의한 것으로 보인다. 무엇보다도 그는 자신의 철학이 인간학이나 윤리학이 아닌 존재론의 관점에서 현존재분석론을 제시하고 있다는 점을 강조하고자 한 것으로 보인다.

중립적인 현존재는 각각의 실존함 속에서 솟어나고 실존을 내적으로 가능하게 하는 그런 내적 가능성의 원천일 것이다.”(MAL, 172) 하이데거의 말을 종합해보면, 중립적인 현존재는 내적가능성의 근원이다.

위의 논의를 고려해 보면, 내적가능성의 원천으로서의 현존재는 이러저러하게 실존하는 개별적인 현존재가 아님은 말할 필요가 없을 것이다. 그렇기 때문에, 중립적 현존재는 “자기중심적인 개별자, 즉 존재적으로 고립된 개체”(MAL, 172)도 아니다. 하이데거가 명시적으로 언급하지는 않지만 이러한 자기중심적인 개별자는 데카르트적인 ‘자아’(ego)를 의미한다. 따라서 그는 중립적인 현존재가 자아와 다르다는 점을 강조하고 싶었을 것이다. 무엇보다도 하이데거가 여기에서 표현하고자 한 것은 인간의 고유한 고립, 즉 “형이상학적 고립(Isolierung)”(MAL, 172)이다. 말하자면, 우리가 앞서 봤던 자기-자신으로-향해-있음은 자기존재를 말하는데, 이러한 자기존재가 “자기와 존재적으로 관계 맺을 수 있는 다양한 가능성을 위한 전제”(MAL, 244)라는 것을 의미한다. 이것이 바로 중립적인 현존재를 내적가능성의 근원으로 파악하는 하이데거의 의도이다.

지금까지의 고찰을 통해서 볼 때, 이러한 하이데거의 주장들이 중립적인 현존재라는 표제어를 통해서 얼마나 전통철학의 주체와 차별화될 수 있는지는 분명하지 않다. 그럼에도 불구하고 우리는 그의 논의를 따라 현존재와 연관된 것으로서 세계의 의미, 즉 초월의 구성요소로서 세계개념을 고찰해야 한다. 또한 세계개념이 하이데거철학에서 현존재와 매우 밀접하게 연관되어 있으며, 동시에 초월개념이 자유개념과 동일한 것으로서 파악되고 있기 때문에, 전통철학과 하이데거철학의 차이점은 자유개념에서도 논의되어야만 분명히 드러날 것이다.

#### (4) 현존재의 세계와 존재자

##### a. 세계의 세계화

우리가 파악한 바에 따르면, 세계는 존재자, 즉 눈앞의 것의 총합이 아니라 상태를 지칭하는 용어이다. 이러한 세계는 현존재와 연관을 가지며 놀이로서 성격지어지고, 그 근본특징은 ‘때문에’로서 해명되었다. 따라서 세계-내-존재인 ‘현존재는 자기-때문에 실존한다’는 명제가 도출된다. 그리고 진리와 초월현상에서 파악했던 현

존재의 실존양식까지 고려하여 세계개념을 파악해야 한다는 사실도 귀결된다. 하이데거는 이러한 점들에 입각하여 『철학입문』에서 자신의 세계개념을 제시하고 있다.

세계는 존재구성들의 전체, 즉 자연, 역사적으로 서로 함께함, 고유한 자기존재, 사용사물의 존재 구성들뿐만 아니라, 타인과 함께 있음, …곁에 있음, 그리고 자기로 있음에서 통일적으로 이해되고 있는 존재의 다양성을 위한 특별한 전체성이다.(EP, 309)

「근거의 본질에 관하여」에서도 세계개념이 거의 유사하게 규정되고 있다.

세계는 자기-때문에의 그때마다의 전체성, 즉 등근원적으로는 눈앞의 것 …곁에 있음, 다른 현존재와…함께 있음 그리고 자기 자신을…향한 존재인 그런 존재자 때문에의 그때마다의 전체성으로서 현존재에게 자신을 내어준다.(VWG, 163)

인용문에서 보듯이, 하이데거의 세계개념은 현존재의 “자기-때문에의 그때마다의 전체성”이다. 이 말을 풀어서 이해해보면, ‘자기 자신의 존재가능성의 그때마다의 전체성’이다. 그러나 이러한 전체성은 칸트의 세계개념과 달리 이념이 아니다. 현존재는 존재자 전체를 넘어 세계어로 초월하기 때문에, 세계는 현존재 자신이 그 안에 머무르고 있는 곳을 말한다. 이렇게 하여 세계개념은 초월을 구성하는 개념으로서 해명된다. 그런데 하이데거는 이러한 “세계로의 넘어섬이 자유 자체이다.”(VWG, 163)라고 주장한다. 우리가 앞서 현존재의 초월과 자유를 동일한 의미로 파악한 바 있듯이, 현존재로서의 세계-내-존재는 그 자체로 초월이며, 동시에 자유이다. 따라서 현존재는 자신의 존재와 존재할 수 있음에서 자기로 있음을 선택할 가능성을 갖는다. 이러한 의미에서 하이데거는 현존재의 자유를 “자기-자신을-고유하게-선택함(Sich-selbst-eigens-wählen)”(MAL, 244)이라고 표현한다. 그러나 현존재의 자유에는 자기로 있음만을 선택하는 것이 아니라, 오히려 현존재의 형이상학적 중립성에서 보았듯이 가능성 일반에 대한 근원이 놓여 있다고 보아야 한다. 따라서 여기에서 주의해야 할 사실은 현존재가 자기로 있음을 선택한다고 해서 다른 여타 존재자와 관계없이 무세계적인 주체로 존재하는 것이 아니라, 오히려 현존재는 언제나 자신의 세 가지 양식의 방식으로 등근원적으로 존재한다는 점이다. 이러한 이유에서 하이데거는 다음과 같이 말한다.

초월함 속에서 현존재는 모든 존재자: 즉 자기 자신과 그와 같은 양태의 모든 존재자(공동 현존재), 그리고 비현존재적 성격을 지닌 그러한 모든 존재자를 초월한다. 현존재의 자기 자신을 선택함 속에서 현존재는 본래적으로 즉시 타자와의 함께 있음과 즉시 비현존재적 존재자 곁에 있음을 선택한다.(MAL, 245)

이와 같이 세계-내-존재가 자유로 파악되기 때문에, 다시 말해 세계와 자유의 개념이 연결되어 있기 때문에, 세계는 물자체나 이데아와 같은 그 자체로 존재하는 어떤 것일 수 없다. 세계와 자유에 대한 하이데거의 언급을 보자. “오직 자유만 현존재에게 세계를 주재하게 하고 세계화할 수 있게 한다. 세계는 결코 존재하지 않고, 오히려 세계화한다.”(VWG, 164) 이 인용문에서 세계는 세계화한다는 하이데거의 독특한 표현을 볼 수 있다. 그러나 이 표현은 자유로서의 초월개념이 뒷받침되어야만 그 해명이 가능하다. 무엇보다도 하이데거철학에서 세계는 존재하는 것들의 총합으로서의 세계는 아니다. 이러한 개념의 세계, 즉 눈앞의 것의 총체성으로서의 세계를 하이데거는 존재적 세계개념일 뿐이라고 주장한다.

그렇다면, 존재자 전체의 전체성으로서 세계는 도대체 어떻게 존재하는가? 방금 위에서 인용한 “세계는 결코 존재하지 않고, 오히려 세계화한다.”<sup>269)</sup>란 하이데거의 표현은 어떻게 이해해야 하는가? 위에서 제시한 하이데거의 세계개념에 따르면, 그것은 분명히 현존재의 자기-때문에의 전체성 또는 존재구성들의 전체로 파악된다. 그러나 문제는 그렇게 간단치 않아 보인다. 왜냐하면 세계는 현존재가 초월하는 곳이자 비로소 존재자를 만나는 곳이기 때문이다. 다시 말하면, 현존재에게 존재자가 나타나려면 존재자의 세계진입(Welteingang)이 필요하다.<sup>270)</sup> 왜냐하면 존재자는 세계를 통하지 않고서는 우리에게 드러날 수 없기 때문이다. 이것은 현존재가 세계-내-존재라는 점, 즉 자신 안에 세계의 계기를 이미 포함하고 있는 존재자이기 때문에 너무나 당연한 말이다. 이 때문에 하이데거는 현존재에게 드러나는 존재자를 “세계내부적 존재자(das innerweltlich Seiende)”(SZ, 64)로 표현하고, 또한 “세계내부성

269) 원문은 다음과 같다. “Welt ist nie, sondern weltet.” 참고로 맥닐은 이 문장을 다음과 같이 번역하고 있다. “World never is, but worlds.” M. Heidegger, “On the Essence of Ground”, in *Pathmarks*, (ed. and tr.) William McNeill, Cambridge University Press, New York, 1998, p.126.

270) 이 표현은 주의를 요한다. 눈앞의 것의 현존재에게 나타나려면 세계진입이 필요하다는 것이지만, 존재자는 세계진입을 하지 않고도 존재할 수 있으며, 다만 그렇지 않을 경우에 현존재에게 눈앞의 것으로 나타나지 않을 뿐이다. 따라서 하이데거철학에서 존재자의 실제 여부와 세계내부적인 것 또는 세계진입의 문제는 구별해서 이해해야 한다는 점을 주의해야만 한다. 이러한 사실로부터 세계내부성은 눈앞의 존재자의 속성이 아니라는 사실도 귀결된다. 반대로 현존재는 존재자 전체에로의 침입을 해야만 한다. 이것은 초월을 통해서 일어나며, 현존재가 세계를 개시한다는 말과 같다.

(Innerweltlichkeit)”(SZ, 98)을 말할 수 있다.

## b. 존재자의 세계진입

하이데거는 이러한 존재자의 세계진입이 사건(Geschehen, 일어남), 역사(Geschichte)의 성격을 갖는다고 말한다. 즉 “세계진입은 초월이 일어날 때, 즉 역사적인 현존재가 실존할 때 생겨난다. 오직 그때에만 현존재의 세계-내-존재가 실존한다. 그리고 오직 현존재가 실존할 때에만 이미 눈앞에 있는 것도 세계 속으로 항상 진입하며, 다시 말해 세계내부적인 것이 된다. 오직 실존하는 자로서의 현존재만이 세계진입의 기회를 내준다.”(MAL, 251) 여기에서 존재자에게 기회를 내준다는 것은 초월함이 일어나야만 가능하다.<sup>271)</sup> 그리고 위의 인용문을 보면, 세계는 현존재가 실존할 때에만 존재한다고 말할 수 있다. 하이데거도 분명히 다음과 같이 말하고 있다. “세계 자체는 현존재가 실존하는 한에서만 존재한다.”(MAL, 251)<sup>272)</sup> 이제 세계는 어떻게 존재하는가? 세계는 전래되어 오는 주체성철학의 주체에 속하는 것이 아닌가? 이러한 하이데거의 세계개념은 다시 칸트에서처럼 이념의 성격을 갖는 것은 아닌가?

논자가 이미 강조했던 것처럼, 하이데거는 이러한 의문에 대해 부정적이다. 그는 세계-내-존재라는 개념을 통해 주체성의 의미를 그 근본에서부터 변화시키고 있다고 주장한다. 그렇지만 하이데거의 이러한 주장을 그대로 수용하기란 어려워 보인다. 왜냐하면 의식으로서의 주체와 연장으로서의 객체를 구별해오던 전통철학의 입장에서 보면, 하이데거의 세계개념은 주체의 주체성에 속하는 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 하이데거는 자신의 세계개념에 대한 오해를 막고자 다음과 같이 말하고 있다.

그러나 초월의 해명을 통해 “주체”(Subjekt)와 “주관적”(subjektiv)이 무엇을 의미하는가를 규정 짓기 위한 하나의 가능성을 비로소 획득할 필요가 있다. 궁극적으로 세계개념은 다음과 같이 파악되어야만 하는데, 즉 세계는 주관적, 즉 현존재 귀속적(daseinszugehörig)이긴 하지만, 그러나 바로 그 때문에 하나의 존재자로서 “주관적” 주체의 내면 영역에 속하지는 않는다. 동일한 근거에서 그러나 그것[세계-논자 주]은 또한 단순히 객관적(objektiv)이지도 않은데, 만일 이것[객관적-논자 주]이 존재하는 객체들(Objekte) 아래에 귀속함을 의미한다면 말이다.(VWG, 158)

271) 따라서 비현존재적 존재자를 주시하여 현존재를 파악해 본다면, 현존재는 “존재자의 세계진입을 위해 존재하는 가능성”(MAL, 249) 이외의 다른 것이 아님을 알 수 있다.

272) 원문은 다음과 같다. “Welt selbst gibt es nur, sofern Dasein existiert.” 이러한 의미에서 『존재와 시간』에서의 세계의 개시성이라는 표현은 현존재의 개시성과 같은 말로 쓰인다는 사실을 알 수 있다.

하이데거는 위의 해명을 통해 세계가 주체와 객체 어디에도 해당하지 않음, 즉 주체-객체-연관을 해체하고자 하는 것으로 보인다. 그러나 하이데거의 주장처럼 기초존재론이 근대적 의미의 주체개념을 탈피하여 주체의 주체성을 새롭게 정립하고자 하는 것이라면, 세계개념은 새로운 의미의 주체성에 속한다고 말해야 하지 않는가? 세계개념이 현존재 귀속적이고, 현존재가 그의 주장처럼 올바르게 정립된 주체의 의미를 갖는다면, 세계는 주체에 속한다고 말해야 하지 않는가? 이에 대해 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다.

오히려 초월은 1. 주체의 **주체성**이 속하는 근원적 구성틀이다. 주체는 주체로서 초월하며, 만일 그것[주체-논자 주]이 초월하지 않는다면, 그것[주체-논자 주]은 주체가 아닐 것이다. 주체존재(Subjektsein)는 초월함을 의미한다. 다시 말해 현존재는 어쩌다가 실존하거나 때에 따라 넘어가는 것이 아니라, 오히려 실존함은 근원적인 넘어감(ursprünglich Überschreiten)을 의미한다. 현존재 자체는 넘어감이다.(MAL, 211)

이 인용문에서의 하이데거가 말하는 주체는 글의 맥락상 근대적 의미의 주체가 아니라, 자신의 주장처럼 올바르게 정립된 주체, 즉 현존재를 일컫는 말이다. 물론 하이데거의 입장에서는 언제나 ‘주체’라는 표현을 쓰기에는 곤란했을 것이다. 왜냐하면, 주체라는 표현이 근대의 주체를 이미 떠올릴 뿐만 아니라 마치 ‘객체’를 전제하는 것처럼 보이게 하기 때문이다. 그러나 논자가 보기에 분명해 보이는 점은, 하이데거는 전통적인 주-객-연관을 벗어나고자 했다는 것이다. 그렇다면, 그의 철학은 그가 비판해왔던 심리주의와 무엇이 다른가? 이제 그에게 남는 것은 주체, 즉 현존재뿐인가? 물론 그렇지 않다. 하이데거철학에서는 현존재뿐만 아니라 존재자도 존재한다. 앞서서도 이미 검토했지만, 이 문제는 난해한 문제로서 별도의 논의를 필요로 하는 문제이다.

우선 우리는 세계진입(Welteingang)의 문제를 통해 세계의 존재성격을 고찰하기로 한다. 위에서의 고찰을 통해 볼 때, 존재자의 세계진입은 현존재가 실존하는 경우, 즉 초월하는 경우에만 일어난다. 다시 말해, 세계-내-존재로서의 초월은 존재자의 세계진입을 위한 조건이다. 하이데거는 이러한 사실을 다음과 같이 표현한다. “그래서 이러한 ‘세계-내-존재’의 관점에서 형이상학적으로 바라본 현존재는 현사실적으로 실존하면서, 존재자의 **세계진입**을 위해 존재하는 가능성 이외에 다른 것이

아니다.”(MAL, 249) 여기에서 존재자의 세계진입을 위한 가능성으로서 존재하는 현존재는 그 자신 하나의 세계의 역할을 한다. 존재자들은 이제 가능성으로 존재하는 현존재의 세계에 자신의 모습을 드러내 보일 수 있는 기회를 갖는 것이다. 그러나 이러한 주장이 세계의 실재를 이미 전제하는 것이라는 의미로 이해되어서는 안 된다. 이 논의는 진리와 초월현상에 관한 장에서 이미 다루었으므로 여기에서는 생략하기로 한다. 이제 반대로 존재자의 측면에서 세계진입의 문제를 고찰해 보자. 존재자는 현존재의 세계로 반드시 진입하는가? 하이데거에 따르면, 존재자는 현존재의 실존과 관계없이 존재할 수 있다. 여기에서 다음과 같은 물음이 제기된다. 그런데 존재자는 왜 현존재의 세계로 진입하는가? 이 물음에 대한 해명이 하이데거철학에서 주어질 수 있는가?

앞서 인용했던 “오직 실존하는 자로서의 현존재만이 세계진입의 기회를 내준다.”(MAL, 251)는 하이데거의 말을 주목해 보면, 세계진입의 기회를 내준다는 것은 사실상 현존재가 초월한다는 의미로 이해할 수 있다는 점은 분명하다. 왜냐하면, 이 문장의 주어는 실존하는 자로서의 현존재이기 때문이다. 여기에서 우리는 하이데거의 표현에 주의를 기울여야 할 필요가 있다. 왜냐하면 하이데거는 현존재가 존재자에게 세계진입의 기회를 내준다고 말하고 있을 뿐, 존재자가 반드시 세계진입을 한다고 말하고 있지는 않기 때문이다. 또한 그는 “존재자의 가능한 그리고 기회적인 세계진입”을 말하면서, “언제 그리고 어떻게 이러한 가능성은 실현되는가?”(MAL, 250)라고 묻고 있기 때문이다. 달리 말해 이 물음에서 존재자의 세계진입의 일어남에 대한 ‘왜’의 물음은 없다. 따라서 존재자는 현존재의 세계로 진입할 기회를 얻을 뿐 필연적으로 세계진입을 하는 것은 아니라고 보아야 한다. 이와 같이 본다면, 존재자의 세계진입이 ‘왜’ 일어나는지에 대한 해명은 하이데거철학 내에서 주어질 수 없다고 보인다. 물론 논자의 이러한 결론이 하이데거를 오해하는 것일 수도 있다. 왜냐하면 앞서 논자가 인용했던 하이데거의 진술이 다음과 같기 때문이다. “그리고 오직 현존재가 실존할 때에만 이미 눈앞에 있는 것도 세계 속으로 항상[논자 강조] 진입하며, 다시 말해 세계내부적인 것이 된다.”(MAL, 251) 이 인용문은 분명히 “이미 눈앞에 있는 것도 세계 속으로 항상 진입”한다고 말하고 있다. 이 문장에 따르면, 논자는 잘못된 물음을 던지고 있는 셈이다.

그러나 그는 또한 다음과 같이 말하기도 한다. “눈앞에 있는 것은 세계내부적인 것이 되지 않을지라도, 또한 그것과 함께 세계진입이 일어나지 않을지라도, 그리고

그것이 그것을 위한 어떠한 기회도 내주지 않을지라도 그것이 있는바 그대로의 존재자이다. 세계내부성은 눈앞에 있는 것 자체의 본질에 속하는 것이 아니다.”(MAL, 251) 이 말은 존재자가 반드시 세계진입을 할 필요가 없다는 것을 의미하지 않는가? 또한 현존재의 내던져져 있음, 즉 현존재는 존재자 한가운데 내던져져 있다는 현사실성을 강조하는 하이데거의 관점에서는 현존재가 존재자에게 세계진입의 기회를 내줄 수 있다는 말을 할 수 있을 뿐, ‘존재자가 왜 현존재의 세계로 진입하는지, 반드시 진입하는지의 문제’는 해결될 수 없는 전제로 받아들이고 있다는 것을 반증하는 것은 아닌가? 그의 말처럼 존재자의 나타남을 현상이라고 말하는 것만으로 이 문제가 해결되는가? “실존하는 자로서 우리는 객체들을 미리 전제할 필요가 없다.”(MAL, 250)는 그의 말은 존재자가 왜 세계진입을 하는지 묻지 않아도 된다는 의미인가? 하이데거의 현상학은 그의 말처럼 존재론의 정초를 가능하게 하는가? 이 문제는 후기 하이데거철학에서 존재와 인간의 관계를 통해 해소되는가? 이러한 논자의 물음들은 현존재의 초월현상을 둘러싸고 있는 문제로서 하이데거의 후기 사상과의 관계에서 좀 더 면밀하게 고찰할 필요가 있어 보인다.

그러나 위의 논의와 관계없이 세계는 현존재의 초월의 구성요소에 속하기 때문에, 세계 자체는 현존재가 실존함과 동시에 존재한다. 그런데 존재자가 반드시 세계에 진입하지 않는다면, 세계의 이러한 상태, 즉 세계가 개시되었지만, 존재자가 아직 진입하기 이전의 상태는 어떠한 상태인가? 세계진입을 사건과 역사의 성격으로 규정짓는 하이데거는 이러한 사건이 일어나기 전의 상태, 엄밀하게 말해 현존재의 실존과 동시에 세계 자체가 개시되고 그 이후에 존재자가 아직 세계로 진입하기 이전의 상태를 어떻게 설명하고 있는가? 그는 이러한 상태에서는 아무것도 일어나지 않는다고 말한다. 달리 말하면 현존재는 존재자와 관계를 맺지 못한다. 그렇다면 현존재는 실존하는 자로서 세계를 개시한 채, 어떻게 존재하는가? 세계는 이 경우 어떠한 상태에 있는가? 하이데거는 다음과 같이 말한다.

세계는 아무것도 아니다 — 이 경우 ‘아무것도 아닌 것’(nichts)은 다음을 뜻한다: 눈앞의 것이라는 의미에서 존재자가 아니라, 한층 더 존재자가-아님이라는 의미에서 아무것도 아닌 것이며, 현존재 자체가 그 자체로서 초월하는 것의 아무것도 아님이다; 그러나 그는 또한 자신을 스스로 초월한다. 세계: 일종의 무, 존재자가 아님 — 그럼에도 불구하고 어떤 것; 존재자가 아닌 — 그러나 존재.(Die Welt: ein Nichts, kein Seiendes — und doch etwas; nichts Seiendes — aber Sein.) 따라서 세계는 부정적인 무(nihil negativum)의 의미에서 무(Nichts)가 아니다. 세계 그리고

근본적으로 그 경우에 세계-내-존재 자체는 어떠한 종류의 무(nihil)인가?(MAL, 252)

인용문에서 볼 수 있는 것처럼, 여기에서 세계는 우리가 앞서 고찰했던 ‘무’의 개념으로 회귀한다. 그러나 여기에서의 무는 어떤 종류의 무(nihil)로 표현되고 있다. 앞서 고찰했던 무에 관한 논의에서 주목할 만한 현상은 ‘존재자 전체와 함께 미끄러져나감’이라는 현상이다. 우리는 무에서 보았던 이러한 현상을 존재자의 세계진입의 현상이 일어나기 전에 앞서 경험할 수 있다. 이런 의미에서 본다면, 세계 그 자체는 무라고 말할 수 있을지도 모르겠다. 그러나 하이데거의 말처럼 그것은 아무것도 아님이라는 의미에서의 무는 결코 아니다. 좀 더 분명하게 말할 수 있는 것은 세계는 존재자가 아니라는 것뿐이다. 그렇다면 현존재는 어떠한 상태에 있는가? 그는 분명히 실존하고 있지 않은가? 따라서 우리의 지금까지 논의에 토대를 둔다면 현존재는 초월하는 것이 아닌가? 존재자의 세계진입에 대한 하이데거의 논의에서 현존재는 존재자 전체를 넘어서고 있는가? 이러한 물음들은 세계 그 자체와 무에 대한 물음으로 소급한다. 그러나 바로 앞서 인용한 원문의 첫 번째 문장을 보면, 세계는 ‘아무것도 아니다’(nichts)라고 말하고 있는 점, 그리고 마지막 물음에서 nihil이라고 표현되고 있다는 점에서 「형이상학이란 무엇인가?」에서 논의되는 ‘무’(das Nichts)와 표현상의 차이가 있다는 점을 우리는 주의해서 보아야 한다.

그런데 우리는 위의 인용문에서 하이데거가 명제로 표현하지 않고, 단지 낱말과 기호로만 표시한 부분을 주목할 필요가 있다. 분명히 하이데거는 “세계: 일종의 무, 존재자가 아님 — 그럼에도 불구하고 어떤 것; 존재자가 아닌 — 그러나 존재.”라고 기술하고 있다. 이러한 기술은 명제의 형태를 띠고 있지 않다. 이러한 표현방식 때문에 논자는 하이데거가 여기에서 세계와 무를 동일한 것으로 간주하는지에 대해서 의문이 든다. 앞뒤의 문맥을 보면 세계는 우리가 앞서 보았던 ‘무’와 동일한 것으로 보이나, 맨 뒤에 “그러나 존재”라고 표현된 것은 세계가 존재를 의미한다는 것인지에 대해서 단정하기 어렵다고 보인다. 우리가 이러한 하이데거의 기술을 설령 세계가 무와 같고 존재와도 같은 의미로 쓰인 것이라고 본다 할지라도, 문제는 여전히 남는다. 왜냐하면 하이데거는 세계에 대해서는 개념을 제시하고 있지만, 무와 존재에 대해서는 명쾌하게 개념을 정의한 바가 없기 때문이다.<sup>273)</sup> 세계와 무 그리고 존재는

273) 논자의 이러한 입장과 달리 김재철과 김진태는 『논리학의 형이상학적 시원근거들』에서 문제가 된 인용문을 다음과 같이 번역하고 있다. “세계는 ‘무’로서 결코 존재자가 아니다. 그렇지만 어떤 것, 즉 존재하는 것이 아닌 것, 존재이다.” 마르틴 하이데거, 『논리학의 형이상학적 시원근거들』, 김

어떠한 관계에 있는가? 우리는 이 물음에 대하여 여기에서 논의할 수는 없다.<sup>274)</sup> 다만 논자가 보기에 하이데거의 위의 표현은 궁극적인 의미에서 보자면, 세계개념 역시 무와 존재의 개념으로 소급한다는 것이다. 다만 이러한 결과에서 밝혀지는 바는 ‘현존재는 무에 머무른다’는 명제가 ‘현존재는 세계에 머무른다’는 명제와 동일한 의미를 가진다는 점이다. 그런데 우리가 불안의 경험에서 고찰했던 바에 따르면, 하이데거는 무를 존재자 전체와 분리된 것처럼 설명하지 않았던가? 하이데거에게 세계는 무엇이며, 존재자 전체는 무엇인가? 그것은 도대체 파악이 가능한 것일까? 「형이상학이란 무엇인가?」에 따르면, 유한한 현존재는 존재자 전체를 파악할 수 없다. 이것은 너무나 당연한 사실이다. 그러나 하이데거는 「형이상학이란 무엇인가?」에서 세계개념보다는 무를 겨냥하고 있다. 그럼에도 불구하고 무를 경험하기 위해서는 존재자 전체도 수반되어야만 한다. 그렇다면 무에 대한 개념 파악의 어려움이 세계개념에 함축된 존재자 전체의 전체성에 대한 어려움으로 소급되는 것은 아닌가? 앞서 우리의 고찰에 따르면, 무는 무화한다. 그 때문에 세계는 세계화하는 것인가?

하이데거에 따르면, “형이상학은 존재자로서의 존재자 전체에 대한 진리다.”(NII, 171) 그에게 형이상학은 존재의 의미를 묻는 것이다. 그러나 존재는 단적으로 존재자가 아니다. 그렇기 때문에, 그는 존재의 의미를 묻기 위해, 그의 사유의 도정에서 언제나 존재자 전체를 문제 삼지 않을 수 없었다. 위의 형이상학에 대한 정의도 그의 저서 『니체』에서 인용한 것인데, 이 저서에서는 존재자 전체에 대한 그의 해석이 그 저서 전반에 걸쳐서 광범위하게 수행되고 있다. 이처럼 그의 사유 전반에서 존재자 전체, 즉 세계는 형이상학적으로 매우 중요한 문제였음을 짐작할 수 있다. 이 때문에 세계에 대한 개념 정의에도 불구하고, 세계와 무 그리고 존재에 대한 관

재철·김진태 옮김, 길, 2017, p.286. 이 번역문에 따르면, 세계와 무 그리고 존재는 동일한 것이 된다. 그러나 논자가 보기에 하이데거가 명제의 형식으로 기술하지 않은 이유는 이 개념들의 동일함의 여부에 대한 하이데거 스스로의 확신이 없었기 때문이 아닐까 추론해본다.

274) 여러 차례 언급했듯이, 이 논의는 분명히 매우 중요한 사안이다. 서영화는 『존재와 시간』 그리고 「형이상학이란 무엇인가?」에서 드러나는 무와 세계의 관계에 대하여 논의하고 있다. 서영화, 「하이데거의 사유에서 무의 지위에 대한 해석 (1) - 『존재와 시간』에서 무가 갖는 세계와 자기와의 관계를 중심으로 -」, 『존재론연구』, 제25집, 한국하이데거학회, 2011, pp.235-268 참조. 그에 따르면, 쉘츠(W. Schulz, 1912~2000), 로잘레스(A. Rosales), 리처드슨(W.J. Richardson, 1920~2016)에게서 무는 공통적으로 ‘주체가 개방하는 세계’ 또는 ‘존재 자체가 드러나는 것’으로 파악된다. 구체적으로 보면, 쉘츠에게 “무는 신과 같은 초월자에 의지하지 않고 스스로를 근거—정초(Ergründung)하고자 하는 주체가 경험하는 의지의 무력성”이다. 로잘레스에게서 무는 “존재자가 전적으로 의미를 상실하고 주체인 현존재가 세계를 개방하는 사건”이다. 리처드슨은 『존재와 시간』에서의 무를 현존재의 기투의 산물인 세계 자체라고 해석하며, 「형이상학이란 무엇인가?」에서의 무를 “현존재가 그리로 투항해야 할 존재의 외피(Guise)”라고 규정한다. 자세한 논의는 위의 논문, 236-245 참조. 이러한 견해에 반대하여 서영화는 무를 현존재의 세계상실과 자기상실의 경험임과 동시에 존재자 자체의 경험의 가능성 조건을 가리킨다고 주장한다.

계는 여전히 어려운 문제로 남는다. 이 논문은 전기 하이데거의 사상에서 현존재의 초월현상을 고찰하는 것을 목표로 하고 있지만, 세계개념에 대한 분명한 의미를 밝히기에는 한계가 존재하는 것이 사실이다. 왜냐하면, 바로 위에서 제시했듯이 세계는 ‘현존재의 자기-때문에의 그때마다의 전체성’이라는 정의에도 불구하고, 무와 존재와의 관계에서 여전히 많은 의문점이 남기 때문이다. 그럼에도 불구하고 지금까지의 논의를 통해서 하이데거의 사상이 초월개념을 통해 전통철학과 어떠한 차이점을 드러내고 있는지에 대해서는 분명해졌다고 말할 수 있을 것이다.

그러나 초월을 자유와 동일하다고 말하는 하이데거의 주장을 고려한다면, 초월의 궁극적인 의미는 하이데거의 자유개념의 고찰을 통해서 밝혀지게 된다. 초월은 현존재에게 가장 본질적인 사건이다. 즉 현존재의 초월현상에 관한 물음은 자연의 한가운데 내던져져 있는 우리 인간이 어떻게 존재자와 관계를 맺는지에 대한 본질적인 근거에 관한 물음이기도 하다. 다시 말하면 현존재의 초월에 관한 논의는 동시에 자유에 관한 논의로서 궁극적으로는 인간적 현존재의 존립근거에 관한 물음이다. 따라서 하이데거에게 초월에 관한 물음은 근거의 본질에 관한 물음으로서, 즉 인간의 가장 고유한 자신의 내적 근거에 관한 물음으로서 기초존재론을 위한 것이다.

## VII. 자유와 초월현상

### 1. 현존재의 자기성과 자유

#### (1) 자발성과 자기로 있음

우리는 하이데거의 세계개념을 초월의 구성요소로서 해석하는 가운데, 하이데거철학에서 세계개념과 자유개념의 연관성이 있음을 앞서 보았다. 즉 하이데거는 초월로서의 세계-내-존재가 현존재의 근본구성틀을 형성한다면, 초월은 현존재의 존재양식인 실존의 근본규정과 합치될 것을 요구한다. 여기에서 하이데거는 실존의 근본규정을 ‘자유’(Freiheit)로 파악하고 있다.<sup>275)</sup> 하이데거는 다음과 같이 말한다. “오직 자유가 있는 거기에(da) 때문애가 있고, 오직 거기에만 세계가 있다.”(MAL, 238) 이 짧은 문구에서 보듯이 현존재, 자유, 세계, 초월은 형식적으로는 용어상 다르게 표현되고 있지만, 그 내용적 측면에서는 대동소이하다는 점을 확인할 수 있다. 다시 말해 하이데거의 세계개념은 자유개념과 연결되며, 이와 동시에 현존재의 초월은 곧 자유를 의미하게 된다.

하이데거에 따르면, “세계에로 넘어섬은 자유 자체이다.”(VWG, 163) 따라서 초월은 자유 그 자체와 동일하다. 이러한 사실로부터 세계-내-존재는 그 근본성격이 자유임이 밝혀진다. 초월로서 밝혀진 자유는 세계의 근본특징인 ‘때문에’의 근원이다. 이것을 반대로 이해하면, “자유에서는 항상 이미 그러한 때문애가 발원된다.”(MAL,

275) 하이데거의 자유개념은 그의 사상에서 초월개념과 더불어 핵심적인 개념이라고 말할 수 있다. 왜냐하면 초월은 곧 자유이기 때문이다. 맹주만도 하이데거의 자유개념을 그의 전·후기 사상을 관통하며 이어주는 개념이라고 평가한다. 그는 다음과 같이 말한다. “전기와 후기의 존재사유를 가름하는 해석학적 현상학의 ‘두 가지 길’은 크게 ‘현존재의 현상학’으로서의 ‘현존재의 현상실성의 해석학’과 ‘존재의 집으로서의 언어(logos)의 해석학’으로 특징지을 수 있다. 존재이해라는 원초적 경험과 사건 위에서 하이데거는 이 두 길 모두에서 현상학의 본질을 보다 더 근원적으로 사유하려고 시도했다. 그런데 이 두 가지 두드러진 방식이 겨냥하고 있는 존재 해명이라는 목표를 놓고 볼 때, 그것이 함축하는 방법론적 및 존재론적 편차에도 불구하고 이 둘을 하나의 단일한 시각에서 볼 수 있게 해주고, 상호 관통하고 있는 가장 중요한 고리가 ‘자유’ 개념이다.” 맹주만, 『하이데거의 자유론』, 『존재론연구』, 제13집, 한국하이데거학회, 2006, pp.74-5. 이 논문에서 맹주만은 하이데거철학 전체를 자유의 철학으로 읽을 수 있다는 관점에서 자신의 견해를 피력하고 있으며, 자유와 초월에 관하여 다음과 같이 말하고 있다. “즉, 현존재라는 존재자 자체가 ‘개방 가능한 것’이 되기 위해서는 이 존재자 전체가 개시성의 개방공간으로 ‘초월’되어야 한다. 이때의 초월이란 인간적인 현존재가 존재의 활동공간에 머물면서 모든 존재자의 단혀진 세계를 완전히 개방하는 것을 의미한다. 그것은 인간이 단적으로 자유 속에 있을 것을 요구한다.” *Ibid*, p.86. 그는 비록 『존재와 시간』에서 자유의 논의가 거의 다루어지고 있지 않지만, 그 저서에서의 현존재도 이미 자유로 존재해야 한다고 강조한다. 즉 그는 바로 이 사실이 하이데거철학 전체를 지탱한다고 보고 있다.

246-7) 그러나 하이데거는 자유와 때문에의 관계를 어떤 선후관계로 파악해서는 안 된다는 점을 주의하라고 요구한다. 즉 자유가 먼저 있고, 그 후에 자유로부터 때문에가 주어지는 것이 아니라, 때문에는 오히려 자유와의 공속성 속에 있다는 것이 하이데거의 설명이다.

초월을 자유로 이해하는 하이데거의 관점에서 자유는 전통철학의 자유에 대한 관점과는 차이를 보일 수밖에 없다. 그는 자신의 자유개념을 전통으로부터 해방시키는 것을 목표로 하여 해석을 수행해나간다. 자유의 문제는 철학의 오랜 과제이다. 특히 자연의 필연적인 법칙으로서 인과성과의 대립 속에서 파악되는 자유의 의미는 자발성의 성격을 띠고 있다. 하이데거는 전통철학의 자유의 의미에 내포된 이러한 자발성을 “자신으로부터-시작함(Von-selbst-anfangen, sua sponte)”(MAL, 247)이라는 의미에서 파악하고 있다.

이러한 의미의 자유를 칸트에게서 찾아 볼 수 있다. 칸트는 『순수이성비판』에서 위와 동일한 취지로 초월론적 이념으로서의 자유에 대하여 말하고 있다. 『비판』은 순수 이성의 이율배반을 논의하는데, 그 중에서 초월론적 이념의 셋째 상층에서의 정립의 내용은 다음과 같다. “자연의 법칙에 따르는 인과성은 그로부터 세계의 현상들이 모두 도출될 수 있는 유일한 것이 아니다. 현상들을 설명하기 위해서는 자유에 의한 인과성 또한 반드시 받아들여야 한다.”<sup>276)</sup> 이 인용문에서 보듯이, 칸트는 자연의 법칙 외에 자유에 의한 인과성도 받아들여야 한다고 본다. 특히 여기에서 언급되는 자유는 “자연법칙들에 따라 진행되는 현상 계열을 자기에서부터 시작하는(von selbst anzufangen) 원인들의 절대적 자발성(absolute Spontaneität)”<sup>277)</sup>을 말한다. 칸트는 이러한 의미의 자유를 ‘초월론적 자유’라고 말한다.<sup>278)</sup> 이러한 의미의 자유는 비단 칸트에서만 발견되는 것은 아니다. 시대를 조금 거슬러 올라가서, 경험주의의 초석을 다진 존 로크(J. Locke, 1632~1704)에게서도 이러한 의미의 자유에 대한 생각을 엿볼 수 있는데, 그 역시 칸트와 유사한 취지로 자유에 관하여 말하고 있

276) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 444, B 472.

277) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 446, B 474.

278) 칸트의 초월론적 자유와 셋째 이율배반에 관한 논의는 다음의 문헌들을 참조하라. 박수범, 『순수이성비판』 제3이율배반 해결의 방법과 성립, 『코기토』, 제82호, 부산대학교 인문학연구소, 2017, pp.215-238. 박종식, 『칸트의 제3이율배반과 선험적 자유』, 『철학연구』, 제106집, 대한철학회, 2008, pp.105-131. 박종식은 이 논문에서 선험적 자유[초월론적 자유-논자 주]에 관한 칸트의 이론을 설명하면서, 칸트가 제3이율배반에서 선험적 자유의 가능성을 정당화시키는 논리적 과정을 추적하고, 이때 중요한 개념이 물자체 개념임을 드러내고 있다. 이재훈, 『칸트 철학에서 지성의 자유 - 지성의 자발성, 자유의지, 선험적 자유』, 『철학』, 제137집, 한국철학회, pp.27-51. 이재훈은 이 논문에서 칸트 철학에서의 자발성이 이성적 존재자로서의 인간을 특징짓는 가장 중요한 개념이라고 주장하고 있다.

다. “나는 각자가 자신 안에서 여러 행동을 시작하거나 억제하고 지속하거나 중지하는 힘을 발견한다고 생각한다. 각자가 자신 안에서 발견하는 이러한 마음의 힘이 사람의 행동에 대해 행사되는 범위에 대한 고찰에서 자유와 필연성의 관념이 발생한다.”<sup>279)</sup> 그리고 “한 사람이 자기 자신의 마음의 선호나 지시에 따라 생각하거나 생각하지 않을, 또는 운동하거나 운동하지 않을 힘을 갖고 있는 한, 그는 자유롭다.”<sup>280)</sup> 물론 로크도 이러한 자유를 자발성으로서 파악하고 있다. 다만 그에게 자유의 관념이란 행위자 안에 있는 힘의 관념에 속한다. 그러나 그는 자발성이 필연성의 반대라 아니라 비자발성의 반대라고 말하고 있다는 점이 다르다.<sup>281)</sup>

우리가 당장 이 두 철학자의 자유개념만 주목하더라도, 전통적 의미의 자유는 ‘자신으로부터-시작함’이라는 사실이 드러난다. 그러나 하이데거의 자유개념은 이러한 의미의 자유와는 다르다. 왜냐하면 그의 자유개념은 초월로서 파악되고 있기 때문이다. 주체의 주체성을 강조하는 근대철학의 입장에서는 주체와 대립되는 객체, 즉 자연에 대하여 인간주체의 자유 혹은 자율성을 강조할 필요가 있었다. 그러나 하이데거는 이러한 의미의 자유, 즉 자신으로부터 시작한다는 자발성에서의 ‘자기’는 그가 말하는 현존재의 실존양식 중의 하나인 ‘자기로 있음’, 즉 자기성에 근거하지 않고는 규정될 수 없다고 주장한다.(MAL, 247) 즉 하이데거는 다음과 같이 말한다. “그러나 이미 모든 자발성의 근거에 놓여 있는 자기의 자기성은 초월에 놓여 있다.”(VWG, 164) 이에 대해 그가 제시하는 근거는 두 가지이다. 첫째, 자기로부터의 시작이 가능하기 위해서는 이 자기가 존재론적으로 해명되어야 한다는 것이고, 둘째, 출발의 운동방식과 관계해서 첫째의 설명이 자기가 발생하는 성격을 앞서 그려주어야 한다는 점이다.(VWG, 164 참조)

이러한 하이데거의 지적은 타당한 점이 있다. 자기로부터 시작함은 자기가 최초의 원인으로 있음을 말하는데, 이러한 원인으로 있음이 현존재의 존재양식에 입각해 설명된 적은 없기 때문이다. 물론 로크의 철학에서는 힘의 관념, 칸트의 철학에서는 자기의식 등이 거론되나, 하이데거는 이러한 상태들은 자기성이 먼저 규정되어야만 가능하다고 생각하기 때문에, 그의 입장에서는 현존재의 자발성의 양식이 현존재의 존

279) 존 로크, 『인간지성론1』, 정병훈·이재영·양선숙 옮김, 한길사, 2014, p.352.

280) 존 로크, 『인간지성론1』, 정병훈·이재영·양선숙 옮김, 한길사, 2014, p.352.

281) 존 로크, 『인간지성론1』, 정병훈·이재영·양선숙 옮김, 한길사, 2014, p.354-5 참조. 존 로크의 자유개념에 대해서는 다음의 논문을 참조하라. 김종원, 「로크에서의 행위, 의지 그리고 자유개념 - 인간지성론 초판과 재판의 차이를 중심으로」, 『철학사상』, 제64호, 서울대학교 철학사상연구소, 2017, pp.67-98.

재양식에 입각해 명확하게 규명되지 않은 것처럼 보일 것이다. 이런 점에서 하이데거는 자유가 초월의 개념과 연관되어 해명되어야 한다고 보기 때문에 전통의 입장에 대하여 비판적 태도를 취하고 있다. 즉 하이데거는 자유는 스스로 이해되어야 한다는 점을 강조하면서, 자유의 성격을 ‘근본이해’(Urverstehen)라고 주장한다. 이러한 하이데거의 주장은 자유가 갖는 근원성 및 근거로서의 성격을 부각시킨다. 하이데거는 이러한 점을 분명하게 강조하면서 다음과 같이 말한다. “자유는 스스로를 이해하도록 내어주며, 그것[자유-논자 주]은 근본이해, 즉 그것[자유-논자 주] 자체가 가능하게 하는 것의 근본기투(Urentwurf)이다.”(MAL, 247) 이러한 하이데거의 주장에서 알 수 있듯이, 자유에는 앞서 고찰한 존재이해의 성격이 내포되어 있다. 자유는 이러한 이해를 근본적으로 형성하기 때문에 근본이해로서의 성격을 가질 수 있음을 주목해야 한다. 여기에서 존재이해로서의 초월과 자유가 다시 연관관계를 갖는다는 점을 파악할 수 있다. 앞서 고찰한 바에 따르면, 하이데거는 존재이해로서의 초월에 대한 해명만으로는 초월의 완전한 본질을 밝혀낼 수 없다<sup>282)</sup>고 말하고 있는데, 그 이유가 여기에서 드러나고 있다. 즉 초월의 완전한 본질을 해명하기 위해서는 세계개념에 대한 해명이 필요하며, 존재이해와 세계를 하나로 묶어내는 것이 바로 자유개념이다. 자유는 근본이해로서 동시에 근본기투이다. 이러한 근본기투는 세계기투 이외의 다른 것이 아니다.

## (2) 세계기투로서의 자유

방금 보았듯이, 하이데거는 자유가 이해, 즉 기투의 성격을 가지고 있다고 주장한다. 우리는 본 논문에서 이미 존재이해의 기투에 대하여 고찰한 바 있다.<sup>283)</sup> 그러나 여기에서 고찰하게 될 기투는 세계기투(Weltentwurf)이다. 세계의 기투는 곧 자유 이외의 다른 것이 아니다. 이에 상응하여 자유는 근본이해라는 성격을 가질 수 있다. 왜냐하면, 세계의 근본특징은 ‘때문에’로서, 이것은 곧 현존재의 궁극목적이기 때문이다. 이러한 점에서 세계-내-존재로서의 초월, 즉 세계의 문제를 함께 고려해야만 그가 말하는 초월의 의미가 좀 더 명확해질 수 있다는 점이 분명해진다.

세계를 기투한다는 것은 우선 현존재의 자기 자신의 존재의 가능성 전체를 기투한

282) 본 논문 II. 2 (2) 세계-내-존재와 초월을 참조하라.

283) 본 논문 II. 2 (1) 존재이해와 초월을 참조하라.

다는 것을 말한다. 이러한 기투를 하이데거는 짧게 ‘때문에’의 기투라고 말한다. 이 때문에의 기투를 통해서 현존재는 근원적인 결속(Bindung, 結束)의 형태로 나타난다.<sup>284)</sup> 다시 말하면, 세계기투는 곧 자유 때문에 가능하며, 이러한 자유가 현존재에게 그 본질에서 결속되도록 하고 그러한 결속 안에서 자기 자신을 구속하도록 만드는 것이다. 따라서 자유가 현존재를 결속하도록 만들기 때문에, 세계기투로서의 자유는 현존재에게 결속가능성을 제공하는 것으로서 근원적 자유이다. 이러한 의미에서 자유는 근본이해이자 근본기투이다. 이렇게 자유는 때문에를 기투하면서 현존재를 결속시키는데, “때문에 속에 놓여 있는 결속의 전체가 세계이다.”(MAL, 247) 이러한 하이데거의 설명에서 보는 것처럼 세계는 그 자체로 해명될 수 없으며 자유개념과의 연관 속에서 비로소 해명된다.

하이데거는 이러한 자유가 초월을 형성하기 때문에, 전통적 의미의 자유가 현존재 안에서 인과성으로 표명될 수 있다고 주장한다. 다시 말해 자기로 있음을 근거로 해서 자발성, 즉 자기로부터의 시작이 가능한 것이다. 이러한 관점에서 보면, 하이데거가 말하는 자유나 전통의 의미에서의 자유는 양자 모두 근거로서 이해되고 있는 셈이다. 왜냐하면 앞서 말한 것처럼, 하이데거는 자유를 근거로서 파악하고 있기 때문이며, 전통철학 역시 인간의 행위의 근거를 자유에서 찾고 있기 때문이다. 우리가 보았던 로크와 칸트에게 자유는 자발성인데, 이러한 자발성은 인간의 힘의 관념 또는 자기의식으로부터 비롯되기 때문이다. 이런 의미에서 자유는 근거의 고유한 양식인데, 하이데거는 이런 의미에서 “자유는 근거에의 자유이다.”(VWG, 165) 라고 말한다.

자유에 대한 이러한 성격파악을 통해서 알 수 있는 것은 “자유로운 자로서 현존재는 세계기투이다.”(MAL, 247)는 점이다. 그렇기 때문에 현존재의 근본구성틀인 세계-내-존재는 자유를 말한다. 따라서 하이데거철학에서 다음과 같은 등식, 즉 초월 = 자유 = 세계기투 = 세계-내-존재 = 현존재라는 등식이 성립한다. 이러한 해석에 어떤 이는 이의를 제기할 수 있을지도 모르겠다. 그러나 논자가 보기에 전기 하이데거 철학에서는 적어도 현존재분석론으로서 세계-내-존재의 틀을 확고하게 정립하는 것이 목표였고 이러한 목표를 달성하기 위해 기초존재론의 확고한 정초가 필요했을 것이다. 그렇기 때문에 이러한 존재론의 정초를 위한 핵심 개념으로서 초월에 관한 구명이 수행되었다고 보인다. 그러므로 초월로서의 자유, 즉 세계기투로서의 자유는 근본기투로서 세계기투이며, 또한 모든 존재이해의 근거가 되는 근본이해이다.

284) 현존재의 세 가지 실존양식이 등근원적으로 있음을 상기해 보라.

## 2. 현존재의 근거와 자유

### (1) 현존재의 초월과 근거정립(定礎)

하이데거는 초월의 문제를 근거의 본질에 관한 논의가 이루어져야 할 영역으로 이해하고 있다. 사실 그는 근거의 본질에 관한 문제를 1929년에 출간된 「근거의 본질에 관하여」에서 집중적으로 논의하고 있으나, 이 문제와 연관된 라이프니츠의 근거율의 문제를 이보다 앞선 시기에 『논리학의 형이상학적 시원근거들』에서 먼저 다루었다. 물론 이 저서에서도 근거의 문제는 초월의 문제로서 중요하게 다루어지고 있다. 이러한 근거의 본질에 대한 물음은 물론 존재물음과 연관이 있다. 그러나 우리가 이미 살펴본 것처럼 진리의 문제도 존재와 연관이 있기 때문에, 이 세 가지는 본질적으로 연관되어 있다고 보아야 한다. 즉 존재와 진리 및 근거는 본질적으로 초월의 영역에서 다루어져야 할 문제들이다. 그런데 전기 하이데거 사상에서의 초월은 세계-내-존재로서 밝혀졌고, 그 의미 또한 자유로서 밝혀졌다. 자유는 세계를 기투하며 세계를 형성하게끔 하기 때문에, 위에서 본 것처럼 근본이해이자 근본기투로서의 근거라고 말해야 한다. 이처럼 자유와 근거는 근원적인 연관을 가지는데, 하이데거는 “근거에 대한 자유의 근원적 연관을 **근거정립**”(Gründen, 定礎)이라고 명명한다.(VWG, 165)

그가 제시하는 근거정립은 세 가지 방식이 있으며, 1. 건립(Stiften), 2. 지반획득(Bodennehmen), 3. 근거제시(Begründen)로서의 근거정립이다.(VWG, 165 참조) 이 세 가지 방식은 모두 초월에 속한다. 이 중 첫 번째 방식인 건립으로서의 근거정립은 우리가 앞에서 살펴본 “**때문에의 기투**(*der Entwurf des Umwillen*)”(VWG, 165)를 가리킨다. 이것을 풀어서 말하면, “**자기 자신의 가능성들의 기투**”(VWG, 167)이다. 이러한 내용들은 이미 고찰한 바를 통해 충분히 파악할 수 있다. 오히려 여기에서 우리가 주목해야 할 사실은, “현존재는 넘어섬 안에서 또한 넘어섬을 통해 존재자 그 자체에게로 다시 돌아온다.”(VWG, 165)는 하이데거의 진술이다. 이 말이 의미하는 바는 세계의 기투만으로는 아직 존재자가 탈은폐되지 않는다는 것을 의미한다. 현존재는 세계를 기투함으로써 세계지평(Welthorizont)을 개시하나, 현존재가 존재자의 한가운데에 있지 않다면,<sup>285)</sup> 존재자는 우리에게 드러나지 않을 것이다. 현존

재가 존재자의 한가운데에 있다는 것은 ‘처해있음’을 말한다. 하이데거는 이러한 용어를 통해 현존재가 존재자에 철저히 사로잡힌 채 어떤 기분에 젖어 있음을 말하고자 한다. 다시 말해 현존재가 세계기투를 통해 다시 존재자에게로 돌아온다는 사실을 주의하지 않으면, 현존재의 현사실적 실존과 초월에 대한 오해를 불러일으킬 수 있다. 그렇기 때문에, 하이데거는 이러한 사실을 다음과 같이 강조하면서 말하는 것이다.

초월이란 세계기투를 말하는데, 그렇기 때문에 사실 기투하는 자는 그가 넘어서는 존재자에 의해 또한 이미 기분에 젖은 채 철저히 지배받고 있다.(VWG, 166)

이러한 현존재의 현사실성으로부터 하이데거는 두 번째 근거정립인 지반획득으로

285) 예비적 고찰에서 보았듯이, 현존재가 존재자 한가운데에 내던져져 있는 것은 자신의 신체성을 통해서이다. “현존재는 자신의 신체성을 통하여 전적으로 자연의 한가운데에 내던져진 것이고 현사실적인 것이다”(MAL, 212) 여기에서 현존재의 신체와 초월의 관계에 대한 문제가 제기될 수 있다. 하이데거에게 신체의 신체성은 데카르트적 의미의 물질적 연장이 될 수는 없다는 것은 분명하다. 그러나 그의 전기사상에서 신체의 신체성에 관한 구체적 논의를 찾아볼 수 있는 곳은 거의 없다. 『존재와 시간』에서 현존재의 공간성에 관한 논의가 신체의 문제와 연결되어 논의될 수는 있으나, 이것이 직접적인 신체성에 관한 논의라고 볼 수는 없다. 위의 인용문에서 보는 바와 같이 『논리학의 형이상학적 시원근거들』에서 신체성이라는 단어가 언급되고 있지만, 여기에서도 신체성의 존재론적 의미에 대한 명확한 해명이 없기 때문에, 하이데거의 인간 신체에 대한 논의가 본격적으로 수행되는 것은 아니다. 다만 현존재는 현사실적인 실존에서 구체적인 성별로 분산될 수 있다는 언급을 하고 있을 뿐이다. 이것을 실마리로 삼아 하이데거의 신체에 관한 논의를 해볼 수는 있으나, 이러한 논의는 추론에 불과할 것이다. 하이데거가 본격적으로 현존재의 신체에 관하여 논의하는 곳은 그의 후기사유를 담고 있는 『줄리콘 세미나』에서이다. 여기에서 하이데거는 신체에 대한 현상학적 접근을 시도한다. 그러나 신체의 신체성과 초월현상의 관계에 대한 구체적인 언급이 나타나지는 않는다. 다만 세계-내-존재, 존재이해와 신체의 관계에 관한 언급이 나타난다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “세계-내-존재 자체는 하나의 신체적으로 사는 것(Leiben)이지만, 그러나 **단지** 신체적으로 사는 것만이 아니다. (...) 신체적으로 사는 것은 우선 존재이해인 세계-내-존재에 속한다. 그렇기 때문에 이것[존재이해-논자 주]은 신체적으로 사는 것에 덧붙여진 것이 아니다.”(ZS, 248) 이러한 언급 이전에 하이데거는 우선 신체를 육체(Körper)와 구별하며, 사물과도 구별한다. 그는 신체로서의 신체는 그때마다 나의 신체라고 말하고 있다. 여기에서 ‘나의’라는 표현은 신체가 나에게 속한다는 말이 아니라 나 자신에 연관된다는 사실만을 규명한다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다. “신체(Leib)는 어떤 경우에도 사물이 아니라, 육체도 아니라, 오히려 모든 신체, 즉 신체로서의 신체는 그때마다 나의 신체이다. **신체의 신체적으로 사는 것(das Leiben des Leibes)**은 나의 존재의 방식으로부터 규정된다. 신체의 신체적으로 사는 것은 그렇게 현-존재의 하나의 방식이다. 그러나 어떻게? 신체로서의 신체가 그때마다 나의 신체라면, 이러한 존재방식이 나의 것이고 그렇게 신체적으로 사는 것은 밝혀진 존재자의 한가운데 나가 서 있는 체류라는 의미의 나의 인간존재(Menschsein)를 통해 함께 규정된다. 신체적으로 사는 것의 경계는 그 안에 내가 머무는 존재의 지평이다.”(ZS, 113) 하이데거의 이러한 언급을 통해 알 수 있는 것은 그가 신체의 의미를 신체적으로 사는 것이라는 의미로 이해하고 있다는 점이다. 더욱이 그것은 현존재의 존재방식이며, 존재의 지평을 형성한다. 따라서 위에서 언급한 ‘세계-내-존재 자체는 신체적으로 사는 것’이라는 언급과 함께 그가 말한 신체를 주목하면, 신체도 그 자체로 현존재의 본질구성틀, 즉 초월에 속한다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 신체라는 낱말에서 ‘육체’라는 의미를 배제해야 함을 주의해야 한다. 다만 여기에서 신체, 즉 신체적으로 사는 것이 초월에 속한다는 논자의 결론은 하이데거의 언급을 단순히 반복하고 있는 것에 불과하다. 그러므로 신체현상과 초월현상에 관한 논의는 별도의 논의를 통해서 좀 더 상세하게 구명되어야 할 주제라고 생각한다.

서의 근거정립을 말하고 있다. 즉 현존재가 존재자에 의해 “사로잡혀 있음 (*Eingenommenheit*)”(VWG, 166)이 초월에 속하는데, 이때 현존재는 존재자에 사로잡혀 있음으로 인해 기반을 ‘획득했다’(hat genommen). 다시 말해 현존재가 근거를 얻었다는 것을 뜻한다. 하이데거는 여기에서 의도적으로 과거형으로 말하고 있는데, 이것은 곧 기반획득으로서의 근거정립이 건립으로서의 근거정립으로부터 도출되는 것이 아니라 오히려 그것과 동시에 이루어진다는 것을 뜻한다. 그러나 하이데거는 이 둘의 근거정립이 동시적이지만 동일한 지금 안에 있는 것은 아니라고 주장한다.<sup>286)</sup> 여기에서 우리가 중요하게 보아야 할 사실은 세계의 기투와 존재자에 의해 사로잡혀 있음에 의해, 즉 두 근거정립의 공속을 통해서 현존재가 비로소 세계를 근거 지을 수 있다는 사실이다. 이 점을 주의해서 보아야 한다. 세계기투는 존재자의 존재에 관한 선행적 이해를 가능케 하지만, 세계기투 그 자체가 ‘존재자’에 대한 현존재의 관련은 아니다. 또한 사로잡혀 있음 역시 현존재를 존재자 한가운데 처해 있게 하나, 이러한 사로잡혀 있음 그 자체가 현존재의 존재자에 대한 ‘태도’는 아니다.(VWG, 168 참조) 여기에서 ‘지향적 태도의 초월론적 가능성’의 문제가 제기된다. 그러나 하이데거는 이러한 초월을 “존재적 초월(*ontische Transzendenz*)”(MAL, 169)일 뿐이라고 주장한다.<sup>287)</sup> 특히 하이데거는 사로잡혀 있음이 없다면, 즉 세계기투만으로는 기분에 젖어 있음도 없을 것이며, 존재자에 의해 흔들릴 수도 없고, 어떤 놀이공간도 없을 것이라고 말한다.<sup>288)</sup> 다시 말해 세계기투만으로는 근거를 정립할 수 없는 것이다. 이 때문에 하이데거는 “현존재는 오직 존재자의 한가운데에서 스스로를 근거 지을 때에만 세계를 근거 짓는다(건립한다).”(VWG, 167)고 말하는 것이다. 요컨대 하이데거철학에서 현존재의 초월은 현존재와 존재자가 만나기 위한 조건이며, 이러한 만남을 가능케 하는 것은 현존재의 세계기투와 현존재가 존재자 한가운데에 내던져져 있다는 현존재의 현사실성의 결합이다.

하이데거가 세 번째로 제시하는 근거정립은 근거-제시로서의 근거정립이다. 여기에서 표현되고 있는 근거제시는 “왜라는 물음 일반을 가능하게 함(*Ermöglichung der Warumfrage überhaupt*)”(VWG, 168)을 의미한다. 이러한 근거제시는 형이상학

286) 이것은 시간성과 연관된 논의로서, 좀 더 자세한 사항은 VWG, 166-7 참조. 그리고 이 두 가지 근거와 직접 관련되어 논의되는 것은 아니지만, 초월과 시간성의 관계에 관한 논의는, MAL, §12. 초월과 시간성(근원적 무)을 참조.

287) 하이데거에 따르면, 이러한 존재적 초월은 근원적인 초월, 즉 존재론적 초월의 근거에서만 가능하다. 이에 대한 자세한 논의는, MAL, 166-171 참조.

288) 논자는 여기에서 현존재에게 무를 경험하게 하는 근본기분으로서의 불안이 연관되어 있다고 본다.

적인 의미에서 ‘왜’ 자체의 근원을 해명하기 위함이다. 따라서 현존재가 구체적인 상황에서의 ‘왜?’라고 묻는 어떤 동기의 발생을 고찰하는 것이 아니라, ‘왜 일반’의 초월론적 가능성을 묻는다는 점에서 근거제시는 존재론적으로 이해되어야만 한다. 하이데거는 이러한 “왜의 발원이 초월론적으로 필연적”(VWG, 169)이라고 말하고 있다. 그가 이렇게 말하는 이유는 앞서 두 가지의 근거정립 때문에 그렇다.

앞서 고찰한 바에 따르면, 하이데거의 세계개념은 ‘때문에’로서 특징지어진다. 따라서 현존재의 세계기투는 때문에의 기투로서, 그것은 위에서 본 것처럼 자기 자신의 가능성들의 기투를 의미한다. 다시 말하면, 현존재는 그때마다 존재자의 한가운데에서 자기 자신의 가능성들 전체를 기투하면서 다시 존재자에게로 돌아와 그것들에 의해 지배를 받는다. 이러한 가능성들의 전체가 곧 세계이므로, 현존재는 자신의 가능성들 중에서 현실적으로 어떤 것을 선택할 수밖에 없으며, 나머지 가능성들은 포기되어질 수밖에 없다.<sup>289)</sup> 하이데거는 이런 점에서 현존재는 그때마다 자신을 ‘비약한다’(überschwingt)고 말하며, 동일한 취지에서 현존재의 현사실성을 통해 나머지 가능성들은 ‘중단된다’(entzogen)고 말한다.(VWG, 167 참조) 이 경우 비약은 세계기투에 의해서, 박탈은 존재자에 사로 잡혀 있음에 의해서 일어난다. 그렇기 때문에 하이데거는 “현존재는 그 자체로 잉여적(überschüssig)”(MAL, 248)이라고 말하는 것이다. 또한 같은 맥락에서 “초월은 근거정립의 두 가지 방식들에 상응해서 동시에 비약하면서-중단한다.(überschwingend-entziehend)”(VWG, 167) 즉 “자유는 오직 하나를 선택하는 데에 있다. 다시 말해서 다른 것은 선택하지 않았음, 다른 것을 또 선택할 수는 없음을 견뎌내는 데에 있는 것이다.”(SZ, 285)

이처럼 두 가지의 근거정립의 공속을 통해 현존재는 자신에게 밀려드는 존재자에 의해 철저히 지배를 받는 가운데 ‘왜’라고 묻게 된다. 하이데거는 이것을 철학의 근본물음이라고 이해하고 있다. 그는 이러한 근본물음의 형식에 대하여 말하고 있으며, 이것은 그의 저서 곳곳에서 드러나고 있다. 예를 들면, 「형이상학이란 무엇인가?」의 마지막 문장은 다음과 같다. “도대체 왜 존재자이며, 오히려 무가 아닌가?”(WM, 122)<sup>290)</sup> 하이데거는 이것을 무 자체가 강요하는 형이상학의 근본물음

289) 하이데거의 다음과 같은 언급이 이를 잘 설명해주고 있다. “초월하는 자로서 본질적으로 내적인 현존재의 가능성 전체인 세계는 모든 현실적인 존재자들을 뛰어넘는다(übertritt, 능가한다). 이것 [현실적 존재자-논자 주]은 언제 만나든, 어떻게 만나든—그 자체로 만날 때에도—항상 제한으로서, 가능한 것의 실현으로서, 가능성의 잉여(Überschuß, 초과)에서 나온 불충분한 것으로서만 자신을 드러내며[탈은폐-논자 주], 거기에서 현존재는 자유로운 기투로서 이미 항상 머물러 있다.”(MAL, 248)

290) 하이데거의 논의를 다루지는 않지만, 이 물음 자체와 연관된 최근의 논의는 다음의 논문을 참조하라. 이지선, 「“왜 아무 것도 없지 않고 어떤 것이 있는가?": 원초적 실존의 문제에서 시원적 발생

라고 말한다. 「근거의 본질에 관하여」에서도 ‘왜’라는 물음의 근본형식들을 소개하고 있다. 그 중에서 하이데거가 강조하는 문장은 다음과 같다. “도대체 왜 무가 아니라 어떤 것(*etwas*)인가?”(VWG, 169) 이 두 물음은 하이데거에게 철학의 근본물음이라는 점에서 사실상 동일하다. 왜라는 물음은 이외에도 ‘왜 그것은 그렇게 있는가?’ 또는 ‘왜 이것이며 저것은 아닌가?’라는 방식으로 다양하게 물어질 수 있다.

우리는 이 지점에서 반대로 이렇게 물을 수 있다. 이러한 물음들은 왜 ‘왜’라는 형식으로 물어지는가? 세계-내-존재로서의 초월의 문제를 고찰하는 가운데, 우리는 자유를 거쳐 근거의 본질에 관한 물음에 도달하였다. 하이데거가 근거의 본질에 관한 해명이 초월의 영역에서 밝혀져야 한다고 주장했던 것은 이러한 까닭에서이다. 여기에서 잠시 예비적 고찰에서 논의했던 존재이해로서의 초월을 상기해보자. 존재이해는 그 자체로 초월로서 밝혀졌으며, 그것의 의미는 현존재에게 존재자의 존재에 대한 어떤 이해가 이미 있다는 것을 뜻한다. 현존재에게는 학문 이전에 이미 선행적인 존재이해를 가지고 있는데, 이러한 이해를 존재론 이전의 이해 혹은 선존재론적 이해라고 부른다. 그러나 이러한 존재이해는 구체적이고 분명한 것이 아니라, 아직은 막연한 이해에 불과할 뿐이다. 바로 이러한 존재이해 때문에, 하이데거는 존재자를 대하는 현존재에게 ‘왜’라는 물음이 솟아난다고 본다.

그럼에도 불구하고, 하이데거는 다음과 같이 말한다. “그것[존재이해-논자 주]은 모든 물음에 대한 일차적-최종적인 근원적 답변을 이미 포함한다. 존재이해는 가장 선행적인 답변으로서 전적으로 일차적-최종적인 근거제시를 부여한다. 그[존재이해-논자 주] 안에서 초월은 그 자체로서 근거제시 된다. 거기에서 존재와 존재구성들이 탈은폐되기 때문에, 초월론적 근거제시는 **존재론적 진리**라고 명명된다.”(VWG, 169) 여기에서 우리는 하이데거의 설명에 혼란을 겪지 않을 수 없다. 왜냐하면 앞서 고찰한 그의 설명에 따르면, 존재이해는 형성되는 것이고, 이러한 존재이해의 형성은 각자의 몫에 맡겨져 있을 뿐인데, 그러나 여기에서 하이데거는 존재이해가 이미 모든 물음에 대해 일차적이며 최종적인 답변을 포함한다고 말하기 때문이다. 이러한 의문에도 불구하고, 하이데거의 의도는 이러한 존재이해가 근거로서 제시된다는 점을 강조하고 있다. 즉 각각의 현존재의 존재이해의 차이에도 불구하고, 존재이해는 그 자체로서 ‘왜’라는 물음을 형성하기 때문에, 거기에는 현존재를 좀 더 분명한

---

의 문제로, 『철학연구』, 제132집, 대한철학회, pp.119-145. 특히 이 논문은 “왜 아무 것도 없지 않고 어떤 것이 있는가?”의 문제를 ‘원초적 실존 문제’(Primordial Existential Question)로 보는 그린바움(A. Grünbaum, 1923~2018)의 비판적 논의를 소개하고 있다.

존재이해로 인도하기 위한 근거로서의 역할을 그때마다 하고 있다고 보아야 한다.

따라서 근거제시의 세 가지 방식, 즉 건립은 세계기투, 지반은 존재자에 사로잡혀 있음, 근거제시는 존재자의 존재론적 근거제시로서 구체화된다. 이런 점에서 하이데거가 근거의 본질을 파헤치는 방식은 전통철학과는 다르다. 전통철학은 일반적으로 추상을 통해서 보편적인 유를 묻는 방식으로 근거의 본질에 대하여 고찰해 왔다.<sup>291)</sup> 그러나 하이데거는 이러한 방식으로는 근거의 본질을 제대로 제시할 수 없다고 보았기 때문에, 위에서 제시한 방식에 따라 근거의 본질을 구명하는 것이다. 따라서 하이데거는 세 가지 방식으로 밝혀진 근거정립의 내용을 토대로 근거의 본질에 관하여 다음과 같이 말한다.

근거의 본질은 세계기투, 존재자에 사로잡혀 있음, 존재자의 존재론적 근거제시에서 초월론적으로 발원하는 근거정립의 삼중적 분산[흩어짐]이다.(VWG, 171)

하이데거는 위의 인용문에서 밝힌 것 이상의 더 이상의 해명을 내놓고 있지는 않다. 다만 그가 제시하는 것은 이러한 각각의 근거정립이 지속성(Beständigkeit)과 지속(Bestand)의 염려로부터 발원되며, 이것은 다시 시간성으로서만 가능하다는 설명뿐이다. 그럼에도 불구하고 하이데거는 이러한 근거의 본질이 전통철학의 근거에 대한 규정보다 본질적이라고 주장한다. 특히 그가 근거의 본질에 대한 물음에서 단초로 삼았던 라이프니츠의 근거율에 대한 해석이 이러한 사실을 보여준다.

## (2) 근거율의 근원으로서의 자유

하이데거는 『존재와 시간』의 출간 이후에 근거의 문제를 천착하였는데, 물론 이 문제는 궁극적으로 초월과 자유의 문제로 소급된다. 그는 근거의 문제를 다루기 위해서, 아리스토텔레스로부터 시작하여 라이프니츠와 칸트에 이르기까지 근거, 원인 등의 문제를 전통논리학과 연관성에서 고찰하고 있다. 특히 하이데거는 라이프니

291) 이러한 방식으로 근거를 캐물어가는 가장 대표적인 철학자가 바로 아리스토텔레스이다. 그의 '정의'의 방식에 관한 언급에서 이를 알 수 있는데, 아리스토텔레스는 개념을 정의할 때, 유와 중차를 사용하여 개념을 정의한다. 예컨대, 그는 '인간은 이성적 동물이다'라는 방식으로, 즉 인간은 그 상위 개념인 유로서의 동물에 포함되나, 동물과 다른 차이점인 이성의 특성을 개념 속에 집어넣음으로써 그것의 개념을 정립한다. 이러한 방식으로 모든 개별자들을 하나씩 분류하고, 유의 유를 따라서 가장 상위의 것까지 근거를 캐물어 간다. 부동의 원동자는 바로 이러한 방식에 의해서 모든 것의 원인, 즉 근거가 된다.

츠의 근거율의 문제를 매우 상세하게 다루고 있는데, 그 이유는 『논리학의 형이상학적 시원근거들』과 「근거의 본질에 관하여」에 나타나는 그의 해석을 볼 때, 라이프니츠가 처음으로 명백하게 근거율의 문제를 명시적으로 제기했기 때문이다.(MAL, 140; VWG, 127-8 참조)<sup>292)</sup>

일반적으로 근거율(principium rationis, Satz vom Grunde)에 관한 표현은 다음과 같다. “근거 없이는 아무것도 없다(nihil est sine ratione)”(VWG, 127에서 재인용)이 명제는 부정적으로 표현되어 있다. 하이데거는 그가 자주 그렇듯이 이를 전도시켜 긍정적으로 표현하여 다음과 같이 말하고 있다. “모든 존재자는 하나의 근거를 가진다(omne ens habet rationem)”(VWG, 127)<sup>293)</sup> 하이데거는 이러한 근거율이 라이프니츠가 말한 것처럼 최상의 원칙이 될 수 없다고 본다. 왜냐하면, 우선 형식적으로만 볼 때, 이 명제는 존재자에 관해서만 진술되고 있기 때문이다. 철학의 본령이 존재의 물음이라고 보는 하이데거의 입장에서는 존재자에 관한 명제가 최상의 원칙이 될 수 없음은 당연하다.

또한 이 보다 더욱 근본적인 문제가 있는데, 하이데거는 라이프니츠가 근거율의 명제를 진리의 본질로부터 이끌어내고 있다는 점에서 근거율은 최상의 원칙이 될 수 없다고 주장한다. 사실 이 문제는 우리가 진리와 초월현상에서 이미 고찰한 내용을 전제로 하고 있다. 전통철학의 진리는 일반적으로 사유와 관념의 일치, 동화 등으로 파악되어져 왔는데, 라이프니츠의 진리개념 역시 이러한 진리개념, 특히 아리스토텔레스의 진리개념과 다르지 않기 때문이다. 즉 라이프니츠는 진리의 이념인 ‘일치’로부터 근거율을 도출해내고 있다.<sup>294)</sup> 그러나 하이데거는 이러한 진리는 명제

292) 쇼펜하우어는 라이프니츠가 처음으로 근거율이 모든 인식과 학문의 핵심원칙이라고 공식적으로 주장했다고 말하고 있다. 아르투어 쇼펜하우어, 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』, 김미영 옮김, 나남, 2010, p.35 참조. 하이데거는 쇼펜하우어가 근거율의 물음을 제기한 것에 대한 철학적 기여는 인정하면서도, 그의 라이프니츠 해석에 대해서는 비판적이다. 특히 이 저서 제5절에 나타나는 다음 문장의 번역 때문에 그러한데, 그 문장은 다음과 같다. “Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit” 쇼펜하우어는 이 문장을 “그것이 왜 있는지에 대한 근거가 없이는 아무것도 없다”라고 번역하고 있다. 그러나 하이데거는 위의 문장을 “없는 것보다 더 왜 있는지에 대한 근거 없이는 아무것도 없다”라고 번역하고 있다. 하이데거가 이렇게 번역하는 이유는 라이프니츠의 명제가 본래 “nihil est sine ratione cur sit”이 아니라 “potius quam”이 덧붙여져 있다고 보기 때문이다. potius quam은 ‘오히려…보다 더’라는 뜻인데, 쇼펜하우어가 이를 등한시 하고 있기 때문에, 하이데거는 쇼펜하우어의 라이프니츠 해석이 피상적이라고 비판한다. 하이데거는 potius quam이 근거율 문제의 핵심이라고 보고 있다. 자세한 내용은, MAL, 138-45 참조.

293) 하이데거는 근거율의 첫 번째 표현을 “nichts ist ohne Grund”, 두 번째 표현을 “jedes Seiende hat einen Grund”라고 번역하고 있다.(VWG, 127) 두 번째의 긍정적인 표현은 다음과 같이 표현하기도 한다. “Alles hat seinen Grund”(MAL, 136)

294) 라이프니츠의 진리론과 근거율에 대한 적절한 해석이 무엇인지를 논의하고 있는 논문으로는 다음을 참조하라. 송하석, 「라이프니츠의 진리론과 충족이유의 원리」, 『철학적분석』, 제15호, 한국분석철학회, 2007, pp.103-125.

진리로서 비은폐성이라는 근원적 진리개념에 의해 가능하다고 보기 때문에, 근거율이 진정한 의미에서의 근거가 될 수 없다고 보는 것이다.

하이데거의 관점에서 보면, 근거율은 명제진리에 토대를 두고 있으며, 명제진리는 존재론적 진리에 기반을 두기 때문에, 근거율은 존재자에 대해서만 타당한 원칙이 될 뿐이다. 그러나 존재론적 진리는 초월에 근거하기 때문에 결국 근거율 역시 초월, 즉 자유에 기반을 두고 있다는 결론이 도출된다. 이러한 근거 하에 하이데거는 “자유는 근거율의 근원이다.”(VWG, 172)라고 강조하는 것이다. 이러한 관계에 기초하여 하이데거는 근거율에 담긴 본래적 문제에 관한 세 가지 내용을 도식적으로 제시하고 있다. 이 내용은 『논리학의 형이상학적 시원근거들』에 먼저 등장하고, 「근거의 본질에 관하여」에서도 나타난다.

1. ratio >est< cur aliquid potius existit quam nihil; 2. ratio >est< cur hoc potius existit quam aliud; 3. ratio >est< cur sie potius existit quam aliter.(MAL, 141)

ratio est cur hoc potius existit quam aliud; ratio est cur sie potius existit quam aliter; ratio est cur aliquid potius existit quam nihil.(VWG, 172)

하이데거는 이 세 가지를 아무런 인용 없이, 그리고 독일어로 기술하지 않은 체라틴어로만 서술하고 있다. 글의 맥락상 위의 세 가지 명제는 하이데거가 근거율에 담긴 본래의 의미를 파악하기 위해 라이프니츠의 글을 인용한 것이 아니라 직접 정리해서 도식적으로 제시하고 있는 것으로 보인다. 그리고 위의 명제들은 순서만 다를 뿐, 각각의 명제의 내용은 동일하다. 우리는 두 번째 기술된 「근거의 본질에 관하여」에 나온 순서대로 이 내용을 보기로 한다. “왜 어떤 것보다 더 오히려 이것이 존재하는지 근거가 있다. 왜 다른 방식보다 더 오히려 이렇게 존재하는지 근거가 있다. 왜 무보다 더 오히려 존재하는지 근거가 있다.” 여기에서 눈에 띄는 점은 세 명제가 모두 공통적으로 “왜 … 보다 더 오히려 … 근거가 있다.(ratio est … cur potius … quam)”로서 표현되고 있다는 점이다. 하이데거는 바로 이 점을 근거로 ‘왜(cur)’가 ‘왜 보다 더 오히려(cur potius quam)’로서 표현된다고 주장하면서, 근거율은 “오히려 보다 더’의 원칙(*Prinzip des >eher als<*)”(MAL, 141)이라고 규정한다.

근거율의 일반적인 표현은 ‘근거 없이는 아무것도 없다’이다. 이 표현을 구체화 시켜서 하이데거는 ‘오히려 보다 더’를 강조하고 있다. 그가 근거의 문제를 표현했

던 용어인 ‘왜’는 여기에서 근거율과 동일한가? 그렇지 않다. 적어도 근거율이 존재자에 관해서 표현되고 있는 한, 하이데거가 말하는 ‘왜의 물음’은 근거율과 동일하다고 볼 수 없다. 이 점은 앞서 근거율의 근원이 자유라는 점에서 이미 해명되었다. 하이데거는 오히려 ‘왜’라는 표현이 어떻게 해서 ‘오히려 보다 더’와 어울릴 수 있었는지에 대한 해명이 필요하다고 본다.(VWG, 172-3 참조)

이미 우리가 고찰했던 것처럼 근거율을 존재자에 대해 타당한 원칙이라고 본다면, 근거율은 앞서 보았던 근거정립의 하나의 방식인 근거제시, 즉 존재론적 근거제시에 종속된다. 달리 말하면, 존재이해의 기투, 궁극적으로는 세계기투 안에서, 따라서 자기 자신의 가능성들의 전체 안에서 이러한 근거율은 타당할 수 있다. 즉 “가능한 것의 결정범위”(VWG, 173)가 미리 부여될 때, 근거율은 타당한 것이다. 이러한 근거제시가 현존재의 자유, 즉 초월에 근거를 두고 있음은 이미 보았다. 그런데 하이데거가 주목하는 ‘오히려 보다 더’는 현존재의 유한한 자유의 근거정립 안에 반영되어 있다. 여기에서 현존재가 자유를 근거율의 근원이라고 주장하는 이유가 조금 더 명확하게 나타나고 있다. 앞서 우리는 현존재의 자유를 “자기-자신을-고유하게-선택함(Sich-selbst-eigens-wählen)”(MAL, 244)이라고 파악했다. 현존재는 이렇게 자기 자신의 가능성들을 스스로 기투하면서 그렇게 자기에게 부여된 가능성들 안에서 고유한 자기 자신을 선택할 수 있다. 다시 말하면 ‘왜’라는 물음 역시 어떤 것이 다수로 주어질 가능성이 있을 경우에 가능한 물음이라는 것이다. 그런데 하이데거의 자유개념에서는 이러한 가능성들의 전체를 자유가 스스로 기투하기 때문에, 자유가 근거율에 대하여 보다 근본적인 것으로 드러난다. 따라서 이러한 자유에 근거를 둘 때에만, 즉 가능한 것의 권역 안에서만 비로소 ‘왜 이것이 아니라 오히려 보다 더 저것인가?’, ‘왜 다른 방식 보다 더 오히려 이러한 방식으로 존재하는가?’에 대한 근거율의 형식적 물음들이 가능할 수 있다.<sup>295)</sup>

### 3. 현존재의 자유와 부정성

295) 하이데거는 이 원칙에서 중요한 점이 다음과 같다고 설명하고 있다. “동시에 다음과 같은 점이 분명해지는데, 이 원칙에서 중요한 것은 사실적인 존재자, 즉 가장 넓은 의미에서 현사실성에 깃들어 있으며, 그리고 현사실적인 것에는 말하자면 어떤 규정된 선택이 그 외의 가능한 것에 대해 이루어진다. 따라서 이러한 파악에서 원칙은 가능성(Möglichkeit)과 현실성(Wirklichkeit)의 연관에 토대를 둔다.”(MAL, 142) 하이데거는 또한 근거율뿐만 아니라 동일률과 모순율도 초월론적이라고 보는데, 이러한 원칙들도 모두 초월 그 자체(즉 시간성)의 사건에 속한다고 주장한다. 이때 초월은 명제의 성격을 갖지 않는다.(VWG, 173 참조)

## (1) 현존재의 내던져져 있음과 초월

자유는 근거율의 근원(Ursprung)으로서 그 자신의 근거가 된다. 다시 말하면, 자유는 어디에도 의지하지 하지 않고 그 자체 스스로 자유로우며, 스스로를 근거 짓는다. 이런 의미에서 “자유는 근거의 근거다.”(VWG, 174) 이것이 의미하는 바는, 자유가 근거에 대한 자유의 연관인 근거정립의 어떤 하나의 방식이 아니라, “근거정립의 초월론적 분산[흩어짐]의 근거 짓는 통일성”(VWG, 174)으로서 규정된다는 의미에서 그렇다. 그렇기 때문에 하이데거는 근거로서의 자유가 현존재의 “심-연(深淵, *Ab-grund*)”(VWG, 174)이라고 말한다. 이것이 의미하는 바는 무엇인가? 더군다나 그는 현존재가 세계기투를 통해 존재자와 자기 자신을 스스로 넘어설 때, 비로소 자신을 심연으로서 이해할 수 있다고 말한다. 여기에서 현존재의 심연은 무엇을 의미하는가? 『존재와 시간』에서도 한 차례 *Abgrund*(심연)라는 단어가 사용되고 있는데, 거기에서는 근거 자체가 “무의미의 심연(*Abgrund der Sinnlosigkeit*)”(SZ, 152)이라고 표현되고 있다. 그러나 이때의 심연은 무근거를 말하는 것이어서, 위에서 언급된 현존재의 심연이 분명하게 드러나지는 않는다. 『근거의 본질에 관하여』에서도, 자유가 현존재의 심연이라는 언급 뒤에, 현존재의 “개별적인 자유로운 태도가 무근거적(*grundlos*)이라서 그런 것은 아니(VWG, 174)”라고 말하고 있으나, 그 의미가 분명해 보이지 않는다. 오히려 근거로서의 자유가 현존재의 심연이라는 하이데거의 표현은 『논리학의 형이상학적 시원근거들』에 나타나는 구절에서 그 의미를 추적해 볼 수 있다. 하이데거는 다음과 같이 말한다.

이것[현존재-논자 주]은 존재자를 초월하며, 그리고 뛰어넘음은 세계로 뛰어넘음이다. 초월 속에서 뛰어넘어지는 존재자는 그러나 단순히 현존재 자체는 아니며, 오히려 초월 속에서 현존재는 존재자로서 바로 자기 자신을 뛰어넘는다 — 좀 더 정확하게는 이러한 뛰어넘음이 현존재가 자기 자신과 같은 어떤 것으로 존재할 수 있는 것을 가능하게 한다. 비로소 자기 자신을 뛰어넘음에서 심연이 열리며, 그것[심연-논자 주]은 그때마다 자기 자신에 대해 있는 현존재이고, 오직 이러한 자기 존재의 심연이 초월을 통해서 그리고 초월 안에서 개방되기 때문에만, 그것[심연]은 은폐될 수도 있고 불분명해질 수도 있다.(MAL, 233-4)

이 인용문에서 심연은 초월에서 열리며, 이러한 심연은 ‘그때마다 자기 자신에 대

해 있는 현존재'라고 기술되고 있다. 현존재의 심연은 자유이다. 이러한 자유는 근거로서의 자유로서 현존재가 자기 자신으로 있는 자유를 말한다. 따라서 논자가 볼 때, 하이데거가 말하는 현존재의 심연은 자기 자신의 고유한 내면을 말하는 것으로 보인다.<sup>296)</sup> 이러한 내면 자체가 자유 그 자체로서 존재한다. 그러나 그렇다고 하여서, 현존재는 자신이 속해 있는 자연과 관계없이, 다시 말해 존재자와 관계없이 무조건적인 자유로서 존재한다는 것을 의미하는 것은 아니다. 하이데거에 따르면, 현존재는 그 자신 신체를 가지고 하나의 자연으로서 존재자 한가운데 존재한다. 그러나 현존재는 또한 자신의 존재이해를 갖는다는 점에서 초월하는 자로서 존재한다. 이러한 현존재의 특유한 점이 현존재의 심연을 자유로서 규정짓지만, 다른 한편 그것은 현존재의 유한성을 드러내주기도 한다. 현존재가 놓여 있는 상황, 즉 현사실성에 대한 하이데거의 다음의 언급을 보자.

현존재는 몸과 신체 그리고 생명이다; 그[현존재-논자 주]는 먼저 관찰의 대상으로서만 자연을 가진 것이 아니라, 오히려 그[현존재-논자 주]가 자연이다; 그러나 이것은 물질, 몸, 영혼의 덩어리를 묘사하는 것이 아니다; 그는 초월하는 존재자로서의 자연, 현존재이며, 그것[ihr, 자연-논자 주]에 의해서 철저히 지배되고 철저히 규정된다.<sup>297)</sup> 그때마다 기분에 젖어 있음의 방식으로 현존

296) 심연(Abgrund)이라는 단어와 관련하여, 니체의 『차라투스트라는 이렇게 말했다』(*Also sprach Zarathustra*)에서도 이 용어가 자주 인간의 존재방식과 연관되어 사용되고 있다. 예를 들면, 다음과 같은 표현들이 등장한다. “사람은 짐승과 초인 사이를 잇는 밧줄, 심연 위에 걸쳐 있는 하나의 밧줄이다.”(KSA 4, 16), “그런데 사람이 있는 곳치고 심연이 아닌 곳이 어디 있던가! 바라본다는 것 그 자체가 심연을 들여다본다는 것이 아닌가?”(KSA 4, 199), “너는 내 심연의 사상을 모른다.”(KSA 4, 199), “끝내 나의 심연이 요동을 치고 나의 사상이 나를 물어뜯을 때까지는.”(KSA 4, 205), “아, 심연의 사상, 너, 나의 사상이여!”(KSA 4, 205), “나의 심연은 말문을 열고 나 나의 마지막 깊은 곳을 백일하에 드러낸 것이다!”(KSA 4, 271), “그 무엇보다도 사람들의 세계, 사람들의 바다가, 이 바다를 향해 황금 낚시줄을 던지고는 나 말한다. 열려라, 너 인간의 심연이여!”(KSA 4, 297) 등이 있다. 여기에서 니체가 말하는 인간의 심연도 단정적으로 말할 수는 없지만, 인간의 깊은 내면을 말하는 것으로 보인다. 그러나 하이데거가 니체의 영향 때문에 ‘심연’이라는 용어를 사용하는 것으로 보이진 않는다. 우선 심연이라는 용어 자체가 일반적으로 많이 쓰이기도 하지만, 하이데거의 전기 사상적 흐름에서 니체가 언급되는 경우는 거의 없었기 때문이다.

297) 이 부분의 표현은 자연과 현존재의 관계에 대하여 여러 암시를 함축하고 있는 것처럼 보인다. Dasein은 중성인데 반해, 초월하는 존재자로서의 자연, 즉 Natur는 여성명사이다. 그런데 ihr는 3인칭 여성 3격이기 때문에 자연으로 번역하는 것이 옳으나, 문제는 그 의미이다. 현존재는 존재자 전체로서의 자연에 의해 지배를 받는 것인지, 아니면 초월하는 존재자로서의 자연인 자신에 의해 지배를 받는다는 것인지가 애매하다. 왜냐하면, 존재자 전체는 세계로서 현존재인 세계-내-존재의 구성요소이기 때문에, 위의 두 경우 모두에 해당할 수 있기 때문이다. 이 문장의 다음 문장이 마치 현존재는 전체 자연에 의해서만 지배받고 있는 것처럼 표현되고 있지만, 그를 철저히 지배하는 것은 자연으로서 현존재 그 자신일 수도 있기 때문에 역시 분명치 않다. 만일 존재자 전체를 존재적 세계의 개념으로 이해한다면, 여기에서의 자연은 자기 자신이 아닌 존재자 전체가 맞을 수도 있다. 그러나 이 역시 하이데거가 어떤 의도로 쓰고 있는지는 분명치 않아 보인다. 물론 이러한 논자의 해석이 하이데거의 의도를 벗어난 것일 수는 있지만, 하이데거철학 체계 내에서 이 부분은 모호한 것으로 여겨진다. 따라서 존재자 전체를 현존재를 제외한 다른 존재자 전체로서 마치 실재론에서의 존재자처럼 해석하는 것은 옳지 않아 보인다. 우리가 앞서 검토한 바와 같이, 그것은 하이데거의 현상학에서는 분명 문제가 되지 않기 때문이다. 그는 분명히 우리가 존재자를 미리 전체할 필요가

재는 그를 철저히 지배하는 존재자의 한가운데 처해 있다.(EP, 328-9)

이처럼 현존재가 존재자의 한가운데 처해 있다는 사실을 하이데거는 현존재가 존재자 안으로 내던져져 있다고 표현한다. 다른 번역으로는 현존재가 피투되어 있다고 말할 수 있다. 그러나 여기에서 주목할 것은 자유로운 자로서의 현존재와 존재자 안에 내던져진 존재자로서의 현존재가 상충하는 것처럼 보인다는 것이 눈에 띈다는 점이다. 현존재는 자기 자신의 가능성들 가운데 하나를 스스로의 결단에 의해 선택할 가능성을 갖는다. 그러나 현실적으로는 그때마다 자유로운 자로서의 자기에 상응하여 자기로 존재한다는 사실이 반드시 도출되지 않는다. 달리 말하면 그것은 자유 자체의 힘에 의해 좌우되는 것이 아니다.(VWG, 175 참조) 『존재와 시간』에서의 하이데거의 다음 언급을 보자.

근거로-존재하면서, 다시 말해 내던져진 것으로 실존하면서, 현존재는 끊임없이 자신의 가능성 뒤에 머물러 있다. 그[현존재-논자 주]는 결코 자신의 근거에 앞서(vor) 실존하는 것이 아니라, 오히려 그때마다 오직 그것[자신의 근거-논자 주]에서부터 그리고 이러한 것[자신의 근거-논자 주]으로서 실존할 뿐이다. 그러므로 근거존재(Grundsein)는 자신의 가장 고유한 존재를 근본적으로 결코 마음대로 지배하지 못함을 말한다.(SZ, 284)

여기에서 현존재의 고유한 특성이 드러난다. 즉 현존재의 초월이 자유(근거)로서 규정된다고 하여도, 현존재는 자신의 구체적인 현실성에서 존재자에게 내맡겨져 있다는 사실이 그러하다. 이러한 “내맡겨져 있음(Preisgegebenheit)은 세계-내-존재 그 자체의 내적인 규정이다.”(EP, 328) 현존재가 존재자 곁에 있으며, 공동현존재와 함께 있다는 사실이 바로 내맡겨져 있음으로 규정된다.<sup>298)</sup> 이 규정의 본질이 바로 내던져져 있음(피투성)이다.

이러한 사실, 즉 현존재가 그 자체 본성적으로 자연으로 규정된다는 사실, 존재자에 내맡겨져 있다는 사실 때문에, 그가 아무리 자유로서 규정된다 하더라도 그 자유에는 한계가 존재할 수밖에 없다는 사실이 귀결된다. 그래서일까? 하이데거는 현존

---

없다고 말하기 때문이다.

298) 하이데거는 내던져져 있음으로서의 내맡겨져 있음이라는 현존재의 규정은 객체와 무차별적으로 맞서 있는 것이 아니라고 주장한다.(EP, 328 참조) 이러한 하이데거의 주장은 자연에 대한 현존재의 태도를 엿볼 수 있게 해준다. 전통철학이 인간을 주체로 설정하고 자신의 앞에 세워진 대상을 객체로서 규정하는 태도에서는 존재자에 대한 인간의 우월함이 드러난다. 그러나 하이데거의 내맡겨져 있음이라는 규정에서는, 존재자에 내맡겨져 있다는 그의 주장에서 볼 수 있는 것처럼, 인간 현존재를 자연의 일부로서 소박하게 바라보는 그의 관점이 드러난다는 점을 주목할 필요가 있다.

재의 내던져져 있음을 “무력함(Ohnmacht)”(VWG, 175)이라고 표현하면서, 바로 이것이 본질적으로 현존재의 존재 자체를 규정한다고 말한다. 그러나 현존재의 무력함은 존재자가 현존재에게 밀어닥치기 때문에 그런 것이 아니다. 현존재의 무력함은 내던져져 있음을 뜻하지만, 오히려 무력함의 진정한 의미는 현존재의 존재가 염려로서 특징지어진다는 데서 찾을 수 있다. 다시 말해 현존재는 그때마다 자기 자신의 존재를 염려하는 자인데, 이러한 현존재의 존재인 염려는 내던져져 있음 속에서 그러하다. 구체적으로 보자면, 무력함은 아무것도 할 수 없음이라는 의미로 이해되어서는 안 되고, 존재자에 내맡겨진 존재자로서, 그렇지만 자신의 존재를 염려하는 가운데 자기 자신을 기투할 수 있는 자로서 존재하는 현존재의 규정성의 하나라고 이해해야 한다. 그렇기 때문에 하이데거는 “모든 세계기투는 **피투적(geworfen)**”(VWG, 175)이라고 주장한다. 거꾸로 말하면, 기투는 그때마다 내던져진 기투이다. 다시 말하면 현존재는 본질적으로 내던져져 있기만 한 것이 아니라 그 자체로 기투하면서 존재하는 자이다. 현존재의 기투가 ‘피투적 기투’라는 하이데거의 주장은 이러한 의미에서 이해되어야 하며, 그때 비로소 그가 주장하는 시간성에 대한 논의가 가능해진다.

바로 이러한 사실, 즉 존재자에 대한 현존재의 모든 관계맺음은 처해 있음 속에서 이루어지며, 따라서 현존재의 존재이해에는 기분에 젖어 있음이 속해 있다는 사실이 중요하다. 현존재의 유한성은 바로 이러한 사실에서 비롯되며, 그것은 현존재의 본질에 뿌리깊이 박혀있다. 이것은 소위 인간의 유한성과 다르다는 점을 주의해야 한다. 인간의 유한성은 여러 각도에서 논의되어질 수 있다. 예를 들면, 창조된 존재자라는 점, 감각의 부정확함, 혹은 이성의 유한성 등으로 말이다. 그러나 현존재의 유한성은 존재론적으로 이러한 인간의 유한성에 선행하여 현존재의 존재구성틀로부터 비롯된다는 사실이 위에서 논의한 바에 따라 밝혀진다. 이러한 의미에서 하이데거는 다음과 같이 말한다. “현존재의 유한성의 본질은 그러나 **근거에의 자유로서의 초월(Transzendenz als der Freiheit zum Grunde)** 안에서 스스로를 탈은폐한다.”(VWG, 175) 즉 우리가 위에서 본 현존재의 내맡겨져 있음은 세계-내-존재 자체의 내적인 규정이다. 이러한 내맡겨져 있음의 특징이 내던져져 있음으로서 구체화되며, 현존재의 내던져져 있음이라는 근본적인 현사실성 때문에 현존재의 자유는 유한한 것으로서 규정되며, 이러한 유한성은 현존재의 초월현상에 입각하여 드러난다.

## (2) 현존재의 부정성(Nichtigkeit)

위에서 고찰한 바를 통하여 우리는 현존재가 초월하는 자로서 궁극적으로 그 본질상 자유로서 존재한다는 사실을 확인하였다. 하이데거철학에서 현존재가 초월한다는 것은 결국 현존재가 실존한다는 사실 이외의 다른 것이 아니다. 달리 말하면 현존재의 본질이 실존에 있다고 말할 수 있는 것은 그가 이미 초월하고 있기 때문이다. 바꿔 말해 초월하는 자로서 현존재는 우선 대개 그가 일상적으로 사로잡혀 있는 존재자에 대한 어떤 이해를 가질 수 있다. 이러한 이해는 존재이해로서 다시 초월로서 규정된다. 이러한 의미에서 현존재의 초월은 일회적인 현상이 아니라, 오히려 그는 매순간 초월하는 자로서, 즉 자유로서 존재한다.<sup>299)</sup> 그러나 우리는 또한 현존재의 초월로서 규정된 자유가 유한한 자유라는 것도 매우 중요한 사실이라는 점을 주목해야 한다. 다시 말해 현존재가 자유로서, 즉 그 자신의 근거로서 존재한다는 사실이 그가 어떠한 존재자에도 구애되지 않고 자신의 임의대로 자기를 선택할 수 있다는 것을 말하지는 않는다.

현존재는 존재자에 내맡겨진 존재자로서, 즉 본질적으로는 존재자 전체의 한가운데 내던져진 존재자로서 그때마다 자기 자신의 가능성 전체에서 어떤 것을 선택할 수밖에 없는 그러한 존재자이다. 이것을 현존재의 자기로 있음이라는 측면에서 본다면, 현존재는 자유로운 자라고 하더라도 본래의 자기 자신, 자신의 가장 고유한 존재를 결코 지배할 수 없다는 것을 말한다. 이것이 위에서 말한 “근거존재(Grundsein)”(SZ, 284)의 의미이다. 이 경우에 결코 지배할 수 없다는 것을 하이데거는 “부정(Nicht)”(아님 또는 非)(SZ, 284)이라고 표현하고 있다.<sup>300)</sup> 이것은 피투성

299) 『존재와 시간』에서 하이데거는 다음과 같이 말한다. “현존재는 언제나 이미 ‘자기 자신을 넘어서’ 있으며, 그가 아닌 다른 존재자에 대한 관계맺음으로서가 아니라, 오히려 존재가능, 즉 자기 자신에 대한 존재로서 그렇다.”(SZ, 192) 이러한 그의 언급은 바로 현존재의 초월현상이 끊임없이 일어나고 있다는 것에 대한 설명이다. 이것은 다시 현존재가 자유로서 존재하기 때문에 가능하다. 그러나 현존재가 자유로서 존재한다는 말의 의미를 ‘현존재는 자유를 속성으로 갖는다’고 이해해서는 안 된다는 점을 주의해야 한다. 이것은 『진리의 본질에 관하여』(1930)에서 분명하게 드러나고 있다. “인간은 자유를 속성으로서 소유하는 것이 아니라, 오히려 기껏해야 그 반대가 타당하다: 자유, 탈-존재이며 탈은폐하는(entbergende) 현-존재가 인간을 소유하며, 그리고 오직 그것[자유-논자 주]만이 인류에게 모든 역사를 비로소 정초하면서 그리고 그 자체로서 전체 안에서의 존재자와의 탁월한 관련을 허락해줄 만큼 근원적으로 인간을 소유한다.” M. Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p.190.(이하 VWW로 약칭하여 표기함)

300) 이 단어 Nicht와 Nichtigkeit의 번역어와 관련하여, 소광희는 전자를 비(非), 후자를 비성(非性)으로 번역한다. 그가 이렇게 번역하는 이유는 “첫째, 명제차원의 부정(“아니다”)이 아님은 물론이고, 둘째, 전통적 존재론(하이데거적으로 말하면 ‘존재자 존재론’)[논어의 것의 존재론-논자 주]에서 말하는 ‘없음(無)’도 아니”기 때문이다. 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, 소광희 옮김, 경문사, 1998,

의 실존론적 의미에 속하는 것이다. 이러한 부정은 근거로서의 자유에 대한 구체적인 해명을 제시해 줄 수 있는 단서가 된다는 점에서 주목할 필요가 있다.

하이데거는 현존재가 다음과 같이 존재한다고 말하고 있다. “그[현존재-논자 주]는 근거로-존재하면서 그 자신 자기 자신의 부정성(아님)으로 **존재한다.**”(SZ, 284) 『존재와 시간』에서의 이 같은 언급은 현존재의 부정성을 설명하기 위해 진술되고 있다. 그런데 현존재의 부정성을 고찰하는 동기에 관해서는 『철학입문』에서 좀 더 분명하게 제시된다. 하이데거는 이 강의록에서 다음과 같이 말한다. “모든 자기(Selbst)가 그 자체로 필연적으로 내던져진 것으로 존재해야만 하는지 또는 아닌지에 대한 물음을, 우리는 그대로 열어둔다.”(EP, 331) 하이데거가 이러한 물음을 그대로 열어둔다는 것은 통상적으로 제기될 수 있는 의문, 즉 그의 주장처럼 현존재의 실존이 본질적인 것인지에 대한 의문 때문이다. 왜냐하면 하이데거는 여기에서 모든 현존재는 여러 상이한 모습에서 자신이 전혀 존재하지 않을 수 있을 뿐만 아니라, 그 자신이 지속적으로 더 이상 실존하지 않을 수 있다는 것을 이해한다고 말하기 때문이다. 여기에서의 ‘이해’, 현존재가 더 이상 실존하지 않을 수 있다는 이러한 이해가 실존함

---

p.403 각주 b) 참조. 그는 이 단어를 실존적 차원에서의 ‘어쩔 수 없음’을 가리킨다고 주장한다. 결론적으로 말하면, 하이데거가 사용하는 Nichtigkeit는 명제적 차원의 부정뿐만 아니라 존재론적 ‘무’의 근원을 가리킨다. 이와 달리 이기상은 『존재와 시간』에서 Nicht를 아님으로 번역하며, Nichtigkeit을 무성(無性)으로 때로는 아님으로 번역하고 있다. 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 옮김, 까치, 1998, pp.378-80 참조. 그러나 단지 이렇게 번역하고 있을 뿐, 이에 대한 부연설명을 하고 있지는 않다. 그가 쓴 『『존재와 시간』 용어 해설』에서도 동일하게 번역되고 있을 뿐, 특별한 설명이 있지는 않다. 이기상, 구연상, 『『존재와 시간』 용어 해설』, 까치, 1998, p.353 참조. 그러나 이기상과 김재철은 그 이후에 『철학입문』에서 Nicht를 부정(아님)으로 번역하고, Nichtigkeit를 부정성으로 번역하고 있다. 마르틴 하이데거, 『철학입문』, 이기상, 김재철 옮김, 까치, 2006, p.327. 이 번역서에도 번역어에 대한 특별한 설명은 없다. 논자가 보기에 이 단어는 소광희가 말하는 것처럼 명제차원의 부정을 말하고 있지는 않다. 또한 어쩔 수 없음의 의미도 내포되어 있다. 따라서 비혹은 비성으로 번역하는 것도 좋은 번역이라고 생각한다. 그러나 하이데거가 이 단어를 사용하는 의도를 고려했을 때, 논자는 Nicht를 ‘부정’으로, Nichtigkeit를 ‘부정성’으로 번역하고자 한다. 논자가 이러한 번역어를 채택한 주된 이유는 다음과 같은 하이데거의 진술 때문이다. “너무도 오랫동안 형이상학은 겉보기에 부정적인 것에 대해서 우월하다는 이유로 절대자로서 그리고 근원적인 것으로서 행세했던 긍정적인 것에 의해서 어리석음을 범했다. 이것에 따라 우리의 전통적인 논리학, 존재론, 그리고 범주론이 세워졌지만, 이들의 개념들은 우리가 “부정성”(Nichtigkeit)이라는 제목에서 생각하는 것에 적중하기에는 상당히 부족하다. 창조됨을 통해서 “유한성”을 특징짓는 것은 “유한성”에 대해서 하나의 규정된 설명형식일 뿐이며, 심지어 이것은 믿음에 기인하는 설명이다.”(EP, 332) 또한 다음과 같이 말하기도 한다. “현존재의 이러한 부정성을 부정적인 것으로서, 현존재의 밖의 측면으로서 여기고, 그것에 긍정적이고 고양한다는 의미의 명량함을 대립시키는 것은 잘못된 것이다. 왜냐하면 우리가 그렇게 부르는 모든 것은 부정성에 대립되지 않고, 오히려 부정성에 걸려 있기 때문이다. 다시 말해 앞서 말한 현존재의 부정성은 통속적인 의미에서 현존재의 긍정적인 것(das Positive)과 부정적인 것(das Negative)을 위한 가능성의 근원적인 근거이다. 현존재의 근원적인 부정성에 대한 관점에서 비로소 소위 모든 긍정적인 것이 자신의 힘과 유일성을 가진다.”(EP, 336) 이 인용문들에서 보듯이 하이데거는 부정성이라는 단어를 긍정적인 것과의 대비 속에서 설명하고 있다. 즉 이 단어를 전통과의 연관 속에서 사용하고 있으며, 거기에 새로운 근원적 의미를 부여하고 있다. 물론 Negative라는 단어가 긍정적인 것에 대비되어 사용되고 있지만, 글의 전체 맥락상, Nichtigkeit은 부정성으로 번역하도록 할 것이다.

의 본질에 속하는 한, 하이데거는 이것이 “현존재는 끊임없이 이러한 부정의 경계를 따라 실존한다”(EP, 332)는 뜻이라고 설명하고 있다.

현존재는 세계기투를 통해, 엄밀하게는 내던져진 기투를 통해서 자기 자신의 가능성 전체 앞에 자기 자신을 세운다. 그러나 이러한 가능성 전체를 현존재는 현실화할 수 없으며, 그 때문에 현존재는 언제나 자신의 가능성 뒤에 남을 뿐이다. 따라서 현존재의 기투에서 이러한 가능성, 특히 자기-앞에-세워져-있음에는 존재할 수 없음(Nichtseinkönnen)도 제시된다. 여기에서 존재할 수 없음이라는 현존재의 부정의 성격이 현존재의 존재의 본질에 속한다는 것이 하이데거의 주장이다. 이러한 현존재의 부정성은 현존재가 실제로 존재하지 않는다는 말이 아니다. 또한 단순히 눈앞에 있지 않음(Nichtvorhandensein)이나 존립하지 않음(Nichtbestehen)을 의미하지도 않는다.(SZ, 284 참조) 왜냐하면 하이데거는 현존재의 부정성이 ‘아무것도 아닌 것’(nichts)이 아니라, 오히려 가장 긍정적인 것을 형성함과 동시에 현존재의 초월에 속하는 것이라고 주장하고 있기 때문이다.(EP, 332 참조) 하이데거의 이러한 주장에는 전통 논리학이 부정(nicht, 아님)을 다루었던 방식에 대한 비판적 입장이 담겨있다. 하이데거는 논리학이 이러한 부정을 발견하기는 했지만, 그것의 존재론적 의미를 제대로 밝혀낸 적도 없다고 보고 있으며, 특히 부정이 너무나 자명하게 결여(Privation)나 결핍(Mangel)이라는 의미로 사용되는 것, 혹은 변증법에서 부정 자체에 대한 아무런 근거도 제시하지 않으면서 부정을 단순한 도피처로 삼는 것을 비판하고 있다.(SZ, 285-6 참조) 따라서 현존재의 부정성에 대한 논의는 단순히 현존재가 필연적으로 내던져진 것인지에 대한 물음에 대한 대답만을 위한 것은 아니다. 여기에는 인간 현존재의 고유한 존재양식에 대한 전통철학과 하이데거의 대결이 놓여 있다고 볼 수 있다. 이러한 의미에서 하이데거는 현존재의 부정성의 성격에 대한 실존론적 의미를 다음과 같이 제시하고 있다.

이러한 부정의 부정-성격은 실존론적으로 다음과 같이 규정된다: 현존재는 **자기**로 존재하면서 **자기로서** 내던져져 있는 존재자이다. 그[현존재-논자 주]는 자기에 **의해서가 아니라**, 오히려 근거로부터 **자기에게 자유롭게 하여, 이러한 것**[근거-논자 주]으로서 존재한다. 현존재는 그의 존재의 근거가 그 자신의 고유한 기투에 의해서 처음으로 발원하기에 그의 존재의 근거인 것은 아니지만, 그[현존재-논자 주]는 자기존재로서 근거의 **존재**이다. 이것[근거-논자 주]은 언제나 단지, 자신의 존재가 근거존재를 떠맡아야 하는. 그러한 존재자의 근거일 뿐이다.(SZ, 284-5)

이 인용문에서 나타나는 현존재의 부정성의 실존론적 성격은 앞서 본 바와 같이 내던져져 있음이다. 그리고 이렇게 내던져져 있는 현존재는 자기로 존재하면서 동시에 근거로 존재한다. 즉 현존재는 자기 자신의 존재가 근거로 존재해야만 한다는 것을 받아들여야만 하는 존재자이다. 그러나 위의 인용문에서 분명하게 드러나듯이 현존재는 자신의 고유한 기투에 의해 자기존재의 근거가 되는 것은 아니라는 점을 주의해야 한다. 요컨대 현존재는 그 자체로 근거로 존재한다. 이것의 의미는 현존재가 자기 자신을 가능성으로 이해하면서 내던져진 존재자로 존재한다는 것을 말한다. 그렇기 때문에, 하이데거는 ‘때문에’와 ‘내던져져 있음’이 현존재의 부정성에서 합치한다고 말하는 것이다.(EP, 332 참조) 앞서 현존재의 부정성이 가장 긍정적인 것을 형성하고, 현존재의 초월에 속한다는 말은 바로 이것을 의미한다. 즉 현존재의 부정성은 기투의 구조에도 놓여 있다. 현존재가 그때마다 본래의 자기로 존재하지 않고 일상적으로 빠져있음에서 비본래적으로 존재하는 것은 이러한 부정성의 가능성의 근거이다.(SZ, 285 참조) 이런 이유에서 현존재의 부정성은 본질적이며, 따라서 현존재의 존재인 **“염려 자체는 그 본질에서 속속들이 부정성에 의해서 관철되어 있다.”**(SZ, 285) 즉 현존재는 내던져져 있는 자로서 자기 자신으로 존재하지만, 그 자신에 의해서 자기에게 속하게 한 것이 아닌 그러한 존재가능으로 실존하는 것이다. 반대로 말하면 존재가능으로 존재하는 현존재에게는 자기가 속하지만, 이러한 자기는 그의 자유로운 기투에 의해서 그런 것이 아니다. 하이데거는 이러한 사실에 대하여 다음과 같이 말한다.

실존하는 한, 그[현존재-논자 주]는 결코 자신의 내던져져 있음의 배후로는 되돌아갈 수 없으며, 그래서 그는 이러한 ‘그가 존재하고 있으며 존재해야 한다’는 사실을 그때마다 고유하게 처음으로 자신의 자기존재에서부터 자유롭게 하여 ‘거기에’(현)로 데려올 수 없는 것이다.(SZ, 284)

그러나 이러한 설명만으로 부정성의 의미가 긍정적으로 파악되는가? 하이데거는 이에 대한 더 이상의 통찰이 어렵다고 말한다. 그렇다면, 우리는 하이데거가 주장하는 현존재의 부정성에서 단지 내던져져 있음, 즉 피투성의 특징만을 발견하는 것으로 만족해야 하는가? 우리는 앞서 피투성에 관하여 이미 고찰하였다. 거기에서 우리는 피투성으로부터 유한한 자유를 도출해냈다. 논자가 보기에 현존재의 부정성의 성격에서 중요하게 보아야 할 대목은 바로 이러한 사실이다.

현존재의 부정성은 어떤 가치평가적인 의미에서 사용되는 것이 아니다. 예컨대, 부정성은 하찮음이나 가치 없음 등을 의미하지 않는다. 우리가 앞서 고찰한 현존재의 유한성은 현존재의 부정성을 통해 비로소 자신의 의미를 독자적으로 확보할 수 있는 계기를 마련한다. 다시 말하면, 전통적으로 인간의 유한성은 창조된 것으로서, 혹은 다른 것과의 비교에서 그것의 유한한 성격이 도출되었다. 그러나 현존재의 부정성으로부터 비롯된 유한성은 내던져져 있음이라는 성격에 비추어 현존재가 자신의 본질에서부터 본래적으로 유한하다는 사실이 밝혀지고 있다. 이 말은 다시 다음과 같은 것을 의미한다. “현존재는 그가 일반적으로 실존하며 그리고 실존하지 않을 수 없다는 것에 대해 무력하다(ohnmächtig).”(EP, 333) 하이데거는 현존재의 부정성이 바로 이러한 실존이 가진 ‘본래적인 힘’(eigentliche Kraft)이라고 주장한다. 그러나 어떻게 이러한 부정-성격이 실존의 힘일 수 있는가? 이것은 오히려 현존재의 불완전성과 유한성만을 말하고 있는 것이 아닌가?

하이데거의 주장의 진의를 파악하기 위해서, 우리는 현존재의 실존양식을 상기할 필요가 있다. 현존재는 세 가지 양식으로 존재하며, 그 양식들은 모두 등근원적이다. 즉 곁에 있음, 함께 있음, 자기로 있음이라는 세 가지 계기에서, 현존재는 이 연관들의 다양성으로 분산되어 있다.<sup>301)</sup> 여기에서 말하는 분산은 현존재의 중립성에서 보았던 분산을 말한다. 현존재는 이러한 분산(Zerstreuung)에서 자신의 본래적이면서 근원적인 전체적 통일성을 얻는다. 그러나 이러한 분산을 가능하게 하는 것은 우리가 근거정립에서 보았던 근원적인 분산(Streuung, 흩어짐)이다. 현존재는 이러한 근원적인 분산의 통일성에 머무르기 때문에, 자신의 세 가지의 계기 중 그때마다 이러저러한 것을 결정해야만 한다. 그런데 하이데거는 이러한 결정에 대하여 “하나의 연관만을 위해서 결정할 수는 없다.”(EP, 333)<sup>302)</sup>고 말한다. 바로 이 인용문 속에서 현존재의 부정성이 알려지고 있다. 즉 “하나의 연관만을 ... 없다”(nie nur das eine)에서 부정성이 나타난다는 것이다. 이러한 사실은 현존재의 분산(흩어짐)에서는 본질적이다. 달리 말해 현존재가 구체적인 현사실적 상황에서 어떤 타협이나 조정을 통해서 어떤 결정을 내리는 것이 아니라, 현존재의 본질에 따라 철저히 강제된다는 것, 달리 말하면 현존재는 자기의 결정에 따라 실존하는 것이 아니라 본질적으로 실존하는 것이다. 하이데거는 이것을 분산(흩어짐)의 부정성이라고 말한다.

301) 이러한 의미의 분산은 『존재와 시간』에서 이미 언급되고 있다. SZ, 56 이하, 66 이하 등 참조.

302) 원문은 다음과 같다. “es kann sich nie nur für einen Bezug entscheiden”

하이데거는 또한 분산(흩어짐)의 지속적인 조정의 내적 필연성에서 “이해하는 행위의 부정성(Nichtigkeit des verstehenden Handelns)”(EP, 334)도 알려진다고 주장한다. 그러나 그에 따르면, 여기에서의 부정성은 위에서 언급한 모든 연관들이 내던져져 있음을 통해서 규정될 때, 그 선명함이 부각된다고 한다. 즉 그는 다음과 같이 기술하고 있다.

타인과 함께 있음은 하나의 규정된 권역에 제한되어 있고, 눈앞의 것 곁에 있음은 존재자의 개방성에 대해서 하나의 특정한 접근 가능성, 양식, 가까움 그리고 범위에 제한되어 있으며, 자기 자신과의 연관은 자기이해와 자기 자신과의 대결을 위한 규정된 가능성에 제한되어 있다.(EP, 334)

하이데거의 이러한 언급들은 염려 자체에 부정성이 철저하게 관철되고 있다는 그의 주장에 기인한다. 즉 이러한 현존재의 부정성에서 그가 말하고자 하는 바는 현존재의 유한성이 바로 현존재의 본질 그 자체로부터 규정된다는 사실이다. 즉 현존재가 유한하다는 사실은 속성들의 제한성에서 비롯되는 것이 아니라, 오히려 현존재 그 자신의 실존의 양식 때문에 그러한 것이다. 하이데거는 이러한 부정성이 존재적 의미에서의 부정적인 것이 아님을 강조한다. 본질적이고 근원적인 것으로서 “특징지어진 현존재의 부정성은 통속적인 의미에서 현존재의 긍정적인 것과 부정적인 것을 위한 가능성의 근원적인 근거이다.”(EP, 336) 이러한 의미에서 현존재의 유한성은 현존재의 부정성으로서 밝혀진다. 그것은 다시 현존재가 근거로 존재함을, 따라서 자유‘로서’ 존재함을 의미한다. 그러나 하이데거는 유한한 자유가 무력함이라고 말하지 않았던가? 현존재의 부정성은 궁극적으로 현존재가 자기 자신의 결정과 결단에 의해서 실존하는 것이 아니라는 사실만 드러내지 않는가? 이에 대해 하이데거는 다음과 같은 예시를 제시하고 있다.

돌도 자기결정에 근거해서 눈앞에 있는 것이 아니다. 그러나 여기에서 말한 바는 다른 의미에서 이해되어야 한다. 이 돌은 자신의 유래와 관련하여 조금도 무기력하지 않다. 왜냐하면 이 돌은 결코 무기력할 수 없기 때문이다. 돌이 그럴 수 없는 것은 그것이 힘 또는 자유—유한성—를 그 자신 속에 포함하고 있지 않기 때문이다. 어떤 것이 그 자신과 연관해서 무기력할 수 있으려면, 그것은 자유로워야 한다.(EP, 340-1)<sup>303)</sup>

303) 이와 비슷한 취지에서 하이데거는 다음과 같이 말한다. “단지 탈-존적 인간만이 역사적이다. ‘자연’은 아무런 역사도 갖지 못한다.”(VWW, 190)

하이데거는 현존재의 무력함이 결코 왜소하다는 의미에서의 무력함을 말하려고 한 것이 아니다. 현존재는 자신의 유래를 종종 망각하곤 한다. 그러나 하이데거에 따르면, 현존재는 자신의 유래의 어둠과 무기력과의 본질적인 대결 속에 실존한다고 말한다. 여기에서 현존재의 무력함은 그의 존재의 뛰어난 특징, 즉 염려의 특징으로서 제시된다. 다시 말해 현존재는 자유롭기 때문에 자신의 존재에 대해 염려할 수 있다. 그렇기 때문에 현존재는 또한 무력할 수 있다. 현존재는 본질적으로 실존하기 때문에, 구체적이고 현사실적인 상황에서 개별화될 수밖에 없다. 이 같은 현존재와는 달리, 돌은 그의 존재에 있어서 무차별적으로 존재하지 않는다. 그렇다고 차별적으로 존재할 수도 없다. 돌은 단지 그 존재양식상 자신의 '사실성'(Tatsächlichkeit)에서 존재할 뿐, 무력할 수도 없다. 따라서 돌은 눈앞에 있음의 방식으로 존재하면서 자신의 존재를 망각할 수도 없다. 오로지 인간만이 망각한다. 이러한 망각이 가능한 곳에서 보존 또한 가능하다.

현존재의 초월은 자유로서 밝혀진다. 그러나 이때 현존재의 자유는 그 자신의 부정성으로 인해, 또한 그의 내던져져 있음의 현사실성 때문에, 무력한 자유일 수밖에 없다. 이러한 무력한 자유, 즉 유한한 자유는 신으로부터 인간이 창조되었기 때문이 아니다. 혹은 우리의 이성이 절대적이지 않기 때문에 유한한 것도 아니다. 현존재의 유한성은 이러한 우리의 유래에 대한 사실 및 속성의 제한으로 인해 규정될 수 없다. 현존재의 자유가 유한한 것은 그때마다 각기 자신의 존재를 염려하면서 존재하는 현존재가 존재자 전체의 한가운데 내던져져 있다는 현사실적 상황, 즉 자신의 본질인 부정성에서 자신의 존재를, 즉 자신의 가능성 전체를 기투하면서 세계로 초월하기 때문이다. 현존재는 존재자 전체와 자기 자신을 넘어 세계에 초월하기 때문에, 현존재는 존재자에게로 돌아와 존재자의 진리와 자기 자신의 진리에 다가갈 수 있으며, 따라서 존재에 대한 이해를 가질 수 있다. 존재이해로서의 초월과 세계-내-존재로서의 초월은 바로 이러한 현존재의 자유의 특징인 부정성에서 비로소 결합된다. 초월을 존재이해와 세계-내-존재로 구분하여 다루어야 하는 이유가 바로 여기에 있다.

## VIII. 나가는 말

지금까지 논자는 하이데거의 초월 개념을 인식론적-존재론적 그리고 실존론적 현상과 관련하여 논의하였다. 하이데거는 현존재의 초월현상을 통해 전통철학, 특히 근대 주관성철학을 해체하는 중요한 사유 지평을 제공하며 자신의 존재물음을 완성하기 위한 단초를 제공한다. 하이데거의 초월개념은 현존재가 존재자 전체를 넘어 세계에 넘어감을 가리키는 말이다. 이러한 현존재의 초월현상을 하이데거는 존재이해로서의 초월과 그리고 세계-내-존재로서의 초월로 구분하여 이해한다.

존재이해로서의 초월은 현존재가 실존하는 한 그에게는 존재자에 대한 어떤 이해가 이미 주어진다는 것을 의미한다. 이는 진리개념에서 보았듯이, 현존재의 존재양식 중 하나인 ‘곁에 있음’을 통해서 밝혀진다. 이러한 현존재의 존재양식은 현존재가 전통철학과 달리 이미 초월하고 있다는 사실을 드러내준다. 또한 곁에 있음의 현상은 하이데거철학에서 왜 진리가 비은폐성으로서 밝혀지는가에 대한 단초가 된다. 이로써 현존재와 다른 존재자의 관계맺음의 방식은 새롭게 정립된다. 즉 현존재는 세계와 고립된 채 자신 앞에 주어진 것을 객체로 인식하거나 대상화하지 않는다. 존재자가 개방된다는 사실은 바로 존재자가 비은폐된다는 사실로서, 하이데거는 이러한 사실을 통해 자신의 진리개념을 비은폐성으로 규정한다. 그러나 존재자의 존재양식은 다양하기 때문에 존재자의 개방됨의 양태도 다른 방식으로 나타나며, 이때 현존재의 개방됨은 자신에 의해 스스로 개시된다. 다른 존재자는 이러한 현존재의 개방됨을 토대로 해야만 자신의 존재를 알릴 수 있게 된다. 이때 현존재의 개방됨이 바로 존재이해로서의 의미를 갖는 초월이다. 현존재가 개방된다는 사실은 그가 이미 초월하고 있다는 사실을 말해준다. 즉 그는 자신의 개방됨에서 이미 존재자 전체를 넘어 세계에 초월하고 있다. 그리고 존재자 전체를 넘어서는 초월을 통해 현존재는 자신이 개방된 곳인 세계에서 다시 존재자에게로 돌아와 존재자의 존재에 대한 어떤 이해를 가질 수 있다. 진리와 연관된 존재이해로서의 초월현상은 이러한 의미에서 이해되어야만 한다.

또한 하이데거가 명시적으로 밝히고 있는 것은 아니지만, 그의 여러 입장들을 고려해 보았을 때, 현존재는 비진리에 있는 경우에도 초월한다는 사실이다. 동시에 현존재는 다른 공동현존재와의 함께 있음에서도 초월한다는 사실을 주목해야 한다. 즉 현존재의 본질적 실존양식인 ‘...곁에 서로 함께 있음’은 그 자체로 이미 여타의 다른

존재자들과의 만남을 의미하기 때문에, 현존재의 개방됨은 그가 이미 초월한다는 사실을 드러낸다. 그러나 이러한 사실들은 모두 존재가 비은폐될 때 가능하다. 이러한 존재의 비은폐성을 하이데거는 존재론적 진리라고 부른다. 이러한 존재론적 진리도 현존재의 초월을 근거로 가능하다는 점은 존재자의 진리인 존재적 진리의 경우와 같다. 결론적으로 하이데거는 존재론적 진리를 가능케 하는 현존재의 초월함을 존재자를 다루는 학문과 엄격하게 구별하기 위해 철학함으로 규정한다.

전통철학에서 진리를 파악하는 방식은 인식이다. 그러나 하이데거는 이러한 인식이 현존재의 존재양식의 하나일 뿐이라고 말하면서, 이에 대한 논의를 깊게 진행하지 않는다. 그런데 하이데거는 칸트 해석에서 존재론적 인식의 문제를 다루면서 초월을 언급하고 있다. 즉 하이데거는 칸트 해석에서도 초월을 논의하고 있는데, 이 논의는 선험적 종합판단의 가능성과 연관된 문제로서 궁극적으로는 초월에 관한 문제이다. 달리 말하면 이 논의는 존재이해로서의 초월이 어떻게 가능한가에 대한 하이데거의 칸트 해석이다. 따라서 진리와 초월현상이 현존재의 초월 이후의 상태에 대한 논의라면, 이 논의는 초월의 과정, 즉 초월의 내부로 들어가는 논의이다. 이 논의에서 주목할 만한 점은 인식의 본질이 직관에 있다는 하이데거의 주장과 ‘놀이’개념이 등장한다는 것이다. 그리고 칸트의 선험적 종합판단이 존재론적 인식으로 표현되고 있다는 점이다. 즉 존재론적 인식의 가능성이 곧 초월이며, 이러한 초월에서 중심적 역할을 담당하는 것이 순수 상상력이다. 특히 순수 상상력은 인식의 두 줄기인 감성과 지성을 구조적으로 매개하는 능력으로 해석됨으로써 상상력이 단순한 ‘맹목적 기능’에 불과하다고 말한 칸트의 설명과 큰 차이가 있다. 이 논의의 특징은 하이데거가 칸트의 철학을 그의 초월개념의 구조에 맞추어서 해석하고 있다는 점이다. 그러나 이러한 해석의 타당성 여부는 논란의 여지가 있다. 상상력을 인식의 뿌리로 해석하면서도 궁극적으로 그 근원을 시간으로 해석하는 것은 상상력과 시간의 관계에 대한 그의 해석에 오류가 있는 것은 아닌지 하는 문제가 한 예시로 제시될 수 있다. 그러나 하이데거의 칸트 해석의 시도가 갖는 의의는 존재론의 정초를 위해 초월의 개념을 새롭게 정립하기 위해 칸트 해석을 창조적으로 했다는 점에 있으며, 뿐만 아니라 신칸트주의자들의 칸트 해석에 대한 의미 있는 반론으로서의 성격도 지닌다는 점에 있다.

하이데거의 초월개념은 전통철학과 많은 점에서 차이를 보이기 때문에, 다른 철학자의 언어가 아닌 그의 고유한 언어들에 토대를 두어 이해되어야만 한다. 이러한

논의의 출발점에 있는 것이 무의 개념이다. 무에 대한 논의는 본격적으로 하이데거의 사상에 입각해서 현존재의 초월의 과정 속으로 들어가는 논의이다. 세계-내-존재로서의 현존재는 초월의 과정에서 존재자 전체를 넘어서야 하는데, 이때 존재자 전체에 상응하는 것이 무이다. 따라서 무는 초월 현상에서 핵심적인 주제일 수밖에 없다. 하이데거는 이러한 무를 불안이라는 근본기분에서 만난다고 주장한다. 현존재는 이때 존재자 전체를 넘어 무에 머무른다는 것이 핵심적인 사항이다. 즉 세계-내-존재인 현존재는 무에 머무르는 존재로 달리 표현될 수 있다. 이 논의에서 가장 중요한 사실은 현존재가 바로 자신의 유래를 무에서 갖는다는 점이다. 그러나 하이데거가 말하는 무는 여전히 모호하다. 무는 논리학의 도움을 통해서는 규정될 수 없다. 하이데거에 따르면, 무는 부정과 아님보다 더욱 근원적인 것이기 때문에, 도대체 이에 대한 개념 파악이 가능한가에 대한 의문이 드는 것이다. 이러한 이유 때문에 그는 무의 ‘경험’을 말하고 있다고 생각한다. 그러나 여기에서 ‘개념 파악’이라는 말은 하이데거의 고유한 언어 사용을 고려하여 이해해야 할 것이다. 왜냐하면, 그는 다음과 같이 말하고 있기 때문이다.

개념파악함(Begreifen)과 철학함은 다른 것들 옆에 나란히 놓여 있는 임의적인 몰두가 아니라, 오히려 인간 현존재의 근본에서 일어나고 있으며, 철학적 ‘충격’(Ergriffenheit, 사로잡힘)과 ‘개념성’(Begrifflichkeit, 개념파악됨)이 두드러지는 기분들이란 필연적으로 그리고 항상 현존재의 근본기분들이다. 즉 그것은, 인간이 언제나 이미 그것을 반드시 인식하고 있어야 할 필요는 없이, 인간을 끊임없이 그리고 본질적으로 두루 조율하고 있는 그런 근본기분들이다. 철학은 각기 그때마다 하나의 근본기분 안에서 일어난다.(GP, 9-10)

이러한 그의 진술을 봤을 때, 무에 대한 개념파악은 논리적인 명제의 형식으로 규정지을 수 없을 것이다. 그러나 이러한 해명이 하이데거의 철학을 이해하는 데는 도움이 될 수 있으나, 논리적인 방식으로 대답을 원하는 이들에게는 별다른 도움이 되지 않을 것이다. 이러한 사실들에도 불구하고 무를 철학적으로 해명하려는 하이데거의 시도는 그 자신의 고유한 초월개념과 맞물려 존재자 전체의 전체성에 대한 개념을 제공함으로써 존재론의 정초를 위한 것으로서 평가받아야 할 것이다. 동시에 무에 대한 해명은 학문과 철학을 엄격하게 구분하려는 그의 시도의 일환으로서 평가받을 수 있을 것이다.

세계-내-존재로서의 초월에 대한 해명은 하이데거의 고유한 세계개념을 밝힘으로써 가능하다. 『존재와 시간』에서도 이러한 구조를 현존재의 근본구성틀이라고 밝히

면서 자세히 분석하고 있는데, 사실 이 구조는 초월의 구조와 일치한다. 하이데거의 세계개념에서 중요하게 보아야 할 것은 세계개념의 실존론적 의미이다. 그는 세계를 존재자 전체의 전체성이라고 보면서도, 이러한 전체성이 현존재와 연관된다고 본다. 특히 세계의 특징을 플라톤의 선의 이데아로부터 해명하고 있는 점이 그렇다. 이 특징은 ‘때문에’인데, 결국 세계는 현존재의 ‘자기-때문에’로서, 이것의 의미는 현존재의 자기 자신의 존재가능성의 전체를 말하는 것 이외의 다른 것이 아니다. 이로써 현존재의 자기성과 궁극목적이 드러나지만, 이때 주의해야 할 점은 이것이 개별적인 현존재의 자기 목적과 같은 존재적 의미에서 파악되어서는 안 된다는 사실이다. 이러한 사실들로부터 하이데거의 세계개념은 초월의 구성요소로서 밝혀진다. 그렇기 때문에 우리는 세계-내-존재가 왜 초월의 구조를 형성하는지 이해할 수 있다. 또한 현존재는 세계기투를 하는 자이다. 이러한 기투는 현존재의 근본적인 존재이해로서 해명된다. 여기에서 왜 존재이해로서의 초월만으로는 초월의 완전한 본질이 해명될 수 없는지에 대한 이유가 밝혀진다. 그러나 존재자의 세계진입의 문제에서 존재자가 세계에 진입하기 이전의 세계는 존재자가 아니라, 무(nihil)로서 밝혀진다. 이때의 세계와 제5장에서 밝힌 무가 정확히 일치하는 것인지에 대해서는 별도의 논의가 필요하다. 그러나 분명한 사실은 세계개념이 존재자가 아닌 어떤 것으로서의 무라는 점이다. 또한 논자가 논의했던 것처럼 하이데거는 현존재의 세계가 개시된 후에 존재자의 세계진입이 왜 일어나는가에 대해서는 별도의 해명을 하지 않고 있다. 이 문제 또한 별도의 논의를 통해서 밝혀져야 할 것이다.

세계-내-존재는 궁극적으로 자유로서 밝혀지는데, 이것은 곧 초월은 자유와 동일한 의미를 지닌다는 것을 뜻한다. 그러나 현존재의 자유는 전통철학에서의 자유와 차별성을 갖는다. 자기로부터-시작함이라는 의미의 자발성으로서의 자유는 하이데거가 볼 때, 현존재의 실존양식인 자기성에 근거할 때만 가능하다. 하이데거의 자유개념에 관한 논의에서 중요한 점은 자유의 유한성에 대한 새로운 근거정립이다. 하이데거는 현존재의 자유가 근거율의 근원일 뿐만 아니라 근거의 근거라고 본다. 하이데거는 이러한 자유의 성격을 현존재의 부정성에서 찾고 있다. 즉 현존재는 그때마다 자기 자신의 가능성 전체를 현실화시키지 못하는 존재로서 언제나 이러한 가능성 뒤에 남아 있는 존재이다. 게다가 현존재의 현사실성인 내던져져 있음을 통해서 현존재의 자유는 무력한 자유로 남을 수밖에 없다. 그러나 현존재의 부정성에서 논의한 바와 같이 우리는 이러한 무력함을 긍정적으로 파악할 수 있다. 이 논의의

특징은 유한성에 대한 하이데거의 해명이다. 전통철학에서는 유한성이 다른 외부적 요인, 특히 가장 긍정적인 것으로서의 절대자로부터 근거 지어졌는데, 하이데거는 현존재의 유한성을 현존재 자신의 부정성으로부터 도출해내고 있다는 점에서 특징적이다.

현존재의 초월현상에 관한 하이데거의 논의는 사실상 전통철학과의 대결 속에 놓여 있다. 논자가 보기에 이러한 하이데거의 대결은 근대철학에서의 인간과 존재자의 관계를 완전히 전도시키고 있다는 점에서 매우 특기할 만하다는 점이다. 근대주체성 철학에서는 인간이 중심이 되어 존재자를 향하지만, 하이데거철학에서는 오히려 현존재의 내던져져 있음의 성격에서 볼 수 있는 것처럼, 존재자에 대한 현존재의 의존성이 강조되고 있다. 달리 말하면 인간적 현존재는 자신이 중심이 되어 존재자를 이성적으로 파악하는 것이 아니라, 기분에 휩싸여 있는 자로서 존재한다. 그러나 우리는 이러한 그의 주장을 단순히 존재적 의미에서 현존재가 감성에 사로잡힌 자라는 의미로 이해해서는 안 된다. 논자는 이러한 하이데거의 주장을 현존재의 소박함, 즉 자연에 의존할 수밖에 없는 인간 현존재의 한계를 드러내는 것이라고 생각한다. 이러한 사실은 현존재에게 이미 초월현상이 일어나고 있다는 그의 주장에서 가능하다. 이러한 점에서 하이데거의 초월개념에 대한 논의는 철학적으로 오늘날 많은 의의를 갖는다고 생각한다. 현대사회는 존재자에 대한 인간의 지배가 유행하는 시대이다. 이 시대는 존재자를 처리 가능한 것으로서 조작의 가능성 안에서 확보하려 한다. 여기에 인간도 예외는 아니다. 인간은 자신의 고유한 존재 성격을 상실한 채 인적자원이라는 미명하에 기술시대에 흡수되어 버린다. 여기에 존재의 고유한 의미는 더 이상 없으며, 도처에 떠도는 것은 인간의 무의미와 효율성 밖에 없다. 우리는 이러한 현대사회를 니힐리즘이 만연한 사회로 규정할 수 있다. 니힐리즘을 말했던 니체와 마찬가지로 하이데거도 니힐리즘을 말한다.<sup>304)</sup> 하이데거가 말하는 니힐리즘의 시대는 존재를 망각한 채 존재자에 몰두하는 현대인의 자화상을 드러낸다. 이러한 시대에 존재자 앞에서 뒤로 물러섬을 강조하면서 존재의 의미를 사

304) 그러나 두 사상가의 니힐리즘의 원인에 대한 분석은 매우 상이하다. 니체는 니힐리즘의 원인이 플라톤주의에 있다고 보고, 하이데거는 존재 망각에 있다고 진단한다. 그리고 니체는 다양한 니힐리즘을 말하고 있다. 니체의 니힐리즘에 대한 자세한 논의는 다음의 논문을 참조하라. 이상엽, 「니체의 근원적 허무주의」, 『니체연구』, 제24집, 한국니체학회, 2013, pp.149-183. 하이데거의 니힐리즘에 대하여는 다음의 논문을 참조하라. 박찬국, 「하이데거에 있어서 니힐리즘의 극복과 존재물음」, 『철학사상』, 제3권, 서울대학교 철학사상연구소, 1993, pp.119-173. 그리고 이 두 철학자의 니힐리즘에 대한 차이에 대하여는 다음의 논문을 참조하라. 박찬국, 「니힐리즘의 기원과 본질 그리고 극복에 대한 니체와 하이데거 사상의 비교고찰」, 『존재론연구』, 2권, 한국하이데거학회, pp.267-316.

유할 것을 원하는 하이데거의 철학은 오늘을 사는 현대인에게 많은 시사점을 제공해준다. 그리고 이러한 하이데거철학의 중심에 초월개념이 놓여 있다는 점에서 본 논문의 연구 의의가 있다고 말할 수 있다.

그러나 전기 하이데거의 초월개념을 논의하는 과정에서 드러나는 여러 개념들의 유사성은 해결해야 할 문제로 남는다. 예컨대 현존재는 초월함에서 무에 머무르는 존재이다. 세계-내-존재로서 현존재는 다시 세계에 머무르는 자이다. 그리고 우리가 이미 검토한 바와 같이 하이데거는 다음과 같은 독특한 표현을 한다. 즉 무는 무화하고, 세계는 세계화하고, 시간은 시간화한다. 궁극적으로 초월하는 현존재는 그 자체 자유로서 규정된다. 이러한 자유는 시간성<sup>305)</sup>과 매우 밀접한 연관관계를 갖는데, 본 논문에서는 이에 대한 논의를 수행하지 않았다. 하이데거의 시간성에 관한 논의는 초월과 직접적인 연관성이 있지만, 그 중요성에서 볼 때 별개로 논의되어야 한다는 논자의 생각 때문이다. 이러한 현존재의 초월현상에서 세계, 무, 존재, 자유, 시간이 마치 동의어처럼 여겨지고 있다는 사실, 때로는 현존재와 현존재의 현(거기에) 그리고 세계가 동의어처럼 사용되고 있다는 사실 등은 그의 초월논의를 이해하는데 우리에게 많은 어려움을 던져주고 있는 것이 사실이다. 하이데거는 현존재의

305) 하이데거의 시간성과 관련된 논의는 다음의 문헌들을 참조하라. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004. 신상희, 『시간과 존재의 빛』, 한길사, 2000. 에드문트 후설, 『시간의식』, 이종훈 옮김, 한길사, 1996. Alexei Chernyakov, *The Ontology of Time: Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, Springer-Science+Business Media, Dordrecht, 2002. Carol J. White, *Time and Death : Heidegger's Analysis of Finitude*, (ed.) M. Ralkowski, Foreword by H.L. Dreyfus, Ashgate, Hants, 2005. Charles M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time*, Indiana University Press, Bloomington; London, 1971. Inga Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Springer, Dordrecht; Heidelberg; London; New York, 2010. William D. Blattner, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, New York, 1999. Rachel Zuckert, "Projection and Purposiveness: Heidegger's Kant and the Temporalization of Judgement", in *Transcendental Heidegger*, (eds.) Steven Crowell and Jeff Malpas, Stanford University Press, California, 2007. Veronica Vasterling, "The Problem of Time: Heidegger's Deconstructive Reading of Kant in Volume 21", in *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantism*, (ed.) Tom Rockmore, Humanity Books, New York, 2000. 박진, 「유한한 인간의 조건으로서의 시간-칸트와 독일이상주의, 하이데거에서 상상력과 시간의 문제-」, 『철학논총』, 제49집, 새한철학회, 2007, pp.157-187. 배상식, 「하이데거 사유에서 '시간성(Zeitlichkeit)'의 의미」, 『동서철학연구』, 제40호, 동서철학회, 2006, pp.235-258. 조홍준, 「하이데거 존재진리의 시간으로서 우연성」, 『동서철학연구』, 제87호, 한국동서철학회, 2018, pp.295-320. 조홍준, 「키에르케고어와 하이데거에서 자유의지의 토대로서 불안의 시간성」, 『현대유립철학연구』, 제56집, 한국현대유립철학회, 2020, pp.31-62. 조홍준, 「하이데거 예술론에서 시간의 의미 : 『존재와 시간』, 『시간과 존재』 그리고 「예술작품의 근원」을 중심으로」, 『현대유립철학연구』, 제50집, 한국현대유립철학회, 2018, pp.31-63. 최소인, 「유한성과 시간성-칸트와 하이데거의 철학적 반성의 지향점」, 『해석학연구』, 6권, 한국해석학회, 1999, pp.364-467. 하피터, 「하이데거와 베르그송에 있어서 시간성의 문제」, 『현대유립철학연구』, 제8집, 한국하이데거학회, 2003, pp.67-91. 한상연, 「시간과 초월로서의 현존재-칸트의 시간 개념에 대한 하이데거의 이해와 그 존재론적 의의에 관한 소고」, 『철학과 현상학 연구』, 제50집, 한국현상학회, 2011, pp.177-212. 한상철, 「하이데거에서 시간성」, 『철학』, 제38집, 한국철학회, 1992, pp.99-126.

초월현상에서 현존재가 초월하는 거기는 세계라고 말하고 있다. 하지만 그는 현존재가 존재자 전체를 넘어 무에 머무른다고 말하고 있으며, 한편으로 세계를 존재자가 아닌 어떤 것, 즉 일종의 무 또는 근원적인 무(nihil)라고 말하고 있다.

물론 하이데거철학에서 사용되고 있는 이러한 주요한 용어들은 논리학적인 명제의 방식으로만 규정되는 것은 아니다. 왜냐하면 현존재는 본질적으로 기분-안에-있음으로 존재하기 때문이다. 우리가 하이데거의 기분, 특히 근본기분에 대한 논의를 중요하게 바라보아야 하는 이유는 여기에 있다. 특히 본문에서 제기했던 논자의 물음들은 학문적이고 논리적인 방식으로 제기되었다. 하이데거의 사상에 비추어 본다면 이러한 논자의 여러 물음들은 그를 오해한데서 비롯된 것일 수도 있다. 왜냐하면 그는 논리학을 극복하려고 하고 있기 때문이다. 하이데거가 근본기분을 말하는 것은 바로 전통 논리학을 극복하고 철학을 새로이 정립하려는 그의 의도 때문이다. 이런 이유에서 그는 개념과약에 대해서도 기존과는 다른 새로운 입장을 제시하고 있다. 하이데거의 다음과 같은 언급들이 어찌면 논자의 물음들에 대한 대답이 될 수 있을지도 모르겠다.

개념과약함(Begreifen)과 철학함은 다른 것들 옆에 나란히 놓여 있는 임의적인 몰두가 아니라, 오히려 인간 현존재의 근본에서 일어나고 있으며, 철학적 ‘충격’(Ergriffenheit, 사로잡힘)과 ‘개념성’(Begrifflichkeit, 개념과약됨)이 두드러지는 기분들이란 필연적으로 그리고 항상 현존재의 근본기분들이다. 즉 그것은, 인간이 언제나 이미 그것을 반드시 인식하고 있어야 할 필요는 없이, 인간을 끊임없이 그리고 본질적으로 두루 조율하고 있는 그런 근본기분들이다. 철학은 각기 그때마다 하나의 근본기분 안에서 일어난다.(GP, 9-10)

따라서 이러한 개념과약하는 물음은 궁극적으로 하나의 **충격**[사로잡힘] 안에 그 근거를 두고 있으며, 이러한 ‘충격’이 우리를 규정하고 있음에 틀림없으며 그리고 우리가 비로소 개념과약을 할 수 있고 우리가 묻고 있는 것을 붙잡을 수 있는 것에 근거를 두고 있다는 것이 증명된다. 모든 ‘충격’은 다 기분 안에 뿌리를 내리고 있다.(GP, 12)

‘충격’[사로잡힘]안에서 우리는 우리가 개념과약하는 바로 그것을 표상하고 있는 것이 아니라, 오히려 이와는 전혀 다른 그리고 근원적으로는 개개의 모든 학문적 양식과는 근본적으로 구별되는 행동 안에서 우리는 움직이고 있다.(GP, 13)

철학적 개념이란 인간에게로 향한, 그뿐만 아니라 전체 안에서 인간에게로 향한 덮침(Angriff)이다.(GP, 31)

하이데거의 위의 언급들은 철학이 무엇인가에 대한 생각을 다시 하도록 만든다. 이 논문은 현존재의 초월현상을 다루었다. 그런데 본 논문에서 고찰한 초월, 특히 초월함은 철학함과 같은 말이다. 그에게 철학은 근본기분 안에서 일어난다. 그러나 하이데거의 사상을 완전히 이해할 수 없는 논자에게는 그를 향해 여러 의문들을 제기할 수밖에 없었다. 이러한 논자의 행위 역시 철학함일까? 논자는 이 논문에서 하이데거에 대한 여러 의문점들에 대하여 명제적 형식의 답을 원하였다. 그러나 그것은 위의 인용문들에 비추어 봤을 때, 옳바르지 않은 물음제기일 수 있다. 논자는 이 논문 서두에서 존재와 무에 대한 개념 정의의 어려움을 언급한 바 있는데, 이러한 어려움은 비단 위의 두 개념에 국한되는 것이 아닐 것이다. 하이데거의 사상이 난해한 이유는 이런 사실들에서 기인한다. 그러나 이러한 모든 사실들에도 불구하고 현존재의 초월현상을 통해서 본 하이데거의 존재론적 초월개념에서 논자는 본문에서 제기된 여러 문제들이 앞으로 해결되어야 할 과제라고 생각한다. 그러나 이 뿐만 아니라 본 연구는 존재이해에 대한 선행적 이해가 ‘어떻게’ 가능한지에 대한 문제, 존재자와의 관계맺음에서 자발적 수용성의 문제, 진리의 상대성과 객관성의 문제, 칸트 해석에서의 상상력과 시간의 철학적 지위의 문제 등에 대해서는 충분한 해명을 하지 못한 것이 사실이다. 그러므로 본 연구에서 충분히 논의하지 못한 여러 주제들의 관계에 대한 논의는 앞으로의 과제로 남겨두고자 한다.

## 참고문헌

### 1. 일차문헌

- Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2010. / 『칸트와 형이상학의 문제』, 이선일 옮김, 한길사, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 2006. / 『존재와 시간』, 소광희 옮김, 경문사, 1998. / 이기상 옮김, 까치, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche Erster Band*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008. / 『니체 I』, 박찬국 옮김, 길, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche Zweiter Band*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008. / 『니체 II』, 박찬국 옮김, 길, 2012.
- \_\_\_\_\_, “Die Zeit des Weltbildes”, in *Holzwege*, GA, 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. / 「세계상의 시대」, 『숲길』, 신상희 옮김, 나남, 2008.
- \_\_\_\_\_, “Nietzsches Wort »Gott ist tot«”, in *Holzwege*, GA, 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Vorträge und Aufsätze*, GA, 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. / 『강연과 논문』, 이기상·박찬국·신상희 옮김, 이학사, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Wegemarken*, GA, 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. / 『이정표 1』, 신상희 옮김, 한길사, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Der Satz vom Grund*, GA, 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Identität und Differenz*, GA, 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006. / 『동일성과 차이』, 신상희 옮김, 민음사, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Logik. Die Frag nach der Wahrheit*, GA, 21, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

- \_\_\_\_\_, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA, 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978. / 『논리학의 형이상학적 시원근거들』, 김재철·김진태 옮김, 길, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Einleitung in die Philosophie*, GA, 27, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt—Endlichkeit—Einsamkeit*, GA, 29–30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Einführung in die Metaphysik*, GA, 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. / 『형이상학 입문』, 박희근 옮김, 문예출판사, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA, 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. / 『마르틴 하이데거 존재론. 현상실성의 해석학』, 이기상·김재철 옮김, 서광사, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Der Begriff der Zeit*, GA, 64, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004. / 『시간개념』, 김재철 옮김, 길, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Zollkoner Seminare, Protokolle—Zwiesgespräche—Briefe*, (hg.) Medard Boss, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- \_\_\_\_\_, “On the Essence of Ground”, in *Pathmarks*, (ed. and tr.) William McNeill, Cambridge University Press, New York, 1998.

## 2. 이차문헌

### (1) 국내외 단행본 및 해외논문

강학순, 『존재와 공간』, 한길사, 2011.

- 김종업, 『하이데거의 「형이상학이란 무엇인가」 읽기』, 세창미디어, 2014.
- 박찬국, 『하이데거의 「존재와 시간」 강독』, 그린비, 2014.
- 배상식, 『하이데거와 로고스』, 한국학술정보, 2007.
- 설민, 『하이데거와 인간실존의 본래성』, 한국학술정보, 2009.
- 신상희, 『시간과 존재의 빛』, 한길사, 2000.
- 신상희, 『하이데거와 신』, 철학과 현실사, 2007.
- 아르투어 쇼펜하우어, 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』, 김미영 옮김, 나남, 2010.
- 오희천, 『하이데거 존재의 의미』, 종문화사, 2012.
- 이기상, 『하이데거의 존재와 현상』, 문예출판사, 1992.
- 이기상, 구연상, 『「존재와 시간」 용어 해설』, 까치, 1998.
- 이남인, 『현상학과 해석학: 후설의 초월론적 현상학과 하이데거의 해석학적 현상학』, 서울대학교 출판문화원, 2013.
- 이수정·박찬국, 『하이데거 그의 생애와 사상』, 서울대학교 출판문화원, 1997.
- 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2017.
- \_\_\_\_\_, 『순수이성비판』, 최재희 옮김, 박영사, 2009.
- 뤼디거 자프란스키, 『하이데거 : 독일의 철학거장과 그의 시대』, 박민수 옮김, 북캠 퍼스, 2017.
- 자크 데리다, 『정신에 대해서 : 하이데거와 물음』, 박찬국 옮김, 동문선, 2005.
- 장 폴 사르트르, 『존재와 무』, 정소성 옮김, 동서문화사, 2016.
- 정낙림, 『놀이하는 인간의 철학』, 책세상, 2017.
- 조광제, 『존재의 충만, 간극의 현존 1: 장 폴 사르트르의 『존재와 무』 강해』, 그린비, 2013.
- \_\_\_\_\_, 『몸의 세계, 세계의 몸』, 이학사, 2004.
- 존 로크, 『인간지성론1』, 정병훈·이재영·양선숙 옮김, 한길사, 2014.
- 박찬국, 『니체와 하이데거』, 그린비, 2016.
- 소광희, 『하이데거 「존재와 시간」 강의』, 문예출판사, 2003.
- 빌헬름 딜타이, 『정신과학에서 역사적 세계의 건립』, 김창래 옮김, 아카넷, 2009.
- 빌헬름 라이프니츠, 『형이상학 논고』, 윤선구 옮김, 아카넷, 2010.
- 양해림, 『딜타이와 해석학적 사회체계』, 집문당, 2020.

- 이소 케른, 『후설과 칸트』, 배의용 옮김, 철학과 현실사, 2001.
- 이종하, 『호르크하이머의 비판이론』, 북코리아, 2011.
- 이하준, 『막스 호르크하이머, 도구적 이성비판』, 커뮤니케이션북스, 2016.
- 에드문트 후설, 『논리연구1』, 이종훈 옮김, 민음사, 2018.
- \_\_\_\_\_, 『시간의식』, 이종훈 옮김, 한길사, 1996.
- 탈레스 외, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 김인곤·강철웅·김재홍·김주일·양호영·이기백·이정호·주은영 옮김, 아카넷, 2005.
- 프리드리히 빌헬름 폰 헤르만, 『하이데거의 예술철학』, 이기상·강태성 옮김, 문예출판사, 1997.
- 프리드리히 셸링, 『초월적 관념론 체계』, 전대호 옮김, 이제이북스, 2008.
- \_\_\_\_\_, 『철학의 원리로서의 자아』, 한자경 옮김, 서광사, 1999.
- 프리드리히 카울바하, 『칸트 비판철학의 형성과정과 체계』, 백종현 옮김, 서광사, 1992.
- 플라톤, 『국가(政體)』, 박종현 역주, 서광사, 2005.
- 한국사르트르연구회 엮음, 『사르트르와 20세기』, 문학과지성사, 1999.
- Aristotle, *Metaphysics*, in *The Complete Works of Aristotle Vol. Two*, (ed.) J. Barnes, (tr) W.D. Ross, Princeton University Press, Princeton; New Jersey, 1984.
- Aubenque, P., “The 1929 debate between Cassirer and Heidegger”, in *Martin Heidegger Critical Assessments*, Vol. 2, (ed.) Christopher Macann, Routledge, London; New York, 1992.
- Baumgarten, A. G., *Metaphysica/Metaphysik*, Übersetzt und herausgegeben von G. Gawlick und L. Kreimendahl, frommann-holzboog, Stuttgart, 2011.
- Bhaskar, R., “Philosophy and scientific realism”, in *Critical realism*, (eds.) M. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson and A. Norrie, Routledge, London; New York, 1998.
- Berg, A., *Transzendenz bei Hegel und Heidegger*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen, 2012.
- Blattner, W., “Is Heidegger a Kantian Idealist?”, in *Heidegger Reexamined*, Vol. 2, (eds.) Hubert Dreyfus and Mark Wrathall, Routledge,

- London; New York, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice: An Aporia in Heidegger’s Early Philosophy”, in *Transcendental Heidegger*, (eds.) Steven Crowell and Jeff Malpas, Stanford University Press, California, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Heidegger’s Temporal Idealism*, Cambridge University Press, New York, 1999.
- Carman, T., *Heidegger’s Analytic: Interpretation, Discourse, and the Authenticity in Being and Time*, Cambridge University Press, New York, 2003.
- Carr, D., “Heidegger on Kant on Transcendence”, in *Transcendental Heidegger*, (eds.) Steven Crowell and Jeff Malpas, Stanford University Press, California, 2007.
- Chernyakov, A., *The Ontology of Time: Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, Springer-Science+Business Media, Dordrecht, 2002.
- Claesges, U., *Geschichte des Selbstbewusstseins: Der Ursprung des Spekultativen Problems*, in *Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-5*, Martinus Nijhoff, Hague, 1974.
- Crowell, S., *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Illinois, 2001.
- Dahlstrom, D. O., “Transcendental Truth and the Truth That Prevails”, in *Transcendental Heidegger*, (eds.) Steven Crowell and Jeff Malpas, Stanford University Press, California, 2007.
- Dahlstrom, D. O., *Heidegger’s Concept of Truth*, Cambridge University Press, New York, 2001.
- Descartes, R., *The Passions of the Soul*, in *The Philosophical Writings of Descartes*, (tr.) R. Stoothoff, Cambridge University Press, New York, 1985.

- Derrida, J., *Of Spirit, Heidegger and the question*, (tr.) G. Bennington and R. Bowlby, The University of Chicago Press, Chicago; London, 1989.
- Dilthey, W., *Der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften Band VII, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1965.
- Doyle, T., *Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power*, Cambridge University Press, New York, 2018.
- Elliot, B., *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, Routledge, London; New York, 2005.
- Ferreira, B., *Stimmung bei Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht; London; Boston, 2002.
- Franzen, W., *Martin Heidegger*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1976.
- Gelven, M., *A Commentary On Heidegger's Being and Time*, Northern Illinois University Press, Illinois, 1989.
- Gethmann, C. F., "Die Wahrheitskonzeption in den Marburger Vorlesungen", in *Heidegger Reexamined Vol. 2 Truth, Realism, and the History of Being*, (eds.) H. Dreyfus and M. Wrathall, Routledge, London; New York, 2002.
- Glazebrook, T., *Heidegger's Philosophy of Science*, Fordham University Press, New York, 2000.
- Gorner, P., *Heidegger's Being and Time An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2007.
- Grieder, A., "What did Heidegger mean by 'Essence'?", in *Martin Heidegger Critical Assessments*, Vol. 1, (ed.) Christopher Macann, Routledge, London; New York, 1992.
- Han-Pile, B., "Early Heidegger's Appropriation of Kant", in *A Companion to Heidegger*, (eds.) Hubert Dreyfus and Mark Wrathall, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.
- Harr, M., *Heidegger and the Essence of Man*, (tr.) William McNeill, State University of New York Press, New York, 1993.
- Harries, K., "The Descent of the Logos: Limits of Transcendental

- Reflection”, in *Trancendental Heidegger*, (eds.) Steven Crowell and Jeff Malpas, Standford University Press, California, 2007.
- Haugeland, J., *Dasein Disclosed*, (ed.) Joseph Rouse, Havard University Press, Cambridge; Massachusetts; London; England, 2013.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik II*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.
- Holzhey, H., “Cohen and the Marburg School in Context”, in *Hermann Cohen’s Critical Idealism*, (ed.) Reinier Munk, Springer, Dordrecht, 2005.
- Horkheimer, M. und Adorno, T. W., *Dialektik der Aufklärung*, S.Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1987.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie Zwetes Buch*, Martinus Nijhoff, Hagg, 1952.
- Iorio, A., *Das Sein erzählt.*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2017.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956.
- \_\_\_\_\_, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968.
- \_\_\_\_\_, “On the form and principles of the sensible and the intelligible world”, in *Theoretical philosophy, 1755-1770*, (ed. and tr.) David Walford, Cambridge University Press, New York, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Anthropology from A Pragmatic Point of View*, (tr.) Mary J. Gregor, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Lectures on Ethics*, (eds.) Peter Heath and J. B. Schneewind, (tr.) Peter Heath, Cambridge University Press, New York, 1997.
- Käufer, S., “Heidegger’s interpretation of Kant”, in *Interpreting Heidegger Critical Essays*, (ed.) Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press, New York, 2011.
- Kern, I., *Husserl und Kant : Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Haag, 1964.
- Kerszberg, P., “Being As an Idea of Reason: Heidegger’s Ontological Reading of Kant”, in *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantism*, (ed.)

- Tom Rockmore, Humanity Books, New York, 2000.
- Kisiel, T., *Heidegger's Way of Thought*, (eds.) Alfred Denker and Marion Heinz, Continuum, London; New York, 2002.
- \_\_\_\_\_, "Hermeneutics of facticity", in *Martin Heidegger Key Concepts*, (ed.) Brew W. Davis, Acumen, Durham, 2010.
- König, H., *Elemente des Antisemitismus : Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W.Adorno*, Verbrück Wissenschaft, 2016.
- Krell, D. F., *Intimations of Mortality, Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, The Pennsylvania State University Press, University Park; London, 1986.
- Lafont, C., "Heidegger and the Synthetic A Priori", in *Transcendental Heidegger*, (eds.) Steven Crowell and Jeff Malpas, Stanford University Press, California, 2007.
- Lambeth, M., "Do We identify Human Events with Kant's Concept of Cause? -A Defense of Heidegger's Interpretation of Kant-", in *Perspektiven mit Heidegger*, (ed.) Gerhard Thonhauser, Verlag Karl Alber, Freiburg; München, 2017.
- Macann, C., "The essence of transcendence", in *Martin Heidegger Critical Assessments*, Vol. 3, (ed.) Christopher Macann, Routledge, London; New York, 1992.
- Marion, J.-L., "The Ego and Dasein", in *Heidegger Reexamined, Vol. 4 Language and the Critique of Subjectivity*, (eds.) H. Dreyfus and M. Wrathall, Routledge, New York; London, 2002.
- McNeill, W., *The Time of Life: Heidegger and Êthos*, State University of New York Press, New York, 2006.
- Meillassous, Q., *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, (tr.) Ray Brassier, Continuum, London; New York, 2008.
- Mitcheson, K., *Nietzsche, Truth and Transformation*, Palgrave Macmillan, Hampshire; New York, 2013.

- Nadler, S., *Spinoza's Ethics : An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, (Hg.) Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin; New York, 1980.
- Okrent, M., *Heidegger's Pragmatism Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca; London, 1988.
- Olafson, F. A., *Heidegger and The Philosophy of Mind*, Yale University Press, New Haven; London, 1987.
- Pay, T. A., *Heidegger: the Critique of Logic*, Martinus Nijhoff, Hague, 1977.
- Piché, C., "Heidegger and the Neo-Kantian Reading of Kant", in *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantism*, (ed.) Tom Rockmore, Humanity Books, New York, 2000.
- Philipse, H., *Heidegger's Philosophy of Being*, Princeton University Press, Princeton; New Jersey, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Heidegger's "Scandal of Philosophy": The Problem of the *Ding an sich* in *Being and Time*", in *Transcendental Heidegger*, (eds.) Steven Crowell and Jeff Malpas, Stanford University Press, California, 2007.
- Plato, *Plato's Republic II*, (eds.) T. E. Page, E. Capps, W. H. D. Rouse, L. A. Post, E. H. Warmington, (tr.) Paul Shorey, Harvard University Press, London, 1935.
- \_\_\_\_\_, *Republic*, (tr.) Robin Waterfield, Oxford University Press, New York, 1993.
- \_\_\_\_\_, *The Republic of Plato, Volume 2: Books VI-X And Indexes*, (ed.) James Adam, Cambridge University Press, New York, 2009.
- Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Friedrich Cohen Verlag, Bonn, 1916.
- Richardson, W., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York, 2003.

- Rodrigues, F., “Freiheit, Bindung und das Spiel des Lebens”, in *Heideggers Marburger Zeit*, (ed.) Tobias Keiling, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013.
- Römer, I., *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Springer, Dordrecht; Heidelberg; London; New York, 2010.
- Römpf, G., “Wesen der Wahrheit und Wahrheit des Wesens. Über den Zusammenhang von Wahrheit und Unverborgenheit in Denken Heideggers”, in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 40, H. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986.
- Rosales, A., *Transzendenz und Differenz*, Martinus Nijhoff, Hague, 1970.
- Sadler, T., *Heidegger and Aristotle, The Question of Being*, The Athlon Press, London; Atlantic Highlands, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche: Truth and Redemption*, The Athlone Press, London, 1995.
- Sartre, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, Les Éditions Nagel, Paris, 1966.
- Schmid, H.B., “Was ist gemeinsames Dasein eigentlich? Überlegungen in Anschluss an die HeideggerRezeption in Sozialwissenschaft und Sozialtheorie.”, in K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2*, Campus Verl. (<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ss0ar-154052>.)
- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Suhrkamp, Stuttgart; Frankfurt am Main, 1986.
- Schürmann, R., Critchley, S., *On Heidegger's Being and Time*, (ed.) Steven Levine, Routledge, London; New York, 2008.
- Shirley, G., *Heidegger and Logic*, Continuum, London; New York, 2010.
- Sherover, C. M., *Heidegger, Kant and Time*, Indiana University Press, Bloomington; London, 1971.
- Spinoza, B., *The Ethics*, in *A Spinoza Reader : The Ethics And Other Works*, (ed. and tr.) E. Curley, Princeton University Press, New Jersey, 1994.
- Steffen, C., *Heidegger als Transzendental Philosoph*, Universitätsverlag

- WINTER, Heidelberg, 2005.
- Taminiaux, J., “Finitude and the Absolute: Remarks on Hegel and Heidegger as Interpreters of Kant”, in *Dialectic And Difference: Finitude in Modern Thought*, (eds.) Robert Crease and James T. Decker, (tr.) James T. Decker, Humanities, New Jersey, 1985.
- Tonner, P., *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, London; New York, 2010.
- Travers, M., *The Writing Of Aletheia, Martin Heidegger in Language*, Peter Lang, Oxford; Bern; Berlin; Bruxelles; New York; Wien, 2019.
- Trawny, P., *Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt; New York, 2003.
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970,
- Vasterling, V., “The Problem of Time: Heidegger’s Deconstructive Reading of Kant in Volume 21”, in *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantism*, (ed.) Tom Rockmore, Humanity Books, New York, 2000.
- Vaysse, J., “Heidegger and German Idealism”, in *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantism*, (ed.) Tom Rockmore, Humanity Books, New York, 2000.
- Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 2008,
- White, C. J., *Time and Death : Heidegger’s Analysis of Finitude*, (ed.) M. Ralkowski, Foreword by H.L. Dreyfus, Ashgate, Hants, 2005.
- Wild, M., “Nietzsches Perspektivismus”, in *Perspektivismus : Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik*, (Hg.) Hartmut von Sass, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2019.
- Zahavi, D., “Phänomenologie und Transzendentalphilosophie”, in *Heidegger und Husserl*, (ed.) Günter Figal, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.
- Zuckert, R., “Projection and Purposiveness: Heidegger’s Kant and the Temporalization of Judgement”, in *Trancendental Heidegger*, (eds.)

Steven Crowell and Jeff Malpas, Stanford University Press, California, 2007.

(2) 국내논문

강기호, 「칸트의 <개념의 분석론>에서 종합」, 『철학논총』, 제56집, 새한철학회, 323-344, 2009.

\_\_\_\_\_, 「범주의 선험적 연역에서 상상력」, 『철학논총』, 제60집, 새한철학회, 99-117, 2010.

\_\_\_\_\_, 「『순수이성비판』에서 범주의 선험적 연역과 도식론의 연관」, 『철학논총』, 제64집, 새한철학회, 23-41, 2011.

\_\_\_\_\_, 「내감의 촉발과 상상력」, 『철학논총』, 제68집, 새한철학회, 105-123, 2012.

\_\_\_\_\_, 「『순수이성비판』에서 순수직관 개념의 다의성」, 『철학논총』, 제72집, 새한철학회, 167-182, 2013.

\_\_\_\_\_, 「『순수이성비판』에서 순수직관의 문제」, 『철학논총』, 제76집, 새한철학회, 167-184, 2014.

강용수, 「신의 죽음과 존재이해 - 하이데거의 니체 해석을 중심으로」, 『존재론연구』, 제29집, 한국하이데거학회, 317-348, 2012.

고현범, 「헤겔 논리학에 있어서 ‘우연성’ 개념 : 라이프니츠와의 비교 연구」, 『범한철학』, 제29집, 범한철학회, 337-363, 2003.

김동규, 「하이데거 상상력의 위상 변천: 상상력의 조건부 귀환」, 『범한철학』, 제70집, 범한철학회, 133-166, 2013.

김성우, 「하이데거의 칸트에 대한 존재론적인 해석」, 『철학연구』, 제106집, 대한철학회, 163-188, 2014.

김은하, 「시적 사색을 통한 칸트의 시간(tempus) 개념 고찰-칸트의 1770년 교수취임논문을 중심으로-」, 『철학논총』, 제89집, 새한철학회, 31-58, 2017.

김인석, 「하이데거와 신칸트주의-문화철학을 둘러싼 논쟁」, 『칸트연구』, 제11집, 한국칸트학회, 290-320, 2003.

김완중, 「탈-하이데거, 반-하이데거, 비-하이데거 : 데리다의 하이데거 이해를 중심으로」, 『동서철학연구』, 제102호, 한국동서철학회, 459-491, 2021.

- 김정옥, 「하이데거의 진리론 연구」, 『철학논총』, 제77집, 새한철학회, 87-103, 2014.
- 김정주, 「하이데거의 기초존재론과 자기의식의 문제-칸트의 자기의식 이론 및 헨리히의 칸트 비판과 관련해서」, 『철학연구』, 제91집, 대한철학회, 27-56, 2010.
- 김진태, 「하이데거에 있어서 논리학의 근거 문제」, 『범한철학』, 제84집, 범한철학회, 225-250, 2017.
- 김진희, 「하이데거의 형이상학적 근본기분에 관한 연구 - 고독으로서의 권태를 중심으로-」, 계명대학교 대학원 박사학위논문, 2008.
- 김종엽, 「인격과 초월의 “드러남”-하이데거의 인간실존 분석」, 『철학과 현상학 연구』, 제42집, 한국현상학회, 29-60, 2009.
- 김종원, 「로크에서의 행위, 의지 그리고 자유개념 - 인간지성론 초판과 재판의 차이를 중심으로」, 『철학사상』, 제64호, 67-98, 2017.
- 김재철, 「전기 하이데거의 놀이존재론」, 『존재론연구』, 제35집, 한국하이데거학회, 1-30, 2014.
- 김태현, 「니체의 관점주의(Perspektivismus)에 대한 하이데거의 해석」, 『현대유럽철학연구』, 제59집, 한국현대유럽철학회, 31-64, 2020.
- 김형찬, 「하이데거의 근본기분에 대한 고찰-불안과 권태 개념을 중심으로」, 『철학논총』, 제81집, 새한철학회, 69-88, 2015.
- 맹주만, 「하이데거의 자유론」, 『존재론연구』, 제13집, 한국하이데거학회, 73-98, 2006.
- 문동규, 「현존재의 초월과 이상적인 삶」, 『범한철학』, 제62집, 범한철학회, 229-249, 2011.
- \_\_\_\_\_, 「경악과 경이-깨어있는 삶을 위한 이정표」, 『철학논총』, 제93집, 새한철학회, 87-105, 2018.
- 문장수, 「선형적 논리학의 발생 계기와 그 과제-칸트, 피히테, 후설을 중심으로」, 『동서사상』, 제2집, 동서철학회, 49-70, 2007.
- 박서현, 「하이데거에 있어서 ‘죽음’의 의의」, 『철학』, 제109집, 한국철학회, 177-202, 2011.
- 박수범, 「『순수이성비판』 제3이율배반 해결의 방법과 성립」, 『코기토』, 제82호, 부산대학교 인문학연구소, 215-238, 2017.
- 박승억, 「상상력에 관한 현상학적 연구」, 『철학과 현상학 연구』, 제51집, 한국현상학회, 67-85, 2011.
- 박유정, 「하이데거에서 기분의 문제」, 『철학논총』, 제42집, 새한철학회, 99-115,

2005.

\_\_\_\_\_, 「칸트의 존경심과 하이데거의 존재론적 기분」, 『철학논집』, 제33집, 서강대학교 철학연구소, 147-173, 2013.

\_\_\_\_\_, 「하이데거에 있어 현존재의 기분에 관한 연구」, 『존재론연구』, 제12집, 한국하이데거학회, 57-80, 2005.

박인정, 「하이데거의 불안개념」, 경상대학교 대학원 박사학위논문, 2019.

박인철, 「후설의 생활세계 교육론 - 신체성, 감정이입, 자유 개념에 대한 현상학적 고찰을 중심으로-」, 『철학』, 제141집, 한국철학회, 115-143, 2019.

박일태, 「현존재의 자기근거로서 세계와 타인」, 『현대유럽철학연구』, 제51집, 한국현대유럽철학회, 153-183, 2018.

\_\_\_\_\_, 「불안의 형이상학적 의미: 하이데거의 『존재와 시간』과 형이상학이란 무엇인가?를 중심으로」, 『철학연구』, 제130집, 철학연구회, 131-156, 2020.

박종식, 「칸트의 제3이율배반과 선험적 자유」, 『철학연구』, 제106집, 대한철학회, 105-131, 2008.

박진, 「칸트의 ‘도식론’에 대한 고찰-칸트에 있어 ‘도식’개념의 역사적 원천과 의미」, 『대동철학』, 제24집, 대동철학회, 163-187, 2004.

\_\_\_\_\_, 「유한한 인간의 조건으로서의 시간-칸트와 독일이상주의, 하이데거에서 상상력과 시간의 문제-」, 『철학논총』, 제49집, 새한철학회, 157-187, 2007.

박찬국, 「하이데거에서 ‘근거의 본질’에 대해서」, 『존재론연구』, 제14집, 한국하이데거학회, 97-129, 2006.

\_\_\_\_\_, 「하이데거의 가능성 개념-과학기술시대에서 가능성 개념의 새로운 정초」, 『철학사상』, 제16호, 서울대학교 철학사상연구소, 279-296, 2003.

\_\_\_\_\_, 「니체와 하이데거의 진리 개념의 비교연구-니체의 인식론에 대한 포스트모던적 해석의 비판을 통해서」, 『존재론연구』, 제31집, 한국하이데거학회, 69-102, 2013.

\_\_\_\_\_, 「니체와 하이데거 사상의 비교고찰 - 자연관을 중심으로」, 『존재론연구』, 제25집, 한국하이데거학회, 53-86, 2011.

\_\_\_\_\_, 「초기 하이데거의 불안 개념에 대한 비판적 고찰 - 하이데거의 불안 분석은 얼마나 사태자체를 드러내는가-」, 『가톨릭신학과사상』 제62호, 신학과사상학회, 143-177, 2008.

- \_\_\_\_\_, 「하이데거에 있어서 니힐리즘의 극복과 존재물음」, 『철학사상』, 제3권, 서울대학교 철학사상연구소, 119-173, 1993.
- \_\_\_\_\_, 「니힐리즘의 기원과 본질 그리고 극복에 대한 니체와 하이데거 사상의 비교고찰」, 『존재론연구』, 2권, 한국하이데거학회, 267-316, 1997.
- 박필배, 「하이데거의 칸트 해석-순수이성비판의 선험적 범주연역에 대한 하이데거의 해석을 중심으로」, 『철학논총』, 제26집, 새한철학회, 83-101, 2001.
- 배상식, 「하이데거의 ‘놀이’ 개념」, 『철학연구』, 제123집, 대한철학회, 135-164, 2012.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거 사유에서 ‘시간성(Zeitlichkeit)’의 의미」, 『동서철학연구』, 제40호, 동서철학회, 235-258, 2006.
- 배정호, 「범주의 초월적 연역 B판의 증명구조」, 『칸트연구』, 제23집, 한국칸트학회, 1-31, 2006.
- \_\_\_\_\_, 「대상인식과 형상적 종합-칸트 인식론에서의 지성적 종합에 대한 연구-」, 『철학연구』, 제135집, 대한철학회, 273-297, 2015.
- \_\_\_\_\_, 「대상인식과 지성적 종합-칸트 인식론에서의 형상적 종합에 대한 연구-」, 『철학논총』, 제74집, 새한철학회, 275-295, 2013.
- 백승영, 「하이데거의 니체 읽기; 이해와 오해」, 『존재론연구』, 제4집, 한국하이데거학회, 300-333, 1999.
- 백종현, 「존재와 진리의 토대: 칸트의 초월적 의식과 하이데거의 현존재」, 『칸트연구』, 제7집, 한국칸트학회, 48-69, 2001.
- \_\_\_\_\_, 「칸트철학에서 ‘선험적’과 ‘초월적’의 개념 그리고 번역어 문제」, 『칸트연구』, 제25집, 한국칸트학회, 1-28, 2010.
- 서동욱, 「인식의 획득에서 상상력의 역할: 사르트르와 들뢰즈의 경우」, 『철학연구』, 제100집, 대한철학회, 219-239, 2013.
- 서동은, 「하이데거의 칸트 해석-『사물에 대한 물음』을 중심으로-」, 『칸트연구』, 제41집, 한국칸트학회, 59-88, 2018.
- \_\_\_\_\_, 「칸트의 존재 이해에 대한 하이데거의 비판-“존재에 대한 칸트의 명제”를 중심으로-」, 『칸트연구』, 제24집, 한국칸트학회, 99-128, 2009.
- \_\_\_\_\_, 「칸트의 『순수이성비판』에 대한 현상학적 해석」, 『해석학연구』, 제25집, 한국해석학회, 55-84, 2010.
- 서영화, 「하이데거 사유에서 무의 지위에 대한 해석 (1)-『존재와 시간』에서 무가 갖

- 는 세계와 자기와의 관계를 중심으로-, 『존재론연구』, 제25집, 한국하이데거학회, 235-268, 2011.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거 사유에서 무의 지위에 대한 해석 (2)-「형이상학이란 무엇인가?」에서 존재론적 차이와 무에 대한 해석을 중심으로-, 『존재론연구』, 제27집, 한국하이데거학회, 33-68, 2011.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거의 존재론적 차이-『존재와 시간』으로부터~「예술작품의 근원」까지-, 『존재론연구』, 제17집, 한국하이데거학회, 145-163, 2008.
- \_\_\_\_\_, 「후기 하이데거의 존재론적 차이에 대한 해석 - 존재론적 차이와 존재자 전체의 통일의 문제를 중심으로-, 『존재론연구』, 제30집, 한국하이데거학회, 197-230, 2012.
- 설민, 「하이데거 철학에서 자연의 즉자성과 세계 개방성의 긴장관계」, 『철학과 현상학 연구』, 제61집, 한국현상학회, 51-81, 2013.
- \_\_\_\_\_, 「우리는 어떻게 공동의 세계에서 살 수 있는가?-세계 개시의 각자성과 공동성」, 『철학연구』, 제116집, 대한철학회, 79-103, 2017.
- \_\_\_\_\_, 「세계 개시와 이성」, 『철학』, 제129집, 한국철학회, 127-150, 2016.
- \_\_\_\_\_, 「1931/32년 강의에 나타난 하이데거의 이데아 해석」, 『철학』, 제144집, 한국철학회, 177-202, 2020.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거, 실재론, 자연의 즉자존재」, 『철학과 현상학 연구』, 제61집, 한국현상학회, 35-64, 2014.
- 송하석, 「라이프니츠의 진리론과 충족이유의 원리」, 『철학적분석』, 제15호, 한국분석철학회, 103-125, 2007.
- 송현아, 「들음의 인간학-하이데거 철학에서 인간 현존재의 본래적인 존재방식-」, 『철학사상』, 제72호, 서울대학교 철학사상연구소, 111-141, 2019.
- 신상희, 「니체의 니힐리즘에 대한 하이데거의 비판」, 『존재론연구』, 제15집, 한국하이데거학회, 691-715, 2007.
- 안희정, 「불안의 인식구조」, 『인문논총』, 제71권, 서울대학교 인문학연구원, 189-216, 2014.
- 양갑현, 「하이데거와 신체의 문제」, 『범한철학』, 제81집, 범한철학회, 209-238, 2016.
- 양해림, 「덜타이의 칸트 인식론 비판」, 『현대유럽철학연구』, 제56집, 한국현대유럽철학회, 163-190, 2020.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거의 실존론적 해석학」, 『동서철학연구』, 제41호, 한국동서철학회,

391-412, 2006.

오희천, 「하이데거와 칸트: 하이데거에 있어서 도식론의 존재론적 의미」, 『존재론연구』, 제89집, 한국하이데거학회, 81-108, 2006.

윤금자, 「하이데거의 세계개념-데카르트의 세계개념에 대한 하이데거의 비판적 관점을 중심으로-」, 『인문과학연구』, 제32집, 강원대학교 인문과학연구소, 303-336, 2012.

윤병렬, 「하이데거와 현대의 철학적 사유에서 초월개념에 관한 해석」, 『존재론연구』, 제18집, 한국하이데거학회, 197-225, 2008.

\_\_\_\_\_, 「플라톤 철학의 선-형이상학적인 구조」, 『철학탐구』, 제29집, 중앙대학교 중앙철학연구소, 1-30, 2011.

윤진욱, 「후설 현상학에 의한 데카르트적 코기토의 재발견: 신 없는 코기토로서의 의식주관성」, 『철학과 현상학 연구』, 제75집, 한국현상학회, 1-37, 2017.

이관표, 「하이데거와 근대철학: 데카르트의 ‘코기토(COGITO)’ 비판을 통해 현대 위기극복의 단초 찾기」, 『현대유럽철학연구』, 제53집, 한국현대유럽철학회, 145-172, 2019.

이남인, 「후설의 초월론적 주관과 하이데거의 현존재」, 『철학과 현상학 연구』, 제20집, 한국현상학회, 23-44, 2003.

이상엽, 「니체의 관점주의」, 『니체연구』, 제16집, 한국니체학회, 99-129, 2009.

\_\_\_\_\_, 「니체의 근원적 허무주의」, 『니체연구』, 제24집, 한국니체학회, 149-183, 2013.

이상헌, 「수학적 구성과 선험적 종합판단」, 『칸트연구』, 제18집, 한국칸트학회, 249-278, 2006.

이성환, 「물음의 현상학, 무의 존재론: 물음과 하이데거의 존재사유」, 『철학논총』, 제69집, 새한철학회, 227-251, 2012.

이선일, 「하이데거의 칸트 읽기-칸트와 형이상학의 문제를 중심으로」, 『철학과 현상학 연구』, 제21집, 한국현상학회, 173-202, 2003.

\_\_\_\_\_, 「칸트의 존재 테제에 대한 하이데거의 존재 역사적 해체」, 『존재론연구』, 제15집, 한국하이데거학회, 717-746, 2007.

\_\_\_\_\_, 「휴머니즘과 하이데거의 존재사유」, 『대동철학』, 제15집, 대동철학회, 337-350, 2001.

이술, 「칸트의 상상력 이론에 관한 사르트르와 하이데거의 비판-표상 이론과의 충

- 둘로부터 비표상적 상상력 개념의 창조로-], 『철학과 현상학 연구』, 제64집, 한국현상학회, 73-104, 2015.
- 이영철, 「‘선행’·‘선천’·‘초월」, 『철학사상』, 제75권, 서울대학교 철학사상연구소, 33-52, 2020.
- 이유태, 「하이데거와 진리 개념의 확대 문제 : 투겐트하트와 게트만의 논쟁을 중심으로」, 『현대유럽철학연구』, 제46집, 한국현대유럽철학회, 95-123, 2017.
- 이윤철, 「아리스토텔레스의 ‘인간척도설’ 단편 논의 - 무오류주의와 상대주의」, 『철학사상』, 제53권, 서울대학교 철학사상연구소, 101-164, 2014.
- 이은주, 「하이데거에게서 불안과 죽음의 의미」, 『존재론연구』, 제15집, 한국하이데거학회, 157-186, 2007.
- 이재훈, 「칸트 철학에서 지성의 자유 - 지성의 자발성, 자유의지, 선행적 자유」, 『철학』, 제137집, 한국철학회, 27-51, 2018.
- 이지선, 「“왜 아무 것도 없지 않고 어떤 것이 있는가?”: 원초적 실존의 문제에서 시원적 발생의 문제로」, 『철학연구』, 제132집, 대한철학회, 119-145, 2021.
- 이진오, 「칸트의 초월적 비판철학에 있어서 이성종교와 기독교」, 『칸트연구』, 제15집, 한국칸트학회, 417-440, 2005.
- 전동진, 「하이데거의 세계이해」, 『철학』, 제63집, 한국철학회, 237-255, 2000.
- 정낙림, 「인식과 놀이-칸트의 놀이개념을 중심으로-」, 『대동철학』, 제53집, 대동철학회, 201-225, 2010.
- \_\_\_\_\_, 「놀이와 형이상학 - 니체, 하이데거, 핑크의 놀이 사유」, 『니체연구』, 제29집, 한국니체학회, 7-47, 2016.
- 정은해, 「하이데거의 ‘진리의 본질과 본질의 진리」, 『철학사상』, 제30호, 서울대학교 철학사상연구소, 201-240, 2008.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거 진리론의 내적 변화과정」, 『철학과 현상학 연구』, 제39집, 한국현상학회, 65-100, 2008.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거와 가다머의 놀이 개념」, 『인문논총』, 제57집, 서울대학교 인문학연구원, 55-91, 2007.
- 조형국, 「하이데거의 무(無)의 사건론-현존재의 무(無)경험과 거주함은 무엇을 뜻하는가-」, 『존재론연구』, 제24집, 한국하이데거학회, 130-154, 2010.
- 조홍준, 「하이데거 존재진리의 시간으로서 우연성」, 『동서철학연구』, 제87호, 한국동

- 서철학회, 295-320, 2018.
- \_\_\_\_\_, 「키에르케고어와 하이데거에서 자유의지의 토대로서 불안의 시간성」, 『현대 유럽철학연구』, 제56집, 한국현대유럽철학회, 31-62, 2020.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거 예술론에서 시간의 의미 : 『존재와 시간』, 「시간과 존재」 그리고 「예술작품의 근원」을 중심으로」, 『현대유럽철학연구』, 제50집, 한국현대유럽 철학회, 31-63, 2018.
- 최소인, 「유한성과 시간성-칸트와 하이데거의 철학적 반성의 지향점」, 『해석학연구』, 6권, 한국해석학회, 364-467, 1999.
- 하피터, 「하이데거에게서 현존재의 초월 개념-비-대칭적인 수직적 관계에 대하여」, 『존재론연구』, 제14집, 한국하이데거학회, 69-96, 2006.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거와 베르그송에 있어서 시간성의 문제」, 『현대유럽철학연구』, 제8 집, 한국하이데거학회, 67-91, 2003.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거의 실존론적 세계개념-인식의 발생적 토대로서의 세계개념」, 『현 상학과 현대철학』, 제21집, 한국현상학회, 103-123, 2003.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거와 쇼펜하우어의 칸트 해석」, 『철학연구』, 제47집, 고려대학교 철 학연구소, 217-243, 2013.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거와 사르트르의 “무”개념」, 『철학연구』, 제46집, 고려대학교 철학연 구소, 213-240, 2012.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거의 개별화된 자기성 개념: 현존재의 개별성과 짐멜의 질적 개인주 의에 관한 고찰」, 『철학과 현상학 연구』, 제71집, 한국현상학회, 89-113, 2016.
- 한상연, 「현상과 초월적 내재-하이데거의 초기 사상에서의 현상학적 존재분석과 그 신학적 기원에 관하여」, 『존재론연구』, 제28집, 한국하이데거학회, 263-329, 2012.
- \_\_\_\_\_, 「내재로의 초월: 하이데거와 훗설의 철학적 관계에 대한 메를로-퐁티의 이 해와 그 의의 및 한계에 관한 소고」, 『존재론연구』, 제16집, 한국하이데거학 회, 157-203, 2007.
- \_\_\_\_\_, 「시간과 초월로서의 현존재-칸트의 시간 개념에 대한 하이데거의 이해와 그 존재론적 의의에 관한 소고」, 『철학과 현상학 연구』, 제50집, 한국현상학 회, 177-212, 2011.
- 한상철, 「하이데거에서 시간성」, 『철학』, 제38집, 한국철학회, 99-126, 1992.

허유선, 「칸트 인식론에서 시간-실체 개념의 이해」, 『철학사상문화』, 제7호, 동국대학교 동서사상연구소, 72-101, 2008.

홍병선, 「상상력의 철학적 근거-흠의 상상력 이론을 중심으로-」, 『철학탐구』, 제24집, 중앙대학교 중앙철학연구소, 119-140, 2008.

## ABSTRACT

### A study on the ontological concept of transcendence in early Heidegger

- Focusing on the transcendental phenomenon of Dasein -

Kim, Tae Hyun

Department of philosophy

The Graduate School

Jeju National University

This thesis aims to study the transcendental phenomenon of Dasein in early Heidegger's thought. The author thinks that the core concept of Heidegger's thought is transcendence. This is because his thought, which unfolds in a difficult way in the various subjects he deals with, are developed based on the concept of transcendence.

Heidegger's concept of transcendence is as follows. Dasein is already in each case beyond beings as the whole. That is, Heidegger calls this transcendence. But Dasein transcends into the world. In other words, unlike traditional philosophy, Dasein does not recognize the object set before itself through transcendence and the Absolute who surpasses all beings. Rather, Dasein already exists as a transcendent. In this thesis, I would like to focus on Heidegger's two perspectives in discussing his own concept of transcendence: transcendence as an

understanding of being and transcendence as being-in-the-world.

Transcendence as an understanding of being is closely related to truth and knowledge. The reason why Heidegger's concept of truth is understood as unconcealment is possible on the premise that Dasein already transcends. In other words, the essence of Dasein lies in its existence, which means that he is already transcending. The fact that Dasein is already transcending has nothing to do with whether or not it acquires authenticity. Therefore, even if Dasein exists in untruth, it can be said that it already transcends beings as a whole. In this way, since Dasein already exists as a transcendent, both ontic truth and ontological truth are possible on the basis of Dasein's disclosedness. Here, Heidegger calls the difference between beings and being an ontological difference. Therefore, the transcendence of Dasein is the basic condition for this ontological difference. Heidegger considers this concept of transcendence very important. Namely, Heidegger equates transcending with philosophizing.

However, the question arises as to how such an understanding of being is possible. Heidegger seeks to find the answer to this problem through his interpretation of Kant. In other words, Heidegger names the problem of Kant's a priori synthetic judgment as ontological knowledge, and grasps the problem as a problem of transcendence. However, Heidegger's interpretation of Kant was problematic in several ways because the philosophical basis of Heidegger and Kant was different. Nevertheless, this thesis tried to pay attention to his attempts to investigate the possibility of ontological knowledge as transcendence, and I think Heidegger's attempts were very meaningful.

Transcendence as being-in-the-world develops on the basis of Heidegger's own thought. That is, the basic constitution of Dasein as being-in-the-world is constituted of the structure of transcendence. In Heidegger's philosophy, Dasein must surpass beings as a whole in order to transcend. At this time, Dasein experiences nothingness in the process of surpassing beings as a whole. Nothingness can be experienced only in the fundamental attunement of Angst. However, since Dasein already transcends, I think that the transcendence

mentioned in “What is metaphysics?” should be considered as an explicit transcendence concept. For if not, Dasein can appear to transcend only when it experiences nothingness. Therefore, even in inauthenticity, Dasein already transcends.

Like this, Dasein is already a transcendent beings. However, that “toward which” Dasein, as subject, transcends is not an object or the Absolute. That towards which Dasein transcends is what Heidegger calls “world”. Here, the world concept is a transcendental concept as an existential-ontological world concept. Thus, the world in being-in-the-world is the world of Dasein and cannot exist unless Dasein does not exist in factually. Heidegger characterizes the world as “for-the-sake-of” and proceeds to discuss the selfhood of Dasein. He also sees the world as play. In this conception of the world as a game, the correlation between the world and freedom is revealed. That is why Heidegger sees transcendence and freedom as the same thing.

Heidegger’s concept of freedom is based on not spontaneity but selfhood. According to him, freedom as spontaneity in traditional philosophy is not possible without the first existence of the selfhood of Dasein. Heidegger’s concept of freedom is also related to the problem of the principle of grounds. Namely, freedom is the source of the principle of grounds, and it is explained by the ground of ground. Above all, Heidegger’s concept of freedom is concretely elucidated in the thrownness of Dasein. This means that the freedom of Dasein is finite. This freedom is characterized by nullity(voidness; Nichtigkeit). However, this nullity is not the negativity of traditional philosophy, but the source of the positive and the negative.

In this thesis, the author tried to reinterpret various topics discussed in Heidegger’s philosophy from the perspective of transcendence through the transcendental phenomenon of Dasein. Because, only when Dasein has already transcended, the concept of truth can be grasped as unconcealment, and an opportunity to interpret the discussion of nothingness ontologically is secured. In addition, in the transcendental phenomenon of Dasein, it is concluded that among

the three modes of being of Dasein, “being-by” and “being-with” is to be dealt with in the discussion of truth, and “being-one’s-self”(selfhood) should be dealt with in the discussion of world and freedom. In the end, this fact can be seen that the discussion on transcendence in Heidegger’s philosophy is a discussion about the origin and ground of human Da-sein, and ultimately has a character as a fundamental and preliminary work for understanding being.