M. Heidegger의 「存在와 時間」에 관한 硏究(上-2)*

安 相 鎭
(哲學科 敎授)

머 리 말

存在一般의 意味解明을 위해서는 올바른 存在물음이 設定되어야 하기 때문에, 古代 哲學者들의 存在에 대한 槪念規定을 再吟味하면서 存在물음이 왜 반드시 물어져야 하며 올바른 存在물음은 어떠한 構造와 어떠한 優位를 가지는지를 살핀다(제Ⅲ장). 그리고 現存在의 根本構造인 世界內存在가 세개의 構造契機로 分析되며(제Ⅴ장), 內世界的 存在者의 存在規定性인 範疇와 엄밀히 區別되는 現存在의 存在規定性인 實存範疇가 發掘된다(제Ⅵ장). 現存在는 日常性에 있어서 本來的 自己를 상실하고 있다. 이때 그의 根本狀況性인 不安이 現存在로 하여금 本來的 自己를 되찾게 한다. 그리고 앞에서 發掘된 實存範疇가 現存在의 存在全體性인 心慮와 어떻게 關係하며, Heidegger의 眞理規定이 어떠한 것인지가 밝혀진다(제Ⅶ장).

Ⅳ. 存在意味에 대한 물음의 特性

1. 存在물음의 必然性

Heidegger의 思惟의 主導的인 물음은 「存在에 대한 물음」이다. 이 물음은 Platon과 Aristoteles의 思索을 숙가쁘게 만들었고, 中世의 Schola哲學을 거쳐, 近世에 이르기까지 哲學의 主題 중에서도 가장 큰 比重을 차지해 왔다. 오랜 歲月이 흘렀고, 수많은 哲學者들이 不斷히 思索을 繼續했음에도 不拘하고, 이 물음은 不明瞭한 물음으로서 오랜 忘却 속에 묻혀 存在의 根源的인 解明은 말할 것도 없고, 오히려 存在槪念에 대한 歪曲된 解釋까지 낳게 되었다. 그러나 Heidegger 自身은 이 물음이야말로 "哲學의 가장 內面的인 本質에 屬하는"[107] 問題라고 생각하고, 存在에 관한 自己自身의 방대한 思想體系를 展開시켰다. 存在물음이 不分明한 물음으로 남게 되었고, 存在의 意味解明이 짙은 안개 속에 싸여 眞正한 빛을 보지 못하게 된 理由는 무엇인가? 희랍 哲學者들이 存在에 대한 물음을 提起하고, 存在의 意味解明을 꾀하였을 때, 그들이 디디고 서 있었던 地盤에는 벌써 다음과 같은 하나의 獨

---

* 本論文은 1981年度 產學協同財團의 學術硏究費 支給으로 이룩된 것이며, 前半部(上--1)는 「人文論叢」 第10輯에 揭載되었음.

107) Kant und das Problem der Metaphysik, S. 203.

斷이 形成되어 있었다.

첫째로 "存在는 가장 普遍的인 槪念이다."[108] 그러나 存在의 普遍性은 類의 普遍性과는 다르다. 存在者는 類와 種에 따라 槪念的으로 區分될 수 있지만, 存在에 대해서는 그것이 許容되지 않는다. 存在의 普遍性은 모든 類의 普遍性을 넘어서 있다. 中世에 있어서 存在는 하나의 超越(transcendens)이다. 存在는 모든 存在者에게 關係하지만, 그러나 그것은 결코 存在者의 類는 아니다. 存在의 普遍性은 存在者보다 더 높은 곳에서 찾아야 한다. "存在와 存在業造는 든모 存在者와 存在者의 모든 可能的인 存在하고 있는 規定性을 넘어서 있다' 存在는 端的으로 超越이다."[109] 그럼에도 不拘하고 이 命題가, 存在槪念은 가장 明確하며, 따라서 더 나아간 規定을 必要로 하지 않는다는 것을 意味하는 것이 될 수 있을까? 存在槪念의 普遍性으로부터 存在에 대한 더 나아간 規定의 不必要性이 必然的으로 導出될 수 있을까? 이와는 反對로 "오히려 存在槪念은 가장 不明確한 槪念"[110]으로 머물러 있기 때문에, 또다시 存在물음이 물어져야 할 것이 아닌가?

둘째로 "存在라는 槪念은 定義할 수 없다."[111] 이 命題는 存在槪念의 最高의 普遍性으로부터 導出된 것이다. 存在槪念을 定義할 수 없다는 것은 그 根據를 古代 存在論 속에 가지고 있거니와, 一般的으로 定義는 種差와 最近類에 依하여 이루어진다고 主張하는 傳統的 論理學의 立場에서 볼 때, 그것은 當然한 歸結이다. 實際로 存在는 存在者를 把握하는 方式으로써는 捕捉되지 않는다. 存在에는 어떠한 性質도 附加될 수 없다. 存在를 定義하고자할 때, 그것은 보다 높은 槪念으로부터 導出될 수도 없고, 또한 보다 낮은 槪念에 依해서도 敍述될 수도 없다. 그러나 아무리 存在가 存在者를 把握하는 方式에 依해서 把握될 수 없다 손치더라도, 그것 때문에 問題提起조차 할 수 없다는 理由가 成立될 수 있을까? 도리어 存在물음은 제촉받고 있는 것이 아닐까?

세째로 "存在는 自明한 槪念이다."[112] 우리는 모든 認識과 表現에 있어서 「存在」라는 말을 항상 쓰고 있고, 이 말은 가령 'Der Himmel ist blau; ich bin froh.' 등과 같이 모든 사람들에게 이미 어떤 方式으로든지 잘 理解되고 있다. 그러나 누구에게나 잘 理解되고 있다고 해서 그것이 반드시 眞正한 理解, 즉 學的 認識일 수 있을까? 모든 사람들이 지니고 있는 存在에 대한 素朴한 理解는 도리어 그 存在의 意味가 暗黑 속에 싸여 있음을 말해주는 것이 아닐까? 存在槪念의 曖昧性은 그것이 하나의 曖昧性으로 끝난다기 보다는 오히려 存在물음에 대한 解答은 말할 것도 없고, 그 물음을 提起하는 것 조차 방해하고 있는 것이 아닌가?

108) Sein und Zeit, S. 3. (Aristoteles, Met. B4, 1001a 21).
109) ibid., S. 38. 이 transcendens라는 말은 schola哲學에 있어서는 Aristoteles의 Kategoria에 包攝될 수 없는 槪念이다.
110) ibid., S. 3.
111) ibid., S. 4.
112) ibid., S. 4.

2. 存在물음의 形式的 構造

우리는 存在槪念에 대한 獨斷을 실마리로 存在물음의 必然性을 導出하였다. 「存在」槪念은 一般的으로 理解되어 있으면서도 그 理解가 不完全하며, 存在 물음은 하나의 特殊한 물음임을 알았다. 그러나 그 물음이 어느 程度까지 原則的이며 具體的인 根源的인 물음인지는 아직 밝혀지지 않았다. 우리는 우선 存在물음의 完全한 定立을 위하여 그 물음 自體의 構造를 고찰할 것이다.

모든 묻는 것은 하나의 찾아내는 것이다. 묻는 것은 …에 대하여 묻는 것(Fragen nach...)이며, 이 …에 대하여 묻는 것은 물어지는 것(Gefragtes)으로서의 그 물음의 對象을 가지고 있다. 그리고 또한 …에 대하여 묻는 것은 어떤 方式에 있어서 …에게 물음을 거는 것(Anfragen bei...)이다. 그러므로 묻는 것에는 물어지는 것 以外에 물음이 걸려지는 것(ein Befragtes)이 屬하며, 이 물음이 걸려지는 것을 우리는 물음의 端初라고 불러도 무방할 것이다. 探究的인, 즉 特殊한 理論的인 물음에 있어서는 물어지는 것이 規定되며, 槪念化되지 않으면 안되고, 물어지는 것 안에는 本來的으로 志向된 것으로서의 물어내어지는 것(das Erfragte)이 있다. 그러면 이러한 것들은 무엇을 意味하는 것인가? "完成될 물음에 있어서 물어지는 것은 存在者를 存在者로서 規定하는 바, 存在이며, 이 存在는 存在者가 어떻게 說明되든지 그 存在者가 그것을 根據로 하여 언제나 이미 理解되고 있는 可能의 根據이다."[113]

「存在」가 물어지는 것이며, 이 물어지는 것 안에 있는 물어 내어지는 것이 「存在의 意味」라면, 이 存在의 意味를 물어내기 위해서는 미리 물음이 걸려지는 것으로서의 물음의 端初가 必要하다. 그러나 이 端初는 存在者 以外의 것일 수는 없다. 왜냐하면 存在는 언제나 存在者의 存在이며, 存在者를 存在者로서 規定하고 있기 때문이다. "存在가 물어지는 것이며, 그리고 存在가 存在者의 存在를 意味하는 限, 存在의 물음에 있어서 물음이 걸려지는 것으로서의 存在者 自身이 드러난다."[114] 그러면 물음이 걸려지는 이 存在者는 어떠하 存在者인가? 어떠한 存在者에게 물음이 걸려져서 存在가 開示되고, 存在의 意味가 찾아내어질 수 있을까? 存在물음의 端初가 될 수 있는 存在者란 어떠한 存在者이며, 어떠한 意味에 있어서 이 存在者만이 存在 물음의 端初로서 選擇될 수 있는가? 이 存在者는 우리 自身인 現存在 以外의 다른 存在者일 수는 없다. 왜냐하면 現存在는 묻는 者인 동시에 물음이 걸려지는 者이기 때문이다. "이 물음을 묻는다는 것은 이 存在者 自身의 存在樣相으로서 存在者에 있어서 물어지는 것, 즉 存在에 의하여 本質的으로 規定되어 있다. 우리 自身이 언제나 그것이며, 特히 묻는다는 存在可能性을 지니고 있는 이 存在者를 우리는 現存在라는 術語로써

113) ibid., S. 6.
114) ibid., S. 6.

나타내고 있으며,"[115] "묻는 것이 물어지는 것과 本質的으로 關係하는 것(Betroffenheit)이 存在물음의 가장 獨自的인 意味에 屬한다. 그러나 이것은 다만 現存在라는 性格을 지닌 存在者가 存在물음 自體에 대하여 하나의 아마 현저한 關係를 가지고 있음을 意味한다."[116]

이제 現存在는 물음의 端初로서 물음이 걸려지는 存在者임이 明白하게 되었다. 그러나 그것은 「묻는 것」이 現存在의 存在樣相이라는 理由때문이다. 그러나 한편 現存在는 또한 언제나 이미 어떤 種類의 存在理解 안에서 活動하고 있지 않는가? 우리는 「存在」(Sein)가 어떤 것인지를 槪念的으로 明確하게 드러낼 수는 없어도, 그 「存在」를 理解하고 있는 것만은 事實이다. 이러한 存在理解는 現存在의 存在規定性이다. 이것은 Heidegger의 이른바 "平均的인 막연한 存在理解"[117]이며, 이러한 存在理解 때문에 現存在는 물음이 걸려지는 存在者일 수 있는 것이다.

3. 存在물음의 存在的 存在論的 優位

앞에서 우리는 存在물음의 構造에 대한 說明을 통하여 그 물음 自體가 現存在에게 不可避한 물음임을 알았거니와, 이제 우리는 그 물음의 優位를 說明할으로써 그 물음과 現存在와의 關係를 밝힐 것이다.

存在물음의 對象인 存在는 가장 普遍的인 槪念으로서의 存在가 아니라, 언제나 그때 그때의 存在者의 存在이다. 그리고 이러한 存在者는 가령 歷史, 自然, 空間, 生命, 人間存在, 言語 등등 一定한 事象領域(Sachgebiet)을 形成하고 있으며, 이러한 事象領域은 그것에 對應하는 學問의 硏究의 對象이 된다. 學問의 本來的인 任務는 그것에 依하여 事象領域이 具體的으로 開示되는 基礎槪念을 檢討하는데 있다. 基礎槪念이란, 한 學問의 모든 主題的 對象의 根柢에 놓여 있는 事象領域을 先行的으로 理解하고, 그것에 依하여 모든 積極的인 硏究를 이끌고 나가는 바, 根本規定이기 때문에, 한 學問의 水準은, 그 學問이 그 基礎槪念의 危機에 어느 程度까지 견딜 수 있느냐 하는 것에서 規定된다고 하겠다. 그러므로 이 基礎槪念의 새로운 確立을 위하여 學問의 여러 專門分野에서 硏究를 새로운 基礎 위에 옮겨놓겠다는 傾向이 일어나고 있음은 當然한 일이 아닐 수 없거니와, 우리는 諸 科學의 硏究 以前에 이러한 基礎槪念을 哲學的 問題로서 究明하지 않으면 안된다. 이러한 先行的인 基礎槪念을 만들어내는 硏究는 存在者를 그 存在의 根本構造에서 解釋하는 것이 된다. 이러한 硏究는 여러 實證科學에 先行하지 않으면 안되고, 또한 實際로 그 先行이 可能하다. 그러므로 存在者를 그 存在에 있어서 묻는 "存在論的 물음은 물론 諸 實證科學의 存在的 물음과는 달리 더욱 더 根源的이다."[118] 그리하여 "存在물음은, 存在者를 이러 저러한 存在者로서

115) ibid., S. 7.
116) ibid., S. 8.
117) ibid., S. 5.
118) ibid., S. 11.

철저하게 硏究하며, 그때 언제나 이미 어떤 存在理解 속에서 움직이고 있는 學問의 可能性의 先天的인 制約을 目標로 삼을 뿐만 아니라, 存在的인 諸 科學에 앞서 있고, 이러한 諸 科學을 基礎지워주는 諸 存在論 自體의 可能性의 制約까지도 目標로 삼고 있다."[119] 이것이 다름아닌 「存在물음의 存在論的 優位」이다.

學問은 一般的으로 참다운 命題의 基礎確立의 聯關全體라고 規定될 수 있다. 그러나 이 規定만으로는 아직도 不充分하다. 學問은 오히려 그것을 「現存在」라는 術語로써 나타내는 人間存在의 여러 態度(Verhaltungen), 즉 現存在의 存在方式이 아니겠는가? 現存在는 自己自身의 存在에 있어서 存在 그 自體를 문제삼으며, 이 存在에 대한 어떤 理解를 가지고 있는 存在者이다. 이러한 存在理解는 現存在의 存在規定性으로서 現存在가 그것에 依해서 다른 存在者와 區別될 수 있는 現存在의 存在的 優位이기도 하다. 現存在는 本來的으로 그의 根本構造가 世界內存在이기 때문에, "現存在에게 屬해 있는 存在理解는 世界와 같은 것에 關한 理解와 世界의 內部에서 接하는 存在者의 存在理解에게 等根源的으로(gleichursprünglich) 關係한다."[120] 따라서 現存在的이 아닌 存在者를 主題로 하는 存在論도 결국 現存在自身의 存在構造에 그 根據를 가지며, 모든 다른 存在論이 그것으로부터 發生할 수 있는 基礎存在論(Fundamentalontologie)은 바로 現存在의 實存論的 存在論的 分析論 以外의 다른 것일 수 없다. 그러면 存在물음은 어떻게 具體化될 수 있는가? 그것은 勿論 現存在에 定位한 存在물음의 遂行 以外의 다른 길은 없다. 이것을 Heidegger는 「存在물음의 存在的 優位」라고 한다.

V. 現存在의 根本構造인 世界內存在

1. 世界의 世界性

現存在는 自己의 存在에 있어서 理解하면서 그 存在에 대하여 이러한 또는 저러한 態度를 取하는 存在者이다. 이러한 存在性格의 特徵으로부터 現存在의 本質을 規定하는 實存槪念이 提示된다. "現存在가 그것에 대하여 스스로 이러저러한 態度를 取할 수 있고, 항상 어떤 方式으로 態度를 取하고 있는 存在 自體를 우리는 實存이라 부른다."[121] 그러나 이러한 存在規定을 理解하는 것은 現存在의 根本構造인 「世界內存在」를 理解하는데서 비롯되는 것임으로 現存在의 實存論的 存在論的 分析論은 現存在의 統一的인 根本構造인 世界內存在의 分析에서 실마리를 찾는다. 그리하여 이 構造는 그 全體的 統一體를 確保하면서 世界의 世界性, 存在者, 그리고 內存在의 세 構造 契機로 나누어진다.

Heidegger가 現存在의 根本構造를 世界內存在라고 規定하였을 때, 그 世界는 어떠한 世

119) ibid., S. 11.
120) ibid., S. 13.
121) ibid., S. 12.

界인가? 그것은 事實的 現存在自體가 그 안에서 살고 있는 곳, 換言하면 現存在가 日常的으로 그 안에서 實存하고 있는 곳이다. 이 世界는 그 內部에 眼前存在하는 存在者의 總體도 아니며, 또한 이러한 存在者의 存在를 意味하는 것도 아니다. 오히려 이러한 眼前存在者(Vorhandenes)는, 現存在를 世界的(weltlich)이라고 부르는데 反하여 世界歸屬的(weltgehörig)이거나, 또는 內世界的(innerweltlich)이라고 불리워진다.[122] Heidegger는 이러한 世界의 存在論的 構造를 世界의 世界性一般(Weltlichkeit überhaupt)이라 부르거니와, 이러한 世界는 存在論的으로 어떠한 構造를 가지는 것일까?

우리는 世界內에 살고 있으면서 여러 存在者들과 끊임없는 交涉을 繼續한다. 日常性에 있어서 現存在의 가장 가까운 世界를 環境世界(Umwelt)라고 부른다. 그리고 이 環境世界 안에서 만나는 存在者는 眼前存在者이며, 이들 存在者의 存在는 眼前存在(Vorhandensein)이다. 그런데 우리는 環境世界 안에서 이러한 內世界的 存在者와 交涉을 할 때, 配慮(Besorgen)라는 存在方式으로써 交涉을 하는데, 이러한 "配慮에 있어서 만나는 存在者를 우리는 道具(Zeng)라고 부른다."[123] 이때 道具는 결코 眼前存在者일 수 없고, 有用存在者(Zuhandenes)라고 부르며, "道具가 그 안에서 自己自身으로부터 스스로 드러나는 道具의 存在方式을 우리는 有用性(Zuhandenheit)이라 부른다."[124] 그리고 엄밀히 말해서 하나의 道具란 결코 存在하지 않는다. "道具의 存在에는 항상 道具全體(Zeugganzes)가 屬해 있으며, 그 안에서 이 道具는 그것이 있는 그대로의 道具일 수 있다. 道具는 本質的으로 …을 위한 어떤 것(etwas, um zu...,)이다."[125] 그리고 이 um zu의 多樣한 方式, 즉 有用性, 寄與性, 使用性 등이 道具의 全體性을 構成하고 있고, 이 um zu는 다시 무엇에서 무엇에로의 指示(Verweisung)라는 構造를 가진다. 道具가 配慮的 交涉에 있어서 指示의 構造를 가진다는 것은 다름아닌 道具가 自己自身에 있어서 被指示性(Verwiesenheit)의 性格을 띠고 있음을 의미하는 것이요, 하나의 道具는 그것 自體만으로는 充足될 수 없고, 항상 다른 道具에 있어서 充足될 수 있다는 것을 意味하는 것이다. 다시 말하면, "그것은 어떤 것에 있어서 自己가 向하는 方向(Bewenden—이것은 그 道具가 어떤 일에 適合하게 쓰이는가 하는 그 方向으로 向하는 것을 意味한다.)을 가진다. 有用存在者의 이 存在性格은 適所性(Bewandtnis)이다."[126] 그러므로 內世界的 存在者는, 그것이 道具로서 存在하려면, 언제나 이미 그것의 適所性을 가져야 할 것이며, 이러한 適所性에 의해서 道具는 眞正한 具體的인 有用存在者일 수 있는 것이다.

이와같이 道具는 그것의 構造로서 指示를 가지고 있었다. 즉 道具는 um zu의 存在方式을

122) ibid., S. 65. 參照
123) ibid., S. 68.
124) ibid., S. 69.
125) ibid., S. 68.
126) ibid., S. 84.

가지고 있었다. 이를테면 장도리의 um zu는 메리는 것이며, 메리는 것의 um zu는 建築이며, 建築의 um zu는 風雨의 防備이며, 防備의 um zu는 결국 現存在의 宿泊 때문(um willen)이다. 하나의 um zu는 다른 um zu와 關係를 맺고 있고, 이러한 um zu는 드디어 現存在의 存在可能性인 um willen에 聯關된다. 그리하여 이러한 um zu와 um willen의 關係全體를 有意義性(Bedeutsamkeit)이라 부르거니와, 이 有意義性은 現存在 自身이 이미 그 안에 있는 世界의 構造이며, 世界의 世界性이다. 이처럼 有用存在者의 存在가 適所性이며, 有用存在者가 그 안에서 發見되는 世界가 適所性 全體이며, 世界의 世界性이 有意義性이라면, 이 有意義性은 現存在의 實存論的 規定임에 틀림없다. 왜냐하면 現存在의 根本構造는 世界內存在이며, "世界는 存在論的으로 本質上 現存在가 아닌 存在者의 어떠한 規定도 아니며, 現存在 自身의 性格이기"[127] 때문이다.

2. 存在者

世界內存在로서의 現存在는 日常的 環境世界에서 內世界的 存在者와 不斷한 交涉을 하고 있었다. 이때 現存在의 配慮的 交涉의 範圍는 眼前存在者 내지는 有用存在者, 즉 現存在가 아닌 存在者에 限定되어 있었다. 그러나 現存在의 日常的 交涉의 世界는 그 안에서 內世界的 存在者를 만나는 世界일 뿐만 아니라, 그러한 存在者를 만나는 存在者와 同一한 存在方式을 가진 存在者, 즉 他人과 함께 살고 있는 世界가 아닌가? 그리고 이 「他人」이란, 그것에서 自我를 빼앗아 버린 然後에 남는, 나 以外의 남아 있는 者들의 全體라는 意味가 아니라, 오히려 대개의 경우 사람들이 自己自身과 區別하고 있지 않는, 나 自身도 그들 속에 함께 있는 그러한 사람들을 意味한다. "他人과 함께 또한 現存在한다는 것(dieses Auchdasein mit den Anderen)은 하나의 世界內部에서 「함께」 眼前存在한다(Mit-Vorhandensein)는 存在論的 性格을 가지는 것은 아니다. 이 「함께」(mit)는 現存在的이며, 이 「또한」(auch)은 愼重히 配慮하는 世界內存在로서의 存在와 同等함을 意味한다. mit와 anch는 實存論的으로 理解되어야 하며, 範疇的으로 理解되어서는 안된다."[128] 그리하여 世界는 이러한 共同的인 世界內存在의 根據 위에서 언제나 이미 내가 他人들과 함께 共有하는 世界가 된다. "現存在의 世界는 共同世界(Mitwelt)이다. …他人들의 內世界的 自體存在(Ansichsein)는 共同現存在(Mitdasein)이다."[129] 現存在는 우선 대개의 경우 日常的으로 配慮된 環境世界에서 만나는 存在者 사이에서 自己自身을 發見하며, 그러한 世界에서 自身을 理解하고 있다. 이러한 現存在는 本來的 自己存在가 아니라, 自己喪失 속에 서있는 存在이며, 이러한 存在者를 우

127) ibid., S. 64.

128) ibid., S. 118. Heidegger는 現存在의 實存論的 存在論的 分析論에서 생겨나는 모든 說明은 現存在의 實存構造를 고려하여 얻어진 것이라고 한다. 이 實存構造들은 實存性에서 規定되어 있기 때문에, 現存在의 存在性格은 諸 實存範疇(Existenzialien)라고 불리워진다. 實存範疇는 範疇(Kategorie)라고 불리워지는 現存在的이 아닌 存在者의 存在規定性과는 엄밀히 區別된다.

129) ibid., S. 118.

리는 世人(das Man)이라 부른다, "日常的 現存在의 누구(Wer)는 나(Ich) 自身이 아니며,"[130] 그 누구는 이 사람이나 저 사람도 아니며, 여러 사람들도 아니며, 또한 若干의 사람도 아니며, 모든 사람의 總和도 아니다. 그 누구는 中性者, 즉 世人이다."[131] 世人은 日常的 世界內存在의 支配者가 되며, 現存在가 決斷할 때는 언제나 이미 그 곳에서 逃避하고 만다. 이와같이 世人은 그때 그때의 現存在에게 그의 日常性에 있어서 責任을 면하고 있다.

世界內存在로서의 現存在는 內世界的 存在者를 配慮하며, 他人에 대하여 顧慮하며(fürsorgen), 自己自身에 대하여 心慮하는(sorgen) 方式에 있어서 存在하지만, 우선 대개는 本來的 自己自身으로부터 逃避한, 모든 責任을 면한 世人으로서 存在한다. 그런데 世人은 하나의 實存範疇이며, 根源的 現象으로서 現存在의 積極的인 構造에 屬한다. 現存在가 우선 대개는 이처럼 日常的 平均性 속으로 分散되어 本來的 自己存在를 喪失한 世人으로서 存在하는 方式을 Heidegger는 頹落(Verfallen)이라 부른다. 그러나 實存이 世人을 떠나서 있을 수 있을까? 오히려 實存은 世人의 變樣이 아닌가? "本來的 自己存在는 世人으로부터 解消된 主觀이라는 例外的인 狀態에 의거하는 것이 아니라, 그것은 本質的인 實存範疇로서의 世人의 實存的 變樣이다."[132]

3. 內存在

世界內存在의 特徵에 관한 지금까지의 說明은 世界의 世界性과 世界內存在의 存在方式을 가지는 存在者의 日常性에 있어서 그 存在者가 누구를 指稱하는가를 밝혔다. 그러나 이러한 特徵說明으로써는 아직 世界內存在로서의 現存在의 모습은 드러날 수 없다. 이제 內存在(In-sein)의 構造契機의 說明은 世界內存在의 構造全體性을 더욱 明確하게 現象的으로 露呈시킬 뿐만 아니라, 나아가서 現存在의 實存範疇와 現存在의 存在全體性인 心慮(Sorge)를 밝히기 위한 길을 열어줄 것이다.

內存在는 무엇을 意味하는가? 一般的으로 「무엇 안에 무엇이 있다」, 가령 「컵 안에 물이 있다」, 「옷장 안에 옷이 있다」고 할때, 이것은 空間안에 있는 두 개의 延長物의 位置에 관한 相互의 存在關係를 意味한다. 이러한 存在者들은 世界의 內部에 있는 事物로서 眼前存在라는 同一한 存在方式을 가진 存在者이며, 그것들의 存在論的 性格은 範疇的이다. 그러나 現存在가 世界內에 存在한다는 것은 이러한 眼前存在者가 世界內에 存在한다는 것과는 根本的으로 다르다. 여기서 문제되고 있는 "「內存在」는 現存在의 存在構造를 意味하며, 따라서 하나의 實存範疇이다."[133] 世界內存在는 現存在(Da-sein)이다. 우리는 이 Da의 存在論的 構造를 解明함으로써 內存在를 밝힐 것이다. 왜냐하면 內存在 自體의 說明과 「Da」의

130) ibid., S. 115.
131) ibid., S. 126.
132) ibid., S. 130.
133) ibid., S. 54.

說明은 同一한 것이기 때문이다.[134]

VI. 內存在인 實存範疇

1. 狀況性으로서의 實存範疇

Da-sein으로서의 現存在가 世界內에 存在한다는 것은 現存在가 이미 어떤 狀況 속에 있음을 意味한다. 이 狀況性(Befindlichkeit)은 보통 우리가 말하는 氣分(Stimmung)과 같은 것이며, 따라서 現存在가 어떤 狀況 속에 있다 함은 바로 現存在가 어떤 氣分으로 있다든가, 또는 어떤 氣分에 젖어있음(Gestimmtsein)을 意味한다. 氣分은 사람이 어떻게 있으며, 어떻게 되는가를 밝혀주는 것이며, "氣分은 언제나 이미 世界內存在를 全體로서 開示하고 있으며, 무엇보다도 먼저 그 自身을 ……에로 向하게 한다."[135] 그러면 現存在는 이러한 氣分에서 逃避할 수 있을까? 이러한 氣分은 도대체 어데서 오는 것일까? 世界內存在가 그의 根本構造인 現存在는 결코 이러한 氣分에서 逃避할 수 없다. 왜냐하면 "氣分이라는 이 狀況性은 언제나 그 自身의 方式에 依하여 全體에 있어서 存在者를 드러낼 뿐만 아니라, 오히려 이 드러내 것은 동시에…단순히 일어나는 事件과는 달리—우리들 現存在의 根本生起(Grundgeschehen)이기"[136] 때문에, 現存在로서의 世界內存在는 다름아닌 現存在가 이미 世界內에 내던져져 있음을 意味하는 것이요, 現存在가 그의 被投性(Geworfenheit)에 있어서 存在한다 함은 그것이 바로 狀況性, 즉 피할 수 없는 根本生起인 氣分에 젖어 있음을 意味하는 것이다. 이러한 氣分은 우리의 意志的 態度의 始息的인 附隨現象도 아니며, 또한 이러한 態度의 原因이 되는 單純한 衝動도 아니며, 또한 우리가 그것에 滿足하고 있는 單純히 現存하는 狀態도 아니다. "氣分은 外部에서도 또한 內部에서도 오는 것이 아니며, 世界內存在의 存在方式으로서의 이 存在自體에서 생겨나는 것이다."[137] 이와 같이 狀況性은 現存在를 그의 被投性에 있어서 開示할 뿐만 아니라, 世界와 共同現存在, 나아가서 實存까지 드러내는 開示性이다.

2. 理解로서의 實存範疇

狀況性과 더불어 Da의 構造契機로서 理解(Verstehen)를 들 수 있다. 우리는 앞에서 現存在의 存在理解에 관하여 言及한 바 있었고, 이러한 存在理解 때문에 存在물음의 優位가 있을 수 있었음을 말한 바 있거니와, 「무엇을 理解하고 있다」는 말은 「어떤 일을 左右할 수 있다」, 「어떤 것을 할 수 있다」, 「가능하다」등의 뜻으로 쓰인다. 그러므로 "現存在의

134) ibid., S. 133. 參照
135) ibid., S. 137.
136) Was ist Metaphysik? S. 31.
137) Sein und Zeit, S. 136.

存在方式은 存在可能(Seinkönnen)으로서 實存論的으로 理解 속에 있다."[138] 實存範疇로서의 存在可能性은 現存在의 가장 根本的이며 窮極的인 存在論的 規定이며, 恣意의 無關心이라는 意味에 있어서 浮動하는 存在可能性은 아니다. 現存在는 本質的으로 狀況的 現存在로서 그때 그때 이미 自己自身에게 던져진 可能存在이며, 던져진 可能性이기 때문에, 理解도 狀況的 理解이다.

앞서 우리는 理解를 現存在의 存在可能이라고 지적한 바 있거니와, 이 存在可能은 現存在가 本來的 自己自身과 非本來的 自己自身, 즉 그의 本來性과 非本來性에 있어서 存在할 수 있음을 意味하는 것이다. 本來的 自己와 非本來的 自己를 우리는 성급하게 實存과 世人이라고 부를 수있겠으나, 이것들은 언제나 現存在의 Da(現) 안에 감추어져 있는 것이 아닌가? 그러나 日常的 現存在는 우선 대개의 경우 그의 頹落性에 있어서 存在하며, 따라서 實存은 그 存在可能으로서 現存在가 지니고 있는 것이다. 이와같이 現存在는 그의 이러한 存在可能을 理解하고 있거니와, 이 理解性은 狀況性과 같이 現存在의 被投性에로 引渡되는 것이 아니라, 反對로 現存在가 本來的 自己에로 自己自身을 던지는 것이며, 이것을 우리는 企投(Entwurf)라고 부른다. "理解는 그 自體에 있어서 우리가 企投라고 부르는 實存論的 構造를 가진다."[139] 現存在는 던져진 것으로서 自身을 던지는 存在方式에 있어서 存在한다. 現存在가 自己의 存在를 企投한다는 것은 그가 自己의 存在를 整備하기 위하여 생각해 낸 計劃(Plan), 그 計劃에 대하여 態度를 取하는 것과는 아무런 關係도 없다. 現存在는 언제나 이미 던져져 있으며, 그가 存在하는 限, 그는 企投하면서 存在하고 있다.

3. 말로서의 實存範疇

지금까지 우리는 世界內存在로서의 現存在의 開示性으로서 狀況性과 被投性, 理解와 企投의 實存範疇를 밝혔다. 이제 우리는 이러한 實存範疇와 等根源的인 말(Rede)이라는 實存範疇를 밝히고자 한다. 現存在는 日常性에 있어서 대개 世人으로서 存在한다. 이때 世界內存在의 開示性의 實存論的 性格은 어떠한 것인가? 現存在는 우선 대개의 경우 世人으로서 事物에 마음이 사로잡혀 있지 않는가? 만일 그것이 事實이라면, 이 公共性은 日常的인 現存在를 드러내주는 世人의 獨自的인 開示性이 아니겠는가? 世界內存在의 狀況的 理解는 말로 表現된다. 그러나 앞에서도 밝힌 바와 같이 現存在는 日常性에 있어서 그의 本來的 開示性이 隱蔽되어 있지 않는가? 그의 本來的 開示性은 日常性에 있어서 雜談(Gerede)과 好奇心(Neugier)과 曖昧性(Zweideutigkeit)에로 轉落하고 만다. 雜談의 無地盤은 그 雜談이 公共性 속으로 파고드는 것을 막는 것이 아니라, 오히려 그것을 助長하고 있으며, "好奇心은 新奇한 것을 찾아서 新奇한 것에서 新奇한 것에로 뛰어 옮아간다."[140] "公共的인 解釋性

138) ibid., S. 143.
139) ibid., S. 145.
140) ibid., S. 172.

의 曖昧性은 앞질러 雜談하는 것과 好奇心을 가지고 豫感하는 것을 本來的인 生起라고 稱하며, 實行과 行動을 뒤늦은 것, 사소한 것이라고 낙인을 찍는다."[141] 이러한 曖昧性은 好奇心에 대해서는 언제나 그것이 찾는 것을 提供하고, 또한 雜談에 대해서도 마치 그 雜談 속에서 모든 것이 規定되는 듯한 印象을 던져주거니와, 이때 現存在는 世人으로서 平均的 日常性 속에 沒入하여, 本來的 自己를 公共性 안에서 喪失한 頹落(Verfallen)에 있어서 存在한다. 頹落이라는 "名稱은 現存在가 우선 대개는 配慮된 世界 속에 沒入해 있음을 意味하지 않을 수 없다."[142] 現存在는 本來的 自己存在可能으로서의 自己自身으로부터 떨어져서 配慮된 存在者 옆에 발을 멈추고, 雜談과 好奇心과 曖昧性을 唯一한 武器인양 마구 휘두른다. 그리하여 "頹落으로서의 現存在는 그 自身에 있어서 誘惑的(versucherisch), 慰安的(beruhigend), 그리고 自己疎外的(entfremdend)이다."[143] 여기서 頹落은 물론 道德的인 墮落 같은 것을 意味하는 것은 아니다. 이것은 存在的 意味附與에서 나온 것이며, 이러한 次元에 있어서 頹落의 存在論的, 實存論的 構造는 여전히 어떤 誤解를 면치 못할 可能性이 있다.

지금까지 우리는 現存在의 根本構造인 世界內存在의 構造契機인 內存在에 관한 特徵說明을 통하여 여러가지의 實存範疇를 들추어 내었다. 이제 現存在는 그러한 實存範疇에 依하여 企投的 被投的 頹落的인 것으로 規定될 수 있다.

Ⅶ. 現存在의 存在全體性인 心慮

1. 根本狀況性으로서의 不安

앞서 우리는 根本狀況性으로서의 氣分에 관하여 言及한 바 있었거니와, 이 氣分을 다른 말로 表現한 것이 다름아닌 不安(Angst)이다. "不安은 恐怖(Furcht)와는 根本的으로 다르다. 우리는 이러저러한 一定한 點에 관하여 우리를 威脅하고 있는 이러 저러한 一定한 存在者 때문에 두려워 한다. 恐怖에는 무엇에 대하여(wovor), 그리고 무엇 때문에(worum)라는 制限이 있기 때문에, 두려워하는 者와 脅怯者는 그가 그 안에 있는 그것에 얽매이게 된다."[144] 그러나 "不安도 항상 ……에 대한 不安이기는 하지만, 이러 저러한 것에 대한 不安은 아니다. ……에 대한 不安(Angst vor...)은 항상 ……때문에의 不安(Angst um...)이지만 이것이나 저것 때문에의 不安은 아니다. 그런데 우리가 그것에 대하여, 그리고 그것 때문에 不安을 느끼는 것을 規定짓지 못하는 것은 規定性의 缺如가 아니라, 規定하는 것이 本質的으로 不可能하다는 것이다."[145] 恐怖는 이러 저러한 一定한 存在者에 대한 恐怖이기 때

141) ibid., S. 174.
142) ibid., S. 175.
143) ibid., S. 177ff.
144) Was ist Metaphysik? S. 31.
145) ibid., S. 32.

문에, 우리는 그 對象을 規定할 수 있다. 그러나 "不安의 對象은 全的으로 規定되지 않는다. 이 無規定性은 어떠한 內世界的 存在者가 위협하고 있는가가 사실상 決定되어 있지 않을 뿐만 아니라, 一般的으로 內世界的 存在者가 나타나 있지 않다는 것을 意味한다. 世界의 內部에 有用存在하며, 眼前存在하는 어떠한 것도 不安이 不安해 하는 對象은 아니다."[146] "不安의 對象은 결코 內世界的 存在者가 아니며, …不安은 威脅的인 것이 그 곳으로부터 다가오는 一定한 「여기」나 「저기」를 만나지도 않는다. 威脅的인 것이 어느 곳에도 없다는 것이 不安의 對象을 性格지운다."[147] "不安의 對象에 있어서 「그것은 아무 것도 아니며, 그리고 어떠한 곳에도 없다」(das Nichts ist es und nirgends)는 것이 드러난다."[148] 그러나 앞에서도 言及한 바와 같이 不安의 對象이 內世界的 存在者는 아니라 할지라도, 不安은 「…에 대한 不安」이며, 「…때문에의 不安」이다. "不安이 그것에 대하여 不安해 하는 것은 世界內存在 自身이며, …不安이 그것 때문에 不安해 하는 것도 世界內存在 自身이다."[149] "不安이 그것 때문에 不安해 하는 것(根據)은, 不安이 그것에 대하여 不安해 하는 것(對象)으로서, 즉 世界內存在로 밝혀진다."[150]

이와같이 現存在로서의 世界內存在의 本質的 構造에는 不安이 根本狀況性으로서 屬해 있거니와, 이 不安은 世界에로 頹落的으로 沒入하는 現存在의 非本來的 自己를 本來的 自己에 도로 데려온다. 즉 不安에 있어서 世人의 日常的인 親熟性이 스스로 破壞되며 現存在가 全的으로 開示된다.

2. 現存在의 存在로서의 心慮

우리는 앞에서 「內存在」의 存在論的 究明에 있어서 狀況性과 被投性, 理解와 企投, 그리고 말과 頹落 등의 實存範疇와 나아가서 不安의 根本狀況性의 特徵說明을 통하여 現存在의 存在構造를 밝혔거니와, 이러한 存在規定性으로서의 實存範疇와 現存在의 全體的 存在로서의 心慮(Sorge)와는 어떠한 關係가 있는가?

現存在는 自己의 存在에 있어서 存在 그 自體가 문제인 存在者이다. 이 「…이 문제이다」, 「…에 관심을 가진다」(es geht um...)함은 現存在가 가장 本來的인 存在可能에로 自己自身을 企投함을 意味하며, "가장 本來的인 存在可能에의 存在는 存在論的으로 보아 現存在가 그 存在에 있어서 그때 이미 自己自身에 앞서서 있다는 것을 意味한다."[151] 그러므로 "이 本來的인 es geht um...이라는 存在構造를 우리는 現存在의 「自己에 앞서서」(das Sich-vorweg)

146) Sein und Zeit, S. 186.
147) ibid., S. 186.
148) ibid., S. 186.
149) ibid., S. 187.
150) ibid., S. 188.
151) ibid., S. 191.

로 理解한다."[152] 다음으로 現存在가 世界 안에 던져져 있다는 것은 그가 「…內에 이미 있음」(das Schon-sein-in)을 말하는 것이다. 「自己에 앞서서」의 契機가 現存在의 實存性(Existenzialität)을 表現한다면, 「內에 이미 있음」은 現存在의 事實性(Faktizität)을 指示한다고 하겠다. 現存在가 實存한다는 것은 항상 事實的이라는 것이며, 따라서 "實存性은 本來的으로 事實性에 依하여 規定된다."[153] 그리하여 現存在의 存在는 「自己에 앞서서 이미 世界內에 있음」(Das Sich-vorweg-schon-sein-in einer-Welt)이라는 보다 더 統一的인 構造를 나타내게 된다. 끝으로 現存在가 事實的으로 實存한다 함은 그가 항상 이미 配慮하면서 世界內에 있음을 意味한다. 즉 現存在는 內世界的으로 만나는 存在者 옆에 頹落해 있음을 意味한다. 이것이 現存在의 平均的 日常性에 있어서의 頹落性을 意味하는 「…옆에 있음」 (das Sein bei...)의 契機를 表現한다. 그리하여 "心慮로서의 現存在의 存在全體性은 「內世界的으로 만나는 存在者 옆에 있음으로서의 自己에 앞서서 이미 世界內에 存在함」(Sich-vorweg-schon-sein-in-einer-Welt als Sein-bei innerwtlich begegnendem Seienden)을 意味한다."[154]

3. 現存在와 眞理

一般的으로 참은, 어떤 對象에 主觀의 判斷이 一致하는 것을 의미한다. 따라서 거기에는 主客의 對立이 前提되며, 참이란 이 兩者의 一致라고 생각된다. Heidegger는 이러한 主客의 對立을 克服하며, 傳統的 眞理槪念까지도 變革하려 한다. 그는 aletheia 즉 非隱蔽性(Unverborgenheit)을 眞理라고 부른다.

Heidegger에 따르면, 傳統的 眞理觀은 眞理의 場所는 言表이며, 眞理의 本質은 判斷과 對象과의 一致라고 한다. 이러한 眞理觀은 Aristoteles 以來로 近世까지를 支配했던 基本思想이다. 그러나 判斷이 對象과 一致하고 判斷에 있어서 참이 成立한다는 생각의 根柢에는 이미 主客의 對立이 前提되어 있을 뿐만 아니라, 認識이라는 存在方式의 解明도 無視되고 있다. 그러나 萬一 「眞理는 事物과 知性과의 一致이다」(Vertas est adaequatio rei et intellectus)라는 事態의 存在論的 基盤을 문제삼는다면, 보다 根源的인 意味에 있어서 眞理가 문제되어야 할 것이다.

어떤 事物에 대하여 言表한다는 것은 이 事物을 表象하는 것이요, 事物을 表象한다는 것은 그것을 하나의 對象으로 세우는 것을 意味한다. 그런데 이 言表한다는 것은 言表될 것에 대하여 그것을 提示하는 것(Aufzeigen)이며, 發見하는 것(Entdecken)이다. 이때 言表된 "存在者는 그것이 存在하면서 言表안에서 提示되는 그대로 自己 同一性(Selbigkeit)에 있어서 發見되고 있다."[155] 가령 어떤 누구가 自己의 잔등을 벽쪽에 돌리고 벽에 걸려있는 그

152) ibid., S. 192.
153) ibid., S. 192.
154) ibid., S. 317. S. 327.
155) ibid., S. 218.

림은 비뚤어져 있다고 참다운 言表를 하였다고 하자. 물론 이 言表의 眞僞는 그 言表者가 돌아서서 벽에 걸려있는 그림을 知覺함으로써 밝혀지겠거니와, 그때 밝혀지고 確認되는 것은 무엇인가? 그것은 비뚤어지게 걸려있는 그림 自體, 즉 그 그림이 비뚤어지게 걸려 있다는 것 自體이다. 다시 말하면 그것은 그 그림 自體의 發見되어 있음(Entdecktsein), 즉 그 그림 自體의 被發見性(Entdecktheit)에 있어서의 存在모습이다. 言表가 참되다는 것은 그 言表가 存在者를 自己 同一性에 있어서 發見함을 意味하는 것이요, 存在者를 그것의 被發見性에 있어서 提示하며, 보이는 것을 意味한다. 그러나 言表하면서 發見하는 것은 우리 現存在의 하나의 存在方式이 아닌가? 存在者가 그것의 被發見性에 있어서 提示되고, 自己同一性에 있어서 發見되기 위해서는 實在的인 存在者 自體에 대한 發見하는 存在(ein entdeckendes Sein)가 있어야 할 것이요, 이 發見하는 存在는 發見되는 存在者의 存在가 아니라, 發見하는 現存在의 存在方式이다.

表象하는 言表는 現存하는 存在者에 關係하며, 關係하는 存在方式은 存在者에 대하여 드러내는 자세로 있는 것이다. 그런데 그때 表象하는 言表는 存在者가 있는 그대로 말하기 위한 指示에 따르게 되고, 이러한 指示에 따르므로써 言表는 存在者를 標準삼게 되며, 이렇게 指示에 따른 言表는 올바르며, 따라서 言表된 것은 올바른 것(das Richtige)이 된다. 이와같이 우리는 言表의 올바름이 現存在의 드러내는 姿勢에 依存하며, 따라서 眞理는 命題안에 그 根源的인 자리를 가지는 것이 아님을 알았거니와, 만일 言表의 올바름이 드러내는 姿勢에 依해서만 可能하다면, 그 올바름을 可能하게 하는 것은 보다 더 根源的인 權利를 가진 眞理의 本質로 認定되지 않을 수 없을 것이다. 그러므로 "眞理는 人間的인 「主觀」에 의하여 어떤 「客觀」에 관하여 言表되며, 그때 어디선가—그것이 어떤 領域에 있어서 그러한지는 모르지만—妥當性을 가지는 올바른 命題의 徵表가 아니라, 오히려 眞理는 存在者를 開顯하는 것(Entbergung)이다."[156] 이러한 意味에 있어서 "被發見性과 發見하면서 存在함(Entdeckendsein)으로서의 眞理의 定義는 決코 단순한 말의 說明이 아니라, 그것은 우리가 우선 참된 것이라고 불러온 現存在의 諸 態度의 分析에서 發生하는 것이라"[157] 하겠다. "發見하는 作用(Entdecken)은 世界內存在의 하나의 存在方式이다. 細心한 配慮나, 또는 우물우물하면서 그저 서서 바라보기만 하는 配慮라 할지라도 그것은 內世界的 存在者를 發見하고 있다. 後者(內世界的 存在者)는 發見된 것(das Entdeckte)이 된다. 그것은 第2次的 意味에 있어서 참되다. 第1次的으로는 現存在가 '참된' 즉 發見的(entdeckend)이다. 第2次的 意味에 있어서의 眞理는 發見하면서 存在함(Entdeckendsein, Entdeckung—發見)을 意味하는 것이 아니라, 發見되어 있음(Entdecksein, Entdecktheit—被發見性)을 意味한다."[158] "이와같이 이를테면 被發見性으로서의 眼前存在者(例를 들면 物質的 事物)의 眞理와 우리들 自

156) Vom Wesen der Wahrheit, S. 16.
157) Sein und Zeit, S. 220.
158) ibid., S. 220.

身이 그것인 存在者의 眞理, 즉 實存하는 現存在의 開示性은 特別히 區別되고 있거니"[159] 와, 이러한 眞理를 Heidegger는 둘 다 存在者의 顯示性을 意味하는 것이라 하여 存在的 眞理(ontische Wahrheit)라고 부른다. 그리하여 "命題眞理는 보다 根源的 眞理(非隱蔽性), 즉 存在的 眞理라고 불리워지는 存在者의 先述語的 顯示性(Offenbarkeit)에 뿌리박고 있기"[160] 때문에, 言表를 眞理의 唯一한 場所로 보는 從來의 見解는 存在論的 定礎를 받게 된다.

眞理가 원래 存在者를 그 隱蔽性에서 끄집어 내어 非隱蔽性, 즉 aletheia에 있어서 보이는 것을 意味한다면, 存在者의 非隱蔽性을 意味하는 存在的 眞理가 가장 根源的인 眞理일 수 있을까? 存在 自體가 그 存在에 있어서 自己 모습을 드러내고, 存在者를 存在者로서 있게 하는 存在者의 根據로서의 存在를 생각하지 않을 수 없다면, 그 存在 自體가 自己의 모습을 드러내는 存在의 露呈性(Enthülltheit), 開顯性(Entborgenheit), 非隱蔽性(Unverborgenheit) 등은 보다 根源的인 意味에 있어서 眞理가 아닐까? "存在의 露呈性이 비로소 存在者의 顯示性을 可能하게 한다. 存在에 대한 眞理로서의 이 露呈性은 存在論的 眞理(ontologische Wahrheit)라 불리워진다,"[161] "그러나 存在의 非隱蔽性이란, 항상 存在者가 現實的이든지 또는 現實的인 아니든지, 存在者의 存在의 眞理이다. 반대로 存在者의 非隱蔽性 안에는 언제나 이미 그 存在의 非隱蔽이 깃들어 있다. 存在的 眞理와 存在論的 眞理는 그 存在에 있어서의 存在者와 그 存在者의 存在에 언제나 다르게 關係한다. 이 兩者는 存在와 存在者와의 區別(存在論的 差異)에 대한 關係를 根據로 하여 本質的으로 서로 관계하고 있다."[162] 이러한 Heidegger의 眞理觀은 그의 後期의 存在思惟에 있어서 存在가 自己自身을 顯現시키며, 또는 감추는 것으로서의 眞理 또는 非眞理로 深化되지만 여기서는 그 문제를 留保하고 맺는 말에서 若干 言及하기로 한다.

VIII. 맺 는 말

우리는 앞에서 眞理問題에 관하여 言及한 바 있었다. 結論에서는 Heidegger의 後期思想의 核心的인 것을 理解하는데 도움을 주고자, 存在 自體의 露呈性으로서의 存在論的 眞理에 관하여 고찰할 것이다.

우선 存在와 人間과의 關係는 어떠한 것인가? 어떤 哲學을 막론하고 眞理問題는 人間과의 關係를 떠나서 論議될 수 없다. 특히 Heidegger에 있어서는 말할 나위도 없다. 왜냐하면 人間의 現存在만이 存在가 스스로를 드러내는 唯一한 場所이기 때문이다. "…人間의 特性은, 그가 思惟하는 存在者로서 存在에게 公開되어 있고, 存在 앞에 내세워져 있고, 存在

159) Vom Wesen des Grundes, S. 13.
160) ibid., S. 12.
161) ibid., S. 13.
162) ibid., S. 15.

와 關係를 가지며, 이처럼 存在에게 順應하는데 있다. 人間은 本來的으로 順應의 關係이다."[163] 그럼에도 不拘하고 오늘날 人間은 宇宙征服의 꿈에 들떠 있다. 歷史의 進行을 人間의 宇宙支配의 計劃에다 從屬시키려는 이 거만한 人間은 存在者가「存在한다」, 하나의 事物이「存在한다」, 이「存在한다」는 것이 무엇을 意味하는지를 말하지 못한다. 이와같이 "存在者 全體는 唯一한 征服에의 意志의 對象이 되고, 存在라는 이單純한 것은 唯一한 忘却 속에서 비밀을 발고 있다."[164] 存在는 모든 存在者보다도 멀리 있으면서도 人間에게는 모든 存在者 보다도 가까이에 있다. 그럼에도 不拘하고 이러한 存在의 隣接은 왜 人間에게는 그렇게도 멀리 있는 것일까? 그것은 人間의 態度에 基因하는 것이 아닌가? "人間의 思惟에 대하여 하나의 轉換이 要請된다. 그것은 이제 人間이 自己의 認識에 의하여 存在者 全體를 앞서서 支配하려는 要求의 限界를 認定하는데 있다. …그러므로 重要한 것은 事物에 대한 새로운 態度—즉 事物을 理論的으로 支配하며, 自由로이 처리할 수 있는 客體로 把握할 것이 아니라, 自己 스스로 있겠금 하며, …事物을 意欲에 의하여 引導되는 知識에 奉仕시키지 말고, 存在에게 우리를 내맡기는 態度—이러한 새로운 態度를 얻는 것이다."[165] 이러한 態度로써 人間이 存在를 대할 때, 存在는 人間에게 自身의 모습을 드러내는 것이 아닌가? "人間과 存在는 서로 서로 내맡겨져 있다(einander übereignen), 그것들은 相互共屬해 있다."[166] "端的으로 말하면 思惟는 存在의 思惟(das Denken des Seins)이다. 이 二格은 二重的인 것을 意味한다. 思惟가 存在로부터 生起하여 存在에 屬하는 限에 있어서 思惟는 存在의 것이다. 思惟는 存在에 屬하면서 存在를 傾聽하는 限, 思惟는 동시에 存在를 思惟한다. 存在를 傾聽하면서 存在에 屬하는 것으로서의 思惟가 存在한다는 것, 이것은 思惟가 그것의 本質由來에 의하여 存在한다는 것을 意味한다."[167] "思惟는 存在의 眞理를 言明하기 위하여 存在로부터 要請받고 있다.…思惟는 存在의 眞理에 의한, 存在의 眞理를 위한 參與이다."[168] "思惟의 成分으로서의 存在는 思惟의 技術的 解釋에 있어서는 抛棄되며,"[169] "思惟가 그 成分에서 離脫할 때, 思惟는 終焉을 告한다. 成分이란, 그것에서 思惟가 思惟일 수 있는 바의 것이다."[170] "人間存在는 眞理에게 委託되어 있다. 왜냐하면 眞理가 人間을 必要로 하기 때문이다."[171]

이와같이 存在와 思惟는 根源에 있어서 相互共屬해 있거니와, 이 關係는 人間存在를 나타내는 現存在(Da-sein)에서도 찾을 수 있다. "存在의 本質에 대한 물음에는 人間이란 누구

163) Identität und Differenz, S. 22.
164) Holzwege, S. 343.
165) Landgrebe, L., Philosophie der Gegenwart, S. 139.
166) Identität und Differenz, S. 23.
167) Über den Humanismus, S. 7.
168) ibid., S. 5.
169) ibid., S. 6.
170) ibid., S. 7.
171) Gelassenheit, S. 63.

인가 하는 물음이 內的으로 直結되어 있다.…人間存在에 대한 물음은 이제야 그 方向과 그 넓이에 있어서 오직 存在에 대한 물음에서 規定된다. 人間의 本質은 存在물음의 內部에서, 始初의 隱蔽된 指示에 따라, 場所로서, 즉 存在가 自己를 開現(Eröffnung)하기 위하여 要求하는 場所로서 把握되며, 根據지워지지 않으면 안된다. 人間은 그 自身에 있어서 열려 있는 現(Da)이다. 이 속에 存在者가 들어서서 作用한다. 그러므로 人間의 存在는 말의 엄밀한 意味에 있어서 「顯現에 서있는 存在」(Da-sein)라고 우리는 言明한다. 存在開現의 이러한 場所로서의 現—存在(Da-sein)의 本質에 存在를 開現하기 위한 視線이 根源的으로 根據지워지지 않으면 안된다."[172] 그리하여 "人間의 本質에 대한 存在의 關與와 存在 自體의 顯示(現)에 대한 人間의 本質關係를 同時에 하나의 낱말 속에 捕捉하기 위하여 人間이 人間으로서 거기에 存在하고 있는 本質領域을 나타내는 말로 「Da-sein」이라는 名稱이 選擇된 것이다."[173]

그러면 人間의 現—存在에 그 모습을 드러내는 存在는 어떠한 方式에 있어서 나타나는가? "存在에는 밝히면서 감추는 것(lichtendes Bergen)이 屬해 있기 때문에, 存在는 始源的으로 隱蔽的 後退의 빛에 있어서(im Licht des verbergenden Entzugs) 나타나며,"[174] "存在 自體는 現存在의 本質의 顯示에 있어서 스스로를 告示하며, 隱蔽하며, 스스로를 부여하며, 스스로 後退한다."[175] "存在는 우리에게 스스로를 보내온다. 그러나 그것은 存在가 동시에 그 本質에 있어서 이미 自身을 後退시키는 方式에 있어서 그러하며,"[176] "밝히면서 스스로를 보내오는 것으로서의 存在는 동시에 後退하는 것이다. 存在의 贈與(Geschick)에는 後退가 屬해 있다."[177] 그러므로 "眞理는 存在의 根本特性으로서의 밝히면서 감추는 것을 意味하며,"[178] "存在는 存在者 안에로 스스로를 顯現시키면서 도리어 스스로를 後退시킨다."[179] "眞理, 즉 非隱蔽性(Unverborgenheit)의 本質은 拒否(Verweigerung)에 의하여 徹底히 支配되고 있다. 그러나 이 拒否한다는 것은 不足이나 缺乏은 아니다. 眞理는 모든 隱蔽된 것을 다 걷어치운 然後에 남는 하찮은 非隱蔽性은 아니다. 만일 眞理가 그럴 수 있다면, 眞理는 벌써 眞理가 아닐 것이다. 非隱蔽性으로서의 眞理의 本質에는 二重的인 隱蔽라는 拒否가 屬해 있다. 眞理는 本質에 있어서 非眞理이다. 이말은 비록 奇妙하게 들릴지라도 밝힘으로서의 非隱蔽性에는 隱蔽라는 方式에 있어서의 拒否가 屬해있음을 指摘하기 위한 것이다."[180]

172) Einführung in die Metaphysik, S. 156.
173) Was ist Metaphysik? S. 13ff.
174) Vom Wesen der Wahrheit, S. 26.
175) Was ist Metaphysik? S. 15.
176) Der Satz vom Grund, S. 114.
177) ibid., S. 112.
178) Vom Wesen der Wahrheit, S. 26.
179) Platons Lehre von der Wahrheit, S. 44.
180) Holzwege S. 43.

지금까지의 고찰을 통하여 우리는, 存在와 現存在는 相互共屬的이며, 그리고 存在에는 그것의 本質로서의 隱蔽性과 非隱蔽性이 屬해 있음을 알았거니와, 存在의 眞理에 隱蔽性과 非隱蔽性이 동시에 屬한다는 것은 實存論的으로 어떻게 說明되어야 하는가? 存在의 隱蔽는 現存在의 頹落, 즉 現存在가 世人으로서 存在者에게 本來的 自己를 상실하고 있는 狀態이며, 存在의 非隱蔽性은 現存在가 存在者를 超越해 있는 狀態, 즉 상실된 本來的 自己를 다시 回復하는 것을 意味한다. 그러나 存在에게 隱蔽性과 非隱蔽性이 同時에 屬하듯이, 現存在에게도 實存과 世人의 可能性이 동시에 있는 것이 아닌가? 그리기에 "現存在가 眞理 안에 있다는 命題의 完全한 實存論的 | 存在論的 意味는 現存在가 非眞理 안에 있다는 것을 等根源的으로 함께 말하고 있다"[181]고 하겠다.

參 考 文 獻

Heidegger, M., Gesamtausgabe Bd. 1, Frankfurt, 1978.
Heidegger, M., Sein und Zeit, 1. Hälfte, Halle a.d.s./1927.
Heidegger, M., Kant und das Problem der Metaphysik, 2. Aufl., Frankfurt, 1951.
Heidegger, M., Vom Wesen des Grundes, 4. Aufl., Frankfurt, 1955.
Heidegger, M., Vom Wesen der Wahrheit, 3. Aufl., Frankfurt, 1954.
Heidegger, M., Was ist Metaphysik? 7. Aufl., Frankfurt, 1949.
Heidegger, M., Platons Lehre von der Wahrheit, 2. Aufl., Bern, 1954.
Heidegger, M., Über den Humanismus, Frankfurt, 1949.
Heidegger, M., Holzwege, 3. Aufl., Frankfurt, 1957.
Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1953.
Heidegger, M., Der Satz vom Grund, 2. Aufl., Tübingen, 1958.
Heidegger, M., Identität und Differenz, 2. Aufl., Tübingen, 1957.
Heidegger, M., Unterwegs zur Sprache, Tübingen, 1959.
Heidegger, M., Gelassenheit, 3. Aufl., Tübingen, 1959.
Heidegger, M., Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969.
Dilthey, W., Gesammelte Schriften Bd. V, 2. Aufl., Stuttgart, 1957.
Dilthey, W., Gesammelte Schriften Bd. VII, 2. Aufl., Stuttgart, 1957.
Hühnerfeld, P., Im Sachen Heideggers, Hamburg, 1961.
Knittermeyer, H., Die Philosophie der Existenz, Wien, 1952.
Landgrebe, L., Philosophie der Gegenwart, Frankfurt, 1958.
Misch, G., Lebensphilosophie und Phänomenologie, 2. Aufl., Leipzig und Berlin, 1931.
Pöggeler, O., Der Denkweg Martin Heideggers, Tübingen, 1963.

181) Sein und Zeit. S. 222.

《**Znsammenfassung**》

Über 'Sein und Zeit' Martin Heideggers (1-2)

von Sang-Jin Ahn

IV

Die Seinsfrage stellt das wichtigste Thema der Philosophie in der Antike, in Mittelalter und in der Neuzeit. Trotzdem wurde sie gründlich nicht erläutert. Denn der Begriff des Seins wurde in der antiken Ontologie als der allgemeinste, der undefinierbare und der selbstverständliche bestimmt. In dieser Seinsbestimmung der griechischen Philosophen hat sich nach Heidegger schon ein Dogma ausgebildet. Darum ist die Seinsfrage neu zu stellen.

Das Fragen nach...hat sein Gefragtes als Gegenstand. Und das Fragen nach...ist in irgendeiner Weise das Anfragen bei.... Zum Fragen gehört deswegen außer dem Gefragten ein Befragtes, und dieses Befragte nennen wir den Leitfaden des Fragens. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das Erfragte. Zur Struktur der Seinsfrage gehören darum das Sein als Gefragtes, das Dasein als Befragtes und der Sinn als Erfragtes.

Das Seinsverständnis gehört zum Sein des Daseins. Auf Grund dieses Seinsverständnisses soll das Dasein der Leitfaden für die Sinnerhellung des Seins überhaupt werden, und die allgemeine Ontologie soll auf der Fundamentalontologie beruhen. Folglich ist die Seinsfrage an das Dasein zu orientieren und auszuführen. Hier zeigt sich der ontische Vorrang der Seinsfrage.

Die Seinsfrage zielt nicht nur auf eine apriorische Bedinggung der Möglichkeit der Wissenschaften, sondern auch auf die Bedingung der Möglichkeit der die Wissenschaften fundierenden Ontologien selbst. Auch hier zeigt sich der ontologische Vorrang der Seinsfrage.

V

Die Welt ist das, worin ein faktisches Dasein existiert, indem es die Seienden besorgt. Das im Besorgen begegnende Seiende nennen wir ein Zeug. Das Zeug hat eine Seinsweise des Um-zu. Ein Um-zu ist auf ein anderes Um-zu bezogen. Schließlich ist das Um-zu auf das Um-willen als die Seinsmöglichkeit des Daseins. Die Bezugsganzheit vom Um-zu und Um-willen wird die Bedeutsamkeit benannt, und diese ist die Weltlichkeit der Welt.

Das Dasein begegnet in der alltäglichen Umwelt dem anderen Dasein. Das andere da ist

das Mitdasein, und die Welt des Daseins die Mitwelt.

Daß das Dasein in der Welt ist, ist grundverschieden davon, daß das Kleid im Schrank ist. Das In im zweiten Daß-Satz besagt das Seinsverhältnis zweier im Raum ausgedehnter Seienden zueinander in Bezug auf ihren Ort in diesem Raum. Diese ontologischen Charaktere der Vorhandenen sind Kategorien, und das In-sein des Daseins in ersten Daß-Satz dagegen ist ein Existenzial.

VI

"Das Dasein ist in der Welt."...diese Satz besagt nichts anders als: "Das Dasein befindet sich in der Welt", und auch: "Das Dasein ist in der Welt geworfen". Sowohl diese Befindlichkeit als auch die Geworfenheit besagen wiederum die Erschlossenheit des Daseins als dessen Seinsbestimmtheit.

Das Seinsverständnis gehört dem Dasein. 'etwas verstehen' basagt 'etwas können'. Im Verstehen liegt daher existenzial die Seinsart des Daseins als Seinkönnen. Das Dasein entwirft sich zu seinem eigentlichen Selbst. Diese Seinsart nennen wir Entwerfen. Das Verstehen hat die existenziale Struktur an ihm selbst, die wir Entwerfen nennen.

Zunächst und zumeist besorgt das Dasein in der Alltäglichkeit das innerweltlich Seiende. Dabei wird das befindliche Verstehen des Daseins in der Rede ausdrückt, und aus dieser Rede wird Gerede. Das Dasein des 'Man' wird völlig in durchschnittliche Alltäglichkeit versunken und verliert sein eigentliches Selbst. Diese Seinsart des Daseins nennen wir das Verfallen. Die Existenzialien des Daseins weisen sich darum als Befindlichkeit und Geworfenheit, Verstehen und Entwerfen, Rede und Verfallen auf.

VII

Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das 'es geht um...' bedeutet das Sichentwerfen zum eigensten Seinkönnen. Dieses besagt aber ontologisch: Das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg. Diese Seinsstruktur des wesenhaften 'es geht um...' fassen wir deshalb als das Sich-vorweg-sein des Daseins. Das Geworfensein des Daseins in der Welt bedeutet dessen 'Schon-sein-in', so daß dieses Dasein 'das Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt' als noch einheitlichere Struktur gewinnt. Daß das Dasein faktisch existiert, besagt wiederum, daß es je schon besorgend innerweltlich Seienden bleibt. Daher ist die Seinsganzheit des Daseins 'das Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)' und wird schlechthin 'Sorge' genannt.

Auf dem ontologischen Grund des traditionellen Wahrheitsbegriffs 'Veritas est adaequatio

rei et intellectus' heißt die Aussage für den Gegenstand das Seiende aufzeigen und entdecken. Da zeigt es sich innerhalb der Aussage in seinem Entdecktsein d.h. seiner Entdecktheit. Dabei muß ein entdeckendes Sein als ein Verhalten des Daseins vorausgesetzt werden. Deswegen besagt die Wahrheit im primären Sinne 'entdeckend-sein' (Entdeckung) und im sekundären Sinne 'entdeckt-sein' (Entdecktheit) des innerweltlich Seienden. Diese Wahrheit nennt Heidegger die ontische. Wenn sich das Seiende als solches in seinem Sein enthüllt, ist diese Enthülltheit oder Unverborgenheit des Seins, in der sich das Sein selbst enthüllt, nicht die Wahrheit im ursprünglichsten Sinne? Diese Wahrheit wird die ontologische genannt.

VIII

Für das spätere Denken Heideggers wird hier die weitere Betrachtung über die ontologische Wahrheit angestellt.

Das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist und auf das Sein bezogen bleibt. Deshalb wurde der Name 'Da-sein' gewählt, um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit (Da) des Seins als solchen zugleich und in einem Wort zu treffen. Das Denken läßt sich deshalb vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen, und es ist l'engagement durch und für die Wahrheit des Seins.

Weil zum Sein lichtendes Bergen gehört, erscheint es im Licht des verbergenden Entzugs. Die Wahrheit bedeutet lichtendes Bergen als Grundzug des Seins. Aber wie soll dies existenzial erläutert werden? Die Verborgenheit des Seins besagt das Verfallen des Daseins d.h. daß das Dasein als das 'Man' in den Seienden das eigenste Selbst verliert, und die Unverborgenheit des Seins besagt, daß Dasein das Seiende im Ganzen übersteigt und das verlorene Selbst wieder gewinnt. Aber wie dem Sein die Verborgenheit sowie die Unverborgenheit gehören, so gehören dem menschlichen Dasein das 'Man' sowie die Existenz als Seinkönnen. Deshalb besagt der existenzial-ontologische Sinn des Satzes "Das Dasein ist in der Wahrheit" zugleich gleichursprünglich: Das Dasein sei in der Unwahrheit.