



### 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](#) 

문학석사 학위논문

하이데거 사유에서 생기(Ereignis)와 무(Nichts)의 관계에 대하여

2020년 8월

서울대학교 대학원  
철학과 서양철학과  
김선욱

하이데거 사유에서 생기(Ereignis)와 무(Nichts)의 관계에  
대하여

지도교수 박찬국  
이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2020년 8월

서울대학교 대학원  
철학과 서양철학과  
김선욱

김선욱의 석사 학위논문을 인준함

2020년 8월

위 원 장 \_\_\_\_\_ 이남인 (인)  
부 위 원 장 \_\_\_\_\_ 박찬국 (인)  
위 원 \_\_\_\_\_ 정호근 (인)

# 논문초록

## 1. 국문요약(국문초록)

### 요약(국문초록)

인간은 어떻게 고유한 자기로 거듭나게 되는가? 그가 존재의 유한함을 자각하는 것 으로부터 고유한 자기가 되고자 하는 자각으로의 이끌림은 어떻게 가능한가? 인간(현존재)이 자신의 고유한 존재를 획득함에 따라서 세계와 존재가, 그리고 그가 경험하는 시간이 어떻게 변화하는가? 이 질문들에 대한 탐구로써 본고는 하이데거 사유에서 생기(Ereignis)와 무(Nichts)의 연관을 탐색하였다. 현존재가 자신의 실존을 고유하게 살아낸다는 의미를 지닌 본래성(Eigentlichkeit) 개념으로부터 발전된 생기 개념은 후기 하이데거의 주요 개념이다. 생기는 이뿐 아니라 세계의 고유한 생기를 의미하기도 하는데, 현존재와 세계의 고유한 현성을 아우르는 생기의 의미는 존재의 현성이다.

하이데거 사유에서 존재의 열려 있음, 그리고 현성은 존재의 은닉된 차원으로서의 무로부터 이해될 필요가 있다. 존재의 은닉, 곧 존재의 무성이 존재의 열려있음의 근거라는 것은 무엇을 의미하는가? 이 질문에 대한 탐구를 위해 본고는 전기 하이데거의 무 개념에서부터 후기 하이데거의 무 개념으로 넘어가는 과정을 살폈다. 무가 현존재의 고유한 자기에 대한 발견을 촉구할 뿐 아니라 현존재의 고유함의 근거가 되는 존재의 고유함이 무로부터 발원한다는 이해로 나아가는 과정을 추적했다. 이어 존재는 유한성에 의해 각인되어 있는데 따라서 존재의 무성은 시간의 유한성에 의해 근거지어지는 것으로 드러난다. 시간의 유한성은 존재 이해의 지평일 뿐 아니라 존재가 탈자적으로 현성하도록 하는 근거로서 드러난다. 존재의 자기 자신과의 관계가 동일자로의 회귀가 되지 못하도록 하는 것이 존재의 무성이며, 나아가 존재의 무성이 시간의 유한성 속에서 근거지어지기에 현존재의 고유한 생기는 시간의 유한성에 대한 수용 속에서 가능하다.

요약하건대 생기 개념의 탐색을 위해서 무에 대한 탐색이 필요했으며, 생기는 존재의 은닉으로서의 무가 존재의 열려있음에 대한 근거가 되는 사건을 가리킨다. 이는 존재가 시간의 무성(유한성) 속에서 고유하게 현성한다는 것을 의미한다. 존재의 현성으로서의 생기는 무가 갖고 있는 생성의 성격에 대한 긍정적인 표현이 된다.

.....

**주요어 : 생기, 무, 존재, 시간, 은닉, 고유함, 현존재, 탈자성**

**학 번 : 2018-24557**

## 목차

### 1.서론

### 2.생기로부터의 무

2.1.본래성(Eigentlichkeit)과 생기(Ereignis)

2.2.현존재의 무규정성과 시간

2.3.목적 개념에서의 능동성과 수동성

2.4.무로의 초월과 생기

### 3.무로서의 무

3.1.불안과 무: 전기 하이데거의 ‘불안의 무’의 한계 가늠

3.2.존재와 무의 공속

3.3.시간의 유한성과 무

3.4.유한함과 고유함: 무와 생기

### 4.생기와 무의 동일성

4.1.존재와 존재자에서 동일성과 차이의 층위

4.2.시간의 시간화에서의 생기와 무

4.3.세계의 세계화에서의 생기와 무

4.4.사물의 사물화에서의 생기와 무

### 5.결론

## 1.서론

삶의 유한함에 대한 자각은 한 인간으로 하여금 고유한 자기가 되도록 촉발한다. 인간이 고유한 자기가 되어가는 과정에서 체험하는 시간의 의미는 어떻게 변하는가? 동시에 그가 살아가는 세계의 의미는 어떻게 탈바꿈되는가? 이것이 본고의 궁극적인 문제의식이다. 자신의 삶의 유한성에 대한 자각이 그의 삶의 진실성에 대해 묻게 만들고 그를 변화시킬 수 있는 힘을 어떻게 갖게 되는가? 그리고 그가 자신을 변화시켜 가는 과정에서 자신의 존재 의미가 변화할 뿐 아니라 시간과 세계의 의미가 변화한다는 것은 무엇을 뜻하는가? 이러한 질문을 탐구하는 한 가지 방식으로 하이데거에게 있어서 존재와 무, 그리고 시간 사이의 연관을 탐색하기로 한다.

그러나 이러한 탐구는 더 제한적이고 첩예화된 방식으로 이루어져야 한다. 본고가 중심으로 다루는 것은 1930년 초중반 이후 하이데거 사유에서 생기(Ereignis)와 무(Nichts) 개념이 어떻게 동일한 사태에 대한 해명의 역할을 맡는가, 그리고 그 둘은 어떠한 관계를 맺는가 하는 것이다.<sup>1)</sup> 본고는 이러한 문제의식 속에서 먼저 생기를 파악하기 위한 지평으로서의 무를 배경으로 끌어오하고자 한다. 이는 무를 그것이 생기라는 사태를 드러낼 수 있는 지평인 한에서 다루고, 역으로 생기를 다루되 그것이 무와 관련되어 있는 한에서 다룬다는 것을 뜻한다. 생기와 무가 연관되는 한에서 이 둘을 다룬다는 것은 생기, 그리고 무를 각기 다룬 후에 이 둘을 종합적으로 비교한다는 것을 의미하지 않는다. 각각을 우선 병렬적으로 다루는 작업이 가지고 있는 산만함과 방만함을 피해서 연구가 이루어질 필요가 있다. 곧 하이데거 사유에서 하나에 대한 사유가 다른 하나에 대한 사유를 자신의 근거로 요청하는 방식을 뒤따라 걸어가기로 한다.

‘생기’와 ‘무’라는 아직은 서로에게 낯선 이 단어들 속에서 말하고자 하는 것은 다음과 같다. 하이데거 사유에서 현존재가 존재의 소리에 청종(聽從)함으로써 고유한 자기로 거듭나는 것이 어떻게 시간의 유한성과 관련되는지를 본고는 탐구한다. 인간이 고유한 자기가 된다는 것은 무엇을 의미하는가? 삶의 고유함을 파악하

---

1) 예컨대 Wyrwich는 하이데거에게 있어서 생기 개념이 존재의 탈근거성과 존재의 무성을 긍정적으로 표현하기 위한 긍정적인 개념이라고 보았다. Thomas Wyrwich, "Sein als Grund und Ab-Grund zugleich", In: *Deutscher Kongress für Philosophie*, Vol.22 2011, p.4

고 가능할 수 있는 척도는 어디에서부터 주어지는가? 이러한 물음들이 본고의 연구를 이끌고 간다.

전회(轉回, Kehre)<sup>2)</sup> 이후의 저서에서 하이데거는 ‘생기(Ereignis)’라는 표현을 ‘현존재가 자신의 고유한 존재를 획득함’(sich ereignen), ‘세계가 세계로서 현성함’(Welt, als Welt weltet) 등의 의미에서 사용하고 있다. 즉 생기는 현존재에 대해서도, 세계에 대해서도 말해지지만, 이 둘을 가능하게 하는 생기의 기본적인 의미는 존재의 현성(Wesung des Seyns)이다.<sup>3)</sup> ‘현성(Wesung)’은 본질(Wesen)을 명사 혹은 이념으로서가 아닌 동사적인 현현으로 말한다. 존재의 현성은 현존재가 존재의 소리에 귀기울임으로써 자신이 존재의 파수꾼이 될 때 본래의 의미를 갖는다.

본고는 생기를 존재의 현성이라는 의미에서, 특히 현존재가 고유한 자기가 되는 사건이라는 점에 초점을 맞추어 다룬다. 구체적으로는 현존재가 자신의 고유한 존재를 구현하는 삶을 가리키는 본래성(Eigentlichkeit) 개념으로부터 후기의 하이데거의 생기 개념을 생각할 수 있는 실마리를 얻고자 한다.

하지만 이 논의는 *Sein und Zeit* 당시 등장한 본래성 개념의 한계를 규명하는 작업을 필요로 한다. 이로써 ‘생기’라는 개념이 ‘본래성’보다도 존재론적으로 보다 명확해진 개념이라는 점을 말하겠다. 본고는 하이데거 사상의 전회를 전후로 하여 생기와 무 개념이 어떻게 명확해지는지를 살핀다. 동시에 이 작업을 후기 하이데거가 자신의 전기 사상을 극복하고자 했던 방식을 감안해 수행하고자 한다.

이렇게 하여 *Sein und Zeit* 당시 드러나는 무의 해석의 한계와 그 극복의 과정을 말하는 작업이 주제화될 필요가 있다. 이는 무를 무 자체로서 다루는 작업이라

2) 본고는 생기와 무 개념이 하이데거의 전회 이후 특히나 1934년 즈음과 그 이후의 저서에서 생생히 드러난다고 본다. 전회의 문제는 하이데거의 진리 강연 이후, 그리고 현존재로부터 존재를 묻는 것이 아니라 존재로부터 현존재 및 존재자에 대한 관계를 묻는 방식의 변화를 의미한다. Walter Biemel, 『하이데거』, 신상희 역, 한길사, 1997.

발터 브뢰커(Walter Bröcker)의 경우 *Heideggers Kehren*에서 하이데거의 전회를 둘로 나누어 Seyn이라는 표현의 계발이 있었던 때와 1969년 *Zur Sache des Denkens*에 등장하는 존재론적 차이의 기원의 장소에서 세계와 사물의 존재론적 차이를 논한 때로 나눈다. Walter Bröcker, “Heideggers Kehren”. In: *Perspektiven der Philosophie*. Vol.14. 1988. pp.53-55. 그러나 후자는 전자의 귀결일 뿐이다.

3) 막스 뮐러는 존재의 현성을 본질의 변화로 파악한다. 물론 그가 이해하는 본질 개념은 중세 기독교에서의 본질 개념과 구분된다. 그러나 다시 뮐러의 본질 개념 해석은 중세적인 것으로 회귀하는 경향을 보인다. 이러한 불분명함은 뮐러가 무를 충분히 사유하지 않았던 것과 연결된다. 뮐러는 인간의 무목적성을 존재의 무내용성, 무본질성 등으로 해석한다. 그러나 무를 존재의 무규정성으로 해석하는 것은 하이데거 사유에서 무가 논의되는 맥락 중 일부일 뿐이다. 이 문제를 본고 제3장에서 더 살펴볼 것이다. Max Müller, 『실존철학과 형이상학의 위기: 하이데거 철학의 이해를 위해』, 박찬국 역, 서광사, 1988. pp.40-48

고 할 수 있다.(제3장) 무를 그 자체로 논의하는 것은 하이데거가 존재를 존재로서 다루겠다고 말한 것과 평행적이다. 무와 존재의 연결은 하이데거에게 있어서 존재가 은폐와 탈은폐의 이중적인 구조를 갖는다는 사실과 연관된다. 그런데 존재의 이중적 구조를 설명하는 일은 존재론적 차이에 대한 이해를 전제로 한다.

존재는 존재자가 현출하도록 하는 근거이면서도 존재자만을 실재적인 것으로 파악하는 시선에는 드러나지 않는다. 존재가 존재자와 다르다는 것은 존재론적 차이로 표현된다. 그런데 존재가 존재자가 아니게끔 하는 것은 존재의 은닉된 차원으로서의 무(Nichts, 無)다. 여기에서의 은닉은 올바름에 대립하는 어떠한 거짓을 의미하지 않는다. 존재의 은닉은 인간의 어떠한 작위에 의한 것도 아니고 오히려 존재의 생기를 관통하는 성격을 갖는다.<sup>4)</sup>

바꾸어 말하면 존재의 은닉 혹은 신비의 차원으로서의 무는 단지 존재의 한 양상을 의미하지 않는다. 오히려 은닉이라는 차원은 존재의 개시성이라는 차원과 맞닿아 있으면서 또한 서로를 필요로 한다. 즉 존재의 은닉과 개시성은 병렬되어 있는 두 가지 양상이 아니다. 오히려 서로가 서로를 요구하며 특히 존재의 은닉된 차원인 무가 존재자의 현출 속에서 나타나는 존재의 개시성의 근거가 된다.

생기의 바탕에 대한 해명은 무에 대한 논의로 이끈다. ‘무가 생기를 낳는 바탕이 된다’고 본고의 주장을 정식화할 수 있다.<sup>5)</sup> 이는 무와 생기의 공속에 대한 하

4) 존재의 은닉이 거짓(Falschheit)을 의미하는 것이 아니라는 점에 대해서는 하이데거가 그로부터 영감을 받았던 그리스 시작(詩作)에 대한 하이데거의 해석이 말해준다. Jorge Barrón, “Heidegger und die griechische Dichtung”, *Antike und Abendland*, Vol.56, 2010, p.57

5) 생기와 무의 공속에 대한 이해는 동양 출신 학자들에 의해 보다 심화되었다. 예컨대 한국의 경우 김형효, 박찬국, 김종욱 등의 이해를 들 수 있다. 그들의 목표가 생기와 무 관계를 저술의 목적으로 한 것은 아니지만 그들이 불교를 비롯한 동양철학의 시원적 사유를 하이데거의 무와의 연관 속에서 해석하는 것은 하이데거 해석에 있어서 새로운 지평을 열고 있다.

김형효의 경우에는 *Sein und Zeit*에서 드러나는 전기 하이데거의 사유가 존재자에서 존재로 올라가는 방식을 택한다고 이해했다. 이와 달리 후기의 사유는 다시 존재에서 존재자로 내려가는 사유라고 파악하였다. 그는 대대법이라는 명칭 속에서 하이데거 사유의 이중적 구조에 주목하고 있다. 이로써 그는 자신의 해석적 사유를 구성해나간다. 예컨대 존재의 이중성(은닉과 비은폐)을 파악하는데에는 뛰어났다. 그리고 탈생기(본성의 떠남, Enteignis)가 생기(Ereignis)에 속한다는 설명 등에서 그는 존재의 은폐와 탈은폐의 이중적 면모에 대한 이해를 드러냈다. 김형효. 『하이데거와 화엄의 사유: 후기 하이데거의 자특적 이해』. 청계. 2002. p.18, p.65

박찬국의 경우에는 그의 박사논문에서 하이데거의 사유를 허무주의 극복의 과정으로 해석했다. 또 하이데거의 무 개념을 니체의 무 개념과 구분짓고 오히려 허무주의 극복의 단초가 되는 개념으로 해명하는 지점을 볼 수 있다. 나아가 존재의 무가 존재의 장악될 수 없는 신비의 측면을 갖는다는 것과 이것이 허무주의 극복의 단서라는 점을 말한 바 있다. 이점은 하이데거의 무를 허무주의의 무와 동일시하는 다른 해석들과 구분된다. 박찬국. *Die seinsgeschichtliche Überwindung des Nihilismus im Denken Heideggers*. Würzburg. 1993.

그런데 그가 그 이후 발표한 불교와 하이데거의 사상 간의 비교는 공 개념의 이중적인 측면에 대한 지적과 함께 하이데거의 존재와 무의 이중적인 측면에 대한 반성과 연결된다. 박찬국. 『원효와 하이데거의 비교 연구』. 서강대학교출판부. 2010.

김종욱 역시 불교의 공과 하이데거의 무 개념을 비교한 바 있다. 그가 진여와 생명이 하나임에서부



이데거의 이해를 분명히 하는 작업이다. 무를 무로서 다루는 작업이 무로부터 생기로 나아가는 길을 연다는 것은 허무주의 극복의 방향을 제시하는 것이기도 하다.<sup>6)</sup> 무가 단지 인간 실존의 무목적성(무규정성)을 가리키는 것이 아니라 현존재로 하여금 고유한 자기가 되도록 촉구하기 때문이다. 무로부터 생기를 해석하는 작업은 곧 생기를 그 자체로 말하는 작업이다. 동시에 이는 존재의 현성의 근거(Grund)가 더 이상의 근거를 찾을 수 없는 심연(Abgrund)으로의 하강(Untergang)임을 의미한다.<sup>7)</sup>

이에 따라 본고의 구성은 먼저 생기를 파악하기 위한 조건으로 무가 왜 함께 논의되어야 하는지를 부각하는 제2장으로 시작한다. 다음 장인 제3장에서는 무를 그 자체로서 다루는 작업이 존재와 무의 공속을 말하도록 이끈다는 사실을 분명히 하겠고, 존재의 무성을 해석하는 지평으로서 시간을 말하겠다. 존재의 무성의 근거가 시간이라는 사실에 대한 강조는 시간의 유한성을 두드러지게 한다. 이 시간의 유한성이 어떻게 존재의 풍요로움을 낳는가를 제4장에서 다루는데 이것은 곧 무로부터 생기로 나아가는 길이다.

## 2.생기의 지평으로서의 무

### 2.1.본래성(Eigentlichkeit)과 생기(Ereignis)

터 일심 개념을 해석하고 이를 생기 개념과 비교한다. 김종욱. 『원효와 하이데거의 대화:근본의 사유』. 동국대학교출판부, 2013. pp.296-324

이러한 일련의 연구는 동양철학의 시원을 길잡이로 삼아 서양철학의 시원을 탐구하고자 하는 시도에서 비롯한다. 또한 현대 서양철학 사유의 한계에 대한 반성과 함께 자신의 전통에 대한 자부심에서 비롯하는 것도 있는데, 롬바흐 역시 존재론적 차이로부터 존재론적 동일성을 도출하는 과정에서 동양철학의 존재론적 함축의 깊이를 높이 평가한 바 있다.

동양 쪽에서의 연구는 존재론에 대한 새로운 접근 방식을 제시하고 있다. 특히 그것은 하이데거의 무 개념에 대해서 친숙한 듯 보인다. 이러한 연구가 갖는 강점은 불교와 같이 없음(무)과 시간의 유한성에 대한 여러 가지 해석의 가능성을 품고 있는 사유로부터 시작한다는 데에 있다. 이러한 사유는 어떻게 하이데거라는 20세기 독일철학자의 사유가 현대 동양의 사유 속에 통합될 수 있는가를 묻고 있다.

6) 본고와 달리 하이데거의 무 개념을 허무주의의 무로서 해석하는 대표적인 방식은 니체의 사유방식을 계승한 것이다. 예컨대 하르트mut 랑에(Hartmut Lange)가 하이데거의 사유를 긍정적 허무주의라고 규정지은 것이 그 예이다. Hartmut Lange. *Positive Nihilism: My Confrontation with Heidegger*. Andrian Nathan West 역. MIT. 2017.

7) 존재의 결단에(in die Entscheidung des Seyns) 서서 존재의 현성의 하강(Untergang der Wesung des Seyns)을 감행하는 것은 역사성의 의미를 새롭게 하는 것이고, 신들의 도피와 신들의 도래에 대한 결단을 가져온다고 하이데거는 말한다. Martin Heidegger. *Überlegungen VII-XI*. Vittorio Klostermann. 2014. pp.10-11

### 2.1.1. 본래성 (Eigentlichkeit)

제2장 제1절에서는 생기(Ereignis)라는 사태를 보다 구체적으로 파악하고자 한다. 본고는 하이데거가 ‘생기’라는 표현으로 무엇을 의도하고자 했는가를 이해하기 위해 하이데거의 본래성(Eigentlichkeit) 개념을 탐구한다. 생기라는 개념을 처음부터 다루고자 하는 시도는 지나치게 서두르는 것으로 보인다. 그것은 ‘생기’라는 단순 소박한 표현에 이르기 위해서 존재의 생성에 대한 존재론적 해명의 다소 복잡한 길을 거쳐야하기 때문이다. 하이데거는 생기에 대해서 ‘존재의 현성’, ‘존재 그 자체’ 등등의 표현을 써서 말하고 있지만 그로써 생기라는 개념이 명확히 파악되지는 않는다. 오히려 여기에서 맞닥뜨리는 어려움은 하이데거가 존재를 존재 자체로 묻고자 했을 때 부딪혔던 어려움과 같은 종류의 것으로 보인다.

존재를 존재자에 대한 ‘원인’(Ursache, cause)으로 이해하는 대신 존재자와의 차이에서 비로소 선명하게 이해되게끔 하는 존재의 계기는 무(Nichts)다. 존재를 그 자체로 말하는 것이 하이데거에게는 무로부터의 말함이 되는 까닭에 표현의 한계에 부딪혔던 만큼 하이데거 사유에서 생기를 말하는 작업 역시 그렇다. 그러한 까닭에 하이데거에 대한 많은 해설서들이 생기를 책의 첫머리에서부터 다루지 못했다.

하지만 그 와중에서도 폰 헤르만이 *Wege ins Ereignis*에서 보여준 바와 같은 시도를 뒤따라 가보기로 한다. 폰 헤르만은 이미 1927년 간행된 *Sein und Zeit*에서 (30년대 중반 이후에 발견되는) 생기 개념을 예감하게 하는 단초를 찾는다.<sup>8)</sup> 그는 현존재가 자신의 고유한 존재를 획득하는 사건에 초점을 맞추어 생기 개념의 유래를 해명한다. 동시에 헤르만은 *Sein und Zeit*에서 드러나는 탈자적 시간의 시간화(Zeitigung der ekstatischen Zeitlichkeit) 개념에서 생기 개념을 읽어냈다.<sup>9)</sup>

먼저 생기는 고유한 발생(Geschehen)이라는 의미를 갖고 있다.<sup>10)</sup> 생기가 존재

8) Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Wege ins Ereignis: zu Heideggers >Beiträge zur Philosophie<*. Vittorio Klostermann. 1994. p.7, p.9

9) Ibid, p.18

10) Otto Pöggeler. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Karl Alber. 1983.

의 현성(Wesung des Seyns)이라고 했을 때 생기하는 것은 무엇인가? 생기는 현존재의 존재가 고유해지는 것이며 동시에 세계가 현성하는 것이다. 이는 후기 하이데거가 존재와 세계의 공속을 더 깊이 사유하기에 가능한 표현이다. 한편 존재의 현성에서의 고유함이란 현존재가 자신의 존재의 고유함을 되찾는다는 것을 의미한다. 그렇다면 우리는 생기라는 말 속에서 드러나는 고유함이 무엇의(누구의) 고유함인지를 물을 수 있고, 그것은 존재의 고유함이고 또한 현존재의 고유함이라고 답할 수 있다. 그러나 이어지는 질문은 이러한 고유함의 척도는 무엇인가 하는 것이다. 이러한 고유함은 어떻게 이해될 수 있는가? 존재의 현성(생기)이 무로부터 발생하는 것이라고 한다면 무가 어떻게 고유함의 척도가 될 수 있는가?

본고는 무와 생기의 공속이라는 문제를 해명하기에 앞서 전기 하이데거의 본래성이라는 개념을 참조하기로 한다. 이는 그가 *Sein und Zeit* 당시 갖고 있었던 존재에 대한 이해와 세계 개념에 대한 이해, 그리고 현존재에 대한 이해가 어떻게 변화하였는가를 함께 고찰할 것을 요구한다.

## 2.1.2. 실존의 본래성과 비본래성에서 시간이 갖는 의미

하이데거에게 있어서 본래성과 비본래성은 현존재의 존재양태(Seinsmodus)로 드러난다.<sup>11)</sup> *Sein und Zeit*에서 먼저 분석의 대상으로 삼는 것은 비본래성의 양태이다. 본래성에 앞서서 현존재의 비본래성의 양태를 그의 일상성으로 분석하는 것은, 존재 물음 속 해명의 실마리가 되는 자가 현존재이고, 그 현존재가 일상성에서 자신을 가장 우선 그리고 대개 발견하기 때문이다.<sup>12)</sup> 바꾸어 말하면 현존재가 세계-내-존재로 밝혀졌을 때 ‘내’ (内)의 계기 즉 그가 세계 안에서 머무르고 체류하는 것으로 드러나는 곁에 머무름(>Sein-bei< der Welt)<sup>13)</sup>의 의미를 탐색하기 위한 단초로서 주어지는 것이 그의 일상성이기 때문이다.

하이데거는 현존재의 일상성은 대개 비본래성으로 점철되어 있다고 생각했다. 그

pp.125-129

Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler 외, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers 3: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg* 1. Vittorio Klostermann. 1992. p.348

11) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.57

12) Ibid, p.23, p.58

13) Ibid, p.73

까닭은 현존재는 우선 그 자신의 존재로부터 자신을 이해하기보다도 자신이 아닌 것, 곧 세계내부적 존재자들과의 관련에서 자신을 이해하기 때문이다. 즉 현존재는 자신을 >세계<<sup>14)</sup>로부터 이해하는 경향을 가지고 있다. 이러한 >세계<로부터 자신의 존재를 이해하는 방식조차도 세계-내-존재에 본질적인 방식이다.<sup>15)</sup> 이것이 일상적 현존재의 현사실성을 특징짓는다.<sup>16)</sup>

현존재가 일상에서의 퇴락으로부터 벗어나는 데에서 본래적인 실존의 이념이 등장한다. 그런데 이때 비본래적 실존과 본래적 실존의 관계가 어떻게 되는지를 생각해볼 필요가 있다. 이로써 우리는 비본래적 실존이 경험하는 시간과 본래적 실존에서의 시간이 어떻게 다른가를 살펴보기로 한다. *Sein und Zeit*에서 드러나는 시간의 문제가 현존재의 실존적인 변형<sup>17)</sup>과 관련하여 어떠한 의미를 갖는지를 반성

14) 하이데거는 *Sein und Zeit*에서 세계의 의미를 네 가지로 나누는 과정에서 존재자의 총체, 특히 세계내부적 존재자들의 총체로 이해된 세계에 대해서 '>Welt<'라고 표현함으로써 그가 주위세계(Umwelt)라고 표현하고자 하는 세계 개념과 구분하고 있다. 이에 따라 본고에서도 존재자들의 총체로 이해되는 세계의 경우에는 '>세계<'로 표현하기로 한다. Ibid, pp.87-88 한편 하이데거는 유의미성의 총체로서 이해되는 의미세계를 말하면서 현존재가 그 안에서 살고 또한 그 곁에서 사는 세계를 Umwelt라 표현하지만, 동시에 일상성 속에서 타인과 살아가는 세계의 뉘앙스를 강조할 때에는 Mitwelt라는 표현을 쓴다. Ibid, p.159

15) Ibid, pp.21-23

16) Ibid, p.75

17) 곧 비본래적 실존의 이념으로부터 본래적 실존의 이념으로의 전환. 그러나 이는 어떤 도덕적 사회적 실재성의 등급에서의 상승을 의미하는 것이 아니라 존재론적이고 실존적인 현존재의 변화로 이해되고 있다.

그런데 이러한 변화가 '실존적' 변화인지 '실존론적' 변화인지의 논란이 있다. '실존론적'이라는 말은 이론적인 태도인 반면에 사람이 자신의 실존에서의 변화를 이루어내는 것은 선이론적인 태도이기 때문에 '실존론적'인 변화라는 지칭이 틀렸다는 지적이 있다. 예컨대 실존적 질문에서 수행되는 존재이해는 '실존적'이라고 하이데거는 말하고 있고, 이에 대한 분석적 성격에 대해서는 '실존론적'이라고 표현하고 있다. 예컨대 다음을 보라. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann, 1976. p.17.

하이데거는 *Sein und Zeit*에서 실존을 현존재의 고유한 탈자적 존재양식으로 규정하고 있기 때문에, 현존재의 실존적 변화는 한낱 존재적(ontisch) 의미만을 갖지 않는다.(Ibid, p.16) 현존재가 시간 속에서 자신과 맺고 있는 탈자적 양상이 어떻게 변화하는지를 의미하는 '실존적' 변화는 따라서 현존재의 존재 양상의 변화를 일컬을 수 있는 말이 된다. 따라서 하이데거는 이에 대해서 실존적이면서 본질적으로 실존론적인 변화라고 일컫는다.(Ibid, p.173) 이와 같은 맥락에서 하이데거는 현존재의 가능성과 그 실현에 대해서 존재적인 것에서 존재론적인 것으로의 전환이라고도 표현하고 있는 곳을 살펴볼 수 있다. 예를 들어 Heidegger, *Zum Ereignis-Denken 1*. Vittorio Klostermann, 2013. p.10 나아가 비본래적인 존재의 인수를 가리킬 때에도 하이데거는 '실존론적'이고 '실존적' 변화라고 동시에 말하고 있다. Ibid, p.12

필자가 이해하기에 하이데거에게 있어서 이 두 표현이 모두 가능한 까닭은 하이데거 인간 실존의 자기 이해의 성격을 가리켜서 '존재론적'이라고 이해하고 있기 때문이다. 그는 존재론적 분석 이전에 인간의 실존 성격이 이미 존재론적이라고 말하고 있다. 이 점은 하이데거가 인간의 여타 존재자에 대해서 지니는 존재론적 우위를 규명하는 부분에서 드러난다. 이뿐 아니라 현존재에 대한 실존론적 분석이 가능한 것은 현존재의 존재성격이 실존론적이기 때문이라고 말하고 있다. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann, 1976. p.18, p.59

그러나 무엇보다도 하이데거는 이러한 현존재의 전환에 대해서 '인간 본질의 전환'(Wandlung des Menschenwesens)이라는 표현을 가장 빈번하게 쓰고 있으므로 본고도 앞으로는 이 표현을 쓰기로 한다.

해본다.

현존재가 존재의 무성에 직면하여 그것을 감내해내는 것이 본래적인 실존의 양상이다. 그리고 현존재가 본래적 자기가 됨으로써 존재를 현성케 하는 것이 생기를 의미한다. 그렇다면 현존재의 실존양상과 시간의 관계를 논구하는 것은 생기와 시간의 연결을 논할 수 있게 하는 예비적 역할을 수행한다.

이러한 의도를 가지고 현존재의 실존과 시간의 양상이 *Sein und Zeit*에서 어떠한 관계를 맺는지를 살펴보기로 한다. 먼저 비본래적 실존과 본래적인 실존에 공통된 지평인 시간은 심정성(Befindlichkeit)으로서의 현사실성(Faktizität)과 이해(Verstehen)로서의 기투(Entwurf)에서 드러난다. 현사실성과 기투로 각기 특징지어지는 과거와 미래의 통일성에 의해 현재가 형성된다. 현재는 과거와 미래의 중간에 놓여있되 일직선상에서의 중간에 놓인 것은 아니다. 대신 과거와 미래가 서로의 의미를 조망할 수 있게 하는 현존재의 순환적 시간성에서 현재를 살펴볼 필요가 있다. 그렇다면 현존재의 현재적 일상은 어떠한가?

하이데거가 과거와 미래의 통일 속에서 구성되는 시간으로 현존재의 시간을 이해하고자 했던 것은 빌헬름 딜타이의 *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*에서 등장하는 생의 해석학적 원리를 실존론적 해석 속에서 소화시켜낸 결과이다. 딜타이가 생을 구성하는 부분과 전체 사이에서의 해석학적 순환을 말했다면<sup>18)</sup> 하이데거는 이를 실존의 시간성에서 과거와 미래가 서로의 의미를 밝혀주는 관계로 해석해내었다.

하이데거에게 있어서 심정성(Befindlichkeit)은 현존재의 근본기분(Grundstimmung)으로서 현존재가 과거로부터 지금까지 세계에 처해있는 사실을 알려온다. 처해있다는 것은 현존재가 자신의 과거를 임의로 방기할 수 없다는 것을 뜻한다. 나아가 세계가 현존재에게 이미 개시(開示)되어 있다는 것을 의미한다. 기분이 현존재에게 속하는 방식은 양태가 실체에 속하는 방식과 구분된다. 대신 기분은 현존재와 세계 간의 근본 연관에 대한 현존재 자신의 이해를 함축한다. 현존재가 자신의 근본기분으로서 알게 되는 것은 그가 세계에 대해서 어떠한 관계를 취하고 있으며 세계가 그에게 어떠한 것으로서 알려져 오는가 하는 것이다. 이러한 점

---

18) Wilhelm Dilthey. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, B.G.Teubner Verlagsgesellschaft Stuttgart, 1968, pp.192-194

에서 볼 때 하이데거는 딜타이가 생(Leben)의 심리학적 구성을 말했던 것을 넘어서 존재와 세계의 연관에 대해서 말했다는 점에서 한 걸음 더 나아간 점이 있다.<sup>19)</sup>

현존재의 심정성은 현존재의 실존의 과거를 이루는데 현존재의 과거는 한편으로는 그가 지난날 살아왔던 시간임과 동시에 자신이 어쩔 수 없었던 세계를 살아내었던 것이라는 점에서 현존재의 수동성을 드러낸다. 현존재가 자신이 처해있는 세계를 처분할 수 없다는 의미에서의 수동성은 현사실성의 무성(Nichtigkeit)을 뜻한다.<sup>20)</sup>

다른 한편 현존재의 이해(Verstehen)를 하이데거는 현존재가 자신을 미래로 기투하는 것이라고 이해한다. 기투(Entwurf)는 자기 자신을 미래로 내던질 수 있다는 뜻으로서 현존재의 존재해야 함(zu sein)이라는 근본성격<sup>21)</sup>을 표현한다. 현존재는 존재하고 있지만 또한 존재해야 하는 존재라는 점에서 현존재의 자기 자신과의 관련 맺음을 보여준다. 현존재가 자기 자신에 대해서 관계한다는 것은 현존재가 ‘이미 존재하고 있는 그’와 ‘앞으로도 존재해야 하는 그’라는 이중적인 계기로 나뉘어져 있기에 가능하다. 현존재의 존재방식은 탈자적이다. 그런데 존재했고 존재해야 한다는 것은 그 현존재의 삶이 시간 속에서 전개된다는 것을 의미한다. 곧 존재의 탈자적인 성격은 시간의 탈자성에 의해 해명되어야 한다. 후기의 하이데거 자신은 더 명확하게 이를 말하고 있다. 훗날 그는 시간의 탈자적인 국면이 존재(Seyn)라고 말함으로써 시간으로부터 존재를 해석하는 지평을 새롭게 말하게 된다.<sup>22)</sup> 우리는 이러한 하이데거의 사유를 추사유하기로 한다.

우리는 시간이 흘러간다고 말한다. 시간이 끊임없이 흘러간다는 것은 우리가 시간을 붙잡을 수 없다는 것을 뜻한다. 시간은 우리가 우리 자신의 존재를 고정적인 것으로 이해하고 싶어하고, 자기와 대상을 욕망하더라도 한계를 설정해준다. 우리는 ‘모든 것에는 제각기의 때가 있다’고 말한다. 존재의 현성이 그것에 따라, 그것 속에서 일어나는 것을 우리는 시간이라고 부른다. 우리가 시간의 유한성으로 말

---

19) Guillaume Fagniez. "Hermeneutik im Übergang von Dilthey zu Heidegger". In: *Studia Phaenomenologica*, Vol.13, 2013 pp.432-433

20) Gethmann은 현사실성의 무성에서 드러나는 ‘이미 정립되어 있으면서 정립하는 존재’로서의 현존재가 관념론의 ‘자기를 정립하는 존재’ 개념과 구분된다고 지적한 바 있다. C. F. Gethmann, "Heideggers These vom Sein des Daseins als Sorge und die Frage nach der Subjektivität des Seubjekts", In: *Zeitschrift für katholische Theologie*, Vol.92(4), 1970, p.452

21) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.17

22) Martin Heidegger. *Zum Ereignis-Denken 2*. Vittorio Klostermann. 2013. p.1047

하고자 하는 것은 실제로는 시간이 존재에 허락한 현성의 성격을 가리킨다. 바꾸어 말하면 시간의 유한성은 존재가 존재자에 깃들고 머무르는 질서와 한계를 의미한다. 본고는 앞으로 시간의 무성이라는 표현으로 시간의 유한성을 가리킨다.

유한한 시간을 자신의 바탕이자 근거로 삼을 수밖에 없는 존재는 탈자적이다. 이 중에서도 특히나 우위를 점하는 것은 일차적으로 미래로의 지향으로서 드러난다. 현존재가 자신의 삶을 끌어나가는 것은 미래를 향해 자신의 전(全)과거가 함축된 자기 존재를 이끌어가는 것이다. 때문에 기투(Entwurf)는 현존재의 시간성에서 미래의 위치만을 차지하는 것이 아니라 미래로 전진해나가는 방향성에 비추어 자신의 전 과거를 재평가하고 새로이 의미를 과거에 부여한다.

예컨대 내가 어떤 사람이 되어야겠다고 생각함에 따라 그에 비추어 지금까지의 나의 과거가 이해된다. 이러한 점에서 기투로서의 이해는 현존재의 존재 전체를 장악하는 이해로 드러난다. 즉 기투가 현사실성의 의미가 해석되어야 하는 지평을 연다.<sup>23)</sup> 이렇게 본다면 과거의 의미를 해석할 수 있도록 하는 것은 현존재의 미래 지평에 의해서다. 그러나 마찬가지로 현존재가 기투 속에서 자신과 세계를 이해하는 방식은 과거에 의해서 제한되어 있다. 따라서 기투는 현사실로서의 심정성 속에서 이루어진다. 이러한 점에서는 과거가 그의 미래를 구성하고 있다.<sup>24)</sup>

환언하면 현존재의 실존론적 성격으로서의 현사실성과 기투가 서로의 의미를 구성한다.<sup>25)</sup> 이것이 현존재의 현재를 열어밝힌다. 이렇게 현사실성과 기투에 의해 현존재의 현(Da)이 열어밝혀진다. 현사실성과 기투에 의한 존재의 열림은 해석학적 순환 속에 놓인 현존재의 시간을 드러낸다. 이는 본래적인 시간과 비본래적인 시간을 관통하는 현존재의 실존론적 성격에 놓여있는 시간론적 성격이다.

현존재의 존재를 시간의 순환과 통일 속에서 말한 이를 우리는 하이데거 이전에 알고 있다. 즉 이와 유사하게 딜타이가 말한 적이 있는데, 하이데거의 시간론에서 그 이상의 특기할 점은 무엇인가? 딜타이는 *Der Aufbau der geschichtlichen*

23) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. pp.190-193

24) Ibid, p.193

25) 필자는 여기에서 의도적으로 현사실성과 기투라는 두 계기의 해석학적 통일성을 말한다. 혹자는 현사실성과 기투라는 표현 속에서 심정성과 이해를 보고, 나아가서는 심정성과 이해 사이에 놓인 통일성만을 논하면 말함(Rede)이라는 계기는 어디에 위치하는가를 물었다. 하이데거는 분명 *Sein und Zeit*에서 심정성, 이해, 말 사이에 놓여있는 동근원성에 대해서 말했기 때문에 이러한 질문이 제기될 수 있다. 그러나 언급된 책에서 이 셋은 동근원적이지만, 특히 Rede는 심정성 속에서 이루어진 이해를 구체화하는 역할을 맡고 있다. 이러한 논구는 해석학에 대한 설명으로 이어지며, 이해의 구체화로서의 해석에 대한 설명에서, 그리고 일상성에서의 Rede가 잡담(Gerede)으로 표현되는 맥락에서 수행되고 있다. 따라서 이러한 점을 고려한다면 본고가 시간의 역동적인 통일성을 논하기 위해 현사실성과 기투 사이의 관계를 논하는 것이 하이데거에 대한 자의적 해석이 되지 않는다고 판단한다.

*Welt in den Geisteswissenschaften*에서 아무리 미소한 사람의 삶이라도, 아무리 보잘것없는 위인이라고 하더라도 그의 삶을 관통하는 흐름을 찾을 수 있다고 했다. 예컨대 우리가 ‘그의 삶은 시인 같았어’, ‘그는 자신의 삶을 예술로 살았고 실험으로 살았어’, ‘그는 인생을 하나의 가면극같이 즐겼어’ 라고 표현할 수 있는 것도 이 때문이다. 삶의 기조라고 부를 수 있는 통일성이 하나의 삶을 지배한다. 곧 딜타이는 삶을 구성하는 과거와 미래를 전체와 부분간의 해석학적 관계로 말했던 것이다.<sup>26)</sup> 전체를 이해하는 것은 그 이전의 부분들이 있기에 가능하다는 점에서 부분이 전체를 구성하는 것이지만, 동시에 부분이 갖고 있는 의미는 전체의 맥락 속에서 규정된다. 이러한 점에서 전체가 갖는 뜻(Sinn)이 부분의 의미(Bedeutung)를 형성한다.

딜타이는 현재를 과거의 전체로 이해하는데 이는 곧 전체와 부분 관계에서의 전체를 뜻하므로 전체로서의 생을 관통하는 의미가 생 자신에게 열어 밝혀진다는 것을 말했다. 그러나 하이데거가 딜타이와 구분되는 점은 생을 존재로 대체했다는 것뿐 아니라, 현존재의 존재 의미를 미래로의 기투로서 특징지었다는 것이다.

그런데 하이데거가 본래적 실존과 비본래적 실존에 걸쳐있는 시간의 양상을 파악하기 위하여 비본래적인 실존의 계기들을 분석했다는 것은 무엇을 의미하는가? 비본래적인 실존이 본래적인 실존으로 전환된다고 하더라도 *Sein und Zeit*의 앞부분에 드러난 기투로서의 세계이해와 세계형성의 이념은 유지되고 보존된다. *Sein und Zeit* 당시 하이데거의 이해에 따르면 세계는 목적연관의 계기들로 구성된 세계이다. 목적연관의 가장 위에는 각기의 현존재가 추구하는 궁극목적이 있기 때문에 현존재가 기투하는 세부목적들은 여기에 종속된다.<sup>27)</sup>

그중에서도 본래적인 실존은 죽음으로의 선구를 통해서 불안함을 감내함 속에서 자기 자신이 되어감으로써 가능한 것이다. 죽음이 내 앞에 있다고 생각함으로써 나는 나에게 가장 중요한 것이 무엇인지를 반성하게 된다. 죽음은 세계내부적 존재자들의 중요성을 무화시키는 힘으로 다가온다. 내가 존재자들로부터 나 자신을 이해하는 것이 아니라는 사실을 맞닥뜨리는 것은 문제되고 있는 것이 현존재 자신이라는 것을 함축한다. 그런데 우선 문제되고 있는 각자성에서의 현존재의 존재는 우선 존재자가 아닌 것으로부터, 즉 무로부터 드러난다.

26) Wilhelm Dilthey, op.cit. pp.198-199

27) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. pp.113-115, p.258



현존재의 존재가 무에서부터 드러난다는 사실, 즉 무의 무화로부터 현존재가 자신의 본래적인 궁극목적을 생각하게 된다는 것은 무엇을 의미하는가? 다시 말해서 전기 하이데거의 주된 문제의식을 본고가 탐구하는 방식에 맞게 표현한다면 다음과 같다. 무에서부터 어떻게 본래적인 실존의 이념이 드러나는가? 무는 무인데, 어떻게 그것이 현존재에게 규정성을 줄 수 있는 힘을 갖고 있는가?

## 2.2.현존재의 무규정성과 시간

### 2.2.1.본래성과 무규정성

권터 피갈이 지적한 바 있는 것처럼 전기 하이데거에게 있어서 본래적 실존은 무를 직면하기를 감행하는 실존으로 표현될 수 있다. 여기에서의 무는 특히 존재의 무규정성이자 기투와 현사실성의 무성(Nichtigkeit)을 뜻한다.<sup>28)</sup> 일차적으로 우리가 먼저 다루는 의미에서의 무는 현존재의 실존에서 찾아지는 무규정성이다. 불안에서 알려오는 무는 현존재의 목적의 무규정성을 드러낸다. 이 점은 *Sein und Zeit*에서 본래적인 실존의 구체적인 양상이 무엇인가가 드러나지 않는 이유를 해명해줄 수 있다. 비본래적인 실존에서 드러나는 호기심, 잡담, 평준화 등등의 분석에 비해서 왜 본래적인 현존재의 변화된 순간들을 묘사하는 내용은 찾아보기가 힘든가? 존재가 무와 공속하기에 본래적 실존의 조건도 무와의 연결 속에서 해명되지만 무는 일차적으로 현존재의 무규정성을 알려줄 뿐이기 때문이다. 그러나 이로써 이해되는 ‘무’는 무엇인가?

우선 ‘무’를 두 가지로 이해할 수 있다. 첫째 현존재가 추구하는 목적이 외부로부터 규정되어 있지 않고 자기로부터 비로소 규정되어야 하는 것이라는 점에서, 즉 그가 추구할 수 있는 가치의 무규정성을 뜻한다는 것이다. 둘째 무는 존재 자체로서의 무를 의미할 수 있다. 무를 존재 자체로서 이해할 때 하이데거는 무를 존재

28) Günter Figal. 『하이데거』. 김재철 역. 인간사랑. 2008. pp.95-109

한편 Naber는 불안에서의 무를 인간 실존의 한계 상황의 징표로 해석한 바 있다. 그러나 그가 사용하는 한계 상황이라는 표현은 야스퍼스의 용법과 구분되지 않는다는 한계를 갖고 있다. 나아가 무와 존재의 은닉 사이의 연관을 보는 것에 이르지도 못하고 있다. A. Naber, "Philosophie des « Nichts » zur Philosophie des « Seins-selbst »: Zur grossen « Wende » im Philosophieren M. Heideggers", In: *Gregorianum*, Vol.28(2/3), 1947, p.375

자가 아닌 것일 뿐 아니라 존재의 무(das Nichts des Seyns)라고 표현하기에 이른다.<sup>29)</sup> 무가 존재의 무화하는 힘일 뿐 아니라 존재가 무로부터 이해되어야 한다는 이해로 거듭나는 하이데거의 사유 과정을 우리는 살피고 있다. 그리고 *Sein und Zeit*에서의 사유가 그가 후에 거쳐나갈 사유의 도정 중에 있다면, 1927년 당시의 그는 어디에까지 이르고 있는가?

무를 가치추구에서의 무규정성으로 해석하는 것에 그친다면 현존재를 하나의 존재자로서 해석하는 데에 그칠 위험이 있다. 물론 하이데거 사유에서 현존재는 우선 존재자로서 이해된다.<sup>30)</sup> 그러나 동시에 현존재는 존재 물음의 대상이 되는 존재자일 뿐 아니라 존재(Sein)가 저기(Da)에서 생기고 있는 사건에 대한 명칭이다. 따라서 현존재는 존재를 묻기 위한 통로가 되는 존재자일 뿐 아니라 존재로부터 이해되어야 하는 존재의 자리(Platz)로 간주되어야 한다. 이렇게 현존재를 존재로부터 이해해야 한다면, 무가 논해져야 하는 심급은 존재자의 가치 평가에서의 무규정성만이 아니라 존재 자체와의 연관 속에서 찾아져야 한다. 따라서 무에 대한 두 번째 해석은 ‘존재자와 구분되는 존재는 무를 징표로 삼는다’고 말한다. 곧 존재에 대한 본래적 이해는 존재의 무성에 머무름으로써만 가능하다는 이해가 하이데거에게 있었다는 사실을 밝히기로 한다.

그런데 *Sein und Zeit*에서 제시된 기투로서의 세계이해는 그가 어떤 목적을 자신의 궁극적인 목적으로 삼았는가에 따라 달라진다. 이러한 의미에서 세계는 현존재에 의존해 있고, 현존재는 세계형성적인 위치를 부여받는다라는 점에서 그에게 존재 이해가 열려 있다. 따라서 현존재는 다른 존재자와 비교해볼 때 존재론적인 우위를 갖는다. 그러나 본래적인 실존이 죽음으로의 선구를 통한 결단으로부터 비롯한다고 하더라도 여전히 이 결단은 충분히 해명되지 못하고 있는 것이 아닌가 하는 의문이 제기될 수 있다.

이러한 다소 과격한 문제제기는 하이데거가 현존재의 본래성을 존재 자체가 가리켜주는 방향으로부터 사유한다고 했을 때 그 자신의 이러한 공약을 얼마나 수행했는가에 따라 평가하고자 하는 것이다. 그런데 곧 존재 자체로부터의 기투의 방향성을 묻는다는 것은 동시에 하이데거에게 있어서 무의 심급으로부터 그의 기투를 이해하는 것과 연결된다. 앞서 하이데거의 무를 한낱 가치의 무규정성이 아니라 존재

29) Martin Heidegger. *Zum Ereignis-Denken 2*. Vittorio Klostermann. 2013. p.1051

30) 여기에서 하이데거는 현존재의 의미를 정의내리면서 현존재를 존재자로 규정하고 있다. Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.10

의 무성으로부터 이해한다고 했을 때 이러한 기획은 *Sein und Zeit*에서 얼마큼 이루어졌는가? 이러한 의심은 후에 *Zum Ereignis-Denken*에서 자신에 의해서 물음으로 제기되는 것을 볼 수 있다. 여기에서 하이데거는 현존재의 기투의 척도와 무 사이의 관계에 대해서 물음을 던진다. 현존재의 기투에 놓여있는 가능성이 존재 자체로부터 나와야 한다면, 그것은 보다 근원적인 무로부터 가능한 것이 아닌지를 그는 묻고 있다.<sup>31)</sup>

그러나 *Sein und Zeit*에서 무는 일차적으로 현존재의 일상세계의 의미를 무화하는 무로서 나타나지만 기투의 근거로서의 존재의 무성 자체로 명확히 드러나는 데에는 한계가 있다.<sup>32)</sup> 따라서 먼저 눈에 띄는 것은 현존재의 기투의 성격과 본래성/비본래성의 관계이지 무와 본래성의 관계가 아니다. 그러나 기투의 근거가 무라는 것이 충분히 밝혀지지 않는다면 본래적 현존재와 비본래적 현존재를 구분하는 척도는 어디에서 찾아지는가?

만약 현존재의 세계형성적 지위가 비본래적 실존과 본래적 실존에 공통되는 양상이라면 무엇이 비본래성과 본래성을 가르는가? 바꾸어 말하면 두 실존의 계기로서의 세계가 목적연관으로서의 세계를 의미한다면 두 실존양식은 본질적으로 다를 수 있는가? 즉 본래적 실존과 비본래적인 실존 사이에는 정도의 차이가 있는 것은 아닌가? 다시 말해서 비본래적 실존과 본래적 실존으로서의 현존재가 추구하는 목적들은 여전히 같은 종류의 것으로 남을 수 있지 않을까? 예컨대 업무 마감일을 눈앞에 둔 직장인이 시간의 유한함을 자각하면서 ‘더 열심히 일해야만 했어’ 라는 후회만을 남길 수도 있지 않을까? 과연 어떤 하나의 실존에 대해서 그것이 비본래적이라고 단정할 수 있는 심판의 권한이 어디 있는가? 그리고 현존재의 실존의 진실성의 척도는 무엇인가?

이는 비본래성과 본래성을 현존재의 두 가지 양태로 해석하는 데에서 파생되는 문제다. 즉 하이데거가 고전적인 형이상학의 언어를 빌려 ‘존재양태’ *Seinsmodus*라는 표현을 쓸 때 비본래성과 본래성은 마치 현존재라는 존재자에 대해서 두 가지 가능한 본질적인 양태로, 그러나 동시에 존재할 수는 없는 양태처럼 이해되어버릴 위험이 있다.<sup>33)</sup> 예컨대 현존재의 삶의 성격이 어떤 때에는 비

31) Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken 1*, Vittorio Klostermann, 2013, pp.6-7

32) 무화하는 무를 존재(Seyn) 자체로 말하고, 존재가 무화하는 것이라는 표현이 1950년대의 하이데거 사유에서 명확히 드러난다. 무가 무화할 뿐 아니라 존재가 무화한다는 낯선 표현 속에서 무가 존재를 드러내는 것일 뿐만 아니라 존재 자신의 근거라는 점이 말해진다. Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken 2*, Vittorio Klostermann, 2013, p.930

본래성에 의해, 어떤 때는 본래성에 의해 각인된다고 표현한다면 본래성과 비본래성이라는 개념 근처에 놓여있는 존재의 은닉과 비은폐라는 이중적 구조를 놓칠 수 있다. 존재의 은닉과 비은폐는 필연적인 것으로 서로를 요구하는 데에 반해 본래적/비본래적 양상은 서로를 배제하는 것으로만 이해될 수 있기 때문이다.

후기 하이데거는 자신의 언어 사용이 형이상학의 언어를 빌린 것이라는 점을 인정하면서도 *Sein und Zeit*에 대한 사람들의 보다 더그럽고 정확한 해석을 요구한다. 그것은 하이데거가 후에 더 명확히 은폐-탈은폐로 드러나는 존재의 현성을 해명하는 관점에 비추어서 해석할 것을 요구한다. 이렇게 본다면 본래적인 실존은 비본래적인 실존의 가상(假像)으로부터 존재를 획득함으로써 비롯하는 것이다. 동시에 현존재는 비본래적 실존으로 존재할 수 있는 가능성을 자기 안에 본질적으로 가지고 있다.<sup>34)</sup> 존재가능의 이러한 이중적 면모는 현존재가 존재와 존재자 간의 사이에 위치한다는 사실로부터 비롯한다. 그리고 현존재의 존재가능의 이중성은 현존재가 존재와 맺는 은닉과 비은폐의 관계에 대응하는 사태가 된다.

하이데거는 존재의 은폐와 비은폐라는 이중적인 구조를 이미 *Sein und Zeit* 당시에 이해하고 있었다. 그러나 그에게 있어서 본래적인 실존의 구체적 양상이 무엇인가에 대해서 그가 침묵을 지켜야 했던 것은 현존재의 각자성과 책임이 어디에서부터 발원하는가에 대한 모호함이 남아있기 때문이다. 존재자는 자신의 존재를 가장 고유한 존재 가능성으로 함축하고 있다.<sup>35)</sup> 그러나 이러한 고유함의 근거는 무엇인가가 충분히 해명되고 있지는 않다는 점이 문제다. 즉 전기의 하이데거에게 있어서 무는 현존재가 존재자로부터 자신으로 눈을 돌리게 하는 계기이며, 존재자와 구분되는 존재의 면을 불안 속에서 일깨우지만, 무가 존재에게 존재 자신의 고유한 현성 방식의 방향성을 지시하는 근거 자체로 이해되는 것은 아니다.

전기 하이데거에게 있어서 무의 문제는 충분히 다루어지지 않는다는 점, 더불어 이 무로부터 어떻게 본래적 실존의 이념이 도출될 수 있는가의 문제가 완전히 밝혀지고 있지 않다는 점이 앞으로 논해질 것이다. 이러한 지적은 뒤에서야 보다 완전히 밝혀질 수 있고, 지금은 잠정적인 주장으로 남아있다.

33) 예컨대 Moder는 하이데거의 실존의 두 가지 양상을 마치 스피노자에게 있어서 양태와 같이 이해하고 있다. Gregor Moder, “‘Held Out into the Nothingness of Being’: Heidegger and the Grim Reaper”. In: *Filozofski vestnik*. Vol 34(2). 2013. p.99, pp.106-107

34) 설민. 『하이데거와 인간실존의 본래성: 본래성과 퇴락의 양립 가능성에 대하여』. 한국학술정보. 2009. 제4장.

35) Alberto Rosales. *Transzendenz und Differenz: Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*. Martinus Nijhoff. 1970. p.17

하이데거가 현존재의 주위세계(Umwelt)의 의미를 도구(Zeug)의 연관을 분석함으로써 보여주고자 했을 때 세계의 의미연관은 현존재의 궁극목적으로 소급해 올라갔다. 이 시도는 마치 사물의 의미가 현존재에게 있어서 도구로 존재하는 것과 같은 외관을 띠었고, 이 점에서 여러 학자들에게 어느 정도는 필연적이었던 오해를 불러 일으켰다.<sup>36)</sup> 또한 어느 정도 어폐는 있을지언정 전기의 하이데거가 사물을 도구로서 다루고, 현존재에 의해 형성된 세계의 발생을 말했던 것에 반해서 후기의 하이데거가 사물을 사물 자체로서 다룸으로써 사방(Geviert)의 세계가 사물 안에 깃들이고 보존된다는 사실을 말했으며 세계가 그렇게 세계화된다는 이해로 전환되었다는 지적은 타당한 점이 있다.

이에 반해 후기 하이데거가 생기 개념으로 드러내고자 했던 것은 존재가 그 자체로 현성한다는 사건이다. 그러나 존재가 그 자체로 현성한다는 것은 존재자 없이 존재가 현성한다는 것이 아니라 오히려 존재자와 존재 사이의 차이를 존재가 함축하고 있는 것으로서 현성한다는 것을 의미한다.<sup>37)</sup> 이때 현존재가 존재자로서 해석되는 것<sup>38)</sup>이 아니라 존재가 열려있는 터(Da)에서 드러나는 존재(Sein)라고 이해해볼 수 있다. 현존재는 존재자의 현출과 존재의 드러나지 않는 무성을 모두 간직한다. 또한 현존재는 존재자의 현출 속에서 드러나는 존재를 이해하는 동시에 그 근거로서의 존재의 은닉을 간수하는 자가 된다. 이때 현존재는 존재가 존재자로부터 자기 자신을 은닉하는 필연적인 차원을 존재자와 같이 취급하지 않고 존재의 숨겨진 차원을 결여가 아닌 풍요로서 이해하게 된다. 현존재는 이렇게 하여 고유한 자기가 된다.

이제 본고는 하이데거 사유에서 생기가 존재의 무성에서 비롯한다는 사실이 단지

36) 예를 들어 Bertram이 하이데거 사유에서 자기 이해가 실천적이고 생산적인 성격을 띤다고 했을 그의 파악 범위는 아리스토텔레스의 제작-생성의 범위를 넘어서기 힘들다. 따라서 이러한 해석 속에서는 하이데거의 현존재와 아리스토텔레스의 주체 사이에 놓인 차이 역시 구분하기 힘들다. 나아가 그가 묘사하는 인간의 실천적이고 생산적인 성격은 하이데거의 근대에 대한 극복의 의도를 놓친다고 평가할 수 있다. Georg W. Bertram, "Die Einheit des Selbst nach Heidegger", In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol.61(2), 2013, p.198, p.203

이러한 Bertram의 입장 대신 Rigobello의 해석이 더 타당해보인다. 그는 하이데거가 말하는 물음제기, 기다림, 순종과 청종이 이미 어떤 행위보다도 탈자적인 현존재의 가장 지고한 실천이 될 수 있다고 말한다. 그럼으로써 하이데거에게서 실천성의 의미를 잘 간수하는 것으로 보인다 Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler 외, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg* 1. Vittorio Klostermann. 1991. p.200

37) Max Müller. 『실존철학과 형이상학의 위기: 하이데거 철학의 이해를 위해』. 박찬국 역, 서광사. 1988. pp.48-51

38) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.16

공허한 사태가 아니라는 사실을 보여야 한다. 하이데거 사유에서 무가 존재의 빈약한 무규정성도 아니고, 존재에 귀속하는 부정성으로서 변증법적인 존재의 운동을 야기하는 원리가 아니면서도 존재의 현성에 방향성을 줄 수 있다면 그것은 어떠한 의미에서인가? 하이데거가 무라는 이름 속에서 어떻게 풍요로움을 생각할 수 있었는지, 그리고 그로써 생기라는 사태 역시 단지 한낱 상상력에 의한 시적 개념이 아닌지를 논구하기로 한다.

### 2.2.2. 무규정성과 시간

하이데거가 생각하기에 의지의 근거는 무로서의 존재다.<sup>39)</sup> 더 이상 의지하지 않을 수 있음을 가능하게 하는 것, 오히려 의지조차도 그로부터 기원하는 차원은 존재가 존재자에게 자신을 허여하는 차원이다. 그 이면에는 존재의 허여함을 수용할 준비를 갖춘 현존재가 있다. 초월은 존재자 간의 초월이 아니다. 나아가 현존재가 존재자의 총체로서의 >세계<로 초월하는 것도 아니다. 대신 초월의 본질적 의미는 현존재가 자신의 근거로서의 무로 귀환하고 또한 수용할 준비가 되어있다는 사실을 뜻한다.

하이데거에 따르면 시간의 본래적인 성격은 ‘시간이 시간화한다’는 표현에서 드러난다. 물론 ‘시간이 시간화한다’, ‘세계가 세계화한다’라는 표현은 *Sein und Zeit* 당시에 드러난 바 있지만 그 의미가 더욱 깊어진 채로 쓰이는데에는 몇 년이 더 필요했다. 무에서 존재의 생성이 비롯한다는 말의 근원적인 의미를 찾아나서는 과정에서 하이데거는 시간의 보다 깊은 의미를 파악하기에 이른다. 그 시간은 현존재가 자신의 존재를 이해하는데 필요한 지평으로 그치지 않는다. 하이데거는 시간이 존재의 탈자성의 근거라는 사실을 더 깊이 이해하면서, 시간이 존재를 내어준다는 표현을 쓰기에 이른다.

그러나 먼저 하이데거의 *Sein und Zeit* 당시 하이데거 사유에서의 시간 개념을 논해야 한다. 하이데거의 본래적인 시간관이 현재에 매몰된 퇴락에서의 시간관과는

39) 하이데거는 라이프니츠, 니체, 쇼펜하우어에게 있어서 의지와 의욕함이 어떻게 존재의 근본성격으로 이해되었는지를 말한다. 이들의 의지 개념이 불충분한 까닭은 존재를 그 자체로 말하지 못했기 때문이라는 것이 하이데거의 진단이었다. 존재를 존재로 말하는 것은 존재자의 의지와 의욕함 너머에 있고, 하이데거는 이를 존재의 무성이 갖고 있는 풍요로부터 기인한다고 생각했다. 이는 독일 관념론의 무에 대한 해석을 반대하는 의미를 지닌다. Martin Heidegger, *Nietzsche 1*. Vittorio Klostermann. 1996. p.71

대조적으로 미래중심적인 시간관이라는 사실은 많은 논란을 불러일으켰다.<sup>40)</sup> 본고는 이때의 논쟁에 참여하지는 않기로 한다. 대신 하이데거의 기투 개념에서 드러나는 미래의 근거가 어디에서 비롯하는가에 대해서 다시 묻고자 한다. 하이데거에게 있어서 본래적인 실존은 그가 도래할 시간을 맞이하고 준비함으로써만 가능하다. 도래하는 순간으로부터 비로소 그가 처해있는 현사실의 의미가 해석될 수 있는 지평이 열리는데 이때 과거와 미래의 의미가 순환하는 관계에 있게 된다. 미래를 움켜잡음으로써 과거의 의미를 새로이 해석하는 순환으로부터 비롯하는 순간을 하이데거는 본래적인 시간의 양상으로서의 순간(Augenblick)이라고 불렀다.

기투는 현존재의 시간 속에서 하나의 능동적인 창조다. 기투에 의해서 미래가 비로소 미래가 되며, 과거와는 다른 미래의 지평이 밝혀진다. 이 점에서 현존재의 기투는 그의 과거로서의 현사실과 차이를 빚어내는 미래로의 지향을 의미한다. 동시에 기투는 지금까지와는 다른 미래라는 시간을 현재로 끌고 온다. 따라서 기투는 현존재가 자신의 존재에서의 변화가능성을 만들어내고 다시금 자신이 빚어낸 변화를 현재의 자기에게로 가져오는 사태이다. 즉 기투의 본래적 의미는 현존재의 결단가능성에 근거한다.

하이데거가 해석학적인 순환을 시간론에서도 적용하는 면모를 보여주었을 때 기투의 시간 차원인 미래는 과거로부터의 도약이라는 점에 의해 (시간론적) 차이를 갖는다. 하이데거의 순간이라는 개념 자체가 일종의 시간론적인 차이를 함축한다. 평균화된 점들의 연속이나 혹은 계기들의 나열로서의 시간이 아니라 은폐에서부터 비로소 탈은폐됨으로써 현존재가 본래적으로 실존하게 되는 시간이 순간이라 불린다.

그러나 이때의 시간 역시 미래로의 의지로부터 비롯한 것은 아닌가? 그리고 이때 미래로의 의지는 하이데거가 후에 비판하게 되는 니체의 의지 개념과는 얼마만큼의 거리가 있는가? 이점은 아직 불명확하다. *Sein und Zeit*에서 드러나는 순간은 시간의 유한성을 인수함으로써 비롯되는 시간이다. 그러나 죽음으로의 선구를 통해서 본래적인 시간 개념을 획득하는 것이 충분히 이루어지고 있지는 않다. 다른 존재자들과의 교섭의 지평에서 드러나는 시간이 본래적인 시간의 시간화일 때 본래적인 시간의 시간화는 어떻게 묘사되고 있는가? 전기 하이데거에서 시간의 시간화의 본질이 어떻게 변화하는가는 찾아보기 힘들다.<sup>41)</sup>

40) Bertram, op.cit. pp.208-209

대신 죽음으로의 선구를 통해 본래적 실존과 본래적 시간화가 찾아질 수 있다면 하이데거의 죽음 개념의 한계를 짚어보는 것으로 넘어가기로 한다. *Sein und Zeit* 당시 죽음의 의미에 대해서 하이데거는 무차별적으로 이해된 죽음과 생물학적 죽음과 구분되는 ‘존재가능의 불가능성’ 으로서의 죽음의 의미를 말한다. 그리고 후자를 자신이 사용하는 죽음이라는 단어의 의미로 확정하고 있다. 즉 죽음은 현존재의 기투 불가능성으로부터 해석된다. 만약 더 이상 살아있지 않다면 나는 나 자신에 대해서 책임지는 자로서 살아갈 수 없다는 점에서 죽음은 한계 개념이다. 그러나 이러한 종류의 한계 개념에는 여전히 모호함이 있다.

첫째로 죽음은 현존재에게 있어서 철저히 수동적이다. 현존재가 언제 죽을지 모른다는 사실은 그가 마음대로 처분할 수 없는 것으로서의 한계 상황으로서 알려진다. 현존재가 자신의 수동성을 알아차리는 것은 자신에게 존재가 허여되어 있는 것이 자신에 의하기 전에 이미 주어진 사실로 있다는 점에서 기인한다. 존재는 존재자가 아니라는 사실이, 그리고 존재자와 같이 처분할 수 없는 것으로서의 존재의 무성이 현존재가 존재에 대해 수용적인 근거가 된다.

그런데 다른 한편 이러한 죽음이 드러내는 존재의 무성에서 비롯하는 수동성의 차원은 시야에서 사라지기 쉽다. 그 까닭은 *Sein und Zeit*에서는 죽음을 상기할 때 어떻게 살 것인가에 초점이 맞추어짐으로써 여전히 기투에서의 의지 개념이 갖는 수동성의 차원은 모호하게 되기 때문이다. 더 쉽게 표현하자면, 비본래적으로 살아가는 사람은 자신의 죽음을 떠올리면서 자신의 존재의 전환을 시도하기 보다는 이미 그렇게 살아왔던 방식을 더 극화해서 살아내기 쉽다. 그는 그로써 자신의 삶의 실재성과 의미가 더 풍부해진다고 생각할 수 있을 것이다. 플라톤의 비유를 사용한다면 동굴 속에서 나와 탈은폐로서의 빛의 형상에 이르러야 함에도 불구하고, 그 동굴 안에 여전히 있으면서도 좀 더 강렬한 빛과 모양새를 경험할 수도 있을 것이다.<sup>42)</sup>

*Sein und Zeit*에는 이미 후기 하이데거에서 보이는 몇 가지 점들이 발견됨에도 불구하고<sup>43)</sup> 존재의 무성과 시간의 유한성이 충분히 말해지고 있지는 않다. 즉

41) Otto Pöggeler. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Karl Alber. 1983. pp.222-223

42) Martin Heidegger. 『이정표 1』. 신상희 역. 한길사. 2005. pp.289-294

43) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. pp.24-27

예컨대 여기에서 드러나는 시간, 시간성, 역사 개념의 구분에서 이미 지평으로서의 시간 개념보다도 능동적인 시간에 대한 이해가 담겨있다.



*Sein und Zeit*에서 보이는 현존재의 능동성이 오히려 여전히 주체중심적인 면모를 강하게 드러내고 있으며 존재의 무성에서 기인하는 수용성의 차원을 드러내는 데에는 다소 한계가 있다고 하겠다.<sup>44)</sup>

하이데거는 죽음의 의미를 무차별적으로 생각된 끝이라는 의미와 기투 불가능함의 기점으로서의 의미로 나누었다. 실상 하이데거가 제시하고 있는 논의를 따라가더라도 죽음이 단지 실존의 한계 지점으로서의 종말을 가리키는 것이 아님을 알 수 있다. 만약 매 순간 죽음을 기억함으로써 본래적인 상황과 순간이 찾아오는 것이라면 죽음은 인간 실존의 전체를 표현하는 선(線)의 끝부분을 지칭하는 것만은 아닐 것이다.

하이데거는 다음과 같이 적고 있다. ‘인간은 죽기까지도 완전히 그 자신으로 성숙하지 못할 수 있다.’<sup>45)</sup> 그렇다면 본래적인 실존에 이르거나 그렇지 않은가가 결정되는 것은 삶의 끝으로서의 죽음과 관련되는 것만이 아니라 매순간의 실존이 갖고 있는 고유함과 연결 지어진다. 매 순간이 죽음이고 창조일 수 있다. 물론 여기에서의 순간은 물리학적인 의미에서의 최소단위로서의 점이 아니라 현존재가 자신의 존재와 세계에 대해서 태도를 취함에 따라서 발생하는 상황의 그것이다. 동시에 그러한 상황과 존재의 면을 수여하는 존재로서의 시간이다. 이러한 해석은 하이데거가 죽음을 매순간 기억하며 살라고 했을 때 드러나는 또 다른 의미다.

죽음은 단지 인간 실존의 한계를 의미하지 않는다. 실존의 한계를 기억함으로써 현존재가 제각기 갖고 있는 책임을 떠올리고 분발하는 것만이 아니라 존재의 무성과 시간의 유한성의 공속을 이해하게끔 하는 계기다. 이때 시간의 유한성은 존재의 불가능성 이상의 것을 말한다. 존재로부터 시간을 해석하는데 그치는 것이 아니라 오히려 시간이 존재를 내어준다는 의미에서 시간과 존재의 동일성을 사유할 수 있는 지평을 내어보인다고 할 수 있다.

순간이 단지 현존재에 의한 존재의 탈은폐에서 비롯할 때 탈은폐는 현존재의 수동성을 이미 전제한다. 현존재가 능동적 태도를 취할 수 있기 위해서는 그 자신이 처해있는 시간의 유한성을 수용했어야 했다. 이러한 해석이 가능하다는 사실이야말로

---

44) 사람들은 하이데거의 죽음과 불안 개념에 대해서 종말론적이라고 표현하며 암울한 인상을 받기도 한다. 이에 에피쿠로스학파의 초연함이 차라리 더 근사해보인다는 지적을 받기에 이른다. 이러한 선입관은 하이데거 사유에서의 죽음을 현존재의 완성을 향한 촉구가 아닌 근대적 주체의 죽음(종말)으로 해석한 데에서 비롯한다. Vittorio Hösle. 『독일철학사』. 이신철 역. 에코리브르. 2015. pp.359-361

45) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. pp.323-324

로 하이데거가 후에 자신의 저서 *Sein und Zeit*에 대해서 변호가능하게 되는 지점 일 것이다.

하이데거의 *Sein und Zeit*는 존재와 시간의 관계에 대한 이중적인 해석 가능성을 함축한다. 명시적으로 드러나는 것은 그가 공표하듯이 존재해석의 지평으로서의 시간을 말하는 것이지만, 이것만으로는 존재와 시간의 공속성이 완전히 밝혀지지 않는다. 그 까닭은 이러한 접근은 여전히 존재자로부터 그의 존재를 탐구하는 방향에서 이루어지기 때문이다. 현존재는 단지 존재자로서만 이해되어서는 안 된다. 대신 인간은 존재자와 존재 사이에 놓인 자로서 현존재로 이해되어야 한다. 하이데거는 이를 존재가 존재자에게 자신을 건네주면서 숨는 것이며 존재자가 이를 수용함으로써 고유한 자기가 되는 것이라 표현했다.

이 지점이 시간을 시간 자체로 말하게 되는 지점이다. 시간을 존재의 개시성의 불가능성이라는 한계의 안팎으로부터 말하는 것이 아니라 시간의 유한성에 근거한 존재의 개시성의 가능성을 말해야 한다. 환언하면 하이데거가 바랐던 작업은, 곧 존재를 존재로 말하는 것은 무로부터 존재를 말할 수 있을까라는 문제의식을 배후에 갖고 있다. 나아가 그것은 시간으로부터 존재를 말함으로써 존재와 시간의 동일성의 다른 한 측면을 채울 수 있을까에 대한 고민을 담고 있다. 우리가 하이데거의 생기 개념을 탐색하고자 하는 까닭은 생기가 바로 이 지점에 놓여있기 때문이다. 환언하면 존재를 무로서 말하는 데에서부터 시작할 수 있는가, 그리고 그로써 시간이 바로 존재의 무성의 근거라는 사실을 말할 수 있는가를 탐색하기로 한다.

전회 이후 후기의 하이데거는 존재를 존재의 진리로서 탐색하고자 했다고 말해진다. 여기에서 존재의 진리는 존재의 현성 자체로서, 그리고 이러한 현성은 생기라고 불린다. 하이데거는 다음과 같이 적는다.

그 안에서 인간과 생기가 서로에게 고유해지는 바로 이러한 고유함을 단적으로 경험하는 것이, 다시 말해 우리가 생기라고 부르는 그것 속으로 진입해 들어가는 것이 중요하다. 생기라는 낱말은 자생적으로 형성된 낱말이다. 생기함이란 근원적으로는 다음을 뜻한다: (존재의 진리의 일어남을) 열린 눈으로 바라본다, 다시 말해 (존재의 진리의 일어남을) 통찰하며, 이런 통찰 속에서 (존재의 진리의 일어남을) 자기에게 불러들이고, 고유해진다.<sup>46)</sup>

46) Martin Heidegger. 『동일성과 차이』. 신상희 역. 민음사. 2000. p.26

생기는 그 자신에 의해 본래적이 된다. 이는 존재가 더 이상의 근거를 찾을 수 없는 지점으로서의 심연으로부터 비롯한다는 것을 의미한다. 근거(Grund)가 탈근거(Abgrund)가 되는 것은 존재가 자신의 현성에 있어 최종 근거이기 때문이다. 존재의 열려있음이 본래적인 것은 현존재가 존재의 은닉의 측면을 간수하기 때문이다.<sup>47)</sup>

생기에서 현존재가 비로소 자기가 된다고 할 때 존재의 자기성에서의 합치(Einigung, Einheit)는 두 존재자 간의 일치(Übereinstimmung)가 아니다. 이는 한 존재자가 시간의 흘러감 속에서 자신을 보존한다는 의미도 아니다. 다만 그것은 존재와 존재자 간의 존재론적 차이의 근거가 되는 무<sup>48)</sup>에 머물러 있음이 생기를 가능하게 한다는 것을 말하고 있다. 존재는 이미 그 자신이 존재론적인 차이를 품고 있다. 그리고 현존재는 존재론적 차이의 근거인 존재의 무성을 존재의 신

47) 예컨대 Naber는 하이데거 사유에서 존재의 열려있음의 현상으로서 이해(Verstehen)를 인식이론적이고 형이상학적 문제 해결의 단초로 간주한다. 이러한 해석 역시 하이데거의 Sein und Zeit 당시 이미 하이데거의 저서에서 찾아볼 수 있는 것이다. 그러나 본고는 존재의 열려있음을 인식이론에서의 난제에 대한 해결책으로서가 아닌 현존재와 세계의 존재론적 변형이라는 관점에서 해석한다. A. Naber, op.cit, p.370-371

48) 무를 존재론적 차이의 근거로 해석한 이로는 알베르토 로잘레스가 대표적이다. 그의 연구 *Transzendenz und Differenz*는 하이데거 사유에서 무의 의미에 대한 세심한 분석에 바쳐져 있다. 그 저서는 특히 존재론적 차이와 무의 관계에 관한 해석을 제공하고 있다. 그는 존재와 존재자 간의 관계에서 드러나는 차이와 상호 귀속을 존재론적 차이로 이해한다. 나아가 로잘레스는 심정성(Befindlichkeit, 현사실성에 대응)과 이해(Verstehen, 기투Entwurf에 대응)의 통일성(Einheit)을 *Sein und Zeit*에서의 문제의식의 연장선상에서 이어받고 초월이 그 근거라고 지적한다. 이어 존재와 세계로의 초월을 존재론적 차이의 근거로 해석하며, 나아가 무를 초월의 근거로서 부각시키고 있다. 그가 존재와 초월과 무를 해석하는 방식은 전기뿐 아니라 후기 하이데거의 사유를 해석하는 데에서도 상당 부분 통용될 수 있는 예시를 보여주는 것이다.

따라서 로잘레스는 하이데거의 초기 사유를 해석하는 데에 있어서 심층적인 방향을 이미 제시하고 있다. 로잘레스는 동시에 20년대 후반 하이데거 사유에서의 세계 개념이 주체의 세계 개념으로 환원되지 않는가 하는 문제를 제기하는 비판적인 면모를 보여준다. 예컨대 *Sein und Zeit* 당시 등장하는 표현인 '세계의 세계화'(Welten der Welt)의 개념에 대해 문제삼고 있다. A. Rosales, *Transzendenz und Differenz: Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Martinus Nijhoff, 1970, pp.247-267

로잘레스의 논의의 한계는 그럼에도 명확하다. 그것은 그가 분석의 대상으로 삼고 있는 텍스트가 전기 하이데거 작품인 *Sein und Zeit*, "Vom Wesen des Grundes", *Was ist Metaphysik?* 이 섹션과 논문에 한정되어 있기 때문이다. 이에 반해 하이데거 자신은 30년대 중반 이후로도 자신의 무개념에 대한 수정과 반성을 *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*(『철학에의 기여』), *Das Ereignis*(『생기』) 등에서 거듭하고 있다.

서영화의 『하이데거의 존재론적 차이와 무의 관계에 대한 연구』 또한 참고할 수 있다. 그는 전기 하이데거의 무가 주체의 무력화와 존재로서의 무라는 이중적인 면이 모두 있다는 것을 지적하며, 또한 이때의 무가 이미 존재론적 차이의 근거라고 말하고 있다. 후기 하이데거에 대해서는 존재론적 차이가 존재와 존재자의 차이뿐 아니라 그 둘 사이의 상호 공속의 문제 해명의 단초라고 이해한다. 그의 논문 마지막 장(章)에서는 무와 존재론적 생성의 관계를 다루는데 본고의 논의는 한편으로 이 문제에 대한 심화된 탐구의 시도이기도 한 셈이다. 서영화, 『하이데거의 존재론적 차이와 무의 관계에 대한 연구』. 서울대학교. 2013. p.32, p.176

비로 간수함으로써만 본래적으로 존재한다.

‘생기는 우리가 속해 있는 그것으로 우리를 가깝게 하는 그것이다...생기는 그 자체 진동하며 용솨음치는 영역이며, 이 영역에 의해서 인간과 존재는 서로 자신의 본질에 도달하게 된다.<sup>49)</sup>

우리는 하이데거의 언어 안에서 존재가 자기 자신과 맺고 있는 동일성과 차이의 관계를 짐작하게 된다. 이는 우리가 이미 속해 있는 곳으로(존재로, 무로) 다시 귀환해 가야한다는 것이다. 우리의 본질이 이미 가장 가까운 곳에 자리하면서도 한편으로는 잊혀져있기에 가장 먼 곳인 데어로 우리가 비로소 도달해야한다. 현존재와 존재의 가깝고 먼 차이로부터 우리는 하이데거의 기투 개념을 이해하게 된다. 존재가 존재자와 빚어내는 차이, 그리고 현존재가 둘 중 하나로만 이해되지 않고 그 둘과의 관련 속에서 이해되어야 하는 필연성에서 기인하는 사이(Zwischen)로부터 기투 개념이 발생한다. 기투는 존재자가 자기 자신과 빚어내는 차이에 불과한 것이 아니라 오히려 존재가 자신을 숨기면서 드러낸다는 이중적인 구조에 의거한다. 하이데거는 30년대 이후에는 기투라는 표현 대신에 도약(Sprung)이라는 표현을 보다 근원적인 사태에 대한 지칭으로 쓰고 있다.

### 2.3.목적 개념에서의 능동성과 수동성

우리는 하이데거가 *Sein und Zeit* 당시에 쓴 표현인 ‘기투’ (Entwurf)에서 이해되고 있는 목적 개념을 살펴보기로 한다. 나아가 그 목적을 수용하고 실현해내는 과정이 갖고 있는 능동성과 수동성의 차원을 해명하고자 한다. 필자는 앞서서 하이데거의 *Sein und Zeit*의 시간 개념이 갖고 있는 이중적인 면모를 간략히 말한 바가 있었다. 한편으로 하이데거에게 있어서 진리는 존재의 은닉과 비은폐의 면을 갖는다. 이러한 존재의 이중적인 면모는 존재 자체에 기인하는 것이므로 존재의 은닉과 비은폐성의 차원은 존재자의 조작대상이 되지 않는다.

현존재는 존재의 비은폐되는 차원이 역사적 사건으로 자신에게 건네져 오는 것을

49) Martin Heidegger. 『동일성과 차이』. 신상희 역. 민음사. 2000. p.28

수용한다는 점에서 수동적이다. 그러나 이러한 수동성은 능동성에 반대되는 의미에서의 수동성이 아니다. 그것은 오히려 우리가 일반적으로 표상하는 능동성보다도 더 깊은 차원의 수동성일 수 있다.

존재의 은닉을 현존재의 자기 오해로 전락하도록 두지 않는 것, 그리고 죽음 앞에서 자신에게 주어진 시간의 유한성을 소중히 여기는 것은 현존재가 존재에 대해서 갖는 수용적인 능동성이다. 이러한 능동성을 만약 존재론적인 차이와 사이 개념에 대한 이해 없이 읽는다면 한갓 의지로서의 현존재를 말하게 되는 셈이다. *Sein und Zeit*에서 보이는 현존재가 존재와의 관련맺음에서 보이는 능동성이 진실한지의 문제는 본래성의 척도 확보라는 앞선 문제제기와 연관된다.

하이데거 사유에서 보이는 수동성과 능동성, 그리고 근거의 문제에 대한 탐색을 그 수동성과 능동성의 면모를 모두 드러내는 다음의 구절을 길잡이로 삼아 시작해보도록 한다.

결의는 바로 그때마다의 현사실적인 가능성을 처음으로 열어밝히는 기투이며 규정함이다. 결단성에는 필연적으로 현사실적으로 내던져져 있는, 현존재의 모든 존재가능을 성격규정하고 있는 무규정성이 속한다. 결단성은 오직 결의로서만 이러한 무규정성 자체를 확신하고 있다.<sup>50)</sup>

자기 자신의 존재를 각자성에서부터 인수함으로서 결단은 그 자신이 본질적인 기투이고, 현존재의 본래적인 능동성이다. 그러나 이 능동성은 현존재가 처해있는 수동성을 비로소 마주하게 한다. 기투는 그 자신이 현사실적으로 내던져져 있다는 사실 위에서 전개되면서도, 그 현사실의 의미지평을 비로소 확보하게끔 한다는 의미에서 해석학적 순환 관계에 있다.

하이데거는 무성(Nichtigkeit)이라는 표현을 이 맥락에서 두 가지의 의미로 쓰고 있는데 하나는 현존재의 현사실성에서 드러나는 무성이며, 다른 하나는 기투에서 드러나는 다른 가능성들을 배제함에서 드러나는 무성이다.<sup>51)</sup> 이러한 두 가지

50) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.395  
. 『존재와 시간』. 이기상 역. 까치. 2018. p.398

51) Wulf는 이를 하이데거가 말한 두 시간성에서의 무성을 다음과 같이 해석했다. 곧 그는 현존재가 존재하기 전의 무와 더 이상 존재할 수 없는 시간 이후의 무에 의해 관통되어 있는 것으로서 기투의 무성과 현사실성의 무성이 시간의 유한성에 의해 관통된다고 파악하였다. Christoph Wulf, "Der menschliche Körper: Vorlauf zum Tod, Rücklauf zur Geburt", In: *Paragrana*, Vol.17(1),

의미에서의 무성은 기투와 현사실성이 서로 맺고 있는 해석학적 순환 관계에 따라서 드러난다. 그리고 다시 이것은 과거와 미래의 의미가 서로를 필요로 하는 순환 속에서 존재의미의 단일함을 구성한다.

먼저 현사실성의 무성은 내가 어찌할 수 없는 바로서 이미 던져져 있는 세계를 개시한다. 또한 현존재의 처해 있음에서 드러나는 근본기분 역시 자신에게 객관화 될 수 있는 대상적 혹은 주관적인 상태나 양태에 불과한 것이 아니다. 내가 세계 내에 거주한다는 사실은 내가 던져져 있음으로서, 세계에 친숙하게 존재하고 있는 것이 나의 존재의 필연적 계기라는 사실로부터 알려져온다. 이 역시도 존재의 계기로서의 세계와 처해있음이 인간의 조작대상이나 그 외 대상의 지위를 갖는 것이 아니라 현존재의 존재가 열려있다는 수동성을 가리킨다. 이는 고립되어 있을 수 없고, 세계 속에서, 그리고 세계를 향해 열려있다는 의미에서 무성이다.

기투 또한 존재의 무성을 표현한다, 나는 어떤 하나의 선택을 함으로써 나머지 다른 선택의 가능성들을 배제한다. 이렇게 하나의 선택이 다른 것들에 대한 배제가 된다는 점에서, 나의 기투 역시 그 자체로 선택과 배제 속에서 한계지어진다. 이러한 배제는 다시 현사실적 조건과의 순환적인 관계 속에서 비롯한다. 한편 기투에서 보이는 존재의 개시성에 의해서야 현사실적인 무성의 계기가 드러난다. 내가 무엇을 지향하는가에 따라서 내가 처해 있는 상황의 의미가 달라진다는 것과 동일하게, 기투에서 드러나는 무성의 계기가 현사실성의 무성을 드러낸다. 그리고 역으로 기투의 무성은 현사실성의 무성에 제약되어있음을 드러냄으로써 그 둘이 공속한다는 사실을 말하고 있다.

그런데 이 두 가지 무성은 무엇으로부터 기원하는가? 이것은 앞서 과거와 미래가 존재이해의 지평에서 의미의 해석학적인 순환에 대응하는 구조를 갖고 있다는 사실에서 말해졌다. *Sein und Zeit*에서 명시적으로 드러나는 두 무성의 연결 근거는 존재론적인 사태로 소급된다. 즉 그것은 현존재의 책임있음(schuldig-sein)이라는 사태로부터, 그리고 현존재가 자신의 존재와 관련해 각자성을 자신의 본질로 삼는다는 데에서 드러난다.

*Sein und Zeit*에서는 시간이 존재 이해의 지평으로 드러나며, 존재와 시간의 동일성이 말해진다고 하더라도 지평으로서의 시간 개념을 명확히 극복하고 있지는 않다. 이는 후에 시간이 존재를 내어준다는 의미에서 존재의 무성을 시간의 무로부

터 말하는 방향으로까지 는 나아가지 않았다고 말하는 것이다.

그렇다면 *Sein und Zeit*에서 드러나는 현상실성의 무성과 기투의 무성, 그리고 그 근거로서의 현존재의 ‘책임있음’이라는 사태에서도 무가 존재 자체로 말해지고 있는 데에 이르지 않는다. 그럼에도 불구하고 *Sein und Zeit*에서 드러나는 심연으로서의 자유 개념은 그 자신이 무에 대한 충분한 선취를 하고 있는 것으로 여러 해석자들에 의해 받아들여졌다. 예컨대 하이데거가 ‘자신의 본질에 따라 기투하면서 앞에 던져주는 것을 우리는 자유라고 명명한다. 세계로의 넘어섬이 자유 자체다...자유만이 오직 현존재에게 세계가 펼쳐지게 하고 또한 세계가 스스로 생기하게끔 할 수 있다. 세계는 결코 존재하는 것이 아니라 세계로서 현성한다’<sup>52)</sup>라고 할 때 자유의 의미를 현존재의 임의성으로 해석하지 않게 된다.

하이데거의 기투는 주로 현존재의 이해(Verstehen)로 말해진다. 기투로서의 이해는 그 자체가 수동적인 능동성이다.

이해행위는 저 열린 장을 수용적으로 여는 행위이고, 저 열린 장을 향해 자신을 내던지는 행위이고, 또한 저 열린 장에게로 자신을 세우는 행위이다.<sup>53)</sup>

도약은 존재의 본질을 향한 극단적 마주뒀짐이다. 이로써 우리는 그러한 방식에 따라 수용적으로 열려진 것으로 우리 자신을 세우고, 거기에 내립하게 되고, 또한 존재의 생기함을 통해 비로소 우리 자신이 된다<sup>54)</sup>

하이데거의 이러한 서술을 통해 우리는 *Sein und Zeit*에서 이미 등장하고 있는 이해(Verstehen)를 어떻게 해석해야 하는가의 지평을 파악하게 된다. 열린 장을 수용적으로 연다는 것은 존재의 은닉와 탈은폐라는 이중적인 구조가 더 심화되어 이해되고 있다는 사실을 뜻한다. 열린 장을 여는 것은 수동적이다. 현존재가 존재의 열린 장을 만들 수 있는 것이 아니다. 다만 자기 자신에게 가장 가까이 있었으나 잊고 있었던 것을 비로소 깨닫고 자신이 그 열린 장에 내립하는 것이다.

52) Martin Heidegger. 『이정표 2』. 이선일 역. 한길사. 2005. pp.77-78

53) Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. p.259

. 『철학에의 기여』. 이선일 역. 새물결. 2018. pp.371-372

54). *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. p.231

. 『철학에의 기여』. 이선일 역. 새물결. 2018. p.332

이로써 열린 장에 서는 행위는 존재의 빛의 비춤(Lichtung)에 해당하는 것인데, 이때의 비춤(Lichtung)은 나무를 벌목하는 숲 속에서 숲의 빈터를 뜻하는 이중적인 의미가 있다. 숲의 빈터가 있음으로써 비로소 빛이 들어오게 된다. 그러나 그 빛은 숲의 모든 어둠을 제거하지 않는다. 빛을 마주하는 암흑은 마치 하나의 오류나 무지와 같이 숲을 덮고 있는 것이 아니라 빛과 서로 유희하듯이 있다. 이는 ‘존재의 숨어버림’과 ‘자신을 (숨기면서) 내어줌’이라는 이중적인 구조에 대응하는 비유가 된다.

즉 존재의 열려있음이 하이데거에게는 무와 동급인 것으로 이해되기에 이른다. 현존재가 존재의 열려있음을 전지함은 존재의 무성에 친숙하게 기거함을 뜻한다.<sup>55)</sup> 이러한 시각에서 본다면 하이데거가 이미 *Sein und Zeit* 당시에 예감하고 있었던 존재의 은닉-탈은폐 관계가 그의 본래적/비본래적 실존의 양립가능성이라는 사태의 근거로서 철저히 그의 작품 전체에 걸쳐서 관통하고 있다는 해석을 내릴 수가 있게 되는 것이다.<sup>56)</sup>

어떤 것의 나타남으로서의 나타남은 오히려 자신을 내보여준다는 것이 아니라, 차라리 자신을 내보여주지 않고 있는 어떤 것이 자신을 내보여주고 있는 어떤 것을 통해서 자신을 알려온다는 것을 말한다.<sup>57)</sup>

하이데거의 기투 개념, 혹은 도약이라는 개념은 현존재를 존재자로 해석하는 것에 그치지 않고, 존재자의 자기동일적 보존과 고양을 의미하지도 않는다. 하이데거는 이 점이 자신을 니체와 구분시켜준다고 믿었다. 니체에게 있어서 무는 의지의 근원일 수 없다. 그 까닭은 니체가 의지의 근거를 존재로 해석하지 않기 때문이며, 존재를 하나의 가상(Schein)으로 해석함과 동시에 존재와 무의 공속이라는 사태를 치위버렸기 때문이다.

그러나 존재의 의미가 가상으로 전락하였을 때, 존재의 깊이를 측정할 수 있는 지위를 가진 것으로서의 무의 의미 역시 격하되어 버린다. 니체에 의하면 존재자는 의지하기를 그만둘 수 없다. 그런데도 자신의 의지를 고통스러워하며 의지하는 것

55) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. 2절의 각주.  
 “Da-sein: als Hineingehaltenheit in das Nichts von Seyn, als Verhältnis gehalten”

56) 설민. op.cit.

57) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.39

. 『존재와 시간』. 이기상 역. 까치. 2018. p.50



은 그들에게 무를 의지한다는 가상을 불러일으킨다. 무엇을 의도하는 것은 실패를 야기할 수 있는데 그것을 견디지 못하여 차라리 평온하기를 희구하는 것이다. 그러나 이로써도 의지를 버리지 못하기 때문에 삶에 지쳐버린 인간은 의지하지 않기보다는 차라리 무를 의지한다.

(하이데거에 따르면) 니체가 이해하는 무는 결코 완전히 무가 될 수 없는 의지가 자신을 무화하고자 하는 하나의 가상일뿐이다. 이로써 무는 니체에게 하나의 대상이 된다. 그러나 그럼에도 무는 추구될 수 있는 대상은 아니기 때문에 그것 역시 가상의 지위를 갖는다. 니체가 쇠진하는 이들에 대해서, 즉 병약한 허무주의자들에게 대해서 아무것도 의지하지 않기보다는 차라리 무를 의지하고자 한다고 진단했을 때 하이데거는 니체가 무의 깊이를 충분히 경험하지 못했다고 주장했다.<sup>58)</sup>

하이데거는 니체가 무를 의지의 근원으로 이해하지는 못하였지만 또한 존재자가 무가 아니라는 사실을 인정할 만큼 니체의 사유의 일관성은 확고했다고 이해한다.<sup>59)</sup> 이 때문에 힘에의 의지로 특징지어지는 존재자의 힘이 쇠퇴해갈 때, 쇠퇴의 징표인 무가 사람들에게 의욕되고 있다고 믿었다. 이에 반해서 하이데거는 니체의 목적 개념은 존재의 무가 지니는 깊이를 파악하고 있지 못하기 때문에 존재가 아닌 존재자의 동일성에 대한 추구로서의 욕망과 의지의 순환으로 귀결되었다고 진단하고 있다. 하이데거 자신이 제시하는 방식은 ‘아무것도 의욕하지 않기’이다. 환언하면 현존재는 존재의 무에 머무르는 법을 배워야 한다. 이 ‘무에 머무름’에서 존재의 현성이 진리 자체가 된다고 하이데거는 이해했다. 이로써 생기로써의 존재가 무에서 비롯한다고 파악했던 것이다.

존재가 더 이상 존재자인양 의욕의 대상이 되지 않는 차원이 문제다. 의지라는 존재자의 근본성격으로 환원되지 않는 현존재의 지위를 파악하는 것이 과제로 주어진다. 하이데거는 *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*에서 기투를 다시 한번 말하고 있다. ‘기투는 인간이 존재자로부터 자신을 풀어내어 존재를 향해 자신을 던진다는 것이다’<sup>60)</sup>. 이러한 이해는 *Sein und Zeit*에서 이미 선취된 이해이다. 하지만 그 풀어놓음(los-lassen)이 현존재가 자신에게 닦선 무에 스스로를 내

58) Martin Heidegger. 『니체 1』. 박찬국 역. 길. 2019. p.441

Martin Heidegger. 『니체 2』. 박찬국 역. 길. 2019. pp.55-64, p.325

59) Martin Heidegger, *Nietzsche 2*, Vittorio Klostermann, 1986, pp.24-25

60) Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. p.452

. 『철학에의 기여』. 이선일 역. 새물결. 2018. p.632

놓는 것 이상을 말한다. 곧 현존재가 존재의 은닉으로서의 무<sup>61)</sup>를 친숙히 여긴다는 것까지도 의미한다. 이는 한층 더 심화된 사태로의 진전이라 할 수 있다.

무로의 초월은 현존재의 존재로의 초월의 근거이자 기투의 근본 전제가 된다. 이를 해명하기 위해서는 무가 존재론적인 차이의 근거임을 밝혀야 한다. 무는 존재를 존재자와 구분되게 하는 존재의 은닉된 면이다. 그리고 은닉(무성)이 비은폐를 근거짓는다. 앞서 암시한 것처럼 존재의 은닉과 비은폐된 차원은 공속한다. 무가 존재를 존재자와 혼동하지 않게 하는 것이기에 존재론적 차이의 근거라면 존재론적인 차이의 근거는 존재 자신에 자리하고 있다. 이로부터 존재는 존재자와 다른 것이면서도 그 자신 안에 존재론적 차이의 근거를 함축하고 있는 것으로 드러난다.<sup>62)</sup>

이 절의 나머지 부분에서는 시간과 무와 생기, 이 셋이 연결되는 방식을 파악하고자 한다. 하이데거가 존재와 무의 공속을 설명하기 위해 요구하는 시간의 개념은 역동적이다. 시간은 단지 존재의미 혹은 해석의 지평으로 머물지 않고 ‘시간화한다’. 즉 시간이 자신의 유한성 속에서 생긴다. 이는 존재의 시간성을 이해의 지평으로만이 아니라 시간의 무성을 존재의 현성의 근거로 삼는 것이다.

역사성은 파송(派送)으로 이해되는데, 존재가 그 자신을 준다. Geschichtlichkeit는 Geschicklichkeit로 또한 이해되는 셈인데 이는 하이데거가 언어의 기원을 가지고 장난치는 것에 불과한 것은 아니다. 고대의 일상어가 초기의 인간 지각방식에서 드러나는 사유의 가능한 본질가능성을 보여주기에 하이데거의 어원 연구에 긍정적인 평을 했던 문학가 슈타이너<sup>63)</sup>의 지적이 여기에도 적용될 듯하다. 우리는 살아가면서 존재의 비은폐성을 그 시대에 고유하게 경험한다. 이 비은폐성에서 비로소 드러나는 존재의 열림과 한편으로는 어둠 속에 있는 존재를 예감하게 되는 것은 인간의 탈은폐라는 능동성에 기인하는 것만이 아니다. 오히

61) 본고는 무를 존재의 은닉이라는 차원에 대응시켰다. 그러나 다른 한편 May는 무를 존재의 비은폐성에 대응시킨 바 있다. 이러한 입장은 본고의 해석과는 차이가 있다. 본고는 May의 이러한 해석이 Heidegger가 은닉과 비은폐성의 상호순환을 해명하는 방식에 대한 풀이 과정에서의 비약이라고 이해한다. Reinhard는 무가 현전의 부재에 귀속한다는 하이데거의 명제로부터 무가 존재의 비은폐성에 대응하는 언어라고 말한다. 그러나 하이데거에게 있어서 귀속한다는 말은 무가 비은폐성과 동일하다는 것을 의미하지는 않는다고 지적할 수 있다. Reinhard May, *Heideggers verborgene Quellen : Sein Werk unter chinesischem und japanischem Einfluss. Im Anhang: Tomio Tezuka, Eine Stunde bei Heidegger*. Japanisch/Deutsch Harrassowitz Verlag, 2014, pp.34-35

62) 앞선 각주에서 지적했듯 막스 뮐러의 무에 대한 해석의 불충분함에도 불구하고 그는 존재의 이중적인 의미를 지적함으로써 공로가 크다. 뮐러는 좁은 의미에서의 존재를 존재자와 대립되는 것으로 보았고, 넓은 의미의 존재는 존재론적 차이를 자신 안에 함축한다고 보았다. Max Müller. 『실존철학과 형이상학의 위기: 하이데거 철학의 이해를 위해』. 박찬국 역, 서광사. 1988. p.48

63) G. Steiner. 『하이데거』. 임규정 역. 지성의샘. 1996. p.25

려 우리의 능동성은 그것이 본래적일수록 더 수용적이라고 하이데거는 말한다.<sup>64)</sup>

## 2.4. 무로의 초월과 생기

하이데거의 현존재는 ‘존재와 존재자의 사이’ (Zwischen)로서 말해진다. 현존재는 그가 ‘현’ (Da)이라는 존재의 열린 터에 내립함으로써 존재하는 자이기 때문이다. 그런데 현존재가 존재와 존재자 사이에 놓인다고 할 때 이 ‘사이’란 무엇을 의미하는가? 먼저 이에 대한 논구를 존재론적인 차이라는 개념을 빌려 시도할 수 있다.

존재와 존재자 사이의 구분을 뜻하는 존재론적인 차이가 현존재의 존재방식을 특징짓는다. ‘현존재는 자신의 존재가 그에게 문제가 되는 존재자’라는 *Sein und Zeit*의 규정은 존재론적 차이를 언표한다. 하이데거의 이 명제는 현존재의 존재가 존재론적 차이를 포함한다는 것과 함께, 그의 존재가 ‘존재해야 함’ (zu sein)으로서 특징지어진다는 사실을 동시에 말하고 있다.

문제가 되는 것은 존재론적인 차이와 현존재의 본래성이 어떠한 관계에 있는가이다. 이미 통용되고 있는 존재론적인 차이라는 표현을 빌려와서 답하고자 한다면 이 조차도 아직 해명되지 않았다는 사실을 마주하게 된다. 현존재가 기투로서의 이해 속에서 언제나 자신의 존재에 개시되어 있는 방식으로 존재자를 넘어 존재로 향해 있다는 것은 존재론적 차이를 실존론적으로 표현한 것이다. ‘자신을 넘어서 존재함’이 현존재가 본래적으로 존재할 수 있는 근거가 된다.

그런데 현존재는 자기를 넘어서 존재하는 방식은 본래적일 수도 있고 비본래적일 수도 있다. 앞서 우리는 존재론적 차이가 실존론적으로는 초월로 드러난다고 했다. 그렇다면 존재론적 차이는 본래적 현존재 뿐 아니라 비본래적 현존재의 존재의 근거이기도 하다. 이때 제기되는 문제는 다음과 같다. 존재론적 차이가 현존재의 본래성에 대한 근거로서 말해지는 것이 어떻게 가능한가? 그리고 존재론적 차이는 본래적 현존재에게 있어서 비본래적 실존의 경우와는 구분되는 방식으로 어떻게 현현

64) “어떤 길로 보낸다는 것은 우리말로 보내다(파견하다)를 뜻한다. 우리는 인간을 비로소 탈은폐의 길로 보내는 그러한 집약하는 보냄을 역운이라 부른다... 존재하는 것의 비은폐성은 언제나 탈은폐의 어느 한 길을 가고 있다...모든 탈은폐는 간직하다와 숨기다와 관련 있다. 그런데 자유롭게 해주는 것은 숨겨져 있으며 언제나 자신을 숨기기에 비밀인 것이다.” Martin Heidegger, 『강연과 논문』, 신상희, 이기상, 박찬국 역. 이학사. 2008. pp.33-34

하는가? 나아가 존재론적 차이와 실존방식으로서의 본래성은 무와 어떻게 관계하고 있는가?

하이데거는 *Sein und Zeit*에서 다음과 같이 말한다.

현존재에게 고유한 점은 자신의 존재와 더불어 자신의 존재에 의해서 그 자신에게 그의 존재가 열어 밝혀져 있다는 그것이다. 존재이해는 그 자체가 곧 현존재의 규정성 중의 하나이다. 현존재의 존재적인 뛰어남은 현존재가 존재론적으로 존재한다는 거기에 있다.<sup>65)</sup>

위 문장은 현존재가 자신의 존재를 문제삼을 수 있는 존재라는 점에서 존재론적인 탁월성을 가진다고 말하고 있다. 눈에 띄는 다음의 표현들: ‘자신의 존재와 더불어’, ‘자신의 존재에 의하여’, ‘(그의) 존재가 열어밝혀진다.’ 은 의문스럽기까지 하다. 여기에서 현존재는 자신의 존재와 공속한다는 것이 일차적으로 드러난다. 여기에서 말해지고 있는 존재는 현존재 ‘의’ 존재이다. 그러나 이러한 귀속은 현존재와 존재가 완전히 같다는 것을 뜻하지는 않는다. 그렇지 않다면 앞선 ‘자신의 존재와 더불어’, ‘자신의 존재에 의하여’ 등의 표현은 가능하지 않다. 또한 우리는 곧 ‘현존재의 존재’ 라는 표현에서도 그 속격이 무엇을 의미하는지를 다시금 생각할 수밖에 없게 된다. 이는 존재가 현존재의 소유에 해당하는 것처럼 읽히는 것을 거부하는 표현법에 의해서 그렇다. 앞서 따옴표들 속에 인용한 표현은 현존재가 존재와 맺는 능동적이고 또한 근원적으로 수동적일 수밖에 없는 관계를 표현하고 있다.

현존재에 존재가 귀속한다는 것은 존재가 현존재를 그 자신의 존재에서 열어 밝혀 놓았다는 것을 뜻한다. 이로부터 또한 우리는 현존재와 존재의 연관을 이해한다. 그것은 현존재가 존재와 상호적으로 속하면서도 다른 것이라는 점이다. 현존재가 존재와 완전히 같은 것은 아니라는 차이는 현존재가 탈자적으로 존재한다는 것을 뜻한다. 그러나 여기에서는 그 탈자성의 본질이 시간과 관련하여 해석되는 지평이 아직 마련되어 있지는 않다.

존재는 현존재의 초월과 관련해 이중적인 면을 갖고 있다. 하나는 현존재의 초월

65) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.16

. 『존재와 시간』. 이기상 역. 까치. 2018. p.28

로서 밝게 드러난 부분이다. 다른 하나는 현존재의 초월을 가능하게 하는 것이지만 초월의 결과로 드러난 현상 이면에 숨겨져 있는 면이다. 초월은 그것의 결과로서 존재의 열려있음을 존재자들 속에서 드러내지만 동시에 존재의 은닉이 초월의 근거로서 이면에 숨겨져 있다.

본고는 이제 현존재의 초월의 의미를 더 상세하게 설명하고자 한다. 이로써 ‘초월’이라는 표현이 담고 있는 여러 겹의 의미를 살피고 그것들 사이의 연관을 드러내겠다. 이 작업을 *Das Ereignis*에서의 구도를 참고하여 수행하고자 한다.

1. 현존재가 세계를 향해 초월함.
2. 현존재가 스스로 초월함.
3. 현존재가 존재자를 초월함.
4. 현존재가 무를 향해 초월함.<sup>66)</sup>

이 네 가지의 초월의 개념이 어떻게 서로 같은 초월이라는 표현 속의 사태로 말해지는가를 살피기로 한다. 먼저 현존재의 자기 초월을 해석하는 것으로 시작할 필요가 있다. ‘현존재는 자신의 존재를 문제 삼는 자이다’라는 명제에서 이미 선취되는 이 지평은 다른 셋에 비해서 가장 일찍이 말해졌을 뿐더러 다른 셋을 해석할 수 있는 실마리가 된다. 현존재는 자신의 존재와 세계가 그에게 이미 개시되어 있다는 수용성에 의해서, 그리고 그 자신이 (존재와 존재자의) 사이에 놓여있다는 점에서 자기 자신을 초월해서 있을 수밖에 없다.

여기에서 밝혀지는 것은 현존재가 또한 세계를 향해 초월해 있다는 것의 의미이다. 그런데 *Das Ereignis*에서 드러나는 세계를 향한 초월은 현존재의 탈자적 존재방식을 드러낸다. 먼저 ‘초월’은 *Sein und Zeit*에서 드러나듯이 현존재의 세계형성적 지위를 가능케 하는 초월론적인 맥락에서 사용된다. 한편 이때의 세계조차도 유아론적인 자아의 소산으로서의 세계에 대한 지칭은 아니다. 따라서 세계는 현존재의 계기로되, 현존재가 세계 안에서 이미 서 있다는 데에서 드러나는 것이다.

현사실성의 무성이 현존재를 구성한다고 말한 *Sein und Zeit*의 구절은 세계가 현존재로 환원되지 않는 초월의 지향으로서의 위상을 갖는다는 것을 말해주고 있

---

66) Martin Heidegger. *Das Ereignis*. Vittorio Klostermann. 2009. p.296. 334절

다.<sup>67)</sup> 앞서 이 책에서 이미 드러난다고 했던 두 가지 의미로서의 존재와 시간의 이중적인 관련맺음이 있고, 그중 하나는 비록 명시적이지는 않지만 선택의 의미가 있다 했을 때 이에 상응하게 세계의 세계화가 시간의 시간화라는 사태와 대응하여 펼쳐진다. 이는 본고 제4장 2절에서 더 다루어질 것이다.

존재가 무를 자신의 계기로 지니기에 현존재의 존재자로서의 초월이 가능하다. 이는 현존재의 자기성이 귀속하는 근원이 어디인가에 대한 물음을 결정적으로 보여주는 의미를 지닌다. 현존재의 자기성은 우선 시간의 유한성에 의해서 한계지어진다. 내가 원치 않을지라도 경험해야 하는 사건들은, 혹은 내가 계획하지 않았던 것을 선사받게 되는 것은 미래가 나에게 찾아오기 때문이며, 시간이 존재에 대해서 펼치는 위력이다.

한편 현존재가 세계에 이미 던져져 있고 세계 속에서 다른 이와와 교섭 속에 있다는 것은 자기가 세계와 다른 존재자에게 닫혀 있을 수 없다는 것을 의미한다. 세계 속에서 타인에 대해서 현존재가 자신이 취하는 결단들 속에서 현존재의 자기성이 구축된다는 사실은 현존재의 존재가 자기가 아닌 것과 철저히 얽혀있는 방식으로 현성한다는 것을 말해준다. 따라서 현존재가 존재자를 초월한다는 것은 그가 다른 인간과 사물이라는 타자를 향해 열려있고, 또한 타자와 이미 얽혀 있음으로써 시간적으로 유한한 존재라는 것을 의미한다.

하이데거에게 있어 세계가 존재자의 총체였던 적은 없다.<sup>68)</sup> 세계는 하이데거에게 있어서 존재론적으로 이해된다. 나아가 하이데거는 세계가 의미세계에 그치는 것이 아니라 세계가 ‘현성한다’, ‘생기한다’ 고 말한다. 이와 함께 하이데거에게 부각되는 것은 현존재의 자기성과 타자와의 관계성의 연관에 대한 물음이다. 하이데거의 현존재 개념은 인간이 먼저 자기 자신에서의 고립된 완전성을 추구한 후에 비로소 타자를 제대로 대할 수 있다는 것을 의미하지 않는다. 현존재가 다른 존재자에게로, 세계어로 초월한다고 말함으로써 자기성이 타자성을 이해할 수 있는 근거가 된다고 하는 것은 현존재의 자기성이 시간의 유한성과 현사실성의 무성으로

---

67) 필자는 현존재가 그 안에 이미 있으면서 동시에 그리로 초월해가는 세계가 현존재의 탈자적 존재 방식을 이루는 계기라고 이해한다. 그렇지만 이러한 이해는 이미 *Sein und Zeit*에서 선택되고 있고, ‘현존재가 실재하지 않으면 세계로의 초월은 없는가?’라는 문제가 *Sein und Zeit*에 대한 비판으로 등장할 필요는 없다고 이해한다. 오히려 초월이 현존재가 그 자신의 밖에서 자신과 관계하도록 하는 터전이기 때문이다. Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler 외, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers 3: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg* 1. Vittorio Klostermann. 1992. p.350

68) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.97

부터 이해되고 있기 때문이다.

그렇기에 마지막으로 해석되어야 할 것은 현존재의 무로의 초월이다. 그러나 이때의 초월은 자기 자신의 근거로, 그러나 또한 낯선 것인 무로 침강한다는 것이다. 무는 존재의 타자이다. 그 둘이 같지 않다는 것은 논리학적인 명증에서 밝혀지기 이전 존재론적으로 말해진다. 존재가 열려 있음으로 자신을 내어준다는 사실은 빛(Licht)의 폭력으로 환원될 수도 없다. 이는 존재가 자기가 아닌 것(시간)에 의해서만 자기 자신으로서의 유일성(유일무이함, Einzigkeit)을 확보한다고 말하는 것이다. 존재는 시간적으로 현성함으로써 현존재에게 자신을 건네준다. 존재의 은닉과 비은폐의 구조 역시 자신의 타자이자 근거인 시간의 유한성(무성)에 의해서 존재의 진리(알레테이아)가 된다.

이렇게 보았을 때 우리는 초월과 현존재가 고유한 존재를 확보하는 사건이 어떠한 관계를 맺는지 해석할 수 있다. 위에서 살펴본 초월의 네 가지 의미는 서로가 관계를 가지는 가운데 궁극적으로는 존재의 근원이자 타자로서의 무에 현존재가 머무르는 사태를 가리켰다. 이것은 곧 초월의 근거로서의 무다.

존재의 은닉과 비은폐라는 계기가 서로에게 친숙한 것처럼 존재의 은폐된 차원으로서의 무 역시 개시되어 있는 존재와 통일성(unity)을 이루는 것이다. 무는 존재를 열려있게 하는 것이자 존재의 빛이 비추는 공간을 비어있게 한다. 이러한 초월에서부터 현존재가 자기 자신과 관계를 맺는 자기성의 이념이 제시된다. 그렇기에 자기성이 타자성을 위한 근거일 수 있다.<sup>69)</sup> 왜냐하면 이때의 자기성은 시간의 유한성(무성)에 의해 각인된 존재의 무성을 함축하기 때문이다. 따라서 자기성(Selbstheit)은 주체가 자기를 고집한다는 의미인 ‘나임’(Ichheit)과는 구분된다.

자신의 고유한 존재를 확보하기 위하여 현존재는 존재의 은닉을 간수해야한다. 현존재는 존재의 자기 은닉이 존재망각으로 전락하지 않도록 해야 하는 책임을 갖는다고 하이데거는 말하고 있다. 즉 현존재는 자신에게 고유한 존재의 은폐의 가능성을 장악해야 한다. *Sein und Zeit*는 다음과 같이 말한다.

69) 현존재의 존재로의 초월이 현존재의 자기성을 구성한다. 그러나 다른 한편, 넘어섬은 결코 우선 단지 자기성에만 관계하지 않고 오히려 그때마다 동시에 현존재 자체가 아닌 존재자에게도 관계한다... 현존재가 자기로서 실존하는 한-또한 단지 그러한 한에서만- 현존재는 그 이전 자신이 넘어섬에 틀림없는 존재자에 대해 스스로 태도를 취할 수 있다. Martin Heidegger. 『이정표 2』. 이선일 역. 한길사. 2005. p.49

그러므로 현존재의 존재양식이 현상적 제시의 근원성을 목표로 정한 존재론적 해석에게 요구하는 것은 그 해석이 이 존재자의 존재를 그 존재자 자신의 고유한 은폐의 경향을 거슬러 장악하는 것이다<sup>70)</sup>.

그러나 은폐를 장악한다는 말을 어떻게 이해할 수 있는가? 존재의 은폐 역시 존재자와 관련하여 고찰해볼 때 두 가지 측면에서 의미를 살펴볼 수 있다. 하나는 그것이 현존재가 자신을 한낱 존재자로서 이해하고 세계를 존재자의 총체로, 그리고 자신의 삶을 세계 내부적 존재자를 토대로 하여 이해할 수도 있다는 의미에서 허위의 가능성을 갖는다. *Sein und Zeit*에서 말하는 은폐를 거슬러 올라가 장악한다는 것은 이러한 의미에서의 허위의 은폐로 전락하지 않도록 하는 것이다. 곧 현존재의 결단성이 말해진다. 현존재는 존재의 열린 터에서 자신을 견지해야 한다.

결단성에 속하는 참인 것으로 여김은 그 의미상, 자신을 끊임없이 열어놓으려는 경향을, 다시 말해서 현존재의 전체 존재가능에 대하여 열어놓으려는 경향을, 다시 말해서 현존재의 전체 존재가능에 대하여 열어놓으려는 성향을 지니고 있다.<sup>71)</sup>

그러나 이것은 존재의 열림이 현존재에 의해서 비로소 생길 수 있다는 것의 의미는 아니다. 현존재가 존재를 소유하지 않고 오히려 존재에 속하는 자이기 때문이다. 존재의 개시성은 존재자를 현출하도록 풀어놓지만 그럼에도 존재는 세계내부적 존재자들의 연관에서부터 해석할 수는 없다.

이어서 은폐를 장악한다는 것의 두 번째 의미가 찾아진다. 존재가 현존재에 의해 처분될 수 있는 조작 대상으로 전락해서는 안 되는 것은 왜인가? 이는 존재가 침해당할 수 없는 자신의 존엄(Würdigkeit)을 근원적으로 갖기 때문이다. 존재자의 장악가능성으로부터 존재가 빠져나감(Entzug)을 보증하는 것은 존재의 무성이다. 여기서 말해지는 것은 존재의 열려 있음이 존재의 무성에서 비롯한다는 것이다.

따라서 인간의 허위라고 불리는 것조차도 단지 인간의 태도에서의 결함을 의미하지 않는다. 존재의 빠져나감 역시 그 존재에 고유한 것이다. 따라서 현존재가 존재

70) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.413

71) Ibid. p.408



의 은닉을 아무것도 아닌 것으로 무시하기 쉬운 경향성도 역시 존재의 무성으로부터 비롯한다. 그러나 동시에 무는 현존재가 존재를 존재자로 혹은 존재자의 부재로 취급하는 태도를 방지한다. 만약 그렇지 않다면 이는 존재의 빠져나감을 인간의 조작 가능한 실존의 양상에 불과한 것으로 만들어버리고, 따라서 그 극복도 인간 재량의 소관으로 만들어버리는 것이다. 하지만 현존재가 무를 인간의 조작 (Machenschaften)으로부터 이해하는 것은 자신의 존재 역시도 하나의 부품으로 취급하는 태도일 뿐이다.

그렇다면 하이데거 사유에서 현존재가 자신의 실존의 가능성을 장악하는 일은 어떻게 하여 자의성으로부터 벗어나는가? 그것은 존재의 무성으로부터 인간의 자기주장으로서의 나임(Ichheit)을 극복하는 방식으로 가능하다. 자기성(Selbstheit)은 나임(Ichheit)에 대한 극복으로 이루어지는데 이는 현존재가 무에 충분히 머무를 때에야 가능하다.

주관과 더불어 실체(Substanz)로서의 동물(animal)과 문화로서의 합리적인 것은 항구적으로 남아있어야 할까 아니면 존재의 진리가 현존재 안에서 생성의 장소를 발견할까-...자연은...자신을 철저히 폐쇄하는 대지로서의 자연이 형상 없는 세계의 열린 장을 나르고 있을까?...존재는 종국적으로 빠져나갈까 아니면 완강한 거부로서의 이러한 빠져나감이 제1진리가 되고 역사의 다른 시원이 될까?<sup>72)</sup>

하이데거가 이해하기에 인간중심주의의 시작은 인간을 이성적 동물이라고 규정하는 데에서부터 시작한다. 인간이 스스로를 객체화하는 것은 주체중심주의의 이면에 불과하다. 현존재가 이성적 동물로 스스로를 이해하는 것은 ‘본질적인’ 비본질(Unwesen)로서의 가상이다. 그런데 이러한 은폐에 대해서 하이데거는 존재의 빠져나감이라고 말하고 있다. 그는 여기에서 이중적인 가능성을 보는데 하나는 존재의 빠져나감을 존재망각 속에서 인지하지도 못하고 허우적거리면서 그 안에 거주하는 것이다. 다른 하나는 이러한 존재의 빠져나감이 존재의 완강한 거부(Verweigerung)로서 존재에 고유한 계기라는 사실로 해석함으로써 존재의 은폐를 수용적으로, 그러나(그리고) 근원적으로 장악하는 것이다.

72) Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. pp.90-92

. 『철학에의 기여』. 이선일 역. 새물결. 2018. pp.144-145

하이데거는 존재의 진리의 생성의 장소를 묻고 있다. 이로써 하이데거는 생성으로서의 진리를 근원적으로 말할 수 있는 장소를 찾았다고 생각했다. 그것은 존재의 가까움으로서의 무가 된다. ‘형상없는(bildlos) 세계’라는 비유는 인간이 존재를 이데아, 표상, 의지 작용으로 이해하는 주관의 자기해석을 넘어서 있다는 것을 의미한다. 한편 존재가 세계와 공속하기 때문에 존재의 현성은 또한 세계의 생기를 의미한다. 이때 생기하는 세계는 근대적 주체로서의 인간이 구성해내는 의미세계와 구분된다. 존재의 현성이 존재의 은닉으로서의 무성에 기인하듯이 세계의 생기는 시간의 무성에서부터 특징지어진다. 이에 대해서는 본고 제4장 제3절에서 더 논하기로 한다.

### 3. 무로서의 무

#### 3.1. 불안과 무: 전기 하이데거의 ‘불안의 무’의 한계 가능성

본고 제3장은 무를 그 자체로 해명하는 것을 목표로 한다. 물론 앞 장에서도 무에 관해서 언급하는 것이 필연적이었다. 그때의 무는 생기의 지평으로서 논해졌다. 그 과정에서 하이데거가 무에 대한 이해를 거듭 고쳐나가는 것을 암시하기도 했었다. 그리고 무의 다의적인 맥락에서의 사용과 그것들 사이의 연결에 관해서도 언급했다. 그러나 앞 장에서는 의도적으로 무 자체를 화제 삼아 다루지 않았다.

이에 반해 제3장에서는 무를 무로서 다루되 무를 경험하는 차원이 어떠한 것일 수가 있는지를 말한다. 곧 본고는 무를 존재의 타자와 근거로서 밝히고자 한다.<sup>73)</sup> 그런 연후에 무가 존재의 무성일 뿐 아니라 시간의 무성이라는 점을 해명하겠다. 이로써 시간의 유한함과 존재의 고유함 사이의 관계를 무와 생기가 공속하는 사태

73) 이와 관련하여 마이클 핀홀스터의 *Fault and Light: Negativity in the work of Martin Heidegger*가 있다. 그는 무의 문제를 하이데거의 존재 개념 해명에 있어서의 중요한 실마리로 간주했다. 나아가 생기 개념을 무와 존재의 공속으로 이해했다는 점은 탁월하다. 그러나 하이데거의 무 개념을 나치즘과 연결하여 해석하는 방식 속에서 무를 인간의 의지로 환원되지 않는 하나의 절대자와 같이 해석함으로써 무가 존재의 유한성이라는 점을 놓쳐버린다. 즉 존재의 열림이 무에 근거한다는 점이라는 점을 파악하지 못하고 있다. 이에 반해 이것이 본고가 다루고자 하는 주된 내용이 된다. Michael Pinholster. *Fault and Light: Negativity in the Work of Martin Heidegger, 1919-1943*. Boston College. 1996.

의 지평으로 제시하게 된다.

무를 그 자체로 다루어 보자. 만약 근원으로서의 무에 대해서 말하고자 한다면 그 무를 경험하는 차원은 무엇인가? 하이데거는 *Wegmarken*에서 다음과 같이 말하고 있다.

우선 존재자 전체를 위한 공간을 마련할 것, 그 다음에 무 속으로 자기 자신을 풀어놓을 것, 다시 말해 누구나 갖고 있는 이상, 누구나 거기로 슬그머니 기어들이 버리는 그런 이상들로부터 자유로워질 것, 그리고 마지막으로 (불안 속에서) 떠다니며 동요하던 마음으로 인해 다음과 같은 형이상학의 근본물음을 제기할 수 있도록 그 물음 속으로 깊이 파고 들어감으로써 이렇게 동요하던 마음을 완전히 휘저어버릴 것 등이 바로 그것이다.<sup>74)</sup>

*Wegmarken*에서의 이러한 말은 *Sein und Zeit*에 드러난 이해를 계승하고 있다. 하이데거에게 있어서 무는 경험될 수 있다. 그러나 그 경험은 주관(초월론적 통각에 의해 근거지어진)이나 생(Leben)이라는 이름하에 포섭되는 것으로서의 ‘경험’(Erfahrung)은 아닌 것으로 드러난다. 하이데거가 말하는 무의 경험은 경험하는 주체의 주관적 상태로 환원되지 않기 때문이다. 오히려 불안은 현존재가 존재의 열림을 견디어내는 데에서 드러나는 근본기분으로서의 생기를 뜻한다. 현존재가 존재의 무성을 견디어 냄으로써 하강하는 것이다. 여기에서의 하강은 앞 장(章)에서 말했던 바 무로의 귀환이라는 의미에서 초월을 뜻한다.

그런데 불안에서 드러나는 무란 무엇인가? 불안은 현존재를 그의 ‘책임있음’(Schuldig-sein) 앞으로 불러세운다. 이러한 ‘책임있음’, ‘양심’(Gewissenheit)이라는 개념은 하이데거가 *Sein und Zeit*에 앞서서 그의 카셀 강연을 준비할 때에 이미 구성되어 있었던 개념이다. 하이데거는 행위하는 자는 항상 양심의 가책을 느낀다는 괴테의 말을 인용하고 있다. 그리고 이어 다음과 같이 말한다.

왜냐하면 행위의 가능성들은 양심의 요구로 인해 한계에 접하기 때문이다. 그러므로 관철시키려고 하는 모든 행위는 갈등을 노출한다. 따라서 자기책임의 선택

74) Martin Heidegger. 『이정표 1』. 신상희 역. 한길사. 2005. p.174

은 절대적인 의미에서 빚짐(Schuldig-werden)이다. 어떤 방식으로든 내가 존재하는 한, 어떤 방식으로든 내가 행위하는 한, 나는 빚지고 있다.<sup>75)</sup>

인용문의 설명은 *Sein und Zeit*에서 드러나는 기투의 무성과 같은 맥락에 속한다. 현존재는 어떠한 행위를 함으로써 다른 선택을 할 수 있는 가능성을 배제한다. 이 배제에 대해서 그는 책임을 져야한다. 그는 시간적인, 그리고 존재론적인 유한성에 의해 구속되어 있다.<sup>76)</sup> 동시에 현존재는 그가 이미 처해있는 현사실성의 요구로부터 응답해야 한다. 현존재가 선택을 함으로써 미래를 현재로 끌어들이는 때 현존재는 그가 처해있는 환경과 제약과 그를 구성하는 계기로서의 세계에 의미를 불어넣는다. 현존재는 이로써 열려진 현사실성의 무성에 직면한다.

앞 장에서 현사실성의 무성과 기투의 무성이 공속한다는 것은 현사실성이라는 과거와 기투라는 미래의 차원이 존재론적 해석학적 순환에 의한 통일성을 구성하는 데에서 비롯한다고 말한 적이 있다. 과거와 미래의 해석학적인 순환을 발생하게 하는 계기는 존재 자체에 있다. 이 존재가 자기 자신을 문제삼도록 하기 때문에 이러한 책임이 발생한다.

그런데 *Sein und Zeit*에서 하이데거가 현사실성과 기투의 무성을 말하는 것조차도 충분하지 못한 점이 있다. 현존재로 하여금 그의 현사실성과 기투에서의 무성을 절감하게 하는 것은 양심의 부름이다. 그런데 양심 개념은 존재의 무성으로의 귀환에서 드러나는 것이지만 존재의 무성을 존재 자체와 연결시켜 말한 것은 아니다. 그것은 존재의 무성을 존재자로서의 현존재와 연결시켜 말한 결과이다. 따라서 양심에서 드러나는 유한성 역시 존재자로서의 현존재가 갖는 유한성으로 부각된다.<sup>77)</sup> 그렇기에 후기 하이데거에서처럼 존재가 존재의 무성과의 연관 속에서 지니게 되는 존재의 유한성으로 말해지지 않는다고 있다.

우리는 불안<sup>78)</sup>, 그리고 ‘양심을 가지기를 원함’이라는 현상의 실존론적 지위

75) Martin Heidegger. 『빌헬름 딜타이의 탐구작업과 역사적 세계관』. 누멘. 2010. p.65

76) Magid는 현존재의 유한함을 세 가지 의미로 나누고 있다. 1.현존재의 시간적 유한성, 2.현존재의 세계이해의 수동성과 취약성, 3.현존재 삶의 최종 지점(final end)이 언제일지 모른다는 점. Oren Magid. “Heidegger on Human Finitude: Beginning at the End”. In: *European Journal of Philosophy*. Vol. 25(3). 2016. pp.657-659

77) Moder는 존재자의 유한성과 존재의 유한성을 구분해서 말하는 예시를 보여주고 있다. 동시에 양심 현상에서 시간의 무성(유한성)의 면모가 충분히 드러나지 않는 까닭이 존재자의 유한성으로 해석되었기 때문이라고 이해한다. Gregor Moder, “‘Held Out into the Nothingness of Being’: Heidegger and the Grim Reaper”. In: *Filozofski vestnik*. Vol 34(2). 2013.

78) 하이데거가 불안과 두려움을 구분한 것에 대해서 사람들은 받아들이기 힘들어했고, 그에 대해 하

를 박탈할 생각은 갖고 있지 않다. 현존재가 매 순간 자신의 가장 고유한 자기로 존재해야한다는 것을 추구하는 것으로서 그것들이 갖고 있는 지위는 부정되지 않는다. 하이데거는 그 점에 대해서는 자신을 더 많이 변호하지 않아도 되었다. 그러나 문제가 되는 것은 하이데거의 ‘죽음으로의 선구’는 말 그대로 이행의 과정에서 등장하는 개념이라는 것이다. 불안을 인수하여 죽음으로 선구하였을 때 발생하는 일은 무엇인가?

존재를 무로서 경험하고 머무는 것은 현존재의 전회를 불러일으킨다. 그러나 *Sein und Zeit*에서는 전회 이후의 현존재의 면에 대한 구체적 기술이 부족하다. 주장하고자 하는 것은 이렇다. 불안은 현존재가 존재의 무를 자신에게 낫선 것으로서 받아들이는 한에서 말해지는 현상이다. 여기에서도 무는 존재의 특징으로 보인다. 하지만 여전히 존재는 자신을 존재자로 이해하고 있던 현존재에게는 낫설다. 그리고 존재와 무가 맞닿아있다는 사실은 오히려 현존재를 더 불안하게 한다. 그러나 이때 불안을 느끼는 현존재는 존재의 무성에 자신을 풀어놓았지만 그에 충분히 머무르고 있는 듯이 보이지는 않는다.<sup>79)</sup>

본고는 하이데거의 전기(前期)에 등장하는 무Nichts, 무성Nichtigkeit, 무화Nichtung라는 세 개념이 모두 존재와 무의 공속을 말하기에는 다소 일면적이라고 이해한다. 그 까닭은 존재의 열려있음과 존재의 무성이라는 계기가 서로 다르면서도 존재에 속하는 불가결한 계기라는 사실을 말하는 것이 불충분했기 때문이다. 존

---

이데거는 빈번히 불안은 자기 자신을 존재의 무성에 직면했을 때 발생하는 것인 반면에 두려움은 존재자에 의해 야기된 것이라는 점을 설명해주고자 했다.

하이데거가 불안은 자기를 직면해서 생기는 근본기분인 반면 두려움은 세계내부적 존재자와의 연관에서 생기는 기분이라고 구분하는 것은 타당하다. 불안은 존재의 무성을 경험하는 데에서 비롯하며, 두려움은 존재의 무성을 망각하고 있는 상태이기 때문이다.

그러나 하이데거는 불안 현상이 여전히 존재와 무로의 도상에 있는 사태라는 점을 인정해야 했다. 무라는 사태가 아직 그에게 예감으로 비치고 있었고 그가 더 이상은 잘 설명하지 못하고 있었다는 것을 또한 인정하는 데에는 *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*에 이르기까지의 십여년 사이의 시간이 걸렸던 것으로 보인다. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*나 *Das Ereignis*에 드러나는 떨림(Erzitterung), 경외(Scheu) 등의 근본감정이 불안(Angst)이라는 근본감정을 대체하고 있다는 사실, 그리고 그는 불안 대신 경악(Schreck)이라는 표현을 쓰기는 하지만 이것이 그의 표현으로는 제1시원과 제2시원의 경계에 있는 것으로서 이행 중의 감정이라는 사실을 자신있게 말하는 데까지 걸렸던 시간을 말하는 것이다.

79) 하이데거와 니시다 기타로(Kitaro, Nishida) 양자에게서 수학(修學)한 Nishitani는 *Sein und Zeit*에서의 무가 현존재의 관점에서 해석된 반면, 존재와 상호적으로 얽혀 있는 무 자체로 말해지지 않았다고 주장한다. Dallmayr는 전회 이후 하이데거에서는 무가 현존재의 관점에서 뿐 아니라 존재 그 자체와 동급인 것으로서 말해졌다고 보충하고 있다. 이러한 Dallmayr의 주장은 Nishitani의 주장에 대한 반박의 성격을 지니면서도 전기 하이데거와 후기 하이데거에 있어서 무의 위상의 변화가 있었다고 인정함으로써 Nishitani의 해석을 이어받는다. Fred Dallmayr. "Nothingness and Sunyata: A Comparison of Heidegger and Nishitani". In: *Philosophy East & West*. Vol.42. 1992. pp.46-48

재의 무성과 존재의 통일성을 설명하는 것으로 나아가기보다도 전자가 존재자로서의 현존재와 연결되어 논해지기 때문이다.<sup>80)</sup>

하이데거는 불안에서의 무규정성에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

불안의 ‘그것 앞에서’는 전적으로 규정되어 있지 않다. 이 무규정성은, 어떤 세계내부적인 존재자가 위협하고 있는지에 대해서 현사실적으로 결정하고 있지 않을 뿐 아니라, 또한 도대체 세계내부적인 존재자가 ‘중요치’ 않다는 것을 말한다...손안의 것이자 눈앞의 것의 세계내부적으로 발견된 사용사태전체성은 그 자체로 도대체 아무런 의미가 없다. 그것은 그 자체로 무너져내린다. 세계는 전적인 무의미성의 특징을 띠게 된다.<sup>81)</sup>

그런데 이 무규정성에서 드러나는 무는 어떠한 심급에서 말해지는가를 검토해보자. 존재의 무규정성은 물론 존재의 무성으로부터 비롯한다. 무는 존재를 존재자로 착각하는 것을 방지하는 존재의 무화하는 힘이다. 동시에 현존재가 자신을 존재자들로부터 이해하는 목적 개념에 대한 부정(negation)의 의미를 지닌다.

그러나 *Sein und Zeit* 당시의 무에 고요함의 성격이 빠져있다는 사실은 당시의 무 개념이 갖는 불완전함을 알아차리게 하는 징표이다.<sup>82)</sup> 그때의 무는 무화하는 힘으로서 존재자가 전혀 중요하지 않다는 것을 알려오는 힘으로서 다가온다. 하지만 이 무에서의 거절하는 힘은 그 이전에 현존재가 눈앞의 세계내부적 존재자로부터 자신을 해석해왔던 뿌리 깊은 경향성을 전제로 한다. 불안은 세계내부적 존재자에 대해 거절하는 힘으로서 현존재가 평균적인 일상으로부터 자신을 빼내오는 힘이다. 그것은 분명히 존재의 무성으로부터 비롯하는 힘이다. 동시에 불안은 존재의

---

80) 전기 하이데거의 무 개념에 대한 비판으로는 교토 학파의 그것이 특히 유의미하다. 예컨대 니시다 기타로가 하이데거의 무를 여전히 주체의 의식으로부터 비롯하는 것을 파악했던 것이 그 예이다. 그러나 니시다 기타로는 하이데거의 1920년대의 전기 저서 세 권만을 읽었던 데에 반해, 후기의 하이데거가 자신의 무 개념을 인간 주제보다도 더 근원적인 영역에 위치시켰다는 것에 대한 반성이 있다. John W. M. Krummel, "On (the) nothing: Heidegger and Nishida", In: *Continental Philosophy Review*, Vol.51(2), 2018, p.242

81) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.247

. 『존재와 시간』, 이기상 역. 까치. 2018. p.254

82) 필자의 이러한 주장 이전에 Krummel은 교토학파가 하이데거의 무 개념을 동일한 이유에서 비판적 을 보았다는 사실을 전해주고 있다. 그러나 동시에 교토학파가 고요의 개념을 하이데거의 저작에서 찾고, 역으로 하이데거의 불안에서의 의문스러운 성격을 선불교 전통의 개념들에서 찾으려고 노력했던 역사를 말해주고 있다. John W. M. Krummel, "On (the) nothing: Heidegger and Nishida", In: *Continental Philosophy Review*, Vol.51(2), 2018, pp.260-261

무성에 의한 존재의 자기거부(Verweigerung)와 그 이전에 퇴락해 있던 현존재의 실존방식 사이의 충돌로부터 비롯한다.

불안의 무는 두 가지 무 사이에 놓인 이행 중의 현상이다. 첫 번째로 무는 존재와 동일한 것으로서, 동시에 존재의 비은폐성의 근거다. 두 번째로 현존재의 목적의 부재로서의 무가 있다. 불안의 무는 이 두 가지의 무 개념의 발견 사이에 놓여 있다. 다르게 말하면 하이데거가 후자를 발견하고 전자를 향해가는 과정에서 이해되는 무이다. 무를 목적의 부재로 해석하는 관점에서 드러나는 현존재의 무규정성으로부터 존재에 친숙함으로서의 무에 머무르기까지에 이르는 과정 중에는 존재와 무에 대한 다양한 은폐와 비은폐의 수준이 놓여있다.

후기의 하이데거는 존재의 무성에 대해서 존재의 격동과 고요라는 두 가지 성격이 모두 귀속한다고 말했다.<sup>83)</sup> 이에 반해 전기의 그에게는 무가 존재의 격동이라는 한 측면만을 말하는 데에 머물고 있다면, 우리는 이 이행의 과정을 잠시 따라가 보기로 한다. 이 여정으로부터 *Sein und Zeit* 즈음에 드러나는 현존재의 무규정성을 본다면<sup>84)</sup> 그것은 현존재가 자신 앞에 놓여있는 선택지들 중의 하나를 택함으로써 자신의 미래를 결정한다는 식의 이해는 이미 극복하고 있다. 곧 기투의 목적에서 드러나는 무규정성은 미래에 가능한 선택들이 미리 정해져 있지 않다는 것이 상을 뜻한다. 목적의 무규정성은 그가 놓여있는 현사실성의 무성과 서로 해석학적 순환 관계에 있고, 이 둘은 통일적 관계를 이룬다. 더 나아가 현존재의 무규정성은 미래와 과거의 통일성을 가능하게 하는 존재의 탈자성으로부터 기인하는 것이다.

존재의 지평으로의 시간이 보여주는 탈자성은 기투의 자유 개념을 한갓 무규정성의 결과로 해석하는 것을 막는다. 대신 하이데거가 ‘무성의 무성적인 근거가 됨’이라고 표현했던 것처럼 이 두 가지 무성이라는 표현의 이중성이 기투와 현사실성이라는 시간화의 성격을 밝혀준다. 또한 무성이라고 불리는 단일성 속에서 존재의

83) Martin Heidegger. *Überlegungen VII-XI*. Vittorio Klostermann. 2014. pp.26-28

84) 오토 피겔러의 *Der Denkweg Martin Heideggers*의 경우 무에 대한 문제 제기가 로잘레스에는 미치지 못하는 것으로 보인다. 그는 하이데거의 현상학을 현사실성의 해석학으로 규정하고, 다르게는 해석학적 현상학이라 부르고 있다. 피겔러는 하이데거가 본질 혹은 존재를 형상으로 이해하는 기존의 시도를 극복하고자 했다는 것을 높이 평가한다. 그러나 그는 무를 *Sein und Zeit*에 등장하는 현사실적 현존재의 근본성격으로서의 무성으로 설명하는 데에 만족한다. 따라서 그 이후의 *Was ist Metaphysik?*, “Vom Wesen des Grundes” 등에서 제시되는 무의 해석에 있어서도 *Sein und Zeit*에서 드러난 무 개념 이상의 것을 찾지는 못하고 있다.

그럼에도 불구하고 그는 그 자신이 말한 것보다도 무와 생기의 관계에 대해서 더 잘 이해했던 것으로 드러난다. 그 까닭은 그가 사물의 모음과 세계의 가까워짐에 대한 해석에서 (존재의 처분할 수 없는 계기인) 무를 생기와 연결시키는 것을 간취할 수 있기 때문이다. O. Pöggeler, 『하이데거 사유의 길』, 이기상 역, 문예출판사, 1993. pp.80-104

자기 자신과의 통합성(integrity)이 말해지고 있다.

불안에서 드러나는 무화의 의미는 현존재가 세계내부적 존재자들로부터 자신을 해방시키는 것으로서 나타난다. 그러나 1927년 당시의 하이데거에게 있어서는 존재의 은닉과 비은폐라는 이중적인 구조와 무가 어떠한 관계를 갖는지가 여전히 불명확하게 이해되고 있다. 그 까닭은 하이데거에게 있어서 존재의 열려있음과 은닉의 관계에서 존재의 은닉의 의미에 대한 주의는 다소 소홀하기 때문이다. 하이데거는 존재의 열려있음을 드러내기 위해서 은닉으로부터의 탈취를 강조하는 과정에서 다름과 같이 말한다. 그는 존재의 은닉의 본질적인 면 중 하나로 닫혀있음(Verschlossenheit)을 들고 있는데, 이것은 존재의 열려있음의 결여(Privation einer Erschlossenheit)로 해석된다.<sup>85)</sup> 존재의 은닉과 현존재의 존재의 닫혀있음 사이의 관계가 충분히 근원적인 근거 관계로 설정되지는 않고 있으며, 현존재의 결단보다도 근원적인 것으로서의 존재의 은닉이 어떻게 이해될 수 있을까가 *Sein und Zeit* 당시로서는 아직 해명될 수 없었다.

이와 관련해 탈은폐(Entborgenheit)에서 ‘탈’(Ent)의 의미가 존재의 열려있음 속에서 존재자를 ‘발견’(Entdeckung)하는 것으로부터 존재의 은닉에 ‘맞닿음’의 뉘앙스로 변천해간다고 후기 하이데거에 대해 평가한 학자의 주장을 수용할 수 있다.<sup>86)</sup> 이는 후기 하이데거가 존재의 은닉이 필연적이며 심지어는 탈은폐의 면 이상으로 근원적이라고 말하는 것과 비교해 볼 수 있다. 하이데거에게 있어서 알레테이아와 존재의 이중적 계기들 간의 연관에 대한 해명은 1960년대에야 보다 완전해진다.<sup>87)</sup>

요약하면 불안은 존재의 무성에 직면한데에서 비롯하면서도 다른 한편으로는 자기망각의 경향성과 충돌함으로써만 비롯한다. 현존재의 자기 망각이 존재의 자기 은폐에서 비롯한다고 1927년의 하이데거는 이해했지만 존재의 은폐와 무성이 같다는 사태에 대해 짐작하기에는 십여년의 시간이 다시 필요했던 것으로 보인다. *Sein und Zeit* 당시의 하이데거에게 있어서 존재의 은닉과 존재의 무성이 동일한 것으로 이해되지 못했던 것은 무는 존재자에 대해서 압도하는 힘으로서 ‘존재자에 대한’ ‘존재의’ 면으로 남아 있고, 존재의 은닉에서 비롯하는 현존재의 퇴락 경

85) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.245

86) 송재우, 「엔트보르겐하이트(Entborgenheit)에서 ‘엔트(ent)’의 현상학」, 『현상학과 현대철학』, Vol.39, 2008, pp.107-110, pp.116-118

87) Walter Biemel. 『하이데거』. 신상희 역. 한길사. 1997.



향성을 극복하는 원리로 상정되기 때문이다.<sup>88)</sup> 따라서 이는 존재의 은닉과 비은폐에 대응하여 존재의 열려있음과 무성이 서로의 관계에서 이해되는 것과는 차이가 있다. 다르게 말하면 1927년 당시의 무는 온전한 ‘존재의 계기’로 말해진 것이 아니라 존재의 계기에 대한 ‘현존재의 반응’이라는 맥락에서 말해진다.

### 3.2. 존재와 무의 공속

하이데거에 따르면 허무주의의 근본적 극복은 무가 존재의 타자이지만 또한 근원이며, 동시에 존재의 가까움이자 친숙함이라는 사실을 이해하는 데에 있다.<sup>89)</sup> 하이데거는 존재의 무성으로 침강하고자 한다. 이로써 하이데거는 무와 존재 각기의 고유한 존엄을 회복토록 하고, 그것이 한낱 가상이 아니라는 것을 밝히고자 한다. 그것들이 가상의 고안물도 아니고 빈곤한 보편성이 아니라는 것을 보이는 작업이 있따른다. 존재와 무를 풍요로운 것으로 해석하고자 했던 하이데거의 사유를 뒤따라가 보기로 한다.

하이데거에게 있어서 심연(Abgrund)<sup>90)</sup>이란 ‘존재가 무의 가까움으로 진입해

88) Fred Dallmayr. "Nothingness and Sunyata: A Comparison of Heidegger and Nishitani". In: *Philosophy East & West*. Vol.42. 1992. pp.41-42, pp.48-49

89) Martin Heidegger. *Überlegungen VII-XI*. Vittorio Klostermann. 2014. pp.20-21

Nishitani는 ‘존재로서의 무’(being-sive-nothingness)라는 표현을 쓴다. 이로써 무가 존재에 대해서 타자이면서도 같은 것이라는 사실을 말한다. 그에 따르면 무를 존재로서 다루는 것은 존재를 존재로 다루고, 무를 무로서 다루는 것과 동일한 사태를 의미한다. ‘sive’는 존재와 무라는 양자가 동시에 존재하며(co-present) 서로와 분리되지 않는(inspeparable from one another)다는 것을 의미한다. 그가 존재‘로서’ 무를 다루는 것은 양자 간의 ‘간극 속에서의 상호성’에 대한 이해를 함축한다. 한편 Dallmayr는 무가 존재로서 현성하는 것을 생기(Ereingis)로 해석한다. Fred Dallmayr. "Nothingness and Sunyata: A Comparison of Heidegger and Nishitani". In: *Philosophy East & West*. Vol.42. 1992. p.44, pp.48-49

90) 하이데거가 무를 대하는 태도를 니체의 경우와 비교해보자. 니체와 하이데거 모두 심연(Abgrund)이라는 표현을 쓰고 있다. 하이데거는 니체에게서 이 개념을 물려받았지만 자신만의 고유한 의미로 변형시켜 사용한다. 그리고 니체의 그것과 자신의 전용을 구분하고 있다. 니체에게 있어서 심연은 의지의 고양(高揚)이 그 자신의 몰락을 필연적으로 수반하는 데에 따르는 결과이다. 이는 역설적이다. 의지가 자신의 고양을 의욕하면서도 몰락은 왜 필연적인가? 아니면 몰락은 의지가 병든 결과일 뿐인가?. 어떻게 의지의 건강을 말했던 니체가 어떻게 다시금 몰락을 말할 수 있는가?

니체에게 있어서 몰락으로서의 하강은 그의 사상의 필연적인 귀결이다. 니체에게 있어서 최고의 가치는 존재의 수레바퀴를 굴리는 원리가 되는 것이자 가치와 의미부여의 척도가 된다. 의미부여의 척도가 동시에 그 정점이라는 것이 의미하는 바는 그것은 가치로서 자기 자신을 정당화해야 하되 그 근거로는 자신밖에 찾을 수 없다는 것이다. 근거는 그것이 ‘원인’으로부터의 창조를 의미하는 한 무근거하다. 무근거함은 인간이 자신의 삶의 가치를 부여해주는 출처를 더 이상 찾지 못한다는 것을 의미한다.

이를 해결하고자 했던 니체의 방식은 최고의 가치를 지닌 순간이 나머지 순간들까지도 정당화하는

서 들어감’, ‘무의 자리지기’ (Platzhalter des Nichts), ‘시간을 위해 자리를 비워줌’ 등으로 표현된다. 하이데거의 입장에서 보자면 의지보다도 무가 더 근원적이다. 하이데거가 의지를 낮추어 평가하는 것은 의지가 인식능력의 한 부분이기 때문이 아니다. 오히려 그것은 의지도 무로부터 비롯한다는 것을 의미한다. ‘어떻게 무로부터 의지가 나오는가?’ 라고 묻는다면 우리는 먼저 무가 의지의 원인(Ursache)이라는 의미에서 그렇게 답한 것은 아니라고 해야겠다. 그럼에도 불구하고 무가 의지의 근거(Grund)라는 사실은 무가 이미 존재론적 차이를 품고 있기 때문이다. 더 정확히는 존재론적인 차이를 가능케 하는 것이 무로서 이해되고 있기 때문이다.

하이데거가 니체와의 이별을 고하면서 수행하고자 하는 작업은 존재와 진리 경험을 생생히 하는 것이다. 하이데거가 이해하기에 니체와의 차이는 존재자가 존재의 존엄을 잇은 상태에서 무까지도 지배하고자 하는가 혹은 무를 존재와 동급인 것으로서 그 존엄을 인식하는가에 있다.<sup>91)</sup>

허무주의의 극복을 무의 극복으로 이해하고자 하는 시도는 무를 불충분하게 이해하고 있다는 사실을 반증한다. 하이데거는 무를 극복하고자 하는 시도에 대해서 이는 곧 존재 자체에 대항하면서 존재를 지배의 대상으로 삼는 행위를 뜻한다고 말했다. 존재가 현존재에 의한 극복 대상이 될 수 없는 것처럼 존재의 타자인 것, 그러나 또한 친숙한 가까운 것으로서의 무 역시 극복되는 대상이 아니다.<sup>92)</sup> 오히려 문제는 무의 본질이 도래하여 현존재 가운데 머물게 하는 것이다.<sup>93)</sup> 이 무에의 머물로부터 현존재의 존엄이 회복되며, 인간성 자체의 변화가 있다. 이것이 허무주의의 본래적인 극복으로 하이데거가 예감하는 것이다.

무를 수용하는 것이, 아니 우리의 존재가 이미 무로부터 비롯한다는 사태 속에 머무는 것이 어떻게 인간 본질의 전환을 낳는가? 이에 대해서는 *Sein und Zeit*, *Grundbegriffe der Metaphysik : Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* 등 곳곳

---

것이다. 가치를 정당화할 수 있는 다른 심급은 없다. 그러므로 가치의 정당화는 가치의 심급에서 찾아야 한다. 그중에서도 생을 고양시키고 이끌어가는 최고의 가치가 다른 가치들에 대해서도 정당성을 부여한다. 최고의 것이 아닌 것까지도 존재의 수레바퀴는 긍정해야 하고, 다시금 불러일으킬 수 밖에 없다. 그렇기 때문에 니체의 『차라투스트라』에서 영원회귀의 첫 번째 이해는 차라투스트라에게 혐오감을 불러일으킬 수 밖에 없었다. Martin Heidegger, *Nietzsche 2*, Vittorio Klostermann, 1986, p.57

91) Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. p.179

92) Martin Heidegger. 『니체 2』. 박찬국 역. 길. 2019. p.335

93) Martin Heidegger. 『이정표 1』. 신상희 역. 한길사. 2005. p.351

에서 찾아볼 수 있다. 예컨대 불안을 인수하여 그 안에 머무는 것을 통해서 비본래적 실존에서 본래적인 실존으로의 이행이 수행된다. 혹은 권태 안에 머뭇으로써 권태가 아닌 풍요로움으로의 전환이 일어나는 것에 대해서 말해볼 수 있다.

무에의 머뭇으로부터 어떻게 이러한 것이 가능해지는가? 이는 존재와 현존재 간의 통일성이 현존재의 무에 머무름 속에서 확보되기 때문이다. 환언하면 현존재(Da-sein)가 존재의 터(Da)가 된다는 것을 의미하기 때문이다. 현존재와 존재의 열린 터가 하나가 될 때 현존재가 자기 자신의 근거로서 존재한다. 현존재의 존재의 무성으로부터 생기가 비롯한다고 말할 수 있다.

1920년대 후반 하이데거 사유에서 근본기분(Grundstimmung)으로서 분석되는 불안이나 권태는 현존재가 존재로부터 도피하는 현상에 대한 분석에서 발견된다. 현존재가 자신을 존재자로만 이해하여 존재를 떠맡지 않는 것은 존재가 현존재에게 예감되지 않는다는 뜻이다. 현존재는 자기 자신의 구조로 인해서, 즉 그가 세계 내에 거주하면서 친숙하다는 사실로부터 자기 자신이 아닌 세계내부적 존재자에 우선 관심을 갖는다. 하지만 다른 존재자에게 우선 관심을 가지고 있다는 것은 아직 타자를 본래적으로 진실하게 대할 수 있는 역량이 이미 갖추어져 있음을 뜻하는 것은 아니다. 오히려 현존재의 자기 초월의 근거가 무로의 초월로부터 이해될 때 현존재는 타자를 고유하게 대하기 위해 준비할 수 있다.

지금까지 말한 바를 더 쉽게 풀어보자. 하이데거는 *Grundbegriffe der Metaphysik : Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*에서 보인 권태의 심화과정이 현존재가 자신의 존재로부터 도피하고자 함에 따라서 무를 더 위험한 것으로, 심술긋은 것으로 보게 된다고 지적했다. 스스로를 반성하게 되는 것이 권태 속이라 할 지라도 무로부터 일부러 빠져나가하고자 하지 않는다면 어떤 일이 발생하는가?

현존재가 이렇게 무를 향해서 무 안에서 자신을 풀어놓기를 감행할 때 찾아오는 고요(Ruhe)는 무의 보다 깊은 측면을 탐구하기 위한 태도가 된다. 이는 반성 속에서 감정이 객관화되고 희미해지는 등의 일보다 더 근원적인 것을 말하는 것이다. 예컨대 화가 나는 상태의 자신을 반성하고 있노라면 마음이 누그러지는 것은 사실이다. 그러나 우리가 말하고 있는 것은 감정에 대한 객관화로서의 반성이 아니다. 대신 세계내부적 존재자를 향해 분주한 현존재의 태도로부터 그것을 발생하게 하는 무로 시선을 돌릴 것을 말하고 있다.

현존재가 존재로서의 자신을 오해하는 것 역시 존재의 장막으로서의 무에 고유한

것이다. 존재는 존재론적인 차이의 대극(對極)이자 그것을 품고 있는 것이다. 존재는 이에 따라서 자신을 숨기면서 존재자에게 비은폐된 것으로서 알려온다. 무는 이때 드러나지 않은 존재의 면이다. 무는 존재의 은닉이다. 그러나 이때 존재가 은닉됨과 동시에 무 역시 자신의 본질을 존재자로부터 감춘다.

하이데거의 장막에의 비유를 이어나가 본다. 무가 존재의 장막이 된다면 무는 존재의 풍요로움을 감추고 있기에 존재 역시 자신의 풍요로움을 감춘다. 그렇기에 존재는 때로는 잊혀지고 때로는 방기된다. 바꾸어 말하면 존재를 감추고 있는 장막으로서의 무 역시 아무것도 아닌 것, 혹은 존재를 알 수 없게 만들어버리는 것으로서의 음험한 것이라는 외관을 띠기 쉬운 것이다. 하이데거는 다음과 같이 말한다.

존재자의 무는 밤이 낮을 따르듯이 존재자의 존재를 따른다. 밤이 있지 않다면, 우리가 어떻게 낮을 낮으로서 보고 경험할 수 있겠는가! 따라서 철학자가 존재자의 존재에서 즉시 그리고 근저로부터 무의 가까움을 경험하는가 어떤가는, 철학자의 사상적 진정성과 힘을 측정할 수 있는 가장 틀림없는 시금석이다.<sup>94)</sup>

하이데거의 시적 표현은 무엇을 말하는가? 낮의 비춤으로서의 존재의 개방성과 밤의 어둠으로서 무의 덮어줌이 갖는 의미들을 해석하기로 한다. 먼저 낮은 단지 존재자의 존재자성(Seiendheit)을 말하는 것이 아니다. 낮을 경험하는 것은 낮의 비춤에 의한 것을 의미하는 한 존재의 비춤을 뜻한다. 이 비춤은 그것으로써 비로소 존재자들을 구분짓고 또한 존재자와는 다른 것으로서 남는다.

낮의 비춤은 밤의 어둠을 필요로 한다. 그러나 어둠을 필요로 하는 방식은 하루가 빛과 어둠의 교대로 이루어진다는 것을 의미하는 것에 국한되지 않는다. 낮의 비춤은 그것이 비출 수 있기 위해서 공간이 이미 열려 있을 것을 요구하고 있다. 그런데 공간의 열려 있음은 공간의 비어있음<sup>95)</sup>으로서 빛이 들어와서 비출 수 있게

94) Martin Heidegger. 『니체 1』, 박찬국 역, 길, 2019, p.441

95) 하이데거에서 공간의 '비어있음'은 존재의 무성에 대한 비유가 된다. '비어있음'이라는 표현을 불교에서의 '공'(空)과 연결해 해석한 경우가 다소 있다. 예컨대 Nelson은 하이데거의 존재가 자신의 심연으로서의 무성을 갖는 것을 비어있음(emptiness)과 연결시켜 해석했다. Eric S. Nelson. "Demystifying Experience: Nothingness and Sacred in Heidegger and Chan Buddhism". In: *Angelaki*. Vol.17(3). 2012, p.72

May 역시 하이데거를 노자와 선불교와 비교하는 과정에서 하이데거가 Leere를 무와 동일한 것으로 의미한 전거를 찾아낸 바 있다. Reinhard May, *Heideggers verborgene Quellen : Sein Werk unter chinesischem und japanischem Einfluss. Im Anhang: Tomio Tezuka, Eine Stunde bei Heidegger*. Japanisch/Deutsch Harrassowitz Verlag, 2014, p.44

한다. 이때 하이데거가 의미하는 공간은 단순히 세 번째 차원의 공간을 가리키지 않는다. 오히려 공간은 존재의 시간론적 차원이 열어 밝혀지기 위한 조건이다. 밤의 어둠은 비록 낮의 비춤 속에서는 숨어있을 수밖에 없지만 낮을 위한 시간 속에서 물러나고 자신의 때를 기다린다. 따라서 낮과 밤은 시간을, 비춤과 어둠은 존재에 대한 상징이 된다.

밤은 시간의 무성이자 시간 속에서 존재가 현성하는 방식이다. 그렇기 때문에 밤은 하루의 일부분에 불과한 것이 아니다. 대신 존재가 자신의 모습을 숨기면서 드러내도록 하는 이면으로서 존재의 타자다. 그러면서도 존재가 자신을 드러낼 수 있는 원리가 된다. 동시에 무는 그 자신이 경험되기 위해서 존재의 밝힘을 필요로 한다. 하이데거의 비유에 걸맞게 하나의 예를 들어본다. 그러나 이때의 비유를 우리가 존재의 무성과 존재의 비춤을 경험할 수 있게끔 하는 사건으로서 이해해보기로 한다. 하이데거는 존재의 비춤을 생기 자체라고 표현하기도 한다. 동시에 밝은 은닉의 저녁을 가리켜서 비춤, 생기라고도 표현하고 있다.<sup>96)</sup>

늦은 저녁의 어스름 속에서 걷는 이가 있다. 그를 위한 것인 양 불빛이 은은하게 퍼지고 있다. 여기에서 어둠은 낮에는 그토록 분명했던 것들을 희미한 자취 속에 남겨둔다. 어둠은 온갖 사물에 무심한 듯 퍼져 있으면서도 자신의 어둠 안에 모든 것을 감싸고 있다.

사위가 어둡해질 때 우리는 ‘밤은 평등하다’ 고 말한다. 이것이 의미하는 바는 모든 것이 암흑이기 때문에 평등하다는 것이 아니다. 만약 모든 것이 어둠에 삼켜져 빛의 여지를 용납하지 않는 것이라면 그 때의 평등은 의미가 없다.

사위(四圍)가 잠기고 빛이 은은한 밤의 평온은 왜 아름답게 느껴지는가? 밤이 온갖 사물들을 실어나르는 것이 아름답게 느껴지는 것은 밤이 지닌 고유한 시간성 때문이다. 즉 밤은 시간의 유한성을 보여주되 넉넉한 것으로서 여겨지기 때문이다. 세상의 현현은 시간이 존재를 내어줌이라는 사건에 근거한다. 낮에 이것이 아름답고 저것은 추하기에 어떤 것은 좇고 어떤 것은 피하느라 분분했던 열기는 존재자 속에서 존재의 은닉을 한갓 존재자에 의한 방기로 처분하기 쉬운 현존재의 면모를 반영한다. 그에 반해 어둠은 존재의 은닉이 걸으로 드러난 존재의 외관으로서의 존재자보다도 근원적이라는 것을 이해시켜준다.

또한 어스름하여 사물들의 은은히 드러나는 가운데 각기 다른 것들이 제각기 고

96) Martin Heidegger. *Zum Ereignis-Denken 1*. Vittorio Klostermann. 2013. p.27

유한 존재 속에서 존재의 유일성(유일무이함, Einzigkeit)에 귀속한다는 것을 알게 된다. 존재의 유일성은 존재자들의 다름을 그 다름으로 있게 하며, 그들의 존재를 내어주는 것으로서의 평등함을 의미한다. 그로써 존재의 은닉은 개시된 세계의 통일성의 근거가 된다.

그런데 존재의 이러한 내어줌이 존재 자체에서 기원하는 차이와 동일성의 근거라는 것은 무엇을 말하는가? 더 나아가한다면, 존재를 그 자신의 일회성에서 내어주는 것은 존재 자신이 머물고 있는 무의 차원이라고 이해하게 된다. 하이데거는 다음과 같이 말한다.

존재 자체의 밖에 머물러 있음에서 밖에 머물러 있음은 자기 자신으로 자신을 은닉한다. 존재 자체는 밖에 머물러 있음 내에서 자기 자신에게로 사라지는 이러한 베일로 현성하는바, 그러한 베일은 존재 자체로서의 무다.

지금 사유되어야 할 무라는 현성하는 것(das Wesende des Nichts)을 우리는 예감하는가?...존재는 그 자체로서 그 자신과는 다른 것이다. 그것은 너무나 결정적으로 달라서 결코 ‘존재하지’ 않는다.<sup>97)</sup>

그림자는 존재의 첫 번째 빛남이 아닌가? 그렇다면 이미 시원적으로 이미 무가 아니겠는가?<sup>98)</sup>

존재가 자신 밖에 머물고 있다는 것은 일찍이 존재의 탈자성으로 이해되었다. 그러나 존재가 자신의 밖에 있을 수밖에 없다는 것은 무엇을 의미하는가? 이는 이어지는 ‘존재가 그 자체로 자신과 다른 것’이라는 표현과 같은 사태를 지칭하고 있다. 존재가 그 자신의 근원에서부터 자기 자신의 타자라는 것은 무엇인가? 왜 존재는 자기 자신에게 타자인가? 그것은 존재의 내어줌이 무에 의해서 비롯하기 때문이다. 그러나 이때의 무는 곧 시간적인 것으로 밝혀진다. 시간은 존재자들이 변화하는 형식에 불과한 것이 아니다. 대신 시간은 존재가 끊임없이 자기 자신의 밖에 있는 것으로서 남아있게 하고, 그로써 존재의 열림과 무성이 존재 속에서 공속하도록

97) Martin Heidegger. 『니체 2』. 박찬국 역. 길. 2019. p.325

98) Martin Heidegger. *Das Ereignis*. Vittorio Klostermann. 2009. p.67. 92절

한다. 무는 시간의 유한성에 근거하는 것으로 존재를 현성케 하는 원리이다. 바로 그로 인해 무가 존재 자체를 닫힐 수 없도록 한다. 존재가 ‘닫힐 수 없다’ 고 수동적으로 표현한 것은 존재의 열려 있음이 존재의 무성에 의한다는 점에서 수용적이기 때문이다.

만약 무가 단지 존재의 빈약한 무규정성이라면 무는 존재론적인 차이의 근거가 될 수 없을 것이다. 그런 상황에서 무는 존재가 존재와 존재자 사이의 차이와 결속이 발생하는 터라는 점을 말해주기에는 충분치 않을 것이다. 그러나 하이데거에 있어 사태는 반대에 가깝다. 무는 존재에게 친숙하되 존재의 무규정성을 풍요로 만든다. 이것은 현존재가 존재의 열려 있음을 시간의 유한성 속에서 이해하고 그 속에서 머물 때 이해된다. 그렇지 않을 때 무는 존재에게 가장 가까운 것이면서도 여전히 가장 먼 것을 의미한다. 그렇기에 가장 음흉스러워 보이는 외관의 가상이 필연적이다. 하이데거는 *Das Ereignis*에서 다음과 같이 말한다.

존재로 습격해오는 것으로서의 무. 듣기 힘든 것이자 순종적이지 않은 것을 위하여.<sup>99)</sup>

다른 한편 무가 존재의 타자이자 근원이면서도 존재와 동일하다는 말<sup>100)</sup>은 무엇을 의미하는가? 그것은 같은 근원 속에서 (존재와 무가) 서로를 요구한다는 사실을 가리키기 위한 표현이다. 존재가 무규정성과 직접성으로 인해서 그것이 처음에 등장할 때 존재가 한갓 무인 것이 아니다. 자신의 완성과 충족을 향해 나아가는 도정이 필요한 것이 아니라 오히려 존재가 무로 진입하여 내림하는 터가 현존재의 무로의 초월 속에서 드러나 보이는 것이다.<sup>101)</sup>

현존재란 곧, 무 속으로 들어가 (머물러) 있음(Hineingehaltenheit in das Nichts)을 뜻한다. 현존재는 무 속으로 들어가 스스로 머물러 있으면서 언제나

99) Ibid. p.223, 247절

100) 무가 존재를 자기 자신과 차이나는 것으로서, 즉 탈자적으로 유한성 속에서 현성하도록 한다는 것을 의미한다. 이에 대해서는 Akihiro Takeichi 역시 존재와 무의 관계에 대해서 존재는 그 자신이 존재와 무의 간극을 가로질러 퍼져있다고 유려하게 표현한 바 있다. 본고는 그가 지적한 것과 동일한 사태를 그가 존재를 주어로 해서 말한 것과 비교해 볼 때 무를 주어로 해서 말했다는 차이를 갖는다. Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler 외, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers 3: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg* 1. Vittorio Klostermann. 1992. p.355

101) Martin Heidegger. 『이정표 1』. 신상희 역. 한길사. 2005. 171

이미 존재자 전체를 넘어서 있다. 이와 같이 존재자를 넘어서 있는 것을 우리는 초월(Transzendenz)이라고 부른다...

무의 근원적인 드러남이 없이는 ‘자기 자신으로 있음’도 없고, 자유도 없다...

무는 현존재에게 존재자 그 자체의 드러남을 가능하게 하는 것이다.<sup>102)</sup>

*Wegmarken*에서의 인용은 앞서 본고가 현존재의 초월의 네 가지의 의미를 해설하고 연결 짓는 방식을 상기시켜준다. 즉 현존재의 자기 초월로 먼저 시야에 들어왔던 초월은 현존재의 무로의 초월(하강) 속에서만 그 의미가 완전히 밝혀진다는 것이 다시금 말해지고 있다. 그리고 이것이 세계로의 초월과 다른 존재자들로의 초월의 근거가 된다는 점을 상기할 수 있다.

이렇듯 본고는 존재의 현성에 대한 예감을 무로부터 시작하고자 했던 하이데거의 의도<sup>103)</sup>를 어느 정도 밝혔다. 그러나 이러한 해명은 불완전하다. 그 까닭은 무의 본질에 대한 해명이 아직 시간과의 연결에서 충분히 해명되었다고 생각하지 않기 때문이다.

실상 하이데거는 무와 시간의 연관에 대해서 많은 논의를 할애하지는 않은 것으로 보인다. 죽음으로서의 선구에서 드러나는 무의 무화 작용의 서술이 이루어졌던 *Sein und Zeit*은 오히려 예외적이다. 하이데거의 논의에서 시간을 시간 자신의 동일성에서부터, 그리고 그와 동시에 시간이 존재를 자기 자신과 차이나는 것으로 풀어줌으로써 드러나는 존재의 유일성(Einzigkeit)과 평등함을 기술한 흔적은 드물다. 또한 현존재의 무성을 시간의 무성에서부터 근거지으려는 시도 역시 드물다. 아직 불명확한 것으로 남아있는 것에 대해 본고가 밝히고자 하는 것은 다음과 같다. ‘무는 존재의 무성으로 존재의 비은폐성의 근거인데, (무는) 궁극적으로 시간의 유한성(무성)에 의해 근거지어진다.’

무를 시간과 연결하는 작업이 왜 필요한가? 시간은 무와 관련한 다음의 물음들에 대한 답을 제공할 수 있기 때문이다. 무는 왜 ‘존재의 장막’이라 불리는가? 무는 존재의 타자이면서도 어떻게 존재에 친숙한 것으로 불리는가? 무는 왜 존재론적 차이의 근거가 되는가?

무는 시간의 유한성과 관련하여 해명되어야 한다. 무를 해명하기 위한 지평은 시

102) Ibid. pp.164-165(번역 일부 수정)

103) Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. p.245



간이다. 앞서 무가 존재에 대해서 맺는 관계를 나열한 것은 그만큼 시간이 존재에 대해서 맺는 관계에 대해서도 타당하다. 이것이 논리적인 필연성, 예컨대 삼단논법을 통해서 ‘존재는 무이다’, ‘존재는 시간이다’, ‘따라서 시간은 무이다’ 등과 같은 한낱 명제들의 귀결을 뜻하지 않는다. 대신 존재론적 차원에서 무가 궁극적으로는 시간의 유한성을 의미한다는 것, 그로써 시간이 존재의 근거가 된다는 사실에 대한 논구가 필요하다. 그리고 이로부터 시간이 존재이해의 지평일 뿐 아니라<sup>104)</sup> 존재가 자기 자신과 갖는 동일성과 차이의 근거라는 사실을 해명하는 자리를 위한 예비 역할을 해야 한다.

### 3.3.시간의 유한성과 무

시간이 존재의 무성이 발원하는 터라는 것은 무엇을 의미하는가? 먼저 시간의 유한성을 생각해볼 수 있다. 이미 *Sein und Zeit*에서 드러나는 것처럼 현존재는 ‘자신의 죽음을 향해가는 존재’라는 사실로부터 시간의 유한성이 말해진다. 시간의 유한성은 곧 현존재의 유한성을 의미한다. 현존재는 자신의 죽음을 죽어야 하는 존재이다. 이를 상기함으로써 그의 본래적인 실존으로의 전환 역시 가능하다. 이는 이미 무의 무화 개념으로서 나타나고 있다. 1927년의 하이데거에게 있어서 시간과 시간의 유한성, 그리고 무는 어떤 관계를 갖고 있는가? 이에 대해서 주어지는 대답은 일차적으로 시간의 유한성에 대한 자각이 현존재로 하여금 자신을 존재자로부터 빼오는 무화작용의 근거가 된다는 것이다.

그런데 우리는 앞서 *Sein und Zeit*에서의 무를 한편으로는 존재의 타자이자 근거로서의 무와 현존재의 실존의 무목적성 무라는 두 현상 사이에서의 이행(移行)으로 규정했다. 그러나 제기되는 물음은 다음과 같다. 만약 무를 보다 근원적으로 물었을 때, 시간의 의미 역시 탈바꿈하지 않는가? 앞선 인용문이 말하듯이 무가 존재로 하여금 탈자적으로 현성하게 한다면, 그때 무가 놓여있는 시간은 존재와 어떤 연관을 갖는가? 시간은 존재의 유일성(유일무이함)의 근거가 아닌가?

앞 장에서 죽음의 의미에 대해 살펴보았다. 이와 달리 후기 하이데거의 관점에서

104) 예컨대 Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.24에서처럼.

죽음과 무와 시간의 연결에 대해 다시금 고찰해보고자 한다. 이로써 현존재의 죽음이 시간의 유한성의 근거인지, 혹은 시간의 유한성이 현존재의 죽음에 고유한 의미를 붙여넣는지에 관해 숙고할 수 있다. 물론 일차적으로 죽음이 시간의 유한성의 근거로 보인다. 하이데거는 *Sein und Zeit*에서 현존재는 언제라도 죽기에 늦지 않았다는 사실로부터, 현존재가 죽음을 맞이하고 감당해내야 하는 존재로서 그리고 있다. 그런데 현존재의 죽음은 과일이 썩어서 떨어지고, 혹은 동물이 죽는 것과는 그 의미가 다르다. 현존재는 단지 끝이 나는 것도, 종말을 맞는 것도 아니다. 대신 현존재는 그의 ‘죽음을 죽어야 한다’는 과제를 맡는다. 이것은 현존재가 죽음을 향한 선구를 통해 자신의 불안을 인수할 때 비롯하는 시간의 의미의 변화이다.

*Sein und Zeit* 제2편에서 시간성을 주제로 삼은 하이데거의 논의는 단지 그 후반부가 제1편에 비해서 내용조직의 치밀함에서 미완성적인 것이 아니다. 오히려 이는 전회(Kehre)를 앞두고 그가 서술의 한계를 느꼈다는 것을 의미한다. 하이데거는 출간된 *Sein und Zeit*의 마지막 페이지에서 과연 이로써 시간의 물음이 충분히 물어졌던 것인가를 검토한다. 하이데거의 이러한 물음은 겸양이 아니다. 다만 그가 시간과 존재의 관계에 대한 변화를 예감하고 있었고, 시간과 존재의 사이에 놓인 무, 즉 시간-무-존재의 연결에 대해 예감하고 있었다는 사실의 반증이라고 본고는 해석한다.

*Sein und Zeit*에서는 무의 지평이 충분히 해석되고 있지 않기 때문에, 오히려 현존재가 자기 자신으로 귀환하도록 하는 역할만을 무화로서의 무가 맡고 있기 때문에 *Sein und Zeit* 당시 드러난 ‘시간의 시간화’는 현존재의 시간화를 의미하는 것이었다. 이보다 더 나아가 시간 자신이 무의 근거로서, 그리고 무가 생기로서 시간화하는 것은 그의 후기에 이르러 표명되고 있다.

이같이 말함으로써 *Sein und Zeit* 출간 당시의 시간의 시간화 개념이 시간 자신의 현성을 의미하기보다는 현존재의 시간지평으로 해석되는데 머물고 있다고 본고는 지적한다. 이미 쾰러가 지적한 것처럼 현존재의 존재를 시간에 비추어 해석하는 전기 작품에서 불충분한 것은, 이미 시간 속에 현성하고 있는 존재의 의미를 시간에서부터 다시금 해석하기 위한 단초를 얻는 작업이었다.<sup>105)</sup> 시간을 현존재의 존재 해석의 지평으로 부각하는 작업을 넘어서서, 시간 자체의 시간화에 대한 규명이 필요하다. 이것이 본래적인 현존재가 해석될 수 있는 바탕이 된다. 이는 하이데

105) Otto Pöggeler. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Karl Alber. 1983. p.191

거 사유에서 현존재를 실마리로 해서 존재로 물어나가면서도, 현존재 해석을 위해 이미 바탕이 되어 있는 존재 자체에 대한 물음제기로 나아가는 *Sein und Zeit*에서의 해석학적인 구도를 가리킨다. 이러한 사건은 현존재에서 시간으로 나아갔던 길로부터 다시 시간에서부터 현존재를 해석하는 것으로 이끄는 것과 평행적이다. 쾨겔레는 이러한 맥락에서 하이데거의 전회는 그 자신이 탐구하는 사태의 해석학적인 상황에 대한 반영이었다고 말하고 있다.<sup>106)</sup>

본고의 주장은 이러한 해석학적 구도의 사이에 놓여있는 사태가 무라는 것이다. 곧 무가 존재와, 그리고 시간과 맺고 있는 위상에 대한 해명의 진전 속에서 전회가 수행된다고 주장한다. 동시에 전기 하이데거에서는 현존재의 근원으로서의 무가 충분히 이해되지 않는다는 사실을 말한다. 그러나 시간의 탈자적 양상 속에서 드러나는 통일성이 순간을 열어젖힌다는 하이데거의 지적은 *Sein und Zeit*에서도 예외적으로 더 깊게 시간과 무의 연관을 드러내는 것이다. 제2편에서 하이데거는 죽음을 실존가능성의 불가능성으로 말하지만 현존재가 자신의 고유한 시간을 살도록 촉발하는 죽음은 전체의 끝으로서의 한계만을 의미하지는 않는다.

평균화된 시간 간격들과 점들의 연속이라는 시간 개념을 넘어서게 하는 것은 현존재에게 주어진 시간의 유한성이다. 시간에는 ‘끝’이 있다. 그러나 죽음은 ‘생의 전체 구간의 끝’에 그 의미가 국한되지 않는다. 하이데거가 실존의 전체성을 염두에 둘 때 그는 물론 시간적 존재의 이 구역 전체를 의미하지만 결정적인 것은 간격으로서의 삶이 아니다.

오히려 현존재가 자신의 존재의미를 충분히 실현하는 것, 더 정확히는 자신의 본래가능으로 실존하는 것은 순간 속에서이다. 본래적 실존을 향한 도약은 결단으로 가능하다. 그런데 결단은 능동적인 것이지만, 동시에 근원적으로는 수동적인 능동성이 된다. 현존재의 결단에서 비롯하는 순간들은 다른 순간들과 고유하게 구별된다. 이는 현존재의 역사성이라고 불리는 바 시간이 자기 자신을 현존재에 고유한 것으로서 알려온다. 현존재가 자신의 존재를 인수함으로써 현사실성의 의미를 분명히 하고 자신의 미래를 현재로 앞당길 때 발생하는 상황의 고유함에 의해서 본래적 순간이 발생한다. 현존재가 자신에게 도래하는 순간을 수용하고 시간의 찾아움을 받아들일 준비를 함으로써 그는 역사적 현존재가 되고, 그가 살아가는 시간은 역사적 순간이 된다.

---

106) Ibid, pp.108-114

순간들은 시간의 유한성을 단적으로 보여준다. 다른 순간들과 구별되는 하나의 순간은 다른 순간들과의 비교 속에서 평균화될 수 없다. 현존재로부터 개시되는 역사의 가능성을 함축하고 있는 순간은 평균화될 수 없는 것으로서 풍요롭다. 시간의 유한성은 때 순간이 마지막이 될 수 있을 가능성을 열어둔다. 시간은 반복되지 않을 사건을 (시간이) 우리에게 선사하고 있다는 것을 자각하도록 한다. 순간은 현존재가 본래적 존재가 되는 시간이며, 동시에 세계가 생기하는 시간이다. 이는 존재와 세계가 동근원적으로 개시된다는 사실을 알려준다. 현존재가 본래적 의미에서의 순간을 경험할 수 있는 것은 그가 시간의 유한성을 수용했다는 것을 전제로 한다.

하이데거는 존재자에 대해서는 ‘존재한다’ (ist)라고 표현하지만 존재에 대해서는 ‘현성’ (Wesung)이라는 표현을 쓴다. 그런데 주목할만한 것은 그가 ‘현성’이라는 표현을 존재 뿐 아니라 시간과 세계에 대해서도 사용한다는 점이다. 그는 ‘시간이 현성한다’고 말하며 ‘세계가 현성한다’고 말한다. 이러한 표현들은 하이데거가 존재와 시간과 세계라는 사태가 근원적으로 연결되어 있다고 이해했음을 방증한다. 현재 논의의 맥락 속에서 이는 현존재가 자신의 시간의 유한함을 이해할 때, 세계의 유한함을 또한 이해하고 있다는 것을 설명하는 데에 도움이 된다. 세계는 내가 죽어도 여전히 남아있을 존재자의 총체로서의 세계로 말해지는 것이 아니다. 내가 죽어도 계속 세계라고 불릴 그러한 영원한, 형식으로서의 세계가 문제되고 있지 않다. 문제되는 것은 세계 역시 유한한 세계라는 점이다.

예를 들어보자. 나는 내 앞에서 새 한 마리가 죽어있는 것을 보고 슬픔을 느낀다. 나는 그것이 죽어야 하는 운명을 가지고, 그러한 때를 가졌다는 것을 이해하게 된다. 이때의 이해는 그 동안 잊고 있었던 시간의 유한함과 위력에 대해서 생각하게 한다. 그런데 왜 나는 슬픔을 느끼는지를 되물어본다면 그것은 내가 살고 있는 세계 자체가 유한하다는 것을 말해주기 때문이다. 다른 하나의 예를 들어 비교해보자. 벌써 목련이 지고 벚꽃잎들은 한쪽 길가에서 흩날리고 다른 벚꽃나무의 가지는 벌써 황량하다. 꽃의 개화와 저물어감이라는 두 측면을 동시에 자각하게 만드는 것은 시간의 유한함이다. 아름다움과 슬픔을 동시에 느끼게 되는 것은 어떠한 까닭인가?

앞서 든 두 가지 사례에서에서의 슬픔을 해명하고자 한다면, 세계의 한 모퉁이를 차지한 존재자의 쇠해가는 운명을 지각한 후에 감정이입을 통해 슬픔을 느꼈다고 말하는 것으로는 부족하다. 만약 세계라는 총체 안의 두 존재자 간의 관계로서 내

가 보는 저 대상과 나 사이의 유비적인 관계를 떠올린다면 이러한 설명은 시간의 유한성에 대한 감각을 해명하기에는 충분치 않다.

이와 달리 시간의 유한성에 대한 이해는 존재와 세계가 공속한다는 이해가 철저해짐에 따라 가능하다. 저 꽃이 지는 것도 나의 성장과 쇠퇴라는 변화도 다 같이 시간의 유한함에 의해 조건지어져 있는 세계의 생기이다. 저 존재자의 죽음과 나의 불가피한 죽음은 존재자들 간의 병렬적 현상으로서 유비적인 것이 아니다. 오히려 두 유한성이 하나의 생기라는 사건 안에 담겨 있다.<sup>107)</sup> 생기는 유한한 시간 속에서 일회적인 것이자 저 존재자들을 모두 자신 안에 포함하고 있는 세계의 생기이기도 하다. 이로써 존재의 현성과 세계의 현성이 동근원적이라는 것이 말해진다.

순간 자체는, 그리고 순간과 순간들의 차이는 시간 자체의 차이를 보여주고 있다. 시간이 자기 자신과 다른 것으로서 현성한다는 것이 순간이라는 개념 속에서 드러난다. 물론 여기에서는 그 시간 자체가 자기 자신과 다름으로써 현성한다는 사실이 *Sein und Zeit*에서는 무와 명시적으로 연결되어 해석되지는 않고 있다. 그럼에도 시간이 탈자적인 것으로 현성함으로써 존재를 현성하게 하는 방식이 존재의 타자로서의 시간의 무성에 의한다는 점이 어느 정도 예취(豫取)되고 있다.

요컨대 말해져야 할 것은 *Sein und Zeit* 당시 죽음이 갖고 있는 두 가지 의미이다. 첫 번째로 죽음은 본래적인 실존을 아우르는 실존론적 분석의 단초를 마련하기 위해 필요한 실존 전체의 한계 개념이다. 둘째 죽음은 우리 삶의 순간에 고유한 의미를 붙여넣는다.<sup>108)</sup> 하이데거의 순간 개념이 현존재의 시간성으로서 다른 순간 순간들과 구분되는 고유한 시간으로서 그때마다 존재의 열어밝혀짐 속에서 존재의 은폐된 면(無)까지도 보존함을 의미한다면, 순간은 시간의 유한성과 창조성을 같이 드러낸다.

그러나 이어지는 질문이 있다. 삶의 끝으로서의 죽음과 삶의 순간에서 드러나는 고유함의 근거로서의 죽음은 어떻게 연결되는가? 그것은 죽음이 지니고 있는 불확실성 개념을 통해서 연결되고 있다.<sup>109)</sup> 언제 죽을지 모른다는 사실이 우리가 순간

107) 필자는 이러한 점에서 현존재의 사건으로서의 Ereignis가 단수로 해석되어야 한다고 이해한다. 이는 현존재를 개별자로 해석하고 하이데거 사유에서 고유함의 척도는 개인이라는 귀결일 수 밖에 없다는 해석에 대해 반대한다. Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler 외, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers 3: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg* 1. Vittorio Klostermann. 1992. p.351

108) 예컨대 Magid는 삶의 최종 지점(final end)이 순간의 시작이라고 주장한다. Oren Magid. "Heidegger on Human Finitude: Beginnig at the End". In: *European Journal of Philosophy*. Vol. 25(3). 2016. pp.664-667

109) Günter Figal. 『하이데거』. 김재철 역. 인간사랑. 2008. p.105

순간 살아가는 시간들을 그 자체로 주목하게 만든다. 매 순간이 돌이켜질 수 없는 시간이라는 사실에 대한 각성이 가능한 것은 삶과 죽음이 가지고 있는 유한성 때문이다.

예컨대 내가 소중한 사람과 같이 식사를 하는 이 순간은 그 순간으로서 고유한 것이다. 예컨대 그와 같이 식사를 함에 있어서 반복되는 것과 반복될 수 없는 것은 무엇인가? 나는 그와 전에도 식사를 했고 다음에도 어쩌면 식사를 할 수 있다. 그 점에서 이것은 반복 가능한 시간으로 보인다. 그러나 이것은 오히려 반복 불가능한 시간을 전제하고 있다. 내가 만약 오늘 죽는다면 무엇을 할 것인가를 물을 때, 웃으며 저녁을 먹고 그에게 귀 기울이며 시간을 함께 해주었던 그에게 조용히 감사를 느끼고 있기를 택한다면 그것은 무엇을 의미하는가? 이로써 발생하는 순간은 그것이 삶의 마지막 순간일 수 있다는 의미에서의 한계를 의미하는 데 그치지 않는다. 순간은 그것을 인수함으로써 그것이 다른 순간들과는 다른 그것의 고유한 의미를 갖는다는 사실에 대한 자각 속에서야 살아난다.<sup>110)</sup>

나는 감사를 잊을 수 있다. 그는 내 곁에 있어왔고 앞으로도 그럴 것이라는 생각이 있다면, 그래서 만약 오늘이 그 이어지는 사건들 중의 하나일 뿐이라면 그렇다. 그러나 이 시간을 다른 순간들과 평균화될 수 있는 순간으로 취급하기를 거부한다면 상황은 어떠한가? 시간의 가치를 도구적인 목적 연관에서 벗어나게 했을 때, 나아가 주체의 목적연관의 최종점으로서의 끝이라는 이해조차도 거부했을 때 무슨 일이 일어난 것일까? 이 사건이, 여기에서 느끼는 행복이 나에게 의해서 구성된 것이 아닐 수도 있다. 사건이 지니는 가치의 기원은 주체의 의지나 의미형성물보다도 근원적일 수 있다. 후기 하이데거가 말하듯이 가치 평가는 그것이 대상에 대한 긍정적인 평가를 수반할지라도 주체로의 회귀를 의미한다.<sup>111)</sup> 따라서 우리가 사건을 물음에 있어서 그것의 가치를 묻지 않고 존재의 사건으로서 묻는다는 것은 어떤 의미를 지닐 수 있는가? 그리고 그때 펼쳐지는 순간은 어떤 의미를 지니는가?

하이데거에게 있어서 순간은 기투와 심정성의 해석학적 통일성에 의해 구성되는

110) 이와 관련하여 Takeichi는 죽음과 존재의 무성 간의 연결이 어떤 차원에서 확보되는지를 논구하는 데에 있어 중요한 실마리를 준다. 죽음을 종말로서의 한계 개념이 아닌, 매 순간이 갖고 있는 시간적 유한성의 상징으로서 해석하는 기법을 보여주고 있다. Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler 외, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers 3: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg* 1. Vittorio Klostermann. 1992. p.344

111) Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler 외, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg* 1. Vittorio Klostermann. 1991. p.199

현재가 본래적으로 무엇인가를 보여준다. 이에 대한 해명은 현존재의 시간성이 *Sein und Zeit* 제1부 제1편에 의해 제시된 후 제2편에서야 드러난다. 이때 순간 개념은 물론 과거와 미래가 하나가 되는 순환 속에서 열리는 현재의 지평을 의미하고, 또한 미래를 향한 열어밝힘 속에서 주어지는 것이 된다.

그러나 본고가 주장하고자 하는 바는 순간이 죽음(죽음으로의 선구가 매 순간의 의미를 열어밝힌다는 것, 곧 매순간이 하나의 탄생이고 죽음이라는 것)의 두 번째 의미에 대한 해명 속에서 밝혀질 때, 순간은 시간의 시간화의 근거로서의 무에서 연유한다는 점이다. 시간이 그 전과 다른 새로운 것으로 현성하고 존재가 이 안에서 열리는 것은 시간의 유한성이 존재의 무성의 근거이기 때문이다.

하이데거가 존재와 시간, 그리고 시간과 존재의 관계를 말할 때 그것들의 동일함은 논리적인 동일성이 아니다. 그리고 논리적 동일함에 의거해 그 역의 관계도 타당하다는 것이 추론되지도 않는다. 오히려 시간은 존재의 그 자신과의 동일성(Identität) 안에 포섭되지 않는 것이다. 시간은 모든 것들을 변화하게 만든다. 존재자는 변화한다. 그러나 현성하는 것으로서의 존재는 그 때마다 그러한 것으로서 현성할 뿐이다. 생기는 존재의 현성이지만, 현성 자체의 고유함은 과거에 있었던 존재의 현성과는 다를 수밖에 없는 것인 한, 존재는 시간에 의해 자기 자신과의 차이를 포함한 것으로서 동일한 것(das Selbe)이다.

### 3.4. 유한함과 고유함: 무와 생기

이 절에서는 무로부터 생기로 나아간다는 말이 지니는 존재론적인 함의를 시간과의 연결 속에서 살피고자 한다. 그런데 곧 하이데거가 생기의 의미를 단일하게 쓰지는 않았다는 것을 발견하게 된다. 본고는 지금까지 ‘생기’라는 표현을 본래적인 의미에서 사용했다. 이때 생기는 존재의 현성을 의미했고, 현존재가 자신의 고유한 자기가 됨으로써 자신의 존재를 인수함을 의미했다. 또한 하이데거가 존재와 세계의 공속을 의도했기에 생기는 세계의 생기를 의미하기도 한다.<sup>112)</sup> 생기는 존

112) Griffiths는 하이데거 사유에서 ‘생기’라는 표현이 갖는 다층적 의미를 설명하고 있다. 첫째는 현존재가 자신의 고유한 존재의 의미를 획득함으로써 실존의 투명함(existential transparency)을 드러내는 사태이다. 이와 동시에 세계성 역시 현존재의 존재로부터 투명하게 드러나는 사태를 가리킨다. 이는 현존재가 존재의 열려 있는 장(site)임을 보여준다. 두 번째로 생기는 세계 역사 사건

재의 현성이라는 점에서 한편으로는 존재 자체로 말해지기도 했다. 한편 존재론적인 차이에 근거한 세계로의 초월과 세계의 현성이 시간의 무성에 근거하기 때문에 생기는 무에 의해 관통되는 성격을 지닌다고도 말해졌다.

그러나 ‘생기’라는 용어는 외관상으로는 반대되는 사태를 지칭하는 데에도 사용된다. 예컨대 하이데거는 존재 망각의 역사에 대해서도 그것을 역사적으로 (geschichtlich) 이해해야 한다면서 이를 마찬가지로 하나의 생기로서 다룬다. 그런데 외관상 존재에로의 본래적인 내맡김은 존재망각이라는 사건과는 반대되는 위치에 있는 듯이 보인다. 따라서 하이데거의 생기 개념 사용은 그가 ‘생기’라는 표현을 무차별적으로 쓰고 있지 않은가 하는 혐의를 불러일으키기도 한다.

하지만 ‘생기’가 담고 있는 이중적 의미는 생기(존재의 현성)가 은닉과 비은폐라는 이중적인 구조를 자기 안에 함축하고 있기에 비롯된 사태이다. 본고는 은닉과 비은폐라는 존재의 이중적인 구조가 존재론적인 차이에 의해 비롯한다는 점을 앞 장에서 논한 바 있다. 존재론적인 차이는 현존재가 존재의 빠져나감에 무관심한 존재 망각의 상태에 있든지 혹은 그 가상을 넘어서 존재의 무성을 존재의 열림 안에서 감내하든지 하는 전회의 근거가 된다. 전회의 근거로 있다는 말은 그 두 가지 결단이 모두 현존재에게 본질적 가능성으로 있다는 점을 의미한다. 이러한 표현이 가능한 것은 은폐를 가상으로 전락시키는 것이 또한 현존재에게 있어서의 ‘본질적인 비본질’ (Unwesen)이기 때문이다. 그런데 우리는 존재론적인 차이의 근거가 무라고 했었다. 따라서 무가 생기의 두 가지 양상의 근거다.

그러나 무가 생기를 근거짓는 방식은 현존재가 자신의 심연(Abgrund)으로서의 무를 존재의 열림으로 감내하는지, 곧 시간의 무성에 의한 자신의 열려 있음으로 이해하는지 혹은 그렇지 않은지에 따라서 다른 양상으로 나타난다. 이것이 시대역사적으로는, 그리고 존재역사적으로는 허무주의의 시대인가, 혹은 그것을 넘어서는가를 결정한다.

하이데거는 진리의 은폐가 존재에 본질적인 비본질이라는 사실을 인정함으로써 비본질의 두 가지 의미를 말하고 있다.

---

(world-historical event) 일반을 가리킨다. Griffiths는 ‘생기’가 갖는 여러 의미 중에서 첫 번째를 중심적인 의미로 파악한다. 본고 역시 ‘생기’라는 표현을 첫 번째 의미에서 이해했다. 동시에 생기가 어떻게 위에 언급된 두 번째 의미를 포함하는 사태인지를 어떻게 해당 절에서 밝힌다. Dominic Griffiths. “Martin Heidegger’s Principle of Identity: On Belonging and *Ereignis*”. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol.36(3). 2017. pp.333-334



만약 진리가 자신을 은폐하는 것을 위한 밝힘으로 현성한다면, 또한 만약 본질에는, 존재의 무성에 적합하게, 비본질이 속한다면, 본질을 어그러지게 함(으로서의 비본질)은 이러한 비본질에로까지 확장되지 말아야할까?...<sup>113)</sup>

하이데거는 첫째의 의미에서의 비본질은 존재의 무성에 적합한 것이라고 말하고 있다. 다른 한편 두 번째 의미에서의 비본질은 본질을 어그러지게 하는 비본질로 언명된다. 지금까지의 논의를 통해서 보건대 존재가 자신을 숨기고 있는 측면은 존재의 무성에 기인하는 것이다. 존재자의 욕망 속에서 의도되는 동일성 속에서 포착되지 않는 존재는, 자신의 무성으로 인해 존재자의 존재를 장악하려는 욕망의 손아귀를 빠져나간다. 존재의 무성은 한편으로는 시간이 존재의 무성의 근거라는 점에서 유한한 시간에 근거한다. 무는 존재 자신이 자신과 다른 것으로서만 동일한 것(das Selbe)로 남게 한다.<sup>114)</sup> 그리고 현존재가 동시에 다른 존재자를 위해, 그를 향해 열려져 있게 하는 초월(하강)의 근거이기에 무는 ‘존재의 신비’라고 이해된다.

무에 의한 존재의 열려 있음은 무를 존재의 매개된 부정으로 해석하는 것을 막는다. 무가 존재에 속하는 것은 무가 존재에 부정성과 매개의 원리로 속하는 것과 구분된다. 존재가 개시되어 있는 것은 존재의 은닉된 차원으로서의 무에 의한다는 점에서 존재는 ‘열려 있는’ 것이다. 즉 존재가 스스로를 감추면서 보인다고 할 때 스스로를 보인다(sich zeigen)는 것은 존재가 자신을 감춤으로써만 보이는 것이다. 존재가 열려 있는 것은 존재가 자신을 비움으로써 존재자가 자신의 빈 터에 모습을 드러낼 수 있게 함으로써이다. 존재의 열어 밝혀져 있음은 시간의 유한성에 대한 존재의 수용성에 의해 해명된다. 여기에서부터 존재의 수용적 열려있음을 감내함으로써 찾아오는 평온함이 있다. 현존재가 무를 존재의 근거로서 받아들일 때 평온이 있다. 이 수용함 자체가 용감함이자 평온함이며 또한 우아(Anmut)라고 하이데거는 말하고 있다.

이에 반해 두 번째 의미에서의 비본질은 첫째 의미에서의 비본질보다 근원적이지

113) Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. pp.347-348

. 『철학에의 기여』. 이선일 역. 새물결. 2018. pp.494-495

114) Richard McDonough. "Heidegger's Ereignis and Wittgenstein on the Genesis of Language". In: *Open Journal of Philosophy*, Vol.4. 2014. pp.420-422

않다. 본래적 의미에서의 비본질은 두 번째 의미에서의 비본질과는 다른 것으로서 후자가 발생할 수 있는 차이와 간극을 함축한다. 존재가 존재자로부터 자신을 스스로 숨기는 것이 존재가 존재자로부터 빠져나감으로서의 존재 망각의 근거가 된다. 시간의 무성과 존재의 무성은 그 자신 명시적으로 드러나지 않는 것이다. 따라서 일찍이 하이데거가 *Sein und Zeit*을 쓸 당시 예감했던 바, 존재적으로 가장 가까운 것이 존재론적으로는 가장 늦게 이해되는 사태<sup>115)</sup>라고 다시 한번 말할 수 있다.

우리 앞에 직접적으로 보이는 것은 존재자이고, 또한 그것과 연결되어 있는 성취 되어야 할 것들로의 목적 연관이다. 이렇듯 존재자가 존재에 앞서는 것으로 경험되는 것은 또한 하이데거의 표현을 빌리면 대지(Erde)의 성격에 기인한다. 대지는 존재자들을 실어 나르면서 자신을 감추고 있는 것이다. 사람들이 체류하는 곳으로서의 대지는 자신을 숨기는 방식으로 사람들에게 편안함을 준다. 그러나 여기에서 강조되어야 할 것은 존재 망각이 어떤 점으로는 인간적인 과실로 해석되거나 환원될 수 없다는 것이다. 오히려 인간의 과실로 인한 것이라면 그것은 인간의 의지와 노력에 의해서 회복 가능한 상처일 것이다.

그러나 존재 망각을 극복하는 일은 존재자가 존재를 다그친다고 해서 가능한 것이 아니다. 또한 존재자가 존재를 여전히 잊은 채 노력한다고 해서 가능한 것도 아니다. 하이데거에 따르면 존재망각의 극복은 존재자가 절대자에게로 상승함을 의미하지 않는다. 오히려 근원으로서의 무에 하강하여 존재의 열림과 무와 시간의 유한성의 연관을 보는 것에 달려 있다. 이는 존재의 빠져나감 역시 그 근거가 존재에 있기 때문이다. 존재는 단지 존재자에 대비된 한쪽 극으로 있는 것이 아니다. 대신 존재는 그 자신이 존재론적인 차이의 근거인 무로부터 기인하는 것이다. 때문에 이 존재야말로 현존재의 전회의 근거가 되고, 현존재가 초월해 나아가는 터라고 할 수 있다.

하이데거는 인간이 대지와 하늘 사이에 놓여 있다고 말한다. 하늘과 대지는 먼저 존재론적인 비유인데 그것은 존재가 갖고 있는 은닉과 비은폐의 차원을 가리키기 위한 것이다. 또한 대지와 하늘은 현존재의 기투와 현사실성을 상징한다. 나아가 대지와 하늘은 하이데거의 사역(Geviert) 개념의 한 쌍으로서 현존재가 자신의 존

115) Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976. p.21

이는 *Sein und Zeit* 2장 5절에 등장하는 표현이다.

재로 초월을 감행함을 뜻한다. 다른 한편 죽을 자와 신적인 자들(혹은 현Da)이라는 쌍은 현존재의 무로의 초월을 의미한다.

이 두 쌍이 십자 모양으로 교차되는 사역의 한복판에 현존재가 사이로서 있다는 것은 그가 존재로의 초월 속에서 시간적인 자로서 존재한다는 것을 의미한다.

세계와 대지의 투쟁에서 대지를 보존하고 세계를 마주던질 법칙들을 수용적으로 예감하는 것<sup>116)</sup>

존재가 스스로를 은닉하면서 현존재에게 자신을 보여주는 방식으로 열어보여준다면, 이는 세계의 열림과 대지의 감춤 사이의 투쟁으로 표현되고 있다. 곧 세계의 열림은 한편으로는 존재자의 동일성(Identität)에 의해 구속되지 않는 무를 간직한 대지를 마주본다. 하이데거는 존재의 두 긴밀한 성격이 서로를 요구하는 것을 ‘투쟁’(Streit)이라고 부르고 있다. 세계(하늘)와 대지가 마주보고 있을 때 그것들은 다른 것이면서도 서로를 의미있게 하는 원리가 된다.

현존재가 존재의 열린 장을 개시하고 수용적으로 받아들이는 행위는 존재의 비은폐성과 무가 서로 공속하면서도 서로를 밀어내는 것으로 이해된다. 존재의 두 성격을 현존재는 자신의 존재 속에서 경험한다. 존재의 열림에 내립하는 현존재의 태도는 물음, 혹은 탐색이라고 불린다. 따라서 하이데거에게 철학은 방랑하는 현존재가 근원을 향해 다시 묻는 행위다. 동시에 그가 떠난 근원에 여전히 현존재가 거주한다는 이중적인 사실에 대한 자각을 가능케 하는 행위이다. 그렇기에 하이데거에게 탐색은 또한 곧 발견이기도 하다. 그러나 이때의 탐색은 그것이 곧 발견이라는 것으로 완결되는 어떤 하나의 수행은 아닌 것으로 드러난다. 그 까닭은 그가 발견하는 것은, 그리고 그가 머물게 되는 것은 한편으로는 무이기 때문이다. 하이데거는 다음과 같이 말한다.

탐색함-이미 저 진리 안에서 자신을 견지함, 즉 자신을 은폐하며 스스로 빠져나가는 그것의 열린 장 안에서 자신을 견지함. (근원적으로는) 머뭇거리는 거절에 대한 근본관련으로서의 탐색함...탐색하는 자는 이미 발견했도다!...따라서 근원

116) Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. p.96

. 『철학에의 기여』. 이선일 역. 새물결. 2018. p.152

적 발견은 ‘근원적으로 간직함’에서 바로 탐색함 그 자체로 간직된다. 가장 물을 가치가 있는 것의 가치를 존중함, 물음 행위 안에 머무름, 내립성.<sup>117)</sup>

## 4.생기와 무의 동일성

### 4.1.존재와 존재자에서 동일성과 차이의 총위

지금까지의 주장을 요약하면 존재의 비은폐는 존재의 은닉된 차원으로서의 무에 의하며, 여기에서 근거로서 드러난 존재의 무성(유한성)에 근거한다. 환언하면 시간 자체의 유한성에서 존재가 현성한다. 이를 무가 생기를 낳는다고 말한다. 이어질 논의에서 우리가 동일성과 차이라는 각기의 표현으로 무엇을 가리키고자 하는가를 더 엄밀하고 자세히 표현해보기로 한다. 이로써 무와 생기의 공속이 무엇인지를 말할 수 있을 것이다. 이를 수행해나감에 있어서는 1.존재와 존재자 간의 관계에서의 동일성과 차이 2.존재가 존재 자신과 갖는 동일성과 차이 3.존재와 시간의 관계가 갖는 동일성과 차이 4.존재와 무가 갖는 관계에서의 동일성과 차이 5.마지막으로 무와 생기의 동일성과 차이를 해명하는 방식으로 나아가기로 한다.

동일성과 차이를 갖는 이 사태 관계들을 분석하는 순서는 그것이 우리에게 발견되는 순서에 따른 것이다. 존재가 존재자와는 다르다는 시각으로 출발하지만 곧 이러한 존재론적인 차이의 근거가 존재 자신에 안겨있다는 이해로 나아간다. 이는 존재를 존재자의 대극(對極)으로만 간주하는 입장을 넘어선다. 존재가 존재자 없이는 현성하지 않는다는 이해에서 비롯되는 존재와 존재자 간의 공속은 곧 존재가 존재자에 속하고, 존재자가 존재에 귀속하는 방식의 동일성을 뜻한다.

이로부터 출발하여 존재가 자기 자신의 이면인 무를 포함함으로써만 유일무이한 존재로 현성한다는 것을 해명하겠다.<sup>118)</sup> 여기에서 하나의 주의가 필요하다면 그것은 우리가 동일성과 차이를 말하면서도 차이에 대해서 먼저 말한 후에 동일성을 말

117) Ibid. 38절.

118) May는 무가 존재를 낳는다는 이해가 하이데거에게 있었다는 사실을 지적하고 이를 『노자』 제40장의 ‘무가 유를 낳는다’는 구절과 비교하고 있다. Reinhard May, *Heideggers verborgene Quellen : Sein Werk unter chinesischem und japanischem Einfluss. Im Anhang: Tomio Tezuka, Eine Stunde bei Heidegger*. Japanisch/Deutsch Harrassowitz Verlag, 2014, p.38

하게 된다는 점이다. 그 까닭은 하이데거가 의미하는 현존재의 존재에로의 귀환은 주체 혹은 존재자의 동일한 것(das Identische)으로서의 동일함에 귀속되지 않기 때문이다.<sup>119)</sup> 존재가 자기 자신과, 그리고 무와 갖는 관계에서, 나아가 존재가 시간의 무성과 관계 맺는데에서 드러나는 차이의 개념이 한갓 부정성의 개념으로 전락하지 않도록 하기 위해 하이데거가 기울이고 있는 주의에 화답하고자 하는 것이다. 이로부터 하이데거가 자신의 사상적 계기들에 대해서 그것이 이음매(Fuge)라고 말하면서도 그것이 체계(System)가 아니라는 주장을 상기하게 된다.

#### 4.1.1. 존재와 존재자 간 동일성과 차이

논의의 진행은 존재와 존재자 간의 관계에 대한 고찰로부터 시작한다. 그리스인들에게 철학함의 시초가 되었던 계기, 그리고 하이데거가 그로 소급해 내려가고자 하는 것은 존재함 자체에 대한 경이이다. 우리에게 가장 먼저 드러나 있는 것으로서 (우리에게) 친숙한 것은 존재자이다. 그리고 이때의 세계는 우선 이러한 존재자들의 총체로서 생각된다. 그러나 존재하는 것에 대해서 그것 자체로 묻는다면 우리는 존재자를 넘어서 묻는 것이다.

예컨대 저기 있는 꽃은 하나의 존재자이며 꽃을 마주하는 나 역시 존재자이다. 꽃을 관찰하든 음미하든 꽃을 꺾어 연인에게 줄 생각을 하든 꽃은 하나의 존재자로 이해된다. 하지만 꽃이 존재한다는 사실을 마주하되 존재이유에 대해 어떠한 이유나 정당성을 요구하지 않으면서도 풍요롭다고 느끼게 되는 것은 존재함 자체의 경험이다.

존재자를 존재자로서 묻는다는 것이 꼭 대상에 대한 아리스토텔레스적인 관조를 의미하지는 않는다. 대신 존재를 생각함은 일차적으로 존재자가 존재한다는 사실을

119) 하이데거는 피히테의 아(Ich)와 비아(Nicht-Ich), 그리고 이 둘의 대결 속에서 이 둘을 종합하는 학문론의 세 번째 원칙에 대해 비판적 태도를 취하고 있다. 예컨대 아에서 비아로 넘어가는 과정에서의 '비'(Nicht)는 주체로서의 아에 귀속되는 성격을 지니고 있다는 점에서 그렇다. 또한 아와 비아를 화해 속에서 지양시키는 세 번째 원리가 첫 번째와 두 번째에 이어서 도출된다기보다도 오히려 그의 학문론 내내 그 근거가 물어지지 않은 채로 전제되어 사용된다고 하이데거는 비판한다. 나아가 피히테의 사행(Tat-handlung) 개념에도 불구하고 'Ich bin Ich'에서의 동일성을 간직하는 bin은 이미 앞서 주어진 눈앞의 존재자 들의 비교 속에서나 사용될 수 있는 동일성으로 전락한다고 그는 지적하고 있다. 이에 반해 하이데거 자신은 주체(아, Ich)의 동일성으로 귀속하지 않는 무의 차원을 말하고 있고, 본고는 이 무를 시간의 유한성이라는 관점에서 파악했다. M. Jorge de Carvalho, "Heideggers Auseinandersetzung mit Fichtes drei Grundsätzen der Wissenschaftslehre - die Frage nach der Endlichkeit", In: *Fichte-Studien*, 2013, Issue 37, p.269-270, p.273, pp.276-278

대상 이해 속에서의 비주제화된 선이해로 두지 말고 그 자체로서 문제삼는 것이다. 저 꽃은 왜 피는가? 그것 자체로 묻는다면 그것은 이유가 없다. ‘그것이 피기 때문에 핀다’ 라는 중복적인 말은 그러나 논리학적인 동어반복을 의미하는 것이 아니라 존재자의 존재를 묻고 있는 셈이다.

거칠게 표현한다면 존재자는 명사적이고 존재는 동사적이다. 존재는 그것이 존재하고 있음을 의미하는 하나의 사건을 가리킨다. 그러나 여기에서 또한 존재와 존재자는 각기 동사 혹은 명사로 외화되기 이전의 차원을 갖는다. 존재는 동사적이지만 그것이 명사에 소유격으로 속하는 것이 아니라 오히려 자신이 더 근원적으로 있다는 것을 의미한다.<sup>120)</sup> 다른 한편 존재자가 명사적이라고 표현하더라도 그것은 동사적인 것을 외화시킨 것으로서 혹은 동사적인 것을 자신의 양태로 삼는 기체를 의미하는 것이 아니다. 하이데거가 말하고자 하는 것은 존재는 현성하는 사건이며, 존재자는 그 현성이 그 자신 안에 모아들어지는(집수되는) 터라는 점이다.

존재는 존재자로서가 아니라 현성하는 사건으로서 말해질 때에야 더 적합하게 이해될 수 있다. 존재는 존재자와의 차이를 자신 안에 함축하고 있는 것이면서도 존재자가 아니라는 점에서 존재자의 근거로 머무는 이중적인 의미를 지닌다. 존재는 존재자에게 열어 밝혀져 있음으로 인해서 존재자가 드러날 수 있게 하는 근거가 된다. 그러나 동시에 존재자가 드러나는 존재의 터는 존재의 (스스로를 감추는) 무성에 의한 것이다. 존재가 한편으로는 존재자 속에서 현성하는 것으로 자신을 숨기면서 드러낸다는 점은 존재가 존재자를 필요로 한다는 것을 의미한다. 다른 한편 존재자라는 터에서의 존재의 집약을 통해서만 존재자가 그 자신으로 혹은 다른 것으로 변화하는 것으로 머문다는 점은 존재가 존재자와 다른 것임을 드러내고 있다.

앞서 들었던 꽃이 피어나는 예는 하이데거가 즐겨 인용하는 비유이다. 꽃이 왜 피는가를 묻는 것은 꽃을 피게 한 햇빛, 토양과 같은 존재적인 조건들을 묻는 것이 아니다. 대신 존재의 이유를 묻는 것은 우리의 시선을 존재 자체로 되돌린다. 존재의 이유를 묻더라도 그것이 존재하기에 그렇다는 것 밖에 말할 수가 없기 때문이다. 하이데거는 이를 원인(Ursache)과 구분되는 근거(Grund)에 대한 물음이라고 불렀다. 그러나 근거로서의 존재는 자기 자신을 되돌이켜 가리킬 뿐이다. 존재는 모든 것들에 대한 근거의 의미를 지니지만, 왜(warum) 존재가 있는가에 대해서는

120) Miguel de Beistegui. “The Transformation of the Sense of Dasein in Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*”. In: *Research in Phenomenology*. Vol.33. 2003. p.223

더 이상 답하지 못한다. 그렇기 때문에 존재는 탈근거라고도 불린다. 존재는 근거(Grund)이자 탈근거(심연, Abgrund)라는 사실로 인해 이중적으로 나뉘어지는 성격을 갖는다.<sup>121)</sup>

존재는 시간의 유한성<sup>122)</sup>에 의해서 탈자적으로 현성한다. 이로써 존재와 존재자 사이의 차이가 더 깊이 이해된다. 다르게 말하면 존재가 존재자에게 자신을 허여할 수 있다는 것이 드러난다. 그러나 동시에 존재가 존재자 없이는 현성하지 않는다는 것은 시간이 세계 속에서 의미있게 현성하기 위해서는 존재를 요구한다는 사실과 맞물린다.

#### 4.1.2. 존재 자신의 동일성과 차이

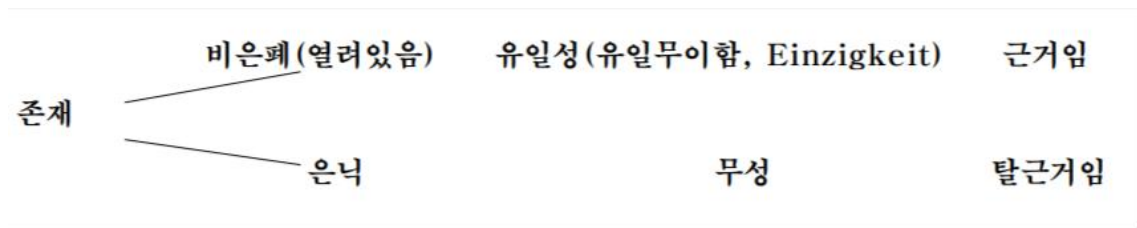


표-본인 작성

존재가 은닉의 면과 비은폐되어 현상하는 면을 갖는다는 이중성은 존재가 갖는 근거-탈근거의 이중성과 어떻게 연결되는가? 앞서 존재는 존재자의 현상함에 대해서 근거가 된다고 말했다. 그런데 이때의 근거는 존재자에 대해서 유일무이한 것이었다. ‘장미가 왜 피는가’라는 물음에 대해 존재를 근거로 드는 것은 장미가 자랄 수 있는 원인들을 나열하는 것이 아니다. 존재는 그러한 이유들에 대해서는 아무 것도 말하지 않는다.<sup>123)</sup> 그러나 존재함에 대해서 존재는 유일한 것으로서 근거가 된다고 하이데거는 말하고 있다. 그런데 존재자에 대해 근거로서 유일한 것은 존재에 대해서는 탈근거(심연, Ab-grund)로서 드러난다. 즉 존재가 존재 자신에

121) Thomas Wyrwich, “Sein als Grund und Ab-Grund zugleich”, In: *Deutscher Kongress für Philosophie*, Vol.22 2011, p.3

122) 피히테가 주체의 유한성을 주체가 부정성을 포함한 자기로 정립된다는 사실에서 찾았던 반면에 하이데거는 현존재가 자기의 동일성으로 환원되지 않는 차원으로 무를 말했고, 이를 시간성에서 찾았다. M. Jorge de Carvalho, op.cit, pp.276-278

123) Martin Heidegger. 『근본개념들』. 박찬국, 설민 역. 길. 2012. pp.103-104

대해 탈근거로서 근거가 된다.

존재가 자신에 대해서 탈근거일 수 있는 까닭은 존재가 탈자적으로 있음으로써 현성하기 때문이다. 그런데 존재가 자신으로서 현성하는 방식이 탈자적이라는 것은 존재의 비은폐성이 은닉으로서의 무성으로부터 근거지어진다는 사실과 연결된다. 우리는 이 절의 앞에서 알레테이아의 이중성과 존재의 근거-탈근거가 연결되는가를 물었고, 이 질문에 대한 답을 구할 준비가 되었다. 존재가 현성한다고 할 때 현성(Wesung)이라는 동사적인 성격에 대한 해명으로부터 이를 논구해보자.

예컨대 ‘사랑이 있다’ 라는 표현에서 말해지는 것은 무엇인가? 여기에서의 ‘있다’ 는 존재자가 존재한다는 것이 아니라 존재가 사건으로서 현성한다는 것을 의미한다.<sup>124)</sup> 사랑은 하이데거에게 있어서 생기로, 혹은 생기에서 현존재가 내립하는 사건을 의미한다. 하이데거는 생기의 의미에서 사랑을 말할 때 존재의 진리와의 관련맺음 속에서 해석하고 있고, 존재의 은닉된 차원에 자신을 내맡기는 현존재의 사건으로 해석하고 있다.<sup>125)</sup> 사랑이라는 존재 사건은 현존재가 자신을 열어둠으로써 타자를 위한 빈 공간을 준비하는 것에서 시작한다. 자신을 주장하는 대신에 빈 공간을 만들어 두는 것은 타자가 그 자신의 고유한 존재로서 나타날 수 있도록 배려한다는 것을 뜻한다. 동시에 그렇게 고유한 자기로서 드러나는 타자 역시 사랑을 위해 열어놓아진, 비어있는 공간으로부터 자신의 고유함을 현상하게 한다. 현존재와 타자가 만들어내는 사랑은 그 둘 사이의 열려지고 비워진 존재의 장(場)으로부터 비롯한다.

그런데 ‘사랑이 있다’ 라는 사실은 더 이상의 근거를 요구하지 않는다. 누군가 ‘너는 왜 그 사람을 사랑하는가?’ 라고 묻는다면 일상에서 말하듯이 저 사람의 어떤 점이 매력적이고 무엇이 나를 이끌었는지 등을 말할 수 있을 것이다. 그러나 이러한 대답이 완전하지 않은 까닭은 ‘당신이 드는 그 이유들이 어떻게 해서 가능한가?’ 라고 물을 수 있기 때문이다. 곧 그가 대는 이유들에 앞서 사랑이 있었기 때문이다. 만약 사랑하지 않는다면 그 이유들은 어떠한 의미도 지니지 못한다. 소설

---

124) 이와 유사하게 하이데거 자신이 괴테의 시를 다음 구절을 인용하고 있다. ‘모든 봉우리 위에/ 고요가 있다.(Über allen Gipfeln/ Ist Ruh...)’ 하이데거는 존재의 현성에서 존재가 자신과 맺고 있는 동일성을 말하고 있다. 그리고 하이데거는 이를 존재의 초규정적인 풍요라고 했다. Martin Heidegger. 『근본개념들』. 박찬국, 설민 역. 갈. 2012. pp.59-62

한편 본고에서는 사랑의 예를 들고 있다. 이로써 존재가 자기 자신의 근거가 되지만 이때의 근거가 심연(Abgrund, 탈근거)으로 드러난다는 사실을 보이고자 한다. 이를 위해 일상에서 사람들이 말하듯이 ‘나는 왜 너를 사랑하는가’라는 물음을 통해 생기와 근거의 문제를 살펴본다.

125) Martin Heidegger. *Zum Ereignis-Denken 2*. Vittorio Klostermann. 2013. p.916



‘어린왕자’를 떠올려보자. 어린 왕자가 자신의 소행성을 떠나 다른 행성에서 보게 된 장미들에 대해서 한 말을 생각해 보게 된다. ‘너희들도 내 별의 장미만큼 아름답지만 그것은 나에게 의미가 없어’. 사랑의 고유함은 현존재가 마주하고 있는 타자의 의미를 비로소 생생하게 하게 한다. 그리고 이는 현존재와 타자가 서로를 비워냄으로써 하나의 장을 열어두고 간직한다는 사실로부터 비롯한다. 이 비워냄에서 사랑이 생긴다.

타인을 위해, 사랑을 위해 자신을 비워낸다는 일상적인 표현은, 존재의 무성으로 초월해간다는 사태에 대한 선(先, vor)존재론적인 이해라고 할 수 있다. 즉 사랑이라는 존재의 현성 역시 존재의 무성으로부터 비롯한다.

사건이라고 부르는 것, 동사적인 것으로서 현현이라고 부르는 것에는 존재의 유일성(유일무이함)이 배어있다. 원인이 아닌 그 근거와 유래를 묻는다면 우리는 그것의 존재 자체를 이유로 댈 수 밖에 없다. 따라서 사건으로서, 그리고 현성으로서의 존재는 그것 자체가 자신과의 동일함과 차이를 갖는다. 현성으로서 존재를 말할 때, 존재가 존재의 근거로서 탈근거(심연)였던 것처럼, 사랑 역시 그렇다. 왜 사랑이 있는가라고 묻는다면 사랑이 있기 때문에 있다고 할 수 있다. 그러나 이 말은 사랑하는 타자를 무시하고 주체의 자기성에 의해 사랑이 생기할 수 있다는 의미는 결코 아니다. 오히려 현존재와 타자의 존재의 고유함을 확보하게 해주고, 그 의미를 밝혀주는 것은 그들 사이의 사랑이라는 것을 말하는 것이다.

존재자에 대해서 유일한 근거로서 존재가 있는 것은 존재가 자신에 대해서는 탈근거이기 때문이다. 그런데 이러한 표현은 존재가 마치 두 가지인 듯 말하는 어려움을 담고 있다. 마치 근거로서의 존재에 대해서 탈근거로서의 존재가 나란히 있는 것 같이 들리기 때문이다. 그러나 실상은 이 두 가지 계기는 존재의 이중성을 구성하는 계기일 뿐이다. 예컨대 존재의 열려있음과 은닉이라는 두 가지가 하나의 존재에 있는 것과 같기 때문이다.

존재는 자신의 개시성에서 유일무이하지만 동시에 그러한 까닭이 존재의 무성에 의한 것이라는 점에서 존재는 자기 자신과 다른 것이기도 하다. 존재의 열려있음과 무성이 완전히 하나인 것은 아니기 때문이다. 따라서 이것이 후에 하이데거가 ‘존재는 탈중양적으로 중심에서 현성한다’고 말할 수 있던 근거이다. 다른 한편 존재의 개시성과 무성이 존재라는 일자 속에서 공속하는 것이기 때문에 존재는 자기 자신으로서 동일하다고 말할 수 있다. 무가 존재에 귀속하는 부정적인 것으로서가 아

니라 오히려 존재가 그것으로 인해 탈중심적으로 현성한다는 사유 방식을 뒤따라가 보기로 한다.

## 4.2.시간의 시간화에서의 생기와 무

시간이 스스로 익어가며 시간화한다는 것에 대해서 구체적으로 말해볼 필요가 있다. 이 절은 시간이 시간화하는 것을 무와 존재와의 관련 속에서 그것들의 존재론적인 근거로 해명하고자 한다. 나아가 시간이 존재자와의 관계에서 어떠한 의미를 지니는가를 해명해야 한다. 존재자의 현출에서 시간이 시간화하는 것을 드러낸다는 것은 존재자를 존재가 현성하는 터로서 해석한다는 뜻이다. 동시에 시간에 의해 열리는 세계의 개현을 (세계의) 존재와의 공속에서부터 해명한다는 과제를 의미한다.

시간의 시간화를 보다 구체적으로 말하는 작업은 먼저 하이데거가 시간이라는 표현으로 공간과는 별도의 한 차원으로 존재하는 시간을 의미한다고 생각하는 견해를 넘어서는 것을 필요로 한다. 공간은 세 번째 차원을, 시간은 네 번째 차원을 의미하는 것으로 하이데거에게 말해지는 것이 아니다. 공간은 외감의 형식으로 시간은 내감에 속하는 것 일반의 형식으로 말해지는 것도 아니다. 결정적인 점은 하이데거가 시간을 공간과의 연결 속에서 사유하는 방식에 있다.

하이데거는 30년대 중반 즈음 이후부터 공간이라는 표현 속에서 존재의 집수를 이해하고 있다. 이는 하이데거가 존재자를 존재가 현성하는 터로 해석했던 헤라클레이토스 세미나와 연결된다. 이곳에서 시간은 존재가 현성하는 질서를 주관하는 시간이 된다. 또한 시간은 존재와 병렬적인 것이 아니라 존재를 부여하는 시간으로 하이데거에게 말해지고 있다. 그러나 이것이 시간이 존재에 대해서 일종의 메타적인 차원을 갖는다는 점에서 또다른 차원이라고 이해한다면 여기에는 곡해의 위험이 있다. 이러한 오해를 방지하는 것은 ‘시간은 시간이 시간화하도록 한다’는 문장이다. 시간의 시간화를 하게끔 하는 것이 시간이라는 것은 시간의 본질이 탈자적이라는 데에 있다는 것을 강조해서 드러낸다<sup>126)</sup>

시간의 유한성은 시간이 탈자적이라는 것 외에 다른 것을 뜻하지 않는다. 시간의

126) Martin Heidegger. *Seminare*. Vittorio Klostermann. 1986. pp.95-99

탈자성은 곧 시간이 스스로를 시간화하는 것이라는 점을 말한다. 동시에 시간이 자기 자신을 시간화한다는 것은 시간이 내용을 가지고 있는 시간이라는 점을 말한다. 그러나 이때 시간이 내용을 가진다고 할 때의 내용(Inhalt)은 시간화하고 있는 존재이고, 공간에 집수되어 있는 존재를 의미하게 된다.<sup>127)</sup> 따라서 시간은 존재가 현성하도록 하는 원리이지만 존재의 본질이 유한하고 탈자적인 이유가 된다. 그러한 의미에서 시간은 존재에게 존재 자신을 허락하는 것이면서도 자신의 내용이 곧 존재이기 때문에 ‘시간은 존재’라는 명제가 성립하게 된다.

이에 따라 하이데거는 공간에 대해서 존재가 모아들어지는 공간이라는 의미를 부여하는 동시에 시간을 공간의 근거라고 해석한다. 이는 앞서 살폈던 시간의 유한성이 존재의 개시된 차원에 대한 이면(裏面)이자 근거가 된다고 말했던 것과 연결된다. 존재를 닫혀있는 것이 아닌 열려있는 것으로 있게 하는, 그러면서도 어두움의 차원을 침해할 수 없는 차원으로 간직하게 하는 근거가 시간의 유한성(무성)이다.

하이데거는 생기에 대해서 그것이 존재자를 위한 시간-공간적 동시성이라고 말하고 있다.<sup>128)</sup> 여기에서 말해지는 생기는 우선 존재와 존재자를 위한 것이다. 생기가 존재의 현성이라고 했을 때 그것은 현존재가 자기 존재의 고유함을 획득한다는 것을 의미했다. 그리고 생기 속에서 현존재는 존재와 존재자 사이에 놓여있다.

다른 한편 하이데거는 존재 그 자체가 생기라고도 말한다. 생기는 존재가 자신의 고유함을 획득한다는 의미를 갖는다. 생기는 현존재가 존재의 소리를 청종(聽從)하기에 가능하다. 이것은 생기가 존재자를 존재의 열린 터 안에 존재하게 하는 (seinlassen) 방식으로 풀어 놓기 때문이다. 존재자가 그 안에 집수하고 있는 터로서의 공간과 그것이 속해있는 시간은 존재자만을 보여주는 것이 아니다. 공간과 시간은 존재가 현성하고 있는 터(Da)로서 존재자를 보여주고, 그로써 존재가 존재자의 고유함의 근거라는 사실을 말해주는 때문이다.

생기로부터 존재의 현성과 존재자의 존재함이 참다운 의미를 확보한다. 이는 생기 속에서 존재와 시간이 어떻게 연관되는지에 대한 해명 속에서 드러난다. 하이데거는 생기를 공간과 시간의 동시성으로 말하는데, 이는 시간과 공간의 연관 뿐 아니라 시간과 존재의 연관을 말하는 것이다. 후기 하이데거에게 있어서 공간은 그 안에서 존재자가 존재하는 터이다. 즉 후기 하이데거의 언어 사용에서 공간은 존재

127) Ibid, p.99

128) Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. p.13

혹은 세계를 가리키는 또 다른 표현이 된다. 공간은 그것 비어있기 때문에 존재자가 그 안에서 존재할 수 있게 하는 것이다. 공간이 자신의 비어있음 속에서 존재자를 위한 자리를 마련해둔다는 것은 하이데거가 종종 사용하는 항아리의 비유나 꽃병의 비유 등에서 드러난다.

하이데거에게 있어서 공간이 세계에 대한 지칭이 될 수 있다는 점을 살펴보자. 우선 세계가 존재자들의 총체라는 생각을 버리는 것으로 시작해야 한다. 세계는 우리가 바라보고 관여하고 있는 한 존재자가 그 안에 한 부분으로서 마치  $1/n$ 의 자리를 점유하고 있는 것이 아니다. 하이데거는 ‘존재는 존재하지 않고 현성한다’고 말하는데 동시에 세계에 대해서 세계가 ‘존재’ 하는 것이 아니라 세계가 ‘현성한다’고 말하고 있다. 여기에서 세계는 자신을 하나의 총체로서 드러내는 것이 아니라 자신 안에 존재자를 품는 것으로서 존재자에게 자기를 내어준다. 동시에 세계는 그 존재자로 인해서 비로소 고유한 의미를 획득한 세계가 된다. 예컨대 하이데거가 반 고흐가 그린 농부의 신발에서 하나의 세계를 읽어낸 것을 떠올릴 수 있다.

하이데거가 공간을 시간에 의해서 근거지어지는 것이자 시간과 공속하는 것으로 말할 수 있게 되는 것은 그가 공간이라는 표현으로 존재와 세계를 의미하기 때문이다. 또한 공간이 존재와 세계가 공속하는 현성의 터라는 의미를 부여받고 있기 때문이다. 이로써 하이데거는 다음과 같이 말한다.

시간은 여기에서 시간화(Zeitigung)로서, 즉 밀어냄(Entrückung)으로 은닉된 채 경험된다...밀어내는 것-생생하게 여는 것으로서의 시간은 이로써 동시에 공간을 위한 자리를 허여하는 것이다.<sup>129)</sup>

무르익게 한다는 의미를 지닌 시간화(Zeitigung)는 시간의 현성 방식이다. 그러나 시간이 시간화한다는 것은 절대자로 오해된 존재의 현현이 시간 속에서 관통하고 있다는 의미에서 그런 것이 아니며, 그러한 의미에서 시간이 존재라고 말하는 것도 아니다. 시간은 공간을 위한 자리를 내어준다. 그리고 공간은 자신의 비어있음 속에서 존재자를 맞이함으로써 세계가 현성하도록 한다. ‘시간은 집약하고 공

129) Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. pp.191-2

. 『철학에의 기여』. 이선일 역. 새물결. 2018. pp.278-9

간은 품어낸다’ 는 것<sup>130)</sup>은 시간 속에서 존재가 현성하고 공간속에서 존재자가 현출함을 뜻한다. 동시에 존재자에서 하나의 세계의 현성이 보인다고 말하는 것이다.

시간은 공간과 동일한 것(Gleiche)은 아니다. 시간은 유한한 것으로서 존재의 현성을 조건짓고 있고 존재자가 현출하는 방식을 제한하는 위력을 지닌다. 하지만 동시에 그 자신은 드러나지 않는 것이기 때문에 아무 것도 아닌 것으로 오해되기 쉬운 것이다. 이것이 시간의 유한성(무성)의 특징이다. 만약 시간이 자신의 유한성으로 인해 존재의 무성의 근거라면 시간의 시간화를 존재의 절대화로 해석하는 것은 불가능하다.<sup>131)</sup>

시간의 유한성으로서의 무성은 부정적인 것이 아니라 공간을 공간으로 있게 하는 것이다. 예컨대 저 자리는 언제는 단풍나무가 낙엽을 떨어트리는 곳이고, 언제는 그 나무가 사라진 후에 건물이 들어설 공간이다. 공간의 존재의미는 시간에 따라 바뀐다. 그리고 존재의 현성 역시 시간적으로 현성한다. 따라서 시간이 공간을 위한 자리를 허여한다는 것은 ‘시간이 존재를 낳는다’, 혹은 ‘시간이 세계를 세계화한다’ 는 것과 같은 의미를 지닌다. 그리고 이것이 무로부터 어떻게 생기가 발생

130) 공간은 품어 안음이 우리를 존재에로 끌어당기면서 존재를 탈근거지움이다. 시간은 집약이 우리를 존재에로 밀어내면서 존재를 탈근거지움이다. Ibid. 242절.

131) 리처드 올린(Richard Wolin)의 경우 *The Heidegger Controversy*라는 작품에서 야스퍼스의 하이데거 비판을 따라 하이데거의 서술방식에서 ‘자유롭지 않고, 독재적이고 소통이 불가능한’ 인상을 받는다. 이것은 존재의 유일성 개념에 대한 비판이다. 이를 전제로 그는 *Sein und Zeit*에서 이미 드러나는 시간의 시간화 개념이 절대 정신의 현현이라고 이해하고, 이를 나치의 유일성 개념과 연관짓는다. Richard Wolin 외. *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. MIT. 1993. 이와 유사한 해석은 또한 데이비드 우드(David Wood) 등에 의한 *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*이라는 저서에서도 등장하는데 데이비드 파렐 크렐(David Farrell Krell)의 “Spiriting Heidegger”의 경우 *Sein und Zeit*에서 드러나는 시간의 우위가 (절대) 정신으로의 회귀를 반영한다고 해석한다. David Wood 외. *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*. Northwestern University. 1993.

그러나 이러한 흐름의 해석들과는 달리 본고는 *Sein und Zeit*에서 시간이 너무 많은 중요성을 가져서 문제되는 것이 아니라 그 저서에서 시간은 차라리 불충분하게 다루어졌다고 이해한다. 나아가 인용한 해석자들의 주장들이 근거로 삼는 1921,2년, 그리고 1933년(예컨대 『독일대학의 자기주장』)의 자료에 근거한 분석은 편향적이다. 대신 발터 비멜이 지적한 바와 같이 하이데거 사유의 정수는 1934년 이후에야 찾아진다는 입장에 동의한다. Walter Biemel. 『하이데거』. 신상희 역. 한길사. 1997.

이어서 롬바흐의 하이데거 해석이 주목할 만하다. 그러나 본고는 롬바흐의 하이데거 비판이 정당하면서도 하이데거 자신이 롬바흐의 하이데거 비판을 자기 극복의 과정에서 상당부분 선취하고 있다고 말하게 된다. 예컨대 롬바흐의 시간틀(Zeitrahmen)이라는 개념은 하이데거의 시간의 시간화로서의 생기 개념을 계승한 것이다. Heinrich Rombach. 『철학의 현재: 서양철학의 근본문제들과 철학적 물음의 현 위치』. 전동진 역. 서광사. 2001. pp.42-42, p.127, p.177

다른 한편 롬바흐는 하이데거의 무 개념을 하나의 근대적 주체의 자기 포기로 해석한다. 롬바흐는 하이데거의 무를 근대적 주체의 극복이 아닌 근대적 주체 안에서의 자기 포기로 이해했다. 불구하고 그가 제시하고 있는 공창조성(Konkreativität) 개념에서 인간이 중요한 것이 아니라 현상 자체가 중요하다 할 때 이는 본고에서 드러내고자 하는 무와 생기의 공속과 다르지 않다. 나아가 롬바흐가 존재론적 차이에서 존재론적 동일성을 이끌어내는 논의는 본고 제4장 1절의 전개에 도움이 되었다. Heinrich Rombach. 『살아있는 구조: 구조존재론의 문제들과 해답들』. 전동진 역. 서광사. 2004.

할 수 있는가를 말하고 있다.

시간이 존재를 존재의 은닉과 비은폐라는 이중성 속에서 시간마다 고유한 것으로서 현성할 수 있게 하는 터라는 의미에서 시간이 존재라면 하이데거의 다음과 같은 표현은 정당하다.

존재는 산출 불가능한 유일한 것으로, 즉 가장 날카로운 최고의 산마루에로 공간을 밀어냄이다. 이러한 산마루가 무의 탈근거를 따라 함께 있는 것을 형성하며 또한 그 자체로 탈근거를 근거짓는다...밝힘과 은폐는 생기 자체이다.<sup>132)</sup>

우리는 위의 인용문을 그전의 인용문과의 연계 속에서 고찰하기로 한다. 앞서 하이데거는 시간의 시간화가 밀어냄이라고 말하고 있다. 그리고 위의 인용문에서는 존재에 대해서 밀어냄이라는 표현을 쓰고 있다. 후자를 먼저 고찰한다면 존재는 현존재를 존재의 무성을 향해 밀어낸다. 무는 존재가 존재자로서 장악당할 수 없게 하는 것이자 그 자신이 스스로와 다른 것으로서 현성하는 것이기에 심지어 절대자에 의해서도 소유될 수 없는 것이다.

존재의 무성은 현존재가 죽음으로의 선구를 통해서 맞닥뜨리는 무의 무화하는 힘의 출처다. 그리고 동시에 현존재가 자신의 죽음을 주체의 종말로서가 아니라 세계의 유한성 속에서 동근원적으로 이해할 수 있게 한다. 그런데 존재가 현존재를 무로 밀어내는 것은 존재가 탈자적으로 현성하고 있다는 사실로부터만 가능하다. 이는 존재가 시간의 무성에 의해 자기 자신과 차이나는 것으로 동일함(Selbigkeit) 속에 머문다는 사실을 말한다. 시간에 의해서만 존재가 존재론적인 차이를 자신 안에 함유하고 있다는 것의 완전한 의미가 해명된다. 그리고 이로부터 하이데거는 ‘현존재를 무로 밀어낸다’는 표현을 시간에 대해서도 존재에 대해서도 전용하여 쓸 수 있게 된다.

하이데거에게 있어서 ‘시간’ 과 ‘공간’ 은 하이픈(-)에 의해서, 혹은 하이픈들 사이의 ‘놀이’ (Spiel)이라는 단어에 의해서 연결되어 있다(‘시간-공간’, ‘시간-놀이-공간’ 처럼). 이 ‘놀이’ 는 곧 하이데거에게 있어서의 생기를 지칭한다. 시간의 무성의 근거가 존재의 베일로 하이데거에게 이해되었다는 사실에 대해서는 여러 번 언급한 바 있다. 즉 함부로 벗길 수 없는 베일로서의 무는 그것이 존재의

---

132) Ibid. 120절

비밀(Geheimnis)을 의미하는 한 존재의 은닉이다. 동시에 그것은 존재가 열려있도록 하는 근거이기도 하다. 존재가 시간의 유한성으로부터 현성하기에 존재의 은닉과 열림이 모두 가능하다.

존재의 은닉과 열림이 공속하는 사태는 생기의 계기들이다. 은닉과 열림은 하이데거에게 있어서 투쟁하는 사건으로 보였다. 앞서 밤과 낮의 관계에 비유되었던 이러한 사건은 하이데거로 하여금 생생한 떨림(Erzitterung)이라는 표현을 사용하도록 했다. 이러한 떨림은 존재의 두 가지 본질계기라는 이중적 면모에 의한 생기가 항상 이행적인 요소를 자신의 본질로 갖는다는 것을 말하고 있다. 존재의 은닉이 한낱 가상이 되어버리지 않도록 보존하는 것은 무를 존재의 열림으로서 견디어냄을 의미하고, 따라서 생생한 떨림은 존재의 복판을 견디어내는 현존재의 떨림을 의미하게 된다.<sup>133)</sup>

자기은폐가 동시에 이 밝힘 내부에서 자신을 철저히 폐쇄하는 것을 마주 향해 현성할 때, 그때서야 비로소 세계가 일어서며 또한 세계와 더불어 동시에 (존재와 존재자의 동시성에 입각해) 대지가 떠오른다. 지금 이 순간이 역사다.<sup>134)</sup>

이해 가능하게 된 나의 노력은 밝힘의 방식들과 은폐의 변양들 및 이것들의 본질적 공속성을 명확하게 만들 것을 항상 우선 지향했다.<sup>135)</sup>

비춤은 한편으로 존재자를 자신의 장소에서 밝히는 것임과 동시에 존재의 무로부터 그것이 현성하고 있다는 점을 드러낸다. 왜 그것이 있는가를 묻는 것은 ‘왜 무가 아니고 그것이 있는가’를 묻는 것일 뿐 아니라, (만약 앞서서와 같이 무를 비현성(Abwesen)으로 이해하는 것을 넘어선다면) ‘어떻게 무가 생기하는가’를 묻는 작업이 된다.

시간은 존재에 대해서 근거이고, 존재는 자신에 대해 탈근거(심연, Abgrund)이다. 이 두 명제를 연결시켜 말하면 다음과 같다. 시간의 유한성은 존재가 자신에게 탈근거(심연, Abgrund)인 것으로서 남게 만드는 무성이다.

133) 생생한 떨림은 완강한 거부로서의 그것 자체가 열린 장애로 도달하게 되는 시간-놀이-공간을 확산한다. 따라서 존재는 현을, 즉 존재 자체가 생생하게 떨고 있는 저 열린 장을 고유하게 하는 생기 자체다. Ibid. 123절

134) Ibid. 225절.

135) Ibid. 226절.

앞선 시간과 존재의 차이에 대한 위의 논의는 동시에 시간과 존재의 동일성에 대한 이해로 이끌고 간다. 하이데거가 존재와 시간의 동일성을 확보하는 지점은 존재가 무라는 것을 철저히 알아가는 과정에서 발견된다. 곧 이 발견은 존재에 내립함 속에서 발생하는 전회로부터 가능하다. 여기에서부터 무가 생기의 근원이라는 것이 말해진다. 구체적인 예를 든다면 하이데거가 횡달린의 송가 ‘이스터’에 대해 수행한 해명을 인용할 수 있다.

강물들은 그들의 고유한 정신을 가지고 있기 때문이다...전자는 강물이 도래하는 것, 그리고 예감에 가까운 것과 맺는 관계를 일컫는다. 후자는 강물이 이미 있었던 것으로 사라져 버림을 일컫는다. 이것들은 모두 이미 있었던 것과 다가올 것, 즉 시간적인 것과의 은폐되고 통일적인 관계로부터 존재한다...이 강물들이 예감하며 시간 안으로 사라져 들어가는 것은, 강물들 자체가 이렇게 시간적인 것이고 시간 자체인 방식으로이다.<sup>136)</sup>

하이데거는 여기에서 존재자의 의미를 한층 더 깊게 이해하고 있다. 강물이라는 존재자에 대한 사색에서 하이데거는 이 존재자 속에서 존재의 현성을 직관한다. 강물의 흐름 속에서 드러나는 생기는 강물이 시간 속에서 변화한다는 것 이상을 말해준다. 강물의 끊임없는 변화가 강물의 고유함을 이룬다. 이로써 강물은 자신이 체류하고 있는 시간에 자신을 놓아두는 것이다. 시간의 유한성에 순응하는 것은 시간의 지나감과 다가오는 도래에 존재가 자신을 맡기는 방식으로 이루어진다.

하이데거에게는 강물의 흐름을 보는 것 역시 하나의 생기(Ereignis)이다. 그것은 존재의 현성이다. 그러나 이러한 봄(Sehen)으로써의 생기는 인간으로 하여금 존재의 중앙(Mitte, center)에 서도록 한다. 그러나 존재의 중심은 인간에게 낮설다. 인간은 자신에게 가장 가까운 것을 가장 꺼림칙한 것으로 여기기 때문이다. 존재의 중심은 무이다.<sup>137)</sup> 존재가 존재의 개시된 면을 넘어서 있게 하는 것이 무이고, 인간이 존재자의 영원성을 추구하는 것을 금지하는 것 역시 무이다. 존재와 무와 시간이라는 (겉보기엔) 건조한 언어 속에서 하이데거는 사랑과 죽음의 의미를

136) Martin Heidegger. 『횡달린의 송가 <이스터>』. 최상욱 역. 동문선. 2005. p.25

137) McDonough는 다음의 논문에서 존재의 중앙(Mitte, center)이 탈중심적 중앙이라는 것을 말하며, 이 탈중심적 중앙의 본질을 무(nothingness)로 규정하고 있다. Richard McDonough. "Heidegger's Ereignis and Wittgenstein on the Genesis of Language". In: *Open Journal of Philosophy*, Vol.4. 2014. pp.420-422



표현해내는 데에 이른다.

강물들의 고유한 길을 가르는 것과 이에 대한 앎은 바로 인간으로 하여금 중심 안에서 자신의 밖에 서도록, 즉 탈중심적이도록 인간을 그의 삶의 익숙한 중앙으로부터 끄집어내는 것이다. 인간적 존재의 탈중심적인 중앙에 머물러 있는 것, 그리고 탈중심적인 것 안에 스스로 ‘중심적으로’, ‘중앙으로’ 체류하는 것, 이것들은 자신의 전 단계를 사랑 안에 갖는다. 삶의 탈중심적인 중앙에 서 있는 본래적인 세력 범위는 죽음이다.<sup>138)</sup>

사랑은 하이데거에게 있어서 거의 등장하지 않는 단어이다. 따라서 여기에서 등장하는 사랑의 의미는 조심스럽게 해석되어야 한다. 사랑은 다른 이 속에서 자신을 발견하는 것이다. 그러나 타인 속에서 발견하는 자기는 자기 동일한 자기가 아니다. 그것은 나로 환원되지 않는다. 그것이 만약 자기 동일적이라면 그것은 비록 타자를 매개로 할지언정 그것은 욕망이라고 헤겔은 말한 바 있다.

이와는 달리 현존재가 타인 속에서 자기를 발견한다면 그것은 현존재의 개시성의 근거가 무이기에 현존재가 이미 타인과의 관계 속에서 그를 향해 초월해 있다는 사실을 견디어낸다는 것을 의미한다. 사랑은 타자에 대한 긍정을 의미한다. 그러나 그것이 긍정되는 까닭은 다른 것이 다른 것으로 있기 때문이며, 다른 것을 다른 것으로 있게 함 속에서 동일자로의 매개와 환원을 단념하기 때문이다.

그것은 강물이 (그것을 바라보는) 우리로 하여금 우리 자신의 밖으로 나와서 서도록 하는 것으로 표현된다. 사랑은 한편으로는 세계 속 타자를 향한 초월이자, 시간이 가져다주는 미지의 것에 대한 긍정을 의미한다. 시간의 유한성과 사랑은 어떻게 연관되는가? 시간의 무성으로의 초월이 존재의 무성으로의 초월을 의미하는 한 시간의 유한성에 대한 자각이 사랑을 품음에서의 수동성의 근거가 된다.

유한한 시간성은 존재의 탈자성의 근원인 바 ‘진리는 미래가 알려준다’<sup>139)</sup>는 표현을 상기하고 싶다. 그러나 이때 미래가 진리를 확증하는 것은 미래가 열어 보여주는 미지(未知)의 성격에 내가 열려있을 수 밖에 없다는 것을 의미한다. 내가 이미 세계 안에 존재한다는 사실에 의해서, 시간의 유한성이 존재의 탈중심성에서

138) Martin Heidegger. 『헤겔의 송가 <이스터>』. 최상욱 역. 동문선. 2005. pp.49-50

139) 메를로 폰티. 『지각의 현상학』 마지막 장(章)에 등장하는 표현.

부터 현존재로 하여금 타자를 대하도록 가르쳐준다. 바꾸어 말하면 유한한 존재가 자기 밖에서 머물러 있음으로 현성하는 것은 인간이 미지의 것을 본래적으로 수용할 수 있는 근거가 된다.

사랑은 현존재가 타자의 근처에 단지 친숙하게 머물러 있음을 의미하지 않는다. 이와 달리 하이데거는 흐르는 강물을 보고서 ‘장소성의 방랑성’과 ‘방랑성의 장소성’이라는 교훈<sup>140)</sup>을 얻는다. 자기 자신의 항구화를 고집하지 않는다는 사실, 그리고 자신이 머물러 있는 공간의 영속화를 단념하고 시간 자체가 가져다주는 다른 것에 자신을 열어놓는다는 것이 사랑이라는 표현 속에서 시적으로 말해지고 있다.

### 4.3. 세계의 세계화에서의 생기와 무

앞서 우리는 생기를 존재의 현성이라는 사태로 해석했고, 이는 현존재와 세계의 생기를 함께 의미했다. 현존재가 자신의 고유한 존재를 획득하는 것은 세계가 고유하게 생기는 사건과 맞물려 있다. 이는 하이데거 사유에서 존재와 세계가 공속한다는 이해의 심화를 반영한다. 이에 따라 이 절에서는 세계의 현성으로서의 생기는 측면을 살펴볼 것이다.

하이데거 사유에서 ‘세계의 세계화’는 세계의 생기를 의미한다. 이 절에서 세계라는 이름으로 탐구하고자 하는 것은 하이데거의 사방(Geviert) 개념이다. 하이데거는 다음과 같이 적고 있다.

땅을 구원하는 가운데, 하늘을 받아들이는 가운데, 신적인 것들을 기다리는 가운데, 죽을 자들을 인도하는 가운데 거주함은 사방의 사중적인 보살핌으로서 스스로 생기한다(sich ereignen).<sup>141)</sup>

#### 세계 (하늘)

140) Martin Heidegger. 『월덜린의 송가 <이스터>』. 최상욱 역. 동문선. 2005. p52, p.54

141) Martin Heidegger. 『강연과 논문』. 신상희, 이기상, 박찬국 역. 이학사. 2008. p.193

인간            생기            신들(현Da)  
                  대지

하이데거가 여러 번 사용하고 있는 도식<sup>142)</sup>에 대한 해명을 통해서 세계가 세계화한다는 것의 의미가 무엇인지를 살피기로 한다. 여기에서 다루고자 하는 세계는 사망세계로서, 좁은 의미의 세계 즉 대지와 쌍을 이루는 개념으로서의 세계 개념보다 넓은 의미를 지닌다.<sup>143)</sup> (넓은 의미에서의) 세계는 횡으로는 인간과 신들이라는 쌍에 의해 한계 지어진다. 그리고 이 두 쌍 사이에 생기가 있다.

먼저 사망세계의 한 축을 이루는 개념으로서의 세계의 의미에 대해서 해명할 필요가 있다. 이때의 세계는 *Sein und Zeit* 당시에 사용되고 있었던 세계 개념과의 연관성 속에서 먼저 말해질 수 있다. 그것은 현존재가 자신의 존재 가능 속에서 행하는 기투를 통해 열어젖혀진 세계이다. 그러나 *Sein und Zeit* 당시의 세계는 한편으로는 이미 내가 머물러 있는 친숙한 세계로서의 세계이며 동시에 현존재의 기투에 의해서 형성되는 의미세계이다.

여기에서 말해지는 세계 역시 현존재가 그 안에서 체류할 수 있는 곳이다. 만약 그곳이 체류할 수 없는 곳이라면 그것은 현존재에게 전적으로 낯선 곳이며 그렇기에 의미가 없다. 앞선 절에서 강물이 방랑성과 장소성을 모두 드러냈던 것을 상기해볼 수 있다. 강물의 체류와 방랑하는 성격은 끊임없이 변화하는 시간의 통일성 속에서 존재 자신이 자기 밖에 내립함으로써 자신을 열어두고 또한 신비함을 간직하도록 하는 것이었다. 그것은 이중적인 의미에서의 머무름을 가능하게 한다. 첫째 방랑하는 머무름으로서 그렇다. 즉 ‘머무르지 않는 머무름’ 과 같은 표현이 단지 수사학적인 것에 그치지 않는다면 이것은 존재론적인 생성으로서의 머무름을 의미한다. 그것이 자신의 머무름이 존재론적인 생성으로부터 기원한다는 것을 자각할 때 그것은 존재자의 현전(Anwesen)의 고유한 의미를 되살리는 것이다. 즉 존재의 집수가 발생하는 터로서 존재자를 해석하는 것을 의미한다. 두 번째 의미의 머무름은 전자에 비해 ‘덜’ 고유하다. 현존재는 존재자들에게 진정으로 관계하지 못하

142) Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. p.130

. 『철학에의 기여』. 이선일 역. 새물결. 2018. p.444

143) 하이데거는 죽을 자, 하늘, 대지, 신적인 자가 세계에 귀속된다고 표현하고 있다. 이때 사역으로서의 세계는 넓은 뜻으로 쓰인다. 이에 반해 대지와 대(對)를 이루고 있는 좁은 의미에서의 세계에 대해서는 하이데거는 혼동을 피하기 위해서 하늘이라고 표현하고 있다. Martin Heidegger. *Zum Ereignis-Denken 2*. Vittorio Klostermann. 2013. p.961

는 방식으로 세계에 머무를 수 있다. 이때의 현존재는 자신을 존재자로 이해하는 과정에서 존재를 잊어버리기 때문이다.

세계는 현존재의 주위세계이고 의미세계이다. 나아가 세계는 현존재의 의미구성에 의해 현존재의 존재와 공속할 뿐 아니라 세계의 생기로서 말해진다. 세계와 존재가 공속한다는 이해가 후기 하이데거에게서 심화된다. 현존재로부터 존재를 이해하고자 하는 시도가 존재로부터 현존재를 이해하고자 하는 시도로 전환되며 전회가 발생한다.<sup>144)</sup> 이에 상응하여 세계는 그것 자신이 존재로서, 그리고 무로서 생긴다.

여기에서 은폐와 탈은폐의 이중적인 관계에 대한 이해가 심화되어 드러난다. 예컨대 하늘(세계)과 대지 개념과의 연관이 이를 보여준다. 먼저 하이데거는 대지와 쌍을 이루는 개념으로서의 세계에 대해서 하늘(Himmel)이라고도 부르는데 하늘은 존재의 은폐를 고유하게 보존하면서 존재의 진리가 비은폐되어 있는 차원을 가리킨다. 하늘은 빛이 들어오는 공간으로 비춤(Lichtung)이 있기 위해서 필요한 공간을 간직한다. 단지 빛(Licht)이 문제가 되어 장소를 비추는 것이 아니라 비춤(Lichtung)이 문제가 될 때 하늘은 존재의 진리의 현성이라는 차원이 갖고 있는 열림의 차원과 비어있음의 차원을 말하고 있는 것이다.

반대로 대지는 존재의 은닉하는 차원을 상징한다. 대지는 인간이 머무는 곳이다. 이때의 머무름에는 앞서 말한 것과 같이 두 가지 차원이 있다. 하나는 대지가 자신 위에 존재하는 존재자들을 품어주는 차원으로 대지는 존재의 무성을 의미한다. 우리는 앞서 무의 의미를 규명하면서 무를 현존재와 관련지어 말한 적이 있었다. 곧 현존재가 무에 내립하고 순종하는가 혹은 무를 자신에 닳선 것으로서 거부하는가에 따라 존재의 고유함이 인수되고 혹 그렇지 않은지가 나뉜다고 하였다. 이에 상응하여 대지라는 차원이 존재의 장막으로서의 무의 역할을 함에 있어서 그 자신이 보존되는지 혹은 무시당하는지가 문제시된다.

대지는 인간을 비롯한 존재자들을 자신 위에 놓고 그들을 실어나르지만 바로 그로 인해 대지는 현존재로 하여금 대지를 잊게 한다. 그러나 대지가 잊히는 것은 한편으로는 대지 자신에 근거해서 본래적으로 발생하는 생기일 수도 있고 혹은 존재망각이라는 양상 속에서 잊히는 것일 수도 있다. 현존재가 무를 어떻게 경험하는가에 따라, 즉 현존재가 존재의 내립함 속에서의 고요를 경험할지 혹은 무를 경악의

144) Walter Biemel. 『하이데거』. 신상희 역. 한길사. 1997. p.141

대상으로 남겨둘지에 따른 두 가지 가능성이 공존한다.

세계와 대지의 공속에서 현존재의 생기가 비롯한다. 현존재는 ‘사이’ 라고 불린다. 현존재는 하늘 아래 존재하고 또한 지상 위에 거주하는 자이다. 땅이 그를 실어주고 하늘이 그를 덮어주는 것을 그가 본래적으로 수용하는가 그렇지 못한가의 문제가 생기의 두 가지 가능성으로 남아있다.

본고는 현존재가 존재의 무성을 감내함으로써 자신의 고유한 존재를 구현하게 되는 사태를 본래적 의미에서의 생기라고 해석했다. 즉 이때의 생기는 존재의 현성을 가리켰고, 특히나 현존재가 자신의 고유한 존재를 확보할 때에야 개시되는 존재와 세계의 사건을 가리켰다. 여기에서 하늘(세계)은 단지 현존재에 의해서 열어밝혀진 존재의 차원을 가리키는 것만이 아니다. 더 근원적으로는 하늘(세계)이 존재의 무성에 의해 관통되어 있다는 점에서 그것은 존재의 유일성을 또한 보증하는 것이다.

1927년의 세계 개념이 현존재 각기의 존재에 고유한 것으로서의 세계였던 것에 견주면 또다른 세계의 의미를 발견하게 된다.<sup>145)</sup> 이에 대응하여 1927년 당시에는 현존재의 근거로서의 무가 현존재가 자신의 존재를 마주하는 계기로서, 즉 불안에서의 무화 개념으로 잠정적으로 드러났다. 이에 따라 현존재의 세계는 현존재의 존재의 각자성(Jemeinigkeit)에서 비롯하는 세계였다. 이에 반해 우리가 지금 이 절에서 해명하고자 하는 하늘로서의 세계 개념은 존재의 유일성이라는 성격에서부터 규정됨으로써 *Sein und Zeit* 시기의 세계 개념을 넘어선다.

하늘로서의 세계는 현존재의 수동적인 능동성에 의해 알려지는 존재의 면이다. 즉 존재의 열려 있음을 감내해내는 현존재의 기투에 의해서 비로소 본래적으로 수용될 수 있는 존재의 개방됨을 의미한다. 이는 무에 의해 근거지어지는 존재의 유일함과 현상들에서 드러나는 존재자들 간의 차이가 서로를 요구하는 방식을 보여준다.

시선을 달리하여 대지(Erde)를 살펴본다면 대지는 그것이 존재의 장막(Schleicher)으로서 존재자에게 장악될 수 없는 존재의 면이다. 이와 동시에 존재자들의 차이를 현상하게 하면서 자신을 침묵 속에 숨기는 것이다.

즉 하늘로서의 세계가 존재의 유일성을 중심으로 존재자들의 제각기 다른 차이를 감싸는 것이라면 대지는 존재의 무성으로서 존재자들에게 존재가 이해될 수 있게

145) 이에 대해서는 뢰디거 자프란스키의 불평도 근거가 없지는 않은 셈이다. 그는 아래의 책에서 ‘존재’와 ‘세계’라는 표현이 갖는 다의성을 논한다. Rüdiger Safranski. 『하이데거: 독일의 거장과 그의 시대』. 박민수 역. 북캠퍼스. 2016.

하면서도 존재자들로부터 자신을 감추는 것이다. 하늘과 대지는 존재의 열려있음과 은닉이라는 두 차원을 각기 가지고 있되 그 안에서 은닉과 비은폐의 성격은 각기 다른 방식으로 나타난다. 하늘은 비은폐성이 지니는 유일성(유일무이함)을 특징으로 하고, 대지는 은닉으로서의 무성을 특징으로 한다. 그러면서도 하늘과 대지는 또한 존재와 무가 서로를 필요로 하듯 얽혀있다.

앞서 말했던 세계와 대지 개념이 존재의 은폐와 탈은폐의 차원에 대한 보다 깊은 이해를 함축하고 있다면, 이는 존재와 무의 얽혀있음을 시사한 것이다. 앞서 이에 대해 우리는 현존재가 자신의 존재의 무성으로 초월해간다고 말한 바 있다. 현존재가 존재의 무성으로 나아가는 것은 존재가 존재자를 언제나 초월해 있다는 의미를 보다 완전히 밝혀주는 것이다. 현존재가 자신의 존재를 향해 초월해 있으며 동시에 무를 향해 초월해 있다는 의미가 동일하다는 것은 존재와 무라는 사태를 시간의 유한성과 관련해 해명할 때 철저히 밝혀진다. 즉 존재의 열려있음은 존재의 무성에 근거하며, 존재의 무성은 존재가 시간의 유한성에 각인되어 있다는 사실을 뜻한다.

현존재의 삶은 머무름과 변화라는 두 운동성의 중간에 자신의 생성의 위치를 갖는다. 그렇기에 전술(前述)했던 것과 같이 현존재가 머무는 삶의 중앙(Mitte)은 탈중앙이기도 하다. 현존재는 존재 자체의 탈중앙으로서의 무(성)를 감내하는 자가 된다. ‘하늘이 그를 덮어주고 땅이 그를 실어준다’는 옛 표현을 빌려서 말할 수 있겠다. 그런데 이로써 드러나는 것은 그의 체류가 시간에 순응함에서 본래적인 머무름이 될 수 있다는 점이다. 그리고 현존재가 자신의 삶에 대해 취하는 능동성은 시간이 지시하는 바를 수용하기로 하는 데에서 비롯하는 수용적인 능동성이 된다.

앞선 도식에서 볼 수 있듯이 사방세계(사역)라는 개념은 두 쌍의 한계 개념들로 구성되어 있다. 그러나 한계는 어떠한 것의 끝이 아니라 거기에서부터 자신의 본질을 허락받을 수 있도록 하는 것을 의미한다. 그것은 그 자신의 너머를 예감하게 하는 것이면서도 또한 자신의 근원과의 연결 속에서 그러하다.<sup>146)</sup> 따라서 앞서 논해졌던 하늘(세계)과 대지의 관계 역시 각기 존재의 열림과 은닉의 관계를 의미한다고 할 때 하늘과 대지 개념은 존재가 갖는 이중적 성격의 상호 결속을 드러내는 한계 개념이다.

그런데 위에서의 한계 개념은 죽을 자와 신적인 자 사이에 놓인 생기를 해석하는

146) Martin Heidegger. 『강연과 논문』. 신상희, 이기상, 박찬국 역. 이학사. 2008. p.198

지평을 확보하는 방법을 제시하고 있다. 이에 따라 후기 하이데거의 관점에서 보건 때 *Sein und Zeit*에서 드러나는 죽음의 정초를 좀 더 확장된 영역에서 시도할 수 있다. 시간 자체의 무성(유한성)에 현존재의 죽음이 근거하고 있다. 이때 죽음은 단지 현존재의 실존 불가능의 자연적 기점만을 의미하는 것에 그치지 않는다.

환언하면 후기 하이데거에 있어서 죽을 자로서의 현존재의 의미는 *Sein und Zeit*에서 드러나는 죽음으로의 선구를 감행하는 현존재의 의미와는 구분되는 점이 있다. 이는 현존재가 자신의 삶의 가능성의 전체성을 죽음이라는 끝으로부터 삶으로 회귀하는 방식으로 간직하는 것을 넘어선다는 데에서 드러난다. 이것이 의미하는 바는 하이데거의 후기 강연 “Bauen Wohnen Denken”에서 드러나는 한계 개념에 대한 이해의 심화를 함축하고 있다.

이에 대해서 베르너 맑스는 현존재로부터 죽음을 이해하는 것이 아니라, 죽음으로부터 현존재를 이해하는 방식으로의 변화가 감행되었다고 밝힌 바 있다.<sup>147)</sup> 이러한 맑스의 해석은 죽음을 무로부터 해석하는 그의 입장에서 기인한다. 존재가 갖고 있는 최고의 은폐성으로서의 죽음을 이해하는 방식은 무로부터 존재를 이해하는 방식이라고 맑스는 해석하고 있다.<sup>148)</sup> 이러한 맑스의 입장은 주목할만하지만 본고는 맑스와 다음의 점에서 다른 관점을 취한다.

그는 후기 하이데거 사유에서 죽을 자와 전기 하이데거 사유에서의 현존재 사이에서 단절을 보고 있다. 또한 그는 무 개념을 1927년의 *Sein und Zeit*와 1929년의 *Was ist Metaphysik?*에서의 근본기분으로부터만 찾고 있다. 곧 그는 *Sein und Zeit*에서 현존재의 시간에서 드러나는 무성은 *Nichtigkeit*로 표기되기에 무(Nichts)와 구분짓고 있으며 전자에서는 무의 개념이 아직 발견되지 않고 있다고 이해한다.<sup>149)</sup>

이에 대해서 본고가 맑스와 다른 입장을 취하는 것은 전기 하이데거의 현존재의 가사성이 이미 후기의 그것에 대한 전조로서 간주될 수 있기에 전기와 후기의 현존재 개념은 그가 생각했던 것보다 연속적이라고 판단하기 때문이다. 나아가 본고는 이미 현존재의 시간의 무성을 불안의 무와의 연관 속에서 해명했던 바, 그것은 후에 맑스 역시 인정하듯이 후기 하이데거 사유가 죽음(무)으로부터 현존재를 이해하는 것으로 나아갈 때 전제되는 무의 지평이 시간성으로 드러나기 때문이다. 따라서

147) Werner Marx, “Die Sterblichen”, In: *Man and World*, Vol.13, 1980, p.417

148) Ibid, pp.410-411

149) Ibid, p.406

전기 하이데거의 무 개념은 불안에서 뿐 아니라 시간의 무성과의 연결 속에서 독해될 필요가 있었다.

이렇게 본고의 입장을 다시 정리했다. 이제는 시간의 유한성에 내포되어 있는 또 다른 함축을 살펴볼 차례이다. 하이데거가 신적인 자를 기다리는 것은 현존재의 유한함 속에서 유한함을 보지 않고 그것이 유한함 내에서의 완전함에 대한 예감을 함축하고 있는 것으로 변화하고 있다는 것을 의미한다.<sup>150)</sup>

하이데거는 자신의 전반기에 영원함 개념 역시 시간의 퇴락 양상에 기인한다는 것을 보여주었다. 그는 시간의 영원화는 오히려 시간의 유한성에 대한 망각을 야기한다고 말한 적이 있다. 영원이란 개념이 순간에 의한 존재의 탈은폐와 함께 무에 대한 생생한 경험을 잊어버리고 순간들의 무차별화와 동등화를 의미하는 것이 아닌지를 반문한 것이었다. 하지만 하이데거가 후기에 사역 개념을 제시할 때, 그는 신적인 자들 곧 ‘최후의 신들’을 동시에 말하고 있다.

시간의 유한성과 영원성을 같이 말하고자 하는 하이데거의 표현은 물론 납득하기 어렵다. 후자에 대해서 말하다가 전자로 넘어가는 것은 일종의 논리적 맥락에 대한 주의 결핍에서 비롯하는 것이 아닌가 하는 의문을 제기하기 때문이다. 그러나 하이데거가 시간이 갖고 있는 무성을 말하는 방식에 대한 이해로부터 유한함과 영원함의 의미가 어떻게 공속하는지를 이해할 수 있는 바탕이 마련된다.

앞서서 존재의 은닉과 탈은폐의 엮여있음의 차원이 세계와 대지의 투쟁과 친밀함으로 표현되었던 것처럼 하이데거에게 있어서 시간이 존재와 관계맺는 방식은 또한 두 가지 측면에 대한 이해를 모두 포함하고 있다고 하겠다. 앞서 *Sein und Zeit* 당시에 드러난 현존재가 자신의 죽음에 대한 기억 속에서 존재의 장을 열어젖히는 측면이 있지만, 다른 측면에서 그는 기다리는 자로서 신들을 기다린다. 그러나 이때의 신은 신 ‘들’ 이고, 다른 존재자들에 대해서 원인의 의미를 지니는 것도 아니고, 이러한 의미에서의 창조를 의미하는 것도 아니다. 오히려 신들의 현현은 존재가 열려있으면서도 그 열려 있음의 비어있음이 무에 의한 것이라는 사태에서 비롯한다.

존재가 존재자에 의해서 장악당하지 않도록 하는 것, 그리고 존재자가 자신의 너머를 예감하되 그것을 자신과 같이 존재자의 차원으로 끌어내리는 것이 아니라 존

150) Magid는 아래의 논문에서 유한함을 ‘유한한 한에서의 완전함’으로 해석하는 방식을 보여준다. Oren Magid. “Heidegger on Human Finitude: Beginnig at the End”. In: *European Journal of Philosophy*. Vol. 25(3). 2016. pp.665-666



제의 이면에서 등장하는 무의 결과로서 받아들이는 것, 그것이 하이데거에게 있어서 신들로서 말해지고 있는 사태이다. 신들은 존재와 무가 현성하는 시간에서 등장하는 이들을 말한다.

#### 4.4.사물의 사물화에서의 생기와 무

하이데거가 생기와 무의 공속을 이해하면서 말하는 언어는 현존재가 고유한 존재를 회복하게 되는 사태를 드러낸다. 앞서 본 것과 같이 ‘시간이 시간화한다’ 거나 ‘세계가 세계화한다’ 거나, 혹은 우리가 지금 보고자 하는 것과 같이 ‘사물이 사물화한다’ 는 표현을 그는 사용하고 있는 것이다. 어떠한 것이 그 자신이 된다는 의미를 가지고 있는 생기는 발생의 근거가 그 자신에게 있되 존재가 갖고 있는 탈자적인 존재방식 혹은 그 안에서의 내립 속에서 가능한 사태이다. 그런데 지금 이 절에서 살펴보고자 하는 ‘사물의 사물화’ 라 불리는 사건은 앞서 제시되었던 ‘시간의 현성’, 혹은 ‘세계의 생기’ 라는 문제와는 다소 다르다. 앞선 둘은 (시간과 세계가) 존재와 공속한다는 의미에서 존재와 동급인 것이다. 그러나 우리가 지금 사물을 다룬다고 한다면 이는 일차적으로 하이데거에게 있어 존재자로 불러왔던 것을 다룬다는 인상을 준다.

그러나 하이데거에게 있어 무와 시간에 대한 이해가 심화되어감에 따라 존재자의 의미 역시 한층 풍요로워진다. 예컨대 *Sein und Zeit*의 경우 존재자가 무엇인지에 대한 명확한 해명은 그 저서의 목적이 아니다. 오히려 존재자는 우리가 이미 이해하고 있는 손안의 존재자, 눈앞의 존재, 그리고 주위세계에서 마주하는 타인들, 그리고 내가 바로 그것인 현존재를 의미할 따름이었다. 그 책의 목표가 되었던 바는 존재자와 존재론적인 차이를 갖고 있는 존재를 해명하는 것이었으며, 현존재의 존재가능으로부터 존재를 해명하는 일이었다.

그런데 후기의 하이데거는 전기의 하이데거와 사물을 설명하는 데에 있어서 차이가 있다는 지적이 있어왔다. 예컨대 슈타이너의 경우 *Sein und Zeit*와 후기 저서에 드러나는 사물 개념의 차이에 대해 말한 바 있다. 전자는 실용적인 충실함에서부터 사물을 도구(Werkzeug)로서 말했었는데 나무는 목재로, 산은 채석장의 그것으로 설명했다는 것이다. 이에 반해 후기에 이르러서는 사물, 세계가 절대적이고

비실용주의적으로 존재한다고 지적한 바 있었다.<sup>151)</sup>

이는 앞서 잠시 말했던 바와 같이 존재자가 존재의 현성이 일어나는 터라는 점에 대한 이해로 나아간 결과이다. 이러한 전환이 있을 때 사물이 가지고 있는 장소성(Ortschaft)은 존재의 장소성이 된다.<sup>152)</sup> 사물이 사물화하는 것은 동시에 사물을 보고 있는 사람에게 있어서 하나의 생기이다. 여기에서 말하는 본다(Sehen)는 것은 어떠한 관조적인 행위라는 하나의 양식을 넘어선 의미를 지닌다. 시간의 시간화의 구체적인 예로 강물이 방랑하는 방식으로 세상에 체류함을 들 때 하이데거가 몸소 보여주었던 방식의 봄이 문제가 된다. 사물의 사물화는 어떤 특정한 이론적인 태도를 지칭하는 것이 아니다. 오히려 말해지는 존재의 현성은 사물이 어떻게 그것이 차지한 장소의 고요함(Stille)으로부터 현상하는지를 말한다. 동시에 이를 보는 현존재 역시 존재의 고유로부터 상황의 고유함을 체득한다는 사실을 뜻한다. 그 두 가지의 고요함은 모두 존재의 무성을

가리킨다. 현존재가 무를 간수함은 현존재가 자신과 세계가 하나임을 깨닫는 것을 의미하며, 사물로부터 사물에 깃든 세계를 본다는 것을 의미한다.<sup>153)</sup>

이러한 방식으로 장소들로 존재하는 사물들이 그때그때마다 비로소 공간들을 허락한다. ‘공간’이라는 낱말이 무엇을 명명하는지는 그 낱말의 옛 의미가 말해준다. 공간(Raum, Rum)이란 취락과 숙박을 위해 비워진 자리를 위미한다. 공간이란(무엇인가를 위해) 마련된 어떤 곳, 즉 하나의 경계, 그리스어로는 페라스(peras) 속으로 자유롭게 주어진 곳이다. 경계란 어떤 것이 거기에서 종식되

151) G. Steiner. 『하이데거』. 임규정 역. 지성의샘. 1996. pp.216-217

152) 리차드슨은 하이데거의 전기와 후기를 관통하는 백과사전적 폭넓은 이해로 유명하다. 그러나 그는 생기와 무의 공속이라는 사태에 대해서는 불만을 표명한다. 그의 책 *Heidegger: Through Phenomenology to Thoughts*에서 사물과 세계를 논할 때 그는 무의 비어있음이 사물을 사물에게끔 한다는 것, 그로써 사방(Geviert)의 세계가 사물에 깃든다는 분석에서 엄밀함이 실종되었다고 비판한다. 이는 하이데거에게 있어 ‘세계의 세계화’, ‘사물의 사물화’ 등으로 표현되는 생기에 대한 분석에서 엄밀함을 찾지 못하겠다는 비판이다. 이는 그가 하이데거의 후기 분석에 이르기까지를 현상학으로 규정하고 있는 것에 비하면 예외적이다. 그는 생기와 무 개념에 대해서 모두 섬세하지 못한 이해를 드러낸다. 예컨대 그는 사방의 세계 개념을 구성하는 하늘(Himmel)과 대지(Erde) 개념이 형이상학적이 지 않기 때문에 물질적 영역에 대한 해명이라고 간주한다. 이에 따라 사방의 세계 개념을 *Sein und Zeit*에서의 세계 개념과 구분하는 데에서 실패하고 있다. 이와 동시에 하이데거 후기의 사유에서 드러나는 죽음 자의 개념에서의 죽음과 *Sein und Zeit*에서의 죽음 개념을 구분하지 않음으로써 죽음이 함축하는 무라는 사태를 더 깊이 이해하는 데 실패한다. William J. Richardson. *Heidegger: Through Phenomenology to Thoughts*. Martinus Nijhoff. 1974. pp.570-573

153) 사물에 세계가 깃든다는 개념에 대해서는 하이데거가 솔라이어마허의 영향을 받았다는 지적도 있다. Alexander S. Jensen, “The Influence of Schleiermacher’s Second Speech on Religion on Heidegger’s Concept of Ereignis”, *The Review of Metaphysics*, June, 2008, Vol.61(4), p.820

는 그런 것이 아니라, 오히려 그리스인들이 인식했듯 거기로부터 어떤 것이 자신의 본질을 펼쳐나가기 시작하는 그런 것이다. 그 때문에 그 개념은 호리스모스(지평), 즉 경계다. 공간이란 본질적으로 마련된 곳(어떤 것을 위해 치위져 자유롭게 마련된 자리), 즉 자신의 경계 속으로 들여보내진 곳(das Eingelassene), 허락되고 허용된 곳이다. 마련된 곳은 하나의 장소를 통해, 즉 다리라는 양식으로 존재하는 하나의 사물을 통해 그때그때마다 마련되고 접합, 즉 결집된다. 따라서 각 공간들은 자신들의 본질을 장소로부터 수용하는 것이지, ‘저’ 공간으로부터 수용하는 것이 아니다.<sup>154)</sup>

인용된 표현은 첫 문장부터 표현상의 실수가 아닌가 하고 묻게 만든다. 우리는 앞서 시간과 공간의 동일성을 하이데거가 하이픈을 통해서 연결했을 때 그로써 공간이라는 표현으로 드러나는 것은 시간에 의해서 허락된 존재라고 말한 바 있었다. 곧 공간으로 표현된 존재가 자신 안에 존재자로서의 사물을 담고 있다고 이해할 수 있다. 그러나 이 인용문은 사물들이 공간을 비로소 허락한다고 표현하고 있다.

‘공간이란 본질적으로 마련된 곳(어떤 것을 위해 치위져 자유롭게 마련된 자리), 즉 자신의 경계 속으로 들여보내진 곳(das Eingelassene), 허락되고 허용된 곳이다’ 라는 문장으로 말해지고 있는 공간은 존재(의 장소성)를 가리킨다. 사물이 존재의 장소성을 허락한다고 느끼는 것은 사물이 비어있는 공간으로부터 드러나기 때문이다. 공간의 비어있음은 단지 사물의 공간상에서의 부재가 아니라 존재의 무성에 대한 표현이 된다. 존재의 무성이 사물이 놓여있는 장소성을 한계짓는다. 그러나 그 한계 속에서 사물의 고유한 장소성이 드러난다고 하이데거는 이해했다.

하이데거가 사물이 그 자신이 놓여있는 장소성의 의미를 확정할 수 있게끔 한다고 할 때 공간의 비어있음은 단순한 허공이 아니고, 연장성도 아니다. 대신 하이데거는 공간성의 공간의 비어있음으로부터 존재의 은닉이 지닌 풍요를 생각하고 있는 것이다.

열린 장은 사실상 텅 빈 중앙 같은 것, 즉 예를 들어 단지의 텅 빈 중앙과 같은 것이다...우리는 텅 빈 중앙은 ‘벽들과 그것들의 가장자리들’을 쌓기 위해 그 벽 쌓음을 규정하면서-각인하면서 나르고 있는 것이라는 사실을 인식한다. 이

154) Martin Heidegger. 『강연과 논문』. 신상희, 이기상, 박찬국 역. 이학사. 2008. p.198

벽들과 그것들의 가장자리들은 단지 저 근원적으로 열린 장의 발산일 뿐이다. 저 근원적으로 열린 장은 자기 주변으로 또한 자기를 향해 그러한 벽쌓음을 요청함으로써 자신의 열려 있음을 현성케 한다. 이런 방식으로, 열린 장의 현성은 둘러싸고 있는 것 안에서 다시 빛을 발한다.<sup>155)</sup>

여기에서 하이데거가 비어있음이라는 표현 속에서 존재의 무성을 이해하고 있다는 점을 다시금 말할 수 있다. 하지만 잇따르는 문제는 사물이 아닌 것으로 사물을 이해하는 방식에는 문제가 있지 않느냐는 것이다. 예컨대 단지를 (그 단지가 아닌) 비어있음으로부터 말하는 방식은 생소한 것이다.

그러나 이 역시 하이데거가 무로부터 존재의 현성을 이해했다는 것을 의미할 뿐이다. 나아가 여기에서의 무는 공간적인 형식으로서의 내용 없음을 의미하는 것이 아니라 존재론적인 무로서 또한 공간과 시간의 동일성에서부터 말해지는 무<sup>156)</sup>가 된다.

하이데거가 사물을 무로부터 말할 수 있었던 까닭은 그가 무를 존재의 무성으로, 그리고 시간의 무성으로 이해하고 있기 때문이다. 사물이 아닌 것으로 사물을 설명하는 방식은 무가 존재에 대해서 근거로서의 무가 되는 사태와 동일한 것이다. 존재에게 자신의 고유한 진리를 지정하는 방식은 존재를 한계 짓는 것이다. 하이데거가 ‘한계’를 ‘그것에 의해서 그 자신의 본질이 비로소 현성할 수 있게끔 하는 것’으로 이해했었다는 점을 앞서 말한 것과 같이, 무는 존재를 한정한다. 무는 한편으로 존재를 한정하지만 이중적 의미에서이다. 그것은 한편으로 존재를 열어놓지만 존재자가 그 안에서 집약되어 있도록 한다.

무가 존재의 개현 뿐 아니라 존재의 집수를 의미하는 이중적인 의미를 함축한다는 것에 대해서는 빔에 대한 하이데거의 (다른 곳에서의) 해석과 결부시켜 말할 수 있다. 그는 ‘사물’에서 텅 비어있음을 가리켜 그릇의 잡아담는 힘이라고 말하고 있다. ‘단지에서의 무가 단지가 담아 잡는 그릇으로서 존재하고 있는 바로 그것이다.’<sup>157)</sup> 여기에서 의미되는 무는 하나의 생기가 된다. 그것은 비존재자가 아니다.

155) Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. p.339

. 『철학에의 기여』. 이선일 역. 새물결. 2018. p.483,

156) 앞서 ‘존재-무-시간’의 연관에 관해 말했던 것을 상기할 수 있다. ‘존재’와 ‘시간’의 가운데 하이픈 속에 있는 ‘무’는 ‘존재’와 ‘시간’을 연결하고 있다. ‘시간이 존재를 근거짓는다’는 말에서 드러나는 근거는 근거지어지는 것과 근거짓는 것 사이의 동일성과 차이를 의미한다. 근거로서의 무는 존재와 시간이 어떻게 같고 다른지를 해명할 수 있는 실마리가 된다.

하이데거의 설명이 비적(nichthaft)인 존재자로부터 존재자를 설명하려는 시도가 아닌 것은 그가 무를 하나의 현성 속에서 보고 있기 때문이다. 무는 생기하고 있는 사건이 된다. 이는 그것을 보고 경험하는 나와 보여지는 그것이 하나의 장(場) 안에 들어와 있다는 것을 의미한다. 동시에 그 속에서 현존재가 존재의 열림과 비어있음을 감내하는 사건을 의미한다.

사물의 사물화는 따라서 존재자가 존재를 함축하고 있다는 것을 의미하되, 곧 그 자체가 생기로서, 그리고 앞서 말한 세계의 세계화, 시간의 시간화라고 말해지는 사태와 동일한 것을 말한다. 사물이라는 이름으로 하이데거는 여러 가지를 사유하는데 본고는 그 중 하나인 자작나무를 들어본다.

어린 자작나무와 같이 단순한 사물에게로 기울여진다/ 잘 숙고된 모든 본질과 바람과 별과 햇빛이 은혜 속에서 모이지고 대지를 맞이하는 가운데/ 그것이 응집된 힘을 간직하는 가운데<sup>158)</sup>

여기에서 하이데거는 생기와 무를 힘이라는 단어로 소박하게 다시 표현하고 있다. 그러나 이 힘은 존재자의 의지를 말하는 것이 아니다. 하이데거가 다시금 전유하는 표현으로서 힘은 존재가 시간의 탈자성 속에서 자신의 탈중양으로서의 무를 견디어내는 힘을 의미한다. 그것은 또한 침묵으로 표현된다. 현존재에게 있어서 그것은 그가 참여하고 있는 생기라는 사태 속에서 그의 고요로서의 침묵이고 동시에 그가 바라보는 세계가 그 자신의 고요로부터, 무로부터 생기는 것을 의미한다. 이로써 하이데거는 무를 창조의 근원으로까지 말하는 것으로 나아간다. 그는 다음과 같이 적고 있다.

무는 (인간에게 존재의 진리를 지정하는) 저 힘, 즉 그것을 감내함으로 인해 모든 ‘창조행위’가 발원한다는 저 힘으로 가득찰까?<sup>159)</sup>

이로부터 무에서 어떻게 창조가 발생하는지가 말해지고 있다. 현존재가 자신을

157) Martin Heidegger. 『강연과 논문』. 신상희, 이기상, 박찬국 역. 이학사. 2008 217

158) Martin Heidegger. *Überlegungen XII-XV*. Vittorio Klostermann. 2014. p.69. 55절

159) Martin Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989. p.246

. 『철학에의 기여』. 이선일 역. 새물결. 2018. p.354

하나의 주관으로, 대상을 객관으로 혹은 자신을 형상의 담지자로, 대상을 질료로 이해하는 사유를 극복하는 방식을 보여주고 있다. 그것은 현존재가 자신의 나임(Ichheit)을 주장하지 않고 존재와 시간의 유한성을 감내하고 그에 순응하는 방식으로 ‘세계의 세계화’, ‘시간의 시간화’, ‘사물의 사물화’ 등으로 표현되고 있는 생기에 참여하는 방식으로 자기성(Selbstheit)를 이루어내는 것을 뜻한다. 이러한 현존재는 자신 안에 고요를 보존하는 이로 이해되는데, 존재의 고요함의 규정에서부터 비롯하는 근본기분이 생기이다.<sup>160)</sup>

## 5.결론

본고는 하이데거 사유에서 생기와 무가 어떠한 연관을 갖고 있는가를 탐구하였다. 생기는 하이데거에게 있어서 존재론적인 생성을 표현하기 위한 개념이다. 즉 생기는 존재의 현성을 의미하며 또한 그 안에서 현존재가 고유한 자기가 되는 사건을 의미한다. 한편 이는 존재와 세계의 공속에 대한 이해의 심화 속에서 비롯하는 것으로 생기는 곧 세계의 세계화를 의미하며, 동시에 시간의 시간화, 사물의 사물화 등으로 표현되고 있다. 그런데 생기가 무엇인가에 대한 답은 처음부터 직접적으로 말해지기 어려운 점이 있다. 이는 그전에 생기를 가능하게 하는 것으로서의 무의 차원이 존재와의 관련 속에서 더 폭넓게 이해될 필요가 있었기 때문이다.

이에 따라 본고의 본론은 생기라는 사태를 파악할 수 있는 단서로서 무를 발견하는 제2장으로 시작한다. 이어서 무를 무 자체로 해석하고자 하는 시도가 본고 제3장에서 드러났다. 마지막으로 다시 무가 어떻게 생기를 낳는가를 제4장에서 시간의 시간화, 세계의 세계화, 사물의 사물화 개념 속에서 살피고자 하였다.

먼저 전회 이후 후기 사유에서 그 용법의 의미가 고유하게 드러나는 생기라는 개념은 이미 *Sein und Zeit* 당시 현존재의 본래적인 실존방식으로서의 본래성 개념에서 단초를 드러낸다. 이때의 본래성은 죽음으로의 선구를 통해 불안의 무화를 감내함으로써 존재가능의 열린 장을 획득하는 것을 의미했다. 현사실성의 무성, 기투의 무성에서 드러나는 무성은 시간의 유한성에서 드러나는 사태이다. 나아가 1927

160) Martin Heidegger. *Überlegungen XII-XV*. Vittorio Klostermann. 2014. p.87

년 당시 현존재의 본래적인 실존과 비본래적 실존을 관통하는 현존재의 시간 이해는 기투와 현사실성 간의 통일로 이해된다.

그러나 *Sein und Zeit* 당시 시간은 일차적으로 존재 이해의 지평에 머무른다는 한계를 가진다. *Sein und Zeit*에서의 과제는 존재를 통해 시간을 말하고자 했던 것이기에 시간에서부터 존재로 나아가는 데에는 한계가 있었다. 이는 무가 현존재의 자기이해와 세계해석에서의 무규정성을 의미하는데에 그치는 점과 대응한다. 바꾸어 말하면 현존재가 탈존으로 존재하도록 하는 시간의 탈자적인 존재 방식 자체가 무라는 이해에는 이르고 있지 않다는 것을 의미했다.

이러한 문제의식에서부터 무를 무로서 드러내고자 하는 시도가 제3장에서 본격적으로 수행되었다. 불안에서의 무는 여전히 자기 자신과의 간극에 머물러 있는<sup>161)</sup> 현존재가 존재의 무성을 이해한 결과이다. 이러한 해석은 불안이 현존재의 근본기분이라는 것을 부정하고자 시도하는 것이 아니다. 또한 본고는 불안이 존재론적인 차이를 실존론적으로 드러내는 개념임을 인정한다. 하지만 불안에서 드러나는 무는 두 가지 무에 대한 이해 사이에 놓인다. 첫째 존재자가 아님으로서의 무와 둘째 존재가 탈자적으로 현성하게 함으로써 존재의 열림과 은닉을 가능하게 하는 근거로서의 무, 이 두 가지 무에 대한 이해의 사이에 놓여있는 무 개념이 불안의 무이다. 따라서 본고는 불안의 무는 전자에서 후자로 이행 중에서 등장하는 무라고 주장했다.

그러나 전회 이후 하이데거에게 무는 존재 자체로서, 그리고 존재의 비은폐성에 대한 근거로서의 은닉으로 말해진다. 존재가 존재자에 의해 장악당할 수 없게 하는 것으로서의 무는 존재의 신비로서 은닉되는 존재의 비밀이라는 차원을 뜻함과 동시에, 존재가 그 자신과 다른 것으로서만 동일함(Selbigkeit)을 가질 수 있게 하는 것이었다.

하이데거는 존재의 열린 장에의 내림이 무에의 내림이라는 사실을 이해함과 동시에 그 무가 시간의 유한성에서 기원하는 것임을 말했다. 따라서 시간이 존재이해의 지평일 뿐 아니라 시간이 존재를 열려 있도록 하는 차원이라는 점이 밝혀졌다.

이러한 무는 곧 생기 자체를 의미하게 되고, 이로써 우리는 본론의 마지막 장인 제4장을 논할 수 있었다. 존재론적 차이의 발견으로부터 (존재가 존재자에서 현성하고 그리고 존재자가 존재에 귀속한다는 의미에서) 존재와 존재자의 동일성이 말

161) 아직 고유한 자기가 되지 못한 현존재가.

해질 수 있는가가 말해졌다. 이후에 존재 자신의 탈자성이 무와의 연결 속에서 ‘탈중심적 중앙’으로 말해졌다. 존재의 탈자성의 근거가 무이며, 이 무는 다시 시간의 유한성으로서 논해졌다. 이에 따라 본고는 ‘시간의 시간화’, ‘세계의 세계화’, ‘사물의 사물화’라는 표현 속에서 존재가 그 자체로 현성하는 것이 생기기라는 사실을 말할 수 있었다.



## 참고문헌

### 1차 문헌

- Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. 1976.  
. 『존재와 시간』. 이기상 역. 까치. 2018.
- . *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann. 1989.  
. 『철학에의 기여』. 이선일 역. 새물결. 2018.
- . *Nietzsche 1*. Vittorio Klostermann. 1996.  
. 『니체 1』. 박찬국 역. 길. 2019.
- . *Nietzsche 2*. Vittorio Klostermann. 1986.  
. 『니체 2』. 박찬국 역. 길. 2019.
- . *Das Ereignis*. Vittorio Klostermann. 2009.  
. 『이정표 1』. 신상희 역. 한길사. 2005.
- . 『이정표 2』. 이선일 역. 한길사. 2005.
- . 『윌헬름의 송가 <이스터>』. 최상욱 역. 동문선. 2005.
- . *Überlegungen VII-XI*. Vittorio Klostermann. 2014.
- . *Überlegungen XII-XV*. Vittorio Klostermann. 2014.
- . 『빌헬름 딜타이의 탐구작업과 역사적 세계관』. 누멘. 2010.

- . 『강연과 논문』. 신상희, 이기상, 박찬국 역. 이학사. 2008.
- . *Seminare*. Vittorio Klostermann. 1986.
- . 『동일성과 차이』. 신상희 역. 민음사. 2000.
- . 『근본개념들』. 박찬국, 설민 역. 길. 2012.
- . *Zum Ereignis-Denken 1*. Vittorio Klostermann. 2013.
- . *Zum Ereignis-Denken 2*. Vittorio Klostermann. 2013.

## 이차문헌

### 단행본, 학위논문, 논문

Alberto Rosales. *Transzendenz und Differenz: Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*. Martinus Nijhoff. 1970.

Otto Pöggeler. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Karl Alber. 1983.

- . 『하이데거 사유의 길』. 이기상, 이말숙 역. 문예출판사. 1993.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Wege ins Ereignis: zu Heideggers ›Beiträge zur Philosophie‹*. Vittorio Klostermann. 1994

Max Müller. 『실존철학과 형이상학의 위기: 하이데거 철학의 이해를 위해』. 박찬국 역, 서광사. 1988.

Rüdiger Safranski. 『하이데거: 독일의 거장과 그의 시대』. 박민수 역. 북캠퍼스. 2016

Hartmut Lange. *Positive Nihilism: My Confrontation with Heidegger*. Andrian Nathan West 역. MIT. 2017.

Walter Biemel. 『하이데거』. 신상희 역. 한길사. 1997

Günter Figal. 『하이데거』. 김재철 역. 인간사랑. 2008.

박찬국. *Die seinsgeschichtliche Überwindung des Nihilismus im Denken Heideggers*. Würzburg. 1993

. 『원효와 하이데거의 비교 연구』. 서강대학교출판부. 2010.

김형효. 『하이데거와 화엄의 사유: 후기 하이데거의 자득적 이해』. 청계. 2002

서영화. 『하이데거의 존재론적 차이와 무의 관계에 대한 연구』. 서울대학교. 2013

Michael Pinholster. *Fault and Light: Negativity in the Work of Martin Heidegger, 1919-1943*. Boston College. 1996.

Reinhard May, *Heideggers verborgene Quellen : Sein Werk unter chinesischem und japanischem Einfluss. Im Anhang: Tomio Tezuka, Eine Stunde bei Heidegger. Japanisch/Deutsch Harrassowitz Verlag, 2014*

Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler 외, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers 1: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg* 1. Vittorio Klostermann. 1991.

Dietrich Papenfuss, Otto Pöggeler 외, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers 3: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom*

24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg 1. Vittorio Klostermann. 1992.

William J. Richardson. *Heidegger: Through Phenomenology to Thoughts*.  
Martinus Nijhoff. 1974

David Wood 외. *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*. Northwestern  
University. 1993.

Richard Wolin 외. *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. MIT.  
1993

설민. 『하이데거와 인간실존의 본래성: 본래성과 퇴락의 양립 가능성에 대하여』. 한국학  
술정보. 2009.

Walter Bröcker. “Heideggers Kehren” . In: *Perspektiven der Philosophie*.  
Vol.14. 1988.

G. Steiner. 『하이데거』. 임규정 역. 지성의샘. 1996.

Vittorio Hösle. 『독일철학사』. 이신철 역. 에코리브르. 2015.

Gregor Moder, ““Held Out into the Nothingness of Being” : Heidegger  
and the Grim Reaper” . In: *Filozofski vestnik*. Vol 34(2). 2013.

Oren Magid. “Heidegger on Human Finitude: Beginnig at the End” . In:  
*European Journal of Philosophy*. Vol. 25(3). 2016.

Richard McDonough. “Heidegger’ s Ereignis and Wittgestein on the  
Genesis of Language” . In: *Open Journal of Philosophy*, Vol.4. 2014.

Fred Dallmayr. “Nothingness and Sunyata: A Comparison of Heidegger and  
Nishitani” . In: *Philosophy East & West*. Vol.42. 1992.

Eric S. Nelson. “Demystifying Experience: Nothingness and Sacred in Heidegger and Chan Buddhism” . In: *Angelaki*. Vol.17(3). 2012.

Miguel de Beistegui. “The Transformation of the Sense of Dasein in Heidegger’ s *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*” . In: *Research in Phenomenology*. Vol.33. 2003.

Dominic Griffiths. “Martin Heidegger’ s Principle of Identity: On Belonging and *Ereignis*” . In: *South African Journal of Philosophy*. Vol.36(3). 2017.

Thomas Wyrwich, “Sein als Grund und Ab-Grund zugleich” , In: *Deutscher Kongress für Philosophie*, Vol.22, 2011.

A. Naber. “Philosophie des Nichts zur Philosophie des Seins—selbst : Zur grossen Wende im Philosophieren M. Heideggers” , In: *Gregorianum*, Vol.28(2/3). 1947.

John W. M. Krummel. “On (the) nothing: Heidegger and Nishida” . In: *Continental Philosophy Review*. Vol.51(2). 2018.

Alexander S. Jensen, “The Influence of Schleiermacher’ s Second Speech *on Religion* on Heidegger’ s Concept of *Ereignis*” , In: *The Review of Metaphysics*, Vol.61(4). 2008.

C. F. Gethmann, “Heideggers These vom Sein des Daseins als Sorge und die Frage nach der Subjektivität des Seubjekts” , In: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1 , Vol.92(4), 1970.

Christoph Wulf, “Der menschliche Körper: Vorlauf zum Tod, Rücklauf zur Geburt” , In: *Paragrana*. Vol.17(1). 2008.

Jorge Barrón, “Heidegger und die griechische Dichtung”, In: *Antike und Abendland*, Vol.56. 2010.

Bertram. “Die Einheit des Selbst nach Heidegger”, In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Vol.61(2). 2013.

Guillaume Fagniez. “Hermeneutik im Übergang von Dilthey zu Heidegger”. In: *Studia Phaenomenologica*, Vol.13. 2013.

M. Jorge de Carvalho, “Heideggers Auseinandersetzung mit Fichtes drei Grundsätzen der Wissenschaftslehre – die Frage nach der Endlichkeit”, In: *Fichte – Studien*, Vol.37. 2013.

Werner Marx, “Die Sterblichen”, In: *Man and World*, Vol.13, 1980.

송재우, 「엔트보르겐하이트(Entborgenheit)에서 ‘엔트(ent)’의 현상학」, 『현상학과 현대철학』, Vol.39, 2008,

## 기타

Friedrich Wilhelm Nietzsche. 『차라투스트라는 이렇게 말했다』. 정동호 역. 책세상. 2011.

Wilhelm Dilthey. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, B.G.Teubner Verlagsgesellschaft Stuttgart, 1968, pp.192-194

Heinrich Rombach. 『철학의 현재: 서양철학의 근본문제들과 철학적 물음의 현 위치』. 전동진 역. 서광사. 2001

. 『살아있는 구조: 구조론론의 문제들과 해답들』. 전동진 역. 서광

사. 2004.