



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](#)

碩士學位論文

하이데거의 진리와 언어에 대한 고찰



濟州大學校 大學院

哲學科

金 勇 根

2007年 8月

하이데거의 진리와 언어에 대한 고찰

指導教授 李 曙 圭

金 勇 根

이 論文을 文學 碩士學位 論文으로 提出함

2007年 8月

金勇根의 文學 碩士學位 論文을 認准함

審査委員長 _____

委 員 _____

委 員 _____

濟州大學校 大學院

2007年 8月

A Study on Truth and Language of Heidegger

Yong-Keun Kim

(Supervised by Professor Seu-Kyou Lee)

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement
for the degree of Master of Arts

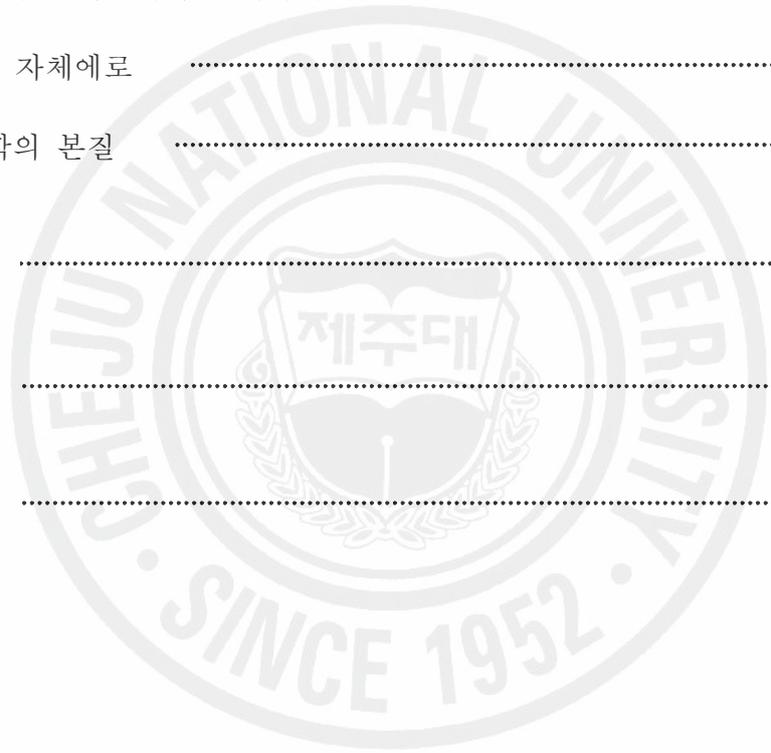
2007. 8

Department of Philosophy
GRADUATE SCHOOL
CHEJU NATIONAL UNIVERSITY

목 차

I. 서론	1
II. 현존재의 개시성	7
1. 현존재 분석	7
2. ‘세계-내-존재’인 현존재의 개시성	8
2.1 세계의 세계성	9
2.2 내-존재	12
2.2.1 처해있음의 개시성	13
2.2.2 이해의 개시성	15
2.2.3 말의 개시성	19
III. 개시성과 진리의 문제	22
1. 진술 진리의 문제	22
1.1 존재론적 진리의 확증	24
1.2 진리의 가능조건 : 종합과 분리	26
1.3 현존재의 이해와 세계인식	30
2. 이해의 개시성과 진리	34
2.1 서술적 ‘로서’의 근거가 되는 해석학적 ‘로서’	34
2.2 해석학적 ‘로서’와 이해의 개시성	38
3. 존재론적 인식에 대한 문제제기	41

IV. 현존재와 언어	43
1. 언어의 본질로서의 말	43
1.1 로고스로서의 말	44
1.2 지시연관성으로서의 말	46
2. 존재의 진리로서의 언어	48
2.1 언어의 보여주기와 표시하기	49
2.2 언어 자체에로	50
3. 언어철학의 본질	53
V. 결론	56
참고문헌	61
Abstract	63



I. 서론

본 논문의 목적은 하이데거의 ‘세계-내-존재’인 현존재의 개시성(Erschlossenheit)¹⁾에 대한 분석을 토대로 전통적 형이상학을 진리와 언어에 관련해서 어떻게 비판하고 있는지를 살펴보고 이러한 전개에 있어서 그 한계에 대해서 고찰하는 것에 있다.

하이데거는 해석학적 현상학의 궁극적 목표를 존재의 의미를 밝히는 것이라고 강조하고 있다. 그는 존재에 대한 의미를 파악하는 것을 과제로 하는 기초존재론 혹은 존재의 사유를 전개한다. 이러한 하이데거의 존재의 사유는 어디에서 시작하는가? 그는 현존재(Dasein)라는 자신만의 독특한 용어를 사용함으로써 인간을 이해하고자 한다. 하이데거는 이 현존재를 통해서 존재의 의미를 본래적으로 이해하는 인간 존재의 실존 구조를 해석하고 이것을 토대로 존재자 일반의 존재근거가 되는 존재 그 자체의 의미를 조명하고자 했다. 그렇기에 그는 『존재와 시간』에서 자신의 과제인 현존재에 대한 해석학을 구축하고 이것의 방법론을 현상학이라고 밝히고 있다. 하이데거에 따르면 현상학은 현상을 그것이 스스로 나타나는 그대로, 그 자체에서부터 드러나 보이게 하는 그러한 학문이다. 하이데거가 이해하는 현상학은 후설의 전기 현상학에서처럼 주체와 대립된 대상으로서의 객체를 설정하고 본질직관을 통해서 그것을 기술하고 해석하려는 현상학도 아니고 그렇다고 해서 대상을 규정하고 구성하는 지향성에 환원시키는 후기 선험적 현상학과 같은 종류의 현상학은 아니다. 무엇보다도 후설과 차이점을 보이는 두드러진 특징은 현상학의 주된 용어인 ‘환원’을 다르게 사용함에 있다. 후설에게 있어서 환원은 의식과 세계와의 관계에 있어서 세계는 의식에 의존적이지만 의식은 결코 세계에 관해서 의존적이지 않다는 점에 있다. 하이데거에 따르면 이것은 세계가 세계성을 박탈당하고 의식으로 환원되는 것을 의미한다. 반면 하이데거의 현상학에 있어서 환원은 이미 세계 안에 있는 현존재가 ‘세계-내-존

1) 『존재와 시간』은 이기상의 번역을 주로 하되, 이해를 돕기 위해 소광희의 번역을 병기하도록 한다. 예를 들어 ‘Erschlossenheit’의 번역에 있어서 ‘열어밝혀져 있음’은 이기상의 번역이고 ‘개시성’(開示性)은 소광희의 번역이다.

재'(In-der-Welt-sein)로 밝혀지는 것과 관계된다. 즉, 존재자가 아닌 존재자의 존재에 환원되는 현상을 현존재의 분석을 통해서 밝히는 것이 하이데거적인 현상학적 환원인 것이다. 이런 점에서 보자면 후설의 현상이란 의식 안에 주어지고 의미되어진 것에 반해서 하이데거의 현상학은 존재에 의해서 개시되는 장으로 현존재가 존재의 의미를 해명하는 것을 단초로 해서 제시하는 것이다.

하이데거에 따르면 존재의 의미를 밝히는 시작점에서 존재의 의미를 이해하고 있는 현존재에 대한 물음이 우선 선행되어야 한다. 즉, 하이데거의 존재의 물음은 '거기에 있음'(Da)을 이해하는 현존재에 대한 논의에서부터 시작한다. 이 존재자는 우선 각자 존재해야 함을 존재론적으로 이해하는 자이고 또한 자신의 존재 이해를 그의 고유한 근본구조들에 의해서 자신의 본래적 존재 의미로 해석 가능한 자이다. 이러한 존재의 이해는 '세계-내-존재'라는 틀 안에서 배려의 둘러봄을 통해서 다른 존재자들을 만나게 해준다. 이러한 것들이 가능한 것은 나와 다른 존재자들을 이해하기 이전에 다른 존재자의 존재개시성뿐만 아니라, 세계와 나 자신의 고유한 존재의 개시성 속에서 항상 이미 이해하면서 존재하기 때문이다. 그러므로 현존재는 '세계-내-존재'로서 다른 존재자와 함께 있으며, 세계에 몰두하여 살며 세계를 인식하는 존재방식을 갖는 개시성 속에 존재한다. 여기에서 존재가 존재하며 현존재가 그의 존재의 의미를 본래 이해할 수 있는 가능성을 가지고 나뉘는 개방 가능성을 갖는 기투의 능력을 소유한다는 것이 곧 존재의 의미를 밝히기 위한 대전제라고 할 수 있을 것이다.

하지만 현존재의 존재에 대한 분석은 현존재가 존재와 관계 하는 한에서 가능할 것이다. 왜냐하면 존재 없이는 현존재를 비롯한 그 어떤 존재자의 존재와 그 의미도 확정할 수 없기 때문이다. 여기에서 하이데거는 현존재를 규명함에 있어서 개시성이야말로 현존재의 근본 규정임을 주장한다. 왜냐하면 현존재란 다른 존재자와는 다르게 그 자신과 세계에 개방되어 존재하며, 이로 인해서 자신의 존재와 세계가 '현'(現)²⁾으로써 밝혀져 드러나기 때문이다. 이러한 현존재의 개시성은 하이데거에 따르면 '처해있음'(Befindlichkeit), '이해'(Verstehen), '말'(Rede)의 세 가지 구조에서 전개된다. 처해있음이란 현존재가 세계내로 피투된 사실성(Faktizität)³⁾을 의미한다. 현존재는 이렇듯 세계 안으로 내던져져 있다는 사실을

2) 독일어의 시간과 공간을 나타내는 부사인 'da'는 '거기에', 혹은 '현'(現)으로 해석된다.

받아들일 수밖에 없는 존재지만, 동시에 가능성으로서 끊임없이 자기 자신을 기획투사(Entwurf)⁴⁾하는 이해로서의 존재이기도 하다. 세계는 이 사실성과 가능성으로서 현존재에게 다가온다. 그리고 현존재는 처해있음과 이해의 구조로 세계에 개시되어 있다. 말은 ‘세계-내-존재’로서의 현존재가 세계의 열어밝혀져 있음과 함께 거기에 처해있으면서 어떤 것을 이해하는 존재관계를 의미에 따라 분절하게 하는 것이다.

현존재의 근본 규정인 개시성의 구조인 처해있음으로 현존재는 이미 어떤 세계 내에 존재하게 된다는 것을 보았다. 즉 현존재는 이미 세계 내에 존재하고 있어야만 한다. 현존재는 이 열어밝혀져 있는 근본 틀로 하여금 다른 존재자와 만날 수 있다. 현존재는 ‘세계-내-존재’의 근본 틀로 하여 개시되어 있는 존재자이다.

그렇다면 이러한 현존재의 개시성이 하이데거의 진리와 언어에 대한 해석에 어떤 토대를 제공해주고 있을까? 여기에서 우선 ‘진리란 무엇인가?’라는 물음을 제기할 수 있을 것이다. 우리는 이 물음에 즉각적으로 대답할 수 있을 것이다. 전통철학에서 진리는 ‘판단과 판단의 대상과의 일치’에 있다고 주장하기 때문이다. 또한 올바른 판단이란 이 판단과 대상 사이의 연관이 서로 일치 할 때 ‘올바름’이라고 불린다. 이때에 사유하는 대상에 대한 판단이란 무엇을 의미하는가? 이것은 인식함이다. 따라서 전통적 진리관이 성립 가능하기 위해서는 주관과 객관이 서로 분리되어 독립적으로 존재하고 이것이 일대일 방식으로 연관되어 있어야만 한다. 그러나 우리는 주관과 주관에 의해서 표상된 대상사이의 일치의 정당성을 어떻게 확보할 수 있는가? 이 질문과 함께 우리는 너무나도 자명하게 그렇지만 모순되게 질문에 대한 확신으로부터 한발 물러나게 된다.

하이데거는 존재자가 우리의 표상의 대상이 되기 이전에 이미 그것이 비은폐될 때 이해될 수 있다고 말한다. 즉, 인식함 이전에 존재자가 스스로 비은폐성으

3) 자신의 의지에 따라 존재한 것이 아니라 자신이 원하든지 원하지 않든지 구체적인 상황에 내던져진 현존재가 그러한 처해있음을 떠맡아서 존재해야만 하는 실존적 사실성을 일컫는다.

4) 현존재는 자기 자신 뿐만 아니라 세계 내에서 만나는 다른 존재자들도 그 자신의 존재가능성에서부터 이해하며 파악하는데 이것을 존재가능성들 속으로 던진다는 의미이다. 현존재는 자기 자신뿐만 아니라 세계 내에서 만나는 여타의 존재자들도 그 자신의 존재 가능성으로부터 이해하고 파악한다. 하이데거는 이것을 존재가능에도 기획투사한다고 말한다. Entwurf는 사전적으로 ‘계획, 복안, 구상, 기도’의 의미를 가지고 있다. 또한 wurf는 ‘던짐, 구상’등의 의미를 갖는다. 따라서 Entwurf는 능동적으로 자신을 던짐 혹은 구상함의 의미를 갖는다고 할 수 있다.

로 자신을 이미 내보이고 있음에 주목한다. 무엇이 인식되기 위해서는 먼저 그 대상이 스스로 내보이고 있어야만 한다. 하이데거에게서는 근원적 진리 현상으로서의 비은폐성과 현존재의 개시성으로서의 열어밝혀져 있음이 진리 이해의 기초가 되는 것이다. 그런 점에서 하이데거는 진리의 가장 근원적인 현상은 현존재의 개시성과 함께 비로소 달성된다는 것을 강조한다.⁵⁾ 진리의 문제가 더 이상 주체와 객체의 일치의 문제로 규정할 수 없는 한에서 전통 형이상학적 인식의 문제도 다르게 해석되어야만 한다. 하이데거에게 있어서 인식함이란 다른 것이 아니라 존재자의 존재가 이미 있고 이를 이해할 수 있는 가능성을 지닌 현존재가 자신의 실존을 위해서 존재자들을 발견해 나가는 것을 의미하게 된다. 물론 여기에서 ‘발견해 나가는 것’의 의미는 존재자가 전통적인 인식의 개념에서 대상으로써 눈앞에 있는 사물로 발견함을 의미하는 것은 아니다. 현존재는 세계 내부의 존재자 곁에서 배려함의 방식으로 존재하고 그러한 존재자를 어떤 것을 하기 위한 도구로서 인식한다. 세계 내부의 존재자를 도구로써 인식한다는 것은 현존재가 그들을 ‘어떤 것을 위하여’의 사용성으로서 이해한다는 것을 의미한다. 이렇게 존재자는 그 자체가 세계에서 사용성으로 드러나게 되고, 그것을 이해하고 해석하는 현존재는 ‘로서’구조를 통해서 세계 내부의 존재자들을 인식할 수 있는 것이다.

하이데거는 전통적인 언어관이 언어를 도구로서 대상화하고 있다고 비판하고 ‘언어로서의 언어’를 다루어야 한다는 것을 강조하면서 전통적인 언어관을 극복하고자 한다. 언어에 대한 문제는 로고스의 의미 규정을 통해서 이해할 수 있다. 여기에서 하이데거는 로고스의 그리스적 의미를 따라가 그 본래적인 의미를 해명하고 있다. 그에 따르면 로고스는 일차적으로 어떤 것에 대한 말함(bereden von), 즉 어떤 것에 대하여 말함(reden über)으로 이해된다.⁶⁾ 여기에서 하이데거가 문제 삼고 있는 것은 말에서 말해지고 있는 그것에 대해서 보이게 해줌, 명백하게 해줌인데, 논자는 여기에서 언어에 대한 하이데거의 본래적 의미인 ‘제시하며 보여줌’의 의미를 따라서 언어에 대한 논의를 전개할 것이다.

『존재와 시간』에서의 언어가 현존재의 분석을 위한 기본적인 토대를 제공했다

5) 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 옮김, 까치, 1998, 298쪽 참고. 이하 『존재와 시간』으로 표기.

6) 마르틴 하이데거, 『논리학 : 진리란 무엇인가?』, 이기상 옮김, 까치, 2000, 14쪽. 이하 『논리학』으로 표기.

면, 전회 이후에 하이데거는 ‘언어 그 자체’의 사유를 시도한다. 이와 동시에 존재에 대한 물음은 이제 『존재와 시간』에서의 ‘존재자의 존재’가 아닌 ‘존재 그 자체’에 대한 사유로 변화하게 된다.

이상과 같은 문제제기와 내용들을 다루기 위해서 2장에서는 ‘세계-내-존재’로서의 현존재라는 용어가 의미하는 바를 현상학적-해석학적 입장에서 살펴볼 것이다. 이를 위해서 『존재와 시간』에서 하이데거가 존재의 의미를 해명하기 위해 중요한 의미를 부여하였던 현존재 분석론의 특징을 고찰하는데, 이를 위해서 이 장에서는 현존재의 실존론적 구성틀인 개시성에 대해서 살펴볼 것이다. 현존재의 개시성에 대한 의미를 파악하는 작업은 앞으로 전개될 진리와 언어의 문제가 어떻게 사유되고 있는가, 그리고 하이데거가 현존재의 개시성의 근거로서 진리와 언어의 문제를 어떻게 이해하고 있는가를 알 수 있는 중요한 토대를 제공해 줄 것이다.

3장에서는 전통적인 진술 진리(Aussagewahrheit) 이론에 대한 하이데거의 존재론적 비판을 고찰하도록 할 것이다. 여기에서는 하이데거가 어떤 이유에서 전통적인 진리의 이해가 ‘일치’로서 잘못 이해되었다고 비판하는가를 살펴보고, 그가 강조한 근원적 차원에서의 진리가 무엇을 의미하는지를 그것의 시원적인 어원인 알레테이아(ἀλήθεια)⁷⁾, 즉 비은폐된 것 혹은 탈-은폐된 것으로 이미 내보이고 있음의 입장에서 다루어 볼 것이다. 그리고 이러한 진리 이해의 뿌리가 현존재의 개시성의 한 구조 또는 실존틀의 하나인 ‘이해’에 근거하고 있다는 점을 이해와 해석의 구조인 ‘로서’ 구조를 살펴봄을 통해서 밝혀낼 것이다.

마지막으로 4장에서는 현존재의 처해있음에서 기투하는 이해라는 특성을 갖는 언어가 어떤 이유에서 실존론적인 ‘말’로 파악되고 있는가를 밝힘으로써 ‘말’과 ‘언어’(Sprache)⁸⁾ 그리고 현존재의 개시성 사이의 존재론적 관계를 규명해 보도록 할 것이다. 그리고 하이데거가 전회 이후의 후기 사유에서 언어가 존재의 발

7) ‘알레테이아’를 통상적으로 ‘진리’라고 번역된다. 하지만 하이데거는 ‘알레테이아’의 의미를 로고스중심주의적 해석인 명제적 진리로 제한하여 규정해온 전통철학에 대해서 비판한다. 그래서 그 본래적 의미를 복원하여 진리가 갖는 탈은폐적 성격인 숨겨져 있음에서부터 끄집어내오는 탈취적인 성격을 강조한다. 마르틴 하이데거, 『진리의 본질에 관하여. 플라톤의 동굴의 비유의 테아이테토스』, 이기상 옮김, 까치, 2004, 21 쪽 참고.

8) 하이데거는 『존재와 시간』에서 현존재가 실존하기 위해서 필요한 실존틀인 말(Rede)과 그러한 말이 구체적으로 표현된 언어를 구분함으로써 전통적인 언어 이해를 비판하고 있다.

현함, 즉 사태를 드러내 주는 언어로서 이해하고, 말하는 것은 언어 자체이지 인간이 아니라는 점을 강조할 때 나타나는 존재의 진리(Wahrheit des Seins)를 드러내주는 언어의 신비스럽고 적극적인 역할에 대해서 논의해 보도록 할 것이다. 하이데거에게 있어서 언어의 말함은 곧 존재자를 존재자로서 드러나게 하는, 즉 존재의 열린 장 안으로 데려오는 것을 의미한다. 언어의 본질이 나타내 보여줌으로의 말함이라는 하이데거의 주장은 언어가 결국 존재의 진리를 드러내주는 토대가 된다는 점에서 동근원적인 역할을 한다는 것을 살펴보도록 할 것이다.



II. 현존재의 개시성

1. 현존재분석

하이데거는 서양철학의 전개에 있어서 그들의 사유가 대개 존재자들을 개념 규정하고 대상화하는 것에 초점을 맞추고 있음을 비판한다. 여기에서 하이데거의 철학은 존재자의 관심을 넘어서 그 근본으로 나아가야함을 우리들에게 제시한다. 물론 플라톤 이래의 철학이 ‘존재자가 존재한다’의 의미를 간과했던 것은 아니었다. 하지만 존재를 대상화하는 전통이 존재의 문제로 접근하는데 있어서 오해를 가져왔다고 여겼던 하이데거는 그 결과로 초래한 편협하고 획일적인 사유에 대해 불만을 가졌을 것이다. 왜냐하면 우리는 우리 주변의 존재자들 혹은 현상에 나타나는 다양한 것들과 만나면서 그것들의 존재자들의 존재가 지닌 다양성을 제한하는 방식에서 좀 더 명확하게 하려는 경향을 가졌고 그 결과 다양성의 의미를 더욱 단순하게 도식화하고 범주화하여 그 의미를 제한시켰기 때문이다. 따라서 하이데거는 이러한 잘못의 원인이 되는 존재에 대한 물음을 제기해야만 했고 그 물음의 귀결은 존재 그 자체 그리고 존재의 의미에 대한 탐구로 이어진다.

여기에서 존재에 대한 물음이 제기되어야 할 필요성을 느끼지만 과연 존재 물음이라는 가능성을 가진 그런 존재자는 도대체 누구인가? 하이데거는 존재물음을 제기할 수 있는 유일한 존재자로서 ‘우리들 인간 각자’가 존재물음의 단초가 되는 존재자라고 보는데, 그는 이 존재자를 다른 존재자들과 구별하기 위해서 현존재(Dasein)라고 부르고 있다.⁹⁾ 하이데거의 현존재라는 용어는 인간 존재에 대해서 언급하는 것이기는 하지만 우선적으로 그것은 전통 철학에서와는 다른 독특한 존재 양식을 가진다. 하이데거는 이러한 용어 사용을 통해서 전통적인 인간 존재에 대한 것과 동일한 것으로 간주하는 경향을 피하고자 하였다. 현존재는 존재 자체를 문제 삼는 존재자이며, 그것은 존재와 존재의 의미가 현존재의 ‘현’(現,

9) 『존재와 시간』, 8쪽.

Da)에서 다양하게 열려있는 상태임을 나타내는 것이다.

존재와 존재의 의미가 현존재의 ‘거기에’에서 다양하게 열려 있다는 것은 다른 존재자들과는 다르게 현존재가 존재를 이해하는 존재자임을 말해준다. 존재이해(Seinsverständnis)는 현존재의 존재방식이다. 이러한 토대로 하여금 현존재는 존재의 의미를 본래부터 이해하고 있고 그 의미를 지속적으로 해석한다. 이러한 의미에서 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다.

현존재의 존재에는 자기 해석이 속한다. 세계를 둘러보며 배려하며 발견할 때 배려함도 함께 보여지고 있다. 현존재는 현사실적으로 자신을 언제나 이미 특정한 실존적 가능성들에서 이해한다. ... 실존은 어떤 방식으로든 함께 이해되고 있다. ... 현존재의 존재에 대한 모든 개개의 존재론적으로 명확한 물음은 현존재의 존재 양식에 의해서 이미 예비되어 있다.¹⁰⁾

따라서 현존재가 자신의 실존을 통해서 존재와 존재자에 대해서 열려있기 때문에 인간 현존재의 존재 구조를 분석함으로써 현존재 자신에 대한 실존 구조뿐만 아니라 존재의 의미 그리고 다양한 존재자의 존재 구조들을 해명할 수 있는 것이다. 그렇기 때문에 현존재는 다른 존재자들에 대해서 우위성을 갖는다. 하이데거는 이러한 현존재의 분석을 통해서 전통철학 속에서는 왜곡되었던 존재의 의미에 올바르게 다가갈 수 있다고 생각했다.

2. ‘세계-내-존재’인 현존재의 개시성

하이데거는 현존재의 실존론적 구성들을 ‘세계-내-존재’로 규정하고 이에 대한 분석을 통해서 현존재의 분석을 수행하고 존재의 의미를 드러내려고 시도한다. 현존재는 ‘세계 내에 존재하는 자’이다. 그렇기 때문에 현존재는 세계 없이는 실존이 불가능하고 세계 역시 현존재 없이는 그 의미가 드러날 수 없는 것이다. 그

10) 『존재와 시간』, 414쪽.

리므로 현존재에 대한 분석은 ‘세계-내-존재’라는 현존재의 실존론적 구성틀을 선행하여 이해해야 한다.

하이데거는 현존재의 근본 구조틀로서의 ‘세계-내-존재’의 구조를 세 부분으로 나누어서 설명하고 있다.¹¹⁾ 첫 번째는 세계의 세계성으로서 현존재가 세계 내부의 존재자들과 어떻게 관계하는지를 설명한다. 그것은 도구적 분석을 통해서 드러나는데 도구를 적소에서 사용하는 것이 현존재를 통해서 유의미성으로 귀결되는 지시연관을 설명한다. 두 번째는 더불어 있음과 자기 자신으로 있음으로서의 ‘세계-내-존재’의 분석을 수행한다. ‘세계-내-존재’로서 있는 자는 누구인가를 통해서 현존재는 타인과의 관계에 놓여 있는 공동존재이고 배려(Sorge)¹²⁾로서 여타의 존재자와 왕래하고 교섭하는 방식을 갖는다. 세 번째는 ‘내-존재’에 대한 분석이다. 여기서 하이데거는 현존재의 존재를 ‘열어밝혀있음’으로 규정한다. 우리는 우선 첫 번째와 세 번째 구조 계기인 ‘세계의 세계성’과 ‘내-존재’의 분석을 살펴보고 ‘세계’와 우리 주변을 둘러싸고 있는 존재자들이 어떻게 현존재와 관계하고 있는지를 살펴볼 것이다.

2.1 세계의 세계성

세계에 대한 논의는 현존재 분석의 기본적인 내용을 제공하고 있다. 여기에서 하이데거는 통상적으로 세계를 인식의 대상으로서 파악하는 것을 공허한 것이라고 비판하고 있다.¹³⁾ 현존재 분석에서의 세계의 의미는 전통적인 세계 개념과는 다른 것이며, 세계를 인식하는 방식도 전통 철학과는 구분된다. 전통 철학에서의 세계는 세계 내부의 존재자의 세계, 즉 단순히 있는 그러한 자연적 존재자의 총체와 그 존재자일 뿐이다. 이러한 세계내부적(innerweltlich) 존재자의 세계와는

11) 『존재와 시간』, 80쪽 참고.

12) 하이데거는 ‘배려함’(Besorgen)을 그저 인지하는 인식함이 아니라 ‘다루며 사용함’의 의미로 사용한다. 그리고 배려에서 만나게 되는 존재자를 ‘도구’(Zeug)라고 부른다. 하이데거는 현존재가 우선적으로 만나는 존재자를 ‘도구’로 칭함으로써 도구와 사물을 구분하고 있다. 즉, 도구는 현존재의 배려 속에서 발견되어지는 순간의 것이고 사물은 바라봄의 대상으로서 눈앞에 놓여 있는 것이다. 우리가 도구를 사용할 때 도구에 대한 인식이 필요한 것은 아니다. 도구를 사용하는데 있어서 인식이 도구를 규정의 대상으로 삼지 않을수록 더 적합하게 도구를 순간의 있음에서 잘 이해하고 있는 것이다. 이것이 눈앞의 사물을 파악하는 인식함과 다른 점이라고 하이데거는 말한다. 『존재와 시간』, 100쪽.

13) 『존재와 시간』, 89쪽.

다르게 하이데거가 관심을 두는 세계의 의미는 현존재가 살고 있는 주위세계와 그 개념으로부터 존재론적-실존론적 세계성으로 이해할 수 있다.

우선 우리가 밝히고자 하는 세계의 세계성은 현존재가 살고 있는 일상적인 생활세계에 대한 탐구에서 출발한다. 왜냐하면 현존재가 실존하는 세계는 이론적인 세계가 아니라 일상적 세계, 즉 주위세계(Umwelt)이기 때문이다. 주위세계에서 현존재는 우선 존재자로서 그들을 만나지만 그 존재자는 단순히 대상으로서 놓여 있는 존재자가 아니라 현존재가 왕래하며 배려하는 존재자인 손안의 존재자(Zuhandenes)이다. 즉, 도구가 그 안에서 그것 자체에서부터 스스로를 내보이고 있는 도구의 존재양식을 손안에 있음이라고 부르는 것이다. 세계 내부의 존재자들이 도구로서 현존재와 만난다는 것은 무슨 말인가? 도구는 본질적으로 ‘무엇을 하기 위한 어떤 것’이다. 이러한 존재자는 유용성, 사용성에 기인해서 ‘하기 위한’의 구조를 가지며 이 구조는 그것을 가지고 어디에로 적재적소의 쓰임새에 따라 어떤 것으로서의 지시 방향을 지닌다.¹⁴⁾ 이러한 지시연관은 곧 ‘어떤 것을 가지고 어디에’라는 용어로 제시된다.¹⁵⁾

‘어떤 것을 가지고 어디에’라는 도구적 존재자들의 지시연관이 소급되면서 더 이상 이 존재자는 수단으로써 의미를 가지지 않고 사용사태전체성(Bewandtnisganzheit)¹⁶⁾의 목적이 나타난다. 즉, ‘위하여’의 지시연관으로 계속 연결되는 가운데 마지막인 ‘위하여’에 가서 그 연관을 하나의 통일된 사용사태전체성으로 만들기 위해서는 ‘어떤 것을 위하여’ 존재하지 않고 그 자체 때문에 존재하는 존재자가 요구된다. 이런 점에서 하이데거는 다음과 같이 말한다.

사용사태전체성 자체는 궁극적으로 하나의 ‘그것을 위하여’로 소급되는데, 이 ‘그것을 위하여’에는 더 이상의 사용사태가 없으며, 그것 자체는 하나의 세계 내

14) 『존재와 시간』, 101쪽.

15) 『존재와 시간』, 120쪽.

16) 사용사태(Bewandtnis)란 ‘어떤 것을 어디에’ 사용하는 도구 사용연관의 전체를 가리키는 존재론적 표현이다. 이러한 사용사태는 ‘무엇을 위해’, 혹은 ‘~때문에’로서 자기 자신을 드러내는 현존재와 연관된다. 소광희는 Bewandtnis를 적재성(適在性)이라고 번역한다. 사용사태전체성은 사용사태보다 앞선 것이다. 하이데거는 “사용사태 자체는 손안의 것의 존재로서 그때마다 단지 하나의 사용사태전체성이 앞서 발견되어 있음에 근거해서만 발견되어 있을 뿐이다.”(『존재와 시간』, 122쪽.)라고 말한다. 이것은 어떠한 하나의 도구를 어떻게 사용할 것인가에 대한 사용사태가 전체도구들의 사용사태전체성 안에서 이미 발견되어 있을 때 파악할 수 있음을 의미한다. 이는 도구들의 연관체계와 사용사태전체성이 현존재에게 이미 개시되어 있음을 의미하고, 더 나아가 의미연관체계로서의 세계가 현존재에게 개시되어 있음을 의미하는 것이다.

부에 있는 손안의 것의 존재양식을 가지지 않고, 오히려 그것의 존재가 세계-내-존재로 규정되어 있으며 그것의 존재구성들에 세계성 자체가 속하는 그런 존재자이다.¹⁷⁾

바로 그 자체로 자기 자신 때문에 존재하는 존재자가 현존재이고, 이러한 현존재가 사용되는 도구전체성에 의미를 부여한다. 하이데거는 그렇기 때문에 사용사태에 있어서 도구로서의 손안의 존재자가 ‘위하여’의 구조와 현존재가 자기 자신 ‘때문에’ 존재하는 구조를 구분지어 ‘그 때문에’(Worum-willen)라는 용어를 사용하고 있다. 이점은 손안의 존재자의 사용사태전체성과 지시연관은 이미 현존재에 의해서 이해되었을 때만 이 손안의 존재자는 자신의 쓰임새에 맞게 드러난다는 것을 말해준다. 손안의 존재자가 그 목적의 적합한 쓰임새로서 드러나는 것은 도구를 배려하며 왕래하는 현존재의 사용사태전체성에서 ‘위하여’의 연관을 살피는 둘러봄에 의해서 가능한 것이다.

하이데거에게 있어서 세계는 손안의 존재자들이 세계에서 그 목적에 따르는 적합성이 드러나면서 밝혀지는 것이다. 여기에서 세계 내부의 존재자 자체의 존재는 오로지 세계라는 현상의 토대에서만 존재론적으로 파악하는 것이 가능하다. 이러한 존재자들은 현존재가 세계를 배려하며 둘러봄을 통해서, 그리고 동시에 세계가 이미 현존재에게 열려 있음을 통해서 드러나게 된다.

그렇다면 여기에서 우리는 세계의 세계성이 무엇인가를 제시할 수 있다. 세계는 손안의 존재자가 그 적합성과 지시관계를 맺을 때 현존재에 의해서 사용사태의 전체성으로 드러난다. 하이데거는 여기에서 세계의 세계성을 현존재의 존재가능 때문에 유의미성(Bedeutsamkeit)¹⁸⁾으로 해석한다. 세계 내부의 현존재적이지 않은 존재자의 존재가 우리에게 발견된다는 것은 현존재에 의해서 세계가 유의미성 속에서 개시되어 있기 때문에 가능한 것이다.

세계는 현존재의 배려로 만나는 모든 존재자들의 지시 연관의 총체이고, 세계

17) 『존재와 시간』, 121쪽.

18) 유의미성이란 어떤 것을 가지고 ‘어디에’, 혹은 ‘무엇을 위해’ 사용하는 모든 도구의 사용연관이 결국 현존재가 사용하는 한에서 ‘~때문에’에 근거하는데, 모든 도구의 사용연관을 그때마다의 연관 안에서 분류하여 파악하는 것이 의미부여이며, 이런 의미부여의 관련 전체가 세계의 구조를 이루고 도구적 존재자가 발견될 수 있는 가능조건으로서 유의미성이라고 할 수 있다. 현존재는 이미 이런 유의미성에 대한 세계이해를 지니고 있기 때문에 의미부여가 가능한 것이 된다. 『존재와 시간』, 146쪽 참고.

는 이러한 지시연관으로 사용사태전체성으로 밝혀지며, 이러한 사용사태전체성은 현존재에 의해서 유의미성을 통해서 드러난다. 이렇게 발견되어진 세계가 가능하려면 이미 세계가 현존재에게 이해되어야 한다는 것을 의미한다. 이런 점에서 보면 세계는 현존재와 연관된 현존재의 실존론적 성격이라고 할 수 있다. 세계는 현존재의 이해함이 지시하고 있는 곳이고, 사용사태가 존재자를 만나게 향해있는 곳이며, 세계의 개시성을 향해서 지시하고 있는 현존재 자신의 개시성의 구조가 세계의 세계성을 구성한다. 여기에서는 현존재의 개시성의 구조가 어떻게 구성되어 있는지에 대한 분석을 통해서 세계와 현존재의 관계를 파악할 것이다.

2.2 내-존재

‘내-존재’에 대한 분석은 현존재의 개시성에 대한 분석이며 세계와 현존재의 관계에 대한 고찰이다. 하이데거에 따르면 세계는 이미 열어밝혀져 있음을 전제로 하고 있다. 이러한 세계를 의미 있게 하는 것은 현존재에게 미리 개시되어 있어야 하고 세계의 개시는 현존재에게 이미 세계가 이해되고 있어야만 가능해진다.

하이데거에 따르면 세계 내에 존재한다는 것은 단순히 ‘컵 속에 물이 있음’과 같은 그런 존재방식을 가리키는 것이 아니다. 독일어 전치사인 ‘in’은 ‘거주하다, 체류하다’라는 의미인 ‘innan’에서 유래한다. ‘내-존재’(In-Sein)에서 ‘in’은 단지 공간적인 것이 아니라 오히려 ‘나는 거주한다. 나는 ...에 머문다. 이러저러한 친숙한 것으로서의 세계에 머문다’를 의미한다. 그러므로 ‘내-존재’라는 용어는 현존재가 세계 안에 친숙하게 머물러 있음을 의미한다. 여기에서 현존재가 세계와 친숙하게 몰입해 있을 수 있는 것은 현존재에게 자신뿐만 아니라 세계 내부의 타자들, 그리고 세계 내부의 존재자들이 이미 개시되어 있기 때문이다.¹⁹⁾

열어밝혀져 있음으로서의 ‘내-존재’는 현존재의 실존틀에도 부합할 수 있다. 여기에서 우리가 주목할 것은 다음과 같은 사실, 현존재 분석론을 구성하는 근본적인 전제가 현존재가 ‘현’(Da)의 개시성을 본래적으로 갖고 있다는 점이고 만일 이것이 없다면 현존재가 될 수 없다는 점에 주목해야 한다. 하이데거는 이러한

19) 『존재와 시간』, 82쪽.

‘Da’의 개시성으로서 현존재를 구성하는 방식을 ‘처해있음’과 ‘이해’, 그리고 ‘말’의 실존론적 구조를 제시한다.

먼저 처해있음이란 현존재가 세계내로 ‘피투된 사실성’을 의미한다. 현존재는 숙명적으로 세계 안으로 내던져져 있다는 사실을 받아들일 수밖에 없는 존재자이다. 그리고 두 번째 실존틀인 이해는 처해있음과 동근원적으로 놓여 세계를 파악한다. 그러므로 현존재는 자신의 존재에로 다가가는 가능성을 지닌 존재자로서 끊임없이 자기 자신을 기획투사하며 이해하는 존재자이기도 하다. 세계는 처해있음으로서의 사실성과 이해로서의 가능성으로서 현존재에게 다가온다. 현존재는 처해있음과 이해의 세계에 개시되어 있다. 세 번째 실존틀인 말은 ‘세계-내-존재’로서의 현존재가 처해있음으로 어떤 것을 이해하는 존재관계를 의미에 따라 분절한다는 것을 가리킨다. 이러한 말은 언어의 존재론적인 토대이며 이 속에 해석과 진술이 놓여있다. 그런데 여기에서 주목할 것은 이들 세 가지의 실존틀이 현존재의 각각의 존재 방식으로 있는 것이 아니라 등근원적으로 구성되어 있다는 점이다. 현존재의 열어밝혀져 있음의 실존론적 구조인 ‘처해있음’, ‘이해’, ‘말’이 어떻게 구성되어 있는지를 살펴보도록 하자.

2.2.1 처해있음의 개시성

우리가 존재론적으로 처해있음(Befindlichkeit)이라는 명칭으로 개시하고 있는 것은 존재론적으로는 가장 잘 알려져 있고 일상적인 것인 기분, 기분잡혀(Gestimmtheit) 있음이다.²⁰⁾

이제까지의 철학에서는 기분을 일시적인 감정현상으로서 보았지만 하이데거는 이러한 ‘기분’(Stimmung)을 현존재의 존재를 적극적으로 드러내는 개시성으로 보고 있다. 현존재가 기분에 젖어 있다는 것은 자신의 존재에 있어서 기분에 젖은 현존재로서 실존하고 있음을 개시한다. 하이데거에 따르면 우리가 무엇을 근본적으로 인식한다고 하더라도 그것조차도 기분의 근원적 개시에 의존하고 있는

20) 『존재와 시간』, 135쪽.

것이다. 지극히 일상적인 기분 속에서 현존재는 존재하고, 존재해야만 한다는 사실이 적극적으로 드러난다. 기분은 현존재의 처해있음을 말해준다. 인간이 기분 잡혀 있지 않은, 기분이 배제된 상태는 상상할 수 없다. 그러므로 현존재가 어디에서 오고 어디로 가는지는 알 수 없으나 더 이상 은폐되지 않고 개시되어 있다는 사실, 현존재가 있다는 사실, 즉 현존재가 이 세계에 던져져 있음은 ‘처해있음’을 통해서 드러난다.

이러한 ‘처해있음’이란 무엇인가? 현존재는 ‘세계-내-존재’로서 세계-내에 개시성의 방식으로 존재한다는 것, 그것 자체가 우리가 처해있는 상황이다. 하나의 탁월한 개시성으로서의 처해있음은 현존재가 기분에 사로잡혀 세계 속에 내던져져있음을 발견하는 것이다. 현존재가 ‘거기’에 존재하기 때문에, 그리고 현존재가 세계 안에서 다른 존재자들과 함께 만나는 한에서 그에게 존재에 대한 이해와 말이 가능하게 된다. 이러한 개시성 속에서 현존재는 특정한 기분에 의해서 규정되어 존재자들을 주객관계 속의 대립적인 대상으로서 만나는 것이 아니라 그것의 목적에 따르는 목적에서 순간의 존재자로서 만나면서 존재하게 되는 것이다. 하지만 이것은 처해있음의 실존론적 구조가 이해와 말에 선행되어 있다는 것, 혹은 현존재의 개시성을 더 근원적으로 구성한다는 것을 의미하지 않는다. 하이데거에 따르면 처해있음은 이해와 말의 실존들과 등근원적인 것이기 때문이다.

현존재가 ‘처해있음’의 방식으로 개시된다는 것은 두 가지의 본질성격을 갖는다. 첫째로 처해있음의 개시성은 그가 세계 안에 ‘내던져져 있음’(Geworfenheit)의 사실을 말하는 것이다.²¹⁾ 여기에서 처해있음은 세계내부의 존재자들과 다른 공동현존재(Mitdasein)²²⁾를 만나게 하는 의미를 갖는다. 두 번째 본질성격은 ‘기분에 젖어 있음’(Gestimmtheit)이다. 기분에 젖어 있음은 현존재가 만나는 대상들에 대해서 거리두기를 통해서 그들을 대상화한다는 것이 아니라 오히려 현존재를 가까이하여 열어밝히며 다가움을 의미한다.²³⁾ 현존재가 세계 속으로 내던져진

21) 『존재와 시간』, 136쪽 참고.

22) 일상성 속에 놓여 있는 현존재 그는 누구인가라는 실존론적인 물음에 대해서 하이데거는 그 구조를 ‘더불어 있음(Mitsein)’과 ‘공동현존재(Mitdasein)’로 설명하고 있다. ‘더불어 있음’은 타인과 더불어 있음을 의미하고 ‘공동현존재’는 나와 함께 더불어 있음을 의미하는 것이다. 즉, 현존재의 세계는 세계-내-존재에 근거해서 내가 타인과 함께 나누는 그러한 세계이다. 따라서 현존재의 세계를 ‘공동세계’라고도 할 수 있다. 현존재는 타인과 더불어 있음으로 존재하고 타인 역시 거기에 함께 있음(공동현존재)으로 존재한다. 『존재와 시간』, 26절 참고.

23) 『존재와 시간』, 138쪽 참고.

채로 열어밝혀진 개시성으로 존재하고 있음의 성격이 처해있음의 구성론적인 의미이다. 하이데거에 따르면 이러한 ‘처해있음’은 현존재가 세계 내부의 존재자들을 만나는 방식을 조율해준다. 이것은 현존재 자신이 세계에 내맡겨진 채로 관계함을 보여준다. ‘처해있음’은 현존재가 그때마다 관계하는 세계 속에서 열어 밝혀지는 방식인 것이다. 현존재는 ‘처해있음’의 방식을 통해서 이미 열어밝혀진 ‘세계’ 안에서 자신의 내던져져있음을 떠맡는다.

이러한 점에서 보자면 하이데거에게 있어서 세계는 기계적이거나 결정론적인 세계가 아니다. 그것은 기분에 따라서 다양하게 만날 가능성이 열린 유동적인 세계이다. 하이데거는 현존재가 거기에 존재하고 있다는 사실을 ‘내던져져 있음’이라고 칭한다. 이 존재자가 그렇게 내던져져 있기에 그것이 ‘세계-내-존재’로서 바로 ‘거기에’인 것이다.²⁴⁾ 현존재가 세계 내에 내던져진 존재라는 주장은 마치 현존재가 수동적으로 거기에 놓여 있는 것처럼 보인다. 하지만 ‘처해있음’은 현존재가 이러한 사실을 통해서 자신을 적극적으로 나타낼 수 있는 가능성을 갖고 있음을 알려주는 실존론적 구성론이다. 현존재가 세계로 내던져져 있기 때문에 자신의 존재를 이해함과 더불어 존재의 의미가 알려지게 되는 것이다.

2.2.2 이해의 개시성

현존재는 처해있음으로 열어 밝혀져 있고 또한 동시에 등근원적으로 ‘이해’로서 열어 밝혀져 있다. 따라서 이해는 언제나 ‘기분’에 의해 규정된 이해이다.²⁵⁾ 현존재가 일차적으로 처해있음으로서 존재하고 있고 이차적으로 존재와 관계를 맺으면서 그 의미를 이해하는 것이 아니다. 앞서 밝혔듯이 현존재의 개시성에 있어서 어떤 것이 선행하고 이차적으로 뒤따르는 것이 아니라 이해는 처해있음으로의 이해로서 등근원적으로 ‘세계-내-존재’에 관계하는 것이다. 하이데거는 이점을 다음과 같이 강조하고 있다.

‘그 때문에’ 안에서 실존하는 세계-내-존재가 그 자체로서 열어밝혀져 있으며,

24) 『존재와 시간』, 188쪽 참고.

25) 『존재와 시간』, 143쪽.

이 열어 밝혀져 있음이 이해라고 명명되었다. ‘그 때문에’의 이해 속에 그 안에 근거하고 있는 유의미성이 함께 열어 밝혀져 있다. 이해의 열어 밝혀져 있음은 ‘그 때문에’와 유의미성의 열어 밝혀져 있음으로서 똑같이 근원적으로 전체 세계-내-존재에 관계된다. 유의미성은 세계 그 자체가 그리로 열어 밝혀져 있는 지평이다. ‘그 때문에’와 유의미성이 현존재 안에서 열어 밝혀져 있다는 말은 현존재란, 세계-내-존재로서 그에게 바로 이 세계-내-존재 자체가 문제가 되고 있는 그런 존재자라는 말이다.²⁶⁾

현존재가 ‘거기에’로서 존재한다는 것은 세계가 ‘거기에’ 있다는 의미이다. 현존재는 ‘거기에’ 있으며 또한 자기 자신 ‘그 때문에’이다. 이해는 존재자를 대상으로 주제적으로 파악하는 것이 아니라 현존재의 존재 가능한 ‘그 때문에’와 관계하는 것이다. 이해하는 현존재는 그때마다 이미 자신을 기획투사하면서 존재하는 것이다. 또한 이해는 처해있는 이해로서 근원적으로 ‘세계-내-존재’와 관계하며, 세계-내-존재로서 그리고 처해있음으로서 유의미성에 기획투사하는 것이다. 따라서 이해의 ‘그 때문에’는 현존재의 지시연관성에 근거한다. 이런 점에서 “현존재는 그의 개시성이다.”²⁷⁾라는 하이데거의 말을 주목해야 한다. 즉, 현존재의 본질은 ‘수동적인 개방성’으로 해석될 수 있는 처해있음의 개방성과 동시에 이해로서의 ‘능동적인 개방성’에서 현존재의 개방성이 발견된다.

현존재는 세계에 피투되어 그것에 개방된 상태로 있으면서 또한 동시에 나름의 방식으로 개방할 수 있는 능력을 소유하고 있다. 여기에서 하이데거는 이해의 개시성은 기투로서 현존재의 존재양식이고, 현존재는 이해 속에서 자신의 ‘존재할 수 있음’(Sein-können)으로서 존재한다는 것을 강조한다.²⁸⁾ 즉 존재가능으로서 자신을 기투하는 이해는 현존재의 존재양식이기 때문에 현존재가 존재하는 한에서는 그때그때마다 이미 자신을 기획투사하면서 존재한다고 강조한다. 이러한 이해는 현존재의 존재가능으로서 그리고 개시로서 ‘세계-내-존재’의 근본 틀 전체와 관련되고 처해있음에 놓여있는 현존재의 존재를 근원적으로 기투할 뿐만 아니라, 그와 마찬가지로 현존재의 그때그때의 세계의 세계성인 유의미성을 향해

26) 『존재와 시간』, 198쪽.

27) 『존재와 시간』, 185쪽.

28) 『존재와 시간』, 143쪽 참고.

서도 근원적으로 기투한다. 이런 이유에서 하이데거는 「휴머니즘 서간」에서 기투는 본질적으로 ‘피투적 기투’²⁹⁾라고 말하고 있다. 처해있음 속에서 기분에 사로잡혀서 열어 밝혀진 세계-내-존재의 현사실(Faktum)³⁰⁾은, 이와 등근원적인 이해를 통해서 현존재의 탁월한 개방성을 여타의 존재자들과 관계시키고 그 세계와도 관계시키게 된다.

우리는 일상적인 의미에서 ‘이해한다’를 우리는 어떤 일을 주관하거나 처리할 능력이 있음으로 사용한다. 하지만 실존범주로서의 이해는 ‘존재할 수 있음’이라는 현존재의 존재양식이 놓여 있다. 즉, 현존재는 곧 가능존재라는 의미이다.

실존범주로서의 이해에서 할 수 있는 것은 어떤 무엇이 아니라 실존함으로서의 존재함이다. 이해에는 실존론적으로 존재할 수 있음이라는 현존재의 존재양식이 놓여있다.³¹⁾

현존재가 가능존재라는 것은 일차적으로 어떤 형태로든 그때마다 각기 그것으로 존재할 수 있다는 의미에서의 가능존재이다. 따라서 가능존재의 가능성이라는 의미는 존재적인 의미에서의 이런 저런 일이 일어날 수 있는 범주로서의 가능성이 아니다. 하이데거가 말하는 가능성은 실존범주로서 현존재의 가장 적극적인 존재론적 규정을 나타낸다. 그리고 이러한 가능성의 토대가 되는 것이 이해이다. 이해란 현존재가 존재할 수 있는 능력을 나타낸다. 현존재는 ‘처해있음’으로 이미 특정한 가능성에 놓여 있다. 그러므로 현존재는 자신에게 떠맡겨진 가능존재이며 ‘내던져진 가능성’이다. 현존재는 자신의 존재가능으로부터 자신을 발견할 수 있다.

이해는 현존재 자체의 고유한 존재가능이라는 의미의 실존론적 존재인데 그것도 이 존재가 현존재 자체 안에서 그 자신이 어디에 처해 있는지를 열어밝히는 식으로 그렇다.³²⁾

29) 마르틴 하이데거, 「휴머니즘 서간」, 『이정표2』, 이선일 옮김, 2005, 153쪽 참고. 이하 『이정표2』로 표기.
30) 현사실은 사물, 사건들이 시공간적 범주 안에서 일어나는 것을 사실이라고 할 때, 현존재의 세계 안에 있음이라는 사실을 그것과 구분하여 현사실성이라고 부른다. 이 개념은 특히 내던져져 있음의 피투성을 부각시킨다. 『존재와 시간』, 570쪽.
31) 『존재와 시간』, 199쪽.

존재가능으로서의 이해는 세계를 유의미성의 가능성으로 개시하고 손안의 존재자는 이용가능성, 사용가능성에서 발견할 수 있다. 그렇기 때문에 사용사태전체성은 손안의 존재자의 연관이 가지는 한 가능성의 범주적 전체임이 밝혀진다.³³⁾ 그렇다면 이러한 가능성만으로 이해에 다다를 수 있을까? 이해는 현존재 앞에 놓여 있는 가능성들을 기획투사하면서 작용하는 것이다. 기획투사는 능동적으로 자기 자신을 어떤 상태로 던짐을 의미한다. 앞에서 세계의 세계성은 현존재의 지시연관으로 인해서, 즉 ‘그 때문에’로 유의미화되는 것을 보았다. 하이데거는 “이해 역시 근원적으로 ‘그 때문에’에로 기획투사한다.”³⁴⁾고 말한다. 유의미성으로 드러난 세계는 곧 이해된 세계이고 이러한 유의미화는 기획투사하는 이해로부터 이루어진다.

존재가능과 기획투사는 능동적인 이해의 행위로 제시된다. 기획투사의 이해는 단순히 무엇을 인식한다는 것이 아니라 현존재의 존재가능성과 함께 할 때 지시된 존재자들의 연관 전체를 유의미화시키는 이해의 행위를 나타내는 것이다.

현존재는 이해로서 자기의 존재를 가능성들로 기획투사한다. 기획투사함으로써 열어밝혀진 가능성들은 현존재에게로 되돌려지기에, 현존재는 그 자신이 하나의 존재가능이다. 이해의 기획투사는 스스로를 형성하는 독자적인 가능성을 갖는데, 이해의 이러한 형성이 곧 해석이다.³⁵⁾

해석은 이해에서 기획투사된 가능성들을 정리작업하는, 즉 이해의 완성이라고 볼 수 있다. 그러므로 이해가 선행되어야 해석이 발생한다는 것을 알 수 있다. 하이데거는 이해와 해석의 개념을 ‘로서-구조’(Als-Struktur), ‘선-구조’(Vor-Struktur)로 설명하는데, 이것은 해석의 파생으로서의 진술과 함께 3장에서 다루도록 하겠다.

32) 『존재와 시간』, 200쪽.

33) 『존재와 시간』, 201쪽 참고.

34) 『존재와 시간』, 201쪽.

35) 『존재와 시간』, 206쪽.

2.2.3 말의 개시성

하이데거는 현존재의 개시성으로서의 세 가지 실존들을 설명하면서, 현존재의 개시성으로서의 “말은 처해있음 및 이해와 함께 실존론적으로 등근원적이다”³⁶⁾ 라는 점을 강조한다. 다른 것이 아니라 말은 처해있음으로서의 이해의 가능성을 분절하는 것을 의미한다. 말은 전통적인 언어이론에서처럼 주관적 의식으로부터 객관적 의식의 대상으로 표현된 것이 아니다. 하이데거가 ‘말’이라는 실존들에 부여하는 특징을 이해하기 위해서는 ‘의미’에 대한 분석을 통해서 파악해야 한다.

하이데거는 ‘이해하는 열어밝힘에서 분류파악 가능한 그것을 우리는 의미라고 이름한다’³⁷⁾고 한다. 앞에서 살펴보았듯이 이해는 ‘처해있음’으로서 이해, 즉 세계-내-존재로서 존재하며 기분에 젖어 있음으로 현존재 자신과 세계에 대한 이해를 전제하는 것이다. 그리고 이해는 또한 현존재 자신의 존재 가능성으로서 세계 내부의 존재자들과 능동적으로 관계하고 기획투사하는 이해이다. 그리고 이해는 해석하는 이해이다. 해석하는 이해는 ‘로서’구조로 존재자들을 파악하는 이해이다. 이러한 이해를 통해서 분류파악이 가능해지는 무언가를 발견하는 것이 곧 ‘의미’이다. 그렇다면 이해된 것은 곧 ‘의미’라고 할 수 있다. 여기에서 ‘말은 이해의 가능성을 분류 파악하는 것’이라는 명제는 곧 ‘말은 의미를 분류파악 하는 것’이라고 말할 수 있다. 따라서 ‘의미’로서 분류되는 것은 현존재의 존재 때문에 지시되어지고 유의미되어진 의미부여전체(Bedeutungsganze)이다. 그러므로 말에 의해서 파악되어지는 ‘의미’는 의미부여의 전체가 밝혀지는 것이다. 다시 말해서 세계-내-존재의 처해 있는 이해가능성이 말로서 밖으로 말해지는 것이다. 여기에서 이해가능성의 의미부여 전체가 낱말로 드러나게 된다.³⁸⁾

현존재가 피투되어 능동적으로 존재를 이해하고 기투하는 활동은 필연적으로 언어를 통해서 구체화된다. 그러나 이것은 현존재의 존재이해와 기투활동이 일차적으로 이루어진 후 이차적으로 말과 언어를 도구와 수단으로써 외적으로 표출되는 것으로 받아들여서는 안 된다. 하이데거에 따르면, 이것은 현존재의 처해있

36) 『존재와 시간』, 162쪽.

37) 『존재와 시간』, 210쪽.

38) 『존재와 시간』, 222쪽 참고

음 안에서 이해를 통해서 자신을 드러내는 하나의 통일된 과정으로 동시에 이루어진다고 말한다. ‘세계-내-존재’로서의 현존재의 피투되고 기투된 개시성은 궁극적으로 말에 의해서 드러나게 된다. 말은 현존재의 수동적, 능동적 개방성과 본질적으로 연관되어 있고, 또한 이것을 가능하게 하는 근본적인 요소인 것이다. 말은 ‘세계-내-존재’로서의 현존재가 처해있음으로 어떤 것을 이해하는 존재관계를 의미에 따라 분절해서 밖으로 언표하는 것을 가능하게 해주는 터전이다.

하이데거는 의도적으로 말(Rede)과 언어(Sprache)를 구분한다. 말과 언어의 관계는 ‘말이 밖으로 말해져 있음이 곧 언어이다’라는 점에서 드러난다. 이것은 주관적 의식의 내면으로부터 객관적 의식의 대상으로가 아니라, 의미연관 전체의 실존적 지평적 개시성의 차원으로부터 즉, 존재의 차원으로부터 분절화된 의미연관이 낱말로 발성되는 낱말 전체성의 차원, 즉 존재자의 차원으로 나아감을 의미한다.³⁹⁾ 여기에서 하이데거는 ‘언어의 존재론적 기초는 곧 말이다’라는 점을 강조한다. 언어가 지각 가능한 존재자의 영역에 속한다면, 말은 이러한 말에 앞서서 존재자의 영역을 근거지우고 의미부여된 존재자를 개시해주는 것이다.

말함은 세계-내-존재의 이해가능성을 의미부여하면서 분류하는 것인데, 세계-내-존재에는 더불어 있음이 속하기에, 세계-내-존재는 그때마다 각기 배려하는 서로 함께 있음의 한 특정한 방식 속에 머물고 있다. ... 말함은 어떤 것에 대한 말함이다.⁴⁰⁾

말이 언어의 실존론적 기초를 이루고 이것이 구체적으로 발성화되는 것이 언어라고 한다면 말이 문제 삼고 있는 ‘어떤 것에 대한’, 즉 말에서 말해지고 있는 그것에 대한 것을 보이게 해줌의 의미를 갖는다. 여기에서 말이 보이게 해줌은 무엇을 의미하는가? ‘세계-내-존재’라는 것은 현존재가 단독으로 존재함을 의미하는 것이 아니라 그의 지시연관에 있어서 관계하는 방식으로 존재하는 것이다. 그렇다면 현존재의 ‘말’이란 단지 각각의 분절된 의미를 구성하는 것을 목적으로 하는 것이 아니라 그렇게 구성된 ‘말’을 언어로서 말하는 것에 목적을 두고 있다

39) 신상희, 「말과 언어」, 『하이데거의 언어사상』, 철학과 현실사, 1988, 90쪽 참고.

40) 『존재와 시간』, 222쪽.

고 할 수 있다. 현존재가 말한다는 것은 존재자의 사태를 다른 공동현존재에게 제시하여 보게 하는 것이다. 즉 현존재는 말하면서 자기를 밖으로 말한다.⁴¹⁾ 현존재의 ‘말’이라는 실존론적 구성들은 자기 스스로 사태를 드러내어 다른 현존재에게 보게 하는 것을 목적으로 한다.

하이데거에게 있어서 로고스의 의미 역시 드러내 보임, 보게 해줌의 의미를 가진다. 또한 로고스는 말함, 음성으로 발설하는 것을 특징으로 함을 포함한다. 로고스는 단지 소리를 내어서 말한다는 것을 의미하는 것이 아니라 비록 소리로 소통을 하지만 사실 우리가 말하는 것은 그것에 관해서 서로에게 보여주는 것이다. 이에 대한 자세한 설명은 언어의 문제에서 더 논의해 보기로 하겠다.



41) 『존재와 시간』, 223쪽 참고.

Ⅲ. 개시성과 진리의 문제

1. 진술 진리의 문제

진리가 어떻게 가능한가? 여기에서 만약 진리가 ‘인식과 그 대상의 일치’라고 한다면, 객관 자체와 우리의 주관적인 표상이 일치하는지를 알기 위해서는 우선 먼저 우리는 객관 그 자체를 인식해야만 할 것이다. 하지만 대상에 대한 우리의 인식이 주관에 의존하여 주관적 표상을 수용하는 것에 지나지 않는다면 객관 자체에 대한 어떠한 인식도 불가능할 것이다. 진리를 주관적인 표상, 즉 인식 판단과 인식되는 객관의 일치라고 보는 경우 이것은 단지 주관적인 표상들 사이의 일치에 불과하게 되고, 따라서 주관적 표상과 객관적 대상 사이의 일치란 사실상 불가능한 것이 된다. 물론 근대철학 이후 이 주관적 표상과 객관적 대상 사이가 어떻게 가능한가에 대한 문제가 다양하게 진행되어 온 것은 사실이다. 하지만 하이데거의 지적에 따르면 우리는 이러한 전통적인 진리개념이 진리의 본질에 대해서 이야기하고 있지만 실제로는 진리의 개념 자체에 사로잡혀 그 본질에 대해서 무엇에 대해서 묻고 있는지 전혀 이해하지 못하고 있다고 말한다. 여기에서 하이데거는 전통 형이상학에서 진리개념은 판단과 대상 사이의 일치에 있어서 그것의 가능성의 근거를 근원적으로 묻는 데에 실패했다고 지적하고 있다.

이 문제를 해결하기 위해서 하이데거는 우선 ‘인식과 그 대상 사이의 일치’라는 전통적인 진리개념이 의미하는 바가 무엇인지에 대해서 묻는다. 그는 이러한 이유에서 『존재와 시간』에서 판단과 대상 사이의 일치라는 것이 근본적으로 무엇을 의미하고 그것이 어떻게 해서 가능한가에 대해서 논의를 전개한다. 하이데거는 우리가 대상을 인식하고 대상과의 일치를 논하기 이전에 존재자가 스스로 은폐성으로부터 끌어내어 비은폐성으로서 자신을 이미 내보이고 있음으로서 진리를 이해하지 않으면 안 된다고 말한다.

그렇다면 비은폐성으로서 열려있음, 개시되어 있음, 내보이고 있음은 무엇을

의미하는가? 여기에서 하이데거는 전통적 진리관을 비판하기 위해서 근원적인 차원에서 진리라는 말을 그것의 시원적 원어인 ‘알레테이아’에 맞추어 사유한다. 그는 알레테이아를 종래의 ‘진리’라는 개념으로 해석하지 않고 비은폐성(Unverborgenheit)이라고 번역하는데, 그 이유는 진리를 진술의 ‘참’으로 간주하는 통속적인 입장을 넘어서서 존재자가 탈은폐되어 드러나 있다는 개념 이전의 상태를 다시 돌아보게 만들기 위해서이다.⁴²⁾ 진리는 존재자를 존재하는 그 존재자로서 존재하게 함인데, 이것은 진리가 열려 있는 장과 그것의 열려 있음에 대해 관여함을 말한다. 진리는 각각의 존재자가 이미 개방된 그 안에 들어서 있고 또한 각각의 존재자는 개방된 장의 열려 있음에 관계하게 한다.⁴³⁾

하이데거는 여기에서 전통적인 진술 진리(Aussagewahrheit)에서의 진술에 앞서 그 진술에서 진술되어지는 존재자가 선행적으로 열어 밝혀져 있어야 한다는 점을 강조한다. 존재자가 자신을 존재하는 것으로 드러내 보이지 않고서 진술은 불가능한 것이 되기 때문이다. 하나의 진술이 참이라고 할 수 있기 위해서는 존재자가 이미 드러나 있어야 할 뿐만 아니라, 존재자가 드러내는 것을 진술하며 말하는 현존재가 드러나 있는 존재자에 대해서 발견하면서 존재하기 때문에 진술에서 의미된 존재자가 동일한 것으로서 비은폐되어 제시될 수 있는 것이다. 따라서 우리가 어떤 존재자를 인식한다고 할 때, 인식과 그 대상 사이의 일치라는 통념을 넘어서 더 근본적인 것으로 나아가야 할 것이다.

존재는 언제나 존재자에 있어서 스스로를 나타낸다. 우리는 이러한 존재자의 존재를 존재에 대한 이해 속에서 만나게 된다. 현존재의 존재이해는 존재로 하여금 자신을 드러내거나 우리로 하여금 존재를 열어밝히게 하는 것이다. 따라서 존재자에 대한 인식은 존재에 대한 이해인 열어 밝혀져 있음 안에서 가능하게 된다. 하이데거는 어떤 것이 현존재에 의해서 열어 밝혀져 있음을 진리라고 부르고 있다. 열어 밝혀져 있음에서 존재할 때에만, 즉 ‘진리’가 존재할 때에만 ‘존재자는 존재한다.’ 여기에서는 이러한 열어 밝혀져 있음으로서의 진리 문제를 통해서 세계가 어떻게 현존재에게 알려지는가를 살펴볼 것이다. 이를 위해서 하이데거가 인식이 주체가 어떤 것에 대해서 표상을 갖는다는 의미를 넘어서 진리의 문제에

42) 김종욱, 『하이데거와 형이상학 그리고 불교』, 철학과 현실사, 2003, 55쪽 참고.

43) 마르틴 하이데거, 「진리의 본질에 관하여」, 『이정표2』, 이선일 옮김, 2005, 107쪽 참고.

대해서 어떻게 접근하고 있는가를 살펴보고 하이데거적인 의미에서의 인식함을 고찰함으로써, 즉 현존재와 존재자 사이의 관계 설정을 살펴봄으로써 세계에 대한 인식의 새로운 방향을 제시할 것이다. 그리고 한걸음 더 나아가 인식론의 한계를 넘어서는 존재론적 인식함이 갖는 특징들을 살펴볼 것이다.

1.1 존재론적 진리의 확증

진술에서 언표 되어진 것과 대상과의 일치에 진리가 놓여있다고 말할 때, 즉 진리의 본래적 장소가 명제 또는 판단이라고 말할 때, ‘일치’와 ‘진리’가 제시하는 바가 과연 무엇인지를 고찰해 볼 필요가 있다. 하이데거는 이를 위해서 아리스토텔레스의 다음과 같은 언급에 주목한다.

아리스토텔레스는 영혼의 체험, 즉 노에마타(표상)는 사물에의 일치라고 말한다. 이 발언이 결코 진리에 대한 명시적인 본질 정의로서 제시된 것이 아닌데도 그 후에 진리의 본질을 ‘지성과 사물의 일치’라고 정식화하여 표현하는 계기가 되었다.⁴⁴⁾

하이데거는 서양 철학사를 주도해 왔던 진리의 개념인 사유와 존재의 ‘일치’(맞아떨어짐, Übereinstimmung)의 창시자를 아리스토텔레스로 간주하는 것은 하나의 오인이라는 것을 밝히고 있다. 그러나 그는 아리스토텔레스가 진술명제(Aussagesatz)를 말함(Reden)으로 규정함에 주목한다. 즉 “제시하며 보이게 해주는 것으로서의 진술만이 참이거나 거짓임이 나타날 수 있는 말함이다.”⁴⁵⁾ 그런데 여기에서 ‘제시하며 보이게 해주는 진술’로부터 일치가 진리라는 말을 도대체 어떻게 이끌어낼 수 있는가?

아리스토텔레스는 어떤 것을 제시하는 말로서의 진술은 참이거나 혹은 거짓일 수 있는 말의 특정 양식이라고 했다. 따라서 참이거나 거짓인 하나의 문장이 참이거나 거짓일 수 있는 명제로써 규정될 수 있는 것은 우선 그것이 존재자를 ‘제

44) 『존재와 시간』, 214쪽.

45) 『논리학』, 136쪽.

시하며 보이게 해주는 말함'이라는 로고스의 방식으로 이해되어야 할 것이다. 그리고 존재자를 제시하는 진술이 '참임'이거나 '거짓임'이라고 하는 것은 우선 존재자가 존재하는 바의 것을 '발견하거나 가리는' 방식으로 제시하며 보이게 하는 말로 이해되어야 할 것이다.⁴⁶⁾ 제시하며 보이게 하는 진술이 보이게하는 제시함이라는 의미 속에 또한 '가리우다'(Verdecken)가 포함된다는 것은 어떤 의미인가? 이것은 드러난 사태가 항상 '참'으로서의 진리가 아니라 '...처럼 그렇게 보이는 다른 어떤 것'을 제시할 수 있다는 의미가 함께 부여되고 있음을 의미한다.⁴⁷⁾ 진술이 어떤 것에 대해서 제시하며 보여주는 진술인 한에서는 그것이 '참 혹은 거짓일 수 있는 말'이라고 말하기 보다는 어떤 것을 '발견하거나 가리는' 말로 이해할 수 있을 것이다.⁴⁸⁾

그렇다면 여기에서, 일치가 진리라고 하는 것은 어떻게 이해될 수 있는 것인가? 진술진리의 일치문제는 '존재자와 판단'의 일치 문제로 논의되어 왔다. 하이데거는 진리는 존재자 자체가 스스로를 참인 것으로 입증할 때 비로소 분명해진다고 하고 있다.

인식되어야 하는 것은 인식함과 대상의 일치도 아니고, 심리적인 것과 물리적인 것의 일치도 아니며 의식내용 상호간의 일치도 아니다. 입증되어야 하는 것은 오로지 존재자 자체의 발견되어-있음, 존재자의 발견되어 있음의 방식에서의 존재자 자체이다.⁴⁹⁾

예를 들면, '컵이 찌그러져있다'라는 하나의 진술이 참이 되기 위해서는 찌그러져있는 컵이라는 대상과 그렇게 우리에게 표상된 것과의 일치가 아니라 그가 표

46) 『논리학』, 137쪽.

47) 『논리학』, 136쪽.

48) 하이데거는 『논리학』에서 그리스인들이 참 혹은 거짓이라는 표현이 규정되어 있지 않기 때문에 낱말 그 대로의 엄밀한 의미를 파악하고자 했다. 즉 참임에 대한 그리스적 표현 '알레테우에인'(ἀληθεύειν)은 '드러내다(enthüllen)'라는 의미의 '발견하다(ent-decken)', 즉 아직도 감싸여 있거나 다시 감싸여버렸던 어떤 것을 '드러내다'이거나 '다시 드러내다'라는 뜻이다. 또한 '프세우세스타이'(ψεῦδοσθαι)는 다른 사람에게 그가 보게 되리라고 생각하는 것 대신에 '~처럼 그렇게 보이는 다른 어떤 것을 제시함'을 의미한다. 따라서 하이데거는 '발견하다'의 의미와 반대개념을 언어적으로 표현하고자 했기 때문에 이를 '가리우다(verdecken)'말로 이해하고 있다. 따라서 진술은 참 혹은 거짓의 본래적 의미를 따라가 '발견하거나 가리움'으로 혹은 '비은폐되어 있음과 은폐되어 있음'으로 이해해야 옳을 것이다. 『논리학』, 136쪽 참고.

49) 『존재와 시간』, 294쪽.

상한 것일지라도 표상된 것으로 실제의 사물 자체가 의미있게 드러나는 한에서 참이다. 다시 말해서 우선적으로 바로 그 존재자가 그 스스로 참된 것으로서 입증될 때 참으로 드러나는 것이다. ‘컵이 찌그러져 사용할 수 없으니 버려라’고 말을 한다면, 그러한 표상이 내 관념 속에 자리잡고 있다고 생각하는 이들이 있다면 내 관념 속에 있는 찌그러진 컵을 버릴 것인가? 그럴 수 없을 것이다. 그러므로 ‘컵이 찌그러져있다’는 진술에서 언급되어지고 있는 것은 그 존재자 자체라는 것임을 알 수 있다. 이러한 의미에서 진술이 참으로 입증되는 것은 오로지 그 존재자 스스로 발견되고 제시되어 있는 경우일 것이다. 하이데거는 다음과 같이 언급하고 있다.

그러한 발견되어 있음은 발언된 것, 즉 존재자 자체 그 스스로를 동일한 것으로 내보이는 데에서 확증된다. 확증은 존재자가 동일성 속에서 스스로 내보임을 의미한다. 확증은 존재자가 스스로 내보임에 근거해서 수행된다.⁵⁰⁾

진술이 참이 될 수 있는 것은 진술 안에서 제시되는 존재자 자체에 관계할 때가 될 것이다. 그리고 하나의 진술이 참인 것으로 입증될 수 있는 가능성은 자신이 거기에 발견되어져 있고, 진술에서 존재자가 발견되어 있음이 입증되는 것은 다시 진술에서 발견되어진 존재자가 자신을 동일한 것으로 내보여주고 있다는 점에서 확증된다.

1.2 진리의 가능조건 : 종합과 분리

하이데거에게 있어서 로고스는 어떤 것을 제시하면서 보여주는 것이다. 그리고 그것은 어떤 것 자체를 그 자체에서부터 분명히 하고 그 자체에로 접근 가능하게 해주는 것이다. 그리고 또한 이것은 그 자체의 존재가 자신을 드러내어 보이게도 하지만 또한 마치 ‘...처럼’ 그렇게 보이는 다른 어떤 것을 제시하여 자신을 드러내어 보이지 않을 가능성도 갖는다. 그렇기 때문에 자신으로부터 보이게 하는 것은 진술에서 참이나 거짓으로 나타날 수 있다. 무엇이 이처럼 로고스로서의

50) 『존재와 시간』, 294쪽.

로고스에게 참 또는 거짓이기 위한 자격을 부여하는가?

오직 아포판시스로서의 로고스의 기능이 어떤 것을 제시하며 보이게 해줌에 있기에, 로고스가 신테시스라는 구조형태를 가질 수 있는 것이다. 여기에서 신테시스가 말하는 것은 표상을 종합함과 연결함도, 심리적인 발생사건을 취급함도 아니다. 그럴 경우 그러한 종합과 연관되어서는 어떻게 그 종합이 내적인 것으로서 바깥의 물리적인 것과 도대체 일치할 수 있는가 하는 문제가 발생할 수밖에 없다. 여기에서 '신'(syn)은 순수 서술적 의미를 가지며 '어떤 것을 그것의 어떤 것과 함께 모임에서, 어떤 것을 어떤 것으로서 보이도록 해줌'을 말한다.⁵¹⁾

어떤 것을 제시하여 보여주는 진술이 존재자를 드러내는 말일 수 있으려면, 발견하거나 가리는 말로서 어떤 것이 어떤 다른 것과 함께 말해진다는 것이 우선 어떻게 가능한가에 대한 이해가 필요하다. 진술이 어떤 것을 어떤 것으로서 나타내 보이는 것이라면 이것은 제시되는 존재자를 '발견하거나 가리는' 말함인 한에서 로고스라고 할 수 있다. 그리고 인용문에서 제시된 신테시스(Synthesis)는 그것이 존재자들을 인식 할 수 있는 범주를 인식하는 주체가 이미 선형적으로 가지고 있다거나 마주하는 존재자들에 대한 표상들을 연결하고 종합하는 인식주관의 능력을 뜻하는 것이 아니다. 그것은 그 자체의 어떤 것을 어떤 것으로 함께 모아서 보이도록 해주게 하는 것이다. 만일 존재자를 어떤 것으로서 말하는 진술의 종합이 진술 그 자체의 구조라고 말할 수 있다면, 참이거나 거짓일 수 있는 진술이 적어도 판단에 의해서 일치하거나 일치하지 않거나 하는 것에 따르지 않고 존재자가 그렇게 발견되거나 혹은 가리는 것에 의존한다고 말할 수 있을 것이다. 존재자를 발견하거나 가리는 말로서 진술은 이러한 진술이 존재자와 관계되는 한에서 어떤 것을 어떤 것으로서 함께 모임에서 보이도록 해줌이 판단과는 무관하게 진술 자체가 갖는 구조임을 밝힘으로써 가능해진다. 여기에서는 하이데거가 아리스토텔레스에게서 종합과 분리의 구조를 어떻게 설명하고 있는지를 살펴보고 이에 대한 한계를 설명해보고자 한다.

하이데거는 아리스토텔레스가 종합과 분리를 어떤 것을 어떤 것으로 말하는

51) 『존재와 시간』, 55쪽.

진술이 참이거나 거짓일 수 있는 진술의 구조로서 이해하고 있음을 지적하고 있다. 하지만 아리스토텔레스는 진술의 참임이 존재자의 발견되어 있음이고 종합과 분리의 구조가 진술의 구조임을 밝혔음에도 불구하고 계속해서 발견되어 있음이 왜 존재에 대한 규정인지, 왜 그러한 규정일 수 있는지에 대해서는 묻지 않았다.⁵²⁾ 그는 단지 연계사를 기능적인 측면으로만 보았기 때문에 진리의 존재를 ‘현전적으로 있음(Anwesenheit)’⁵³⁾으로만 이해하게 만들었다. 즉, 아리스토텔레스는 참 또는 거짓의 문제가 인식에 있다고는 여기고 있지 않았지만 이 종합과 분리를 가능하게 해주는 존재론적 근거를 제시하는 것에는 이르지 못했다는 것이다.

진술이 어떤 것을 어떤 것으로서 제시하는 말함이라는 것은 그것이 긍정이든 부정이든, 혹은 발견함이든 가리움이든 종합과 분리의 구조를 갖는다고 이해될 수 있다. 진술이 종합과 분리의 구조를 갖는다는 것은 진술이 발견하거나 가리우면서 제시하여 보이게 해주도록 가능하게 하는 구조라는 의미에서이다. 아리스토텔레스는 진술을 “동근원적으로 종합이자 분리”⁵⁴⁾라고 말한다. 어떤 존재자를 가리우거나 발견하는 방식으로 제시하는 진술이 그러한 진술일 수 있는 것은 종합과 분리의 구조에 있는 것이지 긍정하고 부정하는 판단으로서의 인식에 놓여 있는 것이 아니다. 하이데거는 아리스토텔레스의 논의를 따르면서도 한발 더 나아가 종합과 분리의 구조에 앞서 놓여 있는 현상의 근원의 차원으로 들어간다. 즉, 그는 진술의 앞서 놓여 그것을 가능하게 해주는 것으로, 진술이 대상과 일치한다는 것이 어떻게 참인가에 대해서 묻는 것이 아니라, 그것의 근원지로 물어 들어가려고 시도한다. 어떤 것을 어떤 것으로 제시하며 규정하는 진술을 가능하게 해주는 것이 무엇인가에 대한 관심은 진술된 존재자 자체에서부터 이해되는 어떤 것으로서 진술함에 앞서 놓여 진술 자체의 구조를 가능하게 하는 현상이 무엇인지에 대해서 묻게 한다. 여기에서 하이데거는 진리의 장소를 인간 주체의 판단에 있고 진리를 판단과 대상 사이의 일치로 보는 서양 전통적 견해가 틀렸다고 주장하는 것이 아니다. 단지 그는 이러한 전통적인 견해가 판단과 존재자가

52) 『논리학』, 197쪽 참고.

53) 『논리학』, 198쪽 참고.

54) 『존재와 시간』, 219쪽.

일치할 수 있는 가능성의 근거를 제시하고 있지 않다고 지적하는 것이다.

그렇다면 우리는 종합과 분리를 어떻게 이해해야 하는가? 아리스토텔레스는 종합과 분리를 동근원적 구조라고 본다. 주어와 술어의 구조를 가지고 있는 ‘어떤 것은 어떤 것이다’라는 진술을 보면 이것은 긍정하면서 종합하는 형식으로서 진술에서의 존재자를 드러낸다. 이에 반해 ‘어떤 것은 어떤 것이 아니다’라는 진술은 부정이면서 분리하는 형식으로 진술 속에서 존재자를 드러낸다. 하이데거에 따르면, ‘이 칠판은 검다’라는 진술은 종합의 긍정 진술이다. 이 진술은 진술에서 제시된 존재자가 그것 자체로 있는 것처럼 그렇게 보이게 해준다. 다시 말해서 ‘검게 있음’이 그 발언 속에서 함께 정립함, 종합에 의해서 참으로 드러난다. 그리고 ‘이 칠판은 검지 않다’라는 진술은 부정의 형식을 가지고 진술에서 제시되는 존재자(칠판)를 검은 것에서부터 분리하고 있다. 따라서 이 진술에서 제시되는 존재자는 그것이 무엇인바를 가리고 있다. 그렇다면 모든 종합의 진술은 참인-그것인 바를 드러내는-판단이고 분리의 진술은 거짓-그것인 바를 가리는-판단인가?

하이데거는 ‘종합-발견-긍정’ 그리고 ‘분리-가리움-부정’의 단순한 도식은 아직 불충분한 것으로 여겼다. 즉, 참인 것으로 발견하는 부정의 진술이 있고, 또한 참인 것으로 가리며 긍정하는 진술도 있다. 예를 들어, ‘이 칠판은 햇빛이다’라는 진술이 있다고 가정해보자. 이 진술은 긍정인 진술이지만 거짓인 진술이다. 그리고 ‘이 칠판은 햇빛이 아니다’라는 진술은 거짓인 진술이지만 참인, 즉 발견하는 진술이다. 이 진술에서는 진술되어지는 존재자를 그것이 무엇이 아닌바 그것에서 보여주고 있다. 발견하는 하나의 진술은 긍정 혹은 부정하는 것일 수 있고, 또한 그 역도 마찬가지이다. 하지만 아마도 긍정은 종합과 들어맞고 부정은 분리와 들어맞을지 모를 가능성을 가진다.⁵⁵⁾ 하이데거는 아리스토텔레스의 말에 주의를 기울이면서 다음과 같이 말한다.

‘사람들은 개개의 종합 모두를 또한 나눔이라고 부를 수 있다.’ 즉 결합함으로서의 인정해줌(긍정함)은 또한 분리함이며, 분리함으로서의 인정해주시 않음(부정함)은 또한 결합함이다.⁵⁶⁾

55) 『논리학』, 143쪽 참고.

진술이 긍정이든 부정이든 상관없이 발견하거나 가리우는 모든 진술은 종합적이며 분리적이다. 종합과 분리가 진술의 구조라는 것은 어떤 진술이 긍정하는 참인 진술이든, 부정하는 참인 진술이든, 긍정하는 거짓 진술이든, 부정하는 거짓 진술이든지 진술 자체가 결합과 분리의 구조를 갖는다는 것이다. 따라서 진술은 종합과 분리의 구조에 놓여 있는 것이지 존재자를 긍정하거나 부정하는 판단, 즉 인식에 놓여 있는 것이 아니다.

지금까지 우리는 진술은 대상과 판단이 일치하는 것에서 참이 되는 것이 아니라 진술에서 제시되는 존재자가 그 자체로 드러나 있음이 곧 참이며, 존재자를 제시하는 진술이 또한 참이라면 진술에서 제시되는 존재자가 현존하고 있는 것으로 동일한 것으로서 자신을 드러내고 있음에 의해서 참이 된다는 것을 살펴보았다. 또한 아리스토텔레스의 진술 규정을 통해서 종합과 분리의 구조가 진술 구조임을 살펴보았고, 그럼에도 불구하고 하이데거는 ‘존재’를 단지 연계사의 형식적인 기능으로만 간주했던 점을 지적함으로써 더 근원적인 것으로 파고 들어갔음을 보였다. 앞으로 진행되는 논의는 종합과 분리의 구조 앞에 놓여 있는 존재론적 근거인 해석학적 ‘로서’를 고찰해보고, 그것이 현존재의 실존틀인 이해와 해석에 근거해있음을 살펴볼 것이다.

1.3 현존재의 이해와 세계인식

앞서 살펴본 바와 같이 인식론의 입장에서는 인간과 세계와의 관계를 관찰자인 인간에게 있어서 관찰되는 물리적 대상으로서의 세계로 여겨왔었다. 하지만 하이데거는 관찰자로서의 인간이 세계를 인식하는 것이 아니라 세계 내에서 직접 참여하는 행위자로서 파악한다. 이러한 세계는 사물들의 총체라는 전통적인 세계에 대한 개념과는 다른 어떤 것이며, 그것을 인식하는 방식도 전통적인 철학과는 다른 것이 된다. 여기에서 세계 내부의 사물들을 하나하나 나열하는 식의 자연개념에서는 ‘세계’에 도달할 수 없다면 그것과는 다른 방식으로 세계에 접근하는 것이 필요할 것이다. 하이데거에게 있어서 인간의 존재 방식을 나타내는 현

56) 『논리학』, 144쪽.

존재는 인간의 실존이 본래적으로 ‘세계-내-존재’라는 것을 나타낸다. 즉 세계가 주관에 영향을 주며 인식을 생기게 한다는 의미가 아니라 인식함이란 ‘세계-내-존재’에 기반을 둔 현존재의 한 양태이다. 그렇기 때문에 하이데거는 인간 존재의 방식이 인간이 있는 그러한 세계에 대한 이해와 분리해서는 이해될 수 없다는 점을 강조하는 것이다.

또한 이것은 하이데거에게 있어서 전통적인 형이상학에서의 ‘인간’을 인식론적 주체로서 이해하는 것과는 다르게 인간을 현존재로 이해하는 것과 더불어서 이행되어야 할 것이다. 서양 철학사를 되돌아 볼 때, 세계를 인식하는 주체로서의 인간만이 의미 있는 것처럼 여겨져 왔다. 그리고 이러한 인간은 보편적인 주체라는 것이 전제되었다. 하지만 하이데거의 현존재는 더 이상 여타의 존재자들과 구분된 세계에 있는 존재자가 아니다. 현존재는 항상 존재자들과의 관계 속에 있기 때문이다. 이런 점에서 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다.

인식함의 자체는 선행적으로 일종의 이미-세계-결에 있음 안에 근거하고 있는데, 현존재의 존재는 그 사실에 의해서 본질적으로 구성되어 있다. 이러한 이미-세계-결에 있음은 우선 단순히 어떤 순수한 눈앞의 것을 움직이지 않고 멍하니 바라보는 것이 아니다. 세계-내-존재는 배려함으로서 배려되고 있는 “세계”에 의해서 마음을 빼앗기고 있다.⁵⁷⁾

‘세계-내-존재’로서 현존재는 세계 안에 있는 다른 존재자들과 함께 존재하는데, 이때의 현존재는 세계 안에 있는 현존재적이지 않은 존재자들을 대상으로 만나기 위해 독립적으로 존재하는 존재자가 아니라는 것이다. 세계-내-존재로서 현존재가 세계에 거주한다는 것은 그가 지구 바깥에 생존하는 것처럼 세계를 포기한다는 의미가 아니라 세계에 머무르면서 세계내의 존재자를 둘러보고 배려하고 돌아보기도 하면서 다른 공동현존재를 고려하는 방식으로 존재한다는 의미이다. 그것은 마치 지구 너머를 여행하는 우주비행사가 세계를 벗어나 있지만 세계를 포기하지 않는다는 것과 같은 의미이다.⁵⁸⁾ ‘세계-내-존재’로서의 현존재는 ‘내

57) 『존재와 시간』, 91쪽.

58) Stephan Mulhall, 『Heidegger and Being and Time』, 1996, 40쪽.

-존재'로 다른 존재자들과 만나는 그러한 존재론적 구조에 놓여 있기 때문에 현존재는 이미 존재론적으로 개시되어 있는 다른 존재자들과 함께 존재한다. '세계-내-존재'로서 현존재는 다른 존재자들과 함께 '거기에' 존재하며 세계 곁에서 세계를 인식하는 존재 방식을 갖는 '열어밝혀져 있음'으로 존재하는 것이다.

열어밝혀져 있는 현존재가 세계 안에 존재하는 다른 존재자들, 즉 현존재적이거나 혹은 그렇지 않은 존재자들과 관계하는 존재방식의 다양성은 현존재가 세계 내부적인 여타의 존재자들을 인식하는 방식에서도 나타난다. 하이데거가 여기에서 강조하는 것은 인식하는 영혼으로서의 하나의 존재자와 인식되어질 세계로서의 하나의 존재자와의 관계 방식을 규정하려는 것이 아니라⁵⁹⁾, 세계-내-존재로서의 현존재가 존재론적 구조에서 존재자들과의 연관 속에서 존재자를 이해하려고 하는 "세계-내-존재의 한 존재양식이다."라는 점이다. 또한 현존재의 존재양식으로서의 인식함은 "각기 그때마다 이미 발견된 세계에서 만나는 존재자 곁에 있는 것"이기 때문에 인식하는 주체가 그의 내면의 영역에서 나와 외부의 영역으로 나아가 존재자들을 파악할 필요가 없는 것이다.⁶⁰⁾ 오히려 현존재는 배려함(Besorgen)의 방식으로 존재자 곁에서 존재한다.

배려함으로 만나는 존재자는 전통적 개념의 인식의 대상으로써 눈앞에 있는 사물로 관찰될 수 없는 것이다. 왜냐하면 존재자가 현존재에게 발견되어서 만나는 우선적 방식은 어떤 것을 하기 위한 도구(Zeug)로서 인식되기 때문이다. 세계-내-존재라는 용어는 현존재가 독립적으로 존재한다는 의미가 아니라 지시연관에 의해서 관계 맺는 방식으로 존재함을 의미한다. 이러한 배려함이란 그저 인지하기만 하는 인식함이 아니라 오히려 자신의 고유한 '인식'을 가지고 있는 다루며 사용하는 배려함이다.⁶¹⁾ 배려함으로 만나는 도구로서의 존재자는 실체성, 물질성, 연장성 등의 속성을 가진 사물이 아니라 그리스인들이 '프라그마타'(πραγματα)⁶²⁾라는 용어를 통해 고유하게 적합하게 갖고 있는 사물 그 자체에 대한 의미인 실용적인 어떤 존재자이다. 도구적 존재자는 유용성, 편의성과 같은 '~하기위한'의 지시를 갖고 현존재의 배려 속에서 현존재와 만난다. 하이데거는 이 도구

59) 『존재와 시간』, 88쪽 참고.

60) 『존재와 시간』, 91~92쪽 참고.

61) 『존재와 시간』, 98쪽 참고.

62) 『논리학』, 172쪽.

적 존재자가 그 스스로 자신을 드러내 보이는 존재양식을 일컬어 손안존재(Zuhandenheit)라고 일컫는다. 이 도구적 존재자는 하나의 ‘물자체’도 아니고 독립적으로 존재하는 ‘실체’도 아니다.

도구적 존재자는 어디까지나 그것을 사용하는 인간의 일상생활 속에서 그리고 그것과 관련된 많은 도구들과 더불어 존재할 수 있는 것이다. 따라서 이 도구적 존재자들의 근본적인 특성은 그 유용성에 있다. 도구적 존재자가 이미 현존재에 의해서 이해되었을 때, 그리고 우리의 배려적 교섭 속에서 만날 때 도구적 존재자가 자신의 쓰임에 맞게 드러난다. 즉, 도구적 존재는 현존재에 의해서 드러나는 것이다. 예를 들어 망치를 눈앞에 두고 무심하게 바라보고 있다면 망치의 본래적 성격은 우리에게 드러나지 않는다. 하지만 망치를 못을 박는데 사용한다거나 작업도구로 사용하고 있다면 우리는 가장 본질적인 망치로서의 망치와 만날 수 있다. 또한 망치가 다양하게 다른 용도에 쓰일 가능성 역시 현존재의 가능성에 달려 있다.

이렇듯 도구에 대한 배려적 교섭이 이루어지는 곳을 세계라고 하는 것이고 현존재가 세계를 파악하려면 세계가 이미 현존재에게 열려있어야만 하고 동시에 현존재 역시 세계에 속해야만 하는 것이다. 세계란 모든 도구적 존재자가 그 속에서 열어밝혀진 거기이며, 세계를 근거로 해서 우리는 도구적 존재자들을 만나고 그것과 교섭할 가능성을 갖게 된다. 즉 미리 세계가 열어밝혀져 있을 때 비로소 현존재는 도구적 존재자와 교섭할 수 있는 것이다. ‘세계-내-존재’로서 현존재는 배려함의 방식으로 존재하고 세계 내부적 존재자들을 어떤 것을 위한 어떤 것으로의 사용성에서 관계하며, ‘무엇을 위해서’(Wozu)에서 만나는 존재자이 어떤 것에 사용되도록 어떤 것으로서 사용되는 사용상태에서 무엇을 위한 어떤 것으로 이해되는 의미연관의 전체는 현존재가 존재자들을 그렇게 있음으로 이해하는 방식으로 존재하는 존재론적 구조이다.

2. 이해의 개시성과 진리

진술의 형식적 구조인 종합과 분리의 구조는 그 존재론적인 토대를 갖고 있다. 이것은 또한 아리스토텔레스의 서술적 ‘로서’ 구조를 가능하게 하는 것인데 그것은 근원적인 현존재의 열어밝혀져 있음의 구조로 설명될 수 있다. 하이데거에 따르면 이러한 서술적 ‘로서’에 근거에는 해석학적 ‘로서’가 놓여있다. 서술적 ‘로서’의 근원에 놓여 있는 해석학적 ‘로서’는 술어에 앞서 놓여서 비로소 술어를 가능하게 해주는 것이다. 여기에서 해석학적 ‘로서’구조와 서술적 ‘로서’구조 사이에 전자로부터 후자가 파생되었음을 밝힘으로써 진술의 종합과 분리의 구조가 어떻게 사유주체의 인식의 판단의 문제일 수가 없는지를 살펴볼 것이다.

2.1 서술적 ‘로서’의 근거가 되는 해석학적 ‘로서’

하이데거는 술어 이전의 ‘로서⁶³⁾-구조’(Als-Struktur)를 드러내고 있다. 그것은 우리가 진술함에 있어서 술어를 술어로서 일차적으로 규정하는 것이 아니라 술어에 앞서서 이것이 술어구조를 가능하게 해주는 것이다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다.

물건과 인간에로 방향잡혀진 우리들의 존재는 ‘어떤 것을 어떤 것으로서’라는 구조에서 움직인다. 요컨대 우리들의 존재는 로서-구조를 가진다. 이때의 ‘로서-구조’는 반드시 서술과 연관될 필요는 없다. 내가 어떤 것을 다룰 때, 나는 그것에 대해서 주제적으로 술어적인 발언을 수행하는 것이 아니다.⁶⁴⁾

63) ‘로서’의 성격규정은 ‘관련’(Beziehung)을 의미한다. 즉 ‘로서’는 그 자체로 따로 주어진 것이 아니라 ‘로서’ 속에 들어 있는 어떤 것을 지시하고 또한 그것은 그것이 그것으로서 있는 바로 다른 어떤 것을 지시한다. 예컨대 ‘a는 b이다.’라는 형식으로 표현할 수 있을 때, 이것은 ‘a가 b로서’ 이해되고 있음을 알 수 있다. 또한 ‘a가 b로서’는 곧 ‘b인 한에서 a’임, 혹은 ‘하나의 b로 존재하는 a’가 우리에게 주어짐을 알 수 있다. 그러므로 이 형식에서 a의 b라는 성격규정은 ‘로서’로부터 명시적으로 부각되게 된다. 이러한 발언에서 ‘로서’는 구조상 단순한 발언문장에 속한다. 그리고 ‘로서’란 문장구조의 한 구조계기라고 할 수 있다. 『형이상학의 근본개념들』, 464쪽 참고.

64) 『논리학』, 150쪽.

이러한 로서-구조는 현존재의 ‘이해와 해석’으로부터 이해되어야만 한다. 하이데거는 “로서-구조는 우리들의 행동관계(Verhalten)에 속한다”⁶⁵⁾라고 말하고 있다. 즉 해석학적 ‘로서’는 현존재가 존재자를 손안의 존재자로 이해하는 행동관계의 구조라고 볼 수 있다. 그러나 이것은 주관적인 어떤 것을 이야기하는 것도 아니고 존재자를 마치 종속시켜 도구화시킨다는 의미도 아니다. 그것은 사용가능성에 있는 존재자가 그러하게 있는 바로서 이해한다는 의미이다. 그것은 현존재가 세계내부적 존재자를 마치 주관의 대상으로 여겨 일차적으로 관찰하는 것이 아니라 그 존재자를 어떤 것을 위한 것으로 이해하는 것이다. 배려하며 둘러봄에서 현존재는 존재자들과 만나며 그것을 ‘어떤 것을 위하여’로 이해하는데, 이렇게 이해된 것은 ‘어떤 것으로서의 어떤 것’이라는 구조를 가진다. 즉 현존재에게 이해되어진 손안의 존재자가 그에 의해서 사용되어지는 목적으로서 ‘무엇을 위하여’로 존재자가 그 목적인 그것인 바로서 받아들여져야 하는 그 어떤 것으로 이해된다. 따라서 술어적으로 규정되기 이전에 이미 둘러보고 배려하는 존재방식으로 사용사태전체성에서 만나는 손안의 존재자는 이미 그 자체로 존재자에 관한 하나의 이해와 해석을 형성시킨다.

현존재가 만나는 존재자는 그것이 주제적으로 파악되지 않지만 그것이 진술되기 이전에 이미 어떤 것으로서 해석하는 것이 해석학적 ‘로서’구조이다.⁶⁶⁾ 따라서 해석학적 ‘로서’구조는 이해의 선형적인 존재론적 구조로서 어떤 것을 어떤 것으

65) 하이데거는 『형이상학의 근본개념들』에서 ‘무엇과의 관계맺음’의 인간의 행동관계(Verhalten)를 동물의 존재양식인 행동거지(Benehmen)와 구별하여 설명하고 있다. 사전적 의미로 본다면 ‘Benehmen’ 역시 일상적으로는 인간의 행동거지나 처신을 지칭하는데 사용되지만 하이데거는 동물의 독특한 행위를 특징짓기 위해서 사용한다. (마르틴 하이데거, 『형이상학의 근본개념들』, 이기상, 강태성 옮김, 2001, 338쪽.) 인간의 행위나 동물의 행동은 모두 어떤 것에로 향해서 그것과 일정한 관계를 맺는 공통점이 있다. 하지만 하이데거에 따르면 본래적인 관계맺음이란 오직 인간의 행동관계에만 적용할 수 있다. 동물들이 인간이 다른 존재자들과 관계하는 것과 다르게 충동에 각인되어 있는 그대로 어떤 행위를 반복적으로 행하는 특징으로 구분하여 사용하기 위해서 하이데거는 ‘Benehmen’의 특정 용어로 사용하고 있는 것이다. 그렇다면 인간의 특정 존재양식인 ‘행동관계’는 어떤 것인가? 하이데거는 동물은 우리가 범주라고 부를 수 있는 바로 그것에 대해서 동물의 행위나 속성이 규정되어 있다고 말한다. 반면에 인간은 ‘어떤 것을 어떤 것으로서 인지함’의 성격을 띠는 방식으로 일종의 ‘무엇인가에 열려 있음’의 가능성을 가지고 있기 때문에 이러한 양식을 동물의 그것과 구분하여 ‘행동관계’라고 지칭하고 있다. 『논리학』, 151쪽.

66) “존재적으로 ‘로서’를 밖으로 말하지 않았음이 이해의 선형적인 실존론적 구성들을 간과하도록 오도해서 안 된다.” 하이데거는 이 해석학적 ‘로서’구조가 손안의 존재자를 그대로 보는 서술 이전의 모든 봄이 그 자체에서 이미 이해하며 해석하며 있다고 말한다. 하지만 이것은 주제적인 발언을 가능하게 하기 위해 앞서 있기 때문에 해석학적 ‘로서’가 존재적으로 언표되지 않았다고 해서 이것을 간과해서는 안 되며, 하이데거는 이 해석학적 ‘로서’를 더욱 강조하기 위해 ‘아프리오리한 실존론적 구조’라고 부르고 있다. 『존재와 시간』, 207쪽 참고.

로서 이해하는 현존재가 존재자와 행동관계를 맺는 근원적인 존재구조를 의미한다.

발언(진술)과 그 구조, 즉 서술적 ‘으로서’는 해석과 그 구조, 즉 해석학적 ‘으로서’에 그리고 더 나아가서 이해에, 현존재의 열어밝혀져 있음에 기초를 두고 있다. 그런데 진리가 이런 파생적 발언의 탁월한 규정으로 통하고 있다. 따라서 진술 진리의 뿌리는 이해의 열어밝혀져 있음에까지 소급해 올라간다.⁶⁷⁾

존재자가 있는 그대로의 어떤 것으로서 받아들이는 해석학적 ‘로서’구조는 어떤 것으로서 받아들여진 바의 것에 관해 명시적으로 말하는 진술의 서술적 ‘로서’구조를 가능하게 하는 존재론적인 원천과 같다. 서술적 ‘로서’가 해석학적 ‘로서’에 근원을 두고 있다는 것은 존재자를 주제화하여 제시하는 진술이 “현존재의 실존론적 구조인 이해에서 파생”⁶⁸⁾되었음을 알 수 있다.

현존재가 이해에서부터 해석학적 ‘로서’의 존재구조를 갖고 해석학적 ‘로서’의 의미를 존재자와 만나는 범위에서 조망해 보면서 해석학적 ‘로서’로부터 서술적 ‘로서’가 파생되었다는 측면을 살펴보자.

배려하며 만나는 세계내부의 존재자들이 그 목적에 따라 사용성이 충분하지 않으면 그 존재자의 곁에 머무르는 방식으로 존재자를 인식하는 현존재가 그것과 맺는 존재 방식도 변하게 된다. 손안의 존재자들이 도구전체성이 결여되면, 현존재는 존재자들을 손안의 존재자로 배려하는 시야를 지속시키지 못하고 눈앞의 존재자로 인식하게 된다. 현존재에게 눈앞의 존재자로 인식된다는 것은 사용 상태에서 만난 존재자의 사용연관에 따른 이해가 단절되어 이제 ‘로서’구조에서부터 단절됨을 의미한다. 손안의 존재자들이 자신의 쓰임에서 벗어나면서 주제화되면서 왕래하며 있었던 ‘무엇으로써’(Womit)가 규정하는 발언함의 ‘무엇에 대해서’가 되는 것이다. 그렇기 때문에 이제 손안의 존재자의 본래적 존재 특성은 뒤로 물러나버리고 하나의 순전한 사물로 평준화되어 다른 존재자들과 배려에서 구별되지 않는다. 눈앞의 존재자는 존재자가 그러하게 있음에서 벗어나 대상화되

67) 『존재와 시간』, 223쪽.

68) 『존재와 시간』, 216쪽.

는 것이다. 해석학적 ‘로서’구조의 이해에서 배려하며 만났던 존재자와의 관계는 단절되어 진술에서 만나는 존재자는 더 이상 손안의 존재적 관계에 놓이지 않게 된다. 그러므로 존재자가 주제화되고 속성과 양태로 서술되어 발견함과 제시하여 보임의 성격의 진술, 즉 “어떤 눈앞의 것을 그것의 그러그리한 눈앞의 존재에서 가리켜 보이며 곁으로 가져옴”⁶⁹⁾은 해석학적 ‘로서’구조의 변형을 가져오게 된다.

로서-구조의 진술에서의 이러한 변양은 항상 ‘로서’의 근원적 구조, 즉 진술에서 그리고 진술을 통해서 평준화된 것에 대한, 밑바탕에 놓여 있는 이해를 전한다.⁷⁰⁾

여기에서 이해하며 관계하는 현존재가 존재자를 사용성에서 발견함의 존재구조인 해석학적 ‘로서’구조로부터 서술적 규정의 ‘로서’가 파생되었다고 말하는 것은 그 자체의 목적, 즉 ‘무엇을 위해서’의 연관에서 만나고 발견되는 존재자가 진술에서는 제시되어야 하는 ‘무엇에 대하여’로 변형되었음을 의미한다. 이때에 진술에서 제시된 존재자의 근원적 존재성격이 가려지면서 눈앞의 것으로서의 사물이 주제적으로 파악되고 여기에서 서술적 ‘로서’라는 특정한 구조를 갖으며 진술에서 말해진 것이 대상과 일치하는지 또는 그렇지 않은지에만 관심을 갖게 된다. 즉 해석학적 ‘로서’로부터 서술적 ‘로서’인 진술에 가까울수록 본래적인 의미가 제한된다.

지금까지 현존재의 존재 구조로서 해석학적 ‘로서’구조로부터 진술의 서술적 ‘로서’구조가 어떻게 파생되어 나왔는지를 살펴보았다. 즉, 진술의 구조는 현존재가 존재자를 그 쓰임에 있어서 손안의 존재자로 만나는 존재론적 구조에 근거한 것이고, 따라서 진술의 서술적 ‘로서’구조는 손안의 존재자의 일차적 이해인 해석학적 ‘로서’로부터 파생되었다. 하지만 아직 이것만으로 충분하지 않다. 진술의 서술적 ‘구조’의 근거를 충분히 설명하기 위해서는 존재자를 이해하고 해석하는 해석학적 ‘로서’의 의미를 현존재의 개시성으로서 이해와 해석에 의존해 있음을 분명하게 밝히고 또한 현존재의 개시성을 이루는 단일성이 존재자를 인식함에

69) 『논리학』, 164쪽.

70) 『논리학』, 164쪽.

있어서 ‘사용하게함’에 의존해 있음을 설명해야 할 것이다.

2.2 해석학적 ‘로서’와 이해의 개시성

서술적 ‘로서’가 해석학적 ‘로서’에 근거를 두고 있다는 하이데거의 주장을 이해하기 위해서 우선 먼저 현존재의 개시성인 이해와 해석학적 ‘로서’가 어떤 관계에 놓여 있는가를 살펴보아야 한다. 즉 여기에서 다루어져야 할 것은 현존재가 어떤 면에서 해석학적 ‘로서’의 존재 구조를 갖는가하는 문제이다. 하이데거에 따르면, 해석학적 ‘로서’는 현존재가 세계 내부적 존재자를 손안의 존재자로서 이해하는 행동관계의 구조이다. 이런 점에서 존재자를 손안의 존재자로서 이해한다는 의미는 단순하게 ‘도구화’의 의미가 아니라, 사용가능성에 놓여 있는 존재자가 그러한 바로서 이해한다는 의미이다. 다시 말하면, 현존재에게 이해되어지는 손안의 존재자가 그것이 사용되는 목적으로서는 존재자가 사용되는 목적인 바의 그것으로서 받아 들여져야하는 ‘어떠한 것으로서’ 이해되고 있는 것이다. 그렇기 때문에 해석학적 ‘로서’ 구조는 이해의 본질적인 구조로서 어떤 것을 어떤 것으로서 이해하는 현존재가 존재자와 행동관계를 맺는 존재구조라고 말할 수 있다.

현존재는 세계를 선이해하면서 동시에 열어바침의 기투적 이해를 통해서 세계의 유의미성을 파악하게 된다. 다시 말하면, 이해 속에서 존재자들의 ‘어떤 것을 어떤 것으로서’의 의미가 두드러지게 시야에 들어오게 된다. 이런 점에서 하이데거는 다음과 같이 말한다.

둘러봄이 발견한다는 것은 이미 이해된 세계가 해석된다는 뜻이다. 손안의 것이 두드러지게 이해하는 시야 속으로 들어온다.⁷¹⁾

어떤 것이 어떤 것으로서 이미 이해되어서 세계가 해석된다는 말은 손안의 존재자로서 사용성에 놓여 있는 존재자에 대한 이해가 이미 선행되어 있다는 의미이다. 현존재가 존재자를 배려함에서 이해한다는 의미는 곧 이미 이해된 것을 해

71) 『존재와 시간』, 206쪽.

석하는 것이다. 이해된 것은 해석되어야 하며 해석은 현존재의 이해에 근거해야 한다. 이러한 이해와 해석의 순환에 대해서 살펴보도록 하자.

하이데거는 해석의 ‘로서’구조와 순환 관계에 놓여 있는 이해의 ‘선’구조를 세 단계로 나눈다. 이 ‘선’구조는 해석과 불가분리적으로 상호작용을 하고 있는데, 그 내용은 다음과 같다. 현존재가 이해된 것을 해석하는 과정에서 비록 막연하고 불투명하긴 하지만 언제나 해석은 그때마다 하나의 ‘앞서 가짐’(Vorhabe)을 가진다. 그리고 해석이 좀 더 구체화 되면서 ‘앞서 가짐’의 대상이 구체적으로 해석되어야 할 방향으로 결정되어야 하는데 그 방향에 대해서 ‘앞서 봄’(Vorsicht)이 필요하다. 그리고 마지막으로 ‘앞서 가짐’과 ‘앞서 봄’을 통하여 해석되어 이해되면서 그러한 존재자가 어떤 개념을 통해서 해석되어야 하는지가 선행적으로 결정되어야 하는데 이를 위해 필요한 것이 ‘선 개념’ 혹은 ‘앞서 잡음’(Vorgriff)이다. 이러한 ‘선’ 구조가 전제되지 않고서는 ‘로서 구조’로의 해석은 불가능하다. 즉, ‘선’ 구조는 언제나 ‘로서’ 구조에 선행되어야만 해석이 가능하게 된다. 이 ‘선’ 구조와 ‘로서’ 구조 속에서 진행되어지는 손안의 존재자에 대한 해석 과정은 순환 구조를 보인다. 즉 해석은 이해에 근거해서 이루어지며, 이해는 또한 해석을 통해서 불명확하던 것이 구체적으로 나타난다. 해석의 근거는 이해에 있고, 해석은 이해에서 주어진 어떤 가능성을 구체적으로 명확하게 하는 것을 갖지만 이해는 해석을 구성한다.⁷²⁾ 여기에서 ‘선’(vor)의 의미를 좀 더 살펴보도록 하자.

‘선’은 단순히 시간적으로 앞서거나 전통형이상학에서의 선형성의 의미로 여겨서는 안 된다. 이해가 해석에 앞선다는 것은 이해가 해석에서 완성되고, 해석이 실존론적으로 이해에 근거하고 있다는 의미이다.⁷³⁾ 앞서 가짐, 앞서 봄, 앞서 잡음의 의미는 선 구조에서 이해한 것을 어떤 것으로 해석한다는 의미인 해석에 앞선다는 의미를 갖는다. 그렇기 때문에 여기서의 ‘선’의 의미는 판단이 일어나기 전에 어떤 선입견에 의해서 판단한다는 심리적이거나 인식론적인 의미를 가질 수는 없는 것이며, 그것은 단지 해석보다는 앞선다는 의미이기에 어떤 존재자가 해석되기 이전에 해석에 앞서 사용성에 놓여 있는 손안의 존재자를 그것이 그러한 것으로서 있다는 것을 주어지는 존재론적 의미로 이해해야 할 것이다.

72) 『존재와 시간』, 208~209쪽 참고.

73) 『존재와 시간』, 206쪽.

이해와 해석이 있기 위해서는 물론 어떤 존재자가 있어야만 한다. 하지만 이 존재자가 배려함의 방식으로 곁에 존재하고 있는 것을 고려한다면, 그 존재자를 대상과 같이 여기지 않고 사용사태의 연관성에 놓여 있음을 알 수 있다. 현존재가 배려함으로 만나는 존재자는 눈앞의 존재자가 아니라 손안의 존재자이기 때문이다. 따라서 현존재의 세계인식의 방식은 배려함이라고 할 수 있으며, 그때에 이해되고 해석되는 사용성에 놓여있는 손안의 존재자는 현존재의 곁에서 머물러 있고 그것이 그것 자체로 그렇게 있는 바대로 이해되어지고 있는 도구로서의 존재자임을 알 수 있다. 하이데거에 따르면 만일 존재론적 선이해와 해석이 없다면, 인식행위 자체가 불가능하다.

하이데거는 해석의 ‘로서’구조와 이해의 ‘선’구조가 가지는 실존론적-존재론적 연관을 위해서 ‘의미’에 대해서 언급한다. 하이데거는 다음과 같이 말한다.

이해에 이르게 될 때 우리는 그것이 의미를 가지고 있다고 말한다. 엄밀히 이 야기해서 이해된 것은 의미가 아니라 존재자 또는 존재이다. 의미는 어떤 것의 이해가능성이 그 안에 머물고 있는 바로 그것이다. 이해하는 열어밝힘에서 분류 파악 가능한 그것을 우리는 의미라고 이른다.⁷⁴⁾

의미란 이해된 것을 해석하는 과정에 앞서서 이해의 ‘선’구조 속에 있는 것으로 ‘의미’는 어떤 것이 어떤 것으로 이해되는 지평이다. 의미는 이해에 속하는 개시성의 실존론적인 비계(Gerüst)이다. 의미는 앞서 가짐, 앞서 봄, 앞서 잡음에 의해서 구조 지어진 것이며 여기에서부터 어떤 것이 어떤 것으로서 이해될 수 있게 된다. 따라서 의미는 이해에 속하는 열어밝혀져 있음의 실존론적 틀에서 개념파악되어야 하고, 그렇기 때문에 의미는 현존재의 실존 범주이며 의미란 오직 현존재만이 가질 수 있는 것이다.⁷⁵⁾ 의미는 하이데거에게 있어서 인식론적 탐구 내에서는 분석될 수 없는 것이다. 또한 이것은 논리적인 혹은 형식적인 단어나 문장에만 적용되는 것이 아니다. 의미는 그것의 궁극적인 것을 눈앞의 존재자에서 얻는 것이 아니라 손안의 존재자, 즉 사용성에서 얻을 수 있다.

74) 『존재와 시간』, 210쪽.

75) 『존재와 시간』, 210쪽 참고.

3. 존재론적 인식에 대한 문제제기

하이데거는 진리의 문제에다가 가서 그동안 자명하게 전제되었던 모든 것들을 그 근본으로 돌아가서 다시 검토하였다. 진리의 문제에 대한 하이데거의 관심은 과연 우리가 여태껏 자명하게 여겨왔던 주관적인 표상과 존재자와의 일치를 진리라고 할 수 있는가에 대한 의문으로부터 진리개념에 대한 물음이 제기된다. 우리가 판단하는 것은 판단되어지는 존재자에 대해서 주관적인 표상을 획득하는 것이 아니라 현존재와 존재자 사이의 관계로서 존재자가 그 스스로 드러내는 것에 대한 관심으로 이어진다. 그리고 우리가 존재자에 대해서 판단하기 이전에 이미 그 존재자가 무엇인지를 이해하고 있는 것으로, 즉 존재자들을 사용성에 있어서 손안 존재자로서 그 의미와 목적에 따라 사용하면서 ‘어떤 것을 어떤 것으로서’ 발견하고 그것의 진리를 드러내고 있다는 점에 주목하였다. 그리고 현존재는 ‘어떤 것을 어떤 것으로서 인지함’의 성격을 띠는 방식으로 존재자들과 관계하고 그들을 인식하게 된다.

여기에서 우리는 인식의 문제에 있어서 제기되는 하이데거의 비판에 대해서 몇 가지 질문을 던질 수 있을 것이다.

첫 번째로 하이데거에 따르면 세계 내부적 존재자들은 배려함의 방식으로 현존재에게 발견된다고 말하고 있다. 그러한 방식은 ‘어떤 것을 하기 위하여’의 도구로서 인식되는 것을 의미한다. 그렇다면 과연 세계 안의 주어진 존재자들이 모두 현존재의 도구 사용 연관성에 놓여 있는 것인가? 즉 도구의 범주 안에 적당한 것이 없다면 그것은 그 자체로 의미를 가질 수 없는가?⁷⁶⁾

76) 김종두는 이와 같은 물음에 다음과 같이 설명하고 있다. “SZ, 70절에서 하이데거는 이러한 신비롭기도 하고 무시무시하기도 한 자연을 그가 거론하고 있는 세계와 필연적인 관계를 가지고 있는 세계내재적 존재자로 간주하고 있지 않는 듯하나 SZ의 다른 부분들과 KM, WG 등 다른 전기 저서와 특히 HW와 같은 후기 저서들에서는 이들도 다 그 속에 포함시키고 있다. 여기서 그는 인간이 일상생활을 영위하는데 직접적으로 필요로 하는 다양한 부류의 도구와 연장들, 무진장한 자재와 물자들뿐 아니라 그의 현실적 삶과 간접적으로만 관련을 갖고 있는, 문화물과 자연물들을 포함한 존재자 일반을 일률적으로 세계내재적 존재자라고 칭하고 있다.”(김종두, 『하이데거에 있어서 존재와 현존재』, 서광사, 2001, 201쪽.) 즉 도구적 존재자에 대해 우리가 자연이라고 일컫는 모두 범위를 일종의 사용사태의 집합체로 간주하고 있다고 말한다. 그리고 현존재와 가장 가깝게 놓여있는 이러한 도구적 존재자로부터의 분석을 통해서 세계성의 개념을 드러내고자 하는 것이라고 밝히고 있다. 하지만 여기에서도 여전히 세계내부적 존재자는 도구의 범주 안에 놓여 있을 뿐이다. 하이데거는 『형이상학의 근본개념들』에서 도구적 존재자를 도구의 유용성을 지칭하기 위해서 ‘완숙성(Fertigkeit)’라는 용어를 사용한다. ‘완숙성’이란 무엇을 하기 위한 준비가 마쳐진 상태인 도구가 쓰일 수 있는 특수한 양식과 방식을 지칭한다. 존재자의 도구성에 대한 논의는 도구적 범주의 확장에 대한 논의가 아니라 도구적 범주를 벗어난 도구에 대해서 어떻게 적용할 것인가에 대한 논의로

두 번째로 인식 일반에 대한 비판이 해석학의 테두리 안에서 정당하게 설명될 수 있는가? 하이데거는 ‘우리가 어떻게 이해하는가?’라는 인식론적 방법 대신에 ‘이해 속에서만 존재하는 바로 그 존재의 존재 방식은 무엇인가?’라는 물음으로 대체함으로써 이해가 인식의 방식이 아니라 현존재의 존재방식임을 밝히고 있다. 이것은 존재론적 이해와 해석이 선행하지 않는다면 인식 자체가 불가능함을 의미한다. 과연 인식 이전에 해석과정이 정당화될 수 있는가?

우리가 세계내부적 존재자들과 만나는 것은 그들이 우리의 판단과 대상으로서의 만남이 아니고 사용성에 의해서 도구적 존재자로서 우리와 만난다. 하지만 세계내부의 왕래에서 만나는 존재자들은 현존재에게 있어서 일차적으로 바라봄으로써 우리에게 의미 있게 다가오고 그 자체의 목적에 의해서 우리에게 사용됨으로써 그 의미가 드러난다. 이것은 또한 다시 전통 형이상학에로의 회귀를 의미하는 것이 아닌가? 그러한 의미부여와 사용성으로서의 지시는 오로지 현존재에게만 가능하다. 그리고 현존재 분석론에서 이렇게 우리가 이미 존재자의 존재에 대해서 이해하고 있다는 것은 존재에 대한 이해의 가능성의 힘을 가질 수 있는 것이 오로지 현존재에게 있어서만 가능하다. 이것은 현존재와 존재와의 근접성에서 기인한다. 현존재가 존재와 가까이 있기 때문에 존재에 대한 질문을 던질 수 있다. 하이데거는 현존재를 인간이라는 개념의 범주 안에 넣고 있지는 않다. 하지만 현존재가 비록 인간이 아닐지라도 인간과 다른 것도 아니라고 볼 수 있다. 그러므로 인간성과 존재의 근접성을 배제한다면 하이데거의 철학은 성립하지 않는 것으로 보인다.⁷⁷⁾ 그러므로 하이데거의 철학은 비록 인간이 존재자의 주재자가 아니라고 주장할지라도 다른 존재자들 가운데에서 오로지 인간만이 존재를 돌볼 수 있는 것, 즉 존재가 바로 인간에게만 자신을 드러내 보이기 때문이라는 것은 오히려 인간중심주의로의 회귀를 의미하며 이것은 탈형이상학, 인간 중심주의의 종말을 외치는 하이데거에게 있어서 옳바르지 않은 것처럼 보인다.

진개되어야 할 것이다. 『형이상학의 근본개념들』, 388쪽.

77) 데리다는 현존재와 존재와의 관계에 있어서 하이데거의 철학이 휴머니즘과 인간철학을 반대하는 것처럼 보이지만, 사실 그의 철학은 서구철학사를 관통해 온 현존과 존재의 형이상학과 휴머니즘에서 결코 벗어나지 않음을 지적한다. 왜냐하면 인간의 실존 양식을 현존재로서 규정함은 존재의 의미를 어렵듯이나마 알고 있고 그것과 가까이에서 소통할 수 있는 가능성을 남겨두기 위한 것이고 존재가 인간이 갖는 고유성으로 볼 수 있기 때문이다. 김형효, 『데리다의 해체철학』, 민음사, 2001, 374쪽 참고.

IV. 현존재와 언어

진리의 문제에 대한 하이데거의 관심은 언어의 본질에 대한 관심으로 이어진다. 우리는 흔히 하이데거의 언어에 대한 사유를 전기와 후기로 구분하면서 이것을 마치 후기의 언어를 전기의 언어의 한계를 보완하는 의미로 해석하는 경우가 있다. 하지만 하이데거가 ‘전회’라는 용어를 사용했을지라도 그의 전기와 후기 사유를 서로 단절시켜 이해할 필요는 없다. 굳이 구분하자면 하이데거의 전기 언어에 대한 사유라고 볼 수 있는 『존재와 시간』에서 현존재의 개시성인 ‘말’을 제시하며 보여주며 밖으로 드러내어 이야기하는 것으로 언어의 본질로 이해했다면, 후기 사유에서는 언어의 본질을 존재의 언어로 이해하고 있다는 점이다. 여기에서는 ‘전회’에 앞서 그의 언어에 대한 사유가 어떻게 진행되는지를 밝히고 하이데거의 언어철학이 어떠한 의미가 있는지를 밝히며 『존재와 시간』에서부터 후기에 이르기까지 어떠한 특징을 갖는지를 살펴볼 것이다.

1. 언어의 본질로서의 말

우리는 2장에서 말(Rede)은 현존재의 개시성의 한 계기로서 처해있음과 이해와 더불어 실존론적으로 동근원적이라는 것을 살펴보았다. 즉, 처해있음과 이해는 동근원적으로 말에 의해서 규정된다. 하이데거에게 있어서 현존재의 로고스로서 말은 처해있음과 이해를 동근원적으로 규정하고, 이해가능성인 의미를 분절하는 ‘세계-내-존재’의 실존범주인 것이다. 여기에서 말은 언어(Sprache)의 본질이였다. 즉, 언어가 발성되는 것을 지칭한다면, 이렇게 발성되어진 언어의 본질이 말이고 이때에 말은 곧 언어의 실존론적 존재론적 기초가 되는 것이다. 이런 이유에서 하이데거는 “언어를 말이 밖으로 언표되어 있음이다.”⁷⁸⁾라고 규정했던 것

78) 『존재와 시간』, 222쪽.

이다. 언어가 지각 가능한 존재자의 영역이라고 한다면, 말은 곧 그러한 언어에 앞서서 이 존재자의 영역을 근거 지우고 개시해 주는 존재의 열린 영역인 것이다.

‘말이 밖으로 언표되어 있음’으로서의 언어는 말에 의해서 구성되어 개시되는 의미지평이 이해와 해석의 과정에서 낱말들의 차원으로 드러난 것이므로, 그것은 실존적 지평으로 유의미하게 구성된 ‘세계-내-존재’의 개시성인 것이다. 밖으로 언표된 언어 속에는 이미 이해와 해석이 들어 있다. 여기에서 우리는 먼저 전회 이전의 ‘말’이 ‘의미’(Sinn)와 어떤 연관을 맺고 있는지를 살펴볼 것이다.

1.1 로고스로서의 말

우리는 앞서 현존재가 ‘세계-내-존재’라는 것을 그가 세계 내에서 단독으로 있는 것이 아니라 다른 존재자들과의 지시연관에 의해서 관계 맺는 방식으로 놓여 있다는 것을 언급했다. 이런 점에서 현존재의 말함은 존재자들과의 관계를 배제한 채 그것들의 유의미성을 따지는 것이 그 목적이 아니라 개별적인 것들을 구성하고 종합하여 말하는 것이 목적이다. 이렇게 지시연관된 전체는 다른 현존재에게 제시되어 보여주고 사태로서 연결 지어진 사태의 전체로서 자신의 세계를 함께 나누는 성격을 가진다. 즉, 말의 본질은 함께 나눔이며 대화인 것이다.

대화로서의 현존재의 말은 존재자들을 드러내준다. 즉, 현존재의 대화 속에서 존재자는 그 자체로 자기 자신을 내보일 수 있다. 앞서 우리는 로고스의 의미가 드러내 보임, 제시해줌의 의미를 가지고 있다는 것을 살펴보았다. 하이데거는 이렇게 드러내 제시해 줌의 로고스를 ‘말함’(Reden)의 특징을 포함하여 설명한다. 즉, 말함으로서의 로고스를 ‘보여주기’로서의 로고스(말함)로 파악하고 있는 것이다.

여기에서 하이데거는 ‘로고스’(Logos)의 본래적인 의미가 무엇인지를 언급하는데, 이것은 전통적인 형이상학을 극복하기 위한 그의 시도와 관련된다.⁷⁹⁾ 하이데

79) 하이데거에 따르면 아리스토텔레스 이후로 줄곧 인간에 대한 정의가 ‘이성을 소유한 동물(zoon logon echon)’로 이해되어왔는데 로고스란 용어를 통상적으로 ‘이성’이란 의미로 인식하여 잘못 이해되었다고 지적하고 있다. 그는 logos를 이성이란 의미가 아닌 ‘말’(Rede)이란 의미로 이해해야만 한다고 보고 있다. 여기서 언어가 갖는 특징이 개방성 혹은 열어밝혀져 있음과 연관되어 있음을 볼 수 있다. 즉 인간을 이성

거는 로고스의 의미가 판단이나 이성과 같이 오로지 하나의 의미만을 가지고 있지 않다는 것을 지적하면서 로고스가 갖고 있는 다양한 의미를 제시한다. 이러한 로고스의 다양한 의미의 제시는 이제까지 획일화되어온 전통적인 로고스 개념의 이해에서 벗어나기 위한 것이었으며, 또한 여태껏 우리에게 알려지지 않았던 로고스의 본질적인 의미를 드러내기 위한 것이다. 그렇다면 하이데거가 희랍인들의 시원적 사유에 근거해서 제시하는 로고스의 본질적 의미는 어떤 것인가?

하이데거는 『논리학: 진리란 무엇인가?』에서 로고스에 대한 근원적인 의미를 획득하고자 논리학의 근원에 대해서 철저하게 묻고 있다. 그는 여기에서 논리학을 다른 학문 중의 하나로 여기지 않고 그것을 ‘언어에 관한 학문’으로 고찰한다. 앞서 진리의 문제에 있어서 로고스의 의미가 ‘아포판시스’(apophansis)로서 어떤 것을 그 자체에서부터 제시하며 보이게 한다는 것을 살펴보았다. 즉, 로고스는 언표되고 있는 존재자를 그것의 은폐되어 있음에서부터 끄집어내어서 그것을 비은폐된 것으로서 보이게 해주는 것, 발견함을 의미하는 것이다.⁸⁰⁾ 따라서 로고스는 은폐되어 있음과 비은폐되어 있음, 가리움과 발견함에 의해서 제시하며 보이게 해주는 의미로 이해된다. 제시하면서 보이게 해준다는 것은 어떤 것에 대해서 이야기 되는 것을 이야기를 나누는 사람들에게 보이도록 해주는 것이다. 아리스토텔레스에 따르면 진술은 말함의 방식으로 제시하거나 보이게 해주는 것이고 이것은 또한 참이거나 거짓일 수 있다. 여기에서 하이데거는 참이거나 거짓일 수 있는 진술이 그 자체로 진술일 수 있는 것은 그것이 어떤 것을 제시하고 있다는 것을 전제로 한다고 이해한다. 여기에서 진술은 곧 “제시하며 보이게 해주는 것으로서의 발언만이 참이나 거짓임이 나타날 수 있는 말함이다.”⁸¹⁾라고 이해될 수 있다. 이런 점에서 하이데거는 로고스의 근본 의미를 ‘말’이라고 주장한다. 여기에서 이러한 말을 진술이나 의사소통, 혹은 판단으로 이해해서는 안 된다. 왜냐하면 말함은 발설하는 특징을 가지고 따라서 어떤 것에 관해서 말하게 되는 것

을 가진 동물이라고 정의하는 것이 아니라 말과 언어를 소유한 동물로서 세계 또는 존재의 의미, 존재의 진리를 드러내고 개방하는 것을 본령으로 하는 자, 즉 언어를 소유하고 있는 자로서 정의해야한다는 것이다. 이런 점에서 하이데거는 logos의 원형인 ‘legein’에 주목하고 있다. “Logos의 동사 원형인 legein의 의미가 개방이므로 그것은 기투와 동일한 뜻을 내포하고 있다.”(『존재와 시간』, 10절 참고) 2장에서 언급한 열어밝혀져 있음으로서의 현존재의 실존구조 중 말과 언어가 이해 활동과 기투 활동과 본질적으로 연관되어 있음이 여기에 연유하고 있었던 것이다.

80) 『존재와 시간』, 55쪽 참고.

81) 『논리학』, 136쪽.

으로부터 이끌어지고 그것이 참되게 있는 것으로써 보여주는 것이기 때문이다. 이점을 하이데거는 다음과 같이 설명하고 있다.

구체적인 수행에서 말함(보이게 해줌)은 이야기함, 즉 낱말을 음성으로 발설하는 특징을 가지고 있다. 로고스는 포네(소리)이며 그것도 포네메타 판타지아스, 즉 거기에서 그때마다 각기 어떤 것이 보여지는 음성적인 발음이다.⁸²⁾

그러나 로고스가 은폐되어있는 존재의 의미가 현존재에게 드러나는 그러한 장소라고 할 때, 언어의 실존론적 근간이 되는 말함은 단순히 소리를 내는 것 이상의 것을 갖는다. 말이 소리를 내는 것 이상의 의미를 지닌다는 것은 무엇을 뜻하는가? 하이데거에게 있어서 로고스는 단지 소리내는 것으로 그치는 것이 아니라, ‘보여주기’를 의미한다. 즉 ‘말함’의 의미는 그저 소리를 내는 것이 아니라 오히려 ‘보여주기’에 놓여 있다. 이러한 의미에서 하이데거는 다음과 같이 말한다.

말을 근본적으로 실행함은 말이 문제삼고 있는 그것에 관한 것, 즉 말에서 말해지고 있는 그것에 대한 것을 보이게 해줌, 즉 명백하게 해줌이다.⁸³⁾

1.2 지시연관성으로서의 말

우리는 앞에서 하이데거가 세계 내부의 존재자를 인식의 대상으로서 사물로 규정하는 것이 아니라 그 자체로 세계에 적합한 도구로 규정하는 하는 것을 보았다. 그리고 도구는 본질적으로 ‘무엇을 하기 위한 어떤 것’으로 이해했다. 그런데 여기에서 도구전체성에 대한 논의를 다시 언급하는 이유는 바로 ‘말’의 구조로서 지시연관을 이해하기 위해서이다.

도구는 그 자체로 독립하여 존재하는 것이 아니라 다른 것과의 연관 속에서 존재한다. 따라서 도구는 세계연관을 본질적으로 갖고 있으며 “엄밀히 말해서 하나의 도구는 없다.”⁸⁴⁾고 말해야 한다. 이와 마찬가지로 ‘엄밀히 하나의 말(Rede)

82) 『존재와 시간』, 55쪽.

83) 『논리학』, 14쪽.

84) 『존재와 시간』, 100쪽.

은 없다.’고 할 수 있다. 말은 항상 어떤 것에 대한 말인데, 따라서 말은 어떤 것을 지시하기 ‘위해서’의 말함이라는 수행이 필요하다. 말은 어떠한 것을 지시하고, 그 지시된 말은 다시 다른 말, 즉 의미를 지시하는 연관의 과정 속에서 전개된다. ‘세계-내-존재’의 처해 있는 이해가능성이 말로서 밖으로 말해지는 것이라면 이해가능성으로 파악된 의미들의 전체가 낱말로 드러나게 되는 것이다. 이러한 낱말의 전체성은 그 자체로 세계성을 가지고 있으므로 그 존재자를 우리 앞에 놓을 수 있게 되는 것이다. 이런 점에서 보자면 현존재가 말함은 어떤 것을 어떤 것으로서 이해한 것으로 제시하여 보이게 하는 것이다. 즉, 발언으로서의 언어는 그때마다 어떤 것을 제시하여 보여주며, 현존재는 말하면서 자기를 밖으로 표현하여 사태자체를 다른 현존재에게 전달한다. 예를 들면, “이 망치는 너무 무겁다.”라는 말은 망치를 사용하는 사람에게 있어서 그 망치는 ‘무겁다’라는 현상을 제시하고 동시에 망치를 사용하는 사람이 망치질이 ‘익숙하지 않음’을 드러내줄 수도 있다.

언어의 실존론적 토대가 되는 말은 ‘어떤 것에 대한 말’로 지시연관의 구조를 통해서 이해해야만 한다. 여기에서 하이데거는 지시연관으로서 ‘위하여’구조는 말하는 바 그 자체가 아니라 오히려 어떤 것을 말하기 위하여, 즉 발언으로서 말해지는 것이 이해의 지평에서 그 의미를 드러내어 타자에게 보도록 하는 것이라는 점을 강조한다. 말함은 ‘함께 나눔’이다. 그러나 ‘말함’의 수행을 통해서 함께 나눔은 일반적인 의사소통만을 나타내는 것은 아니다. 오히려 ‘함께 나눔’의 현상은 존재론적으로 넓은 의미로 이해되어야 한다.⁸⁵⁾ ‘함께 나눔’의 존재론적 현상은 현존재가 다른 현존재들과 열어 밝혀진 세계에서 그때그때 참되게 이해되고 해석하는 것을 ‘대화’로 나타낸다는 것이다. 따라서 ‘함께 나눔’은 본질적인 의미에서 ‘서로 함께 이야기함’이다. 또한 ‘함께 나눔’으로서 ‘말함’의 특성은 ‘함께 거기에 있음’, 즉 타인들과 함께 있음이라고 해석할 수 있다. 이러한 타인들과 함께 있음을 통해서 나의 ‘세계-내-존재’의 열어밝혀져 있음이 다른 존재를 향해 열어 밝혀져 있다는 것을 알 수 있다. 말함이 나타내는 것은 현존재가 세계 내에서 이해된 것을 다른 현존재와의 관계에서 존재자의 존재를 드러내는 것이다.

현존재의 열어밝혀져 있음으로 발견되는 세계는 순간존재자의 지시연관의 의

85) 『존재와 시간』, 223쪽 참고.

미부여의 전체이고 이렇게 열어밝혀진 세계의 유의미성은 세계의 세계성을 구성하는 것이며 그것이 바로 의미이고 ‘언어’이다. 따라서 ‘말함’은 단순히 발성의 언어현상이 아니다. 그것은 발성된 언어의 본질에 대해서 묻고 그 본질을 보이게 하는 것이다.

2. 존재의 진리로서의 언어

『존재와 시간』에서 언어는 말이 밖으로 언표되어 있음으로서의 언어이며, 이러한 언어의 사용은 현존재에 의해서 이루어졌다. 현존재에 대한 분석이 주를 이루었던 『존재와 시간』에서는 언어의 본질은 현존재의 ‘말함’이었다. 그렇다면 왜 하이데거는 전통 언어가 갖는 ‘표현과 상징으로서 언어를 파악하려는 것’을 부정하면서도 『존재와 시간』에서의 언어를 여전히 인간 현존재의 언어로서 파악하는 것일까? 『존재와 시간』은 존재의 진리에 대한 사유를 위해, 그리고 전통 형이상학에서 규정해온 인간의 본질을 다시 재정비할 필요에 의해서 현존재 분석론을 시도한 것이었다. 하이데거는 본래적 인간 규정을 위해서 현존재라는 용어를 선택했는데, 이 현존재는 단순히 ‘사유하는 자아’인 인간에 대한 대체 개념이 아니다.⁸⁶⁾ 하이데거는 실존의 의미를 설명하면서 ‘인간의 본질은 실존이다.’이라고 주장한다. 실존하는 현존재로서의 인간은 어떠한 존재자보다도 뛰어난 존재자이다. 하이데거에 따르면 인간의 본질 규정인 현존재의 분석은 전통 형이상학을 해체하려는 시도되었던 것으로 이해되어야 하고, 언어를 현존재의 언어로서 남겨둔 것도 『존재와 시간』의 목적이 현존재 분석 또는 기초존재론에 놓여 있었기 때문이었다.

『존재와 시간』에서의 ‘말’은 언어의 본질이었지만 그것은 또한 현존재의 실존론적 구성틀 중 하나였다. 그렇기 때문에 하이데거는 언어에 대한 해명이 현존재 분석의 한계 안에서 이해되어야만 했다. 그러나 후기의 하이데거는 이제 언어를 현존재의 실존 범주가 아닌 언어 그 자체에 주목한다.

86) 『이정표2』, 151쪽.

2.1 언어의 보여주기와 표시하기

통상적으로 우리는 언어를 발언함 그리고 어떤 것을 표현하고 전달하는 도구로서 생각한다. 그러나 하이데거는 언어가 발언함이고 인간의 활동이라는 점을 인정함에도 불구하고 이제 발언을 인간이 소유하는 것이 아니라고 말한다. 왜냐하면 만일 언어를 인간이 소유하는 하나의 도구에 불과한 것으로 한정 시켜버린다면 언어의 다른 측면들은 모두 배제되어버리기 때문이다. 즉 언어가 갖는 그 자체의 고유성에 대한 사유는 이미 차단되어 버리기 때문이다. 이러한 언어의 측면은 언어의 본질이라고 보기 어렵고 오히려 언어의 존재론적인 의미를 퇴락시킨 요인이라고 보고 있다. 이런 이유에서 하이데거는 언어를 존재와의 관련 속에서 고찰한다.

그렇다면 존재와의 연관 속에 놓여있는 언어란 무엇인가? 그것은 ‘존재의 언어’, ‘존재사유를 가능하게 하는 언어’, 혹은 ‘사태를 드러내는 언어’이다. 하지만 이러한 언어가 결코 전적으로 새로운 그러한 언어는 아니다. 왜냐하면 전통 형이상학의 극복이란 곧 전통 형이상학의 시원으로 거슬러 올라가서 파악해야만 하는 것처럼 전통 언어관에 대한 극복 역시 언어의 시원에서 해명하고 있기 때문이다.

하이데거는 아리스토텔레스의 「해석론」을 고찰함으로써 언어가 가지고 있는 시원적인 의미를 밝혀내려 한다. 아리스토텔레스는 이곳에서 글을 소리의 표시(symbola, 함께 놓여진 것)로, 소리를 영혼의 체험의 표시로, 다른 한편으로 글과 소리를 영혼의 체험의 표현(semeia, 보여주는 것)⁸⁷⁾으로 파악하고 있다. 그러나 하이데거는 이러한 용어들이 글, 소리, 체험이라는 다양한 관계들의 보여주기의 방식에 관계하지만, 근본적으로는 모두 ‘보여주기’(das Zeigende)로 나타나고 있다고 본다. 하지만 아리스토텔레스 이후에 전개되는 철학에서 언어는 ‘보여주기’가 아닌 ‘표시하기’의 형태로 이해된다. 그렇기 때문에 ‘표시하기’로 인해서 언어의 의미는 기호에 한정되어 버렸다. 이러한 ‘표시하기’는 ‘보여주기’의 의미를 드러내주지 못하게 되었다. 하이데거는 이러한 본래적인 ‘보여주기’의 의미를 드러

87) 정은해, 「하이데거의 언어로의 길」, 『철학연구』, 대한철학회 논문집, 제 60집, 1997, 100쪽.

내는 언어가 ‘표시하기’의 기호적인 언어로 변형된 이후에 줄곧 전통적인 언어철학의 특징을 이루고 있다고 지적한다.

하이데거는 전통적인 언어철학과는 다르게 이렇게 시원적 의미를 따라가서 여태껏 가려져서 드러나지 못했던 언어의 의미를 보여주고자 했다. 우리는 어떤 존재자가 진술되려면 그 전에 그것이 이미 우리에게 드러나 있어야 한다는 것을 보았다. 또한 그것이 우리에게 드러나 있다는 것은 곧 그것에 대한 낱말이 이미 우리에게 주어져 있음을 의미한다. 여기에서 언어가 그 존재자를 우리에게 보이게 한다는 것을 알 수 있다. 따라서 보이게 함이 언어의 본질, 즉 언어의 말함이다. 그런데 여기에서 그 존재자에 대한 낱말이 이미 우리에게 주어져 있다는 것은 인간이 언어를 소유해서 구성한다는 의미가 아니다. 오히려 그 반대이다. 즉 우리의 행위가 언어에 의해서 구성된다. 언어가 우리에게 주어져 있다는 것은 언어가 우리에게 이미 무엇을 말하고 있음을 가리키는 것이고 그렇기 때문에 그것이 우리에게 무엇을 보이게 하는 것을 의미한다.

2.2 언어 자체에로

『존재와 시간』에서의 ‘말’은 존재를 존재로서 가능하게 하는 것으로 해명할 수 있었으나 이때의 존재가 공공성에 의해서 드러나기 때문에 오히려 존재의 진리는 주관성에 의해서 가려져 버린다. 이런 점에서 하이데거는 다음과 같이 말한다.

언어는 공공성의 독재하에 놓이게 된다. ... 존재의 진리에 관한 물음에 입각해서, 존재에 대한 낱말의 시원적 귀속성을 지적한다. 낱말과 존재의 이러한 관계가 - 공공성으로 현시되는 - 주관성의 지배 하에서는 은닉된 채로 남아 있다.⁸⁸⁾

우리가 언어를 기껏해야 음성 형태(문자 형상), 멜로디와 리듬 그리고 의미의

88) 하이데거는 “공공성 자체는 존재자의 열려있음을 무제한적으로 대상화함으로써 조정하고 점유하는데, 이러한 조정과 점유는 주관성의 지배로부터 유래하기에 형이상학적으로 제약된 조정이며 점유이다.”라고 말하고 있다. 『이정표2』, 129쪽.

통일성으로써 표상하는 한, 언어는 도대체 언어가 아니다.⁸⁹⁾

그렇기 때문에 이후의 언어에 대한 전개는 언어의 본질에 대한 성찰로 이루어진다. 언어의 본질이란 우리가 일상의 사물처럼 하나의 도구에 불과한 것도 아니며 의사소통을 위한 도구에 불과한 것도 아니다. 하이데거는 여기에서 ‘언어 그 자체’의 사유를 시도한다. 이제 존재의 진리에 대한 물음이 『존재와 시간』에서처럼 ‘존재자의 존재’가 아니라 ‘존재 그 자체’⁹⁰⁾에 대해서 묻는 것처럼 언어 그 자체에 대해서 질문하는 것이다. 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다.

형이상학은 물론 존재자를 그것의 존재 안에서 표상하며 그로써 존재자의 존재(das Sein des Seienden)를 사유한다. 그러나 형이상학은 존재 그 자체(das Sein als solches)를 사유하지 않으며 또한 존재자와 존재의 차이를 사유하지 않는다. 형이상학은 존재의 진리 자체에 관해 묻지 않는다.⁹¹⁾

『존재와 시간』에서의 존재에 대한 이해는 현존재의 이해 가능성으로 미리 주어져 있으며 그것은 ‘로서’구조로 이해되었다. 그래서 언어의 본질을 ‘말’이라고 규정했었다. 또한 해석에 있어서 ‘말’은 제시하여 보여주는 것으로 현존재의 지시연관에 있어서 의미부여된 세계로 이해했었다. 하지만 이제 존재의 진리 그 자체를, 혹은 언어 그 자체를 사유하려는 시도 속에서 더 이상 ‘로서’구조를 통해서 이해하지 않는다. 오히려 인간은 언어라는 집에 거주하며 인간의 본질을 보존한다. 이점을 하이데거는 다음과 같이 말하고 있다.

인간은, 스스로 말하기 전에, 먼저 존재가 자신에게 다시 말을 걸게끔 해야 한다. 물론 존재가 말을 거는 상황에서는 인간은 할 말을 거의 갖지 않거나 드물게만 갖게 되는데, 이런 위험을 무릅쓰고라도, 단지 이렇게 할 때에만 낱말에게

89) 『이정표2』, 146쪽.

90) ‘그 자체’라고 함은 전통 형이상학에서의 개념과 연관된 내용을 의미하는 것이 아니다. 존재는 그 스스로 자신을 밝힐 수 없기 때문에 존재는 그 자체로 독립적이라고 할 수 없다. 존재는 그 존재를 간직하는 것, 즉, 존재자에 의존한다. 따라서 존재자 없이는 존재도 없기 때문에 존재를 실체라고 이해하는 것은 옳지 않다.

91) 『이정표2』, 134쪽.

는 그것의 본질의 귀중함이, 그리고 인간에게는 존재의 진리 안에 거주하기 위한 가옥이 다시 선사된다.⁹²⁾

여기에서 존재가 우리에게 먼저 말을 걸어온다는 의미는 무엇인가? 그것은 ‘존재가 자신에게 다시 말을 걸게끔 해야 한다’라는 것에서도 알 수 있듯이 현존재가 노력을 통해서 존재와 대화할 것을 요구하는 것이다. 현존재는 존재에 대해서 이해하는 존재자이기 때문에 어떤 식으로든 존재의 말함에 응답해야만 한다. 하이데거가 앞의 인용문에서 주장하고자 하는 것은 비록 인간이 언어를 구사하고 소리 내고 사용하지만 실제로는 언어 자체가 말을 한다는 사실이다. 즉 인간은 단지 존재가 말을 건네는 것만을 드러낼 뿐이다. 인간의 말함은 응답함이고 그의 낱말은 대답이고 그의 말함은 뒤따라 말함인 것이다.⁹³⁾ 우리는 언어의 요청에 따라서 자신을 거기에 맞추어감으로써 존재와 제대로 관계하는 것이다. 하지만 언어는 인간이 말할 때 발생하는 것이다. 즉 언어는 인간이 말할 때 발생하고 그때에만 언어는 존재에 대한 이해를 제시하거나 가릴 수 있는 것이다.

언어가 말한다는 것은 제시하고 보여줌을 의미한다. 하이데거는 언어의 말함을 통해서 세계가 드러난다고 말하고 있다. 언어가 말한다는 의미는 존재의 이해에 대하여 인간이 응답하는 말하는 행위이고, 이것은 감추어져 있던 의미가 존재에 대해서 응답하는 인간의 말함에 의해서 드러나는 것이다.

하이데거는 「휴머니즘 서간」에서 언어가 드러내는 것을 ‘그것이 존재를 부여한다.(es gibt das Sein)여기에서 부여하는(gibt) 역할을 하는 그것(es)은 존재 자체’라고 설명하고 있다.⁹⁴⁾ 하이데거는 ‘그것이 부여한다’(es gibt)의 표현을 ‘존재가 있다’라는 명제를 잠정적으로 피하기 위해서 사용하고 있다. 왜냐하면 ‘있다’라는 표현은 통상적으로 ‘존재하는 것’, 즉 존재자에 관해 말하는 것과 다르지 않기 때문이다. 이러한 점은 존재에 관한 자세한 언급이 제시되지 않는다면 존재를 존재자로 오해할 가능성이 있다. 언어에 관련해서 ‘그것이 준다’라는 것은 ‘그것이 말을 준다’라는 의미라기보다는 ‘말 자체가 준다’(daß das Wort selber gibt)는 의미

92) 『이정표2』, 130쪽.

93) 이기상, 「하이데거의 말놀이 사건 - 말의 말함과 하이데거의 응답함」, 『하이데거 연구』, 제13집, 2006, 11쪽.

94) 『이정표2』, 148쪽 참고.

이다.⁹⁵⁾ 이러한 점은 존재의 발현함을 의미하는 것이다. 따라서 언어는 존재의 발현함(ereignen)이다. 따라서 언어를 기호성격으로 규정하거나 인간의 언어활동 안에 귀속시켜버린다면 언어는 본질에 걸맞게 사유될 수 없다. 왜냐하면 그러한 언어는 결코 존재의 진리를 담아낼 수 없기 때문이다. 이러한 점에서 『존재와 시간』에서의 언어의 본래성이 현존재의 근본구조인 개시성의 실존범주로서 규정되었다면 후기에서는 인간 이성의 도식적 유형을 넘어선 ‘존재의 언어’이고 세계를 부여하는 로고스로 나타나고 있다. 결국 인간이 말을 하는 것이 아니라 존재의 언어가 말을 하는 것이며, 존재는 언어를 통해서 스스로의 의미를 드러낸다.

우리가 존재를 이해하기 위해서 존재의 드러냄인 존재의 언어에로 향할 수밖에 없다. 왜냐하면 언어는 존재의 집이며, 존재는 언어 속에 있기 때문이다. 언어가 존재의 집이라는 것은 존재가 언어 속에 은폐되어 있음을 이야기하는 것이 아니라 끊임없이 스스로를 언어로 드러내고 있다는 의미이다. 현존재는 언어를 통해서만 존재 자체에로 나아갈 수 있고 존재는 언어를 통해서 존재의 의미를 드러내고 있다.

3. 언어철학의 본질

『존재와 시간』에서의 언어에 대한 구체적 논의는 34절의 한 장에서만 전개되고 있다. 이런 점에서 『존재와 시간』에서의 언어에 대한 논의는 미비했다고 볼 수 있다. 더욱이 『존재와 시간』에서 존재물음에 대한 궁극적인 답변을 찾아볼 수 없고 따라서 언어의 문제에 있어서도 마찬가지로 체계적인 설명을 못하고 있다. 하지만 현존재의 기초존재론을 통해서 적어도 언어는 세계와 밀접한 연관을 맺고 있다는 점이 제시된다. 즉, 현존재의 열어밝혀져 있음에서 발견되는 세계는 손안존재자의 지시연관의 의미부여 전체이고, 따라서 열어밝혀진 세계의 유의미성은 세계의 세계성을 구성하는 것이며 그것은 의미이고 언어였다.

하이데거의 언어에 대한 사유, 즉 전통 형이상학이 기호체계로 언어를 마치 표

95) 『하이데거와 화업의 사유』, 528쪽 참고.

현, 상징, 도구로서 파악하고 언어를 도식화하던 것을 비판하고 언어의 본질적 의미를 찾으려는 시도는 언어가 현존재의 열어밝혀져 있음의 한 구조 계기라는 점을 제시함으로써 언어의 본질에 관심을 갖게 하였다.

여기에서 주목할 것은 『존재와 시간』에서부터 후기에 이르기까지 하이데거의 언어에 대한 입장은 언어는 ‘기호’의 특성을 갖지 않는다는데 있다. 언어는 특정 존재자를 지칭하는 기호의 기능을 갖고 있지 않다. 언어는 의미와 관계하는 것이다. 그렇다면 기호를 전제로 하지 않는 언어가 과연 가능한가? 하이데거의 철학적 사유의 또 다른 특징은 여러 대비되는 개념들을 독립시켜서 이해하고 있지 않다는 점이다. 대립항에 있는 두 개념은 동거성에 기인하기 때문이다.⁹⁶⁾ 하이데거의 사유의 기초가 된 존재와 존재자 사이의 차이는 즉 존재론적 차이는 비록 그가 전통적 형이상학에 대한 극복을 위해서 사용되었지만 이것이 의미하는 바는 이 두 개념이 서로 떼어놓고는 설명할 수 없다는 것을 말해준다. 왜냐하면 존재는 존재자로 하여금 그 의미를 드러내고 존재자는 존재로 하여금 그 의미를 가질 수 있기 때문이다. 그리고 진리의 문제에서 서술한 바와 같이 은폐성과 비은폐성 역시 한 장소에 함께 있는 것이지 분리되어 독립해 있지 않은 것이다. 또한 우리는 진술을 ‘제시하며 보여주기’의 방식으로 이해했는데 이때 ‘제시하며 보여주기’의 진술은 그 의미 속에 또한 ‘가리우다’라는 의미를 포함하는 것이다. 드러난 사태는 항상 참으로서가 아니라 마치 그렇게 보이는 다른 것으로 제시될 수 있는데, 그런 의미에서 로고스의 의미를 ‘발견하거나 가리우는’ 방식으로 이해했다. 여기에서 은폐성과 비은폐성 역시 따로 분리해서 이해할 수 없다.

언어의 문제는 어떻게 이해해야 하는가? 만일 하이데거가 이렇게 서로 상반되는 두 개념들 즉, 대립항들의 동거성으로 존재의 의미에 다가가려고 했다면, 그는 언어가 의미와 기호의 문제도 그들의 동거성 안에서 이해해야만 했다. 하지만 하이데거는 언어를 상징, 표현, 도구의 의미로만 파악하려했던 전통 언어철학에

96) 김형효는 하이데거의 개념들이 동거성을 가지고 있음으로 파악한다. 그런 의미에서 차연(差延)의 의미가 화엄학에서 말하는 무애(無碍)의 의미와 다르지 않음을 지적하고 동거성이 <동同/이異>나 <유有/무無>의 차이를 인정하면서 그 차이가 상충적인 모순을 야기하지 않고 오히려 상보적이고 상감적인 관계를 노정하는 사이를 의미하는 것으로 이해한다. 따라서 불일이불이(不一而不二), 부족불리(不即不離), 불잡불리(不雜不離)의 관계로 이해할 수 있고, 또한 존재는 화엄적으로 보면 리(理)이고 존재자는 사(事)로 해석되고 존재가 나타나는 유(有)의 측면에서 보면 존재자는 ‘유’의 ‘리’에 가리워져 있고 유물(有物)의 ‘사’가 후퇴하고 ‘사’를 전면에서 생각하면 ‘리’가 숨어버리는 리사무애(理事無碍)로서 존재의 드러남과 가리움이 동거성에 기인하고 있음을 말하고 있다. 김형효, 『하이데거와 화엄의 사유』, 청계, 2002, 84쪽 참고.

대한 강한 거부감 때문에 언어의 의미만을 강조하고 언어의 기호적 측면을 고려하고 있지 않다. 왜 언어의 의미와 기호는 하이데거의 다른 개념들처럼 양가적 동거성에 놓여 있지 않은가? 오히려 하이데거는 언어의 인식적 기능과 도구적 능력을 완전히 배제하면서 언어의 상호주관적 의사소통의 성격에 대해서 해명하고 있지 못하고 있다. 이런 이유에서 하이데거의 언어관은 신비화에 빠지게 되면서 일상세계의 상호 의사소통적인 문제에 대해서는 타당성의 결여를 안고 있다.

하이데거에 따르면 양가성의 놓여 있는 개념들은 두 개념 중 어느 한쪽만을 선택할 수 없다. 이런 점에서 보면 의미와 기호의 문제 역시 독립해서 존재할 수 있는 개념이 아니다. 이 두 개념이 상호관계, 즉 동거성 속에서 파악될 때 언어의 본질을 좀 더 분명히 할 수 있었을 것이다.



V. 결론

논자는 지금까지의 논의를 통해서 하이데거의 『존재와 시간』을 중심으로 현존재의 개시성을 분석하고 이를 바탕으로 하이데거의 진리와 언어의 관계를 고찰하였다.

하이데거는 근대철학이 존재 망각의 역사에서 벗어날 수 없었던 원인을 데카르트의 잘못과 진리관에서 찾는다. 데카르트에게 있어서 진리는 사물과 이성 간의 일치의 문제일 뿐 아니라 그것은 무엇보다 사물의 확실성의 문제이며 그에 대한 이성의 확신의 문제였다. 여기에서 이성은 이제 진리와 비진리를 판가름하는 절대적인 능력을 소유하게 되고 사물과 관계되는 모든 것들에 대해서 판결을 내리는 재판소로서 이때 인간과 그의 이성은 사물의 주인이 되었다. 따라서 인간의 이성은 모든 사물을 인식의 대상으로 눈앞에 마주 보고 표상하는 가운데 진리를 보장하는 ‘주체적’ 역할을 수행하게 된다.⁹⁷⁾ 인간의 이성이 모든 존재자들 가운데서 가장 절대적인 위치를 차지하게 되고, 확고부동한 진리의 기초로서 진리의 확실성을 보장하는 것으로 인식되기에 이른다. 이때에 인간의 이성이 주체적이고 절대적인 위치를 점유함으로써 인식의 객체는 이러한 인식의 주체에 대립되는 대상으로 전락되었다. 대상의 대상성, 존재의 진리는 인간의 이성에 의해서 결정되게 되었다는 것이다. 하이데거는 데카르트의 입장을 넘겨받고 있는 칸트 역시 진리를 곧 ‘인식과 그 대상과의 일치’라고 하는, 진리에 대한 명칭의 설명이 주어지고 또 전제되어 있음으로 보고, 전통적 진리개념에 사로잡혀 있어 진리의 본질에 대해서 비판적으로 물음을 제기하지 못했다고 지적한다.⁹⁸⁾

받아들이는 수용활동(유한한 직관)에 의존해야 그것으로의 접근 가능성이 성립하는 이러한 존재자 자체를 칸트는 현상들, 즉 현상 내의 사물들이라 명명한다. 그렇지만 동일한 존재자가 절대적 직관의, 즉 창조적 직관의 대상으로서 이해될 때, 이 존재자를 그는 사물들 자체라고 명명한다. 현상들의 연관의 통일성

97) 김종두, 『하이데거에 있어서 존재와 현존재』, 서광사, 2001, 103쪽 참고.

98) 『존재와 시간』, 307쪽 참고.

은, 즉 유한한 인식 안에서 접근 가능한 존재자의 존재 틀은 존재론적 원칙들을 통해, 즉 선험적 종합적 인식들의 체계를 통해 규정된다.⁹⁹⁾

칸트에게서 인간의 범주 내에서 현상하고 있는 사물들은 인간의 의식 내에서 감성과 오성의 두 기본 요소와 관계를 맺는다. 여기에서 사물들은 인간의 의식의 구조와 법칙에 의해서 제한을 받게 된다. 이렇게 감성과 오성이 사물의 현상을 수용함으로써 우리가 실질적으로 알고 이해하고 평가하고 감상하는 그대로의 사물로 구성되어 나온다는 것이 칸트의 인식론의 주장이다. 그러나 이처럼 진리에 대한 지식을 확보하기 위해서 주객의 대립 관계를 설정하고 데카르트와 마찬가지로 주관주의적 관점에서 바라보는 한 우리는 이성에 전적으로 의존하고 이성을 통해서 사물을 보게 되며 이성의 사유의 범주와 도식에 맞게 판단하고 규정할 수밖에 없다. 그렇게 된다면 사물의 진리를 순수하게 그대로 보고 인식하고 평가, 해석할 수 없게 된다. 이처럼 주관주의적 인식론에서는 눈앞의 존재자와 만나는 방식이 인식의 객체가 되는 사물의 특성이 완전히 인식 주체의 의식 구조와 사유의 범주에 의존하게 되어버린다. 여기에서는 사물의 진정한 실체는 인간의 의식 속에서 소멸되어버리게 되는 것이다.

철학을 엄격한 학문으로 정초하려고 노력했던 후설은 데카르트, 칸트와 마찬가지로 우리의 지식의 정확성과 명확성을 확보하는데 관심을 기울였다. 그는 진리에 대한 확실성과 명료성의 문제를 해결하기 위해서 인식의 대상을 의식하고 인식하며 필연적으로 그것을 지향해 있는 인간의 의식 자체에 관심을 가졌다. 하지만 이러한 후설의 현상학은 주관과 객관의 관계를 인식론의 입장에서 전개했다는 점에서 칸트에서부터 제기되는 주객의 문제를 유사한 맥락에서 문제 삼고 있음을 지적할 수 있다.

데카르트와 칸트의 뒤를 잇고 있는 후설은 인간의 의식이란 외재하는 대상들과 완전히 분리되어 독립적으로 존재하는 것이 아니라 의식에 주어진 대상과 적극적으로 역동적으로 끊임없이 관계를 맺고 있다고 보았다. 인간의 의식은 곧 외재하는 대상에게로 필연적으로 향하고 있으며, 그것과는 본질적으로 연관되어 있

99) 마르틴 하이데거, 「진리의 본질에 관하여」, 『이정표2』중, 이선일 옮김, 2005, 한길사, 60쪽 참고.

는 것이다. 그러나 인식의 주체인 순수 의식에 의해서 우리에게 표상된 사물들은 제약과 제한을 받고 또한 결정되는 것이다. 후설에 따르면 진리란 순수 의식이 그 무엇에 대한 의미를 의도하며 예기하는 능동적인 활동인 “Noesis”와 그 활동에 의해서 하나의 필연적인 “상관 개념”으로 구성되는 그 의미, 즉 “Noema” 간의 일치를 뜻한다.¹⁰⁰⁾ 이런 점에서 후설도 서양철학의 전통적 진리 개념과 마찬가지로 인식의 주체와 객체간의 일치의 문제로 보았다.

하지만 하이데거는 ‘일치’의 문제보다 더 깊은 곳으로 들어간다. 전통적 이해 속에서 진리 명제, 참된 명제는 인간의 주관이 객관에 대해서 진술한 것으로서 단지 인간의 이성에 의해서 타당한 것으로 간주되는 것에 불과한 것이다. 그러나 하이데거는 진리란 어떤 존재자가 자신을 드러내어 보이는 것이라고 말한다. 또한 주관의 인식작용을 통해서 존재자들이 드러나는 것이 아니라 이미 존재자들은 어떤 방식으로든 현존재와 만나고 있어야만 한다. 인식이 세계를 열어-밝히는 것이 아니라 사물들이 현존재와 만나는 것이 우선 선행되어야 한다. 하이데거의 말로 표현하자면 현존재는 ‘세계-내-존재’로서 열어밝히는 개시성을 통해서 다른 존재자들과 함께 이미 만나고 있어야 한다. 어떤 존재자가 자신을 드러내어 발견되어 있다는 것은 그 존재자의 존재가 현존재에 의해서 개시되어 열려 있을 때에만, 즉 현존재가 그 존재자를 이해하고 있을 때에만 가능한 것이다. 따라서 존재자들의 드러나 있음과 함께 열어밝히는 현존재의 개시성은 동시에 이루어져야만 한다. 이런 점에서 보자면 전통적 진리 개념인 주관과 객관 사이의 인식은 그 이후에 부차적으로 이루어지는 것일 뿐이다. 세계-내-존재로서의 현존재가 만나지는 세계란 근대 이후 인식론에서 주장하는 독립적으로 떨어져서 바라보는 관조적인 세계가 될 수 없다. 현존재는 존재자들과 함께 행위하는 행위자로서 있고 존재자들을 배려하는 행위에서 세계는 열어 밝혀진 세계로 있는 것이다.

우리는 어떻게 사물들을 인식하는가? 이에 대해서 하이데거는 이미 존재자들이 비은폐된 상태로 우리 앞에 드러날 때 가능해진다고 말하고 있다. 그리고 이 존재자가 ‘무엇으로서’ 현존재에게 의미로 다가올 때 우리는 무엇에 대해서 적극적으로 진술 할 수 있다. 이때에 존재자를 존재자로서 드러나게 해주는 적극적인 역할을 언어가 한다.

100) 김중두, 『하이데거에 있어서 존재와 현존재』, 서광사, 2001, 156쪽.

이러한 언어는 다른 것이 아니라 존재자의 존재를, 즉 존재의 진리를 적극적으로 드러내줌이다. 단적으로 말해서 하이데거의 사유에서 언어는 통상적으로 알고 있는 의사전달의 도구가 아니다. 『존재와 시간』에서의 언어철학은 말로서 현존재의 개시성이라는 것을 보았다. 말은 어떤 것의 이해가능성이 그 속에 간직되어 있는 의미를 분절해서 어떤 것이 어떤 것으로서 이해될 수 있는 토대를 제공한다. 그리고 이러한 말이 발화되면서 언어가 된다. 이것은 전통 형이상학이 전개해 왔던 것처럼 주관으로부터 객관적 대상으로 나아가는 것이 아니라 사용사태 전체성의 의미연관 전체에서부터 분절화된 의미연관이 진술되는 차원으로 나아가는 것을 말한다.¹⁰¹⁾ 즉, 세계는 현존재의 이해 속에서 사용사태전체성에서의 유의미성으로 드러난다. 이러한 유의미성은 언어를 위한 토대를 제공하며 논리적인 언어체계에 선행함을 의미한다. 따라서 언어의 가능성은 사물이 인간에게 부여함으로써 제공하는 것이며 그것이 유의미성으로 드러난다. 이처럼 이해와 유의미성이 언어의 토대를 제공하게 되는 것이다.

그러나 『존재와 시간』에서의 언어는 말로서 인간의 실존들에 묶여 있었다. 따라서 언어가 인간의 실존들을 넘어서 존재 자체에로 나아가기에는 한계가 있었다. 소위 전회 이후에 사유되는 언어는 현존재로부터 존재에로의 전회를 겪는다. 존재에 대한 사유가 『존재와 시간』에서처럼 현존재가 존재에 대한 물음을 묻는다면 그러한 과정에서 현존재는 존재 물음에 대한 주체가 되고 존재는 실제로는 객체가 되어서 이것은 주관에 의해서 존재를 개념화하려 했던 전통적 형이상학의 존재 물음으로 전락할 수도 있었다. 그러나 후기의 존재 사유는 존재에 대한 물음이 아니라 존재에 대한 응답으로서 가능하다. 따라서 하이데거에게 있어서 언어의 본질은 ‘존재의 언어’가 되고, 언어는 ‘존재의 집’으로 여겨진다. 언어는 이미 우리에게 무엇을 말하고 우리에게 무엇을 보이게 한다. 언어가 말을 함으로써 언어는 존재하는 모든 것을 열어밝힌다. 하지만 언어가 말을 한다고 해서 언어에 의해서 드러난 존재자들처럼 드러나는 것이 아니다. 언어는 진술 속의 존재자들을 드러내어 보이면서 동시에 자신을 거둬들이고 은폐한다. 언어는 이러한 한에서 그 존재자로서 보이게 하고 그 존재자에게 그것인 바의 고유성을 할당하며 존재를 불러들이는 것이다.

101) 신상희, 「말과 언어」, 『하이데거의 언어사상』, 철학과 현실사, 1998, 90쪽.

하이데거는 오늘날의 존재 망각의 역사 속으로 들어가 존재의 사유를 통해서 존재자에만 집착하는 우리의 편협한 사유를 비판하고 있다. 하지만 하이데거의 오랜 숙고와 현란한 문체, 용어 사용으로 마치 그의 사유가 가득 충만해 있는 것처럼 보일지라도 여전히 그의 비판이 정당한 것인지는 의문의 여지가 있다. 하이데거는 전통적인 형이상학적 인식 이론에 대한 비판으로부터 더 근원적인 문제로 접근을 가능하게 했다. 하지만 현존재의 개시성의 실존론적 구성틀 중의 하나인 이해를 통해서 그리고 그러한 이해의 해석을 통해서 사물을 인식할 수 있다는 전제는 쉽게 받아들이지 못하는 것처럼 보인다. 왜냐하면 우리는 여기에서 과연 인식비판의 일반에 대한 물음이 해석학의 테두리 안에서 설명되는 것이 합당한가? 라는 물음을 제기할 수 있기 때문이다. 또한 여기에서 언어를 기호, 상징, 도구로서 여기며 언어의 의미를 왜곡했던 전통 언어관에 대한 비판에도 불구하고 기호를 전제로 하지 않는 존재의 의미가 과연 파악될 수 있는가 하는 물음을 제기할 수 있다. 하이데거는 언어는 발언과 술어적 문장의 기호가 아니라 그 자체로 의미라는 점을 강조한다. 그에 따르면 언어는 단지 의미와 관계한다. 여기에서 하이데거는 언어의 기호적 측면을 배제하고 있다. 하이데거는 그가 사용하는 대립 항에 놓여있는 존재와 존재자, 세계와 현존재, 본래성과 비본래성, 은폐성과 비은폐성 등과 같은 단어들은 전통 형이상학에서처럼 서로 배타적으로 분리되어 있다고 보지 않는데 그는 왜 언어의 의미와 기호를 구분하고 있는 것일까? 이 문제에 대한 상세한 논의는 하이데거의 언어철학의 한계를 논의하기 위해서 심도 있게 다뤄져야 할 문제이다.

참고문헌

1. 하이데거 국내 번역본

- 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, 소광희 옮김, 경문사, 1995
 , 『존재와 시간』, 이기상 옮김, 까치, 1998
 , 『논리학 : 진리란 무엇인가』, 이기상 옮김, 까치, 2000
 , 『형이상학의 근본개념들』, 이기상, 강태성 옮김, 까치, 2001
 , 『진리의 본질에 관하여』, 이기상 옮김, 까치, 2004
 , 『이정표1』, 신상희 옮김, 한길사, 2005
 , 『이정표2』, 이선일 옮김, 한길사, 2005

2. 단행본

- 김종두, 『하이데거에 있어서 존재와 현존재』, 서광사, 2001
김종욱, 『하이데거와 형이상학 그리고 불교』, 철학과 현실사, 2003
김형효, 『후기 하이데거의 자득적 이해 하이데거와 화엄의 사유』, 청계, 2002
김형효, 『데리다의 해체철학』, 민음사, 2001
김형효, 『하이데거와 마음의 철학』, 청계, 2001
박찬국, 『들길의 사상가 하이데거』, 동녘, 2004
소광희, 『하이데거 존재와 시간 강의』, 문예출판사, 2003
윤성우, 『폴 리콰르의 철학』, 철학과 현실사, 2004
이기상, 『존재와 시간 용어해설』, 까치, 1998
이기상, 『하이데거의 존재사건학』, 서광사, 2003
한국하이데거학회, 『하이데거 철학과 동양사상』, 철학과 현실사, 2001
Stephan Mulhall, 『Heidegger and Being and Time』, 1996

3. 논문

박유정, 「하이데거에 있어서 언어의 문제」, 부산대학교 대학원, 2004

신상희, 「말과 언어」, 『하이데거의 언어사상』, 철학과 현실사, 1998

이기상, 「하이데거의 말놀이 사건 - 말의 말함과 하이데거의 응답함」, 『하이데거 연구』
2006

정은해, 「하이데거의 언어로의 길」, 『철학연구』, 대한철학회 논문집, 제 60집, 1997

주영실, 「하이데거의 해석학적 인간 본질 규정: 해석학적 로서 개념을 중심으로」, 연세대
학교 대학원, 2003



<Abstract>

A Study on Truth and Language of Heidegger

Yong-Keun Kim

Department of Philosophy

Graduate School of Cheju National University

The purpose of this study is to understand Truth and Language through the analysis of Heidegger's Being-in-the-world(In-der-Welt-sein).

The basis of the speculation of Heidegger was the destruction of history of western philosophy for dismissing the question of the meaning of Being until now. The task of Heidegger is started from the analysis of Dasein. It means simply 'there-being'. Heidegger analyze the existential structure of human beings who comprehend essentially the meaning of Being, and try to explain the meaning of own Being based on general beings. Therefor the analysis on Dasein is to disclose the meaning of Being.

Dasein is to figure out the meaning of existence through each human being, and is able to comprehend its own Being by its own structure. The existential structure of Dasein is 'Being-in-the-world'. The analysis on Dasein consequently is connected to the analysis of 'Being-in-the-world'. This study explains the analysis of 'Being-in-the-world' in two aspect. One is to analyze for the World belonging to Dasein, and another is to analyze for 'Being-in'.

The concept of world that explained by the traditional metaphysics means the whole of things, and has existed as an object for the subject. But the world is not made up of the subject to Heidegger's point of view, and it does not exist as the object of knowledge. The world is not an object at all, not an entity or a set of entities. On Heidegger's account, the world means that Being of beings disclosed and human beings who are always already understood the meaning of Being discover for own existence. The things Dasein encounters are usable, employable in the pursuit of its purpose. Namely, Heidegger explains the concept of the world from the analysis on 'Equipment'(Zeug). In this structure, Dasein is encountered with beings as 'ready-to-hand'(Zuhandenes). Heidegger thinks that philosophers tend to pass over this phenomenon, since they have explained only in the view of the theory of knowledge.

On the analysis of 'Being-in', the 'Disclosedness'(Ershlossenheit) is composed of three momenta. First, it is 'state of mind'(Befindlichkeit). Dasein confirms that have to exist as thrown being through 'state of mind', whether he wants or not.

Secondly, it is an 'understanding'(Verstehen). The understanding corresponds to the active side of Dasein's confrontation with its own existential possibilities. And the interpretation is caused by the understanding, and the understanding is concreted by the interpretation. The world is understood as the structure of 'as'(Als-Struktur) through this circulation. The understanding belongs to Dasein itself and Dasein exists while being understood. The understanding is not the way of knowledge, but the way of existence.

Thirdly, it is a 'Discourse'(Rede). Heidegger provides that the language is based on the discourse. Therefore the discourse is more fundamental than the language, and it divides the significance of the world and the meaning-relation into pieces. What the discourse is spoken is a language.

I unfolded the discussion especially laying stress on the understanding and the discourse of the momentum of the 'Disclosedness'. In the problem of the Truth, I will explain the structure of 'as' which make 'assertion' possible, to connect with the 'Disclosedness' of Dasein. And in the problem of the language. I will deal with 'the essence of the language' through the critique as to the language that the logic has put a limit to signification.

