

M. Heidegger에 있어서 실존의 존재구조

— Horizont를 중심으로 —

양 영 응*

목 차

- I. 서 론
- II. 실존범주
- III. 현존재의 존재구조로서의 관심
- IV. 현존재의 존재가능으로서의 죽음
- V. 현존재의 역사성
- VI. 결 론

I. 서 론

널리 알려져 있는 것처럼 Heidegger가 「존재와 시간」에서 시도하고 있는 것은 존재일반의 의미해명을 위한 지평전개로서의 현존재의 실존론적 분석이다.

현존재는 그 존재에 있어서 자기 자신의 존재에 관계하는 실존이라는 것이 본질이며 또한 각자가 나뉠대로의 각자성을 가지고 존재가능에 관계하고 있으나 이러한 현존재는 「세계-내-존재」(In-der-Welt-sein)로서 언제나 세계 속에서 「세계 내부적 존재자」나 「타인」과 교섭하면서 시간적인 장소 안에서 자기 자신의 존재가능을 추구하면서 생존하고 있는 역사적인 존재인 것이다.

먼저 현존재는 평균적 일상성에 있어서는 세계 내 존재이다. 세계 내 존재로서의 현존재는 다만 物的的(vorhanden)인 것을 방관하고 있는 것이 아니고, 用在的(zuhanden)인 도구에 대하여 조망(Umsicht)을 가지고 염려하면서 관계하고 있다. 다음으로 일상적 세계 속에 존재하는 현존재는 아직 본래적 자기는 아닌 것으로 타인에 대하여 주의를 가지지만 대개의 경우 무관심의 교섭이

* 인문대학 조교수

보통이며 서로의 차이를 은폐하여 「세상사람」(des Man)이 하는 대로 평균성에 있어서 행동하며 책임을 회피하는 비본래성의 방식으로 퇴락하여 살아가고 있다. 이와 같이 현존재는 우선 대개의 경우 자기를 상실하고 살고 있으나 그 밑바탕에는 불편한 불안한 기본이라는 세계 내 존재의 사실이 감춰져 있다.

그러면 현존재의 세계 내 존재라고 하는 이 「내 존재」(In-*Sein*)란 어떠한 것인가? 첫째로 현존재는 까닭도 모른채 被投되어 그러한 상태성 속에서 압박을 느끼는 기본을 걸머지면서 살고 있으며, 둘째로 그럼에도 불구하고 자기의 존재 가능성을 企投하고 이해하면서 살고 있다. 현존재는 그 이해를 명확한 의미에 있어서 해석하고 언표하는 일도 있으나 근본적으로는 말하는 능력을 가져 침묵과 침취를 하면서 타인과 자기의 존재가능을 이해하고 말하는 것이다. 그러나 이러한 존재방식은 대개의 경우 퇴락한 생존방식으로 점철되어 현존재는 세계 내부적 존재자의 곁에 매몰되며 세상 사람들의 의견에 휩쓸려 살고 있는 것이다. 그리하여 피투성, 기투성, 퇴락의 세 계기에 있어 성립하는 현존재의 존재구조가 「관심」(*Sorge*)이라고 불리는 것으로 이 관심의 속어야말로 실재성이나 진리의 해명의 기초가 있다 하겠다.

그런데 Heidegger는 더 나아가 실존분석을 그 본래성과 전체성에 있어, 즉 근원적으로 행해야 한다고 하여 먼저 현존재의 존재가능성을 「죽음에의 존재」에서 파악한다. 「죽음은 가장 자기적, 물교섭적, 확실하면서도 그것 자체는 미규정적, 추월할 수 없는 가능성」¹⁾인 것으로 현존재는 그 속에 피투되어 그 가능성으로 기투하나 보통은 그것으로부터 도피하여 퇴락해가고 만다. 그러나 관심의 근본을 관통하는 죽음의 자각이야말로 인간의 자기존재를 전체적으로 그리고 본래적으로 부상시키는 것이다. 그리하여 이 가장 고유한 존재가능에 눈 뜰 때 현존재는 참된 자기로서 있으려고 각오를 하게되는 것으로 이것이 선구라고 일컬어지는 것이다. 현존재는 죽음에의 존재에 있어서 그의 본래성에 직면하게 된다. 이러한 현존재의 본래성을 증시하는 현상은 다름 아닌 양심이며, 이 양심의 소리에 귀 기울일 때 현존재는 본래적인 자기를 선택하게 된다. 이러한 자기선택이야말로 양심을 가지려고 의욕하는 것이며, 현존재의 이와같은 본래적인 존재방식을 Heidegger는 결의성²⁾이라고 부른다.

이리하여 죽음의 현상은 현존재의 전체성에 관계하며 양심의 현상은 현존재의 본래성에 관계한다. 그리고 죽음과 양심이라는 두 현상에서 취하게 되는 현존재의 존재방식은 선구적 결의성으로 통일된다. 이 선구적 결의성에 있어서 현존재는 세계 안에 이미 존재하고 있다는 피투성으로서의 「이미 있음」과 자기에 앞질러 존재하게 되는 기투로서의 「앞질러 있음」과 그리고 결의성에 있어서의 존재의 나타남으로서의 「현성되고 있음」이라는 시간성이 성립된다. 이러한 시간성이 현존재의 본래적인 관심의 의미인 것이며, 이것은 통속적인 따라서 비본래적인 시간관계, 즉, 과거,

1) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1967 s.250. (이후부터 S. u. Z로 함).

2) S. u. Z., s.297

현재, 미래라는 시간계기와는 근본적으로 다른 본래적, 근원적 시간성인 것이다. 이리하여 Heidegger는 그의 시간성을 단절된 시간관계로 보지 않고, 그것의 구체성에 있어서, 즉 생기(Geschehen)이라는 근본 성격을 지니는 역사성에 있어서 이해하려고 하는 것이다.³⁾

본 논문의 목적은 존재일반의 의미를 해명하기 위한 지평을 전개해보려는 데 있으므로, 먼저 현존재의 근본기구⁴⁾ 세계 내 존재의 분석에서 출발하여 현존재의 존재규정성으로서의 실존범주를 끄집어내고, 이러한 실존범주와 현존재의 존재전체성으로서의 관심과의 관계를 근원적인 시간성에 의해서 밝혀보고자 한다.

II. 실존범주

Heidegger는 존재일반의 의미해명을 위한 지평전개를 현존재의 존재론적 분석에서 수행한다. 이것은 현존재가 자기의 존재와 함께 그것을 통하여 존재자체가 자기에게 개시되어 있다는 것, 즉 현존재가 존재이해를 갖고 있기 때문에 현존재의 존재구조인 실존범주를 분석하는 것에 의해서 존재의미를 해명하기 위한 지평을 개척하려 한 것이다. “현존재는 그의 존재에 있어 자기를 이해하면서 자기존재에 대하여 태도를 취하는 존재자이다.”⁴⁾ 이것이 실존의 형식적 개념이지만, 현존재는 항상 나 자신이 그것인 존재자인 것이며 실존하고 있는 현존재에는 본래성과 비본래성과의 가능성의 조건으로서 언제나 나의 것이라는 성격이 속해 있다. 현존재는 언제나 이들 두 가지 상태 중의 하나에 있어서 실존하거나 또는 두 가지 상태의 무차별 속에 실존한다. 그러나 현존재의 이러한 모든 존재규정을 이해하는 것은 현존재의 근본기구로서 「세계 내 존재」를 이해하는데서 비롯되는 것임으로 현존재의 존재론적 분석론, 기초존재론은 그 단초를 그의 통일적 존재규정인 세계 내 존재의 분석에서 찾을 수 밖에 없다. 그리하여 이 기구는 그것의 전체적 통일성을 선행적으로 확보하면서 추적하게 되면, 다음의 세 구조계기에서 발견된다.

첫째 계기는 「세계 안에서」(in der welt)이다. 이 계기와 관련해서 세계의 존재론적 구조와 세계성 자체의 이념이 규정된다. 그러면 Heidegger가 현존재의 근본기구를 세계 내 존재로서 규정하였을 때의 그 세계는 어떠한 세계인가? 그리고 세계는 존재론적으로는 어떠한 구조를 가지는가? 그것은 사실적 현존재가 그 안에서 살고 있는 곳, 바꾸어 말하면 현존재가 일상적으로 그 안에서 실존하고 있는 곳이다. 이 세계는 그것의 안에 물재적으로 존재할 수 있는 존재자의 총체도 아니며, 또한 이러한 존재자의 존재를 의미하는 것도 아니다. 오히려 이러한 물재적인 존재자는, 현존재를 세계적(weltlich)이라고 부르는 것과는 반대로 세계귀속적(weltzugehörig)이거나, 또는 세

3) Ibid., s. 375.

4) Ibid., s. 53.

제내부(innerweltlich)이라고 불리워 진다. Heidegger는 이러한 세계의 존재론적 구조를 세계의 세계성 일반(Weltlichkeit überhaupt)이라고 부른다.⁵⁾ 그러면 이러한 세계성 일반으로서의 세계는 존재론적으로 어떠한 구조를 가지는 것일까?

Heidegger는 종래의 존재론이 세계를—세계내부적으로 물재적으로 존재하고 있는—자연으로부터 해석하려고 했기 때문에 세계 내 존재라는 현존재의 존재기구를 잃어버렸고, 세계의 세계성을 초월하게 되었다는 점을 지적하면서, 우리가 그 안에서 여러 존재자들과 끊임없이 교섭하면서 살고 있는 세계는 현존재의 가장 친근한 존재양식인 평균적 일상성이라는 지평 안에서, 일상적인 세계 존재를 분석하고, 이 일상적인 세계 내존재를 발판삼아 비로소 조망될 수 있다 한다. 그리고 이 일상적 현존재의 가장 친근한 세계를 환경세계(Umwelt)라고 부른다.⁶⁾

이 환경안에서 만나는 존재자는 「손앞에 있는 물재자」(Vorhandensein)이다. 그러나 세계내존재로서의 현존재는 환경안에서 이러한 물재적 존재자와 교섭할 때 방관만 하는 것이 아니고, 배려(Besorgen)라는 형태로써 교섭한다. 이 「배려에서 만나게 되는 존재자가 도구(Zeug)이다.»⁷⁾ 이 도구는 본질적으로 「~을 위한 어떤 것」(etwas, um zu~)⁸⁾으로 존재하고 유용성, 사용성과 같은 이 um zu의 여러가지 존재방식이 도구전체를 규정하고 있다. 그리고 또 이 um zu의 구조안에는 「어떤 것」에서 「어떤 것」으로의 지시(Verweisung)가 있다. 따라서 um zu의 지시연관이 도구전체를 지배한다. 어떤 존재자가 um zu의 지시연관 안에 들어 오게 되면 그 존재자는 물재자가 아니라 용재존재자(Zuhandensein)로 된다. 도구가 어떤 목적(Wozu) 또는 사용목적에 가질 때 어떤 사정(Bewandnen)을 가진다고 하고 「사정성(Bewandnis)이 도구의 존재성격이다.»⁹⁾ 이 도구의 사정성은 한없이 넓지만, 사정전체성의 목적에 따라 소급해 가면 궁극적으로는 「현존재의 존재가능성을 위하여(um eine Möglichkeit seines Seins willen)에 이르게 된다.»¹⁰⁾

그런데 Heidegger는 도구의 사정성의 연관속에 현존재의 이해적 지시가 움직이고 있는 것, 이것을 의미부여(bedeutend)라 하고 의미부여의 연관전체를 유의의성(Bedeutsamkeit)이라고 하는데, 이 유의의성은 현존재가 자기자신이 그때마다 이미 그 안에 존재하고 있는 곳, 즉 세계의 구조이며 세계의 세계성이다.

둘째 제기는 언제나 세계내존재라는 방식에 있어서 존재하고 있는 「존재자」(das Seiende)이다. 현존재가 환경 속에서 일상적으로 교섭하는 세계는 그 안에서 세계내부적 존재자를 만나는 세계일 뿐만 아니라, 현존재와 동일한 존재방식을 갖는 타인과도 「함께」 살고 있는 세계이다. 타인들

5) Ibid., s. 65. 안 상진, M. Heidegger에 있어서 존재의 진리, 철학논구, 7, 서울대학교 철학과, p. 28, (이후부터 철학논구, 7로 함)

6) S. u. Z., s. 66

7) Ibid., s. 68.

8) Ibid., s. 68.

9) Ibid., s. 84.

10) Ibid., s. 84.

과 함께 있는 세계내존재를 근거로 해서, 이제 세계는 그때 그때에 이미 언제나 내가 타인과 함께 나누어가지는 세계가 된다. “현존재의 세계는 공동세계(Mitwelt)이다. 내존재(das In-Sein)는 타인과 함께 있는 공동존재이며 타인의 세계내부적인 자체존재는 공동현존재(Mit dasein)이다.”¹¹⁾

그러나 일상적 현존재는 본래적인 자기는 아니다. 현존재는 타인에 대하여 배려하지만 대개의 경우 무관심의 교섭이 보통이며, 아직은 본래적 자기존재로서가 아닌, 자기상실 속에 서 있는 존재, 즉 세인(das Man)으로 살아간다.¹²⁾ “세인은 어디에나 존재해 있는데, 그러나 그것은 현존재가 결단을 강요할 때는 언제나 이미 그곳에서 도피해 있다.”¹³⁾ 이렇게 해서 “세인은 그 일상성에 있어서 그때 그때의 현존재의 책임을 면제한다.”¹⁴⁾ 현존재가 우선 대개는 이처럼 평균적 일상성 속으로 분산되어 본래적 자기존재를 상실한 세인으로서 존재하는 존재방식을 Heidegger는 퇴락(Verfallen)이라고 부른다.¹⁵⁾

셋째 계기는 「내존재」(das In-Sein) 그 자체이다.

내존재는 무엇을 의미하는 것인가? 일반적으로 「무엇 안에 무엇이 있다」, 가령 「컵 안에 물이 있다」, 「옷장 안에 옷이 있다」고 할 때, 이것은 공간 안에 있는 어떤 연장물의 위치에 관한 상호의 존재관계를 의미한다. 이러한 존재자들은 세계의 내부에 있는 사물로서 물체적 존재자와 동일한 존재방식을 가진 존재자이며, 그들의 존재론적 성격이 범주적인 것과는 달리 내존재는 현존재의 존재규정을 의미하는 것으로 하나의 실존범주^{*})이다.¹⁷⁾

현존재가 세계내에 존재한다는 것은 현존재가 이미 어떤 상황 안에 있음을 의미한다. 이 상황성(Befindlichkeit)은 흔히 우리들이 말하는 기분(Stimmung)과 같은 것으로 규정된다. 따라서 현존재가 어떤 상황 안에 있다 함은 바로 현존재가 어떤 기분으로 있다든지, 또는 어떤 기분에 젖어 있음(Gestimmtsein)을 의미하는 것이다. “기분은 언제나 이미 세계내존재를 전체로서 개시하고 있으며, 무엇보다도 먼저 그 자신을……에로 향하게 하고 있다.”¹⁸⁾ 현존재가 세계내존재라는 것은, 현존재가 이미 세계내에 던져져 있음을 의미하는 것이고, 현존재가 그의 피투성(Geworfenheit)에 있어서 존재하고 있다함은 그것이 바로 이 상황성, 즉 피할 수 없는 기분에 젖어있다는 것을 의

11) Ibid., s. 118.

12) Ibid., s. 126.

13) Ibid., s. 127.

14) Ibid., s. 127.

15) Ibid., s. 127.

16) Ibid., s. 175.

※) “현존재의 존재분석론에서 생겨나는 모든 설명은 현존재의 실존구조를 고려하여 얻어진 것이다. 이 실존구조들은 실존성에서 규정되어 있기 때문에, 우리는 현존재의 존재성격을 여러 실존범주(Existenzialien)라고 부른다. 실존범주는 우리가 범주(Kategorie)라고 부르는 현존재적이 아닌 존재자의 존재규정과는 엄밀히 구별되어야 한다. 철학논구, 7, p. 29, 10)

17) S. u. Z., s. 54.

18) Ibid., s. 137, 철학논구, 7, p. 31 참조.

미한다. “기본은 덮치는 것이다. 기본은 밖으로부터 오는 것도 아니며 안으로부터 오는 것도 아니고, 세계내존재라는 존재방식으로서 세계내존재 자체로부터 썩어 오는 것이다.”¹⁹⁾ 이와 같이 “상황성은 현존재를 그의 피투성에 있어서 개시할 뿐만 아니라, 세계와 공동현존재, 나아가서 실존까지도 드러내는 개시성이다.”²⁰⁾

상황성은 현존재 자체가 그것의 안에 유지되어 있는 실존론적인 여러 구조 중의 하나이다. 상황성과 더불어 현존재를 등근원적(gleichursprünglich)으로 구성하고 있는 것이 이해(Verstehen)이다. 우리는 가끔 「무엇을 이해하고 있다」는 표현을 「어떤 일을 다스릴 수 있다」, 「그럴 만한 힘이 있다」 「어떤 것이 가능하다」 등의 뜻으로 사용하고 있다. 이것은 “현존재의 존재방식이 존재가능(S einkönnen)으로서 이해 속에 있다.”²¹⁾는 것을 의미한다. 현존재는 이러저러하게 존재하고 있다는 것을 그때마다 이미 이해하고 있거나, 또는 아직 이해하지 못했다는 존재방식에 있어서 존재하고 있다. “이해는 현존재 자신의 고유한 존재가능으로서 실존론적인 것인데, 그러나 이 실존론적 존재는 자기 자신에 대해 취해야 할 태도를 스스로 개시하고 있다.”²²⁾ 이와 같이 현존재는 그의 존재가능을 이해하고 있거나와, 이 이해는 상황성과 같이 피투성으로 인도되는 것이 아니라, 이와는 반대로 현존재가 본래적 자기로 자기 자신을 던지는 것이며 이것을 우리는 기투(Entwurf)라고 부른다. “이해는 그 자체에 있어서 우리들이 기투라고 부르는 실존론적 구조를 가지고 있다.”²³⁾ “현존재는 피투된 것으로서 기투한다는 존재방식 속으로 던져져 있다.”²⁴⁾

세계내존재의 개시성을 구성하는 기초적인 실존범주는 상황성과 이해로서 밝혀졌다. 이해는 그 자체 속에 해석의 가능성을, 바꾸어 말하면 이해된 것이 자기 것으로 되는 가능성을 지니고 있다. “세계내존재의 상황적인 이해는 말(Rede)로서 표현된다.”²⁵⁾ 그러나 “현존재는 일상성에 있어서 그의 본래적 개시성이 은폐(Verdeckung)되어 있다. 현존재의 본래적 개시성은 그 모습을 바꾸어 잠담(Gerede)과 호기심(Neugier)과 애매성(Zweideutigkeit)으로 전락하고 만다.”²⁶⁾ 잠담은 현존재의 어떤 이해를 개방한다기보다는 차라리 그것을 방해하여 세계 내부적인 존재자를 은폐할 가능성을 지니고 있어서, 현존재의 세계 및 공동현존재와의 근원적인 여러 존재관계를 단절시키고 있으며, “호기심은 새로운 것을 찾아서 새로운 것에서부터 새로운 것으로 비약한다.”²⁷⁾ 배려적인 환경 세계 속에서 체류하는 일 없이 새로운 모든 가능성을 지향하는 「기본전환」(Zerstreuung)·호

19) Ibid., s. 136.

20) 철학논구, 7, p. 31, S. u. Z., s. 136 참조.

21) S. u. Z., s. 143.

22) Ibid., s. 144.

23) Ibid., s. 145.

24) Ibid., s. 145.

25) Ibid., s. 161.

26) 철학논구, 7, p. 32.

27) S. u. Z., s. 172.

기심을 Heidegger는 거처상실(Aufenthaltslosigkeit)이라고 부른다.²⁸⁾ “공적인 해석을 함에 있어서, 애매성은 앞질러 잡담하고 호기심으로 예감하는 것을 본래적인 발생인양 착각하게 하며, 실제로 행동을 할 때쯤이면 그것은 때늦은 것, 하찮은 것이라고 낙인을 찍는다.”²⁹⁾ 이 애매성은 호기심에 대해서는 언제나 그것이 찾고 있는 것을 먼저 넘겨주며, 잡담에 대해서는 마치 잡담에 의해 만사가 결판난듯이 꾸며보이는 것이다.

잡담, 호기심 그리고 애매성은 일상적인 존재의 근본양식을 들어내어 주는 것인데, 그 근본양식을 우리는 퇴락(Verfallen)이라고 부른다. 퇴락이라는 “명칭은 현존재가 우선 대개는 배려된 세계 옆에 존재해 있다는 것을 의미할 수 밖에 없다. ~의 옆에 몰입해 있다 함은 대부분이 세인의 공공성 속으로 상실되어 있다는 성격을 지닌다. 현존재는 본래적인 자기존재가 가능하다는 데서, 자기 자신으로부터 우선 언제나 이미 탈락하고, 세계로 퇴락해 버린다.”³⁰⁾ 세계로의 퇴락은 상호공존재 속에 몰입해 있다는 것을 가리키며, 이것을 우리는 현존재의 비본래성(Uneigentlichkeit)이라고 부른다.

그러나 이와 같이 자기를 상실하여 살아간다는 것도 근본적으로는 자기의 세계내존재의 불편(Unheimlichkeit, Un-zu-hause)한 불안(Angst)의 기분에 의해서 현존재가 언제나 본래적인 자기존재로서 불러지는데도 불구하고 거기에 대하여 등을 보여 도피하면서 자기를 망각하고 싶어하기 때문이다. 실로 퇴락은 근원적인 불안의 한 양상에 불과하다. “불안은 공포(Furcht)와는 근본적으로 다르다. 우리는 이러저러한 일정한 상태에 있어서 우리를 위협하는 이러저러한 존재자에 대하여 언제나 두려워한다. ……에 대한 공포는 언제나 일정한 존재자 때문에 두려워한다. 공포에는 무엇에 대하여(wovor), 그리고 무엇 때문에(woum)라는 제한이 있어, 두려워하는 자와 비겁한 자는 그가 그 안에 있는 그것에 얽매이게 된다. 그러나 불안도 항상……에 대한 불안이기는 하지만, 이러 저러한 것에 대한 불안은 아니다. ……에 대한 불안(Angst vor……)은 언제나……때문에의 불안(Angst um……)이지만, 그러나 이것이나 저것 때문에의 불안은 아니다. 그런데 우리가 그것에 대하여, 그리고 그것 때문에 불안을 느끼는 것을 규정짓지 못하는 것은 규정성의 결여가 아니라, 규정하는 것이 본질적으로 불가능하다는 것이다.”³¹⁾ 공포는 언제나 그것의 대상을 가진다. 따라서 그 대상이 제거되면 공포는 사라진다. 그러나 불안의 대상은 전혀 규정되지 않는다. 그러기에 “불안은 위협적인 것이 그곳으로부터 다가오는 일정한 「여기」나 「저기」를 만나지도 않는다. 위협적인 것이 어디에도 없다는 것이 불안의 대상을 성격지운다.”³²⁾

28) Ibid., s. 172~3.

29) Ibid., s. 174.

30) Ibid., s. 189.

31) M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, 7. Aufl., Frankfurt, 1949, s. 31. 철학논구, 7.

33에서, 재인용.

32) S. u. Z., s. 186.

불안은 무엇에 대한 불안일 뿐만 아니라, 상황성으로서 무엇으로 인한 불안이기도 하다. 불안이 그 때문에 불안해 하는 이유는 현존재의 어떤 특별한 존재방식이나 가능성은 아니다. 불안이 그 때문에 불안해 하는 것은 세계내존재 자체이기 때문이다. “불안이 그 때문에 불안해 하는 이유는 불안이 그것에 대해 불안해 하는 대상, 즉 세계내존재로서 밝혀진다.”³³⁾ 불안은 현존재가 이미 그것인 가능성으로서의 현존재 자신의 본래성에 현존재를 당연하게 한다. 그러나 이 존재는 동시에 현존재가 세계내존재로서 그것에 맡겨져 있는 바로 그것이기도 하다. 이와 같이 불안은 현존재가 세계 속으로 퇴락하면서 평균적 일상성에 몰입하는 것으로부터 현존재를 본래적 자기애로 되돌아서게 한다.³⁴⁾ 즉 불안에 있어서 세인의 일상적인 친근성은 스스로 무너지며, 현존재가 전적으로 계시된다.

Ⅲ. 현존재의 존재구조로서의 관심

앞에서 우리는 세계내존재로서의 현존재의 존재론적 규명에 있어서 상황성, 피투성과 이해, 기투와 말, 퇴락성 등의 실존범주와 나아가서 불안이라는 근본상황성의 특징을 설명함으로써 현존재의 존재구조를 밝혔다. 그러면 이러한 존재규정성과 현존재의 전체적 존재와는 어떤 관계가 있는가? 즉 “현존재는 자기의 존재에 있어서 이 존재 자체에로 관련되어 가는 것이 문제인 존재자이다. 이 「……이 문제이다」, 「……에 관심을 가진다」(es geht um……)함은 현존재가 가장 본래적인 존재가능으로 자기 자신을 기투함을 의미하는 것”³⁵⁾이기 때문에 그의 존재가능에 관계해서 존재하고 있는 「존재방식 그 자체」로서의 실존의 구조가 보다 깊이 구명되어 져야 하지 않겠는가?

Heidegger에 있어서 현존재의 실존구조는 궁극적으로 관심(Sorge)으로 표시된다. 즉 “「세계 내부적으로 만나는 존재자의 곁에 존재하는 것으로서 자기에 앞서면서 이미 세계의 속에 존재하는 것」(Sich-vorweg-schon-sein-in-der-welt als-Sein-bei innerweltlich belegendem Seienden)”³⁶⁾으로 정식화 된다. 여기에는 세계가 포함되어 있다.

즉 첫째는 「자기에 앞서면서」(Sich-vorweg)가 실존성(Existenzialität), 즉 이해(Verstehen), 기투(Entwurf)의 제기인데, “현존재는 가장 고유한 존재가능으로 스스로를 기투하면서 관련하는 존재로서의 이해의 존재기구(Seinsverfassung)를 가지고 있다.”³⁷⁾ 여기서 가장 고유한 존재가능으로

33) Ibid., s. 187.

34) Ibid., s. 189.

35) Ibid., s. 191.

36) Ibid., s. 192.

37) Ibid., s. 191.

관련되는 존재란, 존재론적으로 현존재가 자기의 존재에 있어서 그때마다 이미 자기 자신에 앞서서 있다는 것, 다시 말하면 현존재는 이미 언제나 자기를 넘어서 있다는 것을 의미할 수 밖에 없는 것이다.³⁸⁾ 이러하다는 것도 현존재가 그것이 아닌 다른 존재자에 대해 취하는 태도로서가 아니라, 현존재 자체가 그것인 존재가능에도 관계하는 존재이기 때문이다. 이와같이 현존재는 언제나 무엇보다도 먼저 자기의 존재가능을 기투하고 이해하는 것이다.

둘째로 「이미 세계의 안에 존재하는 것」(Schon-sein-in-der-Welt)가 사실성, 피투성, 상황성의 계기인데, ~에 앞서면서의 존재구조, 즉 이해적 기투는 무세계적인 주체에 있어서 이루어지는 것이 아니라 언제나 세계내의 존재로서 행해지고, "현존재는 자기 자신에 맡겨져 있으며 그때마다 이미 그 어떤 세계의 안에 피투되어 있다."³⁹⁾는 것이다. 그리고 이 피투성(Geworfenheit)은 현존재에 꼭 달라붙어 있는 것이기 때문에, 현존재는 자기의 존재가능을 기투하면서도 그것은 언제나 세계 안에 있어서 이고, 자기의 세계 안에 있어서의 피투성을 받아들인 위에서만인 것이다. 이것을 상황성(Befindlichkeit) 또는 사실성(Faktizität)이라고 한다. 현존재가 실존하고 있다는 것은 언제나 엄연한 사실인 고로, "실존성은 본래적으로 사실성에 의하여 규정된다."⁴⁰⁾

끝으로 현존재가 사실적으로 실존한다 함은 그가 언제나 이미 배려하면서 세계 안에 있음을 의미한다. 즉 현존재는 피투적 기투로서 언제나 배려된 세계내부적으로 만나는 존재자의 곁에 머물고 있음을 의미한다. 이것이 현존재의 평균적 일상성에 있어서 퇴락(Verfallen)을 의미하는 「세계내부적으로 만나는 존재자의 곁에 존재하는 것」(Sein-bei innerweltlich begegnendem Seiden)의 계기를 표현하고 있다. 이리하여 현존재는 세계내존재임과 함께 근원적으로 피투적 기투적 존재-피제약적 존재이면서 가능성적 존재임이 드러났다.

IV. 현존재의 존재가능으로서의 죽음

앞에서 우리는 관심의 세계기에 대하여 규명해 보았다. 그러나 그것은 언제나 하나의 전체적 통일체로서 다루어져야 할 것이다. 이리하여 Heidegger는 실존분석을 그 본래성(Eigentlichkeit)과 전체성(Ganzheit)에 있어, 즉 근원적(ursprünglich)으로 행해야 한다고 하여 먼저 현존재의 전체존재가능(Ganzsein können)을 「죽음에의 존재」(Sein zum Tode)에서 파악한다.

현존재의 존재는 분명히 미완결적인 것이지만 타인의 죽음을 볼 때 어떻게 해서 죽음이 불가항력적으로 그 사람에게 닥쳐오는가가 이해되어 죽음이 현존재의 각자성(Jemeinigkeit)과 실존에 깊

38) Ibid., s. 191.

39) Ibid., s. 192.

40) Ibid., s. 192.

이 뿌리 박고 있음을 알게 된다. 죽음은 현존재에게 던져진 「끝」으로서 현존재의 “가장 자기적이고, 타인과 물교섭적인, 확실한 그러면서도 그것 자체는 언제 있을지도 모르는 미규정적, 결코 그것을 넘어설 수 없는 가능성(die eigenste, unbezügliche, gewisse, und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit)”⁴¹⁾이다. 현존재는 죽음에의 존재라는 근원적인 존재방식에 있어서 완전히 개시된다. 죽음에 직면하여 결정적으로 이해되는 것은 “어느 누구도 타인으로부터 그의 죽음을 제거할 수는 없다”⁴²⁾는 사실이다. 우리는 타인을 위하여 죽을 수는 있지만, 그것은 결코 타인의 죽음을 제거하는 것은 아니다. 그것은 어떤 일정한 일에 있어서 타인을 위하여 자기의 생명을 버리는, 말하자면 희생을 의미한다. “죽음만은 어떠한 현존재도 그때마다 자기 자신이 그것을 스스로 인수하지 않으면 안된다. 죽음은 본질적으로 항상 나의 것이며, 어느 누구의 것도 아니다.”⁴³⁾ 죽음은 언제나 현존재의 존재 그 자체에 단적으로 관계되는 고유한 존재가능인 것이다. “현존재는 실존하는 한, 이미 이 가능성 안에 피투되어 있다. 근본적으로 현존재는 피투적 기루적 존재요, 시간적으로 제한된 죽음에의 존재인 것이다.

죽음에의 존재는 선구적 결의성(vorlaufende Entschlossenheit)이다. 선구는 자기의 가장 자기적인 가능성 전체존재인 죽음에 앞서서 죽음을 받아들이는 것이다. 이 선구야말로 비본래적인 세인에 몰입하는 것으로부터 자기를 되돌려 본래적인 자기로 도래시키는 것이나 그러한 것이 가능하다는 것도 현존재가 원래 “「자기를 자기에게 도래시키는」(Sich-auf sich zukommenlassen) 도래·미래(Zukunft)”⁴⁴⁾라는 근본적인 시간현상을 가지고 있었기 때문이다. 현존재는 자기의 존재에 있어서 미래적이기 때문에 그는 본래적인 자기를 가능케 할 수 있다. 그리하여 관심의 첫째 계기인 “자기에 앞서서 있음은 미래에 근거하고 있다.”⁴⁵⁾

또한 선구적 결의성에 있어서 자기의 죄책있는 존재(Schuldigsein)를 걸머진다. 다시 말하면 그것은 현존재로 하여금 그가 죄책있는 존재임을 일깨워 준다. 이것은 현존재가 자기의 피투성을 어느 누구의 것도 아닌 자기 자신의 것으로 받아들이는 것을 의미한다. 그러나 그는 이미 피투되어 있다는 의미에 있어서, 즉 일반적으로 말하는 이미 지나가 버렸다는 의미에 있어서 기제(Gewesenheit)적 존재이다. 이것이 현존재의 사실성(Faktizität)이며, “사실성의 제 1차적 실존론적 의미는 기제에 있다.”⁴⁶⁾ 이와 같이 하여 관심의 둘째 계기인 “……안에 이미 있음은 그 자체에 있

41) Ibid., s. 192.

42) Ibid., s. 250.

43) Ibid., s. 240.

44) Ibid., s. 337.

45) Ibid., s. 327.

46) Ibid., s. 323. 하이데거는 과거(Vergangenheit)와 기제(Gewesenheit)를 엄밀하게 구별한다. 기제는 탈자적 통일체로서 근원적으로 時成하는 현존재의 유한적 역사적 시간성이며, 과거는 기제의 수평화된 비본래적인 (그리고) 처음도 끝도 없는 현존재적이 아닌 존재자의 시간이다. 철학논구 7, p. 36, 2)

어서 기재를 표현하고 있다.”⁴⁷⁾

끝으로 선구적 결의성에 있어서 현존재가 세계내부적으로 만나는 존재자들 옆에 있으면서 그들과 교섭하고, 만나게 되는 것은, 즉 상황 속에 설 수 있는 것은 원래 현존재가 현성화(Gegenwärtigen)적이었기 때문이다. 따라서 관심의 셋째 계기인 “……옆에 있음은 현성화에 있어서 가능하게 된다.”⁴⁸⁾ 이러한 “기재하며 현성화하는 도래”⁴⁹⁾가 현존재의 본래적 전체존재의 선구적 결의성을 성립시키는 통일적 의미이고, 이것이 시간성(Zeitlichkeit)이며 현존재의 본래적인 관심의 의미인 것이다. 이 「근원적, 본래적 시간성」(ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit)은 탈자적(ekstatisch)으로 시성(zeitigen)하며 도래 중심적인 것으로 유한적(endlich)인 것이다.

이리하여 시간성은 선구적 결의성에 있어 근원적 본래적으로 독특한 방식으로 경험되는 것이지만 관심 그 자체의 존재의 의미도 시간성인 것인 바, 「자기에 앞서면서」(Sich-vorweg)는 도래에 근거하고, 「이미 세계 안에 있음」(schon-sein-in-der-Welt)은 기재에 근거하며 「세계내부적으로 만나는 존재자의 곁에 존재한다」(Sein-bei innerweltlich belegendem Seiendem)는 현성화에 근거하는 것으로 결국 현존재의 존재인 관심의 의미는 시간성인 것이다. 이 시간성은 근원적, 본래적으로 선구적 결의성 안에 시성하나 일상적, 비본래적인 존재방식에 있어서도 시성하는 것으로 설명된다. Heidegger는 본래적 시간성(eigentliche Zeitlichkeit)을 「선구·순시·반복」(Vorlaufen-Augenblick-Wiederholung) 등으로 설명하며, 이에 대응해서 비본래적 시간성(uneigentliche Zeitlichkeit)을 「예기·현성화·망각」(Gewärtigen-Gegenwärtigen-Vergessen)이라고 표현한다. 즉 도래에 있어서 비본래적인 방식은 예기인데 대하여 본래적인 것은 선구이다. 예기는 현존재가 그의 가장 자기적인 물교섭적인 존재가능으로서의 죽음에 있어서 자기에게로 도래하는 것이 아니라 배려된 것이 잘되는가, 못되는가를 배려하여 그 존재가능을 예기하고 있는 것으로, 이것은 현존재가 세계의 곁에 매몰된 형태로 미래를 보고 있는 것이다. 「현성」(Gegenwart)의 비본래적 방식인 현성화는 현존재가 세계에 퇴락해 있으므로 모든 존재가능은 배려된 것에서만 지탱되는 현성화에서 이해되고 있는데 대하여 현성의 본래적인 방식인 「순시」(Augenblick)는 본래적인 시간성 안에 보유되어 있는 본래적인 현성(현재)으로서 배려된 것 속으로 빠져드는 기본 전환으로부터 현존재를 뒤돌려놓는 것이다.⁵⁰⁾ 그리고 기재의 비본래적인 방식인 망각(Vergessen)은 현존재가 일상성에 매몰되어 그의 가장 자기적인 피루적 존재 가능인 죽음에 있어서의 자기를 망각해 버리는 것인데 대하여 기재의 본래적 방식인 반복(Wiederholung)은 현존재로 하여금 피루된 자기가능인 죽음으로 귀환시키는 것으로, 이것은 선구와 함께 현존재가 그의 “가장 자기적인 것에 있어서 자기를 되돌리

47) S. u. Z., s. 327.

48) Ibid., s. 327.

49) Ibid., s. 326.

50) Ibid., s. 338.

는 것”⁵¹⁾ 즉 회복하는 것이다.

Heidegger는 이 비본래적인 시간성으로부터 세계시간(Weltzeit)이 생겨 이것이 세계내부적 존재자의 시간내부성(Innerzeitigkeit)을 구성하여 여기로부터 통속적인 시간개념(vulgärer Zeitbegriff)인 무한한 계기로서의 「지금시간」(Jetzt-Zeit)이 생각되어지는 것이나 근원적인 시간성은 이것과는 달라 죽음에 이르는 유한적인 시간성이라고 한다. 그리하여 이 근원적인 시간성을 현존재의 본래적인 역사성이라고 한다.⁵²⁾

V. 현존재의 역사성

우리는 앞에서 현존재의 존재전체성은 죽음에의 존재에 대한 선구적 결의성에 있어서 완전히 밝혀질 수 있다고 했다. 그런데 죽음은 “현존재의 전체를 둘러싸고 있는 한 끝이요, 다른 한 끝은 시작, 곧 탄생이다.”⁵³⁾ 현존재의 이 전체는 Heidegger에 의하면 “탄생(Geburt)과 죽음 사이의 연장(Erstreckung)”⁵⁴⁾ 또는 탄생과 죽음의 사이(das Zwischen)라고 술어적으로 표현된다. 실로 현존재는 결코 한 시점에 있어서 점차적으로 나타나서 사라져가는 체험의 순간적인 현실성의 총화로서 실존하는 것도 아니며, 탄생과 죽음이라는 비현실적인 것에 에워싸여 있는 것도 아니다. “실존론적으로 생각한다면, 탄생은 이미 현존하지 않는 것 (das Nichtmehrvorhadene)이라는 의미에 있어서 지나가버린 것(ein Vergangenes)이 아닌 것과 마찬가지로, 죽음도 아직은 현존하지 않지만 앞으로 언젠가는 나타날 유예(Ausstand)라는 존재방식을 지닌 것은 아니다.”⁵⁵⁾ “실제적인 현존재는 태어나서 실존하며, 또한 죽음에 이르는 존재라는 의미에 있어서 태어나서 이미 죽어가고 있는 것이다.”⁵⁶⁾ 피투성과 죽음에 이르는 선구적 존재의 통일 속에서 탄생과 죽음은 서로 맞물려 있다. 이런 의미에서 관심으로서의 현존재는 「사이」이다. 이 사이 즉 연장 안에서 현존재가 가지는 운동은 물재자(Vorhadenes)의 그것과는 전혀 다른 운동이다. 운동은 인간이 탄생에서부터 죽음에 이르기까지 자신을 연장해가는 일체의 활동을 말하며, “현존재의 연장가운데 나타나는 이런 운동을 Heidegger는 생기(Geschehen)라고 부른다.”⁵⁷⁾ 그리하여 현존재의 생의 연관(Zusammenhang des Leben)에 관한 물음은 결국 현존재의 생기에 관한 물음이요, “생기의 구조와 그것의

51) Ibid., s. 339.

52) Ibid., s. 386.

53) Ibid., s. 373.

54) Ibid., s. 373.

55) Ibid., s. 374.

56) Ibid., s. 374.

57) Ibid., s. 375.

실존론적 시간적 가능성의 제약을 전개하는 것이 역사성의 존재론적 이해를 얻는 것이다.⁵⁸⁾ 그리고 이러한 역사성의 분석의 목표는 “현존재가 역사 안에 서있기 때문에 시간적인 것이 아니라, 오히려 그와는 반대로 현존재는 그의 존재의 근원에 있어서 시간적이기 때문에 오직 역사적으로만 실존하며 또 할 수 있다는 사실⁵⁹⁾을 지적하려는 것이다.

현존재의 근본기구는 세계내존재이고, 세계내존재로서의 현존재의 전체적 통일적 존재는 관심이었고, 관심의 의미, 즉 그것의 존재론적 구조의 가능근거는 시간성이었다. “현존재는 자기에게 일어나는 일들을 시간 안에서 일어나는 것으로 체험한다.”⁶⁰⁾ 현존재는 그의 존재의 근원에 있어서 시간적이기 때문에 그는 역사적으로 실존하고 있으며, 또한 실존할 수 있다. 그러므로 우리는 시간성의 테두리 안에서 현존재를 역사적인 현존재로서 규정하고 있는 생기를 찾아야 할 것이며, 이런 뜻에서 현존재의 역사성의 해석은 시간성의 보다 구체적인 완성이라 할 수 있을 것이다. “죽음에의 본래적 존재, 시간성의 유한성은 현존재의 역사의 숨겨진 근거이다.”⁶¹⁾

현존재는 결의성에 의하여 죽음으로 선구하며, 자기자신을 그의 죄책있는 존재어로 기투한다. 죽음으로 선구하면서 자기기투하는 것(das Sichentwerfen)은 현존재의 피투성으로 복귀하는 것이요, 피투성으로 본래적으로 복귀하는 것이 다름아닌 유산(Erbe)의 전승이다. 세계내존재로서의 현존재는 이미 어떤 세계에 던져져 있고 자기의 존재가능성으로 넘겨져 있을 뿐만아니라 현존재는 그 세계 안에서 언제나 타인과 더불어 실존한다. 우선 대개는 자기가 세인 안으로 상실되어 있다. 그러나 “현존재가 자기자신으로 돌아오는 결의성은, 가능성을 던져진 것으로서 전해주는 유산으로 부터, 본래적인 실존활동의 실제적인 가능성들을 열어준다.”⁶²⁾ 현존재는 던져진 것이기에, 좋은 곳든 던져진 세상에서 유산을 받는다. 자기대로의 고유한 실존활동은 이 유산들을 전승받는데서 비로소 이루어진다. 그것을 전승받고 거기에서 가능성들을 발견하여 성취함으로써 남이 따를 수 없는 자기대로의, 그리고 자기만의 실존이 이루어진다. 현존재가 본래적으로 결단하는 것 곧 죽음에 선구하여 자기 고유의 가능성으로부터 명확하게 이해한다는 것은, 현존재가 자기의 유한성을 이해함으로써 일상인의 타락된 생활에서 떨어진 무한한 가능성으로부터 벗어나 자기수명의 단일성으로 들어서게 된다는 의미이며, 수명의 단일성이란 말은 본래적인 결의성 안에 가로 놓인 죽음으로부터 자유롭게 된 현존재의 근원적인 사건을 말하는 것이다.⁶²⁾ 죽음에의 선구는 죽음에 대한 자유 존재의 분명한 나타남이며, 실존을 그의 유한성에 있어서 실현하게 하고, 그의 본래적이며 근원적 생기로써의 수명을 가지게 한다. 그러므로 결단하지 않는 사람은 결

58) Ibid., s. 375.

59) Ibid., s. 376.

60) Ibid., s. 386.

61) Ibid., s. 373.

62) Ibid., s. 384. 수명(Schicksal)과 운명(Geschik)은 하이데거에 있어서 구별되고 있다. 수명은 현존재의 근본생기이며, 운명은 공동생기, 즉 사회 및 민족의 생기이다. 그렇다고 운명은 개개의 수명의 집합은 아니다. 철학논구, 7, p. 43. 39)

코 숙명을 가질 수 없으며, 자기자신을 유산으로서 전승할 수도 없다. 숙명은 결의성 안에 놓여 있는 유산의 전승을 의미하는 것이므로, "도래적인 것으로서 등근원적으로 기재하면서 존재하고 있는 존재자만이 상속된 가능성을 자기 자신에게 전승하면서 자기의 고유한 피투성을 떠맡아 자기 시대를 향해 순시적으로 존재할 수 있다. 곧 본래적이면서 동시에 유한적인 시간성만이 숙명이라고 할 수 있는 것을, 즉 본래적인 역사성을 가능하게 하는 것이다."⁶³⁾

오로지 현존재의 시간성 안에서만, 결의성의 목표가 되는 실존적 존재가능을 전승(Überlieferung)된 현존재의 이해로부터 쟁취할 수 있는 가능성이 놓여있는 것이며, 이때에 자기 자신으로 되 돌아 오는, 그리고 전승받는 결의성은 기재했던 현존재의 가능성에의 반복(Wiederholung)이 된다. "반복은 지나가버린 것(das Vergangene)에 몰두하는 것도 아니며, 진보를 목표로 삼는 것도 아니다. 이 들은 순시에 있어서의 본래적 실존에게는 무관심한 것이다."⁶⁴⁾ 반복은 전승받는 결의성의 한 방식이고, 이 반복을 통하여 현존재는 분명히 숙명적으로 실존한다. 그러나 숙명이 현존재의 근원적인 역사성을 구성한다면, 그 역사는 과거나 오늘에 또는 이들의 연관안에 본질적인 근거를 갖는 것이 아니라, 현존재의 미래로부터 나오는 실존의 본래적인 사건 안에 근거를 갖는다. "역사는 현존재의 존재방식으로서 본래적으로 미래에 뿌리박고 있으므로 현존재의 특수한 가능성으로서의 죽음은 선구하는 실존을 그의 실제적인 피투성으로 던져주며, 따라서 비로소 기재에 다 역사적인 것에 있어서 그것의 독특한 우위성을 부여한다."⁶⁵⁾

그러나 역사성이 현존재의 존재에 속하는 한, 비본래적인 실존활동 또한 역사적인 것임에 틀림 없다. 비본래적인 역사성에 있어서, 현존재는 그의 일상성에 있어서 자기 자신을 이해하며 세계 내부적으로 만나는 존재자어로 몰입하고 있기 때문에, "현존재는 세인자기(Man-selbst)로서 스스로의 오늘을 끊임없이 현성화하는 것은 아니다. 현존재는 가장 친근하고 새로운 것을 예기함으로써 재빨리 낡은 것을 망각해 버린다. ...세인은 과거를 현재로부터 이해하는 것이다."⁶⁶⁾ 그러나 "이와는 반대로 본래적 역사성의 시간성은 선구하면서 되찾는 순시로서 오늘의 현성화의 박탈(Entgegenwärtigen)이며 세인의 습관을 끊어버리는 것(Entwöhnung)"⁶⁷⁾이다.

VI. 결 론

이상에서 우리는 Heidegger가 「존재와 시간」에서 시도한 존재일반의 의미해명을 위한 지평전

63) S. u. Z., s. 385

64) Ibid., s. 386.

65) Ibid., s. 386.

66) Ibid., s. 391.

67) Ibid., s. 391.

개를 세계내존재의 분석에서 출발하여 현존재의 존재규정으로 실존범주를 끄집어내고, 이러한 실존범주와 현존재의 존재전체성인 관심과의 관계를 근원적인 시간성에 의거해서 밝혀보았다.

Heidegger는 존재일반의 의미해명을 위한 지평전개를 그 자신이 존재이해를 갖는 현존재의 존재구조인 실존범주를 분석하는 것에서 수행한다. 현존재는 그의 존재에 있어서 자기를 이해하면서 자기존재에 대하여도 태도를 취하는 존재자였다. 그러나 현존재의 존재규정을 이해하는 것은 현존재의 근본기구인 세계내존재를 이해하는 데서 비롯되는 것임으로, 그의 기초존재론의 단초를 세계내존재의 분석에서 찾게 된 것이다.

세계내존재로서의 현존재는 환경 안에서 세계내부적 존재자를 만날 뿐만 아니라, 타인들과도 함께 살아간다. 일상적 현존재는 세계 안에서 많은 다른 존재자들과 관계를 맺음으로써, 오히려 그러한 관계에 있어서 자기를 상실하는 비본래적인 존재방식을 취하게 된다. 물론 타인을 대신하는 협력적·지배적 관계나 타인의 실존가능성을 일깨워주는 모범적·해방적 교섭도 없는 것은 아니지만 대개의 경우 현존재는 세인으로 타락하여 살아간다. 이러한 세인으로서의 현존재가 비본래적으로 존재하고 있는 한, 이와 대비하여 현존재의 본래적 존재방식이 문제가 된다. 곧 비본래적인 존재방식에 있어서 현존재는 기본적으로 불안의 상태에 놓이게 된다. 불안은 특정한 대상과 특정한 이유를 가지는 공포와는 달리, 그 대상도 이유도 전혀 잡을 수 없는 무규정적인 것으로, 이것은 우리들이 가끔 「어쩐지 불안하다」고 말할때의 기본에서 나타나는 그러한 것이다. 이 불안에 있어서 세인의 일상적인 친근성은 스스로 무너지고, 현존재가 전적으로 개시된다. 그리하여 일상적인 현존재가 불안에서 벗어나고자 하여, 현존재는 본래적인 자기로서 존재할 것을 결단하게 되는 것인데 이것을 기투라고 불렀었다.

그러면 이러한 존재규정성과 현존재의 전체적 존재와는 어떤 관계가 있는가? Heidegger에 있어서 현존재의 실존구조는 궁극적으로 관심으로 표시되었다. 곧 "세계내부적으로 만나는 존재자의 곁에 존재하는 것으로서 자기에 앞서면서 이미 세계 안에 존재하는 것"⁶⁸⁾으로 정식화 되었다. 이리하여 현존재는 세계내존재임과 함께 피투적 기투적 존재-피제약적 존재이면서 가능적 존재임이 드러났다.

Heidegger는 더 나아가서 실존분석을 그 본래성과 전체성에 있어, 즉 근원적으로 행하여 먼저 현존재의 전체존재가능을 죽음에의 존재에서 파악한다. 죽음은 현존재의 가장 자기적이고, 타인과 물교섭적인, 확실한 그러면서도 언제 있을지도 모르는 미규정적, 결코 넘어설 수 없는 가능성으로서, 현존재는 그 안에 피투되어 그 가능성으로 기투하나 보통은 그것으로부터 도피하여 퇴락해가는 것으로 죽음은 관심의 근본을 관통하고 있는 것이다. 대개의 경우 현존재는 죽음의 가능성으로부터 도피하고 있지마는 죽음의 자각이야말로 인간의 자기존재를 전체적으로 또한 본래적으로 떠올리는 것이다. 이 가장 자기적인 존재가능에 눈 뜰 때 현존재는 참된 자기로서 있으려고 각오를 하게 되는 것으로 이것이 선구이다. 선구가 사실 가능하다는 것도 다음의 양심의 현상에

68) Ibid., s. 192.

찾아서 증명된다. 양심은 부르는 소리(Ruf)로서 퇴락한 사람의 자기(Man-selbst)에 호소하여 본래적 자기존재에로 깨우쳐 침묵 속에서 참된 자기에로 귀 기울이게 하여 호소해 말해오는 것이다. 이 호소를 이해할 때 양심을 가지려고 요구하는 것으로서의 결의성이 성숙하여 현존재의 죄책있는 존재를 깨닫게 하며 참된 자기에로 결단시키는 것이다. 이 선구적 결의성이야말로 현존재의 본래적 존재전제성이며, 그것에 있어서 일상적 현존재가 아닌 근원적 현존재가 나타나오며 이 현상을 매개로 하여 현존재의 존재가 시간성으로서 밝혀진다. 즉 선구적 결의성에 있어서 현존재는 참된 자기존재에로 선구하고, 죄를 걸머지며, 상황 안에 설 수 있는 것이지만, 그것이 가능하다는 것도 현존재가 원래 도래적 기재적 현성화적이었기 때문이며, 이러한 기재하며 현성화하는 도래가 현존재의 전체존재의 선구적 결의성을 성립시키는 통일적 의미이고, 이것이 시간성이며 현존재의 본래적 관심의 의미인 것이다. Heidegger에 있어서 관심의 3 계기인 피투성, 퇴락, 기투를 가능하게 하는 bei, schon, vor는 각각 시간의 현재, 과거, 미래를 말하는 것에 다름 아니기 때문에 관심구조의 근원적 통일은 시간성 안에 있으며, “현존재는 시간성 안에서 그 의미를 발견한다.”⁶⁹⁾고 말할 수 있었던 것이다.

이러한 시간성이 비로소 역사를 가능하게 하며, 그 역사성이 다름아닌 현존재의 시간적 존재방식이다. 이 시간성은 근원적, 본래적으로는 선구적 결의성 안에서 시성(zeitigen) 하나 일상적, 비본래적인 존재방식에 있어서도 시성하는 것으로 설명된다. 비본래적 시간성으로부터 통속적인 시간개념인 무한한 제기로서의 지금시간(Jetzt-Zeit)이 생각되어지는 것이나 근원적인 시간성은 이것과 달라 죽음에 이르는 유한적인 시간성이라고 하는 것이다. 그리하여 이 근원적 시간성이 실로 현존재의 본래적 역사성이라고 한다. 현존재는 삶과 죽음의 사이를 살고 있는 것이나 그 생기(Geschen)의 구조가 역사성이라고 불리며 본래적으로는 그것은 숙명이라고 한다. 말하자면 죽음에 대하여 자유로우며 전승된 것을 걸머지고 순시적으로 시대에 대하여 존재하는 방식이며 따라서 죽음에의 본래적 존재가, 곧 시간의 유한성이 현존재의 역사성의 숨은 근거이다. 그러나 현존재는 다만 자기존재로서만 존재하는 것이 아니고 타인과 같이 존재하기 때문에 그 공존에 있어서의 생기는 운명이라고 불리우며 나아가서 세계 안에 있는 여러 존재자도 현재에 부수되는 한 역사적이며 이것은 세계사(Welt-Geschichte)라고 한다. 그러나 이 세계사를 근원적인 것으로 생각할 때 비본래적인 역사성이 출현하여 통속적인 세계사로서의 역사개념이 성립한다. 그러나 참된 역사성은 단독적인 현존재가 숙명의 한 가운데 자기자신을 걸려고 하는 곳에 성립하는 것이다.

이와 같이 Heidegger는 현존재의 실존분석을 기도하여 퇴락한 세인의 존재의 근거에 있는 불안에 가득찬 본래적 자기존재에로의 선구적 결의성의 세계를 현존재의 구극적 존재방식으로 부각시켜 여기에 본래적인 시간성과 역사성의 근원이 있다고 보게 된 것이다.

69) Ibid., s. 19.

Zusammenfassung

Seinsstruktur der Existenz bei Heidegger

— hinsichtlich des Horizonts —

Yang Yeong-ung

M. Heidegger analysiert existenzial das Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt. Dasein als In-der-Welt-sein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer. Bei Heidegger erscheint die Existenzialität als die Sorge.

Das Sein des Daseins enthüllt sich als die Sorge. Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturanzuges des Daseins muß daher in folgender Struktur gefaßt werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in(der-Welt-) als Sein-bei(innerweltlich belegendem Seiendem). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels Sorge. Folglich ist das Sich-vorweg ein Moment für die Existenzialität, den Entwurf und das Verstehen, das Schon-sein-in-der-Welt ein Moment für die Faktizität, die Befindlichkeit und die Geworfenheit, das Sein-bei innerweltlich belegendem Seiendem ein Moment für das Verfallen. Das Dasein ist nämlich das sichentwerfenden Seins zum eigensten Seinkönnen. Das Dasein überantwortet ihm selbst, und es ist je schon in eine Welt geworfen. So ist das Dasein nicht nur das In-der-Welt-sein, sondern auch ursprünglich das geworfene entwerfende Sein, d. h. bedingte mögliche Sein.

In welcher Form wird dann der geworfene Entwurf verwirklicht? Heidegger betrachtet den Horizont für eine Interpretation von Sein überhaupt, d. h. die Seinsart des Daseins oder die Seinsbedeutung als Zeitlichkeit. So behauptet er einen ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins. Bei ihm ist der Anhalt der Zeitlichkeit der Tod. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezogliche, unüberholbare Möglichkeit. Das eigentliche Sein zum Tode, das he

ißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins. Das Dasein wird nicht erst geschichtlich in der Wiederholung, sondern weil es als zeitliches geschichtlich ist, kann es sich wiederholend in seiner Geschichte übernehmen.