



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

시간의식에 대한 철학적 고찰

- M. Heidegger의 『존재와 시간』을 중심으로 -

釜山가톨릭大學校 大學院 神學科

宗 教 哲 學 專 攻

元 馨 峻

2008년 11월

洪京完 教授 指導
碩 士 學 位 論 文

시간의식에 대한 철학적 고찰

- M. Heidegger의 『존재와 시간』을 중심으로 -

이 論文을 神學碩士學位 論文으로 提出함.

釜山가톨릭大學校 大學院 神學科

宗 教 哲 學 專 攻

元 馨 峻

2008년 11월

元馨俊의 神學碩士學位 論文 審査를 完了함.

2008년 11월

主 審 : _____ (印)

副 審 : _____ (印)

副 審 : _____ (印)

목 차

서 론	1
제1장 철학사 안에서 시간에 대한 논의	4
제1절 플라톤(Platon)	4
제2절 아리스토텔레스(Aristoteles)	6
제3절 아우구스티누스(Augustinus)	11
제4절 후설(Edmund Husserl)	15
제2장 일상적인 시간의식	27
제1절 일상에서 의식하는 시간에 대한 분석	27
제2절 빠져있음(Verfallen)과 일상적 존재양식(Seinsart)에서 본 시간 의식	31
1. 하이데거에게 있어서 실존개념	32
2. 현존재의 일상적 존재양식으로서 빠져있음	38
3. 빠져있음의 존재양식과 시간의식: 시간성 문제	45
제3장 근원적 시간의식	52
제1절 불안(Angst)과 양심(Gewissen)	53
1. 불안	54
2. 양심	57

제2절 죽음과 시간성: 본래적 존재양식	60
1. 죽음(Tod)에 대한 의식	60
2. 근원적 시간성(ursprüngliche Zeitlichkeit)	66
제3절 검증을 위한 모델로서 톨스토이(L. N. Tolstoi)의 『이반 일리치의 죽음』 분석	73
제4장 레비나스를 통해 본 시간의식: 죽음	80
제1절 주체의 한계와 극복	81
제2절 레비나스의 존재이해	87
제3절 레비나스의 주체 출현과 현재	92
제4절 노동(travail), 고통(souffrance), 죽음 그리고 미래(avenir)	95
제5절 미래와 타인의 얼굴	101
제6절 레비나스의 시간의식과 죽음 극복: 에로스(eros)와 출산성(fécondité)	107
결 론	113
<참고 문헌>	121

서 론

아우구스티누스는 고백록 11권 14장에서 다음과 같이 적고 있다. “도대체 시간이 무엇입니까? 아무도 묻는 이가 없으면 아는 듯 하다가도, 막상 묻는 이에게 설명을 하려 들자면 말문이 막히고 맙니다.” 시간에 대한 논의는 동서양을 막론하고 가장 활발하게 진행되어 온 논제(論題) 중에 하나라 해도 과언이 아니다. 수많은 사상가들이 시간에 대해 풀어보려 했으나 아무도 뚜렷한 답을 내 놓지 못한 것이 사실이다. 시간은 너무나 막연하고 쉽게 구체화 되지 않지만, 반대로 모두가 잘 알고 있는 것처럼 여겨지는 개념이기도 하다.

끊임없이 우리에게 닥쳐오는 시간을 과연 어떻게 이해해야 하는가? 칸트(I. Kant, 1724-1804)는 시간과 공간을 인간의 인식을 가능하게 해 주는 근원적인 범주로 제시했다. 주체가 인식한 것과 인식하지 못한 모든 것들은 이미 있다는 그 자체로, 시간 안에 ‘있음’을 전제할 수밖에 없다. 시간은 인간의 인식의 토대이면서, 존재자들을 있게 해주는 ‘선형적인 범주’(category a priori)인 것이다.

플라톤(Platon, B.C 428-348)과 아리스토텔레스(Aristoteles, B.C 384-322)가 말하는 시간은 존재자의 운동과 변화 그리고 정지와 깊은 관련이 있다. 일상에서 우리는 수도 없이 시계를 보며 시간을 의식한다. 또한 누구도 시간에서 벗어나서 존재할 수는 없다. 우리는 시간 안에서 태어나고 사라지기 때문이다. 인간을 비롯한 모든 존재자는 시간 안에서 생겨나고 사라진다. 생사(生死)와 관련되었다는 말은 시간 안에서 사건이 벌어지고 있는 것을 의미한다. 한 생명의 탄생과 죽음, 태양이 뜨고 지는 것, 묘목이 자라서 거목이 되었다가 사라지는 것, 이 모든 사건들이 시간

안에서 이루어지며, 우리는 그것들을 의식하고 있다. 문제는 그것이 무엇인지도 자세히 모름에도 우리가 그것을 의식하고 있다는 점에 있다. 명확하게 답을 내리지는 못하지만, 그것에 대해 대부분의 사람들이 평균적으로 이해하고 있는 자명한 사실이 바로 시간이다.

이러한 상황 속에서 이 글은 시간을 의식한다는 것에 대한 철학적 물음과 그에 대한 해답을 찾아보려는 시도이다. 우선적으로 염두에 두어야 할 것은 시간을 의식한다는 것의 시작이 내가 시간에 대한 개념을 파악하고 있기 때문이 아니라는 점이다. 시간은 이미 우리에게 주어져 있고, 우리는 그저 시간을 의식할 수 있을 뿐이다.

이런 측면에서 전통적 시간이해에서 던져온 시간의 본질에 관한 물음은 이제 다른 차원으로, 곧 시간을 의식한다는 차원으로 전환되어야 한다. ‘시간, 그것은 무엇인가’에서 ‘시간, 그것이 나와 무슨 상관이 있는가’라는 질문으로 바뀌어야 한다. 시간을 의식한다는 것은 엄밀히 말해서 시간과 인간의 관계를 말하고 있다. 이는 시간 안에 태어나서 시간을 받아들이고 살 수 밖에 없는 인간이 ‘시간을 그저 무자비한 폭력으로 받아들일 것인가’의 문제와 직접적으로 결부되어 있다. 이러한 물음이 이 글을 쓰게 된 동인(動因)으로 작용했다.

시간 안에서 태어나 그 안에서 사라지는 인간은 필히 단 하나의 근원적인 질문에 직면하게 된다. 그것은 모든 시간을 앗아가 버리는 죽음의 문제이다. 시간과 죽음은 불가분의 관계에 있다. 그렇다면 시간을 의식한다는 것이 죽음과 왜 연관이 되며, 어떠한 연관성을 지니고 있는 지를 해명하는 것 또한 시간의식에 관한 이 글이 풀어야 할 과제이다. 하이데거의 『존재와 시간(Sein und Zeit)』은 이런 물음을 해명하는데 많은 도움을

줄 것이다. 이 글에서는 하이데거가 말하는 시간을 의식한다는 의미와 더불어, 그의 한계점을 이해하기 위해 레비나스의 시간관을 함께 살펴볼 것이다. 레비나스는 타자를 자신과 동일화 해버리는 하이데거의 존재 중심의 철학을 비판하면서 타자 중심의 철학을 전개시키고 있는데, 여기에 그의 시간이해가 중심역할을 수행하고 있다.

한 가지 명확하게 밝혀야 할 것은 이 글에서 논의되는 의식이라는 개념은 현상학에서 다루는 의식에 대한 차원을 의미하지 않는다.¹⁾

1) 사전적으로 의식은 ‘객관적 실재의 관념적 반영’을 뜻한다. 이것은 인간에게만 있는 고유한 부분이다. 모든 의식은 감성적인 형태와 이성적인 형태, 감정의 영역과 의지의 영역도 포괄한다. 결국 의식은 인간의 모든 심리적 활동이다. 좀 더 단순화 시키면, 의식은 인간이 의식 활동을 통해 대상을 인식하고, 지각할 수 있는 능력을 말한다. 철학사에서 ‘의식한다는 것’은 물체와 관계없는 정신의 실체로 볼 수도 있고, 물체와 관련된 정신적 활동일 수도 있다. 분명한 것은 의식이 인간의 행위에 바탕을 이루는 정신적인 활동이라는 것이다.

제1장 철학사 안에서 시간에 대한 논의

시간에 대한 철학적 논의들은 무엇보다도 시간의 근원을 문제 삼는 일이며, 이는 다시 시간이 성립하는 근거와, 그에 대한 의식을 문제 삼는 작업이다. 그리고 그 첫 출발은 다른 여타의 철학적 논의들이 그렇듯이 고대 그리스에서 시작된다.²⁾ 이 글에서는 그 대표적인 인물들로 플라톤과 아리스토텔레스의 시간에 대한 논의를 들여다보도록 하겠다.

제1절 플라톤(Platon)

플라톤(Platon, B.C. 427-347)의 사상은 형이상학, 존재론, 중세 신학, 자연과학, 우주론, 정치철학, 예술, 교육이론 등 서구 사상사에 지대한 영향을 미쳐 왔다. 이 글의 중심 주제인 시간 역시 예외가 아니다.³⁾ 시간에 대해 다루고 있는 플라톤의 대화편은 『티마이오스(Timaios)』를 대표적으로 들 수 있는데, 그는 이 대화편에서 시간의 형성에 대해서 말하고 있다.⁴⁾ 신화적 형태로 소개되고 있는 플라톤의 시간에 대한 이해는 우주의 형성부터 시작된다. 플라톤은 우주창조의 원리는 ‘ 좋음(善)의 이데아’라고 주장한다. ‘ 좋음’은 우주의 가장 위대하고, 가장 높은 존재이며, 가장 아름답고 완벽한 존재인 동시에, 우주 탄생의 원리이기도 하다. 우주가 ‘ 좋음’의 모상으로 창조되었기에 천체의 운행 또한 ‘ 좋음’이 자신을 드러내는 방식이다.⁵⁾

2) 소광희, 『시간의 철학적 성찰』, 문예출판사 2001, 207.

3) 같은 책, 213.

4) 같은 책, 216-217.

5) 플라톤, 『티마이오스』, 박종현·김영균 옮김, 서광사 2000, 26-27, 옮긴이의 해제 참조; 『티마이오스(Timaios)』의 참조 표기는 다음과 같이 통일한다. 『티마이오스』, 한글 번역본 페이지(원문 항목).

플라톤이 말하는 우주는 스스로 생겨난 것이 아니라, ‘구성한 이’라는 데미우르고스(demiourgos)에 의해 창조되었다. 데미우르고스는 ‘직인’(artisan, 職人), ‘장인(craftsman, 匠人)’처럼 무엇인가 ‘만드는 이’를 일컫는다. 장인이나 목수가 좋은 물건을 만들기 위해서는 자신에게 주어진 재료로 최선을 다해야 한다. 플라톤에 따르면, 데미우르고스는 영원한 신들의 상(ἄγαλμα, 像)이 운동하는 것을 본떠서 천체를 만들었다. 원본의 형상(ἰδέα)이 ‘영원한 것’처럼 우주도 가능한 비슷하게 만들려했으나, 온전히 영원을 부여하지는 못했다.⁶⁾ 이 신화가 말해주는 것은 이미 우주 창조부터 장인의 기술적(τέχνη) 행위와 ‘좋은’의 이데아를 모방한 이치(λογος)가 함께 작용한다는 것이다.⁷⁾ 따라서 플라톤에게 천체의 순환적 원운동은 영원하지는 않지만 가장 완전한 운동으로 이해되었다. 천체운동이 ‘좋은’의 이데아의 영원을 모방해서 만들었기 때문에 거기에는 선한 것이 담겨있다. 천체운동이야 말로 지성을 통해서 알 수 있는 신에 대한 모상으로서 최선의 것이다. 선한 것은 좋은 것이고, 좋은 것은 아름다운 것을 뜻하며, 이것은 흐트러짐이 없이 ‘균형 잡힌 것’(Harmonik)이다. 균형은 수적인 비례가 맞음을 의미한다.⁸⁾ 이처럼 플라톤이 소개하고 있는 신화적 창조관에는 고대 그리스인들이 자연을 바라보는 시각이 고스란히 담겨 있으며, 이 신화적 창조관으로 시간이라는 도대체 해명할 수 없는 개념을 천체의 운행으로 풀어내고자 하였다.

플라톤이 신화를 통해 풀어낸 시간의 시원은 이렇다. 데미우르고스는 “움직이는 어떤 영원(αἰών)의 모상을 만들 생각을 하고서, 천체의 질

6) 『티마이오스』, 102(37d).

7) 『티마이오스』, 27, 옮긴이의 해제 참조.

8) 『티마이오스』, 29, 옮긴이의 해제 참조.

서를 잡아줌과 동시에, 단일성(ἕν) 속에 머물러 있는 영원의 [모상] 수에 따라 진행 되는 영구적인 모상(αἰώνιον εἶκων)을 만들게 되는데, 이것이 바로 우리가 시간(χρονος)이라 이름 지은 것이다.”⁹⁾ 천체는 영원한 것의 모상이기에 완전히 같을 수는 없지만, “완전하고 지성에 의해서 알 수 있는 살아있는 것이며, 그 영원한 본성을 모방함에 있어서, 최대한 닮은 것”¹⁰⁾이다.

요컨대 플라톤에 따르면 시간의 창조는 우주의 창조와 동시에 일어났던 사건이고, 그 시간의 중심에는 ‘수’가 자리하고 있다.¹¹⁾ 플라톤은 이처럼 시간을 천체의 움직임으로 나타나는 ‘수에 따라 진행되는 것’으로 보고 있다. 그에게 천체운동을 의식한다는 것은 시간을 의식하는 것이며, 시간은 수에 따라서 천체가 규칙적으로 순환하는 운동, 혹은 “측정되는 지속”(measured duration)¹²⁾에 불과하다.

제2절 아리스토텔레스(Aristoteles)

아리스토텔레스(Aristoteles, B.C.384-322)의 시간 이해는 그의 다른 분야에 있어서도 그렇지만, 플라톤에 대한 비판에서 출발한다. 아리스토텔레스는 우주의 순환과정이 시간의 부분일 따름이지, 그 자체가 시간은 아

9) 『티마이오스』, 102(37d).

10) 『티마이오스』, 107-108(39d): 플라톤은 전체의 움직임이 “계산 할 수 없는 사람들에게 두려움”으로 다가온다고 말한다. 고대 철학에서 자연, 즉 우주는 경외의 대상이었다. 이 경외는 알 수 없는 이치에 대한 무한한 지적 호기심을 불러일으켰다. 우주의 현상은 “윤무, 상호병렬, 회전들의 자기 자신들로 향한 역행이나 나아감을, 그리고 신들(천체들) 중의 어느 것들이 함에 있어서 같은 선상에 있게 되고, 또 몇몇이 정반대로 위치에 있게 되는지를” 알아내는 것이다. 플라톤이 자연을 통해 해석해낸 것은 체계적이고, 미지의 천체 움직임이 ‘영원의 모상’이라는 사실이다.

11) 『티마이오스』, 102(37d) 참조.

12) 소광희, 위의 책, 220.

니라고 보았다. 시간이 천체운동이라는 플라톤의 견해를 수용하게 될 경우, 천체의 개별적 운동마다 시간이 따로 주어져야 하는데, 저마다 다른 운동 속도를 가지고 있는 천체 각자에게 시간이 주어진다 것은 그 자체는 모순이다. 나아가 운동을 통해 드러난다면, 시간 없이는 운동을 설명할 수 없다. 이 논리를 가지고서는 창조 이전에 존재하는 신들을 설명할 길이 없다.

아리스토텔레스의 시간이해는 『자연학(*Physica*)』 4권, 10-14장에 잘 나타난다. 그는 플라톤의 영원에 대한 형이상학적 주제를 포기하고, 경험세계로 뛰어들어 자연의 운동을 통해 시간을 이해하고자 하였다. 실제 경험세계에서 만나게 되는 자연은 무엇보다 생성하고 변화하며, 운동과 정지의 원리를 가지는 실체이다.¹³⁾ 아리스토텔레스는 이런 변화를 통틀어 ‘운동’이라고 표현하고 있다.

시간의 시원에 대한 물음을 던진 플라톤과 달리 아리스토텔레스는 시간의 존재와 본질에 천착했다. 아리스토텔레스는 시간을 세 가지로 나누고 있는데, ‘이미 지나간 지금’과 ‘지금’ 그리고 ‘아직 오지 않는 지금’이 그것이다. 지금을 통해 드러나는 시간은 있기도 하고 없기도 하다. 지금이라고 말하는 순간, 그 지금은 이미 사라지고 없어지기 때문이다. 이런 점에서 시간은 존재하지 않는 것이다.¹⁴⁾ 그러나 반대로 지금은 늘 존재한다. 이런 점에서 시간은 존재와 존재하지 않는 영역을 모두 포함하는 모순성을 가지고 있다. 이런 모순성 속에서도 우리에게 다가오는 것은 무한한 지금이다. 지금이 서로 다른 지금으로 밀려오고 밀려나는 상태를 아리스토텔레스는 ‘지금의 천이’(遷移) 혹은 지속이라고 부른다. 지금이 존재하는

13) 같은 책, 224.

14) 같은 책, 225.

영역은 현재뿐인데, 그 시점은 모든 있는 것들을 존재하게 하는 원점이다.¹⁵⁾ 계속해서 천이되는 지금은 실제로 모든 존재에게 주어지며, ‘지나간 지금(과거), 지금, 다가 올 지금(미래)’이라는 시간적 구조를 가진다.¹⁶⁾

여기서 말하는 지금은 동일한 지금이라고 볼 수는 없다. 만약 지금이 늘 같은 지금이라면, 1만 년 전의 지금과 1만년 후의 지금은 동일해야 하기 때문이다. 그렇다면 시간은 단지 영원한 지금의 연속일 뿐이다. 그렇기에 아리스토텔레스가 말하는 시간은 동일한 지금의 지속이 아니라 지금이 가지는 단일성-혹은 통일성-의 지속이다. 결국 지금이라고 말하는 순간 ‘지금’은 사라지고, 다른 ‘지금’이 밀려온다.¹⁷⁾ 그렇다면 지금과 지나간 지금, 오지 않은 지금은 어떻게 다른 지금인가? 우리에게 주어지는 시간은 늘 지금이다. 그 지금이 연속된다면, ‘방금 있었던 지금’은 이제 더 이상 있지 않다. ‘지금’은 늘 현재하며, 곧 ‘다가올 지금’은 단지 미래일 뿐이다. ‘방금 있었던 지금’이나 ‘다가올 지금’은 이렇게 본다면 명백히 ‘지금’은 아니다. 지금은 늘 새로운 지금일 수밖에 없다. 다가올 지금이 현재의 지금이 되고, 현재의 지금은 사라질 지금이 될 뿐이다. 또한 지금은 시간의 최소단위로 더 이상의 두께를 가지지 않는 시간을 말한다.¹⁸⁾ 결국 아리스토텔레스가 이해하고 있는 시간은 ‘지금의 지속’이다. 이러한 그의 논의는 이후 철학사 안에서 시간의 이해에 근간이 되었으며, 전통적 시간 이해의 출발점을 제공해 준다.

아리스토텔레스의 시간이해에서 빼놓을 수 없는 논의가 운동에 대한 분석이다. 시간이 지금의 연속이며 과거, 현재, 미래와 관계된다는 것

15) 같은 책, 232 참조.

16) 같은 책, 233 참조.

17) 같은 책, 226 참조.

18) 같은 책, 234 참조.

은 시간의 본질에 관한 물음이다. 문제는 그 시간을 어떻게 의식할 수 있는가이다. 플라톤과 달리 아리스토텔레스는 사물의 운동이나 변화를 통해서 시간을 의식할 수 있다고 주장한다. 아리스토텔레스가 말하는 운동은 생성소멸과 변화를 모두 포함하는 전이운동(轉移運動)이다. 전이운동이란 사물이 자리를 옮기거나 물질의 상태가 다른 상태로 변화하는 것을 말한다. 사물이 전이운동을 한다는 말은 운동하기 전과 후를 기점으로 위치나 상태에 변화가 발생함을 말한다.¹⁹⁾ 예컨대 과녁을 향해 시위를 당겨 화살을 쏘았다면, 화살이 과녁에 도달하는 것이 전이운동이다.

전이운동과 시간은 서로 밀접하게 연관되어 있다. 전이운동은 시간이 가지는 세 가지 구조를 그대로 가지고 있기 때문이다. 화살이 날아가기 전과 과녁에 꽂힌 시점을 구분해서 과거와 미래로 구분되며, 그 사이에 일정한 크기를 아리스토텔레스는 시간이라고 부른다. 더 나아가 이때 측정된 시간은 일종의 연속성을 갖는다. 전이운동의 특징 중에 하나는 바로 연속성이다. 화살을 쏘는 운동이 파노라마처럼 연속적으로 끊어지지 않고 전개되어야만 시간을 측정할 수 있다. 그렇기에 아리스토텔레스가 말하는 “시간은 운동과 관련된 어떤 것”²⁰⁾이다. 시간과 운동의 관계는 구분이 가능하지만 분리되지 않는다. 그는 시간이 운동보다 근원적이라고 주장하는데, 그 이유는 대상이 운동하지 않아도 지금이 여전히 흐르기 때문이다.²¹⁾ 이를 한마디로 정리하자면, “운동은 시간의 인식 근거”(ratio cognoscendi)이고, “시간은 운동의 존재 근거”(ratio essendi)²²⁾라고 할 수 있다.

19) 같은 책, 228 참조.

20) 같은 책 참조.

21) 같은 책, 229.

22) 같은 책.

아리스토텔레스는 천체운동이 신적이며 불멸하기 때문에 시간의 시원이라는 플라톤의 견해를 수용하고는 있지만, 그 안에서 시간이 ‘영원’이 아니라 ‘영속’만 있을 뿐이라고 주장하면서 영원과 영속을 구별하고 있다. 아리스토텔레스에 따르면 영속은 시간의 무한한 지속이다. 그것은 일상에서 벌어지는 시간으로, 운동을 통해 변화의 여지가 있다. 이에 반해 영원은 어떤 변화의 가능성이 애초부터 배제되는 불변의 시간이다. 아리스토텔레스에게 천체운동이 신적인 이유는 영원해서가 아니라 영속적이기 때문이다.²³⁾

이렇게 본다면, 플라톤이 말하는 시간은 영원에 시원을 두고 있고, 그것을 지향하기 때문에 ‘우주 초월적 시간론’이라고 부를 수 있는 반면, 아리스토텔레스가 말하는 시간은 영속적이며 운동의 변화로 측정 가능하기 때문에 ‘우주 내재적 시간론’이라고 부를 수 있다.²⁴⁾ 그렇다고 하더라도 플라톤이 천체의 운동을 영원한 것이라고 보았다고는 말하기는 어렵다. 그는 단지 영원한 것의 모상으로서 천체운동을 이해했기 때문이다. 아리스토텔레스가 이해한 시간은 ‘무한이 다가오는 지금이 지속되는 과정에서 사물의 운동으로 지각되는 헤아리지는 수’이다. 그에게 시간을 의식한다는 것은 시간이 지속적 흐름이라는 사실을 인지하는 것이며, 그 안에서 지금이 상당히 중요한 시점으로 부각된다는 것이다. 더 나아가 운동을 통해서 시간을 의식할 수 있다는 말은 시간이 수치화되어 비교판단의 기준점이 된다는 점이다.

23) 같은 책, 231 참조.

24) 같은 책 참조.

제3절 아우구스티누스(Augustinus)

플라톤과 아리스토텔레스가 시간 개념과 그것의 지각가능성의 문제를 파고들었다면, 아우구스티누스(Augustinus, 354-430)는 시간이 의식작용과 어떻게 관련을 맺고 있는지를 밝히고자 하였다. 히포(Hippo)의 주교는 우선 그리스도교적 관점에서 시간이 신의 창조물임을 전제하고 있다. 창조 이전의 일은 그에게 불가능하기에 관심 밖에 위치한다. 신의 세월은 가지도 오지도 않는 오늘이며, 그런 점에서 영원이다.²⁵⁾ 따라서 플라톤이 제기한 시간의 시원에 대한 문제는 아우구스티누스에게 아무런 의미가 없다.

아우구스티누스는 시간에 대해 더 본질적으로 다가선다. “흘러가는 무엇이 없을 때, 과거의 시간이 있지 아니하고, 흘러오는 무엇이 없을 때 미래의 시간도 있지 아니할 것이며, 아무것도 없을 때 현재라는 시간도 있지 아니할 것이다.”²⁶⁾ 다시 말해서 과거의 시간이 있으려면 흘러가는 시간이 있어야 하고, 미래의 시간이 있으려면 흘러오는 시간이 있어야 한다. 그래야 현재라는 시간도 있을 수 있기 때문이다. 여기서 말하는 현재는 늘 있는 그대로의 현재가 아니다. 현재가 흐르지 않는다면, 과거는 존재하지 않는다. 그렇다면 현재가 흘러가버려야 시간이 성립할 수 있다는 결론에 이른다. 그러나 현재가 흘러가버리는 것이라면, 엄밀한 의미에서 현재는 존재하지 않는다. 그렇기 때문에 아우구스티누스는 시간이 존재한다고 말하지 않고, “‘아니 있음’에로의 흐름”²⁷⁾이라 부른다. 현재가 흐르지 않고 그대로 있다는 말은 영원을 의미한다. 영원 안에서 시간이란 무의미

25) 아우구스티누스, 『고백록』, 최민순 옮김, 성바오로 19932, 11권 13장(이하는 『고백록』이라고 표기한다).

26) 『고백록』 11권 14장.

27) 『고백록』 11권 14장.

하다. 이러한 그의 시간 이해는 시간이 지닌 ‘흐르는 속성’을 잘 보여주고 있다.²⁸⁾

다른 한편 아우구스티누스는 현재, 지금, 순간을 구분했던 아리스토텔레스와 달리 그것들을 구분하지 않는다. 예컨대 백년을 상정하고 현재를 1년이라고 가정한다면, 시간이 지날수록 과거는 늘어나고 미래는 줄어든다. 일 년을 다시 세분화하여 현재를 한 달로 계산할 때도 마찬가지이다. 이처럼 현재를 점점 줄여나가면, 현재는 길이를 가질 수 없다. 다시 말해서 현재는 ‘시간적인 길고 짧음’을 가질 수 없으며, 과거와 미래는 엄밀히 말해서 존재하지 않는다. 현재는 “사실 아무 틈이 없는 것”²⁹⁾이다. 아우구스티누스에게 현재는 순간이며 지금이다. 더불어서 과거와 미래는 존재하지 않는 것이므로 길고 짧음을 헤아릴 수 없다. ‘현재’는 길이를 가질 수 없고, 늘 순간으로 존재할 뿐이다. 아우구스티누스의 현재는 아리스토텔레스가 말한 ‘지금’(νύν)인 것이다.

시간의 장단(長短)이 불가능하다는 말은 시간을 수로써 헤아릴 수 없다는 의미이기도 하다. ‘이미 지나가고 없는 시간’과 ‘아직 오지 않은 시간’을 재는 것은 아우구스티누스의 주장을 따르면 존재하지 않는 것을 측정하는 것에 불과하다. 아우구스티누스에 의하면 결국 ‘시간은 측정될 수 없다.’³⁰⁾ 아우구스티누스는 아리스토텔레스가 말한 ‘운동체가 운동하는 헤아려지는 수’를 정면으로 반박한다. 아리스토텔레스가 말한 시간은 존재하지 않는 것을 측정하여 시간이라고 이름붙이는 것에 지나지 않기 때문이다. 아우구스티누스는 과거와 미래를 존재하지 않는 것으로 규정함으로써 현재만이 시간이라는 결론에 도달한다. 그런데 오직 현재만이 지속된다면

28) 『고백록』 11권 14장.

29) 『고백록』 11권 15장.

30) 『고백록』 11권 16장 참조.

시간 자체가 성립되지 않는다. 아우구스티누스가 말한 현재는 지속되어서는 안 되며, 과거-미래의 연관성 아래에서만 현재일 수 있다.³¹⁾

과연 그런 시간이 존재하는가? 아우구스티누스의 말대로 미래와 과거는 존재하지 않지만, 실제로 우리는 그것이 ‘있다는 것’을 지각한다. 존재하지 않는 것이 존재하려면 어떻게든 존재하는 것과 관계를 가지고 있어야 한다. 과거와 미래가 존재하려면 현재와 어떻게든 관계를 가져야 하는 것이다. 아우구스티누스는 과거와 미래가 관계 맺는 공간이 실제 세계가 아니라 의식 공간이라는 사실에 주목한다. 과거가 현재에 의탁해 설 수 있는 자리는 기억이다. 만약 현실에서 과거가 사실로 드러난다면, 더 이상 과거는 없는 것이라 말할 수 없다. 과거에 대한 회상이 가능한 이유는 기억에 자취가 남아있기 때문이다. 미래도 동일하다. 미래에 대한 예견(豫見)은 아직 일어나지 않았지만, 그것이 일어나는 순간에 미래는 존재하게 된다. 예컨대 먼동이 트는 것을 보고, 해가 떠오를 것을 예견할 수 있다. 태양이 떠오르는 순간에 우리는 예견이 성취되었음을 알 수 있다. 미래는 아직 없지만 정신활동으로 상상할 수 있기 때문에 존재할 수 있는 것이다.³²⁾

아우구스티누스는 과거와 미래라는 시간이 존재하지 않으며, 오직 기억, 목격함, 기다림이 있을 뿐이라고 말한다. 과거는 기억이라는 정신활동으로 현재와 관계되고, 미래는 기다림으로 있을 수 있다. 현재는 자신의 눈 앞에서 이것을 목격하는 것이다.³³⁾ 결국 아우구스티누스가 이해한 시간은 영혼이 기억하고, 기다리고, 목격하는 시간이다. 이러한 아우구스티

31) 『고백록』 11권 17장 참조.

32) 『고백록』 11권 18권 참조.

33) 『고백록』 11권 20권 참조.

누스의 시간 이해는 훗날 내재적 시간을 언급하는 후설에게 많은 영향을 끼친다.

아우구스티누스는 아리스토텔레스가 옳게 지적한대로 천체운동을 시간자체로 보지 않지만, 물체의 운동 역시 그 자체로서 시간이라고 보지도 않는다. 시간의 장단(長短)은 늘 주관적이며, 물체의 이동은 “ 옮겨지는 그 자리의 공간”³⁴⁾일 뿐이다. 물체의 운동이 저마다 다르기 때문에 그것을 재는 시간도 각자 다르다고 생각한 것이다. 그렇다면 개별적 시간만이 존재할 수밖에 없기에 모순에 빠진다.³⁵⁾ 아우구스티누스는 시간을 ‘헤아릴 수 있는 수’라고 파악한 아리스토텔레스의 주장을 수용하지는 않지만, 시간이 일정한 연장(延長)이라는 속성을 지니고 있다는 점에는 동의한다. 그렇지만 이 말은 모순된다. 시간이 지속되지 않으면 측정할 수 없다. 그럼에도 불구하고 실제로 우리는 시간의 연장을 의식할 수 있다. 예컨대 음악을 들을 때, 우리는 마지막 음이 끝나기까지 일정한 연장을 가진 한 곡으로서 노래를 의식한다. 아우구스티누스는 이런 모순 역시 인간의 의식 안에서 풀어낸다. 이론적으로 시간을 측정하는 문제는 운동이나 변화가 끝나야만 가능하다. 그런데 ‘끝났다’는 말은 과거이다. 이미 지나간 것, 그것은 사라진 것이 아니다. 과거는 기억에 박혀서 남아 있는 것이 있고, 그것을 회상할 수 있기에 계산도 가능해진다. 결국 시간은 영혼 안에 남아 있는 인상이 현재화되는 상(像)을 재는 것이라고 할 수 있다.³⁶⁾ 이렇게 본다면 아우구스티누스에게 있어서 시간은 의식의 흐름으로 인해 발생하는 현재화로서, 그 길이를 측정할 수 있는 것이 된다.

34) 『고백록』 11권 24장.

35) 『고백록』 11권 23-24장 참조.

36) 『고백록』 11권 27장 참조.

아우구스티누스에게 있어서 시간은 천체나 사물의 운동이 아니라 의식의 활동이다. 한편의 시를 떠올려 외워본다고 가정할 때, 암송하는 사람은 ‘기억’ 저편의 첫 구절을 떠올려서 시를 읊고, 그런 자신을 현재에 ‘지켜 볼 수’ 있으며, 아직 남아있는 시를 ‘기다릴 수’ 있다. 이것이 바로 아우구스티누스가 이해한 시간이다.³⁷⁾ 아우구스티누스가 이해한 시간을 통해 밝혀진 시간의식은 실재하는 사물에서 시간을 이해하는 것이 아니라 의식 활동을 통해서 시간을 지각할 수 있다는 것이다. 아우구스티누스의 시간이해가 가지는 의미는 우리의 의식구조 자체가 이미 시간화되어 있다는 것을 밝힌 것이다. 후설은 이것을 내재적 시간으로 규정하고 현상학적으로 분석한다.

제4절 후설(Edmund Husserl)

아우구스티누스의 시간이해가 시간에 대한 논의를 의식적 국면으로 접어들게 했다면, 후설의 시간이해는 “순수한 시간의식의 내재적 시간”³⁸⁾을 밝혀 근원적인 시간에 접근하려는 시도를 보여주었다. 복잡한 용어를 이해하는 것이 후설(Edmund Husserl, 1859-1938)의 시간 개념을 이해하는 첫걸음이 될 것이다. 후설이 말하는 ‘순수한 시간의식의 내재적 시간’이란 외부에서 시간을 접하는 순간부터 그것이 종결되고, 이후에 회상하는 일련의 과정이 의식 안에서 시간화되어 있다는 말이다. 후설의 시간에 대한 논의는 순수한 시간의식의 내재적 시간을 현상학적으로 분석한 결과

37) 『고백록』 11권 28장 참조.

38) E. 후설, 『시간의식』, 이동훈 역, 한길사 1996, 62; 후설의 시간의식에 대한 논의는 주로 『내적 시간의식의 현상학을 위하여(Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins)』 (Husserliana Bd.X, Haag, 1969)에 나타난다. 이하는 『시간의식』으로 통일하고 인용한 쪽수는 한글 번역본을 참고했음을 밝혀둔다.

이다.³⁹⁾ 다시 말해서 후설은 온전히 순수하게 시간을 의식하는 문제에만 초점을 맞추고 있다. 그는 객체에 결부되어 일어나는 아리스토텔레스의 시간에 대해서는 관심이 없다. 시간이 구체적으로 펼쳐지는 장은 외부세계가 아니라 의식 안이라고 여겼기 때문이다. 그는 아우구스티누스의 영혼론 안에서 그 내재적 시간의 단초를 찾아낸다. 시간은 어떤 외부적인 것을 수용하는 데에서 시작되지만, 그것에 대한 지각은 온전히 내재적인 의식 활동의 결과이다. 이러한 후설의 주장을 따른다면, 플라톤이나 아리스토텔레스가 시간에 대해 자신들의 견해를 피력할 수 있었던 이유는, 그들의 정신구조 안에 이미 시간을 의식할 수 있는 ‘시간의식’이 존재하기 때문이다.

시간에 대한 후설의 논의는 『내적 시간의식의 현상을 위하여(*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*)』에서 주로 나타난다. 이 책의 서론에서도 밝히고 있듯이, 시간의식에 대한 내재적 시간의 범주에는 객관적 시간이 배제된다.⁴⁰⁾ 객관적 시간이란 존재하는 모든 것들이 시간의 범주 안에서 정립되는 시간을 말한다. 다른 말로 “실재시간” 혹은 “세계시간”(Weltzeit)⁴¹⁾이라고도 부른다. 모든 것들이 시간의 범주 안에 있다는 말은 시간 안에 있지 않으면, 존재하지 않는다는 말과 같고, 더 나아가 시간이 존재자의 존재보다 선행한다는 말이기도 하다. 다시 말해서 대상과 인식하는 주체가 시간 안에 실재한다는 것이다. 이런 점에서 시간은 ‘선험적 범주’(category a priori)의 영역에 속한다. 실재한다는 것은 시간의 일정한 시점에서 시작되어 얼마간 지속된다는 말이다. 이렇게 보면

39) 신상희, 『시간과 존재의 빛-하이데거의 시간이해와 생기사유』, 한길사 2000, 63.

40) E. 후설, 위의 책, 55 참조.

41) 같은 책, 56.

인식하는 대상은 시간적으로 존재하고 있고, 우리는 이렇게 시간적으로 인식하는 대상을 인식하는 것이 된다.⁴²⁾ 예컨대 출산은 그동안 보이지 않던 아이가 현전(現前)하는 것을 말하며, 그제야 부부는 부모가 되었음을 인식할 수 있다. 아이는 출산을 통해 구체적으로 실재하는 시점을 가지며, 시간 안에서 일정한 연장, 곧 삶을 살아가게 된다.

객관적 시간이 의식에 작용해 내재적 시간의 활동에 영향을 줄 수 있기 위해서는 이미 주체에게 시간의식이 선행되어 있어야 한다. 이렇듯 후설이 주장하는 내재적 시간은 객관적 시간을 의식할 수 있게 해 주는 근원적인 시간이다. 근원적인 시간으로서 내재적 시간은 객관적 시간과 달리 ‘주관적 시간’이다.⁴³⁾ 여기서 후설은 본질적인 질문을 던진다. 그것은 ‘객관적인 시간이 주관적인 시간의식 속에서 어떻게 구성되는가’라는 물음이다. 문제 제기에서도 알 수 있듯이 그의 관심사는 의식이 경과하는 동안에 벌어지는 내재적 시간에 국한되어 있다.⁴⁴⁾ 의식 외부에서 시간이 흘러가도 의식 주체가 그것을 지각할 수 없다면, 객관적인 시간은 무의미한 것이 된다.

후설에 의하면 지각은 “지각하는 과정에서 지각되는 어떤 객체를 지향하는 의식활동”⁴⁵⁾을 일컫는다. 주체가 어떤 것을 지각한다는 말은 자신이 어떤 대상을 지향하는 것을 말하며, 그것을 후설은 “지향작용”(intentio)⁴⁶⁾

42) 같은 책, 55-56 참조.

43) 같은 책, 56-62 참조; 내재적 시간은 주관적 시간일 수밖에 없는데, 시간에 대한 의식이 개별적인 인식 주체를 가지기 때문이다. 시간에 대해 모든 사람이 공감할 수는 있지만, 의식작용이 이루어지는 것은 언제나 인식주체에 국한되어 있다. 이때 후설의 ‘주관적’이라는 말은 일반적인 의미의 객관성이 부재된 것을 의미하는 말마디가 아니라 시간의식의 차원이 개별적인 차원에서 이루어진다는 뜻으로 이해해야 한다.

44) 신상희, 위의 책, 65.

45) 같은 책, 66.

46) 같은 책.

이라 하고, 의식하는 주체가 지향하는 대상을 “지향적 대상”(intentum)⁴⁷⁾ 이라고 부른다. 후설에 따르면 ‘의식활동’이란 의식하는 주체가 ‘지향활동’으로 인해 ‘지향적 대상’을 지각하는 것을 말한다. 시간을 의식한다는 말은 주체가 내재적 시간을 가지고 있으면서, 외부에서 벌어지는 시간적 흐름을 지각함을 뜻한다. 예컨대 음악을 들으면서 우리는 시간이 흘러감을 지각하게 되는데, 시간의 흐름이라는 지향적 대상을 지각할 수 있는 이유는, 내재적 시간이 이미 의식에 존재하기 때문이다. 후설은 내재적 시간에서 다루어지는 지향적 대상을 ‘시간객체’⁴⁸⁾라고 부른다. 시간객체란 “지각의 흐름 속에서 시간적인 것으로서 지각된 객체”⁴⁹⁾를 일컫는다. 여기서 후설이 말하는 시간객체는 “내재적 시간객체”(immanente Zeitgegenstände)⁵⁰⁾를 뜻하는데, 그것은 ‘음’(音)이나 ‘멜로디’ 같은 공간에서는 연장되지만 질료적 요소가 없는, 그래서 시간적으로 존재를 열어가는 객체를 말한다. 예를 들자면 청각적으로 지각할 수 있는 음악이나 노래는 어떠한 질료도 갖지 않고, 시간적인 연속과 시점을 가지고 있다.⁵¹⁾ 음악이 연주되고 첫 음이 들려오는 정확한 한 시작점이 있으며, 그 음이 점점 의식 안에서 흐르고, 일정한 시간이 지나면 사라진다. 음악이 연주되지 않는다고 해서 음이 의식에서 완전히 사라지지 않는다. 우리의 의식 안에는 지나간 음이 일정 기간 지속되기 때문이다. 음이 완전히 사라지고 난 후에는 다시 회상할

47) 같은 책.

48) 같은 책.

49) 같은 책.

50) 후설은 시간객체를 내재적 시간객체와 초월적 시간객체로 구분한다. 초월적 시간객체는 “우리가 지각하는 가운데 내적인 심상적 표상을 매개로 삼지 않고서 지향적으로 직접 나아가며 관계 맺고 있는 지각의 지향적 대상으로서 ‘모든 공간적인 사물을 가리킨다’(같은 책, 67).

51) 같은 책, 66-67.

수도 있다. 그때 음에 대한 기억은 미래적인 측면도 고려되고 있는데, 그 이유는 예전에 들었던 음을 회상하면서 다가올 음을 기대하기 때문이다.

후설의 시간논의는 앞서 제시한 음에 대한 예시를 현상학적으로 분석한 것이라고 해도 과언이 아니다. 내재적 시간은 음을 들을 때처럼 흐름 속에서 의식되는데, 처음 들은 음은 점점 과거로 밀려난다. 현재 음이 울리고 있다면, 새로운 음이 기존의 음을 과거로 밀어내는 것이다. 지금 울리는 음이 새로운 음에서 점점 멀려나는 일련의 과정을 후설은 “과거지향”(Retention)⁵²⁾이라고 부른다. 과거지향이 지속되는 시간은 그 음의 시간적 지속을 가진다. 현재에서 과거지향으로 뺏어가는 음은 그 자체로 지속되기 때문에 일정한 통일성을 가지고 있다. 통일성이란 시간이 ‘지금’이라는 일관된 맥을 가지고 있음을 뜻한다. 방금 있었던 지금이 현재의 지금으로 밀려나고, 새로운 지금이 연속될 때, 매순간 시간이 가지는 ‘지금’이라는 일관된 맥락, 그것이 통일성이다. 이것은 아리스토텔레스가 말한 지금의 천이, 지금의 지속을 뜻한다.

음이 들리는 최초의 시점은 ‘지금’이다. 지금부터 들리는 음은 다음 들리는 음에 의해 밀려나 과거로 가라앉는다. 언제나 생동감 넘치는 음을 듣게 해주는 것은 주체가 지금을 의식할 수 있기 때문이다. 후설은 이것을 ‘지금을 의식함’⁵³⁾이라 부른다. 음이 멈추지 않고 흐르는 순간, 지금이라는 시간은 계속 지각된다. 후설은 마치 살아있는 듯 계속 다가오는 ‘지금’의 의식을 ‘본래적인 지각’⁵⁴⁾이라 부른다. 흘러가는 음은 ‘과거지향’으로 의식되고, 곧 나타나게 되는 지속할 음은 “미래지향”(Protention)⁵⁵⁾으로

52) E. 후설, 위의 책, 87.

53) 신상희, 위의 책, 69.

54) 같은 책, 70.

55) 같은 책.

의식된다.⁵⁶⁾ 일반적인 시간의 구조인 과거-현재-미래가 후설의 의식 활동 안에서는 ‘과거지향적 의식-본래적 지각-미래지향적 의식’으로 이해된다.

후설의 시간이해를 더 명확히 하기 위해서는 다음과 같은 질문의 의미가 있을 것이다. 지금 생동적으로 다가오는 음은 지속되던 음이 멈춘 후에 과거지향으로 사라져버렸지만, 아직 여운이 남아있는 음과는 어떤 차이가 있는가? 비록 두 음이 현재하지는 않지만, 과거지향 속의 음은 일종의 죽은 음으로 생생하게 산출되는 지금의 음과는 차이가 있다. 생동하는 지금의 음은 지속적인 음을 만들어내는 한 시점이며, 그로써 연속체가 시작된다. 과거 속으로 사라진 음이 아직 여운이 남았거나, 회상하더라도 여전히 과거지향에 머무르며, 점점 멀어져 결국 사라져버리게 된다. 지금의 음과 과거지향의 음은 일종의 연속체이기에 통일성을 가지지만 서로 다르다.

본래적 지각이 가져오는 지금의 음은 늘 현재 들려오는 음이기에 언제나 과거지향의 음보다 생생하다. 그러나 과거로 진행될수록 음에 대한 기억은 점점 희미해져 사라져버린다. 후설은 이 같은 과거지향적인 의식 속에서 진행되는 시간의 양상을 “시간적인 원근법”(zeitliche Perspektivität)⁵⁷⁾이라고 부른다. 원근법은 어떤 대상이 일정한 시점에서 실재하는 것처럼 거리 차이를 나타내는 회화적(繪畵的) 기법을 뜻한다. 시간적 원근법이란 현재와 가까운 시간일수록 기억하기 쉽고, 과거로 묻혀버린 시간일수록 회상하기도 어렵고, 생동감도 떨어지는 것을 일컫는다.⁵⁸⁾ 과거지향의 음은 언제나 같은 음으로 의식에 남는 것이 아니라 다양한 변양을 겪으며 회상된다.

56) 같은 책, 69-70 참조.

57) E. 후설, 위의 책, 90.

58) 신상희, 위의 책, 72.

음이 처음 지각되는 시점으로서 지금을 “원천시점”(Quellpunkt)⁵⁹⁾이라고 하고, 여기서 산출되는 생동하는 지금의 음을 가리켜 후설은 “근원인상”(Urimpression)⁶⁰⁾이라고 부른다. 근원인상에 의해 산출되는 지금의 음은 과거지향의 음과 통일성을 이루며, 뒤따라서 새로운 근원인상에 의해 밀려난다.⁶¹⁾ 음악이 들리는 첫 시점이 원천시점이며, 매순간 마다 들리는 음을 근원인상이라고 한다. 근원인상으로서 매순간 들리는 음은 언제나 과거지향으로 뺏어가는 것이다. 원천시점에서 밀려난 과거지향적 지금은 사라졌다가 다시 솟아나 “현전화”(Vergegenwärtigung)⁶²⁾되는데, 그 이유는 이미 생동하는 지금의 시간의식 안에 근원인상적인 지금을 의식할 수 있을뿐더러 과거지향적인 지금도 내재되어 있기 때문이다. 과거지향에서 현전화된 지금은 다시 과거지향으로 밀려나서 변양을 겪으며, 현전화되는 순환을 반복한다. 그러다가 기억의 저편으로 완전히 가라앉아 버린다.⁶³⁾ 예컨대 원천 시점에서 들리는 음은 과거지향으로 뺏어가면서 사라지는데, 이미 근원인상으로 기억되었기 때문에 설령 과거로 사라진다고 해도 다시 떠올릴 수 있는 것이다. 과거에 들었던 음악을 떠올리는 경우가 여기에 속한다. 현전화되는 과거지향의 지금은 생동하는 지금에 의해 과거지향으로 사라진 지금이다. 후설은 전자를 “일차적 기억”(primäre Erinnerung)⁶⁴⁾, 후자를 “이차적 기억”(sekundäre Erinnerung)⁶⁵⁾이라 부른

59) E. 후설, 위의 책, 93.

60) 같은 책, 78.

61) 신상희, 위의 책, 참조.

62) 후설은 “현전화”(Vergegenwärtigung)와 “현재화”(Gegenwärtigung)을 구분하고 있다. 전자는 과거지향으로 변양된 지금의 의식이 현재로 되살아나는 것을 말하며, 후자는 시간객체를 근원적으로 구성하는 생동하는 지금의 의식을 의미한다(E. 후설, 위의 책, 103).

63) 같은 책, 94-97 참조.

64) 같은 책, 96.

65) 같은 책, 102.

다. 일차적 기억은 과거지향의 지금이 되어버리기는 했지만, 현재 의식할 수 있는 지금을 말한다. 이차적 기억은 의식의 흐름에 일종의 단절을 이루다가 불현듯 생각나는 회상작용을 말한다. 지금의 의식이 과거나 미래를 지향한다고 해서 무한하지는 않는다.⁶⁶⁾

과거지향처럼 다가올 미래를 지향하는 것을 후설은 미래지향이라고 부른다. 미래지향적인 지금을 의식한다는 말은 근원인상이 현재에서 과거지향의 지금으로 사라져가는 것을 말한다. 여기서 일정한 시간의 두께가 발생하는데, 후설은 이것을 “원본적인 시간영역”(originärer Zeitfeld)⁶⁷⁾이라고 부른다. 시간의 두께를 형성하는 이 영역은 연속적이기 때문에 지금이라는 통일성을 가진다. 이것을 “통일적인 시간영역”(einheitlicher Zeitfeld)⁶⁸⁾이라고도 부르며, 그 안에서는 이차적 기억의 이해가 선명해진다. 근원인상은 원천시점을 시작으로 산출되어 일차 기억을 지나 기억의 저편에 사라졌다가 회상작용으로 떠오르는데, 이것이 이차적 기억이다. 다시 말해서 회상작용은 일차적 기억 이후에 가능하다.⁶⁹⁾ 원본적 시간영역(originärer Zeitfeld)을 좀 더 구체화시키면 이렇다. 누군가의 이야기를 듣는다고 가정해 볼 때 상대의 말을 듣는 순간 원천시점에서 근원인상이 발생하고, 화자의 말마디들은 과거지향으로 점점 밀려나 일차적 기억을 형성한다. 어느 정도 이야기가 전개되고 나면 다음 나올 내용을 대략 직감할 수 있고, 이야기의 결론을 기대하게 된다. 후설의 말을 빌리면, 이 같은 시간객체를 알아듣게 되는 이유는 내적시간이 원본적인 시간영역(originärer Zeitfeld)을 가지고 있기 때문이다. 과거지향적 지금의 의식으로 지나간 말마디에

66) 신상희, 같은 책, 76 참조.

67) 같은 책, 77.

68) 같은 책, 77.

69) 같은 책, 77-79.

대한 이해가 있고, 근원인상으로 현재를 의식하고, 미래지향적 지금의 의식으로 다가올 내용들을 기대하고 있기 때문에 시간객체를 의식할 수 있는 것이다. 따라서 현재는 순간이나 지금이 아니라, 그 자체로 체험적 상황에 따라 언제든지 변화하는 일종의 ‘연장’(Ausdehnung)이다. 이 연장 안에서 일차적 기억과 일차적 기대의 통일성이 확보되고, 방금 전에 있었던 지금으로서 이전의 시간과 곧 다가올 지금으로서 이후의 시간에 대한 의식이 가능해진다.⁷⁰⁾

후설의 내적 시간을 구성하는 원본적인 시간영역(originärer Zeitfeld)의 마지막은 미래지향이다. 앞서 언급했듯이 미래지향은 미래에 존재하게 될 지금의 의식으로서 모든 기대활동을 일컫는다. 이차적 기억으로 회상되는 지금의식은 일정한 “시간영역”(Zeithof)⁷¹⁾을 가지고 있다. 기억을 회상하여 현전화(現前化)하는 과정에서 의식주체는 이미 과거지향을 자각한 경험이 있기 때문에 회상작용을 기대할 수 있으며, 이것은 미래지향의 가능성을 열어준다.⁷²⁾ 쉽게 말해서 과거에 즐겨 들었던 노래를 떠올린다면 그 노래는 일종의 연속체로서 시간적 두께를 가진다. 노래가 의식 안에서 현전화되어 과거지향으로 사라져 다시 이차 기억이 되는 것이다. 이 두께가 과거지향, 근원인상, 미래지향이라는 ‘시간영역’(Zeithof)을 가진다.

70) 같은 책, 84-85.

71) 앞서 “원본적인 시간영역”(originärer Zeitfeld)에서 시간영역(Zeitfeld)과 이차적 기억이 회상하는 시간영역(Zeithof)은 차이가 있다. Zeitfeld는 Zeithof가 가능하게 해주는 근거이다. 기억의 저편으로 가는 이차적 기억은 일정한 시간의 지속을 지닌 체 사라지기 때문이다. 신상희의 말에 따르면, 아우구스티누스는 Zeitfeld을 다루지 않고, Zeithof만 다루었다고 지적한다(같은 책, 80, 각주 43재인용). 아우구스티누스는 과거는 비존재이지만, 과거를 존재하는 이유는 기억하고 있기 때문이다. 이때 기억은 일종의 연속체로 Zeithof이다. 그는 Zeithof의 근거로서 Zeitfeld를 다루지 않고, Zeithof을 언급한 것이다. 이 글에서는 전자와 후자의 혼동을 막기 위해 원문으로 표기하도록 한다.

72) 같은 책, 82-83.

미래지향 역시 과거지향처럼 일차적 기대와 이차적 기대를 가지는데, 전자는 곧 다가올 지금을 기대하는 미래지향을 일컬으며, 후자는 일차적 기대처럼 직접 현전화하여 구성하는 것이 아니라 다가올 미래를 간접적으로 현전화하는 것을 말한다. 이차적 기대는 직접 경험한 것의 회상이 아니라, 의식 안에 기대되는 상상으로 이루어지는 의식 활동이다. 이차적 기억과 동일하게 이차적 기대는 근원인상이 제공하는 생동하는 시간의식이 아니다.⁷³⁾

일차적 기억을 통해 이차적 기억이 현전화되듯이, 일차적 기대를 통해 이차적 기대가 현전화된다. 이처럼 과거의 시간지평과 미래의 시간지평은 근원인상이 자발적으로 열어주는 현재 시간지평을 의식하는 것으로 펼쳐진다. 미래 시간지평의 기대가 현전하는 지금은 현재를 거쳐 과거지향적 지금으로 지나가버려 변양된다. 예컨대 라디오에서 자신이 기대하는 노래가 흘러나왔을 경우, 그 노래를 듣는 순간 노래는 과거로 흘러가 버린다.⁷⁴⁾

후설은 시간의 본질을 탐구하기 위해 객관적 시간을 배제하고 내재적 시간에 집중했다. 내재적 시간이 객관적 시간에 선행해야 시간의 흐름을 지각할 수 있기 때문이다. 내재적 시간은 순수하게 주관적으로 체험된 시간으로 근원인상을 통해 구성되는 과거지향적이고 미래지향적인 시간의식이다. 후설은 이것을 원본적인 시간영역(originäre Zeitfeld)이라 부르며, 이 연속체는 시간객체를 의식하는 근간이 된다.

시간에 대한 철학적 논의를 간략하게 정리하자면 이렇다. 플라톤이

73) 같은 책, 86.

74) 같은 책.

시간의 시원에 대한 물음에 천착했다면, 아리스토텔레스는 그의 견해에 동의하면서도 현실에서 시간을 발견하려고 시도했다. 그 결과 사물의 운동 속에서 시간이 ‘헤아려지는 수’라는 사실에 귀착했다. 이로써 시간이 수치화 될 수 있는 가능성이 열렸다. 아우구스티누스는 과거와 미래는 실제로 존재하지 않고, 오직 영혼의 기억과 기다림에 연관되어 현재화된다고 주장했다. 아우구스티누스를 통해 시간 자체의 물음이 외부 세계에서 의식의 문제로 넘어오게 되었다. 후설의 시간이해가 가져다준 것은 시간을 의식하는 내재적 시간이 객관적 시간보다 더 근원적이라는 것이다. 설령 후설의 내재적 시간이해가 지금까지 살펴 본 시간이해보다 더 근원적이고 본래적이라고 해도 “생생한 지금을 기점으로 삼아 더 이상 아닌 지금과 아직은 아닌 지금으로 뺄어나가는 시간에 관한 통속적 이해 차원”⁷⁵⁾을 넘어서지는 못했다. 그럼에도 후설의 시간이해는 하이데거의 시간이해에 지대한 영향을 미쳤다. 하이데거는 후설의 시간의식을 외부로 끌어내어 현존재의 존재양식으로 풀어냈다.

지금까지 살펴본 시간에 대한 철학사적 논의는 저마다 풀어내는 방식에는 약간의 차이가 있지만, 적어도 시간이 지속한다는 점에서는 일관성을 보이고 있다. 이 시간의 지속성은 이들 논의를 가능하게 해 주는 전제로 깔려있다. 전통적인 시간이해는 ‘시간이 흐른다’는 차원에서 일반적으로 이해되는 ‘통속적 시간’이라고 규정할 수 있다. 이 ‘통속적 시간’은 일상적 삶의 차원에서 쉽게 이해되고 관찰되기에 ‘일상적 시간’이라고 할 수 있으며, 이를 의식하는 것을 ‘일상적 시간의식’이라 할 수 있다. 그러나 이러한 일상적인 시간의식은 시간에 대해 인간이 가지고 있는 본래적인

75) 같은 책, 88.

측면을 간과하고 있다. 이제 시간에 대해 인간이 가지고 있는 본래적 측면이 무엇이며, 그것이 일상적 시간 이해에서 어떻게 간과되고 있는지를 살펴볼 때이다. 이 문제에 천착하기 위해 일상적 시간에 대한 이해가 선행되어야 한다.

제2장 일상적인 시간의식

지금까지는 시간에 대한 철학사적 통찰을 통해 전통적으로 이해되어 왔던 시간에 대해 알아보았다. 이를 통해 시간은 변화와 운동을 통해 지각할 수 있으며, 끊임없이 지속되는 지금의 연속임을 밝힐 수 있었다. 지금까지의 시간에 대한 고찰이 통시적인 것이었다면, 이제는 이러한 전통적인 시간의식이 우리의 일상에서는 어떻게 드러나는가에 관한 공시적인 고찰이 필요하다고 하겠다. 다시 말해서 일상에서 우리는 전통적으로 이해되어 온 ‘시간을 어떻게 의식하는가’에 대한 문제이다. 이 노정에서 독일 철학자 하이데거(M. Heidegger, 1889-1976)는 큰 도움을 가져다 줄 것이다. 특히 그의 “빠져있음”(Verfallen)⁷⁶⁾과 현존재(Dasein)⁷⁷⁾ 분석은 일상에서 삶의 양식을 명확하게 구명해주는 데 도움을 줄 것이라고 생각되기 때문이다.

제1절 일상에서 의식하는 시간에 대한 분석

우선은 일상이라는 말마디에서 출발해 논의를 전개시켜 나가는 것이 분석에 도움이 될 것이다. 일상(日常)의 사전적 의미는 ‘날마다, 평소,

76) M. 하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 옮김, 까치 1998, 186: 앞으로는 SZ로 줄여서 사용하기로 한다.

77) 현존재(Dasein)는 하이데거의 독창적인 개념으로서 인간의 실존적 존재양식을 그대로 표현한 말마디이다. ‘거기에’(da)에 ‘있음’(Sein)은 현존재가 구체적인 세계 한 곳에서 있음을 나타낸다. 그런데 문제는 현존재의 있음은 그저 있는 다른 존재와 다르다. ‘거기에 있음’은 늘 자신에 대한 존재뿐만 아니라 존재일반에 대해서도 물음을 던지며 있다(SZ, 22-23 참조); Dasein의 번역은 ‘현존재’, ‘거기에 있음’ 모두 가능하지만 둘 사이에는 미묘한 차이가 있다. 현존재는 ‘거기에 있음’의 의미를 모두 포함하고 있지만 존재자와 구별되어 사용하는 단어이다. 거기에 있음은 인간 실존을 보다 더 구체적으로 서술하는 단어라고 할 수 있다. 독일어의 어감을 살리기 위해 인간 실존과 관계되는 부분은 거기에 있음을 사용할 것이다.

항상, 늘 하는 그대로'이다. 우리의 늘 하는 그대로의 생활, 특별한 것 없는 평상시의 생활양식이 일상적인 생활양식이다. 독일어로 '일상성'을 Alltäglichkeit라고 하는데, 이 단어는 '모두'를 뜻하는 all과 '매일, 날마다'란 뜻을 지닌 täglich의 합성어이다. 그렇게 하여 일상은 '매일이 모두 모여 있음'이 된다.

우리는 이 일상에서 수많은 것들을 의식한다. 시간도 그 의식 안에 포함된다. 전통적 시간 이해에서 '지금의 연속'으로 다가오는 시간은 대표적으로 시계를 통해 표상된다. 시계는 엄밀히 말해 하루라는 지구의 자전 주기를 '시', '분', '초'로 나누어 수치화한 사회적인 약속이다. 우리는 시계를 통해서 시간이 흘러가고 있음을 의식한다. 시간의식을 가능하게 해 주는 것에는 시계 외에도 계절의 변화를 들 수 있겠다. 시계나 자연의 변화를 통해 시간을 의식함은 누구에게나 열려있는 지극히 평범한 일이다. 이처럼 시간의식은 일상을 살아가는 모두에게 열려있다.

플라톤과 아리스토텔레스를 통해서도 알 수 있듯이, 일상의 모든 인간은 태양이나 사물 등의 운동을 통해서 시간을 의식할 수 있다. 비록 인간이 그러한 현상을 시간이라는 개념과 일치시키지 못한다고 하더라도, 모든 인간은 시간의 흐름을 의식하며 살아간다. 심지어 가장 무계획적이고 시계를 전혀 보지 않는 사람을 상정한다고 할지라도, 그가 시간을 의식하는 주체임을 부인할 수는 없다. 이러한 사실에서 확인할 수 있는 바는 시간의식의 가능성이 문제가 되는 것이 아니라, 시간의식의 형태가 문제가 된다는 사실이다. 일상적 시간의식은 한 가지 형태에 국한되지 않는다. 시간의 형태와 관련하여 대표적으로 일상에서 평범하게 의식하는 '∼할 시간', 의미 없는 시간, 시간의 길이, 기계적 시간에 대해 알아보겠다.

일상에서 흔히 의식하는 ‘~할 시간’이라는 표현은 어떤 행위를 해야 함을 담고 있다. 예컨대 공부‘할 시간’이 열어주는 의미는 ‘공부를 해야 함’이다. ‘~할 시간’은 ‘해야 함’으로 의무와 당위성이 포함되어, 주체가 구체적인 행동으로 옮길 것을 요구하고 있다.

일상에서 경험하는 또 다른 시간의식은 ‘의미 없는 시간’이다. 여기서 말하는 ‘의미 없는 시간’이란 일상에서 간절히 바라거나 해야 하는 일을 하지 못하고, 다른 일을 해야 할 때 의식하는 시간을 말한다. 이때 우리는 주어진 시간에 대해 의미를 잃는다. 엄밀히 말해서 자신이 원하는 일을 하든, 그렇지 않든 우리에게 주어지는 시간이 달라지는 것은 아니다. 그런데도 우리는 해야 할 일을 하지 못하거나, 자신과 전혀 상관없는 일을 하고 있을 때를 무의미한 시간이라 일컫는다. 의미 있는 시간도 이와 같은 맥락에서 이해된다. 자신이나 타인에게 유익이 되는 일을 할 때, 우리는 그 시간을 ‘의미 있다’고 여긴다. 이러한 작업이 전해주는 바는 분명하다. 시간의 의미는 시간 자체에 내재하는 것이 아니라, 시간을 의식하는 인간에게 달려있다는, 다시 말하면 의미문제와 결부되어 있다는 사실이다. 시간 그 자체는 어떤 의미를 가질 수도, 가지지도 않는다.

또 다른 예를 들 수 있다. 우리는 일상에서 시간을 짧게 혹은 길게 느낀다. 이 문제는 시간의 실제 길이에 관한 것이라기보다 시간을 체험하는 인간의 지각문제이다. 시간은 결코 누구에게는 짧게, 누구에게는 길게 주어지지 않는다. 어떤 일에 빠져들어 시간을 의식하지 못하는 순간, 우리는 훌쩍 흘러가 버린 시간을 경험한다. 심지어 같은 일을 해도 시간의 길이를 다르게 경험하기도 한다. 여기서 경험되는 시간을 ‘체험적 시간’ 내지는 ‘심리적 시간’이라고 부를 수 할 수 있겠다. 체험과 심리는 절대적일

수 없다. 따라서 같은 시간을 경험하더라도 개인적으로 느끼는 시간은 ‘길고 짧음’을 지니게 된다.⁷⁸⁾

앞서 살펴본 경우보다 더 현대인에게 일상적으로 다가오는 시간은 아마도 기계적 시간일 것이다. 기계적 시간의 근원은 서구의 산업화로 거슬러 올라간다. 산업혁명 이래 영국을 중심으로 한 서구 사회는 대량생산을 가능하게 하였고, 이는 필연적으로 다량의 잉여생산물과 자본의 축적을 가져왔다. 더 높은 작업 효율을 가져오기 위한 자본가들의 전략은 노동시간을 효율적으로 이용하는 방향으로 나아갔으며, 규칙적이고 반복적인 근무, 밤낮이 없는 교대 근무 등을 이끌었다. 이러한 근무 형태는 삶 자체를 기계적 순환구조로 만들기에 충분했으며, 이에 따라 시간은 점점 더 규격화되었다. 이러한 상황에서 널리 보급되기 시작한 시계는 현대인의 일상을 더욱 세밀하게 규제하기 시작하였다. 시계는 합리적인 일상생활을 유지시켜 준다는 미명 아래 인간을 시간의 노예로 이끌고 있다.⁷⁹⁾

이러한 시간의식의 분석을 통해 알 수 있는 우선적인 사실은 일상적 삶과 시간은 불가분의 관계를 지니고 있다는 점이다. 시간은 일상의 한 가운데를 파고들어 때로는 인간행위를 요구하고, 의미를 가지기도 하며, 주관적으로 의식되기도 한다. 더 나아가 시간은 인간의 삶의 양식마저 변화시키는 힘을 지니고 있다. 이런 점에서 비추어 볼 때, 일상에서 시간을 의식한다는 것은 무엇보다 한 개체로서의 인간이 이미 세계 안에 들어 있음을 뜻하며, 그 안에서 삶의 양식을 구성한다는 것이기도 하다. 그리고 이러한 일상적 시간의식은 모든 사람들에게 지극히 평범한 일이기도 하다.

78) 소광희, 위의 책, 165-166 참조.

79) 같은 책, 195-199 참조.

제2절 빠져있음(Verfallen)과 일상적 존재양식(Seinsart)에 서 본 시간의식

여기에서 또 다른 두 개의 질문이 발생한다. 하나는 일상적 시간이 - 전통적인 시간이해의 언어를 빌려 표현한다면- 통속적 시간일 뿐인가? 다시 말해서 일상적으로 시간을 의식하는 문제가 누구나 받아들일 수 있는 평범한 일에 불과하다면, 그때 의식되는 시간은 통속적 시간에 불과한 것인가? 만일 그렇지 않다면 그것이 통속적 시간을 넘어 근원적 시간일 수도 있는가? 다른 하나의 질문은 첫 번째 질문과 이어진다. 곧 첫 번째 질문에 대한 해답이 그 둘 모두라고 한다면, 다시 말해서 일상에서 통속적 시간과 근원적인 시간을 동시에 이해 할 수 있다면 그것은 과연 어떻게 가능한가라는 질문이다. 이 질문에 대한 해답에 하이데거의 ‘빠져있음’이란 개념은 도움이 될 수 있다. 이 ‘빠져있음’은 현존재의 일상적 존재양식을 나타내는 하이데거 사상의 중심 개념으로 그 안에 시간의식이 잘 드러나 있기 때문이다.

하이데거는 일상에서 사람들이 살아가는 양식이 근원적 삶의 양식과 동떨어져 어딘가에 ‘빠져있다’는 사실을 알아차렸다. 이는 바꾸어 표현하면 ‘빠져있음’이 일상을 살아가는 평범한 사람들의 삶의 양식이라는 것이다. 일상적 삶의 양식이 근원적이지 못하다면 시간의식에 대한 논의는 근원적 시간을 찾아 진행되어야 한다. 따라서 우리에게 필요한 논의는 일상적인 삶의 양식이 근원적이지 못하다는 하이데거의 견해를 통해 근원적인 시간으로 접근하는 것이다. 그 접근의 출발점을 하이데거는 빠져있음의 주체로서 현존재가 실존한다는 사실에서 찾고 있다.

1. 하이데거에게 있어서 실존개념

본격적인 논의에 앞서 짚고 넘어가야 할 문제는 하이데거의 실존개념에 대한 이해이다. 이 개념에 대한 이해는 하이데거 철학 전체를 이해하기 위한 키워드로 작용한다. 하이데거의 주저 『존재와 시간』의 핵심은 “존재란 무엇인가? 존재자를 그 존재에서 어떻게 파악할 수 있는가? 존재자가 그 의미에서 다양한 방식으로 말해질 수 있는가?”⁸⁰⁾라는 문제에 대한 그의 해답에 있다. 서양 정신사에서 하이데거의 질문은 전혀 새로운 것은 아니다. 그가 던진 물음은 아리스토텔레스 이래로 전통 형이상학에서 늘 제기되어왔던 문제이다. 그러나 하이데거는 이 동일한 물음에 기존의 해답과는 전혀 다른 새로운 답변을 준비한다. 그는 우선 전통적인 존재론에 비판의 칼을 들이대며, 전통적인 존재론이 존재자에 가려져 존재 자체를 올바르게 인식하지 못하고 있다고 비판하고 있다.

하이데거가 『존재와 시간』을 집필한 목적은 시간을 존재이해 일반의 가능한 지평으로 해석해서 ‘존재의 의미’를 밝혀내는 것이다.⁸¹⁾ 하이데거는 그리스 철학에서 시작되는 전통형이상학의 역사를 존재 망각의 시기로 규정하면서, 다시 “존재를 둘러싼 거인들의 싸움”⁸²⁾을 펼칠 것을 역설한다.⁸³⁾ 전통형이상학에서 존재에 대한 물음은 그저 존재자에 집중되어

80) 이기상, 『존재와 시간 -죽음을 향한 존재』, 살림 2006, 295.

81) SZ, 13 참조.

82) SZ, 13.

83) 이점에 있어서는 하르트만(Nicolai Hartmann, 1882-1950)도 동의한다. “이 고전적 존재론은, 본질 속에서 형상실체(Formsubstanz)로 응축된, 개념을 통해 파악되는 보편자가 바로 사물을 규정하고 그 형태를 부여하는 내면적 핵심이라는 명제를 고수했다. 이에 따르면, 인간을 포함한 사물의 세계 외에, 그와 나란히 초시간적이고 비물질적이어서 완전성의 왕국, 더 높은 존재의 왕국을 형성하는 본질들의 세계가 등장한다”(N. 하르트만, 『존재론의 새로운 길』, 손동현 옮김, 서광사 1997, 18).

있다. 그리스 철학에 토대를 두고 지속적으로 제기되어 온 존재에 대한 물음은, 플라톤과 아리스토텔레스를 따르는 학자들에 의해서 일련의 독단적인 경향으로 흐르도록 재가(裁可)되었기 때문에, 진정한 의미에서 존재에 대한 이해를 상실한 것이다. 하이데거는 기존의 존재론이 독단적으로 고착화한 존재의 개념을 다음과 같이 적고 있다. 기존의 존재론에 있어서 존재는 ‘가장 보편적이며, 정의될 수도 없고, 너무나도 자명한 개념’이다.⁸⁴⁾

그리스철학의 관심사는 ‘존재자란 무엇인가’(τι τὸ ὄν)에 천착되어 있다.⁸⁵⁾ 하이데거에 따르면 이 물음이 ‘존재자로서의 존재자’(ὄν ἢ ὄν)를 묻는 것과 다르지 않으며, ‘존재자를 그 존재자로 가능하게 해주는’ 것과도 같은 물음이라고 규정한다. 다시 말해서 이 물음은 가장 보편적이며 본질적인 규정인 “존재자성”(Seiendheit)⁸⁶⁾에 대한 것이다. 여기서 존재자성은 ‘존재자를 존재자이게 해주는 것’을 의미한다.⁸⁷⁾ 존재자의 보편성에 관한 이 물음은 존재 자체에 대한 물음이 아니라 존재자의 근원이나 본질에 관한 물음이다. 이후 존재자의 유래에 대한 그리스 철학의 존재론은 서구 형이상학의 전통으로 자리 잡게 되었고, 중세와 근대를 거쳐 헤겔(Georg W. F. Hegel, 1770-1831)에 이르기까지 영향을 미쳤다. 하이데거에 따르면 서구의 형이상학적 논의들은 그리스 철학의 답습 속에서 구체적인 논의 주제만 변동되었을 뿐 근본은 변하지 않았다. 전개되어온 논의

84) SZ, 15-16.

85) 아리스토텔레스, 『형이상학(Metaphysics)』, 김진성, 이체이북스 2007, 285(1028b 2-4): 이하 아리스토텔레스의 『형이상학』의 참조표기는 『형이상학』, 한글번역 본 페이지(원문 표기) 순서로 통일하도록 한다.

86) 문동규, 「하이데거와 전통형이상학」, 『하이데거 연구』 12(2005), 한국하이데거학회, 83.

87) 같은 책 참조.

들은 주체, 자아, 이성, 정신, 인격으로서 그 근저에 깔려있는 존재에 대한 물음을 간과한 채, 이러한 것들에 대한 담론을 펼쳐온 것이다.⁸⁸⁾ 그렇기 때문에 이제는 존재에 대한 근본물음인 ‘존재란 무엇인가?’로 되돌아가야 한다는 것이 하이데거의 주장이다.

존재자의 존재 근거는 존재자가 아니라 존재이다. 존재는 모든 존재자에게 있음의 근거를 제공한다. 하이데거는 여기에서 한 발 더 나아가 존재를 인식할 수 있는 존재자에게는 특별한 권한을 부여할 것을 주장한다. 존재는 존재자를 통해서 드러난다. 존재를 ‘존재로서 알 수 있는 존재자’를 ‘그저 있는 존재자’와 같은 지위에 둘 수는 없다. ‘존재를 존재로서 드러내는’ 혹은 ‘존재를 자각할 수 있는 존재’야말로 존재론적 관점에서 최고의 지위를 부여받아야 한다. 그 최고의 지위를 부여받을 수 있으며, 존재를 자각할 수 있는 존재자는 바로 현존재이다. 그리고 존재를 이해할 수 있는 그러한 현존재는 그저 있는 것이 아니라 “실존”(Existenz)⁸⁹⁾

88) 이기상·구연상, 『「존재와 시간」 용어해설』, 까치 1998, 302.

89) ‘실존’(Existenz)에 대한 이해는 아리스토텔레스에게로 거슬러 올라간다. 그는 “한 존재자가 그 자리에 있다는 현전의 의미”에서 *παρουσία*라는 개념으로 사용했다. 이어서 실존 개념은 “현실성과 작용의 결과라는 의미의 현실태”라는 의미로 스킨라 철학에서 나타나며, “모든 실재성(Realität)을 앞서 가며 그것을 비로소 보증해 주는 존재의 원초적 힘”으로서 셸링(Friedrich W. J. Schelling, 1775-1854)이 사용하고 있다. 본격적인 실존철학은 키에르케고르(Sören A. Kierkegaard, 1813-1855)에서 시작되는데, 그는 셸링의 실존개념을 받아들여 실존을 “인간이 자기 존재의 현실성 안에서 개별자로서 존재하는” 것으로 이해하고 있다(F. 짐머만, 『실존철학』, 이기상 외 역, 서광사 1987, 40 참조). 본격적인 실존 개념은 키에르케고르의 실존개념을 토대로 형성되었다. 키에르케고르는 헤겔의 절대정신이 만들어낸 관념론에 반대하여 구체적인 인간 현존을 문제 삼았다. 하이데거도 키에르케고르의 영향 아래 있는 것은 사실이지만 다소 차이가 있다. 실존은 순수한 현사실로서 있는 인간의 존재양식으로 본질 규정에 앞선다. 이런 관점에서 키에르케고르의 실존개념은 “본질 규정을 부정하면서 출발”하고, 하이데거의 실존개념은 “인간이 존재하는 가능한 방식들을 해명함으로써 출발”한다(같은 책, 42 참조).

한다. 하이데거의 실존개념은 “현존재가 그것과 이렇게 또는 저렇게 관계를 맺을 수 있고, 또 언제나 어떻게든 관계 맺고 있는 존재자체”⁹⁰⁾이다.

실존은 자신의 존재를 문제시하는 현존재의 ‘존재양식’⁹¹⁾을 나타내는 말이다. 현존재는 자신의 존재를 스스로에게서 혹은 다른 존재자에게서 찾는다. 어디에서 자신의 존재를 찾아내든 현존재는 실존적인 존재이다. ‘거기에’(da) ‘있는’(sein) 존재는 ‘거기에’ 혼자 그저 존재하지 않는다. ‘거기 있음’(da-sein)에서 거기에는 구체적인 장소를 뜻하는 공간적 의미만으로 제한되지 않는다. 거기에는 현존재가 실존하는 자리이다. ‘거기에 있음’은 필히 다른 존재자와 “더불어 있음”(mit-sein)⁹²⁾이다. ‘거기는’ 현존재만이 존재하는 자리가 아니라 공존(共存)이 이루어지는 자리이다. 존재자들이 공존하는 공간이 바로 하이데거가 바라 본 “세계”(Welt)⁹³⁾이다.

90) SZ, 28.

91) SZ, 77: 존재양식은 있음의 양식이나 양태를 말한다. 앞서 삶의 양식이라는 말은 존재양식을 염두에 둔 말이다.

92) SZ, 214; 이기상·구연상, 위의 책, 58-61: 일상에서 우리는 간혹 자신의 존재에 대해 물음을 던지는 경우가 있다. ‘내가 뭐하고 사나’, ‘살아서 뭐하나’ 같은 질문을 스스로에게 던질 때가 있다. 이 질문에 앞서 한 가지 확실한 것은 ‘물음을 던지고 있는 나는 존재한다’는 사실이다. 이 확고부동한 사실 앞에서 현존재가 한 가지 더 발견할 수 있는 사실은 다른 존재자의 있음이다. 현존재는 세계 안에서 다른 존재자와 ‘더불어 있음’(Mitsein)이다. 세계 내에서 존재자와 더불어 존재하는 현존재는 다른 현존재를 심려(Fürsorge)하면서 있다. 그런데 더불어 있음의 주체는 ‘그들’(Das Man)이다. 현존재는 그들이 제시하는 평균적 이해에로 빠져있다(F. 짐머만, 위의 책, 187-189 참조).

93) 현존재를 둘러싸고 있는 것을 하이데거는 주위세계(Umwelt)라고 부른다. 현존재가 주위세계에서 만나는 존재자는 도구적 존재자이다. 현존재가 도구적 존재자를 사용하는 것을 왕래(Umgang)라고 부른다. 현실적으로 우리가 도구와 왕래하는 이유는 ‘그것을 가지고 어디에’ 사용하기 위해서이다. 하이데거는 이것을 ‘사용사태’(Bewandnis)라 부른다. 사용사태는 그 자체로 독립적이지 않고 다른 것을 지시하기 때문에, 도구의 사용이 모두 연관되어 있다는 의미로 ‘사용사태 전체성’(Bewandnisganzheit)이라고 일컫는다. 그렇다면 도구가 도구로서 역할을 다할 때는 현존재의 손에 완전히 익어서 현존재가 도구를 쥐고 있다는 사실조차 잊는 상태이다. 이것을 하이데거는 도구의 ‘손 안에 있음’(Zuhandenheit)이라고 부른다. 손

현존재가 이미 다른 존재자와 공존하며 실존한다는 의미는 현존재가 “세계-내-존재”(in-der-Welt-sein)⁹⁴⁾라는 사실을 드러내고 있다. 이러한 점에서 본다면 세계는 다양한 존재자들이 만나는 자리이며, 보다 구체적으로는 현존재가 존재를 발견하는 자리이다.

현존재가 세계에서 존재자들을 만나는 방식은 다양하다. 그 다양성을 하이데거는 세 가지로 구분하며 현존재를 특징짓고 있다.⁹⁵⁾ 첫째, 현존재는 도구를 사용하다는 점에서 “배려”(Besorge)⁹⁶⁾하는 존재이다. 그런데

안에 있지 않는 도구들을 현존재는 그저 ‘둘러볼’(Umsicht)뿐이다. 이처럼 도구는 이미 사용하려 하기 전에 자신을 드러내고 있으며, 그 도구가 쓰이는 목적을 지시한다. 예컨대 망치는 못을 박기 위해 있다. 망치가 이미 못질을 지시하고 있는 것이다. 궁극적으로 도구가 지시하는 구조는 현존재의 존재가능으로 천착된다. 이와 같이 ‘사용사태전체성’을 통해 도구와 왕래하며, ‘바라보기도 하는’ 현존재가 머무는 자리를 하이데거는 ‘세계’(Welt)라고 이름 붙였다(SZ, 102; 이기상·구연상, 위의 책, 123-129 참조).

94) 통상 세계는 ‘존재하는 모든 것’을 칭한다. 현존재도 존재자의 범주에서 벗어날 수 없다. 현존재가 실존하는 한 세계 구성원들 중에 하나이다. 세계 안에 있는 존재로서 그저 있는 존재자와 달리 현존재는 실존한다. 다른 존재자와 관계를 맺으며 존재에 대해 물음을 던지는 - 실존하는 - 현존재는 다른 존재자와 있음의 양식이 다른 것이다. 즉, 현존재는 세계라는 한계 상황에서 존재에 물음을 던지며 존재자를 초월하고 있다. 하이데거는 이런 현존재의 있음을 세계-내-존재라고 표현했다(이기상·구연상, 위의 책, 130).

95) 같은 책, 162 참조.

96) SZ, 101; Besorge, Fürsorge, Sorge는 각각 배려, 심려, 염려로 번역되지만, 학자들마다 다소 차이가 있다. 앞선 경우는 이기상의 번역을 따른 것이다. 하지만 한글 번역에 따라 Sorge는 ‘염려하다’ 뿐 아니라, ‘배려하다’로도 번역될 수 있다. 소광희와 신상희의 경우 염려를 ‘마음씀’이라는 우리말로 번역하기도 한다(소광희, 『하이데거 「존재와 시간」 강의』, 문예출판사 2003, 135; 신상희, 위의 책, 92). 소광희는 Fürsorge를 ‘돌봄, 보살핌’이라고 번역하기도 한다. 염려(念慮)는 ‘근심하는 생각, 마음을 놓지 못함, 걱정함’을 뜻하며 Besorge, Fürsorge, Sorge의 의미를 모두 내포하고 있다. 독일어도 세 단어는 ‘마음씀, 주의, 보호, 돌봄, 배려’ 등의 유사한 의미로 사용된다. 그런데 우리말에 염려는 ‘마음을 놓지 못하는’ 부정적 의미에서 걱정을 의미하는 경우가 대부분이다. 그래서 ‘마음 씬’이라고 번역한 학자들의 견해도 상당히 일리가 있다. 그러나 이 논문에서는 개념의 통일성을 위해 이기상의 번역을 따르고 원어를 병행할 것이다.

배려는 현존재를 도구어로 향하도록 하여 자신의 존재에 초점을 맞추지 못하는 단점을 지니고 있다. 둘째, 현존재는 배려의 대상이 되는 존재자 이외에 함께 있는 다른 현존재에게 “심려”(Fürsorge)⁹⁷⁾하면서 존재한다. 이때 다른 현존재는 불특정 다수를 가리키는 “그들”(das Man)⁹⁸⁾이다. 그들은 자신들이 규정한 것에 현존재를 빠져들게 한다. 그로 인해 현존재는 자신의 존재가능의 주도권을 그들에게 빼앗기게 된다. 셋째, 현존재는 자신의 존재에 물음을 던지며 자신의 존재가능을 “염려”(Sorge)⁹⁹⁾한다. 자신의 존재자체에 의문을 던지는 현존재는 자신의 가장 고유하고 확실한 가능성인 죽음으로 향하도록 인도한다. 하이데거는 이처럼 태어나면서부터 죽음을 선고받은 현존재의 숙명을 “죽음을 향한 존재”(Sein zum Tode)¹⁰⁰⁾라고 명명하고 있다. 염려로 점철된 현존재의 있음은 가장 근원적인 존재양식이다. 스스로 자신의 존재가능을 문제시하는 현존재에게 존재로 되돌아옴은 가장 근원적인 문제를 의식함과 다름 아니다. 하지만 하이데거는 일상에서 근원적인 존재양식을 직시할 수 없다고 말하고 있다.

97) SZ, 169.

98) das Man이라는 말마디는 정관사 ‘das’가 붙었지만 특정 대상을 가리키지 않는다. “이 말은 아주 일상적인 용어 표현에서도 자주 나타나는 단어인데 주로 화자가 이 단어를 주어로 해서 자신과의 의향이자 의지와는 상관없는 행동이나 관습을 표현할 때 쓰곤 한다. 그래서 몸소 자신이 체험한 사실은 아니면서 그저 사람들이 그렇게 생각하듯 그렇게 행동한다는 것을 근거로 자기 자신도 그렇게 한다는 표현이 바로 여기에 해당한다”(김태홍, 『M. Heidegger의 세계 내 존재의 현상학적 고찰』, 가톨릭대학교 석사학위 논문 2001, 39, 각주 49). 이 글에서는 이런 의미를 담아 ‘그들’로 사용한다.

99) SZ,65: 하이데거는 현존재를 염려하는 존재로 규정한다. 염려의 근원적 대상은 현존재 자체이다. 현존재의 일상인 염려는 도구들을 통해 드러난다. 시계를 걸 못을 막기 위해 망치질을 한다. 시계는 타인과 약속을 지키고 관계를 유지하기 위해서 필요하다. 하지만 염려는 현존재를 좀 더 근원적인 자신의 존재에 대한 문제로 이끈다. 따라서 염려는 현존재의 실존론적 분석을 위한 핵심개념으로 볼 수 있다.

100) SZ, 314.

그 이유로 그는 일상에서 현존재가 어딘가에 ‘빠져있기’ 때문이라고 주장하고 있다.

현존재의 실존개념을 통해 우리가 확실히 알 수 있는 점은 현존재가 세계-내-존재라는 사실이고 다른 존재자와 관계한다는 것이다. 현존재의 존재양식은 그저 있지 않고 다른 존재자와 다양한 방식으로 관계를 맺고 있다. 그렇지만 그 관계 속에서 현존재는 자신의 실존을 제대로 의식하지 못하고 있다. 일상에서 현존재는 다른 곳에 빠져있다. 일상이 현존재가 자신의 존재에 직면하지 못하게 막아서고 있는 것이다.

2. 현존재의 일상적 존재양식으로서 빠져있음

‘빠져있음’은 어떠한 상태에 빠져서 정작 바라봐야 할 것을 놓치고 있는 상태를 일컫는다. 하이데거는 세계-내-존재로서 현존재가 빠져있음의 상태에 있다고 보았다. 현존재는 자기 자신의 존재에 의문을 던지며 염려하는 존재이지만, 일상적으로 빠져있음의 상태에 놓여있기에 자신의 본래 처해있는 염려의 존재양식을 보지 못한다. 여기서 말하는 ‘그들’은 현존재가 스스로 자신의 의사(意思)대로 결정을 내리지 못하게 어딘가에 ‘빠져있도록’ 만드는 ‘사람들’을 일컫는 말로, 일상을 살아가는 불특정 다수를 말한다. 그들의 존재양식은 현존재를 자기 본래의 존재양식으로 돌아가는 것을 망각하게 하려고 새로운 것에 호기심을 갖도록 이끈다.

그들에게 매혹된 현존재는 본래의 모습을 찾지 못하는 애매한 상태로 살아간다. 호기심과 애매함은 그들이 주고받는 대화인 잡담에 포함되어 나타난다. 현존재는 그들의 존재양식을 모방하면서 그들보다 더 그들이 된다. 실상 많은 사람들과 같은 양식으로 살아간다는 것은 자신의 있

음이 잘못되지 않았다고 안도할 수 있게 만든다. 그러나 실상은 그렇지 않다. 그들이 주는 안도감은 현존재 자신의 염려로 내린 결단이 아니라 그들에 의해 결정된 사항이다. 하이데거가 문제 삼은 점은 현존재가 자기 스스로 존재 가능성을 염려하지 않고 그들에 결정에 빠져있다는 사실이다. 그들이 불러일으키는 호기심은 다른 호기심을 부를 뿐이고, 이는 점점 더 현존재를 ‘애매하게’ 만들어 버린다.

“호기심”(Neugier, 好奇心)¹⁰¹⁾은 ‘새롭고 신기한 것을 좋아하는 마음’을 일컫는다. 호기심과 가장 밀접한 감각은 아무래도 시각(視角)일 것이다. 어떤 것에 대한 호기심이 생길 때 먼저 드는 생각은 한번 ‘보고 싶다’는 것이다. 호기심은 ‘봄’(Sicht)을 불러일으키기도 하고, 봄이 호기심을 야기하기도 한다. 예컨대 신문에서 ‘흥미로운’ 책 광고를 볼 때, 사 ‘보고’ 싶다는 충동을 느끼고, 친구에게서 들은 이야기를 한번 확인해 ‘보고’ 싶은 마음이 들기 마련이다. 심지어 우리말에 ‘맛을 본다, 냄새를 맡아 본다, 만져본다’라는 말도 호기심과 관계된다. 이때 봄은 단순히 눈으로 보는 시각적 작업을 뛰어 넘어 존재자와의 만남 자체로 나아간다.¹⁰²⁾ 그만큼 보는 것은 우리의 감각을 자극하는 첫째가는 감각이며 호기심을 자극하는 감각임에 틀림없다. “모든 인간은 본성상 보려는 욕망을 가지고 있다”¹⁰³⁾는 아리스토텔레스의 말은 여기에 한층 설득력을 더해준다.

여기에서 호기심과 ‘봄’의 상관관계에 대한 고찰은 현존재의 분석에

101) SZ, 234.

102) SZ, 235 참조.

103) 『형이상학』, 29(980a 21-23): 아리스토텔레스는 모든 인간이 앎에 대한 욕구를 가지는데, 그 이유는 앎에 대한 감각을 즐기기 때문이라고 한다. 그런 감각 중에서도 특히 두 눈을 통한 감각을 우선시하고 있다. 보는 것에 대한 중요성을 부각시킨 이 들에는 이밖에도 파르메니데스, 아우구스티누스가 속한다(SZ, 235 참조).

많은 도움을 준다. 현상학적인 의미에서 ‘봄’은 대상을 있는 그대로 본다는 측면에서 사물과 만나는 지평이다. 그렇다고 현존재가 모든 존재자를 같은 봄의 지평으로 만나는 것은 아니다.¹⁰⁴⁾ 배려하는 존재로서 현존재는 우선 ‘봄’을 통해 도구와 만나고, 자신이 원하는 목적에 맞는 도구를 선택한다. 도구를 볼 때 현존재는 그 도구가 이미 어디에 사용되는지 이미 이해하고 있다. 현존재가 그 도구를 ‘가지고 어디에 사용하려면’ 도구에 대한 전이해가 깔려있어야 한다. 예컨대 망치는 못을 박거나 물건을 깨기 ‘위하여’ 사용한다. 그런데 여기서 도구의 사용 방면(方面)은 한군데에 그치지 않는다. 망치는 못을 박는데도 사용하지만, 물건을 깨거나 못을 제거할 때도 사용한다. 이렇듯 도구가 여러 군데 사용됨을 살펴보는 것을 하이데거는 “둘러봄”(Umsicht)¹⁰⁵⁾이라고 정의하고 있다.

주위에 있는 존재자를 둘러보고 도구로 사용한다는 것은 도구와 현존재와의 사이에 거리를 좁히는 것이다. 도구는 현존재가 무엇인가를 하기 위해 사용할 때, 곧 사용자의 손 안에서 완전히 익어버릴 때 도구로서 있는 것이다. 도구를 자신의 손으로 가져오기 전까지 멀리 있는 도구의

104) 현존재의 ‘봄’의 지평은 도구를 넘어 다른 현존재에게도 열려있다. 현존재는 다른 현존재를 도구처럼 배려로서 대하지 않는다. 현존재에 대한 현존재의 ‘봄’의 양식은 존재가능을 염려하는 심려(Fürsorge)로서 나타난다. ‘둘러봄’과 달리 현존재에 대한 봄은 존재가능과 결부되어 있어서 ‘뒤돌봄’이라고 한다. 또한 현존재는 자신에 대한 ‘봄’의 지평으로도 열려있다. 현존재는 자신의 존재가능을 염려(Sorge)하는 존재로 스스로의 존재에 대해 의문을 가지는 존재이다. 배려와 심려는 현존재의 염려의 지평아래에서 이해되어야 한다. 도구를 사용하거나 타인에 대한 존재 가능성도 결국 현존재의 존재가능보다 우선시 될 수 없기 때문이다. 세계 내에서 실존하는 현존재가 세계를 바라봄을 ‘둘러봄’과 ‘뒤돌봄’이라고 한다면, 자신에 대한 바라봄은 이 모든 바라봄의 기반이 되며 근원을 ‘꿰뚫어봄’이다. 간단히 말해 ‘꿰뚫어봄’은 현존재 자신에 대한 자각이다(같은 책, 317-318 참조).

105) 독일어 Umsicht은 ‘둘레에, 주위에, 휩싸인’이라는 um과 ‘봄’이라는 Sicht의 합성어로 하이데거는 이 말을 ‘주위에 휩싸인 것을 둘러 봄’이라고 이해하고 있다.

존재양식을 하이데거는 도구의 ‘뭍’의 양식이라고 부른다. 현존재가 ‘둘러본다는 것’은 멀리 있는 도구를 가까이 가져옴 뜻한다. 그래서 도구가 손안에 있다가 다시 주변의 세계로 돌아가거나 파손되어 작업이 중단 될 때 현존재는 ‘자유로운 둘러봄’으로 주위를 바라본다. ‘자유로운 둘러봄’은 주위의 세계를 둘러보며 도구를 가까이 가져오는 것에 목적이 있지 않고 자유롭게 ‘둘러봄’ 자체에 목적을 둔다. 이런 상황에서 현존재는 세계의 걸 모습에만 치중하게 되고, 자신의 존재가능을 염려한 도구에 대한 배려는 사라지게 된다. 점점 새로운 ‘봄’을 찾아 나서게 되는 현존재는 자신의 근원적인 존재를 염려하는 존재양식에서 멀어지게 된다.¹⁰⁶⁾

호기심과 더불어 일상에서 수 없이 주고받는 대화는 현존재를 빠져 있게 만드는 것들 중에 하나이다. 호기심은 “사람들”(das Man)¹⁰⁷⁾이 주고받는 대화 속에서도 발견된다. 우리는 일상에서 많은 ‘사람들’을 만나며 그들의 이야기를 듣는다. 그들과 현존재가 건네는 일상적 대화를 하이데거는 “잡담”(Gerede, 雜談)¹⁰⁸⁾이라고 정의하고 있다. 잡담을 통해 현존재는 자신의 존재가능이 아니라 사람들의 존재양식을 따라간다. 그렇다면 잡담은 구체적으로 어떤 대화를 가리키고 있는가? 잡담은 일반적으로 흔히 쓸데없는 말로 부정적인 상을 떠올리기 쉽지만 하이데거에 의하면 꼭 그런 것도 아니다. 이렇게 보면 잡담 역시 현존재의 존재양식을 분석하고 이해하는 실마리를 제공해 주는 긍정적인 것들의 하나로 이해될 수 있다. 하이데거에 따르면 언어에는 “일종의 현존재의 이해”¹⁰⁹⁾가 깔려있다.

106) 이기상·구연상, 위의 책, 317-320.

107) 하이데거의 das Man은 ‘그들’이나 ‘사람들’로 번역되며 일상을 살아가면서 존재가능이라는 본래적 존재양식을 은폐한 채 살아가는 불특정다수를 일컫는다(같은 책, 40): ‘그들’이나 ‘사람들’은 문맥에 따라서 다르게 사용할 뿐이지 같은 의미이다.

108) SZ, 227.

109) SZ, 230: 우리가 일상에서 나누는 대화는 서로가 말을 밖으로 드러냄을 뜻한다. 그

우리가 일상적으로 행하는 말에는 이미 화자가 부여하고자 하는 의미가 담겨있다. 그와 더불어 말이 구체적으로 지시하는 대상에 대한 이해가 보존되어 있다. 말을 ‘건넨다는 것’은, 존재론적¹¹⁰⁾으로 볼 때 화자와 청자 모두 세계 안에 있다는 사실을 뜻한다. 말에는 화자가 이해하고 있는 것이 담겨 있고, 그 이해에 의해 청자가 초대받는 것이다. 예컨대 ‘구름이 잔뜩 드리운걸 보니 비가 올 것 같군요’라는 말에 청자가 동의한다면, 이미 청자는 구름이 끼면 비가 온다는 정보를 이해하고 있는 것이다. 하이데거는 이것을 “평균적 이해 가능성” (durchschnittliche Verständlichkeit)¹¹¹⁾이라고 부른다. 상호간에 대화를 이해할 수 있는 이유가 평균적으로 이해하고 있는 것들이 있기 때문이다. 여기서 중요한 점은 잡담이 말하는 사람을 배제하고 그 내용에 국한되어 있다는 것이다. 잡담은 그래서 화자보다 말을 전달하는 것에 치중하며 사람들을 거치면서 내용이 더욱 확대된다. 예컨대 ‘사람들이 말하는데~’라는 식의 말은 별다른 근거 없이 사람

런데 자신이 드러내는 말에는 이미 화자의 이해나 해석이 담겨있다. 청자는 이것을 알아듣고 다시 말을 건넬 수 있다. 따라서 언어에는 이미 현존재의 이해가 해석되어 있다.

- 110) 존재(Sein)와 존재론(Ontologie)은 구분해야 한다. 존재는 ‘존재자의 근거를 제공해주는 무엇’을 뜻하며, 존재론은 ‘존재자의 존재에 대해 해명하는 작업’을 말한다. 앞서 다룬 바가 있지만 실존은 현존재가 다른 존재자와 관계를 가지며 있음 나타내는 말마디이다. ‘실존성’(Existenzialität)은 실존의 ‘존재구성틀’(Seinsverfassung)을 뜻한다. ‘존재구성틀’이란 현존재가 존재를 구성하는 틀을 일컫는다. 예컨대 실존하는 현존재는 어떤 대상을 늘 이해하고 있으며, 말을 하고, 어떤 기분에 처해있다. 하이데거는 이것을 처해있음(Befindlichkeit)이라고 부른다. 그리고 일상에서 현존재는 어딘가에 ‘빠져있다’. 이처럼 하이데거는 현존재의 실존을 구성해주는 것을 존재론적으로 분석하였고 그것을 ‘존재구성틀’이라고 정의했다(이기상, 『존재와 시간-인간은 죽음을 향한 존재』, 살림 2006, 206-207 참조). 더불어서 하이데거는 ‘실존적’(existenziell)과 ‘실존론적’(existenzial)이라는 말마디를 엄밀히 구분하여 쓰고 있다. 존재자와 관계를 맺으며 자신의 존재에 대해 염려하는 현존재는 실존적이다. 실존론적이란 말마디는 현존재의 있음의 양식으로서 실존의 구조 연관-실존성-을 학문적으로 분석하는 것을 말한다(SZ, 30 참조).

- 111) SZ, 18.

들의 말 속에 떠다니면서 내용을 부풀려 전달한다. 이처럼 잡담은 말하는 사람에게 대한 심려가 사라진 채 근거 없이 사람들 사이를 떠돌아다닌다. 잡담은 사람들이 하는 근거 없는 말에 의해 형성되기 때문에 — ‘사람들이 말하던데~’ — 화자나 청자의 고유한 존재양식을 담아내지 못한다는 것이다.¹¹²⁾

잡담을 하는 사람들이 서로 주고받는 말에는 자신들이 스스로 대상을 근원적으로 파헤쳐 밝혀낸 이해가 없고, 그들에 의해 주어진 이해들만 있을 뿐이다. 그들은 ‘그것에 대해서’ 늘 피상적 이해에 머문다. 그들이 하는 말(잡담)은 자신들에 의해 이미 해석된 것이고, 그것이 너무도 확고하기에 현존재도 거기에 휩쓸리게 된다. 하이데거는 이것을 그들이 드러내는 ‘공공성’ 때문이라고 한다. 대부분의 사람들은 다른 이들이 말하는 것에 신빙성을 가지며 그들의 의견에 함몰된다. 일상에서 그들의 존재양식을 따르는 현존재는 평균적 이해 가능성에 의해 해석된 세계를 받아들이고 자신을 잃은 채 살고 있다.¹¹³⁾ 현존재가 결단을 내리려 할 때, 사람들은 잡담을 통해 현존재가 스스로 결단의 주도권을 가지지 못하게 만들고, 일차원적이고 무차별적인 내용을 따르게 조장한다. 현존재도 그들의 일상에서 태어나고 자라나기 때문에 늘 잡담에 노출되어 있다.¹¹⁴⁾ 현존재는 잡담을 통해 공공성 속에서 자신을 잃고 있는 것이다.

일상적으로 함께 하면서 서로를 ‘봄’의 양식으로 대하는 현존재는 그들이 하는 잡담에 현혹되어 무엇이 진정한 이해 속에 열어 밝혀진 것이고, 무엇이 그렇지 않은 것인지 결정하기 어려워진다.¹¹⁵⁾ 일상에서 빠져있음을 나타내

112) SZ 233, 참조.

113) 이기상·구연상, 위의 책, 101 참조.

114) 같은 책, 242-243 참조.

115) SZ, 237 참조.

는 마지막 존재양식은 “애매함”(Zweideutigkeit)¹¹⁶⁾이다. 애매함은 ‘여러 가지 해석으로 애매한 경우’를 나타내는 말마디이다. 잡담에 의해 말해진 것들은 사람들을 거치면서 확대되고, 그 말은 처음부터 근거가 없기 때문에 진실을 가려내기 ‘애매하다’. 사람들은 누군가가 의사를 결정할 때도 거기에 개입해 여러 가지 충고를 늘어놓는 것 같지만, 그 안에 자신의 의견을 교묘하게 집어넣는다. 이로써 사람들은 결정을 내릴 때 주위 사람들의 눈치를 보며 그들의 견해를 수용하게 된다. 그들은 다른 사람을 자신들의 결정에 들어오도록 강요하기도 한다. 애매함은 자신이 스스로의 존재가능을 위해 어떤 결단을 내리게 될 때, 그들에 의해 선택이 흔들리는 것을 뜻한다. 때로는 현존재 스스로가 그들의 견해를 따르며 그들 안으로 예속되기도 한다. 그들은 자신의 견해를 교묘히 은폐시키고, 자신의 이름이 아니라 사람들의 이름을 걸고 현존재가 내리는 결단을 애매성으로 몰아간다.¹¹⁷⁾

앞서 다룬 세 가지 일상적 존재양식은 현존재의 빠져있음이 어떠한지를 명확히 드러내준다. 잡담을 통해 얻은 공공적 해석은 현존재에게 안정감을 가져다준다. 그래서 현존재는 사람들의 세계에서 벗어나지 않으려 한다. 그들에게 빠져들은 현존재가 그들 안으로 편입되어 그들의 일부가 되어버림을 뜻한다. 그럴수록 현존재는 자신에게서 더욱 멀어진다. 그 끝은 소외이다. 소외는 자기 자신을 떠나는 것이 아니라 자기의 존재 가능성으로 돌아서지 않고 자신이 배려하는 세계 내에 갇혀 있음을 뜻한다.

116) 같은 책; ‘애매함’을 나타내주는 독일어 Zweideutig는 Zwei와 deutig의 합성어다. 전자 Zwei의 뜻은 숫자 둘을 나타내는 말로 ‘두 뜻이 있는, 두 가지 뜻으로 해석할 수 있는, 애매한, 믿을 수 없는, 표리가 있는, 불확실한’ 등의 내용으로 확대된다. 후자 deutig는 ‘해석하다, 설명하다’라는 deuten에서 유래한 말이다.

117) 이기상·구연상, 위의 책, 183-185 참조.

현존재는 자기 자신의 존재가능을 염려하면서 있다. 이것은 현존재의 세계 안에 있는 본래적인 모양새이다. 그러나 일상에서 현존재는 그들에 빠져있기에 자신의 본래적인 모습에서 벗어나 있다. 현존재가 그들에 함몰된다는 말은 이 안으로 빠져드는 것을 말한다. 이 빠져들은 아래로 추락하는 것을 표상하는데, 그들은 자신의 본래적 존재양식을 마주하려 하지 않기 때문에 추락을 오히려 더 나은 양식으로 간주하고, 이것이 상승이라고 착각하며 안정성을 얻는다. 이 빠져있음은 그러나 다시 나오지 못하는 늪이 아니라, 현존재가 일상적으로 있는 존재론적 구조이다.¹¹⁸⁾

3. 빠져있음의 존재양식과 시간의식: 시간성 문제

다시 이 글의 중심 테마인 시간, 일상적 존재가 의식하는 시간으로 돌아가 보자. 하이데거는 현존재의 존재양식을 통해 시간을 해명한다. 그런데 여기서 한 가지 의문이 생겨난다. ‘왜 존재와 시간을 엮어놓는가?’ 하는 것이다. 이는 그의 주저의 제목이 왜 ‘시간과 존재’가 아니고, ‘존재와 시간’인지에 대한 물음과 궤를 같이 한다. 굳이 존재와 시간을 함께 논의해야 할 특별한 이유라도 있는 것인가? 별 상관이 없어 보이는 두 개념을 한 군데에 묶어 자신의 주저 제목으로 세워 놓은 데에는 분명한 이유가 있을 것이다. 이 문제를 풀기 위한 중요한 단서는 하이데거의 시간 개념에 있다. 그 동안의 철학에서 존재와 시간은 서로 어울리지 않는 개념이었다. 존재는 ‘변화하는 시간적 현실의 변화하지 않는 원본’ 정도로 생각해 왔다. 바꾸어 말하면 존재는 영원, 이념, 보편과 함께 무시간적인 존재요, 변화하지 않는 것이라고 이해해 왔다. 하이데거는 이런 기존의 존재

118) 같은 책, 102-103 참조.

이해를 거부하며, 존재와 시간의 상관성을 밝히고 있다. 그에 따르면 존재와 시간은 구분되지만 나눌 수 없는 관계이며, 존재가 발현하는 현상이 현존재라는 것이다. 다시 말하자면 현존재라는 말이 암시하고 있듯이 현존재의 존재양식 자체가 이미 시간적이라는 사실이다.¹¹⁹⁾ 이러한 관점에서 보면 앞서 논의된 빠져있음은 현존재의 일상적 존재양식이다. 일상에 빠져있는 현존재도 무엇보다 시간적 존재이다. 그렇다면 이제 이렇게 물을 수 있겠다: 빠져있음의 일상적 존재양식은 어떻게 시간과 관련을 맺고 있는가? 다시 말하면 일상적 시간 양식은 어떻게 시간화되는가?

하이데거는 빠져있음이 시간화된다는 것을 호기심으로 설명하고 있다.¹²⁰⁾ 호기심은 늘 새로운 것을 향하고 기대하는 현존재의 빠져있음의 기본적인 양식이다. 호기심에 사로잡힌 현존재는, 현재 눈앞에 있는 것들을 만나도 그것에 “머물려고 하지 않고”¹²¹⁾ 늘 새로운 것을 찾아 나선다. 호기심 가득한 현존재는 유랑민처럼 거주하지 않는 ‘무체류성’을 지니고 있다.¹²²⁾

늘 새로운 것을 찾아 나서고, 그 때마다 일정한 기대를 갖게 하는 호기심은 자신의 존재가능에 바탕을 두지 않은 채 새로운 것 그 자체를 향하고 있다. 호기심이 열어주는 새로운 존재자와 ‘마주 대함’은 현존재에게 새로운 것을 ‘기대하게’하고 동시에 기존의 것을 ‘망각하는’ 구조를 지니고 있다. 호기심에 빠져있는 현존재는 ‘기대-망각 안에서의 마주대함’이라는 구조를 지니고 있다. 그런데 호기심이 열어 밝히는 이 ‘기대하며 망각하는 마주 대함’이라는 구조는 무엇보다 일종의 시간적 구조이다. 아우

119) 이기상, 『존재의 바람, 사람의 길』, 철학과현실사 1999, 33-34 참조.

120) SZ, 457 참조.

121) SZ, 457 참조.

122) SZ, 458 참조.

구스티누스를 통해서 주지하다시피, 기대는 아직 오지 않은 지금이며, 망각은 기억의 저편으로 사라진 지금이며, 마주함은 현재를 뜻한다. 이처럼 호기심은 시간적 구조를 열어 밝히고 있다. 하이데거는 이 호기심 속에 드러나 있는 모습을 “시간성”(Zeitlichkeit)¹²³⁾이라고 정의하고 있다. 그렇지만 시간성이 호기심에서만 드러나는 것은 아니다.

여기서 하이데거는 과거-현재-미래라는 시간적 구조를 쓰지 않고, 시간성이란 개념을 사용하고 있다. 이제 그 시간성에 대해 간략하게 다루어 보겠다. 시간성은 전통적 시간에 대한 현상학적 분석이다. 지속적인 지금으로 흘러와서 지나가버리는 통속적 시간과 달리 시간성은 과거, 현재, 미래의 근본적인 면을 파고 들어간다. 미래의 근본적인 면은 현존재에게 ‘다가움’이다. 아직 자신에게 다가오지는 않았지만 현존재는 미래가 언젠가 ‘다가올 것’이라는 것을 안다. 하이데거는 과거라는 말을 사용하지 않고 과거를 근본적으로 표현해 줄 ‘기재’(既在), ‘있어왔음’을 사용했다. ‘다가움’이 가능하기 위해서는 지금까지 현존재가 있어왔어야 한다. 마지막으로 현재의 ‘본래적인’¹²⁴⁾ 면은 존재자 곁에서 ‘마주함’이다. 존재자와 대면

123) SZ, 404; 시간성에 대한 논의는 제3장에서 본격적으로 언급하겠다. 지금은 간략히 언급하기로 한다.

124) SZ, 67: 하이데거는 현존재를 비본래적/본래적 존재양식으로 구분한다. 구분에 앞서 하이데거의 현존재 분석에 대해 살펴보아야 한다. 현존재에게 문제가 되는 존재는 본질적으로 자신의 존재이다. 하이데거는 이것을 각자성(Jemeinigkeit)이라고 말한다. 현존재는 언제 어떻게든 이미 각자가 내린 결정에 의해 존재해오고 있다. 하이데거는 다음과 같이 말한다. “그 존재자(현존재)는 그의 존재에 대해서 그의 가장 고유한 가능성으로 관계한다”(SZ, 67); 지금까지 현존재가 존재한다는 것은 자신이 내린 결정이 자신이 존재할 수 있는 가능성과 결부된다는 것이다. 각자에게 존재의 가능성이 주어져 있다는 것은 현존재가 본래적으로 가지는 양식을 말한다. 본래적인 존재는 “자기 자신을 자기 것으로 하는”(SZ, 68) 존재이다. 본래성을 나타내는 독일어 *Eigentlichkeit*은 ‘자기의, 소유의’라는 *eigen*에 성질을 나타내는 후철 *-lich*를 붙인 말이다. 본래성과 더불어 『존재와 시간』에 자주 등장하는 단어가 근원(Ursprung)이다. 이 말은 원래 ‘대지 밖으로 솟아 오르는 샘’에서 유래된 말로 ‘원

은 현재의 지평 아래에서만 이루어진다. 앞서 살펴 본 ‘다가움’과 ‘있어왔음’과 ‘마주함’은 시간성의 근본적인 구성 틀이다.¹²⁵⁾ 이 같은 일상적 시간성은 본래적인 존재 양식이라고 할 수 없다. 그 이유에 대해서는 염려에 대해 더 깊이 다루면서 드러날 것이다.

염려는 현존재의 실존하는 존재양식으로 본래적으로 가지고 있는 모양새이다. 현존재는 자신의 존재가능을 염려하는 존재이다. 염려는 자신에게 아직 다가오지 않은 일에 마음을 쓰는 것을 말하는데, 하이데거는 이것을 실존론적으로 분석하여 ‘자기를 앞질러가 다가가 자신을 내던짐’이라고 표현했다. 그는 이것을 “기획투사”(Entwurf)¹²⁶⁾라고 부른다. 염려를 통해 밝혀진 일차적 의미는 ‘다가감’이다.¹²⁷⁾ 세계 내에 내던져진 존재로서 현존재는 그저 있는 것이 아니라, 늘 어떤 기분에 처해있다. 예컨대 우리는 어느 순간 불안에 처하게 된다. 혼자 있는 것이 두렵고, 남들 앞에 나서는 것을 두려워하기도 한다. 이렇듯 문득 다가오는 기분은 자신의 있음을 말해준다.¹²⁸⁾ 하이데거는 내던져진 존재로서 현존재가 가지는 어떤 기분에 처해있는 실존적 존재양식을 “현사실성”(Faktizität)¹²⁹⁾이라고 부른다. 기본적으로 현사실성은 내던져진 현존재를 표현하는 방식인 것이다.¹³⁰⁾ 현사실성이 가지는 일차적인 의미는 ‘있어왔음’이다.

천, 근원’으로 해석될 수 있다. 원래 자기가 가지고 있는 성격으로서의 본래와 원천에서 유래한다는 근원은 너무나도 가까운 의미로 사용되고 있기 때문에 구분하기 애매하다. 따라서 본고에서는 본래적, 근원적이라는 말을 특별히 구분하지 않기로 한다.

125) 이기상, 『존재와 시간-인간은 죽음을 향한 존재』, 위의 책, 305-306 참조.

126) SZ, 201.

127) 이기상·구연상, 위의 책, 152 참조.

128) 같은 책, 152-153 참조.

129) SZ, 261.

130) SZ, 188-189 참조.

빠져있음은 현존재가 세계 내에서 자신의 존재가능을 빼앗기고 다른 존재자를 ‘마주하며’ 만나는 방식을 말한다. 빠져있음이 열어주는 일차적 의미는 마주함이다. 이처럼 ‘염려’와 ‘현사실성’ 그리고 ‘빠져있음’은 현존재가 세계 내에서 가지는 통일적인 존재양식이다. 이러한 존재양식은 이미 염려의 구조에 포함되어 있다. 염려의 구조란 ‘자기를 앞질러 이미 안에 있는 것을 마주함’을 뜻한다.¹³¹⁾

이처럼 염려는 현존재가 본래적으로 존재하는 양식이며, 근원적으로 가지고 있는 풀이다. 어떤 현존재도 자신의 존재가능을 염려하지 않을 수는 없다. 주지하다시피 시간성이 ‘다가움’과 ‘있어왔음’과 ‘마주함’의 시간적 구조를 가지고 있다면, 염려는 이미 구조자체에 시간성을 내재하고 있는 것이다. 염려가 현존재의 근원적인 차원을 설명해준다면, 염려에 내재해 있는 시간성은 근원적인 시간성이라고 볼 수 있다.

앞서 살펴 본 빠져있음의 존재양식에서 현존재는 ‘기대하고’ ‘망각하며’ ‘마주대함’이라는 시간성을 가짐을 보았다. 일상에서 현존재는 새로운 것, 그 자체가 ‘다가움’을 ‘기대하고’, 기존의 자신에게 ‘있어왔음’을 ‘망각해버리면서’, 자신의 곁에 있는 것과 ‘마주하려고’ 한다. 이처럼 근원적인 시간인 시간성은 일상에서 빠져있음의 상태에서 나타나지만 그것을 알지 못한다. 그 이유는 현존재가 근원적인 시간이 원래 자리하는 저 근저에까지 내려가지 못하기 때문이다. 앞서도 언급하였지만 일상에서 현존재는 통속적인 시간이해와 근원적인 시간이해를 동시에 할 수 있다. 하지만 근원적인 시간으로서 시간성은 현존재를 본래적인 차원으로 안내하지 못한다. 이 점에 대해 하이데거는 명확한 언급을 피하고 있다. 그는 단지 다음

131) SZ, 188-189 참조.

과 같이 언급할 뿐이다. “현재화하면서도 현존재는 여전히 자기 자신을 이해하고 있다. 비록 일차적으로 본래적인 도래와 기재에 근거하고 있는 그의 가장 고유한 존재가능으로부터 소외되어 있더라도 말이다.”¹³²⁾ 이는 현존재가 비록 고유한 존재가능에서 소외되었고 호기심으로 새로운 것만을 현재화 한다고 하더라도, 동시에 자기 자신에 대해 이해하고 있다는 말로 받아들일 수 있다. 일상에 빠져있는 현존재는 그 자신이 존재가능으로 여전히 열려있다는 의미이다. 단지 호기심을 통해 현존재가 새로운 것을 찾아 헤매는 이유는 아직 보지 못한 것이 많아서가 아니라, 빠져있음의 시간성 때문인 것이다. 그러나 이때의 시간성은 근원적인 시간성이 아니다. 근원적인 시간성은 현존재의 존재가능과 결부되어 염려에서 다루어져야 한다. 따라서 빠져있음에서 시간성은 현존재의 ‘비본래적 실존’(uneigentliche Existenz)에서 발견된다. 실존은 현존재의 고유한 존재가능과 결부되어 있기 때문이다. 하이데거에게 ‘실존’(Existenz)은 ‘밖 에’(Ex) ‘서 있는’(sistenz) 존재이다. 실존은 현존재의 존재양식이며, 신이 아니라 자신이 스스로 존재를 마련하는 존재임을 말해주는 표지이다. 그런데 현존재는 세계에서 배려하는 존재로 빠져있음에 처해 있다. 이는 하이데거의 표현에 따르면 ‘비본래적 실존’에 불과하다. 빠져있는 현존재는 근원적인 의미에서 존재에 귀 기울이지 못하고 다른 것들에 의존하고 있기 때문이다.¹³³⁾ 이와 반대되는 개념이 본래적 실존이다. 본래적 실존은 비본래적 실존과 달리, 존재자체에 대한 물음으로 자신의 존재가능을 향해 열려있는 실존을 말하며, 그 열려있음으로 다른 존재자와의 대면을 가능하게 하는 실존이다. 이렇게 본다면 현존재는 일상에서 본래적이면서

132) SZ, 459.

133) 이기상·구연상, 위의 책, 163-164 참조.

동시에 비본래적인 모습으로, 곧 이 둘이 뒤섞인 양태로 실존하고 있다.¹³⁴⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 현존재는 일상에서 계속해서 다른 것을 ‘기대하고 망각하면서 마주대하고’ 있다. 그들에 동화되어 있는 현존재의 일상적 있음은 그 자체가 이미 시간화되어 있다. 그렇지만 문제는 여전히 존재한다. 빠져있음의 시간성이 근원적인 차원의 시간성을 열어주지 못하고 있다는 점이다. 하이데거에 의하면 ‘시간성’자체가 근원적인 시간이지만 현존재가 이미 ‘빠져있음’ 상태에 머물고 있기 때문에 근원적인 시간성으로 향하지 못한다. 그렇다면 어떻게 본래적인 존재양식으로 나아갈 수 있는가? 더 나아가 본래적인 존재양식에서 근원적인 시간은 어떻게 의식되는가?

134) SZ, 80 참조.

제3장 근원적 시간의식

‘근원적 시간의식’란 하이데거에게 있어서 본래적 존재양식에서 나타나는 시간의식을 일컫는다. 비본래적인 존재양식에서 갖는 시간성을 비본래적 시간성이라고 하는데, 비본래적 시간성은 그 말이 암시하고 있듯이 본래적인 존재양식을 은폐시켜 근원적인 시간성을 열어주지 못하는 단점을 지닌다.

앞선 논의에서도 언급하고 있듯이 통속적인 시간이해는 ‘지금의 지속’이다. 과거는 ‘이미 지나간 지금’이며, 미래는 ‘아직 오지 않는 지금’이다. 전통적인 시간 이해는 통속적 시간이해를 그대로 반영하여, 시간을 ‘끊임없이 지나가는 지금의 지속’으로 이해하고 있다. 우리가 일상에서 의식하는 시간이 바로 이러한 통속적 시간이라 할 수 있다. 그러나 이 통속적 시간 안에서도, 곧 일상에 빠져있는 현존재의 존재양식에서도 근원적인 차원의 시간 — 빠져있음의 시간성 — 이 존재하고 있음을 하이데거의 실존론적 분석을 통해 발견할 수 있었다. 이 과정에서 시간성이 현존재의 존재양식과 결부되어 있다는 사실 또한 알아낼 수 있었다. 하이데거는 비본래적인 존재양식이 은폐시키고 있는 본래적인 존재양식에서 나타나는 시간성을 ‘근원적인 시간성’이라고 부르고 있다. 그렇다면 ‘빠져있음의 시간성’과 ‘근원적인 시간성’ 사이에는 어떤 차이점이 있는가? 간단히 말해 시간성이라는 측면에서 두 시간성은 차이가 없다. 하지만 일상적인 차원에서 현존재는 자신의 본래적인 존재양식을 은폐당하고 있기 때문에, 시간성의 근원적인 차원을 열어주지 못한다. 본래적인 시간성이야말로 시간성의 근원적인 차원에 대한 해명이다. 시간성의 근원적 차원을 해명하기 위해서는 비본래적인 존재양식에서 본래적인 존재양식으로 전환되는 지점

을 찾아내는 일이 우선적으로 요구된다.

이 전환과정¹³⁵⁾에서 하이데거가 제시한 ‘불안’(Angst)과 ‘양심’(Gewissen)은 본래적인 존재양식이 무엇인지를 이해하는데 많은 도움을 줄 수 있다. 이 개념들을 통해 현존재의 본래적인 존재양식을 구명(究明)함으로써 근원적인 시간의식에 접근할 수 있기 때문이다. 불안의 맨 밑바닥에 도사리고 있는 죽음은 근원적인 시간에 접근하기 위해 반드시 짚고 넘어가야 할 필연적인 문제이다.

제1절 불안(Angst)과 양심(Gewissen)

현존재는 다른 존재자들과 관계를 맺으며 실존적으로 존재한다. 현존재가 다른 존재자를 만나면서도 자신을 대하는 방식을 하이데거는 ‘염려’라고 부르고 있다. 다시 말해서 현존재는 자신의 존재가능에 대해 염려하고 있는 것이다. 현존재에게 가장 근원적인 물음은 자신이 존재한다는 것이다. 그렇다면 현존재가 염려한다는 것은 가장 근원적인 문제가 아닐 수 없다. ‘거기에 있음’(Dasein)인 현존재에게 가장 큰 문제는 ‘자신이 계속해서 존재 할 수 있는가’하는 존재가능과 관련된 사안이다. 이렇게 본다면 현존재의 염려는 결국 존재가능에 관한 문제에 다름 아니다. 그 염려의 중심 자리를 차지하고 있는 것은 현존재가 더 이상 자신이 존재할 수 없다는 것에 대한 “불안”(Angst)¹³⁶⁾이다. 그렇기에 무(Nichts)에 대한 불

135) 일상에서 빠져있는 현존재가 본래적인 존재양식으로 다가 갈 수 있지만, 다시 일상으로 떨어질 수도 있다. 근본적으로 일상에 빠져있는 존재양식은 극복될 수 없다는 말이다. 그만큼 비본래적인 존재양식에서 완전히 벗어날 수 없다는 뜻이다(이기상·구연상, 위의 책, 236 참조).

136) SZ, 249; 하이데거는 불안(Angst)과 공포(Furcht)를 구분한다. 현존재는 세계-내-존재로서 그저 있는 것이 아니라 구체적인 어떤 감정에 처해있는데, 그 감정 중에 하

안은 ‘거기에 있음’의 뿌리를 뒤흔들어 버리는 엄청난 사건이 되어 버린다.

1. 불안

일상에서 현존재는 그들이 주는 안정감에 빠져있다. 자신의 존재를 스스로 염려하지 않아도, 그들의 존재양식을 따라 살다보면 현존재는 일종의 편안함을 가지게 된다. 사람들은 일상에 너무나 익숙해있기 때문에 그것을 떠나기 불안해한다.¹³⁷⁾ 일상적인 것이 주는 익숙함과는 달리 불안은 ‘낯선 것’, ‘갑작스럽게 대처할 시간도 없이 자신에게 일어나는 감정’이다.¹³⁸⁾ 하이데거는 불안의 기분을 포근하고 친숙한 고향의 이미지와 반대

나가 불안이다. 세계 안에 처해 있음으로 가지는 불안은 현존재의 본래성에 속한다. 두려움은 “세계에 빠져 있는 비본래적인 불안이며, 그것 자신에게 그 자체가 숨겨져 있는 불안이다”(SZ, 258-259). 공포의 대상, 즉 두려운 것이 “손안의 것, 눈앞의 것, 공동 현존재의 존재양식을 가진 세계 내부적으로 만나게 되는 어떤 것”을 말한다면, 공포는 이미 현존재가 세계 내에 어떤 기분으로 처해 있다는 점을 드러내고 있다(SZ, 195-196). 불안이 현존재가 가지는 본래적인 모습이라면, 공포는 대상에 의해 가지는 일상적 불안으로 비본래적인 모습에 속한다고 볼 수 있겠다.

137) 불안은 일상적 존재양식을 떠날 때만 느끼는 것은 아니다. 일상에서 우리는 흔히 불안을 경험한다. 불안은 사건이 아직 일어나지 않았을 때 느끼는 감정이다. 마침내 사건이 발생하면 현존재는 섬뜩함을 경험한다. 일상에서 겪는 불안을 구연상은 비본래적인 불안이라고 명명하고 있다. 예컨대 망치의 머리가 곧 빠질 지경에 놓여 있다면 현존재는 망치질을 하면서도 불안해 할 것이다. 마침내 망치 머리가 빠지는 순간 현존재는 섬뜩함을 경험한다. 그러나 이내 편안해 진다. 불안이 완전히 해소되었기 때문이다. 하지만 비본래적 불안과 달리 본래적인 불안은 현존재의 가장 근원적인 존재가능과 결부되어 있는 불안이다. 말하자면 존재가능이 불가능하게 되어 버리는 죽음에 대한 불안이 본래적인 불안이다. 본래적인 불안은 ‘사람들’의 불안에서 벗어나 ‘사람들’로 있지 않는 불안이다. 더 이상 ‘사람들’이라는 불특정 다수가 아니라 ‘자기 자신’으로 인한, 곧 자기 자신이 서 있음에 대한 불안인 것이다(구연상, 『공포와 두려움 그리고 불안』, 창계 2002, 536 참조). 지금부터 서술하는 불안은 본래적인 불안으로 이해해야 할 것이다. 하이데거는 이러한 구분을 하고 있지는 않다. 하이데거의 관심은 불안이 세계 내에서 가지는 일시적인 감정이 아니라 현존재가 처해있는 감정이라는 것이다.

138) 구연상, 같은 책, 342.

되는 ‘고항스럽지 않음’(Unheimlichkeit)이라고 부른다. 원래 unheimlich는 불안에 대한 ‘뛰라 말할 수 없는 감정, 구체적으로 정의할 수 없는 감정을 말하는 형용사’인데, 이 말이 명사화된 단어가 Unheimlichkeit이다. 이 말마디는 ‘섬뜩함’으로 번역된다.¹³⁹⁾ 하이데거의 불안은 ‘낯선’ 곳에 갔을 때 느끼는 단순한 감정을 의미하지 않는다. ‘거기에’(da)에 있는 존재에게 중국에 가서 불안은 ‘죽음에 대한 불안’일 수밖에 없다. 죽음은 지금껏 한번도 경험해보지 못한 것이며, 그것이 결국 현존재를 삼켜버릴 것이기 때문이다. 그렇다면 죽음과 불안은 어떠한 관련성을 지니고 있는가?

하이데거에 따르면 무엇이 비본래적인 존재양식을 떠나는 현존재를 불안해하게 만드는지 우리는 알 수 없다. 단지 명확한 것은 불안이 어떤 실체적인 대상에 대한 두려움을 뜻하지 않는다는 사실 뿐이다. 실체적인 대상에 대한 두려움을 하이데거는 ‘공포’라고 하여 불안과 구분하고 있다. 불안의 대상은 규정할 수 없으며 단지 “그것 앞에서”(wovor)¹⁴⁰⁾ 사람들은 불안해할 뿐이라고 하이데거는 말한다. 결국 불안의 대상은 ‘그것 앞에서’라고 밖에 달리 표현할 방도가 없다. ‘그것 앞에서’는 일상을 넘어서는 무엇이기에 현존재가 만나는 존재자의 의미를 상실하게 만든다. 현존재가 불안을 경험할 때 일상적 의미들은 너무나 쉽게 무화(無化)된다. 불안이 일상의 모든 것을 무의미하게 만들어 버림으로써 현존재는 사용사태전체성으로서 세계와 멀어지게 된다. 그것 앞에서 현존재는 아무런 의미도 지닐 수 없게 되고 심지어 그것이 어디에서 오는지도 알 수 없다.¹⁴¹⁾

139) 구연상, 같은 책, 344 참조.

140) SZ, 252.

141) 이기상·구연상, 위의 책, 95-97 참조: 현존재가 배려하는 존재자는 ‘그것을 가지고 어디에’ 사용하기 위해서 만나는 도구적 존재자이다. 도구의 사용은 위하여-연관으로 이어지는데, 그 위하여의 종착점은 현존재의 존재가능이다. 즉, 도구를 사용한다

이처럼 강력한 힘을 가진 불안은 현존재가 세계 내에서 일상적으로 가지는 감정이 아니다. 오히려 불안해함은 현존재가 세계 내에 근본적으로 존재하는 방식이다. 세계-내-존재로서 현존재는 본래적으로 불안에 처해있고 세계를 무의미화 한다.¹⁴²⁾ 일상에서는 다만 그것이 은폐될 뿐이다. 불안의 대상에 대한 물음에 답변이 ‘그것 앞에서’라고 한다면, 불안의 원인은 도대체 무엇일까? 하이데거는 불안의 원인 역시 ‘그것 앞에서’의 해답과 같이 규정할 수 없다고 단정 짓는다. 이 말은 결국 불안의 원인에 대해 아무런 답도 준비하고 있지 못하는 것에 다름 아니다. 하이데거에게는 단지 불안의 역할에 대한 언급이 있을 뿐이다. 불안은 현존재를 비본래적인 존재양식에서 본래적인 존재양식으로 ‘되돌아오게’¹⁴³⁾ 해 줄 뿐이다. 이 ‘되돌아옴’은 그들 안에서 안정감을 찾는 현존재를 개별화시켜 “자기 자신”(Selbst)¹⁴⁴⁾의 존재가능을 스스로 염려하도록 이끈다. 불안에 처해있는 현존재는 무의미한 세계와 직면하면서 본래적인 존재가능으로 돌아온다.¹⁴⁵⁾

지금까지 불안의 대상과 이유에 대해 알아보았다. 그럼에도 불안에 대해 규정할 수 있는 것은 기껏해야 대상도 모르는 ‘그것 앞에서’와 구체적인 이유도 없는 ‘그것 때문에’라는 구조뿐이다. 어디에서 오는지도, 무엇

는 것은 현존재의 존재가능을 염려하기 위해서라는 의미를 가진다. ‘그것 앞에서’는 이 모든 존재자는 물론 사용사태전체성인 세계의 유의미성(有意味性)을 무의미화시킨다. 그렇다고 세계의 무의미화가 세계의 소멸을 뜻하지 않는다. 오히려 세계는 무의미화를 거치면서 사용사태로서 세계가 아니라 세계 그자체로 현존재에게 다가온다.

142) 같은 책, 98.

143) 하이데거는 현존재가 본래적으로 불안해하는 존재임을 밝히려고 했다. 일상온 본래적인 불안을 은폐시키기 때문에 비본래적인 존재양식이다. 그런 점에서 불안에 직면한다는 것은 본래적인 존재양식으로 ‘되돌아옴’이라 할 수 있다.

144) SZ, 167.

145) 같은 책.

때문이지도 모르고 경험해야하는 불안은 현존재가 본래적인 존재양식으로 되돌아오라는 근원적인 감정일 뿐이다. 하이데거의 설명이 너무 무책임하게 느껴질 수도 있다. 그러나 실제로 현존재가 가지는 불안의 현상은 설명할 수 있는 것이 아니다. 너무나도 불명확한 불안이 열어 보여주는 단 한 가지 현상이 있다면, 그것은 불안이 근원적인 차원과 깊은 관련성을 지닌다는 점이다. 현존재에게 있어서 가장 근원적인 차원은 자신이 실존하는 것이며, 자신의 존재가능을 염려하고 있다는 것이다. 존재가능과 결부되어 현존재를 가장 불안하게 하는 것이 바로 죽음이다. 죽음은 무엇이라고 딱히 규정할 수 없을뿐더러, 현존재에게서 모든 것을 앗아가 버린다. 죽음 앞에서 모든 존재자는 무의미해진다. 결국 불안은 죽음에 대해 직면해야하는 현존재가 가지는 가장 깊은 차원의 감정이라고 할 수 있다. 자신의 존재를 넘어서는 문제로서 죽음은 언제 다가올지 모르기 때문에 더욱더 불안하다. 실제로 현존재가 ‘그것 앞에’ 서게 된다면 ‘그것 때문에’ ‘섬뜩함’¹⁴⁶⁾을 느낄 것이다. 이때 경험하는 ‘섬뜩함’은 존재자체를 뒤흔들 만큼 소름 돋는 감정이다.

2. 양심

하이데거에 따르면 불안을 통해 본래적인 존재양식과 마주하게 된

146) 앞서 보았듯이 섬뜩함(Unheimlichkeit)은 ‘타국 태생의, 고향이 없는, 자리에 어두운’이라는 unheimlich에서 유래한다. 죽음은 현존재가 고향처럼 편안함을 느끼는 일상의 모든 것을 앗아가 버린다. 이런 의미에서 죽음은 실로 섬뜩함이다. 섬뜩함은 진정으로 ‘돌아갈 곳을 상실 한 채’ 살아가는 현존재의 일상적인 모양새를 잘 드러내는 말마디이다. 자신이 실제로 되돌아가야 할 곳은 하이데거에게 자기 자신이다. 그런데 일상의 존재는 그것을 상실한 채 죽음이 편안하게 될 고향을 안겨주지 않을 것처럼 느낀다. 이 단어가 이미 죽음을 향해 있는 존재의 실존적 모양새를 잘 표현하고 있다.

현존재는 이제 “양심”(Gewissen)¹⁴⁷⁾의 소리에 귀 기울이면서 비본래적인 존재양식을 벗어날 가능성을 지니게 된다. 그러나 양심이 본래적인 존재양식을 열어주는 가능성을 제공하는 것은 사실이지만, 그렇다고 그것이 쉽게 이루어지지 않는다는 사실은 현존재는 일상의 “잡담”(Gerede)¹⁴⁸⁾에 늘 귀 기울이기 때문이다.

잡담은 ‘자기 자신’의 이해에서 비롯된 것이 아니라 그들의 공공성에 의해 해석된 말이다. 사람들에게 의해 해석되어져, 모두가 받아들이고 그것에 무의식적으로 동의하는 말, 그것이 ‘잡담’이다. 잡담에 귀 기울이는 현존재는 ‘자기 자신’으로 살기보다 그들 가운데의 하나로서 존재한다. 그들은 잡담이 주는 공공적 이해를 통해 편안함을 느낀다.¹⁴⁹⁾ 이처럼 빠져 있음의 양태로서 잡담은 불안을 통해 섬뜩함과 직면해야 하는 본래적인 존재로의 전환을 은폐하며 막아버린다. 본래적인 존재와 직면하는 일은 힘들고 어려운 일이기 때문에, 현존재는 더욱더 일상이 주는 편안함에 안주하려 한다. 현존재가 더욱더 사람들의 말에 귀 기울이고, 새로운 것들을 찾아 헤매는 이유가 여기에 있다. 그럴수록 현존재는 더 ‘애매한’ 상태에 빠져 든다. 가능성은 오직 한가지뿐이다. 본래적인 존재로서 살아가기 위해서는 그들에게서 결정권을 다시 찾아와야 한다. 그들의 평균적 공공성이 주는 이해에서 돌아서서, ‘자기 자신’이 존재가능의 결정을 내릴 때 현존재는 본래적인 존재양식에 이를 수 있다고 하이데거는 주장한다. 그 존재가능에 대한 결정권을 그들에게서 되찾아옴은 내면에서 울리는 소리에서 비롯된다. 하이데거는 그 소리를 양심¹⁵⁰⁾이라고 부르고 있다. 양심은 내면에서

147) SZ, 359.

148) SZ, 230.

149) SZ, 362; 이기상·구연상, 위의 책, 185-186 참조.

150) SZ, 387-392: 하이데거는 양심을 일상적 양심과 실존론적 양심으로 구분해서 사용

소리 없이 울리는 아우성이며, 비본래적인 존재양식으로부터의 전환에 단초를 마련해준다. 양심의 소리에 귀를 기울이기 위해서는 외부에서 들리는 소리, 곧 잡담을 차단해야한다. 더 이상 그들의 견해에 무의식적으로 끌려가서는 안된다. 현존재는 태어나면서 그들의 잡담에 노출되어 있다. 그렇기 때문에 양심의 소리에 귀 기울임은 더 이상 ‘그들 자신’이 아니라 ‘자기 자신’의 말을 듣는 것이다. 내면에서 울리는 양심의 소리는 본래적인 존재로 거듭나게 한다. 양심의 소리는 한편으로는 침묵이지만 다른 한편으로는 다른 소리를 침묵하게 만드는 힘을 지니고 있다.¹⁵¹⁾ 그들에게 주어졌던 존재가능의 결정권을 ‘자기 자신’에게로 가져오는 것을 하이데거는 “결단성”(Entschlossenheit)¹⁵²⁾이라 부르고 있다.

이렇듯 불안과 양심은 일상에 과묵혀 있는 비본래적인 존재에서 본래적인 존재양식으로 돌아가는 길목이다. 이렇게 돌아오게 된 현존재가 마주하게 되는 가장 큰 상황은 죽음이라는 한계상황이다.

한다. 전자의 경우 우리가 흔히 사용하는 일상적인 의미에서 죄를 짓지 않도록 하고 회개하게 만드는 양심이다. 반면 후자는 일상에 빠져있는 현존재를 자신의 고유한 존재가능으로 불러 세우는 양심을 일컫는다. 일상적 양심은 현존재에게 양심을 통해 죄가 있음을 드러내고 예방하는 배려의 차원으로 국한된다. 즉, 일상적 양심은 죄와 무죄를 계산하여 청산하는 배려적 차원이다. 일상적 양심은 실존론적 양심을 알지 못하며 심지어 존재가능에서 부르는 양심의 부름을 차단한다. 그 이유는 일상적 양심이 현존재를 심판의 대상, 배려의 대상으로 보고 있기 때문이다. 일상적 양심해석은 현존재에게 양심을 통해 죄가 있음을 드러내고 예방하는 배려의 차원으로 국한된다(SZ, 387-392; 이기상·구연상, 위의 책, 193-194 참조). 그러나 이들은 전혀 다른 차원의 문제는 아니다. 일상적 양심은 비본래적인 상태에서 현존재가 가지는 양심이며, 실존론적 양심은 본래적인 현존재가 가지게 되는 양심이다. 둘은 구분될 뿐 분리되지 않는다. 두 양심의 관계는 이후에 다룰 ‘타이 있음’에서 잘 드러난다.

151) SZ, 386; 이기상·구연상, 위의 책, 186-189 참조.

152) SZ, 360.

제2절 죽음과 시간성: 본래적 존재양식

죽음은 ‘거기에 있음’(da-sein)에게 가장 근원적인 문제이다. 지금은 ‘거기에’ 있지만 언젠가는 ‘거기에’ 없어질 것, 그것이 곧 죽음이다. 현존재는 ‘거기에’ 있는 순간부터 이미 죽음으로 향하는 열차에 탑승했다. 일상에서 죽음을 회피하는 그들의 존재양식은 종착역이 죽음이라는 것도 잊은 채, 창밖 구경에 넋을 잃은 현존재의 비본래적 존재양식이다. 이처럼 죽음은 양심의 결단성을 통해 비본래적 존재양식에서 본래적 존재양식으로 전환된 현존재가 마주치는 가장 근원적인 문제이다.

1. 죽음(Tod)에 대한 의식

일상에서 경험하는 죽음은 당연한 것, 평범한 사건이다. 일상에서 현존재는 죽음에 대해 숙지하고 있지만 그것이 ‘아직 눈 앞에 있지 않기’ 때문에 위협적으로 다가오지 않는다. 단지 현존재는 ‘사람은 누구나 죽는다’라는 일상적으로 평준화된 이해에 빠져있다. 누구나 알고 있으며 그래서 진부하기까지 한 죽음은, 그들을 통해 이해된 공공적인 사건일 뿐이다. 그들이 의식하는 죽음은 ‘나는 아직 아니다’이다.¹⁵³⁾ 예컨대 지진이나 화산 같은 천재지변으로 많은 사상자가 발생했다는 뉴스를 접할 때, 사람들은 본능적으로 그곳에 자신이 없었음을 감사하며 안도(安堵)한다. 죽음이 모든 현존재에게 가장 근원적이고 보편적인 문제라는 것은 ‘확실하다.’ 그렇다고 모든 현존재가 죽음에 대한 문제를 ‘확신’을 가지고 대하는 것은 아니다.¹⁵⁴⁾ 여기에서 두 단어가 주는 뉘앙스의 차이에 주목해야 한다. “확

153) SZ, 338-341.

154) SZ, 342-3, 409.

실함”(Gewißsein)¹⁵⁵⁾은 “확신함”(Überzeugung)¹⁵⁶⁾이 아니기 때문이다.

죽음이 누구에게나 일어나는 사건이라는 점에서 그것은 ‘확실’하다. 그러나 이는 단순한 인지적 차원에 머물러 있다. 반면 자신의 죽음에 확신을 가지고 그것을 문제 삼으며 염려한다는 것은 ‘확신’에 관련된 문제이다. 죽음이 다가오기 전에 먼저 다가가 의식하는 것은, — 하이데거는 이것을 “죽음으로 앞질러 달려가 봄”(Vorlaufen zum Tode)¹⁵⁷⁾이라고 한다 — 단순히 죽음이 ‘확실한’ 사건이 아니라, ‘확신’으로 여기는 것이다.

일상에서 만나는 그들은 자신들도 죽게 될 것이라는 ‘확실함’은 가지고 있지만, 그것이 ‘아직 나에게 다가오기 않기’ — 이것을 하이데거는 “아직-아님”(Noch-nicht)¹⁵⁸⁾이라고 한다. — 때문에 안정감을 느끼게 되고, ‘거기에’ 머물러 버려 ‘확신함’으로 나아가지 못하게 된다.¹⁵⁹⁾ 그들은 현존재가 끊임없는 잡담으로 새로운 호기심을 가져서 존재가능을 염려하지 못하도록 애매하게 만든다. 다시 말해 일상 안에서 그들은 자신이 죽는다는 사실을 ‘확실히’ 알지만 ‘확신하지’ 않는다. 자신의 죽음을 애매하게 하는 ‘확실함’은 본래적인 사건인 죽음을 은폐시켜 비본래적으로 만든다. 현존재가 죽음에 대해 ‘확신함’을 가지기란 결코 쉬운 일이 아니다. 죽음은 현존재 앞에 ‘확실한’ 현상으로 놓여 있지만, 그때를 규정할 수 없기 때문이다. 현존재의 끝인 죽음은 자신에게 주어진 가장 고유한 ‘존재 할 수 있음’의 끝, 가능성의 종말을 의미한다. 현존재에게 주어진 모든 가능성들은 죽음 앞에 아무 것도 아닌 무(無)로 전락해 버리고 만다. 하이데거는

155) SZ, 409.

156) SZ, 409.

157) SZ, 403.

158) SZ, 325.

159) SZ, 409 참조.

이것을 죽음의 “무연관성”(Unzusammenhang)¹⁶⁰⁾ — 혹은 “몰연관성” — 이라고 부르고 있다. 현존재가 더욱더 불안해하는 것은 죽음이 언제 자신에게 들이닥칠지 모른다는 점과 어떤 존재도 그것을 건너 뛸 수 없다는 점이다. 확실성은 죽음을 인정하지만 거리를 두고픈 거부감의 일환이기도 하다. 자신에게 멀리 있어 아직 다가오지 않을 것 같은 죽음은 실상 이미 우리 안에 있다. 현존재가 아무리 그들에 의해 죽음을 멀리 하려해도 자신이 열어 밝히는 본래적 존재 양식인 “죽음을 향한 존재”(Sein zum Tode)¹⁶¹⁾에서 조금도 벗어날 수 없다.¹⁶²⁾

죽음을 향해 있는 존재는 더 이상 자신의 존재가능을 남에게 맡기지 않는다. 이미 결단성을 통해 현존재는 그들로부터 ‘자기 자신’의 존재가능을 되찾아왔다. 이제 자신의 존재를 스스로 떠맡은 현존재는 존재가능이 자신에게 “탓이 있음”(Schuldigsein)¹⁶³⁾을 인정하게 된다. 더 이상

160) SZ, 509; 하이데거는 여러 가지 개념들을 사용해 죽음을 규정하고 있다. 죽음이 주는 불안은 현존재의 죽음이 지금 이 순간에도 가능하다는 것이다. 죽음의 때는 규정될 수 없다. 하이데거는 이것을 무규정성(Unbestimmtheit)이라고 보았다. 죽음으로 앞질러 달려감은 현존재가 일상적으로 먼 미래로 떠 넘겨버린 ‘무규정성’을 더 이상 먼 미래의 사건이 아니라, 지금 ‘자기 자신’이 떠안아야 할 불안으로 의식함이다. 구체적인 시간을 규정할 수 없을뿐더러 죽음은 대리되지 않기 때문에 개별화(Vereinzelung)되어 다가온다. 늘 개별적으로 다가오는 죽음은 모든 존재자와 맺고 있는 연관성을 끊어버리고 현존재를 가장 고유한 존재가능으로 이끈다. 하이데거는 이것을 죽음의 몰연관성 혹은 무연관성(Unzusammenhang)이라고 한다(이기상·구연상, 위의 책, 259-265 참조). 지금까지의 여러 특징들을 통해 하이데거는 죽음을 다음과 같이 규정하고 있다. 죽음은 “현존재의 가장 고유하고, 무연관적이고, 확실하며, 그 자체로서 무규정적이고 건너뛸 수 없는 가능성”이고, “현존재의 종말로서 자신의 종말을 향한 이 존재자의 존재 속에 있음”이다(SZ, 346 참조).

161) SZ, 314.

162) 자신이 죽음을 향해있음을 인정하는 문제는 생각만큼 쉽지 않다. 하이데거는 일상에서 빠져나오는 일을 폭력에 빗대어 설명한다. 그의 말을 빌리면 본래적 존재양식으로 전환은 일상성에 폭력성(Gewaltsamkeit)을 가하는 것이다. 폭력은 그 자체로 일상을 넘어서는 사건이다. 일상을 뒤엎을 정도의 엄청난 힘이 가해지지 않는 이상 빠져있음에서 벗어나오기란 불가능하다(SZ, 345-348, 414 참조).

163) SZ, 373; ‘탓이 있음’은 비본래적인 존재양식을 취하는 현존재에게 책임(탓)을 묻는

자신의 존재는 남의 탓이 아니다. 자신의 있음이 스스로에게 ‘탓이 있다’는 이 말은, 현존재가 실존하고 있음을 명확하게 열어 보여준다. 여기서 말하는 실존이란 현존재가 존재에 물음을 던지고 존재가능으로 염려하며 다른 존재자와 관계 맺고 있음을 의미하는 개념으로 사용된다. 이는 다시 말해 현존재가 스스로 자신의 존재가능의 문제에 대해 스스로 결정을 내린다는 의미이다. 또한 실존하는 존재로서 현존재의 탓이 있음은 비단 현존재에만 국한되지 않는다. 모든 순간, 심지어 마지막까지 현존재는 탓이 있음을 놓치지 않아야 한다.¹⁶⁴⁾ 탓이 있음은 현존재의 전반에 관한 문제이며 가장 고유한 존재가능과 결부되어 있는 하이데거의 개념이다. 여기서 ‘고유하다’는 말은 ‘본디부터 가지고 있는’, 그래서 ‘근원적이고 확실해서 흔들리지 않는다’는 말이다. 존재론적으로 현존재에게 가장 확실하고 흔들리지 않는 것은 자신의 죽음이다. 현존재는 언제나 무엇을 할 가능성을 가지고 있지만, 그 가능성이 무한에까지 확대되지는 않는다. 언젠가 모든 가능성을 소멸시키는 불가능성이 마지막에 자리하고 있기 때문이다. 그 마지막 불가능성이 죽음이다. 이렇게 자신에게 언젠가 다가올 마지막의 불가능성, 곧 죽음을 스스로 의식하고 있음은 그것을 자신이 짊어져야 할

하이데거의 독특한 표현이다. 양심의 부름을 통해 그들에게 들려져 있는 책임(탓)을 자신에게로 가져오는데, 여기서 현존재는 본래적인 존재양식을 되찾는다(문동규, 「하이데거의 양심해석」, 『범한철학』 29(2003/여름), 범한철학회논문집, 2003, 265 참조); 이처럼 하이데거의 양심은 현존재의 본래적인 실존에 깊이 천착해 있다. 그가 말하는 탓으로서의 죄는 현존재가 본래적인 존재양식을 스스로 짊어지지 않고, 자신의 존재가능을 그들에게 내맡기는 것을 일컫는다(같은 책, 270 참조); 이 ‘탓이 있음’은 일반적인 도덕성 및 그것의 실현을 전제조건으로 한다(SZ, 382 참조); 이처럼 일상적 양심은 현존재의 실존적인 차원을 열어주지는 못하지만, 현존재의 배려의 차원으로 죄책감을 가지게 하거나 죄를 예방하는 차원에서 맡고 있다(문동규, 같은 책, 271 참조).

164) 이기상·구연상, 위의 책, 180-181 참조.

‘탓’으로 떠안는 것이다. 현존재의 존재적 탓이 자신에게 있다는 말은 자신의 “가장 고유한 가능성”(eigenste Möglichkeit)¹⁶⁵⁾인 죽음을 우선시하는 것이다. 우선적으로 문제 삼게 만들어 놓는 양심의 결단성은 현존재를 ‘죽음으로 앞질러 달려가게’ 만든다.¹⁶⁶⁾

“죽음으로 앞질러 달려감”(Vorlaufen zum Tode)¹⁶⁷⁾이 자신의 가장 고유한 가능성인 죽음을 실현한다는 의미로 오해해서는 안 된다.¹⁶⁸⁾ 불가능성인 죽음과 마주한다는 것은 불가능성을 현실화 시키는 것, 즉 끝을 앞당기는 것이 아니다. 오히려 죽음이라는 불가능성을 가능하게 하는 것은 은폐된 채 멀리 있는 것처럼 보이는 죽음이 실상은 자신 안에 있다는 것을 의식함이다. 이런 맥락에서 ‘죽음으로 앞질러 달려감’이 결국 자신에

165) SZ, 352.

166) 하이데거는 이것을 기획투사(Entwurf)라고 명명했다. 기획투사가 반드시 죽음에 연 관해서 나타나지는 않는다. 기획투사의 개념은 이해에 관한 학문인 해석학에 그 기 원들 두고 있다. 그렇기에 이 말을 올바르게 알아듣기 위해서는 이해에서 출발해야한 다. 하이데거는 이해(Verstehen)를 실존과의 관련성 안에서 설명하고 있다. 현존재 가 실존한다는 말은 거기에 그저 있음이 아니라, 자신의 존재를 문제시하며 다른 존재자들과 관계를 맺고 있음이다. 세계 내에서 현존재가 만나는 존재자는 이미 현 존재에 의해 ‘이해’되고 있다. 하이데거에게 ‘이해한다’는 말은 ‘거기서 현존할 줄 안 다’는 말과 같은 의미이다. 존재자가 열어 밝히는 가능성을 현존재는 이미 ‘이해’하 고 어떻게 사용해야 할지 알고 있기 때문이다. ‘그것을 가지고 어디에’ 사용할 줄 아는 현존재는 결국 자신의 존재가능으로 그것을 사용한다. 자신과 관계 맺는 존재 자를 이해함은 현존재가 실존할 수 있는 가능성으로 그 존재자를 사용하는 것을 가리킨다. 이때 현존재는 존재자의 가능성을 이미 이해하고 있으며, 자신의 가능성을 위해 기획하여 미래에 투사할 수 있게 된다(이기상·구연상, 위의 책, 52-53; 180-181 참조).

167) SZ, 403.

168) SZ, 349; ‘가장 고유한 가능성으로 미리 달려가 봄’은 현존재가 가능성을 향한 존재 라는 사실이 전제되어야 가능하다. 즉, 현존재가 가능성을 향한 존재라면 가능성에 대해 먼저 열어 밝혀져 있어야 한다. 앞서 우리는 염려를 통해 현존재가 세계 내부 에서 존재자와 “더불어 있음”으로 자신의 존재가능을 향해있다는 것을 밝힌바 있 다. 현존재의 실존이 염려로 밝혀짐으로써 현존재의 있음은 가능성으로 열려 있음 도 밝혀졌다(이기상·구연상, 위의 책, 257).

게 죽음을 데려옴이라고 표현하는 하이데거의 의도를 읽을 수 있다. 현존재가 죽음을 설사 앞에 당겨 놓더라도 여전히 그 상황은 현존재에게 ‘아직-아님’이며, 죽음은 모든 존재를 불가능으로 이끌어 버리는 위협임에는 분명하다. 더 이상 앞질러 나갈 수 없는 죽음을 현존재의 앞으로 가져옴은 오히려 불가능한 것을 가능하게 만드는 것이다. 하이데거는 이것을 “불가능성의 가능성”(Möglichkeit der Unmöglichkeit)¹⁶⁹⁾이라고 부르고 있다.¹⁷⁰⁾ 죽음에 대해 아무리 가까이 다가가더라도 그것은 언제나 현실과는 거리가 동떨어져 있는 일이다. 다시 말해서 죽음을 향한 존재가 자신의 존재가능을 불가능하게 만드는 죽음과 가까워진다고 해서 죽음과 현실과의 거리가 가까워지는 것은 아니다. 여전히 죽음은 현존재에게 있어 현실적으로 가능한 멀리 있는 가능성이다. 이 가장 근원적인 가능성인 죽음으로 달려가 봄으로서 현존재는 이 불가능성을 자유롭게 해준다. 그리고 기획투사는 현존재의 존재를 다시 바라보게 해준다. 이것은 가장 고유한 존재를 이해하게 해주는 본래적인 존재양식이며, 현존재의 실존론적 구조를 말해주고 있다.¹⁷¹⁾

죽음을 통한 현존재의 실존론적 구조를 분석함으로써 현존재가 얻을 수 있는 가장 큰 성과는 자신이 존재한다는 의식이다. 일상에 은폐되어 그들의 존재양식을 따라가던 현존재는 자신의 존재를 의식하면서 전혀 새로운 지평으로 접어들게 된다. 현존재에게 주어진 가능성은 불확실성마저 가능하게 만들면서 가능성 자체를 자유롭게 만든다.¹⁷²⁾ 자유는 엽매임에서 해방이다. 그것은 일상에서 자신을 묶어주던 존재자들로부터 자유로

169) SZ, 350.

170) 이기상·구연상, 위의 책, 256 참조.

171) SZ, 350-351 참조.

172) SZ, 351 참조.

워짐이다. 이제 더 이상 죽음은 저 멀리서 나에게 시시각각 다가오는 불안의 대상이 아니라 거기에 있음을 열어 밝혀준다. 그들에 의해 은폐된 현존재는 이제 죽음을 향해 앞질러 달려가, 죽음을 자신의 앞으로 가져옴으로써, 자신이 내던져진 존재라는 사실을 의식하게 된다. 그 안에서 현존재는 비로소 자신의 존재 자체와 만나게 된다. 본래적 존재양식이란 이렇게 일상에서 빠져나와 죽음과 직면하는 과정, 곧 ‘죽음을 향한 존재’임을 의식하는 과정을 말하고 있는 개념이다. 그렇다면 이제 여기서 새로운 질문이 던져진다. 더 이상 회피 할 수 없는 죽음에 대한 의식이 시간과 무슨 상관이 있는가? 이제 본래적인 존재양식이 열어주는 시간성에 대해 다루어야 할 때이다.

2. 근원적 시간성(ursprüngliche Zeitlichkeit)

앞선 논의에서 우리는 ‘빠져있음’이 이미 시간적 구조를 지니고 있음을 살펴본 바 있다. 이것만으로도 근원적인 시간에 대한 의식이 일상에서도 가능하긴 하지만, 일상에 있는 현존재는 비본래적으로 존재하고 있기에, 거기에서 의식하는 시간성 역시 비본래성을 벗어날 수 없다는 한계를 지닌다. 요컨대 ‘빠져있음의 시간성’은 여전히 ‘비본래적인 시간성’(un eigentliche Zeitlichkeit)인 것이다. 비본래적인 시간성이란 개념은 이미 “본래적인 시간성”(eigentliche Zeitlichkeit)¹⁷³⁾ 혹은 “근원적 시간성”(ursprüngliche Zeitlichkeit)을 염두에 두거나 전제하고 있음을 암시하고 있다. 하이데거는 비본래적인 존재양식을 취하는 현존재가 의식하는 시간성을 ‘비본래적인 시간성’이라 부르고, 이에 상응하여 본래적인 존재양식을 취하는 현존재가

173) SZ, 432-433.

의식하는 시간성을 ‘근원적 시간성’이라 부르고 있다.

그렇다면 여기에서 ‘빠져있음의 시간성’과 달리 본래적 존재양식에서 시간성은 왜 근원적인가에 대한 물음을 던져야 한다. 마찬가지로 시간성의 근원을 관가름하는 기준은 어디에 있으며, 근원적인 시간성이 존재한다면 우리는 어떻게 그것을 의식할 수 있는가라는 문제도 더불어서 제기되어야 한다. 마지막까지 염두에 두어야 할 것은 “자기 자신을 자기 것으로 하는”¹⁷⁴⁾ 존재가 있는 방식을 일컫는 본래적 존재양식이라는 말마디이다. 더 이상 그들이 아니라, 자신이 존재에 대해 책임을 지고 결단을 내리는 현존재가 본래적인 존재이다. 현존재가 본래적으로 존재하기 위해서는 반드시 실존해야 한다. 이 현존재의 실존은 구체적으로 염려로서 드러난다.

염려는 ‘세계-내-존재’인 현존재가 존재자를 만나는 다양한 방식 중에서 자기 자신을 만나는 방식으로, 계속해서 자신의 존재가능성을 확보하려는 현존재의 존재양식이다. 존재가능성은 아직 현존재에게 다가오지 않은 일에 대한 염려다. 하이데거는 다가오지도 않은 사건이나 시간에 대해 염려하는 것을 “자기를-앞질러-있음”(Sich-vorweg-sein)¹⁷⁵⁾이라고 부르고 있다. 현존재가 자기 자신을 앞지른다 하더라도 그것이 무한할 수는 없다. 앞질러나가는 현존재는 세계에 뿌리내리고 있기 때문에, 구체적인 세계 안에 내던져져 있는 자신을 의식하게 된다. 하이데거는 염려가 현존재에게 열어주는 이 같은 지평을 “자기를-앞질러-이미-하나의-세계-안에-있음”(Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-welt)¹⁷⁶⁾, 즉 염려의 구조라

174) SZ, 68.

175) SZ, 261.

176) SZ, 260-268; 이기상·구연상, 위의 책, 211-215 참조.

고 부르고 있다. 염려가 열어주는 현존재의 존재양식은 자신을 자기 것으로 하는 본래적 있음이다. 누구도 자신을 대신하여 존재가능을 염려해주지 못한다. 이처럼 염려는 자신의 존재가능으로 ‘자기를 앞질러’ 있다.

염려가 본래적인 존재양식이라면 비록 현존재가 일상에 빠져있을지라도 본래적 측면은 드러나야 한다. 하이데거는 그것을 배려를 통해 설명한다. 배려로서 만나는 도구들의 목적은 현존재의 존재가능을 지향하고 있다. 예컨대 망치질을 하는 이유는 못을 박기 위해서이고, 못은 시계를 걸기위해서 필요하고, 시계는 시간을 자각하기 위해서 필요하다. 이처럼 무엇을 ‘위하여’라는 도구의 목적은 현존재의 가능성으로 점철되어있다. ‘세계-내-존재’로 현존재가 도구를 만나 사용함을 하이데거는 “왕래”(Umgang)¹⁷⁷⁾라고 부르고 있다. 현존재가 도구와 ‘왕래’하기 전에, 도구는 자신을 열어 밝히고 있고, 현존재는 그것을 “이해”(Verstehen)¹⁷⁸⁾하고 있다.

세계 내에서 실존하는 현존재는 존재자를 이해할 뿐 아니라 자신도 이해하고 있다. 현존재가 자신을 이해한다는 것은 자신을 열어 밝히는 것을 안다는 것이다. 자신을 열어 밝혀주는 것은 자신의 존재 가능하다. 그

177) SZ, 98.

178) SZ, 198; ‘이해’는 ‘사리를 분별하여 앎’이나 ‘말이나 글의 뜻을 깨달아 앎’을 뜻한다. 이해함은 대상이 드러내는 것이 어떤 것인지 알게 됨을 말한다. 우리가 대상을 이해하기 위해서는 먼저 대상이 무엇인가를 드러내줘야 한다. 예컨대 망치는 못을 박기 위해 필요한 도구이다. 망치는 그자체로 못을 박거나 물건을 깰 때 쓰는 도구라는 목적성을 이미 드러내고 있고 우리는 그것을 이해하고 있다. 이처럼 이해함은 존재자가 열어 밝히는 것을 아는 것이다. 거기에 있음(da-sein)이 ‘거기에서’ 만나 배려하는 존재자들은 이미 현존재에게 열어 밝혀져 있다. 그것을 가지고 어디에 사용할지 현존재는 이미 이해하고 있다. 또한 자신을 열어 밝히는 존재자를 현존재가 이해한다는 것은 이미 현존재가 세계 내에 있음을 뜻한다(SZ,198; 이기상·구연상, 위의 책, 582 참조). 현존재가 있는 자리인 ‘거기’는 공간적인 의미가 아니다. 그곳은 자신의 있음을 열어 밝히는 실존적 자리이다(SZ, 185 참조).

러나 언제나 현존재가 자신을 열어 밝히고 있으며 그것을 이해하고 있는 것은 아니다. 본래적인 존재양식은 그들에 의해 은폐되기 때문이다. 양심을 통해 현존재를 그 자체의 가능성으로 앞서 던지는 것을 하이데거는 ‘기획투사’라고 부른다. 현존재가 그 자체로 ‘고유한 가능성으로 앞질러 달려감’은 본래적인 기획투사이다. ‘가장 고유한 가능성’으로 기획투사는 앞서 밝힌 ‘죽음을 앞질러 달려감’을 뜻한다. 죽음은 모든 가능한 것을 불가능하게 만들어 버리는 현존재의 위협이다. 죽음을 앞질러 달려감으로 불가능성은 가능성으로 전환된다. 불가능성의 가능성은 현존재가 자신의 죽음에 은폐하지 않고 ‘자신에게로 다가가게 해줌’이다. 하이데거는 다가가게 해준다는 의미에서 이것을 Zukunft라고 부르고 있다. 미래로 번역되는 Zukunft는 하이데거 이론 안에서는 오히려 ‘도래’(到來)라고 번역하는 편이 적합하다.¹⁷⁹⁾ 자신을 앞질러 달려가 가장 고유한 가능성에서 다시 현존재로 돌아오는 그래서 죽음의 가능성을 닦쳐오게 하는 도래는 가장 확실한 가능성인 자신에게 되돌아오게 한다. 마치 부메랑을 연상케 하는 이 되돌아옴은 일종의 귀환이다. ‘빠져있음의 상황에서 전혀 알 수 없는’¹⁸⁰⁾ 본래적인 존재양식은 말 그대로 현존재에게 본래 주어진 모양새다. ‘죽음을 향한 존재’로서 자신의 ‘죽음으로 앞질러 달려가’ 고유한 존재를 되찾

179) Zukunft는 ‘다가가다, 접근하다’라는 뜻의 Zukommen에서 유래했으며, ‘운동의 계속, 촉진, 수여’를 나타내는 전치사 zu-와 ‘오다’ 동사인 kommen의 합성어다. 우리 말에 ‘미래’와 ‘도래’로 번역되는 Zukunft는 원어가 가지는 의미를 고려해 볼 때, ‘아직 오지 않은 때’를 가리키는 미래(未來)보다 ‘어떤 시기나 사건이 올 때’를 가리키는 도래(到來)가 하이데거와 관련해서는 더 적합한 번역이다.

180) 빠져있음의 시간성에서 다루었듯이 자신의 특정한 가능성을 위해 기대하는 다가감은 비본래적인 양식이다. 다가감과 도래는 다가오는 것에 대해 현존재가 가지는 존재양식이라는 측면이 같을 지라도, 도래는 근본적으로 죽음이라는 현존재의 본래적인 존재양식과 결부되고, 다가감은 호기심을 충족시키기 위해 일상적인 것들에게 다가감이기 때문에 비본래적이다.

는 구조는 고향(Heim)으로 되돌아온 현존재에 비길 수 있다.¹⁸¹⁾ 이러한 현존재는 이제 스스로가 세계 안에 “내던져져 있음”(Geworfenheit)¹⁸²⁾을 발견한다.

‘타이 있음’은 존재가능으로 향하는 현존재가 이미 ‘내던져진 존재’로 있음을 떠맡는 것이다. 내던져져 있음은 일상에서 은폐되기는 하지만 자신을 열어 밝히는 현존재가 존재하는 성격을 나타내는 말마디이다. 좀더 직설적으로 표현하자면 ‘현존재가 존재하고 있다는 사실’은 자신이 ‘거기’로 ‘내던져져 있음’이다. 그들이 아니라 자기의 타이를 스스로 떠맡아 귀향한 현존재는 자신의 실존적 모양새인 ‘내던져져 있음’과 마주하게 된다. 이 과정이 가능하기 위해서는 지금까지 현존재가 존재해왔어야 한다. 다시 말해 더 이상 넘을 수 없는 가능성에로의 기획투사는 — 자신의 죽음으로 앞질러 달려감 — 자기 자신에게로 돌아올 자리가 미리 마련되어 있어야 한다. 하이데거는 이것을 ‘있어왔음’(Gewesenheit)이라고 부르고 있다. ‘있어왔음’은 과거에 존재했음을 의미하므로 기재(既在)라 부를 수 있을 것이다.¹⁸³⁾ 이러한 ‘있어왔음’이 가지는 본래적 존재양식은 자신의 가

181) 이기상·구연상, 위의 책, 150 참조.

182) SZ, 244; Geworfenheit은 흔히 “피투성”이라고 번역하기도 한다. 그러나 Geworfenheit 가은 ‘던지다’란 뜻을 가진 werfen의 과거분사를 명사화한 것임을 염두에 둔다면, ‘내던져져 있는’이란 의미가 더 적합할 것이다. 이런 이유로 이 글에서는 이기상의 번역을 따라 ‘내던져져 있음’을 사용한다. 현존재는 자신의 내던져져 있음을 처해 있음으로 경험한다. 세계 내에서 현존재는 그저 있지 않고 어떤 기분에 ‘처해있다’. 세상에 빠져서 일에 몰두하는 사람들은 반복된 일상에 지겨움을 겪는다. 그러다가 문득 자신이 ‘왜 사나’라는 질문에 공허함을 느낀다. 일상을 탈피하기 위해 현존재는 기분전환을 한다. 기분이 열어 밝혀주고 있는 것은 현존재가 ‘거기에 있음’을 드러내준다. 어떤 기분에 처해있음을 통해 현존재는 자신의 존재가 ‘거기’로 내던져져 있다는 것을 알게 된다(이기상·구연상, 위의 책, 56-58 참조).

183) 이기상은 Gewesenheit를 ‘있어왔음’, 기재(既在)라고 번역했다. 과거는 지나간 시간으로 이미 지금은 차지하지 않는 것을 말한다. 하이데거의 Gewesenheit는 과거의 저편에 머물고 있는 무엇이 아니라, 지금 이전까지를 나타내는 총체적인 의미를 내

장 고유한 존재가능에서 달려가 죽음을 자기 앞으로 데려 옴이다. 그래서 야 비로소 현존재는 ‘내던져져 있음’으로 돌아오게 된다.

앞서 다른 ‘도래’와 ‘기재’는 현존재가 세계-내-존재라는 사실을 이미 전제하고 있다. 현존재가 머무는 ‘거기에’는 다른 존재자와 만남이 이루어지는 곳이다. 비록 가장 고유한 가능성으로 달려간다고 해도, 현존재는 다른 존재자를 배려하면서 실존한다. 현존재의 실존방식에 하나인 배려는 일상에서 존재자를 만나는 양식이다. 배려된 도구적 존재자는 이미 현존재의 존재가능을 지향하고 있다. 도구가 자신의 목적에 가장 적합하게 여겨지는 것은 현존재의 손 안에서 그 역할을 충분히 할 때이다. 손에 완전히 익은 도구의 존재양식을 하이데거는 “손 안에 있음”(Zuhandenheit)¹⁸⁴이라 부르고 있다. 손 안에 있지 않는 도구는 도구로서 사용가치를 잃은 상태이거나, 지금 손 안에 도구가 없을 때이다. 도구의 가치를 잃은 존재자를 하이데거는 “눈 앞에 있음”(Vorhandenheit)¹⁸⁵으로 규정한다. 눈 앞에 있는 도구들의 존재양식은 그저 곁에 있음일 뿐 현존재의 존재가능에 아무런 영향을 주지 않는다. 반면 손 안의 것은 존재가능을 통해 현존재와 “마주함”(Gegenwart)¹⁸⁶이 발생한다. 이처럼 현존재가 “주위세계”(Um welt)¹⁸⁷에서 마주함은 어떤 상황 속에서 이루어진다. 이 ‘마주함’(gegen-wart)이 바

포하고 있으며 지금의 현존재의 내던져져 있음에 있게 해주는 의미를 가지고 있다. 따라서 과거보다 기재로 옮기는 것이 적합하다고 생각된다(같은 책, 151).

184) SZ, 101.

185) SZ, 66.

186) SZ, 447; Gegenwart는 ‘지금 있음, 마주대해 있음’의 의미로 사용되었다. 우리말의 현재는 원어를 새기기에 부족하기에 이기상의 번역에 따라 “마주함”으로 번역하기로 한다(이기상·구연상, 위의 책, 151 참조).

187) 말 그대로 ‘주위를 빙 둘러싼 있는 세계’를 말한다. 현존재가 친숙하게 머물러 있는 세계 즉, 일상적으로 그들에 의해 평균적으로 이해된 것들이 통하는 세계를 말한다(SZ, 97-98 참조).

로 ‘현재’이다. 마주함이 존재가능으로 향해있는 한 늘 본래적인 양식에 속하며, 그때 존재자는 현존재의 존재가능으로 점철되기에 ‘순간’으로 만난다.¹⁸⁸⁾

앞서 다른 본래적 존재양식에서 현존재는 ‘죽음을 향해’ 있으면서 ‘자기를 앞질러 달려가’ 그것을 ‘자신의 앞으로 데려오는’ 구조를 통해 자신이 존재한다는 “현사실성”(Faktizität)¹⁸⁹⁾과 마주한다. 시간성에 대한 논의는 본래적인 존재양식이 이미 시간화됨을 밝히고, 그것이 현존재의 가장 고유한 가능성과 결부된 근원적인 시간성임을 구명(究明)하는 것이다. 죽음으로 앞질러 달려가 자신의 앞으로 되돌아옴은 ‘도래’이고, 죽음과 마주할 수 있음은 이미 현존재가 있어왔어야 했기에 ‘기재’이며, 죽음과 마주함은 그 자체가 ‘현재’이다. 이렇듯 현존재가 죽음에 대해 가지는 존재양식은 이미 그 자체로 시간적 구조를 가지고 있다. 하이데거는 이것을 근원적 시간성(ursprüngliche Zeitlichkeit) 혹은 본래적인 시간성(eigentliche Zeitlichkeit)이라고 부르고 있다.

앞서 살펴본 바와 같이 하이데거에게 시간 그 자체는 운동이나 변화를 지각함을 의미하거나, 내적인 시간의식을 의미하지 않는다. 그에게 있어 근원적인 시간은 지금의 연속이 아니라 시간성이며, 시간이 원래 머무는 자리는 현존재의 존재양식인 실존이다. 일상에서도 시간성이 구조화되어 있지만, 현존재가 빠져있기 때문에 근원적 시간성을 의식할 수 없다.

188) 빠져있음의 시간성에서 보았듯이 “눈앞에 있음”으로 만나는 존재자는 그저 있기 때문에 비본래적 양식으로 규정된다. 하이데거는 이것을 ‘마주대함’(Gegenwärtigen)이라고 밝혔다(SZ, 152 참조).

189) SZ, 19-20; 하이데거는 사실(Tatsachen)과 현사실(Faktizität)을 구분한다. 전자는 시공간 안에 존재자의 단순히 있음이지만, 후자는 이와 구별되어 ‘현존재가 내던져져 있음’을 의미한다. 현존재가 세계 내에 이미 내던져져 있음은 다른 존재자가 그저 있음과 구별된다. 현존재는 실존하기 때문이다.

요약하면 이렇다. 근원적인 시간성으로 가는 길목에 염려가 놓여있다. 염려가 열어 밝히는 존재양식은 현존재가 근원적으로 죽음으로 향해 있음이다. 본래적인 실존에서 현존재는 ‘죽음으로 앞질러 달려가’ 그것을 ‘자신 앞으로 데려와’ 마주한다. 이 과정 자체가 이미 시간화되어 있다. 따라서 근원적인 시간성은 죽음과 관련해 본래적인 존재양식에서 발원함을 알 수 있다. 본래적인 존재양식이 시간성을 판가름하는 기준인 것이다.

제3절 검증을 위한 모델로서 톨스토이(L. N. Tolstoi)의 『이반 일리치의 죽음』 분석

이러한 하이데거의 비본래적/본래적인 존재양식과 그에 따른 시간의식은 톨스토이(L. N. Tolstoi, 1828-1910)의 『이반 일리치의 죽음』¹⁹⁰⁾에 대한 분석을 통해 더 명확히 드러날 수 있다.¹⁹¹⁾ 주인공 이반 일리치는 일상에 빠져 비본래적으로 살아가는 그들의 대표적인 모델이며, 동시에 죽음을 앞서 달려가는 본래적인 존재양식을 여실히 보여주는 인물이다. 소설은 일상적인 현존재가 어떻게 본래적인 존재양식을 취하게 되는지 잘 그려내고 있다. 하이데거는 톨스토이의 작품을 통해 죽음 자체가 위협이지만, 죽음이 ‘존재’에 대한 새로운 이해 지평을 제공하고 있음을 말해주고 있다.

분석에 앞서 톨스토이가 말하는 이반을 살펴보는 것이 도움이 될 것이다. 이반은 다른 형제들과 달리 별다른 일 없이 반듯하게 자라난 인물이다. 한마디로 지극히 ‘단순한 일생’을 살아왔다.¹⁹²⁾ 그는 유별나게 자

190) L. N. 톨스토이, 『이반 일리치의 죽음』, 동완 옮김, 신원문화사 2007.

191) SZ, 340, 각주 12 재인용.

192) 서상국, 「L.N. 톨스토이의 《이반 일리치의 죽음》과 M.베르나르의 《연인의 죽

신의 취향을 밝히거나 독특한 인생관을 지니지도 않고 있다. 이런 성향을 잘 보여주는 대목이 부인의 청혼을 받아들이는 장면이다. 부인의 구애에 이반은 “결혼해서 안 될 이유도 없지”¹⁹³⁾라는 통명스러운 대답을 내뱉을 뿐이다. 그녀를 받아들인 보다 더 큰 이유는 “사회의 보편적 통념과 주변 사람들의 평가를 고려”¹⁹⁴⁾했기 때문이다. 지극히 평범하며 누구보다도 더 사람들의 틈에서 사교적 관계를 잘 유지해온 인물, 그가 바로 이반이다. 소설은 주인공 이반의 죽음이 동료들에게 전해지면서 시작된다.

평상시 평판이 좋았던 이반은 모두에게 호감을 주는 인물이었다. 모두들 그의 죽음을 안타까워하긴 했지만, 동료들은 관례적인 문상 계획에 염두에 둘 뿐이었다. 그들의 관심사는 오로지 이반의 죽음으로 승진할 생각과, 다행히 죽음이 자신을 빗겨갔다는 안도감뿐이다. 이반의 친구들이 죽음을 대하는 태도는 너무나도 일상적이다. 절실한 동료의 죽음이 마치 흔히 일어나는 사건처럼 묘사된다. 그들이 의식하는 죽음은 하이데거의 일상적 죽음 의식인 ‘아직-아님’이기 때문이다. 죽음의 개별적 성격 때문에 타인의 죽음은 언제나 자신에게 ‘아직-아님’을 가져다준다. 그들이라는 현존재가 여전히 관심을 쏟고 있는 곳은 일상이다. 하이데거의 주장처럼 일상에 빠져있음은 현존재의 죽음을 은폐시켜 애매하게 만든다.

인간이 태어나면 죽는다는 사실은 누구나 알고 있다. 하이데거는 일상에서 현존재가 죽음을 ‘확실한’ 사실로 받아들이고 있지만, 그것을 ‘확신하는’ 사람은 드물다고 주장한다. 톨스토이도 이반의 입을 빌려 이렇게 말하고 있다. “나와 나의 모든 친구들은 우리의 죽음이 가이우스의 죽음과

음》 비교분석』, 『슬라브학보』 22(2004), 한국슬라브학회, 77 참조.

193) L. N. 톨스토이, 위의 책, 30.

194) 서상국, 위의 책, 78.

같지 않다는 것을 이해했다.”¹⁹⁵⁾ 일상에 ‘빠져있는’ 현존재는 자신의 죽음에 직면하지 않고 우선 대개 회피하려고 한다. 존재하는 순간부터 ‘죽음을 향한 존재’의 숙명에 접어든 현존재는 본래적인 실존을 은폐시키고 일상에서 사람들과 나누는 ‘잡담’과 ‘호기심’을 통해 ‘애매한’ 상태에 빠져들 뿐이다. 이반 역시 그러하다. 그 누구보다 성공하려고 노력했고, 귀족들과 친분관계를 가지며 너무나 평범하고 동시대 사람들과 함께 어울리려 한 사람이 이반이다. 이반은 판사라는 자신의 직분에도 충실하고 주위로부터 인정받는 인물이었고, 카드놀이를 즐기며, 집안일에도 관심을 가지는 가장이었다. 한마디로 이반은 일상적 존재양식에서 ‘그들’ 안에 빠져있어 자신의 본래적인 문제를 은폐시키고 있었다. 죽음의 그림자가 드리워지고서야 그는 “그 죽음이 내게 왔다”¹⁹⁶⁾는 것을 자각하게 된다.

톨스토이는 이반뿐만 아니라 다른 이들을 통해서도 현존재의 ‘빠져있음’을 고발한다. 이반의 죽음을 두고 벌어지는 부인과 이반의 절친한 친구 표트르 이바노비치의 대화가 대표적이라고 할 수 있다. 미망인은 남편을 잃은 슬픔에 젖어있지만, 묘비와 장례식 성가대 문제를 먼저 걱정한다. 표트르는 질병으로 힘들게 죽은 친구 앞에서 두려움을 느낀다. 그것도 한 순간이다. 자신은 ‘아직 아니기에’ 안도감을 가지며 재빨리 문상을 끝내고 카드놀이에 빠진다. 특히 표트르는 일상에 빠진 현존재가 어떻게 본래적인 존재양식으로 대표되는 죽음에 관한 태도를 은폐시키는지 잘 보여준다. 그는 이반의 죽음을 통해 공포에 휩싸이지만, 그것을 애써 은폐시키고, 다른 일상적인 일들에 호기심을 갖는다. 더 이상 ‘본래성’을 마주하려

195) N. A. 톨스토이, 위의 책, 68-69 참조; 이 부분은 서상국의 인용해 번역한 내용을 따른다. 이 부분에 한에서 동완의 번역보다 서상국의 번역이 하이데거의 주장을 잘 드러내고 있다고 여겨지기 때문이다.

196) 같은 책.

하지 않는다. 하이데거의 말을 빌리면, ‘양심의 부름’을 외면하고, 일상의 다른 호기심과 잡담을 찾으려 할 뿐이다. 공포는 불안과 달리 대상을 가진다고 하이데거는 밝힌다. 포트르가 느낀 감정은 친구의 시신(屍身)이 가져오는 공포일 것이다. 소설은 이반의 병명이나 원인에 대해서 무관심하다. 그저 가벼운 낙상(落傷)으로 인해 생긴 타박상으로 이반이 죽음을 맞이했다고 기술할 뿐이다. 실상 우리가 경험하는 수많은 죽음이 이러하다.

이반은 점점 죽음이 자신을 끌어당기는 듯한 묘한 감정에 휩싸이게 된다. 죽을 것 같은 고통이 그에게 찾아올 무렵 가족들은 옆방에서 음악을 즐기며 웃고 떠들고 있다. 이 장면을 통해 톨스토이는 타인의 죽음을 대하는 현존재의 빠져있음의 일상을 고발하는 것이다. 이반은 점점 그들의 일상적인 삶이 어리석게 느껴진다. “한발 빠르고 (...) 그들이 조금 늦을 뿐이지 (...) 죽기는 마찬가지인데”¹⁹⁷⁾ 그들은 마치 자신은 죽지 않을 것처럼 일상적인 것들에 빠져있다. 죽음에 바짝 다가선 이반에게는 자기 주변의 존재자들이 달리 보이기 시작한다. 죽음이 점점 주변의 존재자들을 무의미하게 만들고 존재자들과의 관계를 빼앗아 가버리기 시작한다. 하이데거의 개념을 빌려 표현하면 ‘몰연관성’이다. 이와 더불어 죽음의 각자성도 드러난다. 죽음은 누구에게나 주어지지만 늘 ‘각자’에게 다가온다. 죽음의 각자성은 자신의 ‘존재가능이 불가능’하다는 측면에서 자신에게 대두되는 문제이다. 죽음을 통해 이반은 자신을 되돌아보게 되고 자신이 ‘타를 짊어지게’ 된다. 고통이 극에 달한 순간 이반은 신에게 애원한다. 그때 내면에서 들려오는 목소리를 듣게 된다.¹⁹⁸⁾ 그 울림은 신의 목소리가 아

197) 같은 책, 64.

198) 이반이 자신과 나눈 대화는 다음과 같다. “도대체 무엇이 필요하단 말이야, 너는? (...) 네게 필요한 것은 무엇이나? 도대체 무엇을 갖고 싶다는 것이냐, 너는? (...) 사는 것이라고? 어떻게 사는 것이냐? (...) 지금까지 살아온 것처럼 순조롭고 유쾌

니라 하이데거가 말한 ‘양심의 부름’이다. 내면에서 울림과 대화 끝에 이반은 지금 자신이 강렬하게 원하는 것과 직면하게 된다. 그것은 죽음의 상념을 은폐시켜주었던 여러 가지 상념¹⁹⁹⁾들로 되돌아가는 것이다. 여전히 그는 자신의 죽음으로 달려가지 않고 회피한다. 그는 도대체 무슨 이유로 자신이 죽지 않으면 안 되는지 자신에게 물을 뿐이다. 그는 자신의 본래적 존재로 돌아서지 못하고 있다.

소설에서 이반의 죽음을 직시하고 있는 인물은 게라심이라는 집사 뿐이다. 오직 그만이 죽음의 보편성을 제대로 이해하고 있다.

“누구나 인간은 죽는 법입니다. 그렇다고 해서 도와주지 않을 수는 없지 않습니까 (….) 제가 수고를 무릅쓰고 도와드리는 것은 죽어 가는 사람들을 위해서입니다. 그리고 제가 아플 때 다른 누군가가 저에게 같은 일을 해주기를 빌기 때문입니다.”²⁰⁰⁾

적어도 그는 자신의 죽음으로 앞질러 달려가서 자신의 앞으로 데려온 적이 있는 듯하다. 그렇다고 게라심이 하이데거가 말하는 본래적인 존재양식으로 있다는 말을 하기는 어렵다. 톨스토이는 그에 대해 더 이상 언급하고 있지 않기 때문이다. 마지막 순간이 다가오고 있을 무렵 이반은 지금까지 자신의 생활이 옳다는 생각과 정면으로 충돌하게 된다. 그것은 일종의 기만이였다. 모든 것이 잘못되었다는 의식과 함께 그는 ‘진짜 일’을 하려고 애쓴다. 양심의 소리가 드디어 마음의 동요를 가져오고, 그는 결단을 내리게 된다. 이제야 이반은 이미 자신에게 와 있던 죽음으로 달려간다. 자신 앞에 죽음을 데려와 놓고 그는 일상으로의 회귀가 아니라

하게 라고?”(같은 책, 96-97).

199) 같은 책, 69.

200) 같은 책, 79-80.

‘진짜 일’, 본래적인 일을 하려고 한다. 그동안 자신을 덮고 있던 허위를 벗어버리는 일, 그것은 진리다. 진리는 탈은폐(脫隱蔽), 열어 밝혀져 있음이다. 이반은 드디어 자신의 존재를 의식하게 된 것이다.

죽음에 직면한 자신을 돌아보게 된 이반을 하이데거의 입을 빌려 표현하자면, 죽음으로 앞질러 달려가 자신의 앞으로 데려옴이라고 할 수 있다. 어떤 일도 할 수 있는 가능성을 지닌 이반은 자신의 본래적인 있음을 염려하지 않고 그들에 빠져 있다가 드디어 자신에게 도래할 죽음으로 스스로를 내던지게 된다. 기획투사 된 이반은 이제야 하나의 세계 안에 홀로 내던져져 있는 자신을 발견하게 된다. 그는 빠져있는 생활에서는 도저히 생각해내지 못하던 일을 하려고 한다. 물론 물리적인 의미에서 충분히 드러나지 않지만, 이미 저자의 글을 빌려 이반은 그것을 우리에게 말해주고 있다. 그 일은 명확하게 어떤 일인지 드러나지 않고, 그저 ‘진짜 일’이라고만 표현된다. 결정적인 이 ‘진짜 일’은 모호하고 불투명하지만 그러기에 현존재하는 모든 이들에게 저마다의 어떤 가능성을 열어주기도 한다.

‘도래’하는 ‘죽음으로 앞질러 달려가’ 죽음을 자기 ‘앞으로 데려 온’ 이반은 지금까지 자신이 ‘있어왔음’을 자각하고, 눈앞에 있는 것들과 ‘마주하게’ 된다. 하이데거의 표현대로라면 이반은 근원적인 시간성에 직면한 것이다. 그동안의 병수발로 고생하던 가족들에게 온 힘을 다해 용서란 말을 건네고 싶었지만, 이미 기운을 다해 입 밖에 꺼내지는 못한다. 이때 불현듯 자신을 괴롭히는 고통이 사라지고 이반에게 평화가 찾아온다. 시시때때로 자신을 노리던 죽음이 사라지고 광명이 그를 덮는다. 끝으로 이반은 자신의 죽음에 죽음을 선포하고 마지막 입김을 내 뿜는다. 톨스토이는

이반의 마지막을 이렇게 묘사하고 있다. “이러한 모든 것들은 그에게 있어서 한순간의 일이었다. (...) ‘이제 죽음도 다 끝났단 말이군’ 이렇게 그는 자신에게 말했다. ‘이 이상 죽음이란 것이 있을 리 없다.’”²⁰¹⁾ 이반에게 더 이상 죽음은 없었다. 그가 죽은 것이 아니라 그의 죽음이 죽은 것이기 때문이다.

주지하다시피 가장 고유한 가능성이며, 모든 가능성을 불가능하게 만드는 죽음은 현존재의 결단성과 기획투사로 ‘있음’의 의미를 열어주는 존재로 거듭났다. 이제 죽음은 더 이상 허무(虛無)가 아니다. 그렇다면 다음과 같이 질문할 수 있을 것이다. 현존재에게 섬뜩함을 주는 죽음이 완전히 극복되었는가? 다시 말해서 불가능성의 가능성이 죽음의 극복을 의미하는가? 이러한 질문에 하이데거는 명확하게 답을 해주지 않는다. 『존재와 시간』의 목적은 죽음을 극복하는 것이 아니라 존재의 의미를 찾는 것에 있기 때문이다. 하이데거에게 있어서 죽음은 존재의 의미를 열어주기 때문에 의미가 있을 뿐이다. 다시 말해서 죽음은 그 자체로 이미 존재를 말해주고 있는 것이다.

하이데거의 존재와 죽음에 대해 문제를 제기하고 나선 대표적인 철학자로는 레비나스를 꼽을 수 있다. 레비나스가 말하고 있는 죽음, 시간 그리고 존재의 개념은 하이데거의 그것과 거리를 두고 있다. 하이데거를 비판하는 레비나스의 철학을 통해 우리는 시간의식의 새로운 측면을 바라 볼 수 있을 것이다.

201) 같은 책, 113.

제4장 레비나스를 통해 본 시간의식: 죽음

하이데거가 규명한 근원적인 시간성은 현존재의 본래적인 존재양식에 이미 구조화 되어 있다. 이 시간을 의식하기 위해서 현존재는 필히 본래적인 존재양식으로 돌아가 죽음과 마주해야한다. 그곳에서 현존재는 자신의 ‘있음’과 직면하게 된다. 다시 말해서 하이데거의 근원적인 시간성이 현존재의 있음을 의식하게 해주고 있다. 이 과정에서 현존재는 자연스럽게 그 자체로 “각자성”(Jemeinigkeit)²⁰²⁾을 지니는 죽음을 의식하게 된다. 개별적으로 다가오는 죽음으로 인해 근원적인 시간성도 개별적인 차원에 국한된다. 개별적 차원의 근원적인 시간성은 관계적 차원을 무시하고 있기에, 세계 안에서 만나는 다른 현존재는 배제된다.²⁰³⁾ 비록 하이데거의 시간관이 현존재의 본래성에 근거하고 있다는 점에서는 일반성을 확보할 수 있긴 하지만, 그것이 다른 현존재와의 관계적인 측면까지 고려한다고 볼 수는 없다. 하이데거의 존재 중심의 철학에 있어서, 그 시작과 끝은 언제나 현존재일 수밖에 없다. 이는 달리 표현하면 그 안에서 다른 존재자는 늘 부차적인 차원에 머물 수밖에 없다는 말이기도 하다. 존재를 발견할 수 있다는 점에서 현존재는 분명 여타의 존재자보다 존재적으로는 우위에 위치한다. 이런 점에서 존재 중심의 하이데거 철학은 현존재에 대한 실존론적 분석이다.

레비나스(Emmanuel Levinas, 1906-1995)는 하이데거의 존재가 ‘타자’(autre)와의 관계적 차원을 망각하게 한다고 지적하면서, 존재 중심의 철학에 정면으로 도전장을 내밀고 있다. 레비나스가 보기에 시간은 현존

202) SZ, 67.

203) 김연숙, 「레비나스의 시간론」, 『한국동서철학연구』 46(2007/12), 한국동서철학회 2007, 207-208 참조.

재의 존재양식이 아니라, 타자를 통해 드러나는 시간이다. 관계를 제외시켜버린 시간론은 레비나스에 따르면 무의미하다. 이런 측면에서 본다면 하이데거가 제시한 시간에 대한 현존재의 능동적인 태도는 불가능하며, 우리가 취할 수 있는 것은 언제나 수동적 태도뿐이다.²⁰⁴⁾ 레비나스가 전개하는 철학은 철저히 타자 중심의 철학, 관계 중심의 철학이다. 시간 역시 타자를 통해서만 의식되고 부여된다고 그는 역설하고 있다.

레비나스의 이러한 관점이 이 글에서 레비나스를 언급하는 주된 이유이다. 이제까지와는 달리 이 장에서는 서구 근대 주체철학의 한계를 기저(基底)로 삼아, 레비나스가 말하는 타자에 대한 이해를 통해 시간을 관계적 측면에서 살펴볼 것이다. 그것이 하이데거의 시간관에 대한 한계를 깨우치도록 도와줄 것이라 여겨지기 때문이다. 레비나스는 자신의 철학의 출발을 주체 중심의 서구 근대철학에 대한 반성에서 시작하고 있다. 그런 점에서 그의 시간론 이해를 위한 출발 역시, 주체의 한계에 대한 레비나스의 신랄한 비판을 살펴보는 것에서 시작되는 것이 좋을 것이다.

제1절 주체의 한계와 극복

하이데거는 존재를 중심에 둔 반면, 레비나스는 타자를 중심에 둔다. 강조점이 서로 다르긴 하지만 두 철학자 모두 존재자를 중심에 두고, 그것의 존재와 타자를 다룬다는 점에서는 동일하다. 그러나 그 둘 사이에는 이러한 동일성을 무시해도 좋을 만큼의 심연이 가로 놓여있다. 레비나스가 바라본 진정한 주체는 하이데거가 말한 존재를 직면할 수 있기 때문이 아니라, 타자에 의해서 규정되기 때문에 진정한 주체가 된다. 이런 점

204) 같은 책, 199 참조.

에서 하이데거의 현존재를 비판한 레비나스의 타자 중심의 철학은, 결국 주체 중심의 서구 철학에 대한 반성이라고 해도 좋을 것이다.

20세기 후반부로 접어들면서 서구 철학계는 주체에 대해 다시 물음을 던지게 된다.²⁰⁵⁾ 두 번의 세계대전과 유대인 대학살(Holocaust)은 이성을 가진 주체에 대해 새롭게 문제 삼지 않을 수 없게 만들어 버렸기 때문이다. 현대철학의 주체 문제는 그 출발을 근대철학을 열었던 데카르트(René Descartes, 1596-1650)에게서 찾는다. 가장 ‘명석하고 판명한’(clara et distincta) 관념(idea)을 찾고자 한 데카르트는, 모든 인식 가능성을 의심하는 방법적 회의를 통해 ‘나는 생각한다. 그러므로 존재한다’(cogito, ergo sum)라는 명제를 도출해 낸다. 모든 것을 회의하고 의심할 수는 있지만, 최소한 그렇게 의심하고 있는 자아가 존재한다는 사실만큼은 더 이상 의심할 수 없는 ‘명석하고 판명한’ 사실이라는 것이다. 여기서 내가 ‘생각한다는 사실’은 그것을 ‘사유하는 사실’과 함께 주어지며, 이것이 ‘사유하는 자’로서 주체의 존재 근거가 된다. 이 말은 결국 ‘사유하고 있는 동안 그 사유하는 주체가 존재하지 않을 수 없다’는 말이다. 이렇게 되면 사유가 존재의 유무를 결정하는 결정적인 기준이 되어버리며, 사유할 수 있

205) 독일에서는 주체의 죽음에 대한 논의가 20세기 후반부에 지속적으로 전개되었다. 대표적인 학자와 저서로는 헤르타 나글-도체칼(Herta Nagl-Docekal)과 헬무트 베틀(Helmut Vetter)가 편집한 『주체의 죽음』(1987), 만프레트 프랑크(Manfred Frank, 1945-)가 편집한 『주체에 대한 물음』(1988), 발터 슈츠(Walter Schulz, 1912-2000)의 『형이상학 이후 시대의 주체성』(1992) 등을 들 수 있다. 주체에 대한 독일철학의 비판은 자크 데리다(Jacques Derrida, 1930-2004), 미셸 푸코(Michel Foucault, 1926-1984) 같은 프랑스계 학자들의 영향을 받았다고 할 수 있지만, 독일 철학에서도 주체에 대한 비판은 여전히 존재해왔다. 포이어바흐(Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-1872), 마르크스(Karl Marx, 1818-1883), 니체(Friedrich Nietzsche, 1844-1900)가 그들이다(강영안, 「현대철학과 주체의 문제」, 『주체는 죽었는가』, 문예출판사 1996, 9-10 참조).

는 능력을 말하는 이성 혹은 지성이 주체를 결정하는 핵심이 된다.²⁰⁶⁾

이렇듯 ‘생각한다는 것’은 데카르트에게 자아의식을 일컫는다. 이 자아의식은 동물과 구별되는 인간의 가장 본질적인 부분이며, 근대 이성과 자유 중심의 학문을 여는 출발점이 된다. 자아의식이 인간의 본질이라면, 그것은 휴머니즘(humanism)과도 깊이 연관되어 있다.²⁰⁷⁾ 문제는 데카르트에서 출발한 전통적 휴머니즘이 오늘날 반휴머니즘에 의해 신랄한 비판을 받고 있다는 사실이다. 여기서 말하는 반휴머니즘은 “정신분석학, 심리학, 구조언어학, 인류학 등 이른바 인간과학(science humaine)이 전통적 휴머니즘에 대해서 가한 공격”²⁰⁸⁾을 말한다. 일례로 정신분석학에 따르면, ‘명석하고 판명한’ 데카르트의 자아의식이라는 것이 실은 “자기 자신에 대한 현존이 아니라 수많은 충동과 영향, 그리고 언어에 의해 생산되고 만들어진, 부차적 산물에 불과하다는 것”²⁰⁹⁾이다. 굳이 이러한 정신분석학의 비판에 귀 기울이지 않는다고 하더라도, 데카르트에 대한 평가는 철학적으로 재검토되어야 할 충분한 이유가 있다. ‘사유하는 주체가 현존한다는 말’은 한 가지 심각한 맹점을 가지고 있기 때문이다. 사유하는 그 자체로

206) 강영안, 『타인의 얼굴-레비나스 철학』, 문학과지성사 2005, 48-49 참조.

207) humanism은 라틴어 humanista에서 유래한 말로 ‘인간성, 인류성, 인간미’라는 뜻을 지니며, 인본주의로도 번역된다. humanista는 ‘모든 인간적인 것을 의미하는 동시에 인간답게 하려는 본성을 존중하고 옹호하며 실현하려는 입장’을 말한다. 인간답게 하는 본성으로는 이성, 자유, 박애, 행복의 추구 등을 일컫는다. 고대 그리스에서 시작된 인간성 존중은 시대적 흐름 속에서 이것을 억압하는 많은 대상들과 투쟁해 오기도 했다. 18세기에 와서는 계몽주의를 맞아 전성기를 이루었다. 19세기 후반에는 니체, 톨스토이(L.Tolstoi), 롤랑(R.Roland)과 야스퍼스(K. Jaspers), 하이데거 같은 철학자들이 대표된다(김영달, 『휴머니즘』, 『세계철학대사전』, 고려출판사 1991, 1282-1284). 인간의 본성과 인간적인 것을 고려한다는 측면에서 휴머니즘은 주체를 존재의 중심에 두는 주체철학과 상당한 공통점을 공유하고 있다.

208) 강영안, 『철학의 종말과 인간의 미래』, 『주체는 죽었는가』, 위의 책, 278-279 참조.

209) 같은 책.

존재하는 주체에서는 실질적으로 ‘신체적인’ 혹은 ‘물질적인’ 측면이 고려되지 않는다. 주체의 신체성은 주체가 지닌 한계와 유한성을 말해주는 개념이다. 이 신체성이 무시되어 버린다는 사실은, 달리 말하면 주체가 지닌 한계와 유한성을 전혀 고려의 대상에 넣지 않는다는 뜻이기도 하다. 마찬가지로 데카르트는 욕망과 결핍을 겪는 주체가 타자와 관계 속에서 지배와 종속에 놓여있음 역시 간과하고 있다. 이러한 비판을 받아들여지게 된다면 주체는 “절대적인 명증성을 확보할 수 없고, 자기 자신에게 현존하는 주체, 절대기원의 신화를 만들어내는 주체, 현실을 독점하는 주체”²¹⁰⁾로 존재할 수도 없다. 그런 주체는 이제 죽었다. 앞서 살펴본 두 가지 측면을 고려해 볼 때에 주체가 더 이상 ‘명석하고 판명한’ 어떤 것도 드러내지 못한다는 것은 자명한 사실이다. 프랑스 철학자들은 주체를 비판하는 현대 철학의 흐름을 주도하며 절대화된 주체에 종말을 고했다. ‘주체뿐만 아니라 정신, 이성, 사고, 의식, 영혼, 의지, 진리도 없으며 모두 허구’²¹¹⁾라는

210) 강영안, 『타인의 얼굴-레비나스 철학』, 위의 책, 63.

211) F. 니체, 『권력에의 의지』, 강수남 옮김, 청하 1988, 303; 니체는 데카르트가 검증한 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’를 재검토한다. 데카르트가 모든 것을 의심하고 자명성을 찾으려 했다면, ‘생각한다’와 ‘존재한다’에 대한 분석도 뒤따라야 한다. ‘생각한다’라는 말은 생각하는 주체의 구체적인 행위이다. 데카르트는 ‘생각한다’와 ‘존재한다’ 사이에 주체가 전제되어야 함을 분석하지 못했다. 니체의 비판이 정당하다면, ‘나는 생각한다 그러므로 나는 존재한다’는 ‘나는 생각한다. 생각은 사유하는 구체적인 행위이다. 그렇다면 사유하는 주체는 존재해야한다’가 되어야 한다. 여기서 ‘주체’(subjectum)는 다른 것들에 의존하지 않으며 사유할 수 있는 존재이다. 이것을 니체는 ‘문법적 관습’이라고 비판한다. 니체에 따르면, 한 문장 안에 주어와 동사가 있듯이 어떤 사건에는 반드시 그 사건을 일어나게 해주는 원인 있다는 믿음이 판단에 이미 자리 잡고 있다. ‘존재한다’는 사실에는 반드시 존재하게 하는 원인이므로 사유하는 주체가 판단에 내재되어 있어야 한다. ‘문법적 관습’을 통해 니체는 서구 형이상학이 상정한 실체, 예지계, 물자체의 세계를 부정하기에 이른다. 존재를 받쳐주는 실체는 그것에서 주체가 부여되는 것이 아니라 주체 개념의 뿌리에서 상정된 신앙에 불과하다. 데카르트의 논리는 확실한 것을 증명한 것이 아니라 일종의 신앙에 불과하다(강영안, 위의 책, 48-49).

니체(Friedrich Nietzsche, 1844-1900)의 말은 이런 맥락에서 상당한 설득력을 지니고 있으며, 절대 근거 혹은 최종 근거로서의 주체에서 벗어나자는 움직임은 오늘날 전혀 새로운 조류가 아니다.

데카르트가 주체의 “물질성”(corporété, 신체성)²¹²⁾을 간과했다는 비판은 레비나스에게도 유효하다. 주체는 물리적인 차원에서 신체를, 정신적인 차원에서는 사유를 동시에 지닌다. 이에 따라 레비나스도 사유하는 주체로서 자신과, 실천하는 행위의 주체로서 자신을 구분한다. 사유하는 자아(自我)는 그 자체로서 명백하게 존재하고, 그 누구도 그것을 대신해주지 못한다. 레비나스는 이것을 “홀로서기”(hypostase)²¹³⁾라고 부르며, 그런 주체를 ‘홀로 있는 주체’(Le sujet seul)라고 부르고 있다. 이 홀로서기는 “존재자가 자신의 존재함을 자신의 것으로 떠안은 사건”²¹⁴⁾이다. 홀로 있는 주체는 사유하는 주체로서 실존적 증명이 가능하고, 실천적 주체로서 물질성에 메여 있는 존재이다. 레비나스는 정신적 측면을 지닌 전자를 “고독”(solitude)²¹⁵⁾, 물질적 측면을 지닌 후자를 주체의 물질성(la matérialité du sujet)이라 부른다.²¹⁶⁾ 사유는 누구도 대신해 줄 수 없고, 의식으로 자신을 알 수 있게 해주기 때문에, 사유 안에서는 혼자 있을 수밖에 없다. 혼자는 고독을 동반하기에, 자기의식 또한 늘 ‘고독’하다. 레비나스에게 사유하는 존재는 ‘고독한’ 존재이다.

정리하자면 레비나스에게 주체는 ‘사유’하면서 ‘물질성’을 가지는 존재이다. 주체의 물질성은 사유하는 ‘자아’(moi)²¹⁷⁾에 의해 자각되는데, 레

212) 같은 책.

213) E. 레비나스, 『시간과 타자』, 강영안 옮김, 문예출판사 1996, 46.

214) 같은 책, 36.

215) 같은 책, 52.

216) 같은 책, 52-53.

217) 자아와 주체는 구별되어야 한다. 자아는 자기 자신을 일컫는 말이고, 주체는 사유하

비나스는 이것을 “주체의 출현”²¹⁸⁾이라 부른다. 이것은 사유하는 자아가 자신의 신체에 묶인 존재를 의식한다는 의미로써 일종의 근원적인 자신의 존재에 대한 사건이다. ‘고독’과 ‘물질성’은 떨어질 수 없다. 심지어 레비나스는 고독이 곧 물질성이라고 한다. 이는 고독에서 홀로 존재하는 자아가 반드시 물질성을 가진다는 것을 말한다. 다만 죽음만이 주체를 고독에서 분리시키거나 물질성에서 해방시킬 수 있다.²¹⁹⁾ 레비나스의 주체개념은 물질성을 강조하게 됨으로써 하이데거의 존재중심의 철학과 결별하게 된다.²²⁰⁾

는 존재로서 자기의식을 지니는 존재를 일컫는 것으로 보인다.

218) 같은 책, 46.

219) 레비나스, 위의 책, 54-55 참조.

220) 물질성을 주체의 존재 근거로 보는 레비나스는 하이데거의 세계관과 근본적인 차이를 보이고 있다. 존재와 존재자 중심의 차이는 세계관에서도 다르게 전개된다. 하이데거의 세계는 현존재의 존재가능을 위해 도구적 존재가 ‘그것을 가지고 어디에 사용’하기 위해 구성된 것이다. 현존재가 이처럼 사용사태 전체성으로 세계를 바라봄은 이미 그 안에 있음을 전제해야 한다. 레비나스는 세계를 ‘향유’(jouissance)의 대상으로 본다. 주체는 신체성을 지니고 있다. 주체가 존재자를 만나는 것은 자신의 존재가능 때문이 아니라 일, 놀이, 산책 등의 만족을 주기 위해서이다. 물고기에겐 물이 생기의 요소이듯이, 존재자는 현존재에게 삶의 젖줄이며, 요소이다. 하이데거가 존재자를 도구적 수단으로 보고 있다면, 레비나스는 존재자를 욕구를 충족시켜주는 대상으로 보고 있다. 문제는 향유가 ‘순간’(instant)이고, 삶의 지탱이며, 요소이기도 하지만, 주체의 의지와 분리되어 닥쳐오고, 생활을 위협하기도 한다. 즉 익명성, 무규정성이 주체를 위협한다. 요소의 위협의 반응은 두려움과 불확실성에 대해 신화적 반응을 보이기도 하지만, 신화와 신적인 존재와 분리하여 자연을 정복의 대상이나 노동하여 거처를 마련해야할 곳으로 인식한다. 인간은 거주하면서 외부 위협에서 보호 받게 된다. 인간은 독립성, 자립성을 찾게 되고 세계를 다스릴 공간을 차지한다. 이 공간은 그저 텅 빈 공간이 아니라 친교를 나누는 곳으로 타자와 관계가 이루어지는 곳이다. 이어서 설명하는 노동의 개념은 하이데거의생각과 유사하다. 하이데거는 존재자를 도구로 인식했는데, 레비나스도 이와 같다(강영안, 『레비나스의 주체와 타자』, 『주체는 죽었는가』, 위의 책, 231-235 참조).

제2절 레비나스의 존재이해

후설의 강의를 듣기 위해 독일로 향한 레비나스는 오히려 하이데거에게 매료되었다. 1933년에 하이데거가 나치의 국가사회주의당에 가입하면서 레비나스는 충격에 휩싸인다.²²¹⁾ 유대인 레비나스에게 하이데거는 정신적으로나 철학적으로나 넘어서야 할 하나의 장벽이었다. 거장의 철학을 넘어서기 위해 레비나스가 찾은 돌파구는 윤리학이었다. 존재론을 모든 철학의 제1철학으로 삼은 하이데거와 달리, 레비나스는 윤리학을 제1철학으로 가져온다.²²²⁾ 그러나 레비나스가 비록 윤리학을 제1철학으로 삼고 있기는 하지만, 그의 윤리학의 근거에는 존재에 대한 이해가 깊숙이 자리하고 있다. 이를 염두에 둔다면, 두 사상가의 존재에 대한 서로 다른 이해에 대한 탐구는 레비나스의 시간 개념을 이해하는데 많은 도움이 될 것이다.

레비나스는 하이데거와는 달리 존재(Sein)보다 존재자(Seiendes)를 중시하고 있다. 하이데거에게 있어서 존재는 ‘가장 근원적이면서, 정의될 수 없으며, 동시에 너무나 자명한 개념’²²³⁾이다. 자명한 개념으로서 존재가 머무는 곳이 존재자이며, 존재자 중에서도 존재를 이해하는 현존재는

221) 당시 하이데거는 ‘숨어있는 왕’이라는 칭호를 받을 정도로 서구 지식인들에게 최고의 지성으로 평가받고 있었다. 그러던 그가 프라이부르크 대학 총장에 오르게 되었고, 총장취임연설문인 『독일 대학의 자기주장』과 『독일 대학생들에게 고함』에서 친나치적 발언으로 과문을 일으키게 된다(박찬국, 『하이데거는 나치였는가?』, 철학 과현실사 2007, 283-287 참조).

222) 하이데거의 정치적 행보(行步)가 유럽의 지성계에 알려지면서 지식인들은 경악하게 된다. 동유럽 출신의 유대인이었던 레비나스도 하이데거의 정치적 행보에 강도 높은 비난을 쏟아 붓는다. 부모와 남동생 둘까지 나치에게 잃어버린 레비나스는 전쟁이 종식되고도 일말의 사과나 반성을 하지 않는 하이데거를 이해할 수 없었다(이성림, 「레비나스와 그의 하이데거 비판」, 『신학사상』 124(2004/봄), 한국신학연구소, 150-151 참조).

223) SZ, 16-18 참조.

하이데거에게 최고의 지위를 부여받고 있다.²²⁴⁾ 그 이유는 현존재가 실존하기 때문이다. 다른 존재자와 관계 안에서 늘 주도적인 역할을 하는 존재는 현존재이다. 현존재가 존재와 마주하는 자리는 본래적 존재양식에서 내던져진 실존으로 돌아온 상태이다. 현존재의 존재양식 근처에는 자신의 존재가능에 대한 염려가 깔려있다. 다른 존재자는 모두 그것에 봉사할 뿐이다. 하이데거가 이 점을 명시적으로 언급하고 있지는 않지만, 세계-내-존재로서 만나는 존재자가 도구적 존재자임을 염두에 둘 때, 이 주장은 충분히 설득력이 있다.

이러한 하이데거의 존재 이해와는 달리 레비나스에게 존재는 다분히 부정적이다. 존재는 죽음에 대한 의식에서 비롯되어, 현존재에게 새로운 이해지평을 열어주는 것이 아니다. 레비나스에게 있어 현존재는 다른 아닌 주체로서, ‘존재’하기 때문에 불안해하며, 이 존재가 주는 익명성, 어두움, 공포가 주체에게 문제가 된다. 이것들은 “존재의 악이다”(le mal).²²⁵⁾ 문제의 핵심은 존재에 대한 견해차이다. 하이데거가 전통 형이상학을 ‘존재망각’이라고 비판한 이유는 ‘존재’와 ‘존재자’가 구분되지 않아서 존재자를 존재로 착각했기 때문이다. 하이데거 이전에 전통형이상학은 ‘존재 없는 존재론’을 펼쳐온 것이다. 하이데거의 『존재와 시간』은 존재를 되찾기 위한 발판으로서 현존재를 분석하는 일련의 과정이다. 이와는 달리 레비나스가 말하는 존재는 단순히 존재자와 구분하는 차원을 넘어 존재자와 분리된다. 존재자와 분리된 존재를 그는 “존재자 없는 존재”(ein Sein ohne Seiendes)²²⁶⁾라고 부른다. 존재와 존재자가 분리된다는 말은 무슨

224) 하이데거의 존재론은 현존재를 실존론적으로 분석하면서 시작된다. 그는 현존재가 실존하기 때문에 다른 존재자와 관계를 맺고 있으며, 이것이 현존재가 본질적으로 세계 안에 존재함을 증명한다고 설명한다(SZ, 29-30 참조).

225) E. 레비나스, 『존재에서 존재자로』, 서동욱 옮김, 민음사 2003, 30.

226) E. 레비나스, 『시간과 타자』, 위의 책, 38.

뜻인가? 또한 존재자는 존재가 드러나는 장소인데, 존재자 없는 존재가 가능할 수 있다는 말인가? 존재자 없이도 존재할 수 있다는 말은 존재 그 자체만 있다는 말인가? 그렇다면 어디에도 기대고 있지 않는 존재자체가 존재하는가?

레비나스의 ‘존재자 없는 존재’는 상당히 난해한 개념이다. 이 개념을 풀어보기 위해 레비나스는 우선은 존재하는 모든 것을 제거할 것을 요청한다. 모든 존재자가 사라지고 남는 것이 있다면 그것은 단순히 그저 ‘있다’(il y a)라는 사실이다.²²⁷⁾ 모든 것이 사라진 상태를 무(Nichts, 無)라고 한다면, 그것은 아무것도 없는 것이 아니라 없는 ‘그것’ 혹은 ‘이것’ 있음을 말한다. 엄밀히 말해 무는 일종의 ‘없음’이 아닌 것이다.²²⁸⁾ 무가 그저 없음이 아니라는 난해한 개념을 레비나스는 밤(夜)을 들어 설명한다. 밤이 되면 어둠이 세계를 덮고, 모든 것이 사라지는 듯 보이지만, 존재자가 보이지 않는다고 해서 세계가 무가 된 것은 아니다. 단지 부재(不在)할 뿐이다. 레비나스는 이것을 ‘부재의 현존’이라고 부른다.²²⁹⁾

레비나스는 ‘부재의 현존’을 불면(불면)을 예로 들어 설명한다. 불면증에

227) 같은 책, 38-40 참조; il y a는 영어의 There is와 같은 뜻으로 il은 비인칭 주어이다. 독일어로는 Es gibt인데, geben은 ‘주다’라는 뜻이다. 레비나스에는 il y a에서 il은 비인칭 주어를 사용해 존재가 뚜렷하게 있지 않음을 드러내고 있다. il y a에는 존재가 하나의 사건으로 비인격성을 드러낸다. ‘비가 온다’나 ‘어두워진다’같은 ‘그저 있음’의 현상을 나타낼 뿐이다(E. 레비나스, 『윤리와 무한』, 다산글방 2000, 55-57).

228) 레비나스는 베르그송(Henri Bergson, 1859-1941)의 『창조적 진화(L'Évolution créatrice)』를 인용하면서 “무의 개념과 말소된 존재”(l'être biffé)가 동일함을 인용한다. 베르그송의 부정은 “다른 것을 사유하기 위해 한 존재를 거부하는 정신운동”이다. 만약 존재하는 모든 것을 부정하게 된다면, 의식은 어둠에 빠지게 된다. 의식이 어둠에 빠져들어도 여전히 의식은 있다. 우리는 의식조차 없는 상태를 의식할 수 없다. 존재 전체를 부정하는 것은 무를 부정하는 것은 무를 사유하는 것과 다름 아니기에 불가능하다(E. 레비나스, 『존재에서 존재자로』, 위의 책, 104-105).

229) 강영안, 『타인의 얼굴-레비나스 철학』, 위의 책, 90-91 참조.

시달리는 주체가 잠자리에서 자신을 의식할 때, 더 이상 주체는 주체로서 존재자가 아니다. 주체는 자신의 있음을 의식적으로 통찰하며 스스로를 이끌어 갈 수 있는 존재를 말한다. 잠을 이루지 못하는 주체는 아무것도 하지 못한 채 오직 잠을 청하며 그저 있을 뿐이다. 이 상태에서 주체가 할 수 있는 유일한 것은 순간마다 그저 있음을 받아들이는 것뿐이다. ‘깨어있는’ 상태에서 의식은 일상의 의식과 같지만, 자아를 주체로서 세워주는 의식이 아니다. 불면에 빠진 주체는 신체성을 가진 주체로서 ‘주체적인 행위’를 할 수 없는 상태이기 때문이다. 불면의 상태에 놓인 주체를 ‘존재자 없는 존재’라고 할 수 있겠다.²³⁰⁾

존재자 없는 존재는 레비나스가 수용소 생활을 하던 무렵에 정립한 개념이다. 여전히 난해하기만한 존재자 없는 존재를 이해하기 위해 어둠이 내린 수용소의 밤을 상상해 보는 것이 도움이 될 것이다. 아무도 “깨우지 않고 깨어 있어야 할 아무런 이유가 없는데도”²³¹⁾ 깨어 있는 상황에서 자아는 오직 잠들기만을 바랄 뿐이다. “깨어있음”(veille)²³²⁾으로 들리는 소리들만이 — 교도관들의 군홃발 소리, 삐걱거리는 철문소리 등 — 잠들지 못하는 의식을 자극할 뿐이다. 주어진 시간에 잠드는 일 외에 아무 것도 할 수 없는 상황에서 깨어있는 의식은 존재자를 가늠할 수 없다. 자아는 다른 곳에서 들리는 존재의 소리들을 통해 자신이 그저 ‘있다’라는 사실만을 발견할 뿐이다. 깨어있는 의식은 사유하는 자아와 신체성을 가진 자아를 분리시킨다. 신체성을 가진 자아는 사라지고 단지 사유하는 자아만이 덩그러니 남게 된다. 이로써 신체성을 지닌 자아는 단지 물질로

230) 같은 책, 92.

231) E. 레비나스, 『존재에서 존재자로』, 위의 책, 108.

232) 같은 책, 110.

전락해버린다. 여기서 존재자와 존재가 분리된다. 자신이 그저 ‘있다’라는 사실을 의식한 주체는 더 이상 ‘있다’라는 사실을 긍정적으로 받아들일 수 없다. 모든 것이 사라진 어둠 속에서 주체의 있음은 공포와 두려움의 대상이다. 이런 점에서 레비나스의 존재는 부조리 그 자체이다. 부조리에 대한 경험은 자신의 주도권을 앗아가 버리고 무력하게 만든다. 예컨대 문장에서 주어는 명사로 술어에 의해 설명된다. 명사는 존재자를 말하며, 술어는 그 해설로서 존재를 일컫는다. 하이데거의 말처럼 존재는 바로 알 수 없고, 주어로 대표되는 존재자에 의해 이해될 뿐이다. 하이데거의 주장은 ‘이것이 존재한다’라는 표현에서는 성립하지 않는다. ‘존재한다’는 존재가 술어 자리에 오지만, 그것이 주어와 아무것도 연결해주지 못한다. ‘존재한다’라는 술어는 주어인 ‘이것’에 아무것도 덧붙이지 못하고 있다. 레비나스에 따르면 존재는 사실 그 자체로 ‘비인격적 있음’에 지나지 않는다.²³³⁾

이처럼 하이데거와 레비나스의 존재이해는 양극단에 놓여있다. 하이데거는 존재를 현존재가 본래적으로 처해있는 양태에서 이해할 수 있으며, 그것을 통해 새로운 이해지평에 접어들게 된다. 간단히 말해서 하이데거에게 존재는 현존재가 자신의 존재를 의식하면서 다른 존재자보다 우위를 점할 수 있는 수단인 반면, 레비나스에게 존재는 그저 ‘있다’라는 사실을 통해 마치 폭력적으로 다가오는 부조리 그 자체에 불과하다. 존재에 대한 이해는 현존재가 근원적으로 서기 위해 반드시 마주해야 하지만, 적어도 레비나스에게는 탈출을 시도해야 하는 부조리에 불과한 것이다. 레비나스에 따르면, 진정한 주체의 출현은 자신을 함몰시키는 그저 ‘있다’라

233) 같은 책, 23; 강영안, 「레비나스의 주체와 타자」, 위의 책, 225-226.

는 사실에서 벗어나기 위해서 도피처를 필요로 한다. 주체가 상실된 ‘있다’라는 사실에서 탈출은 오로지 잠을 통해서 이루어진다. 또한 잠은 심적이고 물리적인 활동을 중지하는 것이다. 더 나아가 잠은 불면에 빠진 주체를 다시 세우는 기반이 되어준다.²³⁴⁾

제3절 레비나스의 주체 출현과 현재

레비나스가 이해한 주체는 잠을 통해 의식을 되찾는 존재이며, 그 자리에서 섰을 때에 비로소 시간을 의식할 수 있게 된다. 레비나스의 주체 개념을 이해하기 위한 열쇠는 ‘주체의 출현’이란 개념에 있다.

잠을 잔다는 것은 신체를 가진 인간이 어떤 한 공간을 차지해서 은신처로 삼아 휴식을 취하는 것을 말한다. 잠에서 깨어남은 의식을 되찾는 것을 뜻한다. 의식에 앞서 전제해야 할 것은 무의식이다. 레비나스에게 무의식은 정신분석학적 개념이 아니라, 단지 의식 없는 상태로서 잠을 뜻한다. 잠에서 일어나면서 주체는 의식을 되찾고 주체로서 존재자들 사이에서게 된다. 레비나스가 말하는 주체는 ‘의식하는 주체’인데, 그 기원을 데카르트에 두고 있다. 데카르트가 “실체로서의, 즉 ‘자리를 확보한 어떤 것’(quelque chose qui se pose)으로서의 사유를 발견”²³⁵⁾ 했기 때문이다. 사유는 하나의 출발점으로 “여기”(ici)²³⁶⁾라는 구체적인 점을 찍는 것에 비길 수 있다. 레비나스에게 의식한다는 사실은 ‘주체의 주체됨’(subjectivation)

234) E. 레비나스, 『존재에서 존재자로』, 197(옮긴이 해제 참조).

235) 같은 책, 114.

236) 같은 책; 레비나스의 ‘여기’ici는 하이데거의 ‘거기에’da와 구별된다. 전자는 잠을 잘 수 있는 자리로, 자신의 도피처로서 ‘여기’이지만, 후자는 공간적인 의미라기 보다 현존재가 실존하는 자리를 뜻한다. ‘거기에’는 현존재가 세계를 이해하고 있는 자리이며, 다른 존재자와 관계를 맺는 자리이기도 하다.

을 말한다. 그렇다면 의식으로 주체가 주체로서 거듭날 수 있는 것은 잠 때 문이다.²³⁷⁾ “의명적 존재 속에 어떤 ‘존재자가 들어서기’(hypostase) 위해서는 자기를 떠났다가 다시 자기에게 복귀하는 일이 가능”²³⁸⁾해야 한다. 불면에 빠진 주체가 그저 ‘있다’라는 사실에서 벗어나 잠을 통해 의식을 되찾고, 의식하는 주체로서 설 때야 비로소 주체가 될 수 있는 것이다. 이렇듯 잠은 주체 출현의 근거가 된다. 주체가 출현한다는 것은 의식을 찾기 시작했다는 말이다. 시작이라는 말마디부터 이미 시간을 포함하고 있다. 의명의 있음에서 주체가 출현한다는 말은 그저 ‘있다’는 것에서 시간의 한 점을 찍는 것이다. 다시 말해서 주체가 주체로서 의식한다는 것은 의식하는 시점에서 순간(instant)이다. 레비나스가 말하는 존재자 없는 존재, 의명적 존재 사건은 그저 있기 때문에 시간을 생각할 수 없다. ‘있다’는 사실은 시작과 끝, 순간의 연속도 없다. 여기서 말하는 순간은 ‘과거-현재-미래’라는 시간적 구조의 한 부분으로서 순간이 아니다. 주체가 의식하는 시점으로서 ‘순간’은 ‘현재’로서 의명적 존재사건으로부터 탈출하는 ‘순간’이다.²³⁹⁾ 따라서 레비나스의 시간은 주체가 의식하는 것으로서 시작되며 현재에서 출발한다.

그렇다면 순간으로서의 현재는 어떻게 가능한가를 물어야한다. 순수한 존재만 있는 상태, 다시 말해서 존재자 없는 존재에서 독립적인 존재자가 홀로서기를 하면서 순간으로서의 현재가 가능하다. 순간은 ‘자리 잡음’과 관련 있다. 예컨대 불면에 시달리다가 잠든 후에 일어나는 그때, 순간을 짚어지는 존재로 탈바꿈한다. 존재자는 존재의 비시간성에서 시작함

237) 같은 책, 115.

238) E. 레비나스, 『시간과 타자』, 위의 책, 47.

239) 강영안, 『타인의 얼굴-레비나스의 철학』, 위의 책, 99.

으로 순간을 만든다. 다시 말해서 순간으로서의 현재는 주체가 자기 자신으로 현존하는 바로 그때이다.²⁴⁰⁾ 주체가 바로 서는 그때가 시간이 시작되는 점이며, 주체가 현재를 의식하는 때이다. 자신이 그저 있는 존재자와 달리 주체가 되려면, 자신의 행위가 순간마다 자기 자신을 확인할 수 있어야 한다.²⁴¹⁾ 레비나스가 이해하는 현재는 주체가 자신을 의식하는 때를 일컫는 것이다.

이처럼 레비나스와 하이데거의 현재개념에는 차이가 있다. 하이데거가 말하는 시간은 죽음을 통해 본래적인 존재양식을 이해하면서, 자신의 존재가능을 위해 세계-내-존재하는 존재자들을 ‘마주하는 것’(gegen-wart)이, 곧 현재(Gegenwart)이다. 이때 만나는 존재자는 순간으로 만난다. 하이데거가 설명하는 현재는 현존재의 본래적인 존재양식에 구조화되어 있는 시간으로 존재자를 자신의 존재가능으로 대할 때 발생한다. 현존재가 죽음을 향한 존재임을 직면하는 ‘순간’, 주위세계는 전혀 다른 존재로 다가온다. 레비나스가 말하는 현재는 현존재의 본래적인 존재양식에 기인하는 것이 아니라 의식할 수 있는 순간 자체를 일컫는다. 그때는 주체가 시작되는 시점이다. 레비나스는 하이데거처럼 존재 때문에 현존재에 우위를 부여하지 않는다. 존재자는 그 자체로 물질을 가진 신체가 있음을 중요시된다. 그렇기 때문에 신체성을 가진 주체가 의식적으로나 육체적으로나 자신을 의식 할 때를 현재로 두는 것이다. 미래 역시 몸을 가진 주체가 겪는 노동과 고통, 죽음의 문제와 연관해서 설명하고 있다.

240) 같은 책, 100 참조.

241) 같은 책 참조.

제4절 노동(travail), 고통(souffrance), 죽음 그리고 미래 (avenir)

현재라는 구체적인 시작점을 가진 ‘홀로 있는 주체’(Le sujet seul)는 신체성을 가지고 세계에서 존재자들을 만난다. 주체가 만나는 세계를 레비나스는 “향유”(jouissance)²⁴²⁾라고 부른다. 주체가 존재자를 만나는 것은 자신의 존재가능 때문이 아니라 일, 놀이, 산책 등의 만족을 주기 위해서이다. 물고기에게 물이 생기의 요소이듯, 세계 내의 존재자는 현존재에게 삶의 젖줄이며, 일종의 “요소”(l’element)²⁴³⁾이다. 레비나스가 말하는 ‘요소’란 우리가 세계 안에서 만나는 것이지만, 정확하게 규정할 수도, 지칭하거나 이름을 붙일 수도 없다. 예컨대 바다와 바람, 하늘과 구름 등 쉽게 대상화시킬 수 없는 것을 말한다. 요소로서 세계는 특별히 이름붙일 수 없다. 설령 우리가 요소를 명명(命名)하더라도 그것이 사물화 되지 않는다. 내용도 없고 형식도 없는 요소들은 한마디로 ‘무규정성’을 지닌다. 규정할 수 없다는 말은 불확정적이고, 가변적이라는 말과 다르지 않다. 그래서 요소는 받쳐주는 것이 없으며, 실체가 없는 성질을 말한다. 요소의 세계는 사람이 사는 환경 자체를 말한다. 레비나스는 세계, 요소, 환경을 동일어로 사용하고 있다. 지금 현재 주체를 감싸고 있으며, 감각할 수 있는 것들, 예컨대 따뜻함, 차가움, 시원함이나 물, 공기, 태양 등이 모두 요소이며, 동시에 환경이다. 요소로서의 세계는 누구의 소유구조에 들어가지 않는다.²⁴⁴⁾

레비나스가 ‘요소’라고 표현하는 세계 개념은 하이데거의 세계 개념

242) E. 레비나스, 『시간과 타자』, 위의 책, 65.

243) 강영안, 「레비나스의 주체와 타자」, 위의 책, 231-232 참조.

244) 강영안, 『타인의 얼굴-레비나스의 철학』, 위의 책, 128-130 참조.

과 확연히 구별된다. 하이데거가 말하는 세계는 현존재가 만나는 도구적 존재자와 연관된다. 현존재가 도구로서 배려하는 존재자들이 각자의 사용 목적에 연관되어 있는 전체를 사용사태전체성이라고 하고, 사용사태전체성이 펼쳐지는 곳이 ‘세계’이다. 세계 안에서 현존재와 왕래하는 도구적 존재자는 현존재의 존재가능으로 점철되어 있다. 다시 말해서 세계 안에 존재자들은 모두 현존재의 존재가능을 위해 어떤 목적의 대상이 된다. 레비나스는 하이데거의 이런 사용사태전체성으로서의 세계관을 염두에 두고 있다. 레비나스가 바라보는 세계는 목적과 기능을 가지는 소유의 대상이 아니라 삶을 즐기는 향유의 대상이다. 삶을 지탱해주는 요소로서 향유는 긍정적인 면만을 있는 것은 아니다. 향유는 익명성과 무규정성을 가지고 있기 때문에, 주체의 의지와 분리되어 주체를 위협할 수도 있다. 예컨대 자연은 주체가 머무는 자리이며 먹을거리를 제공해주지만, 주체의 생명을 위협할 수도 있다. 주체는 요소의 위협에 두려움과 불확실성을 가지며 신화적 반응을 보이기도 하지만, 그것을 정복하거나 노동하여 거처를 확보하기도 한다.

노동은 향유가 주는 부정적 측면을 극복하는 주체를 가장 잘 드러내 보여주는 개념이다. 노동은 주체가 주체로서 나아가도록 해주는 활동이다. 인간은 일정한 목표와 삶을 위해 노동하며 살아간다. 노동은 인간에게 생산물을 안겨주고 일정한 지배구조를 형성하게 만든다. 세계가 가지는 무규정성과 익명성은 노동에 의해 해체되고, 비로소 세계는 주체에게 어떤 의미와 기능을 가지게 된다. 지적활동을 포함하는 폭 넓은 의미의 노동은 주체를 주체로서 확립시켜 준다.²⁴⁵⁾ 노동이 우리에게 ‘주체됨’을

245) 같은 책, 133.

가져다준다고 해서 노동의 의미를 낭만적으로 해석해서는 안 된다. 노동은 언제나 “고통”(la souffrance)²⁴⁶⁾을 수반하며, 주체가 감당해야 하는 버거운 짐이다. 생명을 유지하기 위해 어떤 모양새로든 인간은 노동이 주는 고통을 짊어져야 한다. 레비나스는 그것을 일종의 ‘존재의 무게’라고 부른다. 하이데거처럼 레비나스는 무(Nichts)에 대한 불안을 문제시 하지 않고, 인간의 욕구와 노동이 주는 괴로움에 대해 다루면서 신체적인 고통에 대해 강조한다.²⁴⁷⁾ 여기서 레비나스가 강조한 점은 우리의 몸에 다가오는 고통 그 자체이다. 우리가 일상에서 경험하는 양심의 가책은 적당히 무마시키거나 일정한 방식으로 회피할 수 있다. 하지만 신체적 고통은 고통스러운 순간을 결코 벗어날 수 없다. 신체적 고통 속에서는 어떠한 도피처나 회피도 있을 수 없다. 그저 받아들일 뿐이다. 주체는 들이닥치는 신체적 고통을 그저 감당해야 한다. 노동 역시 마찬가지이다.²⁴⁸⁾

우리말에 ‘아파죽겠다’라는 표현이 있다. 설령 아픔이 극에 달했다고 해도 정말 죽고 싶은 사람은 드물다. 죽음이 아픔을 종식시켜줄 수 있지만, 대부분의 사람이 그런 선택을 내리지 않는다는 레비나스에 따르면 그 이유가 고통이 일종의 고양(高揚)적 구조를 지니고 있기 때문이다. 예를 들자면 고통보다 더 가슴 아픈 일이 일어날 것처럼 생각하거나, 고통을 통해 다른 것이-초월적인 것이- 드러날 수 있는 가능성을 열어두는 것이 있을 수 있다. 이는 종교적 차원에서 쉽게 이해될 수 있겠다.²⁴⁹⁾

레비나스의 주장처럼 고통의 고양적(高揚的) 구조가 그것 넘어 미지

246) E. 레비나스, 『시간과 타자』, 위의 책, 75: 레비나스는 아픔(la peine), 괴로움(la douleur), 고통(la souffrance)를 구분하지 않고 혼용하고 있다. 이 글에서도 엄격하게 구분하지 않고, 문맥에 따라 사용하겠다.

247) 같은 책, 74 참조.

248) 같은 책, 75-76 참조.

249) 같은 책 참조.

의 어떤 것과 연관될 수 있다는 말은, 고통이 이성의 빛으로 완전히 조명될 수 없다는 말의 또 다른 표현이다. 레비나스는 고통이 미지적(未知的)이라는 측면에서 죽음과 연관된다고 주장한다. 죽음의 미지성은 어떤 이성적 언어로도 규명할 수 없다. 명확한 사실 하나는 죽음이 주체에게 수동적으로 경험된다는 사실이다. 이성으로 경험되는 모든 것은 주체의 능동성을 드러내지만, 죽음은 이성의 범위를 넘어 ‘수동성의 경험’이다. 레비나스는 죽음의 미지성이 신비임을 주장하면서, 동시에 인간은 죽음의 신비에 대해 주인이 될 수 없음을 강조한다.

하이데거는 죽음에 대해서 적극적인 가능성을 부여한다. 이 적극적인 측면을 레비나스는 “남성다운 힘”(virilité)²⁵⁰이라고 부른다. 현존재는 죽음에 대해 모든 가능성을 가능하게 만들어 능동성과 자유를 거머쥔다. 하이데거와 달리 레비나스는 죽음을 수동적으로 받아들일 뿐, 능동적 태도가 불가능하다는 입장이다. 수동성은 주체에게 무엇인가 주어짐을 뜻한다. 주체는 그 무엇이 무엇인지 알 수 없다. 그것은 주체에게 늘 주어지지 않은 것에 불과하다. 주어지지 않은 것에 대한 분석은 처음부터 한계를 내재하고 있다.²⁵¹ 엄밀히 말해 레비나스는 죽음에 대해 불가지론적 입장을 취한다고 볼 수 있다.

레비나스는 죽음을 자신의 앞으로 데려와서 현재로 의식하는 하이데거의 입장을 거부한다. 죽음이 현재일 수 없다면, 그것은 언제나 미래의 한 사건이어야 한다. 그는 하이데거를 옆두에 두면서 죽음은 결코 “손안에 거머쥘 수 없으며”(insaisissable)²⁵² 그 누구도 죽음 위에 주인처럼 군

250) E. 레비나스, 『시간과 타자』, 위의 책, 79.

251) 같은 책, 78 참조.

252) 같은 책, 79.

림할 수 없다고 강조한다. 주체가 죽음에 대해서 남성다운 힘을 맘껏 발휘할 수 있는 것처럼 보이는 것은 단순한 ‘영웅주의’에 불과하다. 레비나스는 죽음의 수동성을 설명하면서 하이데거의 죽음에 대한 견해와 의견을 달리하고 있다. 고통이 절정에 달해 죽음에 이르기 직전이라면, 주체의 죽음에 대한 책임성이 완전히 사라진다. 그때 주체는 어린아이처럼 어깨를 들먹이고 흐느끼면서 죽음을 수용할 수밖에 없다. 레비나스는 죽음의 수동성을 강조하면서 하이데거가 주장하는 남성다운 힘의 종말을 고한다. 레비나스에게 현재는 자신의 존재가능을 위해 마주하고 있는 것이 아니라, ‘일종의 목숨을 건 희망’이다. 죽음의 수동성을 받아들일 수 있는 권한은 인간의 자유에 유보되어 있는 것이다. 레비나스는 그때서야 ‘존재의 노예상태’에서 해방을 맞볼 수 있다고 주장한다.²⁵³⁾

죽음이 받아들일 수밖에 없는 것이라면, 그래서 주체가 할 수 있는 것이 아무것도 없다면, 죽음은 가능성의 불가능성이다. 마지막 순간 주체는 “할 수 있음을 더 이상 할 수 없다”(nous ne pouvons plus pouvoir).²⁵⁴⁾ 더 이상 죽음에 대해 아무런 권력 행사도 불가능하다. 죽음은 이전까지 주체가 결코 경험해보지 못한 ‘사건’(événement)으로 다가오며, 그 사건에 대해서는 어떠한 계획도 세울 수 없다. 죽음 앞에서 주체의 능동성은 완전히 부정된다. 죽음의 특징이 ‘절대적으로 다른 것’(absolument autre)²⁵⁵⁾이기 때문이다. 주체가 절대 이해 할 수 없고 접근 불가능한 것이라면, 죽음의 존재자체가 ‘절대적 타자성’을 지니고 있다. 타자성은 쉽게 말해 ‘타자가 가지는 성질’로서 주체와 결코 비교할 수 없는 절대적으로 외재적

253) 같은 책, 82.

254) 같은 책, 83: 권력을 나타내는 pouvoir라는 동사는 ‘할 수 있다’를 의미한다.

255) 같은 책, 84.

(外在的)인 성질을 말한다. 죽음이 타자라면 타자의 특징은 죽음이 가지는 수동성과 미지적 측면을 비롯한 다른 특징들을 그대로 안고 있어야 한다. 타자는 결코 인식될 수 없으며, 어떤 이성적 접근도 거부된다. 죽음처럼 타자의 존재 역시 주체가 있는 그러한 방식과 다르게 있다. 레비나스는 타자와의 관계를 신비(Mysère)라는 말로 밖에 표현할 수 없다고 말한다. 타자는 철저히 주체를 벗어난 공간에 위치하는 외재성(exteriorité)을 지닌다. 타자와의 관계는 하이데거처럼 가능성을 통해 맺어지지 않는다. 주체 자신이 고통을 통해 고통의 긴장감을 가지고 죽음과 직면할 때야 비로소 형성된다.²⁵⁶⁾

죽음에 대한 언급은 미래에 대한 언급이기도 하다. 타자와 만나는 사건으로서 미래는 죽음이 그러하듯이 언제나 타자이다. 그렇다면 미래가 타자라는 사실이 의미하는 바는 무엇인가? 홀로 있는 주체로서 미래에 대한 기대는 미래가 현재화되는 것에 지나지 않는다. 흔히 기대는 아직 미래에 있을 뿐 닥쳐오지 않는 현실이다. 다시 말해서 레비나스는 미래에 대한 불가지론적 입장을 취하고 있다. 미래는 손에 거머쥘 수 없는 것이며, 우리를 엄습할 뿐이다. 주체에게 미래는 언제나 타자로서 다가온다. 따라서 홀로 있는 주체에게 시간은 흐른다는 논의는 무의미하다. 죽음과 마찬가지로 미래도 언제나 타자이다. 미래 역시 죽음처럼 예기치 않은 순간에 다가온다.²⁵⁷⁾ 홀로 있는 주체에게 의미 있는 시간은 늘 현재뿐이다.

레비나스의 시간은 현재에서 시작한다. 죽음을 통해 주어지는 미래(avenir)가 시간이 되기 위해서는 현재와 어떤 식으로든 관계를 가져야 한다. 그렇지만 하이데거를 통해 보았듯이 미래는 현재화되지 않는다. 결

256) 같은 책, 85 참조.

257) 같은 책, 87 참조.

죽음을 통해 주어지는 미래, ‘타자와 만나는 사건으로서 미래’는 시간이 아니라는 결론에 도달한다. 미래에 대한 전혀 다른 차원의 논의가 제기되어야 한다. 미래가 시간이 되려면 주체에 의해 의식화되는 차원을 넘어 다른 차원에서 관계를 가져야 한다. 이 말은 주체를 넘어선 전혀 다른 차원의 지평을 열어야 한다는 말이다. 레비나스가 말하는 미래는 주체가 아니라 타자에 의해 열려진다.²⁵⁸⁾ 더 정확히 말해 미래 자체가 타자이다. 미래는 현재에 절대 주어지지 않는 시간이며, 그것에 대해 알 수도 없다. 미래는 그저 받아들일 수밖에 없는 시간이다.

제5절 미래와 타인의 얼굴

미래가 타자라면 그 타자에 대한 의식 가능성이 문제가 된다.²⁵⁹⁾ 현재만 가지는 주체에게 어떻게 미래가 가능한가? 이 문제는 주체와 타자의 관계 안에서 어떻게 미래가 발생하느냐에 대한 물음이다. 홀로 있는 주체의 시간은 현재뿐이라는 말은, 미래가 알 수도 없고 거머쥘 수도 없다는 말일 따름이지, 미래가 없다는 뜻은 아니다. 주체에게도 미래가 다가와야 한다. 문제는 미래라는 시간이 홀로 있는 주체에게 개별적인 차원에서 아니라, 상호 주관적인 관계에 놓여 있는 미래라는 사실이다. 이처럼 레비나스에게 있어서 시간 혹은 시간의 가능 조건은 현존재의 본래성에 있는 것이 아니라, 인간의 상호관계 속에 있다. 그에 따르면 주체에게 미래는 현재화될 수 없다. 단지 미래는 현재의 미래일 뿐이다. 죽음을 통해 증명되

258) 같은 책, 92-93 참조.

259) 타자와 얼굴을 맞닿 수 있는 존재자는 타인이며, 타인을 보여 주면서 동시에 빼앗는 ‘얼굴’(visage)과의 만남이다. 받아들인 타자가 바로 타인인 것이다(같은 책, 91 참조).

는 미래는 언제나 오지 않은 시간일 뿐이다. 미래와 현재 사이는 좁혀지지 않을뿐더러, 미래의 현존이 전개되는 새로운 출발점이 필요하다.²⁶⁰⁾ 레비나스에게 그 출발점은 다름 아닌 타인이다.

이미 죽음과 미래를 통해 밝혀졌듯이 타자는 규정할 수 없고, 파악할 수도 없다. 다른 현존재, 곧 타인도 죽음과 미래가 가지는 ‘타자성’을 그대로 지니고 있는 것이다. 타자성을 바탕으로 타인은 주체와 어떤 식으로든 관계를 맺고 있다. 주체와 타인 모두 세계 안에 있기 때문이다. 하이데거는 주체가 타인과 맺는 관계를 “심려”(Fürsorge)²⁶¹⁾라고 부른다. 여기서 심려는 현존재가 다른 현존재를 존재가능으로 만나는 방식이다. 레비나스는 주체와 타인²⁶²⁾이 존재가능으로만 관계한다는 하이데거의 주장을 거부한다. 존재가능은 관계 안에서 벌어지는 도덕적, 윤리적 측면을 배제

260) 같은 책, 92-93.

261) 자신의 존재가능을 위해 도구적 존재자를 사용하는 배려와 달리 심려는 타인을 서로 위로하거나 반목 할 수 있으며, 서로 모른 척 지나칠 수도 있다. 이 모든 형태가 현존재가 타인을 대하는 방식으로서의 심려이다. 우리말의 심려는 마음속으로 걱정하는 것으로서 상대를 위한 마음이 담겨있지만, 하이데거는 전혀 그런 의미로 사용하지 않는다. 단지 현존재가 타인을 대하는 다양한 방식을 심려로 규정할 뿐이다. 오히려 하이데거는 자신의 존재가능을 타인이 배려해주는 것에 대해 부정적인 태도를 취한다. 현존재는 자신의 존재에 의문을 제기하는 존재로서 존재가능을 스스로 열어간다. 심려를 통해 배려된 현존재는 자신의 존재가능을 스스로 열어가지 못하고 그들로 대표되는 타인에게 의존하게 된다. 타인의 지배에 놓인다는 의미는 현존재가 일상에 빠져 본래적인 존재양식으로 나아가지 못한다는 말이다. 반면 심려는 현존재의 존재가능을 염려하며 그가 스스로 존재의 지평을 열어갈 수 있도록 배려하기도 한다. 하이데거는 현존재를 대하는 심려의 양태를 두 가지로 구분하면서 전자를 봐줌(Rücksicht), 후자를 돌봄(Nachsicht)이라고 부르고 있다(이기상·구연상, 위의 책, 167-170 참조).

262) 레비나스의 타자와 부버의 ‘너’와는 다르다. 타자는 영원히 ‘낯선 이’로 알 수 없고, 규정할 수 없는 대상이지만 얼굴을 통해 윤리적 의무를 갖게 한다. 부버는 ‘나’와 ‘너’의 친밀한 관계에 용해되는 타자를 말한다. 더 나아가 ‘나’는 ‘너’를 통해 ‘영원한 너’와 만나게 된다. 그러나 레비나스의 얼굴은 친밀성으로 환원될 수 없다. 타자의 얼굴은 파악 불가능하다(E. 레비나스, 『시간과 타자』, 위의 책, 117 참조).

하고 있기 때문이다. 하이데거가 말하는 심려개념이 윤리적 측면을 전혀 고려하지 않는 것은 아니지만, 논의의 중점에서 벗어나 있다는 점을 인정해야 한다. 레비나스는 이 점을 비판하면서 타인에 대한 윤리적 의무가 존재가능에 앞서야 한다고 역설한다. 주체와 타자의 관계가 이미 윤리적이고, 타인의 얼굴이 주체에게 윤리적 의무를 부여한다는 것이다.²⁶³⁾

주체가 타인을 만나는 방식으로서 얼굴은 단순히 외형적인 형태를 넘어 타인에게 자신을 열어 보이는 특별한 의미를 담고 있다. 레비나스는 타인이 얼굴을 통해 자기 자신을 열어 보이는 것을 ‘계시’(révélation)라고 부른다. 이러한 계시는 반드시 고유한 의미를 담고 있다. 자신이 얼굴에 의미를 부여하기 전에, 이미 의미가 얼굴에 드러난다는 것이다. 레비나스는 이러한 의미화를 ‘맥락 없는 의미의 가능성’이라고 부른다. 이 말은 타인의 얼굴이 어떤 이야기의 흐름, 곧 맥락 안에서 이해되는 것이나 전후 관계 안에서 읽어낼 수 있는 그런 의미가 아니라, 주체에게 어떤 맥락 없이 곧바로 다가온다는 의미이다. 타인의 주체적인 행위 이전에 의미가 얼굴을 통해 드러난다는 말이다. 다시 말해 타인의 얼굴을 통해 드러난 의미는 자신의 행위에 선행한다. 우리말에 ‘얼굴에 다 써 있다’는 말은 레비나스의 ‘맥락 없는 의미의 가능성’을 가장 잘 표현해주는 말마디라고 할 수 있다. 계시의 의미가 이미 원의에 앞선다면, 이제 그 계시의 의미 내용이 문제가 된다. 타인의 얼굴이 주체에게 주는 계시내용은 어떤 강력한

263) 레비나스에게 존재는 익명적이며, 비인칭적이다. 현존재는 자신의 존재가능으로 점철되어서는 안 되고, ‘그저 있다’라는 사실에서 벗어나 주체로서 홀로 서서 타인이 부과하는 윤리적 의무를 다해야한다. 레비나스의 이런 비판이 존재론에 앞서 윤리학을 제1철학에 놓은 바탕을 제공한다. 레비나스는 하이데거가 “인간이 당하는 고통과 악, 현실적 불평등이나 불의에 대해서 침묵”하고 있다고 강도 높게 비판하며 자신의 타자성의 철학을 내세웠다(김연숙, 『타자의 윤리학』, 인간사랑 2001, 42-43 참조).

힘을 가하며, 주체의 내면을 파고들어 마음을 움직인다. 레비나스는 이 힘을 윤리적 의무라고 말한다. 예컨대 ‘끓주린 이’의 표정을 통해 우리는 선행을 베풀어야 함을 느끼고, 그렇게 하지 않을 경우 죄의식에 사로잡혀 괴롭게 된다.²⁶⁴⁾

얼굴이 계시하는 강력한 힘은 주체에게 동정에서 연유한 ‘연약함’을 유발시키는 것이 아니라, 저항을 제거해 버린다. 레비나스는 이것을 ‘무저항’이라고 말한다. 동정이 보여주는 ‘연약함’과 ‘무저항’은 구분된다. 동정은 은연중에 계층을 구분하여 선행을 베푸는 것으로 타자를 옹호하지만, 무저항은 오히려 정의에 가까우며 일종의 명령적인 성격이 다분하다. 예컨대 길거리에 끓주린 사람의 얼굴을 보고 자선을 행하는 것이 동정이라면, 베풀은 어떤 종속관계에 속한다. 반면 ‘사람을 살인하지 말라’라는 계명을 지키기 위해 그를 도와준다면, 주체의 행위는 ‘정의로운 것’이며, 타인을 동등한 타자와의 관계에서 대하게 되는 것이다.²⁶⁵⁾

얼굴의 현현이 주체의 자유를 강하게 억누른다면 일종의 폭력으로 볼 수 있지 않을까? 얼굴이 부여하는 강한 힘은 권력이 짓누르는 부자유스러운 힘과는 구별된다. 타자의 얼굴이 무저항을 부가한다고 해서, 자유자체를 단절시키지는 않는다. 계시는 어떤 가치로 무엇을 선택하도록 주체를 이끈다. 끓주린 이들의 얼굴을 보고 주체는 자유롭게 도움을 줄 수도 있고 외면할 수도 있다. 타인에 대한 윤리적 행위에는 주체의 자유가 고스란히 보장된다. 얼굴의 현현은 주체가 이기적인 자유를 추구하지 못하도록 자기반성으로 이끌어 죄책감을 불러일으킨다. 그 안에서 주체는 자신의 이기적인 단면을 직면하게 되고, 자신의 불의, 죄책감을 느끼게 된

264) 강영안, 『레비나스의 철학-타자의 얼굴』, 위의 책, 148-149 참조.

265) 같은 책 참조.

다. 죄책감이 머무는 자리는 주체의 자유이며, 그것의 지향은 타인에 대한 욕망이다. 그러기에 죄책감은 실패, 좌절을 초래하지 않는다. 일상적인 의미에서 실패와 좌절은 자신의 뜻을 세우고 무너졌을 때 일어나는 감정이지만, 얼굴의 현현이 가져다주는 죄책감은 타인에 대한 욕망(desir)이기 때문이다. 여기서 욕구(besoin)와 욕망은 구별되어야 한다. 욕구는 자신에게 결핍된 것에 대한 단순한 충족을 뜻하지만, 욕망은 우리에게 주어지지 않은 어떤 것을 향한 지향으로서 ‘우리가 태어나지 않은 땅’이나 ‘보이지 않는 자’에 대한 갈망이다. 따라서 욕망은 타자에 대한 관심과 책임에 관계된다. 욕망을 가진 주체는 자유의지로 자기를 넘어 헌신으로 전환된다. 레비나스는 타자에 대한 이런 욕망을 ‘형이상학적 욕망’이라고 부른다.²⁶⁶⁾

형이상학적 욕망은 홀로 있는 주체에게 타자를 지향하도록 이끌며, 사회 안에서 일정한 관계를 유지해 준다. 레비나스가 “사회성”(socialité)²⁶⁷⁾이라고 부르는 것은 타자와 주체와 만남 그 자체를 말한다. 이처럼 사회성 안에서 타자의 얼굴을 통해 윤리적 의무를 부여받는 존재가 주체라면, 그리고 그때도 여전히 시간이 멈추지 않는다면, 주체가 관계 맺는 사회성 자체가 시간이다. 관계 안에서 형성되는 이타성은 주체 안에서가 아니라 타자에 의해서 나온다.²⁶⁸⁾ 결국 타자의 얼굴을 통해 드러나는 레비나스의 시간은 베르그송이나 하이데거가 말하는 “주체에 대해 순수하게 외재적인 시간 개념, 즉 대상으로서의 시간개념이나 주체 안에 완전하게 포함되는 시간 개념”²⁶⁹⁾이 아니다.

이제 논의를 미래로 옮겨서, 타인의 얼굴이 어떻게 홀로 있는 주체

266) 같은 책, 150-151 참조.

267) E. 레비나스, 『존재에서 존재자로』, 위의 책, 158.

268) 같은 책, 158-159 참조.

269) 같은 책.

에게 미래를 부여하는가를 질문해야 한다. 굶주리고 가난하고 헐벗은 이를 길거리에서 마주할 때, 그저 지나쳐버릴 수도 있고, 약간의 돈을 기부할 수도 있다. 더 나아가 그 사람에게 할 수 있는 최선의 행위를 할 수도 있다. 굶주린 이는 홀로 있는 주체의 윤리적 실천으로 하루를 굶지 않을 수도 있고, 죽음 직전에서 다시 살아날 수도 있다. 주체의 윤리적 실천은 타인의 삶을 영위하는 밑거름이 되어 그의 미래를 열어주게 된다. 레비나스의 이러한 주장의 근거에는 히브리 성경이 자리하고 있다. 히브리 성경에 나타나는 율법과 예언자들은 사회적 약자에 대한 책임을 강조하고 있다.²⁷⁰⁾ 굶주리고 고통스러운 현실을 가장 잘 대변해주는 신체적 부위는 얼굴이다. 이런 맥락에서 타인의 얼굴을 통해 미래가 열린다는 레비나스의 말을 이해할 수 있을 것이다.

타자의 얼굴이 걸어오는 말에 응답함으로써 주체는 타자에게 삶이라는 시간을 열어주게 된다. 타자로서 미래는 주체에게 규정되지 않지만, 주체를 벗어나 타자와 관계 안에서 열리게 된다. 레비나스에게 “미래, 그것은 타자이다. 미래와의 관계, 그것은 타자와의 진정한 관계이다.”²⁷¹⁾ 홀로 있는 주체에게 시간을 이야기하는 것은 불가능해진다. 레비나스의 시간 이해는 주체를 넘어 타자를 향한다는 측면에서 초월적이며, 자신의 존재에 국한되지 않는다는 점에서 타자를 향해 개방되어 있다.

시간 자체가 관계 안에 놓여 있고, 주체가 죽어도 타인에게 미래가 열린다고 해서 죽음의 문제가 완전히 해결되었다고 말할 수 있을까? 주체

270) 탈출기 22,24; 신명기 10,18; 24,17; 이사야 1,17; 9,16; 예레미야, 7,6; 22,3 등. 히브리 성경에서 과부와 고아는 약자의 전형으로 나타난다. 예언자들은 오래전부터 사회적 약자를 보호하는 법을 지킬 것을 부르짖어왔다. 여기에는 나그네와 이방인, 가난한 사람도 포함된다(E. 레비나스, 『시간과 타자』, 위의 책, 101 각주44 참조).

271) 같은 책, 86-87 참조.

의 선행에도 불구하고 타인이 죽는다면, 주체의 행위는 의미를 잃게 되는 것이 아닐까? 이 문제는 궁극적으로 타자의 윤리가 주체의 죽음을 의미 있게 해주지 못한다는 생각을 저변에 깔고 있다. 결국 문제의 핵심은 주체의 죽음에 대한 극복에 있다. 시간을 논의하는데 있어 인간의 죽음 문제는 하이데거에서도 보았듯이 논외로 할 수 없는 핵심적인 문제이다.

제6절 레비나스의 시간의식과 죽음 극복: 에로스(eros)와 출산성(fécondité)

레비나스가 바라 본 시간은 자아가 주체가 되는 현재와, 타자의 얼굴이 부여하는 윤리적 의무로 빚어지는 미래이다. 시간을 의식한다는 측면에서 레비나스의 시간은 늘 현재, 곧 홀로 서 있는 주체로서 의식하는 순간에 국한된다. 타자를 통해 얻어진 미래를 의식하는 것 역시 이기적인 주체에 대한 극복으로서 주어진 것이며, 그 미래 또한 ‘자아’의 미래가 아닌 ‘타자’의 미래이다. 레비나스는 주체가 진정한 주체로 거듭나기 위해서는 자신의 존재가능에 대한 집착을 벗어버리고, 타인을 주인처럼 섬길 것을 주장한다. 타자 중심의 철학에서는 시간 역시 주체가 아니라 타자에 의해서 펼쳐진다.²⁷²⁾ 시간을 의식한다는 문제는 하이데거에게 있어서 죽음을 의식하는 문제와 다르지 않다. 이에 반해 레비나스는 반대로 죽음을 통해 시간을 바라보려고 한다.

여기서 레비나스와 하이데거의 차이점이 두드러진다. 하이데거가 말하는 죽음은 현존재의 실존론적 분석에 있어 ‘진체성’을 확보하기 위해서 전개되는 문제였다. 시간을 통해 현존재의 존재를 열어 밝히기 위해서는

272) 같은 책, 87 참조.

현존재 전체를 다루어야 하는데, 이런 맥락에서 죽음은 피해갈 수 없는 통로이다.²⁷³⁾ 반면 레비나스는 시간을 통해 죽음으로 나아간 하이데거와 달리, 죽음을 통해 시간으로 접근하면서 죽음의 ‘전체성’에 대해 논의를 펼치고 있다. ‘죽음의 전체성’이란 말은 인간 실존이 던져주는 죽음 문제를 넘어 죽음 그 자체의 전체성을 고려한다는 말이다. 죽음의 전체성은 곧 죽음을 넘어서는, 죽음 이후의 세계에 대한 지평까지 확대되는 것이다. 죽음 그 자체가 이미 알 수 없는 것임에도 불구하고, 그 지평을 넘어서서 논의한다는 것은 이미 종교가 말하는 죽음에 대한 담론을 염두에 둔 것이다.²⁷⁴⁾

죽음을 통해 존재의 의미를 밝히고자 한 하이데거와 달리 레비나스는 “에로스”(eros)²⁷⁵⁾와 “출산성”(fécondité)²⁷⁶⁾을 통해서 죽음을 극복하려 한다. 레비나스의 에로스 개념으로 들어가기 위해서는 철학사 안에서 발견된 에로스의 개념에 대한 일반적인 이해가 도움이 될 것이다.

고대 그리스의 에로스 개념은 일반적으로 ‘욕구나 감성적인 것’을 의미했다. 신화에 등장하는 에로스는 우주의 생성 때부터 존재한 신들 가운데 하나이다. 그리스 신화는 우주의 창조를 묘사하면서, 혼돈(Chaos)상태에서 만물이 놓일 대지(Gaia)가 생겨나고 ‘혼돈의 질서를 잡기 위해’ 에로스가 생겼다고 말하고 있다.²⁷⁷⁾

273) SZ, 324-325 참조.

274) 정기철, 「레비나스의 시간의 종말」, 『조직신학논총』 5(2000), 한국조직신학회, 307 참조.

275) E. 레비나스, 『시간과 타자』, 위의 책, 103.

276) 같은 책.

277) 신화적인 개념에서 뿐 아니라 일상에서 에로스는 고상한 사랑의 행위로서 간주되기도 했다. 예컨대 소크라테스는 부당하지만 사회질서를 유지하기 위해 법을 지키는 정당함을 보였다. 이밖에도 플라톤의 『주연(symposion)』에는 여러 사람의 입을 빌려 에로스의 다양한 측면을 설명하고 있다. 에로스는 ‘우주의 모든 것에 내재하

플라톤은 또 다른 신화를 통해 에로스를 설명하는데, 이것은 레비나스의 ‘에로스’와 ‘생산성’을 이해하는 단초를 제공해 준다. 원래 인간은 남성과 여성, 그 사이에 ‘남녀성’ 가진 존재로 만들어졌다. 이들은 지금의 인간을 두 개씩 합쳐 놓은 모습으로 강한 힘과 기품을 가졌다고 한다. 그들은 자신의 힘을 주체하지 못하고 신에게 도전하게 되었고, 제우스는 결국 이들을 반으로 잘라 놓았다. 한쪽을 잃은 인간들은 서로를 간절히 갈망하며 자신의 반쪽을 찾아 헤매게 된 것이다.²⁷⁸⁾ 여기서 에로스는 ‘완전한 것으로의 욕구’를 뜻한다. 신화에서 나타난 인간은 결국 불완전한 존재로, 완전함을 찾아 나서는 존재이다. 이러한 인간의 불완전성을 극명히 보여주는 것이 죽음이다. 태어나면서부터 죽을 운명에 처한 인간은 불멸이라는 ‘완전한 것’을 갈망한다. ‘영원한 것’에 대한 갈망은 서로가 갈라져 애타게 찾는 에로스로 드러난다. 고대 그리스인들에게 있어서 영원에 대한 갈망은 구체적으로 생식작용과 기억으로 나타난다. 생식작용은 출산으로 이어지고, 낳은 몸에서 새로운 것을 물려주는 것이다. 영원에 대한 또 다른 갈망의 표현인 기억은 사람들을 통해서 자신을 오래도록 정신에 남겨

는 조화의 원리이며, ‘아름다움, 덕(德), 지혜’이다(박영식, 「플라톤의 에로스에 대한 논고」, 『희랍 철학의 문제들』, 현암사 1993, 11-14 참조); 『주연』에서 대화자들이 말하는 에로스의 의미는 ‘완전한 것’, 그 자체이지만, 정작 저자인 플라톤이 말하는 에로스는 ‘완전한 것’이 아니라 ‘완전한 것을 추구하는 것’이다. 욕구로서의 에로스는 일종의 결핍의 상태로서 어떤 대상을 추구한다. 대화자들이 주장하는 대로 에로스가 완전한 것이라면, 어떤 것도 필요로 하지 않을 것이다. 완전한 것도 아니며, 일정한 결핍을 내재한 에로스는 중간적 위치이다. 중간은 어느 쪽이든 영향을 미칠 수 있는 곳이다. 마치 다이몬이 창조의 구체적인 생산을 담당했듯이, 인간과 신을 연결해주는 매개자 역할을 하는 것이 에로스이다. 에로스의 중간자적 역할을 플라톤은 신화를 통해 설명해주고 있다. 에로스는 풍요의 신 포로스과 빈곤의 여신 페니아의 결합으로 태어났다. 에로스는 어머니로부터 ‘빈곤, 더러움, 추함, 맨발로 집도 없는 성질’과 아버지로부터 ‘미(美), 선(善), 용기, 지혜의 성질’을 물려받아서 궁핍한 일도 없고, 부유해지는 일도 없는 중간적 존재이다(같은 책, 12-16 참조).

278) 같은 책, 16-18 참조.

두는 것을 일컫는다. 두 가지 모두 고대 그리스인들이 죽음을 극복하려는
방편이었다.²⁷⁹⁾

이 두 가지는 불멸성을 갈망한다는 측면에서는 공통점을 가지지만,
플라톤은 둘을 구분할 뿐 아니라, 후자를 더 높게 평가한다. 전자는 통속
적인 의미에서 육체적인 관계를 통해 죽음을 넘어서고자 한 시도이다. 반
면 후자는 영혼에다 생식하는 사람으로 시인이나 장인들이 예술작품을 통
해 불멸성을 충족하려는 시도를 일컫는다.²⁸⁰⁾ 이런 맥락에 레비나스의 에
로스가 위치해 있다.

레비나스의 궁극적인 물음은 “타자성이 순수한 상태로 나타나는 그
런 상황이 존재하는가?”²⁸¹⁾이다. 더 나아가서 “상반된 것으로서 완벽하게
상반된 것”²⁸²⁾, 그래서 어떤 영향도 받지 않는, 전적으로 다른 것이 되도
록 하는 서로 다른 성질을 가진 것이 존재하는가? 외재적이고, 미지적이며,
수동적인 타자의 성격을 완전히 재현하는 존재가 있는가?²⁸³⁾ 레비나스는 그
해답을 “여성적인 것”(le féminin)²⁸⁴⁾에서 찾고 있다.

남성성과 여성성은 논리적인 차원에서 종차(種差)의 구분도 아니고,
존재(Sein)와 무(Nichts) 같은 상호 모순적인 관계도 아니다. 그리스 신화가
이미 제시해 주듯이 이 둘은 서로를 향해 갈망하는 존재이며, 이미 결합을
전제하고 있다. 그러나 우리가 이미 잘 알고 있듯이 서로는 서로에게 절대적
으로 같을 수 없는 타자이다.²⁸⁵⁾ 플라톤의 『주연(symposion)』에서 아리스

279) 같은 책, 19-21 참조.

280) 플라톤의 에로스는 정신적인 측면을 더 높이 평가했기 때문에 영혼에 생식하는 것
에 속한다. 플라톤에게 에로스는 궁극적으로 선의 이데아를 향한 갈망이다. 그것은
애초부터 완전한 것을 향한 욕구였다(같은 책, 21-31 참조).

281) E. 레비나스, 『시간과 타자』, 위의 책, 103.

282) 같은 책.

283) 같은 책 참조.

284) 같은 책 참조.

285) 같은 책, 103-104 참조.

토파네스가 주장한 성적 결합은 남녀가 하나 되는 것이다. 레비나스에 의하면 이 합일은 전적으로 서로에게 환원될 수 없는 두 존재 서로에게 타자성을 체험하는 장소이다. 다시 말해서 성적인 관계에서 타자성은 사라지지 않고 더욱 부각되며, 오히려 서로 함께 있다는 교감이 더 극렬히 드러난다. 레비나스의 『시간과 타자(*Le Temps et l'Autre*)』에서 나타난 여성성은 일종의 신비로, 어떤 외부적 빛으로도 침투할 수 없다. 여성적인 것은 스스로 존재를 숨기고 있다. 그 안에 수줍음이 있는 것이다. 수줍음은 여성을 나타내는 전형적인 이미지이다. 일반적으로 여성적인 이미지는 부끄러움, 숨김, 감춤 등으로 나타나고, 남성적 이미지는 힘, 드러남, 자신감 등으로 드러난다. 레바니스가 말하는 여성적인 것은 빛 앞에서의 도피이며, 스스로를 감추는 방식을 말하는데, 이것은 여성적인 것의 신비스러움을 드러내는 표현이다. ‘수줍음’과 ‘감춤’을 가진 여성적인 타자성은 주체에게 위협이나 자유를 억압하는 힘으로 다가올 수 없다. 주체가 자신의 주체다움을 의식 안에서 실현한다면, 타자성은 여성적인 것을 통해 구현한다.²⁸⁶⁾ 레비나스도 여성적인 것을 “신비로 부르는 것 외에는 어떻게 달리 표현할 수 있는 길”²⁸⁷⁾이 없음을 밝히고 있다. 단지 레비나스가 결론짓고 있듯이, 에로스는 “타자성과의 관계요, 신비와의 관계”²⁸⁸⁾이다.

여성적인 것의 타자성이 신비를 가진다고 해도 어떤 모양새로든 주체와 관계를 가져야 한다. 레비나스는 여성적인 것의 타자성을 애무(caresse, 愛撫)로서 경험한다고 말한다. 남녀 간에 성애에서 나타나는 애무의 본질은 모르는 것을 찾으려는 몸짓이며, 질서 잡혀 있지 않은 행위이다.²⁸⁹⁾ 애무는 주체가 알 수 없는 것과 별이는 술래잡기 같은 것이다.

286) 같은 책, 106-107 참조.

287) 같은 책, 108.

288) 같은 책.

289) 같은 책, 109-111 참조.

애무는 그 자체에 머물지 않고 다른 것을 지향하는 행위인 것이다.

애무에 의해 감추어진 것은 “출산성”(fécondité)²⁹⁰⁾을 통해 드러난다. 죽음에 봉착한 주체는 한계를 돌파해주는 새로운 시간을 출산성을 통해 얻어 만난다. 에로스의 과정에서 애무가 궁극적으로 찾으려한 것은 자식이다. 자식은 아버지나 어머니가 생산해낸 작품이나 소유물이 아니다. “아이는 하나의 자아이며, 인격이다.” “아들의 타자성은 다른 자아의 타자성이 아니다.”²⁹¹⁾ 홀로 있는 주체의 미래는 에로스를 통해 얻은 아들로써 실현되는 것이다.

레비나스에 따르면 주체는 아버지가 되면서 이기적이며 자신만을 지향하려는 성향을 벗어난다. 주체는 이제 자녀를 통해 자신의 한계를 넘어 새로운 가능성으로 진입한다. 주체는 자신의 죽음이라는 한계상황에서 에로스를 통해 감춰진 미래인 아이를 찾아낸다. 아이는 “타자가 된 나”(moi étranger à soi)²⁹²⁾이다. 주체는 자신의 죽음에서 종말을 고하는 것이 아니라 자식을 통해 새로운 미래로서의 시간의 연속성에 접어든다. 이렇듯 출산성은 주체에게 무한한 미래 또는 절대적인 미래와 관계를 맺어준다.

290) 같은 책, 112.

291) 같은 책, 112-113 참조.

292) 강영안, 『레비나스의 철학-타자의 얼굴』, 위의 책, 158.

결 론

하이데거에 따르면 현존재는 존재의 본 모습을 찾기 위해서는 근원적인 시간성을 지니고 있어야 하지만, 일상에 빠져있는 현존재가 의식하는 시간은 근원적인 시간성을 지니고 있지 못하기 때문에 문제가 된다. 일상에서 이해하는 시간은 그저 전통적 시간이해의 저변에 깔려 있는 ‘지금의 지속’일 따름이다. 근원적인 시간을 의식하기 위해 현존재는 불안과 양심을 통해 결단을 내려야 한다. 이 결단을 내릴 수 있는 이유는 현존재가 본래적으로 자신의 존재가능을 염려하는 존재이기 때문이다. ‘거기에 있는’(da-sein) 존재는 늘 자신의 있음을 문제 삼는 존재양식을 취하기 때문에, 자기 앞에 다가오는 것에 마음을 쓰고 있다. 현존재는 자신에 대한 염려와 더불어서 다른 존재자를 배려하고, 현존재를 심려하기도 한다. 이 말은 이미 현존재가 세계 내에 존재함을 전제하고 있다.

현존재가 염려하고 있다는 말은 자신을 앞질러 있다는 의미이며, 근원적인 어떤 것을 향해있다는 의미이기도 하다. 자신이 언젠가는 존재하지 않을 수 있다는 무(無)에 대한 불안은 현존재를 근원으로 이끄는 매개가 된다. 무는 존재가능을 추구하는 현존재의 존재를 무화시키는 힘을 가지고 있기 때문이다. 현존재에게 죽음은 무로 다가온다. 그러나 죽음이 염려의 본질적 내용이라면, 현존재는 죽음 앞에서도 죽음을 앞질러 달려 갈 수 있는 힘을 지니고 있다. 죽음을 향해 앞질러 달려가, 자신 앞으로 그 죽음을 데려옴으로써 현존재는 지금까지 경험하지 못한 새로운 지평, 곧 ‘존재’와 마주하게 되는 경험을 하게 된다.

존재의 의미를 밝혀내는 이러한 일련의 과정에서 하이데거는 이미 시간이 여러 가지 양상으로 구조화 되어 있음을 밝혀내었고, 거기에 ‘근원

적인 시간성'이 자리하고 있음을 알아내었다. 이 과정에서 하이데거가 이해한 시간은 통속적 의미의 '지금의 지속'이 아니라, 현존재의 존재가능과 결부되어 있는 가장 근본적이고 근원적인 시간이다. 본래적인 존재양식으로 돌아온 현존재는 바로 이 근원적인 시간성을 통해 존재의 의미를 발견하게 된다.

하이데거에게 있어 시간을 의식하는 문제는 누구에게나 문제시되는 근본적 현안이지만, 타자와의 관계적 측면은 도외시하고 있다는 한계를 지니고 있다. 비록 그가 심려로서 타인과의 관계를 설명하고 있기는 하지만, 그것이 다른 현존재 역시 자신의 존재가능으로만 풀어내고자 하는 한계를 벗어날 수는 없다. 하이데거는 일상에 빠져있는 현존재를 본래적인 존재양식으로 데려오는 데는 성공했지만, 타자에 대한 윤리적 측면을 도외시함으로써 자신이 간혀버리는 결과를 초래했다.

레비나스는 현존재의 존재가능으로 점철된 하이데거의 시간이해를 신랄하게 비판한다. 그 이유는 하이데거가 시간이 타자와의 관계에서 형성된다는 사실을 무시했기 때문이다. 레비나스는 현존재의 자리에 주체를 세우고, 타자 중심의 시간이해를 펼쳐나간다. 레비나스가 말하는 시간은 주체에 의해 의식되는 것이 아니라, 타자와 관계 안에서 윤리적 의무를 시행할 때 발생하는 시간이다. 그렇기에 레비나스가 말하는 시간은 물리적인 개념의 측량된 시간이나 존재양식 자체가 스스로를 드러내는 구조를 지니고 있는 시간이 아니다. 오히려 여기서 말하는 시간은 주체가 타자의 존재가능을 열어줌으로 부여되는 것이며, 죽음에 처한 타자에게 미래를 열어주는 것이다. 타자는 주체의 윤리적 행위로 말미암아 새로운 시간, 곧 진정한 주체로 태어나는 시간을 부여받는다. 이렇듯 레비나스에게 주체의

시간은 곧 타자의 미래이다. 주체는 자신의 행위에 대한 의미부여를 통해 시간을 열어 나간다. 여기서 타자에게 시간을 할애하는 주체와, 그로 인해 시간을 할애 받는 대상은 동일하다. 그러나 주체가 아무리 타자를 통해 시간을 할애 받는다고 할지라도, 마지막에 가서는 벗어날 수 없는 문제에 직면할 수밖에 없다. 그것은 주체의 모든 것을 앗아가 버리는 죽음에 대한 문제이다. 죽음은 심지어 타자에게 윤리적 의무를 시행할 기회마저 박탈해버린다. 지금까지 주체에게 의미 있게 다가오는 일체의 것들은, 죽음에 의해 모든 의미를 상실하게 된다. 의미를 부여하는 주체가 사라지기 때문이다. 이러한 상황에서 레비나스는 타자와의 관계 안에서 죽음을 극복할 수 있는 계기를 찾아낸다. 주체가 죽음을 극복하도록 해주는 타자는 다른 아닌 에로스를 통해 출산한 자식이다. 자식은 주체의 미래이면서 또 다른 ‘자기 자신’이다. 이렇게 본다면 레비나스가 바라보는 시간은 주체에게 직접적으로 주어지는 시간이 아니라, 타자의 시간이며, 기껏해야 주체에게 ‘의미부여 된 시간’일 뿐이다.

하이데거를 통해 본 ‘시간을 의식하는 문제’는 결국 죽음으로 귀착한다. 레비나스는 하이데거를 반대하며, 오히려 죽음을 통해 시간을 열어보이려 애쓰고 있다. 두 철학자 모두 시간을 의식한다는 측면에서 죽음을 중요한 사안으로 다루고 있긴 하지만, 이를 극복하는 방식에는 상당한 차이를 지닌다.

하이데거가 맞닥뜨린 죽음은 존재의 의미를 발견하게 해주는 결정적 요인으로 작용한다. 존재가능을 염려하는 현존재에게 죽음이 주는 불안은 일방적으로 행사하는 일종의 ‘폭력’이다. 주체의 의도와는 무관하게 들이닥치는 죽음을 극복해야 하는 것, 이것은 현존재에게 숙명적인 과제

이다. 그러나 하이데거의 현존재는 아이러니하게도 죽음, 곧 무를 통해서 존재를 제대로 발견한다. 존재가능으로 점철된 현존재는 가장 확실한 가능성인 죽음 앞으로 달려가, 자신 앞으로 그것을 데려오는 과정을 통해 불가능성인 죽음을 가능하게 만들어버린다. 이 ‘불가능성의 가능성’으로 현존재는 죽음을 죽일 수 있다고 하이데거는 보고 있다. 그러나 죽음을 확신하고, 존재의 의미를 직시하며 살아간다고 할지라도 죽음은 여전히 현존재가 넘을 수 없는 실존의 한계이다. 하이데거에게 죽음은 극복의 대상이 아니라 수용할 수밖에 없는 신비이다. 그것이 두려움이 아니고 신비인 이유는, 이 죽음이 이미 존재에게 의미를 부여하고 있기 때문이다.

레비나스에게 죽음을 극복하는 문제는 하이데거와 정반대로 나타난다. 레비나스는 주체의 죽음을 ‘타자로서의 자신’을 통해 넘어설 수 있다고 주장한다. 그에게 자식은 주체가 온전히 이타적인 존재로, 자신의 존재가능이 아니라 전적으로 타자의 존재가능을 ‘심려’하는 존재로 거듭나게 해준다. 이로써 레비나스가 이해하는 주체는 불멸성으로 한 걸음 내딛을 가능성을 지니게 된다. 그러나 이러한 레비나스의 사상은 실상 고대 그리스인들에게 나타나는 것과 별반 차이가 없다. 플라톤은 고대 그리스인들의 육체적인 사랑을 비이성적이며, 고상하지 않고, 육체적이라고 비난한 바 있다.²⁹³⁾ 레비나스가 시도하고 있는 자식을 통한 불멸성으로의 접근은 고대 그리스인들의 기억에 대한 낡은 상념을 재현한 것에 불과하다는 비판을 피할 도리가 없다. 더 나아가 자신의 존재가능을 포기하고 타자를 주인처럼 섬기는 것이 현실적으로 가능한가라는 질문을 던질 수 있다. 온전히 이타적인 존재에 대한 동경은 현실과 분리된 이상향에 머무는 것이

293) 박영식, 같은 책, 14 참조.

아닌가? 이 문제를 해결하지 않고서는 레비나스의 철학은 이상에 머물 수 밖에 없다.

또한 절대적인 타자를 통해 얻은 자식이 아버지가 살아가야 할 의미를 부여해 주고, 아버지의 목숨을 바쳐야하는 이유는 될 수 있을지는 몰라도, 실존론적 관점에서 아버지 자신의 죽음에 대한 문제는 그것으로 해결되지 않는다. 레비나스가 보여준 지나치게 타자 중심의 윤리학은 실존론적 차원의 현사실성을 배제해버린 것이다. 현존재가 실존을 포기한다는 것은 죽음을 의미한다. 자식을 위해 목숨 바치는 아버지는 자신의 죽음을 극복하는 것이 아니라 ‘섬뜩한’ 죽음을 있는 그대로 수용하는 것에 지나지 않는다. 다시 말해서 레비나스가 말하는 죽음을 극복하는 방식은 타자의 죽음을 넘어서게 해주는 것일 뿐, 주체의 죽음은 도외시 되고 있다. 실존론적 관점에서 주체의 죽음, 곧 자신의 죽음은 ‘여기에’ 설 자리가 없다.

하이데거를 중심으로 살펴본 — 근원적인 — 시간의식의 문제는 현존재를 일상적인 존재양식을 넘어 근원적인 존재양식으로 이끌었고, 근원적인 시간을 의식하는 현존재는 자신의 죽음과 마주해야 했다. 주체와 타자와의 관계를 중요시한 레비나스는 시간의식의 문제를 새로운 시간이해의 지평으로 안내했다. 다소 차이가 있지만 두 철학자가 우리에게 열어 밝혀주는 것은 시간의식에 대한 철학적 고찰이 죽음과 동떨어질 수 없는 관계라는 것이다. 이 말은 시간을 의식하는 문제가 죽음이 없는 영원한 세계에서는 무의미하다는 말과 다르지 않다. 아우구스티누스가 이미 언급했듯이 영원 안에서 시간은 무의미하다. 영원은 무시간적이기 때문이다. 무시간적인 세계에서는 죽음을 의식할 필요가 없다. 시간 안에 있는 존재

만이, 또한 시간을 의식할 수 있는 존재만이 죽음을 의식할 수 있는 것이다. 따라서 죽음은 — 근원적인 — 시간을 의식할 수 있는 존재의 고유한 특권이다.

시간의식에 대한 철학적 해명은 하이데거와 레비나스를 통해 죽음의 문제에 봉착했고, 동시에 그것을 넘어서려는 시도로 이어졌다. 주지하다시피 죽음을 철학적으로 극복하려는 시도는 여전히 한계점을 가지고 있다. 자신의 죽음을 가능하게 만들거나 타자를 통해 죽음을 극복하더라도 죽음은 언젠가 우리에게 다가 올 것이다. 이러한 한계에도 불구하고 하이데거와 레비나스의 시간이해는 우리에게 두 가지 측면에서 새롭게 생각할 여지를 남겨 둔다.

첫째, 하이데거와 레비나스를 통해 죽음의 문제를 극복하려고 시도해 보았으나 여전히 한계점을 넘어서지 못했다. 이 한계점이란 어쩌면 철학적 이해가 가지는 한계일 수 있다. 죽음은 이성으로 밝혀낼 수 없는 것이며, 넘어설 수도 없다. 철학 안에서 죽음에 대한 논의는 그것이 허무(虛無)가 아니고 어떤 의미를 우리에게 던져주며, 그것이 다른 것을 열어주고 있다는 사실을 의식하는 것 외에는 아무것도 아닐지도 모른다. 죽음은 더 이상 우리를 집어 삼키는 카이로스가 아니라 인간이 가진 고유한 한계점이며, 유한하게 주어진 삶의 자리를 더욱 가치 있게 해주는 계기가 되기도 한다. 그럼에도 마지막까지 이런 죽음의 긍정적 측면을 주장할 수 없는 이유는 현존재로서 타자 사이를 살아가지만, 자기 스스로 존재를 드러내지 않거나, 그러기를 포기하는 이들에 대한 논의는 여전히 남아 있기 때문이다. 또한 많은 사람들이 관계 안에서 그들 가운데 일부의 존재를 제외시켜 버림으로써 외형적으로는 살아 있지만, 실제로는 죽은 존재로

만들어 버리고 있기 때문이다. 그들에게 단지 존재한다는 것은 신비나 은총이 아니라, 죽음보다 더 가혹한 것일지도 모른다. 이러한 문제에 대한 논의는 어쩌면 철학이 다루는 범주를 넘어서는 부분일지도 모른다.

여기서 문제를 다시 원점으로 돌려야한다. 우리는 시간을 의식한다는 차원을 고찰함으로써 죽음을 통해 존재의 의미를 밝혔다. 이 작업은 자신의 존재의미를 포기하는 이들에게 다시금 의미를 부여해주는 이론적 바탕을 제공해 줄 수도 있고, 타자를 도외시하는 현존재에게 ‘더불어 사는’ 방식을 배워야 하는 이유를 설명해주는 시도라고 조심스럽게 생각해 볼 수 있다.

둘째, 존재한다는 것은 세계 내에 한 점을 찍는 것이며, 그렇게 함으로써 있음의 사건들이 구체적으로 펼쳐진다. 세계 내에서 인간에게 주어진 시간의 문제는 하이데거가 올바르게 지적하고 있듯이 개인적인 차원에서 근본적인 문제임이 틀림없지만, 동시에 레비나스의 지적대로 관계 안에서 벌어지는 문제이기도 하다. 시간문제는 현존재나 타자 어느 한 측면에 국한해서 다루어질 수 있는 문제가 아니라는 사실이 여기서 분명히 드러난다.

시간에 대한 논의는 시간을 물량적, 수치적 측면이나, 의식 안에서 흐르는 내재적 시간의 개념을 넘어서 존재의 의미를 열어 밝혀주고, 세계 안에서 타자와 함께 살아가는 주체로서 관계도 내포하는 것으로 고려되어야 한다. 현존재가 존재가능으로 점철된 존재라 할지라도 심려를 통해 타자의 존재가능을 위해 펼쳐질 가능성이 있고, 타자를 향한 존재라고 할지라도 주체의 실존적인 차원을 망각해 죽음을 간과할 수는 없다.

지금까지의 논의는 현존재와 타자를 오가며 살아 갈 수밖에 없는

인간의 이중적인 존재양식을 드러내려는 일련의 시도로 생각해 볼 수 있다. 죽음의 문제는 각자에게 다가오지만, 이타적인 죽음이나 대속적(代贖的)인 죽음 역시 우리 세계 안에 존재하는 현상 중에 하나이다. 세계-내-존재로서 관계를 형성해간다는 의미에서 실존하는 현존재는 언제나 시간 안에서 ‘사이에 있는 존재’(人間)일 수밖에 없다.*

<참고 문헌>

◆ 단행본

- B. 발터, 『하이데거』, 신상희 옮김, 한길사 1997.
- E. 후설, 『시간의식』, 이동훈 역, 한길사 1996.
- _____, 『현상학의 이념, 엄밀한 학으로서의 철학』, 이 영호·이 종훈 옮김, 서광사 1989.
- E. Levinas, *Totality and infinity: an essay on exteriority*, Alphonso Lingis(trans.), Pennsylvania(Duquesne University Press) 1969.
- E. 레비나스, 『시간과 타자』, 강영안 옮김, 문예출판사 1996.
- _____, 『존재에서 존재자로』, 서동욱 옮김, 민음사 2003.
- _____, 『윤리와 무한』, 다산글방 2000.
- E. 퀴블러 로스, 『죽음과 죽어감』, 이진 옮김, 이레 2008.
- F. 짐머만, 『실존철학』, 이기상 외 역, 서광사 1987.
- F. 니체, 『권력에의 의지』, 강수남 옮김, 청하 1988.
- F. W. 폰 헤르만, 『하이데거의 존재와 시간을 찾아서』, 신상희 옮김, 한길사 1997.
- H. 스피겔버그, 『현상학적 운동 I』, 최경호·박인철 옮김, 이론과실천 1991.
- H. 라이헨바하, 『시간과 공간의 철학』, 이정우 옮김, 서광사 1987.
- J. S. 던, 『시간과 신화』, 신승환 옮김, 새남 1989.
- L. N. 톨스토이, 『이반 일리치의 죽음』, 동완 옮김, 신원문화사 2007.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tuebingen(Max Niemeyer Verlag)

1972¹².

- M. 하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 옮김, 까치 1998.
_____, 『시간과 존재』, 문학과 사회연구소 옮김, 청하 1989.
_____, 『사유란 무엇인가』, 권순홍 옮김, 고려원 1993.
_____, 『사유의 사태로』, 문동규·신상희 옮김, 길 2008.
_____, 『숲길』, 신상희 옮김, 나남 2008.
_____, 『현상학의 근본문제들』, 이기상 옮김, 문예출판사 1994.
- N. 하르트만, 『존재론의 새로운 길』, 손동현 옮김, 서광사 1997.
- R. 베르나스코니, 『하이데거의 존재의 역사와 언어의 변형』, 자작아카데미 1995.
- W. 마르크스, 『현상학』, 이길우 옮김, 서광사 1989.
- 강영안, 『주체는 죽었는가』, 문예출판사 1996.
_____, 『타인의 얼굴-레비나스 철학』, 문학과지성사 2005.
- 구연상, 『공포와 두려움 그리고 불안』, 청계 2002.
- 김규영, 『시간론』 (서강학술총서 15), 서강대출판부 1987.
- 김연숙, 『타자의 윤리학』, 인간사랑 2001.
- 김형효, 『하이데거와 마음의 철학: 《존재와 시간》을 소화하기 위한 해석』, 청계 2002.
- 박찬국, 『들길의 사상가, 하이데거』, 동녘 2004.
_____, 『하이데거는 나치였는가?』, 철학과현실사 2007.
- 소광희, 『하이데거 「존재와 시간」 강의』, 문예출판사 2003.
_____, 『시간의 철학적 성찰』, 문예출판사 2001.
- 신상희, 『시간과 존재의 빛-하이데거의 시간이해와 생기사유』, 한길

- 사 2000.
- 아리스토텔레스, 『형이상학』, 김진성 옮김, 이제이북스 2007.
- 아우구스티누스, 『고백록』, 최민순 옮김, 성바오로 1993.
- 이기상, 『존재의 바람, 사람의 길』, 철학과현실사 1999.
- _____, 『존재와 시간 -죽음을 향한 존재』, 살림 2006.
- _____, 『하이데거 철학의 안내』, 서광사 1993.
- 이기상·구연상, 『「존재와 시간」 용어해설』, 까치 1998.
- 이서규, 『삶과 실존철학』, 서광사 2002.
- 오토 페겔러, 『하이데거 사유의 길』 이기상·이말숙 옮김, 문예출판사 1993.
- 정달용, 「B. Welte에 의한 “신의 문제”」, 『신·세계·인간』, 분도출판사 2004.
- 정동호 외, 『철학, 죽음을 말하다』, 산해 2004.
- 조광제, 『의식의 88가지 얼굴-후설 현상학의 주요 개념들』, 글항아리 2008.
- 플라톤, 『티마이오스』, 박종현·김영균 옮김, 서광사 2000.
- 한국하이데거학회, 『하이데거와 현대 철학자들』, 한국하이데거학회 엮음, 살림 2003.

◆ 사전류

- 김영달, 「휴머니즘」, 『세계철학대사전』, 고려출판사 1991, 1282-1284.

◆ 논문류

김연숙, 「레비나스의 시간론」, 『한국동서철학연구』 46(2007/12), 한국 동서철학회.

김태홍, 『M. Heidegger의 세계 내 존재의 현상학적 고찰』, 가톨릭대학교대학원 석사논문 2001.

문동규, 「하이데거와 전통형이상학」, 『하이데거 연구』 12(2005), 한국 하이데거학회, 81-108.

_____, 「하이데거의 양심해석」, 『범한철학』 29(2003/여름), 범한철학회논문집, 2003, 253-274.

서상국, 「L. N. 톨스토이의 《이반 일리치의 죽음》과 M.베르나르의 《연인의 죽음》 비교분석」, 『슬라브학보』 22(2004), 한국슬라브학회, 75-92.

_____, 「톨스토이의 《이반 일리치의 죽음》-사망문학의 전형」, 『슬라브학보』 22(2007), 한국슬라브학회, 115-130.

이성림, 「레비나스와 그의 하이데거 비판」, 『신학사상』 124(2004/봄), 한국신학연구소139-166.

이은주, 『하이데거에서 현존재와 죽음의 의미』, 한국외국어대학교대학원 박사논문, 2008.

정기철, 「레비나스의 시간의 종말」, 『조직신학논총』 5(2000), 한국조직신학회, 300-325.

조성문, 『M. 하이데거의 <존재와 시간>에 나타난 이해와 해석 개념』, 부산가톨릭대학교 대학원 석사학위논문 2000.

國文抄錄

시간의식에 대한 철학적 고찰

-M.Heidegger의 『존재와 시간』을 중심으로-

元馨駿

釜山가톨릭대학교大學校 大學院

(指導教授：洪京完)

이 글에서 명확하게 밝히려 한 것은 ‘시간을 의식한다는 것이 일상적인 시간의식을 넘어 죽음과 맞닿아 있는 문제이며, 이러한 시간의식의 분석을 통해 죽음을 극복하기 위한 단초와 한계를 찾아보는 것’이다. 논의의 전면에 등장하는 문제는 시간을 의식한다는 것이며, 그 주체는 언제나 인간이다. 이 말은 시간의식이 인간의 존재양식과 결부되어 있다는 말과 다르지 않다. 이러한 맥락을 꿰뚫고 있는 철학자가 바로 하이데거이다. 그의 주저(主著) 『존재와 시간』은 현존재의 존재양식이 가지는 시간적 구조를 통해 존재의 의미를 밝히는 작업의 일환이다.

시간은 모든 사람이 이해하고 있는 개념이기도 하지만, 막상 그것에 대해 말하려 하면 아무것도 말할 수 없는 난해한 개념이 아니다. 이 글은 인간과 시간과의 관계적 차원에서 문제를 제기하고 있다. 인간과 관계적 차원에서 시간을 논의한다는 문제는 달리 말하면 ‘시간을 의식한다는 것이 무엇이며, 그것이 우리에게 주는 의미는 무엇인가’라는 질문이기도 하다.

논의의 출발에 앞서 서구 철학사 안에서 시간이 어떻게 이해되어

왔는지 살펴보았다. 플라톤이 이해한 시간은 ‘수에 따라서 천체가 규칙적으로 순환하는 운동’, 혹은 ‘측정되는 지속’을 가리킨다. 이에 반해 아리스토텔레스가 말하는 시간은 ‘무한히 다가오는 지금이 지속되는 과정에서, 사물의 운동으로 지각되는 헤아리지는 수’를 일컫는다. 아우구스티누스가 이해한 시간은 영혼이 ‘기억하고, 기다리고, 목격하는 시간’으로 인간 내면에 있는 ‘시간적 흐름’이다. 아우구스티누스에게 시간의 흐름은 아직 없는 미래에서 현재를 거쳐 이미 지나가버린 과거로 흐르는 일련의 ‘아니 있음’에로의 흐름’인 것이다. 후설은 이 점에 착안해서 시간의 흐름을 의식할 수 있는 이유를 규명하려 했다. 그의 탐구에 의하면, 우리가 시간을 의식할 수 있는 이유는 이미 외부의 시간적 흐름을 지각할 수 있는 내재적 시간을 지니고 있기 때문이다.

지금까지 살펴본 시간에 대한 철학사적 논의는 저마다 풀어내는 방식에는 차이가 있었지만, 적어도 ‘시간이 지속한다’는 점에서는 일관성을 보이고 있다. 철학사에서 살펴본 전통적인 시간이해는 ‘시간이 흐른다’는 차원에서 일반적으로 이해되는 ‘통속적 시간’이라고 규정할 수 있다. 이 ‘통속적 시간’은 일상적 삶의 차원에서 쉽게 이해되고 관찰되기에 ‘일상적 시간’이라고 할 수 있으며, 이를 의식하는 것을 ‘일상적 시간의식’이라고 부를 수 있을 것이다. 문제는 일상적인 시간의식이 시간의 본래적인 측면에서 의식되고 있지 않다는 점에 있다. 본래적 존재양식으로 나아가지 않으면 근원적인 시간에 대한 의식은 불가능하게 된다. 그렇다면 시간의식의 본래적 측면이란 무엇이며, 그것이 일상적 시간 이해에서 어떻게 간과되고 있는지를 살펴보아야 한다.

일상에서 이해되고 있는 시간은 ‘~할 시간’, 의미 없는 시간, 시간의

길이, 기계적 시간을 통해서 잘 드러난다. 일상적 시간의식의 분석을 통해 알 수 있는 것은 시간이 일상의 한가운데를 파고들어 때로는 인간행위를 요구하고, 의미를 가지기도 하며, 주관적으로 의식되기도 한다는 점이다. 더 나아가 시간은 인간의 삶의 양식마저 변화시키는 힘을 지니고 있다.

문제가 되는 것은 일상적으로 의식하는 시간이 시간의식의 심층적인 차원을 은폐시키고 있다는 것이다. 하이데거는 현존재가 근원적인 시간으로 나아가지 못하고 일상에 몰두하는 모양새를 ‘빠져있음’이라고 불렀다. 현존재는 자신의 실존을 직시하지 않고, 불특정 다수를 뜻하는 ‘그들’이 제시하는 평균적인 이해에 빠져있다. ‘그들’은 현존재가 스스로 의사를 결정하지 못하도록 ‘호기심’, ‘잡담’, ‘애매함’으로 현존재를 몰아넣는다. ‘호기심’은 현존재가 자신의 존재가능에 관계하지 못하도록 언제나 새롭고 흥미로운 것에 관심을 가지게 만들고, 그들이 나누는 ‘잡담’은 현존재를 평균적으로 이해하고 있는 가능성에 의존하게 만들어 주체적인 판단을 내리지 못하도록 ‘애매하게’ 만든다. 그들에게 빠져있다는 말은 현존재가 그들 안으로 편입되어 그들의 일부가 되어버리는 것을 뜻한다. 그럴수록 현존재는 본래적인 자신에게서 더욱더 멀어진다.

현존재의 일상적 존재양식 중에 하나인 호기심은 일종의 시간적 구조를 내재하고 있다. 그것은 새로운 존재자를 ‘마주 대하려는’ ‘기대’를 가지게 되고, 동시에 기존의 것을 ‘망각하는’ 구조를 뜻한다. 이것을 일상에서 의식하는 시간적 구조라고 부를 수 있다(기대-망각 안에서의 마주대함). 하이데거는 이러한 시간적 구조를 시간성이라고 부른다. 시간성은 시간의 의식 구조로 인해 나타나는 현존재의 존재양식을 일컫는 말이다. 일상에서 ‘기대하고 망각하면서 마주대함’이라는 시간적 구조는 결국 일상적

인 시간성 내지는 ‘빠져있음의 시간성’이라고 할 수 있다. 여기서 말하는 하이데거의 시간성은 근원적인 시간이지만, ‘빠져있음의 시간성’은 근원적인 시간성으로 보기 힘들다. 그 이유는 근원적인 시간성이 열어 밝혀주는 것은 현존재의 본래적인 존재양식인데, 일상적 존재양식은 비본래적이기 때문이다. 그렇다면 ‘어떻게 본래적인 존재양식으로 나아갈 수 있는가 그리고 본래적인 존재양식에서 근원적인 시간성은 어떻게 의식 할 수 있는가’라는 질문이 자연스럽게 제기된다.

현존재는 세계 내에서 다른 존재자처럼 그저 있는 것이 아니라 어떤 식으로든 관계를 맺으며 있다. 현존재는 다른 존재자를 도구로 이용하기 위해 ‘배려’하기도하고, 다른 현존재를 ‘심려’하기도 하며, 자신의 존재가능을 ‘염려’하기도 한다. 이처럼 현존재는 실존적인 존재이다. 여기서 현존재의 실존은 언제나 자신의 존재가능으로 점철되는데, 그 이유는 자신의 있음이 스스로에게 가장 본질적이며, 가장 근원적인 문제이기 때문이다. 이 말은 근원적인 시간의식으로 접근하기 위해서는 반드시 현존재의 실존이 열어주는 본래적인 존재양식을 통해야 한다는 말과 다르지 않다.

‘근원적인 시간의식’으로 나아가기 위해서는 비본래적 존재양식에서 본래적인 존재양식으로 전환이 필요한데, 그 열쇠는 현존재의 ‘불안’과 ‘양심’에서 찾을 수 있다. 불안은 현존재가 세계 내에서 존재하기 때문에 가질 수밖에 없는 감정이며, 해명할 수 없는 것에 대한 섬뜩함이다. 섬뜩함을 안겨주는 불안은 결국 현존재가 ‘죽음을 향한 존재’라는 점을 각인시켜 준다. 불안한 감정에 봉착한 현존재는 양심이 부르는 내면의 소리를 통해 자신의 본래적인 존재양식으로 돌아 설수도 있고, 다시 일상적인 존재양식으로 돌아갈 수도 있다.

본래적인 존재양식으로 돌아선다는 말은 하이데거에 의하면 ‘죽음으로 앞질러 달려가’ 그것을 ‘자신 앞으로 데려와 마주함’을 뜻한다. 하이데거는 이것을 ‘기획투사’라고 부른다. 자신이 무화(無化)되는 ‘섬뜩함’과 마주한 현존재는 이미 죽음이 자신 앞에 와있는 것을 발견하게 되고, 자신이 없지 않고 있음에 놀라게 된다. 그 순간 현존재는 자신이 존재한다는 신비와 마주하게 되는데, 그제야 자신이 세계 내에 ‘내던져진 존재’라는 것을 알게 된다. 이로써 하이데거는 자신의 존재가능을 불가능하게 만드는 죽음을 가능하게 만들어버림으로써 모든 불가능성을 가능하게 만들 수 있다고 주장한다.

현존재가 자신의 죽음과 직면하는 과정 자체가 이미 그 안에 시간적 구조를 내포하고 있다. 이처럼 불가능성을 가능하게 만드는 과정은 현존재가 자신의 죽음을 은폐하지 않고 ‘자신에게로 다가가게 해줌’을 말한다. 하이데거는 다가가게 해준다는 의미에서 이것을 ‘도래’(到來)라고 부른다. ‘죽음을 향한 존재’로서 자신의 ‘죽음으로 앞질러 달려가’ 고유한 존재를 되찾는 구조는 고향으로 되돌아온 현존재에 비길 수 있다. ‘그들’이 아니라 자기의 탓을 스스로 떠맡아 귀향한 현존재는 자신의 실존적 모양새인 ‘내던져져 있음’과 마주하게 되는 것이다. 다시 말해서 이 과정이 가능하기 위해서는 지금까지 현존재가 존재해왔어야 한다. 더 이상 넘을 수 없는 가능성으로 기획투사는 자기 자신에게로 돌아올 자리가 미리 마련되어 있어야 하는 것이다. 하이데거는 이것을 ‘있어왔음’이라고 부르고 있다. ‘있어왔음’은 과거에 존재했음을 의미하므로 기재(既在)라 부를 수 있을 것이다.

하이데거는 이처럼 ‘도래-기재-내던져져 있음’이 바로 근원적인 시

간성이라고 말하고 있다. 근원적인 시간성을 의식한다는 것은 결국 죽음의 문제를 직면하는 것과 다를 바가 없다. 근원적인 시간의식을 통해 의식하는 죽음은 더 이상 자신을 위협하는 섬뜩함을 주는 대상이 아니라 존재의 의미를 열어 밝혀주며, 그것을 통해 죽음 자체를 극복하는 발판을 제공한다. 그 이유는 존재가능으로 점철된 현존재가 처한 불가능성을 가능하게 만들어 버렸기 때문이다.

이러한 현존재의 비본래적/본래적 존재양식과 근원적인 시간성에 대한 검증차원에서 톨스토이의 『이반 일리치의 죽음』을 살펴보았다. 하이데거의 관점에서 이반은 비본래적인 존재양식의 전형이며, 동시에 본래적인 존재양식을 드러내주는 인물이기 때문이다.

레비나스가 이해한 존재개념은 하이데거처럼 존재론적 우위를 점할 수 있는 것이 아니라, 그저 ‘있다’라는 사실을 통해 부조리로 다가온다. 레비나스의 존재개념은 ‘존재자 없는 존재’를 말한다. 존재와 존재자는 분리되지 않는 것이 전통형이상학의 통념이었지만, 레비나스는 이것을 과감히 분리시킨다. 그는 이 분리가 이루어지는 상태를 불면(不眠)을 통해 경험하게 된다고 설명한다. 불면 상태에서 주체를 진정한 주체라고 할 수 없다. 그가 말하는 진정한 주체는 자신의 신체를 가지며 자신의 있음을 의식할 수 있는 존재이다. 불면에 빠진 주체는 그저 있는 존재로 주체적인 존재양식을 펼쳐나갈 수 없다. 이러한 주체는 외부에서 닥쳐오는 것들을 그저 수용할 뿐이다. 존재자 없는 존재가 다시 주체로 바로서기 위해서는 반드시 수면(睡眠)이 필요하다. 수면을 통해 충분히 휴식한 주체는 주체로서 그저 있다는 사실 위에 홀로 서게 된다. 이때가 레비나스가 말하는 시간의 시작점이다. 현재는 현존재의 본래적인 존재양식에 기인하는 것이 아

니라 의식할 수 있는 순간으로서 시간인 것이다.

홀로 있는 주체는 현재라는 매 순간마다 세계와 직면하게 된다. 레비나스가 말하는 세계는 놀이, 일 산책 등을 즐길 수 있는 ‘향유’이다. 이것은 일종의 ‘요소’로서 하늘, 구름과 같이 뚜렷하게 대상화 시킬 수 없지만 분명히 있으면서 주체에게 영향을 준다. 세계가 일종의 향유라고 하더라도 주체에게 반드시 긍정적으로 다가오지는 않는데, 그 이유는 요소들이 주체를 위협하고 있기 때문이다. 세계는 주체가 즐길 수 있는 향유이기도 하지만, 주체가 노동을 통해 빌어먹어야 하는 대상이기도 하다. 노동은 삶을 영위하기 위해서 갖추어야 하는 인간조건으로 반드시 고통을 수반한다. 고통을 통해 주체는 자신의 존재자체를 뒤흔드는 죽음과 마주하게 된다. 레비나스는 죽음에 대해 능동적인 자세를 가질 수 있다는 것에 회의적이다. 그렇다면 주체가 죽음에 대해 취할 수 있는 태도는 오직 수동적인 자세뿐이다. 다시 말해서 죽음은 불가능성의 가능성이 아니라 가능성의 불가능성인 것이다. 죽음은 외재성(外在性), 무규정성(無規定性), 미지성(未知性)을 갖는 절대적인 타자이다. 죽음은 언제나 미래에 벌어지는 사건이기에 미래 역시 전적으로 타자이다. 아직 닥치지 않는 미래가 존재하기 위해서는 어떻게든 현재와 관계를 맺어야 한다. 이 관계는 주체와 타자가 맺는 윤리적 관계에서 발생한다.

그는 타인과의 윤리적 관계를 통해 미래가 부여된다고 말한다. 이 윤리적 관계는 타인의 얼굴을 통해 드러난다. 주체는 타인의 얼굴이 ‘계시’하는 ‘맥락 없는 의미’를 통해 자신이 행해야 할 도리, 곧 정의를 실현하게 된다. 주체는 타자의 얼굴이 걸어오는 말에 응답함으로써 그에게 삶이라는 시간을 열어주게 된다. 이처럼 레비나스의 시간이해는 주체를 넘어 타

자를 향한다는 측면에서 초월적인 면을 가지고 있다. 그런데 주체가 타자에게 시간을 열어주고 미래를 부여한다고 해서 자신에게 미래라는 시간이 직접적으로 주어진다고 말할 수는 없다. 그것은 단지 의미 부여된 시간일 뿐이다. 중국에 가서 주체는 자신에게 주어진 죽음과 마주해야 한다. 레비나스는 죽음이라는 시간의 종말을 넘어서기 위해 ‘에로스’와 ‘출산성’을 도입한다. 에로스는 절대적인 타자에 속하는 ‘여성적인 것’을 갈망하는 것으로서 궁극적인 것을 찾아 헤매는 감정이다. 남녀가 하나가 되는 것은 단순히 성적욕망을 해결하는 차원을 넘어 그 안에서 서로 다른 타자를 경험하는 것이다. 그로 인해 자식은 또 다른 ‘나’이기 때문에 새로운 시간이 펼쳐질 가능성을 열어준다.

지금까지 하이데거와 레비나스를 통해 살펴본 시간을 의식한다는 문제는 결국 죽음을 의식하는 문제에 봉착하게 되고, 또한 그것을 넘어서려는 시도로 이어졌다. 자기 자신의 죽음을 가능하게 만들거나 타자를 통해 죽음을 극복하더라도 한계점은 여전히 존재한다. 그러한 한계에도 불구하고 하이데거와 레비나스를 통해 살펴본 시간을 의식한다는 문제는 철학 자체가 가지는 죽음에 대한 한계를 직시하게 하였고, 죽음에 대해 새롭게 이해할 수 있는 장을 마련해 주었다. 또한 시간을 의식하는 문제는 현존재나 타자 어느 한 측면에 국한해서 다루어질 수 있는 문제가 아니다. 시간의식에 대한 논의는 시간을 물량적, 수치적 측면이나, 의식 안에서 흐르는 내재적 시간의 개념을 넘어서 새로운 지평을 열어준다. 새롭게 펼쳐진 지평은 현존재가 근원적인 시간을 의식하기 전에 전혀 의식할 수 없었던 존재의 의미를 열어 밝혀준다. 존재가 열어주는 다양한 의미들 안에서 주체는 자신의 존재가능을 넘어 타자와 함께 살아가는 존재양식을 추구해야 하는 존재이다. 결국 현존재는 ‘세계-내-존재’로서 관계 안에서 이해되어야 하는 ‘사이에 있는 존재’(人間)일 수밖에 없다.