

1. 하이데거 철학의 핵심 구도

1) 철학적 문제의식과 사유 방향

하이데거가 보기에 서구철학의 역사는 존재(Sein)를 논의한다고 하면서 실제로는 인간의 이해관계나 사회적 역사적 맥락을 반영한 존재자(Seiendes)를 중심으로 사유한 역사이다. 이제 다시금 자연과 역사의 이해를 가능하게 하는 근원적 지평인 존재론적 전-이해(ontologische Vorverständnis)를 바탕으로 존재(Sein)를 사유해야 한다고 주장한다. 특히, 하이데거는 의식의 순수 현상을 순수직관으로 탐구한 의식 중심의 후설의 현상학을 넘어서고자 항상 이미 의미 해석이 필요한 실존적 장으로서의 '세계'에 개현(開顯)되는 존재와 존재자의 운동을 탐구한다. 이때 실존적 해석이 중요하다. 주체의 의도에서 의미나 이해가 나오는 것이 아니라 세계나 존재의 이해와 의미에서 해석(이해와 의미의 종결)이 나온다. 이는 부분과 전체의 선순환(무엇이 더 근원이냐의 문제가 아니라 단지 어디서 시작해서 순환하느냐의 문제)을 통해서 가능하다.

지젝에 따르면, 하이데거의 철학은 대표적인 유한성의 철학이다. 모든 현실은 주체적으로 구성된 것으로 보는 초월론적인 관점에서, 주체성의 최종적인 지평을 세계에 대한 우리의 관여를 넘어서 수 없는 유한성의 지평으로 보기 때문이라는 것이다. 하이데거는 칸트의 유한성의 철학을 완성했다.

2) 인간의 실존론적 존재구조 : 비본래적 삶의 방식에 본래적 삶의 방식으로 전환하기

자기 이해된 세계 속에서 삶의 극단적 가능성으로서 죽음(유한성으로서의 죽음을 사유함. 타자화한 죽음이 아니라 내재화된 죽음으로 사유함)을 상정하고 그것에 비추어 삶을 반추하며 다시 삶으로 철회하여 살다가 다시 한계 상황에 비추어 자신의 삶의 가능성을 만들어가는 구조로 살아가는 존재방식이다. 이러한 삶을 사는 삶이 본래적인 존재. 이렇게 살지 않은 삶이 비본래적인 삶이다. 양극단의 가능성을 사유하면서 자신의 실존적 삶의 지평과 내용을 확충하며 풍요로운 삶을 사는 것을 지향한다.

-**현존재의 존재방식**은 시간적으로 존재한다는 것이다. 즉 자기 이해 속에서 현재와 과거, 미래의 시간이 생겨나는 시간성이라는 능동적이고 질적인 시간의 생기적 시간 속에서 살아간다. 연대기적 역사적 시간 등의 수동적이고 양적인 시간은 본래적 시간성이 파생된 것이다. 인간의 시간은 과거와 미래, 피투와 기투가 혼재되고 중첩된 현재들의 질적인 연속으로 진행된다. 실존론적으로 존재한다는 것은 이미 항상 이해된 세계 속에서 삶과 죽음의 양극단이 서로 거울처럼 비추면서 본래적인 또는 비본래적인 방식으로 살아가는 존재임을 지칭한다.

-**피투된 기투** : 이 세상에 내던져지고, 시간에 내던져져 과거화된 존재. 과거의 피투된 상태나 범위 내에서 미래의 가능성을 향해 자신의 존재를 던지고 자신의 가능성을 실현해 나가는 존재. 처해 있음, 피투, 기투, 시간성, 이해가 다 연관된 용어이다.

2) 주요 개념

-존재(Sein) : 구체적인 개별자를 존재하게 하는 것으로 자연적 사회적 근거로서의 '있음'/동사적인 것. '무엇임'도 '그것으로-있음'도 아니다.

존재자(Seiendes) : 존재가 시간과 공간 속에 구체적인 개별자로 드러나 '있음'/명사적인 것

-현존재(Dasein) : 수많은 존재자들 가운데 인간의 고유한 존재방식(세계-내-존재)에 초점을 맞춘 인간. '현존재(Dasein, 거기-있음)' = 자기가 이해한 세계라는 거기에 살아가는 방식으로 존재함.

-세계-내-존재(In-der-Welt-Sein) : 인간의 특정한 관점과 욕망과 자연적 역사적 대상이 상호 작용하는 구체적인 삶의 장과 상황 속에 존재하는 인간(의 존재방식). 세계-내-존재의 '내'란 안에 있다는 뜻이라기보다는 자기의 선이해(가다머의 선입견, 전통) 속에서 이미 항상 친숙하고 익숙하게 이해된 세계 속에 있다는 뜻이다. 우리에게 열리는 모든 현실 세계는 이미 항상 우리의 관점과 필요에 의해 다가오는 현실이다. 또한 주체는 이미 그러한 현실과 관련한 채로 존재한다는 것이다. 세계-내-존재란 인간과 현실, 주체와 객체는 상호 관계 속에서 상관적으로만 주어지게 된다는 것을 뜻한다.

-존재론적 차이 : 존재자와 존재의 차이

하이데거의 존재론적 차이는 존재와 존재자의 근본적인 차이를 가리키는 용어이다. 서구 형이상학의 존재(Being) 망각의 역사는 존재를 모든 존재자를 가능하게 만드는 최고의 존재자로 생각해온 역사라고 비판한다. 이제까지의 서구 형이상학은 '존재'를 플라톤의 이데아, 아리스토텔레스의 에네르게이아, 중세의 신, 근대의 주체성, 니체의 힘에의 의지 등(피지스, 로고스, 헨, 이데아, 에네르게이아, 주체성, 힘에의 의지)으로 착각해 왔다는 것이다. 그러나 존재자의 존재성(존재자성)을 존재자들의 보편적이고 공통적인 속성으로 이해하는 것은 존재에 대한 가장 잘못된 이해이다. 존재는 세계와 상황 안에서 언제나 이미 이해되고 있는 지평이다. 의미의 지평으로서의 존재. 존재자의 존재, 존재하는 존재자를 제대로 이해해야 한다. 존재는 존재자가 아니고, '어떤 것이 아닌 것으로서의 무(無)'와 같다. '존재'의 의미를 밝히려면 존재자의 차원에서 접근하지 않고 존재론적 차이의 관점에서 존재에 다가가야 한다.

존재는 개별 존재자들을 규정하는 것이다. 존재의 의미는 시간 속에서 드러난다. 존재자의 유한성과 의미는 시간 속에서 펼쳐지면서 존재를 드러낸다. 존재는 존재자를 규정하는 지평이다. 지평은 존재자가 자신을 드러낼 수 있는 트인 공간이다. 다양한 의미의 지평이 '존재'이고, 이러한 의미지평의 열린 공간 속에서 자신을 내보이거나 나타내는 것이 바로 '존재자'이다. 따라서 의미의 지평과 의미지평의 구성물이 서로 다르듯이 존재와 존재자 사이에는 '존재론적 차이'가 있는 것이고, 이 둘은 서로 다른 것이다. "존재자의 존재는 존재자가 바로 그 존재자로 존재할 수 있게끔 하는 그것이다."

하이데거의 존재와 그 이전의 존재의 차이는 시간성이 들어 있는 존재이나 아니냐. 본질과 실존의 차이. 특정한 규정으로 고정된 존재나 가능성과 잠재력을 내포한 존재냐의 차이이다. 존재를 이해하기 위해서 인간의 존재됨(현존재)을 통해 존재자의 존재 일반을 이해하려는 시도인데, 존재의 물음을 던지고 그 의문을 풀어가는 방식으로 존재하는 존재자는 인간밖에 없

다. 후기철학은 인간 외의 존재자들의 존재가 인간에게 존재를 알려온다는 사상으로 약간 신비주의적 요소나 편향이 있다.

2. 하이데거 철학에 대한 지젝의 비판

1) 유한성 철학의 의의와 한계

(1) 유한성 철학의 의의와 한계1 :

현실에 대한 과학의 ‘객관적’ 접근은 항상 이미 우리가 (인간적으로) 구체적인 역사적 생활세계 속에 몰입되어 있는 데 근거하고 있다. 왜냐하면 우리는 사물을 일차적으로 중립적인 관찰 대상이 아니라 ‘손안의’ 어떤 것으로, 실천적으로 관여된 우리의 실존 전체에 속한 어떤 것으로 마주하기 때문이다. [중략] 하지만 초월론적 철학자에게 과학적 지식과 역사적 전제 사이의 관련성은 과학적 지식의 인식론적 지위 자체와 연관되어 있다. 자연과학은 현실을 ‘그것이 우리와 독립적으로 있는 방식 그대로’ 묘사하거나/또는 설명하지 않는다. 현실을 오직 역사적으로 특수화된 특정한 의미 지평 내부로부터 나타나는 방식으로만 묘사하거나/또는 설명하며, 따라서 엄밀한 의미에서 그러한 지평 밖에서는 무의미하다. [중략]

초월론적 상관주의의 궁극적 지평은 사실성의 지평이다. 사물들은 앙겔루스 실레시우스의 표현을 빌리자면 ‘왜라는 이유없이’ 거기 있는 그대로 있다. 우리는 유한성을 넘어설 수 없다는 말은 궁극적으로 사물들은 아무런 이유없이 나타나는 것을 의미한다. 그것들이 이런저런 방식으로 출현하는 데는 아무런 필연성도 없으며, 항상 그것들이 다른 식으로 나타날 수 있(었)을 가능성이 존재한다. 이러한 추론의 노선을 극단까지 밀고 나간 것은 하이데거였는데, [중략] 하이데거의 생-기(Er-eignis), 새로운 역사적 시대, 존재의 개시의 새로운 양식-또는 부적합하지만 그럼에도 적절한 용어로 이를 표현하자면 의미의 새로운 초월론적 지평-의 사건/도래는 초월론적인 것의 철저한 사실성 또는 우연성을 주장한다. 현실이 의미의 초월론적 지평 내가 아니라 저러한 지평 내에서 개시되는 데는 아무런 필연성도, 아무런 이유도, 아무런 왜도 없다. 존재의 시대적 연속을 규제하는 어떤 보다 심오한 논리적 과정 같은 것도 없다. 존재의 역사는 심연 같은 게임이다. 즉 생-기는 존재의 역사적 출현의 연속을 규제하는 ‘보다 심오한’ 근거 또는 작인이 아니다. 그것은 심연 같은 사건들로서의, 상상 가능한 가장 철저한 의미에서 ‘그냥 일어나는’ 사물로서의 이러한 현상들 자체이다.

초월론적 상관주의의 오류는 이처럼 (철저한 존재론적 우연성의) 사실성을 완전하게 주장하는 것이 아니라 반대로 이러한 사실성을 (철학적으로 일관되지 못한, 자기 모순적인 방식으로) 한정하는 데 있다. 상관주의는 우리 현실의 궁극적 사실성을, ‘아무 이유 없음’을 우리의 유한성의 부정 불가능한 표지로 읽는데, 이 때문에 우리는 영원히 우리를 인식 불가능한 절대자로부터 분리시키는 무지의 베일 뒤에 사로잡혀 있을 운명이다.

☞ 과학에 의해 묘사되는 ‘객관적 현실’ 자체가 기술적 조작과 자연적 착취라는 주관적인 초월론적인 틀, 특정한 이해관심이나 실천적 태도에 의해 지탱된다.

상관주의자 메야수에 따르면, 그럼에도 불구하고 무지의 베일을 뚫고 들어가 절대자에 가닿을 수 있다는 것이다. 즉 존재에 대한 초월론적 불가지론의 문제는 그것의 회의주의를 끝까지 밀어붙이지 못하고 중간에 그치고 만 데에 있다는 것이다. 물 자체에 대한 직접적인 접근을 막는 인식론적 장애물은 물 자체이기 때문이다. 현실 그 자체는 그에 대한 우리의 개념과는 완전히 다를 수 있다는 우리 인식의 한정으로 보이는 것은 실제로 현실 자체의 가장 기본

적인 긍정적인 존재론적 속성이다. 주어진 현실의 사실성, 절대적 우연성의 경험은 나의 상태가 어떤 다른 상태를 향해 아무 이유없이 이행하는 것이 가능하다는 것을 암시하기 때문이다. 이러한 가능성은 단지 내가 알 수 없는 무지의 불가능성이 아니라 오히려 물 자체의 현실적 가능성 자체에 대한 인식이다. 이러한 인식론적 장애물은 현실의 철저한 우연성과 열린 가능성이라는 존재론적 전도가 일어나게 된다. 지젝은 이렇게 인간 존재가 유한성에서 무한성으로 이행하는 것이 가능하다고 보는 것이다.

(지젝, 『라캉 카페』, 조형준 옮김, 1117~1121쪽)

(2) 유한성 철학의 의의와 한계2

예를 들어 마르크스주의자들에게 하이데거가 『존재와 시간』에서 세계를 관찰하는 책임 없는 주체로부터 항상 이미 세계 속에 던져져서 세계에 참여하고 있는 주체로의 전회를 수행한 것은 적절한 것이었다. 그러나 그는 현존재를 사회적 실천의 역사적 총체성 속에 위치시킬 수가 없었다. [중략]

하이데거의 위대한 업적은 본격적으로 유한성을 인간존재의 적극적 구성 요소로 설명해낸 것이다. 이러한 방식으로 그는, 유한성이 초월론적 차원으로 가는 열쇠임을 명백히 밝히고, 칸트가 시작한 철학적 혁명을 완성하였다. 인간은 근원적으로 “수동적이고”이고 수용적이고 동조적이며, 압도하는 사물에 노출된 채 생성되고 좌절되며 내던져진 상황 속에서 항상 자신을 향해가는 도중에 있다. 이러한 드러남은 결코 인간을 한정하는 한계가 아니라 의미의 우주, 인간의 세계, 인간의 “세계성”이 출현하는 근거 자체이다. 오직 이 유한성 내부로부터만, “이해할 수 있는 것”, 세계의 부분을 구성하는 것, 의미의 지평 속에 포함되는 것으로서 존재자가 우리에게 나타난다. 한 마디로, 그것으로부터만 우리는 존재자들을 어떤 것‘으로서’ 받아들이게 되고 그것들은 어떤 것으로서 나타난다(그들은 그저로 나타난다). 칸트의 개념으로 말하자면 이 유한성 때문에 “지적인 직관”은 불가능하며 인간 존재는 사물들의 단순한 거기 있음과 현상의 양상, “현상 그 자체” 사이의 간극 속에서만 사물을 파악할 수 있다. 한 마디로 모든 이해는 직접 파악이 아니라 간극에 연결고리를 마련하는 우연적인 “기획”이다. 그러므로 초월론적 “가능성의 조건”은 불가능성의 조건의 이면이다: 현존재가 직접적으로 실재를 직관하는 것의 불가능성, 목표에 미치지 못하는 실패 자체가 세계와 그 지평의 개방성을 구성하는 것이다. [중략]

이 두 격률들은 하이데거의 유한성의 존재론의 두 가지 근본 전제, 즉 우연적이지만 초월할 수 없는 역사의 지평으로 우리가 내던져져 있다는 개념과 비록 이성에 의해 전적으로 근거가 제시될 수는 없지만 우리가 무조건 고수해야 하는 심연적 결단이라는 부수적 개념 (비판자들은 이것을 하이데거의 “비이성적이고 형식주의적인 결단론”으로 배경한다: 당신이 무엇을 결정하는가가 중요하지 않다. 궁극적으로 문제되는 것은 무제약적인 결단의 형식, 당신의 선택에 대한 충실성, 당신의 선택을 전적으로 당신의 것으로서 받아들이는 것이다”) 속에서 그 반향을 찾을 수 있지 않은가? 바꾸어 말하면 역사를 초월한 절대적 지식이란 없으며 우리가 채택하는 모든 도덕은 잠정적이라는 사실을 받아들이고 이를 끝까지 사유할 때 우리는 우리가 하이데거 안에 있다는 것을 알게 된다고 말할 수는 없는가? 역사적인 존재에 대한 하이데거의 해석학은 일종의 “잠정적 현존재의 존재론”이 아닌가? 그래서 유한성이라는 주제가 실패라는 주제와 떼어 수 없이 얽혀 있는 것이다.

(지젝, 『시차적 관점』, 김서영 옮김, 537~540쪽)

☞ 하이데거는 존재론적 차이를 끝까지 밀어붙이지 못하고 존재를 존재자로 환원하는 존재적 오류를 범하게 되었다. 유한성의 부정적 조건(세계의 실재를 다 만날 수 없다는 것)이 긍정적 조건(세계의 실재를 인간이 구성해낼 수 있다는 것)으로 전환된다. 현존재는 넘어설 수 없는 역사적 지평에 내던져진 상황(수동성) 속에서 항상 본래적인 자기를 향해가는 결단의 존재가 될 수 있다. 인간의 유한성은 존재자가 출현하는 의미의 우주, 인간의 세계성, 세계-내-존재가 출현하는 근거이다.

근대 철학의 핵심 = 결단의 철학 + 우연·운명에 맡기기 + 떠맡은 실패(결단과 운명)의 반복

(3) 유한성 철학의 한계 : 죽음을-향한-존재보다 앞선 것으로서의 죽음충동

프로이트가 무의식의 죽음충동 등으로 지칭한 차원은 바로 세계 속으로의 우리의 연루된 물입에 틈새를 주입하는 선존재론적 차원이다. 물론 연루된 행위자의 세계 속의 물입이 어떻게 산산이 흩뜨릴 수 있는가에 대한 하이데거의 이름은 '불안'이다. 『존재와 시간』의 중심 모티프들 가운데 하나는 그 어떤 구체적 세계-경험이라도 궁극적으로는 우연적인 것이며, 바로 그런 것으로서 언제나 위협을 받고 있다는 것이다. 동물과는 달리 현존재는 결코 자신의 환경에 완전하게 맞추어 들어갈 수가 없다. 자신의 한정된 생활세계 속으로의 물입은 언제나 불확실하며 그 허약함과 우연함에 대한 갑작스런 경험에 의해 침식될 수 있다. 따라서 핵심적 물음은 이렇다: 현존재를 우연적 삶의 방식 속으로의 물입 바깥으로 내모는 불안의 이처럼 산산이 흩뜨려 놓는 경험은 주체성을 토대짓는 제스처로서의 '세계의 밤'에 대한, 광기의 지점에 대한, 근본적 위축에 대한, 자기-철회에 대한 경험과 어떻게 관계하는가? 그것들을 동일시하려는(1950년대 초의 라캉 저작에서 발견되는) 몇몇 시도들과는 반대로, 우리는 그것들의 근본적 양립불가능성을 강조해야 한다: 죽음 충동은 '산죽은' 라멜르를, 존재의 존재론적 열림에 선행하는 충동의 '불멸의' 고집스런 주장을 가리키는 반면에, 인간 존재는 '죽음을-향해-있음'의 경험 속에서 존재의 유한성과 대면한다.

(지젝, 『까다로운 주체』, 이성민 옮김, 114쪽~115쪽)

☞

죽음을-향한-존재 : 존재의 유한성, 주체의 고유성을 드러내는 의미 부여. 죽음은 삶의 불가능성, 모든 가능성의 불가능성을 의미하고, 삶의 절대적 일회성 곧 일회적인 삶의 의미를 드러낸다.

죽음 충동 : 존재론적 열림에 선행하는 충동의 '불멸'의 고집스런 주장은 주체의 고유한 자리가 없고 의미가 박탈된 근원을 드러낸다.

2) 하이데거 철학과 나치즘의 연관성

(1) 하이데거 철학과 나치즘의 공통 오류

베이스테기가 지적하듯이 사회생활에 대한 하이데거의 접근은 “가정(domestic)” 경제, “가정(home)”의 “폐쇄” 경제라는 개념의 우위(그것을 주제로 내세우지는 않았지만)에 의해 결정된다. 현대 기술이 경험적으로뿐만 아니라 개념적으로도 잉여가치를 생성하는 시장의 활력에 뿌리를 내리고 있음에도, 기술에 대해 말할 때 하이데거는 현대 “정치” 경제학의 전체 영역을 체계적으로 무시한다. 현대적 생산성의 가치 없는 충동을 추동하는 기본 원칙은 기술적인 것

이 아니라 경제적인 것이다: 자본주의에 영속적 자기혁신이라는 광기어린 역동적 패턴을 선포하는 것은 잉여가치의 시장원리와 상품원리이다. 결과적으로 마르크스가 “정치경제학 비판”이라고 부른 것 없이는 근대성의 동학을 적절하게 이해할 수 없다. 그리고 “낯선” 정치경제학에 대한 무지는 결코 정치적으로 무죄라고 볼 수 없다: 다시 베이스테기가 지적하듯이 하이데거는, 정확히 우리가 현대 기술과 산업을 “길들”이고 그것들을 유기적 국가-공동체의 새로운 “가정 경제”의 틀 속으로 재각인시키는 것이 궁극적인 꿈인 파시즘과 이 무지를 공유한다. 그리고 만약 하이데거 역시 그리스 폴리스의 출현 자체, 공중이 모여서 공동의 사항들을 함께 논의하고 결정한 이 열린 공간의 출현이 이미, 가계(oikos)를 더욱 큰 포괄적인 질서의 요소로 환원한 전치의 결과라는 사실을 간과하고 지나쳤다면? 여기서 전형적인 하이데거적 아이러니는 하이데거가, 공동체의 운명을 진정으로 떠맡는 일에 초점을 맞추면서도 익명의 시장의 힘의 지배가 고대적 운명의 새로운 변형으로 경험되는 방식을 놓치고 있다는 것이다: 마르크스와 헤겔이 반복적으로 주장하듯이 근대성 속에서 운명은 더욱 더 이해불가능하고 변덕이 심한 사회경제적 과정을 닮아간다. 민중 활동의 집합적 결과는 이질적 운명으로서 민중을 대면한다. [중략]

죽음을 향한 존재의 수락에 근거한 개인적 현존재의 본래적 결단으로부터 자신의 운명의 포용에 근거한 공동의 결단으로 이행한 것(『존재와 시간』의 유명한[악명 높은] 세션)은 바로 매우 명확한 필요에 응하는 것이므로, 보이는 것처럼 자의적이지 않다: 하이데거 자신이 말하듯이, 결연함은 순전히 형식적 개념이다; 그것은 당신이 무엇을 하는가가 아니라 당신이 그것을 어떻게 하는가를 가리키며 그가 간결하게 덧붙이듯이, 본래적인 실존의 가능성들(의 내용)은 “죽음으로부터 징수되어서는 안된다.” 그렇다면 어디에서 그것들을 가져와야 하는가? 여기서 필요한 것은 공동의 전통에 대한 문이다: 그것들은 현존재의 실존이 휘말려 들어가 있는 공동의 유산으로부터 가져와야 한다. 다른 말로 바꾸면 바로 “결의론적 형식주의”라는 일반적인 비판을 피하기 위하여 하이데거는 개인적인 것으로부터 공동적인 것으로 이행한다.

(지젝, 『시차적 관점』, 김서영 옮김, 545~545쪽)



가정경제 : 평화적 가족관계, 이웃끼리의 민족의 삶에 대한 문제설정

정치경제 : 공동체의 물적 토대인 자본의 동학(잉여가치 증식운동)을 분석해야 한다.

나치와 하이데거의 공통된 오류는 정치경제를 가정경제로 환원했다는 점이다. 기술은 자본의 도구이므로, 자본의 이윤추구 논리에 따라 그 실현 여부나 사용방식이 좌우된다. 하지만 하이데거는 기술 자체의 조작과 착취의 성질에 초점을 맞추어 그러한 사용을 주도하는 자본의 동학을 보지 못하거나 은폐하고 있다는 것이다.

하이데거의 결의론적 형식주의는 죽음의 가능성에 의해 ‘나는 이렇게 살래’라는 형식으로 내용 없이 결단하는 것이고, 이는 모든 앞의 내용들을 무화시키는 추상적인 부정성을 뜻한다. 또한 이는 ‘우리는 이렇게 살래/살아야 한다’는 외부적 집합적 명령을 거부하는 것을 뜻한다. 그런데 여기서 하이데거는 내용 없는 형식주의라는 비판을 피하기 위해 결단의 내용을 현대의 공동 운명에 대한 정치경제학적 충분한 고려도 없이 민족적 신분적 공동체인 그리스의 공동 운명, 공동 존재에서 가져오고 있다는 것이다.

(2) 나치즘의 본질에 대한 환상과 착각 :

결과적으로 하이데거의 악명 높은, (2차 세계대전 후 첨가된 삽입구에서, 현대인과 기술의 대면으로 명시된) 민족사회주의의 “내적 위대함”에 대한 언급은 다음의 세 가지 의미로 이해될

수 있으며 그렇게 되어야만 한다.

1. (『존재와 시간』의 용어에서) 나치의 기획은 이미 기술에 대한 형이상학적 본래의 답을 제시한다: 그것은 자신의 운명을 영웅적으로 떠맡는 본래의 행위를 통해 현대 사회의 “세인(世人, das Man)”과 반대로 행동한다. 즉 그것은 기술을 형이상학의 도전과 기획으로 받아들이고 현대사회의 허무주의와 “세인”의 차원을 내부로부터 훼손한다.
2. 나치즘은 사후에 발표된, 하이데거가 인터뷰에서 한 말의 맥락에서 읽혀야 한다(그는 민주주의가 오늘날 기술의 본질에 가장 적합한 정치적 형태인가를 확신하지 못하겠다고 말했다). 나치의 전체 동원은 자유민주주의보다 기술의 본질에 더욱 적절하다.
3. 나치즘은 본질적으로 가장 파괴적이고 악마적인 현대의 허무주의이다.

(1)에서 (2)로의 전환은 중요하다: 이는 하이데거가 은폐하는 전환이다. 그것은 그가 처음에 어떻게 나치즘을 이미 “세인”의 기술적 허무주의에 대한 답으로서 생각하고 있었는가를 나타낸다. [중략] 1935년경까지 그는 나치즘이 어떻게 한 편으로는 전적으로 현대 기술과 노동과 동원을 포용하는 동시에 그것들을, 사람들이 자신의 운명을 선택하고 결단에 따라 행동하는 “진정한” 정치 행동 속에 포함시키는가에 대한 유일한 해법을 제공했다고 생각했다. 우리는 무균적인 진공의 전통주의가 아니라 뿌리, 민족, 진정한 결단과 결합되며 세인에는 연관되지 않은 기술을 가지게 된다. 이는 각각 그 나름의 방식으로 (자유 개인주의 또는 대중동원의 어느 하나로) 이러한 본래적 차원을 배반하는 러시아와 미국의 경우와는 대조된다. 1935년 이후 그는 더 이상 나치즘에 이러한 “초월론적” 답개를 씌우지 않으나 여전히 그것을 현대 인간이 기술에 대해 대면하도록 만들 가장 급진적인 사유형태로서 평가한다.

(지젝, 『시차적 관점』, 조형준 옮김, 560~561쪽)

☞ 하이데거가 은폐하는 전환은 나치즘이 세인의 기술적 허무주의에 대한 답이라는 주장이다. 즉 나치즘이 기술 수용을 통해 민족사회주의를 고무하고 현대인의 허무주의를 극복할 수 있다는 환상이다. 기술이 실재에 대면하게 해주기 때문이다. 그리고 홀로코스트를 희석하는 방식으로 나치즘에 대한 그의 침묵을 깨뜨린 적이 두 번이나 있다.

(3) 하이데거 철학과 나치즘의 관계

하이데거 후기 저작에서 존재론적 진리에 거주하는 사람은 필연적으로 존재적 차원에서 실수를 범하게 된다고 반복적으로 주장했을 때, 그렇게 함으로써 그는 존재론적인 것과 존재적인 것 사이의 환원할 수 없는 시차적 간극을 인식한 것이 아닐까? 따라서 하이데거의 거대한 정치적 시험은 이 간극을 망각하고 존재론적 진리에 통하는 것을 존재적 질서에 부과하려고 시도한 것이 아닐까? [중략]

하이데거의 초기 저작(그의 총장 취임 연설에서 가장 직접적으로 식별할 수 있는 1934년까지)에 나타난 오류는 하이데거가 과학의 존재론적 근거를 인식하고 이 근거의 수준에서 행동하는 과학(학문기계)이 가능하다고 믿었다는 점이다. 이것이 대학을 선택하자, 하이데거가 세운 계획의 목표였다. 이에 의하면 철학은 직접적으로 특정 과학의 지도를 인수하게 될 것이다. 1934년 이후 하이데거는 간극이 환원불가능한 것임을 인식했다: “과학은 생각하지 않으며” 이것은 결코 과학의 한계가 아니다. 이는 과학의 강점이며 그것이 매우 생산적인 이유이기도 하다.

하이데거의 수사학적 도치의 마지막 형태(“X의 본질은 본질의 X하기[X-ing] 자체이다”)는 그

가 전쟁 중 했던 뢰탈린의 송가 「이스터」(1944) 강의에서 찾아질 수 있다. 여기에서 스탈린그라드의 패배에 대한 주석에서 그는-“천박한” 나치 선전에 명백히 반대하여-“승리의 본질은 본질의 승리 그 자체이다”라고 주장한다. 진정으로 중요한 것은 “존재적인” 군사적 승리가 아니라 존재 자체의 본질의 핵심에서 전개되는 “투쟁”, 은폐(concealment)와 개현(unconcealment)의 싸움에 직면하여 그것을 견디는 독일 민중의 힘과 능력이다…。 이러한 입장의 모호성을 [중략]

만약 하이데거가 우리로 하여금 나치즘의 뿌리에 대한 심오한 통찰을 하게 할 수 있었다면 어떻게 자신은 그 매력에 저항하지 못했는가? 전형적인 답은, 그가 근대적 주체성의 극단을 경험하며 “그곳에 있었기” 때문에 그 진리를 명료한 형태로 나타낼 수 있었다는 것이다. 이것은 근대적 주체성의 진리에 대한 통찰력을 얻으려면 우리가 나치(또는 유사한 극단)를 경험해야 한다는 뜻인가? 어디서부터 잘못된 것인가, 그렇다면 사유는 『존재와 시간』의 어디에서 운명적인 전회를 겪게 되었을까? 일반적으로 동의되는 바는 개인으로부터 공동 운명으로서의 이행에 초점을 맞출 수 있다는 것이다.

그러나 세계-내-존재(being-in-the-world)로서의, 숙명적인 현존재(Dasein)가 본질적으로 공동존재 속에 존재한다면, 그 역사적 생기(生起)는 공동-역사적 사건이며 **공동의 숙명**으로 규정된다. 이렇게 우리는 공동체와, 민중의 역사적 생기에 대하여 설명할 수 있다. 운명(Destiny)이란 개인의 숙명들(fates)로부터 구성되는 것이 아님은 상호존재가 몇몇 주체의 함께함이 아닌 것과 같다. 같은 세계 속의 상호존재 그리고 한정된 가능성들을 선택하는 결심이 우리의 운명을 미리 이미 인도한다. 오직 소통과 투쟁 속에서만 운명의 힘은 자유로워진다. “세대” 안에서 그리고 세대와 함께 현존재의 숙명적 운명은 현존재의 전체적이고 본격적인 역사적 사건을 구성하게 된다.

바로 뒤에 이어지는 것은 구체적인 과거와 대면하게 하는 세계-내에-던져진 존재로서 현존재가 어떻게 (과거의) 영웅을 선택하고 공동으로 떠맡은 운명 속에서 그의 행동을 반복할 수 있는가 하는 데 대한 유명한 구절이다. [중략] 그러나 만약 “본래적” 죽음이 유일하게 나 자신의 것이며 공유될 수 없는 것이라면 어떻게 이것이 가능하단 말인가? 어떤 의미에서 공동체 역시 죽음에 임하여 결연하게 자신의 운명을 받아들이는 태도를 보일 수 있다는 말인가? 공동체의 죽음은 여기서 어떻게 고려되어야 하는가? 단순히 전체 공동체가 다른 공동체와의 폭력적인 대면 속에서 그 파괴를 무릅쓰는 것으로 이해되어야 하는가? 개인의 현존재의 관점으로 보자면 그러한 죽음은 이전에 하이데거나 죽음을 향한 존재를 묘사한 방식과 근본적으로 다르다: 우리는 이제 공동체를 결속시키는 희생적 죽음을 다루고 있다. 「예술작품의 근원」에서 하이데거가 진리를 작용하게 하는 양식으로 사유, 시, 국가건설에 더하여 “본질적 희생”을 첨가할 때, 이 이상한 후보를 우리는 “희생”을 “일선 군인들의 동지애”로서 구체화한 같은 시기의 뢰탈린 강의의 한 단락과 함께 읽어야 한다. “그 가장 심오한, 그리고 유일한 이유는 희생으로서의 죽음에 근접하는 것은 모든 사람을, 타자에 대한 무조건적 귀속의 근원이 되는, 동일한 소멸에 이르게 한다는 것이다.” 이 희생으로서의 죽음이라는 개념과, 죽음에 이르러, 전적으로 외롭게 내가 나 자신에게, 나의 단독성에 던진다는, 『존재와 시간』의 죽음을 향한 존재에 대한 분석 사이의 긴장은 명백하다.

(지젝, 『시차적 관점』, 김서영 옮김, 540~545쪽)

☞ 하이데거의 양면은 1934년 이전과 이후이다. 이는 과학과 철학의 간극을 뚜렷이 인식하기

이전과 이후와 겹친다.

하이데거가 파악한 나치의 오류는 존재적인 것을 가지고 존재론적인 실천을 하려는 잘못이다. 여기서 존재론적인 것은 역사와 사회의 틀짜기·틀같이 운동을 말하고, 그 전형적인 사례로는 니체의 허무주의극복 운동인 니체의 형이상학적 사유를 들 수 있다. 그리고 존재적인 것이란 역사적 사회적 조직화 틀과 판 위의 변화와 운동을 가리킨다. 그 대표적인 사례가 바로 무솔리니나 나치의 파시즘이다.

위 인용문에서 무엇이 하이데거의 약한 고리, 비판받을 지점인 것인가. 현존재인 개인이 공동존재인 공동체로 이행할 때 공동 운명의 선결단과 선결정이 개인의 삶과 운명을 결정한다는 것이다. 공동체 속에서 공동 운명이 한꺼번에 발생하여 개인의 책임과 공동체의 책임이 혼재하다가 결국 개인의 책임이 실종되고 공동체의 책임으로 떠넘기게 된다는 것이다. 이 때문에 역사적 사건은 진정한 존재론적 사건이 되지 못하고 존재적 사건화되어 유사-사건에 머물게 된다.

3) 하이데거적 윤리의 근거 결핍

윤리의 근거를 어디에 둘 것인가. 이미 정설이 된 전통적인 또는 상징적 규범은 새로운 질서를 수용하지 않으려 하고 폐쇄적인 실정적 세계를 유지하려고 하므로, 구체적인 윤리적 참여를 불가능하게 한다.

하이데거는 사회에서 주어진 상징적 규범인 역견이 윤리를 불가능하게 한다고 강조하면서 현존재가 비본래적인 존재 방식에서 본래적인 존재방식으로 전환해야 한다고 역설한다. 하지만 그가 우리의 윤리적 참여가 의존해야 했던 현실의 규범이 존재의 비본래적이고 비윤리적인 근원임을 쉽게 드러내지만 본래적이고 윤리적인 태도의 기반을 명확히 규명해내지는 못한다. 그러므로 현실의 상징적 규범은 ‘윤리적 참여의 가능성의 조건이면서 불가능성의 조건’이다. 여기서 우리는 이와 동시에 이러한 확정된 현실의 규범은 이미-항상 새로운 윤리적 요청과 명령이라는 타자성을 배제하고 있다는 점을 유념해야 한다.

이렇게 새로운 윤리적 가능성을 배척하는 상징질서의 규범으로 윤리적 참여를 성취할 수 없다는 것은, 하이데거가 민주주의, 정의, 인권 무시, 학대, 공포 등 ‘존재적인’ 문제에 무관심한 것과 ‘존재적인’ 모든 선택을 기각한 것, 그리고 이를 비판한 하버마스 식의 자유민주주의적 하이데거 비판이 모두 틀렸음을 말해준다. 이들은 모두 구체적인 윤리적 참여의 기반을 마련하지 못한 ‘형식주의자’라는 공통점이 있다. 둘 다 “구체적인 상황에서 존재적인 윤리적 참여에 앞서고 이에 외적인, 어떤 보편적인 준거 기준”을 제시한다. 하이데거는 존재의 시대의 역사적 운명으로서 특정한 방식의 탈은폐로 드러나는 ‘존재의 역운(Geschick)’을, 하버마스주의자들은 소통적 윤리학의 보편적이고 실용적인 전제조건이며 절차적인 규범으로 ‘이상적인 의사소통 조건’을 강조한다. 인권, 민주주의 등의 문제를 존재의 탈은폐를 사유하기에 부적절한 존재적 딜레마로 간주하는 하이데거의 존재적 문제에 대한 무관심은 하버마스가 이상적인 담론 조건이라는 보편적이고 실용적인 전제들의 거울상이다. 두 입장이 간과하는 것은 주체의 결정에 대한 어떤 실정적 보증물도 없어서 “행위자가 자유의 심연을 대면해야만 하는 근본적인 우연성의 상황”, 즉 윤리적 상황과 조건이다. 하버마스는 보편적이고 규범적인 준거들이 결여되거나 포기되는 순간 계몽의 기획이 무산되고 원-파시즘적이고 비합리주의의 결정론이 우리를 압도할 것이라는 두려움을 강조한다. 그러나 이러한 선형적이고 보편적인 준거 기준의

결여가 자유, 민주주의 등을 위한 투쟁의 공간을 여는 것이지 않는가. “윤리를 실정적이고 보편적인 준거로 번역하는 모든 행위는 이미 근본적인 윤리적 요청을 배반하는 것”이고, 이는 필연적으로 비밀관성에 빠지게 된다는 것이 이미 키에르케고르가 보여준 교훈이다. 그러므로 진정으로 유일한 윤리적 입장은 현기증나는 자유의 심연(실재)을 받아들이는 것이다. 불안과 두려움을 야기하는 심연으로서의 자유가 바로 규범적 준거나 존재의 탈은폐 방식을 성립시키는 초월론적인 근거이고, 민주주의나 정의를 만들어내는 궁극적인 근거이다.

(지젝, 『시차적 관점』, 이성민 옮김, 178쪽~179쪽 중 하이데거 관련 부분만 정리함)

☞ 하이데거는 모든 낙관의 근거를 존재론적 역운에 맡기고 윤리에 대해 무관심하다.

하이데거 : 윤리에 대한 무관심 → 존재의 역운(존재에 의해 보내지고 받아들여지는 역동적인 사건들과 생기들)

하버마스 : 의사소통에 대한 보편 규범

공통점 : 현기증나는 자유의 심연(실재)에 대한 사유와 고려가 빠짐. 이것이 바로 규범을 성립시키는 초월론적 근거로서의 자유이자 민주주의, 인권, 자유를 만들어내는 초월론적 근거이다.

4) 유한성 철학의 한계 : 죽음을-향한-존재보다 앞선 것으로서의 죽음충동

프로이트가 무의식의 죽음충동 등으로 지칭한 차원은 바로 세계 속으로의 우리의 연루된 몰입에 틈새를 주입하는 선존재론적 차원이다. 물론 연루된 행위자의 세계 속의 몰입이 어떻게 산산이 흩뜨릴 수 있는가에 대한 하이데거의 이름은 ‘불안’이다. 『존재와 시간』의 중심 모티프들 가운데 하나는 그 어떤 구체적 세계-경험이라도 궁극적으로는 우연적인 것이며, 바로 그런 것으로서 언제나 위협을 받고 있다는 것이다. 동물과는 달리 현존재는 결코 자신의 환경에 완전하게 맞추어 들어갈 수가 없다. 자신의 한정된 생활세계 속으로의 몰입은 언제나 불확실하며 그 허약함과 우연함에 대한 갑작스런 경험에 의해 침식될 수 있다. 따라서 핵심적 물음은 이렇다: 현존재를 우연적 삶의 방식 속으로의 몰입 바깥으로 내모는 불안의 이처럼 산산이 흩뜨려 놓는 경험은 주체성을 토대짓는 제스처로서의 ‘세계의 밤’에 대한, 광기의 지점에 대한, 근본적 위축에 대한, 자기-철회에 대한 경험과 어떻게 관계하는가? 그것들을 동일시하려는 (1950년대 초의 라캉 저작에서 발견되는) 몇몇 시도들과는 반대로, 우리는 그것들의 근본적 양립불가능성을 강조해야 한다: 죽음 충동은 ‘산죽은’ 라멜르를, 존재의 존재론적 열림에 선행하는 충동의 ‘불멸의’ 고집스런 주장을 가리키는 반면에, 인간 존재는 ‘죽음을-향해-있음’의 경험 속에서 존재의 유한성과 대면한다.

(지젝, 『까다로운 주체』, 이성민 옮김, 114쪽~115쪽)



죽음을-향한-존재 : 존재의 유한성, 주체의 고유성을 드러내는 의미 부여. 죽음은 삶의 불가능성, 모든 가능성의 불가능성을 의미하고, 삶의 절대적 일회성 곧 일회적인 삶의 의미를 드러낸다.

죽음 충동 : 존재론적 열림에 선행하는 충동의 ‘불멸’의 고집스런 주장은 주체의 고유한 자리가 없고 의미가 박탈된 근원을 드러낸다.