존재의 틀로 본 니체 해석: 누가 존재를 살해했는가?

양 운 덕

하이데거는 자신의 존재론적 사고틀로 니체를 형이상학의 전복자로 평가한다. 그가 어떻게 '신의 죽음'을 존재론적으로 독해하는 지를 살펴보자.

1. 존재 물음Seinsfrage과 존재 망각

가) 하이데거는 '존재 물음Seinsfrage'을 제기하면서 존재와 존재자를 구별한다, 그는 '존재자'das Seiende가 아니라 '존재'das Sein에 대해서 묻는다. 그는 이렇게 질문하면서 서구 형이상학이 바로 존재 물음을 존재자에 대한 물음으로 대체했다고 비판한다.

특정한 존재자, 최고의 존재자를 마치 '존재'처럼 생각하기 때문에, 존재자를 존재로 바꿔놓아서 정작 '존재에 대한 질문'이 뒤로 밀려날 수밖에 없다. 이런 존재 물음을 은폐한 까닭에 '존재가 망각 된다.' 그리고 이런 망각까지도 망각되고 만다. 따라서 형이상학은 존재를 질문할 수 없다.

이처럼 하이데거는 '존재론적 차이die ontologische Differenz'란 개념으로 서구 형이상학의 전 역사를 존재망각의 역사로 규정한다. 하이데거는 존재자를 존재자이게 하는 '존재'를 문제 삼음으로써 존재자론을 파괴Destruktion한 새로운 바탕에서 존재 물음을 제기한다. 그에게서 형이상학을 극복하는 것은 형이상학에서 사고되지 않은 것, 은폐된 채로 남아 있는 존재, 존재자의 진리를 회복하는 것이다.

전통적으로 형이상학은 존재론, 곧 '존재자로서 존재자'를 사고하는 것이었다. 곧 형이상학은 존재자 전체를 '하나의 질서'나 '보편적 원리'로 남김없이 설명하려고 한다. 그래서 존재자 가운데에서 다른 모든 존재자를 설명할 수 있는 '최고의 존재자'를 찾는다. (물론 이것도 존재자 가운데 하나에 지나지 않는다.)

이러한 존재론은 존재의 불변적이고 보편적인 속성을 그 본질로 삼는다. 즉 자명하게 지속적으로 현전함을 존재의 근본특징으로 삼는다- - 現前의 존재론. 형이상학은 (어떤 다른 것에 근거를 두거나 다른 것에 의존하는 것이 아니라) 스스로에 근거를 둔 것을 찾는다. 그것은 자기 스스로가 자기의 원인이면서 동시에 다른 모든 것의 원인, 근거, 기원인 존재자, 즉 자기 자신으로 있는 신적인 것(t h e i o n ; θέιον) 이다. 따라서 형이상학은 최고의 존재자, 즉 신적인 것에 존재를 정초한다. 하이데거는 이런 형이상학을 존재- 신학 (O n t o - T h e o l o g i e) 이라고 부른다.

이 시도는 플라톤에서는 이데아로, 중세에는 신으로, 근세에는 사유하는 주체, 또는 선험적 자기- 의식 등으로 다양하게 나타난다. [1]

근대 철학을 정초한 데카르트는 가장 확실한 '코기토(나는 생각한다) '를 내세운다. 이런 '사고하는 주체'는 사고하는 정신뿐만 아니라 연장(延長) 을 지닌 물질을 근거 짓는 보편적 원리이다. 이런 점에서 존재하는 모든 것들은 사고 주체가 부여하는 '확실성의 도장'을 받을 때에만 참되게 있는 것이라는 판정을 받는다. 사고 주체는 존재하는 것들을 심사하고 평가하는 보편적인 재판관의 지위에 있다는 점에서 '탁월한 존재자'이다.

중세적 사고에서 최고 원리인 '신'도 '최고 존재자'의 전형적인 본보기이다. 이때 신을 모든 것을 창조한 '일차적인 원인'으로 보건, 모든 것에 원리를 부여하고 그것들을 이끄는 '초월적인 존재자'로 보건, 신이 자기를 제외한 모든 존재자를 완전하게 설명할 수 있다는 점에서 신은 존재자 가운데 최고의 존재자이다.

이처럼 형이상학은 모든 존재자를 '최고의 존재자'로 근거 지으려 한다 (이처럼 존재가 올바르게 질문되지 않기에 '최고의 존재자'를 사유할 뿐이다) . 따라서 형이상학에서는 존재 자체의 진리가 드러나지 않는다. 그리고 존재의 진리는 자명하고 끊임없는 현전으로 여겨진다. 현전은 항상 동일한 것으로 되풀이될 수 있다. 이처럼 보편타당한 것이 본질로 통용된다. 요컨대, 통상적으로 본질은 지속적인 현전으로서 사유된다.

요컨대 하이데거는 형이상학들의 내용이 다르더라도 신적인 것을 찾는 '방식'은 한결같다고 본다. 곧 존재하는 것 중에서 가장 최고의 것을 골라서 그것으로 다른 모든 것을 포괄한다. 곧 신적인 본질이 원리가 되어서 여타의 비본질적인 것들을 설명한다.

---

[1] 최고의 존재자가 이데아나 자기의식인 경우에 그것들은 모든 것의 원인, 근거, 목표로 이해되는 점에서 같다. 플라톤에게서 이데아는 현상, 세계를 넘어선 초시간, 초공간, 초주관적인 실체이다. 데카르트에게서 사고하는 자아는 모든 존재자의 의심할 수 없는 기반이다. 칸트에게서 선험적 의식, 의식일반은 현상세계에 보편적 형식을 부여하고 그것을 질료와 종합하는 자연의 입법자이다.

이처럼 형이상학이 찾는 본질은 존재하는 것들 가운데 하나가 스스로 최고의 것이 되면서, 다른 모든 존재자의 원인이거나, 근거를 부여하거나, 총체적인 원리를 세우거나 궁극 목적이 되는 점은 같다.

(이런 '본질주의'는 본질과 현상을 뚜렷하게 구분한다. 예를 들어서 사람의 경우에 무엇이 본질적인가, 육체인가, 정신인가? 만약 정신이 본질이라면, 신체는 본질- 정신에 의해서 규정되는 것에 지나지 않는다. 그것은 정신의 작용에 의해서만 설명될 수 있다.

이런 이분법은 정신/ 육체, 안/ 밖, 빛/ 어둠, 높음/ 낮음, 남성/ 여성, 백인/ 유색인, 이성애/ 동성애 등을 대립시킨다. 곧 세계에 위계질서를 부여한다. 항상 우월한 본질이 열등한 비본질적인 것을 규정한다.

만약 신- 본질이 있어서 비로소 세계가 있을 수 있다면, 세계에 있는 모든 것들은 그것이 어떤 형태를 가지고, 어떤 의미를 가지고, 어떤 기능을 갖더라도, 모두 '신의 피조물'에 지나지 않는다. 이런 의미에서 신- 본질은 존재하는 모든 것들을 질서 짓는다.

이 신- 본질은 다른 어떤 것에 의존하지 않고 그 자체로 존재한다. 그리고 모든 것들에 두루 존재(遍在) 한다. 공간적으로 모든 곳에 존재하고, 시간적으로 '항상' '변치 않는 것'으로 존재한다.

이런 사고 틀은 사물을 설명하거나 사회, 역사를 설명할 때에도 같은 논리를 사용한다. 모든 것을 본질적인 요소와 비본질적인 요소를 구별하고, 모든 비본질적인 것들을 하나의 본질로 질서 지운다. 그래서 사람, 사물, 사회가 아무리 복잡해 보여도 이 본질만 찾으면 어떠한 혼돈이나 의심의 여지없지 완전한 질서가 마련될 수 있다.

그런데 본질과 비본질의 구분을 가능하게 하는 것, 그것들의 공통의 지반을 어떻게 사고할 수 있는가?)

나) 형이상학이 상정하는 '최고의 것'이 모두 지속적으로 현전하는 것'이라면, 형이상학적 사고의 출발점에 있는 그리스 사고 틀을 대표하는 이데아의 경우를 어떻게 볼 수 있을까? 삼각형의 이데아나 책상의 이데아가 있다면, 우리가 삼각형을 그리거나 지우는 것과 무관하게 삼각형의 이데아는 변치 않고 존재하고, 이 책상을 만들건 저 책상을 부수건 책상의 이데아는 여전히 똑같은 하나로 존재한다.

이런 점에서 존재는 변하지 않는 보편적인 것, 곧 '지속적으로 현전하는 것'이다. 그래서 공간, 시간을 뛰어넘는 보편성을 지니고 변함없이 지속한다. 이런 본질을 확보하기 위해서는 존재자의 변하는 측면(가상) 을 모두 제거해야 한다. 책상의 이데아는 현실의 이 책상이나 저 책상이 다르더라도 항상 같은 것으로 '있고', 생성의 흐름에 휩쓸리지 않고 항상 '존재하는' 것이다 (생성에 대한 존재의 우위) .

비유적으로 표현하면 존재자가 지닌 어두움, 그림자를 제거하고 '밝은 빛 속에' 두어야 한다. 존재자를 보이지 않도록 가리는 어두움 때문에 가상과 착각이 생긴다. 그래서 어두움을 제거하고 항상 빛 속에서 본질적인 모습을 드러내야 한다. 이 빛 속에서 사물의 앞뒤가 환하게 스스로를 드러난다.

(경험적 눈으로는 이렇게 항상 똑같이 현전하는 것을 볼 수 없다. 이 눈은 사물의 한 면만 보기 때문이다. 그래서 사물을 온전하게 어떠한 그림자도 없이 온전하게 똑같이 볼 수 있는 지성적 눈이 필요하다. 이런 눈은 개별적인 책상들 속에서 항상 '책상 자체'를 본다) 이렇게 본 존재자의 모습은 바로 '보편적으로 현전하는 것'이다.)

이런 까닭에 플라톤의 이데아는 순수하고 지속적인 밝음이다. 이데아에서 존재는 모든 것을 남김없이 드러낸다. 그리고 이런 이데아는 어떠한 변화에도 휩쓸리지 않는 영원한 것이고, 어떠한 그림자도 갖지 않는다. 곧 이데아는 절대적 현전이다. 이처럼 탁월한 존재자는 어떠한 부재도 없이 현전하는 것이고, 어떠한 어두움도 없는 빛 속에 있다.

다) 하이데거는 존재를 '스스로 자기를 드러냄/ 非隱蔽性aletheia'으로 본다.

이러한 존재는 현전하는 작용(das Anwesen; presence)이지만 어떤 특정한 현전에서도 그 자체가 온전하게 나타날 수 없다. 존재는 스스로를 드러내지만 그 드러난 모습, 현전하는 것(das Anwesende; the present)에 국한되지 않는다. 따라서 존재는 존재자로, 현전하는 것으로 드러나지만 그 현전하는 것과는 다른 그 무엇이다.

존재는 존재자로 드러나지만 이러한 비은폐성, 즉 존재 자체의 본질은 사유 앞으로 다가오지 않는다. 존재는 특정한 존재자로만 나타날 뿐이다. 따라서 이러한 진리는 형이상학 안에 없다. 그런데 형이상학은 현전을 존재의 진리로 정립한다. 이렇게 형이상학이 존재 진리를 현전에 국한하고 그 부재를 제거함으로써 존재는 은폐되고 만다(존재는 그것의 현전에서 숨겨진다).

이처럼 현전하는 것 das Anwesende인 특정한 존재자를 존재로 여기는 것은 존재의 일면을 나타내는 것이지만 동시에 존재를 은폐하는 것이기도 하다. 형이상학은 존재를 존재자로 대체함으로써 존재 자체를 망각Vergessenheit 하도록 이끈다.

현전하는 것은 현전작용으로부터 생겨난다. 그런데 이러한 발생의 본질이 은폐된 채로 남아있다. 즉 현전작용과 현전하는 것의 관계가 사고되지 않은 채로 남아있다. 그 결과 현전작용 자체가 현전하는 것으로 된다. 존재는 현전하는 것이란 양식으로 표상되고 현전하는 것 가운데 하나인 것으로 여겨진다.

결국 현전작용 자체는 현전하는 것과 구별되지 않는다. 곧 현전작용과 현전하는 것의 차이

는 망각된다. 그것은 현전하는 것 가운데 하나, 현전하는 것의 가장 보편적이고 최고의 것 das Allgemeinste und Höchste des Anwesenden 으로 여겨질 뿐이다. "존재를 망각함은 존재의 존재자에 대한 차이를 망각함이다"

존재는 어떠한 현전으로도 그 자신을 온전히 나타낼 수 없다. 달리 표현하여 항상 사고를 통해 특정한 현전으로 나타날 수밖에 없으면서도 그 현전을 넘어서는 것이다. 그러므로 존재는 그 존재자의 근거이자 표현될 수 없는 것으로 사고되어야 한다.

하이데거는 이러한 존재 망각이 존재 자체의 특성이라고 본다. 그는 이러한 차이를 망각함을 사고의 결함으로 보지 않는다. 존재를 망각함은 존재의 고유한 본질에 속한다. 존재는 스스로를 은폐하는 sich selbst verhüllte 것이다. 하이데거는 존재 망각이 존재의 운명Geschick에 속한다고 지적한다. 이처럼 존재론적 차이를 망각함은 어떤 결함이 아니다. 그것은 가장 풍부하고 광범한 사건으로 형이상학의 사건 Ereignis 이다.

2. '신의 죽음'에 대한 존재론적 독해

하이데거는 자신의 존재론으로 니체와 대결한다. 그는 자신의 형이상학 파괴의 틀에서 니체가 서구형이상학, 특히 데카르트에서 시작된 주관성에 바탕을 형이상학을 힘- 의지의 사상으로 완성시키는 지위에 선다고 평가한다. 이런 결론은 역설적이다. 왜냐하면 니체가 전도시킨 형이상학을 다시 서구 형이상학의 역사에 포함시켜 그 역시 존재망각에 빠진 예로 봄으로써 니체를 그 반대자들의 무리 속으로 집어넣기 때문이다. 여기에서는 「'신은 죽었다'는 니체의 말」을 중심으로 그 논의를 추적하기로 하자.

하이데거는 니체의 '신은 죽었다'는 선언을 검토하면서 앞으로 허무주의의 본질에 대한 질문이 제기될 것이라고 본다. 이것은 그가 니체의 형이상학에 대한 파괴를 허무주의와 관련시켜 파악하면서 그것을 서구 형이상학의 운명인 존재 망각의 한 필연적 사건으로 보려고 한다. 이런 이해는 니체의 텍스트를 철저하게 이해하는 작업의 하나이면서 그 해석이 존재 질문의 틀 속에서 재해석되는 것임을 보여준다. 하이데거는 신의 죽음을 하나의 존재 사건으로 본다. [2]

이런 점에서 우리가 다루는 내용은 니체의 순수한 텍스트가 아니라 니체- 하이데거

[2] 그는 니체 안에서 자신의 문제의식을 찾고 니체의 질문과 답의 구조를 재배치하면서 니체를 니체보다 더 잘 이해하고자 한다.

라는 복합적 텍스트이다. (물론 니체의 관점에서 하이데거에게 재반론을 펼 수는 있지만 그 작업을 원본 니체란 틀에서 사본 하이데거 해석을 검토하는 방식이어서는 의미가 없다. 니체의 지적처럼 사실은 없고 해석이 있을 뿐이기 때문이다.)

가) 신은 죽었다

하이데거는 니체가 신의 죽음을 선언함으로써 형이상학이 고유한 가능성을 빼앗겼으며, 그가 이를 통해 서구 형이상학의 마지막 단계에 있다고 본다. 이때의 신은 그리스도교의 신을 의미하며, 이 이름은 초감각적 세계를 가리키는 말이다. 초감각적인 세계는 플라톤 이래 참다운 세계, 현실적인/실재하는 세계이다. 이에 반해 감각적 세계는 가변적이며, 가상적이며 비현실적인 세계에 지나지 않는다. (H, 212) 그런데 신의 죽음으로 초감각적인 것은 더 이상 감각적인 것을 지배하거나 주도하는 원리, 본질의 지위를 누릴 수 없다. 그것은 오히려 감각적인 것의 덧없는 산물로 되고, 감각적인 것은 그에 맞서는 것을 추락시킴으로써 본질의 하위에 있는 자신의 비본질적인 지위를 잃어버린다. 곧 양자의 구별이 지워지는 까닭에 본질, 비본질의 구분은 무의미해진다. (H, 205)

하이데거에 따르면, 형이상학은 전체로서의 존재자 자체의 진리die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen를 의미하는 존재자-론Onto-logie이다.(H 206)[3] 그는 니체의 사고도 존재자로서의 존재자das Seiende als das Seiende를 표상하는 것이라고 봄으로써 니체를 또 하나의 형이상학자. 곧 형이상학을 전도시키려는 형이상학자로 본다. 즉 니체의 사고를 존재와 존재자의 차이를 지워버린 존재자론의 한 형식으로 본다.(같은 곳)

그러면 존재론자인 하이데거는 '신은 죽었다'는 말을 어떻게 해석하는가?

신은 죽었다는 말은 초감각적 세계의 영향력을 부정한다.[4] 모든 현실적인 것의 초감각적 근거이자 목표인 신이 죽었다면 초감각적 세계는 지배력을 잃어버리고 인간은 의지할 것 없이 '끝없는 無 속에서 헤맨다'(H, 213)[5]

---

[3] 서구 사고의 역사에서 존재자가 존재와 관련을 맺고 사고되었지만 존재의 진리는 사고되지 않은 채로 남아있고 존재의 진리라는 가능한 경험을 거부하고 있다. H 208)

[4] 니체는 플라톤주의를 반대한다. 그런데 이러한 반대는 자기가 대항하는 것의 본질에 사로잡혀 있고, 형이상학을 뒤집어놓은 것으로서, 다시 형이상학으로 휩쓸려 들어간다. 이렇게 되어서 형이상학은 자기 본질을 사고할 수 없게 되고, 무엇이 형이상학에서 참으로 일어났는가를 가린다.(H 212-3)

[5] 니체의 허무주의가 단순히 그리스도교적 신을 더 이상 믿을 수 없다는 소극적 상태를 지시하는데 그치는

니체는 '허무주의'를 최고의 가치를 지닌 것이 자신의 가치를 잃는 것으로 본다(『힘-의지』(1887, 단편2). 그는 이런 허무주의를 역사적 과정으로 파악한다. 이때 최고의 가치라는 초감각적 세계, 이상과 이념, 모든 존재자, 특히 삶을 규정하는 목표와 근거들이다. 이런 가치들은 이상적 세계가 현실 세계에서 실현되지 않을 것이라는 각성 때문에 그 가치를 잃는다. (H 218-9) 하이데거는 허무주의가 어떤 타락현상이 아니라 서구 역사의 근본과정이자 그 내적 논리에 따른 결과이다. (H 219)

그런데 종래의 최고 가치들이 무가치해지더라도 세계 자체는 남아 있으므로 여전히 새로운 가치 형성을 추구하게 된다. 새로운 가치정립은 먼저 모든 가치를 전도시킨다. 종래의 가치들에 대한 부정은 새로운 가치 정립을 요구한다. (니체는 새로운 가치 정립의 무조건성을 확립하기 위해 새로운 가치 정립을 허무주의라고 부르기도 한다. 이것은 가치박탈Entwertung을 철저하게 하여 새롭고 표준적인 가치를 정립하는 허무주의로서 완성된 허무주의이다.) 동시에 니체는 모든 '종래의 가치들의 전도'인 허무주의를 긍정한다.

그런데 신이 초감각적 세계에서 사라졌다고 하더라도 그 빈 자리는 남는다. 하이데거는 이 자리를 새로운 것으로 채우고 죽은 신을 다른 것으로 대체하려는 시도들을 지적한다. (신의 빈 자리를 채우려는) 새로운 이념들, 세계를 행복하게 하려는 학설들, 사회주의 등을 통해 '불완전한' 허무주의가 나타난다. (『힘-의지』 1987, 단편 1021; H 221)

하이데거는 불완전한 허무주의가 종래의 가치를 다른 가치로 대체하지만, 그것들이 새롭더라도 그것을 여전히 낡은 자리에 앉히고, 초감각적 세계의 이상적 영역을 보존할 분이라고 지적한다. 그러나 '완전한' 허무주의는 가치의 자리 자체까지도 제거하여 가치를 전혀 다르게 정립하고 가치를 뒤바꾼다. 이것은 가치 전도가 (단순히 낡은 가치를 새로운 가치로 바꾸는 것이 아니라) 가치 평가 태도와 양식을 전도시킨다. 이 가치정립은 새로운 원리를 요구한다. (H 221)[6] [7]

것은 아니다. 이것은 초감각적 세계 대신에 신학적 세계관을 개조하는 다양한 형태로 나타난다. 그것은 사라져버린 신의 권위, 교회의 권위 대신에 양심의 권위, 이성의 권위가 나타나고, 이성에 대하여 사회적 본능이 반기를 든다. 초감각적 세계로 도피하는 것은 역사적 진보로 대체된다. 영원한 행복은 최대 다수의 지상적 행복으로 바뀌고, 종교적 예식에 대한 헌신은 문화 창조와 문명의 보급에 대한 정열로 바뀐다. 신의 특징인 창조능력이 인간 행위의 특징이 되고 이런 창조가 일상적 일로 된다. (H 215-6)

[6] 하이데거는 니체가 제시한 허무주의의 단계와 형식을 살피면서, 허무주의가 하나의 역사, 즉 여러 가치, 가치 평가, 가치 박탈, 가치 전도를 문제 삼으며, 가치를 새롭게 정립하고, 모든 가치정립을 새롭

나) 가치를 정립하는 힘- 의지

니체는 가치를, '가치의 視點Gesichtpunkt 을 생성에서 상대적으로 지속하는 삶의 복합적 형성체를 바라보면서 힘을 유지, 향상시키는 조건들Erhaltungs-Steigerungs Bedingungen의 시점'이라고 규정한다. (『힘- 의지』, 1887-88, 단편715)

하이데거는 가치의 본질이 視點Gesichtpunkt 에 있는데, 가치는 주목받는 것이고, 무엇을 의도하고, 어떤 것을 고려할 때 그것과 함께 다른 것을 고려해야 하는 봄Sehen을 위한 착안점Augenpunkt 이다.[8] (H 223)

이처럼 가치는 보는 지점이므로 어떤 '봄'에 관하여 정립되고. 이 봄에 대해서 정립된다. 이것은 보여지는 것das Gesichte을 표상되는/ 앞에 세워지는 vor-gestellt 것으로 정립한다. (표상하는 주체와 표상되는 대상의 관계에서 표상작용은 대상을 표상하는 자 앞에 불러 세워서 어떤 것으로 규정하는 것이다.) 이러한 표상적 정립vorstellende Setzen을 통하여 어떤 것을 의도하는데 필요하고, 이 봄의 시선을 인도하는 점을 착안점Augenpunkt 으로 삼는다.(H, 223-4)[9]

니체는 시점으로서 가치와 함께 유지- 향상의 조건이 정립된다고 본다. 이런 유지

게 평가하는 원리를 세우는 것을 문제 삼는 역사로 본다. 이것은 최고의 목표, 존재자의 근거와 원리, 이상과 초감각적 세계, 신을 가치로 파악한다. 하이데거는 니체에게서 가치의 의미를 파악하는 것이 그의 형이상학을 이해하는 열쇠라고 본다. (H 222)

[7] 19세기에 가치에 관한 통속적 논의가 있었고, 신학에서는 신을 지고한 가치summum ens qua summum bonum로 규정하고, 과학을 가치로부터 자유로운wertfrei 것으로 규정하여 가치 논의를 세계관에 돌린다. 가치는 개념이 규정되지 않은 채로Unbestimmtheit des Begriffes, 형이상학을 대신하는 실증주의적 대용물이 된다. (H 222-3)

[8] 가치는 '얼마나 많은Soviel', 양과 수의 척도. 곧 증가와 감소와 관련된다.

[9] 가치는 그것이 유효한gilt 한에서 가치이다. 그것은 중요한 것으로 정립되므로 유효한 것이다. 가치는 고려되어야만 할 것으로 예시Absehen되고 주목Hinsehen받는다. 착안점, 주시, 시야는 視像/ 보여 지는 것Gesicht 과 봄Sehen이다. (이데아는 에이도스eidos를 거쳐 지각perceptio으로 변했다) 이 봄은 라이프니츠가 노력/ 지향appetitus; Streben이라는 특성에서 파악되는 표상das Vorstellen이다. 모든 존재자가 표상적인 것은 나타나려는 충동nisus이 들어있고 그것이 어떤 사물이 나타나도록 명령하기 때문이다. 존재자의 이런 충동적 본질은 그것이 하나의 착안점을 받아들여 자신에 대한 착안점을 정립한다. 이 착안점에 따라 전망이 마련되는데 이것이 가치이다.

와 향상의 조건은 통일적이고 내적으로 상관관계를 이룬다. 이것은 무엇에 대한 조건인가? 삶의 본질에는 성장의지Wachsenwollen, 즉 성장Steigerung이 들어있다. (단순히 유지에만 몰두하는 것은 쇠퇴이다) 생명체는 향상과 유지란 특성이 결합된 삶의 복합적 형성체komplexes Gebilde des Lebens이다. 요컨대 삶은 본질상 가치를 정립하는 것wert-setzende이다. (H 225; 『힘-의지』, 1885-6, 단편556 참조)

다) 힘-의지의 형이상학

이 개념을 하이데거가 어떻게 힘-의지der Wille zur Macht와 연결시키는지를 살펴보자. 삶의 복합체는 유지와 안정Beständigung 조건에 의존하는데, 이때 안정은 향상, 불안정을 전제하므로 삶의 지속은 상대적인 것relative Dauer이다. 즉 가치는 '생성 안에서 상대적으로 지속하는 삶의 형성체를 고려하면서 유지-향상시키는 조건들을 보는 지점이다'. (H 225)[10] 니체는 이것을 존재자의 근본 특성으로 보고 이러한 존재자를 그 본질에서 규정하는 것을 힘-의지로 본다. (H 225-6) 이런 생성은 힘-의지이고, 힘-의지는 삶의 근본 특성이다.[11] 즉 생성하는 삶, 생명체는 그때마다 힘-의지의 중심이 된다. 이 중심들이 지배적 형성체(예술, 국가, 종교, 과학, 사회 등)이다. 이런 점에서 가치는 이 지배적 중심들의 증가와 감소에 대한 시점(『힘-의지』, 단편715)이다.

힘-의지는 존재자의 존재에 있는 충동으로서(그 내적 원리에 따라) 가치에 의거하여 평가한다. 힘-의지는 가치정립의 필연성에 대한 근거이며, 가치를 평가하는 근원이다. 따라서 가치와 그 변화는 가치 정립하는 자의 힘의 증가Macht-Wachstum와 관련된다(『힘-의지』1877, 단편14; H 226-7)

이로부터 하이데거는 가치가 힘-의지 자체에 의해 정립된 의지 자체의 조건들이라고 본다. 힘-의지가 모든 현실세계의 근본 특성이므로 그것은 가치의 원천, 가치평

---

[10] 이때 생성은 어떤 것으로부터 어떤 것으로 이행하는 것이다. (이것은 라이프니츠가(『단자론』11절) 지각적이고 지향적인 존재자ens percipiens et apptens를 지배하는 자연적 변화changements naturels인 운동과 동태Bewegtheit를 말한다.

[11] 하이데거는 힘-의지, 생성, 삶, 넓은 의미의 존재가 같은 것을 의미한다고 지적한다. 225-6; 『힘-의지』, 1885-86, 단편582; 1888, 단편689)

가를 뒷받침하고 인도한다. 따라서 하이데거는 가치 정립이 존재자의 근거로서의 존재로부터 수행될 수 있다고 본다. (H 227)

따라서 힘-의지는 의욕 하는 원리이자 동시에 새로운 가치를 정립하는 원리이기도 하다. 이 원리는 종래의 가치들을 전도하는 원리이기도 하다. 종래의 최고 가치들--초감각적인 세계가 감각적인 세계를 지배하는 것이고 그 구조가 형이상학--에 맞서서 새로운 원리를 정립하는 것은 모든 형이상학의 전도Umkehrung를 낳는데, 니체는 이것을 형이상학의 극복이라고 여긴다. 그런데 하이데거는 이런 종류의 전도도 여전히 형이상학적 시도의 하나라고 본다. (H 227)

니체가 이러한 최고 가치들의 가치상실Entwertung을 전도로 해석하는 한, 허무주의는 가치들의 지배와 붕괴, 동시에 가치정립의 틀에 머무른다. 이 가치정립 자체가 힘-의지에 근거를 둔다. 따라서 '신은 죽었다'는 말을 힘-의지의 본질로부터 파악해야 한다.[12] 하이데거는 이것이 니체 철학의 근본용어이며, 니체 철학은 '힘-의지의 형이상학'이므로 그것을 서구 형이상학의 역사 전체와 관련지어야한다고 본다.(H 228-9)[13]

---

[12] 하이데거는 힘-의지에 관한 통속적인 견해들--힘을 지배력과 권력 행사로 보고, 이것을 권력을 장악하려는 노력으로 보는 견해, 이것은 힘과 의지를 구별짓고 그것을 외적으로 관련짓지 않고, 아직 소유하지 않은 것에 대한 노력으로 보아 결핍의 감정으로 보아 심리학적으로 표상양식과 상태로 파악--을 물리친다.

[13] 힘-의지는 1, 항상 주인이 되고자 하는, 더 많은 힘을 얻고자 하는, 더 강해지려고 하는 의지에 내재하는 것이다. 의지는 외적인 원인에 의해서 촉발되고 작용하는 것이 아니라 자체에 운동하는 원인을 갖는다. 2. 존재하는 모든 것은 힘-의지로 충만하고 이 힘은 의지를 항상 작용하는 동적인 것, 구성적인 것으로 만든다. 3 이것이 작용하기 위해서는 한 의지에 저항하는 반대 의지들이 있어야 한다. 힘-의지는 항상 다수이고, 이것은 의지들의 힘겨루기에 필요한 조건이다. 존재하는 모든 것은 변하고, 이 변화 양태를 결정하는 것은 의지들 간의 긴장과 그것에서 승리하는 쪽이다. 4. 이런 긴장과 다툼은 끝없이 진행된다. 어떤 최종적인 승리나 복종은 없다. 그때그때 승리와 복종 관계가 새롭게 설정되어서 '명령하고-저항하는 복종'의 형식을 갖는다. 이것은 의지들이 끊임없이 더 많은 힘을 얻으려고 하기 때문이다. 따라서 힘-의지는 도달한 상태에 만족하고 머무르거나 보존하는 것이 아니라 자기 극복Über-sich-hinaus-gehen과 상승Steigerung이다. 5. 의지의 목적은 항상 더 많은 힘을 얻고자 하는 것이고, 이 목적은 의지에 내재한다. 6. 의지들 사이에서 더 많은 힘을 추구하는 의지는 매순간 자신의 힘의 극대화를 꾀한다. 의지가 작용하는 방식은 이런 힘-의지의 목적이 원인으로 작용하고 또 그 목적이 순간마다 완성된다. 역설적으로 생성의 순간마다 필연성이 있다.
그런데 더 많은 힘을 원하는 의지가 작용하기 위해서는 그 힘이 늘 같은 것을 추구하지 않으면 안 된다. 의지가 더 많은 힘을 추구한다는 자신의 본성으로 되돌아오지 않으면 의지는 작용하지 않는다. 의지의 힘은 특정한 순간에 의지들 사이의 긴장관계에서 자기 힘을 극대화하려고 하고, 또 그렇게 된 후에는 또다

이런 자리매김을 통해 하이데거는 형이상학의 본질에 대한 사고틀에서 (니체를 니체 자신의 진술) 보다 명료하게 이해할 수 있다고 본다. (H 229)

"나는 생명체를 발견한 곳에서 힘- 의지를 발견하였다. 그리고 나는 봉사하는 사람의 의지에서도 지배자가 되려는 의지를 발견하였다. "(『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 1883, 2부)

의욕함Wollen은 지배하려는 것이다. 이런 의지는 지배하려는 자의 경우는 물론이고 봉사하는 자의 의지에도 있다.[14] 이때 의욕 하는 의지는 명령함Befehlen이다. 여기에서 이것이 명령하는 자의 작용 가능성을 알면서 조종Verfügen할 수 있는 지배자라는 점에 주목해야 한다. 명령 안에서/ 명령하면서 동시에 명령받는 것은 이 조종을 수행함이다. 명령하는 자는 명령하면서 (이 조종과 그 능력에 복종해야 하므로) 자신에 복종한다. 단순히 남을 지휘하는 것과는 달리 명령은 자기극복Selbstüberwindung이다. 의지는 그것이 바라는 것을 소유하지 않은 상태에서 그것을 추구하는 것이 아니다. 의지는 자기 의지를 바라기 때문에 자신이 바라는 것을 이미 가지고 있다. 그의 의지Wille는 그가 바라는 대상Ge-woll-tes이기도 하다. 그래서 의지는 자기 자체를 바란다Der Wille will sich selbst. 그것은 스스로를 넘어서야 한다. 이처럼 의지는 자기를 앞지르고 자기를 넘어서야 한다. 이것을 니체는 "일반적으로 의욕함은 더 강하게 되려는 것Stärker-werden-wollen, 성장하려는 것Wachsen-wollen과 같다"(『힘- 의지』, 1887-8, 단편 675; H 230) 고 표현한다.

이때 '더욱 강함'이란 '더 큰 힘mehr Macht'이고, 이것도 결국은 '힘'이다. 힘은 그것이 계속 힘을 향상시켜 더 큰 힘을 요구할 때에만 힘이다. 자신을 압도하는 것이 힘의 본질이다. 이는 힘이 명령이며, 자기 자신에게 힘의 단계들을 압도할 수 있는 힘을 주기 때문이다. 힘은 항상 힘 자체를 향한다. 힘이 특정한 힘의 단계들을 압도할 수 있는 힘을 자기에게 줌은 그것이 (단순히 다음 단계 때문이 아니

시, 매순간 힘의 극대화를 추구해야 한다. 자기에게로 영원히 되돌아온다. 이런 점에서 힘의 극대화와 같은 것의 영원한 회귀는 상호보완적이다. (백승영, 94-9)

[14] 하이데거는 이것이 하인이 주인이 되기 위하여 노예 신분에서 벗어나려고 하는 것 뿐만 아니라, 노예로서의 노예, 봉사자로서의 봉사자는 그의 봉사에서 명령하고 부릴 수 있는 사람을 자기 휘하에 가지려고 하는 것으로 본다. 그는 노예로서 또한 지배자이다. 노예로 있는 것Knecht-sein도 지배자가 되려고 함Herr-sein-wollen이다.

라) 힘 자체를 무조건적으로 얻기 위한 것이기 때문이다.[15] (H, 230-1)

힘- 의지에서 힘은 의지가 명령하는 것이기 때문에 자기 자신을 의욕 하는 그 양식의 본질을 말한다. 명령하는 의지는 자기를 자기 자체, 즉 그 의지에 의해 의욕된 것과 통합한다. 따라서 고립적인 의지도, 고립적인 힘도 없다. 의지는 의지를 의지하는 것으로서, 힘을 위해 힘을 준다는 의미에서 힘- 의지이다. 힘은 의지 속에 있는 의지로서 이 의지를 향한다. 이처럼 그 자체를 의욕 하는 것이 의지의 무조건적 본질이다. (H 231)

이런 점에서 무를 의지하는 것willen zum Nichts도 의지의 하나이다. 그것은 모든 현실적인 것의 단순한 부재를 의욕 하는 것이 아니라, 현실적인 어떤 것을 의욕함이다. 그렇지만 현실적인 것을 어떤 허무한 것ein Nichtiges으로 의욕하며, 이로써 절멸Vernichtung을 의욕 한다. 이것을 의지 대상으로 삼아서 그 힘은 명령의 가능성과 지배자가 되는 능력을 마련한다. (H 231)

하이데거는 의지의 본질이자 모든 현실적인 것의 근본특성인 힘- 의지를 존재론적으로 해석한다. 그는 니체가 힘- 의지를 '존재의 가장 내적인 본질'(『힘- 의지』, 1988, 693)이라고 한 것에서 '존재'가 '전체로서의 존재자'를 의미한다고 본다. 그는 니체가 지적한 힘- 의지의 형태학을 존재자의 '존재론'으로 보고, 존재자의 형태morphe가 형상eidos에서 지각perceptio으로 변하면서 지각의 충동 appetitus에서 힘- 의지로 나타난다고 본다.[16] 의지는 힘- 의지로서 더 많은 힘을 얻으라는 명령Befehl zu Mehr-Macht이다. (H, 231-2)

물론 하이데거의 이런 해석은 니체 사고가 서구 형이상학의 존재 해석의 한 틀에 포함시키려는 것이다. 곧 이런 존재론적 해석으로 니체를 서구 근대 형이상학의 (충실한) 계승자이자 (비판적인) 완성자로 본다.

앞서 보았듯이 의지가 스스로를 압도하면서 특정한 단계들을 넘어서기 위해서는 어떤 시야를 갖고 힘을 향상시키는 길을 마련해야 한다. 의지는 자기를 넘어서 의욕 하는 조건을 정립해야 하므로, 힘- 의지는 힘의 유지와 향상의 조건들을 동시에 정립하

---

[15] 의욕은 노력이 아니라, 도리어 모든 노력이 의욕을 뒤따르거나 앞서는 형식에 지나지 않는다.

[16] 힘- 의지를 심리학적으로 이해하는 것은 존재자를 基體hypokheimenon로 본 형이상학에서 (존재자의 존재성과 관련하여) 생긴 본질적 사건에 따른 한 현상이라고 본다. 이것은 實體subiectum의 존재성(ousia; Seiendheit)이 자기 의식의 주체성Subjektivität이 되고, 이 자기 의식은 그 본질을 의지에 대한 의지로 표현한다.

여야 한다. (H 232)[17] 이때 본질적인 수단은 가치로서, 힘-의지 자체가 정립한 조건들이다. 니체가 모든 의지에 평가 작용Schätzen 들어있다고 할 때 힘-의지는 향상과 유지의 조건을 규정하고 평가한다. 힘-의지는 가치를 정립하는 Werte-setzende 의지이다. 따라서 하이데거는 가치를 존재자의 존재 안에 있는 유지, 향상의 조건들로 해석한다. 이러한 힘-의지는 (결핍 감정에 근거를 두는 것이 아니라) 그 자체로 넘쳐흐르는 삶의 근거이다. 삶은 의지를 의지함이다. 그리고 살아있는 것은 평가함이다(H 233)

의지는 자기 자신을 압도하는 것을 의욕 하므로 삶의 어떠한 풍요로움에도 안주하지 않는다. 그것은 자기의 고유한 의지들에서 힘을 발휘한다. 그것은 언제나 같은 의지로서 동일한 것으로서의 자기로 돌아온다. 이런 점에서 하이데거는 힘-의지를 본질로 삼는 전체로서의 존재자가 현존하는 양식을 '동일한 것의 영원한 회귀ewige Wiederkunft des Gleichen'로 본다. 그는 니체 형이상학의 두 근본 용어인 '힘-의지'와 '동일한 것의 영원한 회귀'가 존재자를 존재로서 규정한다고 본다.

이 해석에 따르면, 형이상학이 존재자를 본질적으로 힘-의지로 사고하는 것은 존재자를 가치를 정립하는 것으로 보는 것이다. 이것은 모든 것을 가치, 가치박탈, 가치의 전도라는 지평에서 사고한다. 근대 형이상학은 절대로 의심할 수 없는 것, 확실한 것을 탐구한다. 확고하고 고정적인 대상은 언제나 눈앞에 있는 고정된 현존hypokeimenon; subiectum으로서의 존재자의 본질에 알맞다. 데카르트도 아리스토텔레스를 이어 실체hypokemenon를 문제 삼는데, 그가 이 실체subiectum를 (형이상학의 노선을 따라가면서) 확실성으로 보고, 고정된 현존으로 '나는 생각 한다ego cogito'를 발견한다. 그래서 나는 존재 한다ego sum가 실체가 된다. 즉 주체Sub-jekt가 자기의식이 되고, 주체의 주체성은 이 의식의 확실성으로부터 규정된다. (H 234)

하이데거는 이 논의를 어떻게 니체와 연결시키는가? 그것은 무엇을 노리는가?

그에 따르면 니체의 힘-의지는 자기를 유지하는 것을 필연적인 가치로 정립한다. 여기에서 힘-의지는 본질적으로 표상적인 존재자에 맞서서 스스로를 참으로 여김für-wahr-haltend으로써 자신의 안정, 보장Sicherung을 요구한다. 확실성이 이러한 시인für-wahr-haltend을 보장한다. 데카르

[17] 의욕함은 더 강하게 되려는 것, 성장하려는 것, 그것을 위한 수단을 의욕함이다. (『힘-의지』 1887-88, 단편675)

트 이래의 근대 형이상학의 원리인 확실성은 니체적인 힘- 의지에 의해서 참되게 근거 지워진다. (이러한 진리는 필연적 가치이며, 진리의 근대적 형태는 확실성임이 전제된다.) 하이데거는 이런 점에서 모든 현실적인 것의 본질을 힘- 의지로 보는 니체의 이론에서 근대 주체성의 형이상학이 정점에 이른다. (H 234)[18]

하이데거는 이처럼 가치정립의 원리인 힘- 의지로부터 따라 나오는 필연적 가치, 최고 가치가 어떤 것인지를 살핀다. 가치의 본질이 유지, 향상의 조건이므로 의지가 도달한 특정한 힘의 단계를 유지하기 위한 테두리가 필요한데, 이것은 의지가 현존하는 것에서 자유롭게 처리할 수 있는zur Verfügung stehen 존립 Bestand의 영역이다. 이 고정적인 것das Beständige은 어떤 세움Stellen을 통해 확립됨zum Stand bringen으로써 영속적인 것, 곧 언제나 (자유롭게) 처분할 수 있는 것이다. 이 세움은 표상하는/ 앞에 세우는 산출작용das vor-stellende Herstellen이다. 이렇게해서 지속적인 것das Bleibende이 세워진다. 니체는 이 고정적인 것das Beständige을 존재자das Seiende로 본다. 니체는 힘- 의지를 유지하기 위하여 확정된 것Festgemachte을 존재자, 존재, 진리로 부른다. 하이데거는 이런 점에서 그가 형이상학의 전도와 가치박탈을 주장함에도 불구하고 여전히 그 전통의 연장선상에 있다고 본다.

진리는 (힘- 의지의 본질에서 정립된 조건으로서) 힘을 유지하는 조건이다. 진리는 이런 조건으로서 하나의 가치이다. 그런데 의지는 어떤 고정적인 것을 처분할 수 있어야만 의욕 하므로 진리는 힘- 의지의 본질로부터 유래하는 가치, 이 의지에서 필연적인 가치이다. (이제 더 이상 진리는 존재자의 은폐되어 있지 않음Unverborgenheit도, 인식이 그 대상과 일치하는 것도 의미하지 않으며, 그렇다고 표상된 것을 보증하는 확실성도 아니다.) 이렇게 볼 때 니체에게 진리는 힘- 의지가 스스로를 의욕 할 수 있는 일정한 영역을 확고하게 지속하도록 함die beständige Bestandsicherung이다. (H 235-6)

진리는 (특정한 힘의 단계를 보장하는 점에서) 필연적인 가치이다. 따라서 진리 자체는 절대적인 가치를 갖지 않는다. "진리는 최고의 가치척도라고 볼 수 없다.

---

[18] 그는 이것을 '가치의 문제는 확실성의 문제보다 더 근본적이다. 후자는 가치의 문제가 대답되었다는 것을 전제할 때 비로소 그 참된 의미를 얻는다'(『힘- 의지』, 1987-88, 단편588)는 지적을 근거로 제시한다.

더욱이 최고의 힘이라고 볼 수 없다." (『힘- 의지』, 1987-88, 단편 853)[19]

하이데거는 이런 해석으로 힘- 의지가 현실적인 것의 현실성이며, 존재자의 '존재'라고 본다. 힘- 의지의 형이상학은 존재자의 근거 명제를 제시하는데, 그것은 어떤 가치들이 정립되어 있고, 존재자들의 본질로서 가치를 정립하는 힘- 의지의 본질에 가치계층을 제시한다. 그 명제는 예술이 진리보다 가치가 있다고 주장한다.[20] 요컨대 힘- 의지의 형이상학이 내세우는 근본명제는 하나의 가치명제이다. (H 237)[21]

하이데거는 존재자의 존재의 진리에 대해서 묻는다. 그는 '존재'의 진리에 대한 질문이 오로지 존재로부터 규정될 수 있을 뿐임을 명시한다. 그런데 (니체의 경우에서

---

[19] 이 진리는 하나의 힘의 단계에 도달하는데 충분하지 않다. 고정적인 것das Beständige 만으로는 의지가 의지로서 넘어서기 위해서 필요한 것을 제시할 수 없다. 투시하는 예시der Vorblick가 가장 먼저 요구되는 것을 준다. 이것은 힘- 의지의 본질에 속하는데, 이는 이 의지는 더 많은 힘을 의지하고 그 자체에서 가능성들을 향해 관점적perspektivisch이기 때문이다. 이런 가능성들을 개방하고 마련하는 것이 힘- 의지의 본질을 위한 조건이다. (H, 236)

[20] (이런 관점에서 예술을 문제삼을 수 있다. 힘- 의지가 자기를 향하여 해방되는 의지의 가능성들을 창조하는 것이 예술의 본질이다. 힘- 의지로 파악된 예술의 본질은 힘- 의지가 스스로를 넘어서도록 하는 것이다. 달리 표현하면, 예술은 힘- 의지가 힘을 향하여 향상하도록 하고, 그것을 위해 힘- 의지의 본질에 정립된 조건이다. 이런 조건이란 점에서 예술은 하나의 가치이다. 그것은 모든 조건 기능에 선행하는 조건으로서 至上 가치이다. 예술과 진리는 서로 다른 양식으로 가치를 정립하는 힘- 의지의 통일적 본질을 규정한다.)

[21] (필연적 가치와 충분한 가치를 이중적으로 정립하는) 가치를 정립하는 능력 자체는 힘- 의지에 의해 지지되고 이끌린다. 힘- 의지는 자체의 향상과 유지 조건을 요구한다. 가치 정립의 이중성을 고려할 때 힘- 의지의 본질적 통일성Wesenseinheit이 문제가 된다. 힘- 의지가 존재자 자체의 '본질'이며 이것을 형이상학적 진리가 알린다. 이 문제에서 형이상학적 진리의 진리성이 문제가 된다. 하이데거는 이런 점에서 이 형이상학과 모든 형이상학의 최고지점에 이른다고 본다. (H, .237-8) 이런 해석에 이어서 그는 이 최고점의 의미를 힘- 의지의 본질에 따라 해명하고자 한다. 힘- 의지의 본질적 통일성은 의지 자체일 수밖에 없다. 그것은 의지 자체가 자기를 순수하게, 그 최고 상태로 표현하도록 의지를 자기 앞에 세운다. 이 표현으로 규정되는 현존은 그것으로 힘- 의지가 존재하는 양식이다. 의지가 존재하는 양식은 동시에 의지가 자기를 자기의 은폐되지 않은 상태das Unverborgene로 있게 하는 양식이다. 이 양식에 의지의 진리가 기인한다. 힘- 의지의 본질적 통일에 대한 물음은 이 진리, 곧 그 안에서 의지의 존재자의 존재로서 있는 진리의 양식에 대한 질문이다. 그런데 이 진리는 존재자의 존재로서의 존재자의 진리이며, 이러한 진리로서 형이상학이 존재한다. 238-9 그는 이것이 힘- 의지 자체가 본질적으로 존재하는 진리라고 본다.

보듯이) 근대 형이상학은 존재자의 존재를 '의지'로서, 자기를 의욕함으로 규정한다. 이때 자기를 의욕 하는 것은 자기를 스스로 아는 것Sich-selbst-wissen이다. 그러므로 근대의 사고하는 주체라는 존재자, 기체hypokeimenon, 실체subiectum는 자기를 스스로 아는 것이라는 양식으로 本在한다west. (이런 존재자는 자기를 제시한다/ 표현된다präsentiert sich.) 특히 '나는 생각한다'란 양식으로 자기에게 자기를 나타낸다. 이러한 자기 표현, 재현(Re-präsentation; Vor-stellung)은 실체subiectum로서의 존재자의 존재이다. 자기를 스스로 아는 것이 순전한 주체가 된다.[22]

하이데거는 이런 근대적 사고에서 근대의 사고하는 주체가 '의지하는' 주체로 바뀌는 점보다는 그것이 지닌 공통의 사고 구조에 주목한다. 곧 인식하는 주체성만이 아니라 의지하는 주체성을 제시하는 니체의 틀을 근대 주체 철학의 맥락에 배치하려고 한다. 이는 주체의 주체성과 함께 그의 본질로서 의지가 나타나기 때문이다. 니체에 이르러 근대 형이상학은 '주체성의 형이상학'으로서 존재자의 존재를 '의지'라는 바탕에서 사고한다. (H 239)

라) 힘- 의지로 본 정의와 가치

주체성의 본질은 표상하는 주체가 자기 자신을 확인하는 것인데, 이것으로 존재자의 진리는 안정성(Sicherheit, certitudo)이라는 성격을 지닌 확실성이 된다. 이 틀은 현전하는 것에 따라 사고하지 않는다. 정확성은 표상하는 사고자res cogitans sive mens인 정신이 지식의 규범에 따라 모든 표상될 것을 정리한다.[23] 존재자는 사유된 존재자ens cogitatum perceptionis이다. 표상은 정확한richtig 것으로 증명되어 정당한richtig 것으로 확인되고 자유롭게 처분할 있는 것이 된다. 주체성의 자기 확실성die Selbst-Gewissheit을 의미하는 존재자의 진리는 표상의 고유한 빛 앞에서 정당화함das Recht-fertigen 이다. 하이데거

---

[22] 이 스스로 아는 것 속에 앎과 그것이 알 수 있는 모든 것이 모인다. 주체의 주체성은 이런 앎의 집합으로서 공감(aco-agitatio; 사고cogitatio), 의식conscientia, 양심das Ge-Wissen, conscience이다.

[23] 이것이 요구하는 안정성은 모든 표상될 것과 표상이 수학적 이념의 명확성에 융합된다.

는 이런 정당성을 정의의 틀과 관련짓는다. 이것은 정의iustitia를 수행함이자 정의 자체이다. 주체는 자기에 의하여 정립된 정의 요구 앞에서 정당화된다/ 정의롭게 된다rechtfertigt. (H 239-40)

주체성을 존재자의 진리라고 사고할 때 확실성의 진리에는 안정성을 정당화하는 정의가 들어있다. 주체성의 형이상학에서는 존재자의 진리로 생각되지 않았지만 존재자의 존재가 힘-의지로 나타나면 정의가 시야에 들어올 수 있다. 가치를 정립하여 자기 존재의 조건들을 마련하고, 자기를 안전하게 하는 생성 안에 정의가 나타난다. 힘-의지는 정의 속에서, 정의로써 자기를 표출한다. 이런 니체 형이상학에서 가치사상이 데카르트의 확실성보다 더 근본적이다. 이는 확실성이 최고의 가치로 인정될 때에만 비로소 정당한 것이 되기 때문이다. 따라서 하이데거는 주체성의 자기 확실성은 존재자의 존재에서 지배적인 정의에 입각한 힘-의지의 정당화로서 증명되므로 니체에게서 형이상학이 비로소 완성된다고 본다.

니체의 정의는 그리스도교적, 휴머니즘적, 계몽주의적, 부르조아적, 사회주의적 도덕에 뿌리박고 있는 정의 관념을 배격한다. 그는 정의를 윤리적, 법률적 규정으로 보지 않는다. 그는 정의를 존재자의 존재로부터, 즉 힘-의지로부터 사고한다. 정의에 맞는 것이 법에 따르는 것이라면, 무엇이 법에 맞는가는 무엇이 존재자로서 존재적인가로부터 규정된다. 그가 볼 때 법이란 특정한 힘 관계를 영속화하려는 의지이고 이것에 신성함이 덧붙여진다.(전집 13, 1883, 단편 462; H, 242)

"정의의 문제. 일차적이고 가장 강력한 것은 바로 우월한 힘에 대한 의지와 능력이다. 먼저 지배자가 있고, 그 다음에 그가 정의를 확립한다. 그 지배자가 모든 일을 그의 척도에 따라서 고려한다."(전집 14, 181)

하이데거는 이런 정의관이 근대 초기의 현실을 잘 보여주고, 이런 정의가 힘-의지라는 양식으로 존재자의 진리를 지적한다고 본다. 또한 그는 니체를 부정적으로 평가한다. 이는 니체가 정의를 존재자의 진리의 본질로 사고하지 못했고, 완전한 주체성의 형이상학을 보여주지 못했기 때문이다. 그가 볼 때 진리는 존재 자체에 의하여 규정되는 존재자의 진리이다. 이러한 진리로서 정의는 근대적으로 완성되는 형이상학 자체이다. 니체는 허무주의를 가치정립의 역사로 경험하면서도 허무주의의 본질을 사고하지 못한다. (H 243) 그는 이런 사고불가능성을 다시 사고하고자 한다.

하이데거에 따르면 니체가 존재자를 힘-의지로 경험하므로 가치문제를 사고해야 하는데, 이 물음은 그것 자체를 역사적인 것으로 경험하는 것이다. 그는 니체를 '존재의 역사', 존재 해석의 역사에 포함시킨다. 니체는 하이데거가 비판적으로 구성한

이런 역사의 어떤 자리에 놓이게 될까? 니체 역시 존재를 망각한 존재자의 형이상학에 일조한 점에서 존재론의 재판에서 피고석을 벗어나기 어려울 것이다.

앞에서 보았듯이 니체적인 힘- 의지의 형이상학에 근거를 둔 가치 사고는 종래의 최고 가치를 박탈하고 전도시킨다. 니체는 힘- 의지를 새로운 가치정립 원리로 본다. 그는 허무주의를 소극적으로 최고 가치들의 가치박탈로 볼 뿐만 아니라 보다 적극적으로 허무주의를 극복하려고 하면서 힘- 의지를 새로운 가치정립의 근원, 척도로 삼는다.

하이데거는 최고 가치들이 전도되면서 인간은 보다 높은 역사로 옮아간다고 본다. 이는 가치정립 원리인 힘- 의지가 모든 존재자의 존재로 경험되기 때문이다. 근대인간의 본질이 자기의식에 있다면, 이것은 스스로를 '힘을 향한 무조건적 의지die unbedingte Willens zur Macht의 집행자로서 의욕한다.(H 246) 이로써 최고 가치들의 가치가 없어진다는 허무주의가 극복된다. 하이데거는 이것을 넘어서는 인간, 또는 초인의 개념과 연결시킨다. 종래의 인간을 넘어선 초인Über-Mensch은 힘- 의지를 통하여 규정된 현실에 의해 '존재하며', 힘- 의지로부터 의욕된 인간의 본질을 갖춘 인간이다. 그는 초인이 인간 너머에 있다고 보지 않고, 보다 더 인간적인 인간으로, 보다 높은 인간으로 본다.

하이데거는 이런 초인의 의욕이 존재자로서의 존재인 힘- 의지에 따른다면 존재자의 지배권을 받아들이기 위해서 어떤 형식을 갖춰야 하는지를 묻는다. (H 247)

그는 초인 사상을 존재론적인 것으로 해석하고, 존재자를 존재자로서 사색하고 그를 통해 형이상학의 본질에 순응하면서도 형이상학 안에서 경험할 수 없는 사고를 토대로 삼는다고 본다. 그런 까닭에 이전의 형이상학과 마찬가지로 니체 역시 인간의 본질이 존재의 본질로부터 규정되는 점을 은폐한다. (H, 248)

하이데거는 초인의 본질을 존재 자체에 뿌리를 둔 법칙인 최고의 자기극복의 과정으로 본다. 종래의 인간이 자기의 본질을 규정하는 힘- 의지를 근본 특성으로 받아들이지 못한다면, 넘어서는 인간Über-Mensch은 이 힘- 의지를 자기 의욕으로 삼는다. 이런 해석을 통해서 초인은 존재자를 규정하는 보다 근본적인 힘- 의지의 대변자가 된다. 모든 존재자는 이 의지에 따라서 정립된 것으로서 존재할 뿐이다. (H, 248-250)[24]

---

[24] 하이데거는 신의 죽음을 '존재의 틀로' 경험하기 위해서 어떻게 해야 하는지를 묻는다. (형이상학적 경험의 의미로) 신이 죽었다면, 힘- 의지의 원리가 존재자의 조건들을 정립하는 원리이고, 가치를 정립하는 원리로 의욕 된다면, 존재자 자체의 지배권이 지상의 지배권이라는 형태로 힘- 의지에 의해 규정되는 새로운 인간의 의욕으로 옮아간다. (H 250)

마) 허무주의의 완성과 존재 망각

근대 형이상학에서 모든 존재자는 대상으로서 현실적이거나 대상화 Vergegenständlichung 하는 능동적인 것 가운데 하나이다. 대상화는 대상을 표상하는vor-stellend 작용, 나의 사고 작용('나는 생각한다') 을 향하게 한다. 이런 마주 세움Zustellen 에서 자아가 표상행위의 기체로 나타난다. 이제 주체는 (다른 어떤 것에도 의존하지 않으며) 그 자신에 대해서 주체이다. (의식의 본질은 자기의식이다)

하이데거는 이 틀에서 존재자의 존재가 자기를 자기 앞에 세우는 활동das Sich vor-sich-selbst-stellen 에 포함된다고 본다. 이런 연관에서 인간은 주도적인 주관성이 되고, 세계는 그것에 마주서 있는 대상이 된다. 모든 존재자를 대상화하는 활동의 산물에 지나지 않는 대상은 표상작용과 산출작용Her-stellen 에 의해서 처분 가능한 것이 되고 만다. 따라서 자연은 기술의 대상으로 나타난다. (H 251)

(하이데거의 틀로 근대 형이상학의 근본적 태도를 존재론적으로 재해석해보자. 그는 데카르트와 니체가 이런 형이상학적 태도를 공유하고 니체는 그것을 급진화한다고 본다.

먼저 그가 데카르트 형이상학의 근본 입장에 대해서 어떤 질문을 던지는 지를 보고, 이것을 니체의 경우와 대비시켜보자.

1. 데카르트의 주체 형이상학은 어떤 질문들로 구성되는가? 인간은 어떤 존재이며, 인간에 불려나온 대상들은 어떤 지위를 갖고, 이런 대상의 바탕이 되는 인간은 어떤 의미에서 주체가 되는가?

1) 데카르트에게서 인간은 어떻게 그 자신으로 존재하고, 자신을 무엇으로 아는가?

인간은 사물과 그것에 대한 모든 표상 작용의 근거에 있는 '두드러진 근거'이다. 모든 표상 작용과 표상된 것은 이 근거 위에서만 세워질 수 있다. 인간은 이러한 의미에서 모든 것 밑에

하이데거는 신의 죽음에 대한 통속적 오해들을 지적한다. 흔히 존재자의 지배권이 신에게서 인간으로 옮아간다거나, 니체가 신의 자리에 인간을 앉힌다고 보기도 한다. 그런데 인간은 결코 신의 자리에 앉을 수 없다. 신의 고유한 자리는 존재자를 피조물로서 창조의 틀로 포괄하는 장소이다. 이 자리를 비워둘 수 없어서 형이상학적으로 그것에 상응하는 장소가 나타날 수 있다. 그런데 이 장소는 신의 본질영역이나 인간의 본질영역과 일치하지 않는다. 다른 한편 인간은 이 장소와 특별한 관련을 갖는다. 그리고 초인은 신의 자리로 나아가지 않는다. 존재자를 피조물과 다른 방법으로 확립하는 활동에서 존재는 주체성으로 되었다. (H, 250-1)

있는 것(subiectum), 곧 실체이다. 이런 실체인 인간은 바로 주체 Subjekt; subject가 된다.

데카르트 이전까지 '주체subject; sub-iectum'는 '근저에 놓여있는 것 hypokeimenon; Unter-liegende; Zugrundeliegende'을 의미했다. 모든 피조물들이 주체로 여겨졌다(영원한 현전인 신에 의해서 뒷받침되었다) 주체는 '자체로 이미 현존하고 있는 것von sich aus schon Vor-liegende이므로 돌, 식물, 동물도 그 자체로 현존하는 점에서 주체였다.

그리고 이런 주체인 인간이 아닌 것들은 주체에 마주선 객체(Ob-jekt, object) 자리에 놓인다. 이제 주체는 오로지 인간만을 가리키는 말이다.

2) 사물 존재, 곧 존재자의 존재자다움Seiendheit은 어떻게 규정되는가?

이제 사물은 그 자체로 존재하는 것이 아니라 주체에 의해서 '표상된 것'이다. (물론 이것이 사물이 주관적 표상에 지나지 않고, 의식 안의 관념적인 것이 되었다는 뜻은 아니다. 사물이 현실적으로 존재하지만 인간에 의해서 규정된 상태로 있다.)

사물은 주체가 만든 표상의 공간에 놓인다. 이런 사고는 인간이 세계의 일부이고, 세계 안에 있는 한 존재자일 뿐이라는 사고 방식과 완전히 다르다. 인간이 바로 세계의 모든 것을 표상하는 자, 세계의 모든 것을 자기 앞에 불러오는 자이다.

이처럼 사물의 존재와 의미는 주체인 인간에 맡겨진다. 사물은 인간 앞에 불려나와서 확실하게 확보된 '표상된 것'으로 바뀌고, 인간은 사물을 남김없이 탐구해서 그것을 지배하고 정복할 능력을 마련한다. 인간은 사물을 이용해서 안전을 보장하려고 한다.

인간 이외의 존재, 특히 생명 없는 자연에 대해서 수학적으로 파악할 수 있고, 확실하게 계산할 수 있는 측면은 '연장(延長: extensio)'이다. 그래서 자연은 '연장된 것(res extensa)'으로 파악된다. 자연을 이렇게 해석하는 것은 바로 근대의 과학기술과 연결된다.

인간은 세계를 지배하고 이용하기 위해서 자신의 모든 능력을 개발한다. 이렇게 보면 근대 인간은 세계와 벽을 쌓는 것이 아니라 세계에로 나아간다. 그래서 세계를 발견하고, 정복, 탐구, 통치, 지배하는 길로 달려간다. 그래서 '주체'가 된다.

3) 진리는 무엇인가?

기존의 진리관은 '인식과 사물이 일치함(Veritas est adaequatio intellectus et rei)'을 진리로 보았다. 이 틀은 인식이 그 목표로 삼은 사물과 일치, 대응될 때에 참된 인식이라고 본다. 여기에서는 대상을 '있는 그대로' 포착하는 것이 중요하다. 이 틀은 인식이 대상을 따라가야 한다고 보고, 대상을 중심에 둔다.

그런데 데카르트가 이 틀을 뒤집는다. 그는 '확실성'이라는 진리 기준을 내세우고 대상이 이

기준에 따를 것을 요구한다.

인식을 데카르트처럼 사고작용cogitare이나 지각작용percipere으로 본다면, 이 틀은 표상된 사물이 주체에게 의심할 수 없고, 계산할 수 있는 경우만을 인식으로 인정한다. 주체가 자기 앞에 불러 세운 것 가운데 그가 확실하다고 확신한 것만이 존재 자격을 얻는다. 이제 진리는 확실성이다. 인간은 이런 확실성을 통해서 주체인 자신을 확신하고 자신의 안전을 확보한다.

이런 확실성을 마련하기 위해서는 '방법'이 중요하다. (단순히 차례대로 지식을 고찰하고 증명하고 편성하는 것으로는 부족하다.) 방법은 사물을 객체로 삼기 위해서 그것을 확보하고 정복하는 방식으로 사물에 육박한다/ 달려든다(vor--gehen).

4) 인간은 어떤 방식으로 존재하는 것에 대한 진리 척도를 정하는가?

이미 밝혔듯이 인간이 '실체'이고 존재하는 사물은 '표상된 것'이고, 진리는 '확실성'이기 때문에 인간은 존재하는 모든 것을 관장한다. 이는 인간이 존재하는 모든 것에 척도를 부여하기 때문이다. 만물을 재는 '자'는 인간에게서 나오고 인간은 자신의 '척도'로 모든 것을 평가한다.

단순하게 표현하면 인간은 자기가 원하는 대로 세계를 지배할 수 있는 위치에 선다. 어떤 것이 존재하는지, 존재할 가치가 있는지를 정하는 것은 주체인 인간의 결단에 맡겨진다. 인간 자신은 어떤 관점에도 얽매이지 않습니다. 그래서 인간은 세계를 지배하기 위해서 앞서서 달려간다(vor-gehen).

인간은 존재하는 것에 대해서 척도를 부여하는데, 이 척도를 바로 '자기로부터' 취하고, '자기를 위하여' 사용한다. 이렇게 척도를 부여하는 것은 곧 자기가 척도라는 것을 말한다.

바로 이런 틀에서만 근대 주관주의, 근대적 주체성이 마련될 수 있다. 이런 주체는 존재하는 것 모두를 찾아내고, 인식하고, 통제하고, 지배할 수 있는 것으로 만든다. 인간이 세계의 주인이라면 바로 인간이 이런 탁월한 자이기 때문이다.

2. 하이데거는 데카르트를 잇는 니체의 형이상학을 다음과 같이 정리한다.

1) 데카르트는 인간을 표상하는 자아란 의미에서 주체로 본다.

니체는 인간은 사고하는 자아에서 의지하는 자아로 초점을 옮긴다. 나는 생각한다ego cogito가 '나는 의지한다ego volo'로 바뀐다. 이런 인간은 충동과 열정의 주체, 곧 육체를 지닌 주체이다. 이런 육체의 바탕에서 세계가 해석된다.

2) 데카르트에게서 존재자의 존재자다움은 자아-주체에게 표상됨이란 의미를 갖는다.

니체에게서도 존재는 표상됨이긴 하지만 이런 존재가 본래적 존재인 생성을 파악하기에는 부족하다. 존재는 생성의 (고정된) 가상일뿐이다. 생성의 측면에서 볼 때 존재의 근본 성격은 힘-의지이다.

3) 데카르트에게서 진리는 자신을 표상하는 표상작용을 통해서 표상된 것을 확실하게 드러냄이다. 이런 진리는 확실성이다.

니체에게서 진리는 참으로 여김Für-wahr-halten이다. 참된 것은 인간이 존재

자를 어떻게 평가하고 무엇을 존재자로 여기는지에 따라서 결정된다. 참되다고 여김은 생성하는 것을 고정시키고, 생명체는 이런 고정화로 자신과 환경에서 지속적인 존립을 보장하고, 이를 통해서 생명체가 자신의 지속적 존립과 유지를 확신할 수 있고, 이와 함께 자신의 힘- 의지를 고양시킬 수 있다. 니체에게는 고정시키는 것인 진리는 생명체(주체로서 힘의 중심인 육체) 에게 필요한 가상이다.

4) 데카르트에게서 인간은 만물의 척도이다. 이는 자신의 안전을 확실하게 하는 확실성을 위해서 (어떠한 제한도 없는) 표상작용을 통해서 자신을 주장하기 때문이다.

니체에게서 표상된 것은 인간의 산물일 뿐만 아니라 모든 작용, 형성, 관점을 지배하는 주인인 인간의 산물이자 그의 소유이다. (이때 관점은 그것으로 세계를 형성하고 힘- 의지로서 세계에 힘을 부여하기 위한 조건이다.)

하이데거는 이런 맥락에서 몇 가지 질문을 던진다.

근대 이후의 사고에서 존재는 어떻게 표상되는가? 과연 무엇이 존재하는가Was ist? (특정한 존재자가 아니라) 존재자의 존재는 어떠한 상태에 있는가? 이 질문은 힘- 의지의 형이상학이 지배하는 시대에 존재가 어떤 상태에 있는가를 묻는다. 이런 질문과 관련해서 니체는 근대형이상학을 완성하는 자, 위대한 정오의 사상가로 자리매김된다. 물론 이런 평가는 니체로서는 불명예스러운 것일 것이다.

하이데거는 니체가 근대 형이상학의 한계를 공유한다고 본다. 어떤 점에서 그러한가? 니체에게서 존재가 가치로 되기 때문이다. 존립의 지속성은 힘- 의지 자체에 의해서 정립된 필연적 조건이다. 이처럼 존재가 '가치'로 평가됨으로써 존재는 힘- 의지 자체에 의해서 정립된 조건에 지나지 않는다. 존재 자체는 그 자체로 있는 지평이 아니라 가치의 무대에 서게 된다. 그것도 예외 없이 평가받는 대상이 된다. 설령 그것이 가치 있다고 평가받더라도gewürdigt 그 나름의 본질적인 존엄함die Würde을 빼앗길 수밖에 없다. ("이것은 대단히 큰 가치가 있다"와 "이것은 별다른 가치가 없다"는 가치 평가의 맥락에서 본질적으로 다를 바 없다. 다만 가치의 크기가 크고 작다는 차이가 있을 뿐이다.) 하이데거는 이런 근대적 진리관 때문에 존재 자체를 경험할 수 있는 길은 차단된다고 지적한다. (H 253-4)

이 지점에서 하이데거는 존재망각을 지적한다. 니체의 사고는 형이상학의 역사를 잇고 있다. 즉 하이데거가 지적하듯이 존재와 존재 자체의 진리를 사고하지 못하는 서구적 사고는 '처음부터', '항상' 존재를 존재자의 진리로만 사고해왔다. 존재 자체를 사고할 수 없는 상태로 방황하는 이 사고는 서구 역사의 압도적인 사건이다. 이 역사에서 존재는 하나의 가치로 전락한다. (H, 254)

존재는 어떤 상태로 있는가?

이제 존재는 '아무 것도 아닌 것'으로 있다.

여기에서 감추어진 허무주의의 본질이 드러난다. (하이데거는 허무주의가 서구 형이상학의 존재에 대한 이해를 반영하는 예로 본다.) 니체는 힘-의지의 형이상학을 허무주의의 극복이라고 본다. 그런데 하이데거가 보기에 허무주의의 극복에서 가치 사고가 그 원리로 높여진다. (H 254-5)

하이데거는 이런 니체의 사고를 근대 형이상학의 존재 망각, 망각에 대한 망각의 한 형태이자 그 완성된 형태로 본다. 이제 형이상학은 존재 자체를 사고하지 않는다. 이런 존재에 대한 무사고Nicht-denken des Seins는 존재를 가치로 평가하면서 존재를 가장 존엄하게 사고하는 듯한 외관을 갖는다.[25] 여기에서 존재에 대한 모든 물음은 쓸데없는überflüssig 것이 된다. (존재는 여백, 잉여, 주변에서 일정한 가치를 지니거나 지니지 못한 어떤 것으로 남는다.) 따라서 하이데거처럼 존재 자체를 목표로 사고하고, 모든 것을 가치에 따라 사고하는 것을 허무주의라고 할 때, 허무주의를 최고의 가치들을 박탈하는 니체의 경험까지도 허무주의의 경험이다. (H 255)

니체에게서 신의 살해란 자립적으로 존재하는 초감각적 세계가 인간에게 밀려남을 의미한다. 그 살해로 존재자 자체는 (그 존재에서) 다른 것으로 된다. 이 과정에서 인간도 다른 것으로 된다. 인간은 자립적인 것으로 존재하는 존재자를 밀어낸다. 인간이 주관성으로 奮起함Aufstand으로써 존재자를 대상으로 만든다. 이 대상적인 것은 '표상'에 의하여 존립한다. 자립적인 것으로 존재하는 것을 제거함, 곧 신의 살해는 힘-의지에 따르기 위하여 가능적 대상계인 존재자를 지배함으로써 인간 자신의 안정성을 확보한다. (H 256-7)

이 행위는 모든 자립적 존재자를 자기 밑에 둠으로써, 독자적으로 존재하는 자립적 존재자를 파멸시킨다. 하이데거는 이 최후의 타격을 준 것이 바로 힘-의지의 형이상학이라고 본다. 즉 이것이 존재를 단순한 가치로 떨어뜨리기 때문이다. 물론 니체는 이것을 인식하지 못한다. 하이데거는 이러한 힘-의지의 형이상학도 허무주의라고 해석한다. 니체는 결정적으로 종래의 최고 가치를 박탈하고 전도시킨다. 그런데 존재에 대한 관심에서 볼 때, 가치에 입각한 사고는 철저한 존재-살해일 뿐이다. 그것은 존재자 자체의 자립성을 무너뜨릴 뿐만 아니라 존재를 완전히 없애버린다. 힘-의

---

[25] 하이데거는 신을 인식할 수 없는 것으로 보거나, 그 존재를 증명할 수 없는 것으로 보는 것이 신에 대한 최대의 타격이 아니라 현실적인 신이 최고의 가치로 받아들여지는 데서 타격을 받는다고 지적한다. 신자나 신학자는 모든 존재자의 가장 존재적인 것에 관해 논의하면서 존재 자체를 사고해야 한다는데 생각이 미치지 못한다. (H 255)

지의 형이상학의 가치사고는 존재 자체로 하여금 그의 진리 속에 본재할wesen 수 없게 한다. (H 258)

그런데 하이데거는 이런 존재 이해를 철학자들의 주관적인 오류나 잘못으로 해석하지 않는다. 이런 존재 해석은 존재의 역사, 존재 망각의 역사에서 존재가 현전하는 양식이기도 하다.

하이데거는 니체 이전의 형이상학에서도 존재 자체를 그 진리에서 사고하고 경험한 것은 아니라고 평가한다. 그에 따르면 플라톤 이전의 사고가 서구 사고의 시초이지만 그곳에서도 존재는 사고되지 않았다. 현전Anwesen을 현전으로서 그것의 진리로부터 사고하지 않는다. 이렇게 볼 때 존재의 역사는 존재 망각과 함께mit der Vergessenheit des Seins 시작한다. 이것은 그렇게 될 수밖에 없다. 따라서 존재가 그 진리 속에서 사고되지 않는 것은 힘- 의지의 형이상학의 책임만은 아니다. (H 259)

이런 점에서 허무주의의 본질이 뚜렷하게 나타난다. 전체로서의 존재자 자체가 나타나면서 존재 자체와 그 진리가 방치되고 있으며, 이처럼 존재의 진리가 드러나지 않으므로 존재자 자체의 진리가 존재라고 생각되는 역사 속에 바로 허무주의의 본질이 있다.

하이데거가 지적하듯이 전체로서의 존재자가 제대로 드러나지 않고 내버려진 역사에 허무주의의 본질이 있다면, 존재자 자체의 진리 역사인 형이상학은 본질적으로 허무주의이다. 이처럼 존재의 운명das Geschick des Seins으로부터 사고할 때 허무주의에서 존재는 허무한 상태에 있다. 존재자가 존재자로서 나타나는 과정에서 존재 자체는 드러나지 않는다. 존재의 진리는 망각된 채로 있다Die Wahrheit des Seins bleibt vergessen. (H 260)

이런 허무주의는 존재 자체에서 일어나는 하나의 역사이다. 그러므로 존재 자체가 사고되지 않는다는 것은 존재 자체의 본질에서 나온다. 존재 자체는 자기 진리 속으로 빠져나간다. 그것은 자기 진리로 자기를 구호하고 그렇게 하면서 자기를 감춘다.

그러므로 형이상학은 존재 물음에 태만한 것도 아니고, 오류도 아닐 것이다. 그것은 존재자 자체의 진리의 역사로서 존재 자체의 운명에 따른다. 형이상학은 그 본질에서 이루어지지 않는, 사고되지 않는 존재 자신의 비밀이다. 형이상학은 존재 자체의 역사의 한 역사적 시기이다. (H 261) [26]

---

[26] 허무주의를 존재사적 틀로 살펴보면, 허무주의는 모든 것이 각자의 관계에서 아무 것도 아니라는 것을 의미한다. 이때 모든 것이란 전체로서의 존재자이다. 존재자는 그것이 존재자로서 경험될 때 각자의 관계 속에 있다. 그러므로 허무주의는 전체로서의 존재자 자체가 아무 것도 아님을 의미한다. 그러나 존재자는 존재로부터 비로소 있는 그대로의 것으로서 있다. 이를테면 모든 있다ist 가 존재에 달려 있다면 허무주의의 본질은 존재 자체가 아무 것도 아니라는 데 있다. 존재 자체는 그의 진리, 곧 존재에 속하여 있는 진리 속에 있다. (H 261)