<6강 주체와 현존재 그리고 실존>

구 연상(숙명여대)

● 사람에 대한 물음

1. 고대 그리스에서의 주체

고대 그리스에서의 주체는 실체를 말한다. 이때의 실체는 주체와 달리 지배하는 주인 노릇을 하지는 않는다. 그것은 오히려 다른 것들을 떠받치는 역할을 하고 있다. "**떠받침**"은 "어떤 것의 밑을 아래서 위로 받쳐 넘어지거나 쓰러지지 않도록 버티는 것"을 뜻한다. "떠받침"은 "무너지지 않는 바탕이 되어 줌"을 일컫는다.

이에 해당되는 그리스 말은 "**hypokeimenon**"이다. 이 낱말은 "hypo(밑에, 아래에)"와 "keimai(놓다, 눕다)"의 합성어로서 "**밑에 놓인 것**"을 뜻한다. "hypokeimai"는 ① 정해지다(눈이나 마음 아래에 어떤 목표를 놓다) ② 상정되다 (가설이나 전제 아래 놓다) ③ 종속되다 (명령이나 지배 또는 형벌의 아래에 놓다) 등을 뜻한다. 그러나 이 낱말의 철학적 의미는 "다른 모든 것들이 그것에 귀속되는 일종의 **밑바탕**(밑감, 基體)"이다.

Aristoteles는 "hypokeimenon"을, 그것이 떠받쳐 주고 있는 대상에 따라 세 가지로 나누고 있다.

첫째, 그 떠받침거리가 술어일 경우, "hypokeimenon"은 "술어들의 밑에 놓인 것"으로서 **주어(主語)**를 의미한다. 이때 "hypokeimenon"은 정의(定義/horismos)에서의 주어를 말한다. 정의는 하나의 주어에 대해 많은 술어들이 "서술됨"으로써 이루어진다.[1] 이러한 서술의 종합 항목이 바로 "범주(範疇/kategoria)"이다. 범주로서의 **술어(述語)**는 "어떤 것에 대하여 말해지는 것"이고, "밑에 놓인 것(기체/hypokeimenon)"으로서의 주어는 "자신에 관해 많은 것이 말해지지만, 그 자신은 다른 어떤 것에 관해서도 말해지지 않는 것"이다.

둘째, 그 떠받침거리가 성질들 즉 "kata symbebekos(부차적인 것/함께 덧붙여진 것)"일 경우, "hypokeimenon"은 "함께 따라붙는(부수되는), 우연적인 성질들의 밑에 놓인 것"으로서 **개별자(個別者)**를 의미한다. 『범주론』에서 "진정으로 있는 것"은 "그 자체로(kath' auto) 있는 것"이다. 이것은 "나눌 수 없고, 수에서 하나인 것"이다.[2] 보편자는 많은 주어들에 대해 서술된다는 점에서 수에서 하나가 아닐 뿐 아니라, 많음으로 나누어질 수 있지만, "토데 티(tode ti)"로서의 개별자는 수에서 하나이고, 결코 나눌 수 없는 것이다. 개별자는 "그 자체로 있는 독립적인 것"이지만, 술어들이나 성질들은 항상 이러한 개별자에 속하거나 의존해서 있는 부차적인 것에 불과하다. 개별자는 "자기 자신 이외의 다른 것들에 의존해서 있지 않다"는 점에서 "첫 번째 우시아(prote ousia/제일 실재)"라 할 수 있다.

---

[1] 서양은 주어자리에 오는 인칭대명사를 거의 생략하지 않는 반면 한국어에서는 많은 경우에서 생략이 이루어진다. 그것은 한국에서는 "주체 중심적 사유"가 중심적 사유 방식으로 자리하고 있지 않았기 때문이라고 할 수 있는데, 오늘날 인칭 대명사의 노출은 한국의 서구화와 관련해 많은 점들을 시사해 준다.

[2] Aristoteles, *Categoriae*, 3b 16-17.

셋째, 그 밑받침거리가 변화하는 사물 자체일 경우, "hypokeimenon"은 그 변화 가운데서도 변화하지 않은 채 남아 있는 **질료(hyle/밑감)**를 의미한다. 이것은 "변화하는 사물의 밑에 [변화하지 않으면서 존속해] 놓여 있는 것"이다. 그러나 질료는 그것 자체로는 "무엇"일 수 없다. 즉 개별자일 수 없다. 그렇다면 질료는 엄밀한 의미에서 "실재(ousia)"가 아니다. 어떤 것이 실재가 되기 위해서는 "이것이라고 가리킬 수 있는" 개체성(to tode ti)과 "따로 떼어 놓일 수 있다"는 분리적 독립성(to choriston)을 충족시켜야 한다.[3] 그런데 질료는 한정(peras/가장자리)의 원리인 형상과 결합됨으로써 비로소 그 개체성을 얻을 수 있다. 하나의 사물을 그것이 무엇인 바 그것으로서 있게 해 주는 것은 질료가 아니라 형상이다. 따라서 진정으로 실재하는 것(ousia)는 개별자이자, 그 안에 들어 있는 본질(to to en einai) 즉 **형상(eidos/모습)**이다.

하이데거는 고대 그리스에서의 "hypokeimenon" 즉 실체(기체) 내지 주체를 "그 자체로 눈앞에 놓여 있는 것", 달리 말해, "그때마다 머무르는 것(Jeweiliges)"라고 부른다.[4] 반면 이것을 밑바탕으로 삼아 그 위에 덧붙어서 또는 그것들에 의존해서 머무르는 것은 "symbebekota(함께 덧붙여진 것들/우연적이고 부차적인 성질들)"이다.

그러나 여기서 우리가 주목해야 할 점은 이러한 "hypokeimenon"에 대한 이해의 밑바탕에는 고대 그리스 존재론의 존재 이해가 깔려 있다는 점이다. "hypokeimenon"으로서의 개별자는 있음(ousia/실재)로서 참으로 있는 것, 즉 "언제나 있는 것(aie on)", 즉 "변화에도 불구하고 영속적으로 남아 있는 것"을 말한다. 즉 이때의 "있음의 의미"는 "**지속적 현전성**(die ständige Anwesenheit)", 즉 "지속적으로 그 자리에 있어왔음"을 뜻한다. "hypokeimenon"은 "지속적으로 그 자리에 있어온 것"을 말한다. 그렇다면 이러한 방식으로 있는 모든 것이 다 "주체"라는 이름으로 불릴 수 있는 셈이다.

2. 중세에서의 주체 내지 실체 개념

중세에서 존재 의미는 "지속적 현전성"에서 "**작용성(Wirken)**"으로 바뀐다. 이때 작용성은 "**원인(Ursache)**"과 짝하여 쓰인다. 이러한 있음의 의미에 따르자면, "있는 것"은 다른 것(원인이 되는 것)에 의해 인과적으로 야기되어 "**현실적으로 있는 것(ens actu)**"이고, 이것의 "**있음**"은 "인과 작용에 의해 야기된 현실성(actualitas)"이다.

따라서 "있는 것"은 "원인-결과적 작용"의 관점에서 해석된다. 즉 "있는 것"은 "행함(agere)에서 행해진 것(actus)", "만듦(facere)에서 만들어진 것(factum)"을 의미한다. 이러한 관점에서 "있는 것 전체"는 "만드는 것(creator, ens infinitum)"과 "만들어진 것(creatum, ens finitum)"으로 둘로 가름된다. 있다는 것은 "현실(작용/작동) 안에 있다는 것, 행함의 능력이 있다는 것, 다른 있는 것들을 현실적으로 만드는 능력이 있다는 것"을 말한다. 유한하게 있는 것들(피조물들)은 유한한 결과들을 산출할 능력이 있고, 무한하게 있는 신은 무한한 결과들을 산출할 능력이 있다. "행함은 존재를 따르고(agere sequitur esse)", "행함은 존재(esse)의 의미가 된다."

---

[3] Aristoteles, *Physica*, 190 1-b.

[4] Heidegger, *Nietzsche II*, Neske, 1961, 431부터.

이러한 행함과 만듦을 '주도적 존재 의미'로 하여 이해된 '있는 것'이 곧 "**substantia(밑받침/실체)**"이다. 이것은 "ousia"의 번역어이다. 이 "substantia"는 두 가지 요소를 갖는다.

가. subsistere(자립하다)

"**subsistere**"는 "sub(밑에)"와 "sistere(세우다, 놓다)"의 합성어로서 "스스로를 밑에 세워놓아 버티고 견디며 저항함"을 뜻한다. 이로써 이 낱말은 "그 자체로 있는 독립성", 즉 자립성을 뜻하게 되었다. "그 자체로 있는 것(esse in se/자립유/自立有)"은 자체로(in se) 자기동일성을 유지하면서 독립적으로 있는 모든 것을 뜻한다. 이러한 자립성(subsistentia)은 신뿐만 아니라 피조물 전체에도 해당된다.

다만 **신**은 다른 어떤 것에서도 유래하지 않고, 스스로에 의해 그 자신으로부터 있는 자(esse a se/스스로 있는 것/自存有), 즉 자기 존재(suum esse/스스로 있음)이다. 신은 모든 있는 것의 마지막 원인(causa finalis/최종원인), 첫째 원인(causa prima/최고의 원인)으로서 그 자신은 원인을 갖지 않는 것, 또는 다른 것에 의해 원인지어진 존재(esse causatum)가 아닌 것이다. 신은 제일 원인으로서 필연적으로 있는 것(ens necessarium)이고, 그로써 있음을 결코 빼먹을(결여) 수 없으며, 그러므로 있지 않을 수도 있는 가능태(potentia)를 완전히 배제한 '순수 활동(actus purus/純粹 現實有)'이다. 신은 최대로 머무르고, 최고로 충일하게 현실적인 존재자이며, 항구적인 지속성 그 자체이다.

반면 신에 의해 작용된, 즉 **창조된 피조물**은 '그 자체로 있는 것'이긴 하지만, '스스로 있는 것'은 아니고 '한데 짜 맞춰진 것(compositum/합성된 것)'이다. 피조물은 가능태와 현실태 및 질료와 형상의 합성(compositio)에 의해 있고, 변화하는 성질들로 구성되어 있다.

나. substare(밑에 있다)

"substare"는 자립하는 것(subsistens) 가운데 합성을 통해 변화를 겪는 피조물과 관련하여, 그 피조물의 "밑에 계속 서 있는 것(stare)", 말하자면, "확고하게 움직이지 않고 서 있음", 달리 말해, "변화하는 것의 밑에서 변치 않고 고정적으로 서 있는 것"을 가리킨다. 이렇게 변화의 밑바닥에 놓인 것을 "**substratum(밑바닥/실체)**"이라 부른다.

"substratum"에도 두 가지가 있다. 하나는 "술어의 밑에 놓인 것", 즉 "suppositum(아래에 놓인 것/밑바닥)"으로서 **주어**를 의미한다. 이것은 "모든 것이 그것에 대해 서술되나 그 자체는 다른 것에 대해 서술되지 않는 것"이다.[5] 이러한 "아래에 놓인 것"은 술어로서의 보편자가 서술되고 있는 것, 즉 개체(singularis)여야 한다.

다른 하나는 성질들을 떠받치고 있는 것, 즉 "subiectum"으로서 **주체(主體)**를 뜻한다. 이때의 이 주체는 '우연적 성질들의 기체(바닥/몸통/주가 되는 것)'를 의미한다. 변화하는 다양한 성질들의 밑에(sub) 던져져(iectum) 항구적으로 자기동일성을 유지하는 것, 그것을 일러 우리는 주체라 부른다. 반면 주체에 귀속하여, 주체로서의 실체에 의존해서만 있을 수 있는 것을 일러 "**우연적인 것**(accidens/偶有)"이라 부른다. 주체는 "자체로 있는(esse in se) 것"이라면, 우연적인 것은 "다른 것 안에 있는(esse in alio)"이라고 할 수 있다.[6] 따라서 주체는 오직 우연적 변화를 겪는

[5] 토마스 아퀴나스, 정의채 역, 『신학대전』, 성바오로, 1993, 제2권, 70쪽 각주

[6] 모든 우연적인 것은 주체 안에(in subjecto) 있는 것이다. 그런데 신은 자신 안에 어떠한 우연적인 것도 가지지 않는다. 그렇다면 신은 결코 "subiectum"일 수 없다.

피조물에게만 합당한 낱말이다.

중세의 주체(subiectum)는 우연적 속성들 내지 성질들의 밑바탕(기체) 또는 담지지로서의 피조물 일반(모든 개별자)를 뜻한다.

다. obiectum

이 낱말은 "subiectum"의 반대어로서 알려져 있다. 그 말뜻은 '작용을 위해 눈앞에 마주(ob) 던져진 것(iectum)'이다. 즉 그것은 감각 또는 사유 또는 의지 등의 작용(wirken)에서의 '지향된 것(intentum)'을 의미한다. 아퀴나스는 시각의 고유한 **obiectum**(마주 던져진 것/대상)은 색깔이고, 지성의 고유한 obiectum(마주 던져진 것)은 '있는 것(ens)'이며, 의지의 고유한 obiectum은 '목적과 선'이라고 말했다.[7] obiectum은 인식(cognitio)에서의 '인식되는 것(cognitum)'을 말한다. 그러나 이때 아퀴나스는 '인식하는 자(cognoscens)'를 일러 'subiectum(밑에 던져진 것/주체)'이라 하지 않는다. 인식의 두 양태인 "마주 던져진 것의 양태(modus objectum)"와 "인식하는 자의 양태(modus cognoscentis)"에서 이 후자는 결코 "밑에 던져진 것의 양태(modus subjecti)"로 대체될 수 없다.

obiectum은 사유와 관계되어 사유함 속에 나타나는 것인 반면, subiectum은 사유함과 상관없이 우연적 속성들 내지 성질들의 밑바탕(기체/담지자)로서 "실체적 존재자"라고 할 수 있다.

3. 근대에서의 주체 개념

중세에서 '있는 것의 있음'은 '신에 의해 창조되어 있음(Geschaffenheit)'으로서 통용되었다. 이때 사람은 **신의 모상(imago Dei)**으로서 나타날 뿐이고, 진리는 계시의 진리(Offenbarungswahrheit) 또는 구원의 진리(Heilswahrheit)에 다름 아니게 된다. 철학은 이러한 구원의 확실성을 추구하는 하나의 길로 머문다.

그러나 근대에 들어 사람들은 실험과 관찰 등의 과학적-수학적 방법 등을 통한 사유를 발전시켜 나간다. 이러한 발전은 **확실성의 추구**하는 가운데 이루어진 것이었다. 근대 철학자들은 "있는 것은 무엇인가?"는 고대 그리스적-중세 기독교적 물음을 더 이상 가장 앞선 물음으로서 묻지 않는다. 그들은 대신 **방법(Methode)에 관한 물음**, 즉 어떻게 하면 인간이 무조건적으로 확실한 것을 확보하여, 절대적 진리에로 나아갈 수 있는지를 물었다.

근대인들은 진리의 기초를 신이 아닌 인간 자신에게서 찾았다. 이러한 찾음은 기독교적 계신 진리로부터의 해방을 통해, 그로써 인간 자신의 고유한 정립에서 생겨나지 어떤 제약이나 구속도 거부한다는 **자기 입법(Selbstgesetzgebung)**을 말한다. 인간의 자기 정립의 사상은 수학의 정신, 즉 "자체 정립적 공리의 성격"과도 통하는 것이었다.

근대에서 '진리의 최종적 본질'은 '더 이상 의심할 수 없는 확실성'이 된다. 이 말은 진리가 앎과 관련된다는 것을 뜻한다. 진리는 이제 '지성의 결코 틀릴 수 없는 확실한 앎'에 다름 아니기 때문이다. 이러한 절대로 확실한 앎은 그 자신의 정당성을 자기 밖에서 구할 수 없다. 따라서 **확실성의 본질**은 그 자체로 확실하다는 데 있다. 근대의 확실성은 신의 계획과 의지에 따르는 계시의 확실성이 아니라, 인간의 앎을 대상으로 하는 '표상함(앞에 세워놓음)의 확실성(Gewissheit des Vorstellens)'이고, 신앙을 통한 구원의 확실성이 아니라, 인간 자신에 의한 '자기 확실성

[7] Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 1, 7/I,5,2/I,5,4

(Seblstgewissheit)'이다. 자기 확실성으로서의 앎이란 일종의 '스스로-자기를-앎(Sich-selbst-wissen)'이다. 즉 표상하는 자 자신이 자기와 자기에 의해 표상된 것을 항상 그 자체로 보증해 주는 앎이다. 이러한 자기 확실성은 '명석성과 판명성'이라는 **수학적 이념**에 충실한 것이기도 하다.[8] 왜냐하면 자기 확보를 자체적으로 수행한다는 것은 곧 '그 자체로 자명한 기하학적 공리'의 자체 정립적 성격과 다르지 않기 때문이다.

인간의 자기 정립성 내지 신의 구속으로부터의 해방 요구는 진리의 본질을 '자기 확실성'으로 바꾸어 놓았다. 이러한 확실성의 추구는 모든 이들을 '절대 부동의 기초', 즉 '더 이상 다른 것과의 관계에 의존하지 않고, 스스로 정초되는 어떤 것'을 모색하게 만들었다. 그러나 이때의 확실성이 인간의 표상함의 '자기 확실성'을 뜻하는 한, 진리의 기초는 이제 인간 또는 인간의 표상 또는 인간의 사유 속에서 찾아지기에 이르렀다.

이러한 '**자기 정립적인 것**', 또는 확실한 것은, 그것이 '자체로(in se)' '자립적인 것(subsistens/밑에 서 있는 것)'인 한, 넓은 의미의 subiectum(밑에 던져진 것/밑바닥/주체) 또는 substantia(밑에 서 있는 것/밑바탕/실체)을 뜻한다. 그러나 여기서의 주체는 이제 '우연적 속성들 내지 성질들의 밑바탕(기체) 내지 담지자'로서 피조물 일반 또는 모든 개별자를 가리키는 것이 아니라, 자신의 밑바탕(토대)을 다른 곳이 아니니 자기 자신 속에 지니고 있기에 '의심할 수 없이 확실한 것', 그래서 진리의 흔들릴 수 없는 기초가 되는 것을 의미한다.

근대에서 추구되는 진리의 확실한 기초는, 하이데거가 서양 형이상학의 주도적 존재규정으로서 제시한 '지속적 현전성(지속적으로 그 자리에 있어왔음)'에 의해 이끌리고 있는 셈이다. 다만 그 지속성의 차원은 이제 '존재의 차원'이기보다 오히려 '사유의 차원'에 놓인다.

가. cogito

데카르트는 '그 자체로 확실한 진리의 흔들릴 수 없는 기초'를 **의심(疑心/dubium)**를 통해 찾았다. 결코 의심할 수 없는 것은 모든 것을 다 의심해 보아도 더 이상 의심할 수 없는 것이다. 그것은 바로 의심하는 자는, 자신이 의심하는 동안, 의심하는 자기 자신이 있고, 또 있어야 하며, 바로 그렇기 때문에만 의심도 가능하다는 것을 의심할 수는 없다는 사실이다. 그로써 나는 내가 의심하는 동안 내가 있다는 것을 인정하지 않을 수 없다. 생각하는 자가 자신이 생각하고 있음과 동시에 자기가 있지 않다고 상상할 수는 없기 때문에 "나는 생각한다. 그러므로 나는 있다.(cogito ergo sum)"[9] 이 명제는 모든 의심을 다 견뎌냈고 견뎌낼 수 있는 것으로서 '**최초의 가장 확실한 것**'이다.

그런데 이 명제의 밑바탕에는 "우리가 어떤 속성을 지각할 때, 우리는 그것이 속해 있는 어떤 실체가 필연적으로 현존한다고 결론을 내린다."는 **원리**[10]가 깔려 있다. 이 원리는 신이 우리에게 준 인식능력인 '자연의 빛(lumen naturale)'에 의해 밝혀지는 것이다. 따라서 그것은 결코 의심되지 않고 있다. "나는 생각한다."에서 얻을 수 있는 바는 "나의 생각함이 있다."이지 "나는 있다."

---

[8] 하이데거, *Nietzsche II*, p. 422., GA5, p. 244.

[9] 데카르트 지음, 『철학의 원리』, 제1부, 원리 7.

[10] 같은 책, 원리 52.

가 아니다. 데카르트는 생각함(cogitare)의 속성을 표시하는 "나는 생각한다."로부터 "생각하는 사물(res cogitans)"이라는 실체를 표현하는 "나는 있다."를 직관적으로 이끌어낸다.

데카르트는 '**속성을 통한 실체의 인식**'을 강조한다. 왜냐하면 실체는 그것이 단순히 있는 것이라는 사실로부터 단순히 발견될 수 없고, 그것의 속성들에 의거하여 발견될 수 있기 때문이다. 이 말은 실체가 직접적으로 인식될 수 있다는 스콜라 철학의 주장에 반대하는 것이기도 하다. 만일 실체의 직접 인식 가능성을 인정한다면, 자아나 신 또는 물체라고 하는 실체의 있음은 결코 의심의 대상이 될 수 없었을 것이다.

데카르트에게서 나라는 실체의 있음을 확보해 주는 것은 사유를 통해서이다. 그렇기 때문에 나의 본질은 전적으로 생각함(사유)이고, 나는 다만 '생각하는 것(res cogitans)'으로서 간주된다. 따라서 나의 있음은 나 자신의 내적 본질로부터 자체적으로 정립된다. 이때 '생각하는 사물'로서의 나가 바로 주체가 된다.

근대에서는 생각함을 그 본질로 하는 인간만이 **주체**가 된다. 신의 있음은 '이데아(idea/관념/본모습)'의 원인을 추적하는 존재론적 논증을 통해, 즉 사유의 있음을 통해 증명된다. "나는 생각한다. 그러므로 신은 있다.(ego sum ergo Deus est)" 연장된 사물(res extensa)로서의 물체의 있음은 생각함의 있음을 매개로 한 신의 선함을 통해 증명된다. 따라서 신이나 물체보다도 인간의 '생각하는 나'가 **보다 확실한 주체**가 된다.

만일 내가 생각하기를 그친다면, 나는 있기를 멈출 것이다. 그렇다면 생각함은 '나의 있음' 또는 '있는 나'로부터 도저히 떼어 낼 수 없는 것, 이런 의미에서, '**나의 본질(무엇-임)**'이다. 나의 본질은 생각함(cogitatio)이고, 나는 '생각하는 사물(res cogitans)'이다.[11]

주체로서의 나는 생각함의 주체이기도 하다. 이러한 주체를 우리는 흔히 "**주관(主觀/Subjekt)**"이라 부르기도 한다. 주관은 비공간적이고, 나눌 수 없는 통일체이다. 반면 연장성을 본질로 하는 '연장된 사물'은 길이와 넓이 그리고 깊이에서 나름의 크기를 지니고, 장소를 차지하는 공간적인 것, 그래서 나눌 수 있는 것이다. '생각하는 사물'과 '연장된 사물'은 각기 '독자적으로 현존하는 있는 것(**ens per se existens**)', 즉 실체(substantia/밑바탕)이다. 생각하는 사물이 주관으로서 정립되자, 연장된 사물은 그것이 주관의 생각함의 대상이 된다는 점에서 **객관(客觀/Objekt)**이 된다.

그러나 물체가 자신의 현존을 신의 현존에 의해 보장받고, 이 신의 현존이 다시금 신의 관념을 지닌 정신적 자아의 현존을 통해 매개되는 이상, 물체의 존립은 결국 생각함을 본질로 하는 자아에 관련된다. **세계**는 이러한 연장적 물체들의 총체로서의 기계이다. 이 기계는 상호 인과적 운동에 의해 움직이며, 이 기계 내부의 부품들 사이의 관계는 수학적으로 파악될 수 있다. **인간**은 물체들의 힘과 작용을 판명하게 즉 수학적으로 인식하여 그것을 적절한 용도에 사용함으로써 자연의 주인이자 소유자(les maitres et posseseurs de la nature)가 된다.[12] 주관과 객관의 실체적 분리는 후자에 대한 전자의 우위 및 전자에 의한 후자의 지배를 함축하게 되었다

---

[11] 데카르트, 『성찰』. "물체에게서 뗄 수 없는 것은 연장(延長/extentio)이다. 따라서 물체란 연장된 것(res extensa)이다."(190)

[12] 데카르트, 『방법서설』.

4. 사람의 있음은 '세계-속에-있음'이다

데카르트에 따를 때, 내가 생각할 수 있는 까닭은 '나'가 '생각하는 실체(res cogitans)'이기 때문이다. 내가 '생각하는 실체'일 수 있는 근거는 나는 내가 생각한다는 사실을 의심할 수 없기 때문이다. 사람은 생각한다. 그런데 신도 생각하고, 컴퓨터도 생각한다. 생각하기는 이것들의 공통점(共通點)이다. 공통점은 '둘 또는 여럿에게 함께 통하는 점'이다. 이들의 생각 능력은 서로 다르다. 신은 완전하게 생각하고, 인간은 유한하게 생각하며, 컴퓨터는 인간의 생각을 모방하여 생각한다. 만일 이들이 모두 생각한다면, 그것들은 모두 '생각하는 것'이다.

사람과 신 그리고 컴퓨터는 그 생각하는 능력이나 방식 그리고 그 이유나 목적이 서로 다르다. 생각의 성질이나 능력이 어떤 존재자에게서 나타나고, 그 능력의 유사점과 차이점을 밝히는 일도 가치가 있지만, 보다 중요한 바는 그것의 의미를 깨닫는 것이 될 것이다. 사람도 걷고, 원숭이도 걷고, 로봇도 걷지만 이 셋의 걸음의 의미는 사뭇 다르다. 사람이 생각과 걸음 그리고 말의 능력을 갖는다는 사실은 다양한 차원에서 중요하다.

그런데 사람이 말을 할 줄 안다는 것과 **내가 말할 줄 안다는 것**은 그 의미에서 큰 차이가 난다. 사람이 말할 줄 안다는 것은 서로의 뜻과 마음 그리고 세계를 함께 나눌 수 있다는 것을 뜻하고, 사람이 걸을 수 있다는 것은 신성한 가족을 이룰 수 있다는 것을 뜻하고, 사회를 구성할 수 있으며, 더 나아가 세계를 건립할 수 있다는 것을 뜻한다. 사람은 오직 생각만 하면서 살아가는 게 아니다. 사람은 생각도 하고, 먹기도 하고, 잠도 자며, 사랑과 정치, 학문과 예술 등 온갖 것을 누리며 살아가고 있다. 사람에게는 역사가 있고, 현실이 있으며, 미래가 펼쳐져 있다. 사람의 있음의 뜻하는 바는 그가 가진 특출한 어떤 능력에 의해 설명될 수 있는 범위를 훨씬 뛰어넘어 있다.

- 사람의 무엇임에 대한 이해는 서양의 전통 형이상학에 의해 이끌리고 있다. 하이데거는 형이상학의 근거가 문제가 된다고 보았다. 칸트는 형이상학의 근거를 인식(참인 앎)의 근거가 되는 이성에서 찾았다. 하이데거는 이 근거를 사람이 삶을 살아가는 데서 찾았다.

- 사람은 하이데거에서 '있는 모든 것'의 있음의 '뜻하는 바'를 '**물을 줄 아는 이(das Fragen-vermögende)**' 또는 '**물음지기**'이다. 물음이 모름과 앎의 사이에서 피어나는 한, 사람은 '모름지기'이자 '아름(앎)-지기'인 셈이다. 물음은 **말**할 줄 알고 **대답(對答)**할 줄 아는 이에게만 가능하다. 사람이 물음을 물을 수 있는 까닭은 어떤 것이 문제가 되었고, 그 문제가 그에게 말로써 다가왔으며, 그가 그 문제를 풀고자 하거나 풀어야만 하기 때문이다. 사람은 알거나 깨닫기 위해서 묻는다. 사람은 '있는 모든 것'에 대해 그것이 무엇 또는 누구이고, 그것의 있음의 뜻과 그 하는 바가 무엇인지를 묻는다. 사람은 이러한 물음에 대해 스스로 답할 수 있는 때만 삶을 제대로 살아갈 수 있다.

> '**있는 모든 것**'은 흔히 세계를 뜻한다. "**세계(世界/die Welt)**"는 사람과 사람 사이를 가름하는 것을 말한다. 그 가름대는 산이나 강과 같은 땅일 수도 있고, 말이나 역사와 같은 문화일 수도 있다. 세계는 사람이 살아가는 곳과 때 그리고 그 방식을 갈래갈래 나눈 **테두리**를 나타낸다. 세계는 곳에 따라 지역적으로 나뉠 수 있고, 때에 따라 역사적으로 나뉠 수 있으며, 문화에 따라 역사적으로 나뉠 수 있다. 세계는 도구나 자연물의 총합(總合/모두-묶음)에 그치는 게 아니라, 그것들이 갈래갈래 나뉘는 방식들까지 포괄한다. 즉 세계는 자연의 총합이 아니라 '있는 모든 것의 있음의 뜻하는 바'가 한데 모이는 곳을 뜻한다. '한데-모임'은 '따로-나뉨'과 같다.

> 사람은 **세계에서 만나는 모든 것**에 대해서 물음을 던질 수 있을 뿐 아니라, 더 나아가 **세계**

자체에 대해서도 물을 수 있다. 도구나 사물 또는 예술 작품에 대한 물음은 단순히 그것을 이루고 있는 물질 성분에 대한 것일 수 없고, 그 각각이 세계에서 차지하는 '있음의 뜻하는 바'에 대한 것이기도 하다. **도구(道具)**는 누군가의 쓸데를 위한 것으로서 '쓰임을 통해 드러나는 세계', 또는 '쓰임의 관계를 통해 맺어지는 사람 세계'를 나타내고, **사물(事物)**은 사람이 어떤 일 - 보기컨대, 마을끼리 벌이는 줄다리기 - 할 때 관계하는 몬으로서 한 민족의 놀이 세계나 시대적 삶의 세계를 나타내며, **예술작품**은 그 작가가 경험한 탁월한 세계를 나타낸다. 세계에 대한 물음은 이렇게 '있는 모든 것의 있음의 뜻하는 바'를 그 갈래에 따라 밝히고자 하는 것이다.

> **세계**는 '있는 모든 것'의 있음의 뜻하는 바가 저마다의 사람에게 '앞서 이미' 밝혀져 있는 곳이다. 사람은 세계 속으로 태어났고, 세계 속에서 자라왔으며, 세계 속으로 죽는다. 사람은 세계를 넘어설 수 없다. 하이데거는 "**세계-속에-있음(das In-der-Welt-sein)**"을 사람의 틀로 삼았다. 사람은 누구나 자신의 세계 속에 있다. 자신의 세계는 그 혼자만의 세계를 뜻하는 게 아니라, 도구, 사물, 작품, 타인, 역사, 문화 등을 통해 드러날 수 있는 다른 모든 세계와 관계되는 세계이다. 세계는 사람이 자기 마음대로 구성하거나 해체할 수 있는 게 아니라, 사람의 삶에 '앞선 것'이자 그 삶의 바탕이며, 사람이 스스로의 삶을 펼쳐갈 역사적 무대이기도 하다.

> 사람이 분명 집이나 환경 속에 거주하긴 하지만, 그렇다고 사람의 '세계 속에 있음'이 어떤 '공간적 테두리(틀)'를 뜻하는 것은 아니다. '**속에-있음**(das In-Sein)'은 사랑하는 사람이 누군가의 마음속에 있다는 것과 같고, 이루고자 하는 어떤 일이 늘 마음속을 떠나지 않고 있다는 것과 같다. 사람이 세계 속에 있다는 것은 사람이 세계 속에서 만나는 모든 것을 익숙하게 다룰 수 있다는 것, 그렇기 때문에 익숙한 것으로부터 무서움이나 두려움을 느낄 수도 있다는 것, 더 나아가 세계 전체를 그것의 가능성 차원에서 생각할 수도 있다는 것을 뜻한다.

5. '속에-있음'의 짜임새

- 그런데 '세계 속에 있음'의 익숙함(눈에 띄지 않음), 낯섦 그리고 '가능성 생각하기' 등은 사람이 '세계 속에 있음'을 앞서 깨닫고 있을 때에만 가능하다. 하이데거에 따를 때, 이러한 깨달음은 "**이해(理解/das Verstehen)**"로서 세 가지 '앞서-얼개'로써 이루어진다.

첫째, '**앞서-가진-바(das Vor-Habe)**'는 그때마다의 세계를 말한다. 이때 세계는 '있는 것'과 그것의 있음의 뜻하는 바가 사람에 의해 통일적으로 연관된 전체성을 뜻한다. 만일 우리가 책상을 만들기 위해 망치질을 하고 있다면, 우리는 망치를 '만들기를 위한 도구'로서 '앞서 갖고 있어야' 할 뿐 아니라, 더 나아가 책상의 쓸모나 목적도 '앞서 갖고 있어야' 한다. '앞서 가진 바'는 도구나 사물 그리고 작품 등에 관한 우리의 모든 행동을 가능케 하는 '<u>이해 내용 전체</u>'를 말한다. 비록 누군가 스마트폰에 대해 '앞서 가진 바'가 아무리 적을지라도, 그는 적어도 그것을 무엇인가를 괴는 데 쓸 수는 있을 것이다. 이러한 '괼 줄 앎'도 곧 '앞서 가진 바'에 속한다.

둘째, '**앞서-보인-바(das Vor-Sicht)**'는 사람이 어떤 것과 관계할 때 그가 그 관계를 이끌어가기 위해 바라보는 시야(視野)를 뜻한다. 만일 우리가 스마트폰으로써 인터넷을 하고 있다면, 스마트폰은 우리에게 '인터넷을 할 수 있는 핸드폰'으로서 '앞서 보인' 셈이다. 스마트폰에 대해 이러한 '앞서 보인 바'가 없는 사람은 그것으로써 인터넷을 할 수 없다. '앞서 보인 바'는 '앞서 가진 바'가 그때마다 '<u>이해되는 특정한 방면(方面)</u>'을 말한다. 스마트폰은 다양한 사용의 측면(側

面)에서도 만나질 수 있지만, 그것의 기술적 발전을 위한 연구의 측면에서도 다루어질 수 있다. 우리는 스마트폰을 그것이 저마다에게 '앞서 보인 바'에 따라 만난다.

셋째, '**앞서-어림잡은-바(das Vor-Griff)**'는 사람이 자신이 관계하는 모든 것에 대해 그 나름대로 이미 판단을 내리고 있다는 것을 뜻한다. 만일 누군가 만원 지하철에서 스마트폰으로 큰 소리로 사적인 내용의 통화를 한다면, 그것은 예의에 어긋나는 일이 될 것이다. 이때 그 행위는 도덕성의 개념에서 파악된다[도덕성에서 어림이 잡혀진다]. 반면 스마트폰 자체는 그것이 도덕성의 개념에서 파악될 수 없는 한 '예의에 어긋난 것'일 수 없고, '무선 통신 기기의 개념'에서 파악될 것이다. 무선 통신의 개념을 갖지 못한 사람은 스마트폰을 두려워할 수도 있다. '앞서 어림잡은 바'는 사람이 어떤 것에 대해 막연하게나마 짐작하거나 생각하거나 헤아려 놓은 '개념적 이해'를 말한다.

- 사람은 자신의 '세계 속에 있음'을 근본적으로는 기분을 통해 깨닫는다. **기분(氣分)**은 '속에 있음'에 대한 그때마다의 느낌이다. 기분은 우리가 '세계 속에 있는 방식'을 완전히 바꿔 놓는다. 우리가 공포의 기분을 느낄 때 우리는 어떻게 행동하는가?

> 공포
> 불안
> 권태

기분은 우리가 '세계 속에 있는 어찌꼴(방식)'을 드러낸다. 우리가 기분을 통해 우리 자신이 처해 있는 '세계의 빛깔'을 깨닫는다. 이때의 깨달음은 우리가 그러한 기분에 따른다는 것을 뜻한다. 즉 슬픔의 기분에 사로잡힐 때 우리는 슬퍼하고, 기쁨의 기분에 사로잡힐 때 우리는 기뻐한다. 이렇게 우리는 그때마다의 '**기분 속에 사로잡혀 있다**.' '세계 속에 있음'은 곧 '기분 속에 있음'이다. 기분은 피어나 덮치는 것이다. 우리가 기분에 사로잡힌다는 것은 우리가 '**세계 속으로 내던져 있다**'는 것과 같다.

기분은 우리가 내던져진 세계가 어떠한 세계인지를 일차적으로 열어 밝힌다. 기분은 우리가 삶의 무게를 어떻게든 떠맡고 있으며, 또 떠맡아야 한다는 것을 드러내 보여 준다. 기분은 그로써 그 기분을 느끼는 사람 자신이 '없지 않고 있다'는 사실을 깨닫게 해 준다. 권태에 사로잡힌 사람은 그 권태를 죽이려 한다. 이렇게 우리는 보통 기분에 의해 열어 밝혀지는 세계를 조절하려 한다. 우리는 자신의 '세계 속에 있음'을, 그것이 기분을 통해 드러나는 한, 대개는 멀리하거나 삼간다. 우리는 자신의 기쁨을 타인들을 위해 감추며, 자신의 슬픔을 억제한다. 우리는 자신의 기분을 조절하거나 지배한다. 이때 우리는 하나의 기분을 다른 기분을 통해 지배할 뿐이지 결코 기분 자체에서 완전히 해방되어 기분을 지배하거나 통제할 수는 없다.

- 이해와 기분은 '세계 속에 있음'을 그 '앞서의 영역'과 '내던짐의 영역'에서 가름한다. **말(Rede)**은 이러한 가름을 근본적으로 가능케 하는 것이면서 동시에 그 둘에 근거하는 것이다.

> "말은 이해가능성의 분류파악이다. 그러므로 말은 해석과 발언의 밑바탕에 이미 놓여 있다. 해석에 있어, 따라서 더 근원적으로 이미 말에 있어 분류파악 가능한 것을 우리는 의미라고 이름하였다. 말하며 분류파악하는 가운데 분류된 것 그 자체를 우리는 의미부여의 전체라고 이름한다.(161)...말이란 세계-내-존재의 처해 있는 이해가능성을 의미부여에 맞추어 분류하는 것이다(162)."

> 말은 분류(分類)하는 것, 달리 말해, 갈래갈래 나누거나 무리무리 묶는 것을 말한다. 즉 말

은 '나눠 묶는 것'이다. "소나무는 그 잎이 푸르다."라는 말(앞으로 "'ㅅ'"이라 말줄임)은 소나무에 대한 말로서 그 소나무의 잎이 푸르다는 사실을 내보인다. 'ㅅ'은 소나무가 아닌 다른 모든 것은 잘라낸다. 'ㅅ'이 드러내는 바는 오직 '소나무 갈래'에 대한 것뿐이다. '소나무 잎'은 푸름이나 떨어짐이나 흔들림 등의 수많은 낱말로 풀이될 수 있다. 'ㅅ'은 '소나무 잎'을 '푸름'의 무리에 속하도록 묶는다.

> 말은 사람의 '세계 속에 있음'도 분류할 수 있게 해 준다. '앞서-얼개'는 말에 의해서만 뚜렷하게 깨달아질 수 있고, 기분 또한 말이 없이는 제대로 느껴질 수 없다.

> '앞서 가진 바'는 우리가 세계에서 만나는 어떤 것의 있음의 뜻을 자기 자신의 있음의 뜻하는 바와 관련하여 분류해 놓은 것 전체이다. 우리는 이 어떤 것의 있음의 수많은 뜻 갈래를 나눌 수 있어야 하고, 그렇게 나뉜 뜻들을 자기 자신에게 의미 있게 새롭게 묶어낼 수 있어야 한다. 이러한 나눠 묶음이 곧 말이다. 이때의 말은 굳이 입말이나 글말처럼 구체적 형태를 갖추지 않을 수도 있다. '앞서 보인 바'나 '앞서 어림잡은 바' 또한 말에 의해 분절되어 있다.

> 우리는 도구를 그것이 가질 수 있는 다양한 가능성들, 즉 다양한 연관들에로 '나눠 묶을' 수 있고, 이러한 가능성들의 다양성을 서로 분류하여 파악할 수 있다. 이렇게 서로 분류 파악된 다양한 가능성들을 하이데거는 "**의미(意味/Sinn)**"라 한다. 예컨대 우리는 망치를 못을 박기 위해 사용할 수도 있고, 벽돌을 깨트리기 위해 사용할 수도 있다. 망치가 사용될 수 있는 가능성들은 매우 다양하다. 그러나 망치의 가능성은 결국 우리들 자신의 존재 가능 때문에 가능한 것이다. 망치는 우리가 우리들 자신의 존재 가능을 염려하여 그것에다 어떤 의미를 부여했기 때문에 "의미"를 갖게 된 것이다. 망치 스스로는 "의미"와 같은 것을 자기 자신에게 부여할 수 없다. 오직 어떤 것을 그것의 가능성에로 기획투사하고 이해할 수 있는 현존재만이 가능성들을 분류파악할 수 있고, 따라서 이해를 자신의 존재 양식으로 갖는 현존재만이 "의미"를 가질 수 있다.

6. 현존재(現存在/Dasein/거기에 있음)와 실존(實存/Existenz)

- 사람은 자신의 '세계 속에 있음'을 깨달을 수 있을 뿐 아니라, 그 속에 있는 자가 바로 '자신'임도 깨닫는다. 이러한 깨달음은 이해와 기분 그리고 말의 뼈대로써 이루어진다. "**현존재**"는 사람의 있음을 세계 전체를 떠받치는 밑바닥으로서의 주체가 아닌 '존재로의 초월', 달리 말해, '**있음의 뜻하는 바에로 넘어섬**', 즉 '있는 모든 것'의 있음의 뜻하는 바가 열어 밝혀진 자리(세계)에 이미 앞서 '들어섬(Innestehen)'을 나타내는 갈말이다.

> Dasein은 라틴말 existentia의 번역어였다. 하이데거 이전 Dasein의 의미는 '실제로 있음'이었다.

> 형이상학에서 "Dasein"은 일반적으로 "existentia, Wirklichkeit, Realität, Objektivität" 등으로 불렸다. "인간적 현존재"라는 말 역시 이러한 형이상학적 의미로 받아들여지고 있다. 그럼에도 하이데거는 "Dasein"을 '있음 물음'을 물을 줄 아는 이의 있음으로 택했다.[13]

> "우리들 자신이 각기 그것이며 다른 것들 중 물음이라는 존재 가능성을 가지고 있는 그런

[13] 하이데거, *Was ist Metaphysik?*, p. 372-373 살핌.

존재자를 우리는 현존재라는 용어로 파악하기로 한다."[14] 하이데거에서 Dasein은 '잇음 물음'을 물을 줄 알고, 잇음을 이해할 줄 아는 '있는 것(das Seiende)'의 있음에 대한 이름이다.[15]

> 우리는 있음과 임이 무엇을 뜻하는지를 깨닫는다. 만일 우리가 이러한 '잇음 깨닫기(존재 이해)'를 제대로 밝혀낼 수 있다면, 우리는 '잇음 물음'에 대한 올바른 탐구를 시작할 수 있을 것이고, 더 나아가 그 물음에 대한 올바른 대답을 마련할 수도 있을 것이다. 그런데 잇음을 깨달을 줄 아는 사람 자신도 '있는 것' 가운데 하나이다. '잇음 깨닫기'는 사람의 자신의 '있음 방식'이다. '잇음 깨닫기'라는 '있음의 꼴'을 갖춘 '있는 것'을 하이데거는 '거기에 있음'라 이름한다.

> 사람이 "있다/이다"와 같은 낱말로 말해지는 '잇음'의 뜻하는 바를 깨닫고 있다는 사실은, 그 깨달음이 아무리 평균적이거나 모호할지라도, 분명 하나의 '현사실(Faktum/벌어진 일)'이다.[16]

> 사람의 본질은 '잇음'의 뜻하는 바를 이해한다는 데 있다. 잇음은 그것이 사람에 의해 이해되는 한에서 열어 밝혀진다. '거기에 있음'에서의 '거기'는 사람이 그 자신의 본질을 얻게 되는 곳이자, 잇음이 그 자신을 드러낼 수 있는 곳이다. "거기에 있음"은 이렇게 사람과 잇음이 맺는 본질적 관계를 나타내기 위한 이름이다.[17]

- 사람의 있음은 '거기에 있음'이다. '거기에 있음'은 세계 안에서 만나는 도구들과 사물들의 '곁에 있음'이자 다른 사람들과 더불어 살아가는 '함께 있음'이며 자기가 자신과 관계하는 '자기 자신으로 있음'이다. '거기에 있음'의 근본 특징은 그것이 '그 자체로 있음'이 아니라 언제나 의식의 지향성이나 행위적 관계 맺음을 통해 이미 '있는 모든 것의 있음의 뜻하는 바'에로 나가선다는 데 있다. 이러한 '**나가-섬(Existenz/실존)**'이 바로 '거기에 있음'의 있음 방식이다.

> "나가섬(Existenz)은 '있음의 한 방식'을 의미한다. 그것은 '잇음의 열림'에 대해 열린 채 서 있는 그러한 '있는 것'의 있음을 뜻한다.[18]

> '거기에 있음'은 이해와 기분 그리고 말을 통해 나가선다. 나가섬의 방향은 세계일 수도 있고, 그 세계에 대한 형이상학적 이론과 같은 것일 수도 있고, 사람 자신의 있음의 뜻하는 바일 수도 있다. 의식의 지향성(志向性)은 나가섬에 근거해서만 가능하다. 의식이 언제나 '...에 대한 의식'이라면, 이 '...'은 지향하는 의식을 가진 사람 자신이 이미 만나고(이해, 기분, 말) 있어야 한다. 또 어떤 행위 또한 그것이 특정한 목적을 위한 것인 한 행위자 자신이 그 목적을 '앞서 갖고 있을' 때에만 가능하다.

- '잇음의 뜻하는 바'에 대한 물음은 있는 것의 '무엇-임'과 '있음의 원인' 등을 캐묻는 게 아니라, '거기에 있음'에게 이해되어 있는 그 '잇음의 뜻'을 실마리로 삼아 '잇음 일반의 뜻'에로 넓

---

[14] M. Heidegger, SuZ, S. 10.
[15] SuZ, S. 17.
[16] M. Heidegger, SuZ. S. 7.
[17] M. Heidegger, WiM, S. 374 살핌.
[18] M. Heidegger, WiM, S. 374.

혀가고자 하는 것이었다. 잇음의 물음을 풀어나가는 일은 '거기에 있음'에게 열어 밝혀진 '잇음의 뜻하는 바'를 체계적으로 해석해 내는 일, 즉 분석론(Analytik)과 같다. 잇음에 대한 탐구는 사람이 잇음의 뜻하는 바를 깨닫고 있다는 사실로부터 출발할 수밖에 없다.