

## 인간, 죽음을 향한 존재 : 하이데거의 죽음 이해

양 명 수 | 이화여자대학교 교수 / 기독교윤리

### 초록

무가 되는 죽음은 삶의 한계이기보다는 오히려 삶의 의미를 충만하게 하는 역할을 한다. 하이데거는 죽음의 실존론적 의미를 중시한다. **죽음의 의미는 존재 가능에 있다.** 무연관적인 자기 곧 무아가 하이데거가 말하는 존재이다. **내가 사라진 존재의 가능성이 죽음으로부터 열어 밝혀져 있다.** 내가 사라진 나의 존재는 말하자면 무아(無我)이고, 거기서 참나(眞我)의 가능성이 열린다. 인문주의는 공동체 속의 자아를 염두에 두고 참사람이 되기를 요구하지만, **하이데거는 참사람이 아닌 참나를 지향한다.** 인간화가 아닌 개인화를 주장한다. 나는 이미 무아의 가능성으로 나를 이해하고 있고, 결단을 통해 가능성을 가능성으로 만든다. 그러나 완전하게 무아가 되어 참나가 되는 것은 불가능하다. 때때로 우리가 무아를 경험할 수는 있지만 완전하게 무아가 되는 것은 불가능하다. **무아의 현실성은 언제나 가능성으로서 확실하게 증언되지만, 오직 가능성일 뿐 실현은 불가능하다.** 내가 있으면서 내가 사라져야 하기 때문이다. 그런 점에서 불가능한 가능성이다.

■ 주제어

하이데거, 죽음, 존재, 무아, 불가능한 가능성

## I. 들어가는 말

사람은 누구나 죽는다. 한 개인에게 있어서 죽음은 모든 가능성의 끝이다. 물론 죽음을 가능성의 끝으로 보는 건, 개인의식이 생긴 이후의 일일지 모른다. 사람의 개인의식이 출현하기 전에는, 개체는 종의 번식을 위한 징검다리에 지나지 않았을 것이다. 거대한 자연의 순환에서 볼 때, 개체의 죽음은 자연스런 것이요, 다음 세대의 가능성을 열어주는 길이기도 하다. 그러나 개인의식이 강화될수록 죽음은 자연스럽게 받아들여지지 않는다. 문명이 발전하면서 개인의 정체성은 더 뚜렷해지고, 개인이 집단에 묻히는 것을 부도덕하게 본다. 인권의 발전은 개인의 존엄성을 바탕으로 형성되어 왔다. 그러나 그렇게 강화된 개인의식도 죽음을 피하지는 못한다. 인간에게 죽음은 절대 한계이다.

그러나 개인의식 속에서 오히려 죽음을 모든 가능성의 근거로 볼 수 있을까? 하이데거는 나의 죽음을 가능성의 근거로 본다. 어떤 가능성인가? 하이데거는 '존재 가능'이라고 부른다. 죽음은 무가 되는 것인데, 왜 죽음을 존재 가능의 근거라고 보는가? 내가 참으로 나로서 존재하려면 내가 무가 되어야 하기 때문이다. 세상에서 부여된 나의 정체성을 벗어나 내용 없는 무아가 될 때 참나가 된다. 죽음이란 참나를 찾을 가능성의 계기가 된다는 점에서 실존론적 의미를 지닌다. 하이데거는 가장 개인주의적인 사유를 죽음의 의미와 결합시켰다. 내가 정말로 내가 될 가능성 곧 가장 고유한 나의 가능성은 나의 죽음에서 온다.

하이데거가 자신의 독특한 사유를 전개하기 위해 염두에 둔 상대는 인문주의와 그리스도교이다. 그는 **인문주의나 그리스도교**의 사고방식과 다른 길을 가며 죽음을 주제로 삼아서 개인의 존재 의미를 생각했다. 하이데거를 이해하기 위해 이 글에서는 그의 사유를 그리스도교와 비교하고 칸트의 인문주의와 비교하며 설명해 보겠다. 실제로 하이데거는 프라이부르크 시절에 바울과 아우구스티누스를 공부했고, 마르부르크 시절에는 볼트만과 교류했다. 그래서 그의 사상은 신학과 철학의 긴장 속에서 펼쳐졌다.<sup>1)</sup> 마찬가지로 그는 칸트를 비롯한 인문주의 사상의 영향을 받고 인문주의와 다른 길을 간다.<sup>2)</sup>

## II. 개인의식의 발전과 죽음의 문제

사람은 누구나 죽는다. 살고 싶은 본능을 갖고 태어나는 게 인간인데, 언젠가는 죽는다. 살아 있는 존재에게 죽음은 받아들이기 어렵다. 죽는 그

1) 하이데거의 사유가 그리스도교 신앙과 철학 교유의 방법이라는 양극 사이의 긴장 속에서 펼쳐졌다는 지적은 타당하다. 참조, 김인석, 「신앙체험과 현상학적 해석학」, 『철학과 현상학 연구』, 46 (2010), 7. 그러나 하이데거의 철학이 그리스도교 신앙을 보존하는 데 그 근본의도가 있다는 주장(같은 글, 5)은 너무 지나치다. 신상희는 초대 그리스도교의 신앙과 불안 개념을 중심으로 한 아우구스티누스의 철학적 인간학에 대한 하이데거의 비판적 해명이 기초 존재론적 존재 물음으로 이어졌다고 본다. 신상희, 『하이데거와 신』 (서울: 철학과 현실사, 2007), 58-62.

2) 하이데거는 『휴머니즘에 관한 편지』에서 인간의 생각이란 **“존재에 의한 존재를 위한 활동”(engagement by Being for Being)**이라고 한다. Martin Heidegger, *Letter on Humanism, in Basic Writings*, ed. D. Krell (NY, HaperCollins, 1993), 218. 이것은 칸트가 **“도덕법칙에 의한 도덕법칙을 위한”**(칸트, 『실천이성비판』, 백종현 역, 서울: 아카넷, 2004, 277) 인식의 확장을 말하는 것과 대비된다. 인문주의가 도덕을 중심에 놓는 반면에 하이데거는 도덕에서도 벗어난 본래적 자아 물음을 중심에 놓는다. 그것이 존재 물음이다.

순간까지도 인간은 살고 싶어 하고, 살기 위해서 손에 놓지 못하는 것들이 있다. 살고자 하는 욕망, 그것은 살아있는 존재인 인간에게 가장 기초적인 본능이고 때로는 매우 숭고한 것이기도 하다. 성리학에서는 살고자 하는 생의(生意)를 선하게 보고, 우주적 차원의 숭고함이 깃든 것으로 보았다. 생명 현상에서 죽음은 기피의 대상이다.

원시 종교에서는 죽음과 관련된 것을 모두 기피했다. 거의 모든 금기는 죽음과 관련된 것이다. 시체는 죽음을 전염시킨다고 믿어서 금기시 되었다. 죽은 자는 도성 밖으로 내 보냈으며 묘지를 시내에 쓸 수 없었다. 서울의 남소문인 광희문은 시구문이라고 불렀는데, 전염병이 돌거나 할 때 시체가 나가는 문이어서 그렇게 불렀다. 광희문 밖 신당동은 죽은 자들을 위한 곳을 하는 당집이 많아서 붙여진 이름이다. 서소문도 시체 나가는 역할을 많이 했다.<sup>3)</sup> 피가 금기시된 것도 죽음을 연상시키기 때문이다. 흐르는 피는 특별히 금기시되었는데, 그래서 여성이 금기시되었고, 출산한 후 금줄을 두르는 것도 산후에 흐르는 피 때문이었다. 흐르는 피를 죽음의 기운으로 보았기 때문에, 죽음의 기운이 다른 사람들에게 전염되지 않도록 금줄을 두른 것이다. 원시 종교는 부정 타는 일로 생기는 집단의 죽음을 막기 위해 개인을 제물로 바치기도 했다. 한 사람을 희생시킴으로써 많은 사람을 살리려고 한 것이다. 르네 지라르(René Girard)에 따르면 희생양 구조

3) 그리스에서는 적어도 BC 8세기부터 시내에 공원묘지가 있었는데, 이는 그리스인들이 부정 타는 것을 두려워하는 종교를 떠나 합리적 사유가 시작되었음을 의미한다. 튀쿠르코스는 BC 9세기 스파르타의 지도자였는데, 장례에 대해 새로운 규칙을 만들어 시내에 매장하는 것을 금하지 않았다. AD 1 세기의 지식인 플루타르코스는 그의 책에서 이렇게 말했다. “튀쿠르코스는 시신을 시내에 매장하고 신전 근처에 뒹구는 것을 금하지 않음으로써 죽음에 관한 미신을 일소했다. 이는 젊은이들이 자라면서 그런 것들에 자연히 익숙해져 당황하지 않고, 시신을 만지거나 무덤 사이를 지나가도 죽음에 오염되지 않음을 보여주기 위해서였다.” 플루타르코스, 『플루타르코스 영웅전 - 그리스를 만든 영웅들』, 천병희 역(고양: 숲, 2006), 66.

는 종교의 핵심이었는데, 종교는 희생양을 통해 집단의 죽음을 막는 중요한 사회 장치였다.<sup>4)</sup> 그만큼 인간은 죽음으로부터 보호받고자 했다. 물론 원시 사회는 한 개인의 죽음을 기피한 게 아니라, 그 죽음이 전염되어 집단의 죽음으로 이어지는 것을 경계했다.

그러나 개인의식이 강화되면서 개인의 죽음이 문제가 되었다. '나'라고 하는 개인의 출현은 죽음에 대한 인식에도 변화를 가져왔다. 사람의 죽음은 보편현상으로 받아들여지만, 나의 죽음은 여러 죽음 중의 하나가 아니다. 사람의 죽음이 보편적이더라도 나의 죽음은 고유한 것이다. 인문주의자들은 '나'라고 하는 개인의식에 주목했다. 거기서 개인과 사회의 관계라는 복잡한 문제가 생기고, 도덕과 정치철학도 개인의 이득과 사회의 이득을 어떻게 조화시킬 것인가의 문제이다. 그런데, '나'라고 하는 개인의식과 함께 출현한 것은 도덕뿐만이 아니다. 인간의 자기의식 때문에 죽음은 더 이상 자연현상이 아니게 된다. '나'가 생기면서 나의 죽음이 두려워진다. 죽음에 대한 두려움은 내가 없어지는 것에 대한 두려움이다. 내가 강화되고 삶을 축복으로 볼수록 죽음은 나의 멸망으로 받아들여진다. 삶을 축복으로 보는 시각은 창조 신앙을 가진 유대교 및 기독교 전통에서 가장 발달했다. 아우구스티누스는 존재하는 것은 모두 선하다고 했다. 아퀴나스는 존재하는 것은 모두 참되다고 했다. 그리고 기독교는 나의 실체성을 뚜렷이 하며 개인의식을 발전시켰다. 그 결과, 기독교의 아우구스티누스는 죽음을 죄의 결과로 보았다.<sup>5)</sup> 동아시아의 유학도 삶에 대해 긍정적인 생각을 갖고 있었는데, 주희는 "하늘이 사물을 낳으니, 모든 사물은 참되다"<sup>6)</sup>라고 했다. 다만 유학은 자연주의에 가까운 인문주의이므로 개인의식이 서양만큼 뚜렷

4) 르네 지라르/김진식, 박무호 옮김, 『폭력과 성스러움』 (서울: 민음사, 1993).

5) 양명수, "그리스도교에서 본 삶과 죽음", 『민족문화논총』 58(2014).

6) 天之生物也, 一物與一无妄, 『주자어류』, 이주행 옮김(서울: 소나무, 2001) 4-2.

하지 않았고, 그만큼 죽음도 비교적 자연스럽게 받아들였다. 동물도 죽음을 피하고 싶어 하지만 죽음을 두려워하지는 않는다. 일상적 감정인 칠정(七情) 가운데 하나인 두려움(懼)이라는 감정은 생각이 들어간 감정이다. 죽음에 대한 두려움은 나라고 하는 자기의식을 가진 인간에게 해당된다. 인간이 자기의식을 통해 자연에서 벗어나면서, 죽음은 자연스런 것이 아니라 두렵고 섬뜩한 것이 되었다.

그러므로 문명을 비교해 보면, '내가 뚜렷한 서구 문명에서 죽음에 대한 두려움이 컸다. 동아시아는 개인이 그렇게 강화되지 않았다. 같은 고대 인문주의라 하더라도, 공맹의 인문주의에는 자연주의적 요소가 들어 있다. 유학에서 개인은 기(氣)의 취산굴신(聚散屈伸)의 운동의 결과로 본다. 오행의 기질(氣質)이 뭉쳤다가 다시 흩어지는 것이 죽음이다. 그러므로 개체의 존재와 죽음은 자연스런 기의 운동의 결과이다. 그러나 공맹과 동시대의 인문주의자인 서구의 플라톤과 아리스토텔레스는 실체적 사고를 발전시켰다. 다른 존재자의 도움이 없이 홀로 자립할 수 있는 존재자를 가리켜 실체라고 한다. 개인은 하나의 독립된 실체이다. 개인은 나눌 수 없는 독립된 완성체라는 점에서 인디비디움(in-dividium)이라고 했고, 중세의 신학자인 토마스 아퀴나스는 하나님을 최고로 독립된 개체라는 점에서 막시мум 인디비디움(maximum individium)이라고 했다. 이런 실체적 사고는 개인을 주체적인 존재로 인정하고, 전체의 억압에서 개인을 보호하는 인권 사상을 발전시키는 데 기여한다. 그러나 개인의 독립성이 강화되면서 죽음에 대한 두려움이 커진다. 서구에서 죽음을 보는 관점은 동아시아와 다르다. 한 사람의 죽음을 더 심각하게 받아들인다. 한 개인의 부당한 죽음을 막으려고 하는 사회정의의 노력도 더 크고, 죽지 않도록 삶을 연장하고자 하는 의학적 노력도 도덕적으로 정당화된다. 죽음에 대한 두려움도 동아시아보다는 서구의 개인주의 사회에서 더욱 크다.

서구의 역사에서도 특히 근대에는 개인주의가 전면으로 등장했고, 서구의 근대 개인주의는 우리나라를 비롯한 전 세계에 영향을 미쳤다. 헌법 제정과 민주주의 정치체제, 개인의 기본권과 다양한 인권 문제 그리고 자본주의 경제체제가 모두 개인주의에 기초를 둔 것이다. 서구 개인주의와 인간 중심주의가 세계에 영향을 미치면서 그만큼 죽음에 대한 두려움도 더 커졌다. 실제적 사고는 이미 서구의 고대 인문주의에서 출현했지만, 국가의 공공성이 개인의 이득에 앞선다는 정치철학 때문에 중세까지 개인주의가 전면으로 등장하지는 못했다. 그러다가 근대에 들어 서구 인문주의는 개인주의를 강화시켰다. 데카르트는 세상이 나(ego)에 대해 있음을 알렸다. 그리고 장 자크 루소의 사회계약론에서 보듯이 국가공동체는 개인들의 의지의 합 곧 일반의지에 의해서 운영된다는 국민주권의 원리가 확보된다. 임마누엘 칸트는 개인이 가치 판단의 주체로서 목적이고, 자율적 주체로서 존엄하다고 선언했다.<sup>7)</sup> 서구의 개인의식은 '나'가 나의 '존재'에 앞서는 것으로 나타난다.

헤겔은 그의 『법철학』에서 나의 존재를 나의 소유권과 연결시켜 생각했다. 나의 존재를 '나'라고 하는 주체의 작품으로 본다. 내가 살아 있음은 '내가' 목숨과 육신을 소유하고 있는 현상이다. 소유란 물체에 대한 인간의 지배 의지를 가리킨다. 나는 내 존재의 소유주요 주인으로서 주체이다.<sup>8)</sup> 나의 존재는 나에게 의해서 보장되고 유지된다. 내가 존재에 앞서고, 내가 나의 존재보다 우월하다. 생물학적으로는 나의 존재가 나의 자기의식에 앞서지

7) "자율은 인간과 모든 이성적 존재자의 존엄성의 근거이다", 임마누엘 칸트, 『윤리형이상학 정초』, 백종현 역(서울: 아카넷, 2005), 161(B 79, IV436).

8) "인격으로서 나는 나의 생명과 육체를 그것이 오직 나의 의지인 한에서만 지닌다. 다른 물건처럼 말이다... 나는 나의 사지와 생명을 오직 내가 의지하는 한에서만 가지고 있는 셈이다", 게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔/임석진 옮김, 『법철학 I』(서울: 지식산업사, 1994), 47, 113.

만, 철학적으로 보면 내가 나의 존재에 앞선다. 에드먼드 후설에 따르면, 나는 모든 존재에 의미를 부여하는 의미의 기원이다. '나'는 칸트가 말한 도덕 주체이기를 넘어서 의미의 주체가 됨으로써 데카르트에서 시작된 주관주의가 후설에게서 완성된다. 후설에 따르면 나의 자기의식은 절대 확실성을 지닌다. 나는 직접 의식을 통해 나를 알고 있다.<sup>9)</sup> 이처럼 서구에서는 '나'라고 하는 개인의 자기의식을 도덕과 의미의 근거지로 만들었다.

자기의식이 확실해지고 자기실현이 중요해진 현대 사회에서<sup>10)</sup> 죽음은 더욱 부자연스럽고 기괴의 대상이 된다. **고대부터 인문주의가 중시하는 것은 삶이다. 사는 동안 어떻게 의미 있게 살 것인가를 주제로 삼아 생각했다.** 자기 수양을 통해 욕망을 절제하고 '참사람'이 되는 것이야말로 인문주의자들이 말하는 인생의 의미이다. 참사람이 되는 것은 사(私)를 버리고 공(公)을 추구하는 데 있다. 인문주의자들에 따르면 사람은 사람이 되어야 한다는 당위 앞에 있다. 사람이 되는 건 이기심을 버리고 남을 생각하는 것이어서 도덕성의 문제이다. 죽음 이후의 문제는 사람이 알 수도 없고 어떻게 할 수도 없는 문제이므로 인문주의의 주제가 되지 않는다. 죽음은 삶의 끝이요 삶의 한계라는 점에서만 논의되며 죽음 자체가 주제가 되지 않는다. 사람이 죽어도 여전히 사람은 삶을 논한다. 일반적으로 살아가는 모습이 그렇다. 장례식장에서도 사람들의 관심은 산 사람이 살아가는 문제에 있다.

9) 이것을 가리켜 폴 리콤프는 유아론(唯我論, egology)이라고 하기도 하고, 나르시시즘이라 고도 부른다. 폴 리콤프/양명수 옮김, 『해석의 갈등』 (파주: 한길사, 2012), 259, 262.

10) 찰스 테일러는 현대 사회의 특징으로 개인주의를 든다. 개인주의는 아우구스티누스에게서 시작된 주관주의가 현대에 심화된 것으로서, 개인이 자기 내면에서 권위를 발견하고 자기 삶을 스스로 선택하며 자기실현(self-realization)을 중시하는 경향을 가리킨다. 참조, Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 39-40.



### III. 죽음, 고유한 나의 가능성

그러나 죽음을 현대 사상의 중심으로 끌어들이는 사람이 있으니, 그가 곧 하이데거이다. 그는 인간을 ‘죽음을 향한 존재’로 보았다. 그것은 단순히 누구나 죽는다는 사실을 말하는 게 아니다. **죽음이 삶을 규정한다**는 점에서 하이데거의 죽음 인식은 특별하다. 죽음을 통해 사람은 무가 되는데, 무가 되는 죽음은 삶의 한계이기보다는 오히려 삶의 의미를 충만하게 하는 역할을 한다. 하이데거의 용어로 하면 이른바 존재적(ontic) 무를 존재론적(ontological) 무화로 이해할 때 죽음은 참나의 가능성이 된다. 죽음을 가능성으로 이해하면서 사람은 세상의 시선에서 벗어나 고유한 자아를 실현할 수 있다. 그런 식으로 죽음이 긍정적으로 삶을 규정한다. **누구나 죽는다는 죽음의 필연성이 오히려 나에게 주어진 하나의 독특한 가능성이다.**<sup>11)</sup>

내가 참으로 내가 될 가능성이 죽음에서 생긴다. 하이데거에게서 진리란 참나가 되는 것인데, 죽음이 참나의 진리를 열어 밝힌다(Erschließen).

일상생활에서 나는 나이지 못하고 세상 사람들을 따라 산다. 내가 사람들과 더불어 살며 사람들에게 의해 규정된다. 사람들이 의미 있다고 생각하는 것을 나도 추구하고, 그 의미를 따라 내가 규정된다. 그러나 죽음 앞에서 그런 의미는 무의미하다. 죽음은 세상에서 추구하던 부와 지위와 인맥을 무의미하게 만든다. 내가 죽으면 모든 게 끝이기 때문이다. 죽음 앞에서 모든 건 허무하고 의미를 가지지 못한다. 죽음 앞에서 나는 세상에서 좇은

11) 물론 사람의 죽음에 대한 경험적 확실성은 나의 죽음의 확실성과 다르다. 그러나 사람이 죽는다고 하는 경험적 확실성은 적어도 “**죽음에 대해 유의하게 되는 존재론적 사실성의 계기**(faktische Veranlassung, factual occasion)가 될 수 있다.” 마르틴 하이데거/이기상 옮김, 『존재와 시간』 (서울: 까치, 1998), 344(257). 괄호 안의 숫자는 *Sein und Zeit* 독일어판의 쪽수이다.

모든 의미의 무의미를 느낀다. 하이데거가 말하는 무의미한 의미는 사물 소유와 도덕이 주는 의미를 가리킨다. 그러나 의미의 무의미 앞에서 참된 의미가 생긴다. 일상에서 중시하는 의미를 넘어선 의미, 그 참된 의미는 참으로 내가 되는 데에 있다. 죽음 때문에 나는 나의 고유함(Eigentlichkeit)을 회복할 계기를 갖는다. 하이데거가 말하는 고유한 자아는 진아(眞我) 곧 참나로 볼 수 있다. 죽음을 향한 존재인 인간은 참나가 될 가능성을 가진 자이다. 물론 하이데거는 나와 참나 또는 무아라는 말을 사용하지 않는다. 나 대신에 현존재(Dasein)란 말을 사용하고, 참나에 해당하는 말로는 고유함(Eigentlichkeit) 또는 자기 자신(es Selbst)이란 말을 사용하고, 무아에 해당하는 말로는 무연관성(Unbezüglichkeit) 또는 무성(Nichtigkeit)이라는 개념을 사용한다.<sup>12)</sup> 그런데 하이데거의 관심은 '나'(Ich)의 해체에 있다. 더 엄밀히 말하면, 일반 명사인 '사람'(Man)의 하나로 이해되는 '나' 특히 근대적 주체로서의 나의 해체가 하이데거의 관심이다.<sup>13)</sup>

인간이라는 보편개념을 통해 이해되는 나는 인간의 본능 또는 본성을 통해 이야기되어 진다. 본능적 자아는 재물과 권력 등에 관심을 가지는 자아이다. 그런 본능적 인간을 극복하기 위해 인문주의자들은 본능과 구분되

12) 하이데거는 '나'라고 하는 말을 사용하지 않는다. 나는 주체를 가리키고, 문장에서 주어로 표시되기 때문이다. 그는 나를 가리켜 다자인(Dasein)으로 표기하고 우리 학계에서는 현존재(現存在)라고 번역한다. 현존재란 존재가 드러난다는 뜻이니, 나는 존재가 드러나는 자리임을 말하기 위한 표현이다. 다시 말해서 나를 존재로 환원해서 표현한 개념이 현존재이다. 그러나 Dasein은 독일어로 일상적인 용어이지만, 우리나라에서는 일상에서 잘 안 쓰는 말이다. 이 글에서는 흔하게 쓰이는 우리말인 나와 참나 그리고 무아 같은 낱말을 사용해서 하이데거의 생각을 설명하고자 한다. 그래야 현학적인 모호함을 떠나서 하이데거가 말하고자 하는 바가 잘 드러날 것이다.

13) 『존재와 시간』 말고도 『현상학의 근본문제들』, 『이정표』 등의 저서에서 하이데거는 나(Ichheit)의 해체에 대해 언급하고 있다. 박서현, "하이데거에 있어서 죽음의 의미", 『철학』 109집(2011), 180.

는 본성이라는 개념을 가지고 인간을 이해했는데, 본성적 자아는 힘이 아닌 덕을 추구하는 자아이다. 그러나 하이데거는 그 둘을 모두 벗어나며, **본성과 본능으로 이해되는 '나'를 해체한다.** 다시 말해서 나는 여러 인간 중의 하나가 아니다. 그런 뜻에서 그는 고유함, 무연관성 같은 말을 사용한다. 고유함이란 고유한 나를 가리킨다. 그리고 무연관성이란 무아를 가리킨다. 불교문화 덕에 우리에게 낯익은 용어가 된 참나와 무아를 사용함으로써 하이데거를 쉽게 설명할 수 있다.<sup>14)</sup>

나는 누구인가? 나를 구성하는 것으로는 성별과 신분이나 소속 그리고 가족관계 등이 있다. 또는 부와 지위 같은 나의 소유가 나의 정체성을 형성하기도 한다. 세상에 사는 한 그런 것은 중요하고, 나는 그런 것들에 의해 규정된다. 그것을 하이데거는 **대중적(vulgär)**이라고 하는데, 그렇게 대중적으로 규정되는 나는 본래적인 내가 아니다. 그렇다면 속된 욕망을 버리고 높은 도덕성을 갖추는 게 참나가 되는 길인가? 플라톤과 공자와 퇴계의 인문주의는 속됨을 벗고 참사람이 되라고 했다. 인심(人心)을 버리고 도심(道心)을 가져서 **참사람이 되는 것**, 그것이 인문주의들이 생각한 인생의 의미이다. 참사람이 되는 게 참나가 되는 것이다. **나는 사람이라는 보편 개념에 의해 규정된다.** 근대의 인문주의자 칸트도 신성한 의지를 가진 이념적이고 이상적인 인간 곧 참사람을 지향했다. 그렇게 볼 때 나는 일상적으로 한편으로는 재물이나 지위와 인맥의 소유를 늘리는 데서 삶의 의미를 찾고, 다른 한편으로는 그러한 이득 추구가 남을 해치면 안 된다고 하는 도덕의식과 양심의 지배를 받으며 참사람이 되고자 하는 데서 의미를 찾는다.

14) 하이데거는 선승과의 대화에서 자아가 소멸하고 무가 되는 것(무아)이야말로 자기가 평생 말하고자 한 것이라고 밝힌 적이 있다. 한스 페터 험멜/이기상·추기연 옮김, 『하이데거와 선(禪)』 (서울: 민음사, 1995), 336.

그러나 하이데거는 참사람이 되는 데에는 관심이 없다. 하이데거에게서 공공선이나 도덕성은 이차적인 문제이다. 인문주의가 공공성에 바탕을 둔 인간화를 중시하는 반면에, 하이데거는 개인화를 강조한다.<sup>15)</sup> 이러한 개인화는 개인의 권리에 바탕을 둔 서구 근대의 개인주의와 다르다. 이른바 **개인주의는 개인이 도덕 판단의 주체이며 동시에 법적인 권리 주체임을 강조한다.** 그러나 하이데거가 말하는 개인화는 도덕적 자아가 되거나 법적인 권리 주체가 되는 것과는 관련 없다.

도덕 판단은 내가 타자와 더불어 살기 위해 이루어진다. 도덕성을 통해 나는 고유한 자아이기를 멈추고, 가치의 이름으로 남들과 사회의 평가의 대상에 들어간다. 공공성의 요구가 내 안에 들어와 있어 나를 규제한다. 그것이 도덕양심의 정체이다. 그래서 나는 세상 속 존재(In-der Welt-Sein)이다. 세상에 살며 세상 안에 빠져 있다. 하이데거가 볼 때, **세상에 빠져 있음(Verfall)은 일종의 타락(Fall)이다.** 세상에 사는 게 타락이 아니라 세상에 빠져 있는 게 타락이다. 세상에 빠져 자아의 고유함을 잃고 사람들(Man) 사이에서 자아가 상실되어 있는 게 문제이다. 그러므로 하이데거가 말하는 타락은 도덕적인 악으로 떨어졌다거나 고상한 가치가 아닌 세속가치에 빠진 것을 가리키지 않는다. 그리스도교에서 말하는 인간본성의 타락을 가리키는 것도 아니다. 하이데거는 선과 악, 도덕과 부도덕, 본성과 본능, 영혼과 육체, 이성과 감정, 사변이성과 실천이성, 마음, 자유의지, 주체와 목적, 이념과 현실 등의 인문주의 용어를 사용하지 않는다. 인문주의나 기독교의 문제의식과 달리, 세상 사람들의 눈과 그들의 평가를 떠나지 못해서 본래적인 '자기 자신'이 되지 못하는 게 타락이다. 나는 세상에 빠져

15) 개인화를 가리키기 위해 하이데거가 사용하는 용어는 Individuation, Vereinzelung, Jemeinigkeit 같은 말이다.

“자기 자신에서부터 떨어져 나와 있다.”<sup>16)</sup> 그런데 세상에서는 것처럼 자기 자신을 잃어버리는 “타락이 ‘상승’이나 **구체적 삶**으로 해석된다.”<sup>17)</sup> 구체적 삶이란 먹고 살기 위해 돈 벌고 일하며 성취하여 즐거워하는 삶을 말한다. 그런 일에 뛰어나면 존재감이 상승한다. **존재감**이란 용어를 사용하면 하이데거가 말하는 존재의 의미를 잘 이해할 수 있다. 흔히 부와 권세를 통해 성취하면 존재감이 상승한다. 그게 우리의 일상이요 구체적 삶이라고 해야 할 것이다. 정의를 행하거나 위대한 도덕성으로 명예를 얻어도 존재감이 상승한다. 어떤 방식으로든 존재감이 있어야 의미 있게 산다고 여긴다. 그러나 것처럼 소유를 늘리거나 도덕적 명예를 얻어 생기는 존재감은 비본래적인 것이다. 하이데거가 볼 때, **그런 존재감에 몰두하는 한, 나 자신의 고유한 존재 가능성을 잃는 것이다. 내가 세상 사람들에 묻혀서 세상에 의해 놀아나는 것이다.** 나는 불특정 다수인 그들의 일부가 되어 나를 잃었는데, 것처럼 내가 아닌 나를 나는 나라고 생각하며 일상적 삶을 산다.

참나를 가리키는 말로 하이데거가 사용하는 말은 ‘자기 자신’이다. 주체를 표현하는 나(Ich, I)라는 개념 대신에 재귀대명사인 자기 자신(Selbst, self)이라는 개념을 사용한다. ‘나는 일인칭 주격이지만 ‘자기 자신’은 인칭이 없는 재귀대명사이다. 좀 더 자세히 말하면, 하이데거는 ‘자기 자신’이 일인칭 대명사 ‘나’의 지배를 받는 나 자신(Ich selbst)이 아님을 표시하기 위해 비인칭 중성 대명사를 써서 그것 **자신(es selbst)으로** 표현한다. 그러므로 자기 자신으로서의 참나는 인문주의자들이 중시하는 주체가 아니며, 오히려 주체가 궁극적으로 돌아갈 본래적 자아임을 표현하기 위해 하이데거는 재귀대명사를 사용하는 것이다. 참나 곧 ‘자기 자신’은 세상이 주

16) 『존재와 시간』, 241(177).

17) 『존재와 시간』, 244(178).

는 존재감과 무관한 존재 충만을 누릴 것이다. '나의 존재'에서 '나'보다 '존재'가 더 중요하다. 서구의 인문주의 **전통과 달리, 내가 존재를 규정하지 않고 존재가 나를 규정한다.** 여기서 말하는 존재(Sein)는 삶(Leben)을 가리키는 게 아니다. 일상적인 내가 무가 되는 무아를 가리켜 존재라고 표현하는 것이다. 하이데거가 말하는 '자기 자신'(es selbst)은 진아(眞我)와 **같고, 존재는 무아(無我)와 같다**고 볼 수 있다.<sup>18)</sup>

무아와 존재의 관계를 설명해 보자. 나는 누구인가? 이 질문에 대해 '나는 아무개이다', 또는 '나는 무엇이다'로 말한다. 나는 남자다, 나는 어느 회사 회사원이다, 나는 누구 아들이다, 나는 어디에 사는 사람이다, 나는 어느 나라 사람이다, 나는 누구의 친구이다 등등으로 표현한다. '나는 무엇이다'(I am...)는 문장은 '나'(I)와 '는 이다'(am) 그리고 '무엇'(...)으로 구성된다. 그런데, 무엇에 해당하는 술부를 모두 지우면 어떻게 되는가? 남자, 회사원, 누구 아들, 어느 나라 사람 등등을 지우면 '나'가 사라진다. 내가 누군지는 술부가 결정하는데, 그 술부가 사라지면 내가 누군지 규정되는 게 없으니 나도 없다. 술부가 사라진다는 것은 세상에서 얻은 나의 정체가 사라지는 것을 가리킨다. 그런 점에서 내가 없는 상태 곧 무아라고 할 수 있다. **무아는 무가 아니다. 무아는 내가 있으면서 내가 없어진 상태이다.** 그것을 가리켜 하이데거는 있음 곧 존재(Sein)라고 한다. '나는 무엇이다'라고 할 때, 무엇에 해당하는 부분을 없애면 '나'도 없어지고, '는 이다'만 남는다. 서구 언어로 존재를 나타내는 be 동사만 남는다. 주어 '나'에 해당

18) 이렇게 말하면 하이데거의 존재론이 불교와 똑같아진다. 그러나 물론 차이는 있다. 일본의 교토학파는 선불교의 관점에서 하이데거 철학을 받아들이며 동시에 선불교와 하이데거의 차이점을 말한다. 하이데거가 인간의 불가능성에 대해 철저히 못했다는 점을 비판한다. 종교인 불교와 철학인 하이데거 사상이 미묘한 단계에서 달라지는 것은 부인할 수 없다. 그럼에도 불구하고 하이데거의 본래적 자아와 자기 자신은 우리 문화에 낯선 개념이 아닌 데, 그것은 불교에서 말하는 진아나 무아와 매우 유사하다.

되는 be 동사는 am이지만, 나의 내용물이 없어진 무아에 해당되는 동사는 동사 원형인 be(Sein)가 맞다. 다른 말로 하면 무아가 되면서 나는 사라지고 나의 '존재'만 남는다. 하이데거가 말하는 존재(Sein)는 그렇게 탄생한 동사라고 보면 된다. 그러므로 **존재는 주어 '나'에 가장 가까운, 나에 붙어 있는 동사이다.**<sup>19)</sup> 타자의 존재나 세상의 존재처럼 일반적이고 보편적인 존재는 하이데거의 관심사가 아니다. **존재는 오로지 나에 붙어 있는 동사인데, 주어로서의 나가 사라지고 무아를 이루는 동사이다.** 존재는 명사가 아니라 동사이며, 움직이는 상태나 무엇이 있는 상태를 서술하는 일반 동사가 아니라 내가 사라지는 움직임을 가리키는 고유 동사이다.<sup>20)</sup> 그런 점에서 존재는 나를 비우는 사건(Ereignis)이다.

하이데거는 존재 가능이란 말을 많이 쓰는데, 존재 가능이란 내가 자기 자신(Selbst)이 될 가능성이요, 불교 언어로 말하면 무아의 가능성이요, 참나의 가능성이다. 나는 이미 존재하고 있지만, 내가 사라질 때 참나로 존재할 수 있다. 그러므로 참나는 아무런 규정도 없는 상태에서 내용 없이 존재하는 것을 가리킨다. 그래서 폴 리쾨르 같은 철학자는 하이데거의 사상을 가리켜 **존재 가능한 형식주의**라고 부른다.<sup>21)</sup> 칸트의 형식주의가 내용 없는 보편규범을 통해 순수한 도덕을 추구하는 윤리적 형식주의라면,

19) 그런 점에서 하이데거의 기초 존재론은 후설의 현상학에 뿌리를 두고 있다. 그러나 나보다는 존재에 중점을 두기 때문에 현상학에서 벗어난다. 특히 순수 자아나 의식 일반 같은 개념을 비판한다. 이서규, 『하이데거 철학』 (서울: 서광사, 2011), 69.

20) 하이데거는 이미 초기에 자신의 철학에 동원되는 개념이 일반적인 현상을 추상화한 것이 아님을 말한다. “학문적 개념으로서의 접근과 완전히 다르게 철학은 개념규정의 확보를 위해 그 개념에 통합될 수 있는 **객관적으로 정형화된 사태연관을 다루지 않는다.**” 마르틴 하이데거/김재철 옮김, 『종교적 삶의 현상학』 (서울: 누멘, 2011), 18. 그런 뜻에서, 동사로서의 존재는 일반 동사가 아닌 **고유동사**라고 할 수 있을 것이다.

21) Paul Ricoeur, “Le soi mandaté”, in *Amour et justice* (Paris: Editions points, 2008), 104.

하이데거는 내용 없는 자아의 존재를 추구하는 존재론적 형식주의이다. 존재란 세상과 타자는 물론이고 **나와의 연관을 끊은 나의 존재**를 가리키니, 아무런 규정도 없고 다른 사람과 아무런 연관이 없는 나를 가리킨다. 무연관적이란 모든 인연을 끊은 것이다. 타자와의 인연으로 형성된 나와의 인연도 끊은 것이다. 그런 존재 가능성을 이해하면서 나는 내게 말한다. **‘네가 그것인 바로 그것이 되어라!’(Werde, was du bist!)**<sup>22)</sup> 되어야 할 그것이 무엇인가? 이 당위명령에는 내가 되어야 할 것이 무엇인지 아무런 규정이 없다. ‘그것’(was)이라고 하는 비인칭 부정대명사를 사용해서 내가 되어야 할 무엇을 가리키고 있다. 아무런 규정이 없어서 내가 누군지, 그 누구에 해당하는 내용이 없다. **‘부름 받은 자기는 그의 무엇임에서는 규정되지 않은 채 텅 비어 있다.’**<sup>23)</sup>

이처럼 규정 없는 나는 본래 성서에서 하나님을 가리키는 표현으로 나온다. 출애굽기 3장에서 이스라엘의 지도자 모세가 하나님에게 묻는다. “내가 하나님이 누구라고 백성들에게 말해야 합니까?” 그때 하나님이 이렇게 대답하신다. “나는 나다”(I am who I am). 여기에는 내가 누군지를 서술하는 술부가 없다. ‘나는 나다’라고 하는 자기소개는 누구에 의해서도 규정되지 않고, 오히려 세상을 규정하는 주권자를 표현한다.<sup>24)</sup> 70인 역은

22) 『존재와 시간』, 202(145).

23) 『존재와 시간』, 366(274).

24) 아우구스티누스는 ‘나는 나다’(I am who I am)에서 현재형 be 동사 am에 주목하고 하나님의 영원불변성을 가리키는 것으로 보았다. 피조물은 과거와 미래가 있지만, 하나님은 영원한 현재로서 본질 안에서 불변하는 존재 자체이다. ‘나는 나다’라는 말이 초월적 주권자인 하나님을 표현한다고 본 것이다. 참조. 변중찬, “나는 있는 나다(Ego sum qui sum, 출애굽기 3,14)에 대한 아우구스티누스의 형이상학적 이해”, 『중세철학』 18호(2012). 영원한 현재로서 주권자인 하나님은 누구에 의해서도 규정되지 않는 자로서 주권자이기도 하다. 사실, 영원한 현재의 시간을 추구한 아우구스티누스의 시간론은 후설과 하이데거의 현상학적 시간의 기원이 된다. 참조. 양명수, “아우구스티누스의 고백록 11권에 나타난 현상학적



히브리 성서를 BC 2-3세기에 그리스 말로 번역한 책인데, 같은 구절을 “나는 스스로 있는 자이다”로 번역했다. 이것은 하나님의 주권을 그리스 존재론의 용어로 표현한 것인데, 스스로 있는 자란 누구에 의존하지 않는 형이상학적 실체 곧 존재 자체를 가리킨다. 그런데 신의 주권을 가리키는 성서의 표현이 근대에 넘어오면서 인간에게 적용된다. ‘나는 나다’라고 하는 표현이 17세기에 서양의 근대를 연 철학자 데카르트의 글에서 발견된다. 생각하는 인간을 가리켜 데카르트는 “영혼 안에서 나는 나다”라고 말한다.<sup>25)</sup> 주체로서의 인간이 부각되기 시작하는 것이다.

하이데거가 말하는 나의 무규정성은 주권자 하나님을 가리키는 성서의 ‘나는 나다’ 또는 인간 주체를 가리키는 데카르트의 ‘나는 나다’의 나와 다르다. 하이데거가 말하는 “네가 무엇인 바로 그것이 되어라”라고 하는 문장에서, 나는 내가 될 가능성이 있다. 성서의 하나님이나 데카르트의 인간은 이미 나다. 나는 현실이다. 하나님은 순수 현실태이고,<sup>26)</sup> 데카르트의 나는 확실한 자아의식이다. 그런 식으로 신학에서는 신의 주권을 말하고, 근대 철학은 인간의 주체성을 말한다. 그러나 하이데거에서 나는 내가 될 가능성일 뿐이다. ‘나는 나다’라고 할 수 없다. 그리고, 성서의 하나님이나 데카르트

---

시간론”, 「신학사상」 169집(2015).

25) René Descartes, *Discourse on Methode, in Philosophical Writings and Correspondence* (Indiannapolice, Hackett, 2000), 61. “Thus this ‘I,’ that is to say, the soul through which *I am what I am*, is entirely distinct from the body...” 강조는 필자.

26) 아퀴나스는 하나님을 가리켜 순수 현실태(actus purus)라고 했다. 물론 ‘나는 나다’라고 할 때 히브리어로 미완료이다. 그래서 하나님의 정체가 이미 결정되지 않고, 장차 인간 역사와 함께 정체가 드러나는 하나님의 모습도 들어 있다. 그래서 마르틴 루터는 출애굽기 3장 14절을 ‘나는 내가 될 자다’(Ich werde sein, der ich sein werde)로 번역했다. 이런 점은 신의 결과적 본성을 말한 과정신학을 연상케 한다. 사랑이신 하나님은 인간과 상응하며 자신의 현실을 만들어간다는 것이다. 그러나 과정신학도 신의 결과적 본성뿐 아니라 신의 원초적 본성을 말한다. 이미 현실인 신의 자기정체성을 말하지 않은 채 신을 말할 수 없는 것이다.

의 선언과 달리 '나'라고 하는 일인칭 주어는 중심이 아니다. '나는 나다'라고 하는 문장에서 나는 나로 돌아간다. 그러나 하이데거에게서 나는 '무엇'으로 돌아간다. 나는 일인칭 주어인 나로 돌아가지 않고 그 무엇으로 돌아간다. 인칭과 격이 없는 자기 자신(es selbst) 곧 무아로 돌아가는 것이다. 내가 그렇게 되어야 할 자기 자신은 주권자도 아니고, 주체도 아니고, 내가 사라지고 존재만 남는 무아이다. 주권자인 하나님은 피조물을 규정하고, 주체인 데카르트의 나는 세상 사물과 타자를 규정하지만, 그러나 무아는 아무 것에 의해서도 규정되지 않고 아무도 규정하지 않는다. 다만 무로부터 나를 규정할 뿐이다. 내가 사라진 나의 존재는 무로부터 창조된 것이 아니라 무성(Nichtigkeit, Nothingness) 그 자체이다. 그런 점에서 가장 무규정적인 것이다. 하이데거가 말하는 본래적 자아는 "주체나 개인이 아니고 인격도 아니다."<sup>27)</sup> 것처럼 아무런 내용도 없이 규정되지 않은 무아를 가리켜 '존재'라고 한다. 죽음이 그러한 참나와 무아를 찾을 계기가 된다.

#### IV. 죽음, 불가능한 가능성

나는 언제나 존재 가능으로 존재한다. 가능성으로서의 미래가 본래적인 나의 시간성이다. 언제나 나는 미래의 가능성으로 존재하며, 그래서 "현존재는 항상 그가 실제로 있는 것 '그 이상'이다."<sup>28)</sup> 나는 나 이상이고, 나를 나 이상으로 이해할 때 제대로 이해하는 것이다. 내가 나 이상이라는 말은 나는 참나의 가능성으로서만 나라는 말이다.<sup>29)</sup> 나는 나의 존재에서 그때

27) 『존재와 시간』, 202(146 주).

28) 『존재와 시간』, 202(145).

29) "현존재(나)는 실존론적으로, 그가 그의 존재 가능에서 아직 아닌 바로 그것으로 존재한

마다 이미 나 자신을 앞질러 있다. 나는 언제나 이미 나 자신을 넘어서 있다.”<sup>30)</sup>

그러나 나는 자기 자신이 될 가능성으로만 있다. 언제나 아직 참나가 아니다. 언제나 이미 자기 자신일 수 있지만(Jemeinigkeit), 언제나 아직 자기 자신이지 못하다. 먹고 살고 타자와 협력하고 갈등하는 구체적 삶을 살며 나는 세상에 빠져 있기 때문이다. 나는 “우선 언제나 이미 본래적인 자기 자신으로 존재할 가능성(Selbstseinkönnen)에서부터 떨어져 나와 ‘세상’에 빠져 있다”<sup>31)</sup> 그래서 나는 언제나 내가 아직 아니며(noch nicht), 아직 아님의 존재(das Sein des Noch-nicht)이다.<sup>32)</sup> 다시 말해서 나는 아직 “자기 자신으로 존재하지 않음”(das Nicht-es-selbst-sein)이다.<sup>33)</sup> 나는 자기 자신으로 존재해야 하는 당위 앞에 선다. “현존재는 그가 아직 아닌 자기 자신이 되어야 한다. 다시 말해서 자기 자신이어야 한다.”<sup>34)</sup> 자기 자신이 되어야 한다(muß... werden)는 말이나, 자기 자신이어야(muß... sein) 한다는 말은 같은 말이다. ‘자기 자신이어야 한다’고 할 때 우리 말과 달리 서구 언어에는 존재 동사(sein)가 들어간다. 내가 자기 자신이어야 한다는 말은 내가 자신 자신으로 존재해야 한다는 말이다. 존재의 문제이다.

여기서 하이데거의 존재론과 전통적인 존재론의 차이가 드러난다. 하이데거는 자신의 존재론을 기초 존재론이라고 하면서, 그리스에서 유래된 존재 형이상학이나 그리스도교의 존재 신학과 다른 길을 간다. 그러나 존재

---

다”, 『존재와 시간』, 202(145).

30) 『존재와 시간』, 261(192).

31) 『존재와 시간』, 240(175).

32) 『존재와 시간』, 327(243).

33) 『존재와 시간』, 241(176).

34) “Dasein muß als es selbst, was es noch nicht ist, werden, daß heißt sein”, 『존재와 시간』, 326(243).

라는 용어를 사용하는 점에서 같다. 존재 형이상학과 **존재 신학에서는 존재의 정도를 말했다면, 하이데거는 존재의 당위를 말한다.** 존재 신학에서는 실존과 본질의 차이를 말하지만, 하이데거의 기초 존재론에서는 실존이 곧 본질이다. 실존은 자기의 존재를 문제 삼으며 존재한다. 나는 존재하지만 존재해야 한다. 나는 이미 존재하지만, 내가 사라지고 내용 없이 텅 빈 내가 존재할 때 비로소 존재한다.

플라톤은 선의 이념을 존재 자체라고 했으며, 세상의 존재자들은 이념을 본(파라데이그마)으로 삼아 본뜬 모상(에이콘)으로서 존재 자체인 이념에 비해 덜 존재한다고 보았다. 질료를 가진 인간은 순수한 선의 이념을 관조함으로 사심을 버리고 참인간이 됨으로써 존재의 정도를 더한다. 한편 기독교 신학자 아우구스티누스는 플라톤주의의 존재 개념을 사용해서 죄와 구원을 설명했다. 그는 하나님을 존재 자체라고 했으며, 인간과 사물로 내려갈수록 존재의 정도가 약화되는 것으로 보았다. 하나님은 가장 존재하고 인간은 그보다 덜 존재하고 사물은 존재가 미미하여 무에 가깝다. 사람이 존재의 강도가 강한 하나님을 사랑하면 그만큼 더 존재하는데, 그것이 구원이다. 인간이 무에 가까운 사물을 사랑하면 그만큼 존재의 정도가 약해져서 허무해진다. 죄란 하나님보다 사물을 더 사랑하는 인간의 마음이며, 죄의 결과로 존재의 정도가 더 떨어지고 무에 가까워진다. 죄 때문에 인간은 삶의 허무를 느끼고 결국 무로 돌아가는데, 그것이 죽음이다.<sup>35)</sup>

이처럼 플라톤과 기독교의 존재 신학(onto-theology)은 인간과 신 그리고 사물의 관계를 가지고 존재의 정도를 말했다. 그들은 존재 개념을 사용해서 인간이 참인간이 되는 구원의 길을 제시했다. 그러나 하이데거는

35) 이러한 존재 신학의 형성은 초기 작품에서부터 보인다. 참조, 『참된 종교』, 성염 옮김 (왜관: 분도출판사, 1989), XIII, 26, 67.

존재 개념을 사용해서 내가 참나가 되는 길을 제시했다. 그는 '존재' 개념을 통해서 사람(Man)이라는 보편개념에 포섭되는 나에서 벗어난 고유한 나를 추구했다. 인간으로서의 나는 이미 존재하지만, 나를 벗은 존재는 당위로서 내 앞에 있다. 그런데, 나를 벗은 존재는 언제나 가능성으로 남아 있으니 '존재 가능'(Seinkönnen, Seinsmöglichkeit)을 말할 뿐이다. '언제나' 가능성으로 남아 있다는 말은 그 실현이 불가능하다는 말이기도 하다. 그러나 여전히 가능하다. 그래서 무아는 불가능한 가능성이다.

왜 그냥 가능성이 아니고 불가능한 가능성인가? 온전하게 무아가 되는 것은 내가 죽을 때 이루어진다. 죽음은 한 '사람'의 죽음이 아니라 오직 '나'의 죽음으로서만 적극적 의미를 지닌다. 그러나 나의 죽음은 내가 있으면서 일어나는 일이다. 생물학적으로 내가 정말 죽는다면 나의 죽음의 가능성도 끝이다. 생물학적 죽음은 가능성의 끝이므로, 가능성을 말하려면 살아 있어야 한다. 생물학적 죽음 곧 한 사람의 죽음이 곧 나의 죽음이 되는 것은 아니다. 다시 말하면 내가 있어야 나의 죽음이 가능하다는 말이다. 앞에서 우리는 하이데거가 말하는 존재 동사는 나에 붙어 있는 동사임을 보았다. 하이데거가 인간을 죽음을 향한 존재로 보고, 죽음에서 존재 가능성 곧 자기 자신이 될 가능성을 볼 때, 그는 죽음을 구원의 길로 찬양하는 것이 아니다. 하이데거가 말하는 본래적 죽음은 생물학적인 한 인간의 죽음이 아니라 나의 죽음이다. 나의 죽음은 생물학적 죽음에서 일어나는 사건이 아니라, 언제든지 일어날 수 있으며 언제든지 일어나야 하는 사건이다. 내가 있으면서 내가 사라져야 하는 것이다. 그렇게 보면 하이데거가 말하는 자기 자신(es selbst)은 나(Ich)를 필요로 한다. 내가 있으면서 내가 사라지는 것, 이것이 하이데거가 말하는 불가능한 가능성의 역설이다. 여기서 우리는 두 가지 물음을 물어야 한다. 하이데거의 기초 존재론에서 생물학적 죽음의 역할은 무엇인가? 그리고 하이데거가 존재 가능성을 말할 때, 그는 칸트

처럼 당위에서 생기는 가능성을 말하는 것인가?

하이데거는 『존재와 시간』 2편에서 죽음을 말한다. 2편을 시작하면서 전체 존재 가능(Ganzseinkönnen)과 함께 죽음을 말한다. 1편에서는 사람을 현존재(Da-sein)와 실존(Existenz)으로 개념 정리하면서 현존재를 분석하여 존재 가능성을 말한다. 그러나 2편에서는 전체성의 문제 곧 전체 존재 가능성을 말하면서 죽음을 말한다. 존재 가능이란 무아가 될 가능성이요, 전체 존재 가능이란 완전하게 무아가 될 가능성을 가리킨다. 나는 가끔 순간적으로 무아를 경험할 수 있다. 가끔 일시적으로 무아를 경험하는 것은 가능하다. 그러나 온전하게 지속적으로 무아가 될 수는 없다. 언제나 아직 온전한 무아는 아니고 부분적으로 무아를 경험할 수는 있다. 완전히 무아가 되는 것, 그것은 죽음에서나 실현되는 것이다. 그러나 생물학적 죽음은 무아를 강제로 실현하는 것이고, 내가 자기 자신이 되는 것과는 거리가 멀다. 다만, 생물학적 죽음이 무아를 생각하게 하는 계기가 될 수는 있다. 사실 하이데거의 철학은 인간의 필연적인 죽음 앞에서, 그것을 적극적으로 철학적 주제로 삼고, 죽음을 당하지 않고 적극적으로 의미를 부여해서 나를 나로부터 해방시키는 계기로 삼으려는 것이라 할 수 있다. 죽음이라는 객관적 확실성을 하이데거가 아무리 비껴가며 평가절하 한다고 하더라도, 생물학적인 한 인간의 죽음의 필연성이 계기가 되어 '죽을 수 있음' 곧 나의 죽음의 가능성을 생각하는 것이다. 생물학적이고 객관적인 한 인간의 죽음을 가능성의 끝으로 보지 않고 본래적 자아실현의 가능성의 계기로 삼으려는 것이다. 그것을 죽음에 대한 실존론 해석 또는 개념 파악이라고 말한다. 그래서 하이데거는 전체 존재 가능과 함께 죽음을 말하는 것이다. 그러므로 하이데거가 말하는 죽음이 생물학적 죽음과 전혀 무관한 것일 수 없다. 다만 자신을 존재 가능으로 이해하는 존재자는 문제의식의 전환을 이루고 생사를 초월할 수 있다. 그렇게 되면 생물학적 죽음에 대해서 별로 대수롭

지 않게 느끼고, 오직 실존론적 죽음을 위한 계기로 생각할 수 있다. 더 나아가서 무아의 실현을 실존적 본질로 보는 자는 죽음에서 어떤 해방감까지도 느낀다고 할 수 있을 것이다. 세상에서 이루어지지 않는 자기 비움 곧 나의 죽음이 생물학적 죽음을 통해서 이루어진다고도 볼 수 있기 때문이다. 그러므로 **하이데거의 철학은 죽음을 해방으로 보는 그리스 유산과 무관하지 않아 보인다.**

하이데거가 말하고자 하는 죽음의 의미는 인문주의와 비교해야 그 뜻이 명확하게 드러난다. 왜냐하면 하이데거 철학의 의도가 고대 인문주의의 형이상학적 존재론과 그리스도교의 존재신학과 다른 길을 가며 동시에 근대 이후의 인문주의적 주체와도 다른 길을 가려고 하는 것이기 때문이다. 그래서 인문주의자 칸트와 비교하면 하이데거가 말하고자 하는 뜻이 더 분명해진다. 칸트의 『실천이성비판』의 1권은 분석론이고, 2권은 변증론이다. 1권에서 이성이 직면한 의무와 당위를 분석하여 자연과 자유가 반대되는 선험적인 '이성 사실'(Fakum der Vernunft)을 밝힌 칸트는 2편인 변증론에 가서 자연과 자유를 종합하는데, 여기서 **도덕적 완전성(Vollkommenheit)**을 말한다.<sup>36)</sup> 칸트가 말하는 완전성은 내가 온전하게 도덕적 인간이 되는

36) 칸트, 『실천이성비판』, 258 이하(O220이하). 칸트에게서 전체는 하나와 여럿이 통합되는 범주이다. 도덕법칙의 형식성이 '하나'이다. 하나의 보편법칙이 있으니, 행위의 준칙이 보편법칙 수립의 원리가 되도록 그렇게 준칙을 세우라는 법칙이다. 이것은 내용이 없는 형식적 규범이다. 그러나 형식만 있고 내용이 없는 것은 아니다. 법칙 수립자인 한 인간이 다른 사람을 수단이 아닌 목적으로 대우하는 방식으로 대하는 것은 법칙의 내용을 이룬다. 그것이 '여럿'이다. 한편, 내가 다른 사람을 목적으로 대우할 뿐 아니라, 모든 사람이 서로 목적으로 대우할 것을 예상하면서 준칙을 세우는 것은 목적의 나라의 입법자로서 행위하는 것이다. 거기에서 규정이 완벽해지는데, 그것을 '전체'라고 한다. 참조, 칸트, 『윤리형이상학 정초』, 161-167(IV 436-438). 그러므로 칸트의 전체 개념은 『윤리형이상학 정초』에서는 목적의 왕국과 관련이 있다. 그런데, 전체라는 용어가 『실천이성비판』의 변증론에 가면 의지의 전체대상이라는 개념으로 등장한다. 여기서는 자연과 자유가 종합되는 차원으로 하나님 나라를 가리키며, 덕에 대한 보상으로 행복을 줄 수 있는 신의 존재를 말하게 된다. 목적의 왕국

경지 곧 참인간이 되는 경지를 가리킨다. 칸트가 말하는 참인간성이란 순수한 동기로 선을 행하는 인격을 가리킨다. 그런데, 현실적 인간에게는 누구나 동기의 순수함을 오염시키는 악의 성향이 있다. 그러나 그때그때 악의 성향을 이기고 비교적 순수한 동기로 도덕적인 행위를 할 수 있다. 가끔 참인간의 모습을 보일 수 있다는 말이다. 그러나 완전히 순수하고 도덕적인 인간이 되는 건 불가능하다.<sup>37)</sup> 그러려면 그때그때 악의 성향을 이기는데 만족하지 않고 악의 성향 자체를 뿌리 뽑아야 될 것이다. 악의 성향이 사라져서, 마음 내키는 대로 해도 순수한 도덕성에서 벗어나지 않는 경지 다시 말해 내 의지가 거룩하게 되는 경지가 도덕적 완전성의 경지이다. 그 경지는 세상에서 불가능하고 다만 희망의 대상일 뿐이다. 완전한 인간이 되어야 한다는 것은 도덕이념으로서 내게 의무를 부과하고, 의무에서 가능성이 나온다. “해야 한다면 할 수 있다.” 당위 앞에 선 의무에서 가능성이 온다. 그러나 이념의 실현은 세상에서는 실현불가능하고, 다만 미래의 희망으로 남는다. 이념적 당위이므로 가능하지만, 그 기능을 현실화하는 것은 언제나 희망사항으로 남는다. 성자일수록 자신의 마음이 부패해 있다는 걸 안다. 그런 점에서 참인간이 되는 것은 불가능한 가능성이다. 기능을 말

---

이 하나님 나라로 변하는 것인데, 결국은 개인과 사회가 통합되는 것을 가리키는 점에서 같다. 다만 하나님 나라에서는 덕성에 행복이 주어진다. 그런데, 의지의 전체 대상은 의지의 완전성을 조건으로 한다. 덕을 조건으로 행복이 주어지는 것이다. 덕의 완성을 희망하며 동시에 신의 존재를 희망하고 믿게 되는 것이다. 그렇게 보면 하이데거의 전체성과 비교되는 칸트의 개념은 『실천이성비판』의 변증론에서 사용하는 완전성이라는 개념이다. 하이데거의 전체 존재는 칸트의 덕의 완전성과 비교되며 그 차이를 드러낸다.

37) 칸트는 『실천이성비판』의 분석론에서 도덕적 행위를 다루고, 변증론에서는 도덕적으로 완전한 인간을 다룬다. 완전한 도덕적 인간이 되는 것은 불가능한 가능성으로 희망사항이기 때문에 변증론에서 다룬다. 하이데거는 『존재와 시간』 1장에서 존재 가능성을 다루고, 2장에 들어가서 전체 존재 가능성을 다룬다. 전체 존재 가능성은 불가능한 가능성이기 때문에 죽음의 문제와 함께 다룬다.



하는 건 그것이 의무이기 때문이다. 가능해야 의무와 당위의 역할을 한다. 그러나 가능은 가능으로서 기능을 할 뿐, 그게 현실로 실현되지는 않는다. 근절되지 않는 악의 성향 때문이다. 그러므로 오직 무한히 다가가는 것만이 가능하고 도달할 수는 없을 것이다. 참인간의 실현은 이념으로서 당위를 명령하고 따라서 앞으로 전진하는 것이 중요하다. 참인간 실현의 이상 또는 그러한 도덕적 이념은 희망의 대상이다. 희망의 대상으로서 의지의 대상이다. 희망 안에서 가능하다. 그리고 그러한 도덕의식 속에서 행복에 대한 희망도 생긴다. **덕과 행복이 결합된 하나님의 나라는 의지의 전체 대상이다.** 신의 존재는 그러한 도덕적 이념과 함께 요청되는 것이며, 완성을 향해 전진을 계속하기 위한 전제가 된다. 신의 존재가 도덕적 행위의 동기는 아니고, 도덕적 인간이 되기 위한 전제가 된다.

칸트처럼 하이데거도 『존재와 시간』 1편에서 현존재 분석을 통해 나의 존재 가능과 그 당위를 밝히고 2편에 가서 전체성을 말한다. 『존재와 시간』에서 말하는 전체성이란 칸트의 완전성과 유사하다. 그러나 하이데거의 전체성은 칸트가 말하는 인간의 자기완성과 다르다. 이념을 향해 조금씩 완성이 나가는 그런 자기 완성이 아니다.<sup>38)</sup> 칸트에게서 참인간의 이념은 시간 너머의 것으로 희망의 대상이다. 하이데거의 전체성이라는 개념은 '참인간'이 아닌 '참나'가 실현된 상태를 가리킨다. 다시 말해서 존재 가능이 온전히 현실화된 상태를 가리킨다. 나는 지금도 가끔 무아의 상태를 통해 참나를 경험할 수 있다. 무아란 내가 죽고 존재만 남는 상태를 가리킨다.

38) 하이데거는 성숙해 가는 과일 그리고 달이 차서 보름달이 되어가는 완성을 예로 들어서, 온전한 무아가 되는 것은 그런 완성(vollenden)과 다르다고 말한다. 그런 완성은 모두 이미 예상되고 기대되는 것이요, 그런 점에서 손 안의 것이다(참조, 『존재와 시간』, 328(244)). 그러나 하이데거의 전체 존재 가능은 그런 비유보다도 칸트가 말하는 인간됨의 완성 가능성과 비교할 때 인문주의와의 차이를 드러내면서 그 의미가 잘 드러난다.

그러나 세상에 살며 내가 완전히 죽을 수는 없다. 순간적으로 그런 경지에 도달할 수 있지만, 그러나 시간 안에서 무아의 상태로 살 수는 없다. 그래서 온전하게 참나가 되는 것은 언제나 가능성으로 남을 뿐이다. 가능성이라는 점에서 미래로서의 시간이 생긴다. 것처럼 아직 현실이 아닌 가능성, 곧 전체로 존재할 가능성과 함께 시간이 주어진다. 하이데거에게서 시간의 본질은 무아로서의 참나가 될 가능성에 있다. 온전하게 참나가 될 가능성으로서의 시간이다. 하이데거에게서 시간은 물리적으로 흘러가는 객관적 시간이 아니고, 오직 나와 참나 사이에서 생성되는 주관적 시간이다. 길이를 쟈 수 있는 시간이 아니라 순간순간 미래로서의 온전한 참나의 가능성이 만드는 시간이다. 시간이 있다는 것은 아직 온전하게 참나가 될 가능성이 있다는 것이다. 그런 점에서 시간은 의미로 가득 차 있다.

그런데 죽음과 함께 시간도 끝나고 참나가 될 가능성도 끝이 난다. 죽으면 참나가 될 가능성은 더 이상 없어진다. 죽음은 가능성의 끝이다. 그런데 하이데거가 볼 때 죽음은 가능성의 끝일 뿐 아니라, 가능성을 주기도 한다. “그 끝은 각기 그때마다 가능한 현존재(나)의 전체성을 제한하며 규정한다 (begrenzt und bestimmt).”<sup>39)</sup> 전체성은 매순간 언제나 가능하다. 그런데, 그 끝 곧 죽음이 가능한 전체성을 제한한다는 말은 죽음으로써 더 이상 온전한 참나가 될 가능성이 없어진다는 말이다. 그러나 가능한 전체성을 규정한다는 것은 무슨 말인가? 온전히 무아가 될 가능성 즉 전체로 존재할 가능성은 죽음 때문에 생긴다는 말이다. 죽음은 흔히 건너뛸 수 없는 한계로 여겨지지만, 하이데거가 말하는 실존론적 죽음은 ‘건너뛸 수 없는 가능성’이다.

전체 존재 곧 완전히 무아가 된다는 것은 세상에서 사는 한 불가능한 것

39) 『존재와 시간』, 314(234).

이다. 생존하고 소유하려고 하는 내가 없이 세상에서의 삶이 불가능하기 때문이다.<sup>40)</sup> 나는 “자기를 온전한 전체 존재자로 파악할 가능성을 본질적으로 거부한다.”<sup>41)</sup> 세상에 사는 한 소유와 인간관계에서 생기는 연관성들을 완전히 배제할 수 없다. 내가 순간적으로 무아를 경험하더라도, 먹고 살며 타자와 관계하는 ‘세계 내 존재’로서 완전한 무아는 불가능하다. 전체 존재 가능성은 불가능이다. 그러한 불가능성을 가능성으로 돌려놓는 것이 죽음이다. “죽음은 현존재 자신이 각기 그때마다 떠맡아야 할 존재 가능성이 다. 죽음과 더불어 현존재 자신이 그의 가장 고유한 존재 가능에서 자기 앞에 닥쳐 있는 것이다.”<sup>42)</sup> 하이데거가 말하는 죽음은 삶의 끝이 아니라 무아의 가능성으로서 존재 가능하다. 죽음이란 삶이 끝나는 사건이 아니며 내가 그것을 위해 있고 그것을 향해 있는 존재 방식이다.<sup>43)</sup> 한 사람의 죽음이 아닌 나의 죽음은 전체 존재의 가능성이 현실이 되는 것이다. 전체 존재 가능성은 죽을 수 있음 곧 죽음의 가능성을 말한다. 그렇다면 나의 고유한 죽음이 불가능함에도 불구하고 가능하다고 말하는 근거는 무엇인가? 여기서 다시 죽음의 현실성 또는 죽음의 확실성 문제가 생긴다.

죽음이 확실하다는 것은 경험적으로 그리고 객관적으로 우리가 말하는 바이다. 그러나 그런 경험적 죽음의 확실성은 생물학적 죽음의 확실성에 지나지 않는다. 죽음의 확실성은 모든 사람이 죽는다는 사실에 있지 않다. 그런 확실성에서는 나의 고유한 죽음의 가능성을 회피하는 것이다. 나의 죽음의 확실성은 사람의 죽음의 확실성에서 생겨나는 게 아니다. 죽음의

40) “현존재(나)는 존재자로서 있는 한, 자신의 전체에 결코 이르지 못한다. 현존재가 그 전체를 획득하게 될 때, 그 획득은 단적으로 세계 내 존재의 상실이 될 것이다. 그때에 현존재는 더 이상 존재자로서 경험될 수 없을 것이다.” 『존재와 시간』, 318(236).

41) 『존재와 시간』, 314(233).

42) 『존재와 시간』, 335(250).

43) 『존재와 시간』, 331(247).

경험적 확실성보다 중요한 것은 존재 가능성에 대한 확신이다. “죽음을 확신할 수 있기 위해서는 각기 그때마다 자신의 고유한 현존재 자신의 가장 고유한 무연관적 존재 가능성을 확신하고 있어야 한다.”<sup>44)</sup> 나의 죽음의 확실성(Gewißheit)은 무아의 가능성을 확신했(Überzeugung)에서 온다. 죽음의 확실성은 내가 무아가 될 수 있는 가능성에서 온다. 무아가 될 수 있는 가능성을 확신하는 게 죽음의 확실성이다.<sup>45)</sup> 그러므로 죽음의 확실성은 사람은 누구나 죽는다는 객관적 사실(Tatsache)에서 생기는 게 아니라, 무아가 될 수 있다는 일종의 주관적 사실성(Faktizität)에서 생긴다. 확실성은 확실한 가능성에 대한 확신에서 성립된다. 이것은 모두 나와 자기 자신 사이에서 벌어지는 일로써 주관 안의 일이며<sup>46)</sup> 객관적인 사실의 확실성과는 거리가 멀다.

확실성의 한 양태가 확신이다. 확신은 경험적인 확실성과 다르다. 그런 점에서 칸트가 말하는 이념의 현실성과 통한다. 칸트에게서 이념의 현실성(Realität) (Wirklichkeit)은 경험적으로 참인간이 존재하느냐 하는 것과는 별개로 도덕적 의무를 다하는 인간에게 주어지는 주관적 확실성이다. 그것은 가능성으로서의 현실이고, 가능성을 가지고 전진하게 하기 위한 동기가 되는 현실이다. 다시 말해서 처음부터 현실이 아니라 의무를 위해 최선을 다하는 도덕의식 속에서 생기는 탄생하는 현실성이다. 그런 점에서는 하이데거

44) 『존재와 시간』, 344(257).

45) 물론 칸트는 이념의 현실성을 가리켜 객관적 실재성이라고 말한다. 참조: 칸트/백종현 옮김, 『이성의 한계 안에서의 종교』 (서울: 아카넷, 2015), 248. 그가 말하는 이념의 객관적 실재성의 객관은 경험적 객관과는 거리가 멀며, 도덕적 의무의 보편성 및 필연성과 관련된 것이다(참조, Ibid., 249). 그러므로 그것은 객관적 실재로 증명되는 확실성이 아니라는 점에서 주관적이라고 할 수 있다. 이념의 객관성은 주관적 객관성이라고 해야 한다.

46) 주관이라는 말은 조심스러운 용어이다. 다만 객관적으로 경험되는 확실성이 아니라는 점에서 주관적이라는 말을 사용할 수 있다. 뒤에서 보는 대로 죽음의 확실성은 일종의 증언이며 따라서 이념실현의 주체가 갖는 주관적 확실성과는 다르다.

의 죽음도 마찬가지이다. 흔히 죽음을 삶의 현실로 말하지만, 죽음은 현실이기 전에 가능성으로서의 의미를 지닌다.<sup>47)</sup> 오직 존재 가능한 시각에서만 죽음의 현실을 말할 수 있다는 것이 하이데거의 주장이다.

칸트와 하이데거에게서 확실성의 문제는 모두 주관적 확실성이고, 가능성의 측면에서 이해된 확실성이다. 가능성을 뒷받침하기 위한 확실성인 것이다. 가능성의 규정 근거로서의 확실성이다. 그런 면에서 확실성은 확신을 가리킨다. 그러나 칸트에게서의 이념의 확실성은 인간 완성이라는 의무 이행의 가능성을 확보하기 위한 것이다. 다시 말해서 의지 규정의 근거로서의 확실성과 현실성이다. 반면에 하이데거는 전체 존재 가능의 근거를 죽음에서 찾는 것이다. 칸트의 이념의 현실성이 실현으로 이루어질 현실이 아니듯, 하이데거의 죽음의 현실성도 죽음을 실현하여 얻어지는 것이 아니다. 죽음의 실현을 생각한다면 죽음의 가능성의 성격이 약화되어진다. 죽음은 오직 “가능성으로서 견뎌내어져야 한다.”<sup>48)</sup> 나는 오직 죽음을 향한 존재일 뿐이며, 그것이 죽음의 실현(Verwirklichung)을 의미하는 것은 아니다.<sup>49)</sup> 죽음은 실현할 수 없는 현실이다. 현실적이지 않은 현실이다. 그런 의미에서 죽음은 “불가능성의 가능성”이다.<sup>50)</sup>

죽음의 확신은 가장 고유한 무연관적 존재연관의 가능성에 대한 확신에서 생기는 것이다. 확신을 가리키는 독일어 위버조이궁(Überzeugung)은 ‘증언하다’(zeugen)는 말에서 파생된 것이다. 하이데거는 확신에 대해서 이렇게 말한다. “이 확신 속에서 현존재는 오직 드러난(참된) 사태의 증언을 통해서 자신을 이 사태에 대해서 이해하며 존재함으로 규정되도록

47) 『존재와 시간』, 339(253).

48) 『존재와 시간』, 349(261).

49) 『존재와 시간』, 349(261).

50) 『존재와 시간』, 350(262)

한다.”<sup>51)</sup> 드러난 참된 사태란 존재가 내게 열어 밝힌 존재 가능의 사태를 가리킨다. 가장 고유한 무연관적 존재 가능이 내게 드러나 있다. 나는 그렇게 드러난 참된 사태의 증언자이다. 나는 진리의 주체가 아니라 진리를 증언할 뿐이다. 진리는 만들어지거나 실천되는 게 아니라, 먼저 드러나 있을 뿐이며 나는 그것을 증언할 뿐이다. 나는 진리의 증언자로서 진리의 현실성을 확신하고, 그러한 진리에 합당한 쪽으로 나를 규정한다. 그리고 그 모든 사태는 내가 나의 존재에서 존재를 문제 삼고, 존재 가능으로 나 자신을 이해하는 데서 비롯된다. 죽음의 확신에서 존재 가능의 확신이 생기는 게 아니라, 가장 고유한 무연관적 존재 가능의 확신에서 죽음의 확신과 그 확실성과 그 현실성이 생기는 것이다. 그리고 존재 가능의 확신은 드러난 사태에 대한 증언에서 생기는 것이다.

그러므로 내 자신이 되어야 하는 당위보다 앞선 게 증언이요 확신이다. 폴 리코르가 말하는 대로 증언(attestation)이 고발(accusation)에 앞선다.<sup>52)</sup> 이 증언은 칸트가 실천이성비판의 변증론에서 말하는 앎의 확장과 다르다.<sup>53)</sup> 하이데거의 증언은, 선험적인 실천 의지에서 생기는 자유와 신과 영혼불멸에 대한 확신과 믿음이 아니라, 나의 존재와 함께 드러난 어떤

51) 『존재와 시간』, 343(256). “In ihr läßt sich das *Dasein* einzig durch das Zeugnis der entdeckten (wahren) Sache selbst sein verstehendes Sein zu dieser bestimmen.”

“In conviction, Da-sein lets the testimony of the thing itself that has been discovered (the true thing itself) be the sole determinant for its being toward that thing understandingly.”, *Being and Time*, tr. John Stambaugh (Albany: State of New York University, 1996), 237.

52) Paul Ricoeur, “Le soi mandaté”, 109. 이것은 은총이 죄에 앞선다고 하는 신학적 명제와 유사하다. 물론 하이데거의 존재는 신이 아니지만 말이다.

53) 칸트는 영혼불멸과 자유와 신이 실천이성의 요청에 의해 현실성을 갖게 된다고 말한다. 그래서 영혼불멸과 자유와 신을 말한다고 하더라도, 그것은 객관적 앎이 사변이성의 앎과는 관련이 없다. 그럼에도 불구하고 실천이성에서 이루어지는 앎의 확장임에는 분명하다고 말한다.

가능성의 사태에 대한 확인으로서의 이해이다. 한편 당위는 아직 실현되지 못한 현실을 실현해야 할 의무의 명령을 가리킨다. 참나가 언제나 가능성에도 불구하고 아직 참나를 실현하지 못한 것이 인간의 현실이다. 그러므로 나는 언제나 자기 자신이 되어야 할 당위에 서게 된다. 죽음을 향한 존재로서 무아가 될 가능성과 그 당위 앞에 선다. 가능성과 당위는 언제나 같이 간다. 그런데, 여기서 하이데거의 존재론적 당위와 칸트의 도덕적 당위의 차이가 생긴다. 칸트가 말하는 당위는 이성사실(Factum der Vernunft)에서 생기는데, 이성사실은 선험적인 것이고, 인간의 자율적이고 주체적인 자기규제를 의미한다. 그것은 인간이라고 하는 보편 개념에 들어오기 때문에 어느 정도 객관성을 띤다. 주관적 객관성이라고 할 만한다. 하이데거가 말하는 당위는 존재론적 사실성(Factizität)에서 생기는데, 존재론적 사실성은 자율적이고 주체적인 것이 아니라, 이미 드러난 가능성을 증언하며 거기에 이끌려 자신을 존재 가능으로 이해하고 규정하는 것이다. 리콤폴트가 말한 대로 증언이 고발에 앞서는데, 아감벤은 같은 취지로, **존재론적 무성(Nichtigkeit)이 논리적 무(Nicht)에 우선한다**고 말한다.<sup>54)</sup>

나는 죽음을 향한 존재이다. 나는 이미 무아를 향해 있는데, 것처럼 참나를 향해 있음은 어떤 본능이나 의지 그리고 어떤 경향성이나 성향보다 앞선다. 나는 존재하면서 참나와 무아의 가능성 안으로 **내던져져 있다**(Geworfen).<sup>55)</sup> 그런 점에서 “죽음은 내가 존재하자마자 내가 떠맡는 존재함의 한 방식이다.”<sup>56)</sup> 죽음을 떠맡음으로써(übernehmen) 나는 세상

54) Giorgio Agamben, *Language and Death, The Place of Negativity* (Minneapolis, University of Minneapolis press, 1979) ,3.

55) “현존재는 실존할 때 이미 이 가능성 안으로 내던져져(geworfen) 있는 것이다.” 『존재와 시간』, 336(251).

56) 『존재와 시간』, 329(245).

을 벗어나 참나를 향해 나를 벗어던진다(Entwerfen).<sup>57)</sup> 이미 무아의 가능성으로 내던져져 있는 나를 내던진다. 이런 식의 사유방식은 신학에서 사용하던 것이다. 신학자 아우구스티누스는 붙잡힌바 된 것을 붙잡는다고 했다. 아우구스티누스는 현상학적 시간 곧 영혼 안의 시간에서 영원한 현재인 하나님을 관상하는 것이 이미 주어진 은총 안에서 일어나는 일임을 말하기 위해, “이미 붙잡힌바 된 것을 붙잡는다”라는 말을 했다.<sup>58)</sup> 이러한 신학적 인간학과 비슷한 구조이지만, 하이데거는 기초 존재론의 시각을 가지고 다른 의미를 부여한다. 아우구스티누스는 결단의 동기가 하나님의 은총임을 말한다면, 하이데거는 무아를 향해 나를 내던지는 일이 이미 내던져져 있는 가운데 일어나는 것임을 말하고자 한다. 나는 이미 죽음을 향해 앞서 달려가 있다(Vorlaufen). 그런 식으로 죽음은 존재 가능성으로 나를 규정하면서 내 앞에 닥쳐 있다. 나는 언제든지 죽을 수 있다. 죽음을 당하는 게 아니라 죽을 수 있는 가능성으로서의 죽음이다.

세상 속 존재의 끝인 죽음이 무아의 가능성으로서 나를 부르고, 나를 세상으로부터 불러내고, 나는 불러 세워진다.<sup>59)</sup> 그 부름은 다른 누가 부르는 게 아니라, 내가 나를 부르는 것이다. “현존재(나)는 부르는 자이며 동시에

57) 영어에서는 보통 projection 이라고 번역한다. 우리나라에서는 기획투사라고 번역하는 것 같다. 그런데, Entwerfen이라는 말 안에는 werfen이 들어 있고, 던진다는 뜻이다. Ent는 벗는다는 뜻이다. 벗어난다는 뜻이다. 그런 뜻을 살려서 ‘벗어 던진다’, 또는 ‘벗어 내던진다’라고 번역하는 게 좋을 것 같다. Geworfen의 worfen은 werfen의 과거분사로서 던져진다, 또는 던져져 있다는 뜻이다. 그러므로 Geworfen을 ‘내던져져 있음’이라고 수동태로 번역한다면, Entwerfen은 능동태인 벗어 내던짐이라고 번역하는 게 좋을 것 같다. 기획투사라는 말은 그 뜻이 잘 와 닿지 않고, 더구나 기획이라는 말은 너무 강하다. 기획이라하면 주체의 의도를 나타내는 말처럼 들리는데, 주체성은 하이데거의 존재론이 피하고자 하는 것이다.

58) 아우구스티누스, 『고백록』, 선한용 옮김(서울: 대한기독교서회, 2002), 11, 29, 39. 이 구절은 성경에 나오는 구절로서 빌립보서 3:12-14절에 나온다.

59) 『존재와 시간』, 360(269).



부름 받는 자이다."<sup>60)</sup> 참인간으로 규정된 이념으로서의 내가 나를 부르는 게 아니라, 무규정적인 나 곧 무아가 나를 부르는 것이다. 나는 무엇인가의 부름 앞에 서 있는데, 그 부름은 존재 가능 곧 참나로의 부름이다.<sup>61)</sup> 죽음을 향한 부름은 내 위로부터 오는 초월의 부름이다. 그러므로 내가 자기 자신이 되어야 한다는 당위는 자율도 아니다.<sup>62)</sup> 그렇다고 그 당위는 외부의 명령이 아니며, 내 안으로부터의 명령이므로 타율이 아니다.<sup>63)</sup>

하이데거에게 중요한 것은 한 사람의 생물학적 죽음이 아니라 죽음의 의미이다. "죽음 앞에서의 불안은 가장 고유한, 무연관적, 건너뛸 수 없는 존재 가능 '앞에서'의 불안이다."<sup>64)</sup> 죽음은 내가 사라지는 것인데, 내가 사라지는 것은 두려운 일이다. 그러나 하이데거가 볼 때, 내가 사라지는 것은 세상에서 벗어나 참나가 될 가능성이 있다. 죽음 앞에서의 불안은 것처럼 세상에서 형성된 나를 벗고 무아가 될 가능성 앞에서의 불안이다. 그것은 존재의 부름 곧 무아의 부름에 답을 할 수도 있고 안 할 수도 있는 선택의 자율에서 생기는 불안이다. 부름에 답하는 것은 존재 가능을 가능하게 하는 일이다. "현존재(나)는 오직 그 자신이 스스로 가능하게 만들 때에만 본래적으로 그 자신으로 존재할 수 있다."<sup>65)</sup> 이미 가능하지만 가능하게 만들어야 가능하다. 가능성은 사실성으로 주어져 있지만, 가능하게 만들어야 확실한

60) 『존재와 시간』, 370(277).

61) 『존재와 시간』, 370(277).

62) 그런 뜻에서 리코어는 하이데거가 자율과 타율의 대립을 넘어서 있다고 본다. Paul Ricoeur, "Le soi mandaté", 106.

63) "부름은 나에게서(aus mir) 와서 내 위로(über mich) 덮쳐온다", 『존재와 시간』, 368(275). 부름이 내게서 오는 것은 자율이고, 내 위로 덮쳐오는 것은 타율이 아니다. 그렇다고 타율이라고 할 수 없으므로, 이런 경우는 신학에서 말한 신륵에 근접한다. 물론 하이데거의 존재는 신이 아니지만 말이다.

64) 『존재와 시간』, 336(251).

65) 『존재와 시간』, 352(263).

사실이 된다. 그것을 **결단**이라고 한다. 결단은 내가 처해 있는 근본 사태 곧 무아의 부름 앞에 서있는 사실성을 사실로 떠맡는 일이다. **이미 열어 밝혀져 있는 것을 열어 밝혀야 한다(erschließen)**. 그것이 결단이다. “결단(Entschluß)은 바로 그때마다의 사실적인 가능성을 처음으로 열어 밝히는 벗어 던짐(Entwerfen)이며 규정함이다.”<sup>66)</sup> 결단은 이미 가능한 것을 가능하게 만드는 것이다. 나의 결단이 필요하다는 점에서, 내가 할 일이 있다. 앞에서 존재가 나를 규정한다고 했지만, 그것을 받아들이는 나의 결단이 필요하다. 존재 가능성이 나를 규정하지만 내가 존재 가능성을 규정하기도 한다. 여기서 존재와 내가 서로 주체의 순환 관계에 있다고도 할 수 있을지 모른다. 그러나 그 순환은 동등한 순환은 아니다. **결단은 존재가 나를 규정하는 것에 자기를 맡기는 수동적 행위이다**. 먼저 존재가 나를 규정하며, 나는 그 사실성을 증언하고 떠맡는 것이다.<sup>67)</sup>

## V. 나가는 말

하이데거는 “나는 내게서 존재적으로 가장 가깝지만 존재론적으로 가장 멀다”<sup>68)</sup>라고 했다. 나를 찾기가 어렵다. 나는 누구보다도 나에게 가깝지만, 참나는 타자보다도 내게서 멀다. 타자는 세상 속에서 나와 같이 공통부분을 가지고 영겨있지만, 참나는 세상을 벗어난 무아이므로 세상 속의 나

66) 『존재와 시간』, 398(298).

67) 하피터 교수는 하이데거의 결단을 탈 주관적 의지로 본다. 하이데거에게 의지라는 개념을 사용할 수 있을지는 의문이지만, 하이데거의 결단을 수동성으로 보는 그의 분석은 본 논문과 일치한다. 하피터, “철학에 있어서 ‘내버려둠’으로서의 결단성 개념 - 탈주관적인 의지 개념에 관하여”, 『존재론 연구』 13(2006).

68) 『존재와 시간』, 33(16).

와 어떤 공통점도 없다. 그래서 참나는 나와 가장 멀다. 그러나 죽음을 한 사람의 죽음이 아니라 나의 죽음으로 볼 때, 죽음은 존재 가능 곧 무아의 가능성이다. 죽음에서 비롯된 존재 가능성을 지금 여기서 받아들이는 것이 결단이다. 죽음을 향한 존재는 무아를 향한 존재이고, 무아를 향해서 참나의 가장 자유로운 경지가 열린다. 그 자유는 “죽음을 향한 자유”이며, 그것은 선택의 자유가 아니라 선택의 자유로부터 자유로운 것이다.<sup>69)</sup> 무아에서 참나를 찾으며 자유를 이루어 가는 것, 거기에 삶의 참된 의미가 있다. 삶의 의미는 죽음에서 온다.

---

69) 『존재와 시간』, 381(285). 아우구스티누스가 말한 자유의 단계와 유형이 같다. 아우구스티누스는 태초의 아담의 상황을 “죄 짓지 않을 수 있음”(posse non peccare)이라고 했고, 현재 인간의 상태는 “죄 짓지 않을 수 없음”(non posse non peccare) 그리고 궁극적으로 성도가 하나님의 나라에서 누리게 될 자유는 “죄 지을 수 없음”(non posse peccare)이라고 했다. “죄 짓지 않을 수 있음”은 죄를 지을 수도 있고 안 지을 수도 있는 선택의 자유를 가리키고, “죄 짓지 않을 수 없음”은 세상에 빠져서 선택의 자유를 잃고 죄의 노예가 되어 있는 상태를 가리킨다. 그리고 종말론적인 “죄 지을 수 없음”은 선택의 자유가 아니라 완전히 의지가 신성하게 되어 있는 상태를 가리킨다. 애써 의지를 발동하지 않아도 저절로 선을 행하게 되는 상태이니 곧 완성된 자유라고 할 수 있다. 그것을 가리켜 선택의 자유로부터 자유로운 상태라고 할 수 있다. 칸트 같은 인문주의는 선택의 자유에서 출발해서 의지의 신성성을 향한다. “죄 짓지 않을 수 없음”의 상태를 인정하지 않는다. 하이데거도 가능성을 말하며, 다만 도덕적 완전성으로 형성되는 참인간이 아닌 존재 가능 곧 참나의 가능성을 말한다. 참나의 가능성을 선택할 것인가 아닌가 하는 선택의 자유가 불안을 만들고, 결단을 통해 그러한 불안에서 벗어나며 가능성에 이끌려 자유롭게 되는 데, 그것은 선택의 자유로부터 자유로운 것이다. 여러 가지 점에서 하이데거는 아우구스티누스 사상을 “가져오되 신학적 요소를 없애는 전략”을 썼다고 할 수 있다. Coyne, Ryan, “A Difficult Proximity: The Figure of Augustine in Heidegger’s Path”, *Journal of Religion*, Jul 2011, Vol. 91 Issue 3, 367.

## 참고문헌

- 김인식. 「신앙체험과 현상학적 해석학」. 『철학과 현상학 연구』. 46 (2010).
- Descartes, René, Discourse on Methode, in *Philosophical Writings and Correspondence*, Indiannapolic, Hackett, 2000.
- 리코르, 폴. 『해석의 갈등』. 양명수 옮김. 파주: 한길사, 2012.
- Ricoeur, Paul, "Le soi mandaté", in *Amour et justice*, Paris: Editions points, 2008.
- 박서현. 「하이데거에 있어서 죽음의 의미」. 『철학』 109집(2011).
- 변종찬. 「"나는 있는 나다"(Ego sum qui sum, 출애굽기 3,14)에 대한 아우구스티누스의 형이상학적 이해」. 『중세철학』 18호(2012).
- 신상희. 『하이데거와 신』. 서울: 철학과 현실사, 2007.
- Agamben, Giorgio, *Language and Death, The Place of Negativity*, Minneapolis, University of Minneapolis press, 1979.
- 아우구스티누스. 『고백록』. 선한용 옮김. 서울: 대한기독교서회, 2002.
- 아우구스티누스. 『참된 종교』. 성염 옮김. 왜관: 분도출판사, 1989.
- 양명수. 「그리스도교에서 본 삶과 죽음」. 『민족문화논총』 58(2014).
- 양명수. 「아우구스티누스의 고백록 11권에 나타난 현상학적 시간론」. 『신학사상』 169집 (2015).
- 이서규. 『하이데거 철학』. 서울: 서광사, 2011.
- 주희. 『주자어류』. 이주행 옮김. 서울: 소나무, 2001.
- 지라르, 르네. 『폭력과 성스러움』. 김진식, 박무호 옮김. 서울: 민음사, 1993.
- 칸트, 임마누엘. 『실천이성비판』. 백종현 옮김. 서울: 아카넷, 2004.
- 칸트, 임마누엘. 『윤리형이상학 정초』. 백종현 옮김. 서울: 아카넷, 2005.
- 칸트, 임마누엘. 『이성의 한계 안에서의 종교』. 백종현 옮김. 서울: 아카넷, 2015.
- Coyne, Ryan, "A Difficult Proximity: The Figure of Augustine in Heidegger's Path", *Journal of Religion*, Jul 2011, Vol. 91 Issue 3.
- Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- 플루타르코스. 『플루타르코스 영웅전 -그리스를 만든 영웅들』. 천병희 옮김. 고양: 숲, 2006.
- 하이데거, 마르틴. 『종교적 삶의 현상학』. 김재철 옮김. 서울: 누멘, 2011.

하이데거, 마르틴. 『존재와 시간』. 이기상 옮김. 서울: 까치, 1998.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, tr. John Stambaugh, Albany: State of New York University, 1996.

Heidegger, Martin, *Letter on Humanism*, in *Basic Writings*, ed. D. Krell, NY, HaperCollins, 1993.

하피터. 「철학에 있어서 '내버려둠'으로서의 결단성 개념 - 탈주관적인 의지 개념에 관하여」. 『존재론 연구』 13(2006).

헤겔, 게오르그 빌헬름 프리드리히. 『법철학 I』. 임석진 옮김, 서울: 지식산업사, 1994.

험멜, 한스 페터. 『하이데거와 선(禪)』. 이기상. 추기연 옮김. 서울: 민음사, 1995.

## Abstract

### **Human being, being unto death: Heidegger's understanding of death**

Yang, Myung-Su

Death which leads life to nothing is not just the end of life but reveals the meaning of life. Heidegger's point is the existential meaning of life, for which the biological death serves as momentum. The meaning of death consists in the possibility of Being. Unrelated self or non-self is what Heidegger calls as Being. Being without I, identified with authentic self, is revealed through and from death. It does not concern moral humanization or true man but amoral individuation or the true self that matters in Heidegger's fundamental ontology. I already comprehend myself as the possibility of non-self and makes the possibility possible through resolution. However, the totality of non-self is impossible. We can instantaneously experience the non-self but becoming totally non-self is impossible. Reality of non-self is always attested as possibility with certainty but its total realization is impossible. This is because I must turn into non-self, while remaining myself. In this respect, the non-self is impossible possibility.

■ Key Words

Heidegger, death, Being, non-self, impossible possibility

논문 접수일: 2016년 8월 17일

논문 수정일: 2016년 9월 20일

논문게재 확정일: 2016년 10월 20일