

철학의 욕망 Ⅱ. 끝을 향한 형성*

김 창 래
百尺竿頭 進一步

주제분류 존재론, 인간학, 철학의 철학

주요어 끝, 형성, 철학, 교육, 초월

요약문

철학은 타자에 대한 사랑이다. 이 타자는 현상과 존재자로서의 인간의 끝, 즉 이데아요 존재다. 그러므로 철학은 인간에게 너 자신을 부정하고 네가 아닌 것, 너의 끝을 향해 전향하고 상승하고 초월하라고 말한다. 이렇게 부정, 전향, 상승, 초월로 이어지는 일련의 과정이 바로 이 글의 주제인 형성이다. 주도적인 물음은 ‘인간은 어떻게 스스로를 형성해 가는가?’이다. 형성은 근본적으로 본에 따른 형성이다. 그리고 인간 형성의 본은 이 또는 저 현상 내지 존재자여서는 안 되고, 현상과 존재자의 끝으로서의 이데아와 존재자여야만 한다. 왜냐하면 철학하는 인간의 과제는 자신보다 다소 더 나은 현상과 존재자가 아니라, 현상과 존재자가 아닌 것, 그의 절대적 타자, 즉 자기 자신의 끝을 닮아 가는 것이기 때문이다. 물론 이 본은 이데아이고 존재인 까닭에 마치 존재자가 그러하듯 미리 발견되거나 주어지지는 않는다. 그러므로 스스로를 형성하기를 원하는 자는 자신의 형성의 본을 스스로 형성하지 않으면 안 된다. 즉 그는 가장 아름답고 이상적인 인간이 누구인지를 스스로에게 물으며 그의 혼의 눈에 보이는 이상적인 자기의 보임새를 본으로 그려내고, 그 본의 인도 아래 자기 자신을 형성해 나가야 한다. 그러므로 형성은 이중의 형성이다. 우선은 본의 형성이고 동시에 본에 따른 자신의 형성이다. 이 글은 형성의 이 같은 이중의 구조가 플라톤의 교육과 하이데거의 초월의 근본 구조와 정신을 결정하고 있으며, 나아가 교육과 초월이 궁극적으로 지향하는 것은 스스로를 형성해 가는 인간 자신의 타자, 현상과 존재자의 끝임을 논증한다. 인간은 자신의 끝을 향해 스스로를 형성해 간다.

* 이 논문은 2008년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 (구) 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (KRF - 2008 - 411 - J04401).

1. 끝, 좋음의 이데아, 존재

플라톤은 “철학의 시원(arche)은 놀라움(thaumazein)이라는 파토스(pathos)”이고, 그 의미에서 “이리스는 타우마스의 딸이라고 했던 이는 나쁘지 않은 계보가”¹⁾라고 말한 바 있다. 이 계보가는 물론 『신들의 계보』의 저자인 헤시오도스를 가리키는데²⁾, 그에 따르면 이리스는 서로 분리되어 존재하는 따라서 직접 교류하지 않는 신과 인간을 중개해 주던, 신들의 사자였다³⁾. 물론 신과 인간 사이의 이 같은 매개가 바로 『향연』에 나타난 에로스의 임무이고⁴⁾, 에로스가 플라톤에게는 철학을 상징하는 이름임은 설명의 필요조차 없다⁵⁾. 그 의미에서 플라톤은 철학은 곧 놀라움에서 비롯된다고 말한다. 물어야 할 것은 이 놀라움이 과연 **무엇에 대한 놀라움**이고, 이 놀라움에 이끌리는 철학은 놀라워하며 **무슨 일을 할 수 있고 또 해야 하는가**이다. ‘첫 번째 물음에 대한 답변을 실마리 삼아 제시될, 두 번째 물음에 대한 답변’이 바로 이 글의 테제이다.

하이데거는 철학의 본질을 묻는 한 글에서 철학의 시원으로서의 놀라움의 **철학적** 의미에 대해 숙고한다. 그는 이 말이 “마치 외과 의사가 수

1) Plato, *Theaetetus*, in: *The collected Dialogues of Plato*, ed. by E. Hamilton, trans. by F. M. Cornford, Princeton Univ. press, 1982, 155d.

2) 칼 알버트, 『플라톤 철학과 헬라스 종교』, 이강서 옮김, 서울 2011, 아카넷, 168 참조. 『신들의 계보』에는 “타우마스는 깊숙이 흐르는 오케아노스의 딸인 엘렉트라와 결혼했다. 엘렉트라가 낳은 이리스, 머릿결이 고운 하르퀴아아들, 아엘로, 오퀴페테를 낳으니 …”라는 구절이 있다(헤시오도스, 『신들의 계보』, 천병희 옮김, 2009 고양, 숲, 265행 이하).

3) 칼 알버트, 『플라톤 철학과 헬라스 종교』, 168-169 참조.

4) 플라톤, 『향연』, 강철웅 옮김, 서울 2010, EJB, 202e-203a 참조.

5) 이리스는 ‘말하다’를 뜻하는 ‘eirein’에서 유래하고 이 말은 역시 ‘말하다’를 뜻하는 ‘legein’과 동의어이다. 그리고 legein의 기술이 변증술이고 이것이 플라톤에게 곧 철학이기 때문에, 이리스와 철학은 밀접한 관련을 갖는다. 이 관련에 의거하여 위의 구절을 설명하기도 한다 (박중현, 『헬라스 사상의 심층』, 서울 2001, 서광사, 113-114 참조).

술 전에 손을 씻듯 단지 철학의 시작에는 놀라움이 서 있다”는 단순한 의미가 “아님”⁶⁾을 지적한다. 왜냐하면 아르케란 단지 “동인(Antrieb)”이라는 의미에서의 시발점이 아니라, “그곳으로부터 무언가가 밖으로 나오는 것”으로서의 근원을 뜻하며, 이 근원은 자신으로부터 발원해 나간 것을 “지배하기”⁷⁾ 때문이다. 그러므로 철학의 근원으로서의 놀라움은 “철학을 지탱하고 지배하는” 힘이다. 중요한 것은 이 놀라움이 단지 철학을 출범시킨다는 자신의 의무를 다하고 지양되어 버리기는커녕 오히려 철학의 “모든 행보들”⁸⁾ 따라가며 지배한다는 점이다. 간단히 말해 철학의 놀라움은 지양되지 않는 파토스이다⁹⁾. 마치 고갈되지 않는 샘에서 끊임없이 물이 넘쳐흐르듯, 놀라움이라는 근원으로부터 ‘근거와 원인에 대한 철학의 물음들’이 쏟아져 나온다. “왜?, 왜?, 왜? ...” 놀라움을 진정시키려는 철학의 모든 시도에도 불구하고, 그리고 놀라움이 던지는 물음에 대한 모든 답변에도 불구하고 놀라움은 가라앉지 않고 물음도 종식되지 않는다. 왜냐하면 철학의 시원으로서의 놀라움은 설명될 수 없는 어떤 것에 대한 놀라움이고, 따라서 이 놀라움이 던지는 물음도 결국 대답될 수 없는 것이기 때문이다.

해의 뜨고 짐과 빨간 당구공의 움직임에 놀라워하는 마음은 지구의 자전과 하얀 당구공의 움직임이라는 답변으로 진정될 수 있다. 이런 놀라움은 말하자면 과학의 동인인데, 이것은 현상과 존재자에 관한 것이기에 ‘현상을 현상으로, 존재자를 존재자로 설명하는 과학’의 답변에 의해 가라앉게 된다. 말하자면 과학은 진정될 수 있는 놀라움에 추동되어 답해질 수 있는 물음에만 답한다. 그러나 그 답에 또 다른 “왜?”가 제기될 수 있고, 심지어 “왜?”의 계열의 **끝**에 이르기까지 제기될 수 있다는 사

6) M. Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen 1966, 25.

7) Ibid. Arche의 동사형인 archein은 ‘지배하다’는 의미를 갖는다고 한다 (cf. ibid.).

8) Ibid.

9) 그래서 플라톤과 마찬가지로 철학의 시원을 놀라움에서 찾는 아리스토텔레스도 “**지금이나 예전이나** 사람들은 놀라움을 시원으로 해서 철학한다”(Aristoteles, *Metaphysik*, ü. setzt v. H. Bonitz, Hamburg 1989, 982b: 강조는 필자에 의함)고 쓴다.

실에는 개의치 않는다¹⁰⁾. 왜냐하면 그 끝은 과학자의 세계, 현상과 존재자들의 계열의 끝인데, (경험)과학은 결코 자신들에게 친숙한 이 세계(physis)를 넘어서지 않고 또 넘어서서도 안 되기 때문이다. 그러나 철학의 눈은 이 친숙한 세계의 끝을 응시하고 철학의 놀라움도 바로 이 끝에서 발원한다. 이 끝은 ‘과학의 진정될 수 있는 놀라움’이 끝나고 ‘철학의 진정되지 않는 놀라움’이 시작되는 경계이다.

철학은 이 경계를 사유한다. 이것은, 철학이 ‘현상과 존재자의 근거 물음에 대한 과학의 답변’을 거부한다는 뜻이다. 왜냐하면 과학의 답은 근거들의 계열의 끝에서 들을 수 있는 마지막 답이 아닌 까닭이다. 그래서 철학은 지구의 자전과 하얀 당구공의 움직임의 원인을 다시 묻고, 이 물음의 답이 다시 현상이고 존재자라면, 이것들의 원인에 대해서도 재차 묻는다. 이 물음에 대한 답변이 더 이상 현상과 존재자가 아닌 것에 이를 때까지, 그래서 답변의 원인을 더 이상 캐물을 필요가 없어질 때까지 물음은 계속된다. 그리고 이 물음의 계열의 끝에서 철학자는 “현기증을 느끼게”¹¹⁾ 된다. 왜냐하면 이곳에서는 익숙한 물음에 대해 익숙한 답으로 제시되던 모든 현상과 존재자가 끝나고, 이들과는 온전히 다른 어떤 것, 거북하고 생소하기만 한 어떤 것의 모습이 드러나기 때문이다. 이 현기증은 말하자면 동굴 속의 죄수가 익숙한 어둠을 떠나 빛을 향했을 때가졌던 “고통”¹²⁾, 그리고 존재자들의 세계를 떠나 존재 앞에 맞닥뜨려진 현존재가 갖는 집 떠난 느낌, “섬뜩함(Un-heim-lichkeit)”¹³⁾과 같은 것이

10) 현상 또는 존재자의 근거에 대한 물음에 우리가 다른 현상 또는 다른 존재자로 답한다면, 물음은 무한히 이어질 수밖에 없다. 왜냐하면 우리는 답변으로 제시된 현상과 존재자의 근거를 다시 묻지 않으면 안 되기 때문이다. 그러므로 현상과 존재자의 근거에 대한 물음은 오로지 현상이 아닌 어떤 것, 존재자가 아닌 어떤 것에 이르러서야 종식될 수 있다. 이 물음의 계열의 끝을 플라톤과 하이데거는 각기 현상이 아닌 이데아, 존재자가 아닌 존재라 불렀다. 물론 이데아와 존재의 근거에 대한 물음은 제기될 수 없다. 이것들은 ‘그 근거를 더 이상 물을 수 없는 어떤 것’으로 사유된 한계 개념이기 때문이다.

11) Plato, *Theaetetus*, 155c.

12) 플라톤, 『국가』, 박종현 옮김, 서울 1997, 서광사, 515c (이하 Pol.로 약하고 면수만 표함).

다. 말하자면 이곳은 하이데거가 즐겨 인용하는¹⁴⁾ 헤겔의 표현 그대로 “전도된 세계(verkehrte Welt)”¹⁵⁾, 즉 “단맛”이 “신맛”으로, “검은” 색이 “흰” 색으로, 그리고 범인을 응징하는 “형벌”이 범인을 죄로부터 자유롭게 해 주는 “사면”¹⁶⁾으로 전도되는 세계이다.

이제 현상과 존재자의 세계의 끝에서 친숙한 일상성은 모두 익숙하지 않은 생소함으로 뒤바뀐다. 동굴 안에서 참이라 간주되던 모든 것들의 허위가 백일하에 드러나고(cf. Pol. 515d-516a) 죄수들이 마음 쓰고 짐착하던 인간사가 그 무의미를 폭로 당한다(cf. Pol. 517c). 존재자들에게 “마음을 빼앗기고 있던”(SZ. 113) 현존재가 ‘아무것도 아닌 것(nichts)’이라고 여겼던 것’이 아무것도 아닌 것이 아니라 도리어 “무(das Nichts)”¹⁷⁾, 존재자들의 근거로서의 존재임이 밝혀지고, ‘존재자들이 아무것도 아닌 것은 아니라고 말했던 모든 것’은 무겁게 무의미 속으로 “가라앉아”(SZ. 187) 버린다. 참된 것과 헛된 것이, 유의미한 것과 무의미한 것이 자리를 바꾼다. 그러나 여기서 근본적으로 전도되는 것은 다름 아닌 인간의 관점이다. 어둠에 처한 죄수들의 육의 눈은 태양의 빛을 관조하는 혼의 눈으로, 그리고 존재자를 둘러보던 현존재의 일상적(비본래적) 관점은 존재자들의 끝에 서 있는 존재를 바라보는 본래적 관점으로 전도된다. 이제 이 눈이 보는 것은 이 또는 저 좋은 **것들**, 좋은 **현상들**이 아니라 **좋은 자체**, **좋은의 이데아**이고, 또한 이 또는 저 있는 **것들**, 존재자들이 아니라 **있음 자체**, **존재**이다. 여기서 부정되는 것은 바로 ‘현상이자 존재자인 우리 자신’이고 긍정되는 것은 ‘우리가 “아닌”(Pol. 509b, SZ.

13) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, 188 (강조와 분리는 필자에 의한 SZ.로 약하고 면수만 표함).

14) Cf. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M. 1965, 24: idem. *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt a. M. 1975, 19.

15) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 121.

16) Ibid. 122.

17) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 33.

6) 첫, 우리의 타자로서의 이데아와 존재'이다. 그러므로 철학의 시원으로서의 놀라움이란 현상으로서의 인간, 존재자로서의 인간이 자신과는 근본적으로 다른, 따라서 일단은 이해할 수 없는 이데아와 존재 앞에서 **겪게** 되는 놀라움과 현기증이고, 이렇게 우리가 바라보고 있는 것이 어떤 것인지를 아직은 “생각할 수 없고”¹⁸⁾ “알고 있지도 못하다”(Pol. 505a)는 사실에 대한 고통이고 섬뜩함이다. 그래서 하이데거도 놀라움이란 “어떤 성향(Dis-position)인데, 그 안에서 그리고 그것을 위해 존재자의 **존재**가 열리는 성향”¹⁹⁾이라고 쓰고 있다. 이제 철학의 시원으로서의 놀라움이 무엇인지가 분명해졌다. 그것은 철학하는 자가 바라보지만, 그러나 전혀 이해하지 못하고 있는 자신의 **근거**(aitia, Grund), ‘모든 현상들의 근거이면서 스스로는 현상이 아닌 이데아’와 ‘모든 존재자의 근거이면서 스스로는 존재자가 아닌 존재’에 대한 놀라움이다. 우리를 놀라게 하는 것은 다름 아닌 우리의 근거와 근원, 돌아가야 할 우리의 “고향”²⁰⁾이다.

그렇다면 철학하는 자는 이 놀라운 타자 앞에서 무엇을 해야 하고 또 할 수 있는가? 존재의 놀라움에 이끌리는 철학은 우리에게 이렇게 말한다. 너 자신을 부정하고, 너의 타자를 향해 전향(periagoge)하고 상승(anabasis)하고 초월(Transzendenz)하라! 너와는 다른 것, 그것으로 되어

18) M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, 35.

19) M. Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, 26 (강조는 필자에 의함). 여기서 ‘성향’이라고 옮긴 독일어 단어 ‘Disposition’은 기획, 계획이라고도 옮길 수 있다. 주목할 것은 하이데거가 ‘분리’, ‘떼어냄’을 의미하는 전철 ‘dis’와 세움을 의미하는 ‘positio’ 사이에 하이픈을 넣었다는 점이다. 계획으로서의 Dis-position은 지금의 나의 서 있음(positio)으로부터 나를 떼어내는 일인데, 이는 하이데거의 ‘떼어 내어(ent) 던짐(werfen)’으로서의 기획 투사(Ent-werfen), 그리고 ‘서 있음(sisto)으로부터 떨어져 나옴(ex)’으로서의 실존(Ex-sistenz)과 같은 방식으로 조합된 단어이다. 세 단어에서 모두 같은 철학적 요구가 공명하고 있다: ‘지금-여기의 나로부터 떨어져 나와서 나의 타자를 향하라!’ 이 관점에서는 Disposition을 계획으로 옮길 수도 있으나, 여기서는 파토스의 의미를 살리기 위해 성향이라는 단어가 선택되었다. 그러나 이 성향은 탈자적(ex-statisch) 특성을 지닌다는 점, 즉 본 **성상** 자신이 아닌 것을 **향**하는 성향(性向)임이 기억되어야 한다.

20) M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, Frankfurt a. M. 1983, 7.

라! 바로 이것이 철학이 인간에게 던지는 놀랍고 현기증을 일으키는, 고통스럽고 섬뜩한 요구이다. 본디 철학은 타자에 대한 사랑 이상 다른 것이 아니다. 그래서 플라톤은 철학은 우리가 **갖지 못한** 신적 지혜에 대한 사랑이라고 말하고²¹⁾, 하이데거도 철학이 우리 존재자가 **아닌** 존재에 대한 학문임을 분명히 밝힌다²²⁾. 그렇다면 내가 갖지 못한 것을 사랑하고 내가 아닌 것으로 된다는 것은 무엇을 의미하는가? 이것은 존재자로서의 인간의 죽음, 자기 소멸을 뜻해야 하는가? 그렇지 않다. 타자에 대한 사랑으로서의 철학이란 자신을 부정하고 자신이 아닌 것으로 단지 넘어가 버림이 아니다. 오히려 철학하는 인간은 자신을 자신이 아닌 것에 비추어 보고, 이 타자로부터 자신을 이해하고 또 가장 잘 이해한다. 왜냐하면 이 타자가 바로 자신의 고향, 자신을 (참된) 자신으로 만들어 주는 근거이기 때문이다. 바로 그 의미에서 인간은 다른 것이 되면서만 자기 자신으로 될 수 있고 자기 자신으로 되기 위해서는 다른 것이 되지 않으면 안 된다. 그러므로 나의 타자는 나와 무관한 타자가 아니라 내가 내 자신으로 되기 위해 가능한 한 “가까이”(Pol. 472c) 가야 할 바로 그것이고, 내가 내 자신에 이르기 위해 내 자신을 “**그리로(woraufzu)**”²³⁾ 내던져야 할 바로 그곳이다. 이 닦아감과 내던짐을 통해 나는 다른 어떤 것이 아니라 바로 나 자신으로 되고 나 자신을 만든다. 철학은 현상으로서의 인간, 존재자로서의 인간이 자기 자신을 형성(Bildung)해 가는 길이고, 이 길을 인도해 가는 것은 인간의 타자, 현상과 존재자의 끝으로서의 이데아요, 존재다. 여기에 이 글의 테제가 세워진다. 인간은 자신의 **끝을** 향해 스스로를 **형성**해 간다²⁴⁾.

21) 플라톤, 『향연』, 204a 참조

22) Cf. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, 32.

23) M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1965, 18.

24) 여기서 **끝**은 ‘플라톤에서 인간적 교육(paideia)과 형성(plattein)의 본(paradeigma)으로서의 좋음의 이데아’와 ‘하이데거가 사유했던, 스스로를 내어 던지는(sich ent-werfend) 인간의 초월(Transzendenz)의 »그 때문에(Worumwillen)«, 즉 존재’를 포괄하기 위한 용어로 선택되었다. 마찬가지로 **형성**도 플라톤적 의미의 교육과 하이데거적인 의미에서의 초월을 포괄하기 위해 선택된 용어이다.

2. 부정과 초월로서의 형성

현상과 존재자, 즉 **상**(*ikon, Bild*)은 자신의 끝으로서의 이데아와 존재, 즉 **원상**(*paradeigma, Urbild, Vorbild*)에²⁵⁾ 근거하여 비로소 상으로 존재할 수 있다. 즉 원상은 상의 존립 근거이다. 이것은 무엇을 의미하는가? 상들의 근거로서의 원상이 상들의 세계 저편에 이미 실재하고 있고, 이로부터 상들이 비로소 생성되어 나왔다는 의미인가? 그렇다면 철학하는 상들의 상승과 초월이란 지금 내가 머물고 있는 이 잘못된 거주지(어두운 동굴과 존재자들의 세계)를 떠나 나를 만든 자가 거하는 곳으로 되돌아가는 일, 신적 세계로의 비상이 될 것이다. 사람들은 이러한 해석의 참을 증명하기 위해 원상과 상의 관계는 모방(*mimesis*)이라는 플라톤의 견해를 끌어들이기도 한다. 즉 상은 원상에 대한 불완전한 모방을 통해 생겨났고, 그 의미에서 원상은 상의 근거라는 것이다. 내가 보기에 이것은 근거 및 끝에 대한 형이상학적 사유와 관련해 있을 수 있는 가장 흔한 오해 중의 하나이다²⁶⁾.

물론 어떤 의미에서는 상과 원상의 관계는 모방이라고 말할 수도 있다. 그러나 이때의 모방은 상들의 존재론적 생성 과정이 아니라 상들의 실천적 형성 과정을 설명하는 용어로 이해되어야 한다. 이 말은 원상의 모방을 통해 없던 상들이 생겨났다는 사실 확인이 아니라, 오히려 이미 있는 상들에게 원상의 모방을 통해 원상을 더 닮아 가고, 그러면서 더 나은 자기를 만들어 가라는 철학의 요청이다. 그리고 이 더 나은 자기를 만들어 갈 때 그 형성, 닮아 감의 본이 바로 원상이라는 의미에서, 상은

25) 이 장에서는 ‘현상과 존재자’ 그리고 ‘이데아와 존재’를 표기하는 데 각기 상과 원상이라는 용어가 선호된다. 그것은 상의 되어감(*Werden des Bildes*)으로서의 형성(*Bild-ung*)의 문제를 다루기 위해서는 원상(*Ur-bild, Vor-bild*), 모상(*Nach-bild, Ab-bild*), 가상(*Schein-bild*), 상상(*Ein-bildung*) 등 상의 다양한 변형을 포함하고 있는 상의 낱말밭이 매우 유연한 표현 가능성을 제공해 주기 때문이다.

26) 여기서는 지면상의 이유로 이 오해를 낱말이 파헤칠 수 없다. 나는 이 문제를 상세히 다룬 바 있다 (김창래, 「인간의 원상(*Idea*)에 대한 연구」, 『철학연구』, 철학연구회 편, 2006, 75집, 212-215 참조).

원상의 모방이고 원상은 상의 근거이다. 현존재에게 자신의 근거를 향한 초월을 요청할 때 하이데거가 의미했던 것도 이와 다르지 않다. 여기서도 존재는 존재자의 근거인데, 이는 존재로부터 존재자가 생겨났다는, 존재자의 발생 과정에 관한 존재론적 설명과는 아무런 관련이 없다. 하이데거는 존재를 ‘존재자를 창조한 실체’로 사유한 적이 단 한 번도 없고, 따라서 초월도 결코 초월자애로의 초월이 아니라 존재자 자신의 (존재에 비추어 이해된) 자신을 향한 초월²⁷⁾, 즉 가능적이기에 현실적이지 않고, 본래적이기에 일상적이지 않은 자기로 되어감이다. 이 되어감의 지향점이 바로 존재자적 현실성의 끝으로서의 존재라는 의미에서, 존재는 이 되어가는 자기의 근거이다. 이렇게 존재론적으로 생겨남이 아니라 실천적으로 자기를 만들어 감의 관점에서 보면 이데아와 현상, 존재와 존재자의 관계는 근본적으로 ‘원상을 향하여 스스로를 형성해 가는 상’과 ‘상의 형성 운동을 이끌어가는 원상’의 관계이다. 이제 이 관계에 입각해 형성의 문제가 사유되어야 한다.

가다머는 『진리와 방법』의 도입부에서 정신과학의 주도적 개념들 중의 하나로 형성을 제시하고 그 개념사를 소개하는데, 여기에는 우리의 주의를 끄는 매우 흥미로운 주장이 들어 있다. 그는 이 개념의 기원과 관련하여 다음과 같이 말한다.

“형성이라는 말은 ‘육성(Kultur), 즉 능력 또는 재능의 계발’ 이상을 뜻한다. 형성이라는 말의 이 같은 고양은 고대 신비주의의 전통을 떠올리게 하는데, 이 전통에 따르면 인간은 신의 형상(Bild Gottes)에 의해 창조되었고, 이 형상을 자신의 영혼 안에 간직하고 있고 이 형상을 자신 안에 건립해 내야 한다. 형성의 라틴어 동의어는 포르마치오(formatio)이다. ... 독일어에도 포르마(forma)라는 개념의 파생어들이 있는데, 예를 들면 형상화(Formierung), 형태 잡기(Formation) 등이다. 형성은 이 단어들과 오래도록 경합해 왔는데 ... [결국] >형성(Bildung)<이라는 말이 >형식(Form)<에 대해 승리를 거두게 된다. 이것은 우연이 아닌 것 같다. 왜냐하면 형성(Bildung)에는 상(Bild)이 들어 있기 때문이다. 형식(Form)

27) Cf. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 18.

이라는 개념은 >상<이 모상(Nachbild)과 원상(Vorbild)을 동시에 포괄한다는 비밀스러운 양면성과 관련하여 [형성에는] 뒤떨어진다”²⁸⁾.

물론 가다머는 이 “비밀스러운 양면성”이 무엇인지에 대한 구체적인 설명은 주지 않는다. 그러나 그가 위에서 고대 신비주의 전통을 거론하고 있고 또 신의 형상에 의한 창조, 이 형상의 건립 의무를 거론하는 것을 보면, 아마 그는 통상 형성 개념의 지성사적 기원으로 간주되는 에크하르트²⁹⁾ 염두에 두고 있는 것으로 보인다. 에크하르트에 의하면 형성이란 모상의 상승 운동인데, 이 운동은 모상이 자기 자신으로부터 떨어져 나오는 과정과 신적 원상으로 고양되어 자신의 근거와 하나 되는 과정으로 이루어진다³⁰⁾. 여기에는 상의 형성과 관련한 매우 중요한 통찰이 들어 있다. 즉 형성이란 단순한 만듦이 아니라 지금의 나, 모상(Nachbild)으로서의 나를 부정하고, 나를 나의 근거, 나의 원상(Vorbild)에 비추어 만듦이다. 내가 보기에는 바로 이것이 가다머가 의미했던 “비밀스러운 양면성”의 숨겨진 의미이다³¹⁾.

28) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Bd. I, Tübingen 1990, 16f. (강조는 필자에 의함).

29) Cf. E. Lichtenstein, Art. “Bildung”, in: *Historisches Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. I, hrsg. v. J. Ritter, Basel/Stuttgart 1971, Sp. 921f.

30) 에크하르트의 형성 개념을 압축하면 다음과 같다. ‘인간은 신의 형상에 의해 창조되었다. 따라서 신적 원상으로부터 흘러나온 상은 원상과 근원적으로 같다. 그러나 상은 스스로 자신의 근거가 될 수 없기 때문에 자신이 흘러나온 원상으로 되돌아가 신과의 신비한 합일(unio mystica)을 이루어야 한다. 이 과정에는 단계가 있는데 우선 상은 헛된 상들로부터 벗어나야(Ent-bildung) 하고, 신적인 상 안으로 들어가야(Ein-bildung) 하고, 상들을 넘어 참된 상으로 형성되어야(über-bildet) 한다’. 에크하르트에 대한 필자의 무지로 인하여 이 이상의 논리를 제시할 수는 없다. 이것도 다음 책들의 해당 구절을 요약한 것일 뿐이다 (마이스터 에크하르트, 『독일어 논고』, 요셉 쿤트 편, 이부현 옮김, 서울 2005, 누멘, 211-214; 마이스터 에크하르트, 『독일어 설교 1』, 요셉 쿤트 편, 이부현 옮김, 서울 2005, 누멘, 134, 136f.; 길희성, 『마이스터 에카르트의 영성 사상』, 서울 2003, 분도출판사, 148, 152-155, 248-251).

31) 물론 이 양면성은 가다머가 서술하고 있는 형성의 근대적 개념사에서는 드러나지 않는다. 칸트에서 시작되어 헤겔을 거쳐 흄볼트, 헤르더에서 완성되는 근대적 개념으로서의 형성은 “보편성에로의 고양”(H. G. Gadamer, *Wahrheit und*

이제 모상과 원상의 양면성, 그리고 형성과 상의 긴밀한 연관성에 입각하여 이 글이 문제시하는 형성의 대체적인 윤곽을 그릴 수 있게 되었다. 형성은 이중의 형성이다. **나는 나를 만들기를** 원한다. 어떤 나로? 알 수 없지만, 분명한 것은 지금, 여기의 나는 아니라는 점이다. 그러므로 형성은 일단 상으로서의 나 자신에 대한 **부정**이다. 그러나 이 부정은 부정을 위한 부정은 아니고 오히려 부정되는 상들의 근거를 보기 위한 상상적(ein-bildend) 기획 투사이다. 나는 상들의 계열의 끝을 향하여 나 자신을 내던진다. 그리고 그렇게 상상적으로 취한 끝의 관점에서 나의 혼의 눈은 내가 ‘그렇게 되기를 원하는 나’, ‘이상적인(ideal) 나’의 모습을 ‘본다(idein)’. 이 ‘보임새(eidos)’가 바로 내가 되어야 할 그것, 나의 형성의 목표이고 나의 형성을 인도해 갈 본(Vor-bild)이요, 나의 원상(Ur-bild), 나의 이데아다. 나는 나의 혼의 눈이 상상적으로 보았던 그 보임새를 나의 영혼 안에 아로새기며 그 본을 모방하고 닮아 간다. 나의 영혼이 이러저러하게 각인된 것은 나의 형성의 노력이 바로 저 보임새를 본으로 했기 때문이다. 그런 한에서 저 보임새가 바로 나의 근거, 나를 이렇게 존재하도록 만들어 준 그것이다. 나는 나의 근거를 향하여 **초월**해 간다. 상으로서의 나를 부정하고 상상의 눈으로 나의 원상을 보고 그 원상의 보임새를 혼 안에 각인하면서 원상을 향해 상승해 감, 바로 이것이 형성이다. 즉 형성이란 ‘현실적인 나’의 부정에서 출발하는 초월인데, 이 초월은 언제나 ‘현실적인 나’의 타자, 즉 ‘이상적인 나’를 본으로 하여 진행된다. 중요한 것, 바야흐로 논증되어야 할 것은 바로 이 같은 의

Method, 18)이고 동시에 “인간성으로 고양하는 형성”(ibid. 15f.)이다. 이것이 근대 유럽의 이른바 전인 교육의 이상이었고, 실제로 근대 이후 교육 기관들이 추구했던 이상이었음도 잘 알려진 일이다. 그 점에서 근대적 형성 개념은 매우 중요한 것이지만, 그러나 여기에는 상과 원상 간의 역동적 관계에 관한 존재론적 성찰이 들어 있지 않다. 따라서 본고는 이 개념을 논의에 포함시키지 않는다. 언젠가 하이데거도 형성이라는 심오한 말을 19세기적인 의미에서 이해하는 것은 “오해”(M. Heidegger, “Platons Lehre von der Wahrheit”, in: *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1976, 217)이고, 이 말은 근본적으로 그 리스적인 교육(paideia)의 이상으로부터 이해되어야 한다고(cf. ibid.) 말한 바 있다.

미의 형성이 플라톤이 요구했던 교육(paideia)의 본질을 이룬다는 점이다. 실제로 하이데거는 그리스어 파이데이아를 독일어 빌둥(형성)으로 옮기고³²⁾, 교육으로 이해된 형성의 특징을 다음의 둘로 제시한다. 첫째 형성은 “각인(Prägung)이라는 의미에서의 형성함(Bilden)”이다. 즉 형성은 단지 지식의 전수가 아니라 모범이 되는 어떤 삶의 태도를 영혼 안에 각인해 넣음이다. 둘째 형성은 언제나 어떤 “상(Bild)에 의해 인도되는”, 즉 “어떤 척도가 되는, 그래서 본(Vor-bild)이라 불릴 수 있는 보임새(Anblick, [eidos])에 (자기 자신을) 미리 파악하며 맞추어 보려는 태도로부터”³³⁾ 이루어지는 형성, 즉 본에 따른 형성이다. 한 마디로 형성이란 혼의 눈이 본 보임새의 인도를 받으며 그 보임새를 영혼 안에 아로새겨 넣음이다. 이제 이 같은 형성의 개념이 플라톤의 교육과 하이데거의 초월을 근본적으로 규정하고 있다는 사실이 드러나야 한다.

3. 만듦으로서의 형성, 형성의 본으로서의 끝

플라톤이 인간의 형성과 교육의 문제를 집중적으로 다룬 동굴의 비유에서³⁴⁾ 실질적으로 논의를 이끌어 간 주제는 ‘**봄**’이다. 그는 우선 동굴 속의 죄수들이 무언가를 보았다면, 그 봄은 “모든 보이는 것들을 보이게 해 주면서 스스로는 보이지 않는 빛”³⁵⁾ 덕분이고, 그들이 동굴 안에서 “보았던 모든 것의” 최종적인 “원인(aitios)”(Pol. 516b)은 모든 보이는 것들에게 “보임의 힘”(Pol. 509b), 즉 “빛”(Pol. 507e)을 제공해 주면서 스스로는 이 빛을 다른 어떤 것에서가 아니라 자기 자신으로부터 길어내는 “유일한 발광체”³⁶⁾, “태양”(Pol. 516b)이라고 말한다. 물론 태양은 좋음의

32) Cf. ibid.

33) Ibid.

34) 동굴의 비유의 유명한 첫 문장을 기억하라. 소크라테스는 이렇게 말한다. “그러면 다음으로는 교육(paideia) 및 교육 부족(apaideusia)과 관련된 우리의 성향을 이런 처지에다 비유해 보게나”(Pol. 514a).

35) 김창래, 「인간의 원상에 대한 연구」, 209.

이데아다. 여기서 어려운 물음이 제기된다. 왜 도대체 봄이 문제이고 또 좋음의 이데아는 봄의 최종적인 원인이라고 말해지고 있는가? 이 물음과 관련하여 함께 사유해야 할 것은 이데아가 본디 ‘보다’를 의미하는 위데인(idein)에서 유래했고 또 그리스인들이 이데아의 동의어로 사용했던 에이도스 역시 우리가 뭔가를 볼 때 보이는 그 외양, 보임새를 의미한다는 점이다³⁷⁾. 물음의 어려움은 증폭된다. 도대체 고대의 존재론은 어떤 배경과 이유에서 존재자의 근거를 봄이라는 현상으로부터 사유했던 것일까?

이에 대한 훌륭한 설명을 하이데거가 제시하고 있다. 그에 의하면 그리스 존재론은 근본적으로 “제작(Herstellen)”³⁸⁾의 존재론인데, 이 제작의 과정이 바로 어떤 봄에 의해 인도된다. 물론 이 봄은 단지 육의 눈으로 봄이 아니고, 무언가를 제작하려는 자가 그가 만들려는, 따라서 아직 존재하지 않는 그 어떤 것을 지성의 눈으로 미리 내다봄이다. 바로 이것이 제작자의 상상적 관조의 문제인데, 이에 대한 숙고가 위의 물음에 답할 실마리를 제공해 준다. 우리는 내적 “형태(morphe)”³⁹⁾와 외적 보임새의 관계를 통상은 다음과 같이 생각한다. 한 존재자의 내면이 이러저러한 형태들로 각인되어 있기 때문에 그 존재자는 이러저러하게 보인다. 즉 내면에 각인된 형태가 이 존재자의 보임새를 결정하는 것이고, 따라서 각인은 보임새의 근거이다. 이미 있는 존재자를 “파악하는 순서”에 따라 자면 물론 그렇다. 왜냐하면 우리는 한 존재자를 이해하기 위해 그의 외면의 “보임새를 지나” 내면의 “각인 안으로 들어가야” 하기 때문이다. 그

36) 같은 곳.

37) Cf. H. Meinhardt, Art. “Idee I”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer, Basel/Stuttgart 1976, Sp. 55: 플라톤, 『국가』, 380d와 이 구절에 대한 옮긴이 주석 68 참조.

38) M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 149.

39) 여기서 ‘형태’는 그리스어 ‘morphe’의 번역어이다. ‘형상’으로 옮김이 더 적절하겠으나 ‘에이도스(형상)’와 구분하기 위해 다소 어색한 번역어를 택했다. 하이데거는 이 말을 ‘Gepräge(각인)’라는 독일어로 옮기고 있다. 모르페는 “한 존재자가 무엇인지를 읽어 낼 수 있는 각인 전체”(ibid.)를 뜻한다. 여기서 하이데거가 의미하는 제작의 윤곽이 드러난다. 제작될 존재자가 장차 가져야 할 **형태**를 주어진 **질료** 안에 각인해 넣는 과정이 바로 제작이다.

러나 우리가 아직 있지 않은 어떤 것을 “제작하는 관점”⁴⁰⁾에 선다면 이 관계는 “정반대”⁴¹⁾의 것으로 바뀐다.

“도공이 점토로 항아리를 빚는다(bilden). 형성물을 빚는 일(Bilden von Gebilden)은 모두 본(Vor-bild)이라는 의미의 상(Bild)을 실마리로 또는 척도로 삼아 이루어진다. [도공은] 빚어내고 각인해야 할 사물의 미리 취해진 보임새(Ausschen)를 바라보면서 이 사물을 제작한다. 이렇게 미리 취하고 앞질러 본, 사물의 보임새가 바로 그리스인들이 존재론적으로 에이도스와 이테아라 뜻하는 것이다. 본에 따라 빚어진 형성물 그 자체는 본의 모상(Ebenbild des Vorbildes)이다”⁴²⁾.

여기서 항아리의 제작은 좋은 항아리를 만들려는 도공이 이상적인 항아리를 상상하면서 앞질러 본 항아리의 보임새를 점토(질료) 안에 각인해 넣은 과정이다. 그렇게 제작된 항아리는 도공의 상상의 눈이 보았던 보임새에 따른 내적 각인을 가질 것이다. 물론 도공이 앞서 본 상, 항아리 제작을 이끌어갔던 본은 현실적인 항아리는 아니고 그런 한에서 도공의 “상-상(Ein-bildung)의 상, 판타지아의 상”⁴³⁾이다. 그러나 이 상상 속의 상이 현실적인 항아리에 “앞서(fürher)” 이 항아리가 무엇이어야 할지를 미리 결정하고 있다. 그런 의미에서 도공이 상상적으로 보았던 항아리, 항아리의 이테아와 에이도스가 바로 현실적인 항아리가 제작된 상태 그대로 존재하게끔 해 준 근거이다. 중요한 것은 현실적인 것은 현실적이지 않은 (이성이 상상한, 즉 이상적인) 것에 의해 근거지어지고 있고, 그런 한에서 현실적이지 않은 것이 도리어 “본래적으로 현실적인 것”⁴⁴⁾이라는 점이다. 바로 이것이 우리가 제작이라는 관점에 섰을 때 비로소 볼 수 있는, ‘현실의 본으로서의 이테아와 이테아의 모상으로서의 현실의 관

40) Ibid. 150.

41) Ibid. 149.

42) Ibid. 150.

43) Ibid.

44) Ibid. 152.

계’이다.

이 관계가 플라톤이 제작에 대해 언급할 때면 거의 언제나 반복해서 나타난다. 이는 실제로 플라톤이 이데아와 현실의 관계를 제작, 만듦의 관점에서 사유했다는 뜻이다⁴⁵⁾. 본디 그리스인들에게 만듦이란 ‘무로부터의(ex nihilo)’ 창조는 아니고 늘 질료에 형상을 부여하는 과정인데, 이때 형상, 즉 상상적으로 앞질러 본 보임새가 이 만듦의 온 과정을 인도해 간다. 예를 들어 좋은 침대를 만들려는 목수는 늘 자신의 지성 안에 있는 “침대인 것” 자체, 즉 침대의 “형상”(Pol. 597b)과 “이데아를 보면서”(Pol. 596b) 침대를 만든다. 또한 옷감 짜는 북을 만드는 목공도 그의 혼의 눈으로 “북의 형상(eidos) … 북인 것 자체를 … 주목하며”⁴⁶⁾ 북을 만들고 마찬가지로 ‘사물에 이름을 지어 주는 이(Nomothetes)’도 “본래의 이름 … 이름인 것 자체”⁴⁷⁾를 보면서 이름을 만든다. 무엇을 만들건 만드는 이는 자신이 만드는 것에 “가장 적합한 성격을 … 부여해서”⁴⁸⁾ 그 만들어진 것이 훌륭한 것이기를 바라기 때문이다. 따라서 만듦이란 만들 고자 하는 것의 가장 이상적인 상을 지성의 눈으로 보고 그 보임새를 주어진 질료 안에 새겨 넣어, 만들어진 것이 이상적인 상을 닮도록 하는 일이고, 바로 그 의미에서 이데아의 모방이다.

이러한 만듦의 본이 되는 경우는 물론 데미우르고스의 우주 창조일 것이다. 여기서도 창조는 질료에 형상을 부여하는 과정이고⁴⁹⁾ 또한 본에 따른 만듦이다. 데미우르고스의 본은 “언제나 존재하는 것이되 생성을 갖지 않는 것”⁵⁰⁾, 늘 “똑같은 방식으로 한결같은 상태로 있는 것, … 영원

45) 박종현이 바로 이 만듦의 관점에서 플라톤 철학을 해석하고 있다 (박종현, 『회랍 사상의 이해』, 서울 1990, 종로서적, 84ff., 152ff., 186ff. 참조).

46) 플라톤, 『크라틸로스』, 김인곤, 이기백 옮김, 서울 2007, EJB, 389b.

47) 같은 책, 389d.

48) 같은 책, 389c.

49) 데미우르고스는 형상 없는 질료, 즉 “가만히 있지 않고 조화롭지 못하며 무질서하게 움직이는 가시적인 모든 것을 … 받아서는, 그것을 무질서 상태(ataxia)에서 질서 있는 상태(taxis)로 이끌었다”(플라톤, 『티마이오스』, 박종현 옮김, 서울 2000, 서광사, 30a).

한 것”⁵¹⁾이었다. 물론 시간 안에서 생성하는 유한한 존재자로서 우리 인간은 ‘신이 우주를 만들 때 바라본 본’, ‘생성의 부정으로서의 이 영원한 존재’가 어떤 것인지를 이해할 수는 없다. 그러나 분명히 말할 수 있는 것은 ‘시간 안에서 생성하는 어떤 것’을 만들 때, 그 만듦의 본은 다시 시간 안에서 생성하는 것이어서는 **안 된다는** 점이다. 즉 데미우르고스의 우주 창조를 이끌었던 본은 시간 안에서 생성하는 것의 단적인 부정, 현상의 단적인 타자로서의 존재와 이데아이다.

“무엇을 만드는 이(demiourgos)이건 간에, 그가 언제나 같은 상태에 있는 것을 바라보며, 이런 걸 본(paradeigma)으로 삼고서, 자기가 만드는 것이 그 형태(idea)와 성능(dynamis)을 갖추게 할 경우여라야, 이렇게 완성되어야만, 모든 것이 필연적으로 아름다운 것으로 됩니다. 하지만 그걸 만드는 이가 이 생겨난 것을 바라보며, 이 생성물을 본으로 삼는다면, 그건 아름다운 것이 못 됩니다”⁵²⁾.

뭔가를 만들려 할 때 우리는 만들어진 것과는 근본적으로 다른 어떤 것을 본으로 삼아야 한다. 즉 만듦의 본은 스스로는 만들어진 것이어서는 안 된다⁵³⁾. 왜냐하면 근거(본으로서의 보임새)는 근거지어진 것(본에 따라 만들어진 것)과는 본질상 달라야 하기 때문이다. 그러므로 뭔가를 만들기 위해 그것의 이상적인 본을 찾는 이는 근거지어진 현상들의 계열

50) 같은 책, 27d.

51) 같은 책, 29a.

52) 같은 책, 28a-b.

53) 여기서 우리는 플라톤의 모방 비판의 진의를 발견하게 된다. 목수가 자신의 지성 안의 침대의 이데아를 본으로 하여 만들어 놓은 것, 즉 현상으로서의 침대를 다시 본으로 삼는 화가는 그저 침대의 헛된 “그림”(Pol. 598b), 현상의 현상만을 그릴 수 있을 뿐이고 따라서 진리로부터 세 단계나 떨어져 있을 수밖에(Pol. 599a) 없다. 그의 만듦은 현상들의 계열의 **끝**으로서의 침대의 이데아가 아니라 단지 현상 **중**의 침대를 본으로 했기 때문이다. 그러므로 플라톤의 모방 비판은 모방 자체에 대한 비판이 아니라 모방의 잘못된 본에 대한 비판으로, 그리고 화가와 시인에 대한 비판도 이들이 현상의 끝을 바라보지 않는다는 점에 대한 비판으로 이해되어야 한다.

의 끝을 주시하지 않으면 안 된다. 오로지 그 끝에서만 모든 생성이 소멸되고 참된 본이 보이기 때문이다. 그래서 자신이 만든 것이 “가능한 가장 아름답고 가장 훌륭한 것”⁵⁴⁾이기를 원했던 데미우르고스는 생성된 것들의 계열의 끝 저편에 서 있는 것, “지성에 의해서 알게 되는 것들 중에서 가장 아름답고 모든 면에서 완전한 것”을, 즉 좋음의 또는 아름다움의 이데아를 본으로 삼고, 자신이 만드는 것이 이 본을 “최대한으로 닮게끔”⁵⁵⁾ 만들어 내었다. 그 결과가 바로 “모상”으로서의 “우주”⁵⁶⁾, “생겨난 것들 중에서 가장 아름다운 … 우주”⁵⁷⁾이다. 아마 이 이상으로 바람직한 만듦은 있을 수 없을 것이다. 여기서는 가장 아름다운 본에 따라 가장 아름다운 모상이 만들어졌기 때문이다. 그리고 이는 신의 우주창조가 곧 우리 인간의 만듦의 본임을 뜻한다. 즉 신이 아름다운 것들의 계열의 **끝**에 서 있는 것을 본으로 하여 가장 아름다운 모상을 만들었듯이, 우리 상으로서의 인간도 상들의 계열의 **끝**에 서 있는 것을 본으로 하여 가장 아름다운 상을 만들지 않으면 안 된다. 바로 그 태도로 “가장 아름다운 사람(ho kallistos anthropos)”(Pol. 472d)을 만드는 일이 플라톤에게는 바로 철학과 교육의 본령이자 궁극 목표이다.

철학과 교육은 근원적으로는 같다. 이것은 “자신의 형성(plattein)”(Pol. 500d)이요, 동시에 타인의 “마음(혼)의 형성”(Pol. 377c)이다. 물론 이 형성은 본에 따른 형성이고 형성의 본은 다만 아름다워 보일 뿐인 이 또는 저 생성물이 아니라, 가장 아름다운 것, 생성하는 것들의 계열의 끝에 서 있다고 여겨지는 존재, 아름다움 자체이다. 그러므로 철학으로서의 교육이란 단순히 생성하는 것들에 대해 얻을 수 있는 여러 지식의 주입이 아니고(cf. Pol. 518b-c), 오히려 아름답지 않은 또는 부분적으로만 아름다운 “생성계에서 전환하여”(Pol. 518c) 가장 아름다운 “존재를 포착하

54) 플라톤, 『티마이오스』, 30b.

55) 같은 책, 30d.

56) 같은 책, 29b.

57) 같은 책, 29a. “가장 아름다운”(같은 책, 92c)이라는 표현은 『티마이오스』의 마지막 문장에서도 반복된다.

고”(Pol. 525b), 이것을 본으로 하여 자신의 삶을 가능한 한 아름답게 만들고, 타인들에게도(cf. Pol. 500d) 이를 권하고 독려하는 일이다. 이렇게 교육이 인간의 형성이고 만듦인 한에서, 여기에서도 앞서 확정한 형성과 만듦의 근본 구조가 반복된다. 즉 교육은 ‘지금 여기의 아름답지 못한 나의 부정’이고, ‘나의 타자로서의 가장 아름다운 본을 찾음’이고, ‘이 본을 향한 전향과 상승’이다.

잘 알려진 대로 『국가』는 “아름다운 나라(Kallipolis)”(Pol. 527c)와 그 나라의 성원으로서의 “가장 아름다운 사람”을 찾아 떠나는 여정이다. 물론 아름다운 나라와 사람을 찾아 가는 것은 현실 속의 나라와 사람들이 아름답지 않고, 그 사실에 철학이 “자족하지 못하기”(Pol. 369b) 때문이다. 철학의 눈으로 볼 때 현실 안의 혼은 “육신과의 결합, … 그리고 다른 나쁜 것들로 말미암아 훼손된 상태”(Pol. 611b-c)에 있고, 따라서 우리는 혼이 본디 무엇이고 무엇이어야 하는지를 보지 못하고 있다⁵⁸⁾. 이렇게 “나쁜 처지에” 빠져 있는 지금 여기의 혼을 바라 “보면서”(Pol. 611d), 플라톤은 이 아름답지 못한 현실을 부정해 나가는 길의 끝을 관조한다. 즉 혼이 “현재 … 온통” 자신에게 “들러붙어 있는 돌과 따개비들을 쫓아서 떼어내 버리고” “지금” 빠져 있는, 생성하는 것들의 “바다에서 밖으로 나오게” 될 때, “어떤 것으로 드러나게 될지”(Pol. 611e)를 사유하며 내다본다. 그가 보는 것은 물론 현실 안의 나쁜 것들을 모두 **부정**하고 **제거**하면서 그로부터 온전히 “순수하게”(Pol. 611c) 된 혼, “혼의

58) “작은 글씨”의 사정이 이러하다면 “큰 글씨”(Pol. 368d, 402a)의 처지도 다르지 않다. 플라톤이 이상적인 나라, 아름다운 나라를 꿈꾸는 출발점은 “오늘날의 것들 중에서는 그 어떤 나라의 체제도 철학적 성향에 걸맞는 것이 없다는 점”(Pol. 497b)이다. 현실에 대한 **부정**적인 시각은 곧 현실의 끝을 사유하게, 그리고 끝을 본으로 하여 현실을 형성하게 만드는 동인이다. 그래서 플라톤은 이렇게 묻는다. “오늘날 [현실 안의] 나라들에 있어서 잘못되고 있는 것이 도대체 무엇인가, 무엇 때문에 이들 나라들이 그런 식으로 [이상적으로] 다스려지지 못하고 있는가, … 그리고 … 무엇이 변혁을 봄으로써 한 나라가 이런 [아름답고 철학에 어울리는] 정체로 옮겨 갈 수 있는가?”(Pol. 473b: 플라톤, 『편지들』, 강철웅 외 옮김, 서울 2009, EjB, 326a 참조).

참된 본성”(Pol. 612a)이다. 이것은 물론 현실 안에는 존재하지도 않고 따라서 현실을 바라보는 욕의 눈은 결코 볼 수 없는 것, 오로지 이데아의 사상가의 혼의 눈이 현실을 넘어 현실의 끝을 응시할 때 비로소 그리고 상상적으로 보게 되는 이상적인 혼, 혼의 이데아이다. 여기서 상상적인 봄이란 —상상(想像)이라는 말의 의미에 따라— 상(像)을 생각하여(想) 만들어 낸이다. 이것은 정말 아름다운 사람을 만들려는 자가 현실 안의 아름답지 못한 사람들의 모습들을 지워 나가면서 이 지워 감의 끝에 서 있을 사람, 즉 가장 아름다운 사람이 어떤 것인지를 스스로에게 물을 때, 그의 혼의 눈이 비로소 보게 된 이 사람의 보임새를 그려 내는 (einbildend) 과정이다. 그래서 플라톤은 이 상상적 사유를 화가의 그림 그리기에 비유한다. 그러나 이 화가가 하는 일은 목수가 만든 상으로서의 침대를 본으로 하여 그림을 그리는 “화가”(Pol. 598a)의 일과는 사뭇 다르다. 후자의 화가가 만들어진 어떤 것을 본으로 삼아 그림을 그린다면, 전자의 화가는 만들 자체의 본을 스스로 그려 내야 하기 때문이다.

“... 신적인 본(paradeigma)을 이용하는 화가들이 나라의 [그리고 이 나라의 성원으로서의 인간의] 밑그림을 그린다[네.] ... 철학자들은 나라와 인간의 성격들을 마치 화판처럼 갖고서는 먼저 이를 깨끗하게 만들 텐데, 이는 그다지 쉬운 일이 아닐세. 그렇지만 그들은 이 점에서, 즉 그것을 깨끗한 상태로 받거나 아니면 자신들이 그걸 깨끗하게 하기 전에는 개인에 대해서건 나라에 대해서건 관여하려고도 하지 않는[다네] ... 점에서 다른 사람들과 차이가 나네. ... 그들은 자주 양쪽에 대해서, 즉 본성에 있어서 올바른 것과 아름다운 것, 절제 있는 것, 그리고 이런 모든 것에 대해서, 그리고 또 한편으론 그들이 **인간들 속에 생기도록** 하려는 것에 대해서 주목할 결세. 그리고선 여러 가지 활동을 한데 켜어서 인간의 모습을 혼성해 낼 것이니, 이는 호메로스도 인간들 속에 나타난 신의 모습이며 신을 닮은 것이라 불렀던 바로 그것에 근거한 것일세. ... 그리고 그들은 어떤 것은 지워 버리되, 어떤 것은 다시 그려 넣을 것이니, 인간의 성격들을 가능한 한 최대한으로 신들의 마음에 들도록 만들게 되기까지 그럴 결세”(Pol. 500e-511c: 강조는 필자에 의함).

이 그리기는 말하자면 눈에 보이지 않는 어떤 것을 향하는 하나의 철

학적 사유 실험이다. 스스로도 현상계에 속해 있는 철학자는 자신을 현상계의 끝을 향해 상상적으로 내던지며 그 끝에 서 있을 가장 아름다운 인간의 그림을 그리고 있다. 물론 이 인간은 현실 안에 존재하는 것이 아니고 따라서 현상계의 여기 또는 저기서 발견될 수 있는 것도 아니다. 이것은 오로지 현실적인 인간을 부정하고 이상적인 인간을 상상하는 철학의 눈에 주어지는 보임새, 즉 인간의 형상(eidos)이요 이데아다. 바로 이것이 철학이 그려 내는 인간 형성을 위한 본이다. 물론 이 같은 “**본을 그리기**”, 그리고 “**만들기**”(Pol. 472d-e: 강조는 필자에 의함)를 이끌어 가는 원리는 이것의 현실화 가능성이 결코 아니다. 도리어 철학은 그 실현 가능성과는 무관하게 오로지 이상적인 아름다움만을, 즉 생각할 수 있는 한에서 가장 아름다운 인간의 그림만을 그릴 뿐이다. 이렇게 철학은 자신이 그리는 것의 실현 가능성을 철저하게 외면할 수 있기 때문에 ‘그 순수한 이상에 있어서의 인간’, ‘현실적인 인간들의 끝’을 바라볼 수 있다. 이 끝에 서 있는 사람이 바로 현실적인 인간들의 타자, 그들의 형성의 본으로서의 ‘가장 아름다운 사람’이다. 이 사람이 현실 안에 실재할 수 있는지의 문제에 플라톤은 아무런 중요성도 부여하지 않는다(cf. Pol. 472c-473a). 그의 관심은 처음부터 이 이상적인 사람 자체가 아니라, 현실 안의 인간들이 이 ‘가장 아름다운 사람’을 “**닮아 가야**”(Pol. 613a, cf. 472c) 한다는 것이었기 때문이다. 인간의 이데아는 현실 안 어딘가에 존재하는 것이 아니고, 오로지 “그걸 보고 싶어 하는 자를 위해서, 그리고 그것을 보고서 자신을 거기에 정착시키고 싶어 하는 자를 위해서 하늘에 본으로 바쳐져 있다”(Pol. 592b). 결국 『국가』를 이끌어 온 긴 논의는 한 점으로 수렴한다. 그것은 가장 아름다운 인간을 본으로 한, 아름답지 못한 인간들의 형성이다⁵⁹⁾. 바로 이것이 동굴의 비유가 “**밤과도 같은 낮**에

59) 플라톤은 이렇게 쓴다. “그러니까 그건 본(paradeigma)을 위해서였네. 우리가 올바름 그 자체가 어떤 것인지를, 그리고 완벽하게 올바른 사람이 생길 수 있을지, 또한 그런 사람이 생긴다면, 그가 어떤 사람일지를, 그리고 다시, 올바르지 못함과 가장 올바르지 못한 사람에 대해 탐구했던 것은 말일세”(Pol. 472c). 바로 이 관점에서 예거는 전적으로 정당하게 “플라톤의 『국가』는 일차적으로 인간 형성

서 진짜 낮으로 향하는 혼의 **전환**”(Pol. 521c, cf. 518c: 강조는 필자에 의함), “위로 **오름**”, “높은 곳에 있는 것들의 구경”, 그리고 “지성에 의해서 알 수 있는 영역으로 향한 혼의 **등정**”(Pol. 517b: 강조는 필자에 의함)이라 표현했던 것이다. 이 전환과 상승의 험한 길을 지나 철학자는 마침내 “눈에 보이는 것(to horaton)의 **끝**”(Pol. 532b: 강조는 필자에 의함)에 이르게 되고 거기서 결국 “좋은의 이데아를 보게 된다”(Pol. 517b).

이제 동굴을 떠나 어둠의 끝을 향해 등정했고 거기서 어둠의 단적인 타자로서의 태양을 바라본 철학자는 다시 동굴 속으로 돌아온다. 왜냐하면 그는 자기 자신뿐 아니라 자신의 동료들도 그가 본 본에 따라 형성되고 교육되어야 한다고 믿기 때문이다. 그때 그에게 일어났던 일, 바로 이것이 인간 교육의 본질을 보여준다. 물론 이 이야기는 아주 짧다. 그는 우선 동굴 속의 죄수들을 어둠의 “결박에서 풀어내어 ... 불빛을 향해 방향을 전환하게”(Pol. 532b) 하고, 이 빛의 진원지로서의 태양을 “바라보지 않을 수 없게끔 만들고”(Pol. 540a), 나아가 “지하 동굴로부터 태양의 광명으로 올라가게”(Pol. 532b) 하려 한다⁶⁰⁾. 물론 이 같은 교육의 시도는 처음부터 “강요”(Pol. 515c)의 형식을 띠지 않을 수 없다. 왜냐하면 어둠은 죄수들을 편안한 동굴 안에 묶어두려 하기 때문이다. 실제로 죄수들에게 동굴은 “편안한 집”⁶¹⁾이요, 지금까지의 삶이 유지되어 온, 그리고 그대로 유지될 수 있는 단 하나의 터전이다. 그들은 이곳이 유일한 세계이고 이 세계 안에서 그들이 본 것이 곧 사물의 실상이라고 믿고 있다(cf. Pol. 515d). 이제 철학이 바로 이 믿음을, 그들의 삶을 떠받치고

(Menschenformung)에 관한 작품”(W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. 2, Berlin 1954, 338f.) 이상 다른 것이 아니라고 쓰고 있다.

60) 그래서 플라톤은 철학자에게 부과된 대중 교육의 의무를 이렇게 설명한다. “나라의 수립자들인 우리의 할 일은 가장 훌륭한 성향(자질)을 지닌 자들로 하여금 앞서 우리가 가장 중요한(최고의) 것[좋은의 이데아]이라고 말한 배움에 이르도록, 그래서 좋은을 보게끔 그 오르막을 오르지 않을 수 없도록 하는”(Pol. 519c-d) 일이다.

61) M. Heidegger, “Platons Lehre von der Wahrheit”, 214.

있는 믿음을 위협한다. 철학은 죄수들에게 어두운 동굴 밖에는 빛의 세계가 있고 이제까지 보아온 것들은 다만 헛된 그림자에 불과하다며, 어둠과 그림자에 익숙한 삶 자체를 바꾸라고 이들을 닦아세운다. 이것이 바로 인간의 교육이라는 문제이다. 즉 교육은 단지 이론적인 지식의 전수와 습득의 문제가 아니라⁶²⁾, 교육 받는 이의 삶 전체와 “혼 전체의 ... 전환”(Pol. 518c)을 의미한다. 이 전환은 지금까지의 삶 전체의 부정, 그리고 온전히 새로운 삶으로 이행해 감이다⁶³⁾. 그리고 그 의미에서 전환은 전도이다. 이것은 단지 하나의 세계에서 다른 세계로 향함이 아니라, 하나의 세계를 온전히 부정하고 그 세계가 거꾸로 세워진 세계, 전도된 세계 안으로 들어감이다. 이 새로운 세계 안에서는 모든 것이 전도된다. 어둠은 빛으로, 사물은 그림자로, 진리는 허위로 바뀌고, 온통 생소한 것들이 나타나 익숙한 것들의 자리를 빼앗는다. 이 전도의 경험에서 바로 철학의 시원이라는 놀라움이 자라나온다. 이것은 물론 철학하는 자에게는

-
- 62) 가다머는 플라톤의 대화편에서 드러나는 ‘앎’의 개념과 관련하여 이 문제를 해명한다. 인간이 가져야 하는 따라서 교육이 제공해야 하는 앎은 “한 사람은 가지고 있고 다른 사람은 갖지 못한 앎, 한 사람은 [갖기를] 요구할 수 있고 다른 사람은 그렇지 않은 앎, ... [또는] 오로지 >현자(die Weisen)<만을 특징짓는 그런 앎이 아니다. 이것은 누구나 가질 것을 요구해야만 하는 앎, 따라서 이 앎을 갖지 못한 한에서 지속적으로 추구해야만 하는 앎”이다. 왜냐하면 이 앎은 단지 이론적인 지식이 아니라, “종음에 대한 앎이고 아레테에 대한 앎”인데, 이 앎으로부터만 인간은 자기 자신을 이해할 수 있기 때문이다. 인간이 자기 자신을 이해한다 함은 “자신을 그의 아레테에서 이해한다”는 것이고, 이는 그가 “자기 자신을 바로 그 자신인 가능성들로부터, 그리고 그가 될 수 있는 것으로부터 이해한다”(H.-G. Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, in: idem. *Gesammelte Werke*, Bd. V, Tübingen 1985, 39)는 것이다. 다시 말해 우리가 전향해서 다가가야 할 그 세계가 우리 자신이 도대체 무엇인지에 대한 답을 줄 수 있고, 그런 한에서 그 세계가 바로 우리 자신의 근거이다. 그 세계는 물론 자기 자신을 형성하려는 인간이 바람직한 나는 누구인지를 물을 때, 그의 혼의 눈이 보았던 ‘나’의 보임새, 바로 그것이다.
- 63) 하이데거에 따르면 이 새로운 삶에로의 “전향과 적응이 ... 바로 플라톤이 파이데이아라 칭했던 것의 본질”(M. Heidegger, “Platons Lehre von der Wahrheit”, 217)이다. 즉 교육이란 “그 본질에 있어서의 전 인간을 전향으로 인도해 감”(ibid., cf. 218)이다.

기꺼이 감내하고 겪어 내야 하는 파토스이지만, 철학을 할 수 없는 자로서 죄수들에게(cf. Pol. 494a)는 이 놀라움에 “익숙해짐”(Pol. 516a)은 단지 “고통”(Pol. 515e)을 의미할 뿐이다. 왜냐하면 이 파토스를 겪어 낸 나 자신의 부정을 뜻하는데, 이들에게 자신의 부정은 곧 자신의 끝(죽음)을 의미하고 따라서 이들은 지금-여기의 나에 대한 긍정으로 일관할 뿐이기 때문이다. 자신의 끝을 거부하고 지금의 나만을 긍정하는 자들에게 철학은 정확히 전도된 요구를 던진다. 지금의 너를 부정하고 너의 끝을 긍정하라!⁶⁴⁾ 여기에 문제의 심각함이 있다. 철학은 죄수들을 그들의 세계의 끝으로 이끌어 가려 한다. 죄수들은 그 끝이 삶의 끝이라 생각하며 두려움에 떨고 있다. 그래서 교육은 한편의 “생사를 건 싸움”⁶⁵⁾으로 된다. 세계 안에 서서 세계의 끝을 두려워 보지도 못하고 있는 자들은 끝을 보고, 끝을 보여 주고, 끝으로 “인도해 가려는 자”를 “붙잡아 … 죽여 버린다”(Pol. 517a).

여기서 철학자의 죽음은 단지 상징적인 의미만을 가질 뿐이다. 이 죽음은 현상의 세계를 부정하고 현상계의 끝을 사유함이, 그리고 이 세계 안에서 그 끝을 본으로 한 교육을 실천함이 얼마나 어려운지, 나아가 이 같은 철학의 시도에 대한 일상성의 항거가 얼마나 완강한지를 보여줄 뿐이다. 이 죽음에서 철학의 좌절을 추론할 이유는 없다. 오히려 철학은 자신의 죽음에 이르기까지 철학하지 않는 자들에게 분명한 메시지를 전달했기 때문이다. 우리는 우리 자신을 만들어야 하고 우리의 삶을 형성해야 한다. 그리고 이 형성의 노력을 이끌어 갈 본은 이 또는 저 아름답거나 좋은 ‘것들’이 아니라 이 ‘것들’의 계열의 끝에 서 있는 것, 아름다움 자체, 좋음 자체여야 한다. 우리가 우리 자신과 우리의 삶을 최대한 아름답고 좋게 만들기를 원한다면 말이다. 그런 의미에서 상들의 계열의 끝

64) 소크라테스는 ‘지금 여기의 나의 부정’을 거부하는 칼리클레스에게 “우리는 어떻게 우리의 삶을 살아야 하는가?”(플라톤, 『고르기아스』, 김인곤 옮김, 서울 2011, EJB, 492d)라고 물으며 에우리피데스의 한 구절을 인용한다. “누가 알리요, 사는 것은 죽는 것이고 죽은 것은 사는 것인지”(같은 책, 492e).

65) M. Heidegger, “Platons Lehre von der Wahrheit”, 224.

은 상으로서의 나의 죽음을 뜻하는 것이 결코 아니다. 끝을 관조함은 삶을 버리기 위함이 아니고 도리어 이 삶을 더 아름답고 더 좋게 만들기 위함일 뿐이다. 그러므로 빛에로의 전향과 상승의 추구는 동굴을 버리고 떠나라는 것이 아니라, 태양의 밝은 빛을 가져다 어두운 동굴 안을 환히 비추라는 요구일 뿐이다. 어차피 우리가 아직은 죽은 자가 아니고 삶 안에 머물러 있다면 그리고 철학할 필요가 없는 신이⁶⁶⁾ 아니라 다만 지혜를 사랑하고 추구하는 인간이라면, 우리에게 주어지는 것은 원칙적으로 이중의 요구뿐이다. 우리는 아직도 우리가 아닌 것, **우리 자신의 끝**을 사랑해야 한다. 그리고 우리가 아닌 그것, **그 끝에 서 있는 나**를 본받아 우리 자신을 만들어 가야 한다. 즉 상으로서의 인간은 상들의 계열의 끝으로부터 상 자신을 **형성**해 가야 한다. 이것이 유한한 인간이 자신을 교육하는 방식이고 자신의 삶을 형성하는 방식이다. 그리고 아마 우리는 우리의 삶의 물리적 끝에서 바로 이 “교육과 생활 방식만을” 지니고 “하데스로 가게”⁶⁷⁾ 될 것이다.

4. 초월로서의 기획 투사, 기획 투사의 ‘그리로(Woraufhin)’로서의 끝

하이데거는 동굴의 비유를 지배하고 있는 근본 구도, 즉 어둠 속에서 죄수들이 본 것과 태양의 관계를 존재자와 존재의 관계로 석의한다. 동굴 속의 죄수들은 “단지 존재자만을 인지하고”⁶⁸⁾ 있을 뿐인데 이들에게 태양에로의 등정을 요구하는 철학자는 그들이 “더 많은” 존재자를 보아야 한다고 말하지 않고, “존재자와는” 근본적으로 “다른 어떤 것(ein Anderes)”⁶⁹⁾을 보아야 한다고 말한다. 바로 이것이 “빛에로의 상승의 끝

66) 플라톤, 『향연』, 204a 참조.

67) 플라톤, 『파이돈』, 박종현 옮김, 서울 2003, 서광사, 107d.

68) M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Gesamtausgabe, Bd. 34, Frankfurt a. M. 1997, 47.

69) Ibid., 48.

(Ende)”, “한계(*Grenze*)”, 철학함의 “정점”⁷⁰⁾에 서 있는 좋음의 이데아, “모든 것에 빛을 제공하는 그것”(Pol. 540a), 따라서 모든 봄의 궁극의 원인이 되는 태양이다. 바로 이것이 하이데거의 술어로는 모든 존재자의 존립의 근거로서의 존재 자체이다. 실제로 플라톤은 현상과 이데아의 관계를 “많은 아름다운 것(*polla ta kala*)”과 “아름다운 것 자체(*auto to kalon*) … [또는] 아름다움 자체(*auto kallos*)”(Pol. 478e-479a)의 관계로, 또는 “많은 각각의 것(*ta polla hekasta*)”과 “각각인 것 자체(*auto ho estin hekaston*)”(Pol. 490a-b)⁷¹⁾의 관계로 설명하고 있다. 여기서 ‘~것’과 ‘~것 자체 또는 ~임 자체’의 관계는 물론 ‘있는 것들, 존재자들’과 ‘있음, 존재’의 관계로 쉽게 번역될 수 있다. 물론 이것은 단순한 용어상의 일치에 불과한 것이 아니다. 중요한 것은 플라톤은 철학자가 상승해 갔던 길의 **끝**을, 하이데거도 현존재가 초월해 가는 길의 **끝**을 사유하고 있고, 그 점에서 두 사람의 철학의 정신이 일치하고 있다는 점이다. 이 두 길의 —이 둘은 물론 하나의 길이다— 끝에 태양과 존재가 서 있다. 전자는 동굴 벽의 그림자에서 출발해서 빛의 진원지에도까지 상승해 가는 운동의 **최종적**인 원인, 즉 이 운동이 그것 때문에 발생하게 된 것, 상승의 “그 때문에(*Umwillen*)”⁷²⁾이고, 존재 역시 존재자로서의 자신을 부정하고 넘어서는 초월의 **궁극**의 이유, 즉 현존재의 초월의 “그 때문에(*Worumwillen*)”(SZ. 145), “그리로(*Woraufhin*)”⁷³⁾이다. 좋음의 이데아와 존재는 좋아 보이는 것들과 있는 것들의 계열의 **끝**에 서 있는 마지막 근거로서 이 계열을 근본적으로 “초월해”(Pol. 509b, SZ. 38) 있다. 철학은 세계 안에서 세계의 끝, 그 끝 저편을 내다보며 사유한다. 이 사유를 지탱하는 힘은 존재자의 세계를 떠나 ‘존재자들이 존재자들로 있게끔 해 주는 최종 근거로서의 존재’에로의 이행의 정신이다. 그래서 하이데거는 “플라톤 이후로 존재자의 존재에 대한 사유가 »철학«으로 되었다”⁷⁴⁾고

70) Ibid., 96.

71) Cf. Pol. 493e, 476d: 플라톤, 『파이돈』, 78d-e 참조.

72) M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 41.

73) Ibid., 22.

쓴다. 나는 이렇게 덧붙인다. 이 철학적 전통의 정점에 하이데거가 서 있고, 그의 존재론은 플라톤의 동굴의 비유에 대한 가장 충실한 코멘트라고 말이다⁷⁵⁾. 지금부터는 인간의 초월에 대한 하이데거의 사유를 형성이라는 키워드를 실마리 삼아 풀어 보려 한다. 플라톤의 이데아의 사유와의 놀라우리만치 많은 공통점이 발견될 것이다. 이것은 두 사상가가 근본적으로 같은 문제를 사유하고 있다는 사실에 대한 증명일 뿐이다.

초월(Transzendenz)은 “넘어섬”이다. 이 말에는 “공간적인”⁷⁶⁾ 뉘앙스가 들어 있어서, ‘여기서, 저기로’라는 의미가 함께 올린다. 넘어섬의 ‘여기서’는 물론 인간 현존재이고, ‘저기로’는 “세계”⁷⁷⁾이다. 그렇다면 초월은 아직 세계 안에 있지 않은 현존재가 어떤 울타리를 넘어 세계 안으로 들어가 버림인가? 그렇지 않다. 이 공간적인 표상 방식에는 최소한 세 가지의 오해가 숨어 있는데, 이의 수정은 우리를 초월의 본질으로 이끌어 줄 것이다. 첫째 현존재는 이미 항상 세계 “안에”(SZ. 53) 있다. 세계란 현존재가 “»그 안«에 »살고 있는« 그곳”(SZ. 65)이고 현존재는 늘 “세계-안에-있음”(SZ. 53) 또는 “이미-세계-결에-있음”(SZ. 61)의 방식으로 존재하기 때문에, 현존재가 아직 세계 안에 있지 않다는 것은 있을 수 없는 일이다. 이 세계, 현존재가 “우선 대개”(SZ. 43) 그 안에 있는 세계, 그리고 그 안에 그렇게 있는 현존재가 바로 넘어섬의 ‘여기서’, 즉 초월의 출발점이다. 둘째 초월의 지향점, 넘어섬의 ‘그리로’로서의 세계는 첫 번째 의미의 세계가 아니라, “전체성으로서의 세계”이고 스스로는 “존재자가 아닌 어떤 것»이다«(»ist« kein Seiendes)”⁷⁸⁾. 이것은 존재자 전체의

74) M. Heidegger, “Platons Lehre von der Wahrheit”, 235.

75) 물론 하이데거는 서양의 형이상학의 역사 전체가 존재 “망각”(SZ. 2), 즉 “존재와 존재자의 혼동”(M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 11)의 역사라고 비판하고 있다. 그러나 나는 플라톤만큼은 이 같은 비판으로부터 자유로울 수 있다고 생각한다. 왜냐하면 플라톤은 좋음의 이데아를 ‘~것’으로 규정할 적이 없고 그런 한에서 존재자로 혼동하지도 않기 때문이다. 우리는 이 사실을 5장에서 분명히 할 수 있을 것이다.

76) M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 18.

77) Ibid., 20, 37.

끝, 그 바깥에는 더 이상 어떤 존재자도 서 있을 수 없는 세계의 끝이다⁷⁹⁾. 이 끝을 향해 초월해 갈 때 현존재는, “»그 자신«이 그것으로 실존하고 있는 그 존재자”⁸⁰⁾, 즉 세계 안에 “빠져 있고” 존재자들 “**결에**”(SZ. 175) 머물러 있는 자기 자신을 넘어서는다. 그렇다고 현존재가 자기 자신을 넘어서면서 존재자들의 세계를 떠나 버리고 존재자로서의 자신과는 아주 다른 어떤 것으로 되어 버리는가 하면, 그렇지 않다. 여기에 분명해져야 할 세 번째 요점이 들어 있다. 현존재는 이 “넘어섬 **안에서** … 최초로 **그 자신**인 존재자에게로, 그의 »자기«에게로 다가온다”⁸¹⁾. 그러므로 초월이란 존재자로서의 현존재가 자기 자신을 넘어 존재자들의 세계의 끝을 향하면서 바로 자기 자신으로 “되돌아 옴”⁸²⁾이다. 우선 대개의 일상적인 나, 비본래적 자기에서 출발해서 스스로를 존재자들의 계열의 끝에 서 있는 나를 향해 내던지고, 그렇게 던지면서 본래적인 자기에게로 회귀하는 과정이 곧 초월이다.

이 과정에서 이중의 형성이 이루어진다. 현존재는 우선 자신의 초월의 “그 때문에” 자체를 »형성해야(bilden)« 한다”⁸³⁾. 그리고 이렇게 스스로 그려낸, 자신의 존립의 근거를 본으로 하여 또한 자기 자신을 형성해야 한다.

“»현존재는 초월한다«란 다음을 의미한다. 그는 자신의 존재의 본질에 있어 **세계 형성적(weltbildend)**이고, 심지어 다음과 같이 다층적인 의미

78) Ibid., 37: cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 8

79) 이것이 바로 칸트가 그의 『형이상학 강의』에서 제시했던 세계의 개념이다. 세계란 “더 이상 다른 것의 부분이 아닌 그러한 전체”, 즉 부분과 전체의 계열의 마지막 전체, 이 계열의 “한계 개념”(I. Kant, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. Deutscher Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. XXVIII, erste Hälfte, Berlin 1968, 195, cf. 196) 으로서의 **끝**이다.

80) M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 19.

81) Ibid.

82) Ibid., 45.

83) Ibid., 43.

에서 »형성적이다«. 그는 세계가 생겨나게 하고, 이 세계를 가지고 스스로에게 하나의 근원적인 보임새(상)를 제공한다. [물론] 이 보임새(Anblick)는 고유하게 파악되지는 않는다. 그럼에도 이것은 곧 그때마다의 현존재 자신을 포함하여 모든 ‘개방될 수 있는(offenbar)’ 존재자들을 위한 [자기 형성의] 본(Vor-bild)으로 기능한다”⁸⁴⁾.

현존재의 초월하는 형성은 우선은 세계의 끝에 서 있는 나, 초월의 ‘그리로’를 형성함이고, 이 ‘그리로’를 본으로 삼아 또한 ‘지금 여기의 나’를 형성해 감이다. 이 ‘그리로’는 결코 외부에서 발견되지도 주어지지 않는다. 그러므로 현존재는 스스로에게 본을 형성해 주어야만 한다. 왜냐하면 존재자를 넘어서고자 하는 이 존재자의 형성의 본은 다른 —아마 자신보다 더 탁월한— 존재자여서는 안 되고, 존재자가 아닌 것, 존재여야만 하는데, 존재는 결코 바깥에서 발견되거나 미리 주어질 수 있는 어떤 것이 아니기 때문이다⁸⁵⁾. 그가 본으로 취하고 닮아 가야 할 그것, 즉 현존재의 존재는 우선은 아무런 모습도 드러내지 않고 있다. 그는 스스로 이 본이 어떤 것일지를 사유해야 하고 그 본의 보임새를 상상적으로 그려내지 않으면 안 된다. 그러나 그는 이 본으로서의 존재에 대해 무엇을 알고 있는가? 하나뿐이다. 존재는 다만 존재자가 **아니**라는 사실. 그러므로 이 상상적 사유가 취할 수 있는 유일한 길은 존재자로서의 자기 자신의 **부정**이다.

현존재는 “그의 존재함에서” 줄곧 “그 존재 자체가 문제시되고”(SZ. 12) 또 “자기의 존재와 관계를 맺고 있는”(SZ. 41) 존재자이다. 이렇게 자신의 존재와 관계를 맺는 방식이 이른바 실존인데⁸⁶⁾, 이것은 오로지 인간 현존재만을 위한 존재 방식이다. 쫓덩어리와 나무, 망치와 책상은 실존하지 않는다. 이들을 오로지 그 자체로서 ‘관찰’되거나 ‘사용’될 수 있을 뿐이다. 그러나 현존재는 실존한다. 이 말은 그가 지금 있는 그대로

84) Ibid., 39.

85) 우리는 그런 **것**을 존재**자**라 부른다.

86) Cf. “현존재가 그것과 이렇게 또는 저렇게 관계를 맺을 수 있고 또 언제나 어떻게든 관계 맺고 있는 존재 자체를 우리는 실존이라고 이른다”(SZ. 12).

머물러 있지 않고, 늘 ‘~으로’ “존재해야 함(Zu-sein)”(SZ. 41)의 방식으로 있다는 의미이다. 인간 이외의 존재자에게는 ‘~으로 존재해야 할’ 존재 필연성이 없다. 쉼터어리와 나무는 망치와 책상을 만들기 위한 재료이고 망치와 책상은 못을 박고 책을 보기 위한 도구일 뿐이다. 그리고 이 현실성이 이들의 본질을 이룬다. 그러나 현존재의 유일한 본질은 그의 현실성이 아니라, ‘~으로 존재해야 할’ 필연성이다. 그렇다면 현존재는 **무엇**으로 존재해야 하는가? 이 물음에는 답이 있을 수 없다. 왜냐하면 이 ‘무엇’은 현존재가 그때마다 관계를 맺는 자신의 존재로서의 실존인데, 이는 “형식적”(SZ. 53) 개념이어서, 이에 대해서는 어떤 “사태 내용적인 무엇(sachhaltiges Was)”(SZ. 12)도 제시될 수 없기 때문이다. 어떤 ‘무엇’이건 제시되는 순간, 존재로서의 실존은 더 이상 존재가 아니라 존재자로 되어 버릴 것이다. 그러므로 현존재의 본질에 대한 물음에 우리는 어떤 내용적, 질적 규정도 수반하지 않고 다만 다음과 같이 답해야 한다. ‘~과 관계해야 할, ~으로 존재해야 할, ~으로 되어야 할’ 존재 필연성. 물론 공란으로 남겨진 이 ‘~’와 관련해서도 한 가지의 지침만이 있을 수 있다. 그것은 결코 이 또는 저 존재자여서는 안 된다는 것이다. 바로 여기에 현존재가 존재자로서의 자기 자신을 **부정하고 넘어서야** 할 필연성이 있다. 그 의미에서 현존재는 “탈자적(ekstatisch)”⁸⁷⁾이고 그의 실존은 탈존(Eksistenz)이다. 즉 현존재는 존재자로서 그 자신이 지금 존립하고 있는(sisto) 상태로부터 벗어나(ek-) 존재자로서의 자신과는 다른 어떤 것을 향해 나감의 방식으로 존재한다. 그러나 그가 향해 가는 그 어떤 것은 그와 완전히 무관한 타자가 아니라 바로 **그의** 타자이다. 즉 현존재는 ‘존재자로서의 나’로부터 ‘나의 존재’에로, ‘나의 지금 여기’에서 ‘나의 아직 저기’에로, ‘현실적인 나’에서 ‘가능한 나’를 향해 나가고

87) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 15. 『철학 입문』에서는 “탈-중심적(ex-zentrisch)”이라는 표현이 사용된다. 의미는 물론 같다. 그 자신의 “총체적인 부정성”에 따라 현존재는 “자신을 중심으로 소유하지 않으며” 따라서 “자기 자신으로부터 자신의 위를 향하여 밖으로 내던져진”(M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 27, Frankfurt a. M. 1996, 11) 존재자이다.

있다. 그의 초월을 이끄는 것은 이른바 그의 가능성이다. 이렇게 현존재가 ‘존재하고 있음’이 아니라 “존재할 수 있음(Sein-können)”(SZ. 143)의 방식으로 존재하는 한에서, 그는 “가능성으로 … 존재하는”(SZ. 145) 존재자, “가능 존재(Möglichsein)”이다. 따라서 이 존재자에게 결정적인 물음은 지금 그가 무엇인가가 아니라, 그가 본디 “무엇일 수 있는가(was es sein kann)”(SZ. 143)이다. 이것은 현존재가 자신의 본질과 관련하여 스스로에게 제기하는 이른바 자기 **이해**의 문제이다.

이해란 무엇인가? 현존재는 자기 자신을 어떻게 이해하는가? 한 권의 텍스트 이해의 경우에도 우리는 늘 텍스트의 전체성, 그 의미 통일성을 앞질러 취하고 이 선택된 전체의 인도 아래 지금 읽고 있는 부분을 이해한다. 본디 이해, 의미 확정이란 이렇게 부분을 전체 안에서 규정하는 일이기⁸⁸⁾ 때문이다. 그렇다면 우리가 삶을 이해할 때, 더욱이 내가 나의 삶을 이해하려 할 때에는 어떠한가? 이 경우에도 나는 그때마다의 나의 삶을 나의 삶 전체로부터 이해해야 한다. 그러므로 우리는 삶을 이해하기 위해, 우리 삶의 전체를 —그것도 더 큰 전체의 부분이 아닌 마지막 전체를— 앞질러 볼 수 있는 지점으로 우리 자신을 미리 내던지지 않으면 안 된다. 그곳은 물론 나의 삶의 흐름이 더 이상 확장되지 않는 곳, 나의 삶의 끝으로서의 죽음이고, 나의 모든 현실성이 종식되는 곳, 모든 현실성의 “불가능성”(SZ. 262)으로서의 가장 순수한, 가장 본래적인 가능성이 서 있는 곳이다. 나는 나 자신을 나의 삶의 끝, 나의 현실성의 끝을 향해 내던진다⁸⁹⁾. 바로 이것이 스스로를 자신으로부터 떼어 내어(ent) 자신이

88) Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Bd. VII, hrsg. v. B. Groethuysen, Stuttgart 1979, 74, 229f., 232ff.

89) 바로 이것이 달타이가 “삶의 의미는” 오로지 “죽음에 이르러서만 알 수 있다”(ibid. 233)고 말할 때, 그리고 하이데거가 “끝을 향한 존재”(SZ. 250)로서의 인간은 죽음을 향해 “미리 달려가 보아야”(SZ. 262) 한다고 말할 때 의미했던 것이다. 나의 선행 연구는 이 문제를 상세히 다루었다 (김창래, 「철학의 욕망 I. 끝으로부터 철학하기」, 『철학연구』, 고려대학교 철학연구소 편, 2010, 41집, 263-267 참조).

아닌 것을 향해 던짐(Wurf)으로서의 이해, 즉 기획 투사(Entwurf)이다.

“... 이해는 ... 항상 가능성들 안으로 ... 파고들어 간다. 왜냐하면 이해는 그 자신 안에, 우리가 **기획 투사**라 칭하는 실존론적 구조를 가지고 있기 때문이다. 이해는 ... 현존재의 존재를 근원적으로 자신의 ‘그 때문에(Worumwillen)’를 향하여 기획 투사한다. ... 현존재는 현존재로서 스스로를 이미 항상 기획 투사했고 또 존재하는 한에서 [늘] 기획 투사하고 있다. 현존재가 존재하는 한, 그는 ‘언제나 이미’ 그리고 ‘언제나 여전히’ 가능성들로부터 자기 자신을 이해한다. ... 기획 투사로서의 이해는 현존재의 존재 방식이다. 이 방식 안에서 현존재는 ... 그의 가능성으로 존재한다”(SZ. 145).

바로 이 가능성이 내가 (그것과) 관계해야 할, 내가 (그것으로) 존재해야 할, 내가 (그것으로) 되어야 할 것, 즉 나의 기획 투사의 ‘그리로’이다. 현실성, ‘존재하고 있음’에 따르면 나는 물론 아직은 그것이 아니다. 그러나 가능성, ‘존재할 수 있음’에 따르면 나는 이미 그것이고 또 항상 그것으로 존재하고 있다.

“... 현존재는 항상 현실적인 그 자신 »이상(mehr)«이다. ... 실존론적으로 그는 자신의 존재 가능에 있어서, 그가 **아직 아닌** 것으로 존재하고 있다. ... 현존재는 ... 이해하면서 스스로에게 이렇게 말한다. »본디의 너, 그것이 되어라! (werde, was du bist!)«”(SZ. 145)

이 본디의 나는 현실적으로는 물론 있는 것(존재자)이 아니요, 우선 대개는 아무것도 아닌 것(nichts)이다. 그러나 가능적으로는 모든 존재자 너머로 나를 내던지는 기획 투사의 ‘그리로’이고, 따라서 “존재자 전체의 완전한 부정”⁹⁰⁾으로서의 무(Nichts), 곧 나의 존재다. 그러므로 이것은 존재자적 현실을 주시하는 눈, 손 안 존재자를 배려하는 “둘러봄(Umsicht)”이나 다른 현존재를 심려하는 “뒤돌봄(Rücksicht)”에게는 보이지 않는다. 이것은 오로지 이 모든 존재자적 관계를 뚫고(durch) 들어가는 눈, 모든

90) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 36, cf. 28f.

존재자적 현실로부터 떨어져 나와 그로부터 “투명해진(durchsichtig)” 나를 바라보는(sehen) 눈, 즉 “투명하게 꿰뚫어 봄(Durchsichtigkeit: 투명성)”에게만 드러나 보이는 참된 나의 보임새이다. 이 보임새가 바로 본래적인 나, 내가 되어야 할 나, 나의 되어감의 본이고, 동시에 나의 “존재”, 바로 “이것 때문에(umwillen dessen)”, 그때마다 기획 투사하고 있는 “내가 존재하게”(SZ. 146) 되는 나의 근거이다. 이것이 바로 나를 나로 만들어 준다.

“... 아무도 발 디더본 적이 없는 존재의 공간으로부터의 [빛의] 비추임이 최초로 그때마다의 존재자를 ‘그가 본디 그것이고 그것으로 존재할 수 있는 것’으로 되돌아가게 한다”⁹¹⁾.

존재자로서의 나는 나의 타자, 존재자가 아닌 존재를 바라보면서 비로소 나 자신을 보게 된다. 그러므로 타자화로서의 초월의 결과는 “자기 인식”(SZ. 146), 자기 이해다. 내가 아닌 존재, 존재자를 부정하는 길의 끝에 이르기까지의 나를 바라보면서 나는 가장 잘 이해된 나, 가장 잘 내던져진 나를 만나기 때문이다. 그러므로 초월을 통해 나는 다른 어떤 것이 아니라 바로 나 자신으로, 그것도 본래적인 의미에서의 나 자신으로 된다. 내가 존재자들을 멀리 하며 높은 곳의 존재를 향해 초월하는 것은 “이 높아감으로부터 최초로 나 자신을 땅바닥(Abgrund)으로 [존재자로] 이해하기 위해서”⁹²⁾이고, “존재자들로부터 멀어짐을 통해” 존재자들에게로의 “참된 가까움”⁹³⁾을 얻기 위해서이다. 높아짐에 이끌리는 땅바닥, 멀어짐을 통해서 본 가까움은 타자의 관점에서 자신을 바라보기에 비로소 존재자적 현실성에 매몰되어 있는 우선 대개의 자기로부터 투명해진 자기를 볼 수 있다. 이 투명해진 나, 존재자들의 세계의 끝에서 있는 나의 보임새, 이것이 곧 존재가 아닌 존재자로서의 인간이 자신이 아

91) Ibid., 47.

92) M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 53.

93) Ibid., 54.

닌 것으로, 그리고 이를 통해 바로 자기 자신으로 **되어가는** 과정, 그의 **형성**을 이끌어 가는 본이다.

동굴 안에도 ‘철학자를 죽여 버리는 죄수들’과 ‘그들을 빛으로 인도하려는 철학자’ 간의 갈등이 있는 것처럼 여기에도 ‘**존재자**로서의 자기’와 ‘**존재**에 스스로를 내던지는 자기’ 사이의 충돌이 있다. “우선 대개” 현 존재는 존재자들 곁에 머물며 존재자들의 “세계에 사로잡혀”(SZ. 113, cf. 61) 있다. 그는 지금의 나와 다른 나가, 그리고 그가 편안하게 머물러 있는 존재자들의 세계와 다른 세계가 있을 수 있다는 점은 생각하지 못한다. 말하자면 그는 존재자들 안에서 “»집에 머물러 있음(Zuhause-sein)«”(SZ. 188)과 같은 편안함을 느끼고 있다. 이 편안함의 본질은 그 자기가 홀로 있지 않고 존재자들 안에 “**흩어지고(zerstreut)**”(SZ. 129), “뒤섞여(untereinander)” 숨어 있다는 데에 있다. 이 숨어 있는 나가 그에게는 “가장 실재적인 존재자(ens realissimum)”(SZ. 128)이고, 다른 나가 있다면 그것은 ‘아무것도 아닌 것(nichts)’일 뿐이다. 그런데 어느 순간 “불안이” 홀연히 그를 덮치고 “개별화시켜” 다른 모든 존재자들로부터 떼어 내어 “유일한 자기(solus ipse)로 열어 밝힌다”(SZ. 188). 그의 곁에는 이제 아무것도 없고, 그는 그가 아무것도 아니라고 말하던 그 무(Nichts) 앞에 홀로 세워 진다. 존재자들 안에 “상실되어 있음으로부터 자기 자신을 되찾아 와서”(SZ. 287) “고유한 자기에로”(SZ. 273) 세우라는 “양심의 부름”(SZ. 272)이 들려오고, 자신의 끝을 “사유하되”(309), “끝까지 사유하라(zu Ende denken)”(SZ. 305, 303)는 촉구가 울려 퍼진다. 이제 “집 떠나 있음(Nicht-zuhause-sein)”(SZ. 188)의 상태에 처한 현 존재는 그의 집이 “무의미”(SZ. 187) 속으로 가라앉아 사라지고 없음에 “**섬뜩해(Un-heim-lich)**”(SZ. 188: 분리된 필자에 의함)진다. 그러나 이내 불안은 “진정되고” 그는 빠른 속도로 그의 집과 일상성으로 되돌아간다. 그러고는 마치 아무 일도 없었다는 듯이 그를 불안에 떨게 하던 무에 대해, 그리고 돌아온 자신에 대해 이렇게 말한다. 무? “그거 **본래** 아무것도 아니었어(Es war *eigentlich* nichts)”(SZ. 187: 강조는 필자에 의함), 그리

고 이 나가 본래 “나야(ich bin es)”(SZ. 115).

그렇다. 무는 본래 아무것도 아니고, 일상적인 자기가 본래의 자기다. ‘본래’가 ‘우선 대개 있는 그대로의 상태’를 뜻한다면 말이다. 실제로 하이데거도 그런 의미에서 본래적 자기는 일상적 자기의 “**실존론적 변양**”(SZ. 130)라고 말한다. 그렇다면 그는 왜 이 변양된 파생태를 본래적인 자기라고, 그리고 이 파생태의 근원은 비본래적 자기라고 부르는 것일까? 우선 대개 일상적 자기가 먼저 있고, 이 자기가 철학의 파토스에 이끌려 비로소 본래적인 기획 투사에 이르게 되는데도 말이다. 그것은 ‘철학의 관점에 따른 결단’, 그 결단의 명명이다. 마치 플라톤의 철학자가, 즉 죄수들에게는 너무도 밝은 동굴 안에서 아무것도 보지 못하던, 그래서 죄수들이 “눈을 버리고 왔다”(Pol. 517a)고 조롱하던 그 철학자가 동굴 안을 어둠이라 칭하듯, 하이데거 역시 우선 대개의 현실성을 거부하는 결단, 있는 그대로의 본래 인간의 이마에 비(非)라는 글자를 써 붙이는 결단을 내린다. 이 결단은 전도의 결단이다. 철학이 전도된 세계라면 그것은 일상인의 관점에서 그렇다는 것인데, 도리어 철학은 일상인의 세계를 전도시키려, 즉 철학의 눈에 전도된 것을 “본래 대로 바로 잡으려”⁹⁴⁾ 한다. 이 결단에 따라 이제 모든 것이 전도된다. 본래의 현존재는 비본래적이라 칭해지고 이로부터 변양된 것이 오히려 본래적이라 불린다. 우선 대개의 현존재가 ‘아무것도 아닌 것(nichts)’이라 불렸던 것은 무(Nichts), 존재로 되고, 그가 중요하다 여겼던 모든 것들은 ‘아무것도 아닌 것’으로 바뀐다. 가장 실재적이라는 존재자의 자리는 이제 가장 이상적인 존재(ens idealissimum)의 자리가 되고, 모든 현실성은 가능성에 자리를 내준다. 이 세계는 “잠들어 있는” 일상인들의 세계, 즉 이것, 저것, 요것, 조것 등 **것들**로 채워진 세계가 아니라, 철학하는 이, “깨어 있는”⁹⁵⁾ 이의 세계, 이 모든 ‘것들’이 비(非)라는 낙인을 받아 사라지고 이

94) M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 34.

95) Ibid. 존재자 안에 잠들어 있음과 존재에 깨어 있음은 본디 플라톤의 비유이다. 그는 “아름다운 사물들은 믿으면서도 아름다움 자체는 믿지 않는” 사람은 “꿈꾸는 상태로 살고” 있고 “아름다운 것 자체를 믿는” 사람만이 “깼 상태로 살

들로부터 투명해진 **있음**이 지배하는 세계이다. 물론 철학자의 눈에 따르면 후자의 세계만이 본래적 세계이다. 그럼에도 불구하고 그 역시 하나의 인간으로서 전자의 세계에 속하지 않을 수 없음 또한 부정할 수 없다. 그래서 플라톤의 철학자는 죽었고 하이데거의 현존재도 늘 다시 빠른 속도로 일상의 세계로 복귀한다. 그러나 또 한 가지 분명한 것은 빛의 유혹은 끝나지 않고 불안의 부름도 끝나지 않는다는 점이다. 끝은 결코 끝나지 않기 때문이다. 철학자의 죽음과 현존재의 복귀에도 불구하고 언제나 다시 끝을 향한 상승과 초월의 시도가 이루어진다. 비록 이 시도가 결코 그 끝에 이를 수는 없다 할지라도, 이 시도를 통해 인간은 새로워지고, 그것도 “지속적으로” 더 “새로워져야 하는”⁹⁶⁾ 인간으로 새로워진다. 인간은 그렇게 **끝**을 향해 자신을 **형성**해 간다. 자신을 끝내 버리기 위해서가 아니라 만들어 **가기** 위해서다. 잠정적인 중간 결론! 어둠과 빛의, 죄수와 철학자의, ‘지금 여기의 나’와 ‘아직도 저기의 나’의, 존재자와 존재의 무한한 교체 — 이것이 아마 자신이 아닌 것을 사랑할 수밖에 없는, 그럼에도 결국 그 아닌 것으로 될 수는 없는, 그래서 이 사랑의 변민(crux)을 끝까지 짊어지고 갈 수밖에 없는 우리 철학하는 자들의 운명일 것이다.

5. 결코 끝나지 않을, ‘끝을 향한 형성’

하나의 물음이 제기된다. 우리의 형성이 향하고 있는 곳, 우리 자신의 끝, 즉 좋음의 이데아와 존재는 **무엇**이고, 이에 대해 우리는 무엇을 알고 있는가? 이 물음과 관련해서는 단 두 가지만이 말해질 수 있다. 끝, 좋음의 이데아 그리고 존재는 “무엇?”하고 물을 수 있는 어떤 것이 아니라는 것이 그 하나이고, 온통 ‘것’과 ‘것’의 ‘무엇임’만을 생각하고 있는, 즉

고”(Pol. 476c-d) 있다고 쓴다. 전자는 “의견(doxa)”만을 가질 뿐이지만 후자는 “인식(gnome)”(Pol. 476d)을 갖는다. 후자는 물론 “참된 철학자”(Pol. 475e)다.

96) M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 42.

이것 또는 저것은 이 또는 저 ‘무엇’이라고 말하는 데만 익숙한 우리는 끝에 대해 알 수도 없고 그것을 표현할 언어도 가지고 있지 않다는 것이 다른 하나이다⁹⁷⁾. 우선 대개의 나의 끝으로서의 나, 좋은 것들의 계열의 끝으로서의 좋음의 이데아는 현실 안에 존재하는 어떤 ‘것’이 결코 아니다. 애당초 이것은 이 또는 저 ‘것들’, 말하자면 좋은 ‘것들’의 끝으로 사유된 한계 개념이기 때문이다. 그러므로 이 끝은 현실 안의 그림자를 보던 눈과 ‘~한 것들’, 즉 존재자를 기술하는 언어에는 결코 포착되지 않는다. 우리의 눈과 언어는 오로지 존재자만을 향하고 있을 뿐인데, 이 존재자의 끝은 존재자 전체를 근본적으로 초월해 있기 때문이다. 존재자의 끝으로서의 존재는 어떤 ‘것’이 아니요, 그 어떤 ‘것’의 ‘무엇임’은 더욱 아니다. 이 맥락에서 하이데거는 존재 또는 “무란 무엇인가?”라는 물음이 포함하고 있는 “뭔가 ऐसा롭지 않은” 점을 드러내어 보인 바 있다. 그에 따르면 ‘무의 무엇’에 대한 물음은 “애초부터 답이 불가능할” 뿐 아니라 그 자체 “자기 모순적”인 물음이다. 왜냐하면 이 물음은 그 자체 존재자가 아닌 무를 이미 “~한 어떤 것(etwas, das so und so ist)으로, 즉 하나의 존재자로 정립하고”⁹⁸⁾ 있기 때문이다. 이 물음은 ‘무라는 것(존재자)’에 대해, 그리고 이 ‘것’에 술어로 부가될 수 있는 ‘무엇임(종차로서의 본질적 속성)’에 대해 묻고 있다. 따라서 이 물음은 이중의 잘못을 범하고 있다. 이 물음은 이미 존재자가 아닌 존재를 하나의 존재자로, 그리고 나아가 그 존재자의 본질적 속성으로 규정해 달라는 요구를 포함하고 있기 때문이다. 따라서 이 물음은 처음부터 금지된다. 바로 여기서 좋은 것들과 있는 것들의 끝으로서의 좋음 자체와 있음 자체에 대한 사유는

97) 여기서 ‘것’은 문장의 주어(Subjekt)요, ‘무엇임’은 문장의 근거에(sub) 놓인(jectum) 주어에 부가될 수 있는 술어, 즉 속성이다. 예를 들어 “인간은 사유하는 동물이다”라는 문장은 인간이라는 존재자가 사유함이라는 본질적 속성(종차)을 갖는다는 사실을 들어 인간을 정의하고 있다. 이것이 바로 우리가 존재자를 기술할 때 사용하는, 형이상학의 개념적 언어이다. 이 개념의 언어, 유개념과 종차를 가지고 존재자를 정의하는 언어가 과연 존재자 전체를 “넓어서”(SZ. 3) 있는 존재를 표현할 수 있을 것인가?

98) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 27f.

어떤 근원적인 어려움에 부딪히게 된다.

좋은 의 아이디어는 물론 플라톤 철학의 핵심을 이룬다. 그러나 플라톤이 이에 대해서는 다만 비유적으로만 설명했을 뿐 어떤 구체적인 해명도 주지 않았다는 사실은 잘 알려져 있다. 왜 그랬을까? 플라톤이 다만 말하지 않은 것인가, 아니면 이것은 본디 말할 수 없는 어떤 것인가? 하이데거는 좋은 의 아이디어를 거론하며 플라톤이 이를 “내용적으로 규정하지 않은 것은 우연이 아니”⁹⁹⁾라고 쓰고 있다. 왜냐하면 내용, 구체적인 ‘무엇’으로 규정되는 순간 좋은 자체는 좋은 ‘것’, 하나의 존재 ‘자’로 되어 버리기 때문이다. 좋은 의 아이디어에 대해 거론할 때면 플라톤이 언제나 매우 조심스러워진다는 사실은 각별히 주목할 필요가 있다¹⁰⁰⁾. 그는 좋은 을 내용적으로 규정하면서 좋은 자체와 좋은 것을 혼동할 위험을 경계하고 있는 것이다. 이 경계심이 아파 그로 하여금 좋은 의 아이디어는 “말로 옮길 수 있는 것이 아니다”¹⁰¹⁾라고 쓰게 했을 것이다. 가다머가 전하는 바에 따르면, 하이데거도 언젠가 “존재”가 무엇인지를 “궁금해 하는 자들을 비롯하며” 이렇게 말했다고 한다. “»존재는 그것 자체다(Das Sein ist es selbst)«”¹⁰²⁾. 좋은 의 아이디어와 관련하여 언어를 거부하는 철학자와 존재에 대해서는 동어반복 이상을 말하지 않는 철학자는 근본적으로 같은 것을 말하고 있다. 존재자가 아닌 존재를 존재자로 변질시키지 않으면서 존재자의 언어 안으로 데려올 수는 없다. 우리에게 존재를 표현할 언어가 없기 때문이다. 그러므로 이른바 언어의 궁핍(Sprachnot)은 가다머

99) M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 40.

100) 좋은 자체가 무엇인지를 알려 달라는 그라우콘의 요구에 소크라테스는 자신이 그 물음에 답하는 일이 가능할지를 의심하면서(cf. Pol. 506d) 일단 “좋은 자체가 무엇인가 하는 문제는 지금 상태로 그냥 두어두자”(Pol. 506d)며, 대신 “좋은 의 소산 같고 그것을 가장 닮아 보이는 것을 … 말하자”(Pol. 506d)고 제안한다. 그 바로 앞 구절에서도 좋은 의 아이디어가 “있다는 걸 흔히 예감하지만” 그러나 정작 “도대체 그것이 무엇인지에 대해서는 당혹해 하며 죽히 파악하지도 못한다”(Pol. 505e)고 말한다. 『파이돈』에도 비슷한 조심성이 발견된다(『파이돈』, 100d 참조).

101) 플라톤, 『편지들』, 341c.

102) H.-G. Gadamer, “Martin Heidegger 75 Jahre”, in: idem, *Gesammelte Werke*, Bd. III, Tübingen 1987, 195.

가 옳게 지적했듯이, 하이데거가 새롭게 부딪힌 현대적인 문제가 아니라, “이주 예로부터 … 우리 모두를 휘어잡고 있는”¹⁰³⁾, 존재자로서의 우리가 존재자적 현실성을 넘어서는 어떤 것을 사유하려 들 때면 언제나 부딪히게 되는 근본적인 한계이다.

그렇다면 우리가 좋음과 존재에 대해 가질 수 있는 앎은 무엇이고 또 그 앎의 한계는 무엇인가? 이에 대해 우리는 도대체 아무런 인식도 가질 수 없는가? 앞서 나는 그렇다고 말했다. 이제 다소 과장된 이 말의 의미가 분명해져야 한다. 왜냐하면 완전한 무지는 철학하는 인간이 거하는 곳이 아니기¹⁰⁴⁾ 때문이다. 또한 우리가 좋음과 존재를 전혀 볼 수 없다면, 좋음을 본으로 삼아 좋은 것들을 만드는 일도 불가능하고¹⁰⁵⁾, 존재를 본으로 한 우리 자신의 형성도 불가능할 것이기 때문이다. 그러나 우리는 분명 우리를 만들어 왔다. 이는 우리가 좋음과 존재에 대한 모종의 앎을 가지고 있다는 사실에 대한 방증이다. 그렇다면 이 앎의 본성은 무엇이고 그 한계는 어디에 놓여 있는가? 좋음의 이데아의 언어적 표현 가능성을 부정하는 플라톤은 철학자가 이데아를 관조하는 상황에 대해 서술하고 있다. 좋음 자체에 대한 앎은 아카데미아 안에서의 “오랜 교유와 공동생활로부터, 예컨대 불꽃에서 뿜겨진 불빛처럼 갑자기 혼 안에 생겨 나서 비로소 자기 자신을 길러 낸다”¹⁰⁶⁾. 디오티마도 이른바 철학하는 자라면 누구나 견지 않으면 안 된다는 에로스의 길을 설명하면서 이렇게 말한다. 아름다움 자체를 추구하는 사람은 아름다운 것에서 더 아름다운 것으로 이끄는 사랑의 길을 걷다가 이 길의 “끝점에 도달하여 갑자기 본성상 아름다운 어떤 것을 직관하게”¹⁰⁷⁾ 된다. 이는 좋음과 아름다움 자체의 인식 가능성을 증명하기 위해 자주 인용되는 구절들이다. 그러나

103) Ibid., 194.

104) 이것은 철학이 “불가능한”(Pol. 494a) 대중들이 거하는 곳이다.

105) 그러나 플라톤은 이것이 가능해야 함을 분명히 확인해 주고 있다 (플라톤, 『파이돈』, 100d 참조).

106) 플라톤, 『편지들』, 341c-d.

107) 플라톤, 『향연』, 210e (강조는 필자에 의함).

이 두 구절은 모두 철학자가 이데아를 보는 방도에 대해서만 설명할 뿐이지, 이 길을 통해 보았다는 이데아 자체에 대해서는 여전히 침묵하고 있다. 이데아를 볼 수 있다는 플라톤의 분명한 확인에도 불구하고 이데아는 여전히 그 고유의 불투명함을 간직하고 있다. 게다가 “불꽃에 덩겨진 불빛”, “갑자기” 등의 표현은 그 불투명함에 신비스러운 어둠까지 더한다. 또한 플라톤은 지혜를 사랑하는 자, 에로스는 방도의 신인 그의 아버지(포로스)에게 신적 지혜에 도달할 좋은 “방도”를 물려받았지만, 이는 “늘” 다시 “새어 나가”¹⁰⁸⁾버린다고 말한다. 왜? 가질 수 있다고 말하면서도 가진 바의 앎은 밝히지 않고, 얻었다는 지혜에로의 길은 그때마다 다시 잃어버린다고 하는가? 좋음 자체에 대한 앎은 가질 수 있더라도 온전히 가질 수는 없고, 지혜에 대한 사랑이 끝날 수 있을 정도로는 결코 가질 수 없는 것으로 보인다. 왜 그런가? 이것은 답하기 어려운 물음이다. 유일하게 옳은 답은 제시될 수 없고 옳아 보이는 여러 해석만이 있을 수 있다는 의미에서 그렇다. 나 역시 나의 해석만을 가지고 있을 뿐이다.

철학자가 갑자기 보았다는 이데아는 그 온전함에 있어서의 이데아 자체가 아니라, 우리 인간이 인간의 관점에서 본 이데아이다. (또는 이데아의 일부만을 보았다거나 부분적으로만 참여했다고 말해도 좋을 것이다.) 현대 존재론의 술어로 표현하자면 이것은 그 자신에 있어서의 존재 자체가 아니라, “존재자로부터 경험된 존재”¹⁰⁹⁾, 존재자에게 “**이해될 수 있는 존재**”¹¹⁰⁾이다. 즉 “존재자 없이도 거뜰히 현존할 수(west) 있는 존재”가 아니라 “존재자 없이는 결코 현존할 수 없는 존재”¹¹¹⁾, 존재자의 존재다.

108) 같은 책, 203c.

109) M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 5.

110) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 478.

111) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 46. 전자의 존재는 『형이상학이란 무엇인가?』의 4판 후기의 표현이다. 이 표현이 5판 후기에서 후자의 존재로 바뀌었음은 잘 알려진 일이다. 이 둘은 물론 서로 충돌한다. 그러나 실제로 충돌하는 것은 따로 있는 두 개의 존재가 아니고, 존재를 향하는 우리 인간의 양면적인 태도일 뿐이다. 그러므로 표현의 이 같은 변경은, 인간은 “존재자가 있는 한에서의 존재”에 머무를 것인가, 아니면 이를 넘어 “그 자체로서의 존재를 사유하고

존재자로서 존재자를 넘어서기를 원하는 우리는 그때마다 우리의 관점에서 나뉘는 이유를 가지고 존재를 ‘~으로’ 본다. 이것은 말하자면 ‘자신의 입장에서 스스로를 온전히 보여준 존재 자체’가 아니라, ‘우리가 우리 자신을 형성해야 한다는 우리의 입장에서 ‘~으로’ 해석하며 보게 되는 존재’이다. 즉 우리의 혼이 상승과 초월의 길을 걸으며 그때마다의 상상의 눈으로 보았던, 이 길이 “지향하는 바 그 대상”¹¹²⁾, 길의 ‘그리로(Woraufhin)’, 이 ‘그리로’의 “소실점”¹¹³⁾이다. 즉 끝 그 자체가 아니라 그때마다 길의 끝이라고 여겨진(für das Ende gehalten) 한계 개념이다. 물론 이것은 매번 타당한 존재 해석이지만, 해석이 그때마다의 우리의 관점에서 이루어진 한에서 그 타당성이 영원할 수는 없다. 관점은 이내 바뀌어 잠시 전에 보았던 ‘그’ 존재는 온전함에 있어서의 존재 자체가 아님을 깨닫게 되고, 다시 존재어로 상승하고 초월할 채비를 갖추지 않으면 안 된다. 이것이 아마 우리 유한한 존재자에게 허용될 수 있는, 좋음과 존재에 대한 유일한 인식일 것이다. 바로 이 의미에서 나는 우리 인간은 그 자체로서의 좋음과 존재에 대한 앎을 가질 수 없다고 말했던 것이다. 우리가 설령 “갑자기” 이데아를 볼 수 있다 할지라도, 그때마다 우리가 이데아를 바라보는 그 관점으로부터는 해방될 수 없고, 따라서 이 관점을 통해 본 존재도 존재 자체일 수는 없다. 또한 그렇게 본 존재를 본으로 삼아 만든 우리 자신도 아직은 “가장 아름다운 인간”이 아니어서 늘 다시 비본래적 자기로 되돌아가버리고 만다. 우리는 우리가 그때마다 본 존재에, 그리고 그 존재를 본받아 만든 우리 자신에 결코 “만족할 수 없다”(Pol. 475c). 내가 보기에 문제는 필경 **우리에게** 있는 것

자 하는가” 하는, 우리의 “관점의 문제”(H.-G. Gadamer, “Was ist Metaphysik?”, in: *Gesammelte Werke*, Bd. III, Tübingen 1987, 210)이다. 물론 인간은 이 두 관점 모두로부터 자유로울 수 없다. 왜냐하면 ‘존재자의 존재’만을 알 수 있으면서도 ‘존재 그 자체’를 포기하지 못하고, 또 이렇게 ‘존재 자체’를 추구하면서도 ‘존재자의 존재’에만 머물러 있어야 하는 것이 애지자로서의 인간의 조건(*conditio humana*)이기 때문이다.

112) 프리도 릭켄, 『고대 그리스 철학』, 김성진 옮김, 서울 2005, 서광사, 111.

113) 같은 책, 155.

같다. 어떤 다양하고 심층적인 존재 해석에도, 그리고 그 존재를 닮아 가려는 갖은 노력에도 불구하고 우리의 추구는 포만에 이르지 않고, 여전히 더 형성해야 할 ‘나’는 남는다. 아마 우리는 온전한 존재 인식을 결국 가지지 못할 것이고 추구하는 끝에도 끝내 도달하지 못할 것이다. 끝을 향한 형성에는 끝이 없다¹¹⁴⁾.

추구의 완결 불가능성은 절망의 이유가 아니다. 이것은 긍정적으로, 이미 많이 아름다워진 나를 한 번 더 부정하여 더욱 아름다운 나로 만들어 가야 할 이유를 제공하기 때문이다. 이것은 긍정의 유혹이다. 유혹은 이렇게 말한다. 아직도 충분히 아름다워지지 못했다고 말하지 말고 더 아름다워질 여지가 남아 있다고 말하라. 그렇게 해서 실제로 나와 나의 세계는 더욱 아름다워질 수 있을 것이다. 이 소득도 물론 적은 것은 아니다. 그러나 더욱 중요한 것은 인간이 얼마나 많은 소득을 거두건, 그는 그 소득에 결코 만족하지 않는다는 점이다. 그가 자신을 얼마나 아름답게 형성하건, 그는 그 형성된 자신을 또 다시 부정할 것이며, 아마 영원히 부정할 것이다. 아무리 아름다워진 ‘나’라도 여전히 존재자이지 내가 사랑하는 나의 타자로서의 존재는 아니기 때문이다. 그러므로 철학은 충분히 지친 자신에게 이렇게 말한다. **아직도 아니다!**(*Noch nicht!*) 너 자신을 부정하고, 아직도 네가 가지 못한 **끝**을 향해 전향하고 상승하고 초월하라! 물론 끝은 결코 오지 않는다. 그 이유는 어떤 도래한 끝도 우리가 다시 끝이 **아니라**고 말하기 때문이다. 우리가, 추구하던 신적인 지혜에 도달해서 ‘철학할 필요가 없어지지’¹¹⁵⁾ 않는 한에서는 말이다. 바로 이 부정의 힘이 우리를 끝을 향한 형성에 임하게 했고 이 끝도 없는 형성으로 이끌어 간다. 누가 이 끝없는 추구에 종지부를 찍을 것인가? 끝이라는 가시적인 점이 찍히는 순간 인간에게는 더 갈 길이 없고 이는 그야말

114) 그래서 하이데거도 가장 고유하고 본래적인 가능성을 향한 기획 투사는 “각기 그때마다 현사실적으로 필연적인 **철회에 대해 자신을 열어 놓아야**” 한다고 말한다. 물론 이 철회는 기획 투사의 포기나, 오히려 기획 투사를 “**반복하기 위한**”(SZ. 308) 것이다.

115) 플라톤, 『향연』, 204a 참조.

로 추구하는 자로서의 인간의 끝인데 말이다. 말하자면 우리는 이 끝을 거부하기 위해 아직도 먼 끝을 추구하지 않으면 안 된다. 그런 의미에서 인간은 “**먼 곳의 존재(Wesen der Ferne)**”¹¹⁶⁾, 아무리 멀리 갔어도 더 먼 곳을 내다보는 존재이다. 왜냐하면 그가 얼마나 멀리 갔건 그가 가기를 원하는 “유토피아는” 너는 아직도 충분히 오지 못했다며 “먼 곳으로부터 비웃음을 보내고”¹¹⁷⁾ 있기 때문이다. 인간은 아무리 멀리 가도 충분히 멀리 갈 수 없다. 그래서 백척간두(百尺竿頭)에 도달했다고 믿을 때에도 한 걸음을 더 내디녀야(進一步) 하는 법이다.

(고려대학교)

116) M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 54.

117) H.-G. Gadamer, “Was ist Praxis?”, in: idem. *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Tübingen 1987, 223.

참고문헌

- 길희성, 『마이스터 엑카르트의 영성 사상』, 서울 2003, 분도출판사.
- 김창래, 「인간의 원상(Idea)에 대한 연구」, 『철학연구』, 철학연구회 편, 2006, 75집.
- 김창래, 「철학의 욕망 I. 끝으로부터 철학하기」, 『철학연구』, 고려대학교 철학연구소 편, 2010, 41집.
- 박종현, 『헬라스 사상의 심층』, 서울 2001, 서광사.
- 박종현, 『회람 사상의 이해』, 서울 1990, 종로서적.
- 마이스터 에크하르트, 『독일어 논고』, 요셉 쿤트 편, 이부현 옮김, 서울 2005, 누멘.
- 마이스터 에크하르트, 『독일어 설교 1』, 요셉 쿤트 편, 이부현 옮김, 서울 2005, 누멘.
- 칼 알버트, 『플라톤 철학과 헬라스 종교』, 이강서 옮김, 서울 2011, 아카넷.
- 프리도 릭켄, 『고대 그리스 철학』, 김성진 옮김, 서울 2005, 서광사.
- 플라톤, 『고르기아스』, 김인곤 옮김, 서울 2011, EjB.
- 플라톤, 『국가』, 박종현 옮김, 서울 1997, 서광사.
- 플라톤, 『크라티로스』, 김인곤, 이기백 옮김, 서울 2007, EjB.
- 플라톤, 『티마이오스』, 박종현 옮김, 서울 2000, 서광사.
- 플라톤, 『파이돈』, 박종현 옮김, 서울 2003, 서광사.
- 플라톤, 『편지들』, 강철웅 외 옮김, 서울 2009, EjB.
- 플라톤, 『향연』, 강철웅 옮김, 서울 2010, EjB.
- Aristoteles, *Metaphysik*, ü.setzt v. H. Bonitz, Hamburg 1989.
- Dilthey, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Bd. VII, hrsg. v. B. Groethuysen, Stuttgart 1979.
- Gadamer, H.-G., “Martin Heidegger 75 Jahre”, in: idem, *Gesammelte Werke*, Bd. III, Tübingen 1987.

- _____, “Platos dialektische Ethik”, in: idem, *Gesammelte Werke*, Bd. V, Tübingen 1985.
- _____, “Was ist Metaphysik?”, in: idem, *Gesammelte Werke*, Bd. III, Tübingen 1987.
- _____, “Was ist Praxis?”, in: idem. *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Tübingen 1987.
- _____, *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Bd. I, Tübingen 1990.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952.
- Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, Frankfurt a. M. 1983.
- _____, *Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 27, Frankfurt a. M. 1996.
- _____, *Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Bd. 24, Frankfurt a. M. 1975.
- _____, “Platons Lehre von der Wahrheit”, in: idem, *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1976.
- _____, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972.
- _____, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, Gesamtausgabe*, Bd. 34, Frankfurt a. M. 1997.
- _____, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1965.
- _____, *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen 1966.
- _____, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M. 1965.
- Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. 2, Berlin 1954.
- Kant, I., *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. Deutscher Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. XXVIII, erste Hälfte, Berlin 1968.
- Lichtenstein, E., Art. “Bildung”, in: *Historisches Wörterbuch der*

Philosophie, Bd. I, hrsg. v. J. Ritter, Basel/Stuttgart 1971.

Meinhardt, H., Art. “Idee I”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*,
Bd. 4, hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer, Basel/Stuttgart 1976.

Plato, *Theaetetus*, in: *The collected Dialogues of Plato*, ed. by E. Hamilton,
trans. by F. M. Cornford, Princeton Univ. press, 1982.

Bed rfnis der Philosophie II. Bildung auf das Ende hin

Kim, Chang-Rae (Korea Univ.)

Philosophie ist die Liebe nach dem Anderen ihrer selbst. Dieses Andere ist aber das Ende des Menschen als des Phänomens sowie des Seienden, d. h. die Idee des Guten sowie das Sein selbst. Von daher fordert die Philosophie vom weisheitsliebenden Menschen auf: Niegere dich selbst und werde, was du noch nicht bist und zu sein hast. Der Vorgang der Negation seiner selbst, der Wendung nach seinem Ende, des Aufstiegs sowie der Transzendenz auf dieses Ende hin macht ja gerade das Kern der menschlichen Bildung aus, worum es sich in der vorliegenden Arbeit handelt. Die leitende Frage wäre: Wie und worauf bildet sich der Mensch? Die Bildung des Phänomens sowie des Seienden ist im Grunde die nach einem Vorbild, das selbst nicht dieses oder jenes Phänomen bzw. Seiende sein darf. Denn die Aufgabe des sich bildenden Menschen liegt nicht darin, dem mehr oder minder besseren Phänomen bzw. Seienden als er selbst zu gleichen, sondern darin, dem, was selbst alles Phänomen, alles Seiendes grundsätzlich übersteigt, d. i. seinem absoluten Anderen als dem Ende seiner selbst schrittweise zu gleichen. Dieses Vorbild als die Idee sowie das Sein findet sich jedoch nicht in der realen Welt vor, wie es beim Phänomen sowie beim Seienden der Fall ist. Von daher hat jeder, der sich nach diesem zu bilden vornimmt, dieses Vorbild seiner Bildung selbst einzubilden. Er muss sich selbst fragen, wer der schönste Mensch (ho kallistos anthropos) ist und wie er aussieht. Dann muss er diesen idealen Anblick des schönsten Menschen, den er mit seinen Augen der

Seele gesehen hat, einbilden und weiter sich selbst nach diesem eingebildeten Vorbild bilden. So ist jede Bildung ein doppelter Vorgang. Sie ist zuerst die Bildung des Vorbildes und zugleich die seiner selbst nach diesem eingebildeten Vorbild. Die vorliegende Arbeit versucht aufzuzeigen, dass diese doppelte Strukturierung der Bildung die platonische Paideia sowie heideggersche Transzendenz von Grund aus charakterisiert. Es wird noch zu zeigen sein, es ist eben das Andere des Menschen selbst als das Ende des Phänomens sowie des Seienden überhaupt, woraufhin die Paideia, die Transzendenz aufzusteigen und zu transzendieren hat. Fazit: der Mensch bildet sich auf das Ende seiner selbst hin.

Key words: Ende, Bildung, Philosophie, Erziehung, Transzendenz

김창래 e-mail: kcrae@korea.ac.kr

투 고 일	2012년 10월 17일
심 사 일	2012년 10월 26일
게재확정	2012년 11월 08일