

하이데거에게서 피지스 개념의 복권과 사물의 존재에 대한 탈근대적 접근

윤병렬*

주제분류 존재론, 현상학

주요어 존재, 존재자, 피지스(physis), 사물(Ding), 진리

요약문

고대그리스에서 꽃피었고 또 경이롭게 받아들여졌던 “시원적 사유(anfängliches Denken)”의 피지스 개념은 철학사가 흐르는 동안에 망각되어져갔다. 그 자리에 ‘자연’(natura, Natur, nature)개념이 들어섰는데, 하이데거는 존재의 차원에 있는 저 피지스의 개념을 재발견해낸다. 그의 철학적 노력은 “존재망각”의 늪에 빠진 인류정신사를 건져내어 “시원적 사유”의 세계로 안내하듯이 물화된 자연을 깨어 부수고 생명현상이 이글거리는 피지스의 세계로 귀향하는 길안내를 하고 있다. 그의 이른바 “존재론적 차이(ontologische Differenz)”는 피지스와 ‘자연’의 차이를 면밀하게 구분해낸다. 그런데 근대사유는 “탈신화화”와 “탈미신화”의 미명아래 혼이 깃든 유기체적 피지스를 붕괴시키고 그 자리에 철저하게 물화된 ‘자연’으로 대체하였다. 이런 근대의 ‘자연’은 실증주의와 경험철학 및 과학기술문명이 지배하는 오늘날에 더욱 침체화되어 있다. 피지스 개념에 이어 하이데거는 근대철학에서 ‘대상’으로 전락된 사물개념의 본래적 의미를 되찾고, 이 사물이 피지스의 세계에서 살아 생동하고 있는 유기적인 모습을 밝히고 있다. 피지스에 입각한 하이데거의 존재사유는 그의 “존재론적 현상학” 개념과 진리개념에도 드러난다. “비은폐성(A-letheia, Unverborgenheit)”으로 읽어지는 그의 진리개념과 고대그리스어의 어원에 입각한 현상학 개념은

* 홍익대학교

철저하게 피지스 개념과 연루되어 있기 때문이다. 현상학(Phänomenologie)의 개념이 ‘파이노메논’(φαινόμενον: das Sichzeigende, das Offenbare) 혹은 ‘파이네스타이’(φαίνεσθαι: sich zeigen)와 로고스(λόγος)라는 단어의 합성어인바 “스스로 드러내 보임”과 “드러난 그대로 자신을 보여주는 것”이야말로 어떠한 인위조작이나 이론적 왜곡을 허용하지 않기 때문이다.

I. 들어가는 말(근대의 ‘자연’에서 원초적 피지스로)

‘계몽’이란 미명아래 전개된 근대이념은 그러나 자연의 유기체성과 초자연성¹⁾마저 빼앗아버렸다. 그러나 자연의 “무엇임(Washeit)”을 이성으로 다 규명할 수는 없는 노릇이다.²⁾ 근대의 ‘세계’는 그러기에 적나라한 “연장적 실체(res extensa)”일 따름이다. 슈미트(Gerhart Schmidt)가 적절하게 지적하듯 근대의 세계개념은 “영혼이 없고 냉정하며 계산되어지는 것이다. 데카르트의 세계(le monde)에서는 ‘모든 것이 연장적인 것’(alles Ausgedehnte)일 따름이다.”³⁾

어떤 혁명적인 전환을 “코페르니쿠스적 전회”(Kopernikanische Wende: 칸트)라는 용어로서 우리의 철학사는 펍 긍정적인 의미로 사용하고 있지만, 그러나 여기엔 자연의 살아 생동하는 유기체성이나 본래적인 생리개념마저 함몰되어버린 것을 결코 간과해선 안 된다. 그것은 인간주체가

- 1) ‘초자연’의 개념은 엘리아데(M. Eliade)의 ‘초하늘’ 개념으로부터도 자연스레 이해할 수 있다. 그는 우리에게 친근한 ‘하늘’로부터 무한의 개념을 이끌어내는데, 과학자도 부인할 수 없을 정도로 명백하다. 하늘은 초하늘이 될 수밖에 없는데, 그것은 우선 자연과학도 천문학도 그 높이조차 잴 수 없기 때문이다. 하늘이 동시에 초하늘이 되는, 그래서 하늘이 절대성을 갖는 것은 결코 어떤 관념론적 이론에 의해서가 아니라, 그야말로 하늘 그 자체에 내포된 신비와 위력 때문인 것이다. 이러한 하늘을 엘리아데는 다음과 같이 밝힌다. “하늘은 그 자체를 무한하고 초월적인 존재로서 보여주고 있다. 그것은 인간과 그의 환경에 의해 표현되는 자질구레한 것들과는 탁월한 의미에서 ‘전적으로 다르다.’ 무한한 높이를 단순히 지각하는 것만으로도 초월성이 계시된다. ‘가장 높은 것’은 저절로 신성(神性)의 속성이 된다.”(M. 엘리아데 저, 이동하 역, 『聖과 俗』, 학민사 1996, 104-105쪽).
- 2) 윤병중 교수는 근대성의 기본이념을 드러내는 계몽사상의 특징을 첫째로 “이성의 능력에 대한 믿음”과, 둘째로 “자연관의 변화”, 셋째로 “진보의 교의(教義)”라고 보는데, 이런 분석은 근대계몽사상의 특징을 잘 드러낸 것으로 보인다(윤병중, 『푸코와 하버마스를 넘어서』, 교보문고 2005, 26-29쪽 참조).
- 3) G. Schmidt, *Platon* (unveröffentlichtes Manuskript), 131쪽. 데카르트에게서는 ‘세계’ 자체도 ‘연장적인 것’일 따름이다.

주도적인 위치에 나서게 되고 자연은 자신의 독자성을 상실당하고서 인간에 의해 구성되어져야(Konstruktion)하는 수동적 위치로 전락하며, 데카르트에게서는 더욱 가혹하게 “연장적 실체(res extensa)의 처지로 밀려나기 때문이다. 코페르니쿠스의 지동설에서 번쩍이는 과학적 진리는 지구가 결코 우주의 중심이 아니며, 태양을 중심으로 회전하는 여러 행성들 중의 하나일 따름이다. 그러나 여기엔 자연계를 유기체로 여기는 모든 기존의 이론들이 냉정한 근대 자연과학의 권세 앞에서 붕괴되어버린 냉엄한 사실도 망각되어져선 안 된다.4)

고대그리스(특히 플라톤의 『티마이오스』)의 코스모스와는 전적으로 다른, 근대의 세계와 자연은 그저 물질로 구성되어 있고, 동일한 자연법칙의 지배를 받을 따름이다. 이러한 맥락에서 코스모스 내에서의 질적인 변화를 가져오는 생성소멸의 운동이나 생기론적(生氣論的) 에너지는 그저 양적 변화를 가져오는 기계론적 역학과 그 에너지로 대체되었다. 후설은 이러한 자연관의 변화를 “자연의 수학적화”라는 개념으로 규명하고, 자연현상 자체가 (그 본래성을 박탈당하고) 계산과 계측으로 대체되는 수학적 방법론의 범주에서 이념화되고 또 추상화되고 만다고 경고하면서 그 위기와 폐단을 그의 『위기』(Krisis)에서 비중 있게 다루고 있다.5) 근대사유에서 자연현상과 자연법칙은 따라서 수학적 언어로 규정되어 있으며, 자연 가운데서도 양적으로 계산될 수 있는 것만이 실재하는 것으로 받아들여진다. 이런 자연관에서 자연은 그저 물체이고 또 물체의 단순한 운동으로 이루어진 거대한 기계에 불과할 따름이다.

하이데거는 저 근대의 스캔들을 거슬러 올라가 그 망각되고 파괴되기 이전의 본래적인 피지스의 세계로 귀향한다. 물론 하이데거의 사유에서

4) R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford Univ. Press: London 1960, 67쪽 참조.

5) 에드문트 후설(이종훈 옮김), 『유럽학문의 위기와 섹험적 현상학』, 이론과 실천 1993, §8-§10 참조.

본래의 피지스 개념이 전적으로 회복되었는지는 우리가 선불리 단정할 수 없지만, 그는 주저하지 않고 귀향을 감행하였다. 고대그리스인들은 무엇보다도 피지스(φύσις)의 세계와 존재자가 존재한다는 사실, 나아가 이런 존재자들이 이렇게 혹은 저렇게 (다르게가 아니라) 존재한다는 사실에 대하여 경이감에 사로잡혔던 것이다. 그래서 플라톤과 아리스토텔레스를 비롯한 수다한 철학자들도 철학의 탄생이 경이로부터라고 시작되었다고 한다.⁶⁾ 하이데거도 저 고대그리스인들과 유사하게 “모든 경이 중의 경이는 존재자가 존재한다는 것이다.”⁷⁾라고 한다.

초기 고대그리스의 철인들은 이런 경이로운 세계를 아우르고 지배하는 총체적인 것, 만물을 아우르는 궁극적 하나(Hen), 다변성 속에서 통일성과 질서를 가져오는 ‘원초적 근원(arche)’을 찾아 나섰고, 이 모든 것을 아우르는 근원적 현상을 피지스(φύσις)라고 이름 지었다. 이런 이름을 부여한 고대그리스의 철인들, 즉 퀴지오로고이(physiologi)는 곧 ‘피지스를 언표하는 자들’이기에 결코 이들이 현실을 등진 형이상학자라거나 또 이와 극단적인 반대인 자연과학적 의미의 ‘자연철학자’로 곡해해서는 안 된다.⁸⁾

특히 이들 철인들 중에서 처음으로 피지스를 철학의 중심테마로 삼은 헤라클레이토스는 만물을 주재하는 존재를 피지스라고 보았다.⁹⁾ 피지스는 그러나 — 헤라클레이토스가 『단편』 123에서 “스스로 은폐하기를 좋

6) Ritter Joachim(Hrg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe: Basel/ Stuttgart 1984, ‘경이(Staunen)’ 참조.

7) M. Heidegger, *Wegmarken* (1967), Klostermann: Frankfurt a.M. 1978, 305쪽. 원문은 다음과 같다: “...das Wunder aller Wunder: daß seiendes ist.”

8) K.-H. Volkman-Schluck, *Die Philosophie der Vorsokratiker*, Königshausen & Neumann: Würzburg 1992, 15쪽 참조.

9) 『단편』(Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt's Klassiker: Hamburg 1957), 8, 10, 16, 30, 31, 53-54, 60, 64, 66-67, 84, 90, 94, 103, 112, 123쪽. 참조.

아한다.”¹⁰⁾고 천명하듯 — 밖으로 자신의 본질을 드러내지 않는다. 그에 의하면 이 피지스야말로 철학함의 근본과제로서, 지혜란 곧 피지스에 따라 (kata physin: 피지스를 경청하면서) 진리를 말하고 실행하는 데에 있다¹¹⁾고 역설한다.

고대그리스에서 ‘피지스를 언표하는 자들’의 피지스는 그러나 오늘날 우리가 이해하고 있는 자연개념, 즉 가시적 존재자의 영역을 지칭하는 ‘자연’(natura, Natur, nature)이 아니라, 오히려 이들의 생성과 유지며 변화와 소멸을 지배하는 원리이면서 스스로 자율적인 존재위상을 갖는 것이다. 피지스는 인간에 의존하지 않고 제 스스로 자신을 펼치고 오므리는 존재방식을 취하고 있다.

폴크만-슐룩(K.-H. Volkmann-Schluck)이 잘 지적하듯 “피지스는 피어오름이고, 떠오름, 성장함, 터져나옴이며 마치 꽃의 봉오리가 터지듯 또한 꽃이 피어남으로 인해 발현하듯 ‘스스로의 옴’(Sich-Öffnen)이다. 피지스는 발현하는 드러냄이며 그런 의미에서 성장이다.”¹²⁾ 피지스는 스스로 피어오르고, 스스로 자신을 펼치며 성장·쇠퇴하고, 떠오르며 스스로 열면서 드러내 보이고 또 은폐한다. 이런 스스로 펼치고 발현하면서 드러내 보임을, ‘스스로 그러함’을 그리스인들은 피지스의 본질로 본 것이다.¹³⁾

10) Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt's Klassiker: Hamburg 1957, “Herakleitos aus Ephesos” 참조.

11) 『단편』(nach Hermann Diels), 112 참조. K. Held에 의하면 헤겔과 니체 및 하이데거는 헤라클레이토스의 사유에서 각자 고유한 것을 발견했다고 한다. 헬트에 의하면 헤겔은 로고스와 변증법을, 니체는 “영원한 생성”과 영원회귀의 사상을, 그리고 하이데거는 피지스의 사유를 물려받았다고 하는데, 이런 지적은 온당한 것으로 보인다(K. Held, *Treffpunkt Platon*, Reclam: Stuttgart 1990, 30-43쪽 참조).

12) K.-H. Volkmann-Schluck, 위의 책 15쪽.

13) K.-H. Volkmann-Schluck, 위의 책, 27쪽 참조.

II. 피지스 개념의 복권

고대그리스인들의 세계에 이러한 피지스는 ‘경이(Thaumazein)’라는 근본 기분 속에서 생생한 모습으로 다가온 것이다. 말하자면 그들은 온 코스모스를 경이라는 근본 기분 속에서 자신의 찬란한 자태를 스스로 드러내는 피지스로서 경험했던 것이다. 이런 피지스적 세계관에서 존재자들은 결코 인간의 지배대상이나 정복대상이 아니라 독자적인 존재위상을 갖고 있으면서 자신의 본질적인 가능성을 실현해나갈 뿐만 아니라 자신의 진리, 즉 ‘비은폐성(A-letheia)을 스스로 드러내었던 것이다.

고대그리스에서 꽃피었던, 그러나 중세 이후로 망각되어진 피지스의 개념은 하이데거의 사유에서 되살아난다. 고대그리스의 피지스 개념은 결코 오늘날 우리가 흔히 사용하는 자연, 즉 산이나 강, 바다 등과 같이 우리의 눈에 들어오는 굵직한 물질이나 “연장적 실체”가 아니었던 것이다.¹⁴⁾

하이데거는 『존재와 시간』에서도 원초적 의미의 자연, 즉 피지스를 현전하는 사물들이나 “자연의 힘(Naturmacht)”이며 환경세계(주변세계: Umwelt)와 혼동하지 말 것을 주지시키고 있다: “자연은 단지 눈앞에 현전하는 것으로 이해되어서는 안 되며 **자연의 힘**으로 이해되어서도 안 된다. 숲은 삼림이며, 산은 채석장이고, 강은 수력이며, 바람은 돛단배를 향

14) 신승환 교수도 「포이에시스적 자연이해와 근대성 극복」, 『하이데거와 근대성』(하이데거 연구 제4집, 1999)에서 근대의 자연개념과 하이데거의 자연이해를 잘 분석하고 있으며, 특히 하이데거의 고대그리스적 자연이해, 즉 피지스와 포이에시스로서의 자연개념을 온당하게 밝히고 있다. 이 외에도 이선일, 「하이데거와 자연의 문제 1」, 『하이데거의 철학세계』(하이데거 연구 제2집, 1997)에서도 하이데거의 자연에 관한 사유와 근대사유에 대한 비판을 파악할 수 있다. 또 『하이데거와 자연, 환경, 생명』(하이데거 연구 제5집, 2000)에서는 하이데거의 자연에 대한 사유를 포괄적으로 참조할 수 있다.

해케 하는 바람인 것이다. 발견된 ‘환경세계’와 더불어 그렇게 발견된 ‘자연’도 만난다. (...) 그러나 이러한 자연발견에는 ‘살아 생동하고(webt und strebt)’ 우리를 업습하는, 우리를 풍경으로서 사로잡는, 그러한 것으로서의 자연은 은폐된 채 남아있다.”¹⁵⁾ 여기서 은폐되어 있지만 “살아 생동하는” 자연이 곧 피지스인 것이다.

근대에서 발원된 “연장적 실체”(데카르트의 *res extensa*)와 ‘대상’ 및 물질로서의 자연관은 오늘날 더욱 저속화되어 자연이 인간의 부(富)와 향유문화의 도구로 전락되었다. 현대의 과학기술문명은 자연에 “도발적 요청(Herausfordern)”¹⁶⁾을 하여 에너지를 비롯해 각종 부의 재료가 되는 것을 내놓으라고 무리한 강요를 하는 등 자연을 도발적으로 몰아세우고 있는 것이다. 현대의 과학기술문명이 이러한 자연을 가만 두지 않고, 닦달하고 몰아세워 탈은폐(Entbergung)시키는 곳에 하이데거는 “최고의 위험”이 도사리고 있다고 지적한다.¹⁷⁾

이리하여 고대그리스에서 생생하게 살아있었던 피지스의 경험은 근대 이래에서 현대의 과학기술문명에 이르기까지 망각되고 말았다. 피지스의 경험이 망각된, 오직 존재자와 대상으로서의 사물만으로 의미를 갖는 과학기술문명에서의 본질적인 문제는 사람들이 세계와 자연의 근원적인 모습을 볼 수 있는 능력을 상실해버린 데 있다. 오직 피지스로서의 세계에서만 존재자는 인간에 의해 왜곡되지 않고 자신의 고유한 모습과 자태를 드러낼 수 있는 것이다. 그러기에 피지스에 대한 망각은 결과적으로 존재자들의 고유한 모습에 대한 상실과도 궤를 함께하는 것이다.

이러한 과학기술문명에서 인간의 위치는 이제 재료나 부품을 주문하는 주문자로, 급기야는 인간 자신마저도 한낱 부품으로 전락하고 만다.¹⁸⁾ 그

15) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer: Tübingen 1984, 70쪽.

16) M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske: Pfullingen 1990, 18쪽. 이 책은 앞으로 *VA*로 압축한다.

17) M. Heidegger, *VA*, 20, 24, 27쪽 이하, 30쪽 참조.

런데 인간은 자신이 이런 극단적인 위험에 처해 있는데도 불구하고, 또 주객이 전도된 처지에도 불구하고 “지구의 주인이라는 모양새(die Gestalt des Herrn der Erde)”¹⁹⁾를 갖고 있다고 뽐내는 오만과 어리석음을 하이데거는 꾸짖고 있다. 근대에서부터 발원되고 신격화된 인간주체중심주의가 얼마나 초라한지 역력하게 드러난 것이다.

근대의 인간은 자연의 고유성과 능동성 및 생동성을 목살하고 그 수동성과 불활성을 내세워 이용하고 불구화하며 정복하는 태도를 취하였다. 근대는 살아있는 자연의 자기전개—이를 우리는 피지스의 행위라고 규명하고자 한다—와 스스로 배태하고 있는 초자연성을 읽지 못했던 것이다. 실로 인간은 자연 외에 거처할 시공이 없으며, 여기서 거하다가 죽을 따름이다. 그는 자신에게 요람과 무덤이 되는 피지스를 쥐락펴락할 권한이 없다(권한이 있다고 떠들어댄다면 자신에게 화만 미친다).

하이데거는 근대에서 이토록 불구화되고 무장해제 되어버린 자연의 본래적 모습인 피지스를 구출해낸다. 그는 피지스가 인간에서 독립하여 제 스스로 펼치고 오므리는 역할을 하기에 우선 포이에지스(poiesis)와 관련짓는다. 포이에지스는 뭔가를 산출해내는 행위를 말한다. 하이데거는 플라톤이 『향연』(205b)에서 규명한 포이에지스 개념을 그대로 받아들이는데, 그 개념정의는 다음과 같다: “현존하지 않는 것에서부터 현존으로 나아가게 하고 넘어가게 하는 모든 동기유발(Veranlassung)은 포이에지스, 즉 밖으로 끌어내어-앞에-내어놓음(Her-vor-bringen)이다.”²⁰⁾

이와 같이 하이데거는 스스로 산출해내는 능력을 가진 포이에지스를 근간으로 하여 피지스 개념을 다음과 같이 규명한다: “피지스 또한 자기

18) M. Heidegger, *VA*, 30쪽 참조.

19) M. Heidegger, *VA*, 30쪽. 하이데거의 주체중심주의에 대한 비판은 니체와 후설과도 거리를 두게 하고 동시에 탈근대, 즉 포스트모더니즘에도 많은 영향을 미친 것이다.

20) M. Heidegger, *VA*, 15쪽.

스스로에 의해서(von-sich-her) 솟아오름(피어오름)으로서 포이에지스, 즉 밖으로 끌어내어-앞에-내어놓음(Her-vor-bringen)이다. 피지스는 한걸음 더 나아가 가장 높은 의미의 포이에지스이다. 왜냐하면 피제이(φύσει: 자연적 양상으로)로 현존하는 것은 밖으로 끌어내어-앞에-내어놓는 돌출의 힘을 자기 안에 갖기 때문이다. 이를테면 꽃은 자기 스스로의 힘으로 만발한다.”²¹⁾

하이데거는 『존재와 시간』을 출간하고 난 뒤에 본격적으로 피지스의 사유를 철학적 중심테마로 삼는데,²²⁾ 피지스에 관한 테마는 그의 후기사유의 업적들에 큰 비중을 차지하며, 『형이상학 입문』(*Einführung in die Metaphysik*)에서는 피지스의 개념을 집중적으로 조명하고 있다. 또 1939년의 논문인 「피지스의 본질과 개념에 관하여(아리스토텔레스, Physik B. 1)」에서도 철학사가 곡해하고 망각해버린 피지스의 개념을 부각시키고 이를 존재개념과 관련짓는다.

말하자면 피지스의 본질은 통속적 의미의 ‘자연’과는 전혀 다른, 철저하게 존재자와 차이를 드러내는, 따라서 “존재론적 차이(ontologische Differenz)”를 스스로 밝히고 있음을 하이데거는 강조한다. 말하자면 존재의 위상을 가진 본래적 피지스가 —특히 근대사유 이래— 존재자로서의 ‘자연’으로 전락되고 망각되어진 것이다. 그의 사유에서 ‘존재’가 ‘존재자’의 존재방식과 철저하게 차이를 드러내듯 그렇게 시원적 피지스는 왜곡된 ‘자연’과 차원을 달리하는 것이다. 하이데거는 아리스토텔레스의 피지스 개념을 분석하면서 이 개념이 후세의 ‘자연’과 다름을 지적했다.²³⁾

21) M. Heidegger, *VA*, 위의 곳. 하이데거는 이러한 피지스를 A. 실레지우스의 시(詩)를 통해 예를 든다. “장미는 ‘왜’라는 근거 없이 핀다./장미는 그저 피어나기 때문에 핀다./장미는 자신을 돌보지 않고, 남들이 자신을 봐주는지 묻지 않는다.”(M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, 77 이하 참조).

22) R. Maurer는 하이데거가 찾는 이 새로운 길을 ‘피지스의 형이상학’이라고 규명한다(Heideggers *Metaphysik der Physis*, 142 이하 참조).

23) M. Heidegger, “Vom Wesen und Begriff der Physis. ...”, in *Wegmarken*,

하이데거에게서 피지스는 단순한 ‘존재자’나 물질, “연장적 실체”와는 ‘존재론적 차이’를 드러내어 ‘존재’에 상응한다. 어원적으로도 피지스의 개념이 단순한 존재자가 아니라 존재개념과 가족유사성을 갖는다고 그는 밝히고 있다. 말하자면 ‘Sein’이란 단어 속에는 그 어근(語根)이 ‘bhu’로서 physis와 또한 ‘fui’로서 존재를 의미하는 ‘bin’이 동시에 파악된다는 것이다.²⁴⁾ 그리하여 하이데거에 의하면 “존재는 피지스로서 현성한다(west).”²⁵⁾는 것이다. 피지스와 같이 하이데거의 존재개념은 ‘근원적 생기’(Grundgeschehnis)의 의미를 갖고 있다.²⁶⁾

그러기에 하이데거는 존재의 본질을 피지스와 같이 “스스로 펼치고 발현하며, 비은폐어로 드러냄—피지스”²⁷⁾로 규명한다. “존재는 그리스인들에게 피지스로서 드러난다.”²⁸⁾ 말하자면 고대그리스인들은 피지스로서 존재경험을 했던 것이다. 존재는 그러기에 시원적 의미의 피지스로서 스스로 은폐하면서 탈은폐한다(entbergen).²⁹⁾

하이데거는 그의 후기사유에서 물질주의와 실증주의 및 “연장적 실체”와 존재자 중심의 형이상학과 기술공학을 날카롭게 비판한다.³⁰⁾ 본래적 피지스 개념이 망각되고, 그 대신 존재자 중심의 자연과학과 과학기술문명의 만개는 오늘날 전 세계적 현상(‘고향상실’)이다. 그럴수록 본래적 피지스는 자신의 모습을 감춘다. “아마도 자연(피지스)은 인간에 의한 기술적인 점령 가운데서는 자신의 본질을 은폐할 것이다.”³¹⁾ 하이데거에 의

237-299 참조. 또한 *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer: Tübingen 1987, 47쪽 참조.

24) M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 위의 책, 54쪽 참조.

25) M. Heidegger, 위의 책, 77쪽.

26) M. Heidegger, 위의 책, 153쪽 참조.

27) M. Heidegger, 위의 곳.

28) M. Heidegger, 위의 책, 76쪽.

29) M. Heidegger, *Wegmarken*, 299쪽 참조.

30) Kah Kyung Cho, *Bewusstsein und Natursein*, Alber: Freiburg/München 1987, 53쪽 참조. R. Maurer: *Heideggers Metaphysik der Physis*, 143쪽 참조.

하면 인간의 존재자 숭배와 과학기술에 의한 자연점령은 근원을 상실한, 반자연적인 행위인 것으로, 결국 이것은 부메랑현상을 일으키어 인간의 자기소외와 ‘고향상실’(Heimatlosigkeit)을 가속화시킨 것이다.

피지스는 우리 인간에 독립하여 ‘자기 스스로 자신을 펼쳐 보이고 접는 것’, 자기 스스로의 발생·발산·나타냄·야기함, 자기 스스로 생산해냄(das Sich-selbst-Herstellen), ‘비은폐성으로 드러남’, 자기 스스로 일어남, ‘자기 스스로 발현하는 것’(das von sich aus Aufgehende)³²⁾이다. 이런 용어들을 압축하여 하이데거는 “자기 스스로 발현하는 것(das Von-sich-her-Aufgehende)과 자기 스스로 현존하는 것(das Von-sich-her-Anwesende)의 존재를 피지스”³³⁾라고 규명한다.

피지스가 자기 스스로 발현하면서 주재하는 것과 이러한 피지스가 곧 존재자체라는 하이데거의 규명은 그러나 결코 까다로운 이론적 개념정의가 아니라 우리 주변에서 쉽고 명료하게 포착할 수 있는 사항이다. “발현함으로서의 피지스를 우리는 예를 들면 하늘의 운행과정들에서 (태양의 떠오름), 바다의 파도에서, 식물들의 성장에서, 인간과 동물의 태내(胎內)에서의 출현함에서 등등 도처에서 경험할 수 있다. 그러나 발현하면서 주재하는 피지스는 오늘날 우리가 아직 ‘자연’(Natur)이라고 여기는 범례들과는 다른 뜻이다. 이 발현함이며 ‘자기 내부에서와 자기 자신에서-밖으로 드러냄(In-sich-aus-sich-Hinausstehen)’은 (즉 피지스는) 무엇보다 우리가 존재자에게서 관찰하는 그러한 한 범례로 받아들여져서는 안 된다. 피지스는 존재자체다. 그의 힘에 의해 존재자는 드디어 관찰되고 또 거처한다.”³⁴⁾

31) M. Heidegger, *Wegmarken*, 334쪽.

32) M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 16쪽.

33) M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, 111쪽.

34) M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 11쪽.

III. 사물과 사방세계 및 존재자의 존재

고대그리스에서 존재와 진리를 맨 처음 철학적 사유의 중심문제로 삼은 철인은 파르메니데스(Parmenides)이다. 그의 단편에는 존재사유가 무엇인지에 대한 이정표가 잘 나와 있다. 하이데거는 “소크라테스 이전의 철인들”, 즉 “시원적 사유”를 감행한 시적인 철인들에서 존재사유가 살아있음을 목격하였다. 그런데 하이데거에 의하면 안타깝게도 저들 “소크라테스 이전의 철인들”에게 생생하게 살아있던 존재사유는 그러나 철학사가 흘러가면서 망각되어 갔고(“존재망각: Seinsvergessenheit”), 그 자리에 형이상학³⁵⁾이 자리를 잡았다고 한다.

하이데거가 인용한 파르메니데스의 단편 제8장의 일부분은 다음과 같다:

“사유하는 것과 그것(존재자의 존재) 때문에 사유가 있는 바의 그것(존재자의 존재)은 같은 것이다. 왜냐하면 그것 안에서 말해진 존재자의 존재 없이는 결코 사유를 접할 수 없기 때문이다.”³⁶⁾

하이데거는 이 파르메니데스의 단편을 『강연과 논문』에서 자세하게 다루고 있으며, 특히 「사유란 무엇을 말하는가」라는 강연과 「모이라」라는 논문에서 중점적으로 파르메니데스의 존재론을 해명하고 있다. 파르메니

35) “형이상학(meta-ta-physika)”이란 개념은 어원에 입각해 ‘초자연학’이라고 할 수 있으나, 철학사가 진행되는 동안에 썩 부정적으로 쓰이기도 한다. 특히 근대 이래 수학적·자연과학적 보편타당성을 확보하지 못한 진술들은 “낡은 형이상학”(칸트)으로 규명되었고, 실제세계와 거리가 먼 것으로 여겨진 형이상학은 관념론으로 치부되거나 “배후세계(Hinter-welt)”(니체)로 조롱되기도 한다. 근대 이후 지나치게 자연과학화 된, 그래서 과학기술문명에서 꽃을 피운 존재자 중심의 사유를 하이데거는 부정적인 의미로 형이상학이라고 한다.

36) Parmenides, Fragmente VIII(H. Diels의 분류). M. Heidegger, *I/A*, 135쪽. 인용문에서 중요한 마지막 문장의 원문은 다음과 같다: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ ᾗ πεφατισμένον ἔστιν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

데스의 이 단편은 **존재자의 존재 없이는 사유조차 발견할 수 없다는 메시지가 담겨있다**. 사유는 자신의 본질을 존재자의 존재로부터 받고 있다는 것을 명확하게 알 수 있다.³⁷⁾

실로 우리는 파르메니데스의 단편을 통해 그토록 하이데거가 서구철학사의 “존재망각” 내지는 “존재상실”을 개탄한 것을 이해할 수 있게 된다. 그런데 위에서 “사유가 자신의 본질을 존재자의 존재로부터 받고 있다는 것”은 무슨 뜻일까? 이 물음에 대한 답변이야말로 우리의 철학사가 존재망각에 빠진 것, 근대에서 후설에 이르기까지 주체중심주의로 빠진 것, 자연과 사물에 대한 존재위상을 망각한 사실을 비판한 것에 대한 정당성 부여가 될 것이다. 그런데 그 답변은 결코 어렵지 않다.

사유란 항상 “무엇 무엇에 관한 사유(ti kata tinos)”라는 구조를 갖고 있으며, 후설 현상학에서의 의식 또한 항상 “무엇 무엇에 관한 의식 (Bewußtsein über etwas)”이라는 구조를 갖는다. 이때 ‘무엇’의 존재가 없다면, 사유도 의식도 불가능한 것이다. 우리가 만약 태양에 관한 사유를 하려는데, 태양이라는 존재자가 없다면(존재하지 않는다면) 태양에 관한 사유가 무의미할 뿐만 아니라 태양에 관한 사유 자체가 불가능한 것이다.

더 나아가 친구에 대한 사유나 연인에 대한 사유, 대지와 초목에 대한 사유 등도 모조리 불가능한 것이다. 우리의 철학사는 그러나 존재자의 존재에 대해선 깡그리 무시하고, 그 대신 사유하는 주체에다 중량을 다 실었다. 주체가 마음대로(경우에 따라선 자의적으로) 구성하는 것(칸트에 계선 Konstruktion, 후설에게선 Konstitution)에만 중량을 쏟고, 대상화되어 버린 사물도 자연도 모든 존재자의 존재도 마냥 주체의 횡포에 끌려와 있을 따름이다. 존재자의 존재는 그러나 최소한의 사유를 위해서도 절대

37) 이러한 파르메니데스의 존재사유에 대한 하이데거의 파악은 소위 “시원적 사유 (das anfängliche Denken)”에서 본래의 존재개념이 살아 생동하고 있었다는 그의 주장과 또 그 이후의 철학사에서 “존재망각” 현상이 일어났다는 그의 주장을 정당화시켜 준다.

적으로, 필수불가결적으로, 기본 중의 기본으로 전제되어야 하는 것이다.

하이데거는 「사물」(*Das Ding*)이라는 논문에서 사물을 우선 ‘대상’으로 오해된 전통철학(특히 근대 인식론)에서 구해낸다. ‘대상(Gegen-stand)’이란 용어는 인식하고 판단하는 주체에 ‘마주-서-있는 것’이란 의미를 갖고 있다. 만약 사물이 이처럼 ‘마주-서-있는 것’이 아니라거나 표상되지(Vor-stellen: 생각하는 인간 주체가 앞에 세우다) 않는다면, 말하자면 인간의 의식이나 인식에 의해 수동적인 자세의 대상이 되지 않는다면, 그 자체로는 아무런 존재의미도 못 갖는다는 것이다.

이런 ‘대상’의 의미로서는 결코 사물로서의 사물에 이르지 못한다고 하이데거는 역설한다. “사물의 사물적임은 그것이 표상된 대상이라는 사실에 기인하는 것도 아니고, 도무지 대상의 대상성으로부터 규정될 수도 없는 것이다. (...). 결코 대상과 자립하는 것의 대상성으로부터는 사물의 사물적인 것으로 나아가는 길은 없다.”³⁸⁾

우선 하이데거에게서는 주체가 사물을 대상으로 자기 앞에 세우는 그런 방식은 허용되지 않는다. 앞의 장(章)에서 밝혔듯 피지스에 관한 것이건 대상에 관한 것이건 주체의 일방적이고 절대적인 전권은 하이데거에게서 설 자리가 없다. 근대적 사유와 후설의 현상학에서 주체가 일방적이고 절대적인 권력을 앞세워 대상이든 자연이든 임의대로 구성(Konstruktion, Konstitution)하는 오만과 만용은 허용되지 않는 것이다.

하이데거는 자주 A. 실레지우스의 “장미”를 예로 들어 제 스스로 자신을 펼치는 존재자를 우리에게 알려준다. “존재자가 자신을 열어 보이면서(aufgehen) 우리에게 다가오기에(angehen)” 근원적인 존재이해의 장이 열리는 것이다.

하이데거의 전기사유에는 비록 주체의 의식이 강조되는 후설 현상학의 영향이 다분히 남아 있었겠지만, 그럼에도 그는 인간을 세계(자연, 대상,

38) M. Heidegger, *VA*, 159쪽.

사물)를 구성하는 순수의식이라고 하지 않았다. 물론 ‘현존재’에겐 현상학의 잔재가 남아있고, 이 현존재의 ‘개시성’은 지향적 성격을 다분히 갖고 있다고 볼 수 있다. 그러나 이토록 후설 현상학의 영향력이 강력했던 때에도 하이데거는 인간을 인간 자신이 구성하거나 선택하지도 않은 세계에, 자신의 의지와 의식과도 아무런 상관없는, 그저 세계에 “던져진 존재(Geworfen-sein)³⁹⁾라고 했다. 세계(자연, 존재자, 사물)의 존재를 오직 주체의 의식에서만 풀어내는 후설의 경우와는 전적으로 다른 것이다.

하이데거의 후기사유에선 이제 더 이상 주체의 의식은 철학적 고려의 대상이 아니다. 자연과 사물에 접근하는 하이데거의 사유노정은 이제 후설과 근대적 인식론과는 근본적으로 다르다. 그의 후기사유엔 —그의 『휴머니즘 서간』을 비롯한 많은 후기의 저술들이 도도하게 전하듯— 자연과 세계에 대한 아무런 인간 주체의 특권이 주어지지 않는다. 이 주체에 대한 문제로 하이데거는 후설에게서 점점 멀어져 갔으며,⁴⁰⁾⁴¹⁾ 그의 사유

39) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §29, §38 참조.

40) Kurt Fischer, *Abschied*, Königshausen & Neumann: Würzburg 1990, 제III장 (Abschied von Husserl: 후설로부터의 결별) 참조.

41) 하이데거는 그의 전기사유에서부터 근대와 후설의 유산인 주체중심의 사유에서 작별하였다고 볼 수 있다. 그는 전기사유에서 ‘주체’ 대신에 ‘현존재’라는 용어를 사용했는데, 여긴 물론 주체적 성격이 들어있다. 그러나 그럼에도 ‘현존재’는 결코 근대와 후설의 인식론적 현상학의 ‘주체’가 아니다. 후설은 1931년 그의 「현상학과 인간학」과 같은 논문을 통해서 하이데거가 현상학적인 것을 인간학으로, 또 현상학의 자아를 현존재로 옮겨 썼다고 비판하지만(E. Husserl, Ed. and Trans. T. Sheehan and R. Palmer, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger(1927-1931)*, Dordrecht: Kluwer 1997, 284 쪽 참조), 하이데거는 결코 그의 존재사유를 인간학이라고 규명하거나 그렇게 이해하지 않았으며, 더더욱 ‘현존재’는 인식론적 자아가 아니라 자신의 존재를 이해하고 실존을 체득하는 존재자로 보았던 것이다. 후설은 하이데거의 인간이해, 즉 인간은 결코 단순한 존재자처럼 눈앞에 있는 것이 아니라 실존(해야)한다는 하이데거의 존재사유를 심각하게 받아들이지 않았다. 그리고 이런 존재론적 현상학이 오히려 경험적이고 현상실적인 인간의 삶을 잘 해명하는 것인데도 그는 이를 전적으로 무시하였던 것이다(이승중, 『크로스오버 하이데거』, 생각의 나무, 2010, 76-77쪽 참조. 후설과 하이데거의 광범위한 관계에 관해선 이승중, 위의

는 어쩌면 서구의 오랜 인간주체중심주의와 결별선언이라고 하는 것이 더 적합한 표현일 것이다.

그의 소논문인 「사물」(*Das Ding*)이나 「건축함 거주함 사유함」(*Bauen Wohnen Denken*)을 비롯한 수다한 저술들에는 인간의 사물과의 교감과 교호작용 및 상보의 원리(사킴, 나눔, 보살핌)를 드러내고 있다. 의식의 화살을 사물에 꽂아대거나 냉철한 인식론으로 사물을 평가·분석·판단하는 것과는 전혀 다른 차원인 것이다. 서로 말을 건네고, 서로 윈크하며 서로 보살피고 서로 삶을 나누는 것이다.

하이데거는 사물(Ding)이란 개념을 설명하기 위해 고대 독일어 디르크(dinc)에로 방향을 돌린다. 디르크는 “어떻게든 존재하고 있는 모든 것”을 의미하는데, 하이데거는 마이스터 에크하르트(Meister Eckhart)가 신을 “최고 최상의 디르크”라 하고 또 영혼을 “위대한 디르크”라고 칭한 것을 환기시키며 사물개념을 “어떻게든 존재하고 있는 어떤 것”이라 규명한다.

서구의 인식론은 사물로서의 사물이 아닌, 대상에 대한 객관적인 지각이나 이론적인 인식을 통해서 비로소 대상화된 사물이 우리에게 드러나며, 이렇게 대상화된 사물이 드러나고 나서야 이 사물과의 실천적인 관계가 가능하다고 여긴다. 그러나 주체가 사물을 대상화시켜 눈앞의 대상으로 지각하는 것이나 이것을 이론적으로 인식하는 것은 우리가 사물과 관계하는 가장 근본적인 방식은 아닌 것이다. 그것은 지나치게 주체의 일방적인 방식으로서 우리와 독립해 있는 사물과 존재자에 대한 물음이 전혀 고려되지 않고 있으며 자신을 열어 보이면서(aufgehen) 우리에게 다가오는 존재자를 못 보고 있는 것이다.

하이데거는 「사물」이라는 논문에서 사방의 존재자들뿐만 아니라 모든 사물들이 인간에 ‘마주-서-있는 것’으로서의 ‘대상’도 아니고 인간 주체 앞에 세워진 ‘표상’도 아닌, “연장적 실체”나 혼이 없는 물질도 아닌, 자

책, 제I부 “후설에서 하이데거로” 참조).

신들의 자연성을 스스로 펼치는 그런 사방세계에서의 사물들을 언급한다.

이제 하이데거는 하늘과 땅, 신적인 것과 인간이 서로 비추고 “일체가 되는 현상이 일어나는 거울-놀이를 세계라고 칭한다.”⁴²⁾ 이러한 세계는 만물이 거주하는 공간이고 각각 하늘과 땅, 신적인 것과 인간 사이에 친교가 이루어지는 사방(das Geviert)으로 파악된다. 여기서 인간은 결코 주도자가 아니기에, 서구의 오랜 인간주체중심주의가 청산되어 있다. 하이데거는 이 사방세계에서 만물이 하나로 어우러져 서로 공속하는 존재 진리의 장을 밝히고 있다.

“하지만 ‘이 땅 위에서’란 이미 ‘하늘 아래’를 의미한다. 이 양자는 ‘신적인 것들 앞에 머물러 있음’을 더불어 의미하며, ‘인간이 서로 상호 간에 귀속해 있음’을 포함한다. 근원적인 통일성으로부터 넷이, 즉 땅(Erde: 대지)과 하늘, 신적인 것들과 죽을 자들이 하나로 귀속한다.”⁴³⁾ 이토록 사방이 서로 공속하고 유기적 관계를 가지며 하나로 어우러진 모습은 사물에게도 나타나는데, 하이데거는 샘물과 포도주 등의 예를 통해 “하늘과 땅의 결혼”이 머물러 있다고 한다:

“샘은 선사된 물속에 머무르고 있다. 샘 속에는 돌맹이가 머무르고, 또 대지의 어두운 잠이 함께 하면서 하늘의 이슬과 비를 맞이하고 있다. (그러기에) 샘물 속에는 하늘과 땅의 결혼이 현존하고 있다. 그런데 이러한 하늘과 땅의 결혼은 포도주 속에도 체류하고 있다. 그것은 포도나무의 열매가 (만들어) 준 것이며, 이는 다시 대지의 토양분과 하늘의 태양이 서로 신뢰한데서 이루어진 것이다. 그러기에 물의 선물에도 또 포도주의 선물에도 하늘과 땅이 체류하고 있다.”⁴⁴⁾ 이와 같이 신(들)과 초월자에게

42) M. Heidegger, *VA*, 172쪽.

43) M. Heidegger(이기상·신상희·박찬국 옮김), 『강연과 논문』(*Vorträge und Aufsätze*), 이학사 2008, 190쪽(이 책은 앞으로 『강연과 논문』으로 압축한다). 이 인용문에서 ‘죽을자들(die Sterblichen)’이란 죽음을 죽음으로 받아들이는 인간을 말한다. 인간은 다른 셋(하늘, 땅, 신적인 것들)에 비해 죽어야 하는 운명을 갖고 있다. 그러나 죽음은 하이데거의 사유에서 결코 부정적인 뜻만을 가진 것은 아니다.

드리는 현주에는 땅과 하늘, 신적인 것들과 인간이 동시에 머문다고 한다.⁴⁵⁾

조화로운 코스모스를 사방개념으로 읽는 것은 고대그리스에서도 이미 꽃피었던 것으로 하늘 우라노스와 땅 가이아의 결혼(헤시오도스의 『신통기』)에 잘 드러나 있으며, 플라톤은 이를 존재론적으로 잘 풀이하고 있다. 플라톤에게서 코스모스는 “가장 완전하고 또 가장 아름다운 생명체”이며 영혼을 갖고 있으면서 만물을 포괄하는 존재와 생성의 통일체이다.

이토록 놀라운 코스모스에는 이른바 ‘사방’이라는 하늘과 땅, 신들과 인간들의 공동체에 의한 유기적 활동이 전개되고 있다. 플라톤은 그의 대화록에서 옛 현자들이 이토록 놀라운 코스모스에 대한 사유를 ‘사방’(하늘과 땅이며 신들과 인간)의 공동체에 의한 유기적 활동임을 강조한다.

“오, 칼리클레스여, 옛 현자들은 그러나 주장하기로 하늘과 땅이며 신들과 인간들이야말로 공동체에 의해 존립하는데, 말하자면 ‘사방’간 서로의 친밀과 어울림(상응)이며 사려 깊음과 올바름을 통해서일세. 그러기에 친구여, 코스모스를 하나의 총체와 조화로운 것으로 고찰하고, 이것이 혼돈과 제 멋대로의 망나니가 아님을 알게.”⁴⁶⁾

하이데거의 사방개념에서 사방은 각각 독자적 자유를 펼치지만, 그러나 결코 자기 자신만을 위한 혼자가 아니라, 자율적으로 서로 상응하는 ‘사방’에서의 일체(Einfalt) 속에서 체류한다.⁴⁷⁾ 이들은 일체(Einfalt)로서 서로 신뢰하고 반영하는 ‘거울-놀이’(Spiegel-Spiel)로 존재한다. 이러한 사방세계가 펼쳐지는 코스모스에서 거주하고 존재하는 유형은 어떤 것일까. 그것은 무엇보다도 보살핌이 이루어지는 세계이고, 그런 보살핌이 이

44) M. Heidegger, *VA*, 165쪽.

45) M. Heidegger, *VA*, 165-166쪽 참조.

46) Platon, *Gorgias* 508a, *Timaios* 29a 이하와 92c 참조.

47) 앞의 책, 170쪽 참조.

투어져야만 거주한다고 말할 수 있다고 하이데거는 밝힌다.

이토록 거주함의 근본특성이 소중히 보살피는 것인 바, 그런 보살핌은 4중적이라고 한다: “땅을 구원하는 가운데,⁴⁸⁾ 하늘을 받아들이는 가운데, 신적인 것들을 기다리는 가운데, 죽을 자(인간)⁴⁹⁾들을 인도하는 가운데, 거주함은 사방의 사중적인 보살핌으로서 스스로 생기한다(sich ereignen). 소중히 보살핌이란, 사방을 그것의 본질 안에서 수호함(hüten: 파수함)을 의미한다. 수호되는 것은 간직되어야 한다.”⁵⁰⁾

특히 여기서 땅을 “구원한다”는 말에는 자연에 대한 근대 및 현대의 사유와 —이를테면 “연장적 실체”라거나 대상 및 이용할 물질 등등— 하이데거의 사유 사이의 판이한 차이를 읽을 수 있도록 한다. “땅을 구원한다.”는 말은 땅을 착취하거나 혹사하는 것이 결코 아니며, 땅을 지배하거나 복종케 하지도 않아야 한다. 구원이란 것은 어떤 것을 위협으로부터 낚아채야 하고 어떤 것을 그것의 고유한 본질에로 자유롭게 놓아두어야 하는 것이다. 나아가 어떤 존재자가 자기 자신으로 존재하도록 지극히 배려하는 태도이다. 말하자면 이러한 존재자가 자신의 고유한 본질영역 속에 참담게 존속하도록 보호하고 지키며 소중히 아껴야 하는 것을 말한다.⁵¹⁾

이리하여 하이데거는 사방을 소중히 보살피는 것이 “거주함의 단순하고도 소박한 본질이다.”⁵²⁾고 역설한다. 그는 「건축함 거주함 사유함」(*Bauen Wohnen Denken*)이란 논문에서 거주함을 인간들이 이 땅위에 존재하는 방식이라고 규명하고서⁵³⁾ 철저하게 존재와 보살핌의 문제와 관계

48) M. Heidegger(이기상·신상희·박찬국 옮김), 『강연과 논문』, 192쪽 참조.

49) 하이데거에게서 “죽을 자”는 다름 아닌 인간이기에, 괄호 안의 (인간)은 필자가 보완한 것임.

50) M. Heidegger(이기상·신상희·박찬국 옮김), 『강연과 논문』, 193쪽.

51) 위의 곳 참조.

52) M. Heidegger(이기상·신상희·박찬국 옮김), 『강연과 논문』, 205쪽.

53) M. Heidegger(이기상·신상희·박찬국 옮김), 189쪽 참조.

짓는다.

“나는 있다(ich bin)’ 혹은 ‘너는 있다(du bist)’라는 것은 나는 거주한다 혹은 너는 거주한다를 의미한다. 네가 있고 내가 있는 그 양식, 즉 우리 인간이 지상에, 즉 이 땅 위에 있는 그 방식은 Buan, 즉 거주함이다. 인간으로 있음이 의미하는 바는 죽을 자로서 이 땅 위에 있음, 즉 거주함이다. 고대어 bauen은 인간은 그가 거주하는 한에서 있다라는 것을 의미하는데, 그러나 동시에 돌본다(hegen), 보호한다(pflegen), 즉 밭을 갈다 혹은 포도를 재배한다 등을 의미한다.”⁵⁴⁾

하이데거의 사유에 비취볼 때 ‘거주함’으로 살아가는 인간의 모습은 평화로움과 자유로움, 보호함과 보살핌이 확연하게 드러난다. 이러한 보호함과 보살핌이 이루어지는 곳이야말로 인간의 본질적인 존재방식인 것이다. 거주함에 응하는 건축양식은 하이데거가 말한 “부니안(wunian), 즉 평화로이 있음, 평화롭게 됨, 평화 속에 머물러 있음”⁵⁵⁾이 전제되어 있는 것이다. 그 뿐만 아니라 자유로움(das Freie, das Frye)과 (이 말과 동근원어인) 프리이(fry), 즉 “해악과 위협으로부터 보호함, 말하자면 무엇 무엇으로부터 보호함”이, 다시 말하자면 보살핌이 잘 갖추어져 있는 것이다.

IV. 피지스의 의미가 내포되어 있는 하이데거의 현상학과 진리(Aletheia)개념

하이데거의 현상학개념, 즉 “존재론적 현상학”엔 인식론이나 형이상학적 개념설명이 아니라 피지스의 성격이 그대로 드러난다. 그는 자신의

54) M. Heidegger(이기상·신상화·박찬국 옮김), 187쪽.

55) M. Heidegger: *VA*, 143쪽 참조.

현상학개념을 고대그리스의 원초적 어원과 관련짓는데, 그에게서 현상학(Phänomenologie)이란 개념은 ‘파이노메논’(φαινόμενον: das Sichzeigende, das Offenbare) 혹은 ‘파이네스타이’(φαίνεσθαι: sich zeigen)와 로고스(λόγος)라는 단어의 합성어이다.

여기서 파이네스타이란 “스스로 드러내 보임”이고 파이노메논은 “드러난 그대로 자신을 보여주는 것”을 의미한다.⁵⁶⁾ 따라서 “있는 그대로 드러냄”이라고 하는 ‘현상’(Phänomen)은 어떤 것을 있는 그대로, 즉 의식에 내재화시키거나 이론화하지 말고 현상하는 그대로 보여주는 것을 말한다. 또 “현상학”에서의 ‘-학’은 여타의 여러 ‘-학’과 같이 Logos(λόγος)가 그 어원이며, 동사형은 레게인(λέγειν)인데, 이는 ‘말함’과 ‘밝힘’(δηλοῦν), “밝게 드러냄”(offenbar machen), “말함에서 언급되고 있는 것을 드러냄”이란 의미를 갖고 있다.⁵⁷⁾

그러기에 하이데거에게서 “현상학”이란 “스스로 드러내 보임” 혹은 “스스로를 드러내는 것”으로서의 현상을 말하고 밝히는 것, 그것을 “있는 그대로 드러내는 것”으로 이해된다. 말하자면 현상학은 어원상 어떤 주어진 것을 있는 그대로 드러내고 밝히는 학문이다. 그러기에 하이데거의 존재론적 현상학의 특징은 은폐되고 감추어진 것을 드러내고 밝혀주는 탈은폐적 개시의 의미를 갖고 있다.

하이데거의 진리개념도 위의 현상학 개념과 유사하게 고대그리스의 원초적 어원과 관련지어진다. 그는 철학사가 전개되어가면서 망각되어진 이 원초적 진리개념을 되찾는다. 우리는 하이데거의 “존재의 진리”를 논의하기에 앞서 전승된 기존의 진리이론들과 대결할 필요도 없이 우리가 실제로 어떻게 사물의 세계에 다가가서 이들과 만나고 또 이들을 이해하는지를 성찰해볼 필요가 있다. 우리는 존재자를 인식할 때 근대의 인식론에

56) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer: Tübingen 1984, 28쪽 이하, 34쪽 이하 참조.

57) M. Heidegger, 위의 책, 32쪽 참조.

서처럼 존재자를 대상화시켜 이를 감각자료로 받아들여서는 질료가 무엇이며 양, 질, 관계 등등의 범주론과 이론적인 방식으로 접근하지 않고, 존재자의 사태 자체에 입각하여 이 존재자를 항상 어떤 것으로서 이해한다. 이를테면 망치를 망치로서, 음악을 음악으로서, 어떤 나무를 어떤 나무로서 등등, 즉 하이데거가 밝힌 대로 “...로서의 구조(als- Struktur)로, 나아가 세계는 의미연관의 전체로서 이해하는 것이다.

고대그리스인들에게서 존재자는 자신의 진리, 즉 비은폐성을 스스로 드러내 보이고 인간은 이토록 발현된 존재진리를 받아들였지만, 그러나 근대의 사유는 존재자 전체를 —데카르트의 “연장적 실체(res extensa)”가 시사하듯— 물질적 실체로, 수동적이고 무규정적인(unbestimmt) 것으로 파악하면서, 주체인 인간이 자신의 지적인 능력을 통하여 저 존재자 전체를 규정해야(bestimmen)하는 것으로 보았다.

따라서 근대엔 존재자들을 판단하고 규정하는 능력인 이성의 도야가 주된 과제였고 진리의 장소 또한 존재자의 비은폐성이나 존재의 진리가 관건이 아니라 —상용론이나 일관론 및 실용론 등이 시사하듯— 인간의 지적 능력에 의한 판단이 중심에 자리 잡은 것이다.

하이데거는 고대그리스의 어원에 입각한 진리개념, 즉 비은폐성으로서의 진리개념(Aletheia: A-letheia)을 재발견하고 이를 부각시켜 사물의 세계로 다가갔다. 비은폐성으로서의 진리는 흔히 우리에게 알려진 상용론, 즉 우리 눈앞에 존재하는 존재자와 그 존재자에 대한 판단이 일치하는 것을 의미하는 것이 아니고, 또한 일관론이나 실용론과 같은 조야한 방식도 결코 아니다. 더 나아가 우리가 마주하는 존재자의 탈은폐 사건은 인식론적 현상학에 드러나는, 즉 의식에 의해 해석된 지향적 대상도 아닌 것으로, 존재사건(Ereignis) 그 자체인 것이다.

비은폐성으로서의 진리는 저 어원이 밝히듯(A-letheia) 존재자가 “은폐로부터 나와 자신을 내보이는 사건”이라는 사실을 의미하는 것이다. 말하자면 진리는 단순한 지시와 대응에서, 혹은 발언된 진술과 그와 관련된

는 세계와의 대조에 의해서 명제의 속성으로 주어지는 것이 아니라, 존재자의 탈은폐(Entworgenheit)에 의해서 밝혀지고 드러나는 것이다. 이러한 존재자의 탈은폐 사건에는 생동하는 존재의 역사성과 시간성도 함께 고려되는 것이다.

더욱이 존재자는 자신을 파헤치려는 우리의 이론적이고 기술적인 공격을 거부하는데, 기존의 진리이론(상응론, 일관론, 실용론 등)은 지극히 피상적일 따름이다. 존재자의 이러한 거부(Verweigerung)로서의 자기은폐는 단순한 우리의 인식한계가 아니라 오히려 존재자 자체의 특성인 것이다. 그러기에 비은폐는 밝힘과 드러냄, 즉 존재진리의 원천이 되는 것이다. 그런데 위와 같은 존재자들의 침묵과 거부와는 달리 어떤 존재자가 자신이 무엇임을 스스로 밝힌다면, 우리는 그 밝혀진 것을 왜곡하거나 이론적 틀에 넣지 말고 그대로 받아들이면 된다.

진리의 개념을 비은폐성으로 보았던 고대그리스인들과 하이데거에게서 존재자는 자신의 진리를 스스로 환하게 드러내 보이는 것(das Aufgehende, das Entbergende)이기에, 우리의 이성적 노력과 판단에 의해서 비로소 드러나는 대상이 아닌 것이다. 그런 노력과 판단으로 찾으려는 진리는 부차적인 사항일 뿐만 아니라 경이로운 존재의 진리를 체험하지 못한 이들의 소치일 것이다.

존재자가 존재한다는 것은 그것이 단순하게 우리 눈앞에 현전하는 것이 결코 아니어서 통속적인 태도로는 접근할 수 없을 뿐만 아니라 근대 사유에서처럼 우리 앞에 세워져 표상해서도(vor-stellen) 안 되는, 이론적인(범주적, 계산적) 태도로 접근할 수 없는 경이로운 사건인 것이다. 즉 존재자가 존재한다는 것은 존재의 진리가 비은폐되는 사건으로서 우리의 모든 이론적 장악시도를 거부하는 경이로운 사건인 것이다.

존재의 진리가 개현되는 경이로운 사건에서는 —근대가 대상을 우리 앞에 세워 표상하는 것과는 정반대로— 오히려 우리가 존재자의 찬연한 광휘에 의해서 그 앞에 세워지는 것이다. 그래야만 이 존재사건에 대해

경이를 체험할 수 있다. 이때 우리에게 요구되는 태도는 우리의 지적인 노력으로 저 존재자를 이런저런 이론과 실천으로 파헤치려는 자세가 아니라, 그야말로 존재의 진리가 그대로 개현되도록(비-은폐되도록) 모든 공격적이고 인위조작적인 태도를 버리는 것이다. 이런 태도를 하이데거는 “초연한 내맡김(Gelassenheit)”이라고 한다.

존재자들이 자신의 개방성을 내보이면서 우리에게 다가온다면, 우리는 우리를 엄습하는 “존재의 근원적인 힘(Grundmacht des Seins)”을 받아들 이면서 열린 태도로 이들 존재자들을 그 자체로서 존재하게 하고 (sein-lassen), 그 어떤 인위조작적인 태도나 지배의지를 갖지 말아야 한다.⁵⁸⁾ 여기서 인간은 결코 존재자들의 지배자가 아니라, 하이데거가 『휴머니즘에 대한 편지』에서 자주 언급하듯 “존재의 목자(Hirt des Seins)”로, “존재의 파수꾼”으로 머물러 있어야 하는 것이다.

V. 나가는 말

하이데거가 밝힌 것처럼 “시원적인(anfänglich)” 피지스의 개념은 고대 그리스에서 꽃피었지만 인류정신사와 철학사가 흐르는 동안에 망각되어져 갔다. 특히 물화된 자연개념으로 대체된 근대의 사유엔 데카르트의 “연장적 실체(res extensa)”를 필두로 하여 끈질기게 이어졌으며, 자연과학과 과학기술문명, 실증주의와 실용주의 및 경험철학이 지배적인 오늘날에도 여전히 세계를 지배하고 있다. 하이데거는 그의 대부분의 저서에서

58) 하이데거에게서 존재자들을 그 자체로서 존재하게 하고(sein-lassen) “초연한 태도로 내맡기는 것”(Gelassenheit)은 노자와 장자의 “무위자연”과도 유사한 마음가짐이다. 자연에 대한 그 어떤 인위조작이나 지배하려는 의지를 갖지 않는 것, 심지어 개념적으로 파악하려 하지 않는 것은 하이데거와 도가철학 사이의 유사한 입장이다.

이 문제를 비중 있게 다루고 있으며, 존재와 존재자 사이의 “존재론적 차이”와 함께 피지스와 ‘자연’개념을 같은 차원에서 논의하고 있다. 상실된 본래성을 되찾는 것은 그의 철학적 이정표이다. 살아 생동하는 존재와 피지스에로의 귀향이야말로 그의 철학적 노력이 추구하는 길인 것이다. 이 피지스적 세계관에서의 사물은 코스모스 내에서 유기체적 교호작용과 교감으로 받아들여지며, 결코 근대의 인식론이 규명한, 주체 앞에 끌려온 ‘대상’일 수 없는 것이다. 그의 사물론과 피지스의 사유엔 결코 인위적인 주체성이 자리할 공간이 없다. 그의 “존재론적 현상학”과 진리개념(A-letheia) 역시 어떤 형이상학과 인식이론으로서는 접근하기 어렵고, 엄격하게 피지스-사유와 연계되어 있음을 우리는 본문을 통해 확인할 수 있었다.

참고문헌

- 마르틴 하이데거, 이기상·신상희·박찬국 옮김, 『강연과 논문』(*Vorträge und Aufsätze*), 이학사 2008.
- 신승환, 「포이에시스적 자연이해와 근대성 극복」, 『하이데거와 근대성』(하이데거 연구 제4집, 1999).
- 에드문트 후설(이종훈 옮김), 『유럽학문의 위기와 심험적 현상학』, 이론과 실천 1993.
- M. 엘리아데(이동하 역), 『聖과 俗』, 학민사 1996.
- 윤평중, 『푸코와 하버마스를 넘어서』, 교보문고 2005.
- 이선일, 「하이데거와 자연의 문제 1」, 『하이데거의 철학세계』(하이데거 연구 제2집), 1997.
- 이승중, 『크로스오버 하이데거』, 생각의 나무, 2010.
- 한국하이데거학회, 『하이데거와 자연, 환경, 생명』(하이데거 연구 제5집), 2000.
- Cho, Kah Kyung, *Bewusstsein und Natursein*, Alber: Freiburg/München 1987.
- Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlts Klassiker: Hamburg 1957.
- E. Husserl, Ed. and Trans. T. Sheehan and R. Palmer, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger(1927-1931)*, Dordrecht: Kluwer 1997.
- K. Held, *Treffpunkt Platon*, Reclam: Stuttgart 1990.
- K.-H. Volkman-Schluck, *Die Philosophie der Vorsokratiker*, Königshausen & Neumann: Würzburg 1992.
- Kurt Fischer, *Abschied*, Königshausen & Neumann: Würzburg 1990.
- M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer: Tübingen 1987.

_____, *Der Satz vom Grund*, Neske: Pfullingen 1986.

_____, *Sein und Zeit*, Niemeyer: Tübingen 1984.

_____, *Vorträge und Aufsätze*, Neske: Pfullingen 1990.

_____, *Wegmarken* (1967), Klostermann: Frankfurt a.M. 1978.

Platon: *Saemtliche Werke* (ueberset. von F. Schleiermacher), Rowohlt:
Hamburg 1986.

R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford Univ. Press: London 1960.

Ritter Joachim(Hrg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe:
Basel/Stuttgart 1984.

Die Rehabilitation des Physis-Begriffes und die postmodernistische Annäherung an das Sein des Dinges bei Heidegger

Yun, Byeong–Yeol (Hongik Univ.)

In dieser Abhandlung verfolgen wir den Heideggers Physis-Begriff, der sich von dem Naturbegriff unterscheiden läßt. Der Physis-Begriff, der Heideggers zufolge im altgriechischen Denken “anfänglich” geblüht und für erstauenswürdig gehalten worden war, ist in der Zeitstömung der Philosophiegeschichte vergessen geworden. Danach aber in der Philosophiegeschichte beherrscht der Begriff der Natur(natura, nature) statt der physis. Seit der neuzeitlichen Philosophie, dem Positivismus, der empirischen Philosophie und der heutigen technologischen Weltanschauung wird der verdinglichte Naturbegriff überall beherrschend. Heidegger hat aber den vergessenen Physis-Begriff wieder entdeckt und versucht ihn zu rehabilitieren. Seine sog. “ontologische Differenz” macht den scharfen Unterschied zwischen physis und Natur. In seinen “ontologischen Phänomenologie” und Wahrheitsbegriff(A-letheia) finden wir auch das Physis-Denken, denn der Begriff der Phänomenologie stammt eben von altgriechischen phainomenon und phainesthai, und ebenso sein Wahrheitsbegriff von A-letheia(Unverborgenheit).

Key words: physis, Sein, Seiende, Ding, Wahrheit

철학탐구 제46집

윤병렬 E-mail: heliospan@hanmail.net

투 고 일	2017년 04월 14일
심 사 일	2017년 05월 03일
게재확정	2017년 05월 22일