

# 하이데거와 아렌트의 비교연구

-사유와 행위의 관계를 중심으로-

강학순\*

**주제분류** 서양철학, 존재론, 정치철학

**주요어** 하이데거, 아렌트, 사유, 행위, 폴리스, 관조적 삶, 활동적 삶

**요약문**

한나 아렌트는 자신의 철학적 사유를 정치적 행위를 통해 현실 속에서 실천한 점에서 마르틴 하이데거와 비교된다. 하이데거에 있어서 사유의 우선 과제는 모든 종류의 이론적인 인식과 실천적 행위가 수행될 수 있는 세계를 개현하는 것이다. 이 점에서 사유는 ‘최고의 행위’로 파악된다. 반면 아렌트에게 있어서 사유는 ‘순수 활동’이다. 그것은 ‘공론의 장’에서 정치적 행위를 통해서만이 완성될 수 있다. 두 철학자에게 사유와 행위의 연관성 문제는 자신들의 철학의 핵심영역에 위치하고 있다. 기존의 양자에 대한 비교연구는 대체로 아렌트의 입장에 서서 하이데거를 비판하는데 집중된다. 여기서는 사유와 행위의 관계에 대하여 이론적·실천적 측면에서 하이데거와 아렌트가 견지하고 있는 입장들을 사태에 입각하여 영향사적 관점에서 비교 고찰해 보고자 한다. 먼저 비교연구를 위한 기초로서 아렌트의 하이데거 사유의 수용과 비판을 다루고자 한다. 이어서 사유와 연관된 ‘행위’에 대한 양자의 입장을 상론하고자 한다. 무엇보다 정치적 삶의 맥락에서 바라본 사유와 행위의 관계를 중심으로 양자의 철학을 비교 고찰하면서 그 의의를 밝혀보고자 한다.

---

\* 안양대학교

## 1. 서론

사유의 진실과 정치적 책임이 요구되는 ‘어두운 시대’에 공적인 영역에서 철학자가 취한 행동에서 하이데거와 아렌트는 비교된다. 하이데거의 나치참여와 그 이후의 침묵으로 일관된 탈정치적 행보와 아렌트의 나치의 박해로 인한 망명과 계속된 정치적 투쟁과 후마니타스(humanitas)를 획득하는 데 필요한 ‘공적 영역에로의 모험’<sup>1)</sup>은 극명한 대조를 이룬다. 아렌트는 인간을 ‘공적인 존재’로 규정하면서, 참여적 시민사회를 만들기 위해 세계 도처에서 현실 문제에 직면하여 능동적으로 행동한다.<sup>2)</sup> 아렌트는 현실을 떠난 철학의 고립된 사유를 경계하면서 사유의 세계와 현실의 세계를 분리시키는 이원론적인 세계관을 ‘형이상학적 환상’으로 파악한다.<sup>3)</sup> 아렌트는 현실을 떠난 철학적 세계에 거주하기보다, 오히려 정치적 의견들(doxa)이 각축을 벌이는 ‘일상의 바다’에 살고자 한다.

일찍이 플라톤은 알지만 행하지 않고서 명령만 실행할 수 있는 자(지배자/ 주인)와 명령에 따라 행하지만 알지 못하는 자(피지배자/노예)를 구분한다. 따라서 무엇을 해야 하는가를 아는 것과 그것을 행하는 것은 전적으로 다르다. 이런 입장이 “아는 자는 행할 필요가 없으며, 행하는 자는 사상이나 지식이 필요 없다”<sup>4)</sup>는 사유와 행위의 분리를 낳는데 일조하

1) Arendt, H., 『어두운 시대의 사람들』, 홍원표 옮김, 인간사랑, 2010, 113쪽.

2) 아렌트는 파리에서 유대인 난민들과 망명자들을 돕고, 미국에서는 독일 출신 유대인 공동체에서 그들의 자유와 시민권을 위해 헌신적으로 활동한다. 또한 유대인 전범 재판에도 참여하여 보고서를 쓰고, ‘시민위원회’ 제도를 제안하고, 각종 교육, 강연, 원탁회의, 패널, 위원회에 참여한다. 하지만 아렌트를 소위 ‘좌파 진보적 지식인’으로 분류하지는 않는다. Arendt, H., “Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thoughts of Hannah Arendt”, Princeton University Press, 1999, 3쪽.

3) Arendt, H., 『정신의 삶 1- 사유』, 홍원표 옮김, 푸른숲, 2004, 170쪽.

4) Arendt, H., 『인간의 조건』, 이진우외 옮김, 한길사, 2000, 287쪽.

고 있음을 아렌트는 문제점으로 지적한다. 말하자면 사색하고 관조하는 철학자와 귀족은 행위가 필요 없고, 노동하고 작업하는 기술자와 자본가는 깊은 사유가 불필요하다는 인식이 전승되고 있다.

아렌트는 자신의 철학적 사유를 정치적 행위를 통해 현실에서 실천한 점에서 하이데거와 비교된다. 전자는 정신의 삶과 정치적 삶을 연계시켜 사유하는데 적극적이었다면, 후자는 그와 대비된다. 동시대를 살아간 두 철학자들에게 사유와 행위의 연관성과 철학적 사유와 현실의 간극 문제는 관심을 불러일으키기에 충분하다. 이는 그들이 진력한 철학의 가치와 정당성을 결정짓는 척도이자 동시에 아킬레스건이기도 하다.

저러한 양자의 명시적 차이에도 불구하고, 하이데거와 아렌트는 당대의 전체주의에 직면하여 진정한 철학적 사유의 부재(무사유)와 본래적인 정치적 행위의 소멸 속에서 나타나는 세계의 황폐화, 인간성의 상실 및 자유의 위기를 문제 삼는다는 점에서 서로 만난다. 하이데거의 정치참여와 탈정치적 사유에 대한 일련의 비판은 일면적으로 정당한 반면, 아렌트에 있어서 정치적 사유의 정치적 행위로의 이행은 ‘우리 시대의 거울’이 되기도 한다. 그러나 당대의 주류적인 정치철학들, 이를테면 미국식의 자유주의(Americanism)<sup>5)</sup>, 소련의 볼셰비즘(Bolshevism), 독일의 나치즘(Nazism)이 지향하는 전체주의(totalitarianism)에 대한 실망과 비판을 통해 새로운 ‘사유’와 ‘행위’의 패러다임을 추구한다는 점에서 하이데거와 아렌트의 사상적 접점을 찾을 수 있다.<sup>6)</sup>

5) Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1977.(GA 5.) “아메리카니즘은 유럽적인 그 무엇이다. 아메리카니즘은 여전히 고삐 풀린 채로, 근대의 완전히 결집된 형이상학적 본질로부터 생겨나지 않은, 거대한 것에 대한 이해되지 않은 변종이다. 실용주의를 통한 아메리카니즘의 아메리카적 해석은 형이상학적인 영역 바깥에 놓여 있다.”(112쪽.)

6) Swift, S., 『스토리텔링, 한나 아렌트』, 이부순 옮김, 엘피, 2010, “아렌트는 하이데거의 작업이 사회민주주의로 만들어진 압도적인 사회적 순응주의에 대한 변명, 그리고 마르크스주의가 제공한 혁명적 사회에 대한 허위적이고 세계소외적인 약속을 모두 극복한 세계를 사유하는 길을 열었다고 보았다.”(106쪽.)

일반적으로 사유와 행위의 관계는 첫째, 사유와 행위가 일치할 경우, 둘째, 사유와 행위가 불일치할 경우로 나누어서 살펴볼 수 있다. 후자에 서도 몇 가지 경우의 수가 있을 수 있다. 사유는 옳으나 행위는 잘못될 경우, 사유는 잘못되었으나 행위는 올바른 경우, 마지막으로 둘 다 잘못 될 경우를 상정해 볼 수 있다. 즉 사유와 행위 상호간의 인과성과 독립성 내지 양자의 일치와 분리를 살펴볼 수 있다. 아렌트에 의하면 전통철학에서 취한 사유와 행위의 분리 내지 철학과 정치의 분리는 플라톤 이후에 서구 사상계에서 전통으로 고착된 정치와 인간사에 대한 철학자들의 경멸에서 그 원인을 찾을 수 있다고 본다.<sup>7)</sup> 이를테면 사유하는 인간과 행위하는 인간의 분리, 참된 지식(episteme)과 의견(doxa)의 분리, 철학과 정치의 대조와 갈등들은 서구사상의 전통 속에 속한다.

그러나 아렌트에 있어서 ‘정신적 삶’의 표상인 소크라테스는 아는 것과 행하는 것이 일치된 소위 ‘지행합일’ 철학자의 초상(肖像)이다. 왜냐하면 후자의 사유는 ‘삶을 동반하는 활동’<sup>8)</sup>으로서 삶을 통해 구현되었기 때문이다. 한편으로 하이데거의 정치적 과오를 그의 사유의 귀결로 보는 한, 그의 사유와 행위 모두 잘못된 것이다. 반면 하이데거의 정치적 과오와 그의 사유를 분리할 경우, 그의 사유는 정치적 행위와 관계없이 독립적인 가치와 의미를 지니게 된다. 물론 일시적 나치 참여 및 부분적으로 나치즘 옹호적인 문건들과 『검은 노트』(Schwarze Hefte 2014)에서의 인종주의 및 반유대주의적 혐의 등은 비판의 대상이 된다. 그러나 전체주의를 배제한 서양의 형이상학의 역사를 극복하기 위해 시도한 그의 ‘존재사유’가 갖는 철학적 의의와 현대철학에 미친 영향사적 의의와 가치는 결코 과소평가할 수 없을 것이다.

본 논문에서는 사유와 행위의 관계를 중심으로 비교되는 하이데거와 아렌트의 이론적·실천적 입장과 동시에 그들이 공유하는 사유의 공통지

7) Arendt, H., 『정신의 삶 1- 사유』, 132쪽 참조.

8) Arendt, H., 『정신의 삶 1- 사유』, 275쪽.

반을 탐색해보고자 한다. 기존의 양자에 대한 비교연구는 대체로 아렌트의 입장에 기대어 역사적인 삶의 차원에서 실천적 행동이 결여되어 있는 하이데거를 비판하는 데 집중된다.<sup>9)</sup> 여기서는 사유와 행위의 연관성에 관하여 하이데거와 아렌트가 견지하고 있는 입장들을 사태와 관련하여 영향사적 관점에서 비교 고찰해 보고자 한다. 먼저 비교연구를 위한 기초로서 ‘아렌트의 하이데거 사유의 수용과 비판’을 다루고자 한다. 이어서 사유와 연관된 ‘행위’에 대한 양자의 입장을 비교 분석하고자 한다. 무엇보다 정치적 삶의 맥락에서 바라본 사유와 행위의 관계를 중심으로 양자의 차이를 비교 고찰하면서 그 의의를 밝혀보고자 한다.

## 2. 아렌트의 하이데거 사유의 수용과 비판

아렌트 철학의 두 원천은 하이데거의 사상과 유대계 독일 지식인으로서의 정치적 경험이다. 둘 사이에는 사상의 영향사적 연관성이 두드러지며, 동시에 이론적·실천적 면에서 분명한 차이도 존재한다. 더욱이 아렌트가 유대인 망명자로서 겪은 정치적 경험은 독일인 하이데거의 정치적 경험과는 그 길을 달리한다. 그럼에도 불구하고 아렌트의 제자인 빌라(Villa, D.R.)에 의하면, 하이데거의 ‘이론들의 전환’이 없었다면 아렌트의 작업은 상상조차 할 수 없을 것이라고 확언한다. 특히 아렌트의 행위개념은 한 명의 전통 극복자인 하이데거에게 우리를 인도하고 있다고 본

9) Villa, D.R. 『아렌트와 하이데거』, 서유경 옮김, 교보문고, 2000, 465~485쪽 참조. 아렌트의 제자인 빌라는 ‘아렌트와 하이데거 비판’ 항목에서 아렌트의 정치행위이론과 하이데거 철학과의 긍정적 및 부정적 관계에 관하여 논하고 있다. 그러나 전체 논의는 아렌트의 입장에 기운다. 정운석, 「아렌트의 하이데거 비판- 세계 개념을 중심으로-」, 철학 88권. 한국철학회, 2006. Ettinger, E., 『한나 아렌트와 마틴 하이데거』, 황은덕 옮김, 산지니, 2013. 여기서 유대인 제자인 에팅거는 하이데거에 반하여 아렌트의 삶과 입장의 옹호에 방점을 찍고 있다.

다.<sup>10)</sup>

아렌트의 정치철학과 관련된 하이데거 사유의 수용에서 제일 먼저 드러나는 것은 존재론적 시각이다. 하이데거에게서 사유의 책임은 존재론적 의미에서 정치활동과 연결될 수 있고, 아렌트에게도 정치적 삶을 산다는 것은 인간 존재의 가장 높은 가능성의 성취를 의미한다. 이른바 “아렌트 행위이론의 동기를 다르게 표현하는 방식은 그것이 부분적으로 존재론적이라고 말하는 것이다. 자체적으로 시적인 프락시스(πραξις)의 전유는 개념을 복원하려는 의도가 아니라 (인간이) 세계-속에-존재하는(being-in-the-world) 특정한 양식을 복원하려는 욕망에 의해 인도된다.”<sup>11)</sup> 이처럼 하이데거의 존재론적 관점을 전유하고 확장한 아렌트는 행위(action)를 인간 활동의 본령으로 간주하면서 하나의 독특한 정치행위 이론<sup>12)</sup>을 구축하고 있다. 여기서 노동 및 작업과는 달리 “행위는 사물이나 물질의 매개 없이 인간 사이에 직접적으로 수행되는 유일한 활동이다.”<sup>13)</sup> 특히 인간은 ‘인간들 사이에 존재하는 자’로서, 인간의 행위만이 ‘타인의 지속적 현존’을 자신의 전제조건으로 삼는다고 본다.<sup>14)</sup> 따라서 아렌트는 정치적 행위를 인간의 탁월한 존재방식으로 간주하면서 존재론적 정치관을 펼쳐나간다.

다음으로 아렌트의 철학에서의 주요개념들은 하이데거의 이론과 실천의 그리스적 의미를 복원하고자 하는 입장을 수용한다. 하이데거의 분석에 의하면, 그리스에서는 사유함 및 테오리아(θεωρία)란 가장 순수한 형

10) Villa, D.R., 『아렌트와 하이데거』, 25쪽~45쪽 참조.

11) Villa, D.R., 『아렌트와 하이데거』, 40쪽.

12) Villa, D.R., 『아렌트와 하이데거』, 아렌트의 행위이론은 행위의 동인, 조건, 현전 양식, 영구성의 가능성 등을 규명한다. 그것은 행위의 의미를 복원하고 결정화된 형태의 프락시스를 철학적 맥락에서 드러내어 실존적인 차원에서 재배치하는 것으로 이행한다.(39쪽 이하 참조.)

13) Arendt, H., 『인간의 조건』, 56쪽.

14) Arendt, H., 『인간의 조건』, 74쪽.

태에 있어서 ‘최상의 활동’이다.<sup>15)</sup> 테오리아는 그리스 동사 테오레인(θεῶω ὤρεῖν)에서 유래한다. 테오레인은 테안 호란(θεῶν ὄραν)이다. 즉 현존하는 것이 드러나는 모습을 보고, 그 모습에 머무는 것을 의미한다. 그리고 테오리아는 현존하는 것의 비은폐성을 존중하면서 주목하는 것이며, 또한 그것은 진리를 보호하면서 관망하는 것이다.<sup>16)</sup> 이와 같이 그리스의 테오리아와 프락시스(πρᾶξις)에 대한 하이데거의 존재론적 해명과 삶의 양식의 구분은 아렌트 사유의 선구가 된다.

이러한 맥락에서 하이데거와 아렌트의 사유 내지 철학함은 일반적으로 통용되어 온 사유에 대한 기술적 해석을 거부한다. 전통적으로 사유란 세계에 대한 테오리아와 인식을 낳는 이론적 태도를 의미한다. 그러나 양자에 의하면 철학적 사유란 행위와 분리된 독자적인 것이 아니다. 더욱이 그것은 행위에 대한 우위성이나 사유에 대한 행위의 우위성을 주장하는 것도 아니다.

그들(플라톤, 아리스토텔레스)에게서 사유 자체는 테크네(τέχνη)로서, 즉 행동(Tun)과 제작(Machen)에 봉사하는 숙고의 절차로서 간주된다. 그러나 숙고는 여기에서 이미 프락시스(πρᾶξις)와 포이에시스(ποίησις)를 고려하는 가운데 파악된다. 따라서 사유는 그것 자체로만 떼어놓고 본다면 실천적인 것이 아니다. [그러나] 사유를 테오리아(θ

15) Heidegger, M., 『강연과 논문』, 이기상의 옮김, 이학사, 2008. “이러한 테오레인으로 부터 자신의 규정을 수용하고 또 이러한 일에 자신의 삶을 바치는 그러한 삶의 양식(βίος)을 그리스인들은 비오스 테오레티코스(βίος θεωρητικός), 즉 현존하는 것의 순수한 빛남 안으로 관조해 들어가는 관조자의 삶의 양식이라고 부른다. 이러한 삶의 양식과 구분되는 것이 비오스 프락티코스(βίος πρακτικός)인데, 이것은 행동하고 제작하는 일에 스스로를 내맡기는 삶의 양식이다. 그러나 이렇게 구분할 경우에 우리는 언제나 다음의 한 가지 사실을 확고히 견지해야 하는데, 그것은 곧 그리스인들에게서 비오스 테오레티코스, 즉 관조하는 삶이란 특히 사유함이라는 자신의 가장 순수한 형태에 있어서 최상의 활동이라는 사실이다. 테오리아는 여기에 수반되는 유용성을 통해서 비로소 완성되는 것이 아니라, 그 자체가 현존재의 완성된 형태이다.”(62쪽 이하.)

16) Heidegger, M., 『강연과 논문』, 63쪽~64쪽.

εωπια)로서 특징짓는 것, 또는 인식활동을 이론적 태도로서 규정짓는 것은 이미 사유에 관한 기술적 해석 내부에서 발생한다. 사유에 관한 이러한 성격규정은 행위와 행동에 대해서 사유의 독자성을 구원해내려는 반동적 시도로 보인다. ‘...’ 사유의 본령인 존재가 사유에 대한 기술적 해석에서는 포기되었다.<sup>17)</sup>

전통적으로 철학사에서 사유가 행위보다 우선시된 것은 사실이다. 특히 아리스토텔레스 이래 ‘이론적 삶’((βίος θεωρητικός) 내지 ‘관조적 삶’(vita contemplativa)이 가장 철학적 삶의 이상적인 형태로 간주되어 온 것이다.<sup>18)</sup> 아렌트는 관조적 삶에 내재되어 있는 부조리와 활동적 삶의 왜곡 현상 모두를 비판한다. 특히 관조적 삶과 활동적 삶이 절대화될 때 전체주의로 치닫게 된다고 본다. 무엇보다 아렌트는 하이데거의 ‘공동존재’(Mit-sein) 개념과 관계적 존재론을 수용한다. 하이데거는 실천적 행위에 앞서서 인간적 삶의 존재론적 조건을 밝히고자 한다. 그에게는 대상에 대한 이론적 인식에 앞서 세계의 개현이 우선시 된다. 그 바탕 위에서 존재자와의 실천적인 관계가 가능하고, 다음으로 지각과 판단이 가능하다고 본다. 전기 하이데거에게서 이미 각자성(Jemeinigkeit)과 더불어 인간의 공동체성의 양면성이 드러난다. 즉 “공동존재는 세계-내-존재의 실존론적 구성요소이다.”<sup>19)</sup> 하이데거의 사유는 ‘세계-내-존재’로서 탈-존적·관계적 존재론을 지향하고 있다. 본래적인 자기의 발견은 타인들과의 진정한 관계를 가능하게 한다. 현존재의 존재구조에는 공동존재가 속한다. 이러한 공동존재의 존재방식은 배려(Fürsorge)로서 타인이 자신의 존재를 구현하도록 도와주는 것이다. 따라서 “음식과 의복에 대한 보살핌도 병든 몸의 간호도 배려이다. 그러나 우리는 이 표현을 보살핌(Besorgen)

17) Heidegger, M., 「휴머니즘 서간」, in: 『이정표』, 이선일 옮김, 한길사, 2005, 125쪽.  
18) Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1177a~1179a. in: *Basic Works of Aristotle*. with an introduction by Richard McKeon,(ed.) Random House, 1966.  
19) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1979, 125쪽.

이라는 용어의 사용과 마찬가지로 실존범주의 하나를 지칭하는 용어로 이해한다. 예를 들면 실제적인 사회복지 시설로서의 ‘배려’는 더불어 있음으로서의 현존재의 존재구성틀에 근거하고 있다.”<sup>20)</sup>

하이데거는 이론적 사유에 앞서 ‘세계-내-존재’로서 현존재의 일상적 도구세계에서의 실존적 삶(행위의 차원)을 주제화한다. 말하자면 일상에서의 타자들과의 현존재의 실천적 교섭적 행위가 이론과 실천을 앞선다는 것을 보여준다. 인간이 ‘세계-내-존재’인 한, 각 개인의 자유와 고유한 자기존재의 구현은 타인과 모든 존재자와의 공동체를 가능케 하는 것이어야 한다. “이러한 함께하는 ‘세계-내-존재’에 근거해서 세계는 그때마다 각기 이미 언제나, 내가 타인과 함께 나누는 그런 세계인 것이다. 현존재의 세계는 공동세계(Mitwelt)이다. 내존재(In-Sein)는 타인들과 공동존재이다. 따라서 타인의 세계내적인 즉자존재는 ‘공동현존재’(Mitdasein)이다.”<sup>21)</sup>

후기 하이데거의 사유에서도 인간의 유한성과 동료들과의 공동존재로서 친밀한 연대성을 나타내고 있다. 인간의 본래적인 삶이란 타인의 실존수행을 추구하고 도와주면서 타인을 죽음의 임재(Wesen)로 인도함으로써 세인(das Man)의 지배를 벗어나 자신을 발견하고 그것에 책임을 지도록 돕는 것이다.<sup>22)</sup>

무엇보다도 『인간의 조건』에서 전개한 아렌트의 세계이해도 하이데거의 사유방식에 빚지고 있다. 하이데거에게서 ‘세계-내-존재’로서 인간은 실체적·주체적 존재 이전에 공동세계에 살고 있는 ‘관계적 존재’로 자리매김 된다. 세계에서 함께 산다는 것은 본질적으로 사람들 사이에 산다는 것을 의미한다. 이 사이가 사람을 맺어주기도 하고 분리하기도 한다.<sup>23)</sup> 그러나 서구의 전통철학에서는 행위보다는 현실을 초월하거나 내

20) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 121쪽.

21) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 118쪽.

22) Heidegger, M., Heidegger, M., 『강연과 논문』, 193쪽.

23) Arendt, H., 『인간의 조건』, 105쪽.

적 자아에로 도피하는 관조(사유의 차원)를 우위에 둔다.

무엇보다 아렌트의 정치철학의 핵심 키워드인 폴리스(πόλις)에 대한 존재론적 해명은 하이데거에서 선행적으로 나타나고 있다. 하이데거는 그동안 망각되어온 선한 삶을 목적으로 구성된 동등한 시민들의 공동체인 폴리스에 대한 그리스적인 본질을 존재론적으로 밝힌다.<sup>24)</sup> 폴리스는 단지 시민들의 공동체 이전에 존재발현의 장소이다. 폴리스는 고대 희랍어 펠레인(pelein)에 어원을 두고 있는데, 그것은 ‘있음’, 즉 ‘탈은폐’를 의미한다.<sup>25)</sup> “폴리스는 현존재가 역사적인 것으로 존재하는 장소이다. 폴리스는 그 속에서, 그곳으로부터, 그곳을 위하여 역사가 생기하는 역사의 장소, 현(da)이다. 이런 역사의 장소에 제신, 사원, 사제, 축제, 놀이, 시인, 사상가, 통치자, 원로원, 시민모임, 병력, 함선이 소속된다.”<sup>26)</sup> 폴리스는 존재자의 한 가운데 있는 중심축으로서 인간의 역사적인 거주(체류)의 유일한 장소(die Stätte)이다.<sup>27)</sup> 존재와의 본질 연관 속에 있는 인간에게 있어서 폴리스는 인간 본질 구현의 장소, 존재자의 탈은폐를 자신 속에 모아들이는 장소, 희랍정신의 본질의 장소인 것이다.<sup>28)</sup> 이런 점에서 이 폴리스 속에서 인간의 존재가 존재자 전체와의 연관에서 비로소 회집되며, 폴리스는 역사적 인간의 본질장소가 된다.

하이데거는 당대의 지적·정치적 상황을 바라보면서, 과학의 사유하지 않음과 정치적 행위의 무모함을 경험하면서 “우리는 행위의 본질을 아직껏 충분히 숙고한 바 없다”<sup>29)</sup>고 진단한다. 더욱이 오늘날 과학뿐만 아니라 철학마저도 사유하고 있지 않다고 본다. 그리하여 하이데거는 모든

24) Heidegger, M., *Hölderlin Hymne "Der Ister"*, Frankfurt a.M., 1982.(GA 53.), 99쪽.

25) Heidegger, M., *Parmenides*, Frankfurt a.M., 1992.(GA 54.), 132쪽.

26) Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt a.M., 1983.(GA 40.), 161쪽 이하.

27) Heidegger, M., GA 53, 100쪽, 101쪽.

28) Heidegger, M., GA 54, 133쪽.

29) Heidegger, M., 「휴머니즘 서간」, 123쪽.

전통적 신앙과 법이 붕괴된 상황에서 근원적인 사유와 행위를 모색하지 않으면 안 된다는 것을 경고한다.<sup>30)</sup> 그리고 본질적 사유가 망각되어 그것이 왜곡되고 도구화되어 철학마저도 무사유(Gedankenlosigkeit)로 전락함을 직시한다. “사유가 자신의 본령으로부터 물러남으로써 종식될 때, 사유는 테크네(τέχνη)로서 또는 수양의 도구로서 또는 따라서 학교사업으로서 또는 그 후에는 문화사업으로서 자신의 명망을 조성하여, 이러한 손상을 보충한다. 점차 철학은 최고의 원인에 입각해 [어떤 것을] 설명하는 기술로 변모한다. 사람들은 더 이상 사유하지 않고 오히려 철학에 몰두한다.”<sup>31)</sup>

이런 지적 상황 속에서 하이데거는 자신의 사유를 기존의 강단철학이 추구해온 이론철학(논리학)이나 실천철학(윤리학)이 아님을 분명히 하고 있다.<sup>32)</sup> 비서(R. Wisser)와의 TV 인터뷰(1969)에서 철학의 사회적 임무를 염두에 두지 않는다는 것을 분명히 밝힌다.<sup>33)</sup> 오히려 우리의 사회적·정치적 책임에 우선하여, 철학과 사유의 책임을 과제로 삼아야 한다고 역설한다. 따라서 그의 존재사유는 현실사회와 정치에 우회적으로 간접적으로 작용할 수밖에 없다.<sup>34)</sup>

아렌트도 과학이 사유를 도구로만 삼는다는 것을 지적한다. “사유는 분명 모든 과학적 연구에 있어서 지대한 역할을 한다. 그러나 그 역할이란 목적을 실현하기 위한 수단으로서의 역할이다. 사유의 목적은 인식할

30) Hollerbach, A., “Im Schatten des Jahres 1933: Erik Wolf und Martin Heidegger”, in: *Martin Heidegger und das 'Dritte Reich'*, Bernd Martin(hrsg.), Darmstadt, 1989, 127쪽.

31) Heidegger, M., 「휴머니즘 서간」, 128쪽.

32) Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1976(GA 9.), 354쪽.

33) Wisser, R., “Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser(Das Fernseh-Interview 1969)”, in: Günther Neske, E. Kettering(hrsg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988, 22쪽.

34) 강학순, 「하이데거의 <존재론적 정치관>, 차인석 외, 『사회철학대계 3』, 민음사, 1993, 29쪽.

가치가 있는 것에 대해 결정함으로써 이루어지는데, 이 결정은 과학적 일 수 없다.”<sup>35)</sup> 이와 같이 하이데거의 입장을 수용하여 아렌트는 근대 형이상학에서 유래한 무사유에 대한 비판을 가한다. 아렌트에서의 사유는 협의의 의미와 광의의 의미로 이해될 수 있다. 협의의 의미로 사유는 의지와 판단과 구분되는 정신활동의 한 요소이다. 광의의 의미로는 정신활동의 3요소인 사유, 의지, 판단을 모두 포괄한 ‘사유함’(thinking)이다. 그리고 인간적 삶을 ‘관조적 삶’과 ‘활동적 삶’으로 구분하여 파악할 경우에는 사유는 ‘관조적 삶’에 속하면서 ‘활동적 삶’에 해당하는 행위와 구분된다. 그에게 사유는 ‘삶을 동반하는 활동’이며 현실에 참여하는 사유이다. 무엇보다 ‘공론의 장’에서 정치적 행위를 통해서만이 인간의 사유를 완성할 수 있음을 확인한다.

또한 아렌트에게 사유는 정신활동으로서 삶의 한 형태로서 ‘계산적 사유’와 구분된다. 사유는 사물을 식별하는 인지작용이나 문제를 푸는 계산 능력과는 전혀 다른 정신적 기능이다. 사유는 ‘자신과의 대화’이며, ‘바람처럼 다가와 고착된 사고와 관습과 행위’의 기준을 근본적으로 흔들고 다시금 반성하게 만드는 것이다. 이런 사유는 권위와 관습의 힘을 근원적으로 반성하게 하며, 그 속에서 유지할 가치가 있는 것을 가려내고 무가치한 것을 파괴한다는 것이다. 특히 『정신의 삶』에서 소크라테스의 대화법과 칸트의 판단미학을 모델<sup>36)</sup>로 주로 사유함의 속성과 무사유의 정치적·사회적 위험성을 강조한다. 아렌트에게 ‘정신의 삶’이란 사유, 의지, 판단으로 대표되는 인간의 정신활동에 관한 체계적인 성찰이다. 정신활동에서 사유는 의지와 판단을 거쳐서 비로소 정신의 삶을 구현하는 것임을 밝힌다.<sup>37)</sup> 칸트의 영향으로 인해 아렌트는 전통적 권위를 보편성이란 입장으로 규정하지 않고, 정신의 역사에 대한 역사적·반성적 판단을 통해

35) Arendt, H., 『정신의 삶 1- 사유』, 90쪽.

36) Arendt, H., 『칸트 정치철학 강의』, 김선욱 옮김, 푸른숲, 2002, 93쪽

37) Arendt, H., 『정신의 삶 1- 사유』, 109쪽 이하.

서 정신활동의 하나인 판단하기를 강조한다. 이와 같이 아렌트의 정치철학의 주요개념과 아이디어는 하이데거의 사유에서 연원하며 그것을 칸트를 통해 정치철학적으로 확장하고 변용함을 엿볼 수 있다. 아렌트는 하이데거의 ‘순수활동’으로서의 사유 개념을 받아들이면서 구체적인 공론의장에서 실행되는 사유로 확장시키고 있다.<sup>38)</sup>

이제 아렌트가 하이데거를 비판하고 넘어서는 지점을 살펴보자. 아렌트는 「실존철학이란 무엇인가」(1946)란 논문에서 하이데거 사상의 한계를 지적한다. 『인간의 조건』에서 아렌트는 집단적이고 정치적 삶과 인간적 다원성의 조건에 진정한 의미를 부여한다. 인간의 공적 연대성에 대한 하이데거의 회의적 태도가 그를 정치에 이르는 길로 나아가지 못하게 한다고 지적한다.<sup>39)</sup> 왜냐하면 하이데거는 ‘공공성의 독특한 독재’<sup>40)</sup>를 언급하는데 그친다고 보기 때문이다. 반면 아렌트의 작업은 공적 영역을 자유의 공간으로 만들려는 노력에 집중한다. 아렌트는 하이데거도 일상적 삶을 강조하지만 여전히 정치적 행위 보다 사유를 우선시하는 전통적 시각을 유지하고 있다고 비판한다.<sup>41)</sup> 그의 비정치성을 비판하면서 역사적 현실에 대한 윤리적이고 정치철학적인 관점이 결여되어 있다고 지적한다. 이러한 결핍을 야스퍼스를 통해 아렌트는 극복해나간다. “야스퍼스와의 만남은 아렌트의 철학적 사유에 있어 하나의 전기(轉機)가 된다. 그는 아렌트로 하여금 하이데거와 그의 은둔적이고 신비적인 철학함으로부터 벗어나 정치적 사유의 영역을 발견하도록 만들었던 것이다.”<sup>42)</sup> 또한 아렌트의 정치철학은 하이데거 사유의 결핍과 한계를 넘어서고 있다고 평가된다. 말하자면 “한스 요나스와 한나 아렌트는 각각 하이데거에게 결여되

38) Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, 1996, 47쪽.

39) Arendt, H., 『인간의 조건』, 102쪽 ~ 112쪽 참조.

40) Heidegger, M., 「휴머니즘 서간」, 128쪽.

41) Swift, S., 『스토리텔링, 한나 아렌트』, 118쪽.

42) 이진우, 「근본악과 세계애의 사상- 한나 아렌트의 『인간의 조건』」, in: Arendt, H., 『인간의 조건』, 27쪽 이하.

어 있는 윤리적·정치철학적 관점을 나름대로 발전시킴으로써 그의 철학적 사상을 보완하고 심화시켰다.”<sup>43)</sup>

아렌트는 하이데거의 언어를 ‘존재의 집’으로 보는 입장을 견지하면서도 시적·사유적 언어에 머무르지 않고, 오히려 정치적 공론영역에서 대화, 이야기, 담화, 토론, 논쟁의 중요성을 강조한다. “정치적이라는 것, 즉 폴리스에서 생활한다는 것은 힘과 폭력이 아니라, 말과 설득을 통하여 모든 것을 결정함을 의미한다.”<sup>44)</sup> 우리의 현실감은 사물이 은폐된 존재의 어두움으로부터 벗어나 스스로를 드러낼 수 있는 공론영역이 있다는 사실에 의존하고 있다.<sup>45)</sup> 더욱이 아렌트가 보기에 하이데거는 공적인 영역에서 행위문제를 다루고 있으나, 공적인 세계 이전의 근원적인 세계에 간혀있고 공적인 영역에서 소외되어 있다고 본다. 이 지점에서 두 사람의 차이가 분명하게 나타난다.

### 3. 사유와 연관된 ‘행위’에 대한 입장의 비교

전기 하이데거에 있어서는 실존론적 관점에서 사유와 행위에 대해 언급한다. 평균적 일상성에 따라 ‘대개 사람들이 그리하듯이’ 다른 사람들의 생각과 행동에 따라서 세인(das Man)은 그저 반사적으로 수동적으로 행동하면서 비본래적인 삶을 살아간다. 이에 반해 실존하는 삶이란 자기 스스로 자신의 존재 가능성을 기투하고, 삶의 장에서 타인들과 실천적 교섭을 통한 행위를 수행한다. 이 기투는 자기 존재를 염려하고 선택하고 결단하는 행위이며, 그것은 현존재의 ‘실존수행’(Existenzvollzug)을 의미한다. 이러한 결단은 어떤 한 주체의 결단된 행위가 아니라, 오히려

43) 이진우, 「근본악과 세계에의 사상- 한나 아렌트의 『인간의 조건』, 각주 7), 27쪽.

44) Arendt, H., 『인간의 조건』, 179쪽.

45) Arendt, H., 『인간의 조건』, 104쪽.

‘존재의 열려있음’에로 나와 있으면서도 그 안에 머무는 것을 의미한다.<sup>46)</sup> 무엇보다 하이데거에 있어서 사유(Denken)와 행위(Handeln)의 본질에 대한 논의는 존재진리와 연관하여 밝혀질 수 있다. 사유는 ‘존재의 진리’를 말하도록 존재에 의해 요청된다. “그렇지만 모든 것에 앞서 [참으로] 있는 것은 존재다. 사유는 존재가 인간의 본질과 맺는 관련을 완성한다. [그러나] 사유가 이러한 관련을 만들어 야기하는 것은 아니다. 이러한 관련은 존재에 의해 인간 자신에게 양도된 것뿐인데, 사유는 이러한 관련을 존재에게로 가져온다. 이러한 가져옴은 사유 안에서 존재가 언어에게로 도래함으로써 성립한다.”<sup>47)</sup>

하이데거는 파르메니데스(Parmenides)의 “존재하는 것과 사유하는 것은 동일하다”(단편 3.)에 의거하여 사유와 존재의 동일성을 부각시킨다. “사유는 존재에 의한 그리고 존재를 위한 참여다.”<sup>48)</sup> 사유는 정태적인 것이 아니라, 동사적 의미의 ‘사유함’으로서 ‘인간본질과 존재의 연관’을 완성한다(vollbringen). 이 ‘완성’이란 면에서 사유와 행위는 만난다. 사유함은 세계를 개현하는 행위이다. 이런 점에서 사유와 행위는 분리되어 있지 않고 공속한다. 사유는 사유하는 동안 행위하고 있는 것이고, 이러한 행위는 존재와 인간의 연관에 관여한다.

이제 하이데거가 해석한 ‘활동함’(Tun)의 그리스적 의미를 살펴보자. ‘행함’의 그리스적 의미는 ‘현존 안으로 데려와 앞으로 가져옴’(현출)의 의미인 퀴시스(φύσις)와 테시스(Θέσις)와 연결된다.<sup>49)</sup> 그러나 행위의 본

46) Heidegger, M., GA 5, 55쪽.

47) Heidegger, M., 『휴머니즘 서간』, 123쪽.

48) Heidegger, M., 『휴머니즘 서간』, 124쪽.

49) Heidegger, M., 『강연과 논문』, “‘활동한다’는 것은 ‘행한다’(tun)는 것을 일컫는다. ‘행한다’는 것은 무슨 의미인가? 이 낱말은 인도 게르만 어근인 데(dhe)에 속하는데, 이 말에서 그리스어 테시스(Θέσις)가 유래한다. 테시스는 정립, 세움, 놓음을 뜻한다. 그러나 행한다는 것은 단지 인간적인 행위를 의미하지 않으며, 무엇보다 먼저 행동(Aktion)이나 행동함(Agieren)이라는 의미에서의 활동성(Tätigkeit)을 의미하지는 않는다. 또한 퀴시스(φύσις) 성장과 주재함도 일종의 행함이며,

질에 대한 숙고(Besinnung)의 부재를 아래와 같이 지적한다.

우리는 행위의 본질을 아직껏 결정적으로 충분히 숙고한 바 없다. 사람들은 행위를 하나의 결과를 야기하는 것(das Bewirken) 정도로만 알고 있다. 결과의 현실성은 결과의 유용성에 따라 평가된다. 그러나 행위의 본질은 완성(vollbringen)이다. 완성이란, 어떤 것을 그것의 본질을 충족하게끔 밖으로 이끌어 내는 것, 혹은 산출하는 것(producere)을 의미한다. ‘...’ 사유는 존재가 인간의 본질과 맺는 관련을 완성한다.<sup>50)</sup>

이와 같이 하이데거는 행위를 두 가지로 구분하여 설명한다. 행위는 비본질적 의미에서 작용함(wirken)이다. 이는 인간이 자신의 주관적인 목적에 맞게 존재자를 변형시키는 것이다. 작용함이란 존재자를 인간의 수단과 도구를 제작하고 존재자를 변형시키는 행위로서 자명하게 받아들여면서 사용되는 개념이다. 인간의 행위가 갖는 독특한 성격 때문에 인간의 행위를 동물의 몸짓(Benehmen)과 구별하여 ‘태도를 취함’(Verhalten)이라고 부르고 있다.<sup>51)</sup> 동물은 본능에 구속되어 행동하는 반면에, 인간은 존재자 자체에 대한 이해 속에서 행위한다. 또한 행위는 본질적 의미에서 완성하는 것이자 ‘현출함’(Hervorbringen)이다. 이것이 바로 세계를 개현하는 행위이다.<sup>52)</sup> 여기서 현출은 어떤 것을 은폐성으로부터 비은폐성

---

그것도 테시스라는 정확한 의미에서의 행함이다. ‘...’ 뒤시스는 테시스이다. 즉 그 자신으로부터 어떤 것 앞으로 펼쳐놓고(vorlegen), 내세우고(herstellen), 이를 테면 현존 안으로 데려와 앞으로 가져옴(her- und vor-bringen)(현출함)인 것이다. 이런 의미에서 행하는 것이 활동하는 것이고, 스스로 현-존하는 것(An-wesende)이다. 이렇게 이해된 ‘활동한다’는 낱말은 즉 데려와 앞으로 가져옴이다. 말하자면 그것은 현존하는 하나의 방식을 일컫는다.”(57쪽.)

50) Heidegger, M., 「휴머니즘 서간」, 123쪽.

51) Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt a. M., 1983.(GA 29/30.), 345쪽 이하.

52) Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1977.(GA 5.), “진리가 자신을 통해 개현되는 존재자어로 설립되는 하나의 본질적인 방식은 진리를 작품 속에 정립

으로 ‘이리로 이끌어 밖으로 내어 앞에 내어놓음’이다. 이것은 진리(비은폐성)의 발생을 의미한다. 현출에 해당하는 그리스어는 포이에시스(ποίησις)이며, 이는 손으로 하는 작업과 시를 쓰는 작업과 퀴시스((φύσις) 까지 포함한다. 테크네(τέχνη)도 어떤 것을 은폐성으로부터 비은폐성으로 가져오는 탈은폐의 방식이다.<sup>53)</sup> 이런 행위들을 통해 모두 존재의 진리가 그 안에서 역사적인 구체적인 형태를 얻게 된다. 따라서 하이데거에게는 정치적 행위만 행위에 속한 것이 아니다. 사유도 일종의 행동(Tun)으로서 순수한 학문·예술 활동 역시 실천을 능가하는 행위의 일종이 된다.<sup>54)</sup> 이 행위는 결코 ‘만듦의 활동성’(Tätigkeit des Machens)이 아니라 창작행위, 즉 ‘현출함’이다.<sup>55)</sup> 창작행위는 자기 자신을 목적으로 설정하여 그 목적을 성취하고자 하는 그런 주체의 인위적 실행(Leisten)이나 행동(Aktion)은 아니다.<sup>56)</sup> 하이데거에게 사유는 진리의 본질, 즉 알레테이아(ἀλήθεια)<sup>57)</sup>를 사유함이고, 진리가 일어나는 하나의 방식은 사유가의 물음, 즉

함이다. 진리가 현성하는 또 하나의 방식은 국가를 세우는 행동(Tat)이다. ‘...’ 다시 진리가 정초되는 다른 방식은 본질적인 희생(Opfer)이다. 진리가 개현되는 다른 방식은 사유가의 물음이다.”(49쪽.)

- 53) Heidegger, M., 『기술과 전향』, 이기상 옮김, 서광사, 1993, 33쪽.
- 54) Heidegger, M., 「휴머니즘 서간」, “그런데 존재의 사유는 이론적 태도 또는 실천적 태도와는 어떤 연관을 맺고 있는가? 존재의 사유는 모든 고찰을 능가한다. ‘...’ 그러므로 사유는 행동(Tun)이다. 그러나 동시에 모든 실천(Praxis)을 능가하는 행동이다. 사유는 행위(Handeln)와 생산보다 훨씬 더 걸출한데, 그 까닭은 업적의 위대함이나 작용의 결과 때문이 아니라 오히려 사유의 아무런 성과도 없는 완성이 갖는 하찮음 때문이다. 즉 사유는 자신의 말함 속에서 단지 존재의 무언의 낱말만을 언어로 가져온다.”(178쪽 이하.)
- 55) Heidegger, M., GA 5, 47쪽.
- 56) Heidegger, M., GA 5, 55쪽.
- 57) Heidegger, M., GA 5, “앞의 본질은 그리스적 사유에서 알레테이아(ἀλήθεια)에, 즉 존재자의 탈은폐에 깃들어 있었다. 알레테이아는 존재자와 관계하는 모든 태도를 지탱하면서 이끌어준다. 현존하는 것을 그것 자체로서 은닉성으로부터 이끌어내서 고유하게 그것 자신의 모습이 드러나는 비은폐성 가운데로 데려오는 행위가 하나의 현출행위인 한에 있어서, 이렇게 그리스적으로 경험된 앞으로서 테크네는 존재자를 현출하는 하나의 행위이다.”(46쪽 이하.)

존재사유이다.

후기 하이데거에서 보자면, 각 존재자는 존재의 진리에 터한 ‘사방’(das Gevierte)에 거주하면서 본래적인 행위를 함으로서 진정한 세계를 건립할 수 있다고 본다. 이것은 일체의 정치적 세계변혁이론과는 구별된다. 그는 행위의 본질을 현실에 관계하는 유한한 인간의 지상에서의 존재방식으로서 ‘거주함’으로 본다. 이러한 거주함은 존재의 진리를 존재자에 현현하게 하는 방식으로 존재한다는 것을 의미한다. 이러한 거주함이야말로 유한한 인간의 행위를 진정한 의미에서 인간적인 것으로 만드는 행위의 본질이다. 그리고 거주하기(Wohnen), 사유하기(Denken)와 짓기(Bauen)<sup>58)</sup>는 인간의 본래적 행위를 나타내며, 그것들은 서로 본질적으로 연계되어 있다. 특히 지상에서 인간의 거주함은 인간이 현실에 관계하는 실천적 방식으로서 근원적 정치적 행위로 해석될 수 있다.

이런 맥락에서 ‘존재의 말’을 언어로 간직하는 하이데거의 사유는 실천을 능가하는 행함(Tun)이며, 일반적인 실천을 능가하는 완성함으로서의 행위이다. 따라서 사유란 존재자들의 고유한 진리를 드러내는 행위를 의미한다. 특히 사유는 존재의 진리에 귀를 기울리면서 그것의 말 걸어움에 응답함이다. ‘사유하는 행위’는 동시에 ‘행위하는 사유’이다. 이러한 사유를 통해서 모든 종류의 이론적인 인식과 실천적 행위가 수행될 수 있는 세계가 열린다는 점에서 그것은 ‘최고의 행위’인 셈이다. 무엇보다 행위의 개념이 정치적 실천의 영역에만 국한되지 않고, 사유의 영역을 포함하여 일체의 창작영역으로 확장되어 설명되고 있다는 점이 두드러진다.

이제 아렌트의 사유와 연관된 행위(action)에 대한 입장을 살펴보자. 그는 인간사에 무관심한 사유와 무책임한 행위를 비판하면서 시민으로서 세계에 직접적으로 개입하는 행위를 정치적인 삶으로 간주한다. 여기서

---

58) Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, 139쪽~175쪽.

정치적 삶을 산다는 것은 가장 인간다운 삶이고, 그것은 인간 존재의 가장 높은 가능성의 성취를 의미한다. 이처럼 인간다운 삶에서 행위의 중요성을 강조한다. 따라서 정신적 삶(사유의 차원)과 정치적 삶(행위의 차원)을 분리시키지 않고 연관하여 이해함으로써 그의 ‘정치 행위론’을 정립한다. 인간의 삶이란 역사적으로 희랍적 삶의 유형인 ‘관조적 삶’(vita contemplativa)과 ‘활동적 삶’(vita activa)으로 구분된다고 본다. 그러나 전통적으로는 행위에 대한 관조의 우월성이 존재한다.<sup>59)</sup> 아렌트는 아리스토텔레스의 철학적 전통에 따라 인간의 활동을 노동(work), 작업(labour), 행위(action)로 나누고 있다. “이것들은 인간이 지상에 살아가는데 주어진 기본조건들에 상응하기에 인간적 근본활동이다.”<sup>60)</sup>

아렌트는 ‘행위하다’(to act)라는 동사는 그리스어와 라틴어 두개의 동사를 그 어원으로 가지고 있음을 밝힌다.<sup>61)</sup> 그리고 이 아르케인(ἀρχεῖν), 과 프라테인(πράττειν)은 완전히 상이하면서도 상호연계 되어 있다. 이는 ‘모두 함께 함’이란 뜻을 지닌다. 이처럼 행위란 한 사람의 시작과 많은 사람의 동참을 통한 완결이란 두 요소로 구성된다.<sup>62)</sup> 또한 ‘activity’란 용어는 일반적인 범주로 사용하여 ‘활동’을 의미하는 반면에 ‘action’은 행위로 표현되는데 주로 ‘언어행위’를 지칭한다.<sup>63)</sup> 결국 아렌트에게 행위

59) Arendt, H., 『과거와 미래 사이』, 서유경 옮김, 푸른숲, 2005, 117쪽.

60) Arendt, H., 『인간의 조건』, 55쪽.

61) Arendt, H., 『과거와 미래 사이』, “두개의 그리스어 동사 중 하나는 아르케인(ἀρχεῖν), 즉 시작하다(to begin), 선도하다(to lead), 지배하다(to rule)라는 뜻이고, 다른 하나는 프라테인(πράττειν), 즉 무엇을 완수하다(to carry something through)라는 뜻을 가진 말이다. 이에 해당하는 라틴어 동사는 무엇을 운동하게 만든다는 의미의 agere(앞으로 가게하다)와 번역이 거의 불가능하지만 과거의 행위를 지속하고 지탱하는 연속성을 뜻하며 우리가 역사적이라고 부르는 실행과 사건, 즉 레스 게스타이(res gestae), 사적(史蹟)을 결과로 갖는 게레세(gerere, 운반하다)이다.”(226쪽.)

62) Arendt, H., 『인간의 조건』, 250쪽 이하.

63) Steinberger, P. J., “Hannah Arendt on Judgment”, American Journal of Political Science, vol. 34, 1990, 802~821쪽.

는 사물이나 물질의 매개 없이 인간 사이에 직접적으로 수행되는 유일한 활동으로서 대화하고, 주도하고, 개시하는 정치행위이다.

아렌트는 사유에 비해 행위가 평가 절하된 철학사의 원인을 추적해내고 행위의 위상을 바로 세우고자 한다. 그리하여 전통적인 위계에 반하여 행위<sup>64)</sup>에 속한 활동적 삶을 관조적 삶보다 우위에 두고서 정치철학을 논하고자 한다. 일반적 생각과 달리 우리는 ‘활동적 삶’의 특성을 통해서 ‘정신의 삶’을 이해할 수 있다는 것이다. 정신의 삶과 활동적 삶은 상이하면서도 서로 연계되어 있고 또한 공통점도 가지고 있다. 우리는 말과 행위를 통해서 정신의 삶의 결과를 드러내며 그 결과는 현상세계의 일부를 구성한다. 여기서 ‘활동적 삶’이란 아리스토텔레스의 ‘정치적 삶’(bios politikos)의 표준적 번역어이다.<sup>65)</sup> 아리스토텔레스에 의하면, “인간적인 삶은 단순한 생명(ζωή)과 구별되는 삶(βίος)으로서 ‘일종의 행위’(πράξις)이다.”<sup>66)</sup> 그리고 “좋은 행위는 목적이며, 바람직한 목적이다.”<sup>67)</sup> 아렌트는 아리스토텔레스의 실천적 지혜인 ‘프로네시스’(φρόνησις)와 칸트의 ‘반성적 판단력’의 결합된 것이 정치적 삶이라고 간주한다. 따라서 현실에 참여하는 사유는 ‘공통감’(sensus communis)으로 되돌아와 판단에 참여해야 한다는 것을 강조한다.<sup>68)</sup> 그러나 무사유의 표상인 아이히만(A. Eichmann)은 사유에서의 판단의 결핍으로 악행을 낳았다고 파악한다.<sup>69)</sup>

64) 서유경, 『아렌트의 政治行爲(Action) 개념분석』, 정치사상 연구 3집, 2000년 가을호, 104쪽~113쪽.

65) Arendt, H., 『인간의 조건』, 61쪽.

66) Aristoteles, 『정치학』, 김재홍 옮김, 길, 2017, 1254 a7.

67) Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1139B 1-4. in: *Basic Works of Aristotle*. with an introduction by Richard McKeon(ed.), Random House, 1966, 1024쪽.

68) Arendt, H., 『정신의 삶 1- 사유』, 138쪽.

69) Arendt, H., 『예루살렘의 아이히만-악의 평범성에 대한 보고서-』, 김선욱 옮김, 한길사, 2006, “그러나 아이히만은 재판과정에서 자신이 칸트의 『실천이성 비판』을 읽었으며, 그의 도덕적 명제에 의거해 전체의 삶을 영위했다고 주장한다. 정언명령에 충실하게 제 3제국의 시민으로서 양심과 의무에 충실했다고 항변한

따라서 아렌트의 사유는 항상 판단을 수반한다.

아렌트에 의하면, 전통적으로 “활동적 삶의 방식은 ‘몸으로 애써 노력하는 것(laborious)’ 이고, 관조적 삶의 방식은 ‘완전히 고요함을 유지하는 것(sheer quietness)’이다. 아울러 활동적 삶의 방식은 공개적으로 진행되고, 관조적 삶의 방식은 ‘적막’ 속에 진행된다.”<sup>70)</sup> 그의 행위개념은 아리스토텔레스의 프락시스에 그 연원을 두지만 그것을 수정하고자 한다. 그 개념을 서구 철학전통에 자리 잡고 있는 목적론 또는 도구주의적 이해로부터 해방시키고자 한다. 그 결과 프락시스, 즉 정치행위 개념은 외적 목적에 봉사하는 도구가 아닌 하나의 순수하게 ‘행위를 위한 행위’이며 정화된 프락시스의 형태이다.<sup>71)</sup> 아렌트는 프락시스 개념 속에서 현상의 공간에서 펼쳐지는 상호작용으로서의 인간 행위를 새롭게 재평가할 수 있는 단서를 발견한다.<sup>72)</sup> 왜냐하면 행위만이 가장 자유로운 활동이고, 인간의 배타적 특권이기 때문이다. 짐승도 신도 행위의 능력은 없고, 행위만이 오로지 ‘타인의 지속적인 현존’을 자신의 전제조건으로 삼는다.<sup>73)</sup> 여기서 정치적 삶을 산다는 것은 가장 인간다운 삶이고, 그것은 인간 존재의 가장 높은 가능성의 성취를 의미한다.

우리는 사유에 바탕을 둔 정치적 판단과 그것을 정치적 장에서 펼치는 프락시스를 통해 세계를 형성할 수 있다는 것이다. 인간은 행위를 통해 정치적 삶의 장을 확보하고, 자신의 정체성을 드러내고 자유를 행사할 수 있다. 예컨대, 그리스의 폴리스, 파리 코뮌, 시민운동에서 드러난 자유의 공간인 ‘공적 영역’은 인간의 탁월성을 발휘하기에 적절한 장소로서 공론화를 가능하게 하는 ‘정치적 장’이다. 자유로움은 행위한다는 것이고

다.”(210쪽.) 아이히만은 타자의 입장에 대한 고려가 없고 판단이 결여된사고, 말하자면 참답게 사고하지 않음의 표상이다.

70) Arendt, H., 『정신의 삶 1- 사유』, 21쪽.

71) 서유경, 「아렌트의 政治行爲(Action) 개념분석」, 95쪽 이하.

72) Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, 1996, 107쪽.

73) Arendt, H., 『전체주의의 기원』. 이진우외 옮김, 한길사, 2006, 74쪽.

행위를 통해서 사유와 표현의 자유는 현실화된다. 무엇보다 행위 자체는 자유의 구현체이다. 아렌트는 자유개념을 정치적으로 한정시키고 있다. “자유가 존재하지 않는다면 정치적 삶 자체가 무의미할 것이다. 정치의 존재이유는 자유이고, 그것이 경험되는 장은 행위이다.”<sup>74)</sup> 순수하게 행위를 위한 행위만이 진정으로 자유로운 행위인 것이다.

아렌트에게 행위와 말은 분리되지 않고 말이 행위의 한 형태임을 강조한다. 한 사람이 공적인 문제를 제기하고 다른 사람들이 제기된 문제를 공동으로 실현하는 과정에 말이 수반된다. 본래 “말과 행위는 원칙상 분리되지 않았다.”<sup>75)</sup> 또한 “말이 없는 행위는 행위하는 주체가 없기 때문에 더 이상 행위가 아니다.”<sup>76)</sup> 우리는 말과 행위로서 비로소 세계에 참여한다. 즉 “사람들은 행위하고 말하면서 자신을 보여주고 능동적으로 자신의 한 인격적 정체성을 드러내며 인간세계에 자신의 모습을 나타낸다.”<sup>77)</sup>

요약하자면, 하이데거와 아렌트 사이에는 사유와 행위에 관한 입장 차이는 있지만, 넓은 의미에서 존재론적 정치관을 공유하고 있다는 점에서 서로 만난다. 하이데거는 지상에서의 공동존재로서 인간적 삶 전체를 망라하는 세계 내에서의 광의의 창작활동을 지향하지만, 아렌트는 구체적인 생활세계 및 협의의 구체적 현실정치의 장에서의 행위를 강조한다는 점에서 차이를 나타내고 있다.

---

74) Arendt, H., 『과거와 미래 사이』, 199쪽.

75) Arendt, H., 『정치의 약속』, 김선옥 옮김, 푸른숲, 2007, 167쪽.

76) Arendt, H., 『인간의 조건』, 239쪽.

77) Arendt, H., 『인간의 조건』, 239쪽.

#### 4. 정치적 삶의 맥락에서 바라본 사유와 행위의 연계성 비교

하이데거에게 결여되었고 아렌트에게 구현된 사유와 행위의 일치는 야스퍼스의 영향과 정치적 투쟁과 참여의 결과이다. 야스퍼스는 『철학적 자서전』과 『하이데거에 대한 비망록』에서 철학적 사유는 사유하는 자의 행동과 연계해서만 파악될 수 있고, 나치시대의 하이데거의 잘못된 판단은 그의 사유의 내적 귀결임을 밝히면서, 그는 진정 자유가 무엇인지 모른다고 비판하였다.<sup>78)</sup> 야스퍼스는 사유와 행위의 분리를 우려하면서 철학과 정치의 연계와 협력을 강조한다. “심오한 사유와 구체적 행위는 한 개인, 즉 정치인에게서 일치해야 한다. 사실 사유와 행위는 분리되어 있다. 철학자는 사유의 진실에 책임을 져야 하며, ‘...’ 다른 한편 정치인은 행위의 결과에 책임을 져야 하지만, ‘...’ 철학과 정치는 연계되어야 한다.”<sup>79)</sup> 뢰비트(Löwith, K.) 또한 ‘실존철학의 정치적 함의’를 통해 하이데거의 사상과 정치적 행보에 관해 처음으로 논의를 시작했다. 하이데거가 나치즘에 가담한 것은 그의 철학의 본질 속에 놓여있다는 것이다.<sup>80)</sup>

아렌트는 하이데거의 탈목적적인 순수활동으로서의 사유 개념을 받아들이면서 구체적인 공론의 장에서 실행되는 사유로 확장시키고 있다.<sup>81)</sup> 사유는 현상세계를 떠나고자 하는 경향이 있으며, 또한 ”사유는 현상세계로부터 탈피할 때 감각적으로 주어진 것으로부터 이탈하고, 이에 따라 공통감이 부여한 실재성의 느낌으로부터 이탈한다.”<sup>82)</sup> 그러나 아렌트는

78) Jaspers, K., *Philosophical Autobiographie*. Piper, 1984, 104쪽, H. Saner(hrsg.) *Notizen zu Martin Heidegger*, Piper, 1978, 49쪽 이하.

79) Jaspers, K., *The Future of Mankind*, The University of Chicago Press, 1961, ix

80) Löwith, K., “Letztes Wiedersehen mit Heidegger,” in: Günther Neske, E. Kettering (hrsg.), *Antwort. Martin. Heidegger .im .Gespräch*, Pfullingen, 1988, 170쪽 이하.

81) Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, 1996, 47쪽.

82) Arendt, H., 『정신의 삶 1- 사유』, 88쪽.

사유와 현상세계와의 분리와 간극을 정치적 삶의 맥락에서 극복하고자 한다. “사유하는 것과 완전히 살아 있다는 것은 동일하다. 이것은 사유가 항상 새로이 시작되어야 한다는 것을 함의한다. 아울러 사유는 삶을 동반하는 활동이며, 삶 속에서 발생하며 우리가 살아 있는 동안 우리에게 발생하는 모든 것의 의미를 표현하는 언어에 의해 제공되는 정의, 행복, 미덕과 같은 개념들과 연관된다.”<sup>83)</sup> 정치가 초래한 문제와 위험은 정치적으로만 극복할 수 있다고 본다. “나치의 전체주의 지배와 또 다른 전체주의의 가능성을 예방하기 위한 아렌트의 해결책은 모든 이들의 자유로운 판단과 행위를 보장해주고 장려할 수 있는 이상적인 정치를 수립하는 것이었다.”<sup>84)</sup>

아렌트는 하이데거를 비정치적 철학자의 대표자로 평가하면서 하이데거의 나치참여에 대하여 철학적 오류로 보지 않고 시라쿠스(Syrakus)에서의 플라톤의 경험과 같은 것으로 평가한다.<sup>85)</sup> 우리의 관심을 끄는 좀 더 공정한 ‘하이데거의 사유와 행위’에 대한 평가는 뢰겔러(O. Pöggeler)에게서 엿볼 수 있다. 그에 의하면 하이데거 총장직 수행 시기에는 그의 철학과 연루되어 있으나, 1934년 이후에는 나치즘과 정치적 전체주의의 허구성을 폭로했다고 본다.<sup>86)</sup> 또한 비에타(Vietta)에 의하면 하이데거에서 기술비판은 파시즘 비판에서 나오고 기술은 패권(지배) 사상과 연계되어 있다는 것이다. 하이데거의 철학은 일시적인 나치즘에 대한 비판으로 일관된다는 것을 하이데거 작품들의 내재적으로 분석하면서 밝혀나간다.<sup>87)</sup> 그의 파시즘 비판은 당대의 정치철학에 대한 비판이기도하다.

83) Arendt, H., 『정신의 삶 1- 사유』, 275쪽 이하.

84) 김비환, 『축복과 저주의 사상』, 한길사, 2001, 21쪽.

85) Arendt, A. “Martin Heidegger ist 80 Jahre alt”. Merkur 258(1969.10), 833-902쪽.

86) Pöggeler, O., “Heideggers politisches Selbstverständnis”, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M., 1988, 17~63쪽.

87) Vietta, S., *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Tübingen, 1989, 62쪽.

하이데거는 탈정치적·탈윤리적 철학을 표방하면서 철학의 본질이 비적시적(非適時的)임을 밝히고 있다. “철학이 자기 시대 속에서 직접적 반향을 찾는 것 같은 징조가 나타나거나 어떤 철학이 유행하거나 하는 경우에는 진정한 철학이 없거나 철학이 오해되었거나 또는 철학과는 무관한 어떤 목적 아래 일상적 필요를 위해 남용되었거나 그 중의 어떤 것이다.”<sup>88)</sup> 그리하여 하이데거는 당대의 모든 정치철학과 거리를 두고 있다. 왜냐하면 그것은 인간중심적인 근대 이후의 ‘주체 형이상학’의 산물로 간주되기 때문이다. 말하자면 인간은 결코 우선 세계의 차안에서 주관으로 있는 인간이 아니다. “오히려 인간은 처음부터 자신이 본질상 존재의 열려있음 안으로 탈-존해 있으며, 이 열려 있는 장이 주관과 객관의 연관이 존재할 수 있는 그 사이를 비로소 비추어 주는 것이다.”<sup>89)</sup> 따라서 하이데거의 나치참여 이후의 나치비판은 근대이후의 ‘주체성의 형이상학’ 비판과 그 맥을 같이 한다. “모든 국가주의는 형이상학적으로는 인간중심주의이며 그러한 것으로 주관주의다.”<sup>90)</sup>

그러나 아렌트는 정신활동과 정치행위라는 두 가지 이질적인 행위의 상호연계성을 정치철학적으로 체계화한다. 소크라테스의 정신에서는 정신적 삶과 정치적 삶이 독립적 특성을 지니고 있으면서도 상호 연계된다고 본다. 아렌트는 사유 활동과 활동적 삶 내지 정치적 삶의 연관성을 부각시킨다. 일반적으로 사유와 대립적인 것으로 단순히 활동한다는 의미로 프락시스란 표현을 사용한다. 그러나 아렌트는 완전히 다른 관점에서 행위를 고찰하고자 한다. 즉 사유할 때 활동적일 수 있음을 암시한다.<sup>91)</sup> 아

88) Heidegger, M., GA 40, 6쪽.

89) Heidegger, M., 「휴머니즘 서간」, 166쪽.

90) Heidegger, M., 「휴머니즘 서간」, 156쪽.

91) Arendt, H., 『정신의 삶 1- 사유』, 23쪽, 홍원표, 『한나 아렌트의 정치철학- 행위, 전통, 인물』, 인간사랑, 2014, “아렌트는 정치적 삶에서 중요한 공공영역의 특성을 밝히면서 내부와 연계된 ‘존재’와 외부의 ‘현상’이란 형이상학의 전통적 이분법을 넘어선다. 현상세계인 공공영역은 형이상학의 관점에서 보면 어둠을 상징하

렌트의 정치철학에서는 칸트의 영향 아래 사유에 반드시 수반되어야 할 판단의 중요성을 강조하면서 판단능력이야말로 정치적이라고 한다. “왜냐하면 판단함에는 타인들의 존재(입장)이 반드시 전제되며, 또 특정한 대상물이나 사건들이 연구되는데, 이 점은 정치행위의 상황과 정확히 들어 맞는다.”<sup>92)</sup>

이와 같이 사유와 행위도 분리될 수도 있고 일치될 수도 있다. 그러나 사유와 행위가 상호 매개되어 사유하는 행위 및 행위하는 사유의 차원이 있다. 하이데거와 아렌트는 공히 사유의 삶과 본래적 의미의 정치적 삶의 분리를 지지하지 않는다. 이를테면 사유함 내지 철학함도 타자와의 소통을 통해 행위의 영역을 창조한다. “철학하기는 존재를 고정된 범주에 일치시키려는 세계에 대한 인식을 넘어서 ‘...’ 무제약적인 행위의 영역을 창조한다. 한계 상황에서 발생하는 이 행위는 다른 사람들과의 소통을 통해서 태어난다. 철학하기는 행위를 통해 세계 속에서 인간의 자유를 창조하며, 따라서 비록 작지만 세계 창조의 씨앗이 된다.”<sup>93)</sup>

아렌트에게서 사유는 행위를 통해 현실화됨으로써 인간은 필연적으로 정치적일 수밖에 없다는 것이다. 말과 행위를 통한 ‘정치적 삶’이야말로 본질적인 삶의 조건이다. 공론의 장에서 정치적 행위와 말 속에서 인간은 자신의 정체성을 나타내고, 이를 통해 자신을 타자들과 공존하는 인간세계에 출현시킬 수 있는 것이다. 정치적 행위는 선택사항이 아니라, 인간이라면 반드시 추구해야 할 본질적인 과제이자 책임이다. 이런 점에서 아렌트는 일반적으로 통용되는 행위의 개념을 넘어서서 사유와 행위의 불가분의 관계 그리고 말과 행위가 분리될 수 없음을 밝힌다.

---

는 동굴세계의 일부이지만, 아렌트의 입장에서는 빛의 세계이다. 여기에서 형이상학의 존재론적 위계는 해체된다.”(163쪽.)

92) 서유경, 「아렌트의 政治行爲(Action) 개념분석」, 110쪽.

93) Arendt, H., 『이해의 에세이 1930-1954』, 홍원표외 옮김, 텍스트, 2012, 314쪽, Arendt, H., *Essays in understanding 1930-1954*, San Diego, Jerome Kohn(ed.) New York and London, 1994, 184쪽.

## 5. 결론

하이데거와 아렌트는 공히 각자적 삶과 공동체적 삶에 대한 에토스(ethos)가 중요함을 밝히고 있다. 하이데거에 있어서 양심에 귀를 기울리면서 불안을 인수하고 죽음으로 선구하는 각자적 실존수행과 공동체의 인간들을 죽음의 본질으로 인도하는 한에서 근원적 윤리학 내지 심층현상의 윤리학의 단초가 된다.<sup>94)</sup> 아렌트에 의하면, 개인이 공동체의 정치사안에 적극적으로 참여하지 않는 것은 개인이 한 사람의 참되고 온전한 공동체의 일원이기를 그치는 행위이다. 즉 “사람들이 다른 사람들과 자유롭게 의사소통을 하고 자신들의 견해를 공적으로 전환할 권리를 가진 곳에서만 의견들이 발생할 것이다.”<sup>95)</sup>

중요한 것은 하이데거와 아렌트에 있어서 인간존재와 타자의 존재에 대한 존중은 동일하다는 점이다. 둘은 인간의 존엄성(본래성)을 지키고 삶에서 구현하고자 한다. 단지 방법의 차이로 여겨진다. 우선시 되는 것은 존재론적 사유의 책임(하이데거)과 정치적 행위의 책임(아렌트)이다. 둘은 공히 인간존재의 유일성과 존엄성 그리고 ‘세계에 대한 사랑’(amor mundi)을 강조하면서 사유와 행위의 책임을 강조한다.

사유와 행위! 이 둘 사이는 구분되거나 분리되기도 하고 상호 포섭관계에 있기도 하다. 하이데거는 사유를 ‘최고의 행위’라고 하고, 반면 아렌트는 그것을 순수활동으로 규정한다. 우리는 어떻게 행위해야 할 것인지를 사유해야만 한다. 정치적 행위를 실천하는 것도 중요하고 그것과 비판적 거리를 두면서 학문고유의 영역에 대한 탐구도 실천 못지않은 행위에 속한다. 물론 이는 지성인의 시대적 정치적 책임을 면제시키지는 뜻도 아니고, 사유와 행위에 대한 개념을 확장하고 개방하면서 계속 속

94) 박찬국, 『하이데거와 윤리학』, 철학과 현실사, 2002, 173쪽.

95) Arendt, H., 『혁명론』, 홍원표 옮김, 한길사, 2004, 354쪽.

고해야 한다는 것을 의미한다. 둘은 존재론 없는 정치철학이 아니라, 근원적 존재론에 입각한 세계 내의 관계적 존재로서 상호주체성을 추구한다는 측면에서 서로 만난다. 하이데거는 근원적 세계에 속한 신적인 차원, 땅과 하늘의 차원, 가사자의 차원들이 상실되고 망각되어 있음을 우선적으로 문제 삼는다. 그리하여 각종 정치적 행위를 통한 공동체적 세계기획과 실현은 근대 주체형이상학의 확장의 측면, 우리-주체(Wir-Subjekt)에 의한 세계구성으로 해석하면서 비판을 가한다. 반면 아렌트는 하이데거의 ‘존재론적 거주론’을 정치의 장에서 적용하면서 구현해 나가고 있다.

결론적으로 하이데거와 아렌트는 ‘사유와 행위의 관계’를 중심으로 자신들의 철학을 전개한다는 점에서 둘은 만난다. 그러나 전자는 사유에 방점을 찍고, 후자는 행위를 강조한다. 아렌트와 하이데거는 철학적 사유와 정치적 행위의 본령을 탐구하고자 한다. 사유와 행위의 관련은 이론과 실천 및 철학과 현실 사이의 적정 거리를 숙고하게 한다. 양자의 독자성과 연계성이 공존하고 존중되는 지점을 향한 진지한 자세와 삶과 역사의 지평에서 사유의 진실과 철학의 정치적 책임의식도 요구된다. 아렌트는 모든 인간존재의 개성과 공동체성이 정치적 공론의 장에서 발휘될 수 있는 세계를 지향한다. 따라서 일상에서의 대중의 의견도 존중되어야 하지만, 이상적 담화상황의 현실적인 한계와 진리를 담보하지 않은 의견들의 다양성이 지닌 상대주의의 한계를 아렌트의 정치철학은 과연 극복할 수 있는가? 결국 사유와 행위의 관계에 대한 하이데거의 관점은 아렌트 입장의 토대가 되고, 후자의 논점은 전자의 현실적 적용으로 연결될 수 있다. 아렌트의 논점은 결여된 하이데거 관점의 확장과 보완으로서의 의의를 지닌다. 동시에 하이데거의 논점은 아렌트의 정치철학의 문제와 한계를 인식하고 보완할 수 있는 가능성을 담고 있다. 따라서 하이데거의 존재사유는 아렌트 정치철학의 존재론적 정초로서, 아렌트의 정치철학은 하이데거 존재사유를 확장시키고 보완시킨 정치적 버전으로 상호 보

충될 수 있을 것이다.

참고문헌

- 강학순, 「하이데거의 <존재론적 정치관>」, 차인석 외, 『사회철학대계 3』, 민음사, 1993.
- 김비환, 『축복과 저주의 사상』, 한길사, 2001.
- 박찬국, 『『하이데거와 윤리학』』, 철학과 현실사, 2002.
- 서유경, 아렌트의 政治行爲(Action) 개념분석」, 정치사상 연구 3집, 2000년, 가을호.
- 이진우, 근본악과 세계애의 사상- 한나 아렌트의 『인간의 조건』』, in: Arendt, H., 『『인간의 조건』』, 이진우 외 옮김, 한길사, 2000.
- 정윤석, 아렌트의 하이데거 비판- 세계 개념을 중심으로-, 철학 88권, 한국철학회, 2006.
- 홍원표, 『한나 아렌트의 정치철학- 행위, 전통, 인물』, 인간사랑, 2014.
- Arendt, H., 『인간의 조건』, 이진우외 옮김, 한길사, 2000.
- \_\_\_\_\_, 『정신의 삶 1- 사유』, 홍원표 옮김, 푸른숲, 2004.
- \_\_\_\_\_, 『과거와 미래 사이』, 서유경 옮김, 푸른숲, 2005.
- \_\_\_\_\_, 『예루살렘의 아이히만-악의 평범성에 대한 보고서-』, 김선욱 옮김, 한길사, 2006.
- \_\_\_\_\_, 『칸트 정치철학 강의』, 김선욱 옮김, 푸른숲, 2002.
- \_\_\_\_\_, 『어두운 시대의 사람들』, 홍원표 옮김, 인간사랑, 2010.
- \_\_\_\_\_, 『전체주의의 기원』, 이진우외 옮김, 한길사, 2006.
- \_\_\_\_\_, 『혁명론』, 홍원표 옮김, 한길사, 2004.
- \_\_\_\_\_, 『정치의 약속』, 김선욱 옮김, 푸른숲, 2007.
- \_\_\_\_\_, 『이해의 에세이 1930-1954』, 홍원표외 옮김, 텍스트, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Essays in understanding 1930-1954*, San Diego, Jerome Kohn(ed.), New York and London, 1994.
- \_\_\_\_\_, “Martin Heidegger ist 80 Jahre alt”, Merkur, 258. (1969.10.)

- \_\_\_\_\_, “Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thoughts of Hannah Arendt”, Princeton University Press, 1999.
- Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, in: *Basic Works of Aristotle*. with an introduction by Richard McKeon(ed.), Random House, 1966.
- \_\_\_\_\_, 『정치학』, 김재홍 옮김, 길, 2017.
- Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, 1996.
- Ettinger, E., 『한나 아렌트와 마틴 하이데거』, 황은덕 옮김, 산지니, 2013.
- Heidegger, M., 「휴머니즘 서간」, in: 『이정표』, 이선일 옮김, 한길사, 2005.
- \_\_\_\_\_, 『기술과 전향』, 이기상 옮김, 서광사, 1993.
- \_\_\_\_\_, 『강연과 논문』, 이기상외 옮김, 이학사, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1977.(GA 5.)
- \_\_\_\_\_, *Wegmarken*, Frankfurt a.M., 1976.(GA 9.)
- \_\_\_\_\_, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt, a.M., 1983.(GA 29/30.)
- \_\_\_\_\_, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a.M., 1978.(GA 7.)
- \_\_\_\_\_, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt a.M., 1983.(GA 40.)
- \_\_\_\_\_, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, Frankfurt a.M., 1982.(GA 53.)
- \_\_\_\_\_, *Parmenides*, Frankfurt a.M., 1992.(GA 54.)
- Hollerbach A., “Im Schatten des Jahres 1933: Erik Wolf und Martin Heidegger”, in: *Martin Heidegger und das ‘Dritte Reich’*, Bernd Martin(hrsg.), Darmstadt, 1989.
- Jaspers, K., *Philosophical Autobiographie*, Piper, 1984.
- \_\_\_\_\_, *The Future of Mankind*, The University of Chicago Press, 1961.
- Löwith, K., “Letztes Wiedersehen mit Heidegger”, in: Günther Neske, E. Kettering(hrsg.), *Antwort, Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988.

- Pöggeler, O., “Heideggers politisches Selbstverständnis”, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M., 1981.
- Steinberger, P. J., “Hannah Arendt on Judgment”, *American Journal of Political Science*, vol. 34, 1990.
- Villa, D.R., 『아렌트와 하이데거』, 서유경 옮김, 교보문고, 2000.
- Swift, S., 『스토리텔링, 한나 아렌트』, 이부순 옮김, 엘피, 2010.
- Vietta, S., *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen, 1989.
- Wisser, R., “Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser”(Das Fernseh- Interview 1969), Günther Neske, E. Kettering(hrsg.), *Antwort, Martin .Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988.

**Comparative Study on Heidegger and Arendt**  
**—Focusing on the Relationship between Thinking and Action—**

Kang, Hak-Soon (Anyang Univ.)

Arendt is compared to Heidegger in that he actualized philosophical thinking(Denken) through political action(Handeln). The relationship between thinking and action lies in the core of the two philosophers' theories. This paper explores the common ground of the two philosophers on their shared concepts on thinking, which are often compared in the question of the relationship between thinking and action. Existing comparative study on the two philosophers generally focus on criticizing Heidegger from Arendt's stance. Heidegger's 'ontological thinking' is independent of the existing political philosophy. He emphasizes the responsibility of thinking over the social and political responsibility.

This paper aims to compare Heidegger and Arendt's philosophy focusing on the relationship between thinking and action as balanced as possible from the perspective of the history of effect. As a basis for the comparative study, this paper will first explore 'Arendt's acceptance and criticism,' followed by examination on the two philosophers' criticism on 'not thinking' and solutions for overcoming metaphysical thinking. The paper suggests possibility of how lack of discussions on thinking from Heidegger's theory can be supplemented through Arendt's theory; while Arendt's limits of optimistic metaphysical political theory can be extended through Heidegger's. The paper will then specifically compare and analyze their stances on 'action', especially focusing on

철학탐구 제49집

the relevance between thinking and action from the context of political life.

Key words: M. Heidegger, H. Arendt, thinking(Denken), action(Handeln), polis, vita contemplativa, vita activa.

강학순 E-mail: hskang@anyang.ac.kr

투 고 일	2018년 01월 15일
심 사 일	2018년 01월 30일
게재확정	2018년 02월 12일