

現代哲學의 Existenz에의 轉向과 그것에서 生하는 當面의 課題

申南澈

(一)

中世 以後의 哲學史의 課題는 神의 超絶的 支配(스콜라時代)에서 理性 안으로 移轉하였고(文藝 復興時代에서 佛蘭西 大革命까지) 그것이 다시 自覺되고 否定되었다고(現代) 할 수 있으리라. 「恩寵의 光明」으로서의 神의 外在的(超越的)인 스콜라時代는 「自然의 光明」으로서 近世的인 換言하면 理性內在的 自覺으로서 나타났다고 할 수 있으리라. 神은 理性內에 있어서는 內在的 超越로서의 이데아로서 肯定되었었다. 그것이 理性의 自覺에 依하여 近代的 批判을 받게 되었다. 「데칼트」의 「코기토」에 있어서의 그 近代的 自我定立의 萌芽는 「칸트」의 理性批判에 依하여 그 近代的(個人主義的) 意義를 確立하고 그 近代的(個人主義的) 理性批判의 原理는 「헤-겔」에 까지 그 綿綿한 一脈의 共通性(理性論에 依한 近代國家에의 奉任)을 傳授하였다. 그리하여 「헤-겔」의 巨大한 理性體系로서 建築되었었다.

그러한 理性體系에서 即 「헤-겔」에서 「理性」은 近代的인 個人主義 換言하면 資本主義의 出生 發展과 가치 그 運命을 同一하게 하였었고 다시 現代에 있어서 새롭은 轉向을 마련하고 있다는 것을 말할 수 있으리라. 「恩寵의 光明」에서 「自然의 光明」으로 哲學史의 課題는 變轉하였고 그 「自然의 光明」은 다시 理性의 自覺, 批判, 體系를 齎來하였으며 또 다시 現代에 있어서는 그것에서 어떠한 轉向을 마련하고 있는 것이다. 이 理性에서의 轉向-그것이 現代의 哲學의 課題가 아닐가 생각한다.

그러한 現代의 哲學的 課題는 그러면 如何히 展開되어있는가. 나는 그것에 一定한 限定을 줌에 依하여 나의 主題에 對한 考察을 하여보려한다.

그 限定이라고 하는 것은 「Existenz에의 轉向」에 對한 批判을 通하여 「現代」에 있어서의 「哲學의 黨派性」에도 言及하랴 하는 것이다.

(二)

希臘의 哲學 - 더욱 그것을 限定하여 말할 것 같으면 希臘의 存在論은 美的 觀想에 휩싸여 있었다고 할 수 있다. 「헤라클레이토스」에 있어서 엿볼 수 있는 宗教의 情緒라든가 「피타고라스」와 그 學派에서 차출 수 있는 數와 調和의 觀念 「아낙사고라스」에 있어서의 精神(Nous) 「엠페도클레스」에 있어서의 四元素를 움직이는 愛(Philia)와 憎(neikos)의 情意的인 힘 다시 「소-크라테스」에서 볼 수 있는 自我的 渾然한 陶冶- 그의 德=知的 又は 德=福의 人間本質에 對한 見解라든지 「플라톤」에서 누구나 다 가치 指摘하는 「이데아」 又は 「에로스」의 思想 갖춘 것은 希臘의 哲學 乃至 存在論으로 하여금 美的 表象을 주고 있다고 하리라.

그러한 希臘的 存在論은 基督教의 思想을 內包하고 있지 안했기 때문에 그 곳에는 美的 觀照의 形相(Eidos)을 指摘할 수 있다 하더라도 吾人에게는 具體的이고 原理的인 存在(一般的 用語法에 있어서의)를 貫通하는 充實感을 가지게 하는 것이었다. 그러나 그러한 存在論이 吾人에게 例示하는 世界 統一性의 前提로서의 世界原質(Arkhe)의 種種 상도 必然的으로 時代의 發展과 더불어 寓話的인 世界 形成物語의 衣裳을 입게 되었다. 그 當初에 있어서는 그러한 「世界原質」을 探求하라는 哲學的 努力은 眞實하고 痛切한 것이 있었으나 時代에 變遷은 그러한 眞摯한 勢力도 寓話的 物語의 領域에 물러가게 하였다. 이곳에 人間知識의 儼然한 歷史性을 發見할 수 있다. 世界原質의 概念이 固定되고 그것이 「플라톤」 「아리스토텔레스」에 와서 偉大한 體系를 形成하였다고 하더라도 그 곳에는 存在에 對하여 神(中世) 又は 個體或은 自我(近世)의 優先을 主張하는 哲學에까지 發展한 뒤에 回顧하여 보면 무엇인지 그 곳에 本質的이고 源本的인 缺如感을 否定하지 못하였다. 人間知識의 不絶한 追進은 希臘的인 美的이면서도 素朴한 存在理解에 滿足할 수 없었다. 漠然할지라도 무엇인지 缺如된 것(etwas gemangeltes)이 있는 것 같았다. 그러면 그러한 缺如感은 어디서 왔든가. 나는 그것은 基督教의 思想의 發展傳布와 맞치 그 內容의 複雜性을 增加하여 갔다고 본다. (註) 希臘의 體系의 時代를 지나 所謂 倫理宗教時代로부터 中世를 通하여 近代에 이르기까지의 哲學史의 一方의 重要問題는 卽 希臘的 存在論에 對한 「메시아」思想의 理解 及 補足이었다고 할 수 있으리라. 그리하여 近代에 이르러 道德的 目的論이라든가(칸트) 知識學의 根本問題로서의 當爲의 問題라든가(피히테) 人格의 自由(셸링) 등의 合目的的인 全體의 統一原理에 있어서는 希臘的 存在論의 要素는 그 자취를 감추고 메시아-基督教思想이 重大한 役割을 마더 보게 되어있었던 것은 明白한 事實이 아닌가 한다. 이 갖춘 哲學 上의 諸問題를 遺産으로서 相續되어있는 現代의 哲學은 그러나 希臘의 哲學 乃至 存在論에 어떤 時代的 主觀을 投入함(Entwerfen)에 依하여 自己의 歷史的 社會的 Zerrissenheit와 그 곳에서 오는 逃避의 念 個體的 有限感과 그 救濟의 意圖를 全面的으로 提出하고 있는 것이다. 우리는 그러한 意識的인 救濟의 意圖를 所謂 「實存의 哲學」에서 볼 수가 있다.

[註] 이 希臘的 存在論에 對한 메시아의 思想補足이라는 것에 대하여는 더 만히 論及하고 시프나 이 論述의 問題가 아니므로 제낯는다.

메시아思想 때문에 後方으로 退却하여야잇는 希臘的 存在論을 메시아思想과 거의 同位置에 「클로스, 엽」하라고하며 다시 그 場面에 現代의 加工을 한 곳에 實存의 哲學의 特徵이 있지 안흔가한다. 그러면 그 現代의 加工이란 무엇이나. 나는 그것을 「하이텍겔」의 形而上學의 Grundlegung에서 볼 수 있는 Entwerfen des Bauplans (vgl. Heidegger, Kant und Problem der Metaphysik 1929)라는 形而上學의 內的 可能性의 諸關連을 建築的으로 限界

짓는다고 하는 方法이라고 생각한다. 이 方法은 아조 만흔 問題를 內包하고 있다. 設使 그것이 一見何等의 反社會的 意圖을 가지지 안흔 것이라고 하더라도--그리하여 純哲學的 理論과 가치 보인다고 하더라도--그것은 社會的 諸關係에서 遊離된 個人의 人間的 存在에 對한 哲學的 理說이 아닐가. 宗教的 氣分에 차 있는 希臘存在論에 對한 새롭은 解釋이었다. 時代的-黨派的 主觀의 投入이었다. 이 點에 「하이텍겔」의 哲學的 社會的 本質은 表明된다고 생각한다.

基督敎의 宗教的 救濟觀이 獨逸 觀念論哲學에 있어서는 表面으로는 理性的 自由論을 中軸로 하면서도 그 內面에 있어서는 有限相對의 Ich-Bewuptsein을 神의 絶對的 理念下에 依存식하였다. 그리하여 神의 理念의 現顯으로서의 自由로운 主觀의 歷史로서만 歷史哲學이 可能할 수 있었다. 그러나 希臘의 存在論은 「아리스토텔레스」의 存在論이 우리에게 보여주는 것과 같이 그것은 現代의 意味에 있어서의 嚴格한 規定을 가진 것이 아니라 自然論의 一部 又は Vernunftlehre des Menschen의 一部이었다고 하리라. 現代의 存在論에 있어서 그 重要한 構成要素를 成하고 있는 時間論이 「아리스토텔레스」에 있어서는 自然論의 一部에 屬하고 그 內容은 時間의 本質의 解明이라기 보다는 時間에 關한 問題의 端初的 提示에 쓰쳐있었고 一般的으로는 希臘哲學에 있어서는 歷史哲學이 存在하지 안흔 一原因이 되어있는 것이었다. 變化流轉의 假相을 넘어서 恒常의 人 形相을 眞實한 存在라고 한 希臘의 存在論은 따라서 無時間의 存在論이라고 할 수 있을 것이다. (이 點에 關하여는 田邊元傳士 「圖式時間에서 圖式世界에」 - 「哲學研究」 誌昭和 七年 十一月號 參照)

그런데 獨逸 觀念論은 存在의 歷史性을 認定은 한다. 이 點에 獨逸 觀念論이 哲學에 巨大한 貢獻을 하였다. 그러나 그 貢獻은 基督敎의 歷史觀-換言하면 Suendenfall을 歷史의 根源으로 認定하는 思想을 中軸로 하여 人間界의 眞實한 寫象을 說明하는 곳에 있었다. 「칸트」의 Radicales Poesie의 說 「셸링」의 自由論 等은 그러한 好個의 例證이었었다. 이러한 獨逸觀念論의 宗教的 歷史觀은 早晚間 새로 吟味되기를 要求하였다. 即一方에 있어서는 歷史的 社會學(「트릴취」 等)의 方法이었고 他方에 있어서는 「뫼렌타노」에서 出發하여 「훗셸」에서가 아니라 「셸러」에 있어서 많은 發展을 보인 人間學的 歷史理解이었다. 이 人間學的 歷史理解은 다시 「하이텍겔」을 中心으로 한 實存의 哲學에 와서 現代의 性格에 있어서의 豊富한 結實을 하였다고 할 것이니 所謂 「새롭은 形而上學」의 時代를 現出한 時代에 있어서의 哲學思想은 正히 基督敎的 存在論에 依하여 代表되리라고 생각한다. 그러면 이 갖은 變遷의 動因은 무엇이엇으며 그 再吟味를 要求한 警鐘은 누가 울리엇든가 아니 무엇이 그 警鐘을 울리게 하였든가 吾人의 課題는 그 鐘을 울린 그 「누구」가 아니라 그 鐘을 울린 그 무엇인 것이다. 그 警鐘을 울리도록 要求한 그 「背後者」가 問題의 中心이 아니면 아니 될 것이다.

(三)

現代의 哲學으로 하여금 實存在(Existenz)에로 流入(Einstroemen)하게 한 直接的인 原因은 어데잇엇든가 그것을 端的으로 解答하는 것은 吾人에게는 困難한 負擔이다. 獨逸觀念論의 哲學이 一定한 歷史的 段階에 이르러서 自己의 體內에서 反逆者를 내게 하얏을 때 그것은 單只 哲學이라는 一學問이 안의 現象이 아니라 眞實한 社會的 文化的 現象과 並行하는 것이었다. 아니 그 社會的 文化的 現象의 한 隨伴現象으로서 齋來된 理論的 思想으로 「컨텐스」된 上部現象이었다. 그 反逆者를 產出한 上部現象이 社會的 文化的 確執의 增大와 深刻에 따라 더욱 더욱 發展하였을 때 哲學은 그 定義를 여러번 改變하도록 強制되었었다. 自然科學的 方法이 칸트의 方法에의 後歸로 轉向하는 一方 다시 歷史主義的 方法이 優勢인가 하얏드니 이느듯 「嚴密科學으로서의 哲學」(Philosophie als Strenge Wissenschaft)이 主張되게

되었다. 이러한 變轉의 자취는 一見無秩序하고 恣意的이고 個性的이고 하다고 하리라. 그러나 吾人は 獨逸의 觀念論哲學에 울리어 준 이러한 여러가지 警鐘을 누가 울리었는가를 오직 보는 것으로써 滿足하는 것이 아니다. 그 警鐘의 背後者에 對한 考慮를 忘却하지 안하려고 하는 것이다. 文化라든가 精神이라든가 又是 世界觀의 危機(Krisis)가 어데서 오는 것이냐고 물었슬 때 그것들은 그것 自身の 안에 그 危機의 因子를 內包한 것이 아니라 바로 人間 自身の 危機 그것이라는 것이 한 개의 意見으로서 提出되어 있는 것이다. (Heinemann, Fritz Neue Wege der Philosophie, Geist, Leben, Existenz. 1929, Leipzig. S. 393) 「이 病들은 解體의 過程 속에서 發見되는 人間이 必然적으로 吾人の 主題라」고 (Der erkrankte, in einen Anflösungsprozess befindliche Mensch wurde zwangsläufig unser Thema) 하는 意見은 그러한 限에서는 正當하다고 할 것이나 吾人は 그것에 한 개의 條件을 添加하는 것을 이저서는 아니될 것이다.

그러면 그 條件이라는 것은 무엇인가. 그것은 現代의 社會的 危機에서 본 「人間的 危機」 그것이라는 것이다. 「테갈트」以來 「하이텍켈」 「켈렌데」에 일으기까지 三百年間의 歷史는 多少의 紐安스는 다르다 할지라도 「意識의 哲學」(Bewusstsein-philosophie) 正히 「危機意識의 哲學」으로써 規定함을 得하리라. 그 意識은 cogitatio로서 Logos로서 又是 ratio로서 理解되었스라. 그러나 다 時代的 性格을 內包하지 안은 것은 업섯다. 그러한 時代的 性格에서 疎나지 못한 人間的 危機는 인제 우리의 當面한 問題로써 집어 올릴 수가 있게 되었다. 類型화된 人間的 危機가 아니라 人間的 社會的 危機가 中心課題인 것이다.

이 곳에 「人間學」- 特히 哲學的 人間學(Philosophische Anthropologie)에 對하여 若干의 考察을 費하는 것은 所用 업는 일은 아닐가 한다. 所謂 哲學的 人間學의 根本問題는 世界에 있어서의 人間的 地位와 그 構造를 밝히려는 學的 努力이다. 그 努力의 中心을 成하는 것은 人格이다. 이 人格이라는 것은 空虛한 것이 아니라 具體的인 存在로서의 人格을 云謂하는 것이며, 對象化할 수는 없는 것이다. 그러나 오직 人間은 그것에 精神을 集中할 수가 있을 뿐이다- 이것이 「셸러」의 哲學的 人間學의 大體의 定義라고 할 수 있으리라. 이러한 「셸러」의 人格解釋에 反對하여 「N·할트만」은 「人格이 對象化되지 안는다면 人格에 對한 學問도 不可能하지 안겠느냐」고 하여 反對하고 있는 것이나 (N. Hartmann; Ethik S. 208) 이러한 哲學的 人間學이 如何히 하여 「現代의 人間的 危機」에 在하여 그 危機脫出의 動力에 對한 哲學的 思念이 되며 따라서 世界에 있어서의 人間的 地位를 確立할 수가 있을 것인가에 對하여는 오직 한 가지의 可能한 길만이 남아 있을 뿐인 것 같다. 即 그것은 「셸러」 自身の 定義가 暗示하고 있는 것과 가티 世界觀은 絶對的인 本質 及 實在를 純粹하게 想念적으로 把握할 때만 人格的이고 또 人格的인 것에 依하여 危機的 人間的 相貌를 規定하고 그 地位의 確立을 可能하게 하는 것이었다. 이것은 分明히 人間理解의 絶對的 要件으로서의 社會的 規定을 理想的인 것에 依하여 抹殺하고 따라서 永遠한 것으로서 類型化하고 마는 것이다.

이러한 「永遠한 相」의 빛을 通하여 보게 되는 純粹하게 理想的인 人間的 理解가 如何히 하여 吾人の 時代的 要求를 滿足시킬 것인가! 「후셀」에 依하면 世界觀은 오직 一定한 時代에만 關係하고 있으나 哲學은 永遠에 關係하고 따라서 未來의 諸世代에도 關係한다고 하여 「셸러」의 見解를 支持한다고 하겠으니 現代의 「生의 危機」 又是 「人間的 危機」가 根源적으로 어셔한 位所에 處하고 있는가의 解明이 될 것인가? 「후셀」은 말한다. 「우리는 時代라는 것 때문에 永遠이라는 것을 拋棄할 수는 업다. 우리의 困難을 적게 하기 爲하여 우리는 困難을 困難 때문에 우리의 子孫에게 攄까지 根絶할 수 없는 한 개의 惡으로서 傳授해서는 안 된다」(Um der Zeit willen dürfen wir die Ewigkeit nicht preisgeben, unsere Not zu

hindern, duerfen wir nicht not um Noete unseren Nachkommen als ein schliesslich unausrottbares uebel vererben.-Philosophie als Strenge Wissenschaft “Logos” Pd I 1910, Hefte I, s, 337.)고. 現代의 人間의 危機를 말하는 것은, 世界觀의 할 바 일이지 哲學의 關係할 바가 아니라고 하였다. 이 갓흔 「永遠」이라는 것만을 問題삼을 줄 아는 哲學은 現代에 있어서의 文化 乃至 人間이 如何히 深刻한 煩惱 속에서 헤매인다 하더라도 그것에 關係할 바가 아니라고 한다. 그러나 果然 現代의 社會的 文化的 危機에 눈을 감고 오직 永遠만을 理想하는 것이 許容될 것인가? 永遠의 問題는 即 現代의 問題 속에 있지 안하면 아니될 것이다. 現代의 問題의 解決 그것이 바로 哲學에 있어서의 「永遠한」課題로서 古代에 있어서는 Kosmos의 속에 있었고 中世에 있어서는 Deus의 問題와 關連하였고 現代에 있어서는 社會的 諸關係에 在한 人間을 問題삼게 되는 것이 아닐가? 이러한 社會的 人間에 對한 哲學的 考察을 拋棄하고 오직 永遠相만을 憧憬한 「셸러」나 「훗셀」의 哲學에서 우리는 그러면 如何한 現代의 意義를 發見할 수 있을 것인가. 그것도 一言而蔽之하면 現代의 社會의 基礎的인 部分에 있어서의 矛盾의 深刻함을 合法化하는 重大한 責務를 가지고 있다는 것이다.

나는 우에서 哲學의 黨派性에 對한 理論을 考察하겠다고 約束하였다. 世界 及 物質的 諸關係를 그 自身에 있어서 把握하는 것으로서 從來의 一切의 世界觀說과 自身을 區別하는 곳에 辯證法的 唯物論은 自身의 揚棄될 黨派性을 保持하고 있다는 點에 對하여야는 아무도 異議를 插入하지 않는다. 온갓 이데올로기의 背後者로서의 物質的 社會的 條件에 對한 現實的 - 實踐的 理論은 上述한 「하이텍겔」 「훗셀」 「셸러」 등의 觀念的 可能論과는 明白히 區別되는 것이다. 現實의 問題는 可能的 問題에 先行한다. 뿐만 아니라 現實의 問題는 可能的 問題를 批判하는 尺度이다. 「하이텍겔」 「셸러」 등의 人間存在에 對한 宗教的 芳香에 차있는 理說은 可能的 問題로서 一應首肯되리라. 그러나 所謂 可能的 問題는 그 背後者(或은 地盤)을 豫想하여서만 可能일 수가 있다. 可能은 主觀的으로 任意로 想定 될 수 있는 處에만 所謂 可能으로서 主張될 수 있으리라. 事實로 可能性(Moegllchkeit)의 問題는 「칸트」를 비롯하여 「훗셀」 「하이텍겔」에 있어서는 重大한 哲學的 概念을 成하고 있다. 그들은 可能性의 問題까지도 可能的 問題로 삼고 있는 것이다. 徹底하게 可能的 現實的 地盤을 이리버리고 있다. 뿐만 아니라 意識的으로 그것을 「判斷中止」하고 또 「括弧 안에 넣고」있는 것이다. 이 곳에 그들의 理論의 黨派性이었다. 現實의 問題는 늘 黨派의 問題로써 提出되어있다. 이 點에 對하여야는 嘔々할 必要가 없다. 그러나 그들은 그것을 「判斷中止하고」 「括弧 안에 넣고」 또 「排除」하는 것이다. 現實의 諸問題가 社會的 諸關係의 分化된 것으로서 明白하게 物質的 根據를 가지고 있음에 不拘하고 可能的 問題로써 代置하고 또 그 代置한 場面을 絕對化시키는 곳에 觀念的 哲學의 黨派性이 있는 것이다. 所謂 「實存」에의 轉向이라고 하는 그 實存-自覺的 存在라는 것은 即 그 可能的 問題의 絕對化된 場面に 不外한다. 即 現實의 具體的 諸關係를- 矛盾, 不安, 階級分裂, 鬭爭 등을 可能的 問題에 依하여 意識的으로 盲目되기를 要求하는 哲學說인 것이다. 따라서 그것은 社會的 物質的 土臺에 對한 科學的 分析과 批判을 拋棄하도록 自己의 哲學을 構成하고 있다. 그 가장 現著한 것으로써 「實存의 哲學」은 吾人에게 批判的 研究를 課題하고 있는 것이다. 現代를 危機의 時代라고 할 것 갓흐면 正히 그러한 哲學은 危機에 있어서의 哲學의 黨派性을 積極的으로 가지고 있는 것이다.

(四)

以上과 갓흔 「셸러」와 「훗셀」의 哲學은 自身이야 어찌케 意識하고 있든지 간에 한 개의 「危機의 哲學」 “Philosophie der Krisis” 이다.

「훗셀」은 自己의 現象學은 단지 eine philosophie가 아니라 die philosophie 바로 그것이

라는 의견을 쫓까지 發展시키어 嚴密한 學이 되기를 期하였다. 哲學에 있어서의 自然主義와 歷史主義 又は 世界觀學을 否定하여 「普遍的인 根本的 意味에 있어서의 嚴密科學(die universale und im redikales Sinne Strenge Wissenschaft Nachwort zu meinen "Ideen" 1930)이 아니면 아니된다고 하였다. 그러나 「훗셀」이 問題삼고 있는 것은 事實(Faktum)에서 本질(eidos)를 보는 그러한 態度- 所謂 現象學的 態度이다. 그것은 끝까지 本質에 다 달으기 爲하야만 事實을 問題삼는 것이다. 事實 그것이 重要的 것이 아니라 그것을 純粹相에 還元하야 明證的으로 本質의 世界를 觀하는 것이 問題인 것이다. 그는 自然的 態度에 對하야 詳細한 吟味를 주고 있다. (Husserl, "Ideen" S. 48-56) 그러나 그것은 現象學的 態度에까지 還元되어 純粹意識의 構造를 考察하도록 運命지어져 있다. 「훗셀」의 現象學은 自然的 態度 뿐으로는 意味를 成하지 못한다. 「훗셀」에 있어서의 自然的 態度를 如何히 問題삼는다 하더라도 純粹意識의 本質을 써나서는 本來의 意味에 있어서(im eigentlichen Sinne) 意味를 成하지 못하였다. 그에게 있어서의 意識의 本質은 어찌한 對象의 本質이 아니라 特히 先驗的 意識의 本質로서 提示될 때 그 곳에 形而上學에의 通路가 열리는 것이라고 하리라. 그러면 何故로 形而上學에의 通路가 열리게 되는 것인가. 이 問題를 解答하는데 에 나는 Dingliche Existenz (Husserl; Ideen, s. 86)와 Eidetische Existenz (Husserl; Ideen, s. 280)와를 區別하고 있는 「훗셀」의 意圖를 살피어보면 足하다고 생각한다. 前者는 必然的으로 要求된 것이 아니라 恒常zufaellig한 것이고 後者는 絶對的으로 必然的인 可能性이고 本質的 體系(Eidetisches System)의 絶對的으로 緊密한 組織(Gefuege)(構造) 안에 있는 絶對的으로 緊密한 分節(Clied)이라고 하였다. 이 Eidetische Existenz는 말하자면 先天的 可能性(Apriorische Moeglichkeit)으로서 「노에마」「노에시스」의 二元論的 理念을 可能케 하는 純粹意識의 要請이 아닌가 한다. Dingliche Existenz를 넘어서 可能的 領域으로서의 Eidetische Existenz를 想定하는 것이다. 所謂 純粹한 本質直觀에서 生하는 可能性이고 法則陳述(Gesetzaussagen)인 것이다. 이 갖은 純粹한 可能性의 領域은 現今의 所謂 新形而上學에 通하는 길이다.

이 「훗셀」에 있어서의 形而上學에의 通路는 現代의 「人間의 危機」에 處하야 그 現實的 把握을 要求하는 黨派的 中心課題가 아닐가! 「하이텍겔」을 中心으로한 「實存」에의 轉向을 마련하고 있는 現代의 主流哲學은 正히 이러한 形而上學을 目標로 하고 있는 것이다. 現今의 全文化領域의 원장 事象을 「神」이라든가 「世界」가든가으로써 神秘하게 解釋하는 것에 依하야 새로히 Umsehenrn하라고 하는 것이다. 이것은 틀림없이 黨派的 要請인 것이다. 이러한 要請에 報答하기 爲하야 實存의 哲學은 有勢하게 된 것이다. 實存의 哲學은 「實存 全體」를 問題삼는다. 「훗셀」과 가치 Dingliche Existenz와 Eidetische Existenz와를 區別하야 後者에 源本的 意義를 주고 있는 것이 아니라 도리어 兩者의 交叉되는 場面에서 「實存의 哲學」의 「아포리아」를 보려는 것이다. 이 點에 「實存의 哲學」은 그것이 依據하고 있는 黨派가 努力하고 있는 妥協과 協調-換言하면 勞資協調 階級鬪爭의 否認 等を 哲學的으로 理論지어주는 것인 것이다. 이 點에 痛切한 危機的 性格을 發見할 수가 있다. 現實的으로 벌서 「훗셀」과 「하이텍겔」과는 그 歷史的 階段을 달리하고 있는 것이다. 「훗셀」의 哲學이 「하이텍겔」의 哲學으로 換言하면 現象學이 實存의 哲學으로 發展하야 온 事實은 即 兩者의 時代的 相異가 歷史的 階段의 相異를 表明하는 것인 것이다.

實存의 哲學은 쫓까지 Dasein의 解釋으로부터 出發하고 있다. 「存在者의 存在에 對한 問題」(Die Fragenach dem Sein des Seienden)를 提起하야 그것으로부터 Dasein 或 은 人間的인 存在에 對한 存在와 方式을 Existenz로서 理解한다. 이러한 Existenz를 問題삼는 哲

學은 單只 「하이데겔」 뿐 아니라 「야스펠스」의 哲學에 있어서도 생각할 수 있는 것이다. 前者는 實存을 解釋(Verstehen)하는 것이고 後者는 實存을 解明(Erhellen)하는 것이다. (K. Jaspers. Philosophie. III) 이러한 實存의 「解釋」이라든가 「解明」이라든가의 말은 무엇을 意味하는 것인가를 볼 것 가트면 吾人은 그러한 實存哲學이 무엇을 指示하고 있는가를 指摘할 수 있다. 그것은 人間의 存在論的 構造에 對하여 zunaechst und zumeist로 그 眞實한 自己를 隱蔽하고 있는 「베일」을 벗기어 eigentlich한 人間의 姿態를 解釋 或은 解明하는 것이라고 하나 (「解釋, 解明」과 認識或은 模寫에 對하여 나는 稿를 달리하여 論及할 새가 있으리라) 그러한 解釋 或은 解明이라는 것이 Dasein의 In-der-Welt-sein이 有限性의 속에 頽廢(Verfallen)되어 있는 存在(Sein) 또는 情況(Situation)이라는 것을 氣分的으로 超越하는 觀念的 想念에 浸潤하여 流動하는 具體的(社會的 歷史的)存在를 判斷中止의 領域 안에 拋棄하여 버리는 反動性을 合理化시키라는 意識的인 意圖를 가지고 잇음을 이저서는 아니될 것이다. 다시 그 意識的인 意圖는 「하이데겔」에 있어서는 人間을 어떤 無限한 것에의 交涉에서 把握하려는 것이라고 할 수 있다. 人間의 有限性을 自覺的 存在 即 實存에서 運命的으로 不安히 생각하는 反面에는 無力한 觀想的 自覺存在論에서 脫出하여 永遠한 本質(그 本質이라는 것은 神 또는 國家라고 하여도 조타)에 歸依하려는 것이 아닐가. 「하이데겔」은 實存이라는 것을 人間에 잇서서만 固有하게 存在할 수 있는 것이라고 하였다. 範疇(Kategorie)와 實存疇(Existentialien)와의 區別은 이것을 말하는 것이 아닐가. 實存의 存在論的 構造는 이 實存疇에서만 自己를 解釋할 수가 있는 것이었다. 「하이데겔」의 存在哲學은 人間을 範疇的으로 考察함을 不許한다. 그것은 實存疇的으로 解釋되지 안으면 아니되는 것이다. 範疇를 通하여 思惟된 存在는 「하이데겔」의 基礎的 存在論의 現象學的 方法으로부터 멀리 떨어져 있는 것이다. 人間存在(Dasein)의 世界性(Weltlichkeit)에서 觀察한다거나 說話한다거나 規定한다거나의 여러 가지 모양을 가진 考慮(Besorgen)이라고 하는 存在의 方式을 通하여 投企된 (geworfen)存在者만이 問題의 中心을 成하는 것이다. 實存疇의 實存論的(Existential)인 存在規定이 人間만을 그 視野의 안에 두고 잇고 人間 以外의 存在者에 對한 解釋은 拒否하고 있는 것이 그러면 果然 우리의 現實의 生活에서 보아 十全한(Adaequat) 한 方法이 될 수 있을까. 나는 이것에 對하여 적지안흔 困難을 느끼지 안흔 수 업다. 그러기에 이 實存哲學에 있어서의 實存의 解釋의 範圍를 넓히여 一般的으로 被造者의 範圍 (der Kreis der Kreaturlichen-Heinemann; Nene Wege der Philosophie S. 401參照)라고 하여 動物 植物 등의 生活者(Lebendigen)까지 包含시키고 있는 것에 對하여는 만흔 指示를 받고 있는 것이다. 吾人은 「純粹人間」을 果然 想定할 수 잇기는 하다. 그러나 그것은 어찌한 抽象的인 類型化를 强作하지 안코는 不可能하다. 「하이데겔」에 있어서 「人間」만이 問題이나 그것의 存在論的 構造를 밝히는 것으로써 究極의 問題를 삼는 것이 설사 「純粹人間」은 아니고 環境인 事態를 누구보다도 더 많이 考慮하고 또 重要視한다고 하더라도 畢竟은 存在者의 有限性의 問題와 形而上學의 置礎의 問題에 부닥들이고 사라서 그 곳에서는 社會性의 問題는 生하지 안는다. 그는 上述한 希臘的 存在論의 思想을 學問의 本質解釋에 對한 必然의 媒介로 삼고 잇으면서도 그 本質을 運命的 存在에 對한 知識의 無力의 自覺에서 나오는 諦觀에서만 認定하고 있는 것이니 現代의 「人間의 危機의 哲學」에서 볼 새 그것은 에누리 업시 한 개의 宗教的 色彩를 주는 것이 아니라고 斷定하지는 못할 것이다. 知識에 對한 存在論的 精神(나는 그러하게 말할 수 있으리라 생각한다)의 優越은 그냥 現實의 危機에 處하여 主張할 수 있을가. 自己의 無力의 自覺만으로 消極的인 「理解」 或은 「解決」이라든가 또는 「解明」이라는 觀念的 態度로써 具體的인 存在의 形成發展에 參與할 수가 있을 것인가. 決斷코 否

이다. 그러한 實存哲學이 現實存在의 積極性에 參與하지 못하는 것은 勿論 具體的으로 現實的인 組織이라든가 計劃이라든가를 營爲하지 못하는 것도 吾人도 벌써 미리부터 볼 수 있는 事實이었다.

그러나 吾人은 逆說的인 意味에 있어서 그러한 實存哲學의 指導的 力量을 본다. 即 「國家」와의 緊密한 結合에 있어서 可能한 것이 아니었는가. 우리는 現在具體的인 事件을 通하여 그러한 緊密한 結合을 볼 수가 있는 것이다. 實存疇的인 人間理解는 그것이 如何히 自己의 自覺의 優越함을 要求하고 主張한다 하더라도 그것은 本來의 意味에 있어서 哲學의 否定에까지 이르는 것이 아닐가? 그 곳에서 「하이텍겔」의 哲學의 形而上學에의 通路를 發見할 수 있다. 哲學은 決코 形而上學은 아니다. 希臘의 存在論의 非基督敎的 要素를 攝入하고 있으면서-그리하여 獨逸 觀念論哲學의 理性的(認識論的) 自由論에 對한 現存在(Dasein)의 自覺解釋的 理說을 重要視하고 있으면서 「超越의 問題」를 取扱하고 있다. (Vgl. Heidegger, Von Wesen des Grundes 1931) 그리하여 獨逸觀念論에 있어서의 가장 重要한 問題 中の 하나를 自身의 重要한 哲學的 用語를 삼고 있다. 超越의 問題는 「칸트」 「피히테」 「셸링」에 있어서는 一貫한 問題가 아니었는가 생각한다. 勿論 「하이텍겔」의 超越의 問題는 건느는 것(Ueberstieg) 又是 關係하는 것(Peziehung)의 問題이며 「어떤 무엇으로부터 다른 무엇에」(Von etwas zu etwas)를 말하는 것으로서 칸트의 用語法과는 틀리리라. 그러나 그것이 「칸트」의 「先驗的」와 如何히 相異한 것인가에 對하는 疑問을 가지고 있다. 어쨌든 超越의 問題는 「하이텍겔」에 있어서 提起된 同時에 처음부터 去勢되어 觀念論의 室中에 拘禁되어버렸다. 「理性批判의 가두걸리는 돌(石)」이라고 일컫러진 物 自體와 超越的 對象의 問題가 行方을 이리버리고 있는 것이다. (田邊元傳士「綜合과 超越」)

이 가티 「하이텍겔」의 實存의 哲學에 있어서의 實存은 獨逸 觀念論的 要素와 希臘存在論的 要素를 만히 가지고 있는 것이 아닐가. 또 「하이텍겔」도 「키엘케골」의 哲學에서 적지 않은 影響을 받고 있다. 「키엘케골」의 말하는 Existenz는 宗教的 -基督敎的 實在(religioes-Christliche Existenz)이었다. (Heinemann; Neue Wege der Philosophie S. 401) 그것은 間接的이라 하더라도 「하이텍겔」에까지 傳授된 것이라고 못할 것인가. 事實로 그의 「로고스」的인 實存 理解에 附隨하여 宗教的인 향기를 마들 수가 있지 않을까. 카톨릭的인 향기가 「形而上學이라는 것은 무엇이나」(1330年刊)에서 나는 것을 볼 수 있다고 생각한다.

「하이텍겔」을 中心으로 한 現代의 實存哲學의 主流的 傾向은 다만 크거나 적거나 以上과 같은 規定에서 自由로울 수가 없으리라. 實存의 哲學은 原理的 哲學으로서(als die philosophie der prinzipien) 基礎的인 哲學(Fundamental-philosophie)이 되었다고 한다. (Heinemann; Neue wege der philosophie S. 402) 그리하여 現代의 모든 精神과 生活은 實存으로 揚棄되는 것이라고 한다. 實存哲學 그것은 그 自身의 안에 Existierenden 바로 그것의 存在原理(Seiasprinzipien)를 內包하고 있다고 한다. 그리하여 元質 有機的 自然, 人間學, 心理學, 歷史 等の 存在原理를 가지고 있다고 한다.

現象學的 方法은 實存의 解釋이라고 하여 「하이텍겔」의 實存哲學을 唯一한 現代의 哲學으로 생각하고 一六〇〇年 -一九〇〇까지의 모든 哲學的 成果는 이 實存으로 轉向하랴고 한 轉變(Wandlung)에 지나지 않았다고 한다. (Heinemann)

(五)

이러한 實存에의 轉向은 그러면 如何한 意味를 가진 것인가. 우리는 그것의 哲學史的 本質을 以上에서 보아왔으며 또 社會的 黨派性에도 論及하였다. 事實로 現今에 있어서 이 實

存哲學의 巨大한 影響으로부터 나오는 因것 文化的 現象과 哲學的 影響은 吾人의 想像에 絶하는 배있다.

實存의 哲學에서 生하는 所謂 現代의 課題라고 하는 것은 即 上述한 意味에서 本 社會的 乃至 哲學的인 課題인 것이다. 그것은 完全히 黨派的 意圖를 가진 哲學論이고 그 哲學的 影響의 分野도 相當히 크다. 所謂 實存의 哲學에서 生하는 現代의 課題는 「하이네만」에 依할 것 같으면 三個의 部門을 形成하고 있는 것이다. 即 第一로는 實存心理學(Existenzielle Psychologic)인 것이다. 그는 「야스펠스」 「하이텍겔」까지도 이 實存心理學者의 一人이라고 까지 말한다. 이것이 이 새 까지의 心理學과 다른 것은 人間을 身心統一體(Leib-Seele-Einheit)로서 看注하고 있다고 하는 것이다. 그리하여 이 實存心理學의 特徵은 (a)純粹記述的(rein deskriptiv) (b)本質的(Wesensmaepig) (c)人間學(Anthropologisch)이라는 것이 그것이다. 第二로는 實存的 歷史探求 (Existenzielle Geschichtsforschung)로서 新時代의 歷史는 이러한 歷史探求의 方法 上에서만 可能하리라고 한다. 그리고 淸으로는 實存教育學(Existenzielle paedagogik)이라고하였다.

그러면 實存의 哲學에서 生하는 그러한 課題는 現代의 文化 乃至 社會的 危機에 如何히 參與하고 있는가? 所謂 世界的 規模에 있어서의 因것 領域의 一般的 危機는 날이갈 수록 深刻하게 吾人의 精神에 浸透하고 있다. 그러한 現實을 反映한 이데올로기의 問題는 主觀的으로 그것 自身을 類型化시키는 것에 依하여 論究되고 解釋될 것이 아니라 客觀的으로 基礎的인 部分과의 連關에 있어서 認識되고 批判되는 것에 依하여만 具體的으로 本質的으로 把握할 수가 있는 것이다. 그러나 上來말하여 온 實存哲學 上의 諸問題는 그러한 認識方法에 對하여 意識的으로 盲目이라고 한다. 實存心理學, 實存歷史學, 實存教育學 등이 現今의 思想界에 鬱然히 危機에 있어서의 「諸行無常」을 突破하고 自己의 黨派性을 確立하라고 한다. 實로 現今의 文化的 理論的 學問 같이 黨派인 것은 없다. 「危機에 있어서의 人間의 立場」이라는 것을 如何히 巧妙하게 理論的으로 解釋한다 하더라도 이 이데올로기의 黨派性에 있어서의 類型化의 問題로부터 벗어나지는 못할 것이다. (了)

-三四, 二, 三-