

Sartre의 대자의 존재론적 특성

양 영 응*

목 차

- I. 서 론
- II. 존재와 의식
- III. 대자의 가능
- IV. 대자의 자유
- V. 결 론

I. 서 론

데카르트 철학의 전통을 배경으로 하고 있는 프랑스 현대 지성의 가장 탁월한 전형이었던 사르트르가 인간에 대한, 자아에 대한, 의식에 대한 관심에 따라 그의 철학적 반세기를 보냈다는 것은 충분히 이해할 만하다. 사르트르의 독창적인 의식론은 1936년에 발표된 「자아의 초월성: 현상학적 기술의 소묘」에서 시작하여 상상력에 관한 현상학적 연구의 두 저술과 「정서론」을 거쳐 1943년 2차대전 중에 출판된 「존재와 무」에서 집대성되었다. 그는 여기에서 경험주의 심리학에 도전하여 현상학적 방법으로 〈의식〉의 실험적 주체성을 확보하려 한다.

이를 위하여 사르트르는 의식으로부터 출발하여, 「나는 생각한다. 고로 나는 존재한다」는 데카르트의 원리를 받아들이지만, 이것을 데카르트와는 다른 방식으로 해석한다. 그는 데카르트의 cogito는 이미 반성된 의식이고, 반성에 앞서는 반성 이전적인 cogito가 있어서 이것이 데카르트적인 코기토의 조건을 이루는 것이라고 하여, 의식에 대한 논의는 마땅히 반성 이전적인 코기토의 지평에서부터 시작하지 않으면 아니된다고¹⁾ 선언한다. 사르트르는, 코기토는 이미 신체와 분리된 정신적 실체는 아니다. 따라서 의식은 특정한 사물(인상, 표상, 심상)을 포함하는 저장소가 아니다. 의식은 독특한 것이고, 어떠한 자연적 유추에 의해서도 설명될 수 없다. 다만 지향성만

* 인문대학 사학과 (Dept. of History, Cheju Univ., Cheju-do, 690-756, Korea)

1) Jean Paul Sartre 저, L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, 1943; dt. übers; Das Sein und Das Nichts, Rowohlt Verlag GmbH, Hamburg, 1976, s. 12. 다음부터 S. u. N.으로 쓴다.

이 의식의 근본성격이다²⁾ 라고 하여 훗서얼로 나아간다. 그러나 훗서얼에 있어서의 의식의 지향성은 상상에 있어서의 의식의 단순한 부재를 보여주는 것이었지만, 샤르트르는 이 지향성을 새로운 시각에서 해석한다. 그의 지향성의 대상은 원칙적으로 의식의 밖에 있는것, 곧 초월³⁾적인 것이다. 여기에서 심상은 대상과 관계하는 지향적 구조로 변한다. 의식과 상상력에 대한 분석에서 샤르트르의 존재론의 형식적 구조가 드러난다. 여기에서는 부정적인 요소가 심각하게 부각된다. 의식은 실재적인 것의 부정작용에서 성립한다.

의식은 실재적인 것을 피하고 실재적인 것과 거리를 갖고 실재적인 것을 넘어서며 이렇게 함으로써 비실재적인 것을 산출한다⁴⁾는 것이다.

인간을 의식의 존재로, 의식을 자기 창조의 자유로 규정하고 있는 샤르트르의 인간 해명은, 그에 의하면, 인간은, 또는 의식의 존재는 자유일 수있는 가능성이 아니라 오히려 자유일 수밖에 없는 필연성이다. 따라서 의식이 의식인한 그것은 오직 순수 가능성 또는 자유의 존재일 수밖에 없는 것이고, 자유는 의식 존재의 속성이 아니라 바로 의식의 존재 그 자체이며, 의식 존재의 본질이라고 하는 것으로 된다. 이런 뜻에서 샤르트르는 자유 <의식의 자발성>를 인간 존재의 근본 특징으로 규정하고 있는 것이다. 이러 하다면 의식은 자발성 그 자체이기 때문에 의식을 제한할 수 있는 듯한 어떠한 것도 있을 수 없는 것이고, 또한 인간은 스스로 인간임을 부단히 의식하는 가운데에서만 인간일 수 있다. 그리고 이러한 자기 의식이야말로 인간을 유일·절대적인 인격이나 자기⁵⁾로 실존케하는 근본 조건이다.

그런데 이 자기 의식은 그것이 다름아닌 의식인 한 부단한 의식 활동일 수 밖에 없으며, 의식 활동은 자기 이외 모든 것이 자신이 아님을 의식하는 부정과 초월의 방식 이외 다른 방식으로 존재할 수 없다. 이러한 부정은 자기 밖에서나 안에서나, 일정한 규정성을 가지고 등장하는 일체의 존재와 거리를 취하는 것이며, 이러한 부정과 초월의 가능성의 근거는 아직 존재하지 않는 가능성, 즉 무의 현실성이다. 이와 같이 인간의 존재 방식이 항상 아직 있지 않은 가능성의 세계에 초점을 맞추어 과거를 재 해석하고 현재를 초월하는 것이라면, 인간적 현실의 가장 본질적인

2) Jean Paul Sartre, "L. Imagination : Psychologie phénoménologique de L'Imagination," Paris, 1940. English trans. F. Williams "Imagination : A psychological critique" : Ann Arbor the university of michigan press, 1962, p. 131. 다음부터 imagination으로 쓴다.

3) 훗서얼의 의식의 현상학은 선험적 현상학이요, 하이데거의 존재는 단적인 초월(Martin Heidegger 저, Sein und Zeit : Max niemeyer Verlag Tübingen, 1967, s. 38.)이며, 샤르트르의 대자존재의 존재방식도 역시 초월이다. 이 경우에 초월이란 신과 같은 초월자, 즉 시간과 공간을 벗어나 있는 존재자를 의미하는 것이 아니며 인간의 정신이나 의식 활동의 내재성에 대립하는 외부적 대상을 의미하는 것도 아니다. 그것은 오히려 의식의 지향성과도 같은 대상으로의 지향이요, 존재자의 존재에 대한 관심이다. (신오현, [자유와 비극 : 샤르트르의 인간존재론], 문학과 지성사, 1982, p. 69. 참조)

4) Fritz heinemann 저, Existenzphilosophie. 황문수역, [실존철학], 1983, p. 178.

5) "<자기>는 <자아>와 구별되어 이해되어야 하며 바로 이러한 구별을 정당화하는 시도가 샤르트르의 인간 존재론의 초점이다. 샤르트르에 있어서 <자기>와 <실존>은 동의어로 이해해도 무방하다." (신오현, [샤르트르의 인간 존재론], 문학과 지성사, 1982, p. 9.)

측면은 사물간의 관계와는 근본적으로 달라서 인과관계의 개념을 무기력하게 만든다. 이것이 바로 인간의 본질을 초월·무화·부정·대자·자기의식·혹은 자유라고 정의한 근거이다.

그러면 도대체 어찌하여 의식이 부정을 낳을 수 있는가? 여기에서 그는 비존재의 존재론적 문제를 새로이 해결하려고 시도한다. 그의 해결에 따르면 무는 존재의 영역에서 분명한 위치와 기능을 가질뿐만 아니라 존재론의 두 중요 영역의 하나를 차지한다. <부정의 근원은 무엇인가>라는 물음을 던지면서 사르트르는 하이데거를 따르고 있고 또한 무는 부정의 원천이고 그 반대는 아니라는 하이데거의 대답을 인정한다. 그러나 사르트르는 한 걸음 더 나아가서 <무의 근원은 무엇인가>라는 물음을 던지면서 하이데거를 넘어선다. 하이데거의 무는 초월적인 세계밖의 무⁶⁾이지만 사르트르는 무를 세계안으로 되가져 와서 초월적인 무로 하여금 내재자의 한가운데 자리 잡게 하고자 한다. 분명히 우리는 모든 부정의 근거를 내재의 한가운데서 이루어지는 무화작용에서 찾아야 한다. 다시 말하면 우리는 절대적 내재에서, 순간적 의식의 순수한 주관성에서 인간이 자기 자신을 무로 만드는 근원적인 작용을 발견해야 한다. 하이데거와는 달리 사르트르는 무를 대상의 영역에서 주관의 영역으로 끌어들인다.

이제 의식은 무로 환원되거나 또는 무화하는 힘을 가지게 된다. 사르트르는 이러한 해석을 상상력과 지각에 적용할뿐만 아니라, 대자(의식·자유)의 존재론적 특성을 부여하는 데도 이용한다. 즉 존재하지 않는 것으로 존재하고, 존재하는 것으로는 존재하지 않는 특성, 이리하여 사르트르는 인간을 영원히 완결될 수도 정당화될 수도 없는 존재이며, 그의 존재나 본질 자체가 주어지지 않는 가능성의 존재이며, 따라서 존재 그 자체, 실존하는 삶 자체 이외에 아무런 존재 규정도 선천적으로 주어지지 않는 한, 존재하면서 늘 자신의 존재를 문제시할 수 밖에 없는 자유의 존재로서 규정짓는 것이다.

이제 우리는, 위에서 보아온 사르트르의 인간현실의 해명을 위한 지평을 그의 전기 저서들, 특히 「존재와 무」에 나타난 것을 중심으로하여, 그가 주장하는 존재와 의식과의 관계는 어떠한 것이며 또 대자의 존재 가능 및 대자의 자유는 어떠한 특성을 갖는가 하는 것을 부정·무화·불안의 개념에 근거해서 본문에서 밝혀 보고자 한다.

II. 존재와 의식

의식이 제 일차적으로 존재의 의식임은, 홉서얼의 현상학을 빌지 않더라도 자명한 분석적 진리이다.⁷⁾ 이는 <의식>이라는 개념 자체가 <있는 것> 또는 어떻게 <있음>의 의식이기 때문이다. 그러나 사르트르는 <존재의 현상>은 바로 그 현상을 파악하는 의식의 존재를 전제로 하지만, 존재 자체는 의식의 존재와는 무관하게 독자적인 실재성을 갖는다고 주장한다. 존재와 의식간에

6) 하이데거에 있어서의 무는 <존재를 바깥에서 찌르는 무>를 뜻하지만, 사르트르의 무는 <초-세계적인 무>로서 이것은 밖이란 뜻보다는 극단적이란 뜻이 더 강하다. (S. u. N. s. 62 참조)

7) 신오현, 사르트르의 「인간 존재론」, 문학과 지성사, 1982, p. 123.

성립하는 이러한 일방적 관계를 싸르트르는 <즉자존재의 우위>⁸⁾라고 규정하였거니와, 현대 논리학의 용어를 모방해서 <존재론적 불균형; ontological asymmetry>으로 표현해도 좋을 것이다.”

그 자체적으로 존재하는 것은 영원히 자기 자신으로 존재하는 자체 동일성일 뿐이다. 이와 같이 자체 동일성으로 존재하는 존재를 싸르트르는 즉자존재(être-en-soi)라고 부른다. 의식은 다만 이 즉자존재를 의식하는 이 외에 이 즉자존재와 별개로 병존하는 독립적인 존재가 아니다. 존재하는 모든 것은 의식의 가능한 대상이고, 의식은 즉자존재의 의식으로 존재하는 이외에 별다른 존재가 아니기 때문에 의식은 존재가 아니라 차라리 무라고 해야 할 것이다. 물론 의식의 존재 방식을 무라고 했을때, 그것은 존재와 대립되는 또 하나의 규정으로서의 비존재를 의미하는 것이 아니라, 어떠한 존재의 방식으로든 자체 동일성을 거부한다는 뜻에서 무라고 규정한 것이다. 그러나 의식은 공무(rien)⁹⁾가 아니라 존재를 드러낸다는 뜻에서 엄연히 실재성을 가지기 때문에 이를 즉자존재와 동일한 뜻에서 존재라고 할 수는 없지만 바로 이 즉자존재를 대상으로서 조정하고 있다는 뜻에서 대자존재(être-pour-soi)라고 부른다. 대자는 단순히 즉자존재를 조정하고 있다는 뜻을 넘어서 바로 그 조정으로서의 자기 자신의 존재를 확보하는 자체 동일성을 부정·초극한다는 뜻까지 포함하고 있다. 「존재와 무」는 바로 즉자존재와 대자존재 또는 존재와 무(의식)의 관계를 언표하고 있다.¹¹⁾

의식과 관계없이 물리적 공간에 위치하고 있는 즉자존재의 본성은 자체 동일성(identité)이며, 의식의 지향성(intention)과 관계되는 즉자존재의 본성은 도구성(l'ustensilité)¹²⁾인데 반해서, 즉자존재와 관계하는 대자존재의 본성은 초월(transcendance)이다. 이때의 초월은 어떠한 존재자의 방식으로든 존재할 수 없는 부정이란 뜻에서는 초월이지만, 의식이 대상을 그것이 의식 외재적이라는 뜻에서 초월이라고 부르는 것과 혼동을 피하기 위해서라면 차라리 내재(immanence)라고 불러야 한다.¹³⁾ 의식의 초월이 결코 의식 밖으로 나갈 수 없다는 점에서는 내재적 초월이지만, 그렇다고 의식의 초월이 의식 내에서 일어나는 심리 작용일 수도 없다는 뜻에서는 초월적 내재이다. 의식은 의식 외에도 의식 내에도 존재할 수 없는 초월자체 <하이데거의 말을 빌면 단적인 초월; Transzendenz schlechthin>¹⁴⁾이다. 부단한 자기 초월에 의해서 자기 자신으로 복귀하는 의식의 자기 동일성은 질량적인 동일성, 즉자존재의 동일성, 존재자적인 동일성(identité)과

8) S. u. N, s. 125, s. 395.

9) ibid, s. 17.

10) “정말 아무것도 아닌 것, 독어의 <Nichts>와 <nichts>, 불어의 <Néant>과 <rien>의 구별은 이런 연관에서 인간 존재의 의미를 파악하는 데 대단히 중요한 개념이다.”, 신오현, [싸르트르의 인간 존재론], 문학과 지성사, 1982, p. 124.

11) “물론 무, 무화, 의식은 시간성이기 때문에 「존재와 무」는 <존재와 시간>으로도 해석할 수 있으나, 싸르트르가 존재라고 부른 것은 적어도 그것이 즉자존재를 의미하는 한 하이데거의 언어인 <존재자, das Seiende>로 보는 것이 옳다.” ibid.

12) S. u. N, s. 173.

13) ibid.

14) Martin Heidegger 저, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, s. 162. 다음부터 S. u. Z. 로 쓴다.

구별하여 존재의 동일성, 자신을 자신으로 확인하는 자기 의식의 동일성(ipséité)이다.¹⁵⁾

요약하면 의식은 자체적으로 존재하는 완결된 존재가 아니고 존재자와의 관계를 통해서 자신의 존재 방식을 부단히 선택하면서 존재하기 때문에, 그것이 존재하는 데에는 아무런 필연성도 본질도 근거도 없다. 그는 어떤 존재자를 자신의 존재방식으로 선택하면서 존재하는 그 사실 이외 아무도 이를 객관화시킬 하등의 선천적 관점은 가지고 있지 않다. 의식의 존재는 존재의 의식일¹⁶⁾ 뿐이라면 과연 의식의 존재는 본질에 앞서고¹⁷⁾ 의식은 바로 그의 존재에 있어서 그 존재 자체가 문제인 그러한 존재이다.¹⁸⁾

샤르트르는 우리가 인간이 된다는 것은 이러한 구체적인 의식의 존재가 된다는 것, 일종의 그 자신이 아닌 존재, 대상존재, 인과적으로 결정된 존재, 즉자존재와 마주서는 이러한 대자존재가 된다는 것이라고 말한다. 의식의 존재가 된다는 것은 내 의식과 그 대상 사이의 간격을 의식한다는 것이다. 그것은 세계 안에 존재해야 하며 그럼에도 불구하고 인과적으로 결정된 세계의 대상중의 하나가 아님을 의식해야 한다. 그것은 사물의 영역으로부터 나를 갈라 놓는 거리, 공허, 틈을 의식해야만 한다. 샤르트르는 이제 세계 안에 무(부정)와 같은 어떤 것이 존재하고 있으며 그것은 오직 의식의 존재와의 관련에 있어서만 발생한다고 논증하려 한다. 무가 세계 안에 들어 오게 되는 것은 오직 의식의 존재를 통해서이다. 의식의 존재가 된다는 것, 대자존재가 된다는 것은 존재의 세계 안으로 끝없이 무를 가져온다는 것을 말한다. 샤르트르는 무엇을 하려고 하는가?

샤르트르는 인간의 조건을 해명하고 의식의 존재를 사물의 인과적인 결정론의 질서로부터 분리하는 결정적인 차이점을 보이려고 한다. 즉자존재의 영역, 사물의 결정론의 질서 안에서는, 모든 대상은 인과적으로 결정된 모습 그대로 존재한다. 그것들은 그 모습 그대로 의식도 없고, 틈에 대한 의식도 없고, 어떤 가능성의 결여도 없고, 어떤 물음이나 의심의 가능성도 없는 사물 자체로서 존재하고 있다. 샤르트르는 이제, 이와는 반대로 의식의 존재는 자신을 그 대상으로부터 분리하고, 사물의 영역으로부터 자신을 구분하고, 묻고, 의심하며, 가능성을 가지고 있고, 결여를 의식하는 그러한 능력을 가진 존재 영역이라는 것을 보이는 것으로 나아간다. 그러나—분리하고, 구분하고, 묻고, 의심하고, 가능성이나 결점을 생각하는—이 모든 것은 세계 안으로 '부정의 요소'를 가져온다. 그것들은 어떤 것이 아님 또는 무를 포함하고 있다. 그러므로 당신이 '결여'하고 있는 것, 가지고 있지 못한 것을 당신이 생각할 수 있고, 당신의 '가능성'이 무엇인가를 생각할 수 있는 것은 오직 의식의 존재, 대자존재의 독특한 능력 때문이다. 오직 의식의

15) "샤르트르의 인간 존재론은 바로 이 사물적 자체 동일성(identité)과 구별되는 인간의 자기 동일성(ipséité)이 실재한다는 것을 증명하는 데 그 촛점이 놓여있다는 사실은 아무리 강조해도 오히려 부족할 것이다." 신오현, [샤르트르의 인간 존재론], 1982, p. 125.

16) S. u. N. s. 64.

17) "실존이 본질에 앞선다."는 뜻이다. Jean Paul Sartre 저, L'Existentialisme est un Humanisme, Nagel, 1946. (방근역: 「노오벨 문학전집7」, 서울 신구 문화사, 1966, p. 366.

18) S. u. N. s. 65.

존재로서만 당신은 당신 자신에게 '만족하지 못할' 수 있으며 현재의 당신이 '아니기'를 바라고 '당신이 아닌 것'이 되기를 바랄 수 있다. 이것이 즉자존재와 대자존재에 대하여 싸르트르가 내린 엄격히 대조되는 정의의 의미이다.¹⁹⁾

「존재는 현재의 모습 그대로의 것이다. …반대로 대자존재는 현재의 모습이 아닌 것으로 존재하는 것이며 현재의 모습 그대로 존재하지 않는 것이다.」²⁰⁾ 그리하여 당신 쪽에서 가지고 있는 이 모든 능력-결여, 가능성, 충족되지 않은 바람, 미래의 바람-안에서 당신은 실정이 그렇지 '않은'것을 의식해 왔다. 당신은 존재하는 것을 부정하고 있음을 의식해 왔다. 그리고 싸르트르는 그렇게 함으로써 당신은 세계 안으로 부정과 무를 가져왔다.²¹⁾ 이것이 무가 의식의 존재인 대자와 함께 세계로 들어왔다고 주장하는 싸르트르의 표현 방식이다. 그렇기 때문에 싸르트르는 무가 존재의 세계 안으로 들어오는 것은 인간을 통해서라는 극적인 결론을 내릴 수가 있다. 싸르트르는 「무를 세계에 오게 하는 존재는 그 존재에 있어서 그 존재의 무가 문제인 그러한 하나의 존재이다. 즉 무를 세계에 오게 하는 존재는 그 존재 자신의 무가 아니어서는 안된다.」²²⁾ 라고 말한다. 우리는 대자존재가, 의식과 그 대상 사이의, 즉자와 대자 영역 사이의 간격이나 차이를 의식하는 능력에 있어서, 내가 결여하고 있는 것과 나의 가능성에 대한 개념에 있어서, 그리고 세계를 의문시하고 그것으로부터 나를 떼어 놓고 그렇게 함으로써 존재를 부정하거나 무화하는 나의 능력에 있어서 세계 안에 무를 불러 일으키는 원인이 된다는 것을 살펴 보았다. 다시 말하면 의식은 그것의 대상으로부터 그것을 분리하는 무의 지속적인 분비물인 존재로부터 지속적인 분리나 격리를 통해서만 존재한다. 즉, 의식은 단지 무와 무화의 과정을 통해서만 존재한다는 것이다. 그렇지만은 자기의 앞에 놓여 있는 존재의 덩어리를 비록 일시적이거나 무화한다는 것이 어떻게 가능할 수 있을까? 이와 같은 무화의 가능성은 인간 현실에게는 주어지지 않은 일이다. 「인간 현실이 변형시킬 수 있는 일은, 이 존재와 자기와의 관계이다. 인간 현실로 볼 때, 개별적인 하나의 존재자를 바깥에 둔다는 것은 이 존재자에 대하여 관계에 있어서 자기 자신을 바깥에 둔다는 것이다. 이 경우에 인간 현실은 이 존재자로부터 탈출한다. 그것은 이 존재자의 손이 미치지 않는 곳에 있다. 이 존재자는 인간 현실에게 작용할 수는 없으리라. 그것은 스스로 무의 저쪽으로 철수해버린 것이다. 인간 현실을 고립시키는 하나의 무를 품을 인간 현실로서의 가능성」²³⁾에다가 싸르트르는, 스토아학자들을 따라서 데카르트가 그러했던 것처럼 자유라는 이름을 준다.

19) T. Z. Lavine저, From Socrates to Sartre, Bantam Books, New York, 1984. (문헌병, 이부현, 이찬훈 공역, 「소크라테스에서 싸르트르까지」, 도서 출판 동녘, 1994, p. 386~387.)

20) S. u. N. s. 33.

21) 문헌병, 이부현, 이찬훈 공역, 「소크라테스에서 싸르트르까지」, 동녘, 1994. p. 387. 또 S. u. N. s. 38~45.

22) S. u. N. s. 62, s. 63.

23) ibid. s. 65.

Ⅲ. 대자의 가능

우리는, 즉자존재와는 달리, 의식의 존재는 자신을 그 대상으로부터 분리하고, 구분하고, 묻고, 의심하며, 가능성을 갖고 있고, 결여를 의식하는 그러한 독특한 능력을 가진 존재 영역이라는 것을 앞에서 이미 밝힌 바 있다. 그리고 사르트르의 존재론은 데카르트의 코기토를 넘어서는 것에서부터임도 밝힌 바 있다. 그리고 그는 하이데거와는 다른 방식에서 무화 작용을 존재에 도입하는 곳에서 코기토를 초월하고자 했다. 그리하여 그는 무화를 지탱할 수 있는 근거로서 대자를 하나의 존재 결여로서 규정짓게 된다. 그에 있어서 무화는 존재 무화이며, 이것은 대자존재와 즉자존재 사이의 근원적인 연결을 나타내고 있다. 이제 우리는 무화의 근거로서의 존재 결여를 통하여 대자의 가능의 존재 양상을 다음에서 밝혀 보고자 한다.

대자라고 하는 이 존재가 존재 결여로서 자기의 근거라고 하는 바로 이 사실-대자라는 이 존재는 자기가 현재의 자기가 아닌 그러한 하나의 존재로 말미암아 자기의 존재에 자기를 규정짓는다는 사실-로 인하여 그의 존재론적 기술이 나타난다. 그러나 <있지 않다>는 데도 여러 가지 방식이 생각될 수 있다. 가령 내가 잉크병에 관하여, 그것은 새가 아니다 라고 할 때에, 그 잉크병과 새와는 부정으로 말미암아 아무런 영향도 받고 있지 않는 것이다. 이러한 부정은 오직 중언인 인간 존재에 의해서 밖에는 설정되지 아니하는 하나의 외적 관계이다. 이와는 반대로, 다른 형의 부정도 있다. 즉 우리가 부정하는 것 그것과, 우리가 무엇인가에 관하여 그것을 부정할 때의 그 무엇과의 사이에 하나의 내적인 관계를 설정하는 그러한 부정²⁴⁾이 있다. 그리고 모든 내적인 부정 중에서 가장 깊이 존재 속으로 들어가는 부정, 다시 말하면 부정이 무엇인가에 관하여 부정할 때의 그 무엇인가의 존재와 부정이 부정하는 존재와를 자기의 존재에 있어서 구성하고 있는 그러한 부정, 그것이 사르트르가 말하는 결여(mangue)인 것이다. 이러한 결여는 즉자의 본성에는 속하지 않는²⁵⁾ 것이다. 이것은 다만 인간 존재의 출현과 아울러 비로소 세계에 나타나는 것이다.

이러한 결여는 다음과 같은 삼원성-① 결해 있는 부분, 즉 결여 부분, ② 결여 부분을 결한 자, 결여자, 즉 현실 존재자, ③ 결여로 말미암아 분해되어 버려 있지마는 결여 분과 현실 존재자와의 종합으로 말미암아 복원 될 그러한 하나의 전체, 즉 결여 당하는 것-을 전체로 한다. 그리고 이 가운데서 인간 존재의 직관에 부여되는 존재는 언제나 결여자 즉 현실 존재자이다²⁶⁾ 라고 사르트르는 말한다.

24) 헤에겔의 대답은 이러한 부정에 속한다. 그러나 이러한 대답은 원래 원초적인 내적 부정애, 즉 결여에 입각해야 할 성질의 것이다. 가령 비본질적인 것에서 본질적인 것이 될 수 있었음은 비본질적인 것이 본질적인 것의 품안에서 결여로서 느껴질 때이기 때문이다. S. u. Z. s. 50~s. 55. 참조.

25) 즉자는 자체 동일성이고, 전적인 긍정성이며, 존재 충실이기 때문에 거기에는 어디에도 결여가 자리잡을 만한 조그만 틈도 없다고 하는 점을 상기하자.

26) S. u. N. s. 140.

인간 존재가 결여라는 사실을 그는 자연적인 사실로서도 설명하고 있는데, 가령 내가 이 달은 보름달이 아니다. 이 달은 4분의 1이 결해 있다고 할 때에, 나는 반달의 충분한 직관에 입각하여 이 판단을 내린다. 따라서 직관에 부여되는 것은 하나의 즉자이다. 이 즉자는 그것만으로는 완전한 것도 아니고 불완전한 것도 아니다. 그것은 다만 단순히 현재 있는 것 그것이며, 다른 여러 존재와는 관계가 없다. 이러한 즉자가 반달로서 포착되기 위해서는 누구인가 인간 존재가 실현된 전체-여기서는 보름달-라는 기도를 향하여 이 주어진 바를 넘어서야만 한다. 그 다음에 이 주어진 바를 반달로서 구성하기 위하여, 다시금 이 주어진 바를 향하여 돌아오지 않으면 아니된다. 이러한 초출에 있어서 결여부분은 결여를 당한 것의 종합적인 전체를 재구성하기 위하여 현실 존재자에게 종합적으로 부가되어야 할 것으로 정립되어야 하리라. 그러한 뜻에서 결여부분은 현실 존재자와 동일한 본성의 것이다. 따라서 인간의 세계에 있어서는 <결여 부분>으로서 직관에 부여되는 불완전한 존재는 <결여를 당하는 것>으로 말미암아 -즉, 이 불완전한 존재가 현재의 그것이 아닌 것으로 말미암아- 자기의 존재안에 구성된다. 반달에 반달 존재를 부여함은 보름달이다. 다시 말하면 <현재 있는 바의 것>을 규정짓는 것은 <현재 없는 바의 것>이다. 게다가 자기의 밖에 있어서 자기가 그것이 아닌 그러한 존재에 까지(자기의 뜻에 까지) 도달케 함은 인간적인 초월과 상관 관계에 있는 현실 존재자의 존재 안에서인 것이다.²⁷⁾ 이러하다면 세계 안에 결여를 나타나게 하는 인간 존재는 그 자체가 하나의 결여이어야 할 것이다. 왜냐하면 결여는 결여로서 밖에는 존재로부터 발생할 수가 없는 것이고, 따라서 즉자는 즉자에 있어서의 결여의 원인일 수는 없는 일이기 때문이다. 다시 말하면 존재가 <결여분> 혹은 <결여를 당한 것>이기 위해서는 자기를 자신의 결여로 만들지 않으면 아니된다. 단지 결여해 있는 하나의 존재만이 <결여를 당한 것>을 향하여 존재를 초출할 수가 있는 것이다.

인간 현실은 하나의 결여이며, 또 그것은 대자로서의 한에 있어서 그 자체와의 어떤 종류의 일치를 결하고 있다. 구체적으로 말하면, 하나하나의 개별적인 대자(체험)는 개벽적이며 구체적인 어떤 종류의 실재를 결하고 있는데, 그것은 이러한 실재와 종합적으로 동화하게 되면, 이 대자는 즉시 자기를 변형할 수 밖에 없는 것이다. 마치 결해 있는 달의 표면이 이것을 채워서 보름달로 변형하기에 필요한 분을 결해 있는 것과 마찬가지로, 이 대자는 <...을 의한>(pour...) <...분>(de...)을 결하고 있다. 따라서 <결여분>은 초월의 과정 안에 출현하고, <결여된 것>으로부터 출발하여 <현실 존재자>로 돌아감으로써 규정지어진다. 그렇게 규정된 결여분은 현실 존재자에 대하여 초월적이며, 상호 보복적이다. 따라서 대자에 있어서 적분되어 자기가 되기 위하여 <결해 있는 분>은 역시 대자이다. 그러나 즉자와 어떠한 관계를 갖지 아니하는 그러한 하나의 대자-내가 그것이 아닌 그러한 단순한 대자-는 생각될 수 없다. 사실 출현된 이상(여기서는 대자의 목적) 그것은 자기와의 일치이기 때문에 결여분으로서의 대자는 내가 그것인 그 하나의 대자이다. 그러나 또 한편, 만일 내가 동일성으로서의 그것이라면 그 전체가 즉자가 되어 버리는 것이 될

27) ibid.

것이다. 반대로, 내가 결여분으로서의 대자임은 자기라고 하는 동일 안에서 이 결여분과 일체가 되기 위하여, 내가 그것이 아닌 그러한 대자이어야 한다면 방식으로서이다. 따라서 대자와 자기의 근원적·초월적 관계는, 이를테면 대자가 스스로 그것이면서 그것을 결해 있는 하나의 부재한 대자와 일체가 되려고 하는 기도를 늘 가능한 목표로 세우고 있다. 이와 같이, 하나 하나의 대자로서는 자기 자신의 결여분으로서 주어지는 것, 그리고 다른 대자의 것이 아니라, 이 대자의 결여분으로서 엄밀히 규정되는 것, 그것이 사르트르가 말하는 대자의 가능(le possible)이다.²⁸⁾ 그리고 이 가능은 대자의 무화의 발판 위에서 출현한다. 그렇다고 해서, 가능은 자기에게 합일하는 수단으로서 뒤로부터 추상적으로 고찰될 수 있는 그러한 것은 아니다. 오히려 즉자의 무화로서의, 또 존재 감압의 한 양상으로서의 가능, 즉 자기로부터의 거리를 두고서 자기가 현재의 그것인 하나의 존재방식으로서의 가능성을 출현시킨다. 따라서 대자는 자기 자신의 가능성을 향하여 투기됨이 없이는 나타나지 아니한다.

이러한 뜻에서 대자가 자기와 의 일치할 때에 넘어서는 바의 존재는 세계이며, 이 세계는 인간이 자기의 가능과 다시 만나기 위하여 넘어서지 않으면 아니되는 무한의 존재 거리이다. 대자와 현재의 그것인 가능과의 관계를 사르트르는 자기성의 회로라고 부르며, 이 자기성의 회로(circuit de l'ipséité)로 말미암아 넘어서는 한에 있어서의 존재의 전체를 세계라고 부른다.²⁹⁾

여기에 이르러서 우리는 가능의 존재양상을 밝힐 수가 있다. 즉 가능이란, 대자가 자기이기 위하여 결하고 있는 것 그것이다. 따라서 가능은 불능인 한에 있어서 존재한다고 하는 표현은 적절하지 않다. 적어도 여기서 존재라는 의미는 그것이 존재되지 아니하는 한에 있어서 존재되는 어떤 존재자의 존재라는 뜻이며, 다른 말로 말하자면 내가 현재 있는 바의 것으로부터 거리를 두고서 나타남이다. 가능은 결여라는 자격으로서 존재의 저쪽에 있는 하나의 실재적인 존재 결여로서 존재하는 것이다. 가능은 존재하는 것이 아니다. 그것은 바로 대자가 자기를 존재시키는 한에 있어서 자기를 가능케 하는 것이다. 그것은 세계의 저쪽에 자기의 가능한 목적을 세운다. 그리고 가능은 현재적인 지각이 자기성의 회로 안에서 세계로부터 포착되는 한에 있어서, 나의 현재적인 지각에 그 뜻을 부여한다³⁰⁾고 사르트르는 기술하고 있다.

IV. 대자의 자유

사르트르는 의식의 본성을 비존재로, 그것의 활동을 무화의 과정으로 규정했다. 이러하다면, 의식이라는 것은 존재에의 하나의 관계임이 틀림없다. 그리고 그것은 존재 이상의 다른 어떤 것이어야 할 것이다.

당어리지고, 불분명하며 의식도 없는 즉자 존재는 분명히 자유롭지 않다. 그러나 존재로부터

28) *ibid.* s. 151.

29) *ibid.* s. 158.

30) *ibid.* s. 159.

분리된 것으로서의 대자는, 비록 그것이 무에 의한 것일지라도, 존재에 의해서 결정되어질 수는 없다. 따라서 대존재는 본질적으로 자유롭다. 그리고 자유는 의식적 존재의 구조에 속한다 라고 사르트르는 주장한다. 만일 자유가 의식의 존재라고 한다면, 의식은 자유의 의식으로서 존재해야만 할 것인데, 그러면 이러한 자유의 의식이 취하는 형태란 어떠한 것이어야 할까? 사르트르에 의하면, 「의식은 한순간의 끊어짐이 없이 스스로 자기의 과거존재의 무화로서 자기를 살아간다」³¹⁾는 것이고, 또 「자유에 있어서, 인간 존재는 무화라는 형태를 가진 자기 자신의 과거이다(마찬가지로 자기 자신의 미래이기도 하다)」³²⁾는 것이다. 그렇다고 해도 인간 존재가 존재를 의식하고 있는 한, 그에게 있어서는 자기의 과거와 자기의 장래에 직면하여, 동시에 이 과거와 장래이면서 또한 과거나 미래는 아닌 것으로서, 자기를 지니는 그런 어떤 존재방식이 존재해야 할 것이다. 이 문제에 대하여 사르트르는 하나의 직접적인 대답을 제공해 주고 있다. 그에 의하면 「사람이 자기의 자유를 의식하는 것은 불안에 있어서이다. 혹은 이런 표현을 더 좋아한다면, 불안이란 존재의식으로서의 자유의 존재방식이다. 불안에 있어서야말로 자유는 그의 존재에 있어서 자기 자신을 위한 문제가 된다」³³⁾는 것이다.

그런데 사르트르는 불안과 공포를 구별하고 있다. 즉 「불안이 공포와 구별되는 것은, 공포가 세계의 여러 존재에 관한 공포인 데 반하여, 불안은 자기 앞에 있는 불안이라는 사실로서이다. 현것중이 불안인 것은, 내가 낭떠러지에 떨어지거나 앓는가 함이 아니라, 내가 스스로 낭떠러지에 몸을 던지거나 앓을까 함을 두려워하는 한에서이다. 하나의 상황은, 그것이 밖으로부터 나의 생명과 나의 존재를 바꿀 두려움이 있는 한에 있어서는 공포를 일으키지만, 내가 이 상황에 대하여 나 자신의 반응을 경계할 때에는 불안을 일으킨다. 그런 뜻에서 공포와 불안은 서로 용납되지 않는다. 왜냐 하면 공포는 초월적인 것에 관한 비 반성적인 파악이지만, 불안은 자기에 관한 반성적인 파악이며, 한 쪽은 또 한 쪽의 파괴에서 발생하며, 한 쪽에서 한 쪽으로의 끊임없는 이행이기 때문이다」³⁴⁾ 이제 사르트르는 불안을 그 질적 구조에 있어서 자유의 의식으로서 수립하고자 한다. 그리하여 사르트르는 「나는 앞으로 있을 그러한 것은 아니라는 방식 위에서 내가 앞으로 있을 그것이다. 내가 미래를 향하여 운반되는 것은 나의 공포를 통해서이며, 이 공포는 그것이 미래를 가능한 것으로 세움으로써 자기를 무화한다. 있지 아니하다는 방식 위에서 자기 자신의 미래라고 하는 의식이야말로, 바로 우리들이 불안이라고 부르는 그것이다」³⁵⁾ 라고 말한다.

불안 속에서 우리에게 드러나는 이 자유는, 동기와 행위와의 사이에 스며드는 이 아무것도 아닌 것(rien)의 존재로 말미암아 특징지어질 수가 있다. 내가 자유인 까닭에 나의 행위는 여러 동

31) *ibid.* s. 70.

32) *ibid.*

33) *ibid.*

34) *ibid.* s. 71~72.

35) *ibid.* s. 74.

기에 의한 결정으로부터 빠져나와 있는 것이 아니다. 도리어 내가 자유인 까닭에 무효한 것으로서의 여러 동기의 구조가 나의 조건인 것이다. 그리고 자유를 조건짓는 이 없는 것(rien)이란 어떠한 것이냐고 묻는다면, 이에 대하여 사르트르는, 그것은 있지아니한 까닭에 우리들은 그것을 기술할 수가 없다. 그러나 이 rien이 인간존재와의 관계에 있어서 인간존재로 말미암아 존재되는 한에 있어서, 우리들은 적어도 그 뜻을 끌어낼 수가 있는 것이다. 이 rien은 동기가 동기에 관한 의식의 상관자로서밖에는 동기로서 나타나지 않는다고 하는 필연성에 대응한다.³⁶⁾고 그는 대답한다.

이미 우리는 의식은 내용을 갖지 않는 것이라고 단정했으므로, 우리는 동기는 결코 의식 안에는 있지 않다는 것을 인정해야 한다. 이러하다면, 의식을 위해서 밖에는 동기는 존재하지 아니한다. 그리고 동기는 나타남으로써 밖에는 출현할 수가 없다는 사실로 말미암아, 동기는 그 자체가 무효한 것으로서 구성된다.

사르트르는 여기에서 우리에게 다음의 사실을 주의할 것을 요구한다. 즉 불안으로 말미암아 자기를 표명하는 자유는 자유로운 존재를 가리키는 '나'를 언제나 새로이 만들어야 하는 의무로 인하여 하나의 특성을 가지게 된다는 것이 그것이다. 왜냐 하면, 나의 온갖 가능성이 불안한 것은 그것들을 그 존재 안에서 받들고 있는 것이 오직 나 하나에 달려있는 까닭이기³⁷⁾ 때문이다.

여기서 사르트르는 「존재란 존재한 것 그것이다」(Wesen ist was gewesen)고 한 헤에겔의 말을 인용하면서 다음과 같이 기술하고 있다. 「도박을 금하는 하나의 상황의 종합적인 파악을 새로이 실감해야 하는 도박자는 동시에 <상황 안에 있으면서> 이 상황을 평가할 수 있는 <나>를 다시금 만들어 내지 않으면 아니된다. 이 <나>는 그 아프리오리한 내용과 함께 역사적인 내용을 가지고 있고 그것이 인간의 본질인 것이다. 그리고 자기의 면전에 있어서의 자유의 표명으로서의 불안이 뜻하는 것은 인간이 늘 하나의 무로 말미암아 자기의 본질로부터 분리되어 있다는 것이다」³⁸⁾

사실 불안의 경우에, 자유가 자기 앞에서 불안해지는 것은, 자유는 결코 아무 것에 의해서 촉진되지도 또 방해되지도 않는 한에서이다³⁹⁾. 왜냐 하면, 불안이란 하나의 가능성을 나의 가능성으로서 인정하는 것이기 때문이다. 다시 말하면, 내가 나의 미래의 존재로서 계획하는 것은 늘 무화되면서 단순한 가능성의 단계로 환원되고 있다는 것이다.⁴⁰⁾ 이것이 뜻하는 바는, 나는 나의 자유가 현재에 있어서나 미래에 있어서나, 내가 현재 있는 것 그것을 파괴할 가능성이 있는 자유인 한에 있어서 나의 가능성으로서의 나의 행위 그 자체 안에서 이 자유를 포착하지 않으면 아니된다는 것이다.

사르트르에 의하면 「나는 나의 존재를 구성하는 근본적인 유일한 기획에 직면하여 단 혼자서 불안 속으로 떠오른다. 모든 장벽, 모든 울타리는 나의 자유의 의식으로 말미암아 무화되어 무

36) *ibid.* s. 77.

37) *ibid.*

38) *ibid.*

39) *ibid.* s. 79.

40) *ibid.* s. 87.

너진다. 가치를 존재시키고 있는 것은 나라고 하는 사실에 대항해서는, 나는 어떠한 가치에도 근거를 가지지 않았을 뿐더러 또 가질 수도 없다. 아무것도 나 자신을 기억하면서 나를 안심시켜 줄 수는 없다. 내가 그것인 그 무로 말미암아 나는 세계로부터도 또 나의 본질로부터도 절단되어 있으므로, 나는 세계의 의미와 나의 본질의 의미를 실현해야 한다. 나는 또 혼자서 정당성도 없이 또 변명의 여지도 없이 그 의미를 결정짓는다⁴¹⁾는 것이고 또 「따라서 불안은 자유 그 자체에 의한 자유의 반성적 파악인 것이다.»⁴²⁾

그런데 불안에 있어서는 나는 나 자신을 전적으로 자유로운 것으로서, 그리고 동시에 나로 말미암아 세계의 뜻을 세계에 오게 하지 않을 수 없는 것으로서 포착한다. 그러나 그러면서도 나는 나 자신의 불안에 직면하여 여러 가지 태도를 취할 수가 있다. 사실, 불안에 직면했을 때의 우리들의 본질적이고 직접적인 태도는 도피라고 해도 무방할 것이다. 그러나 불안 앞에서의 이 도피는 단순한 미래 앞에서 주의를 돌리려고 하는 노력은 아니다. 오히려 그 도피는 또 과거의 위협까지도 해체하고자 시도한다. 이 경우에 내가 도피하고자 시도함은 나의 초월 그 자체로부터이며, 그리고 나의 본질을 받들고 나의 본질을 초출(d'épassement)하는 한에서 이다. 그리하여 싸르트르는 하나의 행위가 자유인 것은, 그것이 나의 본질을 정확히 반영할 때이다⁴³⁾ 라고 주장한다.

그러나 우리들은, 대개의 경우, 우리들의 하나의 가능성을 포착하면서, 그 밖의 모든 가능성을 고려할 것을 피하고 그것들을 아무라도 좋은 다른 사람의 모든 가능성으로 만들어버린다. 그 뿐만 아니라, 우리들은 만일 이 자유가 우리들에게 무거운 짐이 되거나, 혹은 우리들에게 해명의 필요가 있을 경우에는 언제나 결정론에의 믿음 속으로 피신할 길을 발견한다. 이렇게 하여 우리들은 자기를 밖으로부터 타인으로서 혹은 다른 사물로서 포착하고자 시도함으로써 불안으로부터 도피한다⁴⁴⁾고 싸르트르는 주장한다. 사실, 내감의 계시라든가, 또는 우리들의 자유의 최초의 직관이라고 관습적으로 불리어오는 그러한 것은 전연 근원적인 것을 가지고 있지 않다. 그것은 구성된 하나의 수단이며, 분명히 불안, 즉 우리들의 자유의 진정한 소여를 우리들로부터 은폐하기 위한 수단임이 분명하다. 그러나 이러한 것이 어떻게 가능한가? 싸르트르에 의하면, 불안과 불안의 지향적 목표와 또 불안으로부터 부담없는 신화에의 도피는 동일한 의식 속에 주어지지 않으면 아니된다⁴⁵⁾는 것이다. 왜냐하면, 나는 모르고 있기 위해서 도피하는 것이지만, 나는 자기가 빠져나오는 것을 모르고 있을 수는 없는 일이기 때문이다. 이리하여 싸르트르는, 「불안으로부터의 도피는 불안을 의식하는 하나의 방식 이외의 아무것도 아닌 것이다. 따라서 불안은 적절히 말하자면, 은폐할 수도 없을 뿐더러 피할 수도 없는 것이다」⁴⁶⁾라고 단호히 말한다. 이러한에

41) *ibid.* s. 82.

42) *ibid.* s. 83.

43) *ibid.* s. 86.

44) *ibid.* s. 87.

45) *ibid.* s. 88.

46) *ibid.*

도 불구하고, 우리는 우리가 철학적으로는 거짓임을 알고 있는 것을 생활에서는 부인하려고 노력하며, 또 진지한 견해가 거짓인 것을 알면서도 마치 그것이 진실인 양 생활하려고 시도하기도 할 터이지만, 이것이야말로 일종의 자기기만이라고 아드·단토는 사르트르의 표현을 따라, 말하고 있다.⁴⁷⁾

이러하다면, 우리는 통체적으로 자유로우며, 그리하여 우리 자신으로부터 유래하는 것 이외에 세계의 어떤 의미도 도출할 수 없는 것으로 이해해야만 할 것이다. 달리 말하면, 우리가 불안으로부터 도피한다는 것은 단지 우리가 불안을 의식하는 하나의 양상에 지나지 않는 것이기 때문에 우리는, 근원적으로는, 불안을 극복할 수 없다고 말해야만 할 것이다.

V. 결 론

이상에서의 우리는 사르트르가 해명한 대자의 존재론적 구조에 대하여 존재와 의식서부터 출발하여 대자의 가능 및 대자의 자유를 무화, 결여, 불안의 개념을 중심으로 살펴 보았다. 사르트르는 인간 현실을 대자존재로 받아들이며, 이것을 의식의 지향성에 의해서 해명하고 있다. 게다가 의식의 지향적 성격을 무화작용으로 규정짓고, 이 무화를 지탱할 수 있는 근거로서 의식(대자)을 하나의 존재결여로서 포착한다.

한편 사르트르는 의식을 일종의 자발성(자유)으로서 특징짓는데, 그는 이 자발성을 실존을 본질에 선행한다는 공식을 통하여, 부분적으로나마, 우리에게 알려주고 있다. 즉 「의식은 매순간 그의 실존을 규정하지만 우리는 그것 이전의 아무것도 파악할 수 없다. 그리하여 우리의 의식생활의 각 순간은 무로부터의 창조를 더러내는 것이어서 그것은 의지와는 하등의 관계가 없는 것이다」⁴⁸⁾ 라고 말하면서 의식에 있어서의 유일한 존재 방식은 자신이 존재하고 있다는 의식을 갖는 것이다.⁴⁹⁾ 따라서 대자는 자기 자신의 가능성을 향하여 투기됨이 없이는 나타나지 아니하는 무한의 존재 거리로서, 그것은 세계의 저쪽에 자기의 가능한 목적을 세우는 것이다.

그러나 나는 이것일 가능성과 이것이 아닐 가능성에 의해서 불안의 의식을 가지게 된다. 왜냐하면, 나의 온갖 능력이 불안한 것은 그것들을 그 존재 안에서 받들고 있는 것이 오직 나 하나에 달려 있는 까닭이기 때문이다.

이와 같이 사람들이 자기의 자유를 의식하는 이 불안을 사르트르는 의식의 존재로서의 자유의 존재방식이라고 하여 불안을 그 질적 구조에 있어서 자유의 의식으로서 수립하고 있는 것이다.

47) Arthur C. Danto 저, Jean-Paul Sartre, William Collins Sons & Co. Ltd., London, 1975: dt. übers., Steidl Verlag, Göttingen, 1986, s.81. (신오현 역, 「사르트르의 철학」, 민음사, 1985, p. 105.

48) "the transcendence of the ego", by Jean-Paul Sartre, The Noonday Press, Inc., Farrar, Straus And Giroux New York. 1969. p.98~99.

49) "imagination", p.115.

이 불안의 경우에 자유가 자기 앞에서 불안해지는 것은, 자유는 결코 아무것에 의해서 촉진되지도, 또 방해되지도 않는 한에서이며, 동시에 불안에 있어서는, 나는 나 자신을 전적으로 자유로운 것으로서, 그리고 나로 말미암아 세계의 의미를 도래케하지 않을 수 없는 존재로서 포착한다. 여기서 대개의 사람들은 자유가 무거운 짐이 되는 경우에는 결정론의 믿음(신의 뜻, 부처의 말, 조상탓, 사회의 관습... 등)속으로 피신함으로써 불안으로부터 도피하고자 시도한다. 그러나 이러한 자기기만은 부조리하다고 샤르트르는 강력히 힐난한다. 왜냐하면, 불안으로부터의 도피는 스스로 불안을 의식하는 하나의 방식이외의 아무것도 아니기 때문이다. 말하자면 불안은 은폐할 수도 없을 뿐더러 도피할 수도 없는 근원적인-어쩌면 숙명적인-것이다. 이리하여 샤르트르는 「인간은 자유의 운명을 짊어진 존재임」⁵⁰⁾을 선언하게 된다. 여기서 인간이 자유이라는 것은, 인간은 자기에로가 아니라 자기에로의 현전이기 때문이다. 그리하여 샤르트르는 「자유는 하나의 존재가 아니라 인간의 존재이다. 즉 인간이 그것이어야 할 무이다」⁵¹⁾라고 주장한다. 이러하다면, 인간은 어떤 경우에는 자유이고 또는 어떤 경우에는 노예일 수 있다고는 할 수 없을 것이다. 자유가 불안의 의식이며, 의식의 무화인 이상 인간은 전적으로, 그리고 언제나 자유이거나 아니면 존재하지 않는 그 어느 쪽이어야 할 것이다.

그러나 이와 같은 「자유의 절대주의」⁵²⁾에서는 나와 타인 그리고 나와 세계와의 관계를 충분히 설명할 수 있을까하는 의문이 생긴다. 실제로 인간현실이라는 것은, 샤르트르가 말하듯이, 의식만에 의해서 구성될 수 있는 것일까하는 것이 의문스럽기 때문이다. 샤르트르의 의식론에서 그러한 문제가 생겨나오는 것은, 흔히 지적되고 있듯이, 그가 의식의 수동성을 사상하고 의식이라는 것은 자발성 이외의 아무것도 아니라고 하는 점에 그 이유가 있다고 할것이다. 이 점이 무한한 자유를 주장하는 샤르트르 의식론의 강점이고 또한 약점이기도 하다.

50) S. u. N. s. 614.

51) ibid. s. 562.

52) Stephan Strasser, *Phenomenologie und Erfahrungswissenschaft von Menschen* (Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1964). s. 25에 따름.

Zusammenfassung

Der Ontologische Charakter des Für-sich in Sartre

Yang Yeong-Ung

Ich habe in diesem Aufsatz, die Seinsstruktur des Für-sichs zu erklären, versucht, indem ich zuerst das Verhältnis zwischen Sein und Bewußtsein untersucht, dann die Begriffe wie die Möglichkeit und die Freiheit des Für-sich im Zusammenhang mit dem Begriffen wie die Bewußtsein-Nichtung, Mangel und Angst darstelle.

Sartre versteht das menschliche Dasein als Für-sich Sein, das wieder als die Intentionalität des Bewußtseins bestimmt werden kann. Weiter bestimmt Sartre die Intentionalität des Bewußtseins als ichliche Manifestation des Bewußtsein-Nichts, das sich als Mangel und Nicht-Sein ausdrückt.

Dieser Bewußtseinsvollzug als Nichtungsvollzug aber hat noch eine zweite Seite. Das Nichts enthüllt dem Bewußtsein die Möglichkeit, sein als Nichtsein zu existieren. Das Nichts des Bewußtsein als Angst veranlaßt, Möglichstes zu tun. Das ist die Grundlage des Seins werdens. Das Sein ist die radikale Möglichkeit des Nichts, so besteht nach Sartre die Spontaneität des Bewußtseins, die sich auf der menschlich Ebene als Freiheit zu Entscheidung und Handlung bestimmt, in dem Bewußtsein-Nichts als Angst.