

Sartre에 있어서 意識의 存在關係

- 意識의 自由를 중심으로 -

梁 英 雄

< 目 次 >

- | | |
|--------------------|--------------|
| I. 序 言 | V. 對自存在 |
| II. 存在와 意識 | VI. 對自存在의 自由 |
| III. 前反省的 意識과 反省意識 | VII. 結 言 |
| IV. 現象의 存在와 即自存在 | |

I. 序 言

근대 철학에 있어서의 혁명적 성격을 <人間에 대한 關心>으로 요약해서 별 무리는 없을 것이다.¹⁾ 우리가 근대의 성격을 이처럼 <人間에 대한 關心>으로 특징지운다면, 우리의 주장은 마땅히 인간과 개인에 대한 讚美가 아니라 적나라한 폭로에 있지 않으면 아니된다.

데카르트가 세계에 대한 해석의 출발점을 의심의 여지가 없는, 즉 논리적이고 원칙적으로 의심이 불가능한 思考하는 自我(cogito)에서 확립했을 때 절대·필연적인 확실성으로 명증된 것은 오직 인간이 사고한다는 사실뿐이었다. 데카르트는 일반적으로 믿고있듯이, 철학적 체계의 확고 부동한 출발점을 확보한 것도 아니요, 그렇다고 이 출발점으로서의 인간 존재의 본질이나 구조를 해명한 것은 더욱 아니다. 아니 오히려 인간을 사고하는 존재로 정의한 데카르트 命題의 참된 의미는 인간에게 의식되고 사고되고 이해되지 않는 여하한 實在나 價値나 의미는 무의미하다는 것에 있다.

데카르트 철학의 전통을 배경으로 하고 있는 프랑스 현대 지성의 가장 탁월한 전형인 싸르트르가 인간에 대한, 자아에 대한, 의식에 대한 관심에 따라 그의 철학적 편력의 반세기를 보냈다는 것은 충분히 이해할 만하다. 싸르트르의 독창적인 의식론은 1936년에 발표된 『自我의 超越性: 現象學的 記述의 素描』에서 시작하여 想像力에 관한 현상학적 연구의 두 저술과 『情

1) 申午鉉, 싸르트르의 人間存在論, 文學과 知性社, 1982, p.1.

緒論』을 거쳐 1943년 2차대전 중에 출판된 『存在와 無』에서 집대성되었다. 여기에서 해명된 인간은 어떠한 외적 제약이나 심지어는 자신의 내면적 심리적 제약에서부터도 벗어나서 절대적으로 자유롭게 자기 본질을 창조하는 영웅적 존재이다.” 외면적 환경적 조건은 인간의 사물적 측면만을 제약할 뿐, 이러한 제약을 의식하고 이해함으로써 이를 극복하려는 인간의 超越性에 대해서는 무기력하다. 인간은 미리 정해진 존재가 아니라 항상 재창조되고 재확인되어야 할 초월인 한에 있어서 오히려 아직 정해지지 않은 無이며, 이미 정해진 존재나 현재는 아직 정해지지 않은 무나 미래를 규정할 수 없다. 따라서 인간은 어떠한 상황 속에서도 絕對的 統體的으로 자유이며, 그렇기에 자기의 행위에 대해서는 어떠한 변명도 정당화되지 않는 절대적 統體적 책임을 지는 존재이다.

『存在와 無』에서는 인간의 의식 구조 분석이 주목적이었던 만큼, 자기 의식의 자명성을 추구한다. 더우기 이러한 자명성을 인식론적 입장에서가 아니라 存在와 無의 관계에서 파악함으로써 샤르트르는 전래의 모든 인간 해석에 반대하여 인간의 가장 근원적이고 원초적인 모습을 드러내 보이려고 한다.

샤르트르에 있어서 인간이란 개념은 自己意識을 떠나서는 아무런 의미도 갖지 못한다. 인간은 스스로 인간임을 부단히 의식하는 가운데에서만 인간일 수 있고, 이러한 자기 의식이야말로 인간을 유일·절대적인 인격이나 自己³⁾로 實存케 하는 근본 조건이다. 그런데 이 자기 의식은 그것이 다름아닌 의식인 한 부단한 意識活動일 수밖에 없으며, 의식 활동은 자기 이외 모든 것이 자신이 아님을 의식하는 否定과 超越의 방식 이외 다른 방식으로 존재할 수 없다. 이러한 부정은 자기 밖에서나 안에서나, 일정한 規定性을 가지고 등장하는 일체의 존재와 거리를 취하는 것이며, 이러한 부정과 초월의 가능성의 근거는 아직 존재하지 않는 가능성, 즉 無의 現實性이다. 이와 같이 인간의 존재 방식이 항상 아직 있지 않은 가능성의 세계에 초점을 맞추어 과거를 재해석하고 현재를 초월하는 것이라면, 인간적 현실의 가장 본질적인 측면은 사물간의 관계와는 근본적으로 달라서 因果關係의 개념을 무기력하게 단든다. 이것이 바로 인간의 본질을 超越·無化 否定·對自·自己意識 혹은 自由라고 정의한 근거이다.

이리하여 샤르트르는 인간을 事物存在와 같은 차원에서 해석하는 어떠한 인간 해석도 단호히 거부한다. 인간은 완결된 존재가 아니라 부단한 자기 부정·자기 초월·자기 창조의 도상에 있는 존재, 그리하여 영원히 완결될 수도 정당화될 수도 없는 존재이며, 그의 존재나 본질 자체가 주어지지 않는 가능성의 존재이며, 따라서 존재 그 자체, 실존하는 삶 자체 외에 아무런 존재

2) *ibid*, p.3.

3) “〈自己〉는 〈自我〉와 구별되어 이해되어야 하며 바로 이러한 구별을 정당화하는 시도가 샤르트르의 人間存在論의 초점이다. 샤르트르에 있어서 〈自己〉와 〈實存〉은 동의어로 이해해도 무방하다.” *ibid*, p.9.

의 규정도 선천적으로 주어지지 않는한, 존재하면서 늘 자신의 존재를 문제시할 수밖에 없는 자유의 존재이다. 그러기에 마치 인간의 본질이 어떠한 형식으로든 규정되고 주어져 있는 듯이 생각하고 여기에 집착하여, 자기의 존재로부터 開示되는 無와 자유의 지평에 맹목적인 인간들의 태도를 싸르트르는 自己欺瞞으로 규정하고, 이를 인간의 행위에 관한 모든 윤리적 도덕적 평가에 선행하는 가장 원초적인 反價値로 격렬히 비난하는 것이다.

그렇다면, 위에서 보아 온 인간 현실의 해명을 싸르트르의 전기 저서들, 특히 『存在와 無』 속에 나타난 것을 중심으로하여, 그가 주장하는 존재와 의식과의 관계란 어떠한 것이며, 또 對自의 存在構造란 어떠한 것인가 하는 것을 의식의 자유에 근거해서 다음의 본론에서 조명해 보기로 한다.

II. 存在와 意識

의식이 제 일차적으로 존재의 의식임은, 훗서일의 현상학을 빌지 않더라도 자명한 분석적 진리이다.⁴⁾ 이는 〈의식〉이란 개념 자체가 〈있는 것〉 또는 어떻게 〈있음〉의 의식이기 때문이다. 즉 대상 없는 의식이란 이미 의식일 수 없다는 뜻이다. 그러나 싸르트르는 〈存在의 現象〉은 바로 그 현상을 파악하는 의식의 존재를 전제로 하지만, 存在 자체는 의식의 존재와는 무관하게 독자적인 실재성을 갖는다고 주장한다. 존재와 의식간에 성립하는 이러한 일방적 관계를 싸르트르는 〈即自存在의 優位〉⁵⁾ 라고 규정하였거니와, 현대 논리학의 용어를 모방해서 〈存在論의 不均衡; ontological asymmetry〉으로 표현해도 좋을 것이다.⁶⁾

그 자체적으로 존재하는 것은 영원히 자기 자신으로 존재하는 自體同一性일 뿐이다. 이와 같이 자체 동일성으로 존재하는 존재를 싸르트르는 即自存在(être-en-soi)라고 부른다. 의식은 다만 이 즉자 존재를 의식하는 이외에 이 즉자 존재와 별개로 병존하는 독립적인 존재가 아니다. 존재하는 모든 것은 의식의 가능한 대상이고, 의식은 즉자 존재의 의식으로 존재하는 이외에 별다른 존재가 아니기 때문에 의식은 존재가 아니라 차라리 無라고 할 것이다. 물론 의식의 존재 방식을 무라고 했을 때, 그것은 존재와 대립되는 또 하나의 규정으로서의 非存在를 의미하는 것이 아니라, 아무런 존재 규정을 갖고 있지 않고 어떠한 존재의 방식으로도 자체 동일

4) ibid, p.123.

5) Jean Paul Sartre, L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, 1943: dt.übers.; Das Sein und das Nichts, Hambarry, 1976, s.215 혹은 s.395 이후 부터 S.u.N로 略稱함.

6) S.u.N, s.17.

성을 거부한다는 뜻에서 무라고 규정된 것이다. 그러나 의식은 空無(rien)⁷⁾가 아니라 존재를 드러낸다는 뜻에서 엄연히 실재성을 가지기 때문에 이를 즉자 존재와 동일한 뜻에서 존재라고 할 수는 없지만 바로 이 즉자 존재를 하나의 對象으로서 措定하고 있다는 뜻에서 對自存在(être - pour - soi)라고 부른다. 대자란 단순히 즉자 존재를 조정하고 있다는 뜻을 넘어서 바로 그 조정으로서의 자기 자신의 존재를 확보하는 자체 동일성을 否定・超越한다는 뜻까지 포함하고 있다. 『存在와 無』는 바로 즉자 존재와 대자 존재 또는 존재와 무(의식)의 관계를 언표하고 있다.⁸⁾

의식과 관계 없이 불리적인 공간에 위치하고 있는 즉자 존재의 본성은 자체 동일성(identité)이며, 의식의 志向性(intention)과 관계되는 즉자 존재의 본성은 도구성(l'ustensilité)⁹⁾인데 反하여, 즉자 존재와 관계하는 對自存在의 본성은, 超越(transcendance)이다. 이 때의 초월은, 어떠한 존재자의 방식으로든 존재할 수 없는 존재의 否定이라는 뜻에서는 초월이지만, 의식의 대상을 그것이 意識外在的이라는 뜻에서 초월이라고 부를 수 있는 것과 혼동을 피하기 위해서라면 차라리 內在(immanence)라고 불러야 한다.¹⁰⁾ 의식의 초월이 결코 의식 밖으로 나갈 수 없다는 점에서는 내재적 초월이지만, 그렇다고 해서 의식의 초월이 의식 내에서 일어나는 심리 작용일 수도 없다는 뜻에서는 초월적 내재이다. 의식은 의식 외에도 의식 내에도 존재할 수 없는 超越自體 <하이데거의 말을 빌면 端的인 超越; Transzendenz schlechthin>¹¹⁾이다. 부단한 자기 초월에 의해서 자기 자신으로 복귀하는 의식의 自己同一性은, 질량적인 동일성, 즉자 존재의 동일성, 존재자적인 동일성(identité)과 구별하여, 존재의 동일성, 자신을 자신으로 확인하는 자기 의식의 동일성(ipséité)이다.¹²⁾

요약하면 의식은 자체적으로 존재하는 완결된 존재가 아니고 존재자와의 關係를 통해서 자신의 존재 방식을 부단히 선택하면서 존재하기 때문에, 그것이 존재하는 데에는 아무런 필연성도 본질도 근거도 없다. 그는 어떤 존재자를 자신의 존재 방식으로 선택하면서 존재하기 때문에 그

7) “정말 아무 것도 아닌 것, 독일의 <Nichts>와 <nichts>, 불어의 <Néant>과 <rien>의 구별은 이런 연관에서 인간 존재의 의미를 파악하는 데 대단히 중요한 개념이다.” 申午鉉, 샤르트르의 人間存在論, p.124.

8) “물론 無, 無化, 意識은 시간성이기 때문에 『存在와 無』는 <存在와 時間>으로도 해석할 수 있으나, 샤르트르가 존재라고 부른 것은 적어도 그것이 即自存在를 의미하는 한 하이데거의 언어인 <存在者, das Seiende>로 보는 것이 옳다.” ibid.

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

10) ibid.

11) Martin Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, s.162.

12) “샤르트르의 人間存在論은 바로 이 事物의 自體同一性(identité)과 구별되는 인간의 自己同一性(ipséité)이 실재한다는 것을 증명하는 데 그 초점이 놓여있다는 사실은 아무리 강조해도 오히려 부족할 것이다.” 申午鉉, 샤르트르의 人間存在論, 1982, p.125.

렇게 선택하면서 존재하는 그 사실 이외 아무도 이를 객관화시킬 하등의 先天的 觀點은 가지고 있지 않다. 의식의 존재는 존재의 의식¹³⁾ 일뿐이라면 과연 의식의 존재는 본질에 선행하고¹⁴⁾ 의식은 바로 그의 존재에서 그 존재 자체가 문제인 그러한 존재이다.¹⁵⁾

의식은 항상 존재의 의식이기 때문에 의식의 존재 방식은 존재에 대한 의식의 태도 양식일 수 밖에 없다. 우선 의식은 존재를 조정하여 그 속에 붙임한다. 존재에 대한 의식의 일차적인 관계도 존재 관계이다. 흡사 알지가 잉크를 빨아들이듯이 존재가 의식을 빨아들이고 의식은 존재 속에 자기를 상실한다.¹⁶⁾ 그리고 바로 이러한 의식의 자기 상실을 통하여 존재가 세계에 나타나 온다. 의식은 오직 존재를 조정함으로써만 그 존재가 드러내는 모습을 자신의 影象(image identit )으로 선택할 수 밖에 없다. 의식은 존재의 모습을 드러냄으로써 비로소 존재할 수 있는 우연적이고 자기 부정적인 존재이다.

의식은 존재 밖에도 존재 안에도 없다. 의식은 오직 존재를 의식함으로써, 즉 존재와 존재 관계를 맺음으로써, 자신의 존재를 바로 그 때 그런 방식으로 선택하여 존재할 뿐이다. 존재와 존재적인 관계를 맺는 의식의 존재 방식을 措定的(positional) 혹은 定立的(thetique)이라 하며, 그 때의 의식의 자기 자신에 관한 관계를 非措定的, 非定立的(non-positionnel, non-thetique)이라 부르고, 의식이 자기 속으로 후퇴하여 존재와는 다만 외적, 대상적 관계를 가지고 있을 뿐일 때에 의식의 존재에 대한 태도를 對象的(thematique)이라 일컫는다. 그리고 이때 의식이 존재에 직접 관계하는 것을 순수 반성이라 부르며, 존재로부터 완전히 철수하여 자신을 조정하고 대상화할 때 이를 불순 반성이라 부른다. 이제 우리는 이러한 의식과 존재의 관계, 즉 의식의 존재 방식을 좀 더 구체적으로 해명해 볼 수 있는 단계에 이르렀다.

Ⅲ. 前反省的 意識과 反省意識

모든 의식은 훗서일이 보여준대로 무엇인가에 관한 의식이다.¹⁷⁾ 이 테-제의 의미는 사르트르에 의하면 초월적인 대상의 定立(position)이 아닌 그러한 의식은 존재하지 않는다는 것이다. 이렇게 말해도 좋다면, 의식은 아무런 내용도 가지지 않는다는 것이다. 이와 같이 의식은 내용을 갖지 않는 것이며, 따라서 내가 대상을 志向할 때에는, 나는 그것을 의식에 內在的인 것으로

13) S.u.N. s.64.

14) “實存이 本質에 앞선다.”는 뜻이다. Jean, Paul Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, Nagel, 1946. (方坤譯: 노오벨 文學全集 7, 서울 新丘文化社, 1966, p.366.

15) S.u.N, s.23.

16) ibid, s.120.

17) ibid, s.12.

서가 아니고 초월적인 것으로서 定立한다. 더우기 知覺이 고려되는 한에서는, 의식의 對象은 超越的인 것으로서, 그리고 現存的인 것으로서 정립적인 것이다.

예컨대 내가 이 테이블을 지각할 때에는, 이 테이블은 그것의 정신적인 表象 (representation) 이 아니라 志向의 行爲의 대상이며 그리고 그것은 存在하는 것으로서 정립적인 것이다. 그리하여 썬트르트는 하이데거가 그러했듯이, 존재를 괄호 속에 묶는 것이 현상학에서는 본질적이라는 훗서얼의 방식을 거절하게 된다.

썬트르트에 의하면, 그러나 「모든 의식은 그것의 대상을 定立하지만, 그것 자신의 방식에 있어서 정립 한다」¹⁸⁾는 것이고 또 「知覺은 그것이 대상을 현존적인 것으로서 정립하지만 그러나 정신의 자유를 표명하는 想像的 의식은 그것의 대상을 다양한 방식에서 정립한다」¹⁹⁾는 것이다. 이것은 상상적 의식은 그것의 대상을 非現存的인 것으로 定立한다는 意味이다. 그러나 그렇다고 해서, 그것은 우리들이 상상적 의식을 반성할 수도 없다는 것이 아니라, 단지 상상적 의식은 그 자체에 있어서는 影像을 志向的 대상으로 정립하지 않고, 의식과 의식과의 관계를 수립한다는 뜻이다. 이리하여 썬트르트는 의식으로부터 사물을 추방하고, 의식과 세계와의 참다운 관계, 즉 의식은 세계에 關한 정립적인 의식이라는 관계를 수립한다. 즉 모든 의식은 그것이 하나의 대상에 도달하기 위하여 자기를 초월한다는 뜻에서 정립적이고, 동시에 의식은 바로 이 정립 자체 속에서 소실된다는 것이다.²⁰⁾ 다시금 썬트르트는 「모든 의식이 다 인식인 것은 아니다(예를들면 감정적인 의식도 있다.) 그러나 모든 인식하는 의식은 다만 자기의 대상에 관한 인식일 수 있을 따름이다」²¹⁾ 라고 말한다. 이와 같이 말해질 수 있는 것도 「이 의식이 자기 자신에 관한 의식임과 아울러 이것의 인식이 되기도 하기」²²⁾ 때문일 것이다. 그렇기는 하지만 이것은 무엇을 의미하는 것일까? 썬트르트는 이것을 다음과 같이 설명하고 있다. 만일 나의 의식이 <테이블에 관한 의식이라는 의식>이 아니었다면, 나의 의식은 이 테이블에 관한 의식이기는 하지만, 그것의 의식이라는 것에 대해서 의식은 가지지 않는다. 혹은 이렇게 말해도 좋으리라. 나의 의식은 자기 자신을 모르는 어떤 의식, 즉 하나의 무의식적인 의식이라고, 그러나 그것은 부조리하다고 해야 할 것이다. 다시금 이것은, 내가 이 테이블에 관하여 사실에 있어서 의식을 가지기 위해서는 <이 테이블에 관한 의식을 가지고 있다는 것>에 관한 의식을 가지면 충분하다. 물론 그것만으로는 <이 테이블이 자체에 있어서(卽自로서; en soi) 존재한다>고 내가 단정할

18) Jean Paul Sartre, L'Imagination: psychologie phénoménologique de L'Imagination, Paris, 1940. English trans. Bernard Frechtman, The Psychology of Imagination, London, 1949. p.20.

19) ibid, p.21 혹은 p.43.

20) ibid.

21) ibid.

22) ibid.

수 있기에는 충분하지 않다. 그러나 <그 테이블이 나를 위해서 (pour moi) 존재한다>고 내가 단정할 수 있기에는 그것으로 충분하다는 것이다.²³⁾

그러면 그와 같은 대상에 관한 의식의 의식, 즉 자기의 의식이란 도대체 무엇일까?

사르트르에 의하면 <의식의 의식> 즉 <자기의 의식>이란 <主觀-客觀>이라고 하는 이원적인 대답이 아니라, 「직접적인 관계」²⁴⁾이다. 예를 들면 자기를 테이블의 知覺으로 인식하기 위해서는 자기, 즉 지각 그것을 조정하는 반성적 의식이 놓아져 있지 않으면 안된다. 왜냐 하면 「반성적 의식은 반성된 의식을 자기의 대상으로서 조정하는 것」²⁵⁾이기 때문이다. 이와 같이 前反省의인 더구나 직접적인 의식이 조정하는 바의 것은 외적인 대상이지, 결코 <자기>이지는 않다. 그러나 그렇다고 해도, 의식은 자기에 관한 의식을 가지고 있는 것이고, 오로지 그것은 비조정적 방식에 있어서 그러한 것이다. 예를 들면, 내가 담배를 세고 있을 때에, 담배가 12개 피이다 라고 하는 하나의 객관적 성질은, 나의 의식에 있어서 세계에 존재하는 성질로서 나타나는 것이다. 따라서 내가 담배를 세고 있을 때에, 나는 그것에 관한 定立的인 의식을 가질 필요는 없다. 결국 나는 나를 세고 있는 자로서 인식하고 있는 것은 아니다. 그러나 그렇다고 해서, 이것은 내가 자신의 계산을 전혀 의식하고 있지 않다는 것을 의미하는 것은 아니다. 만일 그렇다고 하면 나는 자신이 세고 있다는 것을 의식함이 없이 세고 있는 것이 되며, 나의 속에 무의식이라고 하는 영역이 존재하는 것이 되지만, 그러나 이것은 분명히 부조리한 것이다.²⁶⁾ 사르트르에 의하면 「나는 나의 덧셈 활동에 관한 非定立的 의식을 가지고 있다」²⁷⁾는 것이며, 그렇기 때문에 「당신은 거기서 무엇을 하고 있습니까 라고 질문을 받더라도, 나는 셈을 하고 있습니다 라고 즉시 대답할 수 있는 것이다. 그리고 이 대답은 단지 내가 반성적으로 도달할 수 있는 순간적인 의식만을 노리는 것이 아니라, 반성됨이 없이 지내온 의식 상태, 즉 나의 아주 가까운 과거에 있어서 단 한번도 반성되지 않은 채 있었던 의식상태들까지도 노리고 있다. 따라서 반성되는 의식에 대한 반성의 據位를 인정하는 어떠한 餘地도 존재하지 아니한다. 다시 말하면, 반성이 반성되는 의식을 자기 자신에게 드러내 보이는 것은 아니다. 그와는 반대로 반성을 가능하게 해 주는 것은 非反省의인 의식이다. 즉 반성 이전의 코기토가 있어서, 그것이 데카르트적인 코기토의 조건을 이루고 있는 것이다. 동시에 또 셈의 비조정적인 의식이야말로 나의 덧셈 활동의 조건인 것이다.」²⁸⁾ 따라서 덧셈 활동의 의식은 결코 <의식되고 있는 덧셈 활동>과 다른 것이 아니다. 이와 같이 내가 셈을 하고 있는 것에 관한 의식을 가지고 있으므로 해서, 나는 셈

23) *ibid.*, s.12.

24) *ibid.*

25) *ibid.*

26) *ibid.*

27) *ibid.*, s.13.

28) *ibid.*

을 하고 있다고 말할 수 있는 것이다. 이러하다면 썬트르트가 말하는 〈자기에 관한 의식〉이란 하나의 새로운 의식일 수는 없을 것이다.²⁹⁾ 만약 그렇다고 한다면 자기에 관한 비조정적인 의식을 조정적 의식의 하나의 성질로 해버리며, 심적인 사건을 하나의 사물로서 성격지우는 것이 되고, 드디어는 그가 엄격히 배척했던 〈저 인식의 이론적 우위〉라고 하는 착각에 빠져버리는 것이 되고 만다. 심적인 사건이 그것에 관한 의식 이전에 존재한다든지 하는 것은 결코 있을 수 없는 것이다. 자기에 관한 의식이란 결코 하나의 새로운 나의 의식이 아니라, 「어느 사물에 관한 하나의 의식을 위해서 있을 수 있는 유일한 가능성 존재의 방식」³⁰⁾인 것이고, 더구나 이 〈자기에 관한 의식〉은 前反省的인 것이라고 썬트르트는 주장한다.

그러면 의식의 존재를 규정하고 있는 이 자기라고 하는 개념은 어떠한 것일까 썬트르트에 의하면, 자기는 결코 卽自存在가 아니다.³¹⁾ 그는 이것을 문법적으로 설명하고 있다. 즉 자기(soi, se)는 再歸動詞에 쓰여지며, 主語를 가리키기는 하지만, 주어의 한에 있어서도 또한 목적보어로서의 한에 있어서도 존재를 가리키지는 않는다. 결국 자기란 주어의 행위를 주어에게 돌려주는 것으로서 주어 자신과의 관계를 나타내는 것이고, 이 자기는 반쯤 자기를 열어 보여서 자기 위에 있는 주어 자체를 나타나게 하고 있는³²⁾ 것이다. 이와 같이 자기는 그 존재와 일치하는 일 없이 결합되어 있으며, 이 관계가 「자기에로의 現前」³³⁾ 이 라고 불리우고 있는 것이다. 그렇다면 자기에로의 현전은 그 존재와 자기와의 사이에 分離 내지는 無를 전제로 하고 있는 것이며, 결국 의식은 자기로부터 분리하여 존재하고 있다고 말할 수 있는 것이다.³⁴⁾ 그러나 여기서 주의해야 할 것은, 이와 같은 자기란 데카르트가 코기토로부터 그 존재를 직관했던 實體的自我가 아니라고 하는 것이다. 썬트르트에 의하면, 실체적 자아는 對自로서의 의식의 초월적 대상이고, 따라서 그것은 卽自인 것이다. 확실히 반성적 지평에 있어서 자아라고 하는 것이 나타나기는 하지만, 그러나 그것은 자아가 의식을 인칭화하는 계기로서 존재하고 있기 때문이 아니라, 근원적 자기성에 있어서 의식이 존재하고 있기 때문인 것이다.³⁵⁾ 따라서 자아와 자기는 명확하게 구별되지 않으면 안된다.

이에 썬트르트는 「自我의 超越性」에서 「의식의 존재 방식은 그 자체가 의식적이어야 한다」³⁶⁾

29) *ibid*, s.14.

30) *ibid*.

31) *ibid*, s.121.

32) *ibid*.

33) *ibid*, s.127.

34) *ibid*, s.123.

35) *ibid*, s.160.

36) Jean Paul Sartre, *La transcendance de l'Égo: esquisse d'une description phénoménologique*, English trans. Williams and R.Krikpatrick as *The Transcendence of the Ego*, New York, 1957. p.40.

고 말한다. 이러하다면 自我意識은 前反省意識에 속하는 것으로 될 것이다. 그러나 사르트르는 즉시 「의식은 그것이 초월적인 대상의 의식인 한에 있어서 그 자체의 의식이다.」³⁷⁾ 고 하여 자아 의식은 前反省意識의 본질적인 모습임을 보여주고 있다. 따라서 自我意識은 自我에 관해서는 非定立的이며, 非措定的인 것이다. 다음의 예가 이를 잘 설명해줄 것이다.

즉 「내가 황혼을 응시하는 데 정신이 팔려있다고 하자. 이때 의식은 전적으로 志向的인 대상에 조정되고 있다. 거기에서는 自我를 향한 의식에 있어서의 어떤 장소도 생각될 수 없다. 단지 황혼만이 대상으로서 정립되어 있다. 자아를 정립하는 것은 반성적 의식의 지평에서만 일어날 수 있다. 내가 지향적 대상으로 황혼의 의식을 돌릴 때에, 자아는 조정적이다. 즉 나는 나를 반성적 의식의 대상으로서 정립한다.」³⁸⁾ 이리하여 사르트르의 현상학에 대한 근본적 所與는 前反省意識이고, 전 반성 의식에 있어서는 반성 의식의 자아는 나타나지 않는 것으로 된다. 그렇다고 해서, 우리가 하나의 志向的 對象化도 없이 전 반성 의식에 관하여 생각하거나 말할 수 있는 것은 전혀 아니다. 왜냐 하면 이 반성 의식에 있어서 자아와 세계는 상호 관련적으로 조정적이기 때문이다. 다시 말하면, 자아는 나를 나의 모든 의식의 상태들—경험, 행위 등—이 일어나는 總和로서 정립하는 것인, 동시에 또한 세계는 의식의 모든 대상들의 총화로서 정립되고 있기 때문이다.

그러나 자아는 그것의 대상에 의해서 창조되지도 않고, 또 자아는 파생적이며 단지 반성 의식을 위해서만 출현하는 것이라 할지라도, 이것은 전 반성 의식을 반성하는 것이기 때문에, 자아는 의식의 한 장소로서 전 반성 의식의 배경으로부터 출현하는 것이다. 게다가 자아가 총화의 궁극으로서 모든 사람의 경험, 말, 행동의 원천으로서 조정되고 있기 때문에 자아는 사람들로 하여금 한계 없는 자유나 혹은 의식의 自發性을 그 자신으로부터 은폐하려는 노력을 가능하게 하고, 또 행위의 규칙적인 유형을 확보하는 견고한 관념 속으로 피신하도록 강요한다.

이와 같은 한계 없는 자유의 두려움 때문에 사람들은, 말하자면 자아에 응결시켜서 과거의 決定論的인 因果關係에 그의 행위의 탓을 돌림으로써 그의 책임을 피하려고 시도한다. 그러나 이렇게 되면 사르트르가 언급하기를 좋아하는 論旨로서 「그는 나쁜 운명에 처해있는 것」³⁹⁾ 이 되고 만다.

37) *ibid.*

38) *ibid.*, p. 43.

39) S. u. N., s. 368.

Ⅳ. 現象의 存在와 卽自存在

이미 보아왔듯이 의식은 샹르트르에 있어서는 무엇인가에 관한 의식이다. 이 무엇인가는 그것 자체가 아닌 다른 어떤 것, 즉 초월적인 것을 의미했다. 그런데 초월적인 대상은 의식을 위해서 출현한다. 그리고 그것은 현상으로서 기술된다. 그러나 현상적 존재는 실제의 근저에 있는 것으로서의 나타남은 아닌 것이며 또한 나타나지 않는 본질의 나타남도 아닌 것이다. 내가 지금 그 앞에 앉아있는 테이블을 인식할 때, 그 테이블은 숨겨진 본체의 나타남도 아니며 또한 그 자체와 구별되는 어떤 실제의 나타남도 아니다. 현상적 존재는 그 자신을 나타낸다 그것은 그것의 존재와 마찬가지로 본질을 나타낸다.⁴⁰⁾ 또한 동시에 그 테이블은 여기에 그리고 현재에 인식이나 의식의 주어진 행위에 있어서 나타나는 것 이상의 것임이 분명하다. 만약 그렇지 않고 현상적 테이블은 나타남이요 따라서 숨은 실재나 나타나지 않는 실재는 없다고 한다면, 또한 동시에 그 테이블은 하나의 개개의 나타남이나 혹은 현현과 동등시 될 수 없다고 한다면, 그것은 그것의 나타남들의 總和와 동등시 될 것임이 틀림 없다. 그렇다고 할지라도 우리는 가능한 나타남들의 유한한 수를 定立할 수는 없는 것이다.⁴¹⁾ 왜냐 하면, 비록 우리가 나타남과 실재 사이의 이원론을 반대하고 나타남의 총화와 사물을 동일시할 수 있을지라도 버어커리처럼 ‘존재하는 것은 지각되는 것이다.’ 라고는 말할 수 없기 때문이다. 샹르트르에 의하면 「나타남의 존재는 그것이 나타나는 한에서만 존재하는 것은 아니다.」⁴²⁾ 이것은 우리가 그것에 대해서 가지고 있는 지식을 능가하는 것이며 그렇기 때문에 그것은 초현상적인 것이다. 라는 의미이다. 그러면 의식에 나타난 것으로서의 즉자 존재란 무엇인가?

샹르트르에 의하면 「존재는 있다. 존재는 그 자체에 있어서 있다. 존재란 있는 바의 것이다」⁴³⁾ 이리하여 샹르트르에 있어서 즉자 존재(그 자체에 있어서의 존재)는 논리적으로 非存在에 앞서는 것일 뿐만 아니라 非存在와 동일시 될 수도 없는 것이다. 예컨대 하나의 테이블은 그것의 否定을 통해서 테이블로서 규정된다. 이러하다면 존재 안에 있는 모든 구별은 전적으로 의식에 기인하는 것으로 된다. 그리고 의식은 존재를 그것의 배경과 구별함으로써 무엇인가를 나타내게 한다. 이 의미에서 否定하는 것은 배경을 부정하는 것이다. 이와 같은 사정은 공간적이고 시간적인 관계에 관해서도 동일하게 말해질 수 있다. 즉 하나의 사물은 비교하고 관계하는 의식과의 관계에 있

40) *ibid*, s.10.

41) *ibid*, s. 7.

42) *ibid*, s.24.

43) *ibid*, s.37.

어서 가까이 있는 것으로서 혹은 멀리 떨어져 있는 것으로서 나타난다. 또한 이 사건이 저 사건의 뒤의 사건으로서 나타나는 것도 의식에 대해서 이다. 그렇다고 해서 이는 의식이 대상을 창조한다는 것을 의미하는 것은 아니고 인간 존재가 사물에 의미를 부여한다는 뜻이다. 다시 말하면 즉자에 의미를 부여하는 것은 의식과의 관계에 있어서 그러하다는 것이다. 예컨대 하나의 테이블이 잠재적(가능적)인 땀감임은 의식과의 관계에 있어서이다. 이에 쉘르트는 「세계가 지적인 구별의 체계로서 그리고 사물들과의 밀접한 관계로서 나타나는 것은 의식에 대해서이다.⁴⁴⁾ 만약 人間이 세계를 나타나게 하는 것이 의식이다 라는 생각을 제거한다면 인간은 즉자 존재로서 남게 될 것이다.

쉘르트에 의하면 즉자 존재는 궁극적이며, 단순히 거기에 있는 것이다. 그것은 이유도 없고 원인도 없고 그리고 필연성도 없다.⁴⁵⁾ 이것을 그는 그의 소설 『구토』에서 주인공 로캥맹이 공원 벤치에 앉아서 마로니에 뿌리에 대하여 가지게 된 인상을 통해서 묘사하고 있다. 로캥맹은 그에 대한 사물들의 이유 없고 여분의 특징의 인상을 가진다. 뿐만 아니라 자신의 존재조차도 여분의 것이라는 인상을 가진다.⁴⁶⁾ 이리하여 쉘르트는 「존재는 추론할 수도 없고 연역할 수도 없다. 그것은 단순히 있다. 우연성은 절대적인 그 자체이며 그리고 결과적으로 완전히 이유 없는 것이다.⁴⁷⁾ 고하고 또 「창조되지도 않고 존재를 위한 이유도 없고, 다른 존재와의 어떤 관계도 가지지 않는 즉자 존재는 영원히 까닭없는 것이다.⁴⁸⁾ 라고 선언하게 된 것이다.

V. 對 自 存 在

그것 자체 안에 있는 것으로서의 즉자의 개념은 쉘르트의 主著 『存在와 無』의 핵심적인 두 개념 중의 하나이다. 또 다른 하나는 의식의 존재인 對自存在이다. 그 저서의 대부분이 對自의 분석에 바쳐지고 있다. 왜냐 하면 즉자 존재는 불분명하고, 덩어리져 있고, 자체와 동일한 것이기 때문에 거기에는 그것에 관하여 분명히 말해질 수 있는 것은 거의 없다. 더구나 실존주의자로서의 쉘르트의 주된 관심은 人間的 現實에 있었기 때문이다. 이리하여 그는 인간의 자유를 주장하게 되고, 이 인간의 자유는 그의 철학에 있어서 본질적인 것이며, 그리고 자유에 관한 그

44) *ibid*, s.201.

45) Jean Paul Sartre, *La Nausée*, Gallimard, 1939, 李秉榮譯: 노오벨 文學全集 7, 서울:新丘文化社, 1966, p.189. 참조.

46) *ibid*, p.16.

47) *ibid*, p.186 ~ 187.

48) S. u. N, s. 11

의 이론은 대자의 분석에 근거되어 있다.

다시 한번 모든 의식은 무엇인가에 관한 의식이다. 여기서 무엇에 관한 이란, 「그것이 나타난 것으로서의 존재에 관한」⁴⁹⁾ 을 의미한다. 이 경우에 있어서 의식은 존재 이상의 어떤 다른 것, 말하자면 非存在임에 틀림없다. 그리고 그것은 즉자 존재의 否定을 통해서 혹은 즉자 존재의 無化를 통해서 일어나야만 한다. 왜냐 하면 사르트르는 다음과 같이 말하고 있기 때문이다. 즉 즉자 존재는 무를 품고 있지 않다. 그러 하다면, 의식에는 어떻게 해서 부정과 무화가 도입되는가? 그의 대답은 아무 것도 아닌 것(rien)일 뿐이다. 왜냐 하면 거기에는 어떤 매개자도 없고, 존재를 분리하는 어떤 것도 없고, 단지 의식의 바로 그 본성에 의해서 존재로부터 거리를 두거나, 분리하거나 혹은 포함한다는 것이기 때문이다.⁵⁰⁾ 이리 하여 사르트르에 의하면 「의식은 비존재 그 자체이다. 그리고 그것의 활동은 무화의 과정이다.»⁵¹⁾ 예컨대 내가 이 종이를 인식할 때, 나는 종이 이다는 것을 부정함으로써 그것에서부터 내 자신을 떼어 놓는다. 그리고 나는 그 종이를 나타나도록한다. 그리고 그것은 무엇인가 다른 어떤 것이더라는 것을 부정함으로써, 또 다른 현상들을 무화함으로써 그것의 배경으로부터 벗어나서 나를 바깥에 세운다. 사르트르는 말한다. 「존재는 무를 세계 속에 나오게 함으로써, 그 자신의 존재에 있어서, 그 속에 그것의 존재의 무가 문제인 하나의 존재이다: 존재는 무가 세계 속으로 나오는 것에 의해서 그것 자신의 무이어야 한다.»⁵²⁾ 라고 그리고 또 「인간은 무를 세계 속에 오게 하는 존재이다.»⁵³⁾ 라고. 이 경우에 있어서는 의식을 창조하는 초월적인 자아는 어디에도 있을 수 없다. 그러나 의식이 일어나고 있는 것은 의심할 바 없이 확실한 사실이다. 이것을 사르트르는 의식의 본성에 있어서의 본질적인 분리의 결과로서 그리고 존재에 있어서 틈의 발생이나 혹은 존재에의 단절을 통해서 일어나는 것으로서 기술하고 있다. 그러하다면 그것은 즉자 존재 안에 있는 틈이나 결합의 발생에 의해서 일어나기 때문에 그것은 이런 저런 방식에서 존재의 밖으로 나오지 않으면 안된다. 왜냐 하면 의식은 그것의 대상으로부터 그것을 분리하는 무의 계속적인 분비불인 존재로부터 계속적인 분리나 격리를 통해서만 존재한다.⁵⁴⁾ 는 것이기 때문이다. 이와 같이 의식은 단지 無와 無化의 과정을 통해서만 존재한다. 그것은 존재에의 하나의 관계이다. 그러나 그것은 존재 이상의 다른 어떤 것이어야 한다.

49) *ibid*, s.29.

50) *ibid*, s.159.

51) *ibid*.

52) *ibid*, s.11 혹은 s.125.

53) *ibid*, s.61.

54) *ibid*, s.69.

Ⅵ. 對自存在의 自由

덤어리지고, 불분명하며 의식도 없는 속자 존재는 분명히 자유롭지 않다. 그러나 존재로부터 분리된 것으로서의 對自는, 비록 그것이 무에 의한 것일지라도, 존재에 의해서 결정되어질 수는 없다. 따라서 대자 존재는 본질적으로 자유롭다. 사르트르에 의하면, 자유는 인간 본성 혹은 본질의 하나의 소유불은 아니다. 그것은 의식적 존재의 구조에 속한다. 이리하여 우리가 생각하는 자유는 인간 현실의 존재와 분리할 수 없다.⁵⁵⁾ 그러나 「자유는 무의 출현을 조건짓고 있는 한에서 인간 존재이다.»⁵⁶⁾ 그리고 「자유란 자기 자신의 무를 分泌함으로써 자기의 과거를 局外로 내어놓는 인간적 존재이다.»⁵⁷⁾ 이것이 의미하는 바는 자기 자신의 무라고 하는 이 최초의 필연성이 中斷으로 말미암아, 또 개개의 否定의 경우에 의식에 나타나는 것은 아니라는 뜻이다. 왜냐하면 「의식은 한시도 끊어짐이 없이, 스스로 자기의 過去存在의 無化로서 자기를 살아간다.»⁵⁸⁾ 고 사르트르는 말하고 있기 때문이다.

만일 자유가 의식의 존재라고 한다면, 의식은 자유의 의식으로서 존재해야 한다. 이러한 자유의 의식이 취하는 형태란 어떠한 것이어야 할까? 사르트르에 의하면 「자유에 있어서, 人間存在는 무화라는 형태를 가진 자기 자신의 과거이다 (마찬가지로 자기 자신의 미래이기도 하다.)⁵⁹⁾ 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 하나의 존재방식이 존재해야 할 것이다. 이 문제에 대하여 사르트르는 하나의 직접적인 대답을 제공해 주고 있다. 그에 의하면 「사람이 자기의 자유를 의식하는 것은 不安에 있어서이다. 혹은 이런 표현을 더 좋아한다면, 불안이란 存在意識으로서의 自由의 存在方式이다. 불안에 있어서야말로 자유는 그의 존재에 있어서 자기 자신을 위한 문제가 된다.»⁶⁰⁾ 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. 현기증이 불안인 것은, 내가 낭떠러지에 떨어지지나 앓는가 함이 아니라, 내가 스스로 낭떠러지에 몸을 던지지나 앓을까 함을 두려워하는 한에 있어서이다. 하나의 상황은 그것이 밖으로부터 나

55) *ibid.*, s.66.

56) *ibid.*,

57) *ibid.*

58) *ibid.*

59) *ibid.* s.67 ~ 68.

60) *ibid.* s.72.

의 생명과 나의 존재를 바꿀 두려움이 있는 한에 있어서는 恐怖를 일으키지만, 내가 이 狀況에 대하여 나 자신의 반응을 경계할 때에는 불안을 일으킨다.⁶¹⁾ 이러하다면 공포와 불안은 서로 용납되지 않는다. 왜냐 하면 「공포는 초월적인 것에 관한 非反省的인 파악이지만, 불안은 자기에 관한 反省的인 파악이며, 한쪽은 또 한쪽의 파괴에서 발생하며, 한쪽에서 한쪽으로의 移行없는 移行이기」⁶²⁾ 때문이다. 이에 사르트르는 「나는 앞으로 있을 끔찍한 것은 아니라는 방식 위에서 내가 앞으로 있을 그것이다」⁶³⁾ 고 하고 또 내가 미래를 향하여 운반되는 것은 나의 공포를 통해서이며, 이 공포는 그것이 미래를 가능한 것으로 세움으로써 자기를 無化한다. 있지 아니하다는 방식 위에서 자기 자신의 미래라고 하는 의식이 바로 불안이다⁶⁴⁾ 라고 하여 불안을 그 질적인 구조에 있어서 자유의 의식으로서 수립하고 있다.

불안 속에서 우리에게 드러나는 이 자유는 動機와 行爲와의 사이에 스며드는 이 아무것도 아닌 것(rien)의 존재로 말미암아 특징지어질 수가 있다. 내가 자유인 까닭에 나의 행위는 여러 동기에 의한 결정으로부터 빠져나와 있는 것이 아니다. 도리어 내가 자유인 까닭에 무효한 것으로서의 여러 동기의 구조가 나의 자유의 조건인 것이다. 그리고 자유를 근거짓는 이 없는 것이란 어떠한 것인가? 고 묻는다면, 이에 대한 사르트르의 대답은 「그것은 있지 아니한 까닭에 그것을 기술할 수가 없다. 그러나 이 rien이 인간 존재와의 관계에 있어서 인간 존재로 말미암아 존재되는 한에 있어서, 우리들은 적어도 그 뜻을 끌어낼 수가 있는 것이다. 이 rien은 동기가 동기에 관한 의식의 相關者로서 밖에는 동기로서 나타나지 않는다고 하는 필연성에 대응한다.»⁶⁵⁾ 는 것이다. 이미 우리는 의식은 내용을 갖지 않는 것이라고 단정했으므로, 우리는 동기는 결코 의식안에는 있지 않다는 것을 인정해야 한다. 이러하다면, 의식을 위해서 밖에 동기는 존재하지 아니한다. 그리고 동기는 나타남으로써 밖에 출현할 수가 없다는 사실 그 자체로 말미암아, 동기는 그 자체가 무효한 것으로서 구성된다.

여기에서 주의해두어야 할 일은, 불안으로 말미암아 자기를 표명하는 자유는 자유로운 존재를 가리키는 '나'를 항상 새로이 만들어야 하는 의무로 인하여 하나의 특성을 가지게 된다는 것이다. 왜냐 하면, 나의 온갖 可能이 불안한 것은 그것들을 그 존재 안에서 받들고 있는 것이 오직 나 하나에 달려 있는 까닭이거니와, 그렇다고 해서 그 모든 가능성은 '나'로부터 나와가지고, 다음에 그러한 '나'는 적어도 우선 주어졌다가, 다음에는 시간의 흐름 속에서 하나의 의식으로부터 다른 하나의 의식으로 移行하는 것이라고 말하는 것은 아니다. 사르트르에 의하면, 「도박을 금하는 하나의 상황의 종합적인 파악을 새로이 실감해야 하는 賭博者는 동시에 <상황

61) ibid.

62) ibid. s.74.

63) ibid.

64) ibid. s.77.

65) ibid.

안에 있으면서) 이 상황을 평가할 수 있는 ‘나’를 다시금 만들어내지 않으면 안된다. 이 ‘나’는 그 아 프리오리(a priori)한 내용과 함께 역사적인 내용을 가지고 있고, 그것이 인간의 본질인 것이다. 그리고 자기의 면전에 있어서의 자유의 표명으로서의 불안이 뜻하는 것은 인간이 항상 하나의 無로 말미암아 자기의 본질로부터 분리되어 있다는 것⁶⁶⁾ 이다.

사실 불안의 경우에, 자유가 자기 앞에서 불안해지는 것은, 자유는 결코 아무것에 의해서 촉진되지도, 또 방해되지도 않는 한에 있어서이다. 왜냐 하면, 불안이란 하나의 가능성을 나의 가능성으로서 인정하는 것이기 때문이다. 다시 말 하면, 불안이 성립함은 의식이 무로 말미암아 자기의 본질로부터 절단되어 있거나, 혹은 의식이 자기의 자유 그 자체로 말미암아 미래로부터 분리되어 있음을 알 때이기 때문이다.⁶⁷⁾ 이것이 의미하는 바는, 무화하는 하나의 rien(없는 것)은 나로부터 모든 구실을 빼앗아가 버리고, 동시에 또 내가 그것인 그 미래는 나의 손이 미치지 않는 곳에 있는 까닭에, 내가 나의 미래의 존재로서 계획하는 것은 항상 無化되면서 단순한 가능성의 단계로 환원되고 있다는 것이다. 이것을 샤르트르는 著作의 관계에서 설명하고 있다. 그에 의하면 「나의 자유가 내가 쓰는 책에 관하여 불안하게 되기 위해서는, 이 책이 나와의 관계에 있어서 나타나지 않으면 안된다. 다시 말하면 나는 한쪽에서는, 내가 있었던 그것으로서의 한에 있어서의 나의 본질(나는 『이 책을 쓰기를 원하고』 있었다. 나는 그 내용을 두루 생각하였다. 나는 그것을 쓰는 것이 흥미 깊은 일일 수가 있다고 믿었다. 그리고 이 책이 나의 본질적인 가능이었다는 것을 고려에 넣지 않고서는 아무도 나를 이해할 수가 없다는 그런 모양으로 나를 형성시켰다)을 발견하지 않으면 안된다. 또 한편으로는, 나의 자유를 이 본질로부터 떼어놓는 無(나는 『그것을 쓰기를 원하고』 있었지만, 아무것도, 심지어 내가 원하고 있었다는 것 자체도 그것을 쓸 것을 나에게 강요할 수는 없다)를 발견하지 않으면 안된다. 마지막으로, 나는 내가 앞으로 있을 그것으로부터 나를 떼어놓는 無(나는 이 저작을 내던질 끊임없는 가능성을, 그것을 쓸 가능성의 조건 그 자체로서, 또 나의 자유의 뜻 그 자체로서 발견한다.)를 발견하지 않아서는 안된다.⁶⁸⁾ 이것은 나는 나의 자유가 현재에 있어서나 미래에 있어서나, 내가 현재 있는 것 그것을 파괴할 가능성이 있는 자유인 한에 있어서, 나의 가능으로서의 이 책의 저술 그 자체 안에서 이 자유를 포착하지 않으면 안된다는 것을 의미한다.

샤르트르에 의하면 「나는 나의 존재를 구성하는 근본적인 유일한 기획에 직면하여 단 혼자서 불안 속으로 떠오른다. 모든 障壁, 모든 울타리는 나의 자유의 의식으로 말미암아 무화되어 무너진다. 가치를 존재시키고 있는 것은 나라고 하는 사실에 대해서는, 나는 어떠한 가치에도 근거를 가지지 않았을 뿐더러 또 가질 수도 없다. 아무것도 나 자신을 거역하면서 나를 안심시켜

66) ibid. s.79.

67) ibid. s.80.

68) ibid. s.81.

줄 수는 없다. 내가 그것인 그 無로 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 결정짓는다.⁶⁹⁾ 는 것이고 또 「따라서 불안은 자유 그 자체에 의한 자유의 반성적인 파악인 것이다.⁷⁰⁾ 이런 뜻에서는 불안은 中間狀態임이 틀림없다. 왜냐 하면, 불안은 그 자체에 관한 직접적인 의식이라고는 하지마는, 세계의 부름의 부정에서 발생했기 때문이며, 또 내가 스스로 구속하고 있던 세계로부터 나 자신을 해방할 때에, 그리고 나 자신을 의식으로서 뿐만 아니라, 그 본질의 存在論以前的인 了解와 그 모든 가능한 判斷以前的인 뜻 과를 가지는 의식으로서 파악할 때에 나타나기⁷¹⁾ 때문이다.

그러나 불안에 있어서는 나는 나 자신을 전적으로 자유로운 것으로서, 그리고 동시에 나로 말미암아 세계의 뜻을 세계에 到來케 하지 않을 수 없는 것으로서 포착한다. 그렇다고 해서 반성의 차원에 몸을 두고 먼 혹은 가까운 자기의 가능성을 바라봄으로써 하나의 순수한 불안 속에서 자기를 포착하기만 하면 충분하다는 것은 아니다.⁷²⁾ 왜냐 하면 어떠한 반성의 경우에도, 의식이 반성되는 의식을 바라보는 한에 있어서 불안은 반성적인 의식의 구조로서 발생하기 때문이다. 그러나 그러면서도, 나는 나 자신의 불안에 직면하여 여러 가지 태도를 취할 수가 있다. 사실, 불안에 직면했을 때의 우리들의 본질적인 직접적인 태도는 逃避라고 해도 무방할 것이다. 그러나 불안 앞에서의 이 도피는 단순히 미래 앞에서 주의를 돌리려고 하는 노력은 아니다. 오히려 그 도피는 또 과거의 위협까지도 해제하고자 시도한다. 이 경우에 내가 도피하고자 시도함은 나의 超越 그 자체로부터이며, 그리고 나의 본질을 받들고 나의 본질을 超出(d'epassement)하는 한에서이다. 그리하여 싸르트르는 하나의 행위가 자유인 것은, 그것이 나의 본질을 정확히 반영할 때이다.⁷³⁾ 라고 주장한다. 그러나 더우기 이 자유는 만일 그것이 나(自我)의 面前에서의 자유라고 한다면 나를 불안케 할 것이지만, 나는 이 자유를 나의 본질의 품안으로, 즉 나의 차아의 품안으로 옮기고자 시도한다. 그러나 그렇게 되면 자유로운 것은 이미 존재로서의 한에 있어서의 나의 존재는 아니다. 왜냐 하면, 그것은 자유로운 것은 나의 의식의 품 안에 있어서의 나의 차아이다. 라는 결과가 되기 때문이다. 이것은 전연 自慰的인 虛構이다. 왜냐 하면, 자유가 不透明한 존재의 품 안에 침몰되어버렸기 때문이다. 싸르트르에 의하면, 「자유가 나의 본질의 하나의 고유성이 되는 것은 나의 본질이 半透明性이 아닌 한에 있어서, 그리고 나의 본질이 內在에 있어서의 초월인 한에 있어서이다. 요컨대, 나의 자유를 나의 차아 속에서 他人의 자유로서 포

69) ibid. s.84 ~ 85.

70) ibid. s.90.

71) ibid.

72) ibid.

73).ibid. s.93.

착함이 문제」⁷⁴⁾ 가 된다는 것이다. 뿐만이 아니라, 「우리들은 만일 이 자유가 무거운 짐이 되거나, 혹은 우리들에게 해명의 필요가 있을 경우에는 언제나 決定論에의 믿음 속으로 피신할 길을 발견한다. 이렇게 하여 우리들은 자기를 밖으로부터 타인으로서 혹은 또 사물로서 포착하고자 시도함으로써 불안으로부터 도피한다.」⁷⁵⁾ 는 것이다. 사실, 內感의 啓示라든가, 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 <직접 주어진 것> 을 우리들로부터 은폐하기 위한 수단임이 분명하다. 그러나 이러한 것이 어떻게 가능한 것인가? 사르트르에 의하면, 불안과 불안의 意向的 목표와 또 불안으로부터 부담없는 神話에의 도피는 동일한 의식 속에 주어지지 않으면 아니된다는 것이다.⁷⁶⁾ 왜냐 하면, 나는 모르고 있기 위해서 도피하는 것이지만, 나는 자기가 빠져나오는 것을 모르고 있을 수는 없는 일이기 때문이다. 그에 의하면, 「불안으로부터의 도피는 불안을 의식하는 방식 이외의 아무것도 아닌 것이다. 따라서 불안은 적절히 말하자면, 은폐할 수도 없을 뿐더러 피할 수도 없다는 것」⁷⁷⁾ 이다. 그렇지만 이것은 불안하다는 것과는 전연 똑같은 수는 없으리라. 이에 사르트르는 불안으로부터 빠져나오기 위해서 내가 나의 불안이 된다고 할지언정, 이것은 내가 나인 것 그것에 대하여 중심을 달리할 수가 있다는 것, 또 나는 『불안하지 않다.』는 형태로 불안할 수가 있다는 것, 그리고 나는 불안 그 자체의 품안에서 무화적인 능력을 처리할 수가 있다는 것을 예상하고 있다. 이 무화적인 능력은 내가 불안을 빠져 나오는 한에 있어서 불안을 무화하지 마는, 동시에 불안으로부터 빠져나오기 위해서 불안한 한에 있어서 이 무화적인 능력은 自藏한다. 이것이 이른바 自己欺瞞이다.⁷⁸⁾ 따라서 문제인 것은, 불안을 의식으로부터 쫓아버리는 것도 아니고, 또 불안을 무의식적인 심적 현상으로서 구성하는 것도 아니다. 도리어 다만, 나는 내가 불안할 때의 그 불안의 파악에 있어서 나 자신을 자기기만으로 만드는 것이며, 한편 나 자신과의 관계에 있어서 내가 그것인 바의 無를 매꾸기로 되어 있는 이 自己欺瞞은, 바로 그것이 억제하는 이 無를 그 속에 내포하고 있는 것이다.⁷⁹⁾

74) *ibid.*75) *ibid.* s.90 ~ 91.76) *ibid.* s.92.77) *ibid.*78) *ibid.* s.93.79) *ibid.* s.95.

VII. 結 言

이상에서 우리는 사르트르가 수립한 意識의 存在關係에 대하여, 存在와 意識에서 출발하여 前反省的 意識과 反省意識의 문제, 그리고 卽自와 對自의 分析 및 對自存在의 自由에 관하여 살펴 보았다. 사르트르는 意識을 存在關係로서 파악함으로써 의식과 對象과의 定立的인 關係를 수립한다. 즉 의식과 세계와의 참다운 관계는 세계에 대한 定立的인 의식인 것이며, 동시에 의식은 對象을 志向함으로써 자기를 超越함에 따라 의식은 소진하는 것이다. 이리하여 사르트르는 前反省的 의식과 反省的 의식을 구별하고, 前反省意識은 自我意識에 속하지 않는 것으로 파악함으로써 의식에서 자아를 분리한다. 자아 의식은 그에 의하면, 非定立的이며 非措定的인 것이다. 반면에 自我는 定立的이다. 즉 나는 나를 반성적 의식의 대상으로서 정립한다. 사르트르에 있어서 자아는 의식의 한 장소로서 前反省意識의 배경으로부터 출현하는 것이기 때문에 自我는 사람들로 하여금 한계 없는 自由에의 不安이나 혹은 의식의 자발성을 그 자신으로부터 감추려는 노력을 가능하게 하는 것이다.

이와 같이 사람들이 자기의 자유를 의식하는 이 불안을 사르트르는 存在意識으로서의 自由의 存在方式이라고 하여 불안을 그 질적인 구조에 있어서 자유의 의식으로서 수립하고 있는 것이다.

이 불안의 경우에 자유가 자기 앞에서 불안해지는 것은, 자유는 결코 아무것에 의해서 촉진되지도, 또 방해되지도 않는 한에 있어서이며, 동시에 불안에 있어서는, 나는 나 자신을 전적으로 자유로운 것으로서, 그리고 나로 말미암아 세계의 의미를 到來케 하지 않을 수 없는 존재로서 포착한다. 여기서 인간은 자유가 무거운 짐이 되는 경우에는 결정론의 믿음 속으로 피신함으로써 불안으로부터 도피하고자 시도한다. 그러나, 이러한 自己欺瞞은 부조리이리라. 왜냐 하면, 불안으로부터의 도피는 스스로 불안을 의식하는 하나의 방식 이외의 아무것도 아니기 때문이다. 말하자면 불안은 은폐할 수도 없을 뿐더러 피할 수도 없는 근원적인 것이다. 이리하여 사르트르는 「人間은 자유의 운명을 짊어진 존재임」⁸⁰⁾ 을 역설하게 된다. 여기서 인간이 자유이라는 것은 인간이 자기예로가 아니라 자기 예로의 현전이기 때문이다. 그리하여 사르트르는 「자유는 하나의 존재가 아니라 인간의 존재이다. 즉 인간이 그것이어야 할 無이다。」⁸¹⁾ 라고 말한다. 이러하다면, 인간은 어떤 경우에는 자유이고 혹은 어떤 경우에는 노예일 수 있다고는 할 수 없을 것이다. 자유가 불안의 의식이며, 의식의 無化인 이상 인간은 전적으로, 그리고 항상 자유이거나 아니면 존재하지 않는 그 어느 쪽이어야 할 것이다.

80) *ibid.* s.614.81) *ibid.* s.562.

— Zusammenfassung —

Über die Seinsbeziehung des Bewußtseins bei Satre

Yang, Yeong-Ung

In der vorliegenden Arbeit habe ich menschliche Realität im Zusammenhang mit der Seinsbeziehung des Bewußtseins untersucht, die in den frühen Werken, besonders in seinem bedeutenden Werk "Das Sein und das Nichts", behandelt wird.

Bei Sartre hat der Begriff 'Mensch' keinen Sinn, wenn ohne Rücksicht auf das Selbstbewußtsein darüber nachgedacht wird. Der Mensch kann nur Mensch sein, wenn er selber ständig wahrnimmt, daß er Mensch ist.

Das Selbstbewußtsein ist unerläßliche Grundbedingung dafür, daß dem Menschen ermöglicht, als ein einziges, absolutes Personencharakter oder das Sich zu existieren.

Das Selbstbewußtsein ist insofern nichts anderes als eine ununterbrochene Bewußtseinstätigkeit, als es eine Art von Bewußtsein ist.

Die Bewußtseinstätigkeit erscheint als 'Verneinung' oder 'Transzendenz', was das Sich von allen anderen unterscheidet. Die Möglichkeit solcher Seinsweise als 'Verneinung' oder 'Transzendenz' ruht auf dem 'Nichts', das die Wirklichkeit als Potentialität in sich birgt.

Das ist der Grund dafür, daß das Wesen des Menschen als Transzendenz, Nichtung, Verneinung, Für-sich, Selbstbewußtsein oder Freiheit definiert ist.

Deshalb lehnt Sartre alle Interpretationen ab, bei denen der Mensch wie das Ding auf der gleichen Ebene interpretiert wird. Er begründet die Seinsbeziehung des Bewußtseins mit freiem Sein des Bewußtsins, indem er die Selbstverständlichkeit des menschlichen Bewußtseins nicht in der epistemologischen Hinsicht, sondern im Zusammenhang mit 'dem Sein und dem Nichts' zu begreifen versucht.