

Sartre에 있어서 對自의 직접적 구조

양 영 웅

目 次

- | | |
|---------------------|--------------|
| I. 서 언 | V. 대자의 존재 결여 |
| II. 對自의 성립 근거로서의 無化 | 1. 결여의 구조 |
| III. 의식의 자기 관계 | 2. 대자의 가능 |
| IV. 대자의 사실성 | VI. 결 론 |

I. 序 言

사르트르의 철학적 탐구가 뿌리박고 있는 원천이 인간현실에 대한 깊은 관심과 지칠줄 모르는 모색임은 재론할 필요도 없다. 그가 추구한 인간이란 보편적 객관적인 상황 속에 존재하는 개별적 주체적인 개인이다. 그 주체성·개체성에 착안하여 인간현실의 내면적 본질적 구조를 해명한 것이 『존재와 무』(1943)로 집대성 되었다. 그는 여기에서 경험주의 심리학에 도전하여 현상학적 방법으로 <의식>의 선형적인 주체성을 확보하려 한다.

이를 위하여 사르트르는 의식으로부터 출발하여, 「나는 생각한다. 고로 나는 존재한다」는 데카르트의 원리를 받아들이지만, 이것을 데카르트와는 다른 새로운 방식으로 해석한다. 그는 데카르트의 Cogito는 이미 반성된 의식이고, 반성에 앞서는 반성이전적인 Cogito가 있어서 이것이 데카르트적인 코기토의 조건을 이루는 것이라고 하여, 의식에 대한 논의는 마땅히 반성이전적인 Cogito의 지평에서부터 시작하지 않으면 아니된다고¹⁾ 선언한다. 그는 즉시 「이미 Cogito는 신체와 분리된 정신적 실체는 아니다. 따라서 의식은 특정한 사물(印象, 表象, 心像)을 포함하는 저장소가 아니다. 의식은 독특한 것이고, 어떠한 자연적 類推에 의해서도 설명될 수 없다. 다만 志向性만이 의식

1) Jean paul Sartre, L'Être et le Néant: Essai d'ontologie pénoménologique. Gallimard, 1943: dt. übers.; Das Sein und Das Nichts, (Hamburg, 1976), s. 12. 이후부터 S. u. N로 略稱함.

의 근본성격이다²⁾라고 하여 훗서얼로 나아간다. 그러나 훗서얼에 있어서의 의식의 지향성은 상상에 있어서의 대상의 단순한 不在를 보여주는 것이었지만, 쉘르트는 이 지향성을 새로운 시각에서 해석한다. 그의 경우 지향성의 대상은 원칙적으로 의식의 밖에 있는 것, 곧 초월*적인 것이다. 이제 심상(das Bild, image)은 의식의 <내용>이 아니며, 의식 <속에> 있는 것도 아니다. 여기서 심상은 대상과 관계하는 의식의 지향적 구조로 변한다.

의식과 상상력에 대한 분석에서 쉘르트의 존재론의 형식적 구조가 성립된다. 여기에서는 부정적인 요소가 심각하게 부각된다. 의식은 실재적인 것의 부정작용을 통해서 성립된다. 그에 의하면 「의식은 실재적인 것을 피하고 실재적인 것과 거리를 갖고 실재적인 것을 넘어서며 이렇게 함으로써 비실재적인 것을 산출한다³⁾」는 것이다.

그러면 도대체 어찌하여 의식이 부정을 낳을 수 있는 것인가? 이에 대한 대답을 쉘르트는 직관적인 돌연한 발견에서 찾으려고 한다. 즉 「우리는 부정을 존재로부터 이끌어 낼 수는 없다. <아니다>라고 말하는 것을 가능하게 하는 필연적인 조건은 비존재가 언제나 우리들의 안과 밖에 현존한다는 것, 곧 無가 존재에 붙어서 떨어지지 않는다는 것을 경험한다.⁴⁾」 이러한 경험으로부터 그의 無의 형이상학이 성립한다. 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 쉘르트는 하이데거를 따르고 있고 또한 무는 부정의 원천이고 그 반대는 아니라는 하이데거의 대답을 인정한다. 그러나 쉘르트는 한 걸음 더 나아가서 「무의 근원은 무엇인가?」라고 묻는다. 하이데거의 무는 절대적 부정을 설명하려는 초월적인 세계외적 무*라고 그는 말할 것이다. 그러나 어떻게 이 무가 무화할 수 있는가 하는 것은 분명치 않다. 무는 무이기 때문이다. 하이데거는 우리가 매일 경험하는 內世界的인 부정, 따라서 상대적 부정과 상대적 무를 무시한 것 같다. 그러나 쉘르트는 무를 세계 속으로 되가져 와서 초월적 무로 하여금 內在者의 한가운데에 자리잡게 하려고 한다.⁶⁾

분명히 우리는 모든 부정의 근거를 내재의 한가운데에서 이루어지는 무화작용에서 찾아야 한다.

2) L'Imagination: étude critique. Press universitaires de France, 1936. English trans. F. Williams, imagination: A Psychological Critique. (Ann Arbor, Michigan: university of Michigan Press, 1962), p. 64.

※) 훗서얼의 의식의 현상학은 선형적 현상학이요, 하이데거의 존재는 단적인 초월(Martin Heidegger, sein und Zeit: Max niemeyer Verlag Tübingen, 1967, s. 38)이며, 쉘르트의 대존재의 존재 방식도 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, 쉘르트의 인간 존재론, 문학과 지성사, 1982, p. 69 참조)

3) Fritz heinemann, Existenzphilosophie. 황문수역, 문예출판사, 1983, p. 178.

4) S. u. N., s. 49.

5) Ibid., s. 62.

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

6) S. u. N., s. 62~63 참조.

다시 말하면 우리는 절대적 내재에서, 순간적 의식의 순수한 주관성에서 인간이 자기 자신을 무로 만드는 근원적인 작용을 발견해야 한다. 인간이 관여하는 한, 그 자신의 무를 가지며 이러한 무를 통해서 세계에 무가 온다.⁷⁾ 이것이 사르트르의 역설적 해결이다. 하이데거와는 반대로 그는 무를 대상의 영역에서 주관의 영역으로 이식한다. 여기서 그는 의식철학의 입장에서 서서, 우리는, 즉 우리의 의식은 부정과 파괴를 세계로 끌어들이다. 그리고 이러한 부정은 자기의 모든 작용, 감정, 인식, 행동에서 발견되고, 의식과 자유는 무로서 드러난다.⁸⁾ 라고 주장하기에 이르른다.

이렇게 해서 무는 무화라고 말하는 하이데거의 주장은 무너진다. 왜냐하면 무화는 주관의 작용으로 되기 때문이다. 이제 의식은 무로 환원되거나 또는 무화하는 힘을 가지게 된다. 사르트르는 이러한 해석을 상상력과 지각에 적용할 뿐만 아니라, 對自(意識·自由)의 존재론적 특성을 부여하는 데도 이용한다. 즉 존재하지 않는 것으로 존재하고, 존재하는 것으로는 존재하지 않는 특성. 여기에서 사르트르의 존재론적 근본 구조가 드러난다.

이 논문에서는 인간현실의 형식적 구조를 사르트르의 전기 저서들, 특히 『존재와 무』 속에 나타난 것을 중심으로 하여, 그가 주장하는 존재와 의식과의 관계란 어떠한 것이며, 또 자유의 가능 조건은 무엇인가 하는 것을 대자의 존재 결여에 근거해서 다음의 본문에서 밝혀 보기로 한다.

II. 對自의 성립 근거로서의 無化

그것 자체 안에 있는 것으로서의 即自의 개념은 그의 주저 『존재와 무』의 핵심적인 두 개념 중의 하나이다. 또 다른 하나는 의식의 존재인 對自存在이다. 그 저서의 대부분이 대자의 분석에 집중되고 있다. 왜냐 하면 즉자존재는 불분명하고, 덩어리져 있고, 자체와 동일한 것이기 때문에 그것에 관해서 분명히 말할 수 있는 것은 거의 없다. 더구나 실존 철학자로서의 사르트르의 주된 관심은 인간적 현실에 있었기 때문이다. 이리하여 그는 인간의 자유를 주장하게 되고, 이 인간의 자유는 그의 철학에 있어서 본질적인 것이며, 그리고 자유에 관한 그의 논의는 대자의 분석에 집중되고 있다. <의식은 무엇에 관한 의식>임은 홉서얼의 말을 빌릴 필요도 없다. 여기서 무엇이 관한 이란 「그것이 나타난 것으로서의 존재에 관한」⁹⁾을 의미한다. 이 경우에 있어서 의식은 존재 이상의 어떤 다른 것, 말하자면 非存在임에 틀림없다. 그리고 그것은 즉자존재의 否定을 통해서 혹은 즉자존재의 無化를 통해서 일어나야만 한다. 이처럼 즉자존재는 무를 품고 있지 않는 것이라면, 의식에는 어떻게 해서 부정과 무화가 도입되는가? 그의 대답은 단순히 아무 것도 아닌 것(rien)일 뿐이다. 거기에는 어떤 매개자도 없고, 존재를 분리하는 어떤 것도 없다. 단지 의식의 바로 그 본성에 의해서 존재로부터 거리를 두거나, 분리하거나, 포함하기도 한다.

이리하여 그는 「실로 의식은 비존재 그 자체이다. 그리고 그것의 활동은 무화의 과정이다.」¹⁰⁾고

7) Ibid..

8) Ibid., s. 67~70 참조.

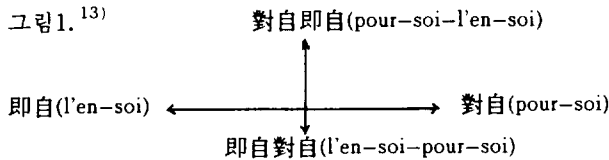
9) Ibid., s. 29.

10) Ibid., s. 63 or 152.

규정짓는다. 그러나 의식이 일어나고 있다는 것은 의심할 바 없는 확실한 사실이다. 이것을 싸르트르는 의식의 본성에 있어서의 본질적인 분리의 결과로서 그리고 존재에 있어서 틴의 발생이나 혹은 존재에서 단절을 통해서 일어나는 것으로서 기술한다. 즉 「그것은 즉자존재 안에 있는 틴이나 결합의 발생에 의해서 일어나는 것이기 때문에, 그것은 이런 저런 방식에서 존재의 밖으로 나오지 않으면 아니된다. 의식은 그것의 대상으로부터 그것을 분리하는 무의 계속적인 분비물인 존재로부터 계속적인 분리나 격리를 통해서만 존재한다. 다시 말하면, 의식은 단지 무와 무화의 과정을 통해서만 존재한다」¹¹⁾고.

즉자의 무화를 통해서 데카르트의 코기토와 헤겔의 對自存在와 하이데거의 現存在를 독특한 방식에서 재구성하는 곳에서 그의 대자존재가 성립된다. 대자는 하락된 즉자이고 존재의 구멍(틈)이며 무이면서도 모든 것이 되고자 하는 것¹²⁾이라고 주장하면서, 대자와 즉자의 두 極 사이에서 싸르트르의 사고는 끊임없는 변증법적 반성을 수행한다. 즉자는 대자의 志向의 대상으로 나타나기도 하고, 또한 대자는 즉자의 除去者로서 나타나기도 한다. 이렇게 본다면, 우리는 싸르트르의 형이상학적 사고를 대자와 즉자 사이의 갈라진 틴, 의식과 실재, 비존재와 존재 사이에서 생긴 틴을 절대화^{*} 하면서 동시에 해소시키려는 시지포스적 노력으로 단정지을 수도 있을 것이다.

싸르트르의 반성적 변증법은 두 방향으로 흐르고 있는 데, 이것을 도표로서 설명해 보면.



對自-即自은 혼서얼적 意識一般의 振動平面이고 반대로 對自即自-即自對自은 구체적 의식의 진동 평면이다. 첫번째 진동 평면에서는 이원적 분리가 지배적이다. 우리는 우리 자신을 순수한 대자로서, 또는 오직 순수한 즉자로서 생각할 수는 있지만, 두 경우에 우리는 우리 자신을 기만하며 따라서 非眞實(기만, 불신, 악의)은 의식의 근본 성격이 된다. 의식은 결코 자기가 되고자 원하는 대로 될 수는 없기 때문이다. 반대로 두번째 진동 평면에서는 종합의 경향이 지배적이다. 여기에 즉자와 대자의 통일이 시도 된다.

脫自的으로 존재하는 인간은 그의 중심을 잃었다. 우선 인간은 그 중심을 즉자(신앙, 운명, 팔자소관, 환경탓)^{*}에서 찾으려고 하여 즉자의 대자에 대한 존재론적 우위를 고수하면서 실재론적 유물론

11) Ibid., s. 69.

12) Ibid., s. 153.

※) 여기서 절대화란 용어를 사용한 것은 두가지 의미에서이다. 하나는 무화의 근거로서의 대자의 본성에 관한 것이고, 다른 하나는 의식과 실재 사이의 구분은 가능하지만 분리는 가능하지 않다는 이유에서이다.

13) Fritz heinemann, Existenzphilosophie, 황문수역, 문예출판사, 1983, p. 186.

※) 싸르트르는 의식의 자유에 관계하지 않는 인간적 행위 일체를 즉자적인 것과의 동화하려는 것이라고 하여 자기 기만으로서 매도한다.

적 세계관으로 기울어진다. 그러나 인간의 자신의 자유에의 갈망을 상기하고 대자로 물러난다. 여기에서 의식철학이 생겨난다. 이제 즉자는 의식을 통해서 강조되고 의식에 의해서 질서를 갖게되며, 의식은 무화 작용을 통해서 존재 의미를 부여하기 위해 존재로부터 물러난다. 의식은 무화하는 視線과 이 시선에 주어진 가능성의 投企에 의해서 이러한 의미를 부여한다. 그러나 즉자로부터 보거나, 대자로부터 보거나, 갈라진 틈을 없앨 수는 없다. 통일은 오직 이 틈의 상반부나 하반부에서만 발견될 수 있다.

따라서 탈자적이고 神으로부터 떨어져 나왔고 신을 부정하는 자유로운 인간은 그의 중심을 신에서 찾지 않고 신으로 향하는 방향(신이 되고자 하는 노력)에서 찾으려는 제 3의 시도를 하게된다. 샤르트르는 「우리는 결코 단순한 대자가 아니다.」¹⁴⁾고 말한다. 우리의 현실적인 체험, 예컨대 쾌락과 고통은 즉자이다. 쾌락과 고통은 있는 그대로의 것이기 때문이다. 그러나 우리가 쾌락과 고통에 대하여 숙고하자마자 우리는 그 성격을 파괴하고, 우리는 쾌락과 고통을 무화한다. 그러나 이렇게 함으로써 우리는 불쾌한 상황에 빠지고, 불행한 의식이 되기 때문에, 우리는 다시금 이전의 상태, 곧 즉자와 즉자를 종합하는 것을 갈망한다. 그러나 이러한 종합은 오직 신에 의해서만 실현될 수 있다. 따라서 우리의 목표는 신이 되는 것이 아닐 수 없다. 이것만이 우리들의 본질적인 분열을 고칠 수 있기 때문이다. 이리하여 「인간이라는 것은 신이 되려고 하는 것이다. 인간은 근본적으로 신이 되려는 욕망이다.」¹⁵⁾라고 하는 샤르트르의 절규는 그리이스 철학(소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스)의 근본 목표와도 연결되고 있음을 알 수 있다.

Ⅲ. 의식의 自己關係

이와 같이 샤르트르에 있어서 의식은 대상과의 관계 이외의 아무것도 아닌 것으로 된다. 즉 나의 현재의 의식 속에 志向的으로 존재하는 모든 것은 의식의 바깥 쪽으로 향하고 있다는 것이다. 이리하여 그는 의식으로부터 사물을 추방하고 의식과 세계와의 참다운 관계 —— 모든 의식은 그것이 하나의 대상에 도달하기 위하여 자기를 초월한다는 관계 —— 를 수립하게 되고, 이러한 관계를 통하여 그는 非存在의 存在論的 영역으로 들어가서 自己意識으로서의 의식의 필연성을 해명하고자 한다. 샤르트르에 의하면 「의식의 존재는, 그 존재에 있어서 그 존재가 문제인 그러한 하나의 존재이다」¹⁶⁾고 하는 것인데, 이것은 완전한 동등성에 있어서 자기 자신과 일치하는 일이 없다는 뜻이다. 이러한 동등성은 즉자의 동등성으로서 다음과 같은 단순한 명제로서 표현될 수 있다. 즉 <즉자는 그것이 있는 것 그것이다> 따라서 <그것은 存在充實이다>는 명제. 그러 하다면, 존재 안에는 조그만 空虛조차 있을 수 없고, 무가 미끄러져 들어갈 수 있을 만한 빈틈은 조금도 없게 된다.

의식의 특징은 그와는 반대로, 의식이란 存在減壓이라는 것이고, 따라서 의식을 자기와의 일치

14) S. u. N. s. 32 or s. 134(즉자와 구분된다고 하여 즉자와 관계를 맺지 않는다는 뜻이 아니다)

15) S. u. N. s. 148 혹은 s. 625.

16) Ibid., s. 126.

라고 定義짓기란 불가능한 일이라고¹⁷⁾ 그는 말한다. 이러한 사정을 싸르트르는 즉자와 즉자에 관한 信念의 대비를 통해서 기술한다. 가령, 테이블에 관해서 보면, 이 테이블은 순수히, 그리고 단 순히 이 테이블이라고 말할 수 있다. 그러나 나의 신념에 관해서는 다만 그것은 신념이다(信念一般) 라고만 말할 수는 없다. 그것은 나의 신념에 관한 의식인 것이다. 다시 말하면, 신념에(관한) 의식은 신념이고, 신념은 신념에(관한) 의식이다.¹⁸⁾ 이러 하다면, 신념에(관한) 의식과 신념과는 동일한 존재이며, 그 존재의 특징은 절대적인 內在性이어야 할 것이고, 게다가 이 신념에(관한) 의식은 신념에(관한) 의식으로서의 자기 자신에 관하여 前反省的으로 의식하고 있어야 할 것이다. 이 자기(에 관한) 의식이야말로 싸르트르의 對自(意識)의 존재 그 자체를 정의짓는 근본적인 관념이다. 그리고 이 자기는 즉자존재의 하나의 특성을 가지는 것은 아니기 때문에 현실적인 존재자로서는 포착 될 수가 없다. 오히려 자기란 그 자신과의 일치가 아닌 하나의 방식이라고 하여, 이것을 그는 자기에의 현전(presence à soi)이라고 표현한다. 그리고 「의식의 존재론적 근거로서의 대자(pour-soi)의 존재 법칙은 이 자기에의 현전 밑에서의 존재 그 자체이다」¹⁷⁾고 하는 것이다. 이러 하다면, 자기에의 현전은 우리가 도저히 인지할 수 없는 틈이 존재 안으로 미끄러져 들어와 있음을 전제로 해야 할 것이다. 그리고 이러한 틈은 순수한 부정이어야만 할 것이다. 왜냐 하면, 이 자기에 관한 의식의 존재가 자기에 대하여 현전적이라면 그것은 이 존재가 완전히 자기가 아니기 때문에 현전적이다. 이러한 內部意識의인 틈은 그것이 부정하는 것의 바깥에서는 아무것도 아닌 것(rien)이며 우리는 그것을 인지할 수가 없다. 이처럼 존재이면서 무인 이 부정적인 것, 모든 것을 온통 무화할 수 있는 이 부정적인 것. 그것이 싸르트르가 말하는 무(néant)²⁰⁾이다. 이어서 그는 다음과 같이 덧붙인다. 즉, 「어디에 있어서나 우리들은 그 무를 그와 같은 순수한 상태에서 포착할 수는 없으리라. 다른 경우에는 어디서나 우리들은 어떠한 방법으로도 무에 대하여, 무로서의 한에 있어서의 즉자존재를 부여하지 않으면 아니된다. 그러나 의식의 핵심에 출현하는 무는 존재하는 것이 아니다. 그것은 존재되고 있는 것이다. 예컨대, 신념은 하나의 존재와 또 하나의 존재와의 인접은 아니다. 신념은 그 자신의 자기 현전이며, 그 자신의 존재 감압이다. 그리하여 대자는 그 자신의 무가 아니면 아니된다. 의식으로서의 한에 있어서의 의식의 존재는 자기에의 현전으로서 자기로부터 거리를 두고 존재함이고, 이러한 존재가 그 존재 안에 지니고 있는 이 아무것도 아닌 거리 그것이 곧 무이다. 따라서 자기가 존재하기 위해서는 이 존재의 의식이 즉자의 무화로서의 그 자신의 무를 내포하고 있어야 한다. 왜냐 하면, 신념 안으로 미끄러져 들어가는 무는 신념 자신의 무이기 때문이다. ……대자란 그것이 그 자신과 일치할 수 없는 한에 있어서 존재할 것을 스스로 결정하는 자유의 존재이다」²¹⁾라고.

따라서 무는 이러한 존재의 구멍(틈이고, 즉자에서 자기에로의 추락이며, 이 추락으로 말미암아 대자가 구성되는 것이다. 그러나 이 무는 그 빌려온 것인 존재가 존재의 무화적인 행위와 상관적인

17) Ibid.

18) Ibid., s. 127.

19) Ibid., s. 129.

20) Ibid., s. 130.

21) Ibid., s. 131.

한에 있어서 밖에는 존재될 수 없을 것이다. 즉자가 항상 자기 현전으로 전락할 때의 이 행위를 싸르트르는 존재론적 행위라고 규정짓고, 무는 존재에 의한 존재의 문제화이다.²²⁾라고 외친다. 그러면 존재에 의한 존재의 문제화란 무엇인가? 이것은 그가 의식 혹은 대자 또는 자유라고 했던 바로 그것이고, 이것을 그는 하나의 사건으로서 체험한다. 즉 존재에 의해서 존재에 도래하는 하나의 절대적인 사건이며, 존재를 가림이 없이 항상 존재에 의해 지탱되는 하나의 절대적인 사건이다. 오직 무만이 존재의 고유한 가능성이며, 또 존재의 유일한 가능성이다. 뿐만 아니라, 근원적인 가능성은 그것을 실행하는 행위 안에서 밖에는 나타나지 않는 것이다. 왜냐 하면 무는 무이기 때문에 존재 그 자체로서 밖에는 존재에 도달할 수 없을 것이기 때문이다. 물론 무는 인간 현실이라는 독특한 존재로 말미암아 존재에 도래한다. 그러나 이 독특한 존재는, 그것이 그 자신의 근원적인 기획 이외의 아무것도 아닌 한에 있어서 자기를 인간 현실로서 구성한다. 다시 말하면 인간 현실이란 그것이 그 존재 안에서, 또 그 존재에 대해서 존재의 품안에 있어서의 무의 유일한 근거인 한에 있어서만 존재일 수 있는 것이다.

IV. 대자의 사실성

그렇지마는 대자는 존재한다 라고 말할 수는 없는 것인가. 비록 그것이 있는 바의 것이 아닌 존재, 그리고 그것이 있지 않는 바의 존재라는 자격으로서일망정 하여간 존재한다 라고. 이 점은 싸르트르도 인정한다. 그러나 그것의 존재가 가능함은 하나의 사건으로서만 그러하다는 것이다. 가령, <필리프 2세가 존재하였다> 라든가, 혹은 <그의 친구 피에르가 있다>라고 할 수 있는 그러한 뜻에서 존재한다는 것이다. 이렇게 말할 수 있는 것은 그것이 존재함은 그것이 스스로 택한 것이 아닌 조건 안에 나타나는 한에 있어서이며, 또 그것이 존재함은 그것이 이 세계 안에 던져졌고, 하나의 상황 속에 던져졌다는 한에 있어서이며, 또 그것이 존재함은 그것이 순수한 우연성인 한에 있어서, 또 마치 세계 안의 온갖 사물들과 마찬가지로 그에게 다음과 같은 물음이 定立될 수 있는 한에 있어서이기 때문이다. 즉 「어찌하여 바로 이 존재는 다른 어떠한 모습도 아니라 바로 이 모습으로 존재할까?」²³⁾하는 물음. 이리하여, 그것이 존재함은 그가 그의 근거가 아닌, 다시 말하면 그 <세계에의 현전>이 아닌 무엇인가가 證人으로서 그의 안에 존재하는 한에 있어서 그러하다고²⁴⁾ 그는 대답한다.

싸르트르는 이러한 자기 자신의 근거가 아닌 것으로서 자기 자신에 의해서 존재가 어떻게 가능한가? 혹은 다른 말로 한다면, 대자는 그것이 존재하는 한에 있어서, 그것이 그의 근거라는 한에서는 그 자신의 존재가 아님에도 불구하고 대자가 대자로서의 한에 있어서 그 자신의 무의 근거일 수가 있음은 어떻게 해서일까?²⁵⁾ 하는 물음을 통해서 즉자의 가능성과 대자의 가능성의 구별을 시

22) Ibid.

23) Ibid., s. 132.

24) Ibid.

25) Ibid., s. 133.

도한다. 그에 의하면 「피에르가 죽었을지도 모른다—— 죽었을 것이 가능하다—— 와 같은 즉자의 가능성은 피에르의 운명에 대한 나의 無知를 뜻하는 것이다. 그리고 이 경우에 가능한 것을 세계의 현전 안에서 결정짓는 것은 증인이다.」²⁶⁾고 하는 것인데, 이것은 하나의 가능성은 증인으로 말미암아 단지 외적인 관계로서 종합적으로 수립되는 데 지나지 않는다는 뜻이다. 이것을 우리는 「존재는 존재에게 자기 자신의 가능성들을 받들고 있기 때문에, 존재가 가능성의 근거이며, 존재의 필연성이 그 가능성으로부터 끌어내어진다」는 것은 있을 수 없는 일이다. 만일 神이 존재한다고 하면 그것은 우연적인 것이다.²⁷⁾는 표현에서도 알 수 있다.

따라서 의식의 존재는 이 존재가 대자적으로 스스로 무화하기 위해 자기 안에 있는 한에 있어서 어디까지나 우연적이다. 다시 말하면, 존재를 자기에게 주는 일이나, 또는 존재를 다른 존재들로부터 받는 일이나 다 의식의 권한에 속하는 일은 아니다. 그러나 만일 이 즉자존재가 우연적이라면 이 존재는 대자로 전락함으로써 스스로 자기를 회복할 수 있다. 아니 오히려 이 존재는 대자 속으로 자기를 상실하기 위해서 존재한다는 표현이 더 적당할 것이다. 하여튼 존재는 존재한다. 그리고 존재할 도리밖에 없다. 「그러나 존재에 고유한 가능성—— 무화적 행위 안에서 자기를 드러내는 가능성—— 그것은 존재를 무화하는 희생적인 행위로 말미암아 의식으로서의 자기의 근거라는 것²⁸⁾이기 때문에 대자는 자기를 의식으로서 근거짓기 위하여 즉자로서의 자기를 상실하는 즉자이어야 할 것이고, 또한 의식은 자기 스스로 자기의 의식 존재를 보존하고 있어야 할 것이다. 따라서 의식은 그것이 자기 자신의 무화인 한에 있어서 자기 자신 이외에는 가리켜 보일 수가 없는 것이다. 이와는 반대로 의식으로 자기를 추락시키면서도 의식의 근거라고 할 수 없는 것 그것이 우연적인 즉자이다. 이러하다면, 대자의 출현이라고 하는 절대적인 사건 속에 삼켜져서 무화되는 이 즉자는, 그 근원적인 우연성으로서 역시 대자의 품안에 머무르고 있는 것이어야 하며, 또 의식은 자기 자신의 근거이기는 하지마는, 단순한 즉자가 무한히 있을 수는 없는 것이기 때문에, 하나의 의식이 존재하고 있다는 것은 여전히 우연적인 것으로 될 것이다. 다시 말하면 대자라고 하는 사건은 그 존재 그 자체에 있어서 우연적이어야 할 것이다. 이러한 우연성을 싸르트르는 대자의 사실성(facticité)이라고 이름 짓는다.²⁹⁾

바로 이 사실성 때문에 대자는 있다. 대자는 존재한다. 라고 단정할 수 있는 것이지만, 그러나 인간 현실은 이 사실성을 다만 항상 대자를 통하여 포착할 뿐이지, 결코 실현할 수는 없다고 그는 주장한다. 예컨대 내가 카페의 보이임은 그것이 아니라는 방식 위에서 일 뿐이다. 사실 나의 직무상의 행위와 나의 나에 대한 의식과의 차이 바로 그것 때문에 대자는 자기의 상황의 뜻을 선택하여, 상황 속에 스스로 자기 자신의 근거로서 구성하기는 하지마는, 자기의 경우를 선택하지는 않을 것이다. 그리고 또 바로 그것 때문에 나는 한편에서는 내가 그 근거인 한에 있어서, 나의 존재에 관하여 전적인 책임이 있는 것으로서 나를 포착함과 동시에, 또 한편에서는 전혀 이유지을 수 없는 것으로서

26) Ibid., s. 134.

27) Ibid.

28) Ibid.

29) Ibid., s. 136.

포착하는 것이다.³⁰⁾ 이러한 전적인 책임 의식과 인간 현실의 이유를 알 수 없는 不條理에 대하여 싸르트르는 「대자는 사실에 관한 모든 우연성을 가지고 있다. 마치 나의 무화적인 자유가 불안으로 말미암아 스스로 자기를 포착하는 것과 마찬가지로, 대자는 자기의 사실성을 의식하고 있다. 대자는 자기의 전면적인 無償性(gratuite)^{*)}의 감정을 가진다. 대자는 어떠한 것을 위해서 거기에 있는 것도 아닌 그러한 것으로서, 餘分^{*)}인 것으로서, 자기를 포착한다.」³¹⁾고 술회한다.

그렇다고 해서 이 사실성과 사고를 속성으로 하는 데카르트적인 실체와를 혼동해서는 아니된다. 그는 충고한다. 데카르트의 사고하는 실체도 물론 그것이 사고하는 한에서 밖에는 존재하지 아니하고, 또 그것은 창조된 것이기 때문에 피창조물의 우연성에 관여한다. 그럼에도 불구하고 그것은 존재한다. 그것은 비록 대자를 그 속성으로 하고 있다고는 하지만, 그 積分的인 전체에 있어서는 역시 즉자적인 성격을 보존하고 있는 것이다. 그러나 그와는 반대로 대자의 나타남, 즉 절대적인 사건은 바로 하나의 즉자가 자기를 근거짓고자 하는 노력이요, 이것은 즉자의 우연성을 제거하고자 하는 企圖과 부합된다. 그러나 이러한 기도는 즉자의 무화로 끝날 수 밖에 없다. 왜냐 하면 즉자는 그 존재의 절대적인 동일성 안에 자기라고 하는 무화적·반성적인 지시(指示)를 도입하지 않고서는, 따라서 대자로 전락함이 없이는 자기를 근거지울 수가 없기 때문이다. 이리하여 대자는 자기의 의식 존재 또는 實存의 근거이기는 하지마는, 결코 자기에의 현전을 근거지울 수는 없는 것이고, 따라서 지식은 어떠한 경우에도 자기가 존재함을 막을 길은 없지만 그의 존재에 대하여 전적인 책임을 질 수 밖에 없는 운명에 처한 것³²⁾이라고 싸르트르는 결론 짓는다. 그리고 이 자기의 존재에 대한 전적인 책임이 타인의 존재에로 확대되는 곳에 그의 실존주의는 휴머니즘으로 연결된다.

V. 대자의 존재 결여

1. 결여의 구조

싸르트르의 존재론은 데카르트의 코기토를 넘어서는 것에서부터임은 앞에서 이미 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 存在缺陷으로서 규정짓게

30) Ibid.

※) André Gide의 소설 『법황청의 지하실』에 표현된 용어로서 무상의 행위란 외적조건에 의해 자유를 상실한 자의 行爲의 放棄를 의미한다. 이 용어를 싸르트르는 그의 많은 저서 속에서 빈번히 사용하고 있다.

※) 인간 존재의 부조리함을 의미하는 것으로, 그의 많은 저서에서 나타나며, 특히 『구토』의 주제가 되고 있는 중요한 용어이다. (보빌 공원 벤치에 앉아있는 주인공 로캉탱의 존재에의 이유에 대한 물음, 거기서 결코 이유를 찾지 못하고 오히려 하나의 마로니에 뿌리와 조금도 다를 바가 없는 즉자성을 발견하고 구토를 느끼게 된다.)

31) S. u. N. s. 137.

32) Ibid., s. 137~138 참조.

된다. 그에 있어서 무화는 존재무화이며, 이것은 대존재와 즉존재 사이의 근원적인 연결을 나타내고 있다.

이러하다는 것을 「구체적이며 현실적인 즉자는 의식이 스스로 그것이 아니도록 자기를 규정짓는 것으로서 의식의 핵심안에서 제모양 그대로 현전하고 있는 것이기 때문에 코기토는 필연적으로 우리를 인도하여, 이러한 전체적인 손이 미치지 않는 즉자의 현전을 발견토록 해 주어야 하는 것이다. 물론 이러한 현전이라는 사실은 대자의 초월 그 자체이다. 그러나 대자와의 근원적인 매듭으로서 생각되어 온 초월의 근원이 되는 것은 무화이다.」³³⁾라는 그의 표현에서도 찾아 볼 수 있다.

대자라고 하는 이 존재가 존재 결함으로서 자기의 근거이라고 하는 바로 이 사실——대자라는 이 존재는 자기가 현재의 자기가 아닌 그러한 하나의 존재로 말미암아 자기의 존재로 자기를 규정짓는다는 사실——로 인하여 그의 존재론적 기술이 나타난다. 그러나 <있지 않다>는데도 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 증인인 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 부정^{※1)}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 샤르트르가 말하는 缺如(manque)인 것이다. 이러한 결여는 즉자의 본성에는 속하지 않는^{※1)} 것이다. 이것은 다만 인간 존재의 출현과 아울러 비로소 세계에 나타나는 것이다.

이러한 결여는 다음과 같은 三元性——①결해 있는 부분, 즉 결여 부분. ②결여 부분을 결한자, 결여자, 즉 현실 존재자. ③결여로 말미암아 분해되어버려 있지마는 결여 분과 현실 존재자와의 종합으로 말미암아 복원될 그러한 하나의 전체, 즉 결여 당하는 것——을 전체로 한다고³⁴⁾ 샤르트르는 기술하면서, 이 중에서 인간 존재의 직관에 부여되는 존재는 항상 결여자 즉 현실 존재자이라고 하는 것이다.

인간 존재가 결여라는 사실을, 그는 자연적인 사실로서 설명하고도 있는데, 이것은 다음에 제시하는 달 그림을 통해서 특히 분명해질 것이다.

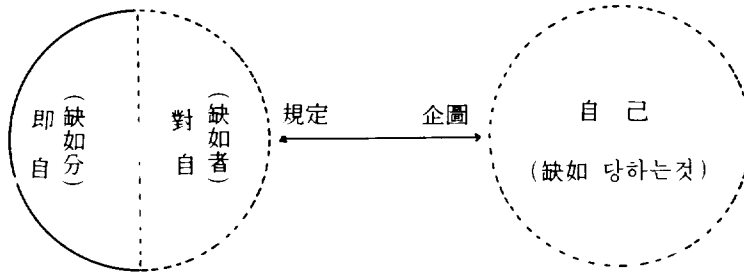
33) Ibid., s. 139.

※) 헤겔적인 대립은 이러한 부정에 속한다. 그러나 이러한 대립은 원래 원초적인 내적 부정에, 즉 결여에 입각해야 할 성질의 것이다. 가령 비본질적인 것에서 본질적인 것이 될 수 있음은 비본질적인 것이 본질적인 것의 품안에서 결여로서 느껴질 때이기 때문이다.

※) 즉자는 자체 동일성이고, 전적인 긍정성이며, 존재 충실이기 때문에 거기에는 어디에도 결여가 자리잡을만한 조그만 틈도 없다.

34) S. u. N. s. 141.

그림2.



가령 내가 이 달은 보름달이 아니다. 이 달은 4분의 1일 결해 있다고 할 때에, 나는 반달의 충분한 직관에 입각하여 이 판단을 내린다. 따라서 직관에 부여되는 것은 하나의 즉자이다. 이 즉자는 그것만으로는 완전하지도 불완전하지도 아니하고, 다만 단순히 그것이 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 안된다. 즉 그것은 이 주어진 바의 근거가 될 전체에서 출발하여, 이 주어진 바를 그 존재에 있어서 실현하기 위해서이다. 이러한 超出에 있어서 결여부분은 결여를 당한 것의 종합적인 전체를 재구성하기 위하여 현실 존재자에게 종합적으로 부가되어야 할 것으로서 정립되어야 하리라. 그러한 뜻에서 결여부분은 현실 존재자와 동일한 본성의 것이다. 따라서 인간적 세계에 있어서는 <결여부분>으로서 직관에 부여되는 불완전한 존재는 <결여를 당하는 것>으로 말미암아 — 즉, 이 불완전한 존재가 현재의 그것이 아닌 것으로 말미암아 — 자기의 존재 안에 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.³⁵⁾ 이러하다면 세계안에 결여를 나타나게 하는 인간 존재는 그 자체가 하나의 결여이어야 할 것이다. 왜냐 하면 결여는 결여로서 밖에는 존재로부터 발생할 수가 없는 것이고, 따라서 즉자는 즉자에 있어서의 결여의 원인일 수는 없는 일이기 때문이다. 다시 말하면 존재가 <결여부분> 혹은 <결여를 당한것>이기 위해서는 자기를 자신의 결여로 만들지 않으면 안된다. 단지 결여해 있는 하나의 존재 만이 <결여를 당한 것>을 향하여 존재를 초출할 수가 있는 것이다.

VI. 대자의 가능

이미 보아온 바와 같이, 인간 현실은 하나의 결여이며, 또 그것은 대자로서의 한에 있어서 그 자

35) S. u. N. s. 139~141.

체와의 어떤 종류의 一致를 결하고 있다. 구체적으로 말하면, 하나하나의 개별적인 대자(체함)는 개별적이며 구체적인 어떤 종류의 실체를 결하고 있는데, 그것은 이러한 실재와 종합적으로 同化하게 되면, 이 대자는 즉시 자기를 변형할 수 밖에 없는 것이다. 마치 결해 있는 달의 표면을 이것을 채워서 보름달로 변형하기에 필요한 分을 결해 있는 것과 마찬가지로, 이 대자는 <...을 위한>(pour...)<...分>(de...)을 결하고 있다는 것. 따라서 <결여분>은 초월의 과정 안에 출현하고, <결여된 것>으로부터 출발하여 <현실 존재자>로 돌아감으로써 규정지어진다. 그렇게 규정된 <결여분>은 <현실 존재자>에 대하여 초월적이며, 상호 보족적이다. 따라서 대자에 있어서 積分되어 자기가 되기 위하여 <결해 있는 분>은 역시 대자이다. 그러나 즉자와 어떠한 관계도 갖지 아니하는 그러한 하나의 대자——내가 그것이 아닌 그러한 단순한 대자——는 생각될 수 없다. 사실 출현된 理想(여기서는 대자의 목적) 그것은 자기와의 일치이기 때문에 결여분으로서의 대자는 내가 그것인 그 하나의 대자이다. 그러나 또 한편, 만일 내가 동일성의 존재방식으로서 그것이라면서, 그 전체가 즉자가 되어버리는 것이 될 것이다. 반대로, 내가 결여분으로서의 대자임은 자기라고 하는 통일 안에서 이 결여분과 일체가 되기 위하여, 내가 그것이 아닌 그러한 대자이어야 한다, 라는 방식으로서이다. 따라서 대자와 자기와의 근원적·초월적 관계는, 이를테면 대자가 스스로 그것이면서 그것을 결해있는 하나의 不在한 대자와 일체가 되려고 하는 企圖를 늘 가능한 목표로서 세우고 있다. 이와 같이, 하나하나의 대자로서는 자기자신의 결여분으로서 주어지는 것, 그리고 다른 대자의 것이 아니라, 이 대자의 결여분으로서 엄밀히 규정되는 것, 그것이 샤르트르가 말하는 대자의 가능(le possible)이다.³⁶⁾ 그리고 이 가능은 대자의 무화의 발관 위에서 출현한다. 그렇다고 해서, 가능은 자기에게 습하는 수단으로서 뒤로부터 추상적으로 고찰될 수 있는 그러한 것은 아니다. 오히려 즉자의 무화로서의, 또 존재감안으로서의 대자의 출현은 이러한 존재 감압의 한 양상으로서의 가능, 즉 자기로부터 거리를 두고서 자기가 현재의 그것인 하나의 존재방식으로서의 가능성을 출현시킨다. 따라서 대자는 자기자신의 가능성을 향하여 投企됨이 없이는 나타나지 아니한다.

이러한 뜻에서 대자가 자기와의 일치를 기도할 때에 넘어서는 바의 존재는 세계이며, 이 세계는 인간이 자기의 가능과 다시 만나기 위하여 넘어서지 않으면 아니되는 무한의 存在距離이다. 대자와 현재의 그것인 가능과의 관계를 샤르트르는 <自己性的 回路>(circuit de lipséité)라고 부르며, 이 자기성의 회로로 말미암아 넘어서는 한에 있어서의 존재의 전체를 세계라고 부른다.³⁷⁾

여기에 이르러서 우리는 가능의 존재양상을 밝힐 수가 있다. 즉 가능이란, 대자가 자기이기 위하여 결하고 있는 것 그것이다. 따라서 가능은 不能인 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 비록 부정되는 表象이라고 말하는 경우일지라도 단순한 하나의 표상으로서 존재하는 것은 아니고, 결여라는 자격으로서 존재의 저쪽에 있는 하나의 실재적인 존재결여로서 존재하는 것이다. 이렇게 단정할 수 있는 것도, 가능은 하나의 결여라는 존재를 가지지마는, 결여로서의 한에

36) Ibid., s. 151.

37) Ibid., s. 158.

있어서는 존재를 결하고 있다. 가능은 존재하는 것이 아니다. 그것은 바로 대자가 자기를 존재시키는 한에 있어서 자기를 가능케하는 것이다. 가능은 도식적인 계획으로 말미암아, 대자가 자기 자신의 저쪽에서 현재의 그것인 무의 존재를 규정한다. 물론 그것은 처음에 대상적으로 세워지는 것은 아니다. 그것은 세계의 저쪽에 자기를 소묘한다. 그리고 그것은 나의 현재적인 知覺이 자기성의 회로 안에서 세계로부터 포착되는 한에 있어서, 나의 현재적인 시각에 그 뜻을 부여한다.³⁸⁾고 사르트르는 말하고 있기 때문이다.

Ⅵ. 결 론

이상에서 우리는 사르트르가 해명한 대자존재의 형식적 구조에 대하여 존재론적 근본 구분에서 출발하여 의식의 자기 관계, 대자의 사실성 및 대자의 존재 근거로서의 결여에 관하여 의식의 초월 방식으로서의 지향성을 중심으로 살펴보았다. 사르트르는 인간 현실을 대자존재로 받아들일면서, 이것을 의식의 지향성에 의해서 해명하고 있다. 게다가 의식의 지향적 성격을 무화작용으로 규정짓고, 이 무화를 지탱할 수 있는 근거로서 의식(대자)을 하나의 존재 결여로서 포착한다. 그리고 그에 있어서의 무화는 존재 무화이기 때문에, 대자존재와 즉자존재를 연결하는 근원적·초월적 관계를 나타나게 하는 결여를 원초적으로 품고 있지 않으면 아니된다. 따라서 이러한 결여는 즉자의 본성에는 속하지 않는 것이고 다만 인간 존재의 출현과 아울러 비로소 세계에 나타나게 되는것. 이러하다면 세계 안에 결여를 나타나게 하는 인간 존재는 그 자체가 하나의 결여이어야 할 것이다. 왜냐하면 결여는 결여로서 밖에는 존재로부터 발생할 수 없을 것이기 때문에 즉자는 즉자에 있어서의 결여의 원인일 수는 없는 것이다. 인간 현실이 이와 같이 결여임에도 불구하고 내가 대자일 수 있음은 자기라고 하는 통일 안에서 이 결여분과 일체가 되기 위하여 내가 그것이 아닌 그러한 하나의 대자이어야 할 것이다. 따라서 대자와 자기와의 근원적·초월적 관계는, 이를테면 대자가 스스로 그것이면서 그것을 결하고 있는 하나의 不在한 대자와 일체가 되려고 하는 企圖를 늘 하나의 가능성인 목적으로서 세우고 있는 것이고, 이러한 대자의 무화의 발판 위에서 출현하는 것이 대자의 가능하다. 바꾸어서 말하면 대자는 자기로부터 거리를 두고서 자기가 현재의 그것인 하나의 존재 방식으로서의 가능성을 출현시킨다. 따라서 대자는 자기 자신의 가능성을 향하여 投企됨이 없이는 나타나지 아니한다. 이러한 뜻에서 대자가 자기와의 일치를 기도할 때에 넘어서는 바의 존재가 세계이며, 이 세계는 인간이 자기의 가능과 다시 만나기 위하여 넘어서지 않으면 아니되는 무한의 存在距離이다.

그렇다면 여기서 우리는 사르트르에 있어서 대자존재의 근본 특성을 지적할 수 있다. 그리고 그것은 여러 가능성을 향하여 자기를 초월하는 의식의 지향성이라고 말할 수 있을 것이다. 그러나 이와 같은 의식의 지향성 만에 의해서는 상황과 세계(그에 있어서는 즉자)의 성립을 충분히 설명할 수 있을 까하는 의문이 생긴다. 실제로 사물에 의미를 주는 것은 의식의 결여에 의한다는 점을 인정한다고 하는 경우일지라도, 이것이 사물 자체의 성립을 가능하게 할 수는 없을 것이고, 또한 마찬가지로,

38) Ibid., s. 158~159 참조.

상황이나 세계라는 것에서도 결코 의식의 지향성인 인간의 投企만으로는 성립할 수 없는 듯이 생각 되기 때문이다. 샤르트르의 의식론에서 그러한 문제가 생겨나오는 것은, 종종 지적되고 있듯이, 그가 의식의 본성을 자기 부정성으로 규정하여, 의식에서 자아를 추방함으로써 인간 현실을 해명하고 있기 때문이다. 그러나 이러한 난점에도 불구하고 샤르트르의 인간 존재론이 오늘에도 살아 있을 수 있는 것은, 그가 살아온 시대적 부조리에의 의식과 허무에의 체험에서부터 그의 의식 철학이 출발하고 있다는 점일 것이다.

Zusammenfassung

Über die unmittelbare Struktur des Für-sich bei Sartre

Yang, Yong-ung

In der vorliegenden Arbeit habe ich versucht, die Seinsstruktur des Für-sich zu interpretieren, von dem im Hauptwerk von J.-P. Sartre "Das Sein und das Nichts" gehandelt wird.

Sartre hat die menschliche Wirklichkeit als Für-sich-Sein betrachtet und sie als die Intentionalität des Bewußtseins gedeutet.

Bei ihm wird die Intentionalität als Nichtung bestimmt, und das Bewußtsein (Für-sich) als Seinsmangel gefaßt.

Dieser Mangel gehört nicht zur Natur des An-sich, und erscheint in der Welt mit dem Auftauchen der menschlichen Wirklichkeit.

Obwohl die menschliche Wirklichkeit selbst Mangel ist, bin ich das mangelnde Für-sich in der Weise, daß ich das Für-sich zu sein habe, das ich nicht bin, um mich mit ihm in der Einheit des Sich zu identifizieren.

Das Mögliche entsteht auf dem Boden der Nichtung des Für-sich.

Nun können wir uns hier mit Grundzügen des Sartreschen Für-sich auseinandersetzen.

Bei ihm ist das Für-sich die Intentionalität des Bewußtseins, die das Sich auf das allerei Mögliche hin transzendiert.