키에르케고어 철학에 있어 심리학, 윤리학, 교의학의 연관성에 대한 고찰

: 『불안의 개념』(1844) 「서론」을 중심으로

하 선 규*

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. 「서론」의 구성과 논의 전개 개요
Ⅲ. 심리학, 윤리학, 교의학의 학문적 성격, 차이, 연관성에 대하여
1. 심리학의 학문적 성격과 한계: 불안과 죄의 개념
2. 죄 개념과 윤리학의 재-정향: 제1의 윤리학과 제2의 윤리학
3. 교의학의 성격과 당대 교의학에 대한 비판
Ⅳ. 심리학, 윤리학, 교의학의 연관성과 그 사상사적 의미
Ⅴ. 나오는 말

* 홍익대학교 예술학과 교수
본 논문은 2017학년도 홍익대학교 학술연구진흥비에 의하여 지원되었음.
또한 본 논문은 2018년 11월 17일 <한국키에르케고어학회>에서 발표한 글을 전체적으로 수정보완한 것이다. 필자의 키에르케고어 세미나에 참석한 홍익대 미학과 대학원생들에게 감사의 마음을 전한다.
* DOI http://dx.doi.org/10.17527/JASA.56.0.08

인간들은 밤마다 그들의 침대 위에서 죽는다.
고해성사 신부의 손을 꼭 잡고 연민에 찬 모습으로 그의 눈을 바라보며
가슴에 절망을 안고 경련을 일으키며 죽는다.
풀리지 않는 끔찍한 미스터리 때문에.
아, 종종 인간의 양심은 너무 무거운 공포의 짐을 지고 있어,
비로소 무덤 속에서 그 짐을 내려놓을 수 있다.
그래서 모든 죄의 핵심은 폭로되지 않는다.
- E. A. Poe「군중의 사람」에서

Ⅰ. 들어가는 말

포는 어떤 죽음을 생각했을까? 왜 포는 미스터리한 에세이「군중의 사람」을 열면서 죽음, 고해성사, 절망, 경련, 끔찍한 미스터리, 양심, 공포의 짐, 무덤, 죄와 같은 무겁고 부정적인 단어들을 연이어 쏟아내는 걸까? 대도시 대중사회의 고독한 주체는 자신의 죄가 무엇인지 전혀 모르는 상태에서 매일 밤 '정신의 죽음(혹은 정신의 중지, 포기, 억압)'을 받아들일 수밖에 없는가? 왜 우리는 포의 글의 울림 속에서 어떤 섬뜩한 숙명, 어떤 애매하면서도 친숙한 불안과 불길함을 느끼는 걸까? 우리 자신의 삶이, 삶의 편안함이, 아무 일 없음이, 하지만 항상 바로 곁에 있는 삶(죽음)의 불안이 어쩌면 매일 밤 우리를 저 깊은 곳에서 비슷한 정조 속으로 밀어 넣고 있기 때문이 아닐까? 포는 신에게 버려진 대중적 주체의 실존적 위기와 악몽을 누구보다도 예민하게 감지하였다. 다른 대륙에서 동시대를 산 키에르케고어는 이 위기와 악몽의 근원을, 철두철미 구체적으로 자신의 삶을 살아가는 개별자의 관점에서 치밀하게 파헤치고자 노력하였다. 이러한 키에르케고어의 철학적 인간학의 중심에 서 있는 저작이 바로『불안의 개념 Begrebet Angest』(1844, 이하『불안』으로 약칭)이다.[1)]

1)『불안의 개념』은 독일어본(Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, ed. H. Rochol [Hamburg: Meiner 1984])에 따라 약어(BA)와 쪽수를 인용한다. 아울러 임규정의 번역본(『불안의 개념』[한길사 2008])의 쪽수도 함께 표기한다. 번역은 임규정 번역본을

『불안』은 여러 측면에서 의미심장하다. 『불안』은 서구 철학사에서 처음으로 마음의 부정적 경험인 '불안'을 정치하게 분석한 저작이라 할 수 있다. 물론 고대부터 근대까지 삶과 불안의 연관성에 대해 언급한 사상가들은 적지 않았다.[2] 하지만 불안 자체를 철학적, 인간학적으로 치밀하게 분석한 저작은 『불안』이 처음이었다.[3] 또한 슐츠가 지적했듯이[4], 『불안』은 성적 차원이 지닌 근본적인 중요성을 본격적으로 파헤친 첫 번째 철학적 저작이다.[5] 키에르케고어는 『불안』에서 성적 차원이 매 순간 개별자에게 피할 수 없이 다가오는 실존적 삶의 과제라는 점을 명확히 논구하고 있다.

키에르케고어가 남긴 저작의 '내재적 발전과정'과 관련해서도 『불안』의 의미는 각별하다. 키에르케고어의 저작은 보통 1843-1845년 사이의 '심미적(익명적)

참조하면서 필자가 독일어본에서 직접 번역하였음을 밝힌다. 임규정 번역본은 관련된 「일지」의 내용을 각주에 상세히 함께 소개하여 국내 연구자들에게 큰 도움을 준다. 다른 저작의 인용 방식과 상세 서지는 참고문헌을 볼 것.

2) J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel/Stuttgart: Schwabe 1971), Bd.1, pp. 310-313.

3) 『불안』의 연구사적 중요성에 대해선, A. Grøn, *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard* (1993), 『불안과 함께 살아가기』, 하선규 옮김 (도서출판b 2016), pp. 24-26. 김재철 & 조현정, 「키에르케고어의 불안 개념에 대한 임상적 해석」, 『철학논집』 37집 (2014), pp. 117-148, 특히 pp. 125-130. 또한 홍준기, 「불안과 그 대상에 관한 연구: 프로이트, 라캉 정신분석학과 키에르케고르의 비교를 중심으로」, 『철학과 현상학 연구』 17집 (2001), pp. 234-268.

4) W. Schulz, "Sören Kierkegaard. Existenz und System" (1967), in: Sören Kierkegaard, ed. H.-H. Schrey (Darmstadt: WB 1971), pp. 309-312. 야스퍼스의 논고는 여전히 읽을 가치가 있다. K. Jaspers, "Die geschichtliche Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches" (1935), http://www.gkpn.de/Jaspers_Nietzsche-Kierkegaard.pdf (2018년 12월 1일 최종 접속).

5) 논의 방식과 사상적 지향점은 다르지만, 몸과 성적 차원을 선구적으로 성찰한 철학자로서 쇼펜하우어도 기억해야 한다 (A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [1819/1844], 1권, 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 옮김 [을유문화사 2013], pp. 187-217. W. Korfmacher, *Schpenhauer zur Einführung* [Hamburg: Junius 1994], pp. 172-174 볼 것).

저술'과 1846-1855년 사이의 '종교적 저술'로 구분된다.[6] 『불안』은 시기적으로는 분명, 익명의 저자(Vigilius Haufniensis)를 앞세운 심미적 저술에 속한다. 하지만 『불안』은 단지 심미적 저술의 하나가 아니다. 오히려 『불안』은 키에르케고어 인간학의 독창적 방법론과 중심적인 사유 모티브들을 모두 포괄하고 있는, 문자 그대로 사유의 갈래들을 모으고 분기시키는 '결정적인(ent-scheidend)' 저작이다.[7]

그러나 『불안』은 그 사상적 핵심을 꿰뚫어 보기가 매우 어렵다.[8] 『불안』은 『죽음에 이르는 병』과 함께 키에르케고어의 가장 난해한 저작으로 평가된다. 실제로 『불안』을 '언급하는' 책은 무수히 많지만, 『불안』의 논증 구조와 세부 논점들을 '명쾌하게 해명한' 연구 성과는 찾아보기 어렵다. 『불안』의 상당 부분은 여전히 '모호한 안개' 속에 있다고 해도 과언이 아니다. 그 가운데서도 특히 「서론」은 많은 독자들에게 넘기 어려운 '거대한 벽'처럼 다가온다. 왜냐하면 『불안』의 「서론」은 독자를 친절하게 안내하는 서론이 전혀 아니기 때문이다. 그것은 책의 문제의식과 핵심 논지를 차분히 알려주는 통상적인 서론과는 너무나 거리가 멀다. 반대로 이 「서론」은 키에르케고어의 인간학과 『불안』의 내용 전반을 충분히 숙지한 연후에야, 비로소 그 취지와 세부 주장들이 어느 정도 명확하게 드러날 수 있는 글이다. 한 마디로 '많은 것을 전제하고 있는', 책 전체의 정신과 내용을 응축하고 있는 논고이다. 논증의 높은 추상도와 복합성 측면에서 볼 때, 『불안』의 「서론」은 헤겔 『정신현상학』의 「서설」, 그리고 벤야민 『독일 비애극의 원천』의 「인식비판 서론」에 견줄 수 있을 것이다.[9]

---

6) M. Theunissen & W. Grebe (eds.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979), pp. 24-53.

7) 이런 의미에서 도이저가 『불안』을 중심에 두고 키에르케고어 사상 전체를 소개하는 것은 매우 적절하다. H. Deuser, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers* (Darmstadt: WB 1985).

8) G. D. Marino, "Anxiety in the Concept of Anxiety", in: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, eds. A. Hannay & G. D. Marino (Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press 1998), p. 308.

9) 『정신현상학』「서설」에 대한 탁월한 해설로는 E. Metzke, *Hegels Vorreden* (1949), 『헤겔의 서문들』, 이신철 옮김 (도서출판b 2013), pp. 21-74 볼 것. 『독일 비애극의 원

필자는 이 글에서 「서론」을 중심으로 키에르케고어 철학에 있어 '심리학, 윤리학, 교의학의 연관성'이란 문제를 해명해보고자 한다. 텍스트 분석의 효율성을 위해 이 글은 「서론」에 최대한 밀착하여 심리학, 윤리학, 교의학의 연관성을 토론할 것이다. 이 글의 일차적인 목표는 소박하다. 그것은 「서론」을 접한 독자들의 두려움과 어려움을 경감해 주려는 것이다. 독자들이 이를테면 좀 더 편안하게 '호흡하면서' 「서론」과 만나고, 그럼으로써 좀 더 자유롭게 스스로 사유하면서 『불안』의 본론 내용과 생산적인 대화를 나눌 수 있도록 돕고자 하는 것이다. 아울러 이 글은 세 가지 학문의 연관성을 밝힘으로써, 키에르케고어 인간학의 학문적 독창성과 사상적 지향점이 무엇인가를 좀 더 명확히 이해하는데 기여하고자 한다.

II. 「서론」의 구성과 논의 전개 개요

『불안』은 '원죄라는 교의학적 문제를 향해 있는, 하나의 단적으로 심리학적으로 지시하는 방식의 고찰 Eine schlichte psychologisch-hinweisende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde'이라는 기묘하고 복잡한 부제를 달고 있다. 불안이 심리학적 고찰 대상이라는 점은 금방 수긍이 가지만, 독자들은 도대체 왜 '원죄'와 '교의학'이 언급되어 있는지 감을 잡기 어렵다. 그런데 독자들의 의아함은 이어지는 책의 '모토'에서 한층 더 가중된다. "구별의 시대는 지나갔다. 체계가 그 시대를 극복한 것이다. […] 소크라테스는 그 자신 순수한 현자로 남았는데, 이는 그가 스스로 말하고 완성한 경이로운 구별 덕분이었다. 그리고 2천년이 지난 후에야 비로소 괴짜 하만이 소크라테스의 구별을 경탄하면서 이렇게 반복하였다. <왜냐하면 소크라테스는 자신이 이해한 것과 이해하지 못한 것을 구별했다는 점에서 위대했다.>" (BA 2, 『불안』 76). '구별의 시대'와 '체계의

천』 「인식비판 서론」에 대해선, 졸고, 「벤야민의 역사철학적 이념론과 예술철학에 대한 시론」, 『미학예술학연구』 28집 (2008), pp. 243-284 (DOI: 10.15727/JASA.28.0.09) 참조.

시대'는 각각 어떤 시대를 가리키는가? '구별'은 소크라테스와 하만의 입장으로, '체계'는 헤겔의 이성적 사변철학으로 이해하면 될까? 소크라테스의 위대성으로 일컬어지고 있는 '이해한 것과 이해하지 못한 것의 구별'은 정확히 어떤 구별을 의미하는가? '구별'과 '체계'의 대비는 책의 주제인 '불안'과 어떻게 연관되어 있을까? 그러나 이어지는 「서문」도 아이러니컬한 어조도 그렇지만, 일련의 모호한 주장을 제시하고 있어서 독자들의 의아함은 줄어들지 않는다.

이러한 의문을 접어두고, 일단 「서론」의 전체 구성과 논지 전개를 살펴보자. 「서론」은 서론 전체의 핵심을 하나의 의문문으로 요약한 도입부와 서론을 마무리하는 짧은 종결부를 제외하면 총 20개의 단락으로 이루어져 있다. 20개의 단락은 논지 전개에 따라 다음과 같이 8개의 단계로 정리해 볼 수 있다 (임규정 번역본은 원문과 단락 구분이 다르다).

1) 도입부: "어떤 의미에서 이 연구 대상이 심리학적 관심을 위한 과제인가, 또한 어떤 의미에서 이 연구 대상이 심리학의 관심과 과제가 된 이후에, 곧바로 교의학을 지시하는가"

2) 단락 1: 학문적 문제의 고유한 자리에 관한 의문

3) 단락 2-3: 사변 철학과 기존 교의학에서 일련의 중요한 개념들의 고유한 자리를 잘못 규정함으로써 범한 오류들

4) 단락 4-5: 죄(원죄)를 염두에 두고 불안을 심리학적으로 논의하려는 책의 의도와 죄 개념이 적절하지 못한 자리에 등장했을 때 비롯되는 심각한 결과

5) 단락 6-13: 죄 개념에 대한 윤리학(제1의 윤리학, 제2의 윤리학)의 관점과 교의학의 관점의 연관성과 차이, 그리스적 제1철학(형이상학, 내재성, 상기)과 기독교적 제2철학(교의학, 초월성, 반복)의 본질적 차이

6) 단락 14-19: 죄 개념에 대한 제2의 윤리학, 심리학, 교의학의 논의 방식의 상호 연관성과 차이

7) 단락 20: 도입부 의문문에 대한 답변, 주관정신의 이론과 절대정신의 이론

8) 종결부: 「서론」 내용의 상대적인 독자성 시사

「서론」을 이렇게 8단계로 구조화한 것은 전적으로 필자의 판단이다. 얼마든지 다른 방식의 구조화가 가능할 것이다. 가령 필자가 나눈 1), 2), 3)을 함께 묶어서(즉 단락 1-5) 하나의 단계로 설정할 수 있으며, 마찬가지로 4), 5), 6)을 함께 묶어서(즉 단락 4-19) 하나의 단계로 설정할 수 있다. 이럴 경우 「서론」의 전체 구성은 죄 개념의 자리를 잘못 지정했을 때에 관한 '부정적 관점의 논의'와 죄 개념의 자리를 올바로 설정했을 때의 '긍정적 관점의 논의'로 구분될 것이다. 필자가 「서론」을 이렇게 8 단계로 구분한 것은 단지 독자들에게 일종의 '일차적이며 잠정적인' 오리엔테이션을 제공하기 위해서일 뿐이다.

아무튼 이렇게 구조화를 시도했을 때, 가장 먼저 드러나는 것은 「서론」이 완성도가 높은 하나의 '완결된 논고'라는 사실이다. 「서론」은 도입부에서 중심 문제를 제기하고, 이어 일련의 다양한 논의를(단락 1-19) 거쳐 마지막에 답변을(단락 20) 제시하는 흐름으로 구성되어 있다. 매우 치밀하고 체계적으로 쓰인 한편의 '철학적 논고'로 봐야 한다.

두 번째로 읽어낼 수 있는 것은 『불안』의 내용, 즉 '불안'에 대한 심리학적 고찰이 불가피하게 윤리학 및 교의학의 영역과 연관될 뿐 아니라, 심리학, 윤리학, 교의학이란 세 가지 학문의 성격과 근본적 차이에 관한 성찰을 요청한다는 점이다. 「서론」은 이미 이 성찰을 촉발하고 이끌어가는 핵심 개념이 다름 아닌 '죄(원죄)' 개념임을 분명하게 적시하고 있다.

세 번째로 드러나는 것은 불안에 대한 심리학적 고찰이 서구철학 전통과 서구 문화사 전체에 대한 비판적인 반성으로 이어지게 된다는 점이다. 「서론」에서 그 의미를 해독하기가 가장 어려운 부분들은 — 헤겔(주의)적 논리학 및 철학의 중심 개념들에 대한 비판(단락 2), 그리스 문화의 '상기'와 기독교 세계의 '반복' 사이의 본질적 대비(단락 8의 긴 각주, 단락 13), 전통적인 의무의 윤리학(=제1의 윤리학)과 새로운 실존의 윤리학(=제2의 윤리학)의 대비(단락 11-14) — 모두 이러한 전통과 역사에 대한 비판적 반성과 직결되어 있다.

일단 이 정도만 분명해져도 독자들은 「서론」이 얼마나 중요한 텍스트인지, 또 『불안』이 고찰하는 '불안'이란 주제가 인간 삶의 얼마나 드넓고 복합적인 차원

들에 맞닿아 있는 문제인지를 충분히 예감할 수 있다. ‘불안’은 단지 부정적인 감정적 느낌, 가능한 빨리 벗어나고 싶은 일시적인 감정 상태가 아니다. 반대로 ‘불안’은, 아직까지는 여전히 생경하게 들리지만, 심리적 경험의 차원을 넘어, 삶의 보편적인 가치와 규범(제1의 윤리학), 개별자의 실존적 자유의 성공과 실패(제2의 윤리학), 개별자의 본원적인 한계(죄 혹은 타락 가능성)와 구원 가능성(교의학) 등의 차원과 직결되어 있는 대단히 중대한 사안이다. 어떻게 그러한지, 「서론」의 논지 전개를 분석하면서 좀 더 정확히 파악해보자.

III. 심리학, 윤리학, 교의학의 학문적 성격, 차이, 연관성에 대하여

1. 심리학의 학문적 성격과 한계: 불안과 죄의 개념

키에르케고어는 연구하려는 대상의 위치, 목적, 한계를 잘못 설정했을 때 심각한 문제가 발생할 수 있음을 경고하면서 「서론」을 시작한다 (단락 1). ‘불안’이라는 대상을 적절히 연구하려면, 불안이 어떤 학문에 속하는지, 그 학문이 불안을 다루는 목적이 무엇인지, 그 학문이 불안을 다루는 일이 얼마나 정당하고 충분한 것인지, 정확히 따져봐야 한다는 것이다. 그런데 우리는 통상 불안은 개인이 느끼는 감정의 일종이니까 심리학에서 다루면 충분할 것으로 기대한다 (여전히!). 『불안』은 바로 이러한 ‘자연적 의식’에 곧바로 제동을 건다. 불안을 그 자체로 주목하는 것이 아니라, “원죄에 관한 교의를 항상 명심하고 눈앞에 두면서” (BA 10, 『불안』 100) 심리학적으로 논의한다고 선언하기 때문이다 (위 도입부의 질문). 원죄에 관한 교의(이하 편의상 ‘원죄론’으로 줄임)를 왜 염두에 두어야하는지 알 수 없지만, 이미 여기서 한 가지 사실은 분명해진다. 『불안』은 통상적인 심리학적 — 경험심리학, 자아심리학, 실험심리학 등 — 연구와는 확연히 다르다. 그 다름은 일

단 불안에 관한 심리학적 고찰을 기독교의 원죄론과 긴밀하게 연관 짓는 것에 있다. 물론 이 연관이 불가피한 것은 고찰 대상이 바로 '불안'이라는 독특한 감정이기 때문이다.

그런데 상황은 더더욱 착종되어 있다. 죄 내지 원죄 개념이 근본적으로 '심리학의 관심사'가 될 수 없을 뿐 아니라, 그 어떤 학문에도 '죄를 위한 자리'가 없기 때문이다 (BA 10-11, 『불안』 100-101). 불안이 죄 개념과 뗄 수 없이 얽혀 있는 감정인데 죄 개념이 모든 학문적 연구 바깥에 놓여 있기 때문에, 앞서 제기된 학문적 위치, 목적, 한계에 관한 경고는 결국 죄 개념을 겨냥한 것으로 드러난다. 그런데 죄를 위한 학문적 자리가 없음에도 불구하고, 그 동안 여러 학문적 내지 문화적 담론들이 죄에 관하여 논해 왔다. 어떠한 담론들이 죄를 논해 왔는가?

키에르케고어는 미적 담론, 형이상학적 담론, 심리학적 담론 등 세 가지 담론을 비판적으로 거론한다. 여기서 미적 담론은 비극과 희극 같은 '문학(혹은 좀 더 넓은 의미의 심미적 담론)'을, 형이상학적 담론은 전통적인(헤겔주의) '이론적-사변적 철학'을, 심리학적 담론은 통상적인 경험 심리학을 가리킨다. 중요한 것은 이 세 가지 담론을 비판하는 '방식'인데, 이때 등장하는 흥미로운 개념이 바로 '정조(Stimmung)'이다. "죄를 [적절치 않은] 다른 자리에서 논의하게 되면, 죄가 비본질적인 반성의 굴절을 통과하게 되어 다른 개념으로 변질되고 만다. 즉 죄의 개념이 변질되고, 그럼으로써 올바른 개념에 상응하고 있는 올바른 정조도 동시에 교란된다. 그리하여 우리는 참된 정조의 항구성 대신 거짓된 정조의 덧없는 환영적 유희를 얻게 되는 것이다" (BA 11, 『불안』 101). 죄의 개념을 변질시키는 요인은 두 가지다. '비본질적인 반성의 굴절'과 '거짓된 정조', 그러니까 세 가지 담론이 죄에 대해 사유하는 태도와 방식이 죄의 본질에 적합하지 않으며, 죄를 떠올리는 주체의 정조가 죄의 본질적 성격에 적절하지 못한 것이다. 좀 더 상세히 보자.

문학적(심미적) 담론에서 죄가 다루어질 경우, 죄는 '경박하거나(희극적)' 혹은 '우울한(비극적)' 정조 속에서 표상된다. 그런데 이러한 정조는 죄의 본질에 — 유일하게 — 적절한 "진지함(Ernst)"[10]의 정조와는 확연히 다른 정조들이다. 심각

한 것은 이들 정조 속에서 죄의 개념에 “극복되어야 하는 것”이라는 본질적인 의미 대신에 “어떤 존속하는 것” 내지는 “비본질적으로 지양된 것”이라는 그릇된 의미가 스며든다는 점이다. 이어 형이상학 내지 철학적 담론이 죄를 논할 경우, 이 담론이 지향하는 순수하게 이론적이며 객관적인 관조로 인해 죄를 바라보는 주체의 정조도 “변증론적 균일성과 무관심성[=무차별성]”이 될 수밖에 없다. 이러한 정조 속에서 죄의 개념은 이론적 사고가 충분히 극복할 수 있는 것, 혹은 이론적 사유 안에 “존재하고 있으며, 누구에게나 동등하게 의미가 있는 것”으로 변질된다. 마지막으로 통상적인 심리학의 정조도 ‘진지함’의 정조와는 거리가 멀다. 심리학적으로 죄를 고찰하는 주체는 “관찰하는 끈기, 염탐하는 대담함”이나 “반감적인 호기심”을 특징으로 하는 정조에 젖어 있다. 하지만 이 정조는 “진지하게 죄로부터 성공적으로 빠져나오려 함” 혹은 “진지함의 담대한 저항”이라는 죄 개념에 적합한 정조와는 현저하게 다른 정조이다. 그리하여 심리학적 고찰에서도 죄 개념은 가능성에 따라서 존재할 수 있을 듯한 어떤 상태, 달리 말해서 가능성의 차원에서 이미 그 존재를 얘기할 수 있을 것 같은 “하나의 상태”로 변질된다 (BA 11-12, 『불안』 101-102). 독자들을 위해 키에르케고어는 잘못된 학문 내지 담론의 자리, 잘못된 정조 속에서 변질된 죄 개념을 다시 한 번 명확히 요약한다. 즉 만약 어떤 학문 내지 담론이 죄를 어떤 “질병, 비정상적인 것, 독약, 부조화”와 같은 것으로 떠올린다면, 이미 죄 개념은 변질되거나 왜곡되었다고 봐야한다.

이상의 논의에서 두 가지 지점, 즉 ‘정조’와 개념의 ‘변질’에 각별히 유념할 필요가 있다. 정조란 무엇인가? 대상을 바라보는 주체의 태도나 관점인가? 아니면 단순히 주체의 일시적이며 불안정한 기분인가? 키에르케고어는 『불안』 4장 후반에서 ‘진지함’에 대해 상세히 논의한다. 그는 진지함을 개별자의 ‘실천적 내면성’과 동일시하면서 이렇게 강조한다. “내면성, 곧 확실성이 진지함이다. […] 그렇지만 나는 진지함을 다른 방식으로 표현할 수도 있다. 내면성이 부재하자마자, 정신은 유한한 것이 되어버린다. 따라서 내면성은 한 인간 안에 있는 영원성 혹은 영원한 것의 규정[=사명]이다” (BA 166, 『불안』 382-383). 내면성, 정신, 영원성 등

10) “죄의 개념에 상응하는 것은 진지함이다” (BA 13, 『불안』 104).

핵심적인 개념들에 대해 여기서 상세히 논할 수는 없지만, 이로부터 분명한 것은 키에르케고어가 말하는 정조가 결코 주관적이며 일시적인 기분이 아니라는 점이다. 무엇보다도 '죄'와 같은 개별자의 실존과 직결된 개념과 관련하여, 정조는 주체의 올바른 시각, 내지는 올바른 실천적 태도를 이를테면 '선험적으로 가능하게 하는' 역할을 한다고 봐야한다.[11] 또한 개념의 '변질'이란 말에서 드러나는 것은, 키에르케고어가 기존의 문학, 철학, 심리학이 죄 개념의 진정한 의미를 적절히 파악하는데 실패했다고 본다는 점이다.[12] 기존의 문학, 철학, 심리학은 죄 개념을 암암리에 왜곡, 변질시켰으며, 그 결과 죄가 개별자의 자유로운 실존, 개별자의 자유의 실천(곧 내면적 실행)과 직결되어 있음을 제대로 파악할 수 없었다.

그렇다면 사정이 이러함에도 불안을 심리학적으로 고찰할 수 있을까? 그것은 방금 밝힌 대로, 심리학이 죄 개념을 논의할 수 없다는 사실과 심리학이 자신의 학문적 본성과 한계를 명확히 인식했을 때 비로소 가능할 것이다.[13] 심리학은 태생적으로 마음의 어떤 '상태'에 주목하면서 연구를 시작한다. 심리학이 고찰하려는 대상은 "어떤 정지해 있는 것, 움직여진 정지 속에 있는 것"일 수밖에 없다. 그러나 죄는 본질적으로 개별자의 자유의 실행과 함께 "끊임없이 생성되고 발생하는 것"이다. 때문에 엄밀한 의미에서 죄는 심리학의 대상이 될 수 없다 (BA

11) 『불안』 1장 3절(BA 36)을 볼 것. '정조' 개념에 이렇게 각별한 의미를 부여한 것은 서구 철학사에서 대단히 중요한 혁신이다. 이 혁신을 사상사적으로 적절히 평가하려면 하만, 실러, 슐레겔, 니체, 하이데거와의 비교, 고찰이 필요할 것이다.

12) 또 하나 덧붙이고 싶은 것은, 기존의 문학, 철학, 심리학을 각각 '그리스의 심미적 정신', '중세와 근대의 형이상학과 철학 전통', '인간에 대한 경험적 학문'을 대표하는 담론으로 해석할 수 있다면 — 아니 반드시 이렇게 읽어야 한다고 보이는데 —, 이미 여기서 『불안』에 내재된 키에르케고어의 포괄적인 비판적 의도가 분명하게 드러난다고 할 수 있다. 즉 그는 서구 정신사 전체를 죄와 불안을 적절히 해명하는데 실패한 역사로 보고 있다. 예컨대 키에르케고어는 죄에 대한 그리스 문화의 본질적인 한계에 대해서, "죄의 회의주의[=죄의 인식 불가능성 혹은 설명 불가능성]는 그리스 문화에서 전적으로 낯선 생각이다"(BA 17, 『불안』 110)라고 주장하고 있다.

13) 심리학에 대한 키에르케고어의 시각에 대해선, J. Holl, *Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens* (Meisenheim: Anton Hain 1972), pp. 33-34.

19,『불안』115). 하지만 심리학은 죄와 항상 맞물려 있는 독특한 마음의 상태, 즉 불안을 관찰하고 분석할 수는 있다. 키에르케고어의 말을 빌자면, 심리학은 죄가 등장할 때의 "기분적 성향의 전제(disponierende Voraussetzung)", 곧 "죄의 사실적 가능성"을 연구할 수 있는 것이다 (BA 19,『불안』115). 의심할 바 없이 이 두 가지 문구 '기분적 성향의 전제'와 '죄의 사실적 가능성'은 다름 아닌 불안을 풀어 쓴 말이며, 따라서 여기서 '전제'를 결코 '원인'이나 '조건'으로 읽어선 안 된다. 죄는 언제나 개별자의 자유의 실행, 즉 "질적 도약"에 의해 생성되는 것이다. 따라서 어떤 경우에도 불안이 죄의 원인이나 조건이 될 수는 없다 (BA 29,『불안』138). 독자들의 오해를 방지하기 위해 키에르케고어는 다시 한 번 이렇게 못 박는다. "심리학이 다룰 수 있으며 몰두할 수 있는 것은 어떻게 죄가 발생할 수 있는가의 문제이지 죄가 발생한다는 사실이 아니다" (BA 19,『불안』115).[14] 혹은 단락 18에서 또 다시 분명하게 강조한다. "[…] 죄의 현실성을 사유된 현실성으로서 고찰하는 모든 일은 심리학과는 무관하며, 고찰하는 일로서는 윤리학에도 속하지 않는다" (BA 20,『불안』117).

한편,「서론」에는 심리학에 대한 또 한 가지 비판적 논평이 등장한다. 키에르케고어가 보기에 당대 심리학은 철학적-인간학적으로 심층적으로 고찰해야 할 중요한 주제에 관심이 없고, 별 의미 없는 무수한 개인들의 다양한 심리적 현상들에 매몰되어 있다. 심리학은 "삶의 물거품 같은 다양성"에 대해서 다른 어떤 학문보다 더 도취되어 있는 반면에, 정작 불안과 같은 중요한 주제에 대해선 "마치 고행자처럼 [철저하게] 절제하고 금욕하는" 상태에 있다 (BA 20-21,『불안』117).『불안』전체를 관류하는 중요한 문제의식 가운데 하나는 당대 심리학의 이러한 잘못된 경향을 바로잡고자 하는 것이다.

14) "반면에 죄에 대한 관계와 관련하여, 현실성의 전체 내용은 심리학이 다가갈 수 없다. 단지 죄의 가능성만이 심리학에 여전히 속할 뿐이다" (BA 21,『불안』117).

2. 죄 개념과 윤리학의 재-정향: 제1의 윤리학과 제2의 윤리학

「서론」에 나오는 심리학에 대한 논의를 쫓아가면서, 불안이란 주제가 죄 개념과 긴밀하게 연결되어 있음을 확인하였다. 불안은 '죄의 사실적 가능성'으로 봐야하는 독특한 마음의 상태이다. 그러나 불안과 죄가 구체적으로 왜, 어떻게 서로 긴밀하게 연결되는지는 여전히 분명치 않다.

죄는 일반적으로 개인이 범하는 비행 내지는 도덕적으로 올바르지 못한 행위로 이해된다. 따라서 전통적으로 죄 개념이 — 선과 악이란 상관 개념 속에서 — 등장하고 집중적으로 고찰되는 학문은 윤리학이다. 그런데 키에르케고어는 「서론」에서 이러한 통념을 뒤집으면서, 윤리학이 죄 개념을 받아들이는 순간 "엄청난 어려움"에(BA 13, 『불안』 104) 직면한다고 말한다. 왜 그러한가?

통상적인 윤리학은, 가령 칸트의 의무(도덕법칙)의 윤리학에서 보듯, "이념적인 학문"이다. 윤리학은 "이념성을 현실성 속으로 끌어들이려 한다. 반면, 윤리학의 운동은 현실성을 이념성 속으로 끌어올리려는 운동이 아니다. 윤리학은 이념성을 과제로서 보여주며, 사람들이 조건들을 소유하고 있다고 전제한다. 이를 통해서 윤리학은 어떤 모순을 전개한다고 할 수 있는데, 이는 윤리학이 바로 어려움과 불가능함을 분명하게 드러내기 때문이다. 율법에 대해서 엄격한 교사라고 얘기하는 것은 윤리학에 대해서도 적용된다. 이때 엄격한 교사란 요구하면서, 요구를 통해서 단지 판결을 내릴 뿐이지 삶을 산출하지는 않는다는 의미이다" (BA 13, 『불안』 104-105). 다소 복잡하게 들리지만, 논의의 핵심을 파악하기란 그리 어렵지 않다. 칸트적인 의무의 윤리학은 '정의', '인권', '자유'와 같은 이념의 보편적인 정당성(가치)에서 출발하는 윤리학이다.[15] 어떤 사람의 행위 혹은 행위의 의향(Gesinnung, 신념)이 — 물론 '정언명법'에 의거한 도덕적 반성과정 속에서 행위가 일어나는 여러 조건과 상황을 함께 고려하기는 하지만 — 이러한 이념에 부합하지 못한다면, 그 행위는 도덕적으로 그릇된(악한) 행위로 판결된다. 이념에 부

15) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), 『윤리형이상학 정초』, 백종현 옮김 (아카넷 2005), 특히 pp. 77-101 볼 것.

합하는 행위를 해야 하는 것은 인간의 '과제(당위)'이며, 그렇게 행위할 수 있는 능력(자유의지)이 인간에게 있다는 점은 자연스럽게 전제된다. 만약 그런 능력이 없거나 불가능하다면, 이념이 인간을 넘어서 있는 초인간적이거나 비현실적인 내용을 지닌 것이 될 것이다. 이런 의미에서 의무의 윤리학은 이념성을 실제 행위의 '현실성' 속으로 끌어들이는 운동을 실행한다고 볼 수 있다. 인용문 마지막에 나오는 '삶을 산출한다'는 문구가 모호하게 들리지만, 이 문구도 이어지는 부분에서 "사랑스러운 그리스적 소박함"을 언급하는 것으로 볼 때, 이념의 보편적이며 절대적인 가치, 즉 현실이 이념에 부합해야 한다는 '절대적인 요청과 명령'을 강조하는 의미로 읽으면 그 취지를 충분히 이해할 수 있다.[16]

그런데 이렇게 선한 행위와 악한 행위를 판결하는 의무의 윤리학이 왜 죄 개념이 등장하는 순간 거대한 어려움에 직면하는가? "따라서 죄가 윤리학에 속하는 것은 오직 이 윤리학이 후회함에 힘입어서 난파하게 되는 개념이 바로 죄 개념이라는 점을 통해서이다. 만일 윤리학이 죄를 자신 안에 받아들여야 한다면, 윤리학이 지닌 이념성은 끝장나고 만다. 윤리학이 더더욱 이념성에 머무르면 머무를수록, 하지만 그러면서도 **현실성**을 시야에서 놓칠 만큼 그렇게 비인간적으로 되지는 않고 오히려 **현실성**과 계속 연관되어 있을수록 — 이는 윤리학이 스스로 모든 인간들에게 자신을 과제로서 현시하고자 함을, 즉 윤리학이 모든 인간들을 참된 인간, 온전한 인간, **본래적이며 고유한 의미의 인간**으로 만들고자 함을 뜻하는데 —, 어려움은 훨씬 더 강력하게 윤리학을 긴장시킨다." (BA 14-16, 『불안』 106-109, 강조는 필자). 이 대목은 「서론」에서 윤리학과 관련하여 가장 난해하고 중요한 대목이다. '후회'는 어떤 의미인가? 죄와 후회는 어떻게 연관되어 있는가? 왜 후회를 거치면서 의무의 윤리학은 난파할 수밖에 없는가? 또 '현실성'과 '본래적이며 고유한 의미의 인간'은 어떤 의미로 이해해야 하는가? 여기서 저절로 떠

16) 이런 관점에서 가령 윤리적 입장으로서 '쾌락주의'나 '공리주의'는 당위와 현실, 도덕적 이념과 삶의 다양한 조건들을 원리적으로 구별하지 않는 데서 출발하는 모호한 윤리적 입장이라 할 수 있다. 쾌락주의나 공리주의는 사실상 이념적 차원의 절대적이며 고유한 현실성과 보편타당성을 부정하는 입장이라 할 수 있다.

오르는 많은 의문을 해결하기 위해선, 『불안』의 본문과 다른 저작들에 개진된 키에르케고어 인간학의 주요 내용들을 기억해야 한다.[17]

앞서 심리학과 관련하여 언급했듯이, 『불안』에서 죄의 인간학적인 의미는 유일무이한 개별자가 스스로 행하는 자유의 행위, 자기 자신의 자유를 스스로 그르치는 행위(곧 부정적인 내적 결단으로서의 '질적 도약')에 있다. 죄는 개별자가 자유로운 존재가 될 수 있고, 되어야 하는 자신의 가능성을 스스로 그르치는 데 있다. 이 그르침은 자유의 가능성을 포기하는 것, 두려워하는 것, 망각하는 것, 회피하는 것, 억압하는 것 등 다양한 형태로 이루어질 수 있다. 그런데 엄밀한 의미에서 항상 기로에 서 있는 자유의 가능성 혹은 죄의 가능성은 언제나 어떤 감정 상태를 통해서 개별자 자신에게 나타난다. 바로 '불안'을 통해서 나타나는 것이다. 저 유명한 불안의 정의, 즉 "가능성에 대한 가능성으로서의 자유의 현실성"(BA 42, 『불안』 160)이라는 정의의 핵심이 바로 여기에 있다.[18]

이제 후회는 개별자가 이 가능성으로서의 자유의 현실성을 그르쳤다는 것, 죄를 지었음을 자신의 문제로, 자신의 책임으로 진지하게 받아들이는 일을 의미한다. 실존의 인간학이 생각하는 후회는 결코 이러저러한 잘못의 배경이나 원인을 상기하고 재음미하는 일이 아니다. 이런 의미의 후회는, 그 심층적인 동기와 결과로 볼 때, 피상적인 이유 찾기나 자기 합리화로 귀결되기 일쑤다. 키에르케고어가 예리하게 간파하듯이, 이러한 후회는 이미 그 뒤에 혹은 그 아래에 또 다른 불안과 후회를 감추고 있다. 아니 이미 또 다른 불안과 후회를 느끼고 방어하고 있다고 할 수 있다. 이와 달리 진정한 후회는 '자기 자신을' 후회하는 일을 뜻한다. 요컨대 자유의 가능성을 그르친 '이전의 자기 자신'을 온전히, 철저하게 '현재

17) 이와 관련하여 특히 『이것이냐/저것이냐』의 2부, 『철학적 조각들』, 『비학문적 후서』, 『죽음에 이르는 병』 등이 중요한 저작들이다.

18) '가능성에 대한 가능성으로서의 자유'라는 말에서 반드시 읽어내야 할 것은, 개별자의 자유가 언제나, 이미 '스스로 자기 자신에 대한 관계맺음'이라는 **역동적 과정**을 내포한다는 사실이다. 키에르케고어의 '자유' 개념에 대한 본격적인 논의는 다른 자리에서 이루어져야 할 것이다 (W. R. Dietz, *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit* [Frankfurt a. M.: Anton Hain 1993], pp. 53-56 참조).

의 자기 자신 속으로' 넘겨받는 일을 말한다. 이런 의미에서 '후회하기'도 개별자 자신의 자유의 가능성을 실천하는 일에 속한다. 위의 인용한 대목에서 강조한 '현실성'은 바로 이렇게 매 순간 자기의 자유의 가능성을 긍정적 혹은 부정적으로 실천하고 있는 실존과정의 현실성을 의미한다.

그런데 의무의 윤리학은 — 이념성을 실제 행위의 '현실성' 속으로 끌어들이는 운동을 행하는 윤리학이기 때문에 — 개별자의 자유와 죄(지음)이라는 가장 근원적인 실존과정의 현실성을 온전히 이해하고 받아들일 수 없다. 좀 더 정확히 말하자면 사태는 이렇다. 의무의 윤리학을 이루는 현실성은 이념(가치, 당위, 규범)의 '현실성', 종적 인간의 '현실성', 그리고 경험적 인간의 '현실성'이다. 이제 의무의 윤리학은 이들 현실성과는 질적으로 전혀 다른 개별자의 자유 행위의 '현실성'을 받아들여야 한다. 다시 말해, 실존적 자유행위(=초월하기)의 '현실성'을 가장 기초적인 인간 이해의 토대로 받아들여야 하는 것이다. 그러나 이 현실성은 "전적으로 윤리학의 영역 외부에 있는" 범주이다 (BA 17, 『불안』 109).[19]

그리하여 「서론」은 의무의 윤리학과는 질적으로 다른 윤리학, 이른바 '제2의 윤리학'을 요청하고 소환한다. 그것은 방금 논의한 자유와 죄(지음)의 현실성을 전제하고 있는 윤리학이다. 이 현실성을 '원죄' 개념을 통해 가장 진지하게 숙고해 온 학문은 교의학이다. 따라서 "새로운 윤리학은 교의학을 전제"하고(BA 18, 『불안』 113) 있는 윤리학이다. 그리고 새로운 윤리학도 윤리학이기 때문에 이념성을, 즉 실존적 규범성의 이념을 실현하는 일을 '과제'로 삼고 있다. 하지만 운동의 방향은 의무의 윤리학과는 반대다. 새로운 윤리학에서 일어나는 운동은 위로부터 아래를 향한 것이 아니라 "아래로부터 위를 향한 운동"(BA 18, 『불안』 114)이다. 키에르케고어는 새로운 윤리학의 이념성을 "죄의 현실성을 철두철미 뚫고 들어가는 의식"(BA 18, 『불안』 112)이란 말로 집약한다. 이것은 새로운 윤리학이 진지함의 정조 속에서, 실존적 자유의 현실성을 철저하게 자기의, 자기로부터 비롯된 현

19) 이 살아있는 개별자의 실천적 자유의 현실성, 달리 말해서 참된 의미의 '실존적 초월'의 현실성을 전통적인 철학, 형이상학(논리학), 교의학이 전혀 다가갈 수 없다는 점을 입증하는 것이 「서론」 단락 2-3의 목표이다.

실성으로 받아들이면서 이 자유의 긍정적 실현을 향한 운동을 실행해야 한다는 것을 뜻한다.

그런데 이 대목에서 반드시 짚어야 할 문장이 하나 있다. 키에르케고어는 재차 제1의 윤리학(의무의 윤리학)이 개별자의 죄성을 파악하는데 실패한다고 밝히면서, "개별자의 죄가 인류 전체의 죄로 확장"됨으로써(BA 18, 『불안』 113)[20] 제1의 윤리학이 감내해야 할 어려움이 훨씬 더 커졌다고 주장한다. '인류 전체의 죄로 확장되었다'는 말은 무슨 뜻인가? 죄는 근본적으로 개별자가 자신의 자유의 가능성을 그르치는 행위를 행함을 뜻하는데, 어떻게 '인류 전체'를 이야기할 수 있는 것인가? 의문의 여지없이 이 문장은 1장 1절 「원죄 개념과 관련된 역사적 시사점들」의 정수를 담고 있는 다음 대목을 가리키고 있다. "매 순간마다 개별자는 자기 자신이면서 동시에 인류이다. 이것이 상태로서 보았을 때 인간이 지닌 완전성이다. 동시에 이것은 하나의 모순인데, 모순은 언제나 어떤 과제의 표현이며, 과제는 운동이다. 그런데 과제로서 그러한 것[=자기 자신이면서 동시에 인류임]을 향하고 있는 운동, 그러한 것으로서 부과되었던 운동은 하나의 역사적 운동이다. 따라서 개별자는 역사를 가지며, 개별자가 역사를 갖고 있기에 마찬가지로 인류도 역사를 갖는다" (BA 27, 『불안』 133-134).

짧은 문장들이 '스타카토식'으로 연속되고 있는 이 대목은 『죽음에 이르는 병』의 저 유명한 도입부를 떠오르게 한다. 키에르케고어 저작에 익숙한 독자들은 스타카토식 연속이 대단히 높은 사유의 밀도와 복합적인 이론을 함축하고 있음을 잘 알고 있다. 실제로 이 대목은 『죽음』의 도입부에 나오는 실존적 '종합'의 인간학과 긴밀하게 연결되어 있다 (KT 9-10). 『죽음』의 도입부를 충분히 고려하면서, 무엇보다도 '상태', '모순', '과제', '운동'이란 네 가지 핵심 개념의 의미를 좇아가면서 이 대목의 내용을 풀어보자.

먼저 '상태'는, 앞서 심리학의 대상과 관련하여 본 것처럼, 본래는 운동, 변

20) 이 문장은 「서론」의 좀 더 앞선 부분에서, 죄가 의무의 윤리학이 다가갈 수 없는 '훨씬 깊고도 깊은 전제', 특히 '**개별자를 넘어서는** 전제'(BA 16, 『불안』 109)로 나타난다고 얘기하는 부분을 이어받고 있다.

화, 실행(사건)인 어떤 과정을 정태적으로, 정지된 양상(혹은 구조)으로서 살펴본다는 말이다. 개별자가 '자기 자신이면서 동시에 인류로서 존재하는 것'은 근본적으로 운동, 변화, 실행인 실천적이며 동적인 과정이지만, 정태적으로 보자면 동물과 비교해서[21] 인간만이 지니고 있는 완전성, 즉 인간에게 고유한 '탁월한 본질'로 규정할 수 있다. 그런데 개별자가 유일무이한 자기(self)이면서 동시에 인류 전체로 존재한다는 것은 그 자체가 모순적인 대립('자기'이면서 '인류')이다. 이 모순적 대립은 『불안』 1장 5절에서는 '영혼적인 것과 육체적인 것'의 대립으로(BA 44), 『죽음』에서는 '유한성과 무한성', '시간과 영원', '자유와 필연성'의 대립(KT 9)으로 좀 더 상세하게 서술되고 있다. 중요한 것은 이 모순적 대립이 단순히 인간이 지닌 두 가지 '실체적 특성', 혹은 공존하는 두 가지 '속성이나 측면'이 아니라는 점이다. 키에르케고어 인간학은 인간을 결코 특정한 기관이나 능력을 보유한 동물(실체)로 보지 않는다. 반대로 그것은 살아있는 인간이 매순간 자기 자신으로 **'존재하는 과정'** 자체에 주목한다. 즉 실존하는 개별자가 끊임없이 '자기 자신이 되는 일'을 실행하고 있는 과정 자체에 주목하는 것이다. 자기 자신이 되는 일은 내용적으로, 개별자가 저 모순된 두 항들을 '정신'으로서 의식하면서, 정신으로서 두 항들과 관계를 맺으면서 동시에, 이미, 이 두 항들을 끊임없이 '종합하는 일'을 실행하고 있음을 의미한다. 그런데 이 종합의 실행, 곧 참된 자기, '구체적인 자기 자신'이 되는 일이 개별자 각자에게 주어져 있는 '자유이면서 요청(3인칭이 아니라 1인칭의 관점에서, 1인칭 자신에게만 유효하고 필요한 자유이자 요청)'이기 때문에, '과제(실존적 요청)'라 부를 수 있는 것이다.[22]

---

21) 1장 5절 「불안의 개념」(BA 41-46, 『불안』 159-167)은 정신의 종합을 수행하는 인간이 동물과 본질적으로 다르다는 점을 무려 네 차례나 강조한다. (오늘날 우리는 — 통속적인 진화론을 내면화시켜 — 우리 자신을 얼마나 기꺼이 동물과 동등한 수준의 존재로 여기고 있는가! 그러나 인간이 살아가는 '세계'는 동물의 직접적인 '환경'과는 비교할 수 없이 다르다. E. Cassirer, *An Essay on Man* (1944), 『인간이란 무엇인가』, 최명관 옮김 [서광사, 1988], pp. 52-73 볼 것).

22) 앞서 인용한 「서론」의 다른 부분에서는 이 과제를 "모든 인간들을 참된 인간, 온전한 인간, 본래적이며 고유한 의미의 인간으로 만들고자 함"(BA 15, 『불안』 109)으로 표현

종합의 실행이 '운동'인 이유는 별도의 설명이 필요 없을 것이다. 개별자가 '정신'으로서 두 항들과 관계를 맺으면서 두 항들을 종합하는 일은 끊임없이 실행되어야 하는 '자기 생성의 과정'이기 때문이다. 『죽음』에서 키에르케고어는 '무한성과 유한성의 종합'에서 이루어지는 '운동'을 좀 더 명확히 이렇게 서술한다. "자기 자신이 된다는 것은 구체적이 된다는 것을 뜻한다. 그런데 구체적이 된다는 것은 유한하게 되는 것도 아니고 무한하게 되는 것도 아니다. 왜냐하면 구체적이 되어야 하는 것이 다름 아니라 하나의 종합이기 때문이다. 따라서 [구체적이 되는] 전개과정은 다음 두 과정일 수밖에 없다. 즉 자기 자신을 무한하게 만들면서 무한하게 자신으로부터 떨어져 나오는 것, 그리고 [동시에] 자기 자신을 유한하게 만들면서 무한하게 자신으로 되돌아오는 것, 이 두 과정일 수밖에 없다" (KT 26-27, 『죽음』 84).[23] 이와 유비적으로 우리는 '자기 자신이면서 인류'로서 존재하는 일에 내포된 운동을 '무한하게 유일무이한 자기로 되돌아오는 것과 무한하게 자기를 인류 전체와 연관 짓는 것, 이 두 가지 과정의 동시적인 매개와 종합의 운동'으로 이해할 수 있을 것이다.

다시 「서론」으로 돌아와, 제1의 윤리학이 왜 이러한 운동[24] 앞에서 더더욱 무력해질 수밖에 없는지 생각해보자. 칸트적인 의무의 윤리학은 암묵적으로 자유로운 개인(시민적 주체)의 내면, 특히 개인의 내면에서 일어나는 '경향성(이기적 욕망)'과 '실천이성(보편적 도덕법칙)' 사이의 갈등과 충돌에 초점을 맞추고 있다. 의무의 윤리학은 주체가 이 갈등과 충돌에 대해 성찰하면서 자신의 의지를 실천

하고 있다. '종합'의 의미에 대해선, M. Bösch, *Søren Kierkegaard : Schicksal - Angst - Freiheit* (Paderborn u.a.: Schöningh 1994), pp. 48-57 볼 것. 또한 J. D. Caputo, *How to read Kierkegaard* (2005), 『키르케고르』 (웅진 2008), pp. 59-73; J. Holl, *Kierkegaards Konzeption des Selbst*, pp. 109-142 참조.

23) 이 두 가지 과정으로 이루어진 운동은 Fr. 슐레겔이 부각시킨 '아이러니의 운동'과 친화성이 깊다는 것은 분명하다. 상세한 논의는 다음 기회로 미룬다 (Fr. Schlegel, *Schriften zur Kritischen Philosophie 1795-1805*, eds. A. Arndt & J. Zovko [Hamburg: Meiner 2007], pp. XVII-XXIII).

24) 「서문」단락 2에 나오는 다음 문장 참조. "운동 개념 자체는 논리학에서 어떠한 자리도 찾을 수 없는 **초월**이다" (BA 9).

이성에 복종하도록 이끄는 '도덕적 반성의 형식'을 정언명법이라 부른다. 의무의 윤리학은 이때 '자유의지'의 가능성을 정당화하지만, 여기서 '자유의지'의 의미는 사실상 자연 현상의 '필연성으로부터 벗어나 있음'과 자신의 의지를 스스로 '도덕법칙에 따르도록 규정할(결단할) 수 있음'으로 채워져 있다. 이러한 이론적 해명에서는 키에르케고어가 말하는 개별자의 실존 과정, '실존적 자유의 현실성'이 적절히 조명될 수 없다. 비유하자면, 의무의 윤리학이 의존하고 있는 개념들(곧 경향성, 도덕법칙, 정언명법, 의지)의 의미의 층위가 너무 추상적이며 일반적이어서 실존적 자유의 구체적이며 살아있는 '현실성'을 포착할 수 없는 것이다.[25] 그런데 키에르케고어는 이제 이 자유의 구체적인 '현실성'이 근본적으로 종합의 실행임을, 곧 이중적 운동(자기 자신과 인류 전체를 향한)의 과정임을 보여주었다. 의무의 윤리학에게는 더더욱 다가가기가 어려운 과제가 제시된 셈이다. 요컨대 제1의 윤리학은 실존적 자유의 현실성과 죄(지음)를 들여다볼 수 있는 '자기 성찰의 현미경'이 부재할 뿐 아니라 자유의 현실성 안에 '역사적이며 공동체적(사회적)인 존재되기'가 포함되어 있음을 감조차 잡을 수 없는 것이다.[26] 다행히도 이 난감한 상황을 타개하는 데 도움을 주려는 학문이 있으니, 그것이 바로 교의학이다.

3. 교의학의 성격과 당대 교의학에 대한 비판

불안을 상태로서 관찰하고 분석하는 일은 심리학의 몫이다. 그러나 불안은

---

25) 키에르케고어 윤리학의 사상사적 의미에 대해선, H. Fahrenbach, "Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als Korrektiv der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie)", in: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, eds. M. Theunissen & W. Grebe (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979), pp. 216-240.

26) 이것은 헤겔이 칸트 도덕철학의 추상성, 즉 현실적 매개과정과 실질적 내용의 빈곤함에 대해 비판한 것과 일맥상통한다. 이에 대해선, 나종석, 「칸트 윤리학에 대한 헤겔의 이의제기에 대한 연구 : 칸트 윤리학의 형식주의 문제」, 『헤겔연구』 13호 (2003), pp. 120-146; 조극훈, 「도덕성과 인륜성 - 칸트 실천철학에 대한 헤겔의 비판」, 『칸트연구』 9권 (2002), pp. 181-203 참조.

단순히 감정의 한 종류가 아니라 인간 존재가 어떤 순간이든 자기 자신의(즉 자기 자신이 되는) 자유의 현실성에 마주하고 있음을 일깨우는 '실존적 신호'이다. 불안은 개별자에게 자유의 현실성을 '직접 살아내야 하는' 존재임을 일깨우고 확인시켜주는 신호인 것이다. 그러나 직접 살아내야 하는 개별자의 자유는, 위의 모순적 운동에 보듯, 결코 간단한 과정이 아니다. 그것은 언제든 불안 속에서 침몰할 수 있는, 자신의 가능성을 그르칠 수 있는 결행의 순간이다. 혹은 그것은 언제든 실패할 수 있는, 언제든 우울과 절망의 나락으로 떨어질 수 있는 위태롭고 위험천만한 실존의 줄타기라 할 수 있다. 그렇기 때문에 불안은 개별자의 자유 및 죄(지음)와 뗄 수없이 결합되어 있는 문제이다.[27]

교의학은 의무의 윤리학과 달리 실존적 자유의 현실성에서 난파하지 않는다. 교의학은 바로 이 "현실성에서 출발하는 학문"이며, 그 목표는 "현실성을 이념성으로 끌어올리는" 데 있다 (BA 16, 『불안』 110). 조금 더 분명하게 키에르케고어는 이렇게 말한다. "교의학은 죄의 현존을 부정하지 않는다. 반대로 교의학은 죄의 현존을 전제하고 있으며, 이 죄의 현존을 원죄를 전제하면서 설명한다" (같은 곳). 여기서 유의해야 할 것은 두 가지다. 교의학이 '현실성을 이념성으로' 끌어올리고자 한다는 것은 무슨 뜻인가? 이것은 앞서 논의한 제2의 윤리학(즉 실존적 자유의 윤리학)에서 일어나는 운동을 가리키는 말이다. 제2의 윤리학이 교의학을 전제한, 교의학의 도움을 받고 있는 윤리학이기에 이 운동은 교의학에게도 동일하게 중요한 운동이라 할 수 있다. 신앙을 바탕으로 한 교의학도 제2의 윤리학과 마찬가지로 개별자의 실존적 자유와 참된 의미의 개별자의 구원을 지향하기 때문이다. 이어 '원죄를 전제하면서 죄의 현존을 설명한다.'는 말을 잘 이해해야 한다. 원죄를 전제한다는 것은 결코 원죄가 죄의 현존의 '조건(원인)'이라는 뜻이 아니다. 죄는 "본래 그 어떤 학문에도 속하지 않는다" (BA 12, 『불안』 103). 죄는 언제나 개별자 자신의 자유의 실행(=질적 도약)을 통해서 '세상에 들어온다.'

---

27) M. Bösch, *Søren Kierkegaard*, pp. 39-41. 키에르케고어의 '실천적 진리' 개념에 대해선, T. Wesche, *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung* (Stuttgart: Reclam 2003), pp. 98-137.

하지만 키에르케고어가 보기에 당대 교의학의 상황은 전혀 바람직스럽지 못하다. 「서론」은 원죄설과 관련하여 교의학에 대해 세 가지 비판을 제기한다. 첫째로 교의학은 본래 다양한 역사적, 문헌적 원천으로부터 성립된 종교적 교리들을 세우고 설명하는 학문이다. 따라서 이 다양한 원천을 섬세하게 구별하고 그 배경과 한계를 논의하는 일이 반드시 필요하다. 하지만 교의학은 지금까지 이 일을 제대로 하지 않음으로써 교리에 대한 심층적인 논의가 어렵거나 불가능하게 만들었다. 그리하여 둘째로 교의학은 원죄를 어떤 원인(특히 타고난 '과도한 욕망'이나 '감성적-육체적 조건' 등)으로 소급하여 설명하고자 하는 심각한 오류를 범해 왔다. 교의학이 전통적으로 어떤 방식으로 잘못을 저질렀는가를 소개하고 논박하는 것이 『불안』 1장 1절-4절의 주요 내용이다. 셋째로 당대 교의학은 전체적으로 종교와 신학에 대한 슐라이어마허의 관점을 버리고 헤겔적인 이론적-사변적 관점을 받아들이는 우를 범했다 (BA 17, 『불안』 111). 이 세 번째 비판은 「서론」 단락 2에서 헤겔철학의 핵심 개념들에 대한 비판적 해체, 그리고 분문 1장 3절 「무구성의 개념」에 나오는 사변철학적인 '직접성' 개념 비판과 긴밀하게 연관되어 있다.

그런데 교의학 자체를 문제시하는 것은 아니지만, 「서론」에는 종교적 담론 형식에 대한 또 한 가지 비판이 등장한다. 바로 '설교'에 대한 비판이다. 키에르케고어는 죄가 학문이 아니라 설교의 대상이라고 단언한다. 하지만 당대 교회에서 설교는 학문적 과시의 풍조에 젖어 본래적인 의미와 목적을 잃어버렸다. "설교에서는 개별자가 개별자로서 개별자에게 말을 건넨다. 우리 시대에는 학문적으로 잘난 체하는 잘못된 경향으로 인해 성직자들이 자신들을 이를테면 교수-집사들처럼 만들었다. 성직자들은 학문에 기여한다고 하면서 설교가 자신들의 품위를 떨어뜨린다고 여긴다. 그러나 설교하는 일은 모든 기술들 가운데 가장 어려운 기술이다. 본래 설교는 소크라테스가 상찬한 바 있는 기술로서 다름 아닌 대화를 나누는 기술이다" (BA 12, 『불안』 103-104). 죄(지음)가 철두철미 개별자의 실존적 자유, 자유의 살아있는 현실성(질적 도약, 운동, 과정)의 사안이고, 죄가 설교가 다루어야 할 대상이므로, 설교하는 성직자 또한 반드시 동등한 개별자로서 개별자를 온전히 이해하고 품어주는 '실존적 대화'를 나누어야 한다.

키에르케고어는 소크라테스의 '산파술적 대화'[28]의 정수를 이렇게 실존적 대화로 규정하면서 핵심적인 개념 하나를 언급한다. 바로 '전유(Aneignung)'이다. "다름 아닌 전유가 대화의 비밀이다" (BA 13, 『불안』 104). 주지하듯, 전유는 '주관성의 진리', '내면성', '열정'과 상통하는 개념으로서 개별자가 어떤 생각이나 사고를 진정으로 '자기 자신을 변화시키는 진리'로 받아들이는 일을 뜻한다.[29] 전유 개념은 사실상 『불안』이 시도하는 심리학적, 인간학적 분석 전체를 저변에서 이끌고 있다고 봐야한다. 왜냐하면 이 새로운 불안의 심리학(인간학) 자체가 죄를 전제한 교의학 및 제2의 윤리학과 긴밀하게 연관되어 있기 때문이다. 『불안』에서 전유 개념이 명료하게 모습을 드러내는 곳은 진지함과 내면성을 논의하는 4장의 말미(BA 161-166, 『불안』 373-383)와 신앙을 바탕으로 한 불안의 극복을 교육적 견지에서 논의하는 5장이다 (BA 171-179, 『불안』 195-409). 아무튼 당대 교회의 설교가 참된 대화의 정수인 '전유'를 상실한 상태라고 진단한 것은, 『불안』과 『죽음』 이후 갈수록 첨예하게 심화되어가는 키에르케고어의 시대 비판을 예고하는 지점이라고 봐야할 것이다.

Ⅳ. 심리학, 윤리학, 교의학의 연관성과 그 사상사적 의미

심리학의 관심은 "죄의 사실적 가능성"(BA 19, 『불안』 115), 곧 불안이라는 독특한 마음의 상태를 향해있다. 연구 대상을 '정태적인 상태'로 고정시킬 수밖에 없는 학문의 특성상, 심리학은 죄가 출현하기 직전의 이중적이며 모호하고 불안정하게 흔들리는 불안의 상태를, 마치 호기심에 가득 찬 '정물화가'처럼 세밀하게

28) W. Grebe, *Kierkegaards maieutische Ethik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990), pp. 225-232.

29) A. Grøn, 『불안과 함께 살아가기』, pp. 132-142. 신학적 관점에서 전유 개념을 세밀하게 재구성한 연구서로는, J. Ringleben, *Die Aneignung. Die spekulative Theologie Søren Kierkegaards* (Berlin/New York: De Gruyter 1983).

느끼고 관찰하고 분석한다. 이때 심리학은 죄의 “가능성의 각도들을 계산하면서 아르키메데스와 마찬가지로 아무런 혼란함에 빠지지 않는다” (BA 21, 『불안』 118). ‘가능성의 각도들’은 불안한 마음 상태가 보여주는 다양한 모호성의 국면들을 가리키는 비유이며, 이들은 1장 5절에서 예리하게 분석된다.[30] 하지만 심리학은 어떤 경우에도 ‘죄가 세상에 들어오는 것’, 곧 죄의 출현 자체를 어떤 원인을 근거로 해서 설명할 수 없다. 만약 심리학이 이러한 ‘설명’이 가능하다고 주장한다면 — 가령 어떤 조건, 배경, 상황, 성향, 감정 등을 통해서 개별자의 죄(지음)의 현실성을 설명하려는 경우 — 다시 말해서 심리학이 “죄의 가능성을 죄의 현실성으로 만들려는 의도”를 추종한다면, “이는 윤리학을 분노케 할 것이며 교의학에게는 신성모독처럼 들릴 것이다” (BA 20, 『불안』 116). 왜 신성모독인가? 심리학이 죄(지음)의 원인에 대한 ‘사이비 설명’을 제시하면서, 결과적으로 개별자에게 매순간 가능한 실존적 자유와 대신(對神) 관계를 무의미한 것으로 만들기 때문이다.

이제 개별자의 죄가 실제로, 현실적으로 출현하게 되면, “윤리학이 곧바로 등장하며, 윤리학은 이제 죄의 발걸음 하나하나를 쫓아간다” (같은 곳). 여기서 윤리학은 실존적 자유의 현실성을 전제하고 있는 제2의 윤리학을 가리키며, ‘발걸음 하나하나를 쫓아간다’는 말은 윤리학이 개별자 자신이 얼마나 ‘진정한 후회하기’를 실행하는지, 자신의 자유의 가능성을 어떻게 긍정적으로 실현하는지를 철저하게 주시하고 심판한다는 것을 뜻한다. 이런 의미에서 윤리학은 심리학의 호기심에 찬 관찰과 엿듣기의 태도(정조)와는 전적으로 다른 태도(정조)를 가지고 자유의 실행을 주시한다. “윤리학은 어떤 경우에도 관찰하는 태도를 보이지 않으며, 반대로 고발하고 심판하며 실행하는 태도를 견지한다” (BA 20, 『불안』 117).

그렇다면 죄의 출현과 함께 윤리학이 왜 곧바로 등장할 수밖에 없는가? 심리학은 호기심이 과도할 수는 있지만 ‘중립적 관찰과 분석’을 근간으로 한 학문인데, 왜 윤리학이 호출되어야 하는가? 그것은 바로 불안과 함께 출현하는 실존적 자유의 ‘가능성’과 죄(지음)의 ‘현실성’이 근본적으로 어떤 ‘객관적이며 중립적인 (즉 3인칭적인) 사실성’이 아니기 때문이다. 살아있는 개별자의 자유의 가능성은

30) A. Grøn, 『불안과 함께 살아가기』, pp. 101-107 볼 것.

불안 속에서, 불안과 함께 자기 자신의 것으로, '자기 자신만의 것으로' 분명하게 육박해온다. 죄(지음)의 현실성도 마찬가지다. 자유의 가능성을 그르치면서 출현하는 '죄의 현실성'도 — 후회의 뒷덜미를 잡아채는 또 다른 뉘앙스와 층위의 불안 속에서 — 개별자에게 그 자신만의 것으로 피할 수 없이 육박해오는 것이다. 동시에 죄의 현실성이 이렇게 후회 속에서 출현하기 때문에, 자신의 죄에 대해 진정으로 '참회하는 관계를 맺어야 한다.'고 분명하게 요구한다 (이른바 '양심의 목소리'). 이것이 앞서 제2의 윤리학의 '이념성'이라 부른 '아래로부터 위를 향한 운동'의 실질적인 내용이다.

이로부터 왜 「서문」의 단락 2에서 키에르케고어가 현실성, 화해, 매개, 부정, 초월 등의 범주들을 상세하게 논의하는지가 분명해진다. 이들은 헤겔주의적 철학과 논리학에서 중추적으로 사유의 운동을 구성하는 범주들이다. 그러나 이 범주들이 심리학적(인간학적) 성찰의 저변에 놓여 있는 한, 실존하는 개별자의 자유의 '가능성'과 '현실성', 이들을 항상 동반하고 있는 '불안'이라는 모호한 중간규정의 참된 의미가 온전히 이해되고 해명되기는 거의 불가능하다. 사유의 운동 범주들로서 현실성, 화해, 매개, 부정, 초월은 그 의미가 근본적으로 객관적이며 이론적이어서 철두철미 '주관적이며 실천적인 행함'을 뜻하는 개별자의 자유에 적절히 다가갈 수 없기 때문이다. 죄(지음)의 출현을 '아는(절감하는)' 자는 오직 개별자 자신뿐이다. 마찬가지로 자유의 가능성과 현실성도 개별자의 실존과정 속에서만, 곧 종합의 이중적 운동의 실행 속에서만 그 진정한 의미가 확인되고 확정될 수 있는 것이다.

다른 한편, 심리학과 교의학의 관계는 어떠한가? 물론 이 두 학문 사이의 고리 역할을 하는 개념도 죄이다. 심리학(인간학)은 불안, 즉 "가능성에 대한 가능성으로서의 자유"가 개별자에게 현실적으로 현시되는 감정 상태를 관찰하고 분석한다. 그것은 "죄(지음)의 사실적 가능성"에 대한 고찰에 다름 아니다. 그런데 심리학적 고찰은 결코 죄의 출현을 설명할 수는 없다. 심리학적 고찰이 완료되기를 기다리는 학문이 바로 교의학이다. 앞서 말했듯, 교의학이 원죄설을 전제하면서 죄의 현실성에 대한 진지하고 무거운 이해를 심화해주기 때문이다. 키에르케고어

는 이러한 교의학의 역할을 “죄의 관념적(ideell) 가능성에 대한 설명”(BA 21,『불안』118)이라 칭하는데, 이것은 교의학이 <창세기>의 원죄론을 통해서 실존적 자유와 죄(지음)의 현실성이 어떤 이중적인 종합의 운동(즉 무한한 자기 복귀와 무한한 인류 전체로의 확장)을 바탕으로 하고 있는가를 세밀하게 밝혀준다는 뜻이다. 교의학은 또한 정신이 실행하는 이중적 종합의 운동 속에 이미, 언제나 대신(對神) 관계(즉 신 앞의 단독자)가 함축되어 있음을 일깨워준다. 원죄론에 등장하는 아담은 그 실질적 내용으로 볼 때, 단독자로서 실존적 자유의 가능성과 실패를 통과해 갈 수밖에 없는 모든 개별자의 상징에 다름 아니다. 아담은 단독자로서 불안과 죄의 현실성을 직접 살아내야 하는 개별자의 공통된 이름인 것이다. 이로써「서론」도입부의 질문 “어떤 의미에서 이 연구 대상이 심리학적 관심을 위한 과제인가, 또한 어떤 의미에서 이 연구 대상이 심리학의 관심과 과제가 된 이후에, 곧바로 교의학을 지시하는가”이 어떤 의미인지가 상당 부분 명확해졌다고 할 수 있다.

이제「서론」의 종결부인 단락 20의 흥미로운 대목을 보자. “심리학은 이제껏 주관정신의 이론으로 불렸다. 만약 주관정신의 이론을 보다 더 정확히 추적한다면, 우리는 다음 사실을 보게 될 것이다. 즉 우리는 어떻게 심리학이 죄의 문제에 도달하면서 우선적으로 절대정신의 이론으로 전환될 수밖에 없는가를 보게 될 것이다” (BA 21,『불안』119). 주지하듯, 주관정신, 객관정신, 절대정신은 헤겔철학의 전체 체계(『철학강요』)에서 세 번째 부분인 정신철학을 이루는 세 영역이다.[31] 정신철학은 주관정신의 이론에서 영혼, 의식, 정신을 논의하며, 객관정신의 이론에서 사회적 삶의 형식들인 법, 도덕성, 인륜성, 세계사 등을 논의한다. 이어 절대정신의 이론에서는 예술, 종교, 철학이 다루어진다. 왜 키에르케고어가 죄의 문제와 함께 주관정신의 이론이 절대정신의 이론으로 전환될 수밖에 없다고 주장하는 걸까?

---

31) G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Die Philosophie des Geistes*, *Werke in zwanzig Bänden*, eds. E. Moldenhauer & K. M. Michel (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970), Bd. 10.

지금까지 살펴본 심리학, 윤리학, 교의학의 연관성을 바탕으로 그 이유를 이렇게 추론할 수 있을 것이다. 불안의 양상과 의미를 관찰하고 분석하는 심리학은 개별자의 자유의 가능성과 죄(지음)의 현실성에 맞닥뜨릴 수밖에 없다. 여기서 심리학은 불안이란 문제가 윤리학 및 교의학과 연관되어 있을 뿐 아니라 기존의 윤리학 및 교의학에 대한 전적으로 새로운 이론적 성찰을 추동할 수밖에 없음을 깨닫는다. 다시 말해, 심리학은 의무의 윤리학과는 다른 제2의 윤리학(실존적 자유의 윤리학)이 필요하다는 점과 교의학의 원죄설을 철학적-인간학적으로 전적으로 새롭게 재해석해야 한다는 점을 인식하게 된다. 그렇지 않으면 개별자의 삶을 매 순간 동반하는 불안의 의미가 온전히 파악되지 못하고, 불안을 진정으로 넘어설 수 있는 길이 열리지 않을 것이기 때문이다. 실존적 자유의 심리학(주관정신)은 개별자의 죄에 직면하면서 종교적 실존의 해명(절대정신)으로 심화, 확장될 수밖에 없다. 뒤집어서 말해서, 만약 오늘날 교의학이 개별자의 불안과 실존적 자유의 철학을 충분히, 심층적으로 수용하지 않는다면, 교의학은 개별자를 향한 윤리적 요청의 힘을 잃게 될 것이다. 즉 교의학은 개개인의 삶과 의식을 일깨우고 변화시킬 수 있는 모든 설득력과 호소력을 상실할 것이다. 이렇게 볼 때, 『불안』의 「서론」은 개별자의 실존적 자유를 망각한 서구 형이상학과 철학 전통의 위기와 무기력에 대한 통절한 비판으로 읽을 수 있다. 또한 「서론」은 이 위기와 무기력을 넘어서기 위해서는 반드시 심리학(인간학), 윤리학, 교의학(종교적 교리들)의 성격과 내용이 전면적으로 혁신되어야 한다고 촉구하는 강력한 선언문이라 할 수 있다.[32]

32) 책의 모토에 등장하는 '구별'과 '체계'의 의미도 바로 이런 맥락에서 해석해야 할 것이다. '체계'는 멀리는 아리스토텔레스부터, 가깝게는 당대 헤겔주의 철학이 지향하는 '완결된 이론적 체계'를 가리킨다. 반면에 '구별', 곧 '이해할 수 있는 것과 이해할 수 없는 것의 구별'은 이러한 이론적 체계의 본질적인 한계를 명확히 인식하고 철저하게 실천적인 삶의 관점에서 개별자의 실존, 자유, 진리를 새롭게 궁구하는 '실존적 인간학'의 필요성을 드러내는 말이다.

Ⅴ. 나오는 말

서구 철학사에 큰 족적을 남긴 사상가들을 보면, 각 사상가의 사유의 독창성과 깊이를 집약하고 있는 대표적인 저작이 존재한다. 칸트에게는 『순수이성비판』, 헤겔에게는 『정신현상학』, 마르크스에게는 『자본』, 하이데거에게는 『존재와 시간』, 벤야민에게는 『독일 비애극의 원천』이 그러한 저작이다. 키에르케고어에게는 바로 『불안』이 그런 저작이다. 『불안』은 단지 불안이라는 독특한 감정에 관한 심리학적 분석서가 아니다. 반대로 『불안』은 키에르케고어가 펼쳐 보인 '독창적인 인간학'의 정수를 담고 있는 고전적이며 문제적인 저작이다. 『불안』에는 서구 형이상학 전통에 대한 근본적인 비판, '부정주의적 접근'[33]이라는 새로운 연구 방법, 모순된 차원들(유한성/무한성, 육체/영혼, 영원/시간성)의 종합으로서의 실존, 자유와 진리에 대한 역사적이며 실천적인 이해, 보편적 의무의 윤리학(제1의 윤리학)과 '구체적인 자기되기'의 실존적 윤리학(제2의 윤리학), 세 가지 실존영역(심미적/윤리적/종교적)의 구별[34], 믿음의 역설적 도약 등 키에르케고어의 거의 모든 의미심장한 통찰들이 교차하고 있다. 불안과 우울, 허무와 절망에 몸부림치는 현대 주체의 상황에 비춰볼 때, 그리고 불안, 우울, 허무, 절망이 모두 20세기 현대예술의 중심 모티브라는 사실을 상기할 때, 이 통찰들은 어느 것 하나 가벼이 넘길 수 없는 '급박한 사유의 단초들'이다.

하지만 『불안』은 위에 언급한 사상가들의 대표 저작들과 마찬가지로 접근하기가 상당히 어려운 저작이다. 실증적 지식과 경험심리학에 길들여진 현대 독자들은 이미 「서론」에서부터 완강한 거부를 경험하게 된다. 이는 무엇보다도 「서론」이 비교적 짧은 분량임에도 복잡한 개념들과 논점들을 한꺼번에 쏟아내는 데서

33) M. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode* (Frankfurt a. M.: Suhrkampt 1991).

34) 심미적 실존방식에 대한 분석으로는, W. Greve, "Das erste Stadium der Existenz und seiner Kritik", in: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, eds. M. Theunissen, W. Greve (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979), pp. 177-215. 윤리적 실존방식에 대해선, A. Piper, *Sören Kierkegaard* (München: Beck 2000), pp. 71-82.

기인한다. 이 글은 심리학, 윤리학, 교의학의 의미와 연관성을 토론하면서, 「서론」의 문제의식과 난해한 내용 전개를 가능한 명료하게 밝히고자 시도하였다. 물론 이 글은 「서론」을 조심스럽게, 내재적으로 판독하려는 하나의 시도일 뿐이다. 키에르케고어가 총체적으로 혁신하고자 한 심리학, 윤리학, 교의학의 전모를 낱낱이 밝히는 일은 향후 보다 넓고 깊게 진척되어야 할 연구과제이다. 이 글이 독자들에게 『불안』의 철학적 중요성을 다시 한 번 일깨우고, 독자들이 『불안』을 읽을 때 겪을지 모를 불안과 두려움을 조금이나마 덜어줄 수 있다면, 이 글의 소임은 충분히 이루어졌다고 볼 수 있겠다.

* 논문투고일: 2018년 12월 5일 / 심사기간: 2018년 12월 16일-2019년 1월 11일 / 최종게재확정일: 2019년 1월 14일.

참고문헌

김재철 & 조현정, 「키에르케고어의 불안 개념에 대한 임상적 해석」, 『철학논집』 37집, 2014, pp. 117-148.

나종석, 「칸트 윤리학에 대한 헤겔의 이의 제기에 대한 연구 : 칸트 윤리학의 형식주의 문제」, 『헤겔연구』 13호, 2003, pp. 120-146.

조극훈, 「도덕성과 인륜성 - 칸트 실천철학에 대한 헤겔의 비판」, 『칸트연구』 9권, 2002, pp. 181-203.

하선규, 「벤야민의 역사철학적 이념론과 예술철학에 대한 시론」, 『미학·예술학연구』 28집, 2008, pp. 243-284 (DOI: 10.15727/JASA.28.0.09).

홍준기, 「불안과 그 대상에 관한 연구: 프로이트, 라캉 정신분석학과 키에르케고르의 비교를 중심으로」, 『철학과 현상학 연구』 17집, 2001, pp. 234-268.

Bösch, M., *Søren Kierkegaard : Schicksal - Angst - Freiheit*, Paderborn u.a.: Schöningh 1994.

Caputo, J. D., *How to read Kierkegaard* (2005), 『키르케고르』, 웅진 2008.

Cassirer, E., *Essay on Man* (1946), 『인간이란 무엇인가』, 최명관 옮김, 서광사 1998.

Deuser, H., *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, Darmstadt: WB 1985.

Dietz, W. R., *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt a. M.: Anton Hain 1993.

Fahrenbach, H., “Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als Korrektur der Kanstisch-idealistischen Moralphilosophie)”, in: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaard*, eds. M. Theunissen, W. Greve, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979, pp. 216-240.

Greve, W., “Das erste Stadium der Existenz und seiner Kritik”, in: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, eds. M. Theunissen, W. Greve,

Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979, pp. 177-215.

_____, *Kierkegaards maieutische Ethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.

Grøn, A., *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard* (1993),『불안과 함께 살아가기』, 하선규 옮김, 도서출판b 2016 .

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (1807), eds. G. Göhler, mit einem Nachwort von G. Lukács, Berlin: Ullstein 1973.

_____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Die Philosophie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, eds. E. Moldenhauer & K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, Bd. 10.

Holl, J., *Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens*, Meisenheim: Anton Hain 1972.

Jaspers. K., "Die geschichtliche Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches" (1935), http://www.gkpn.de/Jaspers_Nietzsche-Kierkegaard.pdf

Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785),『윤리형이상학 정초』, 백종현 옮김, 아카넷 2005.

Korfmacher, W., *Schopenhauer zur Einführung*, Hamburg: Junius 1994.

Marino, G. D., "Anxiety in the Concept of Anxiety", in: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, eds. A. Hannay & G. D. Marino, Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press 1998, pp. 308-328.

Metzke, E., *Hegels Vorreden* (1949),『헤겔의 서문들』, 이신철 옮김, 도서출판b 2013.

Piper, A., *Sören Kierkegaard*, München: Beck 2000.

Ringleben, J., *Die Aneignung. Die spekulative Theologie Søren Kierkegaards*, Berlin/New York: De Gruyter 1983.

Schäfer, K, "Hermeneutische Ontologie bei Kierkegaard?", in: *Sören Kierkegaard*, ed. H.-H. Schrey, Darmstadt: WB 1971, pp. 428-450.

Schlegel, Fr., *Schriften zur Kritischen Philosophie 1795-1805*, eds. A. Arndt & J. Zovko, Hamburg: Meiner 2007.

Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819/1844), 1권, 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 옮김, 을유문화사 2013.

Schulz, W., "Sören Kierkegaard. Existenz und System" (1957/67), in: *Sören Kierkegaard*, ed. H.-H. Schrey, Darmstadt: WB 1971, pp. 297-323.

Søren Kierkegaard, 『키르케고르 선집』, 임춘갑 옮김, 전7권, 다산글방 2005-2008.

_____, 『불안의 개념』, 임규정 옮김, 한길사 1999.

_____, 『죽음에 이르는 병』, 임규정 옮김, 한길사 2007.

_____, *Entweder-Oder* (1843), *Gesammelte Werke*, trans. & eds. E. Hirsch, H. Gerdes & H. M. Junghans, Düsseldorf/Köln 1951-1969 (Reprint GTB, Gütersloh 1979-1986), (E/O).

_____, *Der Begriff Angst* (1844), ed. H. Rochol, Hamburg: Meiner 1984 (BA).

_____, *Philosophische Bissen* (1844), ed. H. Rochol, Hamburg: Meiner 1989 (PB).

Theunissen, M, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt a. M.: Suhrkampt 1991.

Wesche, T., *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam 2003.

Historisches Wörterbuch der Philosophie, ed. Joachim Ritter, Basel/Stuttgart: Schwabe 1971, Bd. 1.

국문 초록

키에르케고어가 1844년에 출간한『불안의 개념』은 서구 철학적 인간학의 획기적인 저작으로 평가된다. 하지만『불안의 개념』은 사상적 핵심을 꿰뚫어 보기가 매우 어렵다. 특히 책의「서론」은 독자들에게 넘기 어려운 '거대한 벽'처럼 다가온다. 필자는 본 논문에서 난해한「서론」의 전체 구조와 주요 내용을 최대한 명료하게 밝히고자 한다. 이를 위해 필자는「서론」이 논의하는 세 가지 학문인 심리학, 윤리학, 교의학의 학문적 성격과 이들 사이의 연관성에 분석의 초점을 맞춘다. 먼저 논문은「서론」의 전체 논지 전개 과정을 8 단계로 나누어 구조화하여「서론」이 체계적 완결성을 가진 논고임을 보여준다. 두 번째로 논문은 불안과 죄 개념 사이의 본질적 연관성과 심리학적 고찰의 특성과 한계를 설명한다. 세 번째로 필자는 죄 개념의 고유한 인간학적 의미와 이로부터 불가피한 새로운 윤리학, 즉 제2의 윤리학의 특징을 살펴본다. 네 번째로 논문은「서론」이 교의학의 학문적 성격과 현실적 상황을 어떻게 비판적으로 설명하는지를 재구성한다. 이러한 분석으로부터『불안』의「서론」이 개별자의 실존적 자유를 망각한 서구 형이상학과 철학 전통의 위기와 무기력에 대한 비판적 논고임이 드러날 것이다. 동시에「서론」은 기존의 심리학, 윤리학, 교의학의 성격과 내용을 전면적으로 혁신해야 한다고 촉구하는 강력한 선언문이라 할 수 있다.

핵심어

불안, 실존적 윤리학, 실존적 자유, 죄와 원죄, 키에르케고어의 인간학, 형이상학 비판

ABSTRACT

A Study on the Relationship among Psychology, Ethics and Dogmatics in the Philosophy of S. Kierkegaard

: focused on the "Introduction" of *the Concept of Anxiety* (1844)

Sun-Kyu Ha*

The Concept of Anxiety published by Kierkegaard in 1844 is considered a groundbreaking work of Western philosophical anthropology. But the "Introduction" of the book comes up like a "huge wall" which frustrates normal readers of today. In this paper, I intend to clarify as much as possible the entire structure and core contents of the intricate "Introduction". In order to facilitate the work of clarification, I focus on elucidating scientific character and relation of psychology, ethics and dogmatics. First, I give a concise explanation the whole 20 paragraphs of the "Introduction", subdividing it into 8 steps according to the development of its argumentation. Second, I discuss the intrinsic connection between anxiety and sin and the academic nature and limitations of psychological considerations. Third, I examine the inherent anthropological meaning of the concept of sin and significant features of the new "second ethics" that is inevitably required due to the reality of sin of individuals. And fourth, this paper then reconstructs how the "Introduction"

* Professor, Hongik University

This work was supported by 2017 Hongik University Research Fund.

critically explains the academic nature and realistic situation of dogmatics. The "Introduction" of *The Concept of Anxiety* can be regarded as a critical treatise on the crisis and the helplessness of Western metaphysics and philosophical tradition, which forget the genuine existential freedom of individuals. At the same time, the "Introduction" is a powerful declaration urging that the character and contents of existing psychology, ethics, and dogmatics should be completely reformed.

Key Words

anthropology of Kierkegaard, anxiety, critique of metaphysics, existential ethics, existential freedom, sin and original sin