

키에르케고어의 철학에서 정신의 변증법적 운동에 관한 고찰:

『불안의 개념』 1장 5절을 중심으로

A Study on the Dialectical Movement of the Spirit in the

Philosophy of S. Kierkegaard:

Focusing on the Par. 5, Chap. 1 of *The Concept of Anxiety*

하선규 / 홍익대학교 예술학과 교수

Sun-Kyu Ha / Professor, Hongik University

I. 들어가는 말

II. 『불안』 1장 5절에 나타난 변증법적 사유 운동의 해명

1. 『불안』 전체와 1장 내용 개요: 원죄와 아담의 의미
2. 『불안』 1장 5절 「불안의 개념」의 구성과 논점 분석

III. 결론을 대신하여

: 정신의 변증법적 운동과 키에르케고어의 인간학적 성찰

국문 초록

‘변증법’ 혹은 ‘변증법적 사유’는 키에르케고어의 철학적 인간학 전반을 관류하는 핵심 모티브이다. 필자는 본 논문에서 키에르케고어가 긍정적인 의미에서 말하는 변증법이 어떤 사유의 방법을 가리키는지, 그리고 그의 인간학적 관찰과 분석에서 변증법적 사유의 운동이 어떻게 실행되고 있는지를 밝히고자 한다. 본 논문은 『불안의 개념』의 1장 5절에 대한 상세한 판독과 해석을 시도한다. 키에르케고어의 정신은 어떤 능력이 아니라, 자신의 현실성을 확인하기 위해 스스로 자신의 타자를 산출하고 이 타자와 관계를 맺으려 하는 ‘자기-연관의 운동’이다. 이러한 ‘정신의 종합’은 서로 대립된 항들과(영혼/육체, 무한/유한, 가능성/필연성, 시간/영원) 동시에 관계를 맺으면서 이 둘을 결합시키는 행위이다. 이때 두 항의 존재 성격과 의미는 종합의 실행에 의해서 비로소 구체화되고 결정된다. 키에르케고어는 불안의 대상과 정신의 자기-연관 운동이 ‘시간적(역사적)이며 질적인’ 변화를 거친다는 점을 명확히 논증한다. 요컨대 정신의 변화는 ‘규정적 부정’이라는 변증법적 사유의 형상을 온전히 체현하면서 진행된다. 또한 정신은 자신의 존재근거와 자유의 가능성의 조건들이 자신의 권능을 넘어서 있음을 알고 있다. 정신은 자기 자신을 남김없이 투명하게 규정할 수도 없고 지배할 수도 없다. 하지만 그럼에도 정신은 “매 순간 자기 자신이면서도 역사적 공동체의 일원”이 되어야 하는 어려운 변증법적 종합의 과제에 도전하고 응답하지 않을 수 없다.

핵심어 | 변증법적 사유, 불안의 이론, 정신의 종합, 철학적 인간학, 키에르케고어의 변증법

ABSTRACT

“Dialectic” or “dialectical thinking” is an important topic that permeates Kierkegaard’s philosophical anthropology as a whole. In this paper, I would like to clarify which way of thinking the dialectic that Kierkegaard says in a positive sense refers to, and how the movement of dialectic thinking is implemented in his anthropological observation and analysis. This paper attempts a detailed interpretation of Chapter 1, Section 5 of his work *The Concept of Anxiety* (1844). Kierkegaard’s spirit is not a certain mental ability, but a “self-related (referential) movement” in which he produces his own other and tries to establish a relationship with this other in order to confirm his actual reality. This “synthesis of the spirit” is an act of combining two conflicting terms (soul/body, infinite/finite, possibility/necessity, time/eternality) by spontaneously establishing a relationship with each other. At this time, the nature and meaning of the two terms are materialized and determined only by the free action of the synthesis. Kierkegaard clearly argues that the self-related movement of the spirit and the object of anxiety undergo a temporal (historical) and qualitative change. In a word, the change of the spirit proceeds by fully embodying a form of dialectical thinking called “defined negation.” In addition, the spirit is aware that the basis for its existence and the conditions of the possibility of freedom are beyond its own power. The spirit cannot define and control itself completely transparently. However, nevertheless, the spirit must live its own life while enduring the difficult task of dialectical synthesis, which is becoming “one itself as well as a member of the historical community.”

Key Words | dialectic of Kierkegaard, dialectical thinking, philosophical anthropology, synthesis of spirit, theory of anxiety

I. 들어가는 말

최얀 키에르케고어의 철학적 인간학은 사상사적으로 ‘변증법적 사유’의 전통에 속한다. 서구 철학사에서 변증법적 사유에 독자적인 흔적을 남긴 사상가들은 무수히 많다. 키에르케고어의 변증법적 사유와 관련해서는 적어도 플라톤, 아리스토텔레스, 칸트, 하만, 피히테, 슐레겔, 셸링, 헤겔 등을 반드시 기억해야 할 것이다.¹ 키에르케고어는 여러 저작과 『저널』에서 이들 사상가를 진지하게 거론하고 있으며, 특히 당시 덴마크 지성계가 경도되어 있던 헤겔주의와 헤겔주의의 ‘사변적인 변증법적 사유’와는 상세하게 비판적인 대결을 벌인다.²

아울러 그는 여러 곳에서 인간 존재의 많은 특징적 현상들을 ‘변증법’과 결합하여 지칭한다. ‘욕망의 변증법’, ‘전달의 변증법’, ‘후회의 변증법’, ‘반복의 변증법’, ‘자유 의 변증법’, ‘불안의 변증법’, ‘내면성의 변증법’, ‘신앙의 변증법’, ‘사랑의 변증법’, ‘절망의 변증법’ 등, 그가 언급하는 변증법의 예들은 그가 파헤친 거의 모든 인간학적 주제들을 망라하고 있다. 나아가 키에르케고어는 자신의 독자적인 철학적 인간학 전체를 “실존의 변증법(론)(Existenz-Dialektik)”³이란 말로 집약한 바 있다. 요컨대 키에르케고어는 철학적 사유 방법과 인간학적 성찰의 지향점으로 볼 때 마땅히 ‘변증법적 사상가’로 불려야 할 것이다. 따라서 20세기 초반 ‘변증법적 신학’⁴이 그의 철학적 인간학에서 결정적인 이론적 영감을 받은 것은 놀라운 일이 아니다.

그런데 이렇게 ‘변증법’ 내지 ‘변증법적 사유’가 키에르케고어의 사상 전반을 관류하는 중요

1. 변증법(Dialektik) 개념의 철학사적 조망은, J. Ritter & K. Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3 (Basel/Stuttgart: Schwabe 1972f), Sp. 164–226, 키에르케고어와 관련해서는 Sp. 224–226.
2. 헤겔(주의)적인 ‘사변적 변증법’과의 비판적 대결은 『이것이냐/저것이냐』에서부터 『죽음에 이르는 병』까지 키에르케고어의 전 저작에 걸쳐 지속적으로 등장한다. 가장 선명한 대목으로 『반복』, 『불안의 개념』, 『철학적 조각들』의 다음 부분을 꼽을 수 있다 (S. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, trans. & hg. von Hans Rochol [Hamburg: Meiner 2000], pp. 21–22; 『반복, 공포와 전율』, 임준갑 옮김 [치우 2011], pp. 46–49; S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, trans. & hg. von Hans Rochol [Hamburg: Meiner 1984], pp. 6–10, pp. 34–35; 『불안의 개념』, 임규정 옮김 [한길사 2008], pp. 90–99; pp. 146–151; S. Kierkegaard, *Philosophische Bissen*, trans. & hg. von Hans Rochol [Hamburg: Meiner 1989], pp. 71–85; 『철학의 부스러기』, 표재명 옮김 [프리칭아카데미 2007], pp. 139–168. 키에르케고어 원전은 국내 번역본을 활용하되 일부 필자가 수정했음을 밝힌다. 키에르케고어 저작의 축약어 인용 방식은 참고 문헌을 볼 것.
3. M. Theunissen & W. Greve (hg.), *Materialien zur Philosophie Soren Kierkegaards* (Frankfurt a. M., Suhrkamp 1979), pp. 24–25.
4. 초기 칼 바르트에 미친 영향에 대해선, 우병훈, 『칼 바르트의 초기 신학에 미친 키에르케고어의 영향』, 『기독교철학』 18권 (2014), pp. 197–246; M. Theunissen & W. Greve (hg.), *Materialien*, pp. 57–60 참조. 키에르케고어의 ‘주관적 진리’ 개념을 기독교와 연관하여 탁월하게 정리한 성과로, 이승구, 『키에르케고르의 기독교적 진리 이해와 그의 실존적 고백』, 『신앙과 학문』 6권 (2001), pp. 9–49.

한 주제임에도 불구하고, 그동안 국내 학계에서는 그의 ‘변증법’ 내지 ‘변증법적 사유’에 관한 정치한 연구가 매우 드물었다.⁵ 그가 긍정적 의미에서 말하는 변증법이 어떤 사유의 방법을 가리키는지, 그의 인간학적 관찰과 분석에서 변증법적 사유의 운동이 어떤 방식으로 실행되고 있는지에 대해선 아직까지 충분한 해명이 이루어지지 못한 것이다. 이 글의 문제의식은 여기에 있다. 필자는 이 글에서 『불안의 개념』 1장 5절 「불안의 개념」을 정밀하게 판독하면서, 키에르케고어의 인간학적 성찰에 내포된 사유의 특징과 그 변증법적 운동을 해명해보고자 한다.

이 글은 『불안』의 1장 5절에 대한 상세한 판독과 해석(Exegese)을 중심으로 진행된다. 필자가 이 짧은 텍스트에 집중하는 이유는 세 가지다. 첫째로 이 소절은 단지 『불안』의 일부분에 그치는 것이 아니라, 훨씬 더 의미심장한 위상을 지니고 있다. 이것은 일단, 익명의 저자 하우프니엔시스가 이 소절에 책 전체와 동일한 제목을 붙이고 있는 데서 분명하게 드러난다.⁶ 하지만 더 중요한 것은 내용적 측면이다. 즉 1장 5절의 내용은 1장 1-4절까지의 논의를 확연히 넘어서면서, 불안이라는 존재 상태가 지닌 현상학적 특징들과 인간학적 의미를 정교하게 파헤치고 있다. 둘째로 이 소절에서 키에르케고어는 하우프니엔시스를 통해서 불안에 내재된 ‘이중적이며 구조적인 정신의 운동’을 섬세하게 분석하는데, 이때 그가 ‘정신의 변증법적 운동’을 어떻게 이해하고 있는가를 상당히 명확하게 해명할 수 있다. 한 마디로 1장 5절은 키에르케고어의 저작 전체에서 그의 독특한 변증법적 사유 방법을 규명하기에 가장 적합한 텍스트라 할 수 있다. 셋째로 필자가 보기에 이 소절의 내용과 형식을 정밀하게 판독하는 일은, 적어도 국내에서는 아직까지 만족할 만큼 이루어지지 못했다. 불안에 관한 현대의 철학적 논의에서 키에르케고어가 차지하고 있는 ‘고전적’ 위치를 생각할 때, 또 인간학적, 심리학적, 예술적 주제로서 불안이 지닌 각별한 중요성을 고려할 때, 이 소절의 논지 전개와 핵심 논점을 명확히 파악하는 일은 그 자체로 의미 있는 작업이 아닐 수 없다. 물론 텍스트 판독과 변증법적 사유에 대한 분석을 진행할 때 필요한 대목에서 『불안』의 다른 부분들과 키에르케고어의 다른 글들도 함께 참조할 것이

5. 국내 연구 성과로는 다음을 들 수 있다. 임규정, 「플라톤의 변증법과 키에르케고어의 실존철학에 관한 일 고찰」, 『범한철학』 19권 (1999), pp. 177-196; 유영소, 「키에르케고어의 실존적 변증법과 예술 매체」, 『미학예술학연구』 41집 (2014), pp. 153-183; 김종두, 『키에르케고르의 실존사상과 현대인의 자아이해』 (엠-에드 2002), pp. 150-185. 임규정, 「가능성의 현상학-키르케고르의 실존의 삼 단계에 관한 소고」, 『범한철학』 55권 (2009), pp. 281-325. 이 논문에서 임규정은 헤겔과 차별화되는 ‘변증법적 비약’을 강조하고 있다. 최근의 국외 연구성과로는, S. N. Dunning, *Kierkegaard's Dialectic of Immanence* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 2016); J. Aroosi, *The Dialectical Self* (Philadelphia, PA: Pennsylvania Univ. Press 2018); A. Angermann, *Beschädigte Ironie* (Berlin/New York: De Gruyter 2014).
6. 여기서 우리는 『이것이냐/저것이냐』 1부 「디아프살마타」의 블랙 유머적인 단편 「이것이냐/저것이냐」를 기억할 수 있다 (E/O I 41-46, 『이것/저것』 I 71-80). 실제로 이 단편도 『이것이냐/저것이냐』 1부의 주제인 심미적 실존의 정수를 일종의 ‘축소모델’처럼 응축하여 보여준다.

다. 특히 5절에 등장하는 ‘자기(Selbst)’와 ‘종합(Synthesis)’ 개념과 관련해서는, 『죽음』의 도입부에 나오는 ‘정신’에 관한 논의를 서로 연관시키지 않을 수 없다.

이 글의 본론은 크게 세 부분으로 진행된다. 첫 부분에서는 『불안』의 전체 5개 장의 내용과 논증적 연관성을 개략적으로 살펴볼 것이다. 이어 둘째 부분에서는 1장의 내용 전개를 5절의 판독을 위해 꼭 필요한 정도로만 정리해 볼 것이다. 셋째 부분에서는 5절의 단락 구성과 전체적인 논증 전개를 간략히 소개하고, 곧바로 단락별로 핵심 논점들을 재구성할 것이다. 재구성 작업의 중심은 핵심 논점들 속에 포함된 정신의 변증법적 운동의 양상을 명확히 밝히는 데 있다. 결론에서는 정신의 변증법적 운동의 특성을 요약하고, 이러한 특성이 키에르케고어의 다른 인간학적 저작들을 해명하는 데 중요하다는 점을 강조할 것이다.

II. 『불안』 1장 5절에 나타난 변증법적 사유 운동의 해명

1. 『불안』 전체와 1장 내용 개요: 원죄와 아담의 의미

1844년에 출간된 『불안의 개념(Begrebet Angest)』(이하 『불안』으로 약칭)은 마음의 부정적 경험인 ‘불안’을 심리적으로, 동시에 철학적-인간학적으로 치밀하게 분석한 저작이다. 20세기에 들어와 현대철학(실존철학, 철학적 인간학), 정신분석학, 심리학 등 다양한 학문들이 ‘불안’에 대해 각별한 관심을 기울였는데, 키에르케고어의 『불안』은 이 모든 학문적 시도에 결정적인 이론적 영감을 주었다.⁷ 하지만 『불안』은 이해하기가 쉽지 않다. 특히 책의 도입부에 해당되는 「모토」, 「서언」, 「서론」(BA 1-22, 『불안』 72-124)은 독자에게 거대한 장벽처럼 다가온다. 실제로 「모토」, 「서언」, 「서론」⁸의 난해한 내용을 적절히 이해하려면, 사실상 『불안』 저작 전체의 구

7. 불안 개념의 철학사적 배경에 대해선, J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter (Basel/Stuttgart, Schwabe 1971), Bd. 1, Sp. 310-313; A. Gron, *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard* (1993), 『불안과 함께 살아가기』 하선규 옮김 (도서출판b 2016), pp. 24-26 참조. 키에르케고어의 불안 이론에 대한 국내 연구 논문으로는 김재철 & 조현정, 「키에르케고어의 불안 개념에 대한 임상적 해석」, 『철학논집』 37집 (2014), pp. 117-148 (DOI: 10.17325/sjip.2014.37.117), 특히 pp. 125-130; 홍준기, 「불안과 그 대상에 관한 연구: 프로이트, 라캉 정신분석학과 키에르케고르의 비교를 중심으로」, 『철학과 현상학 연구』 17집 (2001), pp. 234-268. 홍준기의 논문은 정신분석의 두 대가의 이론을 정치하게 분석하고, 아울러 키에르케고어의 이론과의 연관성을 적절히 지적한 탁월한 성과이다.

8. 「서론」의 내용 전개와 심리학, 윤리학, 교의학의 의미와 연관성에 대해선, 줄고, 「키에르케고어 철학에 있어 심리학, 윤리학, 교의학의 연관성에 대한 고찰: 『불안의 개념』(1844) 「서론」을 중심으로」, 『미학예술학연구』 56집 (2019), pp. 237-271 참조. 한편, 인간의 ‘죄스러움의 조건’으로서 ‘불안’ 개념을 인간학적으로 논의한 성과로는, 박병준, 「키에르케고르의 ‘죄(성)’의 개념에 대한 인간학적 해석」, 『철학』 93권 (2007), pp. 159-184.

성과 내용을 충분히 숙지하고 있어야 한다. 여기서는 본고의 논의에 필요한 정도로만 『불안』의 전체 구성과 1장의 내용을 간략히 상기하고자 한다.

『불안』은 도입부에 이어서 총 5개의 장으로 구성되어 있다. 『불안』은 불안에 관한 인간학적이며 구조적인 해명에서 시작한다(1장). 이어 불안이 어떻게 개별자의 역사와 공동체의 역사가 정립되고 상호 영향을 주고받는 과정과 연관되어 있는가를 추적한다(2-3장). 다음으로 『불안』은 불안하기를 적절히 통과하지 못한 마음의 상태, 곧 그러한 마음의 다양한 부정적 상태들에 관한 인간학적 분석을 시도한다(4장). 그럼에도 불안은 결코 회피하거나 제거할 수 있는 일시적 상태가 아니다. 오히려 불안은 인간에게 고유한 ‘완전성의 표징’으로 봐야 한다. 그 때문에 『불안』은 불안과 함께 살아가고, 불안으로부터 자기의 한계를 배우면서, 신앙을 바탕으로 참된 자기 자신의 가능성(자유)을 실현할 수 있음을 역설하면서 책을 마무리 짓는다(5장). 이러한 책 전체의 내용 전개 과정에서 1장은 나머지 2-5장의 논의를 위한 이론적 토대 역할을 한다고 볼 수 있다. 한 마디로 1장은 불안의 인간학적 기초, 곧 불안에 관한 근본적인 ‘현상학’과 ‘분석학’을 제시하고 있다.

이제 『불안』 1장의 내용 전개를 보자. 1장의 여섯 개 절들의 제목은 다음과 같다. 1절 「원죄」 개념과 관련된 역사적 시사점들, 2절 「최초의 죄 개념」, 3절 「무구성의 개념」, 4절 「타락의 개념」, 5절 「불안의 개념」, 6절 「원죄의 전제이자, 원죄를 그 근원을 향하여 역행적으로 설명해주는 불안」. 1장은 <창세기> 1-3장의 내용에 직접적으로 밀착하여 논의를 전개한다. 좀 더 정확히 말하자면, 1장 1절은 원죄에 관한 교의학적 해석의 역사를 비판적으로 논평하며, 2절은 아담이 지은 ‘최초의 죄’의 의미를 정확히 규정하고자 한다. 2절에서 키에르케고어는 아담의 죄의 이야기를 ‘신화적 서사’로 해석하려는 근대적 지성주의를 ‘질적 도약’에 무지한 피상적인 시각으로 비판한다. 3절은 아담이 낙원에서 살던 상태를 ‘무구성’의 개념으로 고찰한다. 이때 3절은 무구성의 상태가 헤겔주의 철학이 말하는 ‘직접성’의 상태와 질적으로 다르다는 점을 강조한다. 이어 4절은 <창세기>의 죄의 타락 혹은 낙원 추방에 관한 해석을 중심으로 논의를 풀어가는데, 키에르케고어는 전통적으로 타락의 ‘원인’으로 지목해 온 ‘과도한 욕망(concupiscentia)’ 개념을 날카롭게 비판한다(BA 40-41, 『불안』 157-158). 5절은 아담의 무구성과 죄지음 사이의 중요한 ‘중간 규정’으로서 불안에 초점을 맞추면서 불안에 내재된 복합적인 구조와 운동에 관한 정밀한 분석을 시도한다. 마지막 6절은 금령, 뱀의 유혹, 아담과 에바의 타락에 관한 키에르케고어(혹은 비길리우스) 자신의 인간학적 해석을 제시한다.

왜 키에르케고어는 불안을 아담의 이야기와 긴밀하게 연동시키는 것일까? 그가 죄 및 원죄의 개념을 전면에서 내세우는 이유는 무엇일까? 왜 그는 원죄에 관한 교의학적 해석들을 상세하

게 검토하는 걸까? 확실히 원죄에 관한 기독교의 전통적인 교리 자체가 키에르케고어의 관심사는 아니다. 그가 원죄 개념을 논의에 끌어들이는 이유는 오히려 보다 더 넓은 의미의 ‘인간학적 사유’에 있다고 봐야 한다. 달리 말해서, 1장에 나오는 원죄의 의미는 종교적 교리나 교의학적 해석이 아니라 개별자의 ‘실존과 자유의 관점’으로부터 해독되어야 한다. 이렇게 해독할 때, ‘원죄’는 두 가지 논증적 역할을 한다고 볼 수 있다.

첫째로 원죄 개념은 ‘실존적 자유’를 나타내는 상징적 표현이라 할 수 있다. 즉 원죄는 개별자가 언제든 자기 자신이 될 수 있는 자유의 가능성을 지니고 있음을 보여준다. 여기에는 자유의 가능성에 내재되어 있는 본질적인 어려움, 즉 본질적인 실패 가능성도 포함되어 있다. 자유와 부자유가 늘 변증법적으로 연관되어 있듯이, 자유의 가능성은 개별자가 직면하고 있는 우울, 억압, 부자유, 절망(죽음)의 가능성도 함께 내포하고 있다. 둘째로 원죄 개념은 개별자가 언제나 공동체적 존재이자 역사적 존재임을 일깨워준다. 개별자는 어떤 경우에도 홀로 고립되어 있는 존재가 아니다. 모든 개별자는 언제나 가족, 사회, 문화, 언어 등, 특정한 역사적 상황 속에서 태어나고 살아간다. 원죄는 바로 이러한 ‘양적 규정’으로서 공동체와 역사의 의미, 곧 불안과 자유의 가능성이 항상 특정한 상황과 배경을 물려받을 수밖에 없음을 지시하는 개념이라 할 수 있다.

그런데 원죄의 인간학적 의미를 이렇게 읽어냈다고 해도 여전히 한 가지 의문이 남는다. 키에르케고어가 원죄에 관한 교의학적 해석의 역사를 그토록 상세하게 비판하는 이유는 무엇일까? 필자가 보기에 그 의도는 분명하다. 전래의 교의학적 전통은 ‘원죄’ 문제의 핵심과 심층을 밝히는 데 지금까지 총체적으로 실패했다. 교의학적 전통은 ‘원죄’가 철학적-인간학적으로, 무엇보다도 ‘윤리학적으로’ 얼마나 중요한 문제인지를 분명하게 밝혀주지 못했다. 원죄가 모든 개별자가 평등하게 갖고 있는 ‘자유 가능성’을 가리키고 있음을, 매 순간 개별자에게 각기 고유한 색채로 주어져 있는 ‘실존적 윤리’(제2의 윤리학)⁹⁾의 문제임을 명확히 제시하지 못한 것이다. 심지어 교의학적 전통은 원죄를 핵심적인 교리로 추인하면서도, 원죄가 궁극적으로 개별자의 삶의 구원과 직결된 문제라는 점을 정치하게 논증하는 데 실패하였다.

키에르케고어는 교의학적 전통의 실패를 세 가지 논점으로 뒷받침한다. 첫째로 교의학은 아담, 이브, 죄의 타락을 해석하면서 아담을 사실상 ‘예외적인 최초의 인간’으로 간주하는 전통, 곧 아담을 인류 ‘역사의 외부’에 위치시키는¹⁰⁾ 잘못을 공고히 해 왔다. 이와 반대로, 원죄와 자

9. 제2의 윤리학에 대해선 『불안』의 「서론」을 보라 (BA 18-20, 『불안』 112-114). 이와 관련하여 Gron, 『불안과 함께 살아가기』 pp. 281-297 참조.

10. 키에르케고어는 아담에 대한 이러한 해석의 전통을 ‘역사적-공상적’이라 부르며 『불안』의 1장과 2장에서(BA 23-86, 『불안』 125-243) 지속적으로 비판한다.

유의 긴밀한 연관성을 충분히 인식한다면, 아담을 철저하게 우리 자신과 ‘질적으로 동일한 개별자’의 상징으로 이해해야 한다. 둘째로 전래의 교의학은 원죄를 합리적으로 이해하고 설명할 수 없는 교리로, 즉 ‘무조건’ 믿어야 하는 교리로 강요해 왔다. 그러나 설명하기가 매우 어렵다는 것과 설명 자체를 배제하는 것은 전혀 다른 일이다. 원죄를 어떤 ‘실증적인 사실’로 증명할 수는 없다. 그러나 그렇다고 원죄에 관한 이성적인 ‘사유와 이해의 노력’을 원천적으로 억압해서는 안 된다. 교의학적 전통은 사실상 이러한 시도 자체를 억압해 온 것이다. 셋째로 교의학은 —이것이 신학적 이론의 측면에서 가장 결정적인 비판일 터인데— 아담 내지 인간의 타고난 ‘과도한 욕망(concupiscentia)’이라는 개념을 도입함으로써, 원죄 문제에 관한 윤리학적 접근 자체를 불가능하게 만들었다.¹¹ 잘못된 욕망을 일종의 ‘업보’로 갖게 된 인간에게 어떻게 본래적이며 고유한 의미에서 ‘윤리적-실존적인 자유’의 실천이 가능하겠는가? 게다가 ‘과도한 욕망’ 개념은 인간의 육체적, 감성적 차원 자체를 부정적으로 보거나 심지어 최악시하는 불합리하고 ‘끔찍한’ 결과를 가져왔다.¹²

〈창세기〉 1장-3장에 밀착된 1장의 내용과 관련하여 또 한 가지 주목해야 할 것은 아담과 하느님의 관계이다. 방금 지적했듯이, 아담은 인류의 ‘예외적’ 출발점이 아니라 모든 개별자와 동등한 인간의 상징으로 봐야 한다. 그렇다면 아담과 하느님의 관계도 ‘예외적이며 특별한’ 관계로 볼 필요가 없다. 즉 아담과 하느님의 관계도 모든 개별자에게 주어진 종교적 실존의 가능성 혹은 모든 개별자에게 각기 고유한 방식으로 가능한 ‘대신(對神) 관계’로 이해해야 한다.¹³ 중요한 것은 이 ‘대신 관계’가 개별자를 유일무이한 존재일 뿐만 아니라 동시에 ‘역사적 존재’로 인정하고 있다는 점이다. 1절에 나오는 유명한 언명 “매 순간 상황은 이러하다. 즉 매 순간 개별자는 자기 자신이면서 [동시에] 인류이다.” (BA 27, 『불안』 133; BA 47, 『불안』 168), 이 주장이 개별자의 실존이 직면해 있는 역설적이며 실천적 과제를 분명하게 천명하고 있다.

11. 키에르케고어는 1장 4절의 각주에서 낭만주의 철학자 바더(F. von Baader)가 성서의 ‘유혹’이 함축하고 있는 개체의 윤리적 자유에 대한 긍정을 잘 간파하였다고 평가한다. 그렇지만 바더는 ‘중간적 규정(즉 불안)’을 세심하게 고려하지는 못했다 (BA 39, 『불안』 155-156).

12. 여기서 우리는 육체와 감성에 관한 기독교 전통에 대한 하만(J. G. Hamann)의 인상적인 비판을 상기할 수 있을 것이다 (줄고, 『J. G. 하만의 신학적 미학에 대한 연구』 『칸트연구』 40권 [2017], pp. 113-144, 특히 pp. 121-128 참조).

13. 개별자에게 본질적으로 내재된 ‘대신(對神) 관계’는 『죽음』의 도입부에 나오는 이른바 ‘절망을 넘어서는 상태의 정식’에 명확히 표현되어 있다 (KT 10, 『죽음』 58).

2. 『불안』 1장 5절 「불안의 개념」의 구성과 논점 분석

(1) 1장 5절의 단락 구성과 내용 전개

앞서 살펴본 1장 6개 절의 내용과 핵심 논점들을 염두에 두고 이제 1장 5절(BA 41-46, 『불안』 159-167)을 집중적으로 논의해 보자. 먼저 5절의 단락 구성과 논의 전개를 전체적으로 짚어보고, 이어 각 단락의 논점이 내포하고 있는 정신의 ‘변증법적 운동’을 재구성해 보자.

5절은 총 13개의 단락으로 구성되어 있으며, 각 단락별 핵심 주장은 다음과 같이 요약할 수 있다.

단락 1) 무구성(Unschuld)의 상태는 무지(Unwissenheit)이다.

단락 2) 무구성은 평화와 평온(Ruhe)의 상태이지만, 동시에 그 안에 ‘어떤 다른 것’이 존재하고 있는 상태이기도 하다. 그런데 이 어떤 다른 것이 바로 ‘무(Nichts)’이다.

단락 3) 불안은 꿈꾸는 정신의 한 규정이며 ‘심리학’에 포함되는 연구 대상이다.

단락 4) 불안의 ‘변증법적’ 규정들에 주목하면, 무구성의 불안이 교의학 전통에서 원인으로 지목한 ‘과도한 욕망’과는 전혀 다른 심리학적 규정임을 알 수 있다.

단락 5) 무구성 안에 정립되어 있는 불안은 죄책도, 힘들게 하는 부담도, 고통도 아니다.

단락 6) 불안이 자신의 대상과 맺고 있는 관계는 근본적으로 ‘변증법적’이다.

단락 7) 인간은 영혼적인 것과 육체적인 것의 종합이며, 이 종합을 수행하는 실천적 행위(의식)가 바로 정신이다.

단락 8) 성서의 금령(禁令)과 함께 무구성의 무지, 혹은 이 무지의 불안은 이해할 수 없는 금령에 집중하게 된다.

단락 9) 금령과 함께 불안의 대상인 ‘무’는 ‘할 수 있음의 가능성’으로 구체화되어 나타난다.

단락 10) “반드시 죽게 될 것이다”라는 말도 역시 이해할 수 없지만, 그럼에도 이 말은 ‘무’의 의미에 중대한 변화를 가져온다.

단락 11) 금령과 처벌의 말과 함께 무구성의 불안은 정점에 도달한다.

단락 12) 심리학은 이상의 인식 너머로는 더 나아갈 수 없다.

단락 13) 만약 금령이나 처벌의 말을 아담 자신이 스스로에게 한 말로 이해한다면, 〈창세기〉의 이야기는 훨씬 더 명확한 의미를 갖게 된다.

독자에 따라 단락별 핵심 주장을 다른 방식으로 제시할 수도 있을 것이다. 하지만 필자가 요

약한 주장들이 5절의 내용을 이해하기 위해 필수적이라는 점은 부인하기 어려울 것이다. 확실히 5절의 전개는 〈창세기〉 2장의 이야기, 특히 아담과 에덴동산, 그리고 선악과에 대한 금령과 처벌의 이야기에 밀착해 있다. 아울러 13개 단락들의 세부 내용과 단락들 사이의 연관을 좀 더 면밀하게 고려하면, 5장을 크게 세 부분으로 나눌 수 있다. 즉 단락 1-6, 단락 7-11, 단락 12-13의 세 부분으로 나눌 수 있다. 단락 1-6에서는 불안에 대한 정밀한 관찰과 구조적인 분석이 논의의 중심에 있다. 이어 단락 7-11에서는 ‘정신의 종합’¹⁴이라는 키에르케고어의 고유한 ‘인간학적 정식’을 바탕으로 무구성의 불안을, 혹은 불안 대상의 미묘한 구조적인 변화를 보다 더 심층적으로 해명한다. 마지막 단락 12-13에서는 새로운 논점이 등장하지 않고, 앞에서 분석된 내용을 의심할 수 없이 확실한 ‘심리학적 인식’으로, 곧 ‘철학적-인간학적 통찰’로서 분명하게 추인한다. 이렇게 본다면 5절의 실질적인 인간학적 분석은 단락 11에서 끝난다고 할 수 있다. 그렇지만 단락 12-13의 내용이 별 의미가 없는 것은 아니다. 왜냐하면 단락 13에서 키에르케고어는 야훼의 금령과 심판의 경고를 ‘아담의 독백’으로 해석할 수 있다고 언급하는데, 이는 인간학적, 신학적으로, 또 언어철학적 관점에서 상당히 흥미롭고 의미심장한 언급이다. 이 해석은 6절에 나오는 에바(여성)와 뱀에 대한 ‘과감하고’ 참신한 해석으로 이어진다 (BA 46-49, 『불안』 167-171).

5절의 불안에 관한 분석에서 독자의 눈길을 끄는 주요 논점은 무엇인가? 다음 네 가지로 요약할 수 있다. 첫째는 ‘공포’가 어떤 특정한 대상에 관한 두려움인 것과 달리 불안의 대상은 ‘무’라는 논점이다. 키에르케고어는 무구성의 상태 속에 뭔가 다른 것이 함께 존재하고 있다고 말한다. 이 다른 것이 바로 무이며, 이 무가 무구성의 상태에서 등장하는 불안의 고유한 대상이다. 둘째 논점은 불안에 관한 유명한 규정, 곧 불안을 “가능성으로서의 자유가 가능성에 대해서 드러내는 현실성”(BA 42, 『불안』 160)으로 규정하는 것이다. 이 복잡한 규정에서¹⁵ 일차적으로 분명한 것은 키에르케고어가 불안을 아담 혹은 개별자의 ‘실존적 자유’와 직접 연결시켜 논의한다는 점이다. 셋째 논점은 불안이 고유한 ‘심리학적 양의성’을 지니고 있다는 것이다. 키에르케고어는 이 양의성을 “공감적 반감이면서 반감적 공감”이라는 역설적인 표현으로 묘사한

14. 이 정식에 대한 보다 명료한 표현은 『죽음에 이르는 병』 도입부에 등장한다. “인간은 정신이다. 그런데 정신은 무엇인가? 정신은 자기이다. 그러면 자기는 무엇인가? 자기는 자기 자신과 관계하는 관계이며 또는 그 관계 안에서 자기 자신과 관계하는 관계이다. 자기는 관계가 아니라 자기 자신과 관계하는 관계이다. 인간은 무한한 것과 유한한 것의, 시간적인 것과 영원한 것의, 자유와 필연의 종합이며, 간단히 말해서 종합이다”(KT 9, 『죽음』 55). 물론 이 부분에 관한 정확한 판독은 또 다른 연구과제이다. 이에 대한 탁월한 연구성과로는, J. Ringleben, *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1995), 특히 pp. 5-87 참조.

15. 이 규정에 함축되어 있는 ‘정신의 운동’은 아래에서 좀 더 면밀하게 논의될 것이다.

다. 넷째는 불안을 심리학적으로 설명하는 일을 자유의 “질적 도약”(BA 43, 『불안』 163)을 설명하는 일과 결코 혼동해선 안 된다는 논점이다.

실제로 『불안』에 관한 기존 연구들은 거의 전적으로 이 네 가지 논점을 중심으로 키에르케고어의 불안의 인간학을 이해하고 평가하였다. 하지만 필자가 보기에 기존 연구들은 두 가지 측면에서 만족스럽지 못했다. 첫째, 기존 연구들은 네 가지 논점 하나하나가 이론적으로 중요하다는 점은 적절히 밝혔으나, 논점들 사이의 연관성, 즉 논점들이 논증적, 체계적으로 서로 어떻게 연관되는가에 대해선 충분히 깊이 있게 고찰하지 못했다. 둘째, 기존 연구들은 각 논점들이 키에르케고어가 생각하는 ‘정신의 종합’ 내지 개별자의 ‘구체적인 자기 자신(self) 되기’와 어떻게 연관되어 있는가를 만족스럽게 해명하지 못했다. 달리 말해서, 각 논점들이 명시적 혹은 암묵적으로 근거하고 있는 ‘사유(의식)의 형상(Denkfigur)’과 ‘사유(의식)의 변증법적 운동(Denkbeziehung)’을 명확히 밝히지 못한 것이다. 이제 이 사유의 형상과 사유의 변증법적 운동을 정확히 판독한다는 문제의식 하에서 5절을 분석할 차례이다. 필자는 5절을 크게 세 부분으로 나누어 분석을 진행한다.

(2) 불안의 구조적인 분석과 사유의 변증법적 운동 (단락 1-6)

키에르케고어는 무구성을 ‘무지’로 규정하면서 5절을 시작한다. “무구성은 무지이다. 무구한 상태에서 인간은 정신으로서 규정된 것이 아니라, 자신의 자연성과의 직접적인 통일성 속에서 영혼적으로 규정되어 있다. 정신은 인간 안에서 꿈꾸는 상태이다” (BA 41, 『불안』 159). 여기서 무구성 내지 무지는 어떤 의미인가? 무지는 누가, 무엇을, 얼마나 알지 못함을 가리키는가? 우선 3절에서 키에르케고어가 ‘무구성’에 대해 논의한 내용을 상기해야 한다. 키에르케고어는 무구성을 헤겔 사변철학의 의미에서 ‘직접성’으로 이해해선 안 된다고 못 박는다.¹⁶ “직접성 개념은 논리학에 속하는 반면, 무구성의 개념은 윤리학에 속한다” (BA 34, 『불안』 147). 이것은 무구성 개념을 논리적, 이론적 견지에서 바라봐선 안 되고, 철저하게 개별자의 ‘실천적인 삶’의 과정, 혹은 개별자의 ‘실존적 자유’의 관점에서 이해해야 한다는 것을 말한다. 무구성의 무지는 결코 어떤 정보나 지식의 부재를 가리키지 않는다. 반대로 그것은 개별자가 스스로 겪고 살아내는 자신의 ‘존재 상태’로 이해해야 한다. 그것은 실존적 자유의 실행이 이루어지기 전의 개별

16. 헤겔적인 사변철학의 중심 개념들인 ‘현실성’, ‘믿음’, ‘직접성’, ‘화해’, ‘부정’, ‘매개’ 등에 대한 비판은 이미 『서론』에서 상세히 시도된다 (BA 6-11, 『불안』 90-99). 참고, 『키에르케고어 철학에 있어 심리학, 윤리학, 교의학의 연관성에 대한 고찰』, pp. 259-263 볼 것.

자의 존재(의식) 상태를 가리킨다.¹⁷ 이 존재(의식) 상태를 더 상세하게 드러내는 표현들이 바로 ‘자연성과의 직접적인 통일성’, ‘영혼적으로 규정되어 있음’, ‘꿈꾸는 상태’이다. 하지만 이 세 가지 표현의 의미도 아직은 분명치 않다. 그 의미는 5절의 다른 단락들, 특히 종합에 관한 인간학적 정식이 등장하는 단락 7 이후의 내용을 함께 연관시켜야만 명확해질 수 있다. 미리 유념해야 할 것은 키에르케고어가 말하는 ‘정신’, ‘통일성’, ‘규정’ 등의 개념도 ‘무구성’과 마찬가지로, 철저하게 개별자의 실존 과정 내지 실존적 자유의 관점에서 이해해야 한다는 점이다. 이론적, 객관적(3인칭적)으로 규정되는 개념들이 아니라, 반드시 개별자의 구체적인 실존적, 실천적 자유의 실행(곧 정신의 종합행위)과 직결된 개념들로 이해해야 한다.

키에르케고어는 단락 2에서 무구성의 상태에 관한 분석을 이어간다. “이 상태 속에는 평화와 평온함이 있다. 그러나 동시에 어떤 다른 것이 존재하고 있다. 이 어떤 다른 것이 평화롭지 않음과 다름은 아니다. 왜냐하면 거기에는 다름을 벌여야 할 것이 존재하지 않기 때문이다. 그렇다면 이 다른 것은 대체 무엇인가? 그것은 무이다. 무는 어떤 작용을 하는가? 무는 불안을 낳는다. 무구성이 동시에 불안이라는 사실, 이것이 바로 무구성의 심오한 비밀이다. 꿈을 꾸면서 정신은 자기 자신의 현실성을 투사한다. 그런데 이 현실성이 무이다. 무구성은 이 무를 끊임없이 자신의 바깥에서 본다” (BA 41-42, 『불안』 159, 강조는 필자).¹⁸

주지하듯, 통상적인 공포와 달리 불안의 대상이 ‘무’라는 논점은 불안에 관한 모든 현대 이론에 심대한 영향을 미쳤다. 이 논점은 오늘날 불안 이론의 상식이 되었다고 할 수 있다. 물론 ‘무’의 내용에 관해서는 사상가들에 따라 다양한 해석이 제시되었다.¹⁹ 내재적 독해의 원칙에 입각하여 무를 해석할 때 다음 두 가지 지점을 반드시 염두에 두어야 한다. 하나는 무가 등장하는 텍스트의 문맥을 정확히 고려해야 한다는 점이고, 다른 하나는 무의 내용이 5절의 논의 과정에서 어떻게 변모하는가를 면밀히 검토해야 한다는 점이다. 무엇보다도 하나의 독자적인 존재(의식) 상태로서의 무구성이 결코 어떤 완결되고 완성된 상태, **내적으로 아무런 움직임이 없**

17. 여기서 우리는 자연스럽게 소크라테스의 ‘무지’를 총체적인 ‘실존적 자기 확신’의 상태로 해석하는 하만의 중요한 언명을 떠올릴 수 있다. “소크라테스의 무지는 감각(Empfindung)이었다” (J. G. Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten* [1759], *Sämtliche Werke*, 6 Bde. hg. Josef Nadler, (1949-1957, Reprint 1999), Bd. II, p. 73; 『하만 사상 선집』 김대권 편역 (인터북스 2012), p. 140. 김대권의 ‘직감’도 충분히 좋은 번역어지만, 원어에 충실하게 ‘감각’으로 번역하였다).

18. 필자의 강조는 **볼드체**로, 키에르케고어 원문의 강조는 *이탤릭체*로 표기한다.

19. 가장 널리 알려진 것은 하이데거와 사르트르의 해석이다. 하이데거는 논고 『형이상학이란 무엇인가?』에서 불안의 ‘무’와 존재자를 근원적으로 넘어서 있는 ‘존재’와의 공속성을 강조한다 (M. Heidegger, “Was ist Metaphysik?”, in: *Wegmarken* [Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2004], pp. 106-118). 이와 달리 사르트르는 『존재와 무』(1943)에서 무를 ‘현실성’ 속으로 진입시킬 수 있는 의식의 ‘절대적인 자유’에 방점을 둔다 (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, trans. Traugott König & Hans Schöneberg [Hamburg: Rowohlt 1993], pp. 79-119).

는 상태가 아니라는 사실을 반드시 기억해야 한다.

다시 인용문으로 돌아와서 필자가 강조한 대목들, 특히 정신이 ‘자신의 현실성을 투사한다’는 대목과 무구성이 무를 ‘자신의 바깥에서’ 본다는 대목에 주목하자. 왜냐하면 여기서 키에르케고어가 생각하는 무구성의 정신적 단계, 곧 무구성의 상태에서 은밀하게 일어나고 있는 ‘정신(의식)의 운동’을 읽어낼 수 있기 때문이다. 무구성의 꿈꾸는 정신은 의식을 완전히 배제하거나 가만히 정지해 있는 정신이 아니다. 반대로 이 단계에서도 정신은 끊임없이 내적인 운동, 즉 자기 자신과 관계를 맺는 운동을 행하고 있다. 그런데 이 단계의 정신은 그 ‘존재성의 강도’와 ‘내용의 구체성’으로 볼 때 극히 미약하고 미미한 수준에 있다. 그것은 자신이 무엇인지, 자신이 어떤 상태인지에 대해 아무런 언명을 할 수 없을 만큼 불명확하고 불안정한 수준에 있는 정신이다.

그럼에도 이 정신은 끊임없이 자기 자신과 관계를 맺는 운동을 실행한다. 항상 스스로 자신의 현실성을, 자기 자신의 존립의 수준과 자신의 내용을 확인하고자 하는 것이다. ‘자신의 현실성을 투사한다’는 대목과 무를 ‘자신의 바깥에서’ 본다는 대목은 바로 이렇게 무구성의 정신이 행하고 있는 자기-연관적(selbt-referenziell) 운동을 바탕으로²⁰ 이해되어야 한다. ‘무’의 의미 또한 이로부터 분명해진다. 즉 여기서 무는 결코 어떤 감각적 사물의 부재나 느낌의 없음이 아니다. 반대로 무는, 방금 서술한 것처럼, 무구성의 정신이 지니고 있는 극도로 미약하고 미미한 수준, 극도로 불명확하고 불확실한 수준의 ‘존재 성격과 존재 상태’를 의미한다. 자기-연관적 운동을 행하는 정신은 이러한 존재 성격과 존재 상태의 자기 자신과 마주할 수밖에 없는데, 이 마주함 속에서 ‘불안’이 출현한다.

하지만 여전히 두 가지 의문이 남는다. 왜 키에르케고어가 ‘심오한 비밀’이라 칭하는 걸까? 또한 ‘자신의 바깥에서’라는 말은 어떻게 이해해야 할까? 키에르케고어가 말하는 무구성은 일단, 죄(지음)의 등장 이전의 마음 상태로 이해할 수 있다. 그것은 개별자의 실존적이며 실천적인 ‘자유의 질적 도약(행위)’이 일어나기 전의 마음의 상태이다. 그런데 무구성은 흔히 어떤 중립적인 ‘가능성의 상태’ 혹은 전면적인 ‘평화와 조화로움’의 상태로 이해되어왔다.²¹ 무구성의

20. 키에르케고어는 확실히 의식의 운동에 관한 헤겔의 중요한 통찰을 계승하고 있다 (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), hg. H. -F. Wessels & H. Clairmon [Hamburg: Meiner 1988], pp. 57-66).

21. 주지하듯, ‘무구성’ 개념은 근대사상사를 돌아볼 때 루소의 근대 문명 비판, 그리스 문화를 하나의 ‘역사적 이상’으로 해석한 빙켈만의 미술사 이론, 그리고 실러의 미학 이론에서 중요한 이론적 주제로서 논의되었다. 그리스 문화에 대한 키에르케고어의 입장과 관련해서는 우선, 그가 실존적 자유의 관점에서 소크라테스의 아이러니를 긍정적으로 평가한다는 점을 지적할 수 있다. 하지만 그는 동시에 그리스 문화가 근본적으로 심미적 실존 단계를 넘어서지 못했음을 거듭 비판한다. 예컨대, 『반복』과 『불안』의 다음 대목들에서 그러하다 (W 3-5, 『반복』 9-14; BA 101-112, 『불안』 270-288).

상징으로 여겨지는 순진무구한 어린 아기, 혹은 〈창세기〉 에덴동산(죄의 타락 이전)에 관한 우리의 일상적인 통념을 떠올려보라. 키에르케고어의 분석은 이러한 통념을 정면으로 뒤집는다. 무구성의 내부에서 거의 눈에 띄지 않지만, 정신의 자기-연관 운동이 일어나고 있으며, 이 운동이 필연적으로 불안을 낳는다고 밝히고 있기 때문이다.

이제 ‘자신의 바깥에서’는 어떻게 이해해야 할까? 정신의 자기-연관 운동은 정신 자체에 내재된 운동, 정신이 스스로 산출하는 운동이지만, 이때 정신은 자신의 미미하고 불확실한 ‘현실성’을 자신 앞에 던지고²² 이 현실성 앞에 마주 서게 된다. 정신은 즉자적으로 자신을 의식하고 있지만, 동시에 ‘자기 자신의 타자’(곧 무라 부를 만한 현실성)를 떠올리고 이와 관계를 맺어야 한다. 이렇게 볼 때, ‘자신의 바깥’은 자신의 타자(곧 무의 현실성)가 획득한 자립적인 존재론적 위상을 가리키는 표현으로 해석해야 한다. 하지만 ‘자신의 바깥’은 동시에, 자기-연관의 운동이 결코 정신이 이미 익숙한 자신의 모습을 다시 확인하고 결합시키는 ‘동어반복적’ 운동이 아님을 분명하게 보여준다. 좀 더 상세히 말해서, ‘자신의 바깥’이란 표현은 자기-연관의 운동이 자신의 타자와 관계를 맺는 일에 **언제든 실패할 수 있다**는 점, 또한 이러한 관계 맺음이 삶이 지속하는 한 **영원히 완결될 수 없는 실존적 과제**라는 점을 보여준다.

이어지는 단락 3도 불안을 낳는 ‘무구성의 정신’에 초점을 맞추고 있다. 하지만 명시적으로 ‘자유’와 ‘가능성’의 범주를 끌어들인다는 점이 새롭고 중요하다. “정신의 현실성은 지속적으로 **자신의 가능성을 유혹하는 형태(Gestalt)**로 나타난다. 그러나 이때의 가능성은 정신이 이 가능성을 붙잡으려 하는 순간 사라져버리는 가능성으로서, 단지 불안하게만 할 수 있는 일종의 무이다. 정신의 가능성이 오직 자신을 나타내기만 하는 한, 그 가능성은 이 이상을 할 수 없다. 불안의 개념은 심리학에서 거의 한 번도 다루어진 적이 없다. 이 때문에 나는 다음 사실을 강조하지 않을 수 없다. 즉 불안은 어떤 특정한 것과 연관된 공포 혹은 공포와 유사한 개념들과는 전적으로 다르다. 이와 달리 불안은, **가능성으로서의 자유가 가능성에 대해서 드러내는 현실성**이다. 그 때문에 동물에게서는 불안을 찾아볼 수 없다. 왜냐하면 자신의 **자연성** 속에 머물러 있는 동물은 정신으로 규정되어 있지 않기 때문이다”(BA 42, 『불안』 160).

다시 한번 말하지만, 여기서 말하는 정신은 어떤 상위의 능력이나 보편적인 개념이 아니라, 무구성이라는 삶의 구체적인 단계에 있는 정신, 즉 ‘꿈꾸는’ 정신이다. 단락 2에서 키에르케고어는 이 정신이 투사하는 ‘무의 현실성’, 그리고 정신의 고유한 자기-연관의 운동을 보여주면서 이 운동 속에서 불안이 출현한다는 점을 논구하였다. 이제 그는 이 자기-연관의 운동과 불안을 개별자의 ‘실존 과정’에 좀 더 가까이 다가가서 설명하고자 한다. 이것이 그가 ‘자유’ 개념

22. 여기서 ‘투사하다(project)’의 라틴어 어원 ‘pro-iacere’(앞으로 던지다)를 상기할 필요가 있다.

과 ‘가능성’의 범주를 끌어들이는 이유이다. 하지만 무구성의 정신, 무, 불안, 자기-연관의 운동이 구체적으로 어떻게 인간의 자유 및 가능성과 연관된 것인지가 여전히 모호하다. 이 모호함을 해소하기 위해서는 “가능성으로서의 자유가 가능성에 대해서 드러내는[보여주는] 현실성”이란 복잡한 정식을 면밀하게 숙고해야 한다.

이 정식은 불안의 ‘철학적-인간학적 의미’를 규정하는 정식이다. 우리는 보통 불안이란 말을 들으면 저절로 ‘감정’이나 ‘예감’ 같은 말을 떠올린다. 하지만 이 정식에서는 감정이나 예감이 아니라, ‘가능성’, ‘자유’, ‘현실성’이라는 상당히 ‘추상적’으로 들리는 세 개의 용어가 중추적인 개념적 요소가 되고 있다. 그 이유는 무엇일까? 확실히 이 세 개의 용어를 논리적, 이론적, 객관적인 의미로 받아들여선 안 된다. 특히 여기서 ‘가능성’과 ‘현실성’이 논리적 혹은 선형론적(transzendental) 범주들이 아니라, ‘자유’와 직접적으로 연결되어 있다는 점을 반드시 주목해야 한다. 아울러 자유도 자연 필연성 vs. 자유의지와 같은 전통적인 대립 개념들 속에서 그 의미가 규정될 수 있는 자유가 아니다. 또 이른바 ‘선택의 자유’와²³ 같은 중립적인 비교, 평가, 결정의 가능성으로 이해해서도 안 된다. 나아가 앞 단락에서 ‘현실성’이 꿈꾸는 정신의 고유한 존재 성격 및 존재 상태를 뜻하는 ‘무의 현실성’으로 실존적이며 구체적 의미를 획득했음도 기억해야 한다. 이 세 가지 지점을 충분히 고려한다면, 이 정식의 중심을 이루는 ‘자유 가능성’과 ‘자유 현실성’이 철저하게 개별자의 실존적 자유를 가리킨다는 점을 알 수 있다. 극히 불확실하고 불명료한 정신의 단계에 있는 개별자에게 다가오는 ‘자기 자신의 고유한 삶의 실천적인 가능성 내지 현실성’으로 이해해야 하는 것이다.

이제 “가능성으로서의 자유가 가능성에 대해서 드러내는[보여주는] 현실성”이란 정식의 의미를 명확히 파악할 수 있다. 개별자는 여기서 꿈꾸는 정신의 단계에 있다. 이 정신이 마주하고 있는 현실성은 ‘무’라 칭해도 무방할 만큼 극도로 미약하고 모호한 수준의 현실성이다. 그런데 이 ‘무의 현실성’은 다름 아니라, 꿈꾸는 정신이 자기-연관의 운동 속에서 스스로 자신 앞에 던진 자기 자신의 타자이다. 정신에게는 이제 자기의 타자로서의 무의 현실성과 스스로 ‘관계를 맺을 수 있는 가능성’이 주어져 있다. 이것이 바로 자유의 가능성 혹은 가능성으로서의(실존적) 자유이다. 그런데 가능성으로서의 자유는 어떤 고정되거나 완결된 상태 같은 것이 아니다. 반대로 가능성으로서의 자유는, 움직이는 정신이 늘 그런 것처럼, 스스로에 대해서 자기-연관

23. 키에르케고어는 이러한 중립적, 객관적인 의미의 선택의 자유를 자유에 관한 진정한 인간학적 해명을 가로막는 “추상적인 망상”으로 질타한다(BA 50-51, 『불안』 173-175). 키에르케고어의 고유한 자유 개념에 대해선, W. Dietz, Soren Kierkegaard, *Existenz und Freiheit* (Frankfurt a. M.: Anton Hain 1993), pp. 53-56; A. Grøn, 『불안과 함께 살아가기』, pp. 145-186 볼 것. 키에르케고어 철학에서 숙명 개념을 불안 및 자유와 연관하여 상세히 논한 연구서로, M. Bösch, *Soren Kierkegaard: Schicksal-Angst-Freiheit* (Paderborn: Schöningh 1994).

의 운동을 시도한다. 가능성으로서의 자유가 스스로 이중화되면서 대자적인 관계 속으로, 스스로 자기와 마주하는 관계 속으로 접어드는 것이다.²⁴ 키에르케고어는 이렇게 스스로 대자적으로 이중화된 가능성으로서의 자유, 혹은 가능성으로서의 자유가 자기 자신과 마주하고는 어찌하지 못하고 모호하게 ‘떨고 있는’ 상태를 불안으로 규정한다. 정식 안에 있는 ‘현실성’ 개념도 정확히 이런 의미에서 이해되어야 한다. 즉 현실성은 가능성으로서의 자유와 전혀 다르거나 분리된 것이 아니라, 불안 속에서 드러나는 가능성으로서의 자유 자체가 보여주는 ‘현존과 존재양상’을 의미한다.

그런데 불안의 정식을 이렇게 해독하면서, 우리는 키에르케고어 인간학의 가장 핵심적인 관점들 가운데 하나에 도달한 셈이다. 바로 개별자의 ‘정신’을 근본적으로 ‘자유’로 규정하는 관점이다. 앞서 단락 2를 분석하면서, 우리는 꿈꾸는 정신에 자기-연관의 운동이 내재되어 있음을 강조하였다. 또한 꿈꾸는 정신이 ‘무’의 현실성을 자신 앞에 던지고 스스로 이 현실성과 관계를 맺으려 한다는 점도 확인하였다. 그런데 이렇게 끊임없이 자기 자신의 현실성을 확인하고, 확신하기 위해 움직이는 정신의 운동이 바로 인간에게만 고유한 ‘자유의 운동’이라 할 수 있다.²⁵ 실제로 키에르케고어는 『불안』의 3장 도입부에서 자신의 독특한 ‘순간의 철학’을 전개하면서, 오직 인간만이 혹은 정신만이 참된 의미의 ‘순간’을 정립할 수 있다고 논구한다.²⁶ 요컨대 인간의 본질은 유일무이한 자기(self)로서의 정신이며, 정신의 본질은 자유이다. 키에르케고어의 인간학에서 정신과 자유는 사실상 동의어이다 (BA 99, 『불안』 266). 정신의 종합과 실존적 자유의 실행은 둘 다, 자기 자신이 되고자 하는 의식의 자발적인 실천(행위)이기 때문이다.

이어 단락 4에는 ‘변증법’이란 말이 명시적으로 등장한다. “우리가 불안의 변증법적 규정들을 고찰한다면, 이 규정들이 바로 심리학적 모호성을 지니고 있다는 점을 알게 된다. 불안은 공감적 반감이며 반감적 공감이다” (BA 42, 『불안』 160, 강조는 원자). 여기서 ‘변증법적’은 어떤 의미인가? 이 표현이 ‘심리학적 모호성’과 직접 연결되고, 이 모호성을 좀 더 상세히 알려주는

24. ‘이중화’와 ‘대자적 존재’는 헤겔의 통찰(G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, pp. 10-13; Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), 『헤겔 예술철학』, 한동원 & 권정임 옮김 (미술문화 2008), pp. 88-90, pp. 102-105)을 계승한 것이다. 미묘하지만 중요한 차이는 키에르케고어가 생각하는 ‘정신’이 철저히 자신의 삶을 살아내는 개별자를 향해 있다는 점에 있다.

25. 키에르케고어는 5절에서만 ‘동물’을 네 차례 언급한다. 반복된 언급의 목적은 분명하다. 그는 불안이 출현하는 것, ‘불안해할 수 있음’이 오직 인간에게만, 즉 인간 정신(자유)의 운동에 의거해서만 가능하다는 사실을 분명히 하고자 한다.

26. ‘순간의 철학에 관한 논의’(BA 87-101, 『불안』 245-270)는 직접적으로는 인간이 어떤 의미에서 시간적 존재인가에 관한 해명이다. 하지만 키에르케고어의 모든 저작이 그렇듯, 이 논의의 핵심에는 정신의 종합과 실존적 자유의 문제가 자리 잡고 있다.

것이 — 키에르케고어 자신이 강조하고 있는 — ‘공감적 반감, 반감적 공감’이란 문구임은 분명하다. 이로부터 ‘변증법적’이란 표현이 일단은, ‘심리적 현상(상태)’로서 불안 자체가 지니고 있는 양면적(ambivalent)이며 모호한 특성을 가리킨다는 점을 알 수 있다. 불안은 흔히 회피하고 싶은 상태로 생각되지만, 키에르케고어에 따르면 결코 그렇게 단순하게 봐선 안 된다. 불안이 단지 반감만 불러일으키는 것이 아니라 공감도 함께 유발하기 때문이다. 그런데 여기서 반드시 유념해야 할 지점이 있다. 그것은 ‘반감’과 ‘공감’이란 표현이 주관의 부정적 내지 긍정적인 태도(평가)를 넘어서서, 불안에 내재되어 있는 의식의 움직임에 가리킨다는 점이다. 불안의 양면성과 모호성의 핵심은 **불안 내부에서 일어나는 의식의 이중적이며 양면적인 운동**에 있다.

이 운동은 단락 6에서 좀 더 분명한 형태로 서술되어 있다. “**질적인 도약은 모든 양의성을 벗어나 있다.** 하지만 불안을 통과하여 죄를 짓게 되는 사람이 있다면, 이 사람은 참으로 무구하다고 할 것이다. 왜냐하면 그 자신이 아니라, 어떤 낮은 힘이라 할 불안이 그를 사로잡았기 때문이다. 불안은 그가 좋아하지 않고 두려워했던 어떤 힘이였다. 그럼에도 불구하고 그는 당연히 죄를 지은 상태이다. 왜냐하면 그는 자신이 두려워하면서도 좋아했던 불안 속으로 침몰했기 때문이다. 이보다 더 모호한 것은 이 세상에 없을 것이다” (BA 43, 『불안』 162). 얼핏 읽으면, 불안을 통과한 사람에 대해서 상반된 주장을 동시에 펴는 듯하다. 불안을 통과하여 죄를 지은 사람은 무구하지만, 그럼에도 죄가 있다는 말인가? 이 대목을 적절히 이해하려면, 필자가 강조한 두 문장의 의미를 정확히 해독해야 한다. 질적인 도약, 즉 개별자가 자신의 실존적 자유를 용기 있게 실현하느냐, 그렇지 못하느냐는 전적으로 개별자 자신의 실행(곧 실천적 의식과 내면성)²⁷에 달려있다. 개별자에게 자유의 실천은 전혀 모호한 것이 아니다. 자신이 자유의 가능성과 실천을 그르쳤다는 것을 — 이 세상 아무도 모른다 해도 — 개별자 자신만은 분명하게 알고 있다. 하지만 불안에 내재된 의식의 운동, 다시 말해서 개별자가 자신의 불안에 대해 관계를 맺는 방식은 근본적으로 모호하다. 그는 불안에 — 바로 그것이 불안해하는 상태이기 때문에 — 끌리면서도 피하려 하고, 불안을 좋아하면서도 원치 않는다.²⁸

불안을 통과하여 죄를 지었다는 것. 이 문장을 결코 죄지음의 원인이 불안인 것으로 오해해선 안 된다. 불안을 겪고 통과하는 것, 아니 좀 더 정확히 말해서, 스스로 불안을 산출하고 불안과 모호한 관계를 맺는 것은 모든 인간에게 불가피한 ‘심적 상태(중간 규정)’이다. 반면, 죄지음은 불안과는 전혀 다른 문제이다. 왜냐하면 죄지음은 오직 개별자 자신만이 알고 책임질 수 있

27. ‘내면성’ 개념에 대해서는 『불안』의 4장을 보라 (BA 161-166, 『불안』 373-383).

28. 이 양의적이며 모호한 태도는 단락 8에서 이렇게 묘사된다. “인간은 불안으로부터 도망칠 수 없다. 불안을 사랑하기 때문이다. 인간은 불안을 진정으로 사랑할 수도 없다. 불안으로부터 도망치기 때문이다” (BA 44, 『불안』 164).

는 ‘질적 도약’, 곧 자유의 실행의 결과이기 때문이다. 자신의 고유한 자유를 방기하거나 그르치는 것은 본질적으로 개별자의 책임이 될 수밖에 없는 문제이다. 키에르케고어는 그러한 진지한 의미의 자유의 실패를 “불안 속으로 침몰했다”는 말로 시사하고 있다. 따라서 이 말을 불안 자체가 혹은 불안에 대한 양의적이며 모호한 태도가 ‘죄지음의 원인’이 된 것으로 해석해선 안 된다. 이럴 경우, 키에르케고어가 강력하게 경고하듯이, 개별자의 자유와 책임이 걸려 있는 윤리적 차원은 필연적으로 “날조되거나 희생될”(BA 43-44, 『불안』 161) 수밖에 없기 때문이다.

단락 5를 시작하면서 키에르케고어는 지금까지의 분석 결과를 요약한다. 무구성의 불안은 ‘죄책’이 아니며, 또한 당사자를 힘들게 하는 ‘부담’도, ‘고통’도 아니다 (BA 42, 『불안』 161). 단락 4에서 불안을 자유의 가능성이 대자적으로 자신과 마주하는 순간으로 분석하였기 때문에, 이렇게 불안을 부정적으로 평가하지 않는 것은 놀랍지 않다. 흥미로운 것은 단락 5에 등장하는 새로운 내용이다. 새로운 내용은 불안 자체의 현상학적 관찰이나 구조적 분석과는 거의 관련이 없다. 그것은 불안이 인간에게 얼마나 근본적인 현상인가를 간접적으로 강조하는 내용이다. 어린아이가 즐겨 찾는 대상들(모험, 괴물, 수수께끼)과 민족의 신화나 설화를 살펴보면, 개인사적 및 종족사적으로 불안의 근원적인 중요성을 어렵지 않게 확인할 수 있다 (BA 42-43, 『불안』 161-162). 이 맥락에서 세 가지 명제가 각별히 눈에 들어온다. 첫째는 “정신이 적을수록, 불안도 작아진다.”는 명제이고, 둘째는 신화나 설화에 —흔히 잠이나 꿈의 형태로— 표현되어 있는 “불안이 깊을수록, 해당 민족[정신]이 심오하다.”는 명제이다. 세 번째는 불안과 우울의 내밀한 연관성에 관한 명제이다. “여기서 불안은 훨씬 나중에 등장하는 우울, 즉 자유가 역사적으로 불완전한 형태들을 거친 뒤 가장 깊은 의미에서 자신에게 다가올 때의 우울과 동일한 의미를 지니고 있다” (BA 42-43, 『불안』 161-162). 정신과 자유의 자기-연관의 운동과 실천적(곧 실존과정 속에서의) 동일성을 확인했기 때문에 첫째 명제는 쉽게 이해된다. 둘째 명제는 문화사적, 신화이론적으로 상당히 흥미로운 지적이지만, 여기서 더 논의하기는 어렵다. 세 번째 명제는 키에르케고어 인간학의 중요한 주제인 우울 및 절망과 관련되어 있다. 하지만 이 명제 또한 여기서 더 파고들 수 없는 별도의 연구 주제이다.²⁹ 키에르케고어가 어린아이, 신화와 설화, 우울에 관하여 짧게나마 언급하는 목적은 명확하다. 그는 불안이 개별자의 개인적 삶의 과정은 물론, 공동체의 역사와 문화 전체에 깊숙이 연루되어 있는 중대한 문제라는 점을 강조하고자 한다.

단락 6의 중심 내용은 위에서 단락 4를 분석할 때 이미 논평했었다. 단락 6에서 키에르케고

29. 불안, 우울, 절망 사이의 실존적, 인간학적 연관성은 별도의 상세한 논의가 필요한 문제이다. 여기서는 이 문제가 『죽음』에 나오는 절망의 유형학 가운데 ‘나약함의 절망’ 및 ‘반항의 절망’과 직접적으로 연관되어 있다는 점만 지적하기로 한다 (KT 40-76, 『죽음』 111-154).

어는 무구성의 상태에서 죄책의 상태로 ‘이행하는’ 과정을 분석하면서 불안의 의식에 내재되어 있는 양면적이며 모호한 운동을 부각시킨다. 불안을 통과하여 자신의 자유를 그르치게 되는 (죄를 짓는) 자는 자유의 가능성에 대한 양면적이며 모호한 관계 맺음 속에서 두려워하고 주저하다가 “불안 속으로 침몰한” 것이다. “이보다 더 모호한 것은 이 세상에 없을 것이다” (BA 43, 『불안』 162). 아울러 키에르케고어는 <창세기>의 금령이 아담의 ‘과도한 욕망’을 부추긴 것으로, 이 과도한 욕망이 마치 죄의 ‘동기나 원인’이 된 것으로 잘못 해석해선 안 된다는 점을 다시 한 번 분명히 한다. 이런 식의 해석은 인간의 나약함에 무분별하게 영합할 뿐이며, 어떤 경우에도 부정하거나 포기할 수 없는 실존적 자유와 윤리적 차원을 원천적으로 무력화시키는 오류이다.

(3) 정신의 종합과 무구성의 불안의 심화 과정 (단락 7-11)

단락 7에서 가장 먼저 시선을 끄는 것은 ‘종합’ 개념이다. 종합은 자유로서의 정신이 스스로 행하는 ‘관계 맺음과 결합의 과정’을 뜻한다. 키에르케고어는 이렇게 서술한다. “인간은 영혼적인 것과 육체적인 것의 종합이다. 그런데 만약 이 두 개의 요소들이 어떤 제3의 요소 속에서 서로 통합되지 않는다면, 종합은 생각할 수 없을 것이다. 이 제3의 요소가 정신이다. 무구성 속의 인간은 [결코] 단지 동물로만 존재하지 않는다. 왜냐하면 만일 인간이 삶의 한순간이라도 한낱 동물로 존재한다면, 그는 절대로 인간이 될 수 없을 것이다” (BA 44, 『불안』 163). 정신의 종합은 키에르케고어 인간학의 핵심 원리라 할 수 있으며, 이 원리는 5년 후 『죽음』의 도입부에서 좀 더 세밀한 요소들과 구조로 논구된다 (KT 9-10, 『죽음』 55-58).³⁰

키에르케고어가 ‘정신의 종합’을 논의에 끌어들이는 이유는 무엇일까? 그것은 인간으로서 실존한다는 것에 대한 보다 더 명료한 개념을 바탕으로, 불안의 인간학적 의미를 지금까지보다 엄밀하게 규정하고, 불안의 미묘한 심화 과정을 면밀하게 해명하고자 하기 때문이다. 단락 1에서 키에르케고어는 무구성의 단계에서 “인간은 정신으로서 규정된 것이 아니라, 자신의 자연성과의 직접적인 통일성 속에서 영혼적으로 규정되어 있다”고 말하고, 이를 꿈꾸는 정신이라 불렀다. 그러나 이 꿈꾸는 정신은 완결되거나 정지된 상태가 아니라 은밀하게 자기-연관의 운동을 행하고 이를 통해 무(자신이 투사한 현실성)와 관계를 맺게 된다는 점이 밝혀졌다. 이 관계 맺음이 바로 ‘불안의 존재근거’이다. 그런데 이제 단락 7에 오면 인간이 꿈꾸는 정신의 수준에서도 — 동물처럼 영혼적으로 규정된 것이 아니라 — 애초부터, 근본적으로 정신으로서 규정되어 있다는 점이 분명하게 제시된다. “따라서 정신이 현존하고 있다. 하지만 직접적인 정신,

30. 한편, 키에르케고어 인간학의 이론적 발전 과정에서 ‘종합’의 선행 개념은 다름 아닌 ‘반복’이었다. 이에 대해선, D. Glöckner, *Kierkegaards Begriff der Wiederholung* (Berlin/New York: de Gruyter 1998), 특히 pp. 97-162 볼 것.

꿈꾸는 정신으로서 현존하고 있다”(BA 44, 『불안』 163). 이렇게 꿈꾸는 정신에 관한 관점의 변화가 일어난 것은, 단락 6까지의 분석을 통해서 불안 자체가 자유의 가능성을 지닌 인간에게만 가능하고, 또 불가피한 존재 상태라는 것이 밝혀졌기 때문이다.

앞서 분석한 불안 속에서 일어나는 양의적이며 모호한 의식의 운동이 이제 정신의 이중적인 운동으로 서술된다. “이제 정신이 현존하는 한, 정신은 어떤 의미에서 일종의 적대적인 힘이다. 왜냐하면 정신은 영혼과 육체의 관계를 끊임없이 교란하기 때문이다. 물론 영혼과 육체의 관계는 존립하고 있다. 그러나 그럼에도 이 관계는, 그것이 정신에 의해서 비로소 유지되는 한, 존립한다고 할 수 없다. 다른 한편, 정신은 일종의 우호적인 힘인데, 왜냐하면 정신이 바로 영혼과 육체의 관계를 구성하려 하기 때문이다. 인간은 대체 이 양의적인 힘에 대해서 어떠한 관계를 갖는가? 정신은 자기 자신과 자신의 조건에 대해서 어떻게 관계를 맺는가? 정신은 불안으로서 관계를 맺고 있다”(BA 44, 『불안』 163-164). 만일 무구성 자체를 ‘영혼적(동물적) 무구성’과 ‘정신적(인간적) 무구성’으로 구분할 수 있다고 가정한다면, 불안은 정확히 이 두 가지 무구성의 경계선에서 출현한다고 봐야 할 것이다. 정신이 동물적인 삶(자연적-영혼적 통일성)을 넘어서려는 순간, 혹은 정신이 자신의 고유한 자유의 가능성에 처음으로 직면하는 순간, 바로 이 순간에 불안이 출현한다. 정신은 이 순간에 ‘자기 자신과 자신의 조건(곧 영혼과 육체의 관계)’에 대해서 양의적이며 모호한 태도를 취할 수밖에 없다. “정신은 자기 자신을 벗어 던질 수 없다. 또한 정신이 자기 자신을 자신의 외부에 갖고 있는 한, 정신은 자기 자신을 붙잡을 수도 없다. 인간은 식물적 차원으로 하강할 수도 없다. 왜냐하면 인간은 정신으로서 규정되어 있기 때문이다. 인간은 불안으로부터 도망칠 수 없다. 왜냐하면 불안을 사랑하기 때문이다. 인간은 불안을 참으로 사랑할 수 없다. 왜냐하면 불안으로부터 도망치기 때문이다”(BA 44, 『불안』 164). ‘자신을 자신의 외부에 갖고 있다’는 말은 앞서 논의한 ‘무의 현실성’에 상응한다. 앞서 보았듯이, 정신은 본질적으로 자신의 현실성(즉 존재 성격과 존재 양상)과 마주하고, 관계를 맺으려는 끊임없는 자기-연관의 운동이다. 그런데 정신이 존재적으로 가장 미약하고, 내용적으로 가장 미미한 자신의 현실성(무의 현실성)과 마주하는 순간, 정신은 불안 속으로 접어든다. 그리고 불안한 정신은 불안에 대해서, 불안을 느끼는 자기 자신에 대해서, 역시 양의적이며 모호한 관계를 맺을 수밖에 없다.

불안의 존재근거로서의 정신, 그리고 정신의 모호한 변증법적 운동이 여기까지 분명해지면, 이제 무구성의 ‘무지’도 보다 명확한 의미를 얻게 된다. 정신과 마찬가지로, 무지 또한 “정신적으로 규정된” 무지이다. 즉 정신의 자기-연관 운동에서 연유한 ‘무에 관한 무지’이다(BA 44, 『불안』 164). 이러한 무에 관한 무지, 무구성의 무지가 바로 불안이다. 키에르케고어의 말을 들

어보자. “앞의 모든 현실성이 불안 속에서 무지의 **섬뜩한 무의 모습으로 자신을 투사하고 있다**” (BA 44, 『불안』 164). 이 문장은 무구성의 단계에 있는 정신의 불안, 곧 무구성의 정신이 자신의 타자인 ‘무의 현실성’ 앞에 직면해 있는 상태를 묘사하고 있다. 여기서 **앞과**³¹ 무지는 단순히 반대되는 것이 아니라, 서로 긴밀하게 연결되어 있다. 무구성 단계에서 자기 자신에 대한 정신의 **앞**은 극도로 미미하고 모호하다. 정신은 이 **앞**을 자신 앞에 던지고 확인하려 하는데, 이 던져진 ‘자신의 타자’가 정신에게 갑자기 “**섬뜩한 무의 모습**”을 띠고 다가오는 것이다.³²

단락 8-9에서 무구성의 단계는 단락 7보다 한 걸음 더 나아간다. 정확히 말해서 <창세기> 2장에서 아담에게 선악과의 금령이 들려오는 상황을 대상으로 하고 있다. “여전히 무구성은 존속하고 있다. 그런데 오직 말 한마디만 올리면 죽는다. 그러면 무구성은 집중하게 된다. 무구성은 당연히 이 말을 이해하지 못한다. 그러나 불안은 말하자면 자신의 **첫 번째 노획물**을 얻은 셈이다. **무 대신에 어떤 불가해한 말을** 얻게 된 것이다” (BA 44, 『불안』 164). <창세기>의 금령에 대한 키에르케고어의 해석은 매우 명확하며 논리적이다. 아담이 무구성의 상태에서 말 자체를 처음 듣는 것이므로, 아담은 금령의 의미를 전혀 이해할 수 없다. 하지만 이해할 수 없는 금령의 울림은 무구성의 정신과 ‘무’에 심대한 변화를 야기한다. 정신은 뜻을 알 수 없지만 범상치 않게 들리는 울림에 예민하게 집중하게 된다. 이에 상응하여 무의 내용도 이전과는 본질적으로 달라진다. 불안의 대상인 무는 더 이상 ‘극도로 미약하고 모호한 존재 성격과 존재 양상’에 그치는 것이 아니라, 금령이 대응하고 대립하고자 하는 ‘뭔가를 할 수 있음’으로, 그 내용이 질적으로 달라진다. “불안의 무로서 무구성의 걸을 스쳐 지나갔던 것이 이제 아담 자신 안으로 들어왔다. 여기서도 그것은 다시금 어떤 무, 즉 뭔가를 할 수 있는 가능성으로서 불안하게 만드는 무이다” (BA 45, 『불안』 165). 키에르케고어 자신이 강조하고 있듯이, 자유의 가능성이 막연하고 모호한 가능성에서 ‘뭔가를 할 수 있는 가능성’으로 질적으로 달라진 것이다. 일견, 이 변화는 미미해 보인다. 그러나 정신과 무의 마주함 사이에 ‘언어의 울림’이 개입했다는 점, 스스로

31. 여기서 **앞(Wissen)**을 ‘지식’으로 번역할 수도 있으나, 그럴 경우 개별자 자신과 직접적으로 연관된 주관적이며 실천적인 ‘자기-이해’의 의미가 현저히 희석된다. 이미 ‘무지’에서 보았듯이, **앞과 무지**는 객관적인 지식과는 전혀 다른 **주관적, 내면적, 총체적인 자기-이해**로 해석해야 한다.

32. 여기서 한 가지 질문이 떠오른다. 왜 키에르케고어가 ‘섬뜩한’이란 표현을 쓰는 걸까? 세 가지 해석이 가능하다고 보인다. 첫째로 키에르케고어는 정신이 자기 자신의 타자(무의 현실성)와 마주하는 일이 — 바로 불안 속에서 — 결코 쉬운 일이 아님을 드러내고자 한다. 둘째로 그는 이 마주함이 해당 주체를 사로잡고 움아매는 ‘주관적 놀람’의 계기를 포함하고 있음을 보여주고자 한다. 셋째로 그는 아마도 불안의 본질적인 어려움, 곧 개별자가 종교적 실존(신앙)으로 도약하지 않고, 홀로 불안을 통과하여 자신의 자유를 온전히 실현하기란 사실상 불가능하다는 점을 암시한다고 할 수 있다. 『불안』의 5장이(BA 171-179, 『불안』 395-410) 세 번째 해석을 강력히 뒷받침해 준다.

뭔가를 할 수 있다고 여기는 가능성이 등장했다는 점은 결코 작은 변화가 아니다. 그렇기 때문에 키에르케고어가 “무지의 보다 더 높은 형태”와 “불안의 보다 더 높은 표현”이란 표현을 사용하는 것이다 (BA 45, 『불안』 165). 무구성의 무지와 무 개념은 유지되지만, 무지와 무의 내용이 질적으로 변화한 것이다.

단락 10은 다시 새로운 말, 즉 금령에 이어 나오는 “너는 반드시 죽는다”라는³³ 심판의 말에 주목한다. 무구성 단계의 개별자를 상징하는 아담에게는 이 말 또한 이해될 수가 없다. 그럼에도 이 새로운 말의 울림은 또 다른 본질적인 변화를 촉발한다. “금령이 일깨웠던 뭔가를 할 수 있다는 무한한 가능성이 이제 좀 더 가까이 다가오게 된다. 왜냐하면 이 무한한 가능성이 **자신의 결과로서** 어떤 가능성을 보여주기 때문이다” (BA 45, 『불안』 166). 새로운 본질적 변화의 내용은 분명하다. 그것은 뭔가를 할 수 있다는 가능성이 이제 어떤 결과를 — 설령 그것이 예상치 못한 ‘불길한’ 결과라 할지라도 — 가져올 수 있는 가능성으로 변화하였다. 심판의 말에 의해서, 금령이 산출한 무지와 무와는 질적으로 다른, 새로운 의미를 지닌 무지와 무가 등장한 것이다. 왜냐하면 이제 원인과 결과 사이의 ‘필연적 결합’을 품고 있는 가능성, ‘행위와 책임의 관계’를 어렵פות이나마 예견하는 가능성이 산출된 것이기 때문이다.

앞서 분석한 정신과 자유의 내밀한 연관성(혹은 실체적 동일성)을 함께 고려했을 때, 이러한 새로운 가능성의 출현은 무엇을 의미하는가? 그것은 애초의 막연하고 추상적인 ‘자유 가능성’이 금령과 심판의 말을 통과하면서, 비교할 수 없이 강력한 ‘주관적’, ‘인격적’, ‘윤리적’ 함의를 획득한 데에 있다.³⁴ 무구성의 정신은 언어 속으로, 곧 타인들과의 관계, 공감, 소통을 규제하는 연결망(상징계) 속으로 진입하였다. 정신의 타자와 자유의 가능성도 이 연결망의 구조와 영향력에 따라 새롭게 규정되고 구체화되지 않을 수 없다. 키에르케고어는 금령과 심판의 말을 거쳐서 “무구성이 자신의 정점”에 도달했다고 선언한다. (같은 곳) 이 정점은 무구성의 무지와 무의 정점이기도 하다. 다시 말해서, 무의 현실성이 지닌 양의성과 모호성, 그리고 불안에 내재된 정신의 이중적 운동(사랑과 기피)이 최고 수준에 도달한 것이다. “무구성은 죄책이 아니다.

33. 키에르케고어에게 ‘죽음’의 의미는 물론, 육체적인 의미가 아니다. 죽음의 모티브는 심미적 실존, 윤리적 실존, 종교적 실존 등 실존의 세 차원에서 각기 다른 양태와 뉘앙스를 띠고 나타난다. 철학적-인간학적으로 가장 심층적인 서술은 역시 『죽음』의 도입부라 할 수 있다 (KT 5-7, 『죽음』 49-52).

34. 이 측면에서 키에르케고어는 헤겔 변증법의 핵심 계기를 가운데 하나인 ‘규정적 부정 (bestimmte Negation)’을 받아들이고 있다 (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Werke in 20 Bänden*, hg. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Bd. 5 [Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988], p. 49; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke in 20 Bänden*, hg. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Bd. 8 [Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988], §160, p. 307). 물론 여기서도 차이는 있다. 즉 키에르케고어의 인간학에서는 부정을 통과한 대상의 의미가 이론적-사변적인 개념적 내용이 아니라, 철저히 개별자 자신의 ‘실존과 자유’의 과정 자체와 연결되어 있다.

하지만 무구성은, 마치 자신을 상실해 버린 듯, 불안을 경험한다”(BA 46, 『불안』 166).

(4) 자유의 질적 도약, 그리고 정신과 언어적 삶 (단락 12-13)

무지의 불안에 대한 현상학적 관찰과 구조적 분석은 실질적으로 단락 11에서 마무리된다. 단락 12에서 키에르케고어는 지금까지의 논의를 ‘심리학적인’ 고찰, 곧 철학적-인간학적 성찰로 특징짓는다. 아울러 이 성찰이 “인간 삶에 대한 관찰에서 거듭 반복해서”(BA 46, 『불안』 166) 유효한 것으로 드러나는 ‘이론적 보편성’을 담보하고 있다고 강조한다.

단락 13은 불안의 분석과 직접 관련은 없지만, 내용적으로는 충분히 흥미롭다. 금령과 심판의 말은 성서의 문자를 따르면 야훼로부터, 곧 아담의 외부에서 들려온다. 그런데 이 때문에 아담에게 이해 가능성이 애초부터 차단한 말의 의미와 목적을 둘러싸고 신학적, 교의학적으로 많은 논쟁이 있었다. 키에르케고어는 이렇게 쓰고 있다. “그런데 이러한 난점에 대해서 우리는 [어쩌면] 단지 미소만 지으면 될 것이다. 왜냐하면 무구성이란 확실히 말을 할 수 있기 때문이다. 말을 할 수 있는 한, 무구성은 언어 속에서 모든 정신적인 것을 위한 표현을 소유하고 있다. 이에 따라서 우리는 ‘아담이 자기 혼자 말하였다.’라고 가정하기만 하면 될 것이다.”(같은 곳) 금령과 심판의 말에 대한 키에르케고어의 해석은 독창적이며 의미심장하다. 사실 이 해석은 아담의 불안에 관한 이전까지의 인간학적 고찰을 수미일관 밀고 나간 귀결이라 할 수 있다. 왜냐하면 키에르케고어가 아담의 불안 혹은 무구성의 불안을 세밀하게 분석할 때, 아담은 특별하고 예외적인 존재가 아니라, 삶을 살아가는 모든 개별자와 동일한 존재로 간주되고 있기 때문이다. 그에게 아담은 성서에 기록된 ‘신비한 설화’의 주인공이 아니라, 바로 우리 자신, ‘나’와 ‘너’이다.

무구성 단계에 있는 정신은 무지의 불안에 직면하게 되지만 결코 동물적 정신이 아니다. 무구성의 정신이 인간의 정신인 한, 이 정신은 언어 속에서 태어나고 살아갈 수밖에 없다. 또한 이 정신은 언어 속에서만 “정신적인 것을 위한 표현”, 곧 자신의 자유의 가능성을 위한 표현을 발견하고 실현할 수 있다. 물론 이 발견과 실현 과정은 많은 어려움, 오해, 실패를 수반할 것이다. 하지만 언어 속에서, 언어를 통해서, 언어와 함께 진행되는 정신과 자유의 삶은 회피할 수도 없고, 되돌릴 수도 없는 인간의 ‘역사적’ 숙명이다. 금령과 심판의 말은 아마도, 이 역사적 숙명의 출발점이 안고 있는 ‘무한한’ 어려움의 상징으로 읽어야 할 것이다.

개별자는 애초부터, 그리고 그 이후에도 언제나 헤아릴 수 없이 모호한 상황과 불안에 직면해 있다. 그리고 상황과 불안의 모호성은 언어적 삶이 분화되고 복잡해지면서, 한층 더 이해하기 어렵고 착종된 모습을 띠게 된다. 불안에 대한 — 그리고 삶과 절망에 대한 — 키에르케고어

의 분석과 진단은 시종일관 무겁고 어두운 톤 속에서 진행된다. 그럼에도 우리는 그의 결정적인 통찰 하나를 잊어서 안 된다. 불안이 인간의 고유한 ‘완전성’이자 실존적 ‘자유의 신호’라는 통찰을 말이다.

Ⅲ. 결론을 대신하여

: 정신의 변증법적 운동과 키에르케고어의 인간학적 성찰

키에르케고어의 철학적 인간학에서 정신의 의미는 무엇인가? 또 정신은 어떤 특유의 변증법적 운동을 수행하는가? 『불안』 1장 5절에 관한 지금까지의 판독으로부터 몇 가지 중요한 단서를 읽어낼 수 있다. 키에르케고어가 말하는 정신은 그리스의 ‘누스(vouç)’나 칸트의 ‘이성(Vernunft)’처럼 어떤 특별한 지성적 능력을 뜻하지 않는다. 오히려 정신은 자신의 현실성을 확인하기 위해 스스로 자신의 타자를 산출하고(혹은 스스로 자기 자신과 대자적인 관계를 정립하고), 이 타자와 관계를 맺으려 하는 ‘자기-연관의 운동’ 자체이다. 키에르케고어는 이 운동을 ‘종합’이라 칭한다. 기억해야 할 것은 종합이 단순한 연결이나 통합이 아니라, 변증법적인 상호연관과 이중적 역동(Dynamik)을 산출하는 운동이라는 점이다.

우선 정신의 종합은 서로 대립된 항들과(영혼/육체, 무한/유한, 가능성/필연성, 시간/영원) 동시에 관계를 맺으면서 이 둘을 결합시키는 행위이다. 이때 두 항의 의미는 미리 확정되어 있는 것이 아니라, 종합에 의해 비로소 상호 간의 연관성과 의미가 구체화된다. 가령 영혼과 육체는, 데카르트적 형이상학에서처럼, 서로 분리된 실체가 아니라, 정신의 종합이 두 대립된 항과 어떻게 관계를 맺는가에 따라서 상호 간의 연관성과 서로 간의 길항작용, 각각의 구체적인 의미가 달라지는 것이다. 또한 이러한 종합의 실천도 살아있는 동안 끊임없이 새롭게 시도되어야 하는 삶의 ‘과제’이자 ‘과정’이다. 나아가 종합은 이러한 관계 맺음과 결합의 행위와 다시금 스스로 자신과 관계를 맺는 행위이다. 요컨대 모든 종합은 이중적이며 자기-연관적인 관계맺음과 결합의 시도이다.³⁵

35. 『죽음』에서 키에르케고어는 이 운동을 다음과 같이 이중적이며 역설적인 운동으로 묘사한다. “자기 자신이 된다는 것은 구체적이 된다는 것이다. 그러나 구체적이 된다는 것은 [단지] 유한하게 되는 것도, 무한하게 되는 것도 아니다. 왜냐하면 구체적으로 되어야 하는 것은 하나의 종합이기 때문이다. 따라서 [구체적이 되는] 전개 과정은 자기를 무한하게 만드는 과정 속에서 자기 자신으로부터 무한히 멀어지는 것이며, [동시에] 자기를 유한하게 만드는 과정 속에서 자기 자신에게로 무한히 되돌아오는 것이어야만 한다”(KT 26-27, 『죽음』 84). 여기서 더 논의할 수는 없지만, 이러한 이중적-역설적인 운동은 슐레겔(Fr. Schlegel)의 아이러니적 운동과 친화성이 깊다

정신이 수행하는 운동의 변증법적 성격은 불안 자체에서도 분명하게 드러난다. 불안은 단순히 급작스럽게 찾아오는 부정적인 감정 상태가 아니다. 또한 정신이 단지 수동적으로 불안 속에 빠져드는 것도 아니다. 반대로 정신은 불안 속에서도, 불안에 대해서 이중적이며 양의적인 운동(태도)을 행하고 있다. 불안의 모호성은 일차적으로는 불안의 대상인 '무(자유의 가능성)' 자체의 미규정적인 상태를 가리킨다. 하지만 인간학적으로 훨씬 더 중요한 지점은 정신이 이 무에 대하여 양면적이며 모호한 운동(태도)을 실행한다는 데에 있다.

다른 한편, 키에르케고어는 불안의 대상과 정신의 자기-연관 운동이 '시간적(역사적)이며 질적인' 변화를 거친다는 점을 명확히 보여주었다. 이때 그는 정신이 지각 조건과 감각적 느낌의 변화에 대단히 예민할 뿐만 아니라 총체적으로 반응한다는 것을 전제하고 있다. 이러한 시간적이며 질적인 변화는 '변증법적'이라 불릴 만하다. 왜냐하면 무의 현실성 혹은 자유의 가능성이 급령의 말과 심판의 말을 거치면서 그 실질적인 내용에 있어서 본질적으로 달라지지만, 그럼에도 여전히 개별자의 자유의 가능성이란 본성을 지속하기 때문이다. 한 마디로 정신의 변화는 '규정적 부정'이라는 변증법적 사유의 특징을 온전히 체현하면서 진행된다.

또 한 가지 변증법적 특성이라 할 수 있는 것은 정신의 근본적인 '불완전성'과 '개방성'이다. 정신은 어떤 경우에도 완전한 '자족성(Selbstgenügsamkeit)'에 도달할 수 없다. 고요히 자신 안에 머물러 있는 정신, 혹은 자신을 넘어서서 완벽하게 어떤 대상(차원)에 몰입해 있는 정신은 생각하기 어렵다. 설사 그러한 상태가 가능하다 해도, 그것은 결코 자유로서의 정신이라 할 수 없다. 인간 정신은 종합을 향하여 '해방되어 있는(e-man-cipated)' 정신이다. 매 순간 새롭게 '자신에게 열리는' 자유의 가능성을 끊임없이 실현해야 하는 것이 정신의 숙명이다. 그런데 정신은 자신의 존재는 물론, 자신의 자유의 가능성을 스스로 기획하고 만들어 낸 것이 아님을 알고 있다. 정신은 저 깊은 곳에서, 자신의 존재근거와 자유의 가능성의 조건들이 자신의 권능을 넘어서 있음을 분명하게 느끼고 있다. 정신은 자기 자신을 남김없이 투명하게 규정할 수도 없고 지배할 수도 없다. 이러한 불완전성과 개방성에도 불구하고, 아니 불완전성과 개방성을 기꺼이 인정하면서, 정신은 "매 순간 자기 자신이면서도 역사적 공동체의 일원"이 되어야 하는 어려운 변증법적 종합의 과제를, 잠정적으로나마 해결해야 한다.

이중적인 자기-연관의 운동, 대립항들과의 동시적인 관계 맺음과 결합의 시도, 이 관계 맺음과 결합에 대한 메타적인 관계 맺음, 자신의 타자(현실태)에 대한 양면적이며 모호한 운동, 완성될 수 없는 자기 자신 되기. 이러한 변증법적 사유 운동의 특성들은 키에르케고어의 많은 저

(Fr. Schlegel, *Schriften zur Kritischen Philosophie 1795-1805*, hg. A. Arndt & J. Zovko [Hamburg: Meiner 2007], 편집자의 「서론」을 볼 것).

작에서 쉽게 확인된다. 가령 그가 『이것이냐/저것이냐』 1부에서 간접적, 실험적으로 형상화한 ‘심미적 실존’은 변증법적 사유 운동을 충분히 고려해야만 그 미묘한 다층성과 복합적인 의미가 잘 파악될 수 있다.³⁶ 또한 그가 『반복』에서 우화적으로 연출하고 있는 콘스탄틴의 ‘모호한’ 입장도 변증법적 사유 운동을 바탕으로 할 때 그 구조와 인간학적 의미가 명확히 드러난다. 나아가 키에르케고어는 『죽음』에서 절망의 네 가지 유형을 논하는데, 이들 하나하나의 의미와 내밀한 연관성을 적절히 해명하려면, 이들의 내부에서 진행되고 있는 변증법적 사유의 운동을 세밀하게 재구성해야 한다. 필자는 이 주제들에 관한 논의를 후속 연구에서 다루고자 한다.

논문투고일: 2020년 11월 29일

심사기간: 2020년 12월 16일-2021년 1월 8일

최종게재확정일: 2021년 1월 9일

36. 심미적 실존과 시적 반성의 의미에 대해선, 줄고, 「키에르케고어 철학에 있어 심미적 실존과 예술의 의미에 관한 연구」, 『미학』 76권 (2013), pp. 219-268 참조.

참고문헌

* 본문에 인용된 키에르케고어의 저작의 축약어는 각 저작 뒤, 괄호 표기를 참조.

[키에르케고어 원전]

- Kierkegaard, Søren, *Entweder/Oder*, 2 Teile, hg. v. Emanuel Hirsch u.a., Düsseldorf/Köln: Diederichs-Verlag, Bd. I & II, 1950ff. (E/O)
- _____, *Die Wiederholung*, trans. & hg. Hans Rochol, Hamburg: Meiner 2000. (W)
- _____, *Der Begriff Angst*, trans. & hg. Hans Rochol, Hamburg: Meiner 1984. (BA)
- _____, *Philosophische Bissen*, trans. & hg. von Hans Rochol, Hamburg: Meiner 1989. (PB)
- _____, *Die Krankheit zum Tode*, trans. & hg. von Hans Rochol, Hamburg: Meiner 1989. (KT)

[키에르케고어 원전 번역본]

- 『이것이냐/저것이냐』, 임춘갑 옮김, 치우 2011. (『이것/저것』)
- 『반복, 공포와 전율』, 임춘갑 옮김, 치우 2011. (『반복』)
- 『불안의 개념』, 임규정 옮김, 한길사 2008. (『불안』)
- 『철학의 부스러기』, 표재명 옮김, 프리칭아카데미 2007. (『부스러기』)
- 『죽음에 이르는 병』, 임규정 옮김, 한길사 2007. (『죽음』)

[그 외 참고문헌]

- 김재철 & 조현정, 「키에르케고어의 불안 개념에 대한 임상적 해석」, 『철학논집』 37집, 2014, pp. 117-148 (DOI: 10.17325/sgjp.2014.37..117).
- 김종두, 『키에르케고르의 실존사상과 현대인의 자아이해』, 엠-에드 2002.
- 박병준, 「키르케고르의 '죄(성)'의 개념에 대한 인간학적 해석」, 『철학』 93권, 2007, pp. 159-184.
- 박원빈, 「초월을 향한 끊임없는 도전: 철학적 에로스와 신앙 -소크라테스와 키르케고르를 중심으로-」, 『미학예술학연구』 35집, 2012, pp. 83-113.
- 우병훈, 「칼 바르트의 초기 신학에 미친 키에르케고어의 영향」, 『기독교철학』 18권, 2014, pp. 197-246.
- 유영소, 「키에르케고어의 간접전달로서 '심리학적 실험' 연구」, 『미학예술학연구』 57집, 2019, pp. 297-330 (DOI: 10.17527/JASA.57.0.11).
- _____, 「키에르케고어의 실존적 변증법과 예술 매체」, 『미학예술학연구』 41집, 2014, pp. 153-183.
- 이승구, 「키에르케고르의 기독교적 진리 이해와 그의 실존적 고백」, 『신앙과 학문』 6권, 2001, pp. 9-49.

- 임규정, 「플라톤의 변증법과 키에르케고어의 실존철학에 관한 일 고찰」, 『범한철학』 19권, 1999, pp. 177-196.
- _____, 「가능성의 현상학-키르케고르의 실존의 삼 단계에 관한 소고」, 『범한철학』 55권, 2009, pp. 281-325.
- 조홍준, 「키에르케고어와 하이데거에서 자유의지의 토대로서 불안의 시간성」, 『현대유럽철학연구』 56권, 2020, pp. 31-62.
- 하선규, 「키에르케고어 철학에 있어 심리학, 윤리학, 교의학의 연관성에 대한 고찰: 『불안의 개념』 (1844) 「서론」을 중심으로」, 『미학예술학연구』 56집, 2019, pp. 237-271 (DOI: 10.17527/JASA.56.0.08).
- _____, 「J. G. 하만의 신학적 미학에 대한 연구 - 감성적 차원에 대한 이론과 초기 저작들을 중심으로」, 『칸트연구』 40권, 2017, pp. 113-144.
- _____, 「키에르케고어 철학에 있어 심미적 실존과 예술의 의미에 관한 연구 -『이것이냐/저것이냐』, 『불안의 개념』, 『반복』, 『철학적 조각들』을 중심으로」, 『미학』 76권, 2013, pp. 219-268.
- 홍준기, 「불안과 그 대상에 관한 연구: 프로이트, 라캉 정신분석학과 키에르케고르의 비교를 중심으로」, 『철학과 현상학 연구』 17집, 2001, pp. 234-268.
- Angermann, Asaf, *Beschädigte Ironie. Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität*, Berlin/New York: De Gruyter 2013.
- Aroosi, Jamie, *The Dialectical Self: Kierkegaard, Marx, and the Making of the Modern Subject*, Philadelphia, PA: Pennsylvania Univ. Press 2018.
- Bösch, Michael, *Sören Kierkegaard: Schicksal-Angst-Freiheit*, Paderborn: Schöningh 1994.
- Caputo, John. D., *How to read Kierkegaard* (2005), 『키르케고르』, 임규정 옮김, 웅진 2008.
- Deuser, Hermann, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, Darmstadt: WB 1985.
- Dietz, Walter, *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt a. M.: Anton Hain 1993.
- Dunning, Stephen Northrup, *Kierkegaard's Dialectic of Immaturity: A Structural Analysis of the Theory of Stages*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 2016.
- Glöckner, Dorothea, *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis*, Berlin/New York: de Gruyter 1998.
- Grøn, Arne, *Begrebet Angst hos Sören Kierkegaard* (1993), 『불안과 함께 살아가기』, 하선규 옮김, 도서출판b 2016.
- Hamann, Johann Georg, *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759), *Sämtliche Werke*. 6 Bde. hg. Josef Nadler, 1949-1957, Reprint 1999, Bd. II, 『하만 사상 선집』, 김대권 편역, 인터북스 2012, pp. 99-162.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (1807), hg. H.-F. Wessels & H. Clairmon, Hamburg: Meiner 1988.
- _____, *Wissenschaft der Logik I, Werke in 20 Bänden*, hg. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Bd. 5,

- Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
- _____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke in 20 Bänden*, hg. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), 『헤겔 예술철학』, 한동원 & 권정임 옮김, 미술문화 2008.
- Heidegger, Martin, “Was ist Metaphysik?“, in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2004, pp. 103-122.
- Holl, Jan, *Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens*, Meisenheim: Anton Hain 1972.
- Piper, Annemarie, *Sören Kierkegaard*, München: Beck 2000.
- Ringleben, Joachim, *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard: Erklärung und Kommentar*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.
- _____, “Kierkegaards Begriff der Wiederholung“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 1998, pp. 318-344.
- Ritter, Joachim & Karlfried Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart: Schwabe 1971.
- Sartre, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, trans. Traugott König & Hans Schöneberg, Hambrug: Rowohlt 1993.
- Schlegel, Friedrich, *Schriften zur Kritischen Philosophie 1795-1805*, hg. A. Arndt & J. Zovko, Hamburg: Meiner 2007.
- Wesche, Tilo, *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam 2003.