

## Kierkegaard에 있어서의 『瞬間』과 『反復』

李 相 喆

### I

一般的인 思辨的 形而上學의 時間概念의 立場에서 본다면 時間과 永遠 사이에는 質的인 斷絶이 있어서, 兩者 사이의 對立은 어떠한 媒介를 通하여서도 融和될 수 없는 것 처럼 보인다. 永遠은 이룰때면 時間의 全的인 否定으로서의 無時間性이며, 時間 그것으로부터의 超越性이다. 이와 같이 時間과 永遠을 質的으로 分離하는 思想의한 典型을 우리는 Platon 哲學에서 發見할 수가 있는 것이다.

Platon에 의하면 時間 (Kronos)은 永遠(Aionion)의 映像으로서 Demiourgos의 神的 叡知에 의하여 만드러진 것이다. 이것에 關하여 Timaios가 말하는 바에 의하면, Demiourgos가 生成의 世界를 構成하였을 때, 그것의 範型인 形相에 一層 더 類似한 것으로서 完成하려고 計劃하였다(Timaios, 37c). 形相은 그 本性에 있어서 永遠한 것이다. 그러나 그 永遠性을 生成의 世界에 完全히 賦與할 수가 없었던 것이다. 그래서 그는 이 永遠한 것의 어떤 움직이는 模像을 만들려고 計劃하였다. 그는 天體를 整頓함에 있어서 하나에 머무르는 永遠으로부터 數에 있어서 進行하는 永遠한 模像을 만드러냈다. 이것이 우리가 時間이라고 부르는 것이다(ibid. 37d). 時間의 構成에 의하여 永遠은 비로소 永遠으로서의 存在가 現實化되었다. 永遠한 存在는 다만 「있다」가 있을 뿐이지 「있었다」든가 「있을 것이다」라는 것은 時間에 있어서 進行하는 生成에 關하여서만 말하여질 수가 있는 것이다(ibid. 37e-38a). 이처럼 Platon에 있어서 永遠이란 生成界를 超絶하여 있는 不變不滅의 恒久的 世界로서 無時間的인 世界이며, 時間은 다만 이러한 無時間的인 永遠의 運動을 하는 模像에 不過한 것이다.

그런데 Kierkegaard에 의하면 以上과 같은 Platon的인 無時間性으로서의 永遠은 時間을 超越하여 一切의 時間的 契機를 自己 속에 隱匿하고 吸收하는 自體的 存在者인 것이다 (P.B.11). 이러한 永遠은 그러나 時間이 그것을 向하여 自己를 超越하는 目標은 될 수가 있어도, 이 超越的인 永遠이 時間 속에 內在하여 이것을 媒介하는 契機는 喪失되고 만다. 이와 같이 時間과 媒介되지 않고 獨自的으로 自存하는 永遠, 다만 自體的으로만 存在하고 時間 속으로 들어오지 않는 無時間的인 永遠은 非旦 抽象的일뿐만 아니라 自己의 絶對的 超越性 그것조차도 嚴格한 意味에서 維持할 수 없는 것이 아닌가. 同時에 이것은 또한 時間性

(Zeitlichkeit) 그것의 否定을 招來하는 것이 아닌가. 그러한 永遠은 時間과 遊離되어 Kierkegaard이 말하는 所謂「永遠的인 것의 純粹存在」(reines Sein des Ewigen, NII, 289)속을 헤메이게 되며, 그러한 無媒介性 때문에 오히려 이 超越的인 永遠은 時間과의 內在的인 親近性을 갖게 되는 內在主義로 빠지게 될 것이다. Kierkegaard이 이러한 Platon的인, 또는 希臘的인 無時間的 永遠을 宗教性 A에 歸屬시키고 그것을 특히 「內在性的 宗教性」(Religiosität der Immanenz)이라고 規定한 것은 이 때문인 것이다(ibid. 286). 이러한 內在主義를 벗어날 수 있는 길은 永遠이 스스로를 否定的으로 媒介함으로써 時間속으로 內在歸還하지 않으면 안 된다. 卽 時間에 있어서의 永遠의 媒介性이 時間을 確立시키고 同時에 永遠스스로를 現成시키는 것이다. 그리고 이것은 바로 Kierkegaard에 의하면 基督敎的 時間論의 核心을 이루는 것이다. 우리는 以下에서 瞬間과 反復의 概念을 中心으로한 Kierkegaard의 時間論을 解明하여보기로 한다.

## II

우리는 日常的으로 時間을 不斷한 流動으로서의 「無限한 繼起」(unendliche Aufeinanderfolgen)로 規定하고, 그러한 繼起를 「前」과 「後」로 區分하는 「過去的」 「現在的」 「未來的」인 세가지 時間樣態를 아주 自明한 것으로 받아들이고 있다. 그런데 Kierkegaard는 다음과 같은 물음을提起함으로써 이러한 自明性을 破壞하고 만다. 「萬一 우리가 時間의 無限한 繼起의 한복판을 分割할 수 있는 確固한 支點으로서의 現在的인 것(ein Gegenwärtiges)을 찾아 낼 수만 있다면, 그 區分은 正當한 것이다」(B.A. 87).

事實 앞서 말한 無限한 繼起로서의 時間이 세가지 時間樣態를 갖는다는 것은 결코 時間 그것의 內部로부터 現前하는 規定은 될 수 없는 것이다. 왜냐하면 時間에 內在하는 時間樣態의 各契機는 現在的인 것을 包含해서 그것들의 契機의 綜攝과 꼭 마찬가지로 하나의 過程이며 經過하는 것에 不過하기 때문이다. 따라서 時間樣態의 어떠한 契機도 참다운 意味에서 時間을 分割하는 確固한 支點으로서의 現在的인 것이 될수는 없는 것이다. 이처럼 時間樣態의 區分을 基礎지우며, 時間性的 概念을 構成하는 말판이 되는 現在가 하나의 停止된 時間點이 아니라 經過하고 있는 狀態며 通過하고 있는 點에 不過하다면 嚴密한 意味에서 現在도 따라서 過去나 未來도 存在할 수 없게 될 것이다. Kierkegaard에 依하면, 通常人이 앞서 말한 그러한 時間樣態의 區別을 固執하는 것은, 그들이 하나의 刹那(moment)<sup>(1)</sup>를 延長하여 停止된 現在를 만들어 넘으로써 時間을 表象的으로 把握하기 때문이다. 여기에서는 時間의 無限한 繼起는 停止되고 時間이 空間化되고 마는 것이다. 그것은 表象이나 抽象的

(1) Kierkegaard는 momentum이 運動瞬間을 나타내며, 그것은 move라는 動詞에서 由來하고 환갓된 消滅을 表現한다고 본다. Cf. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, S.110

思惟에 있어서는 時間의 繼起(Nacheinander)와 空間의 並存(Nebeneinander)은 全的으로 同一하기 때문이다(B.A. 87). 그렇다면 時間性的 概念을 構成하는 참다운 支點으로서의 本來的인 現在的인 것은 存在하지 않는 것인가? Kierkegaard은 그것이 있다는 것이며, 그것이야말로 永遠이라는 것이다.

即 그에 依하면, 時間이 無限한 繼起로 規定된다면, 永遠은 本質적으로 「止揚된 繼起」(aufgehobene Aufeinanderfolgen)로서 特徵지을 수 있는 것이다(B.A. 87). 다시 말하면 現在가 前과 後의 복판을 갈라놓음으로써 過去와 未來와의 分裂이 생기는 것이 時間의 本質이라면, 이러한 前後裂分的 關係를 넘어서 있는 것이 永遠인 것이다. 時間이 繼起的이라면 永遠은 恒常의이며, 一切가 同時的 全體적으로 存在하는 것이다. 이 「存在한다」는 存在形式이야말로 永遠의 固有한 存在論的 範疇인데, 이것을 時間으로 還元하면 「現在」가 되는 것이다. Kierkegaard이 「現在」는 本質적으로 永遠에만 妥當하는 時間範疇라고 한 것은 바로 이러한 뜻이며, 永遠이란 本質적으로 現在的인 것임을 指摘하려 한 것이다. 「現在的인 것은 永遠인 것이다. 或은 보다 適切하게는 永遠인 것은 現在的인 것이다」(B.A. 88). 또한 이 永遠한 現在는 저 流動生滅 속에 있는 「無限히 無內容한 現在的인 것」(das unendlich inhaltleere Gegenwärtige)(B.A. 87)과는 相異한 것이며, 絶對的인 意味에서 過去와 未來를 함께 包括하고 超越하는 것, 따라서 分裂도 崩壞도 모르는 이를테면 「無限히 內容充實한」(unendlich inhaltvoll) (B.A. 88)不變의 現在인 것이다. 그리고 Kierkegaard에 의하면, 時間樣態를 區別하여 時間性的 概念을 基礎지우는 根據가 되는 것이 바로 이 現在的인 永遠이라는 것이다. 다시 말하면 時間의 根底에는 어디까지나 現在的인 것이 있지 않으면 안되고 時間은 이러한 「現在的인 것」으로서의 永遠에 媒介됨으로써만 時成할 수가 있는 것이다. Kierkegaard의 「時間의 永遠에의 關係됨과, 永遠의 時間 內部에의 反映(Widerschein)」(B.A. 86ff)이라는 表現은 時間과 永遠의 相即媒介의 關係를 指摘한 것인 同時에 兩者의 超越即內在의 實相을 또한 指摘한 것이다. 結局 時間性的 概念의 成立은, 時間의 無限繼起 속에 그러한 繼起를 本質적으로 超越하고 있는 「現在的인 것」을, 永遠 스스로가 措定함으로써, 그리하여 세 가지 時間樣態를 區別지을 수 있는 確固한 判官이 마련됨으로써 비로소 可能해지는 것이다.

그러나 저 Platon의 意味에서의 無時間的 永遠과 같이, 永遠이 萬一 時間과 全然 媒介됨이 없이 한갓 獨立的으로만 存在하며, 時間 속으로 內在하여 오지 않는 것이라면 위의 意味에서의 時間은 생길 수가 없을 것이다. Kierkegaard에 의하면 그러기에 時間性的 問題가 解決되는 것은 基督教의 立場에서만 可能한 것이다. 「基督教과 더불어 비로소……時間性……은 理解될 수 있게 된다. 왜냐하면 基督教과 함께 비로소 永遠이 本質적으로 되기 때문이다」(B.A. 85).

Kierkegaard는 基督教의 根本特徵을, 「永遠이 時間 속에 現成했다」는 背理 即 絶對的 逆

說(das absolute Paradox)에 바탕을 둔 眞理에서 보려고 한다(NI 201, 208). 卽 基督教은 저 歷史的 事實(jene geschichtliche Tatsache)(P.B. 84)——永遠의인 神이 歷史的 人間으로서의 그리스도로 現身하여 時間속에서 生成했다는 絶對的 逆說——에 對한 信仰이며, 基督教가 歷史에 對해서 格別한 關係를 갖는 것도 바로 여기에서 理解될 수가 있는 것이다. Kierkegaard에 의하면, 「單純한 歷史的 事實(schlichte geschichtliche Tatsache)과 「永遠한 事實(ewige Tatsache)과의 矛盾統一인 絶對的 事實(absolute Tatsache)(P.B. 96)이 時間속에서 이루어지는 이 根源의이고 決定的인 世界史的 時點으로서의 「充實된 時間(Fülle der Zeit) 卽 瞬間에서 時間性的 問題도 밝혀질 수가 있는 것이다. 「基督教에 있어서 一切가 그것을 中心으로하여 轉回하는 概念, 卽 一切를 새롭게 한 概念은 充實된 時間이다. 그런데 充實된 時間은……瞬間인 것이다」(B.A. 92).

「이와 같은, 時間과 永遠의 逆說의 綜合點으로서의 基督教의 瞬間論에 對하여 큰 示唆를 준 것은 Kierkegaard에 의하면 바로 Platon의 瞬間論이었다. Platon은 瞬間의 놀라운 逆說的本質을 밝혀 주고 있다. 卽 瞬間은 一로부터 多로의 移行, 運動으로부터 靜止에로의 移行이며, 그 反對는 決코 表象해 낼 수가 없다. 이 移行이란 그 속에서 어떤 것이 運動하는 것도 靜止하는 것도 아닌 그러한 어떤 時間이어야 할 것이다. 그러나 그러한 時間은 確實히 存在할 수 없는 것이 아닌가? 그러한 移行이 瞬間인 것이다. 「왜냐하면, 瞬間의인 것이란 거기로부터 兩者(靜止와 運動)의 一方에로이 移行이 이루어지는 것과 같은 것을 意味하고 있는 것처럼 생각되기 때문이다. 그러나 靜止하고 있는 동안에는 靜止로부터 아무것도 일어나지 않으며, 또 運動하고 있는 동안에는 運動으로부터 아무것도 일어나지 않는다. 그런데 이 運動과 靜止와의 사이에 이 不可思議한 存在로서의 瞬間이 存在하는 것이다」(Parmenides, 156, D) 이 移行(Übergang)의 範疇에 屬하는 瞬間은 運動이 靜止로 轉化되고 靜止가 運動으로 轉化되는 中間狀態로서, 時間에 屬하지 않으며 또 同時에 時間에 關與한다는 矛盾을 그것 自體의 概念 속에 가지고 있는 實로 「奇異한 것」(atopon)<sup>(2)</sup> 「突發的인 것」이다. 이와 같이 Platon은 「瞬間」속에 숨어 있는 逆說的 本質을 밝혀 냈음에도 不拘하고 아직까지도 다만 「突發的인 것」 따라서 「不可視的인 것」(das Unsichtbare)으로만 理解하는 抽象的 把握에 머물르고 있었다. 그는 瞬間을 純粹하게 抽象적으로 把握함으로써 瞬間을 이룰때면 「時間의 規定에 있어서의 非存在(Nichtseiendes)」(B.A. 83)로 보고 있지만 이것은 아직도 「原子論的 抽象」(B.A. 85)에 不過한 것이었다. Platon이 이처럼 瞬間을 永遠과의 關係에서 辨證法으로 把握하지 못한 理由는, Kierkegaard에 의하면 一般的으로 希臘人들이 時間속에 內在한 永遠性을 理解하지 못한데 歸因하는 것이다(B.A. 90). 結局 Platon은 時間과 永遠의 相即媒介的 關係를 理解하지 못하고 끝내 無時間的 永遠 따라서 靜의 抽

(2) 希臘어의 atopon은 奇異한 것이라는 意味 외에도 場所를 갖지 않는다는 뜻이 있어 瞬間이 時間의 規定속에서 場所를 갖지 못하는 非存在(Nichtseiendes)의 性格을 드러내준다.

象의 永遠에만 머물게 되었다. 따라서 時間과 永遠, 超越과 內在을 相即媒介시키고 矛盾的인 兩契機를 辨證法的으로 綜合시키기 爲하여서는 저 充實된 時間으로서의 基督教的 瞬間의 意味가 登場하지 않으면 안되었던 것이다.

### III

充實한 時間으로서의 基督教的 瞬間은 Platon的인 「時間의 規定에 있어서의 非存在」로서의 「原子論의 抽象」과는 다른 것이다. 基督教的 瞬間이 갖는 特異性은 Kierkegaard에 의하면 時間과 永遠이 相互接觸하는 바 저 二義的인 것(B.A. 90), 時間의이며 同時에 超時間的인 이라는 矛盾的인 성격에 있다. 勿論 이러한 基督教的 瞬間도 時間이라고 말할 수 있는 限, 時間의 一分枝로서 流動하는 時間에 屬하는 것은 事實이다. 瞬間이 瞬息間에 흘러가버리는 것도 事實이다. 그러나 充實한 時間으로서의 瞬間은 한갓 사라져버리는 生滅的인 時間의 原子가 아니라 時間 그것을 突破하는 어떤 恒常的인 것을 그 속에 包藏하는 時間 以上の 것, 永遠的인 것이기도 한 것이다. 이차될 時間속에서 瞬間을 通하여 形成하는 基督教的 永遠은 하나의 絶對的인 逆說이었다. 「瞬間이 措定되었을 때 逆說이 거기에 있게 된다. 왜냐하면 그것의 가장 強하게 短縮된 形態로, 逆說을 瞬間이라고 부를 수가 있기 때문이다」(P.B. 48) 이렇게 端的으로 逆說과 同一視되는 「永遠으로서의 瞬間」(B.A. 92)은 이를테면 「運命을 孕胎한 葛藤 속에 있는」(B.A. 89) 것이며, 時間의 原子가 아니라 차라리 「永遠의 原子」(Atom der Ewigkeit) (B.A. 90)인 것이다.

그러면 이러한 永遠의 原子로의 基督教的 瞬間이 저 Platon的인 瞬間에 對해서 優位를 占하게 되는 根源的인 意義는 무엇인가? 그것은 永遠의 原子로의 瞬間만이 時間性의 概念을 確立시켜주기 때문이다. 時間性의 概念은 바로 이 瞬間을 媒介로해서만 現存한다. 왜냐하면 이 瞬間은 바로 「永遠」의 原子라는 것으로 해서, 「어떠한 過去의인 것도 未來의인 것도 갖지 않는 現在的인 것」(B.A. 88)이라는 이를테면 「永遠的인 것의 完全性(die Vollkommenheit des Ewigen) (B.A. 88)에 關與하기 때문이며, 또한 이 瞬間은 한갓 時間의 原子에 不過한 無限히 無內容한 現在的인 것과는 달리 時間性의 概念을 成立시키는 根據가 되는 契機를 止揚하여 참으로 充實한 內容을 갖게 하는 現在的인 것이기 때문이다. 이런 意味에서 「瞬間은 時間에 있어서의 永遠의 最初의 反映이며, 이를테면 時間을 멈추게 하려는 永遠한 最初의 試圖(B.A. 90)」라고도 말할 수가 있는 것이다. 이렇게 하여 永遠의 現成으로서 每瞬間마다 現在的인 것이 時間속에서 確立되고, 그 現在的인 時間과의 關係에 있어서 過去 未來라는 時間樣態, 時間性의 區別이 基礎놓이게 된다. 「時間성에 있어서, 時間은 不斷히 永遠을 隔絶하고(abriegeln) 永遠은 不斷히 時間 속으로 浸透한다(durchdringen). 이제야 비로써 上述한 現在의 時間, 過去의 時間, 未來의 時間이라는 區別은 그 意義를 獲得하는 것이다」(B.A. 90.)

以上에서 우리는 時間性的 概念의 成立을 둘러싼 時間과 永遠의 本質的 連繫關係를 瞬間의 概念을 中心으로 關係지어보았다. 이제 우리는 다시 時間性的 概念構造와 聯關해서 時間과 永遠의 이러한 關係의 根據로 되고 또한 瞬間瞬間 마다에서 時間의 時成을 媒介하는 反復(Wiederholung)의 概念을 밝히지 않으면 안 된다.

Kierkegaard에 의하면, 永遠의 原子로서의 瞬間의 概念을 가지고 時間을 規定지으려 할 때, 그 「瞬間」을, 過去の인 것과 未來的인 것이 抽象的으로 排除된 것으로서의 現在的인 것으로 理解한다면 그 瞬間은 眞正한 現在的인 것으로 될 수 없다는 것이다. 왜냐하면 이미指摘했던 바와 같이 過去の인 것과 未來的인 것 사이를 갈라 놓는 純粹히 抽象的인 中間肢(Zwischenglied)(B.A. 88)라는 것은 一般으로 存在하지 않기 때문이다. 오히려 永遠의 原子로서의 瞬間은 本質的으로 止揚된 繼起로서 어떠한 過去の인 것도 未來的인 것도 갖지 않은 現在的인 것 그것인 것이다. 瞬間을 繼起的 時間으로부터 區別지어주는 것이 바로 이 現在性이며 瞬間은 이렇게 非連續性을 固有한 性格으로 갖는 것이다. 여기에서는 不斷히 繼起한다는 時間의 連續性의 觀念은 消失되어지며, 現在的 瞬間과 過去 및 未來를 結合하는 어떠한 사슬도 時間의 繼起 속에는 存在하지 않는다.

그렇지만 비록 永遠의 原子로서의 現在的 瞬間이 過去와 未來에의 連續性을 拒否한 完結的이며 斷絶的인 現在로서, 時間과 永遠의 逆說的인 相即媒介를 一時的으로 完成하였다 하여도, 時間의 繼起的 面에서 보면 그것은 다시 破壞되고 만다. 따라서 이경우에 있어서의 二肢分裂의 克服은 同時에 完結과 未完結이라는 二義性 속에 있는 것이되며 「우리가 最高의 것에 到達한 때조차도……여기에서는 依然히 完結性은 멀리 떨어지게 되며 내쫓기게 된다」(NI114) 따라서 萬一이 完結的・斷絶的인 瞬間을 持續的으로 保存하려 한다면 實存하는 者는 이 瞬間을 繼續的인 努力을 通하여 反復的으로 되찾지 않으면 안되는 것이다. 여기에서 繼續的 努力(fortgesetztes Streben)의 意味를 갖는 反復의 問題가 생기게 된다.

「問題는 實存하는 者가 實存하는 限 무엇에 의하여 滿足되는가 라는 것이다. 이 일을 考慮할때 繼續的 努力이야말로 欺瞞이 따르지 않지 唯一한 것이리라. 우리가 最高의 것(das Höchste)에 到達한 그때에 있어서 조차도 우리들의 實存이 그것에 의하여 充實하게 되지 않으면 안되는 反復은, 萬一 우리가 逆行하고 싶지 않다면 (或은 空想的 存在者가 되지 않으려면) 再次의 繼續的 努力이리라」(NI114) 結局 反復을 통해서만 完結的・斷絶的 瞬間은 持續性을 되찾으며, 反復 다시 反復됨으로써 瞬間에 있어서의 時間과 永遠의 轉換의 綜合은 不斷한 未濟性을 안은채 進展하게 되는 것이다. 한편 瞬間은, 그것이 反復되어 持續性을 獲得하게 됨으로써 時間의 繼起와 聯關을 갖게 된다. 永遠의 原子로서의 瞬間은 反復될 때 마다 眞正한 現在的인 것으로서 時間의 繼起를 斷切하면서, 同時에 繼起하는 時間과 서로 어울려 無限한 進展을 繼續하게 된다. 다시 말하면 非連續的 斷絶的 瞬間은 連續的 持續的인 反復과 어울려 時間의 動的 過程이 되며 進展하는 것이다.

그런데 Kierkegaard에 의하면 이러한 瞬間과 反復의 相即을 통해서 時成하는 時間은 하나의 確固한 方向을 갖게 된다는데 決定的인 意義가 있다는 것이다. 한갓된 繼起로서의 瞬間은 無限한 連續性에 있어서만 把握되는 無內容한 時間이며, 嚴格한 意味에서의 時間性은 成立하지 못한다. 따라서 여기에서는 現在 過去 未來라는 時間의 樣態가 區分될 根據가 없었다. 이에 反하여 瞬間과 反復을 媒介로하여 時成하는 時間은 「未來에로」라는 確固한 方向을 갖게 되는 것이다. 反復을 통해서 우리는 前進的으로(vorlings)永遠으로 들어 간다」(B.A. 91) 우리는 瞬間의 反復에 있어서 永遠을 向하여 前進的으로, 即 未來的으로 前進하는 것이다. 그런데 未來란 尙今도 現實的으로 時間의 繼起 속에 存在하고 있는 것이 아니며 오히려 現在 實現되어야 할 可能的인 것(das Mögliche)으로서, 또는 現實 속에서 解決되어야 할 課題로서 課하여진 것이다. 다시 말하면 未來란 實現되어야 할 可能性이 實存의 自發的인 決斷(Entscheidung)앞에서 있음을 말하는 것이다. 무릇 決斷은 未來에 關係한다 따라서 決斷 속에서만 그 本質이 있을 수 있는 可能的인 것은 모든 瞬間에 있어서 未來에 關係하지 않을 수 없는 것이다. Kierkegaard의 말에 의하면 「可能的인 것은 全的으로 未來的인 것에 對應하고 있다. 可能的인 것은 自由에 對해서는 未來的인 것이고, 未來的인 것은 時間에 對해서는 可能的인 것이다.」(B.A. 93) 이와 같은 觀點에서 볼 때 「未來的인 것은 어떤 意味에서는 現在的인 것이나 過去の인 것 보다는 보다는 많은 것을 意味하고 있다」(B.A. 91)는 點에 注意할 必要가 있다. 過去の인 것은 可能性이 이미 實現된 것, 課하여진 課題가 이미 解決되어 決斷의 自由마저 完全히 喪失되어짐으로써 現實性和 必然性에 의하여 支配되어지는 것이다. 따라서 이미 生成을 完了하여 不變的인 것으로 固定화된 이 過去の인 것은 可能性의 次元에서 展望하여 보면 全體 可能性의 一環에 不過한 것이다. 이렇게 볼 때, 可能性에 相應하는 未來는 本質的으로는 無限한 可能性의 領域으로서 過去の인 것 나아가서는 現在的인 것 그것까지도 그것의 一部로 갖는 全體 그것인 것이다. 反復되는 永遠은 Kierkegaard의 表現을 빌린다면 無限한 質的 差異 때문에 時間하고는 通約不可能(inkommensurabel)한 것이면서도 그러나 時間과의 關係를 保有하려고 未來的인 것의 假裝(Inkognito)속에 나타나는 것이다(W.90). 그가 「永遠的인 것은 實存하는 者에게 있어서는 永遠的인 것이 아니라, 未來的인 것이 아닌가?」(NII 6)라고 물었을 때, 또는 「未來的인 것은 可能的인 것이다. 永遠的인 것은 어디까지나 永遠的인 것이지만, 時間속에서는 永遠的인 것은 可能的인 것, 未來的인 것이다」라고 말했을 때 그는 바로 위에서 말한 그러한 意味를 指摘하고자 하였던 것이다.

#### IV

우리는 前章에서 永遠이 瞬間속에서 現在的인 것으로 現前할뿐만 아니라 同時에 未來的인 것으로 나타남을 보았다. 오히려 永遠은 未=來로서 時成하는 것이 本來的인 것이다.

여기에서 Kierkegaard는 永遠即未來라는 또는 前進的 未來的 反復이라는 所謂 基督敎의 時間思想에 對해서 永遠을 想起(Erinnerung)에서, 背進的으로(rücklings) 過去에서 찾으려는 희랍的-Platon의 時間思想을 對立시킨다.

Kierkegaard에 의하면 「지나가 버림」(Vorübergehen)이 無限한 繼起로서의 時間의 本質規定이다(B.A. 88). 時間이 永遠과의 關係에서가 아니라 孤立的으로 그것 自體로서 보아진다면 그것은 우선 過去의 時間이 된다. 다시 말하면, 지나가 버리는 繼起的 時間의 한 契機로서 볼 때, 現在 이미 存在하는 것을 完了한 지나가 버린 過去의인 것은 現在的인 것이나 未來的인 것과 比較하여보면 가장 時間的인 것이다. Kierkegaard이 「萬一 희랍人의 生活이 一般으로 어떠한 時間規定을 提示하고 있는 것이라면, 그것은 過去의인 것이다,」(B.A. 91)라고 할 때, 그것은 即 그들에게 있어서 永遠은 過去의인 것으로서 背後에(dahinten) 存在하고 있음을 意味하는 것이다. 「희랍人의 永遠은 過去의인 것으로 背後에 存在하고 있다. 그들은 다만 背進的으로만 그곳에 到達한다」(B.A. 91).

이처럼 희랍의 時間思想의 特性은 永遠即過去라는 것인데, 이러한 特性이 두드러지게 나타나는 것이 바로 Platon의 想起인 것이다. 永遠이 過去의이라함은, 永遠이 未來的인 것과 같이 決斷을 促求하며 可能的인 것 課題로서가 아니라, 오히려 이미 時間 속에 現實의인 것 事實(Tatsache)로서 存在함을 말한다. 따라서 여기에는 眞理도 이것을 배우는 者의 靈魂속에 이미 永劫의 過去로부터 事實的으로 存在하고 있는 것이며, 그러한 限에 있어서 眞理는 非決斷的인 想起의 對象이 되는 것이다. 그러나 Kierkegaard는 「想起 或은 反復의 範疇를 所有하고 있지 않는다면 全人生은 究虛하고 無內容的인 喧嚷로 돌아간다」(W.22)하여 想起와 反復을 對等하게 놓고 있으면서도, 다른 한편에 있어서는 反復이 超越化의 原理임에 對하여 想起가 內在化(Er-innerung)의 原理임을 指摘하여 兩者를 嚴格히 區分하였다. 「永遠의인 것이 過去의이라고 하는 것은……永遠의인 것의 아주 抽象的인 概念이다」(B.A. 91) 따라서 Kierkegaard는 「희랍人은 보다 깊은 意味에서는 永遠의인 것의 概念을 가지지 않았다」(Ibid.)고까지 생각하는 것이다.

以上에서 본 바와 같이, 背進的 過去의 想起를 固有한 範疇로서 갖는 희랍的 時間論과 前進的 未來的 反復을 바탕으로하는 基督敎的 時間論을 對立시키는 Kierkegaard의 時間思想에서 우리는 더욱 다음과 같은 몇가지 事項을 指摘할수가 있다. 첫째는 희랍的 時間論에서는 瞬間의 意義가 喪失된다는 點이다. 우리는 이미 Platon에 있어서 瞬間이 移行이라는 範疇로서 把握되고 永遠과의 關係속에서 把握되지 못하였기 때문에 아직도 「原子論的 抽象」에 덩어르고 있음을 보았다. 瞬間이란 本質的으로, 無限한 質的 差異 때문에 通約不可能한 時間과 永遠이 거기에서 相互 內時間的으로 相接하는 二義的 時點인 것이다. 그러나 희랍人에게 있어서는 時間과 永遠이 相互斷絶的 非連續的인 것이 아니라 오히려 內在的親近性을 가지고 있으며, 永遠은 過去의인 時間 속에 이미 現實的 事實로서 주어져 있는 것이다.



그렇기 때문에 여기에서는 基督敎의 立場에서 처럼 「時間에 있어서의 永遠의 最初의 反映」으로서, 時間과 永遠이 背理的으로 轉換統一된 時間이 드러나지 못하게 된다. 課題는 이미 以前에 解決되어져 있고 現在에 있어서는 이미 課題로서 나타나지 않는다. 따라서 瞬間도 實存하는 者의 自由로운 決斷 앞에 선 時點이 아니라 過去에 이미 解決된 課題의 想起가 存在하는 場에 不過하게 된다. 이러한 경우에 있어서는 「時間的인 出發點은 無意味한 것이다. 왜냐하면 나는 그것을 모르고 있지만, 永遠으로부터 眞理를 알고 있었다는 것을 發見하는 같은 瞬間에 바로 같은 刹那에 저 瞬間은 永遠의인 것속에 隱匿되고 吸收되기 때문이다」(P.B. 11). Kierkegaard에 있어서 희랍人의 永遠은 結局 時間의 根據에 있는 隱匿된 內在性에 不過하며, 어디에도 있고 아무데도 없는(ubique et nusquam)보이지 않는 神性的의 遍在를 意味함에 不過한 것이다. 여기에서는 모든 瞬間은 永遠한 相아래 吸收되어버리고 永遠한 眞理를 想起하는 瞬間도 필경 「그 自體가 偶然的인 것 消滅하는 것, 機緣(Verranlassung) (P.B. 9)에 不過하게 되는 것이다.

둘째로 희랍의 時間論에서는 前進의 未來의 反復의 概念을 缺하기 때문에 未來의으로 前進하는 時間의 方向을 갖지 못하게 된다. 過去나 未來니하는 概念을 決定하는 것은 一般으로 瞬間을 어떻게 把握하느냐 하는 問題에 달려 있다. 瞬間을 時間內在의인 永遠과 關係지어 把握하는 경우에는 희랍人에 있어서와 같이 永遠은 뒤로 놓이게 되며 過去の인 것으로 理解된다. 그러나 時間속에 永遠이 現成하는 時點으로서 瞬間이 把握되며는 永遠은 未來로서 時成하게 된다. 그것 自體로서는 何等의 確固한 方向을 갖지 않은 無限繼起로서의 時間이 反復에 의하여 媒介됨으로써 過去로부터 未來에로의 前進의 方向을 獲得하게 되는 것이다. Kierkegaard이 이미 指摘하였던것 처럼 희랍人들이 모든 認識을 想起를 가지고 說明하려 하였을 때 그들은 現在 있는 現存在의 全體가 既存의 것이었다는 것을 말하고자 하였던 것이다. 그러나 사람들이 生의 說明을 反復을 가지고 할 때 그들은 既存하였던 現存在가 이제야 現存在에로 들어움을 主張하려고 하였던 것이다. 이처럼 反復은 先行하는 것과의 內在的 連續性을 拒否하고 하나의 超越 또는 飛躍을 成就하는 辨證法的 性格을 지니는 것이다.

都大體 「反復의 辨證法(Dialektik der Wiederholung)은 簡單하다. 反復되는 것은 이미 存在하였던 것이다. 그렇지 않으면 그것은 反復될 수가 없을 것이다. 그러나 反復되는 것이 既存하였다는 것 바로 이것이 反復을 새로운 어떤 것으로 만드는 것이다」(W.22). 이것이 反復의 一般의 構造이다. 卽 反復되는 內容은 이미 經驗된 것이 아니면 안된다. 그렇지 않으면 反復이라고 할 수가 없다. 그러나 그 內容이 한갓 現在에 內在하는 것으로서는 想起이지 아직 反復은 아니다. 그것이 새롭게 再次되 돌아옴으로써 비로소 反復이 되는 것이다. 그렇다고 全然 새로운 어떤 것이 몇번이고 돌아 온다는 意味는 아니다. 오히려 그것은 하나이며 同一한 것이 再次 새롭게 되 돌아 옴을 말하는 것이어야 하는 것이다. 따라서 反

復은 한쪽에서는 既存을 豫想함과 同時에 다른 한쪽에서는 그것이 自己同一性を 維持하면서 새로운 지점에 되돌아 올을 意味하는 것이다. 卽 反復은 過去와 未來가 現在에 있어서 轉換統一되는 속에서 成立하는 것이다.

우리가 實存하는 者를 觀念的인 立場에서가 아니라 實踐的인 立場에서 把握할 때 時間은 未來로부터 時成한다고 생각할 수 있다. 여기에서 反復과 瞬間의 未來와 나아가서는 永遠과의 必然的인 關係가 생기는 것이다. 未來란 Kierkegaard에 의하면 時間을 가지고서는 通約할 수 없는 永遠이, 그럼에도 不拘하고 거기에서 時間과의 關係를 確保하려고 하는 匿名이며 보다 簡單하게는 「永遠의 匿名」(B.A.92)인 것이다. 그리하여 「瞬間과 未來가 다시 過去를 定立한다」(B.A.91). 卽 反復하는 것이다. 瞬間이 不安을 안고 있다는 것은 實은 未來에 對한 不安이다. 過去에 對하여서는 悔恨은 생길지 모르지만 不安은 생기지 않는다. 萬一 過去에 對하여 不安하다 한다면 그것은 將來에 있어서의 反復을 豫想하여서인 것이다. 이처럼 瞬間은 自己自身の 否定을 안고 自己自身을 넘어서 無限히 只今에서 只今으로 反復한다. 卽 瞬間은 不斷히 自己를 否定하면서도 언제나 將來的으로 反復하는 것이다. 이렇게 하여서 永遠한 現在로서의 瞬間이 未來的이면서 同時에 참으로 反復하는 것은 永遠이 아니면 안된다고 생각할 수가 있는 것이다. 이렇게 하여 反復의 問題는 時間과 永遠과의 轉換綜合問題로 發展하는 것이다.

이것은 다음과 같은 觀點에서도 理解될 수가 있을 것이다. 卽 反復은 時間의 全連續流를 縱貫하는 可能性, 時間의 不斷한 流動性 속에 있음에도 不拘하고 自己同一性を 維持하는 것을 豫想하여서만 可能하게 된다. 그러나 그것은 時間의 極限概念으로서 時間流를 無限히 더듬어감으로써 얻어지는 것은 아니고 時間流를 넘어 이것과 矛盾對立됨으로써 오히려 이것을 媒介하는 바 永遠에 의하여서만 獲得될 수 있는 것이다. 反復에 있어서 反復되는 勝義의 것이 永遠을 놓고 丹提서 求할 수 없는 所以가 여기에 있다. 그러나 永遠이 한 것된 永遠, 時間의 他者로 汲으르는 곳에서도 反復은 생각할 수 없다. 反復은 時間流를 超越하여 있는 永遠이 그럼에도 不拘하고 時間 속에 現成하는데서만 可能하기 때문이다. 이렇게 하여 反復에서 다시 말하면 瞬間에서 한 것 過去와 未來뿐만 아니라 時間과 永遠이 轉換統一되게 되는 것이다.

結局 Kierkegaard에 있어서의 「反復의 辨證法」에 따라 理解한다면, 反復이란 이미 現實的인 時間內部에서 現在的인 것으로 存在完了한 永遠을, 未來的 可能性의 領域으로부터, 그리고 各自的인 瞬間마다에서 同一의이면서도 언제나 새롭게, 現前의 現實 속에서 現在的인 것으로 되찾음을 意味하는 것이다. 따라서 이러한 反復의 辨證法의 運動은 再生이라고 볼 수가 있으며 낡은 自己가 죽고 새로운 自己가 復活誕生함을 意味한다. 反復은 따라서 本來的으로는 日常性에서 頹落하여 絶望 속에서 分裂된 自己自身을 다시(Wieder) 永遠한 眞理에 對하여 德려움(holen)을 試圖하는 「現存在의 眞摯性」(Ernst des Daseins). (W.5)을 意味하기

도 하는 것이다.

(師範大學 一般社會科)

### Bibliographie

Kierkegaard: Philosophische Brocken, übers. von E. Hirsch=P.B.

Kierkegaard: Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift, II, übers von H.M. Jung-  
hans=N II

Kierkegaard: Den Begriff Angst, übers. von E. Hirsch=B.A.

Kierkegaard: Die Wiederholung, übers. von E. Hirsch=W.

K. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen

K. Jaspers: Philosophie, 3 Bde

Platon: Parmenides

Platon: Timaios