

시 짓기와 철학하기*

- 철학적 해석학의 횡달린 수용사 -

이경배**

목 차

1. 머리말
2. 시 짓기로부터 철학하기로
3. 철학하기로부터 다시 시 짓기로
4. 맺음말

<국문초록>

논문은 하이데거와 가다머의 횡달린 시와 정신세계의 수용사 그리고 여기에 내재하는 그들 사이의 차이를 다룬다. 하이데거는 첫 번째 횡달린 소환과 함께 정치적으로 실패한 독일정신혁명을 철학적으로 달성하고자 하였으며, 두 번째 횡달린 소환으로 그는 기술문명비판과 자본주의정신 비판을 수행했다. 이에 반해 가다머에게 횡달린은 하이데거에게서처럼 자기철학 구상을 위한 수단이 아니라, 해석학적 이해의 해석대상이다. 가다머는 횡달린의 시와 정신세계를 다시 해석의 무대에 세움으로써 횡달린이 마땅히 차지해야 할 정신사에서의 위치를 찾아 주고자 했다. 다음으로 하이데거가 두 번째 횡달린을 소환했을 때, 하이데거의 눈앞의 세계는 기술문명과 자본의 위협 앞에 발가벗겨 놓여있는 파국직전의 세계였다. 따라서 하이데거는 세계의 종말 직전에 간절히 고대하는 “최후의 신”의 도래를 기다리는 종말론적 사유특성을 가지고 있다. 그러나 가다머는 영향사적 의식의 무한 개방성을 횡달린의 ‘회상’에서 발견하며 횡달린과 더불어 종말론을 거부한다. 마지막으로 하이데거는 “천둥번개”로 말하는 신의 언어가 창조하는 존재와 이렇게 창조된 존재의 위력 앞에서의

* 이 논문 또는 저서는 2016년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2016S1A5B5A07920223)

** 전주대학교 HK Plus 사업단 HK 연구교수

침묵의 필연성을 말하지만, 가다머는 끝없는 말과 말 사이의 상호 교섭에서의 의미지평의 무한진행과 이행을 보장하는 대화의 필연성을 주장한다.

주제어 : 메타 정치학, 인문주의, 국가사회주의, 영향사적 의식, 회상

1. 머리말

1843년 7월 뢰를린이 모든 고통의 짐으로부터 벗어난 이후 뢰를린은 기억 저편으로 잊혀져갔다. 이렇게 기억의 이면으로 은폐되어 있었던 뢰를린을 사람들의 기억으로 다시 불러낸 사람이 헬링라트(N. v. Hellingrath)다. 헬링라트는 1914년 뢰를린의 전집을 4권으로 기획하고 그 일부를 출간하였으나, 1차대전 중에 전사함으로써 자신의 계획을 완수할 수 없었다. 이 미완의 기획이 그 후에 완수되고 나서야 뢰를린은 “그의 죽음으로부터 백년이 지난 후에 위대한 사람들 중 가장 위대한 사람으로 평가”되었다.¹⁾ 전집 출판이후 1930년대 뢰를린 시와 사상연구는 한편으로는 하이데거와 가다머가²⁾ 그리고 다른 한편으로는 아도르노와 벤야민이 자신들만의 뢰를린을 자리매김하려 노력하였다. 특히 아도르노는 하이데거에 의한 뢰를린 시의 철학적 사변화를 비판한다. 그는 하이데거가 “뢰를린에 대한 경외심”³⁾에

1) Hans-Georg Gadamer, “Hölderlin und das Zukünfte(1947)”, in: *Gesammelte Werke* 9, Tübingen : Mohr Siebeck 1999, S. 21. 물론 가다머는 하이데거의 뢰를린에 대한 찬사를 따라 이렇게 표현했을 것이라 본다. 그러나 뢰를린 사후 100년이면 1943년이요 이 해에 히틀러 나치의 국가대중계몽 선전장관이었던 괴벨스(Paul Joseph Goebels)가 뢰를린 학회를 세우고, 대규모 뢰를린 학술대회를 기획 개회하였다는 사실이 함께 고려되어야 한다.

2) 가다머는 1937년 겨울학기 뢰를린 세미나가 마르부르크(Marburg)대학에서의 마지막 세미나였다고 기술하고 있다. Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1977, S. 59 참조.

3) Theodor W. Adorno, “Parataxis”, in: *Noten zur Literatur, GS. Bd. II*, hrsg. v. Rolf

경도되어 훔덜린의 사상과 시를 무차별적으로 “미술주문 외우듯이 되뇌고”, 하이데거 자신에 의해 만들어진 몇 가지의 “핵심단어에 맞춰 꿰어두고”⁴⁾ 있다고 비난한다. 아도르노의 관점에서 하이데거의 훔덜린 해석은 훔덜린의 시와 철학을 하나의 동일한 “존재론의 계보학”⁵⁾에서 다루려는 그의 욕망의 소산이다. 따라서 “하이데거의 명제들의 배후에는 역사성에 대한 모든 열변에도 불구하고 시와 철학의 진리내용을 탈시간화하려는, 진리내용 자체의 역사적 핵심에 대한 고려 없이 역사적인 것을 불변성에 옮겨놓으려는 의지가 숨어있다.”⁶⁾ 벤야민은 아도르노가 집중한 하이데거의 훔덜린 오해가 아니라, 낭만주의 전체맥락에서 훔덜린을 이해하고자 한다. 이런 의미에서 벤야민은 낭만주의자들의 “시적 비판”을 강조한다. 왜냐하면 그의 관점에서 낭만주의자들의 시적 비판은 “작품에 대한 평가가 아니라 작품의 완성방법” 자체였기 때문이다. 여기에서 “비판과 시 사이의 구분”⁷⁾은 사라진다. 벤야민이 보기에 이런 낭만주의의 비판정신을 사상적으로 정초하는 일이 훔덜린의 과제다.⁸⁾ 이외에 문학자들은 하이데거가 훔덜린 시문학 정신을 지나치게 폄하하여 훔덜린 정신세계를 일방적으로 형이상학에만 국한시켰다고 비판한다. 하이데거, 가다머와 아도르노, 벤야민을 제외하고 훔덜린에 대한 일반적 연구방향은 60년대까지는 주로 문학자들에 의한 훔덜린 시학이론의 재구성 시도가 한축을 차지하고 있었으며, 다른 한쪽은 훔덜린의 시와 사상의 전개과정은 포기하고 훔덜린이 훔부르크(Homburg)에 머물던 시기의 훔덜린 시를 연구하려는 경향이 있었다. 후자의 연구자들은 주로 1802년 이전의 훔덜린 시를 완성된 시로 간주하여, 이를 토대로 훔

Tiedemann, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, S. 453.

4) 같은 책, S. 455.

5) 같은 책, S. 456.

6) 같은 책, S. 461.

7) Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, in: *GS Bd. I-1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 69.

8) 같은 책, S. 105, 주 280 참조.

덜린 시 세계 전체를 조망하려는 의도를 품고 있었다.⁹⁾

앞서 훔덜린 연구의 두 경향은 문학영역에 해당한다. 다른 중요한 경향은 주로 60년대에 헨리히(D. Henrich)가 시도한 독일관념론의 발생과 전개과정에서의 훔덜린 사상이 차지하는 역할 해명이다. 훔덜린의 사상가로서의 면모는 슈투트가르트 판본 편집자인 바이스너가 예루살렘 도서관이 소장하고 있던 훔덜린의 단편 “판단과 존재”를 발견하고 1961년 전집에 수록하면서 드러나게 되었다. 훔덜린의 “판단과 존재”는 1795년 4월 혹은 5월 예나에서 서술된 철학 단편인데, 이즈음 훔덜린의 철학기획을 담고 있는 편지들과 함께 훔덜린의 철학사상을 알 수 있는 기록물이다. 공책의 한 면에 “판단” 그리고 다른 한 면에 “존재”와 양상범주인 “가능성, 현실성, 필연성”을 서술하고 있는 훔덜린의 이 단편이 독일관념론 형성사에서 주목받는 이유는 단편이 쓰인 당시의 독일 사상지형도를 조망하고 때문이다. 1794년 피히테는 “전체 지식학의 기초”를 예나대학에서 강의하였으며, 여기서 그는 진리의 최종 판단자로서 “자기 자신을 정립하는” 자아개념을 규명한다. 이 강의에 참여한 훔덜린의 피히테 ‘절대자아’개념에 대한 낭만주의적 비판이 “판단과 존재”다. 그리고 피히테의 예나강의에 참여하지 않았지만 피히테의 자아개념에 대한 철학적 비판을 시도한 셸링의 “철학의 원리로서의 자아”가 1795년 부활절 무렵에 출판되었다. 그러니까 피히테의 “지식학” 강의가 끝나고 몇 달 지나지 않아 진리의 심판자로서 신의 권좌를 찬탈하고 앉은 자기정립적 실체인 자아의 철학적 한계에 대한 비판의 목소리가 훔덜린과 셸링을 기점으로 터져 나오기 시작한 것이다. 물론 1799년 피히테가 자신은 원하지 않았던 ‘무신론논쟁’에 휘말린 사실로부터도 분명해지지만, 피히테의 ‘절대자아’는 초월자로서 신을 자신의 논리적 사유구조 내에서 완전하게 설명할 수 있는가의 문제에 부딪힌다. 설명할 수 있다고 한다면, 신은 더 이상 초월자로서의 존재가치를 유지할 수 없을 것이고, 인간은 신을 잃은

9) Helmut Hühn, *Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 1997, S. 9이하 참조.

자들이 될 것이다. 혹은 절대자이는 자신의 인격을 벗어던지고 스스로 초월자로 신격화될 것이다. 초월자인 신을 자아의 사유 외부에 두어야 한다면, 이제 자이는 신을 어떻게 인식할 수 있는가의 문제에 직면한다. 이런 초월자인 신의 인식문제와 존재론적 문제를 해소하기 위해 훔덜린이 선택한 사유의 길은 판단 이전의 ‘근원존재’의 시 짓기이며, 셸링이 선택한 사유의 길은 ‘선사유불가능한 존재’에 대한 존재론적 긍정이다.¹⁰⁾

누구보다도 먼저 훔덜린 시 세계에 내재한 철학적 사변성을 발견하고 논의의 장으로 불러들인 사람이 하이데거다. 하이데거의 훔덜린 시 해석은 이중적 중첩구조를 가지고 있다고 할 수 있는데, 우선 하이데거는 전통 형이상학이 지닌 실체성의 결함을 넘어 새로운 형이상학을 기획하려는 사상적 의도아래 시인의 정신을 자신의 철학논의로 끌어들인다. 다른 한편으로 하이데거는 새로운 형이상학을 통한 독일정신의 혁명이 실패했다는 사실을 자각하고 훔덜린 사변시 정신을 매개로 존재의 사건적 발생사, 다시 말해서 존재사적 존재론을 재구성하려 한다. 이때 존재는 실체적 영원의 존재가 아니라, 자신의 명운(Geschick)에 따라 사건발생하는 역사적 존재로 이해된다. 때문에 존재가 처해있는 당시의 명운은 하이데거에게는 자본주의와 기술문명에 의해 총체적으로 동원되고 지배되고 있는 존재다. 그러나 하이데거의 새로운 형이상학에 대한 기획은 이미 1927년 『존재와 시간』에서부터 등장한다. 『존

10) 바이스너가 편집한 훔덜린 단편 “판단과 존재”는 Fr. Hölderlin, “Urteil und Sein”, in: *Friedrich Hölderlin Werke Briefe Dokumente (Kleine Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe)*, hrsg. v. Friedlich Beißner, Stuttgart/Hamburg: Kohlhammer W. 1969, S. 490-491에 수록되어 있다. 특히 헨리히는 독일관념론의 역사를 1794년 피히테의 예나강 의로부터 1795년 4월 훔덜린의 단편과 같은 해 부활절 셸링의 “철학의 원리로서의 자아”가 출판된 몇 달의 기간으로 보아야 한다고 주장한다. 왜냐하면 헨리히의 관점에서 이 짧은 시기에 독일관념론이 철학적으로 제기할 수 있는 핵심문제가 제시되고, 논의되었기 때문이다. Dieter Henrich, *Konstellation*, Stuttgart: Klett-Cotta 1991, S. 55이하 참조. 그리고 D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta 1992, S. 23이하 참조. 그밖에 이경배, 「판단 이전의 근원적 존재지평 - 훔덜린의 1795년 「판단과 존재」, 『범한철학』 제39집, 범한철학회 2010, 264면, 주 14 참조.

재와 시간』에서 하이데거는 존재자의 형이상학을 “존재의미”를 다시 묻고
 찾으므로써 ‘존재적(ontisch)’이 아닌 ‘존재론적(ontologisch)’ 존재로 밝히고
 자 했다. 이런 존재론 기획을 위해 하이데거가 사용한 방법론이 형이상학의
 역사적 해체과도로써 해석학이다. 이 해체과정에서 하이데거가 발견한 진정
 으로 존재를 묻고 찾는 존재자가 인간 ‘현존재’다. 하이데거에게 인간 ‘현존재’
 만이 자신의 존재를 염려하고 묻는 유일한 존재자다. 그런데 문제는 인간
 현존재만이 존재를 묻는다고 하더라도 여전히 현존재는 존재자일 뿐이기
 때문에 현존재와 존재 사이에는 넘을 수 없는 “존재론적 차이”가 존재한다는
 사실이다. 때문에 현존재가 존재를 묻는 방식은 한편으로 현존재가 존재를
 향하여 자기 초월하는 초월적 방법이거나 다른 한편으로 존재가 현존재로
 자기 자신을 계시하는 초월적 방법뿐이다.¹¹⁾ 하이데거는 『존재와 시간』에서

11) 『존재와 시간』이 미완의 작품이라는 사실은 하이데거의 『존재와 시간』 서문에서 『존재
 와 시간』 전체 기획을 보면 쉽게 알 수 있다. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen:
 Max Niemeyer 18. Aufl. 2001, S. 39이하 참조. 또한 하이데거는 자신의 『존재와 시간』에
 서의 “존재론” 기획에 대해 이렇게 자평하였다. “따라서 《존재론》을 직접적으로 극복할
 수 있다는 생각은 《존재와 시간》의 잘못된 생각이었다. 물론 끔찍한 《결과》는 《존
 재》에 대해 지나치게 그리고 지반 없이 지껄었다는 사실이다.” 그리고 『존재와 시간』이
 미완의 상태에서 출판되었기 때문에, 하이데거는 『존재와 시간』 출판이후 『존재와 시간』
 의 후속편 출판계획을 여러 차례 밝혔다. 그러나 이 후속편 출판계획이 실패했음을 하이
 데거는 이렇게 말한다. “사람들은 《존재와 시간》의 두 번째 권을 기다린다. 나는 이
 기다림이 중단되고 그리고 사람들이 우선 첫 번째 권과 존재하기를 기대한다.” Martin
 Heidegger, *Überlegungen II-VI(Schwarze Hefte 1931-1938)*, in: *Gesamtausgabe, IV.
 Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*, hrsg. v. Peter Trawny, Bd. 94, Frankfurt
 a. M.: Vittorio Klostermann 2015, S. 10와 S. 184. 하이데거 연구자인 렌치(Th. Rentsch)
 는 『존재와 시간』의 사상적 한계를 다음과 같이 구분하여 기술한다. 1. 『존재와 시간』의
 존재분석이 현사실성에만 천착하여 있다. 2. 실존적 유이주의 빠져 타자와의 함께있음을
 분석의 중심에 두지 못했다. 3. 현존재의 실존을 지나치게 본래성과 비본래성의 이분법으
 로만 구분한다. 4. 이런 이분법적 구분에 의존하여 실존적 결정론, 죽음의 결단을 분석한
 다. 5. 『존재와 시간』의 전체 서술구조로 봤을 때, 죽음에 대한 분석에 과도하게 집중되어
 있다. 6. 분석전체의 경향이 실존적 허무주의에 경도되어 있다. Thomas Rentsch, *Martin
 Heidegger—Das Sein und Tod. Eine kritische Einführung*, München/Zürich: Piper
 1989, S. 156-158 참조. 이경배, 『철학적 해석학의 영향사적 기원』, 『범한철학』 제69집,
 범한철학회 2013, 147~154면 참조.

의 존재의미에 대한 물음이 지니는 근본한계를 자각하고 이미 1929년 프라이부르크 대학 교수취임강연인 “형이상학이란 무엇인가?”에서 다른 존재물음으로의 “전환(Kehre)”을 감행한다. 이와 같은 하이데거의 끝없는 존재물음의 사상구성과정에서 훔덜린은 하이데거의 존재론으로 하이데거에 의해 불러들여진 것일 뿐이다. 하이데거의 훔덜린을 향한 부름은 1934년 그가 총장직을 사임한 직후와 1941/42년 러시아 전선에서의 독일군대의 참혹한 패전이 있고 난 직후 이렇게 두 번이다.¹²⁾ 물론 전자의 경우 하이데거는 실패한 정치혁명에 대한 자각과 함께 새로운 형이상학 정초를 통한 독일정신의 근원적 혁명을 시도하였다. 후자의 경우에 하이데거는 자본주의화와 기술지배에 “충동원”되어 마침내 ‘신을 상실한’ 상품소비사회에 대한 전면적인 비판을 시도한다.

가다머의 훔덜린 시에 대한 철학적 관심은 하이데거의 사상적 영향에서 비롯되었을 것이라는 사실은 부인할 수 없다. 그러나 가다머는 하이데거처럼 훔덜린의 시와 정신세계를 새로운 형이상학, 즉 자신만의 철학사상구성을 위해 자신의 사유내부로 불러들이지 않았을 뿐만 아니라, 선행철학을 해체하는 방법적 수단으로 해석학을 이용하지도 않았다. 해석학자로서 가다머에게 훔덜린의 시와 정신은 우선 해석학적 이해와 해석의 대상이다. 이 해석과 이해를 통해 가다머가 수행하고자 하는 과제는 사상사적 맥락에서 훔덜린의 정당한 자리를 찾아주는 일이다. 따라서 가다머에게 훔덜린은 게오르케(Stefan George), 첼란(Paul Celan)과 더불어 독일의 사변시인으로 간주된다. 특히 가다머가 훔덜린에게서 주목한 시는 “회상(Andenken)”이다. 가다머의 시각에서 시 ‘회상’은 시인이 자신의 고향에 돌아와 프랑스 보르도 지역에서 벌어진 사태를 자신의 기억으로 불러들여 지은 시다. 따라서 ‘회상’은 경험으로 존재한 사태의 비존재로의 망각을 넘어 이미 비존재가 되어버린 사태를

12) Emmanuel Faye, “Kategorien oder Existenzialien, Von der Metaphysik zur Metapolitik”, in: Martin Heideggers *«Schwäre Hefte»*. Eine philosophisch-politische Debatte, hrsg. v. Marion Heinz u. Sidonie Kellerer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016, S. 100 이하 참조.

다시 존재의 기억의 장으로 끌어들이는 행위다. 가다머에게 이 ‘회상’의 크로노스의 위력에 대항한 존재 재산출의 기억행위는 “영향사적 의식”의 행위다. 왜냐하면 철학적 해석학에서 영향사적 의식은 우리 모두가 역사적으로 제약되어 있다는 역사의식이면서 동시에 이 역사의식의 제약성에 대한 의식이기 때문이다. 따라서 영향사적 의식은 이해와 해석행위를 수행하고자 하는 사람들에게 제약된 이해상황에 이미 들어서 있는 유한자라는 사실을 인정하도록 하며, 그렇기 때문에 언제나 깨어있는 의식일 것을 요구한다. 여기서 우리는 해석학적 개방성을 발견할 수 있다. ‘회상’이 끊임없이 비존재의 영역으로 달아나는 사태를 반복하여 존재로 불러들이듯이 철학적 해석학은 해석대상의 이해와 해석의 실체적 완결성을 거부하며, 해석대상이 열어주는 의미세계에 대한 ‘다른’이해의 무한성을 인정한다. 따라서 철학적 해석학의 정신은 훔덜린이 『휘페리온』의 마지막에 하는 말인 “이렇게 나는 생각했다. 다음에 또 더”¹³⁾다.

이 논문의 연구목적은 제목이 이미 제시하고 있는 것처럼 훔덜린 시와 정신세계에 대한 철학적 해석학의 수용역사다. 철학적 해석학의 관점에서 수용사는 전승된 텍스트의 실증적이며 객관적인 재현도, 역사 사실적 현재화도 아니다.¹⁴⁾ 수용역사는 의미망을 형성하고 있는 텍스트를 향한 현재적 제약성에 사로잡혀 있는 해석학적 이해주체의 물음의 역사다. 따라서 텍스트 의미망은 이미 물음을 던지고 있는 해석자의 이해에 역사적으로 작용하고 있으며, 또한 해석자는 텍스트 의미망을 물음을 던지는 지금의 관점에서 이해한다. 이점에서 논문은 우선 하이데거의 훔덜린 시와 정신의 사변 철학을 다루고, 이어서 모든 정치적 혁명이 실패한 이후 다시 훔덜린 시문학

13) Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, in: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 6, München: Luchterhand 2004, S. 169.

14) 따라서 아리스토텔레스는 “일어날 법한 일”을 말하는 시인의 시가 실증사실만을 말하는 역사가 보다 철학에 가깝다고 말한다. 아리스토텔레스, 『수사학/시학』, 경기도: 숲 2017, 1451b이하 참조.

세계를 매개로 고향 상실자들의 지반 없는 셈하기 문화로서 자본주의와 기술문명사회에 대한 비판을 감행한 하이데거의 훔덜린 재수용을 다룰 것이다.¹⁵⁾ 마지막으로 훔덜린을 자기철학구성을 위한 한 계기로 바라 본 하이데거에 비해 훔덜린의 시문학세계를 해석대상으로 하여 시인 훔덜린의 자리를 찾아주려 한 가다머의 시도가 다루어 질 것이다. 여기서 필자의 의도는 수용사라는 이름이 이미 말하고 있는 것처럼 그 어떤 특별한 철학적 주장을 논증하려는 것이 아니다. 다만 필자는 이 연구를 통해 훔덜린의 시와 정신을 마주한 두 사람의 철학자, 하이데거와 가다머 사이의 훔덜린 수용에 존재하는 의미지평의 차이가 밝혀질 수 있기를 희망할 뿐이다.

2. 시 짓기로부터 철학하기로

2.1. 새로운 형이상학으로서 메타 정치학

하이데거의 훔덜린 소환은 정치적 상황과 밀접한 연관관계를 지니고 있다. 첫 번째 하이데거의 훔덜린 소환은 1934년 4월 총장직 사임 직후에 이루어졌으며, 두 번째는 1941년 독일의 프랑크 침공과 러시아 전선에서의 패전 직후에 수행되었다. 첫 번째 훔덜린 소환직전 하이데거가 처한 정치적 상황은 선임총장이었던 뮐렌도르프(v. Möllendorf)가 정치적 이유로 총장직을 사임하고 하이데거를 후임총장으로 지명하였으며, 이에 따라 하이데거는 1933년 4월 대학 전체회의를 거쳐 총장에 선출되었다. 총장직 제의를 받아들이면서 하이데거는 당시 “총장 취임에 대한 압박”을 느꼈으며, 또한 총장이라는 지위가 “이것 혹은 저것을 보호할 수 있을 것”¹⁶⁾이라는 희망도 함께 가졌다. 따라

15) 훔덜린 찬가에 대한 하이데거 해석이 하이데거 후기사상 형성에 미친 영향에 대해서 노희직, 『하이데거의 훔덜린 해석』, 『외국문학연구』 제19호, 한국외국어대학교 외국문학연구소 2005, 137~155면 참조. 하이데거의 시인론에 관하여 이수정, 『하이데거의 시인론』, 『현대유렵철학연구』 제15집, 한국하이데거학회 2007, 1~27면 참조.

16) Heidegger, Überlegungen II-VI, S. 110.

서 하이데거는 33년 프라이부르크 대학총장에 취임하면서 자신이 수행해야 될 과제를 낡은 학문을 정리하는 학제 간 조정과 정리 그리고 대학과 대학 구성원의 학문적 기여로 간주했다. 그러나 이 계획은 총장직을 수행하는 기간 동안 철저하게 대학구성원들에 의해 외면당했으며, 당시 국가사회주의교육 정책 실행에 대한 뷔르텐부르크 교육장관이었던 바커(Otto Wacker)와의 이견과 법학과 학장인 볼프(Erik Wolf)와의 법학의 정치참여에 대한 논쟁이 원인이 되어 하이데거는 결국 1934년 총장직에서 물러난다. 하이데거는 지난 일 년 동안의 총장직 수행에 대해 “취임시점이 너무 이른 시기였으며 혹은 불필요 했다”¹⁷⁾거나 “총장직 수행이 커다란 오류였다”¹⁸⁾고 자평했다. 사실 하이데거는 처음에 히틀러 나치의 등장을 프랑스 혁명이나 러시아 혁명과는 다른 독일정신의 고유한 혁명의 시작으로 간주하였으나, 이내 자신이 그린 국가사회주의 혁명이상과 현실의 히틀러 나치의 정치이상 사이의 차이를 발견한다. 한편으로 하이데거는 히틀러의 등장이 독일의 낡은 정신과의 철저한 결별과 새로운 독일정신의 도래를 가져올 것이라 기대하였으나, 현실에서 이 기대는 이루어지지 않았다. 다른 한편으로 하이데거는 총장재임기간 동안 자신이 구상하고 있는 국가사회주의 이념에 따라 대학교육과 조직을 전면적으로 개편하려 했지만, 이 또한 실패했다. 때문에 하이데거의 총장취임연설을 들은 당시 교육장관인 바커는 하이데거의 기획을 “사적인 국가사회주의(Privatnationalsozialismus)”라 칭한 것으로 알려져 있다.¹⁹⁾

하이데거의 총장취임연설은 근본적으로 급속한 기술문명의 확산과 자본화과정 속에서 위기에 직면한 인문주의정신의 쇠퇴와 상실에 대한 시대적 진단과 함께 대학의 정신문화와 학문에서의 역할을 강조한다. 따라서 하이데

17) 같은 책, S. 155.

18) 같은 책, S. 162.

19) Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei feierlicher Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg I. Br. am 27. 5. 1933, Das Rektorat 1933/34 Tatsachen und Gedanken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2. Aufl. 1983, S. 29-30 참조.

거는 플라톤 『국가』의 이념에 따라 노동자의 국가기여, 군인의 국가기여, 대학의 국가기여 전체가 조화를 이루는 하나의 공동체 이념을 주장하였다.²⁰⁾ 그런데 하이데거는 플라톤 공동체 이념을 따른다고 하면서 왜 구성원들의 국가에 대한 기여와 복무만을 언급하고 훌륭한 국가, 좋은 국가의 이상은 서술하지 않는 것인가? 간단히 말해서 하이데거는 왜 윤리학을 기술하려 하지 않는가? 이 질문에 대한 대답을 우리는 하이데거의 『인문주의 편지』에 나타난 그의 인문주의(Humanismus)에 대한 태도에서 찾을 수 있다. 하이데거는 모든 윤리적 관습, 제도, 규범이 인문주의라는 이름으로 로마적이고 남부유럽적인 전통에서 형성되었다고 본다. 그는 또한 역사적으로 로마에 안착한 유대교적이며 기독교적인 일신주의가 정치사회문화의 중앙 집중화와 독점화의 원인이라고 이해한다. 이런 의미에서 하이데거는 인문주의를 이렇게 서술한다. “인문(Humanitas)은 로마적 행위의 반영이며, 이것의 내재적 잔혹성의 반영이다. 인문성과 인문주의는 인간적임을 자신의 수입으로 요구하는 인간의 자족적인 호감에서 발생한다. [...] 인문성은 무한히 <<이전의 인간적임>>과 결별한다. 이런 인간적임은 자신의 본질에서 존재를 불렀던 인간이 존재의 진리로 대답하는데 있다.”²¹⁾ 하이데거는 인문주의 전통에 뿌리내리고 있는 윤리학을 통해서 인간존재의 인간다움을 달성할 수 없을 뿐만 아니라, 오히려 “이전의 인간적임”으로부터 점점 더 멀어져 가는 인간성 상실의 시대를 맞이하고 있다고 본다. 이렇게 인간존재를 규정하여 통제하려는 규율사회는 하이데거의 시각에서는 오직 ‘이전의 인간적임’의 회복, 즉 그리스 정신을 매개로 한 존재사유를 통해서만 극복될 수 있다.

20) 같은 책, S. 15-16 참조. 시대에 대한 하이데거 진단과 요구에 대해 당시에 야스퍼스(K. Jaspers)도 동의하였던 것으로 알려져 있다. Otto Pöggeler, “Heidegger und die Kunst,” in: *Martin Heidegger, Kunst-Politik-Technik*, hrsg. v. Christoph Jamme u. Karsten Harries, München: Wilhelm Fink 1992, S. 20이하 참조.

21) Martin Heidegger, *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen*, in: *Gesamtausgabe, III. Abteilung : Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge-Gedachte*, hrsg. v. Curd Ochswadt, Bd. 75, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2000, S. 55.

때문에 하이데거는 존재사를 바로 철학사로 이해하며, 존재사가 철학사이기 때문에, 존재사는 또한 동시대의 현실역사라고 파악한다. 그러므로 하이데거는 자기 자신이 존재와 마주하고 있는 존재자이며, 자신의 사유의 길에서 이 존재와의 조우지평을 서술하고 재해석한다고 생각한다. 이런 하이데거의 생각에는 근원적으로 존재와 대면한 그리스 정신에 호메로스와 플라톤이 있다면, 그리스 정신을 상실한 근대에 다시 존재와 대면할 정신은 독일민족정신이며, 훔덜린과 하이데거 자신이 이 정신의 대표자라는 전제가 깃들어 있다. 왜냐하면 독일이 근대에 심화된 존재의 근본방식에 대한 앎과 물음의 내재적 결핍을 경험한 민족이기 때문이다. 존재를 향해 끝없이 질문을 던지는 정신이라는 점에서 독일민족정신은 그리스 정신에 가깝다. 그리고 존재를 묻는 자들의 근본특징은 그 어떤 판단명제의 논리적 증명이나 이념의 형식들로 존재를 기술하려 하지 않는다는 것이다. 그들은 오직 현실역사가 자신들에게 맡기는 과제를 위임받아 수행하려 할 뿐이다. 하이데거의 시점에서 독일민족에게 주어진 과제는 “존재를 근원적으로 새로이 시 지을 수 있고 그리고 말할 수 있어”야 한다는 것이다. 또한 이런 존재의 근원적 시 짓기를 통해서 “독일인만이 테오리아()의 본질을 새로이 정복할 것이며 그리고 결국 **논리학**을 창조할 것이다.”²²⁾ 시인 훔덜린이 “가장 죄 없는”이라고 시인을 표현하듯이²³⁾, 하이데거에게서 독일민족이 존재를 “새로이 시 지을 수” 있는 이유는 ‘죄 없기’ 때문이다. “따라서 훔덜린은 분명 ‘평화주의자’이며, 게르마

22) Heidegger, Überlegungen II-VI, S. 27. 물론 하이데거가 여기서 말하는 테오리아는 근대적 의미에서의 인식방법이나 객관적 인식, 이론이 아니라, 가장 근원적 의미에서 ‘진리에 머뭇’이며, 이런 의미에서 수행적 인식을 담고 있다. 그리고 ‘논리학’은 하이데거가 『철학의 기여』에서 자주 언급하는 “침묵의 논리학(Sigetik)”이다. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, in: *Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Bd. 65, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 3. Aufl. 2003, S. 58 이하 그리고 S. 78 이하 참조.

23) Friedrich Hölderlin, Brief an Johanna Christiana Gock(1799년 1월 7일), in: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 6, München: Luchterhand 2004, S. 195 이하 참조.

니아의 무방비로 그리고 또한 한편의 비무장으로 등장한다.”²⁴⁾ 하이데거가 훔덜린의 찬가 “게르마니아”에서 가져온 시구 “무방비(wehrlos)”²⁵⁾라는 말에 주목할 필요가 있다. 앞서 언급했듯이 로마정신과 남부유럽정신이 지배하는 근대의 ‘평화(pax)’는 단순히 전쟁이 없는 상태이며, 전쟁상태를 종결하기 위해 국가와 국가가 맺는 계약이다. 때문에 이 계약에는 여전히 중심의 지배 권력이 존재하고, 이 지배 권력을 중심으로 주변부의 권력들이 질서를 이루고 있는 지배와 피지배 상태의 계약이 가져다 준 평화다. 이에 반해 하이데거가 말하고자 하는 ‘무방비’의 평화는 그리스 정신이 말하는 평화(eirene), 즉 어떤 장애도 없는 평온상태다. 위협이 되거나 침해할 그 어떤 권력도 없는 그리고 가장 죄 없는 존재가 시인 훔덜린, 여기서서는 독일민족이다.

형이상학의 역사는 존재를 끊임없이 물음의 장으로 소환하여야 하는 이유를 스스로 밝힌다. 형이상학자들은 각자 자신만의 이름으로 존재를 불러왔기 때문이다. 존재를 플라톤은 이데아로, 아리스토텔레스는 우시아로, 데카르트는 실체로, 칸트는 물자체로, 피히테는 절대자아로, 헤겔은 정신이라 불렀다. 이렇게 각자의 이름으로 존재를 불러왔기 때문에 사람들은 존재를 지극히 보편타당하며, 자명하게 잘 알려져 있는 실체임으로 다시 물음의 대상으로 삼아야 할 필요가 없다고 생각하거나 혹은 존재는 지나치게 모호하기 때문에 정의내릴 수 없다고 생각한다. 때문에 하이데거가 진단한 자신의 시대는 “‘체계’의 시대는 지나갔다. 존재의 진리로부터 존재자의 본질형태를 짓는 시대는 아직 오지 않았다.”²⁶⁾ 이처럼 존재의 진리로부터 존재자를 짓는 “존재의 창조자”가 하이데거에게는 시인 훔덜린이다. 왜냐하면 훔덜

24) Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, in: *Gesamtausgabe II. Abt. Vorlesungen 1923-1944*, Bd. 39, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1980, S. 17.

25) 장영태는 “저항없이”로 옮긴다. Friedrich Hölderlin, “Germanien”, in: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 10, München: Luchterhand 2004, S. 238이하(장영태, 『훔덜린 시 전집』, 책세상, 2017, 230면)

26) Heidegger, *Beiträge*, S. 5.

린은 “시인 중의 시인”²⁷⁾이며, 또한 “우리의 가장 위대한 사상가, 다시 말해서 우리 미래의 사상가”²⁸⁾이기 때문이다. 시인의 운명은 지나간 과거의 실증적 모방자가 아니라, 본래 미래를 예견하는 예언자, 즉 시대의 선창자다. 존재사적 존재발생사건의 예언자로서의 운명이 시인의 과제이기 때문에, 시인은 언제나 진리를 은폐하며, 은폐성 속에 진리를 감싸 전달한다. 따라서 시대의 선창자이자 예언자로서 시인 횡델린과 자신의 관계를 하이데거는 이렇게 말한다. “사상가의 사유는 추사유(Nachdenken)다. 사상가는 시인이 앞서 시 짓는 그것에 따라 사유한다. [...] 여기서 나는 횡델린을 말한다.”²⁹⁾ 시인과 철학자사이의 교섭관계에서 시인은 존재사적 의미에서 존재의 사건발생을 미리 예견하여 부르는 선창자이며, 철학자는 존재를 부르는 시인의 언어를 철학의 개념으로 옮겨 놓는 형이상학자다. 철학자는 존재에 대한 시인의 감성언어를 철학의 개념어로 옮기고, 시인은 철학의 형이상적 개념어를 다시 감각지각 가능한 감성언어로 되돌려 놓는다.

하이데거가 존재사적 맥락에서 시대의 선창자로 시인 횡델린을 부르는 이유는 총장제임기간 동안 기획한 자신만의 독일혁명이 실패로 돌아갔기 때문이다. 하이데거에 따르면 근대의 학문은 배열된 범주 중 몇 가지 격자들의 조합으로 자연을 설명하고, 인간을 규정하였으며, 자신의 시대 또한 이런 학문방법론에 사로 잡혀있다. “《학문》은 근대의 시작점에 확실한 《권력에의 의지》이었으며, 자연에 대한 지배의 의미에서, 폭력의 비밀에 대한 불안에 대항하는 《세계》로서, 규정적으로 정해져 있는 그리고 규정적 차원을 유지하는 탈피의 방식이었다.”³⁰⁾ 학문이 이미 객관성, 보편타당성, 무당파성, 중립성이라는 근대적 이상을 상실하여 가고 있었음에도 불구하고

27) Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in: *Gesamtausgabe*, 1. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1981, S. 34.

28) Heidegger, *Germanien*, S. 6.

29) Heidegger, *Überlegungen II-VI*, S. 299.

30) 같은 책, S. 140.

하고, 학문의 가면을 철저히 벗겨내지 못했기 때문에, 하이데거의 현실정치에서의 혁명이상은 실패했다. 철학자의 혁명이상이 실패한 후 하이데거는 시대의 선창자 시인 뢰달린과 더불어 삶 전체를 진정으로 그리고 혁명적으로 개선할 참다운 혁명을 다시 기획하면서 “통속적 국가사회주의”와 자신의 “정신적 국가사회주의”를 구분한다. 그의 “정신적 국가사회주의”는 인간을 평면적으로만 이해하여 인간을 지배하고 통제하며, 폭력적 방식으로 처벌하는 규율사회가 아니기 때문에, “결코 《이론적인 것》”³¹⁾일 수 없다. 이론으로서의 정치학이 인간을 근대 학문이상의 감옥 속에 가두었다면, 정신적 국가사회주의는 스스로 메타 정치학이 된다. 메타 정치학은 정치학 자체가 아니라, 오히려 정치학의 근본원리다. 때문에 메타 정치학은 정치를 존재사적 존재론으로, 존재론을 역사 사건적인 정치로 전이하여 놓는다. 정치학과 존재론이 조우하는 지점에서 하이데거의 새로운 형이상학에 대한 기획은 완성된다. “하이데거에게 존재사의 사유가 메타 정치학이라는 사실은 타당하다. 존재사는 철학 외부에 있는 이론을 통해서 철학의 대상으로 파악되지 않는다. 오히려 존재사의 사유는 이런 사건 발생에서 동일한 사건 발생자로 이해되며, 여기서 이 역사의 완성이 자신에게 사건 발생한다.”³²⁾

2.2. 몰락하는 조국

하이데거가 두 번째로 뢰달린을 자신의 철학으로 소환한 1942년에 그는 몰락하여 가는 조국을³³⁾ 목도한다. 이 시기 하이데거는 메타 정치학을 통한 독일정신의 혁명을 기획한 자신의 구상이 실패로 돌아갔으며, 이 실패의 원인

31) 같은 책, S. 135.

32) Marion Heinz, “Seinsgeschichte und Metapolitik”, in: *Martin Heideggers «Schwäre Hefte»*. Eine philosophisch-politische Debatte, hrsg. v. Marion Heinz u. Sidonie Kellerer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016, S. 126.

33) Friedrich Hölderlin, Das untergehende Vaterland, in: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 8, München: Luchterhand 2004, S. 119 이하 참조.

이 당시 독일을 지배하고 있던 정치 이데올로기인 히틀러 나치에 있다고 생각했다.³⁴⁾ 따라서 하이데거가 목도하고 있는 몰락하고 있는 조국은 삶 전체에서의 정신혁명 보다는 기술혁신을 통한 물질혁명과 이에 대한 정치적 선전선동에만 몰두한 히틀러 나치가 아니며, 하이데거의 조국은 이제 아버지의 땅, 아버지들이 삶을 일구고 유지하여 온 삶의 대지이며, 역사적 존재가 모이는 역사의 장소다. 때문에 ‘몰락(Unter-gang)’은 단순한 퇴락이나, 소멸 혹은 붕괴를 의미하는 것은 아니다. 몰락은 그 자체로 ‘아래로의 진행과정’이며, 때문에 직접적으로 이행(Über-gang)이다. 역사철학적 의미에서 시대의 시대로의 이행은 필연적으로 몰락을 전제하지 않고서는 불가능하다. 몰락의 순간이 바로 이행의 순간이기 때문에, 이행과 몰락은 동시적 통일이며, 또한 해소되지 않는 대립의 동시적 공존이다. 이행은 결코 몰락으로 완전히 통일되지도, 거꾸로 몰락이 이행으로 철저하게 소멸하지도 않는다. 오히려 몰락과 동시에 발생하는 이행의 순간이 또 다른 대립이 등장하는 찰나의 순간이며, 이 대립이 경험되는 순간이다. 그러므로 몰락과 이행이 대립의 해소는 아니며, 단순히 제약된 대립을 해체할 뿐이다. 이점에서 몰락하는 낡은 것은 유한성이며, 이행하여 등장하는 새로운 것은 언제나 무한이다.

몰락과 이행, 시대로부터 시대로의 전환의 존재사적 사건발생 장소가 아버지의 땅, 대지다. 인간은 아버지가 일군 땅, 아버지들이 가꾼 대지에 기대어

34) 오늘날 하이데거 연구자들은 하이데거가 1936년 이후에는 현재하던 히틀러 국가사회주의로부터 그리고 자신 말했던 ‘정신적’ 국가사회주의로부터도 멀어져 갔다고 생각한다. Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1975*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, S. 760 이하 참조, Dieter Thomä, “Wie antisemitisch ist Heidegger? Über die Schwarzen Hefte und die gegenwärtige Lage der Heidegger-Kritik”, in: *Martin Heideggers «Schwartz Hefte». Eine philosophisch-politische Debatte*, hrsg. v. Marion Heinz u. Sidonie Kellerer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016, S. 211이 참조. 하이데거 “검은 책”의 편집자인 트라브니(Peter Trawny)는 Überlegungen II-VI의 편집자 후기에서 적어도 1936년 이후 하이데거는 현실 국가사회주의의 결별하였다고 말한다. Heidegger, Überlegungen II-Vi, S. 533 참조.

자신의 역사적 삶 전체를 유지한다. 때문에 인간은 대지에 이랑과 고랑을 만드는 쟁기질을 통해 자신의 삶이 영위될 수 있는 터전을 마련한다. 그러나 인간의 쟁기질만으로 대지가 곧 바로 삶의 터전이 되지는 않는다. 오히려 “강물들이 땅을 일굴 수 있도록 만들어”³⁵⁾ 준다. 인간의 쟁기질이 대지를 할컸다고 한다면, 강은 대지를 파헤쳐 골짜기를 만드는 대지의 경작자다. 강은 대지를 따라 흐르는 물길이기 때문에, 강은 그 자체로 운동이며, 변화이고, 생성소멸이다. 이런 강의 시간이 내어주는 터전을 인간은 자신의 존재사적 거주지로 맞이한다. 따라서 존재의 터전인 “대지는” 강이 끄는 “쟁기질을 필요로 한다.”³⁶⁾ 강은 대지의 기슭을 가파르게 깎아내리기도 하고, 대지를 완만하게 어루만지기도 하며, 대지 위를 질주하기도 하고, 대지 위를 배회하기도 한다. 강은 이렇게 끝없이 대지의 존재사적 존재사건발생을 이끌어가기 때문에, 강의 흐름 앞에 영원한 실체는 존재하지 않으며, 오히려 무한한 존재사건발생만이 존재한다. 따라서 강의 존재사적 생성변화의 길 위에서 “인간들의 한낮은 허깨비”³⁷⁾, 즉 모든 제도, 체제, 법등은 과거로 소멸해 가는 인공물일 뿐이다. 이런 이유로 존재가 정주하는 터전은 강의 존재사적 흐름을 따라 “거주지와 방랑”³⁸⁾을 반복한다. 강이 허락하는 동안 대지는 거주지를 인간에게 내어주며, 그렇지 않은 경우 대지는 거주지를 떠나 방랑하게 만든다. 거주지에 머무는 동안 인간은 고향을 가지며, 거주지에서 내쫓겨 방랑하는 동안 인간은 고향 상실자가 된다. 이런 강이 만들어내는 거주와 방랑의 존재사적 역사공간의 운동을 시인만이 자각한다. 왜냐하면 시인은 언제나 고향을 찾는 자, 존재를 시 짓는 자이기 때문이다. “시인은 고향에 이른다.

35) Friedrich Hölderlin, “Der Ister”, in: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 11, München: Luchterhand 2004, S. 165(장영태, 앞의 책, 273면.)

36) 같은 책, S. 167(장영태, 276면.)

37) Friedrich Hölderlin, “Der Rhein”, in: 앞의 책, S. 179(장영태, 앞의 책, 218면.)

38) Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne «Ister»*, in: *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, hrsg. v. Walter Biemel, Bd. 53, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1984, S. 39.

왜냐하면 시인은 근원에 가까이 다가가기 때문이다.”³⁹⁾

하이데거의 존재사적 존재론은 하나의 공간으로부터 주변부로 확장하여 가는 ‘정착민의 형이상학’이나, 하나의 장소로 주변부를 집어 삼키는 ‘도시민의 형이상학’이 아니라, 강이 허락하는 공간과 강이 허락하지 않는 시간을 따라 사건 발생하는 존재의 역사공간, 즉 ‘유목민의 형이상학’이다. 때문에 시대와 시대의 존재 발생사적 전환기는 존재할 세계와 더 이상 존재하지 않는 세계를 규정하는 시기로 이 시기에 우리는 “최후의 신”과 마주한다. 왜냐하면 “최후의 신은 끝이 아니라, 우리 역사의 끝없는 가능성의 다른 시작이기”⁴⁰⁾ 때문이다. 이런 이유로 몰락하는 우리들의 시대에 최후의 신은 하이데거에 따르면 도래하는 신이다. 왜냐하면 “위험이 있는 곳엔 구원도 따라 자라기”⁴¹⁾ 때문이다. 우리의 시대가 몰락의 위험에 처해 있는 시대인 이유는 결핍을 자각하지 못하는 궁핍한 시대이기 때문이다. 기술문명이 가져다 준 풍요는 더 이상 결여를 허용하지 않는 충만의 시대이며, 현존재에게서 질문을 빼앗아 간 시대다. 대량생산하며, 다량으로 주문하고, 소비하는 상품소비시대를 살고 있는 인간은 물질적 풍요에 빠져 더 이상 존재를 물어야 할 필요를 느끼지 않는 궁핍한 존재로 전락한다. 따라서 존재를 묻지 않는 현존재는 또한 자신의 유한성을 망각하고 스스로 무한존재의 땅토를 걸치고 있다고 착각한다. 이렇게 현존재가 자신의 유한성을 망각한 시대에는 누구도 ‘반신’의 존재가(Seinsvalenz)를 궁금해 하지 않는다. 인간존재는 신이 될 수 없는 존재이며, 신과 직접적으로 대면할 수도 없는 존재다. 다만 인간존재가 신을 대면할 수 있는 길은 인간을 초월한 존재이면서도 신 자체이지는 않은 반신을 통해서일 뿐이다. 즉, 제우스의 신격에 대해 의심을 품은 세멜레가 신 앞에서 죽음을 맞이했지만, 세멜레를 의지하여 세상에 나온 디오니소스가 제우스를 우리에게 알려주는 것과 같다. 또한 신을

39) Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 25.

40) Heidegger, Beiträge, S. 411.

41) Hölderlin, Patmos, in: 앞의 책, S. 193(장영태, 앞의 책, 252)

상실한 궁핍한 시대의 인간에게 신을 알려주는 반신은 “인간들과 신들의 결혼잔치”⁴²⁾를 알리는 선창자 “축제의 영주”⁴³⁾다.

반신의 선창으로 시작하는 신과 인간들의 만남의 장소가 “진리의 작품으로의 자기 정립”⁴⁴⁾, 진리가 스스로를 밝히는 곳이다. 진리가 “개시하는()”⁴⁵⁾ 그 곳은 델로스다. “델로스(Δελοσ)는 섬이다. 즉, 열려 있음, 빛나는 자, 모든 것을 그의 열림으로 모으는 섬, 모든 것을 그의 빛남을 통해 하나의 현재로 은폐하는 섬이다.”⁴⁶⁾ 델로스는 빛의 신 아폴론과 달의 여신 아르테미스의 출생지다. 따라서 델로스는 은폐와 탈은폐(Ent-borgenheit)의 동일근원적 비은폐성(a-letheia)이다. 이런 의미에서 진리는 객관적 방법론을 도구로 하여 실험하고 검증되어 입증하는 수학적 진리와 같은 것이 아니다. 오히려 근원적 의미에서 진리는 사태의 열어 밝힘이며, 이런 열어 밝힘이 지나는 탈은폐성이다. 은폐된 사태의 진리를 탈은폐함으로써만 사태의 진리는 열어 밝혀질 수 있다. 그러나 사태의 진리로부터 탈은폐는 언제나 폭력적인 힘을 통한 제거와 유리를 동반한다. 이 때문에 탈은폐를 통해서만 열어 밝혀지는 사태의 진리는 언제나 자신을 은폐한다. “그러나 언어 - 신은 천둥번개 속에서 말한다.”⁴⁷⁾ 존재를 밝히기도 하고 은폐하기도 하는 신의 언어는 천둥번개다. 하늘에서 신이 울리는 천둥번개는 대지를 울리며, 대지의 울림은 하늘의 소리에 대한 응답이다. 이렇게 “빵은 대지의 열매이지만 빛의 축복을 받고/천둥치는 신으로부터 포도주의 환희는 나오는 법이다.”⁴⁸⁾ 천상의 신 제우스의

42) Hölderlin, *Der Rhein*, S. 182(장영태, 앞의 책, 222쪽).

43) Hölderlin, *Friedensfeier*, S. 186(장영태, 앞의 책, 237쪽).

44) Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes(1935/36)*, in: *Holzwege*, hrsg. v. Friedrich Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2003, S. 25.

45) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 32.

46) Heidegger, *Zu Hölderlin*, S. 231.

47) Friedrich Hölderlin, *Aber die Sprache. Zweiter und dritter Ansatz*, in: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 8, München: Luchterhand 2004, S. 88.

대지를 향한 올림과 대지의 제우스를 향한 호응이 존재의 근원적 존재방식인 존재사적 사건발생 자체다.

우리 곁에 존재했던 신은 이미 대지를 떠나고 최후의 신은 아직 도래하지 않은 이 시대는 존재 전체의 자본화와 기술문명이 지배하고 있는 무결핍의 시대다. 하이데거는 기술문명사회를 “셈하기(Rechenschaft)”, “지반상실(Bodenlosigkeit)”, “만들기(Machenschaft)”의 문화로 규정한다. 근대정신은 존재자를 이용수단으로 대상화하며, 이 대상화의 효율성을 위해 ‘셈하기’를 일반화한다. 셈하기의 정점이 수학이다. 그리고 셈하기는 평균성과 균등화다. 이런 수학적 균등화에 기대어 근대이성은 존재를 대상화하였으며, 이용 가능한 수단으로서 획일화하였을 뿐만 아니라, 그들 자신만의 일회성과 우연성을 탈취하였다. 존재사적으로 발생하는 존재가 일회성과 우연성을 탈취 당하였다면, 존재는 더 이상 자신만의 본래성을 가진 존재가 아닐 뿐만 아니라, 자신만의 특수성을 잃은 평균적인 사물로 전락한다. 이런 평균적 사물로서 존재는 자신만의 지반인 고향을 상실한 채로 중앙의 유일권력의 지배아래 종속되어 있는 모든 것이면서 그러나 아무것도 아닌 실체가 된다. 따라서 근대이성은 특수성을 보편성으로, 지방화를 중앙화로, 일회적 본래성을 평균적 균등으로 전위시키는 ‘만들기’를 수행하는 주체다. 모든 존재자를 균등하고 평균적인 ‘특성 없는’ 사물로 만드는 기술문명사회에서 ‘빵과 포도주’는 더 이상 천상의 천둥번개의 올림과 이에 호응하는 대지의 조화로부터 얻어지는 산물이 아니라, “기계화된 식량공장”⁴⁹⁾에서 산출되는 생산물이며, 주문되어 배달되는 소비재일 뿐이다. 이처럼 모든 존재자를 엄밀하게 측정하고 균등하게 만들어 우리들의 눈앞에 가져다 놓는 기

48) Hölderlin, *Brod und Wein*, in: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, Bd. 8, München: Luchterhand 2004, S. 244(장영태, 앞의 책, 140면).

49) Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, in: *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, hrsg. v. Friedrich Wilhelm v. Herrmann, Bd. 7, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2000, S. 16.

술문명사회는 “척도에 대한 투쟁을 포기한 시대”⁵⁰⁾이며, 시작에 대한 근원적 물음을 빼앗아 간 시대다. 모든 존재자를 평균적 인공물로 만드는 기술 문명사회에 반하여 하이데거는 “사물”을 신과 인간, 하늘과 대지를 잇는 다리로 생각한다. “사물은 단지다.”⁵¹⁾ 즉, 사물은 물을 담는 단지이며, 포도주를 담는 단지이고, 또한 곡물을 담는 단지다. 단지는 대지의 하늘의 울림에 대한 감사로, 신이 인간에게 허락한 선물에 대한 감사로 받쳐진다. 여기서 신과 인간, 하늘과 대지는 근원적으로 만난다. 이렇게 하이데거가 훔덜린을 두 번째 소환했을 때, 하이데거는 이미 반나치주의자, 반자본주의자, 반공산주의자, 반기독교주의자, 반유대교주의자, 반아메리카주의자가 되어 있었다. 첫 번째 훔덜린을 소환했을 때 하이데거는 독일민족의 정신혁명만을 희망했다고 한다면, 두 번째 훔덜린을 소환했을 때 하이데거는 ‘최후의 신’의 도래만을 기다리며 세계인의 정신혁명을 기대했을 것이다.

3. 철학하기로부터 다시 시 짓기로

가다머는 기억의 저편으로 떨어져 가던 훔덜린의 사변시를 기억으로 다시 불러 해석대상으로 삼는다. 해석학 정신은 이해주체의 이해행위가 역사적 제약아래 놓여있다는 역사의식이며, 또한 이 역사의식에 대한 반성적 자각이다. 따라서 해석학은 역사적 제약성을 넘어선 초월자나 비역사적 척도에 의해 확정되는 진리를 거부하며, 해석대상을 단지 지금여기의 제약성만을 토대로 이해하고 해석하며, 이렇게 이해되고 해석된 사태를 또한 다르게 이해하고 해석하는 해석학적 개방성이다. 따라서 해석학 정신은 영향사적 의식이며, 다른 이해의 무한 가능성이다. 이런 해석학적 정신은 가다머가 해석대상으로 불러들인 훔덜린의 시 ‘회상’에서 잘 나타난다. 여기서 ‘회상’

50) Heidegger, Beiträge, S. 120.

51) Heidegger, Vorträge und Aufsätze, S. 168.

은 영향사적 의식으로 간주되며, 동시에 이해의 타자성으로 이해된다. 왜냐 하면 회상은 우리와 함께 존재했으나 지금은 사라진 비존재를 기억의 무대로 소환하는 행위이기 때문이다. 그러나 회상이 비존재를 존재로 소환할 때, 이 존재는 비존재의 현재(Präsens)는 아니다. 오히려 비존재의 회상으로의 소환은 비존재의 부재성의 공표이며, 비존재에 지금여기의 현존성의 부여다. 따라서 회상을 통해 비존재는 존재로의 현존을, 또한 동시에 존재는 비존재로의 부재를 경험한다. 이렇게 회상은 그 자체로 무한이다.⁵²⁾ 마찬가지로 영향사적 의식은 해석학적 이해상황에서 의미충위를 드러내 밝히는 의식이며, 또한 이렇게 이해된 의미지평이 완결된 의미지평이 아니라 사실을 인정하는 의식이다. 그러므로 해석학적 정신은 이해되어야 할 의미지평을 자신의 말로 이해하여 의미지평을 형성하며, 또한 이렇게 형성된 의미지평에 여전히 이해되어야 할 의미지평이 남아있다는 사실을 인정하기 때문에 언제나 그리고 이미 “다른 이해”⁵³⁾를 향해 열려있다.

존재를 비존재로 그리고 다시 비존재를 존재로 소환하는 해석학적 의식은 낮으로부터 밤으로 그리고 밤으로부터 다시 낮으로, 즉 “한낮에서 한밤에 이르기까지/그리고 아침이 반짝일 때까지”⁵⁴⁾ 끝없이 의미망을 열었다 다시 닫는 “존재”⁵⁵⁾다. 해석학적 의식은 한낮의 존재가 은폐되어 비존재로 사라지는 밤에 비존재를 존재로 불러와 의식의 내부에 갈무리하며, 밤의 비

52) “우리 언어(=독일어)에서 생각하기와 감사하기는 동일한 어원이다. 이것들의 의미를 추적하는 사람은 《추억하다》, 《잊지 않다》, 《회상하다》, 《기도, 예배》라는 의미 영역에 이른다.” Paul, Celan, “Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen”, in: *Ansgewählte Gedichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968, S. 127.

53) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke 1 Hermeneutik I*, Tübingen: Mohr Siebeck 1990, S. 302.

54) Hölderlin, *Der Rhein*, S. 133(장영태, 앞의 책, 224면).

55) 보다 정확히게는 “의식 보다 존재”다. Hans-Georg Gadamer, “Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik,” in: *Gesammelte Werke 2 Hermeneutik II*, Tübingen: Mohr Siebeck 1993, S. 11.

존재가 다시 밝혀 드러날 존재의 낮을 준비하는 영향사적 의식이다. 다시 말해서 영향사적 의식의 해석행위는 은폐되어 있는 비존재인 이미 말해진 것을 이해하며, 다시 이해된 것을 말하기로 해석하는 전달로 이루어진다. 따라서 해석학적 이해는 한낮의 존재경험을 존재가 사라진 밤의 시간에 이 해지평으로 소환하여 자신만의 의미지평을 형성하며, 이렇게 밤의 시간에 형성된 의미지평을 존재가 환히 드러날 낮의 시간에 다시 자신의 언어로 전달한다. 때문에 해석학적 이해의 경험은 경험해본 적이 없는 백지상태의 새로운 사유경험도, 이미 증명되어 자명한 수학적 진리의 사유경험도 아닌 언젠가 이미 경험하였으나 지금은 은폐되어있는 비존재를 기억으로 소환하는 재인식 활동이다.⁵⁶⁾ 그러므로 제약된 이해상황에서 수행되는 영향사적 의식의 경험은 필연적으로 이미 인식한 것에 대한 재인식이며, 이렇게 인식의 인식인 영향사적 의식은 망각하여서는 안 되는 진리에 대한 상기다. 왜냐하면 영향사적 의식의 경험은 망각의 나락으로 떨어져 쉽게 잊혀져가는 사태를 다시 불러 기억에 붙들어 매어두기 때문이다. 이런 점에서 영향사적 의식은 이해된 것에 대한 재이해로 이해의 공간을 열어둔다.

“머무는 것은 그러나 시인들이 짓는다.”⁵⁷⁾ 가다머에게 시인 훔덜린은 우리와 같이 머물렀던 것을 우리 곁에 머무르도록 하는 자다. 그래서 시인은 바벨탑의 역사이후 제우스의 언어를 전달하는 전령신 헤르메스의 말을 지상에서 유일하게 듣는 무녀 디오티마의⁵⁸⁾ 역할인 번역과제를 운명처럼 떠맡은 자다. 해석학의 과제는 디오티마의 과제와 같이 우리 곁에 머물러있는 말해진 것을 이해로 옮기고, 이렇게 옮겨진 이해의 사태를 다시 자신의 말로 해석하는 번역이다. 따라서 사유의 저편으로부터 이해의 이편으로의 번역은 신의 말을 인간의 말로 전이하는 무녀의 일이며, 신과 인간을 한 곳에 모으는 시인의 일이다. 시인은 신과 인간이 만나는 축제일에 신들이 머무는

56) 플라톤, 이상인 율김, 『메논』, 이제이북스, 2010, 80e.

57) Friedrich Hölderlin, Andenken, in: 같은 책, S. 123(장영태, 앞의 책, 272).

58) 플라톤, 강철웅 율김, 『향연』, 이제이북스, 2011, 201d.

장소인 올림푸스로 신의 손에 이끌려 등장하여, 그곳에서 경계를 통해 경계에 맺힌 신들의 형상을 엿보는 것이 허락된 인간이다. 이렇게 거울에 빛인 신들의 형상은 논리적으로 설명된 객관적 실체가 아니라, 오히려 어렵פות이 아른 거리는 모호한 그림일 뿐이다.⁵⁹⁾ 그래서 시인의 말은 진실의 언어임에도 불구하고 신들의 허락을 받은 적이 없는 사람들에게는 기만의 언어이자 허구를 짓는 말일 뿐이다. 또한 시인의 말은 미래를 예견하는 예언자의 말임에도 불구하고 아무도 믿지 않는 카산드라와 같은 비극적 운명을 짊어진다. 따라서 시인은 거짓을 진실인 것처럼 말할 수도, 진실을 거짓인 것처럼 말할 수도 있는 존재로 간주되었다.⁶⁰⁾ 그러나 시인만이 신들의 영역을 엿본 자이며, 시인만이 신들의 형상을 우리에게 전달할 수 있는 유일자라는 것은 의심의 여지가 없는 사실이다. 때문에 신들을 한 번도 엿본 적이 없는 자들은 시인들이 짓는 말에 귀기우려야 한다. 이와 마찬가지로 번역되어야 하는 사태를 경험한 적이 없는 사람은 번역하여 자신의 이해지평으로 옮겨 주는 통역자의 말에 귀기우려야 한다.

하이데거에게 시어는 신의 언어인 “천둥번개”속에 서 있는 시인의 소리, 광기의 언어⁶¹⁾이지만, 가다머에게 시어는 “우리가 하나의 대화이며 서로 귀기울인 이래”⁶²⁾인 대화의 언어다. 신과 인간이 만나는 곳, 인간이 진리를 대면하는 곳, 인간존재가 다른 존재의 존재를 확인하는 그 곳은 언제나 대화다. 하이데거는 ‘최후의 신’이 등장하는 순간의 경이에 휩싸인 침묵의 언어를 존재의 언어로 간주한다. 따라서 그는 판단명제의 논리학인 “가상의 논리학”을 벗어나 “침묵의 논리학”⁶³⁾으로의 전환의 필연성을 주장한다. 왜냐하면

59) 플라톤, 조대호 역해, 『파이드로스』, 문예출판사 2008, 247a 이하 참조. 또한 아우구스틴누스는 첫 번째 코린도전서 13, 12를 따라 사변의 어원인 ‘거울(speculum)’을 해석한다. 아우구스틴누스, 성염 옮김, 『삼위일체론』, 분도 출판사 2015, XV, 8.14참조.

60) 헤시오도스, 천병희 역, 『신통기』, 한길사, 2004, 28면.

61) 미셸 푸코, 이규현 옮김, 『말과 사물』 민음사, 2014, 82, 457, 523면 참조. 근대 이성의 시선에서 시인의 언어는 광인의 언어와 같다.

62) Hölderlin, Friedensfeier, S. 136(장영태, 앞의 책, 236면).

“모든 말과 모든 논리학은 존재의 위력아래 있기” 때문이다. “따라서 ‘논리학’의 본질은 침묵이다. 여기에서 비로소 언어의 본질이 파악된다.”⁶⁴⁾ 이에 반해 가다머는 “이해될 수 있는 존재는 언어”⁶⁵⁾라고 하여 언어의 사변성을 말한다. 여기서 “이해될 수 있는”이란 관계사 문장을 제거하면 ‘존재는’ 곧 바로 ‘언어다’ 혹은 ‘언어는’ 직접적으로 ‘존재다’만 남는다. 그러나 해석학적 관점에서 언어는 유명론적 언어관에서 파악하는 존재 지칭의 수단이거나, 하이데거의 존재론에서 파악된 “존재의 집”⁶⁶⁾이 아니다. 가다머에게 언어는 본래 나와 너의 말이 이끄는 그리고 나의 귀가 너의 말에 속하고, 또한 너의 귀가 나의 말에 속하게 되는 대화다. 따라서 우리가 언어를 이끌어 결론을 찾아내는 것이 아니라, 언어가 우리를 이끌어 하나의 의미망을 구성한다. 우리가 공통어(*loci communis*)에 기대어 공통의 언어를 찾기 위해 대화에 머무는 그때 우리의 언어는 언제나 이해의 지평에 들어선 존재만을 말한다.

과거에 대한 객관적 재현이나 복원이 중요한 기억이나 추억과는 달리 해석학적 역사의식으로서 회상은 “머뭇이며, 물론 지속적인 현재는 아니지만 항상 우리 자신의 고유한 소유인 어떤 것이고, 우리가 기억 속에 떠올리는 그리고 누군가에게는 매우 다양하게 다시 현재하게 되는 어떤 것”⁶⁷⁾이다. 회상은 의미지평의 끝없는 소환을 반복하는 해석학적 이해의 무한 개방성

63) Heidegger, *Überlegungen II-VI*, S. 229. 집산은 하이데거가 존재를 근본적으로 은폐로 이해하는 한, 그의 존재론은 “권력행위이며 폭력행위”일 수밖에 없다고 본다. 따라서 침묵은 이 폭력행위, 권력행위에 대항하는 “투쟁의 무기”다. Hassan Givsan, *Sein und Macht. Seyn als Machenschaft, Seyn, die mythische Gewalt*, in: *Martin Heideggers «Schwäre Hefte». Eine philosophisch-politische Debatte*, hrsg. v. Marion Heinz u. Sidonie Kellerer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016, S. 79-80.

64) Heidegger, *Beiträge*, S. 79.

65) Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 478.

66) Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus(1946)”, in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 3. Aufl. 1996, S. 311.

67) H.-G. Gadamer, “Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlins <Andenken>”, in: *Gesammelte Werke 9*, Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 50.

이다. 따라서 해석학적 역사의식에서 역사의 끝은 모든 존재의 절대적 조화에서의 해소가 아니라, 존재의 재발견이며, 재산출이다. 이처럼 가다머가 횡달린에 기대어 이해하는 역사의 끝은 종말론적 피안으로의 도피를 통해 완성되는 초역사적 존재완성이 아니라, 모든 존재가 자기 자신에 도달하여 완성되는 바로 그 순간이며, 또한 이 순간에 다시 조우하는 존재의미다. 따라서 가다머에게 역사의 끝은 존재의 존재로의 반복, “존재증대(Zuwachs an Sein)”⁶⁸⁾가 일어나는 순간이다. 이에 반해 하이데거는 끝없는 몰락의 파국 앞에 고대하는 ‘최후의 신’의 역사무대로의 등장 of 필연성을 예견함으로써 역사에 존재해온 모든 악을 일소하고 새로운 천년왕국의 건설을 약속한 기독교 종말론의 사유특성을 보인다. 물론 하이데거가 전체적 독재와 자본의 중앙 집중화의 원인을 유일신을 주장하는 기독교와 유대교에 찾았기 때문에, 그를 반기독교주의자, 반유대교주의자라 간주하여야 하지만, 그럼에도 불구하고 그의 ‘최후의 신’은 파국의 정점에 등장하는 메시아적 성격을 가지고 있다는 사실을 부인할 수 없다. 하이데거의 ‘최후의 신’과는 달리 가다머는 역사의 종말과 더불어 등장할 초역사적 피안을 전제하지 않으며, 역사의 초월을 통해 달성될 ‘신의 나라’를 인간역사의 목적으로 주장하지도 않는다. 오히려 해석학적 역사의식은 역사 맥락적 의미지평의 무한성을 자신의 닫히지 않는 놀이공간으로 인정함으로써 종말론을 거부한다.

4. 맺음말

하이데거와 가다머 두 철학자의 횡달린 시와 정신세계의 수용에는 차이가 있다. 먼저 하이데거가 두 번에 걸쳐 횡달린을 자신의 사유지평에 소환할 때, 그의 의도는 횡달린을 매개로한 자기사상의 새로운 기획과 구축이었다. 첫 번째 횡달린 소환으로 하이데거는 정치적으로 실패한 독일정신혁명

68) Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 145.

을 철학적으로 달성하고자 하였으며, 두 번째 율덜린 소환으로 그는 기술문명비판과 자본주의정신비판을 수행했다. 이에 반해 가다머에게 율덜린은 자기철학 구상을 위한 수단이 아니라, 해석학적 이해의 해석대상이다. 가다머는 율덜린의 시와 정신세계를 다시 해석의 무대에 세움으로써 율덜린이 마땅히 차지해야 할 정신사에서의 위치를 찾아 주고자 했다. 다음으로 하이데거가 두 번째 율덜린을 소환했을 때, 하이데거의 눈앞의 세계는 기술문명과 자본의 위협 앞에 발가벗겨 놓여있는 파괴적전의 세계였다. 따라서 하이데거는 세계의 종말 직전에 간절히 고대하는 ‘최후의 신’의 도래를 기다리는 종말론적 사유특성을 가지고 있다. 그러나 가다머는 영향사적 의식의 무한 개방성을 율덜린의 ‘회상’에서 발견하며 율덜린과 더불어 종말론을 거부한다. 마지막으로 하이데거는 “천둥번개”로 말하는 신의 언어가 창조하는 존재와 이렇게 창조된 존재의 위력 앞에서의 침묵의 필연성을 말하지만, 가다머는 끝없는 말과 말 사이의 상호 교섭에서의 의미지평의 무한진행과 이행을 보장하는 대화의 필연성을 주장한다. 하이데거에게 시인 율덜린의 언어는 천둥번개 속에서의 신의 창조행위를 들은 존재의 소리이며, 따라서 진술될 수 없는 언어행위로 침묵만이 여기에서 유일하게 합당한 언어행위다. 이에 반해 가다머에게 율덜린의 언어는 나와 너가 나누는 대화의 언어이며, 대화의 진행과정에서 마주하는 절대적 언어결핍을 넘어서기 위해 화자와 청자가 함께 수행하는 합당한 말 찾기이고, 합당한 말을 찾기 위해 이해상황을 충분히 헤아리는 말 더듬기의 수행적 언어행위다.

참고문헌

- 노희직, 『하이데거의 율덜린 해석』, 『외국문학연구』 제19호, 한국외국어대학교 외국문학연구소, 2005, 137~155면.
 아우구스티누스, 성염 옮김, 『삼위일체론』, 분도 출판사, 2015.
 아리스토텔레스, 『수사학/시학』, 숲, 2017.

- 이경배, 「판단 이전의 근원적 존재지평 - 훔덜린의 1795년 「판단과 존재」」, 『범한철학』 제59집, 범한철학회, 2010, 257~283면.
- _____, 「철학적 해석학의 영향사적 기원」, 『범한철학』 제69집, 범한철학회, 2013, 143~172면.
- 이수정, 「하이데거의 시인론」, 『현대유럽철학연구』 제15집, 한국하이데거학회, 2007, 441~470면.
- 플라톤, 이상인 옮김, 『메논』, 이제이북스 2010.
- _____, 조대호 역해, 『파이드로스』, 문예출판사 2008.
- _____, 강철웅 옮김, 『향연』, 이제이북스 2011.
- 미셸 푸코, 이규현 옮김, 『말과 사물』 민음사 2014.
- 헤시오도스, 천병희 역, 『신통기』, 한길사 2004.
- 프리드리히 훔덜린, 장영태 옮김, 『훔덜린 시 전집 1, 2』, 책세상 2017.
- Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 10*, 10 Bde. Tübingen : Mohr Siebeck 1990 ff.
- _____, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1977.
- Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, I, II, III, IV*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1980-2015.
- _____, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 18. Aufl. 2001.
- _____, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg I. Br. am 27. 5. 1933, Das Rektorat 1933/34 Tatsachen und Gedanken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2. Aufl. 1983.
- _____, *Der Ursprung des Kunstwerkes(1935/36)*, in: *Holzwege*, hrsg. v. Friedrich Wilhelm v. Hermann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2003.
- Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, München: Luchterhand 2004.
- _____, “Urteil und Sein”, in: *Friedrich Hölderlin Werke Briefe Dokumente (Kleine Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe)*, hrsg. v. Friedlich Beißner, Stuttgart/Hamburg: Kohlhammer W. 1969.
- Theodor W. Adorno, “Parataxis”, in: *Noten zur Literatur, GS. Bd. II*, hrsg. v.

- Rolf Tiedemann, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.
- Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, in: *GS. Bd. I-1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Paul, Celan, “Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen”, in: *Angewählte Gedichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968.
- Emmanuel Faye, “Kategorien oder Existenzialien, Von der Metaphysik zur Metapolitik”, in: *Martin Heideggers «Schwäre Hefte»*. Eine philosophisch-politische Debatte, hrsg. v. Marion Heinz u. Sidonie Kellerer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016.
- Marion Heinz u. Sidonie Kellerer(Hrsg.), *Martin Heideggers «Schwäre Hefte»*. Eine philosophisch-politische Debatte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016.
- Dieter Henrich, *Konstellation*, Stuttgart: Klett-Cotta 1991.
- , *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta 1992.
- Helmut Hühn, *Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 1997.
- Otto Pöggeler, “Heidegger und die Kunst,” in: *Martin Heidegger, Kunst-Politik-Technik*, hrsg. v. Christoph Jamme u. Karsten Harries, München: Wilhelm Fink 1992.
- Thomas Rentsch, *Martin Heidegger-Das Sein und Tod. Eine kritische Einführung*, München/Zürich: Piper 1989.
- Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1975*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.

Abstract

Write poetry and philosophize Hölderlin
– history of acceptance in the philosophical hermeneutic –

Lee, Kyeong-bae*

The German philosophical pattern in the early 20th century is divided into two different camps that accepted the German romanticism, especially Hölderlin-receptor. On the one hand, it is camp that we call 'philosophical hermeneutic', on the other hand, is what we call the critical theory. Before we deal with the receptor of critical theory, the paper focuses on the acceptance of Hölderlin's speculative poetry and the problem of Wirkungsgeschichte in 'philosophical hermeneutic'. And then the paper discusses Hölderlin's wirkungsgeschichtliche acceptance in the thought of philosophical hermeneutic, through this, it intend to overcome the conflict between poetry and philosophy to find the truth of poetic literature. Finally discuss the difference between Heidegger's ontological philosophy and Gadamer's philosophical hermeneutic in Hölderlin-acceptance. The difference is as follows.

1. Heidegger tried to sublimate Hölderlin's poetry into a horizon of German idealism philosophy. 2. From Heidegger's point of view is Hölderlin more of a philosopher than a poet. 3. Eventually, from Heidegger's ontological philosophy, Hölderlin's art world was exiled to the periphery of the debate. In Gadamer's philosophical hermeneutic, 1. Hölderlin's speculative poetry is interpreted as a poetic literature that embody the awareness of one's own times. 2. Hölderlin's view of the role of poetry and poet in a new era is reinterpreted upon modern needs.

Key Words : meta politic, humanism, nationalsocialism, historical conscienceness, memory

* Jeonju University

<필자소개>

이름: 이경배

소속: 전주대학교 HK Plus 사업단

전자우편: kybae98@hanmail.net

논문투고일: 2019년 6월 26일

심사완료일: 2019년 8월 19일

게재확정일: 2019년 8월 26일