

F. Hölderlin 概念詩의 本質과 詩學의 實存的 解明

李 相 賢*

I. 問題의 提起

Aristoteles가 人間을 理性的 動物이라고 定義해 놓은 以來 人間과 動物을 區別하는 種差가 되는 基本 概念으로서의 理性的 本質에 대하여 많은 論議가 있어왔다. 2千여년이 넘는 哲學的 傳統의 도도한 歷史가 이러한 理性的 概念을 둘러싸고 論議되어 왔다고 해도 過言이 아닐 것이다. 이는 現世의 哲學的 思惟가 古代의 哲學的 思惟를 능가한다는 말로 表現될 수 없다는 것과 一脈相通 할 것이다. 따라서 이와 같은 理性的 本質에 대한 論議 가운데 하나는 그것을 文章의 生成과 理解 나아가 消滅 등으로 보는 立場을 들 수 있는데, 그것은 人間의 內面에 潛在되어 있으리라고 推測되는 모호한 思考를 더듬기 보다는 人間이 使用하는 文章의 性格을 살펴봄으로서, 다시 말해 社會的 意思疏通의 過程과 言語를 熟考함으로써 사람됨의 本質을 좀 더 분명하게 把握 할 수 있으리라는 기대가 나타났으니, 文章을 만들고 알아채는 統辭의 存在라고 人間을 定義하는 것이 더욱 近理하다는 接近인 것이다. 더 나아가 言語의 組織의 體制와 韻律을 이용한 言語의 性質을 檢討하는 方法으로서의 詩部分과 思惟의 本質의 意味를 評價하고 이끄는 基礎로서의 一連의 組織的 價値體系이며 基本的 假定인 哲學과의 만남은 必然의이라 아니할 수 없다. 따라서 詩作의 歷史的 獨自性은 결코 文學的, 또한 歷史的으로만 論證되지 아니하며 더불어 思惟와의 對話를 통하여 論證될 수 있는 것이다.

詩와 哲學과의 만남, 어떻게 보면 詩人의 思想, 즉 內面的 思惟의 깊이와 그 깊이 속에서 接脈되어 온 哲學과의 連繫性의 만남이라고 할 수 있는 이러한 論議는 그 詩人의 精神史의이며 實存論의 觀點 아래서 오랫동안 研究되어야 할 價値가 있으며 그 代表的인 人物로 Martin Heidegger를 指摘할 수 있다. Hermann Heltner와 Wilhelm Schiller에 의해서는 그 文學的 才能과 業績이 否定的으로 評價¹⁾ 되어야만 했던 詩人 Hölderlin²⁾ 이 1905年 Dilthey의 'Friedrich Hölderlin'³⁾ 을 통하여 그때까지 알려지지 않았던 Hölderlin文學의 깊이와 多樣性이 처음으로 밝혀지고 드디어는 젊은 獨逸 文學徒 Hellingrath에 의해 Hölderlin 全集이 發刊됨으로서 認識되기 시작했다. 그후 表現主義 詩人들이 세

* 해양대학교 교양과정부 강사

1) Vgl. Hermann Heltner, *Die romantische Schule in ihrem Zusammenhang mit Goethe und Schiller*, F. Vieweg und Sohn, 1850, S. 42.

2) Hölderlin은 Goethe나 Schiller와 同時代에 살았으면서도 當代에는 그들처럼 認定을 받지 못하고 後半生을 精神 錯亂속에서 보낸 불우한 詩人이었다. 20世紀에 들어와서야 비로소 그의 文學의 偉大性이 發見되기 始作했는데 그의 詩가 풍기는 독특한 魔力과 接近하기 어려운 高味性이 그의 藝術의 意志를 證明해 주고 있다. 그러나 그는 時代 現實을 外面하고 藝術에만 沒頭한 詩人은 아니었다. 그는 同時代의 누구보다도 時代 現實을 強力하게 體驗했고 이러한 體驗을 藝術로 昇華시킬 줄 알았다. 이러한 體驗을 밑바탕으로 하여 普遍的인 人間性 理想을 노래했고 보다 나은 世界의 到來를 豫言했다. 그는 보다 나은 時代의 到來를 위한 그에게 주어진 師弟的 使命을 完遂하기에 온 情熱을 바쳤다. 그러기에 詩作이 그에게서는 그렇게도 切實한 實存의 問題가 되고 있었던 것이다.

3) Wilhelm Dilthey, *Friedrich Hölderlin*, in: *Das Erlebnis und die Dichtung*, Göttinger, 1965, SS. 242-243.

위 놓은 Hölderlin은 “存在 妄覺의 時代에 있어 고독한 半神(Halbgott)이며 豫言者인 Hölderlin”⁴⁾을 研究한 實存哲學의 代表의 人物로 간주되는 M. Heidegger에 의해 1953年 ‘Hölderlin과 Rilke의 詩世界’ (Heidegger und die Dichtung Hölderlin Rilke)⁵⁾를 著述하였다. Hölderlin은 70여년(1770-1843)이라는 그리 짧지 않은 生涯를 살았지만 生涯의 半年을 精神錯亂속에서 살았기 때문에 그의 創作 時期는 不過 15年⁶⁾ 程度에 지나지 않는다. 그런데 이 15年間의 時期에는 世界的으로 歷史的 轉換期라 해도 過言이 아닌 混亂이 일어났는데 그것이 곧 France革命이었으며 Hölderlin은 同時代의 어느 詩人보다도 이 革命을 強烈하게 體驗하였다. 바로 이러한 그의 強烈한 體驗은 곧 그의 祖國愛로 이어지고 그의 祖國愛에 대한 열망을 詩的 世界에로 昇華시켜 나아갔던 것이다. 따라서 Hölderlin에 있어 政治性⁷⁾은 France革命과의 關係性 때문이라고 해도 過言이 아닐 것이다. 따라서 Hölderlin의 國家愛도 이러한 脈絡위에서 人間의 사랑과 自然에의 美와 神的인 全知全能을 共同社會의 實現과 祖國의 理想的 昇華로의 實存的 契機를 마련하는 것이다. 이러한 實存的 體驗이란 原則的으로 主觀的 體驗의 世界에서 展開되어 지며 그것이 概念으로서는 充分히 把握되지 못한다는 제한이 따르게 된다. 따라서 實存論的 分析이 要求되는데 이 實存論的 分析에 있어서 가장 重要한 哲學者며, 또한 Hölderlin의 實存的 世界와 가장 關聯이 있는 哲學者로서 M. Heidegger를 들 수 있는 것이다.

Heidegger 哲學에 있어서 根本的인 概念은 存在와 時間 그리고 人間이다.⁸⁾ 그는 存在와 存在者를 區別하여 存在를 묻는 것이 곧 參存在論의 課題이며 通俗的 時間과 根源的 時間을 區別하여 人間은 그 本性에 있어서 時間的이며 根本的 時間에서 存在 一般의 興味를 밝히는 것이 哲學의 課題라고 하였다. 이러한 存在中에서 越等한 存在는 人間의 存在 즉, 現存在⁹⁾이다. 이러한 그의 現存 概念에 影響을 미친 사람들 中에는 古代의 Aristoteles를 비롯하여 近代의 W. Dilthey, M. Schiller, H. Bergson, S. Kierkegaard, 그리고 詩人 Hölderlin 등이 있는데 그 中에서도 唯一하게 詩人으로서의 獨逸의 神秘主義¹⁰⁾ 詩人 Hölderlin이 그에 들어 있는 것이다. Heidegger는 Hölderlin의 詩에서 言語를 借用해 사용하곤 했는데 그 理由는 Hölderlin의 詩에서 現存在에 대한 本質的인 깊은 意味를 聽取할 수 있었기 때문이다. 따라서 Heidegger는 Hölderlin의 독특한 詩學思想과 그 詩學에서 빚어진 實存的 意味의 言語들을 그의 深奧한 哲學에의 連結로 實存哲學의 絶頂을 이루었다. 그리하여 Heidegger는 ‘存在의 思考는 古代 希臘을 解釋하는데서 온 것이고, 神은 Hölderlin을 解釋하는데서 온 것이다.’고 말하기 까지 하였다. 이는 哲學者보다는 詩人을 優位的인 位置에 놓고 있다는 論證이며 따라서 哲學者는 詩人의 思惟를 배워야 한다는 것이기도 하다. 그러므로 本 研究는 Hölderlin 詩學思想의 本質과 解明을 통해 人間과 自然과 神의 問題를 論議하고자 하는데 그 目的이 있다.

4) Willy Michel, *Die Aktualität des Interpretierens*, Heidelberg, 1978, S. 20.

5) Else Buddeberg, *Heidegger und die Dichtung, Hölderlin, Rilke*, 1953, S. 78.

6) Hölderlin은 1770년에 태어나 1843년에 73歲로 一生을 마친다. 그가 精神錯亂에 걸리는 時期가 1805年, 즉 35歲 以後이므로 20歲를 前後해서 35歲 까지 약 15年의 時間이었다.

7) 여기서의 政治性이라 함은 좀 막연한 概念이기는 하나 政治的 見解나 政治 및 社會 現實과의 連繫性을 뜻한다.

8) Heidegger는 人間의 本性에 속하는 形而上學的 基礎가 될 有限的 人間의 存在論的 分析論을 基礎 存在論이라고 불렀다.

9) 陳夫鉉, *實存哲學의 教育學的 理解*, 서울:載東文化社, 1979, p. 53.

10) 神 또는 參 實在을 認識하는데 超自然的 直觀이나 超自然的 힘에 呼訴하는 宗教的 또는 哲學的 思想이다. 神秘學, 精神主義에 통하는 말로서 神秘主義는 모든 學問的 論證을 우습게 여기고 常識을 自己 內面에 의한 直接的 開始, 直觀, 感情으로 부터 이끌어 내려고 한다. 그러나 神秘主義 意味는 무엇을 主張하는가에 의해서가 아니라 그 態度에 있는 것으로서 神秘主義者들에 있어서는 다른 사람들이 普通으로 여기는 것이 神秘的으로 생각되어진다. 이 思想의 特色은 內面的인 強調, 神人 一致의 觀相의이며, 貴族的인 것이다.

II. Hölderlin 詩學思想의 解明

人間이 活動하고 追究하는 것은 人間이 스스로 노력함으로써 얻는 것이며 이것은 그의 功業이기도 하다. 그 모든 것은 人間이 世上에 사는 本質에 抵觸하는 것도 人間의 現存在의 根據에까지 到達된 것도 아니며 人間의 現存在는 根本에 있어서는 '詩人的' 이다. 그런데 지금 우리가 理解한 바에 의하면 詩는 神들과 事物의 本質을 建設하면서 命名하는 것이다. '詩人으로서 산다' 는 것은 神들의 現前 가운데 서고, 事物의 本質에 가까이 關聯되어 있다는 뜻이다. 現存在가 그 根據에 있어서 '詩人的' 이라는 것은 그것이 곧 現存在가 建設된 것으로서 功業이라는 것이 아니라 오히려 贈與라는 뜻이다.

詩는 現存在에 隨伴되는 한갓된 裝飾品도 아니요, 一時的인 感激도 아니며, 娛樂 따위는 더 더욱 아니다. 詩는 歷史를 擔當하는 根據임으로 해서 또한 한낱 文化現象도 아닐 뿐더러 나아가서 '文化精神' 의 한갓된 '表現' 도 아니다. 우리의 現存在가 根本에 있어서 詩人的이라고 表現한다고 해서 그것은 窮極의 現存在가 본래는 惡의 없는 遊戲에 不過하다는 것을 意味할 수는 없다. 그러나 맨 처음에 引用한 序言 가운데에서 Hölderlin 自身이 詩는 '모든 營爲 가운데 가장 無責任한 것' 이라고 부르고 있지 않은가? 이것은 지금 展開된 詩의 本質과 어떻게 一致하는가? 이것을 밝히기 위하여 처음에 미루어 놓았던 問題로 되돌아가지 않으면 안 된다. 이 問題에 對答함으로써 詩와 詩人的 本質을 相互 關聯시켜서 解明할 수 있다.

처음의 結果로서 詩의 活動 領域은 言語라는 것이었다. 그러므로 詩의 本質은 言語의 本質에서 把握되지 않으면 안 된다. 그 다음으로 分明해진 事實은 詩는 一切 事物의 存在와 本質을 建設하고 命名하는 것이어서 결코 任意의 妖說이 아니라 오히려 그것으로 하여 비로소 우리가 日常의 言語 가운데서 이야기하고 談論하는 바, 一切의 것이 드러난다는 것이다. 그러므로 詩는 言語를 하나의 現存하는 創作素材로서 받아들이는 것이 아니라 詩 自體가 비로소 言語를 可能케 하는 것이다. 따라서 言語의 本質은 詩의 本質에서 理解되지 않으면 안 된다.

人間의 現存在로서의 根據는 言語의 本來的인 生起로서의 對話이다. 그러나 存在의 建設로서의 詩는 根源이다. 따라서 言語는 '모든 財寶 가운데 가장 危險한 財寶' 다. 그리하여 詩는 가장 危險한 作品이며 同時에 '모든 營爲 가운데 가장 無責任한 것' 이다.¹¹⁾ 事實은 이 두 개의 規程을 하나로 統一하여 생각할 때 비로소 우리는 詩의 完全한 本質을 把握하게 된다. 그러나 과연 詩는 가장 危險한 作品인가?

이에 관해서는 詩人的 神은 번갯불 가운데 내놓여져 있다는 詩의 本質을 가장 純粹하게 노래했다고 생각되는 다음의 詩가 이야기하고 있다.

.....Wie wenn am Feiertage, das Feld zu sehn
Ein Land mann geht, des Morgens, wenn
Aus heiß Nacht die kühlenden Blize fielen
Die ganze Zeit und fern noch tönet der Donner,
In sein Gestande Wieder tritt der Strom,
Und frisch der Boden grünt
Und von des Himmels erfreuendem Reegen
Der Weinstok Trauft und glänzend
In stiller Sonne stehn die Bäume des Haines :¹²⁾

11) M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1971, S. 55.

F. Hölderlin 概念詩의 本質과 詩學의 實存的 解明

.....마치 祝祭日 이른 아침
 農夫가 田場을 보러 가듯이.....
 하지만 詩人이여, 우리에게 온당한 것은,
 神의 暴風雨 속에 맨머리로 서서 아버지의 불빛을
 제 손으로 잡아서,
 이 하늘의 贈與를 노래로 써서 民族에게 전하는 것이다.

이와같이 詩人과 神의 純粹한 노래는 농부로 아버지로, 더 나아가 民族에까지 이어지고, 한 사람의 狂人이 되어 어머니의 품안에 돌아온 Hölderlin은 그후 1年 뒤에 France에 머물러 있었던 時節을 回想하면서 親友에게 보낸 편지에 다음과 같은 편지를 쓰고 있다.

“暴力的인 要因, 하늘의 불과 人間의 平靜, 自然에 있어서의 人間의 生, 그 有限성과 平和로움, 이것이 끊임없이 나를 사로잡았다. 英雄의 말을 흉내 내듯이 나도 Apollo가 나를 때려 눕혔다고 말할 수 있다.”¹³⁾ 과도한 빛이 詩人을 暗黑으로 몰아 넣었다. 그의 ‘營爲’가 가장 危險한 것이었다는 데 대한 證據가 이 이상 더 必要하겠는가? 모든 것은 詩人 自身の 運命이 말하고 있다. 흡사 이것을 豫感하듯 Hölderlin의 ‘Empedocles’에는 이런 말이 있다.¹⁴⁾ ‘精靈을 이야기한 사람은 일찍이 世上을 떠나야 한다.’ 그러면서도 詩는 ‘모든 營爲 가운데 가장 無責任한 것’이다. Hölderlin이 편지에서 이렇게 쓰고 있는 것은 어머니를 慰勞하기 위해서 만든 아니다. 골짜기가 山에 속하듯이 이러한 惡意 없는 外樣이 詩의 本質에 속한다는 것을 알았기 때문이다. 詩人이 低俗한 日常으로부터 밖으로 내던져져서 自己의 營爲를 無責任한 것으로 假現함으로써 그 日常에 對抗하여 防禦하지 않았더라면 이 가장 危險한 일의 遂行과 持續은 과연 어떻게 可能했겠는가?

詩는 外見上 遊戯처럼 보이긴 하나, 그러나 事實은 그렇지 않다. 遊戯는 사람들을 熱中시키기는 하지만 그때 사람들은 모두 自己를 忘却하고 있는 것이다. 이와 反對로 詩에 있어서 人間은 自己의 現存在의 根據위에 集中되며 人間은 詩 가운데에서 靜肅에 이른다. 非活動性이나 無思想처럼 보이는 外面上의 靜寂이 아님은 물론, 그 가운데 一切의 힘과 關係가 躍動하는 無限한 靜寂이다. 詩는 우리가 그 속에서 親熟하게 日常生活을 營爲할 수 있고 손으로 잡을 수 있는 現實과는 反對로 非現實的이고 꿈과 같은 外樣을 나타낸다. 그러나 그와는 反對로 詩人이 말하고 詩人이 甘受하는 것, 그것이 現實이며 그리하여 Empedocles의 판테아는 女性的인 밝은 知慧로 이렇게 告白한다. ‘그사람 自身으로 있는 것, 그것이 人生이며 우리네 人生은 그 꿈에 不過하다.’ 그리하여 詩의 本質은 外面上으로는 動搖하는 것처럼 보이나 事實은 確固한 것이며 말할 나위없이 詩는 그 自身 本質的인 建設이

12) 많은 Hölderlin의 다른 詩들처럼 이 詩도 自然의 映像을 描寫하는 것으로 始作되고 있다. 雷聲과 번개 친 後 休日の 아침이 第1聯의 自然 背景이다. 大地는 푸르려 있고 포도나무에는 이슬이 방울져 있으며 고요한 太陽 아래 나무들이 서 있다. 雷雨는 破壞시키는 것이 아니라 오히려 새로운 삶을 불러 일으키는 것이다. 第2聯에서는 ‘恩惠의 天候’ 아래 서 있다. 말하자면 神聖의 影響 아래 놓여 있다. 이 詩의 思念은 모두 詩人을 에워싸고 맴돌고 있다. Hölderlin에 있어서 詩人은 단순히 짓는 이 즉 ‘poeta’가 아니라 豫言하는 者 즉 ‘vates’인 것이다. 어떤 巨匠도 어떤 規則도 詩人을 기를 수 없고 ‘힘찬 者, 神의으로 아름다운 自然’이 그를 기른다. ‘이제’라는 말로서 意味하려는 바가 登場한다. 詩의 言語 가운데 聖스러운이 形成되며, 自然은 깨어난다. 第2聯에서 自然을 解釋한 뜻은 계속 이어져 나간다. ‘힘찬 自然은 ‘무기의 소리’ 더불어 깨어나고, 到處에 現存하는 것은 ‘천공의 높이에서 深淵에까지’ 이른다. 이 自然은 時間보다도 오래이며 神들의 위에서 서 있다. 그 안에서 確固한 法則과 聖스러운 混沌이 理解된다. 이러한 自然觀은 概念으로 잘 把握될 수 없는 것이다. Hölderlin에 있어서 自然은 결코 哲學의 理念도 아니며 어떤 詩의 隱喩도 아니다. 그것은 그 自身에 의해서 信賴되고 恭敬되는 森羅萬象의 原初의 힘인 것이다. 自然의 깨어남은 詩人의 靈魂 가운데 불길을 당긴다. 느끼지 못했고 ‘에감만 했던’ 일이 이제 明瞭해진다. 중복의 모습으로 알려지지 않았던 것, ‘못 神들의 힘’—즉 自然은 이제 비로소 認識된다. 그러나 오로지 詩人들에게만 알려져 있다.

13) a.a.O.S. 327.

14) a.a.O.S. 57.

다. 바꿔 말하면 確固한 基礎 確立이며 모든 建設은 自由로운 贈與인 것으로 그리하여 Hölderlin이 '詩는 재비처럼 自由롭다.'고 말하는 理由가 여기에 있다. 그러나 이 自由는 無制約인 自意나 幾몇대로의 願望이 아니라 最高의 必然性이다. 存在의 建設로서의 詩는 二重으로 制約되어 있다. 이 가장 內的인 法則을 洞察함으로써 비로소 詩의 本質을 完全히 把握하게 된다.

詩作은 神들을 根源的으로 命名하는 것이다. 그러나 神들 스스로가 人間의 言語에까지 到來할 때 비로소 詩人의 言語에 神을 부를 힘이 賦與되는 것이다. 어떻게 神들을 言明하는가? 詩人이 말한다고 하는 것은 이러한 눈짓을 捕捉해서 다시 自己 民族에서 눈짓으로 전하는 것이다.¹⁶⁾ 눈짓을 捕捉하는 것은 그것을 받아들이는 것이며 그것은 곧 다시 주는 것이다. 왜냐하면 詩人은 '最初의 徵候'에서 일지라도 이미 完成된 것을 洞察하며 또 이 直觀된 것을 大膽하게 말로 나타내서 아직 實現되지 않은 것을 앞질러 말하기 때문이다. 그리하여 대담한 精神은 雷雨앞에 선 독수리처럼 자신 뒤에 到來할 神들을 앞질러 豫言하며 飛上한다.

存在의 建設은 神들의 눈짓에 얽매어 있다. 그리고 同時에 詩人의 말은 '民族의 소리'의 解釋일 뿐이다. 그리하여 Hölderlin은 傳說을 命名하며 傳說에는 民族이 存在者 全體에 속하고 있다는 것이 새겨져 있다. 그러나 이 소리는 沈默하기도 하며 無氣力해지기도 한다. 이 소리는 또한 대개는 本來의 것을 스스로 말할 수 없으므로 누군가 解釋해 줄 사람을 必要로 하기도 한다. '民族의 소리'라는 表題를 가지고 있는 詩는 두 가지 形態로 우리에게 전해지고 있다. 終節이 각기 다르기는 하지만 그러면서도 서로 補充하고 있다. 첫 번째 形態의 終節은 이렇다.

.....民族의 소리는 경건하기 때문에 나는 神的인 것을
사랑스럽게 우러러본다.
그렇지만 그 소리는 神들과 人間 때문에
언제까지나 자전해서 잠자코 있을 것은 아니다.
.....傳說은 고귀하다
그것은 最高의 것에 대한 追憶이므로
하지만 聖스러운 것을 解明할
사람이 또한 필요한 것이다.

그리하여 詩의 本質은 神들의 눈짓과 民族의 소리라는 서로 排斥하면서도 서로 牽制하고 있는 두 法則 가운데 끼여 있고 詩人 自身은 저것과 이것, 즉 神들과 民族 사이에서 있다. 따라서 詩人은 밖으로 내던져진 것, 즉 神들과 人間들 사이의 그 中間에 내던져진 것이다. 그러나 이 中間에서만 그리고 그곳에서 비로소 人間이란 누구이며 어디에 그 現存在를 定立할 것인가 하는 것이 決定된다.

끊임없이 더욱 더 確固하게 切迫해 오는 여러 가지의 現象의 充滿으로 부터 더 한층 單純하게 Hölderlin은 自己의 詩人으로서의 言語를 이 中間 領域에 바치고 있다. 이것이 우리로 하여금 그를 詩人의 詩人이라고 말하도록 하는 것이다. 이래도 Hölderlin이 世界의 忠實에 參與하지 못하기 때문에 空虛하고 지나친 自己觀照에 빠져 있다고 생각되는가? 그렇지 않으면 詩人은 世界의 忠實에 切迫해 오는 現實로 인하여 存在의 根據와 中心을 向해서 詩人으로서의 思惟를 貫徹하였다고 認識해야 할 것인가?

Hölderlin은 詩의 本質을 노래 부른다. 그러나 無時間的으로 妥當한 概念이란 뜻에서가 아니다. 詩의 이러한 本質은 특정한 時代에 속한다. 그러나 이미 存續하고 있는 것으로서의 時代에 適應하는 것은 아니다. 그와 반대로 詩의 本質을 새로 建設함으로써 비로소 Hölderlin은 새로운 時代를 規定

16) a.a.O.S. 61.

하는 것이다. 그것은 사라져 버린 神들과 到來하는 神 사이의 時代이며 이 時代의 意味는 사라져 버린 神들은 이미 없고 到來할 것도 아직 없다고 하는 二重의 缺如 즉 無 가운데 서 있음으로 해서 '가난한 時代' 인 것이다. Hölderlin이 建設하는 詩의 本質이야말로 最高의 尺度에 있어서 歷史的이다. 왜냐하면 그것은 歷史的인 時代를 先取하기 때문이며 따라서 歷史的 本質로서의 詩는 唯一한 本質이다.

時代가 가난하기 때문에 그 時代의 詩人은 過度하게 豊富하고, 너무나 豊富하기 때문에 詩人은 때때로 지나가 버린 것을 回想하고 到來할 것을 기다리는데 지치기도 하며, 그리하여 外見上으로는 空虛하게 잠들 수도 있다. 그러나 그는 밤의 無 가운데 確固하게 서 있고 詩人은 이와 같이 自己의 使命으로 하여 最高의 孤獨 가운데 저 혼자 머물러 있음으로써 그는 自己 民族을 代表하고 따라서 眞實로 自己 民族을 위하여 眞理를 獲得하는 것이다. 이에 관해서는 '빵과 포도주'의 第7節이 말하고 있다. 여기서는 思惟를 통해서만 解釋될 수 있는 것이 거기에서는 詩로 노래 불리어지고 있다.

.....Aber Freund! wir kommen zu spät
Zwar leben die Götter,
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.
Endlos wirken sie da und scheinen wenig zu achten,
Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns.
Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen,
Nur zu Zeiten erträgt göttliche fülle der Mensch.
Traum von ihnen ist drauf das Leben. Aber das irrssal
Hilft, wie Schlummer und stark machet die Noth und die Nacht,
Biß daß Helden genug in der ehernen Wiege gewachsen,
Herzen an Kraft, wie sonst, ähnlich den Himmlischen sind.
Donnernd Kommen sie drauf. Indessen dünket mir öfters
Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu seyn,
So zu harren und was zu thun indeß und zu sagen,
Weiß ich nicht und wozu Dichter in düntziger Zeit?
Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,
Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.¹⁷⁾

.....그러나 벗이여! 우리의 도착은 너무 늦었다.
神들은 생존하고 있을지나,
머리 위 異域의 世界에 살고 있다.
그들은 거기에서 끊임없이 活動하고 있으나
우리가 살고 있는 것에 대해서는 無關心한 듯하다.
그만큼 神들은 우리를 돌보아주고 있다.
왜냐하면 약한 그릇은 神的인 것을 언제나 수용할 수 없고,
때때로 人間이 神의 充滿을 담당하고 있을 뿐이기 때문이다.
그런데 人間이란 神的인 것에 대한 꿈이다. 그러나 神을 알고

17) 1800~1801年 사이의 겨울에 完成한 悲歌이다. 이 悲歌는 明白하게 3個 詩聯이 한 덩어리를 이루고 그러한 3聯 1端(Trias)이 3번 反復되고 있는 構造를 지니고 있다. 第7聯에서 한 시구(Distichon)가 짝을 짝 각 時聯은 다시금 3個의 2行 Distichon이 3개씩 묶여져 있다. 첫 Trias에서는 밤이 노래된다. 이 밤은 두번째 첫 詩聯의 末尾에서 實際的인 밤으로부터 어느 사이엔가 두 번째 時聯의 神들이 떨어져 간 時代라는 歷史的인 밤으로 이르고 있다. 題 3聯에서는 幻想을 통해 感動된 思念들이 Greece文明의 드넓고도 神性에 가득 찬 날로 깨우쳐 이르고 있다. 두번째 Trias는 Greece의 神들의 날에 대해서 읊고 있다. 第4聯은 始初를, 第5聯은 成長을 第6聯은 身들의 날의 完成과 終末을 노래한다. 이러한 映像을 통해서 所望되는 未來의 神들의 날에 대한 條件들이 明白해지고 있다.

迷路를 헤매는 것은 하나의 救援이어서 睡眠과 마찬가지로
고난과 밤이 우리를 역세게 만들어 주고
마침내 英雄이 靑銅의 搖籃 가운데 충분히 자라서,
마음의 힘은 일찍이 있었던 바와 같이 神의 것들을 닮는다.
그때 神들은 振動하면서 다가온다.
그러는 동안 나는 더욱 더 잘 잠들 수 있을 것같이 생각된다.
이렇게 同輩도 없이 기다리면서 그 동안 무엇을 하고,
무엇을 달래야 할지 나는 모른다.
이 가난한 時代에 무엇을 위한 詩人인가?
그러나 詩人은 거룩한 밤에 나라에서 나라로 편력하는
酒神 Bacchus의 聖스러운 祭官과 같은 것이라고
너는 말한다.¹⁸⁾

여기서 볼 수 있듯이 Hölderlin의 詩學的 思惟는 가난한 時代의 詩人으로써 언젠가 到來할 神들의 神聖으로 깨우쳐 지는 人間의 存在를 노래하고 있다. 따라서 Heidegger가 말하는 神은 基督教에서 말하는 神과는 다르다 할지라도 神을 前提로 하고 있는 것 만은 事實이다. 그러므로 그는 말하기를 “人間의 本質을 存在의 眞理에 대한 本質의 關與에서 解釋하는 것을 無神論이라고 主張한다면 그것은 너무나 성급한 일 뿐만 아니라 잘못된 것이다.”¹⁹⁾ 이와같이 神을 前提로 하고 있다는 것을 뒷받침 해주는 것으로서는 Über den Humanismus에 있어서 存在의 眞理에서 비로소 神性한 것의 本質이 思惟될 수 있으며 말해 질 수 있다.²⁰⁾ 이것은 存在의 眞理로부터 出發하여 神性한 것을 거쳐 神性에서 神이 열려져 나타나는데까지의 過程을 말한 것이다. 그리고 여기에 있어서 存在의 眞理는 哲學者가 思索하고 神性한 것은 詩人이 찾는 것이므로 兩者가 같은 過程의 線上에 서게 되는데서 神은 열려지는 것이다. 즉, 哲學者와 詩人이 協同하는데서 만이 神은 찾아지는 것이다.

存在와 神의 關係는 存在 自身이 眞理의 빛으로서 비추어질 때에 聖스러운 것이 열리게 되는 것이며 聖스러운 것이 열릴 때에 神性의 本質의 場所가 드러나 거기에서 神은 우리에게 到來하는 것이다. 고로 存在는 분명히 神은 아니다. 다만 存在는 그 속에 神의 期待와 希望을 秘藏하여 간직하고 있는 것이라고 할 수 있다. 神은 無限한 超越者이지만 存在는 有限한 것이며 “存在는 超越 自體다.”²¹⁾ 存在가 有限한 것은 Heidegger가 “存在 그 自體는 本質의 으로 有限의이기 때문이다.”²²⁾라고 한 바와 같이 明白히 말하고 있다. 고로 “存在 그것은 神도 아니며 世界의 根據도 아니다.”²⁴⁾ “存在는 모든 存在者보다도 넓고 그리고 여하한 存在者보다도 즉 그것이 바위이든 動物이든 藝術品이든 機械이든 또한 天使이든 神이든간에 더욱 가까이에 있다. 따라서 存在는 가장 가까운 것이다. 그러나 가장 가까이에 있는 것은 人間에게는 事實은 가장 먼 것이다.”²⁵⁾ 여기에서도 分明히 存在는 神이 아니라고 하는 것을 알 수 있을 뿐만 아니라 神을 一般 動物이나 藝術品, 器械 등과 같이 存在者의 하나로 보고 있다. 그렇다고 해서 神을 存在의 下端에 둔다고 볼 수 없는 것이다.

神을 찾아 볼 수 있는 터전이 되는 地平이 存在의 領域이다. 이 關係는 마치 基督教에 있어서 神의 恩寵이나 暗示는 언제나 변함없이 우리에게 내려지는 것이지만 우리 人間으로서의 마음의 準備 態勢가 갖추어져 있는데서만 神의 참뜻을 받아들여 그를 實現시킬 수 있는 것이나 마찬가지다. 人間의

18) a.a.O.S. 63.

19) M. Hamburger, Über den Humanismus, 1975, S. 37.

20) a.a.O.SS. 36-37.

21) M. Heidegger, Zein und Seit, Tübingen, Max Niemeyer, 1960, S. 38.

22) M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, 8 Aufl., Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1960, S. 41.

24) M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1975, S. 19.

25) a.a.O.S. 19.

마음이 準備 態勢가 갖추어졌을 때에만 神이 나타난다고 해서 人間이 神보다 優勢이며 上端에 있다고 할 수는 없는 것이다. 그리고 神을 存在者의 하나로서 보는 것은 存在者를 비치는데서만 存在者로서 나타날 수 있는 것과 마찬가지로 神도 빛의 靈感에서만 볼 수 있는 것이기 때문에 그러한 意味에서 存在者의 하나로서 본 것이다.

그러면 이상에 있어서 論해 온 것을 볼 것 같으면 存在와 神은 相互 逆證하면서 並行的으로 不可分離의 關係에 있어서 論해지고 있다. 그러면 그러한 神은 어떤 신이겠느냐 하는 것이 바로 Heidegger에 있어서 크게 問題되는 점이라고 하겠다. Heidegger에 의하면 存在의 思考는 古代 希臘을 解釋하는 데서 온 것이고 神은 Hölderlin을 解釋하는 데서 온 것이다. Heidegger는 哲學者보다도 詩人을 優位的인 位置에 놓고 있으며 따라서 哲學者는 詩人으로 부터 많이 배워야 한다는 것이다. 이러한 立場에서 詩人으로서의 詩의 使命을 다한 이는 Hölderlin 뿐이며 그와 같이 詩人이 天職, 詩의 本質에 관해서 옳은 詩人은 없는 것으로 보고 있다. 고로 Hölderlin과 Heidegger 間에는 密接한 關係가 있으며 어떠한 意味에서는 Hölderlin의 思想을 그대로 解釋하는 데서 Heidegger의 哲學思想이 이루어졌다고 보아도 過言이 아닐 정도다. 그리고 方法에 있어서는 Husserl의 現象學의 方法을 쓰고 있는 것이다. 그러나 哲學者와 詩人의 職分이 다르듯 Heidegger는 存在의 思索에서 神을 찾고 Hölderlin은 自然의 調和를 讚美하는 데서 出發하여 神을 읊고 있다. 그리하여 兩者가 神에 있어서 合致하는 데서 새로운 宗教的인 傾向을 나타내고 있다.

Ⅲ. Hölderlin 詩學에 內在된 人間과 自然의 問題

人間은 自然의 한 部分이며 絶對者인 神을 追從한다. 人間은 그 自身이 무엇이며, 누구인가를 알지 못하는 까닭에 自身이 무엇인가를 重視하지 않으면 안되는 存在이다. 重視한다는 것은 우선 立證해야 한다는 것을 意味하며 이는 동시에 立證된 것에 대하여 責任을 진다는 말도 되는 것이다.²⁵⁾ Heidegger는 이를 人間은 自己의 現存在를 確證한다고 하는 바로 그 점에서 '存在하는 者' 라고 하였다. 여기서 確證한다고 하는 것은 人間 存在에 대한 附加的이고 副次的인 表現이 아니다. 오히려 그것은 人間의 現存在를 함께 構成하고 있는 것이다.

人間 存在의 確證 및 그것과 아울러 人間 存在의 本來的인 實現의 確證은 決斷의 自由로부터 일어난다.²⁶⁾ 이러한 決斷은 必然的으로 自己 要求의 言語的인 表現에서만 可能하며 따라서 言語는 확실한 人間의 財寶이다.²⁷⁾ Hölderlin은 이러한 言語를 그의 詩學에서 이른바 哲學的인 轉回 以後 哲學的인 思惟의 오랜 그리고 最高의 物음인 存在 즉 Sein의 定義를 說明함에 있어서 詩의 本質에 대한 解釋學을 통하여 이를 遂行하려고 했던 것이다.²⁸⁾ 더 나아가 앞서 설명했듯이 'Hölderlin의 存在의 思考는 古代 希臘을 解釋하는 데서 온 것이고 神은 Hölderlin을 解釋하는 데서 온 것' 이라는 M. Heidegger의 말에서 알 수 있듯이 그의 詩學에 대한 哲學思想이 이루어졌다고 보아도 過言은 아닐 것이다.²⁹⁾

Hölderlin의 人間觀은 自然과의 對抗 즉, 人間은 自己가 諸神들과 같은 것으로 생각해 神의 位置로 올라가는 것의 聯關에서 밝혀진다. 悲劇의 原因이 되는 傲慢에 빠지게 되며 이는 人間의 能力과 그 限界의 認識을 沒却하는 데서 오는 悲劇인 것이다. Hölderlin은 이러한 人間의 나약함을 恨歎하면서 오직 人間은 人間으로서의 運命을 다해야 하며 이러한 人間의 限界를 克服하는데 最善의 것은 自

25) M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1971, S. 46.

26) a.a.O.S. 47.

27) a.a.O.S. 49.

28) 鄭明五, Heidegger 時論의 研究, 哲學研究, 第 8集, 1973, p. 78.

29) 李永春, Heidegger에 있어서의 存在와 詩와 神, 哲學研究, 第 1集, 1966, p. 8.

然과 神뿐이라는 結論에 到達하게 된다. Hölderlin의 詩 ‘떡갈나무들’ (Oio Eichbaume)에서 보면 自然과 人間의 實存의 對比를 아주 잘 表現하고 있다. 즉, 自然의 象徴인 庭園과 그 庭園을 지나 가로질러가는 自身 즉, 人間과의 어울림과 그 어울림을 가르쳐 주는 自然의 實存을 아주 잘 表現하고 있다.

.....Aus den Gärten komm ich zu euch, ihr Söhne des Berges!
 Aus den Gärten, da lebt die Natur geduldig und häuslich,
 Pflegend und wieder gepflegt mit dem fleißigen Menschen
 zusammen.
 Aber ihr, ihr Herrlichen! steht, wie ein Volk von Titanen
 In der zahmeren Welt und gehört nur euch und em Himmel,
 Der euch nährt' und erzog und der Erde, die euch geboren.
 Keiner von euch ist noch in die Schule der Menschen gegangen,
 Udn ihr drängt euch fröhlich und frei, aus der kräftigen Wurzel.

Unter einander herauf und ergreift, wie der Adlert die Beute,
 Mit gewaltigem Arme den Raum, und gegen die Wolken
 Ist euch heiter und gorß die sonnige krone gerichtet.
 Eine Welt ist jeder von euch, wie die Sterne des Himmels
 Lebt ihr, jeder ein Gott, in frenem Bunde zusammen.
 Könnt' ich die Knechtschaft nur erdulden, ich neidete nimmer
 Diesen Wald und schmiegte mich ern ans gesellige Leben.
 Fesselte nur nicht mehr ans gesellige Leben das Herz mich,
 Das von Liebe nicht läßt, wie gern würd' ich unter euch wohnen!³⁰⁾

.....庭園들을 나와 내 너희들에게 가노라, 山의 아들들이여!
 내 떠난은 거기 庭園엔 참울성있고 알뜰하게 가꾸고
 또 가꾸어지며 自然은 勤勉한 사람들과 함께 살고 있노라.
 그러나 너희들 장려한 자들이여! 마치 거인족인 양 한층
 溫和한 世界 가운데 우뚝 서서, 오로지 너희 自身들과
 너희들에게 養分을 주고 길러 주는 하늘과
 너희들을 낳은 大地에 어울릴 뿐이로다.
 너희들 중 아무도 學校에 다닌적 없고,
 오직 즐겁고 自由롭게 힘찬 뿌리에서
 서로들 가운데로 솟아올라와, 마치 독수리가 먹이를 채듯
 힘차게 팔을 뻗어 空中을 움켜지고, 구름을 찌르듯이
 너희들의 햇빛받은 수관을 즐겁고 당당하게 쳐들도다.
 너희들 각자가 하나의 世界이며, 하나의 神이지만
 마치 하늘의 별들인 양 自由로운 同盟으로 함께 살도다.
 내 예측됨을 전될 수만 있다면, 결코 이 숲을 생내지 않으며
 기꺼이 어울려 사는 삶에 순순히 따르련만.
 사람으로부터 떨어지지 못하는 이 마음이
 어울려 사는 삶에 붙들어 매지만 않는다면,
 내 정녕 기꺼이 그대들과 함께 살고 싶어라!

30) Hölderlin은 이 詩에서 實存의 서로 다른 樣式을 對比시키고 있다. 그 하나는 自身이 빠져나온 ‘庭園’이며, 또 하나는 그가 가고 있는 ‘떡갈나무 숲’이다. 庭園에서는 작은 꽃나무들, 草木들이 人間과 어울려 살고 있다. ‘庭園’의 實存은 ‘어울려 사는’ 삶으로 보인다. 그러나 이 어울림은 기르는 자에 依存하는 ‘예속됨’ (Knechtschaft)과 짝지워진다. ‘人間의 學校’와 같은 것이 ‘庭園’에서의 實存이다.

F. Hölderlin 概念詩의 本質과 詩學의 實存의 解明

이렇듯 自然은 勤勉한 人間과 함께 한다는 意味에서 처럼 Hölderlin이 自然이라고 부르는 것은 歷史와 對立되는 것은 아니다. 특히 그것은 自然科學의 對象 領域으로 생각된 것도 아니다. 自然은 藝術이며 歷史의 根據로서 작은 意味를 가지고 있다.³¹⁾ 따라서 自然은 生의 本質을 論함에 生命의 根源이요 全體로서의 存在者라는 意味의 存在에 이른다. 이러한 意味에서 Hölderlin은 自然을 根據라고 부른다.³²⁾ Hölderlin이 神의 問題를 論하기에 앞서 人間과 自然이 먼저 學論되어야 하는 理由가 여기에 있다. Hölderlin의 半神 즉 Halbgott의 概念도 물론 神은 아니지만 不死와 運命지워지지 않는 神과도 같은 人間을 超越한 보다 높은 存在임에 中間者의인 位置를 차지한다.³³⁾ 여기에 半神의 意義가 있다. 自然은 이러한 人間과의 關係에서 비로소 人間 存在의 證據를 밝혀주고 나아가 人間으로서는 알 수 없는 自然의 참모습을 드러낸다. 自然의 屬性인 이러한 美의 것들이 人間으로 하여금 聖스러운 것을 생각하게 해주고 한때 있었던 聖스러운 것에 대한 追念을 일으켜 주는 것이다.³⁴⁾ 그의 詩 '아침에' (Des Morgens)에서는 自然이 지닌 多樣성과 人間 世上보다는 한층 그 對象을 달리한 天上의 世界, 詩人 自身の 心理的 葛藤에 의한 對立들의 竝列的인 配列에 의한 Motive의 反復의 高揚등을 엿 볼 수 있으며 神祕한 自然과 聖스러운 天上의 調和로운 光彩, 人間과 自然의 超越의 存在로서의 半神의 調和로움 등을 나타내고 있다.³⁵⁾

.....Vom Thau glänzt der Rasen ; beweglicher
Eilt schon die wache Quelle ; die Buche neigt
Ihr schwankes haupt und im Geblätter
Rauscht es und schimmert ; und um die grauen

.....Des frohen Übermüthigen du, daßer
Dir gleichen möchte ; segne mir lieber dann
Mein sterblich Thun und heitre wieder
Gütiger! heute den stillen Pfad mir.³⁶⁾

.....잔디밭은 이슬로 빛나고 있네. 잠 깬 샘물은
벌써 경쾌하게 서둘러 흐르네. 너도밤나무는
하늘거리는 머리를 수그리고 무성한 잎 사이로
살랑대며 빛을 반짝이네.

.....그대는 이 환호에 찬 볼손한 자, 그대와 같이 되려함을
미소지어 보이네. 그렇다면 차라리 나의 덧없는 행동을
축복해 다오. 하여 선한 자여! 오늘 다시
나의 이 고요한 오솔길을 기쁘게 해 다오.

31) 自然은 우리 自身이기도 한 存在者의 根據인 限에 있어서 다른 存在者보다 훨씬 더 存在者의 根據에 깊이 到達하는 것을 比喩한다.

32) a. a. O. S. 220.

33) 李永春, 前揭論文, p. 10.

34) 黃允錫, 윌덜린 연구, 서울:삼영사, 1983, p. 164.

35) 張英泰, 윌덜린 - 生涯와 思想 -, 서울:文學과 知性社, 1987, p. 219.

36) 이 詩 역시 앞의 <저녁의 환상>과 같은 時期에 씌어진 알케이오스 시연의 頌詩이다. 詩의 自我의 아침 햇살에 대한 거의 忘我的인 陶醉가 第3聯 -이 詩의 한 가운데 -에서 '그대 황금빛 한낮이여 Du goldner Tag' 이라는 直接的 말붙임으로 까지 上昇했다가 4聯 마지막 'doch' 反轉되는 文體는 <저녁의 환상>과 類似해 보인다. 떠오르는 태양과 같이 되려는 所望이 한갓 一時的인 熱情인 것을 깨우치고 제자리로 되돌아서는 詩的 自我의 感情의 曲線은 Hölderlin의 訟詩에 登場하는 普遍的 現象이기도 하다. 陶醉와 깨어남의 調和인 셈이다.

이와 같이 Hölderlin은 위의 詩 4聯 終章에서 ‘神的인 放浪者’(Göttlicher Wanderer)라는 表現으로 自然의 憧憬에 대한 극한 表現을 남겼다. 바라다 보는 것으로는 滿足할 수 없는 自然에의 深醉로서 上昇的인 움직임과 나 自身 역시 그 自然속에서 함께 한다는 幻想과 渴望에 빠진다. Hölderlin은 여기서 ‘神的인 放浪者’라는 表現으로 自身 역시 自然속에 歸依한다는 강한 意志를 보여준다. 하지만 이 歸依는 人間으로서의 歸依가 아닌 神과도 같은 存在로서의 意志를 보여준다. 이는 宗教의 人間의 神話的 表象으로서 이 詩는 自然에서 神으로 이어지는 즉, 自然과 超越의 存在者인 神을 連結시켜 주는 詩人 自身の 認識의 相互作用인 것이다.³⁷⁾

Hölderlin의 이러한 詩的 認識은 결코 人間으로서의 할 수 없는 挫折과 悲嘆의 悲劇的 感覺을 誘發시키지는 않는다. 神性은 一貫的으로 해서 歡喜한 者, 선량한 者이며 그 神性的의 役事들은 그 빛을 받아서 반짝이는 地上 全景들의 祝福과 명쾌함은 우리들에게 다가오기도 하며, 또 멀어져 가기도 하는 慰安의 要素이다. 그 안에서는 부질없는 慾望과, 知的, 物理的인 삶의 궁핍은 높은 聯關으로 結合되고 高揚된다. 그것이 바로 宗教的 聯關이다.³⁸⁾

이제 哲學과 藝術의 關係는 說明된다. 어떻게 文學的이고 宗教的인 Athene 市民이 哲學的인 市民이 어야 하는지, 어떻게 哲學의 ‘차디찬 高揚性’(die kalte Erhabenheit)이 文學과 같은 것에 聯關되는 것인지를 물음에 대해 ‘文學없이 는 결코 哲學的인 國民이 되지 않았을 것’의 原語는 Sie waren sogar, sagt ich, ohne Dichtung nie ein philosophisch Volk gewesen으로 Hyperion에서 말한다. 따라서 文學은 哲學의 始作이자 끝이다.

나아가 自然은 스스로의 到來를 豫感하면서 自己 自身으로 머물러 있다. 自然의 到來는 偏在의 現前이며 그리하여 ‘偏在하는 것’의 本質이다. 오직 豫感하는 者들이 있음으로써 만 또한 自然에 所屬되고 自然에 相應하는 者들도 있는 것이다. 不可思議하게 偏在하는 것에, 그리고 神처럼 아름다운 것에 相應하는 者들이 ‘詩人들’이다. 그러면 Hölderlin이 생각하는 詩人은 어떠한 詩人들인가? 그들은 저 恩寵의 天候에 順應하는 사람들이며 그들만이 豫感하면서 쉬고 있는 自然에 相應하여 버티고 있는 사람들이다. 따라서 이 相應에 의해서 詩人의 本質이 새로 決定되는 것이며 ‘詩人들’이란 모든 詩人一般도 아니요, 막연하게 任意의 詩人도 아니다. ‘詩人들’이라고 하는 것은 將來의 사람들이며 그들의 本質은 自然의 本質에의 相應을 準據로 해서 가능된다. 그리하여 太初의 옛날부터 알려져 있음에도 불구하고 多義하게 使用되고 있는 이 ‘自然’이란 말의 意味는 여기에서는 이 獨自的인 詩의 本質을 根據로 해서 規定되지 않으면 안된다.³⁹⁾

흔히 ‘自然’이란 말은 ‘自然과 藝術’, ‘自然과 精神’, ‘自然과 歷史’, ‘自然과 超自然’, ‘自然과 不自然’이라고 一般的으로 區別해서 使用된다. 그리하여 ‘自然’은 그때마다 存在者의 특수한 領域을 意味한다. 그러나 詩想에서 命名된 ‘自然’을 同時代의 Hölderlin의 親友 Schelling이 생각한 ‘同一性’이라는 意味에 있어서의 ‘精神’과 ‘同一하게’ 定立한다면 그것 또한 잘못된 것이다. Hölderlin 自身の 悲歌에서 부터 ‘Hyperion’이나 ‘Empedokles’ 詩 草稿까지도 ‘自然’이란 말로써 이야기하고 있고 지금 ‘不可思議하게 偏在하는 것’이라고 불리어지고 있는 것으로서 본다면 훨씬 먼 背後의 過去에 속하는 일이다. 그와 동시에 이 ‘自然’이라고 하는 말도 그 말이 命名해야 할 到來하고 있는 것을 考慮한다면 이미 不適當한 말일 것이다. 그럼에도 不具하고 ‘自然’이란 말이 詩의 길잡이 말로서 許容된다면 그것은 語力의 餘勢에 의한 것이며 그 語力의 根源은 훨씬 前으로 溯及할

37) Hölderlin의 思考는 全體의으로 三期로 要約된다. 一期에는 自然의 母性愛的 자애로움과 二期에는 아버지과 같이 임하고 威力的인 面이 展開되고 三期에서는 高次元의인 사랑으로서의 自然 즉, 最高의 秩序와 調和로서의 自然으로서 一期와 二期의 辨證法的인 綜合이라고 볼 수 있다.

38) 장영태, 前揭書, p. 228.

39) M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1971, S. 74.

것이다. 自然을 希臘語로는 $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 라고 한다. 이 말은 西歐思想의 初期에 속하는 思想家들의 基本語이다. 그러나 $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 를 *natura*, 또는 *Natur*로 翻譯함으로써 後期的인 것 속으로 옮겨 놓는 同時에 初期에만 固有한 것을 그것과는 別個의 동떨어진 것으로 轉移되고 말았다.⁴⁰⁾

$\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 는 成長을 意味한다. 그러나 希臘 사람들은 成長을 어떻게 理解하는가? 그것은 大量的인 ‘增加’도 ‘發生’도 ‘生成’의 連續도 아니다. $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 는 現成함이며, 上昇함이며, 自己顯示이기도 하다. 그러나 이 自己顯示는 上昇하면서 同時에 現成으로 되돌아오고 그리하여 제각기 現存하는 것에 그 現存을 附與하면서 어느새 그로부터 自己를 閉鎖하기도 하는 것이다. 基本語로서 생각한다면 $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 는 靑히 열린 領域으로의 上昇, 빛의 밝아짐을 意味하며, 그 빛 가운데 一般으로 어떤 것이 現象하여서 自己의 윤곽을 드러내고, ‘外觀’(εἶδος, ἰδέα)으로 나타나서 그때 그때 이것과 그것으로 現前해 있을 수 있는 것을 意味한다. $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 는 上昇하면서 自己 속으로 되돌아감이며 그리하여 ‘現前함’을 일컫거니와, 그 現前은 現存하면서 上昇하는 가운데 즉, 열려진 領域 가운데 上昇하는 것을 말한다. 그러나 開明한 領域의 밝음은 光明의 透明한 通路, 즉 ‘빛’ 가운데에서 가장 純粹하게 明瞭해진다. $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 는 밝은 빛의 上昇이요, 빛의 搖籃인 것이다. 빛을 밝히는 것은 불이다. 불은 光明인 동시에 熱이다. 光明은 비치면서 모든 現象에 비로소 開明의 領域을 주고 一體의 現象物에 비로소 明瞭性を 附與한다. 熱은 밝히면서 모든 現成하는 것이 現象하도록 뜨겁게 불태우는 것이다. 그러므로 밝히면서 뜨겁게 하는 ‘빛’으로서의 불은 開明의 靑한 領域이며 이 開明 가운데에서 一體는 나타나기도 하고 사라지기도 한다. 그리하여 이 開明은 一切에 앞질러서 이미 現存하고 있는 것이다. $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 는 一體속에 遍在하는 것이다. 그러나 그때 ‘自然’이 $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 라면 遍在하는 것인 동시에 一體를 불태우는 것이어야만 하지 않겠는가? 그러므로 Hölderlin은 그 詩 가운데에서 ‘自然’을 또한 ‘一體를 創造하는 것’, ‘一體를 平等하게 하는 것’이라고 부르는 것이다.

이러한 詩想에서 Hölderlin이 ‘自然’이라는 말로 노래하는 것은 이 말의 本質을 始原的 基本語가 오늘날에 이르기까지 아직도 거의 헤아릴 수 없는 叡智力을 가지고 있다는 것을 알지 못했다. 그와 동시에 Hölderlin은 그가 ‘自然’이라고 명명함으로써 古代 希臘 時代에 經驗되었던 言語內容을 蘇生시키지도 못했다. Hölderlin이 노래하는 ‘自然’이란 말은 일찍이 $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 라고 불리어졌던 것과는 숨은 關係에 있는 어떤 다른 것을 意味한다.⁴¹⁾ 나아가 自然이란 말을 G. W. Leibniz(1646-1716)가 大文字로 써서 사용한 *Natura*라는 意味, 즉 넓고 本質的인 意味로 생각하지 않으면 안되는 것은 存在의 存在者를 意味하는 것이고 存在는 第一能動力으로서 現存한다. 이것은 原初的 能力, 제각기의 것을 제 自身에 集中하는 能力이요, 이 能力은 그와 같이 해서 제각기의 存在者를 自己 自身으로 解放한다. 따라서 存在者의 存在는 意志이며 存在者의 根據는 古來로 存在라고 불리어 왔다. 意志는 存在形而上學이 自己 自身으로 일괄해서 集中함이며 제각기의 存在者는 存在者로서 意志를 가지고 있다. 즉 그것은 意志를 가진 것으로서 ‘現存’한다. 이로써 要約하면 다음과 같이 論議 된다. 存在者는 意志된 것으로서만 비로소 있는 것이 아니라 存在하는 한에 있어서 意志라는 樣式으로 存在하고, 다만 意志를 가진 것으로서 그것은 그때 그때 제 樣式에 좇아서 意志를 가지고 意欲하는 것으로 있다.

이러한 理由는 Hölderlin이 命名하는 ‘自然’은 最後의 말에 이르기까지의 全詩를 一貫하고 있다. 自然은 詩人을 ‘기른다’. 熟達이나 敎說은 다만 어떤 것을 가르칠 수 있을 뿐이며 제 自身の 힘으로는 그들은 아무 것도 하지 못한다. 어떤 다른 者가 人間的 作爲에 대한 人間的 熱誠과는 달리 自然은 ‘不可思議하게 遍在하면서’ ‘기른다’. 또한 自然은 모든 現實的인 것에 偏在하여 있다. 즉 自然은 人間的 作品이나 民族의 歷運에, 하늘의 行星이나 神들에 鑛物이나 植物에도, 심지어는 海洋이나 行星 가운데에도 現前하고 있다. 따라서 自然의 遍在는 ‘不可思議’하다. 偏在하는 것은 결코 어딘가 現

40) a.a.O.S. 74.

41) a.a.O.S. 75.

實인 것 안에서 個別화된 現實로서는 만나지 못하며 個別화된 現實인 것을 總括한 結果도 아니다. 다만 現實인 것의 全體도 마침내 偏在하는 것의 結果인 것이다. 또한 偏在하는 것 自體는 결코 現實인 것에 의해서는 解明되지 않으며 나아가 現實인 것으로서 偏在하는 것은 단 한 번도 暗示되지도 않는다.⁴²⁾ 그것은 이미 偏在하면서 그를 향해서 個別的으로 달려오는 것을 알지 못하는 사이에 拒絶하는 것으로 人間의 造作이 이것을 企圖하든가 神의 活動이 거기에 抵觸할 때는 그것은 다만 不可思議의 單純性を 消滅시키고 만다. 결국 이것은 모든 作成을 拒否하긴 하지만 제각기의 것에 自己의 現前性을 가지고 浸透하는 것으로 自然은 포근한 포옹 가운데 기르는 것이다.

偏在하는 것은 때로는 人間을 束縛하고, 때로는 排斥하고, 때로는 다만 세워두기만 한, 그러면서도 그대 그대마다 모든 強制된 偶然的인 것에 내맡겨 버리는 한갓된 現實인 것의 一面의 重壓을 알지 못한다. 自然의 '포근한 포옹'은 약한 無能力을 意味하는 것이 아니며 모름지기 '힘찬 것'을 意味하지만 그것이 一切의 存在事物 속에 앞질러 偏在하는 것이라면 그 힘의 根源은 어디에 있는가? 自然은 힘을 어디서부터 어떤 對價로 가져오지는 않는다. 다만 그 自身이 힘의 所有主다. 힘의 本質은 Hölderlin이 '힘차고 神처럼 아름답다'고 부르는 自然의 偏在로부터 規程되며 神처럼 아름다움으로 해서 自然은 힘찬 것이다. 그러면 自然은 神이나 女神과 같은 것인가? 만일 그렇다면 모든 것에 아니, 神들에 있어서 까지도 現前하는 '自然'은 다시 神인 것에 의하여 능가되는 것이며, 그것은 이미 '自然'일 수는 없을 것이다. 따라서 自然이 아름답다고 하는 것은 그것이 不可思議하게 遍在하여 있기 때문이다. 自然의 偏在의 全體性은 現實인 것을 大量的으로 完全하게 包括함을 意味하는 것이 아니고 그 存在樣式上 스스로를 拒逆하면서 排除하는 것처럼 보이면서 現實인 것을 變理하는 方式을 뜻한다. 비로소 偏在는 가장 높은 하늘과 가장 깊은 深淵과의 여러가지 對立性を 相互 代置시킨다. 이와 같이 서로가 서로를 향하여 스스로를 維持하는 兩者는 그 反抗속으로 서로를 排除하면서 緊張하고 있다. 그리하여 비로소 對立的인 것은 極端的으로 날카롭게 그 他者性속으로 나타날 수 있는 것이며 그러한 모습으로 지나치게 '極端的으로' 現象하는 것이다. 그와 같이 現象하는 것은 魅惑하는 것이다. 그러나 동시에 對立은 偏在를 통하여 그것들이 相續하는 바 統一속으로 밀려 움직이며 이 統一은 反抗인 것을 無氣力한 和解로 減少시키는 것이 아니고, 고요한 불길로서 鬭爭의 意味로부터 비쳐나는 저 安息을 돌려받는 것이며, 그 鬭爭의 불길 가운데에서 一者는 他者를 現象으로 나타내는 것이다. 이러한 偏在의 統一이 바로 魅惑하는 것이다. 따라서 偏在하는 自然은 魅惑하고 또 恍惚하게 하는 것이며 그러나 魅惑과 恍惚의 同時性이 바로 美의 本質이다. 美는 拒逆하는 것을 拒逆하는 것에 있어서, 그것들의 相互性을 그 統一에 있어서, 그리하여 잘 區別된 것의 純粹性으로부터 一切를 一切에 있어서 現存시킨다. 그래서 美는 偏在이다.⁴³⁾ 그리하여 自然을 '神처럼 아름답다'고 하는 것은 神이나 女神이 일찍이 現象하자마자 魅惑과 恍惚의 假象을 불러 일으키기 때문이나 事實적으로 그들은 純粹한 아름다움을 나타낼 수는 없다. 왜냐하면 한갓된 魅惑이 恍惚처럼 보이고 한갓된 恍惚이 魅惑처럼 나타나므로 그들의 個別的인 現象은 假想에 不過하기 때문이다. 그러면서도 神은 아름다움의 最高의 假想을 나타낼 수 있고 偏在의 純粹한 現象에 가장 가까이 다가온다. 따라서 神처럼 아름답고 놀라움에 偏在하므로 또한 힘찬 自然은 詩人들을 抱擁한다. 詩人들은 그 抱擁 가운데 受容되며 이 受容이 詩人들을 그 本質의 根本 特徵으로 바꿔놓는다. 이와 같이 바꿔놓는 것이 기르는 것이며 이것이 詩人의 歷運을 새기는 것이다.⁴⁴⁾

自然은 人間이나 民族이나 事物에게 割當된 여러 形態의 時間보다 더 年老하다. 그러나 自然이 '時間'보다 더 陳腐하다는 意味는 결코 아니며 大地의 아들들이 計算手段으로서 가지고 있는 時間

42) a.a.O.S. 68.

43) a.a.O.S. 70.

44) a.a.O.S. 71.

보다는 물론 더 늦고, 더 이르고, 더 時熟(Zeitign)해 있고, 그러므로 더욱 더 時間的이다.⁴⁵⁾ ‘自然’은 가장 오래인 時間이기는 하지만 결코 形而上學的 意味인 ‘超時間的인 것’이 아니며, 더구나 Christ 敎에서 생각하는 ‘永遠’도 아니다. 自然이 ‘뭇 時間들’보다 時熟해 있는 까닭은 그것이 不可思議하게 偏在하면서 一切의 現實的인 것에 앞질러서 빛을 보내고 그 빛의 開明된 領域 가운데에서 비로소 모든 現實的인 것이 現實的인 것으로 現象할 수 있기 때문이다. 自然은 一體의 現實的인 것과 作用, 아니 神들보다도 앞질러 있는 것이다. 왜냐하면 그것은 ‘뭇 時間들보다도 오래’이고 ‘西녘과 東녘의 神들을 넘어서’ 있기 때문이다. 自然은 이미 現實的인 것의 隔離된 하나의 領域으로 神들을 ‘넘어서’ 存在해 있다. ‘힘찬’ 自然은 神이 아닌 다른 것 일 수 있으며 이는 그 가운데 모든 것이 비로소 遍在할 수 있는 빛으로서의 自然이다. Hölderlin이 自然을 聖스러운 것이라고 부르는 까닭은 그것이 뭇 ‘時間’들보다도 오래이고 ‘神’들을 넘어서 있기 때문이며 따라서 ‘聖스러움’은 결코 固定的으로 있는 神에게서 빌어온 特性은 아니다. 聖스러운 것은 그것이 神的임으로 해서 聖스러운 것이 아니라 오히려 神的인 것이 그 存在方式에 있어서 ‘聖스럽기’ 때문에 神的인 것이다. 聖스러운 것은 自然의 本質이다.⁴⁶⁾

IV. Heidegger의 現存在 內의 詩와 神의 問題

Heidegger는 1946年 ‘휴머니즘에 관한 書翰’(Über den Hummanismus)를 契機로 하여 1950年 ‘두땃길’(Holzwege), 1951年 ‘Hölderlin 詩의 解明’(Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung) 등을 통해 存在 自體의 內容을 研究하여 밝히는 데서 詩와 神과 人間과의 關係를 問題삼고 있다. 前障에서 밝힌 바와 같이 Heidegger는 詩作을 哲學보다도 優位的인 것으로 보았고 따라서 詩人을 哲學者보다도 優位에 두는 것으로 보았으며 그런 意味에서 그는 哲學者는 詩人으로부터 많이 배워야 한다고 하였다. 특히 詩人 中에서도 Hölderlin을 代表的인 詩人 즉, 詩人의 詩人으로 보았는데 以後 Hölderlin의 詩는 Heidegger의 後期 思想에 決定的인 影響을 주게 되었다. 그러므로 Heidegger의 人間과 神에 관한 概念도 Hölderlin의 人間과 神의 概念과 關聯을 지어 보는데서 어느 정도 그 輪廓이 들어 난다고 볼 수 있다.⁴⁷⁾

Heidegger의 現存在 概念은 世界內 存在로서 規定되어 진다. 여기서의 世界란 事實的으로 現存在 自體가 ‘그 속에’ ‘살고’ 있는 곳,⁴⁸⁾ 다시 말하면 現存在가 實存하고 있는 場所를 말한다. 이러한 世界는 現存在 自體의 性格⁴⁹⁾이며 人間이 그 속에 자리잡고 있는 外的 現實 世界만으로서 理解될 것이 아니라 人間의 存在 自體의 現實界 즉, 直接的이며 實存的인 體驗을 意味하는 가장 內面的인 독특한 核心을 表現하고 있는 것으로 理解되어야 할 것이다. 그러므로 現存在의 世界에 대한 問題는 바로 人間 實存의 世界이다. Hölderlin의 詩가 人間에서 出發하여 神에 이른다고 했을 때 Heidegger의 詩역시 存在論을 起點으로 하여 脈絡을 같이 한다고 볼 수 있다.

人間이란 누구인가? 人間은 자신이 무엇인가를 證示하지 않으면 안 되는 存在이다. 證示한다는 것은 우선 立證한다는 것을 意味함과 同時에 立證된 것에 대하여 責任을 진다는 意味이다. 人間은 자신의 現存在를 確證한다고 하는 바로 그 점에 있어서 ‘存在하는 者’이다. 여기에서 確證한다고 하는 것은 人間 存在에 대한 附加的이고 副次的인 表現이 아니며 오히려 그것은 人間의 現存在를 함께 構成하고 있는 것이다. 그러나 人間은 무엇을 確證하는가? 人間이 이 世上에 所屬하고 있다는 意味의

47) 李永春, Heidegger에 있어서의 存在와 詩와 神, 前揭論文, 1966, p. 8.

48) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1960, S. 67.

49) a.a.O.S. 64.

所屬性은 人間이 相續者이며 모든 事物을 翫得한다고 하는 데 있다. 더욱이 이러한 事物은 鬭爭 가운데 있으며 事物을 鬭爭 가운데 分裂시키고 그렇게 함으로써 동시에 그것을 統一하는 것을 Hölderlin은 '親密性' 이라고 부른다. 이 親密性으로의 歸屬은 世界의 創造와 發展을 통해서 또 世界의 破壞와 沒落을 통해서 確證되며 이러한 確證은 人間 存在의 確證 및 그것과 아울러 人間 存在의 本來的인 實現의 確證을 意味함과 아울러 決斷의 自由로부터 일어난다. 이 決斷은 必然的인 것을 把握하고 自己를 要求의 束縛으로 내세우며 나아가 存在者를 前提로 한 歸屬性을 證市하는 存在는 歷史로서 일어난다. 그리하여 歷史가 可能하기 위하여 人間에게 言語가 주어졌고 따라서 言語는 人間의 財寶이다.⁵⁰⁾ 그러나 人間의 財寶인 言語가 어떠한 意味에 있어서 '가장 危險한 財寶인가?' 를 疑問하지 않을 수 없고 그에 대한 對答으로 言語가 모든 危險 中에서도 가장 危險한 것이라고 하는 것은 무엇보다도 먼저 그것이 危險의 可能性을 만들어 내기 때문이다. 危險은 存在者에 의한 存在의 威脅이다. 그러나 그때 人間은 一般的으로 言語에 의하여 비로소 開明 가운데 서게되거나와 그 開明은 存在者로서는 人間을 그 存在者에 있어서 威脅하고 刺戟하며 非存在者로서의 欺瞞과 幻滅에 빠뜨린다. 뿐만 아니라 言語가 存在沒入과 昏迷함을 나타낼 때 存在喪失 可能性을 만들어 내는 것이고, 따라서 言語는 다만 危險 中의 危險일 뿐만 아니라 自身속에서도 自己에 대하여 必然적으로 끊임없는 危險을 가진다. 하지만 言語는 存在者 自體를 作品 가운데 나타내고 그것을 保有해야 할 使命을 가지고 있으며 言語에 있어서는 가장 純粹한 것, 가장 깊어 감추어져 있는 것, 混亂한 것 및 低俗한 것까지도 言表될 수 있다. 뿐만 아니라 本質的인 言語는 理解되고 萬人의 共同 財產이 되기 위해서는 스스로 俗化되지 않으면 안 된다. 그러므로 Hölderlin은 다른 斷片에서 이렇게 말하고 있다. "너는 神에게 말한다. 만아이들은 언제나 可死的인 것이 아니라는 것, 그들은 神들에게 속한다는 것을 人間들은 모두 잊어버리고 있다. 열매가 보다 더 陳腐하고 보다 더 혼한 것으로 될 때 비로소 그것은 人間의 것으로 되는 것이다."⁵¹⁾

나아가 Heidegger의 存在와 $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 그리고 $\lambda\delta\gamma\omicron\varsigma$ 를 中心으로 다루면서 거기에서 나타나 있는 Heidegger의 神의 概念 내지는 人間의 모습을 더듬어 보려면 다음과 같다. Heidegger는 그의 作品 속에서 神을 單數로도 使用하고 複數로도 使用하고 있으며 그 單數, 複數의 神들은 모두 $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 와 $\lambda\delta\gamma\omicron\varsigma$ 에서 具體化되고 있음을 엿볼 수 있다. $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 에서 具體化되고 있는 神은 複數神으로서 이것은 아마도 希臘神을 豫想하고 있으며 여기서 具體化되고 있는 神은 單數로 表現되어 있어 Christ敎의 神을 豫想하고 있는 것 같다. 그리고 Heidegger에 있어서는 神에 대해 單數와 複數, $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 와 $\lambda\delta\gamma\omicron\varsigma$ 가 混用되어 있다기 보다는 $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 와 $\lambda\delta\gamma\omicron\varsigma$ 를 同一한 것으로 보기 때문에 必然적으로 希臘의 神과 Christ敎의 神 사이에는 어떤 關聯性이 있지 않다고 생각된다.

Heidegger의 後期 思想을 中心으로 보면 存在와 $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ 와 $\lambda\delta\gamma\omicron\varsigma$ 는 事實上 區別지을 수 없을 정도로 混合 狀態에 있다. 여기에 또 神의 問題가 介入되어 完全히 秘密속으로 빠져들어감을 느끼게 된다. Heidegger에 의하면 存在는 "그 存在의 眞理에서 비로소 神聖한 것의 本質이 思惟되고 神聖한 것의 本質에서 神性的 本質이 思惟되며 神性的 本質의 빛에서 비로소 神이라는 말로서 부를 수 있는 것이 思惟될 수 있다"⁵²⁾ 고 하였다. 여기서 우리가 알 수 있는 것은 存在는 神을 찾아 맞이 할 수 있는 基礎 터전이 된다고 볼 수 있으며 神은 存在의 빛의 世界에 있어서만 顯現하는 것이라고 解釋할 수 있다. 또한 神의 問題는 여기에 있어서 뿐만 아니라 그가 無神論的인 實在主義者니 또는 神에 無關한 實在主義者니 하고 널리 알려져 있는 것과는 달리 Heidegger가 Hölderlin의 詩를 解釋하는데 있어서도 헤아릴 수 없을 정도로 到處에서 神을 論하고 있다. 그러나 그 神이 어떠한 神인지 그 神이 內的

50) M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 4. erweiterte Aufl., Frankfurt, M., 1971, S. 46.

51) a. a. O. S. 238.

52) M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 1949, SS. 36-37.

으로 지니고 있는 성격에 관해서는 이렇다 할言及을 回避하고 있다. 왜냐하면 그 神에 대한 態度는 그가 “神을 全적으로 最高의 價値라고만 말하는 것은 오히려 神의 本質을 낮추는 것이다.”⁵³⁾ 라고 한 바와 같이 有限한 人間이 無限한 神에 관해서 云云한다는 것은 無限중의 극히 一部分인 有限의 限界 밖에는 말할 수 없을 것임으로 오히려 神의 價値를 格下시키는 結果밖에는 되지 않기 때문에 神의 內的인 성격에 관해서는 言及을 回避한다고 보아야 할 것이다. 이러한 점에서 미루어 보아 Heidegger는 神에 관해 積極的인 言及은 피한다 할지라도 이것을 逆으로 解釋한다면 그 숨은 背後에는 오히려 神의 價値를 보다 더 높이고 보다 더 거룩하며 보다 더 純粹한 聖스러운 것으로 내세우려는 積極性이 숨어있다고 볼 수 있다. 그래서 그는 直接的으로 神을 말하지 않고 그 周邊을 맴돌면서 存在를 眈眈하려고 하는 것이다. 그러나 그는 存在에 대해서도 神에 대한 態度와 마찬가지로 存在 역시 神聖한 것이기 때문에 “價値를 매겨서 思考한다는 것은 여기에 있어서나 또 一般的으로 存在에 대해서 思考되는 最大의 冒瀆이다. 諸 價値에 反對하는 思考는 그러므로 存在者의 無價値와 虛無함을 거짓으로 하는 것이 아니다.”⁵⁴⁾ 라고 하였다. 이와같이 存在의 價値를 매겨서 내세운다면 存在 역시 格下시키는 結果밖에는 되지 않기 때문에 그 밑받침으로 $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 나 *Etos*나 *Äther* 즉, 빛과 一切를 活氣있게 하고 밝게 하는 大氣의 아버지에게 쓰여진 名稱같은 것으로써 그 基礎 터전을 保護해 주고 있다.

또한 Heidegger에 있어서의 $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 는 *Natur*, 自然-여기에 있어서의 自然은 自然界에 있어서와 같이 對象界로서의 自然이 아니다-을 말하는 것으로서 이 $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 의 根本 態勢는 時間以前이다. 즉 自然은 人間이나 民族이나 事物에 配定되어 있는 時間보다도 옛 것이라는 것에 대해 存在의 基本態勢도 역시 $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 와 마찬가지로 時間以前이다. Heidegger에 의하면 “여기서 $\acute{\upsilon}\nu$ 은 存在者가 ‘있다’는 意味로써 ‘存在하다’는 것이기도 하나 또 同時에 거기에 있는 ‘存在者’를 뜻하기도 한다. 즉 $\acute{\upsilon}\nu$ 의 分詞의 意味의 二重性에는 ‘存在한다’는 것과 ‘存在하는 것’과의 區別이 숨겨져 있다. 事實은 이것이 存在의 수수께끼다”⁵⁵⁾ 라고 하였다. 다시말해 이 引用句가 뜻하는 것은 存在는 ‘存在者’와 ‘...이 存在한다’가 分離되기 以前 즉 配定以前을 말하는 것으로서 時間以前을 말하는 것이다. 이와같이 存在와 $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 는 서로 共通된 점이 있는 것으로서 “存在는 原初的으로 $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 이며 存在는 $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 로 形成되고 存在와 眞理는 그 本質을 $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 에서 연는다.”⁵⁶⁾ 이러한 점에서 $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 는 存在의 밑거름이 되는 것 같지만 結局은 “ $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 는 存在自體인 것이다.” (*Die $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ ist das Sein selbst*)⁵⁷⁾ 이제 $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 와 存在를 좀 더 상세한 점에서 檢討해 본다면 “ $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 가 眞理이며 顯現인 것”⁵⁸⁾과 같이 存在도 마찬가지로 眞理로서 ‘ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\tau\alpha$ ’ 즉, 덮인 것이 벗겨져 나타난다는 意味이며 ‘ $\pi\alpha\rho\omicron\sigma\iota\alpha$ ’는 빛에 나타난다는 意味로서 表現된다. 存在가 밝음에 드러나타나는 것과 같이 “ $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 도 밝게 하는 밝음의 開發이며 빛의 源泉, 빛의 場所이다.”⁵⁹⁾ 이와같이 빛의 源泉이며 場所로서 自己를 開示하며 展開하고 現象하는 것이 $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 인 것이다. 따라서 存在와 $\phi\acute{\upsilon}\delta\iota\varsigma$ 와 *Logos*는 서로 同一性을 지니고 있는 가운데 그 所任에 따른 差異를 가지고 있으면서 이 三者는 합쳐 調和를 이루게 되는 것이다. 이 三者의 合一調和야말로 浪漫詩人 Hölderlin의 讚美의 對象이었던 것이며 이것을 그대로 받아들여 解釋한 것이 Heidegger의 특히 後期思想이라고 볼 수 있다. 따라서 前述한 바, Heidegger는 詩人을 哲學者보다도 優位에 두며 哲學者는 詩人으로부터 많이 배워야 한다는 것이다.

53) a.a.O.S. 35.

54) a.a.O.

55) M. Heidegger, *Holzwege*, 2. Aufl., 1951 S. 317.56) M. Heidegger, *Einführung in die Metaphisik*, 1953, S. 150.

57) a.a.O.S. 11.

58) M. Heidegger, *Von Wesen und Begriff der Physis*, 1958, S. 289.59) M. Heidegger, *Erläuterungen Hölderlins Dichtung*, 4 Aufl., Frankfurt, 1981, S. 55.

이상에서 論한 것을 볼 것 같으면 분명히 神을 前提로 하고 있으며 神은 있는 것으로 되어 있다. 오히려 有神論的이라고 斷定을 내려도 無妨할 정도임에도 불구하고 그는 “이러한 暗示와 아울러 思考를 -이 思考는 存在에로 향하는 思考로서 存在의 眞理속으로 指示하는- 有神論에 同意하도록 決定되어 있다고 보아주지 않기를 바란다.”⁶⁰⁾ 고 하였고 그런가하면 “人間의 本質을 存在의 眞理에 대한 本質의 關與에서 解釋하는 것을 無神論이라고 主張한다면 그것은 너무나 성급한 일일 뿐만 아니라 잘못된 것이다.”⁶¹⁾ 라고 하였다. 물론 Heidegger가 말하는 바와 같이 “人間 本質에 대한 實在論的 規程에서 神이 있느냐, 없느냐 하는 것을 決定지을 수는 없는 것이며 現存在를 In-der-Welt-sein이라고 해서 存在論的으로 解釋하는데 있어서도 神의 可能的 存在를 肯定的으로도 否定的으로도 決定지을 수는 없는 일이다.”⁶²⁾ 그리고 또 그는 “人間의 本質이 世界內 存在에 起因한다고 하는 命題는 神學的, 形而上學的인 意味에서 볼 때 人間이 과연 現世的 存在나 來世的 存在나 하는 問題에 관해서는 아무런 決定도 말할 수 없다.”⁶³⁾ 고 하였다. 그러나 Heidegger는 이것도 아니다 저것도 아니다 하는 “그러한 問題들을 慣習的으로 너무나 간단하게 생각한다면 사람들은 다음과 같이 말할 것이다. 즉 이 哲學은 神의 存在에 관해서 同意할 것도 反對할 것도 決定하지 않기 때문에 無關心에 머무르고 있으며 따라서 그 哲學은 宗教問題는 아무래도 좋다는 것이며 이러한 無關心主義는 結局은 虛無主義에 빠질 것이다.”⁶⁴⁾ 라고 함으로써 絶對로 無關心主義가 아니라는 것을 暗示했을 뿐만 아니라, 다음에 이어서 “그러나 위에서 引用된 陳述이 無關心主義를 가르키는 것이겠는가?”⁶⁵⁾ 라고 강하게 反問하면서 그는 無關心主義가 아니기 때문에 任意의 用語가 아니라 特定한 用語를 써서 大書特筆했다는 것이다.

그렇다면 도대체 Heidegger의 神의 概念은 영영 明確하게 나타낼 수 없는 것일까? 여기에 관해 Heidegger의 興味있는 말이 있다. 그가 神에 관해 말할 때에는 이미 言及한 바와 같이 單數로도 使用하고 複數로도 使用하고 있다. 單數의 神은 基督敎의 神을 豫想한 것이고 複數의 神은 希臘神들을 豫想한 것이다. 그러나 그는 單數 複數의 여러 神들을 하나로 묶어 別個의 次元에서 보려는 것 같다. 즉 그는 “하나의 三者, Herakles, Dionisos, Christ가 世界를 떠나고 나서 世界의 저녁은 밤으로 기울어 지고 있다.”⁶⁶⁾ 라고 하였다. 이와같이 ‘하나인 三者’ (die einige drei)라고 하는 表現을 볼 것 같으면 Heidegger가 神을 單數로도 複數로도 使用한 意圖를 理解할 수가 있다. 그리고 ‘하나인 三者’ 즉 Herakles, Dionisos, Christ의 關係는 Hölderlin의 詩 ‘Der Einzige’ 에서도 찾아 볼 수 있다. 이 ‘Der Einzige’ 는 Christ와 古代 希臘神들 간에는 어떠한 關係가 있느냐 하는 것에 答한 것이다. 여기에서 볼 것 같으면 Christ를 “古代 神族들 中の 最後者”⁶⁷⁾, 諸神의 “家族의 至寶”⁶⁸⁾, “나의 스승 나의 主”⁶⁹⁾, “나의 先生”⁷⁰⁾ 등 여러 가지로 表現하고 있다.

종합하여 보면 Heidegger에 있어서는 希臘神의 Dionisos와 Herakles를 Christ와 同系列에 속하는 것으로 보았으나 같은 神이라 할지라도 Christ를 으뜸가는 神으로 보았고 여기서 그가 神을 單數로도 複數로도 使用한 意圖를 짐작할 수 있으며 특히 Hölderlin의 ‘Patmos’ 에 깊은 興味를 가지고

60) M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt, A.M., Vittorio Kloster mann, 1975, S. 37.

61) a.a.O.S. 36.

62) a.a.O.

63) a.a.O.S. 37.

64) a.a.O.S. 38.

65) a.a.O.

66) M. Heidegger, *Holzwege*, S. 248.

67) M. Hamburger, *Hölderlin*, 1952, S. 210.

68) a.a.O.S. 210.

69) a.a.O.S. 212.

70) a.a.O.

있는 점으로 보아希臘과 Christ教을 調和시켜 보려는 것 또한 그의 意圖였던 것 같다. 고로 그의 神의 概念은 純粹한 Christ教의 神과는 그 概念이 다르다고 볼 수 있다. 즉 그의 神에 대한 創造性이란 전혀 없다. 그가 Christ를 問題삼고 Christ으로서의 神을 問題삼는 이상 創造性이란 있을 수 없는 것이다. 좀더 다른 角度에서 본다면 Dionisos, Herakles, Christ와 同一系列로 본다는 것은 上位 神과 下位 神의 關係에 있어서 下位 神의 側面만을 말한 것이라고 하겠다. 그러나 Heidegger는 上位 神을 問題삼지 않고 問題밖으로 밀어던진 것은 아니라고 본다. 神의 內的 性格에 대하여 具體的인 言及을 回避하는 態度라든가 참다운 意味로서의 神을 體驗한 사람은 沈默을 지킬 수 밖에 없다는 것은 上位 神을 意識한데서 온 것 이라고 볼 수 있다. 그리고 Heidegger의 存在의 思想을 全體的으로 概觀할 때 특히 後期思想을 중요한 觀點으로 볼 때 存在의 地平은 上位 神과 맞먹어 들어가는 것으로서 그에 있어서 神의 問題는 여전히 問題로 남는 것 같다.

결국 Heidegger에 있어서 存在와 神의 問題는 兩者가 微妙한 關係를 가지면서 詩人을 통하여 人間과 접하게 된다. 詩人은 神들을 命令하고 모든 事物을 그 本質에 있어서 命名한다. 이 命名은 이미 알려진 것을 다만 名稱만으로 불러 보는 것이 아니다. 詩人은 本質的인 言語를 말하기 때문에 이 命名으로 하여 비로소 存在者가 그 本質로 規程되는 것이며 그리하여 그것은 存在者로서 알려진 것이다. 詩는 言語에 의한 存在의 建設이다. 그러므로 常住하는 것은 消滅하는 것으로 다하지 않으며 單純한 것은 直接的으로 混亂한 것으로 부터는 捕捉될 수 없는 것이요, 有限한 것도 無限한 것 가운데 있는 것이 아니다. 따라서 그 根據를 深淵에서 찾지 않는다. 存在는 결코 存在者가 아니다. 그러나 事物의 存在와 本質은 절대로 計量될 수는 없으며 現前하는 것에서 부터 이끌어 내어질 수도 없기 때문에 그것들은 自由롭게 創造되고 定立되고 贈與되지 않으면 안 된다. 그와 같은 自由로운 贈與가 바로 建設이다. 그러나 神들이 根源的으로 命名되고 事物이 비로소 나타나기 위하여 言語로 불리어 지고 그리고 그런 일이 일어남으로 해서 人間의 現存在는 確固한 關係로 到來되어서 根據위에 놓이게 된다. 詩人의 말이 建設이라고 하는 것은 自由로운 贈與라는 意味에서 일 뿐만 아니라 同時에 人間의 現存在를 그의 根據위에 確固하게 定礎한다는 意味에서이기도 하다.

V. 結 論

M. Heidegger는 Hölderlin의 思想을 그대로 이어받아 詩人을 哲學者보다도 上位에 두고 詩人을 半神으로서 Christ, Dionysos, Herakles 와 同一한 系列에 所屬시키고 있다. 또한 Heidegger에 의하면 存在의 思考는 古代希臘을 解釋하는 데서 온 것이고 神은 Hölderlin을 解釋한데서 온 것이라고 하였는데 Heidegger는 哲學者보다도 詩人을 優位的인 位置에 놓고 있으며 따라서 哲學者는 詩人으로부터 많이 배워야 한다는 것이다. 이러한 立場에서 詩人으로서의 詩의 使命을 다한 이는 Hölderlin뿐이며 그와 같이 詩人이 天職, 詩의 本質에 관해서 옳은 詩人은 없는 것으로 보고 있다. 고로 Hölderlin과 Heidegger間에는 密接한 關係가 있으며 어떠한 意味에서는 Hölderlin의 思想을 그대로 解釋하는 데서 Heidegger의 哲學思想이 이루어졌다고 보아도 過言이 아닐 정도다.

Hölderlin의 詩學思想은 그 나름의 獨自性을 지니고 있지만 모든 偉大한 思想家들의 경우에서와 마찬가지로 그의 詩學思想의 獨自性도 時代 精神의 흐름을 옮겨 바라본 背景으로부터 可能하다. 어떤 思想의 偉大性과 獨自性은 드러나게 마련이다. Hölderlin의 詩學思想에 있어서도 이러한 相關關係는 例外가 아니다. Hölderlin은 詩의 本質을 構成하는 意味에서 詩人의 詩人이라고 할 수 있다. 이는 Hölderlin 作品이 다른 모든 詩와 같이 詩의 本質을 具現하고 있기 때문이라서 만이 아니라 Hölderlin의 詩가 詩의 本質을 明確하게 詩作한다고 하는 詩人의 使命을 짊어지고 있기 때문이다. 詩

가言語의自由를 통해서 말하자면 音響과 리듬을 통해서 듣는 이로 하여금 魔法的으로 어떤 雰圍氣, 表象 그리고 思想이 떠오르게 되는 狀態로 옮겨 놓으려는 것을 窮極的인 目標로 삼는다. Hölderlin은 이러한 詩의 本質에 대해 누구보다도 該博한 知識과 知識 構造를 가지고 詩를 썼다. Hölderlin의 詩世界는 詩란 단지 人工的 產物이 아니라 人間의 根源的인 能力의 產物이라는 事實 詩란 어떤것에 대한 裝飾物이 아니라 우리 精神의 가장 親密한 構造 自體라는 事實을 생각하게 만든다.

Hölderlin의 詩의 思惟는 다가오는 世代에 豫題와 觀照의 언제나 冥冥하게 흐르는 源泉으로써 昇華되어 진다. 그 때문에 Hölderlin의 많은 詩篇들은 合理主義的 氣勢앞에 시들어가는 詩的 思惟를 불들려 애쓰는 詩人에게 바치며 스스로 詩의 思惟를 辯護하고 있는 것이다. 또한 Hölderlin의 詩的 思惟는 體系의이지 않으며 詩의 思惟는 短篇的인 面도 있다. 그럼에도 우리가 그의 詩文學 世界의 近間을 이루는 思想의 原形을 찾아본다면 古代 哲學 以前으로 거슬러 올라가야 한다. France 革命으로 들끓는 時代的 轉換期에 Tübingen 神學校의 學生이었던 Hölderlin은 이 세계에 하나의 참된 모습 부여하겠다는 熱情을 안고 있었다. 그는 그러한 希望을 안고 古代 Greece의 智慧의 샘으로 돌아갔던 것이다. 그가 만난 샘은 Heraklit의 短篇 가운데 한마디 *ἑν καὶ πᾶν* 즉 '하나이자 모든 것'이었다. Heraklit의 思想을 縮約하고 있는 이 세 單語에서 Hegel은 辨證法이라는 革命的 哲學思想을 이끌어 냈던 것이다. 여기에서 Hölderlin의 詩와 그의 思想의 源泉을引出할 수 있는데 그것이 바로 根源的 思考 즉, 個人的이며 主觀的인 感情世界에 머물지 않으며 神과 人間, 自然과 歷史, 하늘과 大地 같은 巨大한 宇宙의 法則에 뿌리를 두고 있다는 것이다. 따라서 이러한 Hölderlin의 概念들이 곧 實存的 詩學思想의 淵源을 提示하는 것이다.

參 考 文 獻

國 內 文 獻

- 金桂淑, 教育과 哲學, 서울:—潮閣, 1982.
 李奎浩, 教育과 思想, 서울: 培英社, 1985.
 李相賢, F. Hölderlin 詩學思想의 教育學的 解明, 教育思想研究, 第3輯, 韓國教育思想研究會, 1993.
 ———, F. Hölderlin 愛國主義 思想의 認識論的 體系와 그 教育學的 接近, 東亞大學校 大學院 博士學位論文, 1997.
 李永春, Heidegger에 있어서의 存在와 詩와 神, 哲學研究, 第1輯, 韓國哲學會, 1966.
 張영태, 윌헬름 -生涯와 思想-, 서울:文學과 知性社, 1987.
 鄭明五, Heidegger 詩論의 研究, 哲學研究, 第8輯, 韓國哲學社, 1973.
 陳夫鉉, "M. Heidegger 'In-der-Welt-Sein' 의 學問的 演繹," 教育思想研究, Vol. 2, 韓國教育思想研究會, 1993, 5-12.
 黃允錫, 윌헬름 研究, 서울:三英社, 1983.

外 國 文 獻

- Adorno, T. W., Parataxis. *Zur späten Lyrik Hölderlins*. in : T.W.A., *Noten zur Literatur III*. Frankfurt/M., 1965.
 Bann, M. B., *Hölderlin and Pindar*, Frankfurt/M., 1962.
 Bollnow, O. F., *Existenzphilosophie*, Stuttgart, 1965.
 Buber, M., *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1962.
 ———, *Ich und Du*, Zürich, 1947.

F. Hölderlin 概念詩의 本質과 詩學의 實存的 解明

- Cahn, S. M., *The Philosophical Foundations of Education*, N.Y ; Harper & Row, Publishers, 1970.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Aesthetik*, I / II / III. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 13-15, Frankfurt/M.
1978.
- Heidegger, M., *Holzwege*, 2 Aufl., 1951.
- _____, *Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer, 1960.
- _____, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 4. erweiterte Aufl., Frankfurt/M., 1971.
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Hrsg. Karl Vorländer, Darmstadt, 1974.
- _____, *Kritik der reinen Vernunft 2*, Wertausgabe Band IV, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 55,
1990.
- Turk, H., *Klassiker der Literatrtheorie*, München, 1979.

Zusammenfassung

Der Versuch, das Wesen im Begriffsdenken von F. Hölderlin und die Poetikwissenschaft Idee in existential.

*Sang Hyun Lee, Ed. D.
(Korea Maritim Universität)*

Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch dar, das Wesen im Begriffsdenken von F. Hölderlin, und die Poetikwissenschaft Idee, das Erkenntnis des Patriotismus auf dem Gebiet der Pädagogik zu schreiben.

Ein Aspekt aus diesen vielfältigen Auseinandersetzungen über das Wesen der Vernunft ist z. B. jene Meinung, daß die Vernunft nichts anderes ist als die Sätze im Werden, Verstehen sowie Auflösen, wobei diese Ansicht davon ausgeht, daß es, um das Wesen des Menschen noch genauer zu erfassen, ratsam wäre, daß man anstelle der Erforschung der Kognition, die angeblich im Innern des Menschen vorhanden sei, den Eigenschaften der Sätze nachgeht, die der Mensch benutzt, m. a. W., dass man den Prozess der sozialen Kommunikation und deren Mittel, nämlich, die Sprache, gründlich forscht. Hier gilt also eine neue Bestimmung: Der Mensch sei ein syntaktisches.

Dass der kritische Idealismus von Kant den subjektiven objektiven absoluten Idealismus in der konstruktiven Aufhebung jeweiliger Radikalität auf die Dualität von Subjekt und Objekt hinstrebte, findet sich derart einheitlich bei Fichte, bei Schelling, ja, bis zu bei Hegel, das will heißen, daß dieser Gedanke von der Harmonie eben in dem Ursprung auf das Ziel der Erkenntnistheorie und das Wesen der Dichtung von Hölderlin zurückgeht.

Es geht also hier um die Begegnung zwischen Dichtung und Philosophie, anders gesagt um das Denken des Dichters, nämlich, die Tiefe im Kontemplativen sowie ihre enge Bindung mit der Philosophie, die in dieser dichterischen Tiefe verwurzelt liegt, und diese Diskussion gilt zur gründlichen Forschung, zwar in der geistesgeschichtlichen bzw. existenziellen Hinsicht des Dichters. Als ein renommierter Denker in dieser Schule ist u. a. Martin Heidegger zu nennen. Der Dichter Hölderlin, dessen literarische Begabung sowie Leistungen einst von Hermann Heltner und Wilhelm Schiller negativerweise beurteilt wurden, wird aber im Jahre 1905 durch Dilthey's 'Friedrich Hölderlin' erstmals in seiner literarischen Tiefe und Vielfalt erkannt, sodann durch einen jungen Germanisten namens Hellingrath werden seine gesammelten Schriften veröffentlicht, das letztendlich dazu führt, dass Hölderlin überhaupt neu angesehen wird. Hölderlin wird dann von den expressionistischen Dichtern in die noch höhere Stellung gesetzt, findet bei Heidegger, der als Repräsentant vom Existenzialismus gilt und "Hölderlin als einsamen Halbgott in dem Zeitalter der Seinsvergessenheit und als Vorseher" bezeichnet hat, im Jahre 1953 eine Studie 'Heidegger und die Dichtung Hölderlin Rilke'.

In diesem Kontext versucht diese Arbeit, das Sein des Menschen zu klären, die unklaren Ideen, die tief im Innern des Menschen verwurzelt liegen, auf philosophischer Ebene mit Hölderlins Dichtung zu verbinden, um auf dieser Weise die Sätze und das Denken des Dichters zu forschen und im weiteren dies in erziehungswissenschaftlicher Hinsicht auszulegen.

