

## J. G. 하만의 신학적 미학에 대한 연구\*

- 감성적 차원에 대한 이론과 초기 저작들을 중심으로

하 선 규\*\*

### 【논문개요】

괴테가 ‘우리 시대의 가장 명철한 사상가 중의 한명’으로 상찬한 하만은 감성적 차원에 관한 철학적 논의와 관련해서도 충분히 주목해 봐야할 사상가이다. 헤겔의 말대로, 하만의 글은 언제나 모든 것이 하나로 통합되어 있는 ‘전체’였다. 이것은 그의 사유가 독특한 ‘신학적 입장과 존재론’을 근간으로, 인간학, 감성론, 인식론, 역사철학, 윤리학, 정치철학 등을 모두 포괄하는 하나의 전체를 이루고 있음을 가리킨다. 이 논문에서 필자는 먼저 하만의 ‘신학’이 어떤 고유한 면모를 지니고 있는가를 살펴보고, 이를 바탕으로 인간의 감성적-심미적 차원에 관한 하만의 철학적 입장을 토론했고자 한다. 필자는 『성서적 고찰』, 『내 생애에 대한 생각』, 『소크라테스 회상록』, 『껍질 속의 미학』 등 하만의 초기 저작을 중심으로 하면서, 그의 인간학과 감성의 철학이 당대 계몽주의와 합리주의 진영에 속한 사상가들과, 즉 바움가르텐, 멘델스존, 레싱, 前비판기 칸트 등과 어떻게 다른가를 밝히는 데 논의의 초점을 맞출 것이다. 하만은 감성의 의미와 위상을 최대한 비환원주의적이며 통합적인 방식으로 이해하고자 한다. 그는 인간이 지각하고 사유하고 행위할 때 감성적 차원이 담당하고 있는 역할을 자신의 신학적 존재론에 입각하여 최대한 넓고 깊게

---

\* 본 논문은 2016학년도 홍익대학교 학술연구진흥비에 의하여 지원되었음

본 논문은 2017년 한국칸트학회 추계학술대회에서 발표된 원고 『J. G. 하만의 신학적 미학에 대한 고찰』을 일부 수정, 보완한 글이다. 값진 논평을 해주신 안윤기 선생님께 고마운 마음을 전한다.

\*\* 홍익대학교 예술학과 교수

이해하고 정당화하고 있다. 하만이 역설한 ‘감각과 열정의 이미지’는 헤르더와 낭만 주의자들의 미학적 사유에 결정적인 영향을 주었으며, 이후 포이어바흐의 ‘감성적 인간’, 니체의 ‘큰 이성으로서의 몸’으로 계승되었다고 평가할 수 있다.

주제어: 하만의 신학, 하만의 감성론, 신학적 미학, 감각, 열정, 이미지

## 1. 들어가는 말

주지하듯이 서구에서 인간의 ‘감성적 차원(das Ästhetische)’ 내지는 미적-예술적 경험<sup>1)</sup>에 대한 논의는 18세기 근대철학의 시기에 들어와 본격적으로 심화되었다. 독자들은 자연스럽게 이와 관련하여 일련의 중요한 이론적 성취를 떠올릴 것이다. 라이프니츠의 ‘적합하게 정초된 현상(phenomenon bene fundatum)’ 개념<sup>2)</sup>, 바움가르텐의 ‘이성의 유비(analogon rationis)’와 ‘감성적 인식의 완전성(perfectio cognitionis sensitivae)’ 개념<sup>3)</sup>, 헤르더의 ‘감각(Sinn)’과 ‘촉각(Gefühl)’에 대한 성찰<sup>4)</sup>, 레싱과 멘델스존의 공감(Mitleid; sympathy)의 미학<sup>5)</sup>, 인간의 감성 및 심미적 판단의 주관적 근원을 파헤친

1) 이 글에서 ‘감성적 차원(das Ästhetische)’은 ‘미적 경험 및 예술과 관련된’이라는 통상적인 의미를 넘어서서 인간의 구체적인 감각과 지각, 감정과 확신을 포괄하는 넓은 의미의 ‘실존적인 감성적 경험 일반’을 뜻한다.

2) E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*(1922), Bd. II, WB, Darmstadt, 1991, pp. 174-181. 상세한 서지는 참고문헌을 보기 바란다.

3) A. G. Baumgarten, *Aesthetica*(1750/1758), Ästhetik, Lateinisch-Deutsch, Dagmar Mirbach(Hg.), Meiner, Hamburg, 2007, Bd. I, § 14, § 27.

4) J. G. Herder, *Plastik: Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume*(1778), in: *Werke*, Bd. 2, hg. v. U. Gaier u.a., Dt. Klassiker-Verlag, Frankfurt a. M., 2000.

5) G. E. Lessing, *Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie*,

칸트의 선험철학적 분석<sup>6)</sup> 등이 그러한 성취들이다. 반면, 칸트와 동향 친구이자 지적 맞수였던 하만(Johann Georg Hamann, 1730-1788)을 기억하는 이는 거의 없을 것이다. 왜냐하면 근대철학사에 익숙한 독자라 하더라도, 대부분 하만을 ‘비합리주의자’, ‘낭만주의 사상의 선구자’, 혹은 ‘독특한 언어철학자’ 정도로 기억하기 때문이다.<sup>7)</sup>

그러나 괴테가 ‘우리 시대의 가장 명철한 사상가 중의 한 명’으로 상찬한 하만은 미적-예술적 경험을 포함한 감성적 차원과 관련해서도 충분히 주목해 봐야할 사상가라 할 수 있다. 물론 하만은 미학적 주제나 감성적 차원을 하나의 완결된 주제로 독립시켜 논의하지는 않았다. 그가 남긴 모든 글은 일반적인 철학적 논고와는 전혀 다른 의도와 형식을 갖고 있었다. 하만은 늘 자신이 살던 시대의 주도적인 사상적 흐름과 구체적인 문제에 대해 직접적으로 대응하기 위해서, 더 정확히 말해 매우 논쟁적이며 비판적인 방식으로 시대의 흐름에 맞서기 위해서 글을 썼다.<sup>8)</sup> 그럼에도 하만의 글이 모두 파편적이며, 어떤 일관된 사상적 핵심을 결여하고 있다고 여겨선 안 된다. 헤겔의 말대로, 그의 글은 언제나 모든 것이 하나로 통합되어

1766, 『라오콘. 미술과 문학의 경계에 관하여』, 윤도중 역, 나남, 파주, 2008.

- 6) 칸트는 감성적 차원에 대해서 젊은 시절부터 지속적으로 관심을 기울였다. 이는 전비판기에 그가 남긴 여러 저작들에서 분명하게 드러난다. 하지만 오늘날 대부분의 독자들은 감성적 차원에 대한 칸트의 이론적 성취를 전적으로 『순수이성비판』의 「감성론」과 『판단력비판』의 「심미적 판단의 분석론」에서 확인하고자 한다.
- 7) I. Berlin, *The Roots of Romanticism*(1965/1999), 『낭만주의의 뿌리』, 강유원, 나현역 역, 이제이북스, 서울, 2005, pp. 79-83; J. Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*, WB, Darmstadt, 1988, pp. 96-105. 하만과 칸트의 사상적 연관성에 대해선, E. Metzke, “Kant und Hamann”, in: *Coincidentia oppositorum*, K. Gründer(Hg.), Luther-Verlag, Witten, 1961, pp. 294-319.를 볼 것. 하만에 관한 국내 학계의 주요 연구 성과로는 김대권(2011), 「하만과 소크라테스」; 김대권(2013), 하만과 성(성); 안윤기(2014), 「철학사 읽기-하만의 『소크라테스 회상록』 연구」 등의 논문이 있다.
- 8) O. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch, Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, Piper, München, 1988, pp. 11-19.

있는 ‘전체’였다.<sup>9)</sup> 이것은 그의 사유 자체가 독특한 ‘신학적 입장과 존재론’을 근간으로, 인간학, 감성론, 인식론, 역사철학, 윤리학, 정치철학 등을 모두 포괄하는 하나의 전체를 이루고 있음을 가리킨다. 문체의 측면에서도 하만의 텍스트는 다른 사상가들과 비교를 불허할 정도로 기이하고 난해하였다. 감성적 차원에 대한 논의도 마찬가지다. 이 또한 그의 독특한 신학과 존재론을 바탕으로 하고 있으며, 글의 형식과 문체도 직접적인 통찰, 인용, 은유, 패러디, 논평 등을 매우 난해한 방식으로 뒤섞은 모습을 보여주고 있다.<sup>10)</sup>

이제 필자는 하만의 ‘신학’이 어떤 고유한 면모를 지니고 있는가를 살펴보고, 이를 바탕으로 감성적 차원에 관한 하만의 철학적 입장을 토론해보고자 한다. 필자는 『성서적 고찰』, 『내 생애에 대한 생각』, 『소크라테스 회상록』, 『껍질 속의 미학』<sup>11)</sup> 등 초기 저작을 중심으로 하면서, 그의 인간학과 감성의 철학이 당대 계몽주의와 합리주의 진영에 속한 사상가들(바움가르텐, 멘델스존, 레싱, 전비판기 칸트 등)과 어떻게 다른가를 밝히는 데 논의의 초점을 맞출 것이다. 하만의 사상이 개별 영역으로 분리되지 않고 하나의 전체를 이루고 있는 것처럼, 하만은 감성의 의미와 위상을 최대한 비환원주의적이며 통합적인 방식으로 이해하고자 한다. 미리 앞당겨 말하자면, 그는 인간이 지각하고 사유하고 행위할 때 감성적 차원이 담담하고 있는 역할을 자신의 신학적 존재론에 입각하여 최대한 넓고 깊게 이해하고 정당화하고 있다.

감성적 차원에 대한 하만의 이론적 자극이 없었다면, 헤르더의 ‘감각주

9) G. W. F. Hegel, “Hamanns Schriften”(1828), *Werke in 20 Bde.* E. V. Moldenhauer & K. M. Michel(Hg.), *Werke II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, pp. 317-322.

10) S.-A., Jørgensen, *Querdenker der Aufklärung, Studien zu Johann Georg Hamann*, Wallstein, Göttingen, 2013, pp. 17-34.

11) 이들 저작은 이하 각각 『고찰』, 『생애』, 『회상록』, 『미학』으로 줄여서 표기한다. 하만 저작은 Nadler가 편집한 전집(참고문헌을 볼 것)에 따라 로마자 권수와 쪽수를 인용하되, 김대권의 선집 번역에 있는 저작의 경우 『선집』와 쪽수도 함께 표기한다.

의적' 인간학과 미학은 결정적인 사상적 동력을 얻지 못했을 것이다. 또한 초기 낭만주의 사상가 Fr. 슐레겔이 기획한 '시적-예술적 혁명'의 구상과 역사적 예술철학도 인간과 역사에 관한 하만의 깊은 통찰이 있었기에 가능했다고 봐야한다. 따라서 하만의 감성적 차원의 철학을 분석하는 일은 근대철학과 근대미학을 좀 더 심층적으로 이해하는데 적지 않은 의미가 있을 것이다. 종결부에서는 근대철학과 근대미학의 흐름을 거시적으로 전망하면서, 간략하게나마 감성에 대한 하만의 철학이 어떤 사상사적 의미가 있는가를 짚어볼 것이다.

## 2. 하만의 신학적 사유의 주요 특징

하만의 신학, 곧 기독교적 신, 신과 인간의 관계, 그리고 신과 세계(우주)의 관계에 대한 하만의 이해를 직접적으로 엿볼 수 있는 저작은 런던 시기(1757-1758)에 쓴 『성서적 고찰(Bibliche Betrachtungen)』(1758)과 『내 생애에 대한 생각(Gedanken über meinen Lebenslauf)』(1758/59)이다. 잘 알려져 있듯, 하만은 런던 출장 시기에 삶 전체의 토대가 송두리째 흔들리는 심각한 실존적 위기를 겪는다. 그를 이 위기에서 구원해 준 것은 두 번에 걸친 성서 독해였는데, 이 독해 과정은 그의 고유한 신학적 입장이 확고하게 정립되게 된 과정이기도 했다.<sup>12)</sup> 이 신학적 입장을 사상사적으로 상세하게 해명하는 일은 이 글의 범위를 벗어나지만, 그 핵심을 다음 몇 가지 국면으로 정리할 필요는 있을 것이다.

첫째로 하만에게 신은 인간과 우주를 넘어서 있는 '초월적인 존재(ens extra mundum)'이지만, 동시에 항상 개별적인 인간과 직접적으로 교감하고 교류하는 존재이다. 물론 종교개혁 이후 근대철학의 시기에도 신이 '무로부

---

12) Th. Brose, *Johann Georg Hamann und David Hume. Metaphysikkritik und Glaube im Spannungsfeld der Aufklärung*, Frankfurt a. M./Berlin/New York, 2006, pp. 119-129.

터' 만물을 창조한 창조주라는 점, 따라서 경험적인 현실 세계와는 본질적으로 다른 초월적 존재라는 점, 신앙의 중심이 신에 대한 개별적이며 내면적인 관계라는 점을 부인하는 사상가는 없었다. 하지만 인간의 보편적 이성을 모든 인식과 행위의 근원으로 삼는 합리주의와 계몽주의가 주도적인 사상적 흐름으로 부상하면서, 신과 인간 사이의 긴밀한 관계는 이전보다 훨씬 더 소원해졌다고 볼 수 있다.<sup>13)</sup> 왜냐하면 형이상학적인 이성적 신학(rationale Theologie), 자연 신학(Physico-theologie), 도덕적 신학(Moraltheologie), 이신론(Deism)<sup>14)</sup> 등 계몽주의적인 신학적 논의들은 근본적으로 신을 이성적 사유를 통해서 파악할 수 있는 존재로 만들었기 때문이다. 그러나 하만이 보기에 신은 결코 이성의 이론적 사유나 추론, 혹은 보편적인 도덕적 의지를 통해 온전히 파악할 수 있는 '추상적이며 보편적인' 존재가 아니다. 반대로 신은 예수의 탄생과 죽음에서 볼 수 있듯, 스스로 인간에게 내려오는 존재, 인간을 통해 계시되고자 하는 존재이다. "신은 인간에게 자기 자신을 계시하기를 원했다; 신은 인간을 통해서 자기 자신을 계시하였다."(N I 9-10)<sup>15)</sup> 특히 하만이 생각하는 신의 계시는 어떤 중립적인 고찰이나

13) 마르크와드가 서술하듯이, 이렇게 소원해지게 된 배경에는 근대로 넘어오면서 서구의 오랜 이성주의(본질주의)가 퇴거하는 과정이 놓여있다.(O. Marquard, *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*, Franz Josef Wetz(Hg.), Reclam, Stuttgart, 2013, pp. 78-97)

14) 18세기 중반 계몽주의적 신학 이론의 상황에 대해선, K. Aher, *Die Theologie der Lessingzeit*. 1929, Olms, Hildesheim, 2013 을 볼 것. 알트는 계몽주의를 주도한 주요 신학적 흐름으로 자연신학, 이신론, 혁신파(Neologie), 경건주의를 들고 있다.(P.-A. Alt, *Aufklärung*, Metzler, Stuttgart, 2001, pp. 23-44) 가령, 전비판기 시기에(1747 -1781) 칸트가 출간한 저작들과 - 「낙관론 고찰」, 「보편적 자연사와 우주이론」, 「신 존재를 위한 유일한 증명근거」 등 - 강의록을 보면, 이들 신학이론의 영향이 분명하게 확인된다. 하만의 신학적 사유의 핵심은 Th. Brose, "Im Konflikt mit der Religionsphilosophie der Aufklärung. Metaphysikkritik und Glaube bei Johann Georg Hamann", *JB für Religionsphilosophie*, Alber, München, 2013, pp. 27-48 참조.

15) "전능하신 하느님께서서는 아무것도 아끼지 않으시고, 인간을 위해서라면 모든 것을 내어주시는 분이로서 가장 경제적이면서 가장 더디시다."(N II 14, 『선집』

반성을 통해 확인할 수 있는 것이 아니라 근본적으로 ‘주관적이며 구체적 인 경험’ 속에서 개별자에게 닥쳐오는 사건이라 할 수 있다. 즉 개별자인 나 자신이 신과 직접적인 관계 속에 놓여 있고, 나 자신이 이 관계를 내 존재 전체를 통해서 확인함으로써, 내 존재 전체를 움직이는 감각과 믿음 속에서 이 관계를 받아들이고 확신함으로써 드러나는 사건인 것이다. 그 때문에 하만은 신을 ‘나의 친구’라 부르면서 “내 마음이 공허함과 암울함과 적막함을 가장 많이 느꼈을 때, 이 친구가 내 마음속으로 몰래 들어왔다.” (N II 40, 『선집』 66)라고 고백하고 있다.

둘째로, 바로 그렇기 때문에 하만의 신은 이성적 사변의 대상이 아니라 개별자로서 인간이 추구하는 ‘자기인식’과 ‘자기애’의 바탕이 된다. 여기서 중요한 것은 물론, ‘자기인식’과 ‘자기애’의 정확한 의미이다. 하만이 생각하는 ‘자기인식’은 데카르트의 코기토(보편적인 의식 내재성의 차원)나 경험론자들이 내성(introspection)을 통해 관찰하는 경험적 자아가 아니다. 그것은 또한 라이프니츠의 형이상학적 실체(모나드), 칸트의 선형적 통각, 피히테의 근원적 ‘자아’도 아니다. 오히려 하만의 ‘자기인식’은 개별자가 구체적인 삶의 과정에서 느끼고 생각하고 난감해하고 안타까워하는 자기 자신의 한계와 가능성에 대한 이해, 즉 자기 자신에 대한 ‘실존적 이해’라 할 수 있다. 개별자로서 인간은 자신을 결코 독립적이며 자족적인 실체로 여기지 않는다. 반대로 개별자는 늘 자신이 근원적으로 자신을 넘어선 타자들과 연관되어 있음을, 근원적으로 자신을 둘러싼 복합적인 상황과 조건들에 얽혀 있으며, 이들 모두에 존재적으로 의존하고 있음을 잘 알고 있다. 때문에 개별자는 자기 자신을 투명하고 명료하게 인식하는 일이 얼마나 어려운가를 늘 느끼고 있다. 키에르케고어를 따라 말하자면, 진정으로 구체적인 자기 자신이 되는 일이 얼마나 어려운가를 매순간 절감하고 있는 것이다.<sup>16)</sup> 이런 의미에서 하만은 자기 자신을 빠져나올 수 없는 “미로(Labyrinth)”

21) 신의 ‘아래로 내려옴’과 ‘대속하는 죽음’과 관련하여 하만은 루터의 신학을 이어받고 있다.(Th. Brose, *Johann Georg Hamann und David Hume*, 위의 책, pp. 168-182.)

16) 야코비에게 보낸 편지에서 하만은 데카르트의 “Cogito, ergo sum”이 아니라

에(N II 40, 『선집』 66) 비유하고 있으며, 자기 자신을 온전히 이해하기 위한 노력을 “지옥으로 가는 여행”이라 묘사하고 있다. 이때 ‘지옥’은 자기 이해의 본질적인 어려움과 함께 자기 내면 깊숙이 도사리고 있는 허무, 불안, 절망(자유 상실)을 암시하는 비유로 봐야할 것이다.

그렇다면 ‘자기애’란 어떤 의미일까? 통상 자기애는 자기 자신에 대한 ‘이기적인 관심(self-interest)’의 뜻으로 이해되며, 따라서 윤리적으로 부정적인 태도로 평가된다. 근대 사상사에서 이런 자기 관심을 인간학의 유일한 근본 원리(욕망)로 삼은 사상가는 홉스였다. 이후 일련의 사상가들은(샤프츠베리, 스미스, 흄) 홉스 인간학과 정치철학을 이론적으로 넘어서기 위해 ‘도덕적 감성’ 내지 ‘공감’을 정치공동체의 형성 원리로 논증하고자 했다. 그런데 하만은 이들과는 확연히 다른 관점에서, 이들과는 훨씬 더 근원적이며 ‘실존적인’ 차원에서 자기애를 논의한다. 그의 자기애는 ‘자율적 주체’로서의 자기를 미리 전제된 상태에서 실현하고자 하는 자기 관심이나 자기 욕망이 아니다. 반대로 그것은 앞서 언급한 신과 개별자의 직접적인 관계를 바탕으로 한 ‘자기 이해’와 ‘자기 긍정’의 출발점이라 할 수 있다. “하느님에 대한 믿음이 없다면 (...) 우리 자신과 우리의 이웃을 사랑하는 것은 불가능하다.”(N II 44, 『선집』 74) 즉 하만의 ‘자기애’는 신에 대한 믿음 속에서 자기 자신의 삶의 구체성, 삶의 한계와 가능성을 이해하고, 이를 바탕으로 자신이 할 수 있는 일을 실현하고자 하는 ‘실존적 자유’의 출발점이라 할 수 있다. 자신의 삶에 대한 진정한 관심과 애정, 참된 자기 자신이 되고자 하는 진지한 관심 없이 어떻게 타인을 이해하고 사랑하며, 어떻게 세계를 향하여 자기실현의 발걸음을 내딛을 수 있겠는가?<sup>17)</sup> 하만이 말하는 자기애는 바로 이런 의미에서 개별자로서 인간에게 가능한 ‘실존적 자유의 근원’으로 해석할 수 있다.

---

“Sum, ergo cogito.” 혹은 보다 더 히브리적 신앙의 전통에 충실하게 “Est, ergo cogito.”라고 말하는 것이 개별자의 자기인식에 적합하다고 강조한다.(E. Metzke, *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts* (1934), Max Niemeyer, Halle, 1976, p. 145에서 재인용)

17) 이것은 후에 키에르케고어가 『사랑의 역사』에서 전개하는 자기애와 이웃사랑의 변증법적 상호규정으로 이어진다고 할 수 있다.(S. Kierkegaard, *Die Taten der Liebe*(1847), 『사랑의 역사』, 임춘갑 역, 다산글방, 서울, 2005, pp. 35-47.)



셋째로, 하만이 생각하는 신은 개별자의 자기인식과 자기애를 넘어서, 구체적인 현실 속에서 자기 자신을 계시하는 존재이다. 좀 더 정확히 말해서 신은 인간이 경험하는 ‘자연’과 ‘역사’를 통해서 자신을 계시하는 살아 있는 존재이다. “자연학과 역사는 참된 종교가 원천으로 삼고 있는 두 가지 기둥이다. 무신론과 미신은 피상적인 물리학과 피상적인 역사에 근거하고 있다.”(N I 9) “자연이 우리에게 주어진 것은 우리 눈이 뜨이기 위함이었듯이, 역사가 우리에게 주어진 것은 우리 귀가 열리기 위함이었다.”(N II 64, 『선집』 119) 두 인용문에서 유념해야 할 것은 네 가지다. 곧 ‘자연(학)’, ‘역사’, ‘피상적’, ‘눈과 귀’이다.

먼저 ‘눈과 귀’는 물론 우리 몸이 가지고 있는 감각기관(=감관)을 가리킨다. 이미 여기서 인간이 어떻게 자연과 역사에 다가가야 하는가에 대한 하만의 입장이 함축적으로 드러나고 있다. 즉 인간은 자신의 감관 내지 감성적 차원을 넓고 깊게 열고서 자연과 역사의 구체적인 모습에 최대한 조심스럽게 다가가야 한다. 뒤집어 얘기해서, 만약 인간이 자연과 역사에 형이상학적 개념이나 어떤 추상적인 이론을 앞세우고 다가가면, 인간은 필연적으로 자연과 역사의 참된 의미를 놓치거나 자의적으로 왜곡하게 된다. 위의 ‘피상적’이란 말이 바로 이러한 자연과 역사에 대한 잘못된 이해를 비판하는 표현인데, 『미학』에서 하만은 자연에 대한 당대의 합리주의적이며 분석적인 접근을 이렇게 질타한다. “자연은 감각과 열정을 통해서 영향을 미치고 있다. 자연의 도구를 절단하고 훼손시킨 자가 어떻게 자연을 느낄 수 있겠는가? 마비되고 노쇠한 혈관들도 움직임을 위해 자극될 수 있겠는가? -- 너희들의 끔찍하게 기만적인 철학이 자연을 제거해 놓고서, 왜 너희들은 우리가 그 자연을 모방해야 한다고 요구하는 것이냐? (...) 너희들은 너희들이 어떻게 자연을 제거했는지에 대해서 질문조차 하지 않는 것이냐? --- 베이컨이 너희들에게 죄를 묻는 것은, 너희들이 추상화를 통해서 자연의 껍질을 벗겨냈다는 사실 때문이다.”(N II 206, 『선집』 194)

자연은 개념이나 법칙이 아니라 근본적으로 ‘감각과 열정’의 이미지를 통해서 말하고 있다.<sup>18)</sup> 하지만 당대 합리주의와 경험론적 입장은 - 데카르

18) 감각, 열정, 이미지에 대해선 아래에서 좀 더 상세히 살펴볼 것이다.

트적인 ‘해석기하학’, 뉴톤의 ‘원자론적인 수학적 물리학’, 경험론자들의 ‘감각자료’에서처럼 - 자연을 보이지 않는 물질적 요소들로 쪼개고 분해하거나 논리적-수학적인 법칙(정식)으로 환원시키고 있다. 하만이 보기에 이것은 자연 현상의 살아있는 ‘감성적 차원(껍질)’을 폭력적으로 벗겨버리는<sup>19)</sup> 일에 다름 아니다. 결국 자연은 관찰과 분석의 대상이 되기 위해 그 살아있는 지체가 ‘절단되고 훼손되어’ 죽임을 당하고 있는 것이다.

역사 또한 마찬가지다. 계몽주의적 신학적 논의들이나 방금 살펴본 자연철학에 대한 비판과 유비적으로, 하만은 역사를 보편적 이성의 발전을 바탕으로 이해하려는 관점에 대해 비판적인 입장을 취한다. 역사는 단지 인간 이성을 위한, 인간 이성을 향한 목적론적 과정이 아니다. 오히려 역사는 현재 세대가, 당대를 살아가는 개별자가 다시금 새롭게 해석하고 전유해야 할 의미가 잠재해 있는 ‘열려 있는 사상의 보고(寶庫)’로 봐야한다. 물론 역사의 해석과 전유 과정이 아무런 근거나 방향 없이 이루어질 수는 없다. 하만에게 역사 해석의 근거, 방향, 단서를 제시해 주는 것은 성서와 신의 계시에 대한 믿음이다. 우리는 그의 역사 해석을 ‘신학적-기독교적 유형론(typology)에 입각한 실존적 역사 해석’이라 부를 수 있을 터인데, 우리는 이 해석의 인상적인 실례를 『내 생애에 대한 생각』에 나오는 카인과 아벨 이야기에 대한 해석과(N II 40, 『선집』 68) 『회상록』의 철저하게 주관적이며 당대 비판적인 소크라테스 해석에서 확인할 수 있다.<sup>20)</sup>

- 
- 19) 확실히 하만은 추상화(abstraction)의 어원 ‘abs-trahere’의 본래적인 의미를(벗겨내다, 분리하다, 제거하다, 폐기시키다) 엄두에 두고 있다. 하만과 당대 합리주의의 대립은 아마도 뉴톤의 색채론과 괴테의 색채론 사이의 대립을 통해 보다 명확히 인식할 수 있을 것이다. 그리고 이러한 대립은 니체의 ‘큰 이성으로서의 몸’과 ‘작은 이성(합리성)’의 대립을 거쳐, 현대철학에서 생리학적-의학적인 ‘육체(Körper)’와 현상학적인 ‘몸(Leib)’의 대립으로 이어진다고 볼 수 있다.
- 20) 좀 더 정확히 말해서 『회상록』의 당대 비판은 세 가지 날을 가지고 있다. 하나는 당시 유행했던 소크라테스에 대한 계몽주의적-지성주의적 해석을 향해 있으며, 다른 하나는 소크라테스의 무지와 가르침에 대한 피상적인 이해를 향해 있다. 가장 중요한 세 번째 날은 소크라테스의 삶과 죽음을 개별자 자신의 삶과 시대를 근본적으로 성찰하고 혁신하는 계기로 삼지 않는 태도를 향해 있다.

자연과 역사를 통한 신의 계시와 관련하여 또 한 가지 지적해야 할 것이 있다. 그것은 하만이 신의 계시를 근본적으로 ‘언어(말)’를 통하여 일어나는 사건으로 이해한다는 점이다. 그에게 언어는 “이성과 계시의 어머니이자, 이 어머니의 알파요 오메가”이다. 이미 성서에 나와 있듯이, 신은 “말씀으로” 창조하는 만물의 창조주이며, 그런 의미에서 자연과 역사라는 텍스트를 쓴 “저술가(Schriftsteller)”(N I 8-9)라 할 수 있다.<sup>21)</sup> “제가 당신을 볼 수 있도록 말씀하십시오! -- 이 소망은 신적 창조를 통해서 충족되었는데, 신적 창조란 피조물을 통해서 피조물에게 행해지는 말이다. 왜냐하면 하루하루의 낮과 밤이 이어지는 다른 하루의 낮과 밤에게 [창조의 말씀을] 알려주기 때문이다. 창조를 표명하는 암호가 온 세계의 다양한 풍토를 거쳐 세계의 끝까지 미치고 있으며, 창조의 목소리가 모든 사람들의 특이한 방언 속에서도 울리고 있는 것이다.”(N II 199, 『선집』 174) 이로써 인간에게는 자연과 역사의 텍스트를 관독하고 이해해야 하는 ‘해석학적’ 과제가 주어진 셈이다. 그런데 자연과 역사의 텍스트는 개념이나 이론적 언어가 아니라, 감각과 열정의 이미지 내지는 다양한 상징적-암시적인 언어로 쓰여 있다. 따라서 인간 또한 해석학적 주체로서 자신의 감각과 열정을 바탕으로, 아울러 과거와 현재의 내밀한 연관성을 보다 심층적으로 해명한다는 문제의식을 가지고 자연과 역사에 다가가야 한다. 하만에게 모든 해석의 궁극적인 근원과 준거가 성서와 신적 계시에 대한 믿음에 있음은 두 말할 필요가 없다.<sup>22)</sup>

---

『회상록』에 대한 훌륭한 연구 성과로는 김대권(2011), 「하만과 소크라테스」, 안운기(2014)의 「철학사 읽기 - 하만의 『소크라테스 회상록』 연구」이 있다. 신학적-기독교적인 유형론적 역사 해석과 관련해서는 안운기(2014)의 논문 pp. 119-125와 S.-A. Jørgensen이 편집한 책의 후기를 볼 것. (*Sokratische Denkwürdigkeiten & Aesthetica in nuce*, Sven-Aage Jørgensen(Hg.), Reclam, Stuttgart, 1993.)

21) R. Wild(Hg.), *Johann Georg Hamann*, WB, Darmstadt, 1978, pp. 314-339.

22) 하만에게 언어는 근본적으로 “신적 용어들과 인간적 용어들 사이의 소통(communicatio)이다.”(N III 27) 헤르더, 슐레겔, 훔볼트를 거쳐 벤야민에까지 깊은 영향을 미친 하만의 언어철학에 대해선 다른 자리에서 본격적으로 논의되어야 할 것이다. 하만 언어철학의 근간에 대해선 J. Simon(Hg.), *Schriften zur*

### 3. 하만의 신학적 미학 : ‘감성적 차원’에 대한 신학적이며 인간학적인 정초

하만의 미학적 논의는 그 형식과 지향점에서 수사학과 시학 전통을 이어받은 당대의 합리주의적 미학이론과는 현저하게 다르다. 가령 고트셰트는 ‘기지’와 ‘취미’ 개념을 중심으로 체계적이며 규범적인 시적 창작 이론을 정립하고자 했으며, 바움가르텐은 미완성으로 남은 『미학』에서 감성적 차원의 ‘인식적 의미’를 논리적(지성적) 차원으로부터 명확히 독립시키기 위해 노력했다.<sup>23)</sup> 이와 달리 하만은 자연과 역사를 통한 신적인 창조와 계시를 이해한다는 훨씬 더 포괄적인 관점에서 감성과 미적 경험의 문제를 논의하고 있다.

우선 하만의 저작에서 눈에 띄는 것은 그가 인간의 몸 내지 감각과 연관된 표현들을 즐겨 사용한다는 점이다. 『회상록』 도입부에서 하만은 자신의 글을 ‘작은 케익’과 ‘알약’에 비유한다. 그는 물론, 조금 뒤에 이 작은 케익과 알약을 “씹어 먹어선 안 되고, 통째로 삼켜야 한다”고 덧붙이고 있으며, 자신의 글이 한낱 “고상한 미적 취미”를 위한 것이 아님을 분명히 한다. 또한 그는 책 속에서 발견할 수 있는 사상들을 “작은 숲들”이라 부르며<sup>24)</sup>, 자신이 기대하는 독자는 “작은 섬들”로 볼 수 있는 문장들 사이를 자신과 함께 “헤엄칠” 수 있는 독자라고 묘사한다.(N II 61, 『선집』 109-112) 나아가 하만은 직접적인 ‘감각’과 이론적 ‘명제’와의 차이를 “살아있는 동물”과 박제된 “동물의 뼈대”에 비유하고 있다.(N II 73, 『선집』 140)

『미학』에는 감각적 표현들이 더더욱 빈번히 등장한다. 이미 제목에 쓰인

*Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1967, pp. 9-65; G. Wohlfart, *Denken der Sprache, Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel*, Alber, München, 1984, pp. 119-166.

23) H. Scheible, *Wahrheit und Subjekt*, Rowohlt, Hamburg, 1988, pp. 38-58, pp. 72-97.

24) 헤르더는 후에 이를 이어받아 자신의 비평단상집에 “비평적 숲들(Kritische Wälder)”이란 제목을 붙이게 된다.

“껍질”도 그렇지만, 이 책에서 하만이 인용하고 있는 수많은 성서 구절들, 호라티우스의 시들, 그리스 신화, 베이컨의 저작들은 인간의 몸과 감각, 구체적인 감각적 대상들에 대한 표현들로 가득하다. 또한 하만은 인간의 성차(性差)와 육체적인 사랑에 대해 거침없이 표현하고 그 인간학적이며 신학적인 정당성을 분명하게 인정하였다. 심지어 그는 헤르더에게 쓴 한 편지에서 “저의 거친 상상력은 생식기가 없는 창조적인 정신[=성령]을 결코 생각할 수 없다.”(ZH II 415)라고 피력한 바 있다.<sup>25)</sup> 오늘날에도 하만의 이러한 진술은 상당히 저속하고 불경스럽게 들린다. 중요한 것은 하만이 이렇게 인간의 감각적이며 감성적인 차원을 단호하게 긍정하고 있다는 점이다. 신은 인간을 문자 그대로 ‘자신의 형상에(Imago Dei) 따라’ 창조하였으며, 그러므로 인간이 가진 모든 감각과 감각의 현실성은 기본적으로 신의 창조와 은총이 실현된 것으로 봐야한다.

#### 1) 감각(Sinn), 열정(Leidenschaft), 이미지(Bilder)의 신학적-인간학적 복권

인간의 감성적 차원을 적극 긍정한다는 측면에서 하만은 일견, 바움가르텐이나 경험론적 감각주의자들과 별 차이가 없어 보인다. 그러나 하만이 생각하는 감성의 내용과 감성을 논구하는 방식은 이들과 현저하게 다르다. 이를 잘 보여주는 두 가지 개념이 바로 ‘감각’과 ‘열정’이다.

하만이 말하는 감각은 경험론자들의 ‘감각 재료(sense data)’가 아니다. 그것은 감각하는 주체로부터 분리될 수 있는 객관적인 재료가 아니다. 주체에 의해서 앞으로 하나의 객관적 경험으로 결합되고 가공되어야 할 ‘물질적인 신호’가 아닌 것이다. 반대로 하만의 감각은 한 인간이 개별자로서 생생하게 ‘하나의 전체’로서 느끼고 있는 것, 그럼으로써 개별자가 앞으로 자신의 사유와 판단을 실행하는데 구체적인 근거와 방향을 제시할 수 있는 ‘살아있는 경험내용’이다.<sup>26)</sup>

25) 이에 대해선, 김대권(2013), 위 논문, pp. 25-44 참조.

26) 현상학자 슈미츠의 용어로 말하자면 실증적 학문의 ‘객관적 사실’에 대비되는

감각의 의미를 좀 더 분명히 하기 위해 『회상록』에 나오는 유명한 언명을 보자. 하만은 “소크라테스의 무지는 그의 감각(느낌)이었다”(N II 73, 『선집』 140)라고 선언한다. 여기서 ‘무지’는 무슨 뜻이며, 왜 무지를 ‘감각’으로 규정하는 것일까? 하만이 보기에 소크라테스의 ‘무지’는 단지 어떤 지식의 ‘부재’가 아니었다. 만약 개별 지식의 부재를 의미한다면, 결코 ‘감각 내지 느낌’이란 표현을 쓸 수 없을 것이다. 하만은 이 ‘무지’를 오히려, 개별자로서 소크라테스의 몸과 마음 전체를 사로잡고 있는 어떤 근본적인 확신으로 보고 있다. 즉 소크라테스의 삶 전체를 이끌어 가고 있는 ‘실존적인 믿음이자 확신’으로 해석하는 것이다. 이 말은 소크라테스가 무지를 자신의 삶의 가장 깊은 바탕으로 삼고 있다는 것을 뜻한다. 다시 말해서 소크라테스가 자기 자신의 힘만으로는 아무것도 알 수 없고, 아무것도 온전히 판단하고 행동할 수 없다는 것을 스스로 확신하고 있으며, 이를 ‘무지’라는 말로 스스로 고백하고 있는 것으로 해석하는 것이다. 요컨대 감각은 단편적이며 우연적인 느낌을 말하는 것이 아니라, 모든 의식적 사유와 반성 이전에 개별자를 직접적으로 사로잡고, 개별자의 삶과 사유를 전체적으로 이끌어가고 있는 ‘실존적인 믿음과 확신’을 가리킨다.

‘열정’도 마찬가지다. 하만이 말하는 열정은 어떤 순간적인 격렬한 감정이나 걱정을 뜻하지 않는다. 개별자가 특정한 대상이나 목표에 대해 품고 있는 지속적인 관심이나 소망을 뜻하지도 않는다. ‘열정’ 개념의 핵심은 개별자가 어떤 대상이나 문제에 대해서 이성적 사유와 판단 이전에 근본적으로 주관적이며 감정적인 관계를 맺고 있음을 부각시키는 데 있다. ‘이것은 바로 너 자신의 문제다!(Tua res agitur!)’ 감정적인 공감과 떨림, 감정적인 참여와 확신. 만약 이러한 뉘앙스가 없다면 인간이 경험하는 모든 문제는 무미건조한 서류몽치가 되어버릴 것이다. “오직 열정만이 추상들과 가설들에 손과 발과 날개를 붙여주며, - 이미지들과 신호들에 정신, 삶, 혀를 부여해 준다.”(N II 208, 『선집』 200-201) 하만의 열정은 인간의 삶이, 그것이 진정 살아있는 삶이라면, 우선적으로 개별자 자신의 실존적인 관심과 감

---

‘주관적 사실’이라 할 수 있다.(H. Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bouvier, Bonn, 1990, pp. 16-25.)

정적인 공감 위에서 펼쳐진다는 사실을 가리키는 말로 해석해야 할 것이다.

감각과 열정에 이어 또 하나 핵심적인 개념은 ‘이미지’다. 이미지 개념의 중요성은 물론, 하만이 독창적으로 발명한 것은 아니다. 플라톤과 아리스토텔레스 이래 서구철학은 이미지와 상상력의 인식론적 중요성과 위험성에 대해 지속적으로 논의해 왔다. 하지만 데카르트적 합리주의와 뉴턴의 물리학이 학문적 시대정신으로 부상하면서 이미지와 상상력의 위상은, 특히 인식론적 견지에서 크게 위축되었다고 할 수 있다. 하만은 이러한 시대의 지배적인 흐름에 도전하면서 이미지와 상상력의 근원적인 의미를 복원시키고자 한다.

왜 ‘복원’이라고 말해야 할까? 왜냐하면 하만에게는 이미지와 상상력이 인간의 삶에 대해 갖고 있는 중요성이 이미 오래 전에 명백하게 현시되었기 때문이다. 『미학』이 강조하듯이, 바로 〈창세기〉에 묘사되어 있는 인간과 만물의 창조 과정을 통해서다. 하지만 〈창세기〉 뿐만이 아니다. 하만에게 신적 창조와 계시, 혹은 자연과 역사의 실재와 변화는 근본적으로 개념과 이론이 아니라 구체적인 이미지를 담은 ‘언어’를 통해 드러나는 사건이다. “감각과 열정은 이미지들만을 말하고, 그것만을 이해한다. 인간에게 가능한 모든 인식과 행복의 보고(寶庫)는 이미지들로 되어 있다.”(N II 197-198, 『선집』 171) 자연과 역사는 사유와 추론이 등장하기 전에 살아있는 이미지의 언어로 개별 주체에게 다가온다. 따라서 개별자는 우선적으로 냉철한 이성적 사유가 아니라, 감각적 예민함과 열정적 관심 속에서 자연과 역사의 이미지적 언어를 최대한 구체적으로 느끼기 위해 노력해야 한다.

하지만 합리주의자들은 감각, 열정, 이미지를 기본적으로 경시하거나 불신하고 있다. 이들은 그 대신에 인간 이성을 보편적 원리의 능력으로서 사실상 ‘절대적으로’ 신뢰하고 있다. 이들은 이성에 의한 객관적 인식의 확장이 인간을 ‘미성숙한’ 선입견과 맹목적 믿음으로부터 벗어나게 해 줄 것이라 여기면서, 이 지성적 지식의 확산 과정을 ‘계몽’이라 칭송한다. 또한 이들은 계몽이 인간 개개인은 물론, 사회와 역사 전체를 경제적, 문화적, 정신적으로 더 나은 단계로 이끌어갈 것이라 믿고 있다. 그러나 하만이 보기에 합리주의와 계몽주의는 정작 자기 자신의 근원과 한계에 대해서는 눈을 감고 있다. 왜냐하면 ‘계몽주의(enlightment; Aufklärung; siècle des

Lumières)’라는 말 자체가 ‘빛’ 내지 ‘빛의 명료함’이라는 ‘은유’에 결정적으로 의존하고 있으며, 합리주의의 바탕인 ‘이성’ 또한 결코 순수하고 비역사적인 것이 아니라, 근본적으로 ‘언어’와 ‘역사’에 의존하고 있기 때문이다. 한 마디로 이성과 계몽은 자기 자신의 근원과 한계에 대해서는 무비판적이며 맹목적인 상태에 있다. 『메타크리틱』에서 하만은 분명하게 천명한다. “언어가 없다면, 이성도 없고 세계도 없다.” 따라서 이성의 감춰진 기원, 곧 그 언어적 기원을 밝히는 학문인 “이성의 문법학”을 새롭게 정립해야 한다.<sup>27)</sup>

## 2) 포에지 혹은 시적 언어의 시원적이며 인간학적인 의미

하만이 감각, 열정, 이미지의 위상을 복원시킨 데에는 중요한 시대 비판적 함의가 들어있다. 그것은 당대 합리주의 철학과 자연과학에 공통적인 ‘분석적인 사유 경향’을 거부하고, 개별 인간의 살아있는 경험, 전체적이며 통합적인 경험을 구제하려는 의도이다. 데카르트, 뉴턴, 로크, 라이프니츠, 바움가르텐, 칸트 등의 사상가에서 볼 수 있듯이, 분석적 사유 방식은 주관과 객관의 분리, 주관적 느낌(감정)과 객관적 감각 자료의 분리, 감성과 지성(Verstand)의 분리, 지성과 의지의 분리, 지성과 심정(Herz)의 분리 등등의 ‘존재론적인 결정’ 위에 서 있다. 또한 이들은 이렇게 분리된 능력들과 요소들 하나하나가 홀로 독립하여 작용하고 있는 듯 고찰하고, 이들 각각을 다시 보다 더 기초적인 요소나 원리로 환원시켜 해명하고자 한다. 이러한 분석적 해체와 환원주의적 사유방식을 정면으로 거스르려는 의도가 하만이 강조하는 감각과 열정 속에 내포되어 있다. 왜냐하면 감각과 열정은, 소크라테스의 ‘무지’에서 보았듯이, 저 여러 종류의 분리들을 애초부터 인정하지 않는 통합적-전체적인 경험, 다시 말해 실존적이며 실천적인 확신의 경험이기 때문이다.

27) 『칸트의 이성의 순수주의에 대한 메타크리틱』(N III 281-289) 여기서 더 논할 수는 없지만, 하만의 문제의식은 이후 헤르더, 헤겔, 니체를 거쳐서 아도르노/호르크하이머의 『계몽의 변증법』(1947)으로 계승되었다고 할 수 있다.



이러한 시대 비판적 의도를 염두에 두고, 시와 예술에 대한 하만의 이론을 살펴보자. 하만의 유명한 언명 “포에지(시)는 인류의 모국어다.”(N II 197, 『선집』 170)는 구체적으로 어떤 의미일까? ‘포에지’, 곧 시적 언어와 ‘모국어’라는 말은 정확히 무엇을 가리키는 말일까? 가장 먼저 기억해야 할 것은, 이 언명의 바탕에 신적 창조와 계시에 대한 하만의 믿음이 놓여 있다는 사실이다. 따라서 포에지는 문학의 한 장르가 아니라, 인류가 신이 창조한 자연의 모습을 바라보며 최초로 자신의 언어로 노래하는 것을 가리킨다고 봐야한다. 당연하게도 이러한 시적 언어는 개념이 아니라 감각적인 비유들과 이미지들로 가득 차 있다. 시적 언어는 인간이 자연을 보고 느낀 놀라움과 환희를 표현한 인류 최초의 “날개 달린 말”(N II 198, 『선집』 171)이다. 또한 ‘모국어’라는 표현도 단순히 ‘최초의 말’ 혹은 ‘특정 자연어’란 뜻이 아니라, 문자 그대로 인류가 인류로서 ‘탄생하도록 해주는 역사적 생성의 기원’이라는 의미로 해석해야 한다. 인간이 더 이상 하나의 동물의 종에 그치는 것이 아니라, 진정한 의미에서 서로 소통하고 서로 문화와 전통을 공유하는 집단(부족, 민족)의 존재로서 새롭게 (재)탄생하는 토대가 바로 시적 언어라는 것이다.<sup>28)</sup>

그런데 하만은 『미학』에서 “포에지는 아름다운 자연의 모방”(N II 205, 『선집』 193)이라고 말하고 있어, 아리스토텔레스 이래 서구의 오랜 미메시스(모방) 전통을 이어받는 듯 보인다. 실제로 하만은 여러 곳에서 빈번히 ‘모방’을 언급하고 있다. 예컨대 『생애』에서 하만은 “왜냐하면 우리 모두는 모방하는 것을, 특히 자연을 모방하는 것을 타고났기 때문이다. 시각, 눈의 판단, 비례와 가시적인 아름다움에 대한 감각과 취향, 유사성과 비유사성의 비교, 이 속에 사고력의 큰 이점이 있다.”(N II 16, 『선집』 24)라고 적고 있다. 또 『회상록』에서는 “철학자는 시인과 마찬가지로 모방 법칙의 지배를 받는다. 시인에게 뮤즈와 뮤즈가 펼치는 해독하기 어려운 그림자극이

28) 시적 언어 혹은 시작(詩作)에 대한 이러한 시각은 헤르더와 낭만주의의 포에지 이론을 거쳐 하이데거의 『예술작품의 근원』(1936)에까지 이어지고 있다.(M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1936, in: *Holzwege*(1980), 『숲길』, 신상희 역, 나남, 파주, 2008, pp. 17-127.)

진실인 것은, 철학자에게 이성과 이성이 세운 이론체계가 진실인 것과 마찬가지로이다.”(N II 74, 『선집』 143)라는 말로 모방 법칙의 본원적인 중요성을 강조하고 있다.

그러나 하만이 말하는 ‘아름다운 자연의 모방’이란 말을 근대 ‘파인 아트’ 개념을 정립한 합리주의자 바퇴(Ch. Batteux)의 관점에서 이해해선 안 된다. 그가 이해하고 되살리려는 ‘자연’은 근대철학이 분석하고 인식하려는 ‘자연’과는 근본적으로 다르며, 그에 따라 ‘자연의 모방’이란 정식도 근대미학의 통상적인 견해와는 현저하게 다른 의미를 갖고 있다. 가령 당대 프랑스의 합리주의적 미학은 시적-예술적 언어의 독특성과 풍부한 함의를 지적하기 위해 “그것이 무엇인지 알지 못한다.(Je ne sais quoi.)”는 표현을 사용하거나, ‘섬세함’, ‘애매함’, ‘명료함’, ‘다양함과 상이함’ 등의 개념들을 부각시켰다.<sup>29)</sup> 하지만 하만의 눈에 이러한 표현과 개념들은 여전히 합리주의와 이성적 사유의 관점을 전제하고 있다. ‘알지 못함’, ‘섬세함’, ‘애매함’ 등의 표현이 사실상 합리주의적 주체와 이성적 사유에 대한 ‘부정적인 대비’에 의존하고 있기 때문이다. 무엇보다도 근대의 합리주의적-계몽주의적 미학은 - 대표적으로 바움가르텐, 멘텔스존, 레싱 등 - 인간 이성(지성)이 파악할 수 있는 자연의 질서와 완전성에 근거하고 있으면서, 이 질서와 완전성에 따라 자연의 감각적 구체성과 계시적인 현실성을 재단(裁斷)하고 있다. 이에 반해 하만은 감각적인 자연, 살아있는 자연의 모습을 있는 그대로 받아들이는 미학의 필요성을 역설한다. 그것은 ‘빛이 되고 인간이 된’ 신의 감각적 계시를 온전히 긍정하는 미학이다. 이것이 바로 “가장 오래되었으면서도, 동시에 가장 새로운”(N II 217, 『선집』 221) 미학이라 할 ‘껍질 속의 미학’이다.

하만에게 포에지 내지 시적 언어의 문제는 단지 좁은 의미의 미학적 논의에 국한된 문제가 아니다. 오히려 그것은 신적 창조와 계시의 통로인 언어철학과 깊이 연관되어 있다. 하만에게 언어는 단지 동물과 구별되는 인간의 특별한 능력이나 의사소통을 위한 도구에 그치지 않는다. 언어는 무엇보다도 자연과 역사의 현실이 감각적-구체적으로 계시되는 통로이다. 다

29) E. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*(1932), 『계몽주의 철학』, 박완규 역, 민음사, 파주, 1995, pp. 372-414.

시 말해서, 인간이 맞닥뜨리는 신적 계시의 ‘현실성’이 밝혀지는 통로, 이 현실성의 구체적인 형상과 의미가 생생하게 드러나는 통로인 것이다. 시적 언어의 시원적 중요성도 바로 여기에 있다. 왜냐하면 앞서 보았듯이, 시적 언어야말로 자연과 역사의 언어, 그 감각과 열정의 이미지를 인간이 처음으로 자신의 ‘비유적 이미지의 언어’로 ‘번역한’ 것이기 때문이다. “말하는 것은 번역(übersetzen)하는 일이다. - 그것은 천사의 언어에서 인간의 언어로 번역하는 일이다. 다시 말해 사상(思想)들을 단어들로, - 사물들을 이름들로, - 이미지들을 신호들로 번역하는 일이다. 이때 신호들은 시적이거나 문자적이거나(kyriologisch), 역사적이거나 상징적이거나 상형문자적이거나 -- 아니면 철학적이거나 기호적일 수 있다.”(N II 199, 『선집』 175-176)

### 3) 합리주의 미학의 언어성과 역사성 경시 비판

위에서 살펴본 감각, 열정, 이미지에 관한 하만의 이론과 그의 언어철학을 상기하면서, 이제 『미학』에 개진된 감성과 예술에 관한 이론을 조금 더 상세히 들여다보자. 하만은 자신이 말하는 모든 사물과 현상, 아니 존재하는 모든 것들의 진정한 주인이 기독교적 유일신임을 지속적으로 천명하고 있다. “창조의 책[=창세기]은 신(GOTT)이 피조물을 통해 피조물에게 계시하고자 한 일반적 개념들의 예시들을 포함하고 있으며, 부족연대의 책들[=모세 5경]은 신이 인간을 통해 인간에게 계시하고자 한 비밀스러운 교리의 예시들을 포함하고 있다. 창조주의 통일성은 창조주가 만든 작품들의 방언 속에 이르기까지 반영되어 있다. - 측량할 수 없는 숭고함과 심오함이 하나의 음조로 모든 것 속에 계시되어 있지 않은가! 창조주가 지닌 가장 찬란한 주권성과 자신을 가장 남김없이 비우는 밖으로 드러냄(Veräußerung)에 대한 증거가 아닌가!”(N II 204, 『선집』 190) 나아가 『미학』의 종결부는 이렇게 마무리되고 있다. “이제 음송시인<sup>30)</sup> 제시한 이 새로운 미학,

30) 하만이 『미학』의 부제를 “카발라적 산문으로 쓰여진 하나의 음송시”(N II 195, 『선집』 165)라 붙이고 있으므로, 음송시인은 하만 자신을 가리킨다. 물론 음송시의 진정한 원천은 하만 개인이 아니라 신과 신의 현실적인 계시이다.

이 가장 오래된 미학의 결론을 들어보자: 신을(GOtt) 두려워하고 경배하라. 왜냐하면 신의 심판의 시간이 오고 있기 때문이다. 하늘과 땅과 바다와 샘솟는 물을 만들어낸 신에게 기도하라.”(N II 217, 『선집』 221) 이 ‘미학’이 가장 오래되었다고 하는 것은 창조주 신으로 거슬러 올라가고, 신으로부터 유래하는 인간, 자연, 세계의 감성적 차원의 찬미이기 때문이다.

그렇지만 하만에게 이 미학은 가장 새로운 것이기도 하다. 왜 그러한가? 왜냐하면 그가 보기에 당대의 합리주의와 계몽주의의 사유는 자연과 만물에 진정으로 감성적, 미적으로 다가서지 못하기 때문이다. 이 사유는 애초부터 일반화와 추상화에 기반하고 있기 때문에, 자연과 만물에 충분히 감성적-감각적으로 다가가지 못하고 있다. “- 즉 너희들은 자연이 너희들의 길잡이가 되도록 하기 위해 자연의 눈을 멀게 만든다! 혹은 너희들은 심지어 사람들이 너희들을 예언자로 간주하도록 하기 위해 에피쿠로스주의를 받아들이면서 스스로 눈알을 빼냈다. (...) - 너희들은 자연을 지배하고자 하며, 그래서 스스로 스토아주의를<sup>31)</sup> 받아들이면서 손과 발을 묶었다. 그럼으로써 너희들이 혼잡스러운 시들 속에서 좀 더 심금을 울리는 방식으로 숙명의 빛나는 속박을 노래할 수 있도록 말이다.”(N II 208, 『선집』 199) 합리주의와 계몽주의에 기반을 둔 시들은 자연의 감각적인 현상을 통해 발현되고 있는 신적 지혜를 온전히 느끼지 못하고 있다. 그들은 단지 속박된 숙명, 즉 ‘억압되고 절단된 자연’만을 노래하고 있을 뿐이다. 하만은 이와 달리 신적 계시의 ‘직접적인 현실’을 온전히 느끼려는 시와 예술, 살아있는 현실을 가능한 구체적이며 총체적으로 음미하는 새로운 시와 예술을 촉구하고 있다.

그런데 대상을 추상적으로 고립시키고 요소들로 분해하려는 합리주의적 사유는 또 다른 중대한 잘못을 범한다. 그것은 구체적인 자연 현상이 갖고 있는 ‘언어적 성격’과 ‘시간성(=역사성)’을 처음부터 제거하는 것이다. “제가 하느님 당신을 볼 수 있도록 말씀하십시오! -- 이 소망은 신적 창조를

---

31) 여기서 에피쿠로스주의(Epikurismus)는 자연을 물질적 원자들의 ‘우연적인 조합’으로 설명하려는 입장을 나타내며, 스토아주의(Stoicismus)는 자연 변화의 ‘절대적인 필연성’을 받아들이는 입장을 나타낸다.

통해서 충족되었는데, 신적 창조란 피조물을 통해서 피조물에게 행해지는 말이다. 왜냐하면 하루하루의 낮과 밤이 이어지는 다른 하루의 낮과 밤에게 [창조의 말을] 알려주기 때문이다. 창조를 표명하는 암호가 온 세계의 다양한 풍토를 거쳐 세계의 끝까지 미치고 있으며, 창조의 목소리가 모든 사람들의 특이한 방언 속에서도 울리고 있는 것이다.”(N II 199, 『선집』 174) 하만에게 ‘자연의 책’은 갈릴레이나 데카르트처럼 숫자나 기하학적 원리로 쓰여진 것이 아니다. 반대로 그것은 구체적으로 보고 듣고 느낄 수 있는 이미지의 언어로 쓰여져 있다. 자연의 언어는 늘 새롭게 생성되고 변화하면서 개별자에게 말을 건네는 ‘근원현상(Urphänomen)’이다. 그것은 주체의 삶의 흐름, 삶의 느낌과 분리될 수 없는 살아있는 언어(말)이다. 또한 모든 살아있는 언어가 그렇듯이, 하만이 주시하는 자연 현상은 근본적으로 시간 속에서 일어나는 사건이다. 즉 그것은 역사적인 사건으로서 그것을 둘러싼 세계 속에, 이 세계가 서 있는 과거, 현재, 미래의 역사적 연관성 속에 놓여있다. 합리주의적 사유는 추상적이며 법칙적인 질서를 추구하기 때문에, 자연 현상의 이러한 언어성과 역사성을 원천적으로 배제하고 있다.<sup>32)</sup>

그렇다면 하만이 말하는 자연 현상의 ‘현실성’, 그 살아있는 ‘직접성’이란 무엇일까? 분명한 것은 그것이 단순히 주관적 느낌의 ‘확실성’이 아니라는 점이다. 그것은 결코 헤겔이 『정신현상학』에서 가장 낮은 단계의 의식 수준으로 규정하고 있는 ‘감각적 확실성’의 순간이 아니다. 출현하는 순간 사라져버리는 확실성, 결과적으로 아무런 내용을 갖지 못하고 해체되는 ‘텅 빈 직접성’이 아닌 것이다.<sup>33)</sup> 반대로 그것은, 언어성과 역사성의 계기가 시사하듯이, 특정한 상황과 시간 속에서 작용하고 있는, 분명한 표현력과 내

32) 하만의 고유한 언어철학과 그의 문체 사이의 긴밀한 연관성에 대해선, J. Simon(Hg.), *Schriften zur Sprache*, 앞의 책, pp. 10-20; K. Haynes(ed.), *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge Univ. Press, 2007, 서론을 볼 것(viii-xvi.). 하만 사유에서 ‘언어’가 가지고 있는 결정적인 중요성에 대해선, E. Metzke, “Hamann und das Geheimnis des Wortes”, in: *Coincidentia oppositorum*, K. Gründer(Hg.), Luther-Verlag, Witten, 1961, pp. 271-293.

33) G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*(1807), G. Göhler(Hg.), Ullstein, Frankfurt a. M., 1970, pp. 65-73.

용을 담고 있는 현상이다.

여기서 현상의 언어적 측면에 대해, 두 가지 측면을 통합하고 있는 언어의 본성에 대해 유념할 필요가 있다. 하만에게 언어로서의 현상은 비감각적인 ‘의미’의 측면과 감각적인 ‘신호’의 측면이 결합되어 있는 통합체이다.<sup>34)</sup> 근본적으로 정신적 차원과 물질적 차원이 ‘하나의 전체’를 형성하고 있는 ‘통합체’인 것이다. 인간에게는 구체적인 역사적 상황 속에서 등장하는 이 통합체를 이해하고 해석해야 하는 해석학적 과제가 주어져 있다. 물론 이 과제는 상식적인 통념이나 즉자적인 지각을 통해 해결될 수 없다. 반대로 그것은 풍부한 감각과 열정, 인내심 있는 관찰과 상상력, 무엇보다도 과거와 현재에 대한 깊은 역사적 인식을 필요로 한다. 때때로 그것은 해석가로 하여금 뛰어넘을 수 없는 한계에 직면케 한다. 왜냐하면 언어적 통합체가 지닌 의미의 총만함과 다의성이 종종 인간의 이해능력을 넘어설 뿐만 아니라, 무엇보다도 언어적 통합체의 본래 저자가 다름 아닌 신 자신이기 때문이다.

다시 『회상록』의 중요한 대목을 읽어보자. “자연이 우리에게 주어져 있어 우리의 눈을 열어주는 것처럼, 역사가 우리에게 주어져 있어 우리의 귀를 열어준다. 하나의 물체와 하나의 사건을 그 최초의 요소들로 분해한다는 것은 신의 보이지 않는 본질, 신의 영원한 힘과 신적 본성을 [무모하게] 포획하겠다는 것이다.”(N II 64) 자연과 역사의 현상은 언제나 구체적인 상황 속에서, 구체적인 인간의 삶에 대해 무언가를 느끼도록 해주고 전달해 주고 있는 언어적 통합체이다. 이들이 근본적으로 감각적 측면(물질, 신호)과 비감각적 측면(의미, 내용)을 결합하고 있는 하나의 전체를 이루고 있으므로, 이들을 쪼개고 분석하려는 합리주의적 사유는 처음부터 이들에게 ‘자의적인 폭력’을 행사하고 있는 셈이다. 합리주의에 반대하여 하만이 내세우는 자연과 역사의 이해의 방법은 감각과 열정 속에서 이루어지는 통합적인 ‘직관적 이해’이다. 그는 오직 ‘계시적 지혜에 열려 있는’ 직관적 이

34) 이에 대해선 칸트의 이성비판을 재비판한 「메타크리틱」(1984)을 보라.(간명하지만 명쾌한 사상사적 평가를 담은 K. Gründer, *Reflexionen der Kontinuitäten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982, pp. 48-54 볼 것.)

해만이 자연의 전체성을 손상시키지 않고, 그 생동하는 시간성과 구체성, 그 무한한 충만함과 비밀스러움에 적절히 다가갈 수 있다고 보았다.<sup>35)</sup>

#### 4) 시와 예술의 사명 : 살아있는 자연 혹은 구체적 현실성의 표출

하만에게 시와 예술의 일차적인 중요성은 자연의 감각적인 현상 자체에 다가갈 수 있도록 해준다는 데 있다. 시적 언어는 자연 현상의 ‘직관적 이해의 이미지’이다. 다시 『미학』의 시작 부분으로 돌아와 보자. “시는 인류의 모국어이다; 이는 원어가, 경작보다; 그림이, - 문자보다; 노래가, - 연설보다; 비유가, - 추론보다; 교환이 - 무역보다; 오래 된 것과 마찬가지로. 아주 깊은 잠, 이것이 우리의 가장 오랜 선조들이 가졌던 고요함이었다. 이어 이들의 움직임, 일종의 도취상태의 춤이 나타났다. 이들은 명상의 침묵 혹은 놀라움의 침묵 속에서 7일 동안 앉아 있었다; -- 그리곤 입을 열어 -- 날개 달린 말을 향해 달려갔다.”(N II 197-198, 『선집』 170-171) 이 대목에는 하만의 ‘신학적 미학’이 집약되어 있다. 삶의 과정에서 구체적인 소리와 이미지가 문자나 산문보다 앞서듯이, 시의 감각적인 이미지와 비유적 언어(은유, 상징)는 인간의 가장 근원적인 표현방식이다. 게다가 시는 인간의 몸과 원초적으로 맞닿아 있는 음악적 요소(운율, 리듬, 화성)까지 통합하고 있다. 신화와 성서 등 인류가 남긴 최초의 문자 기록물이 시적 언어로 되어있는 것은 우연이 아니다. 시는 인간이 살아있는 자연에 대한 감탄과 감격 속에서 천사의 언어를 인간의 언어로 번역한, 최초의 ‘날개 달린 말’이다. 요컨대 하만에게 시와 예술의 언어는 ‘살아있는 구체적 현실’ 자체를 가장 내밀하고 생생하게 보여주는 인간의 표현가능성이다.

“그런데 [창조의] 무대를 창조하는 일과 인간을 창조하는 일의 관계는 서사적 시작(詩作)과 극적 시작의 관계와 같다. 무대의 창조는 말을 통해 이루어졌고, 인간의 창조는 행동을 통해 이루어졌다. 심장이! 마치 고요한 바다처럼! 머물러 있었다. -- 신의 말씀을 들어라: 우리와 같은 모습을 한

35) 하만에게는 ‘감각의 경험과 역사의 경험’, 이것이 모든 사유와 해석의 토대와 바탕이었다.(O. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, 위의 책, p. 90)

인간들을 만들도록 하자. 인간들이 이 무대에서 지배하도록 하자! -- 신의 행동을 보라: 주인이신 신께서 진흙으로 인간을 빚어 만드셨다.”(N II 200, 『선집』 177-178) 하만은 창세기에 나오는 자연(우주)과 인간의 창조를 시를 짓는 일과 연결시키고 있다. 말씀이 곧바로 현실 속에 실현된다는 점에서 신의 언어는 분명 인간의 언어와 다르다. 그럼에도 신적 창조가 인간의 행위는 서사시와 극시의 관계처럼 긴밀한 유비적 관계에 있다. 그만큼 시적 언어는 하나의 자율적인 예술 형식에 그치는 것이 아니라 자연과 역사의 의미를 해명할 수 있는 실천적 현실성으로 볼 수 있는 것이다.

그러나 시와 예술이 직면하고 있는 현실은 간단치 않다. 시와 예술이 노래해야 할 자연이 이미 추상적 이성과 합리주의에 의해 기형적으로 왜곡되어 죽음을 당한 상태이기 때문이다. 우리에게 주어진 자연은 이미 ‘본래적인 전체성’과 ‘생동함’을 상실하였다. “너희들은 보아라! 철학이 남긴 크고 작은 유산들이 마치 대홍수처럼 자연의 책을 휩쓸어가 버렸다. 자연이 지닌 모든 아름다움과 풍부한 재화가 [그로 인해] 물이 되어버릴 수밖에 없지 않았는가?”(N II 207-208, 『선집』 198-199) 자연의 책은 더 이상 신적 계시의 감격의 언어를 말하지 못한다. 우리가 만나는 자연은 그 본래의 전체적인 연관성을 예감조차 할 수 없는 상태이다. 그것은 이를테면 “아무렇게나 내던져져 있는 단어들(Turbatverse)”이나 “조각난 시인의 사지들(disiecti membra poetae)”과 흡사한 상태이다.(N II 199, 『선집』 174) 무차별적으로 산재해 있는 ‘죽은 파편들 내지 폐허들’ 이상이 아닌 것이다. 게다가 자연을 생생하게 지각해야 할 인간의 감관도 “추상의 부자연스러운 사용”(N II 207, 『선집』 197)으로 인해 이미 기형적으로 뒤틀리고 마비된 상태이다. “이성의 교활함에 의해 비정상적인 상태가 된 너희들의 감각은 [적절히] 전을하지 못한다.”(N II 214, 『선집』 213-214)

그렇다면 “우리는 무엇을 통해서 사멸해 버린 자연의 언어를 죽은 자들로부터 다시 깨어나도록 해야 하는가?”(N II 211, 『선집』 206) 시적 언어는 이 재생의 과업을 문제없이 수행할 수 있을까? 그러나 비록 자연 전체가 “죽은 사람의 뼈와 위선적인 악덕으로”(N II 209, 『선집』 203) 가득하다 해도, 여전히 희망의 불씨는 남아있다. 왜냐하면 자연의 피조물들은 계속해서 “너희들의 압제를 벗어나려고 최선을 다하고 있으며, 너희들이 극



도로 음탕하게 그것을 끌어안고 있음에도, 동물들이 아담을 따를 때 지녔던 자유로움을 동경하고”(N II 207, 『선집』 196) 있기 때문이다. 하만은 아담과 동물들 사이에 존재하는 관계를 인간이 자연과 맺고 있는 관계의 근원적인 상징으로 본다. 아담이 동물들을 보고 느끼고 각각의 이름을 불러줌으로써 이들의 독자적인 본성과 생명력이 발현되도록 했던 것처럼, 인간은 여전히 자연 현상의 본성과 생명력을 일깨울 수 있는 언어 표현의 가능성을 가지고 있다. “인간이 창조주에 대해 갖고 있는 이러한 유비관계가 모든 피조물들에게 이들이 지녀야 할 내용과 특징을 부여해준다. 일체의 자연 안에 있는 신의와 믿음은 바로 이 내용과 특징에 달려 있다. 이러한 이념이, 즉 우리 마음속에 있는 보이지 않는 신(GOtt)의 형상(Ebenbild)이 생생하면 할수록, 우리는 피조물들 속에서 이 형상의 빛나는 상냥함을 더 잘 보고, 더 잘 음미하며 관조하고, 또 손으로 더 잘 만질 수 있는 것이다.”(N II 207, 『선집』 196-197) 이 지점에서 시와 예술의 결정적인 중요성이 다시 한 번 드러난다. 시는 자연의 살아있는 말을 다시 부활시킬 수 있는 가능성이다. 시는 우리가 자연의 생동하는 모습, 그 감각적인 구체성과 충만함을 다시금 생생하게 체험할 수 있도록 해줄 수 있다. 왜냐하면 시인들이 지닌 “열정의 생산적인 모태 안에는 새로운 이념과 새로운 표현을 탄생시킬 수 있는” 잠재력이 여전히 충분히 묻혀 있기 때문이다.(N II 209, 『선집』 202)

물론 시인의 과업은 결코 쉬운 일이 아닐 것이다. “수학적 원죄”(N II 202, 『선집』 186)가 사상을 주도하고 피상적인 “요정동화와 궁정 신문들”(N II 205, 『선집』 192) 판을 치는 시대에, 시인이 “저 땅 속 아래에서 만들어진, 그리고 사물들의 저 깊은 오장육부 속에 감춰져 있는”(N II 200, 『선집』 178) 아름다운 자연의 언어를 느끼고 노래하기란 거의 불가능에 가깝다. 그럼에도 시인은 이 언어를 다시 느끼고 되살릴 수 있으며, 또 되살려야 한다. 이를 위해 시인은 자신의 감각을 디오니소스 제전의 중심 신들인 “케레스와 바쿠스”처럼 열광적으로 되살리고, 자신의 열정을 “아름다운 자연을 양육하는 부모”처럼(N II 201, 『선집』 182) 헌신적으로 투입해야 할 것이다.

## 4. 나가는 말

하만은 『미학』을 시작하면서 자신의 뮤즈에게는 “현악기 라이어도 아니고, 붓도 아니라 흙을 파내는 삽”(N II 197, 『선집』 169)이 있다고 말한다. 이것은 기존의 시적 도구나 창작 방식을 단순히 활용하는 수준으로는 결코 자연의 감각적인 구체성에 다가갈 수도, 이를 되살릴 수도 없다는 것을 뜻한다. 이제 시인은 자연을 바라보는 태도와 자신의 감각과 열정을 전면적으로 혁신해야 한다. 시인은 삽으로 합리주의에 의해 죽어 버린 자연의 표면(겉질)을 걷어내고, 그 아래에 잠들어 있는 살아있는 심층을 조심스럽게 발굴해내야 한다. 자연의 개별적이며 구체적인 모습을 최대한 생생하게 ‘바라보고, 맛보고, 만져보아야’ 하는 것이다. 하만은 이를 위해 시인이 반드시 신학적 미학 혹은 이를 바탕으로 한 신화적 상상력의 관점에 서야한다고 강조한다. 신적 지혜가 감각적 경험에서 분리된 것이 아니라 역사적이며 구체적인 자연과 언어(문자)를 통해 인간에게 계시되고 있음을 믿어야 하는 것이다. 특정한 역사적 맥락에서 독특한 형상으로 만나는 자연과 언어(문자)가 바로 “아름다운 정신, 창조하는 정신, 모방하는 정신을 위한 재료들”이기 때문이다.(N II 210, 『선집』 205) 이렇게 볼 때 하만이 말하는 자연의 모방은 자연의 감각적 구체성을 되살리고, 그 역사적, 문화적, 인간학적 의미를 명징하게 표현하고 선포해야 하는 시인(예술가)의 중대한 사명을 나타낸다고 볼 수 있다.<sup>36)</sup>

하만의 신학적 미학은 오늘날, 어떤 예외적이며 광적인 기독교 지식인의 방언처럼 들린다. 현대 독자들이 그의 신학적 존재론과 미학을 ‘비합리적’, ‘신비주의적’이라고 무시하고 비판하기는 어렵지 않다. 하지만 분명한 것은

36) 이 문제의식을 계승한 철학적 텍스트로 우리는 헤르더의 논고 『고대와 근대에서 시예술이 민족의 인륜성에 미친 영향에 대하여』(1778), 실러의 논고 「소박 문학과 성찰문학」(1795), 필자 미상의 「독일 관념론의 가장 오래된 체계기획」(1796/97), 슐레겔의 『그리스 시 연구』(1797)와 「시에 관한 대화」(1800)를 상거할 수 있을 것이다.

그가 시대의 흐름을 온몸으로 거스르며 외친 문제 제기가 기술 중심적 사유가 지배하는 오늘날에도 전혀 낡아 보이지 않는다는 점이다. 여러 측면에서 하만은 ‘미래를 잉태한’ 사상가였다. 그가 인간을 근본적으로 ‘결핍과 욕망의 존재’로 본 것은 키에르케고어와 니체를 거쳐 정신분석학으로 이어졌다. 그의 역사적 사유는 헤르더와 헤겔의 역사철학에 이론적 영감을 주었으며, 그의 언어철학은 헤르더와 훔볼트는 물론, 벤야민의 언어철학에 풍부한 지적 자양분을 제공하였다. 무엇보다도 그가 역설한 ‘감각과 열정의 이미지’는 헤르더와 낭만주의자들의 미학적 사유에 결정적인 영향을 주었으며, 이후 포이어바흐의 ‘감성적 인간’, 니체의 ‘큰 이성으로서의 몸’으로 계승되었다고 평가할 수 있겠다.

## 참고문헌

- 고트홀트 에프라임 레싱, 『라오콘. 미술과 문학의 경계에 관하여』, 윤도중 역, 나남, 파주, 2008.
- 마르틴 하이데거, 『숲길』, 신상희 역, 나남, 파주, 2008.
- 쇠얀 키에르케고어, 『사랑의 역사』, 임춘갑 역, 다산글방, 서울, 2005.
- 이사야 벌린, 『낭만주의의 뿌리』, 강유원, 나현역 역, 이제이북스, 서울, 2005
- 요한 게오르크 하만, 『하만 사상 선집』, 김대권 역, 인터북스, 서울, 2012.  
(약칭 『선집』과 쪽수로 인용)
- 에른스트 카시러, 『계몽주의 철학』, 박완규 역, 민음사, 파주, 1995.
- W. 아도르노, M. 호르크하이머, 『계몽의 변증법』, 김유동 역, 문학과지성사, 파주, 2011.
- 김대권, 「하만과 소크라테스」, 『괴테연구』, 한국괴테학회, 24권, 2011.
- 김대권, 「하만과 성(성)」, 『독일문학』, 한국독어독문학회, 126권, 2013.
- 안운기, 「철학사 읽기 - 하만의 『소크라테스 회상록』 연구」, 『칸트연구』, 한국칸트학회, 제34집, 2014.
- Adorno, Theodor & Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947.

- Alt, Peter-André, *Aufklärung*, Metzler, Stuttgart, 2001.
- Aner, Karl, *Die Theologie der Lessingzeit*(1929), Olms, Hildesheim, 2013.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Aesthetica*(1750/58), *Ästhetik*. Lateinisch-Deutsch, Dagmar Mirbach(Hg.), 2 Bde., Meiner, Hamburg, 2007.
- Bayer, Oswald, *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, Piper, München, 1988
- Berlin, Isaiah, *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Brose, Thomas, *Johann Georg Hamann und David Hume. Metaphysikkritik und Glaube im Spannungsfeld der Aufklärung*, Peter Lang, Frankfurt a. M./ Berlin/New York, 2006.
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*(1922), Bd. II, WB, Darmstadt, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen, 1932.
- Gründer, Karlfried, *Reflexionen der Kontinuitäten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982.
- Hamann, Johann Georg. *Sämtliche Werke, historisch-kritische Ausgabe* von Josef Nadler, 6 Bde. Verlag Herder, Wien, 1949-1957. (약칭 N과 로마자 권수와 쪽수로 인용)
- \_\_\_\_\_, *Sokratische Denkwürdigkeiten & Aesthetica in nuce*, Sven-Aage Jørgensen(Hg.), Reclam, Stuttgart, Stuttgart, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Londoner Schriften*, Oswald Bayer & Bernd Weissenborn (Hg.), Beck, München, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Writings on Philosophy and Language*, K. Haynes(ed.), Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Schriften zur Sprache*, Josef Simon(Hg.), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1967
- Hegel, G. W. F., *Die Phänomenologie des Geistes*, 1807, G. Göhler(Hg.), Ullstein, Frankfurt a. M., 1970.
- Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1936, in: *Holzwege*,

- Klostermann. Frankfurt a. M., 1980
- \_\_\_\_\_, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1927
- Herder, Johann Gottfried, *Plastik: Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume*, 1778, *Werke*, Bd. 2, hg. v. U. Gaier u.a., Dt. Klassiker-Verlag, Frankfurt a. M., 1985-2000.
- Jørgensen, Sven-Aage, *Querdenker der Aufklärung. Studien zu Johann Georg Hamann*, Wallstein, Göttingen, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Johann Georg Hamann*, Stuttgart, Metzler, 1976.
- Kierkegaard, Søren Aabye, *Die Taten der Liebe*, 1847, *Gesammelte Werke*, hg. v. E. Hirsch u.a., 19. Abtlg., Gütersloh, 1975ff.
- Lessing, Gotthod Ephraim, *Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie*(1766), Reclam, Stuttgart, 1986
- Marquard, Odo, *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*, Franz Josef Wetz(Hg.), Reclam, Stuttgart, 2013.
- Metzke, Erwin, *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, 1934, Max Niemeyer, Halle, 1976.
- Rudolph, Andre, *Figuren der Ähnlichkeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 2006.
- Scheibel, Hartmut, *Wahrheit und Subjekt. Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter*, Rowohldt, Hamburg, 1988.
- Seils, Martin, *Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamann Deutung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1957.
- Schmidt, Jochen, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik*(1750-1945), WB, Darmstadt, 1988.
- Schmitz, Hermann, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bouvier, Bonn, 1990.
- Weiss, Helmut, *Johann Georg Hamanns Ansichten zur Sprache*, Nodus-Publ, Münster, 1990.
- Wild, Reiner(Hg.), *Johann Georg Hamann*, WB, Darmstadt, 1978.
- Wohlfart, Günter, *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico*,

- Hamann, Humboldt und Hegel*, Alber, München, 1984.
- Ritter, Joachim & Gründer, Karlfried.(Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel/Stuttgart, 1976ff.
- Brose, Thomas, "Im Konflikt mit der Religionsphilosophie der Aufklärung. Metaphysikkritik und Glaube bei Johann Georg Hamann", *JB für Religionsphilosophie*, Alber, München, 2013, pp.27-48.
- Hegel, G. W. F., "Hamanns Schriften"(1828), *Werke* in 20 Bde. E. V. Moldenhauer & K. M. Michel(Hg.), *Werke II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986
- Metzke, Erwin,, "Hamann und das Geheimnis des Wortes", in: *Coincidentia oppositorum*, K. Gründer(Hg.), Luther-Verlag, Witten, 1961, pp. 271-293.
- Metzke, Erwin,, "Kant und Hamann", in: *Coincidentia oppositorum*, K. Gründer(Hg.), Luther-Verlag, Witten, 1961, pp. 294-319.

A Study on the Theological Aesthetics of J. G. Hamann  
- Focused on His Theory on the Sensitive and His Early Writings\*

Ha, Sun Kyu\*\*

**【Abstract】**

Once, Goethe praised Johann Georg Hamann(1730-1788), a profound friend and rival of Immanuel Kant, as one of the most discerning thinkers of the age. Indeed, Hamann deserves acclaim regarding his philosophical considerations on the sensitivity of the human being. As Hegel puts it, Hamann's writings are an "integrative wholeness" in which everything is unified. This indicates that his reasoning is based on a unique "theological ontology", and constitutes a living whole that encompasses anthropology, aesthetics, epistemology, historical philosophy, ethics, and political philosophy. In this paper, I first examine some remarkable aspects of Hamann's own theology, and, based on this, I will discuss his philosophical position on the sensitive dimension of a human being as a concrete living individual. Drawing on his early writings, *Biblical Reflections*, *Thoughts on My Life*, *Socratic Memorabilia*, and *Aesthetica in nuce*, I will elucidate some significant differences between Hamann and the thinkers of the Enlightenment, namely Baumgarten, Mendelssohn, Lessing, and pre-critical Kant. Hamann's focus was in understanding the anthropological status and the meaning of the sensitive dimension in a non-reducing and integrated way. He understands and justifies the fundamental and comprehensive role of the sensitive-aesthetic in human perception, reasoning, and acts as widely as possible. The image of sensation and passion, which

---

\* This work was supported by 2016 Hongik University Research Fund.

\*\* Professor, Hongik University

Hamann emphasized, had a decisive influence on the aesthetic thought of Herder and the Romanticists. This would evolve into the 'sensitive human' of Feuerbach and 'the body as a great reason' of Nietzsche.

**Key words** theology of Hamann, theory of the sensitive, theological aesthetics, sense, passion, image

논문접수일 2017년 11월 3일 논문심사일 2017년 11월 22일~12월 7일 게재확정일 2017년 12월 8일