

헤르더의 초기사상 연구

김 대 권 (서울대)

1. 들어가는 말

주판 Bernhard Suphan은 1877년부터 1913년까지 33권에 달하는 헤르더 전집을 출판하여 헤르더 연구의 문헌학적 토대를 마련해주었다.¹⁾ 그러나 나치정권이 국가사회주의 이데올로기를 위해 헤르더의 사상을 곡해함으로써, 전후 서독에서는 50년대까지 헤르더 연구를 금기시하는 분위기였다. 그러나 70년대 말부터 헤르더 연구는 새로운 전기를 맞는다.²⁾ 1979년 이름서 Hans Dietrich Irscher가 공동작업으로 헤르더의 유고목록을 작성하였으며³⁾, 이와 더불어 새로운 헤르더 전집을 발간하려는 계획들이 추진되었다.⁴⁾ 특히 1985년 미국에서 국제 헤르더 학회가

-
- 1) Johann Gottfried Herder: Sämtliche Werke. Hrsg. von Bernhard Suphan. 33 Bde. Berlin 1877-1913. (이하 SW로 표기하고 권수와 쪽수만을 기재) 그러나 이 전집은 독일제국건설이후 독일의 위대한 정신문화를 재건하려는 의도에서 만들어져 많은 문제점을 지니고 있다. Vgl. dazu Hans Dietrich Irscher: Probleme der Herder- Forschung. In: Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur- wissenschaft und Geistesgeschichte 37 (1963), S. 266-317.
 - 2) 독일에서의 헤르더 수용에 대해서는 다음을 참조. Bernhard Becker: Herder-Rezeption in Deutschland. Eine ideologiekritische Untersuchung. St. Ingbert 1987.
 - 3) H. D. Irscher/ Emil Adler (Bearb.): Der handschriftliche Nachlaß Johann Gottfried Herders. Katalog. Wiesbaden 1978.
 - 4) Johann Gottfried Herder: Werke. Ausgew. u. eingel. von Regine Otto. 5. Bde. 5. Neubearb. Auflage. Berlin 1978.
Johann Gottfried Herder: Werke. Hrsg. von Wolfgang Proß. 3 Bde. München u. Wien 1984- (3권 발행을 목표로 하고 있으며, 현재까지 2권이

창설됨에 따라 헤르더에 대한 학계간의 논의가 활성화되고 있다.⁵⁾ 국내에서는 헤르더를 질풍노도문학운동을 주도하고 독일 낭만주의에 영향을 끼쳤으며 독일 역사주의의 선구자로 간주하고서 이러한 방향에서 그에 대한 관심을 표명하지만, 그에 대한 본격적인 연구는 아직 미진한 상태이다.

본고에서는 1764년부터 1772년까지 헤르더가 저술한 글을 바탕으로 신학, 교육학, 철학일반, 언어철학의 측면에서 그의 사상을 고찰해보고자 한다.

2 헤르더의 인간중심사상

2.1 신학

헤르더는 리가 Riga에 머문 이후로 일생동안 성직에 몸담는다. 따라서 그의 저서는 성직활동에서 나온 생각 그리고 경험과 직접·간접적으로 연관된다. 그는 자신의 직업에 대해 확신에 차서 성직을 “인간에게 매우 유익한 도구, 지상의 신, 인간을 행복하게 해주는 직업”(SW 31, 135)으로 간주한다. 그리고 성직활동의 목적을 “영혼을 행복하게 해 줄 수 있는 말을 인간의 가슴속에 심어주는”(SW 31, 125) 데에 있다고 본다. 헤르더에게 있어 성직은 인간을 위한 활동과 관련이 있다. 그는 설교가로서 동시에 “인류의 합당한 교사”(ebd.)가 되고자 하며, 인간을 교육시키는 방편으로 설교를 활용한다.

헤르더는 「신의 연설가 Redner Gottes」(1765)에서 인간을 육성시킬 수 있는 능력을 갖춘 설교가의 모습을 그린다. 그는 이상적인 설교가를 청중과 아무런 관계도 없는 외부세계에서가 아니라 청중 속에서 찾는

출판되었다).

Johann Gottfried Herder: Werke. Hrsg. von Günter Arnold u. a. 11 Bde. Frankfurt/M 1985-2000. (이하 DKV로 표기하고 권수와 쪽수만을 기재)

- 5) 처음에는 미국 독문학자에 의해 헤르더 학회가 주도되었으나, 지금은 독일 독문학자와의 긴밀한 협력속에서 운영되고 있다. 학회는 2년마다 독일과 미국을 오가며 개최되며, 그 결과물은 헤르더 연감 Herder-Jahrbuch 형태로 현재는 메츨러 Metzler 출판사에서 간행되고 있다.

다. 따라서 그 설교가는 청중들의 삶을 잘 알고 있으며 그들의 관심을 일깨울 수 있는 소재를 갖고서 설교를 한다. 그는 설교단에서 추상적인 도덕론을 전하지 않고, 오히려 상황에 잘 들어맞는 가슴에서 우러나오는 말로써 청중들의 마음을 사로잡아 그들로 하여금 자신해서 결단케 한다. 이때 성서는 “장식이나 증명”(SW 32, 8)의 기능을 하지 않고 그의 설교에 힘과 활력을 북돋아 준다.

「신의 연설가」에서 묘사된 이상적인 설교가상은 1769년 5월 17일에 행한 헤르더의 「리가에서의 고별설교 Abschiedspredigt von Riga」에서도 논의된다. 헤르더는 인간영혼의 행복을 설교의 목표로 삼으며, 이 목표를 달성하기 위한 필수적인 조건으로 인간영혼에 대한 지식을 전제한다.⁶⁾ 그는 인간과 관련되는 것을 설교의 소재로 다루며, 설교할 때 청중들의 마음 문을 열기 위해 쉽게 이해할 수 있는 일상적인 말을 사용한다. 그 때문에 헤르더는 5년간 리가에서 행한 설교가로서의 활동을 다음과 같이 중간 결산한다:

제가 설교단에서 그리고 제단 앞에서 전한 것은 결코 학식이 아니었습니다. 그것은 항상 중요한, 인간을 위한 가르침과 인간과 관련된 사안이었습니다. Das, was ich auf Kanzeln und vor Altären vorgetragen, ist nie etwas weniger, als Gelehrsamkeit, es sind immer wichtige Menschliche Lehren und Angelegenheiten gewesen.(SW 31, 129)

헤르더의 인간중심적인 설교는 리가에 있는 정통과 성직자들에게 반감을 불러 일으켰고, 심지어 그는 교단선임목사로부터 설교를 그만두라는 지시까지 받는다. 헤르더의 설교를 들은 몇몇 청중들은 그를 “신학자”로 보다는 “성직 옷을 입은 철학자”(SW 31, 129)로 생각하였다. 그

6) “설교가의 말은 인간의 영혼을 행복하게 해줘야 한다. 따라서 어쩌면 인간의 영혼을, 그것의 좋고 나쁜 면에서, 그것의 숭고하고 심오한 측면에서, 그것의 숨겨진 부분과 드러난 면에서 알아야만 하는 것보다 반드시 먼저 해야 할 일이 무엇이 있을 수 있을까? [...] Das Wort des Predigtamts soll Menschliche Seelen selig machen, und was kann also wohl eine frühere Pflicht als die seyn, Menschliche Seele zu kennen, sie von ihren guten und bösen Seiten, von ihren Höhen und Tiefen, von ihren Schlupfwinkeln und offenen Seiten aus zu kennen [...]”(SW 31, 127)

리고 헤르더가 설교단에서 종교적인 자유 사상가를 비난하거나 공격하지 않은 것은 사실이지만, 그렇다고 해서 그가 몸젠 Katharina Mommsen이 주장하는 것처럼⁷⁾ 언제든지 자유주의 신앙에 경도 되는 것은 아니다. 헤르더는 설교 중에 자신이 기독교도임을 고백하며(vgl. SW 32, 19), 성서는 그의 설교의 바탕을 이루고 인간의 영혼을 교화하고 개선시키는데 필수적인 역할을 담당한다.⁸⁾

헤르더의 신학에 있어 인간적이면서도 종교적인 측면은 계시와 성서 해석 문제를 다루는 「성서의 신성과 이용 Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel」(1768)이라는 설교에서도 잘 드러난다. 그는 성서가 신의 계시로 된 것임을 인정하지만, 신은 인간이 이해할 수 있는 언어로, 특정한 시기와 지역과 민족 속에서, 그리고 각각의 성서기자 記者를 통해 자신의 뜻을 계시한다고 주장한다. 먼저 헤르더는 신과 인간에게 있어서 언어와 사유의 관계를 통해 위 문제를 논한다. 인간의 이성 활동은 항상 언어에 의존해 있는 반면에, 신은 완전하고 전지 全知하여 언어나 말의 도움을 빌리지 않고서도 사유한다. 그러나 신은 계시하기 위해서는 “전적으로 인간적으로, 전적으로 인간의 본성이나 언어에 맞게, 전적으로 그의 연약하고 제약된 개념에 맞춰서 그에게 자신의 뜻을 밝혀야 한다. 그 분은 신적으로가 아니라, 온전히 인간적으로 말해야 한다.”(SW 31, 104)

그리고 헤르더에 따르면 신의 계시는 특정한 시기, 지역 그리고 민족 가운데에서 전달된다. 그는 성서에서 특정한 인간적인 상황을 감지하며, 그 속에서 특히 근동지방의 흔적을 확인한다. 그는 과장되고 비유적인 표현법과 성서내용에서 읽어낼 수 있는 근동적인 사고방식을 예로 든다. 이에 따라 『인류의 최초의 문서들에 관한 몇 가지 주석 Über die ersten Urkunden des menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkunge

7) Vgl. Johann Gottfried Herder: Journal meiner Reise im Jahre 1769. Historisch-Kritische Ausgabe. Hrsg. von K. Mommsen unter Mitarbeit von Momme Mommsen und Georg Wackerl. Stuttgart 1976, S. 214. (이하 Reisejournal로 표기하고 쪽수를 기재)

8) “[...] 그것[성서-인용자]은 저의 모든 설교에서 고찰의 근거이자, 제가 인간의 가슴속에 심고자 했던 말의 원천입니다. [...] sie sind in allen meinen Predigten der Grund meiner Betrachtungen, und die Quelle meines Wortes, das ich in Menschliche Herzen zu pflanzen suchte.”(SW 31, 134)

n₀ (1769)에서 성서는 “근동에 거쳐했던 한 민족의 성스러운, 태고적의, 시적인 문서”(DKV 5, 30)로 간주된다.

헤르더는 신의 계시를 받은, 즉 성령에 감동된 인간은 자신의 개성을 상실하지 않은 채, 자기 본래의 사고방식과 특성과 능력에 따라 성서를 기술했다고 주장한다. 이런 측면에서 헤르더는 기존의 정통과 신학과 견해를 달리한다.⁹⁾ 정통과 신학자들은 성서를 세부사항에 이르기까지 성령의 감동으로 쓰여진 것으로 보고, 성서와 계시의 통일성과 무오류성을 위해 성서기자의 인격이나 다양성을 부인한다. 헤르더는 정통과의 이러한 축자영감설 逐字靈感說을 신랄하게 비판한다.¹⁰⁾

헤르더의 성서기술관은 그의 성서해석학과도 일맥상통한다. 성서기자가 신의 말씀을 자신의 사고방식에 따라 기술했다면, 성서를 해석하는데도 자기 나름의 해석방법이 필요하다고 헤르더는 생각한다. 이 경우에 “고귀한 비판정신”(DKV 5, 20)이 요청된다. 헤르더는 모든 사유능력을 총동원하여 성서를 스스로 읽도록 권유한다. 그는 합리적인 성서 읽기와 “영적인 잠” 혹은 “사고의 게으름”(SW 31, 119)으로 인한 광신적인 성서읽기를 명확하게 구분한다. 동시에 헤르더는 성서를 해석할 때에 역사적인 관점을 요구한다. 이러한 역사·비평적인 성서해석법¹¹⁾

9) 헤르더의 신학과 정통과 신학과의 차이점에 대해서는 다음을 참조. Tadeusz Namowicz: Der Aufklärer Herder, seine Predigten und Schulreden. In: Gerhard Sauder (Hrsg.): Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hamburg 1987, S. 23-34 und Thomas Zippert: Die theologischen Grundlagen für Herders Kategorien von Individualität und Mannigfaltigkeit. In: Regine Otto (Hrsg.): Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders. Würzburg 1996, S. 417-425.

10) “[...] 이것[인간에 대한 신의 계시-인용자]은 어떻게 일어났는가? 어쩌면 그 인간이 그 순간 생각하기를 멈추고 신이 그를 대신하여 생각했다는 식으로? 불가능하다! 사유는 인간영혼의 본질이다. 더 이상 스스로 생각하지 않는 영혼은 이성율, 의지의 자유를, 본질을 상실했다. 그것은 더 이상 인간적인 영혼이 아니라 기괴한 것이다. [...] wie geschah dies? Etwa so, daß derselbe Mensch den Augenblick zu denken aufhörte, und Gott für ihn dachte? Unmöglich! Denken ist das Wesen der Menschlichen Seele, eine Seele, die nicht mehr selbst denkt, hat ihre Vernunft, die Freiheit ihres Willens, ihr Wesen verloren, sie ist nicht mehr Menschliche Seele: sie ist ein Unding.”(SW 31, 110)

11) 프로스(Wolfgang Proß: Johann Gottfried Herder. *Abhandlung über den*

에 따라 그는 먼저 성서가 기술되었던 당시의 지역과 상황 속으로 감정이입하여 들어간 다음, 현재의 시점에서 그것을 다시 고찰한다. 그 때문에 헤르더는 설교하면서 성서의 언어를 자기 시대의 언어로 번역하고 설명하고자 계속해서 노력한다.

2.2 교육학

헤르더는 리가에 있는 성당학교 보조교사로 채용된 것을 계기로 1765년 7월 8일에 「학교에서의 우아함¹²⁾ Von der Grazie in der Schule」이라는 제목으로 연설하면서, 자신의 교육관을 밝힌다. 교육자이기도 한 그는 청소년교육과 이를 담당하는 교사에게 많은 비중을 둔다. 먼저 그는 당시의 교육상황을 보고 분개하여 말한다:

[...] 그릇된 자극, 유해한 품위 그리고 기만적인 우아함이 청소년교육에서보다 더 많이 들어와 있는 곳이 어디 있습니까? [학교에서는-인용자] 인간을 교육하는 대신에 공손함을 모방하는 원숭이를, 아름다운 옷 속에 짚과 나무를 감추고 있는 실물크기의 인형을, 아니면 기껏해야 꼭두각시를 교육하고 있습니다.

[...] wo hat man mehr falschen Reiz, schädlichen Anstand, und betrügerische Grazie eingeführt, als bei Erziehung der Jugend? Statt Menschen zu bilden, bildet man Affen, die Artigkeit nachahmen, Puppen in Lebensgröße, die unter den Kleidern der Schönheit, Stroh und Holz verbergen; oder höchstens Marionetten.(SW 30, 30)

Ursprung der Sprache. Text, Materialien, Kommentar. München 1978, S. 141ff.)는 헤르더의 성서해석학을 『구약성서 비평사 Histoire critique du Vieux Testament』(1678)를 쓴 시몽 Richard Simon에게로 소급한다.

- 12) 헤르더는 '우아함'이라는 개념을 포괄적으로 사용한다: "[...] 그것을 매력, 품위, 아름다움, 기품, 쾌적, 매력적임이라 부릅니다. 이 모든 것은 우아함의 일부분이자 정도이고 특징들이지만, 이 중에 그 어떤 말도 개별적으로는 그 개념을 완전히 표현해주지 못합니다. [...] nennen Sie es *Reiz*, *Anstand*, *Schönheit*, *Anmut*, *Annehmlichkeit*, *Holdseligkeit*; alles dies sind Theile, sind Grade, sind Charaktere der Grazie, aber kein Wort einzeln erschöpft ihren Begriff ganz."(SW 30, 17)

그리고 헤르더는 당대의 교사들에 대해 부정적인 시각을 지니고 있는데, 이는 그가 그들을 기존의 틀만을 고집하는 “수공업자”(SW 30, 15)에 비유한 데서 잘 드러난다. 그에 따르면 당시의 교사는 낡아빠진 시야에서 벗어나지 못한 채, 청소년에게 딱딱한 학식을 강제로 주입시킨다. 이러한 무미건조한, 흥미를 유발시키지 못하는 교수법으로 인해 청소년들은 배움에의 의욕과 교사에 대한 신뢰를 상실하여 배우기는 하나 나중에는 결국 배운 것을 다 잊어버린다. 이로 인해 강제와 처벌로 대변되는 학교는 청소년들에게 “최초의 감옥”(SW 30, 19)으로 다가온다.

헤르더는 이러한 열악한 교육환경에 직면하여 고대 그리스 신화에 나오는, ‘우아함’을 대표하는 여신들의 상 Bild을 학교교육에 전이시키고자 한다. 그런데 그는 먼저 이 상을 교사와 관련시킨다. 왜냐하면 그는 교사를 “청소년 영혼의 창조자”(DKV 9/2, 162)로 보기 때문이다. 헤르더는 학교수업과 관련하여 교사의 ‘우아함’을 많은 지식을 소유한 데서가 아니라 학생들의 흥미를 유발시키는 교수법에서 찾는다:

학교 교사는 사랑하는 학생들의 마음을 사로잡아 쉽게 그러나 철저하게, 완전하게 그러나 즐겁게 그들의 머리 속에 지식을 심어주기 위해서 본래적인 의미의 학식은 필요로 하지 않지만 재능, 재능은 있어야 합니다. 이것이 우아함입니다. 이것이 없으면 그는 항상 불완전한 교사로 남습니다.

Nicht eigentliche Gelehrsamkeit, aber Talente, Talente muß ein Schullehrer haben, um leicht und doch gründlich, ganz und doch spielend seinen Lieblingen die Wißenschaften einzuzaubern. Und dies ist die Grazie, ohne die er immer ein unvollendeter Lehrer bleibt.(SW 30, 21)

‘우아함’ 교사는 청소년의 본래적 가치를 인정하고 관심과 사랑을 갖고서 그들을 대한다. 그리고 헤르더가 생각하는 이상적인 교사는 “가슴의 충만한 보화와 양심과 신에 대한 경외감”에서 기인하는 “윤리성”(DKV 9/2, 167)을 통해 이 ‘우아함’을 가장 잘 드러낸다.¹³⁾ 교직에

13) 헤르더가 종교와 학교교육을 연관시키는 것은 한편으론 그가 설교가로서 그리고 교사로서 활동했기 때문이며, 다른 한편으론 그가 부임한 성당부속 학교에서는 교장과 교사가 성당에서 설교를 해야하는 전통 때문이기도 하

대한 이처럼 철저한 도덕적인, 종교적인 의식으로 인해 수업은 매력을 더해간다. '우아한' 교사는 청소년의 마음을 자극하고 그들의 학구열을 돋우며 그들의 마음속에 "학문과 덕에 대한 사랑 그리고 삶의 원칙"(SW 30, 18)을 불어넣어 준다. '우아함'에 근거를 둔 교육을 통해 학교수업은 청소년에게 더 이상 "노동"이 아니라 "만족이며 소일거리이자 즐거움"(DKV 9/2, 164)이 된다. 따라서 헤르더에게 있어 "천박한 동굴"과도 같았던 기존의 학교는 "우아함의 꽃이 있는 신전"(DKV 9/2, 160)으로 변한다. 헤르더는 '우아함'을 바탕으로 한 인간다운 교육을 통해 기존의 일방적이며 편협한 학교교육을 개선시키고자 하는데, 이러한 노력은 『1769년에 쓴 나의 여행기』에서도 계속된다.

2.3 철학 일반

1768년 11월 칸트에게 보낸 한 편지에서 헤르더는 인간을 위한 철학이 자신의 핵심적인 작업임을 천명한다:

[...] 제가 성직을 택한 이유가 꼭 한가지 있습니다. 매일 알았으며 경험을 통해 더욱더 배우고 있는 바이지만, 우리들 같은 시민의 입장에서는 이 직업으로써 민중이라 일컬어지는 인간의 가장 고귀한 구성원에게 문화와 오성을 가장 잘 전달할 수 있습니다. 바로 그 때문에 이러한 인간적인 철학은 제가 가장 좋아하는 일이기도 합니다.

[...] da ich aus keiner andern Ursache mein geistliches Amt angenommen, als weil ich wuste, u. es täglich aus der Erfahrung mehr lerne, daß sich nach unsrer Lage der bürgerlichen Verfassung von hieraus am besten Cultur u. Menschenverstand unter den ehrwürdigen Theil der Menschen bringen laße, den wir Volk nennen: so ist diese Menschliche Philosophie auch meine liebste Beschäftigung.¹⁴⁾

다. 이런 맥락에서 헤르더의 다음과 같은 말을 이해할 수 있다: "저는 신학자와 학교교사를 [...] 연결시키고자 합니다 [...]. Ich will mich bestreben, den Theologen und Schullehrer [...] zu verbinden [...]."(SW 30, 28)

14) J. G. Herder: Briefe. Erster Band April 1763-April 1771. Bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold. Weimar 1977, S. 120. (이하 DA로 표기하고 권수와 쪽수만을 기재)

그러나 헤르더는 이미 「철학이 어떻게 하면 민중¹⁵⁾을 위해 보다 더 보편적이고 유익해질 수 있는가 Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann」(1765)라는 논문에서 “인간적인 철학”을 역설하고 있다. 먼저 그는 이 논문에서 철학의 유용성이라는 문제는 기존의 수학, 신학 그리고 물리학의 관점에서는 올바르게 답변할 수 없음을 지적한다. 헤르더에 따르면 수학은 철학으로부터 수학적인 확실성과 명증성을 요구하며, 물리학은 철학적인 사유를 자연현상처럼 취급하고자 하고, 신학적인 방법론은 철학을 걸맞지 않게 종교 안에 이식시켜 철학을 왜곡시키기 때문이다.(Vgl. SW 32, 32) 그래서 헤르더는 다른 시각에서, 즉 인간적인 관점에서 이 문제의 해결책을 찾고자 하며, 이에 따라 논리학, 도덕 그리고 형이상학과 같은 철학의 전통적인 분야들을 검토한다. 그는 무미건조한 목록과 자의적인 규칙을 세워 불필요한 논쟁을 일삼는다고 기존의 논리학을 비판하며, 도덕철학에 대해서는 실제적인 삶에 적용 가능한 원칙보다는 지나치게 이론지향적임을 지적하고, 무익한 용어와 가설로 가득 찬 형이상학은 공허한 체계만을 양산할 뿐이라고 주장한다.(Vgl. SW 32, 37ff.) 헤르더는 철학을 이러한 무익함과 유해함으로부터 지킬 수 있는 가능성을 다름 아닌 철학 자체에 있다고 본다.¹⁶⁾

헤르더는 이 진단을 근거로 민중에게 유용한 철학을 위한 구체적인 계획을 수립하는데, 그에 따르면 이 계획의 성공 여부는 철학이 자족적

15) 이 논문에서 헤르더는 ‘민중 Volk’을 철학자와 상반되는 개념으로 사용한다. 민중은 철학자와는 달리 “보다 차원 높은 철학을 인도자로 선택하지 않고”서도 “건전한 이성법칙”(DKV 1, 108)에 따라 행동하며, 철학자보다 “자연의 상태에 더 인접해 있”(SW 32, 41)다. 민중에게는 “나쁜 원칙이나 사악한 도덕성 따위는 없”(SW 32, 42)으며 “그의 언어는 말이 아니라 실제물로 가득 차 있고, 그의 사고방식은 명확치는 않으나 생기발랄하며, 논증적이지 않지만 분명하다.”(SW 32, 49) 그러나 이 논문에서 ‘Volk’는 ‘보편적인 인간’을 의미하기도 한다. 헤르더의 ‘Volk’ 개념에 대해서는 다음을 참조. DKV 3, 865-878 und Rudolf Große: Zur Verwendung des Wortes “Volk” bei Herder. In: Herder-Kolloquium 1978. Weimar 1980, S. 304-314.

16) “철학적인 지적 호기심으로 인해 우리들이 빠져들게 된 모든 화 禍에 대해 오직 철학만이 해독제일 수 있다. Bloss die Philosophie kann ein Gegengift seyn, für alles das Uebel, wohin uns die Philosophische Wißbegierde gestürzt.”(SW 32, 48)

인 경향에서 벗어나 관심을 인간에게 돌리느냐에 달려있다. 따라서 헤르더는 철학은 높은 “별”에서 낮은 “인간”세계로 내려와 인간을 “중심”(SW 32, 52)에 놓고 사유해야 한다고 주장한다. 이를 위해서는 철학자의 사고전환이 필요하다. 헤르더는 철학자에게 먼저 “인간의 눈으로”(SW 32, 45) 사유할 것을 요청한다. 철학자는 “민중에게로 가서 그의 언어로 그의 사고방식으로 그의 영역 속에서”(SW 32, 49) 이야기해야 한다. 결국 헤르더에게 있어 민중에게 유익한 철학이란 이것이 인간학 Anthropologie으로 변할 때 가능하다. 그리고 헤르더는 철학의 인간학으로의 이러한 변화를 자연과학에서의 코페르니쿠스적 전기 轉機와 동일시한다:

[...] 프톨레메우스의 체계로부터 코페르니쿠스의 체계가 생겼던 식으로 철학의 관점이 변한다면, 우리의 전체 철학이 인간학이 된다면, 여기에서 틀림없이 새롭고 풍성한 발전이 나타나지 않겠는가.

[...] wenn man den Gesichtspunkt der Weltweisheit in der Art ändert, wie aus dem Ptolomäischen, das Kopernikanische System ward, welche neue fruchtbare Entwicklungen müssen sich hier nicht zeigen, wenn unsre ganze Philosophie Anthropologie wird.(SW 32, 61)

24 『1769년에 쓴 나의 여행기』

바다여행 중에 헤르더는 리가 시절을 회고하며 장차 수행할 많은 계획을 수립하는데, 그 중에서 특히 인류와 교육 그리고 종교에 관한 연구계획이 눈에 띈다. 그런데 이 계획의 중점은 헤르더의 초기 저작에서와 마찬가지로 인간에 대한 관심에 있다. 헤르더는 인간을 제대로 파악하기 위해 자신의 경험과 다른 이의 저서를 통해 인간에 관한 지식을 수집하려고 한다. 그 일환으로 그는 폭넓은 영역을 망라하는 「인류를 위한 저서들의 연감 Jahrbuch der Schriften für die Menschheit」을 기획하며, 이를 통해 “인류의 작가”(Reisejournal, S. 35)가 되고자 하는 바람을 표명한다. 인간에 대한 관심은 헤르더의 철학활동에서도 두드러지는데, 철학자인 그는 “인간으로서 인간을 위해”(ebd.) 사유할 것을 목표로 삼는다.

헤르더는 루소의 영향을 받기도 했지만, 쾨니히스베르크 Königsberg 와 리가에서 교사로 활동하며 얻은 경험을 통해 교육에 대해 상당한 식견을 지니고 있다. 이는 그가 설교가로서 교사로서 약 4년 6개월 동안 활동하면서 머물렀던 리프랜드 Livland와 관련해서 잘 나타난다. 그는 “리프랜드의 수호신”(Reisejournal, S. 29)으로 자처하며 미개한 이 지역을 개혁하고자 하는데, 여기에서 그의 민중교육자적인 자질을 엿볼 수 있다:

리프랜드, 너 야만과 사치의, 무지와 몰취미의, 자유와 노예상태의 지방이여, 너에게서 해야할 일이 얼마나 많겠는가? 야만을 파괴하고 무지를 근절하며 문화와 자유를 퍼뜨리기 위해서 할 일이 말이다 [...].

Liefland, du Provinz der Barbarei und des Luxus, der Unwissenheit, und eines angemaaßten Geschmacks, der Freiheit und der Sklaverei, wie viel wäre in dir zu thun? Zu thun, um die Barbarei zu zerstören, die Unwissenheit auszurotten, die Cultur und Freiheit auszubreiten [...].(Reisejournal, S. 28)

그리고 헤르더는 이러한 현실인식을 바탕으로 구체적인 교육개혁안을 짚는다. 그는 학교교육의 목표를 추상적인 지식이 아니라, 실물에 근거를 둔 생생한 지식의 습득에 두며, 이를 위해 학급을 아동반, 소년반 그리고 청소년반으로 나누고 각 연령에 맞는 학습계획을 구상한다. 이 계획에 따르면 아동반에서는 감각과 감정의 개발에 치중하며, 소년반에서는 상상력을 일깨워주고, 청소년반에서는 지성과 이성을 육성시킨다. 따라서 헤르더의 교육안은 비록 특정 지역을 배경으로 하여 고안되었지만 보편적인 성격을 지니고 있다.¹⁷⁾ 이는 학교 교육개혁프로그램의 일환으로 구상된 「인간영혼의 젊음과 노쇠화에 관한 작품 Werk über die Jugend und Veraltung Menschlicher Seelen」에서 분명하게 인식할 수 있다.

헤르더는 성직을 딱딱한 도덕론이나 성서교리를 가르치는 직업이기

17) Vgl. dazu Rainer Wisbert: Das Bildungsdenken des jungen Herder. Interpretation der Schrift “Journal meiner Reise im Jahre 1769”. Frankfurt/M u. a. 1987, S. 76f.

보다는, 계몽의 성격이 강한 “민중교육기관 Volksbildungsinstitution”¹⁸⁾으로 생각한다.¹⁹⁾ 이러한 맥락에서 그는 「인간적이며 기독교적인 교육에 관한 책 Buch zur Menschlichen und Christlichen Bildung」을 기획한다. 그는 종교수업의 방향을 “실제로 인간적인 것”(Reisejournal, S. 42)만을 가르치는 데에 두며, 실용적인 종교연구를 부각시킨다. 그리고 그는 성서에서 인류의 보편적인 구원의 역사보다는 “유대적-헬레니즘적 색채”(Reisejournal, S. 44)를 확인하며, 이러한 역사·비판적인 성서 해석 위에 믿음과 구원의 교리를 구축한다. 그러나 헤르더의 인간중심적인 종교관이 그의 전기를 쓴 하임 Rudolf Haym이 생각하는 것처럼²⁰⁾, 종교의 인간화를 의미하는 것은 아니다. 왜냐하면 헤르더가 종교를 인간적인 관점에서 파악하는 것은 종교를 올바르게 이해하고자 하는 역설적인 의도 속에 있기 때문이다.²¹⁾

청년 헤르더의 신학적인, 교육학적인 그리고 철학적인 저서를 관류하

18) Wilhelm Ludwig Federlin: Vom Nutzen des Geistlichen Amtes. Ein Beitrag zur Interpretation und Rezeption Johann Gottfried Herders. Göttingen 1982, S. 11.

19) Vgl. Reisejournal, S. 30: “리프랜드는 이방인에게 주어진 하나의 지방이다! 그러나 많은 이방인들이 지금까지 단지 상업상으로만, 즉 부자가 되기 위해 서만 이 지방을 향유했다. [하지만-인용자] 마찬가지로 이방인인 나에게는 이 지방을 교육시킨다는 더 고귀한 목적이 주어져 있다! 서면으로, 지상전쟁에 의해서가 아니라, 생생하게 교육을 통해 [이 지방을-인용자] 개선된 개신교의 식민지로 만들기 위해 나의 성직이 존재한다. Liefland ist eine Provinz, den Fremden gegeben! Viele Fremde haben es, aber bisher nur auf ihre Kaufmännische Art, zum Reichwerden, genossen; mir, auch einem Fremden, ists zu einem höhern Zwecke gegeben, es zu bilden! Dazu sei mein geistliches Amt; die Colonie einer verbeßerten Evangelischen Religion zu machen; nicht schriftlich, nicht durch Federkriege, sondern lebendig, durch Bildung.”

20) Vgl. R. Haym: Herder. Nach seinem Leben und seinen Werken. 1. Bd. Berlin 1958, S. 355.

21) “모든 것을 인류의 관점에서 보면, 이로부터 관용의 교리가, 개신교에 대한 사랑이, 대학교수·설교가·청중·기독교도인 개인의 마음속에서 개신교의 참된 정신이 생긴다. Alles im Gesichtspunkt der Menschheit - und hieraus Lehren für Toleranz: Liebe zur Protestantischen Religion: wahrer Geist derselben im Akademischen Lehrer, Prediger, Zuhörer, Privatchristen.”(Reisejournal, S. 37)

고 있는 것은 그의 인간중심적 사고이다. 이는 자신의 초기활동을 반성하며 앞으로의 연구계획을 세우는 여행기에서 재차 확인되며, 『언어의 기원에 관한 논문 Abhandlung über den Ursprung der Sprache』(1772)에서는 ‘언어인간기원론’으로 구체화 된다.

2.5 언어철학²²⁾

22) 언어에 대한 헤르더의 사유의 실마리는 이미 『근대 독일문학에 관한 단편 Fragmente über die neuere deutsche Literatur』(1766-67)에 나타나 있다. 이 단편의 첫 번째 모음집에서 그는 언어를 하나의 동떨어진 대상으로 다루지 않고, 문학과 밀접한 관계 속에서 조명한다. 먼저 언어는 문학의 도구로서 작가의 느낌과 생각을 표현해준다. 또한 언어는 온갖 종류의 생각을 담고 있는 “용기”(SW 2, 12)이기도 하다. 한 민족의 언어는 그 민족의 특유의 사고방식, 경험 그리고 역사를 반영해준다. 이런 의미에서 헤르더는 한 민족의 언어를 그 민족의 “사유의 보고”(SW 2, 13)로 간주한다. 그러나 언어는 도구적, 수용적인 기능을 넘어 문학을 규정해주는 형식으로도 작용한다. 한 민족의 자연적인 사회적인 환경이 그 민족의 언어에 스며들 듯이, 이 언어는 나름대로 그 민족의 문학 속에 각인 된다: “따라서 언어의 독특성은 한 민족의 문학의 독특성이기도 하다. Der Genius der Sprache ist also auch der Genius von der Litteratur einer Nation”(SW 1, 148). 이런 측면에서 볼 때 헤르더에게 있어 언어는 “문학의 전당”으로 들어가는 “앞뜰”(SW 2, 8)이다.

헤르더는 “언어의 연령에 관한 von den Lebensaltern der Sprache”이론에서는 유년-청소년-성년-노년이라는 인간의 연령에 언어의 발전과정을 대응시킨다. 언어의 유년시대는 몸짓과 거친 목소리가 주요한 의사소통수단이며, 이때는 말을 했다 라고 하기보다는 소리를 내질렀던 시기이다. 언어의 청소년기는 감각적이며 대담한 비유가 풍부하여 시가 풍미하던 시기이다. 언어의 성년기에 들어서면 시가 지녔던 자유로움과 풍부함은 억제되고 산문이 주도권을 잡는다. 마지막으로 언어의 고령기가 되면 완전함과 정확성 그리고 명쾌함을 추구하는 철학적인 언어가 지배적이다. 헤르더는 당대를 언어의 성년기라 규정하는데, “언어의 연령에 관한” 이론에 따르면 곧이어 언어의 고령기가 도래한다. 그러나 헤르더는 감각적이고 정열적이며 진솔한 언어의 청소년기를 갈망하기에 “철학적인 시 Philosophische Poesie”(SW 1, 217) 속에서 하나의 중도 Mittelweg를 찾는다.

단편 제3집에서 헤르더는 ‘사유는 표현에 어느 정도 달라붙어 있는가’라는 질문을 던지면서 인식론적 관점에서 언어문제를 다룬다. 그에 따르면 일상 생활에서는 사유와 표현은 ‘피부와 육체’처럼 서로 분리될 수 없고, 시에서는 이 둘간의 관계가 더욱 밀접해진다. 헤르더는 “아름다운 육체는 아름다운 영혼의 피조물이자 전령이며 거울이고 도구이다”(SW 1, 397)라는 플라

18세기 50-60년대 베를린 학술원에서는 언어기원에 대해 집중적으로 논의된다. 그러나 뚜렷한 해답을 찾지 못하자 학술원은 1769년 언어기원에 관한 현상문제²³⁾를 내놓았는데, 헤르더가 제출한 『언어기원에 관한 논문』이 수상작으로 선정된다. 헤르더는 이 논문에서 동물적인 의사소통수단으로부터 인간언어로의 점차적인 발전을 주장하는 프랑스 감각론 철학자 콩디아크 Etienne Bonnot de Condillac와 언어는 신적 이성의 산물이라는 견해를 내세우는 신학자이자 목사인 쥐스밀히 Johann Peter Süßmilch를 비판하며, 언어는 인간의 타고난 능력에 의해서 발명된다는 이론을 제시한다.

콩디아크는 『인간인식기원론』²⁴⁾(1746)에서 언어기원문제를 논의하기 위해 노아 홍수 이후에 광야를 헤매는, 아직 분절화된 언어를 사용하지 못하는 두 아이를 상정한다. 그리고 그는 이들이 어떻게 언어를 발명해서 발전시키는 지를 기술한다. 그에 따르면 두 아이는 처음에 자신들의 육체적인 필요에 직접적으로 반응하여 이를 소리나 몸동작으로 표현한다. 이 과정이 반복됨에 따라 본능적으로 의사를 표현하던 이들은 점차 의식적으로 이러한 의사소통수단을 사용하게 된다.²⁵⁾

톤의 말에 근거하여 시에 있어서 사유와 표현과의 관계를 ‘영혼과 육체’의 관계에 비유한다. 그러나 헤르더는 명석판명한 인식을 추구하는 철학에서는 사유와 표현간의 밀접한 관계는 지양되어야 한다고 본다. 개념은 단어로부터 분리되어 더 정확한 규정을 받아야 하며, 마찬가지로 단어 또한 명확해지도록 갈고 닦아져야 한다.

23) “타고난 능력에 내맡겨진 인간을 가정할 경우, 그가 언어를 발명할 수 있을까? 그렇다면 그가 어떤 방법으로 그것을 스스로 발명하게 될까? En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d’inventer le langage? Et par quels moyens parviendront-ils d’eux-même à cette invention?”(Adolf Harnack: Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 2. Bd. Berlin 1900, S. 307) 학술원이 현상논문제목용 독일어가 아니라 프랑스로 내놓게 된 원인은 등극하자마자 학술원을 재조직한 프리드리히 대왕의 프랑스 애호적인 태도에 기인한다. 그래서 독일어 대신에 프랑어가 당시 베를린 학술원의 공식언어로 채택된다.

24) E. B. de Condillac: Essai sur l’origine des connaissances humaines. In: Oeuvres philosophiques de Condillac. Texte établi et présenté par Georges Le Roy. Vol. 1. Paris 1947.

25) 이에 대해서는 『인간인식기원론』 제 2부 참조.

헤르더도 『언어기원에 관한 논문』의 서두에서 “자연의 언어 *Natursprache*”²⁶⁾(SW 5, 10)에 관한 이론을 전개한다. 이 언어는 의도성이 배제된 자발적이고 감각적인 유형의 것이다. 이를 헤르더는 현 *Saiten*에 비유하는데, 어떤 현을 튕기면 이와 동일한 구조를 지닌 현에게서 메아리가 일어나듯이, 한 존재에게서 난 자연스런 소리는 이에 공감하는 다른 존재에게서도 반향을 불러일으킨다는 것이다. 이를 통해 동일한 유형의 존재 사이에는 반사적인 의사소통이 이루어진다. 헤르더는 인간과 동물이 공유하는 이러한 반사적인 언어를 원시적인 언어와 격정적인 순간에서 확인한다. 그러나 그는 이와 같은 언어이전의 본능적인 표현수단을 인간언어의 근원으로 간주하지 않으며, 이러한 견해를 대변하는 콩디야크를 비판한다.²⁷⁾

쥐스밀히는 헤르더의 주된 논적이다. 쥐스밀히는 『최초의 언어의 기원은 인간에게 있는 것이 아니라, 오직 신에게 있다는 것을 증명하기 위한 시론』²⁸⁾에서 이 저서를 쓴 목적을 한편으론 “가장 자애로우신 창조주를 찬양하고 그 분께 헌신하는 것”(Versuch, S. 98)에, 다른 한편으

26) 여기에서 “*Natursprache*”는 ‘인공언어’의 대립개념인 ‘자연언어’가 아니라, 인간과 동물이 공유하는 의사소통체계를 의미한다.

27) “그러나 나는 철학자들, 즉 명확한 개념을 추구하는 사람들이 여태껏 느낌의 이러한 외침으로부터 인간언어의 근원을 설명하려는 생각을 할 수 있었다는 것을 보고 놀라움을 감출 수 없다. 왜냐하면 인간언어는 [느낌의 외침과는-인용자] 분명히 전혀 다른 것이기 때문이다. Aber ich kann nicht meine Verwunderung bergen, daß Philosophen, das ist, die deutliche Begriffe suchen, je haben auf den Gedanken kommen können, aus diesem Geschrei der Empfindungen den Ursprung menschlicher Sprache zu erklären: denn ist diese nicht offenbar ganz etwas anders?”(SW 5, 17) 하지만 헤르더가 콩디야크의 언어관을 비판함에 있어서 몇몇 오류를 범한다. 그는 콩디야크의 본래의 견해를 오해하여 이것을 자의적으로 해석하기도 한다. Vgl. dazu Rudolf Schottlaender: Die verkannte Lehre Condillacs vom Sprachursprung. In: Beiträge zur romanischen Philologie 8 (1969), S. 158-165 und Denise Modigliani: La céleste étincelle de prométhée. In: Johann Gottfried Herder: Traité de l'origine du langage. Traduit par D. M. Paris 1992, S. 279-285.

28) J. P. Stüßmilch: Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe. Berlin 1766. (이하 Versuch로 표기하고 쪽수만을 기재)

론 “모든 계시의 적들을 반박하는 것”(Versuch, Vorrede)에 두고 있다. 따라서 쥐스밀히의 언어관은 기독교 신앙과 성서를 옹호하는 입장과 연관되어 있다.

헤르더의 『언어기원에 관한 논문』에서도 종교적인 요소들이 나타난다. 예를 들면 그는 근동지방 언어의 근원으로서 “신의 숨결”(SW 5, 14)을 언급하고, “언어의 참된 신적인 본성”(SW 5, 112)을 논하기도 하며, 인간의 영혼을 신의 “작품”(SW 5, 146)으로 규정함으로써, 인간이 언어를 발명함에 있어 신이 직·간접적으로 영향력을 행사했음을 암시하기도 한다.²⁹⁾

그러나 이 논문에서 헤르더의 본래의 의도는 다른 곳에 있다. 그는 『서정시의 역사에 대한 시론 Versuch der Geschichte der lyrischen Dichtkunst』(1764)에서 학문의 영역과 신앙의 영역을 엄격히 구분하고, 신의 사역에 관한 것은 신앙의 영역에 포함시킨다.³⁰⁾ 『근대 독일문학에 관한 단편』 첫 번째 모음집 제 2판에서 그는 “그것[언어·인용자]을 이성의 발전으로서, 그리고 인간의 정신적인 힘의 산물로서 설명할 수 있는” “철학적인 창조적 사고 Philosophie[m] Genius”(SW 2, 68)를 결합했다고 쥐스밀히를 비판한다. 1769년 베를린 학술원이 언어기원에 관한 현상논문을 공모했을 때 헤르더는 같은 해 10월말 경에 하르트크노흐 Johann Friedrich Hartknoch에게 보낸 편지에서 그 현상문제를 “바로 내 앞에 주어져 있는 것 같은 탁월한, 위대한 그리고 정말로 철학적인 문제”(DA 1, 168)라고 적고 있다. 그리고 『언어기원에 관한 논문』에서 그는 자신의 언어이론을 “가장 확고한 철학적인 진리”(SW 5, 147)처럼

29) 이를 근거로 해서 일군의 학자들은 『언어기원에 관한 논문』을 종교적이거나 신학적인 측면에서 고찰한다. Ulrich Gaier: Herders Sprachphilosophie und Erkenntnis. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, S. 146; Thomas Zippert: Bildung durch Offenbarung. Das Offenbarungsverständnis des jungen Herder als Grundmotiv seines theologisch-philosophisch-literarischen Lebenswerk. Marburg 1994, S. 185-196; Arnd Bohm: Herder and the Politics of Adamic Language. In: Karl Menges u. a. (Hrsg.): Herder-Jahrbuch. Stuttgart u. Weimar 2000, S. 21-31.

30) “[...] 신들의 활동은 연구하기보다는 [...] 오히려 믿어야만 한다 [...]. [...] die Thaten der Götter sind [...] mehr zu glauben, als zu erforschen [...].”(SW 32, 99)

입증하고자 노력한다. 이러한 그의 견해를 통해 분명한 것은, 그가 언어기원문제를 학문적인 차원에서, 특히 철학적인 차원에서 다루고 있다는 점이다. 철학적인 논의방식은 초자연적인 영역을 배제하는데, 이는 그가 밝히고 있는 철학의 임무에서 드러난다:

정신집중의 최초의 순간은 물론 창조하는 섭리의 지배를 받았음에 틀림없다. -- 그러나 이러한 순간에 나타나는 불가사의한 것을 설명하는 것은 철학의 일이 아니다. 마찬가지로 철학은 그 불가사의한 것의 창조를 설명할 수 없다. 철학은 자유롭게 활동하는 최초의 상태에 있는, 자신의 건전한 현존을 최초로 충실하게 느끼는 그[인간-인용자]를 대상으로 삼는다. 따라서 철학은 이와 같은 순간들을 다만 인간적으로 설명한다.

Über die ersten Momente der Sammlung, muß freilich die schaffende Vorsicht, gewaltet haben -- doch das ist nicht Werk der Philosophie, das Wunderbare in diesen Momenten zu erklären; so wenig sie seine Schöpfung erklären kann. Sie nimmt ihn im Ersten Zustande der freien Tätigkeit, im ersten vollen Gefühl seines gesunden Daseyns, und erklärt also diese Momente nur Menschen.(SW 5, 95)

인간적인 관점의 강조는 헤르더의 성서해석에서도 드러난다. 그는 『인류의 최초의 문서들에 관한 몇 가지 주석』에서 성서를 역사·비평적인 측면에서 고찰하여 그것을 하나의 “문서”로 규정하여 그것의 가치를 상대화시킨다. 이 성경관은 『언어의 기원에 관한 논문』에서도 계속된다. 이 논문에서 성서는 “근동의 저서” 혹은 “민족사의 고고학에 관한 하나의 시적인 단편”(SW 5, 132)으로서 간주된다. 이는 전통적인 신학에 따라서 창세기를 “모세가 쓴 이야기”(Versuch, S. 97)로 이해하는 쥐스밀히의 성서관과는 확연한 차이를 보인다. 쥐스밀히의 언어관에서는 신이 전면에 들어선다.³¹⁾ 이에 반해 헤르더의 시각은 인간중심이다.

31) “신은 인간을 육체상으로는 즉시 성년의 키와 힘을 지닌 상태로 창조했듯이, 영혼 그리고 영혼의 규정 측면에서도 합리적으로 사유하고 지혜롭게 행동할 수 있는 수단을 곧 바로 그에게 주었다. So wie Gott den Menschen dem Leibe nach gleich in einer männlichen Größe und Stärke erschaffen hat, so hat er ihm auch der Seele und derselben Bestimmung nach so gleich das Mittel gegeben, wodurch er vernünftig denken und klüglich handeln kann.” (Versuch, S. 110)

이는 창세기에 나오는, 아담이 동물을 명명하는 장면에 대한 그의 견해에서 두드러진다:

여태껏 이 무미건조한 진리[인간의 오성에 의한 '생생한 언어'의 발명-인용자]가 근동적인 방식으로 '신이 그[아담-인용자]가 동물들을 어떻게 이름짓나 보려고 그것들을 그에게로 이끌어 온다! 그리고 그가 그것들을 일컫는 바가 곧 그것들의 이름이 되니라!'라는 성경말씀에서 보다 더 고귀하고 멋지게 말해질 수 있을 지 의문스럽다. '지배하는 오성이 살아있는 자연의 소리를 특징으로 각인 함으로써 인간은 스스로 언어를 발명하였다!'라는 것이 근동적인, 시적인 방식으로 어디에서 [인용된 성서구절에서 보다도-인용자] 더 분명하게 말해질 수 있는가? 그리고 이것이 바로 내가 증명하는 바이다. Ich frage, ob je diese trockne Wahrheit auf Morgenländische Weise edler und schöner könne gesagt werden, als 'Gott führte die Thiere zu ihm, daß er sähe, wie er sie nennete! und wie er sie nennen würde, so sollten sie heißen!' Wo kann es auf Morgenländische, Poetische Weise bestimmter gesagt werden: der Mensch erfand sich selbst Sprache! - aus Tönen lebender Natur! - zu Merkmalen seines herrschenden Verstandes! Und das ist, was ich beweise.(SW 5, 50f.)

『언어기원에 관한 논문』에서 언어가 종교적인 차원에서 논의되기도 하며, 이런 측면에서의 해석이 이 논문에 대한 새로운 이해지평을 열어 줄 수 있는 것은 사실이다. 그러나 이로부터 헤르더가 '언어신기원론'을 옹호하고 있다고 추론하는 것은 조심해야 한다. 헤르더의 본래의 의도는 다른 데에, 즉 "인간적인 철학"을 근거로 하여 언어기원이 인간적임을 공고히 하는 데에 있다. 그 때문에 그는 자신감에 차서 다음과 같이 말할 수 있었다:

인간적인 언어의 발명능력은 내가 말했던 바, 즉 내적으로는 인간영혼[오성-인용자]으로부터, 외적으로는 인간의 조직[창각-인용자]으로부터, 그리고 일부는 모든 발화의 구성요소에서, 일부는 이성과 더불어 언어의 전반적인 엄청난 발전 가운데 나타나는 모든 언어와 모든 민족의 유사성으로부터 [...] 증명되었다고 나는 자부한다 [...]. Ich bilde mir ein, das Können der Erfindung Menschlicher Sprache sei mit dem, was ich gesagt, von innen aus der Menschlichen Seele; von außen aus der Organisation des

Menschen, und aus der Analogie aller Sprachen und Völker, theils in den Bestandtheilen aller Rede, theils im ganzen großen Fortgange der Sprache mit der Vernunft [...] bewiesen [...].(SW 5, 89)

3. 맺는 말

청년 헤르더의 초기저서에서 두드러지는 것은 인간중심사상이다. 이 사상은 타문화에 대한 유럽문화의 우월성을 인정하지 않고, 모든 현상을 고대문화의 척도에서 평가하려는 규범적인 문화관을 거부하며, 개별 민족과 시대에게 나름의 정당성과 독자성을 부여하는 그의 탈유럽중심주의적인 문화관 및 상대적인 역사관과 연관된다. 그리고 헤르더의 인간중심적 사고는 후기저서에서 역사의 궁극적 목표로서 설정된 ‘인간성 이념 Humanitätsidee’으로 승화되어 나타난다.

■ 참고문헌

일차문헌

- Condillac, E. B. de: Essai sur l'origine des connaissances humaines.
In: Oeuvres philosophiques de Condillac. Texte établi et présenté
par Georges Le Roy. Vol. 1. Paris 1947.
- Herder, Johann Gottfried: Sämtliche Werke. Hrsg. von Bernhard
Suphan. 33 Bde. Berlin 1877-1913.
- Ders.: Werke. Hrsg. von Günter Arnold u. a. 11 Bde. Frankfurt/M
1985-2000.
- Ders.: Journal meiner Reise im Jahre 1769. Historisch-Kritische
Ausgabe. Hrsg. von K. Mommsen unter Mitarbeit von Momme
Mommsen und Georg Wackerl. Stuttgart 1976.
- Ders.: Briefe. Erster Band April 1763-April 1771. Bearbeitet von
Wilhelm Dobbek und Günter Arnold. Weimar 1977.
- Süßmilch, Johann Peter: Versuch eines Beweises, daß die erste
Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom
Schöpfer erhalten habe. Berlin 1766.

이차문헌

- Bohm, Arnd: Herder and the Politics of Adamic Language. In: Karl
Menges u. a. (Hrsg.): Herder-Jahrbuch. Stuttgart u. Weimar 2000,
S. 21-31.
- Federlin, Wilhelm Ludwig: Vom Nutzen des Geistlichen Amtes. Ein
Beitrag zur Interpretation und Rezeption Johann Gottfried Herders.
Göttingen 1982.
- Gaier, Ulrich: Herders Sprachphilosophie und Erkenntnis.
Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.
- Große, Rudolf: Zur Verwendung des Wortes "Volk" bei Herder. In:

- Herder-Kolloquium 1978. Weimar 1980, S. 304-314.
- Harnack, Adolf: Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 2. Bd. Berlin 1900.
- Haym, Rudolf: Herder. Nach seinem Leben und seinen Werken. 1. Bd. Berlin 1958.
- Irmischer, Hans Dietrich: Probleme der Herder-Forschung. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 37 (1963), S. 266-317.
- Modigliani, Denise: La céleste étincelle de prométhée. In: Johann Gottfried Herder: *Traité de l'origine du langage*. Traduit par D. M. Paris 1992, S. 157-309.
- Namowicz, Tadeusz: Der Aufklärer Herder, seine Predigten und Schulreden. In: Gerhard Sauder (Hrsg.): Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hamburg 1987, S. 23-34.
- Proß, Wolfgang: Johann Gottfried Herder. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Text, Materialien, Kommentar. München 1978.
- Schottlaender, Rudolf: Die verkannte Lehre Condillacs vom Sprachursprung. In: Beiträge zur romanischen Philologie 8 (1969), S. 158-165.
- Wisbert, Rainer: Das Bildungsdenken des jungen Herder. Interpretation der Schrift "Journal meiner Reise im Jahre 1769". Frankfurt/M. u. a. 1987.
- Zippert, Thomas: Bildung durch Offenbarung. Das Offenbarungsverständnis des jungen Herder als Grundmotiv seines theologisch-philosophisch-literarischen Lebenswerk. Marburg 1994.
- Ders.: Die theologischen Grundlagen für Herders Kategorien von Individualität und Mannigfaltigkeit. In: Regine Otto (Hrsg.): Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders. Würzburg 1996, S. 417-425.

Zusammenfassung

Zum menschenorientierten Denken in Herders Frühwerken (1764-1772)

Dae Kweon Kim (Seoul National Univ.)

In der vorliegenden Arbeit geht es darum, zu betrachten, was die theologischen, pädagogischen und philosophischen Schriften des jungen Herder durchzieht.

Von der Rigaer Zeit an übt Herder sein ganzes Leben hindurch das geistliche Amt aus. Den Zweck seiner pastoralen Tätigkeit sieht er darin, die menschliche Seele glücklich zu machen. Als Prediger will er zugleich "ein würdiger Lehrer der Menschheit" werden. Sein Predigtamt soll ihm als ein praktisches Mittel zur Bildung des Menschen dienen. Herder beharrt zwar auf der Göttlichkeit der Offenbarung, aber er behauptet, daß sich die Offenbarung gemäß der menschlichen Natur, d. h. in der dem Menschen verständlichen Sprache, in bestimmter Zeit, Gegend und Nation sowie in jedem Bibelschreiber vermittelte. Auch mit der Hermeneutik der Bibel steht es nicht anders. Herder fordert dazu auf, mit der Aufwendung aller Denkfähigkeit die Bibel selbst zu lesen. Zudem beansprucht das Bibellesen zugleich eine historische Perspektive.

Als Pädagoge legt Herder einen Schwerpunkt auf die Jugenderziehung. Angesichts der damaligen schlechten Bildungslage versucht er, das auf dem griechischen Mythos beruhende Bild von der Grazie auf die Schulerziehung, insbesondere den Lehrer zu übertragen. Die Grazie bei dem Lehrer sieht er nicht im Besitz vieler Kenntnisse, sondern in der anziehenden Didaktik. Der graziöse Lehrer erkennt die Jugend in ihrem Eigenwert an,

regt das Gemüt der Jugend an, entzündet ihren Lerneifer und flößt ihr die Liebe zu den Wissenschaften ein. Durch diese humane ästhetische Erziehung strebt Herder die Verwandlung der als "Gefängnis" geltenden bestehenden Schule in die anmutige an.

Für Herder macht die Philosophie für den Menschen einen Kernpunkt seiner Arbeit aus. Deswegen sieht er sich gezwungen, die Philosophie vor Unnützlichkeit und Schädlichkeit zu bewahren. Nach ihm hängt der Erfolg seines neuen Reformplans für die nutzbare Philosophie von ihrer Veränderung zugunsten des Menschen ab. Das bedeutet, daß die Philosophie sich von ihrer Neigung zur Selbstgenügsamkeit abwendet und ihre Aufmerksamkeit auf den Menschen lenkt. Der Philosophie wird infolgedessen die Aufgabe zugewiesen, "sich von den Sternen zu den Menschen" herabzulassen und ihn zu ihrem "Mittelpunkt" zu machen. Deshalb fordert Herder den Philosophen auf, aus der menschlichen Perspektive zu philosophieren. Bei Herder geht zuletzt die nützliche Philosophie mit ihrer Verwandlung in die Anthropologie einher, die er mit dem kopernikanischen Wendepunkt in der Naturwissenschaft gleichsetzt.

Was sich in den verschiedenen Schriften des jungen Herder zeigt, ist sein menschenorientiertes Denken. Dies mündet ins *Journal meiner Reise im Jahre 1769*, wo es aufgegriffen und weiter entwickelt wird. In der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* erfährt es eine Konkretisierung. Hier weist Herder Condillacs Meinung, von der stufenweisen Entwicklung der vorsprachlichen Ausdrucksarten zur menschlichen Sprache zurück und polemisiert gegen Süßmilch, der Gott als Urheber der Sprache erfordert. Dabei weist Herder die Spracherfindung vom anthropologischen Standpunkt aus durch die menschliche Seele und Organisation nach. Wenn in der Sprachschrift auch von der religiösen Ebene die Rede ist, so rückt sie in der Tat zugunsten der anthropologischen in den Hintergrund.