

슐라이어마허의 사교(Geselligkeit)개념 연구

-전기(傳記)적, 교양이론적 그리고 종교이론적 관점을 중심으로-

장유라*

주제분류 문화철학, 사회철학, 종교철학

주요어 사교, 교양, 공동체, 살롱문화, 종교, 슐라이어마허

요약문

필자는 오늘날 우리사회의 가장 큰 문제 중의 하나가 소통의 문제이며, 자유롭고 인간적인 교제가 잘 이루어지지 않는다고 생각한다. (좀 야박한 평가일 수도 있지만) 우리 사회는 사회적 공통감각(sensus communis)에 기초한 인간관계의 기본적 규범이 망가져 있으며, 외형적인 경제적 발전에 부응하는 문화국민으로서 필요한 시민적 교양이 결핍되어 있다. 더 나아가 오늘날의 시대상황이 종종 ‘초연결사회’이자 동시에 ‘초단절사회’라는 비유로 묘사되면서 과학기술문명의 역기능이 표출되고 있으며, 많은 경우 지그문트 바우만(Z. Bauman)의 진단처럼 ‘믹소포비아’(Mixophobia)의 현상을 보여주고 있다. 이러한 문제의식에서 필자의 관심이 자연스럽게 슐라이어마허(F. E. D. Schleiermacher)의 사교개념(Geselligkeitsbegriff)에 향하게 되었다. 그 이유는 첫째, 그가 독창적인 사교이론을 제시하였고, 둘째, 그가 지식은 늘 실천의 연관에서 드러날 수밖에 없다는 주장을 펼치기 때문이다. 이 글은 슐라이어마허의 사교 이론을 그의 「사교적 행동 시론」(“Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”)(1799)을 중심으로 다루고자 한다. 사교개념은 그의 윤리학, 문화이론, 교육이론, 사회이론, 의사소통이론 등이 교차하는 핵심개념이라 할 수 있다. 이런 배경에서 이 글의 주제는 지금까지 신학자, 목사, 해석학자로 각인된 그의 이미지를 더욱 확장하여 미카엘 벨커(M. Welker)의 표제처럼 “근대를 넘어서는 사상가”(Denker über die Moderne hinaus)로서의 면모를 보여주고 있

* 중앙대학교

다. 그러나 이 개념의 의미내용(Gehalt)을 모두 파악하는 것은 결코 녹록한 일이 아니다. 따라서 이 글은 먼저 이 개념의 전사(前史)에서 출발하여 그의 사상에서의 체계적 위치와 성립배경을 규명한 다음 그의 이론이 함축하고 있는 교양이론적(Bildungstheoretisch)-문화이론적(Kulturtheoretisch)-종교이론적(religionstheoretisch)측면을 조명해보고자 한다. 또한 다양한 연구들을 참조하면서 그의 사상적 면모를 재구성하여 ‘저자보다 더 잘 이해함의 명법’(Imperativ des Besserverstehens)의 가능성을 모색해보고자 한다.

1. 들어가는 말: 철학과 현실, 소통의 문제

철학과 현실의 관계는 종종 언급되는 주제이다. 철학을 포함한 인문학을 향한 비판 중 하나는 현실을 제대로 반영하지 못하거나 현실과 단절된 채 자신만의 사유 세계 속에 매몰되어 있다는 것이다. 이러한 비판이 항상 정당한 것은 아닐지라도 외면할 수 없는 시대적-사회적 요청임에는 분명하다. 필자는 오늘날 우리사회의 가장 큰 문제 중의 하나가 소통의 문제이며, 자유롭고 인간적인 교제가 잘 이루어지지 않는다고 생각한다. (좀 지나친 평가일 수도 있지만) 우리 사회는 사회적 공통감각(sensus communis)에 기초한 인간관계의 기본적 규범이 망가져 있으며, 외형적인 경제적 발전에 부응하는 문화국민으로 필요한 시민적 교양이 결핍되어 있다. 더 나아가 오늘날의 상황이 종종 ‘초연결사회이자 동시에 초단절사회’라는 표현으로 과학기술문명의 역기능이 표출되고 있으며, 많은 경우 지그문트 바우만(Z. Bauman)의 표현처럼 ‘믹소포비아’(Mixophobia)의 현상을 보여주고 있다. 이러한 문제의식에서 자연스럽게 관심이 슐라이어마허에게로 향하게 되었다. 그 이유는 첫째, 그가 독창적인 사교이론을 제시하였고, 둘째, 그는 “지식은 늘 실천의 연관에서 드러날 수밖에 없다”는 주장을 펼치기 때문이다.¹⁾ 칸트가 자신에게 철학이 아니라 철학함을 배우라고 했듯이 우리는 먼저 우리가 처해있는 ‘실천의 연관’에서 무엇이 중요한 문제인지를 파악하고 그것을 해결하기 위한 철학적 사유를 전개할 필요가 있다. 이런 맥락에서 슐라이어마허는 훌륭한 모범을 보여준다. 아울러 우리의 주제는 지금까지 신학자, 목사, 해석학자로 각인된 그의

1) 최신한, 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 문예출판사, 2001, 165쪽. 따라서 그의 사유의 특징을 헤겔적인 사유와 구별하여 “해석학적-변증법적 사유”(164쪽)라고 부른다. 이에 대해 W. Dilthey, “Schleiermachers Philosophie als Lebensphilosophie”, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd., XIV, 10~11쪽 참조.

이미지를 더욱 확장할 수 있는 가능성을 보여주며, 미카엘 벨커(M. Welker)의 표제처럼 “근대를 넘어서는 사상가”²⁾(Denker über die Moderne hinaus)로서의 그의 면모를 조명해주시기를 기대한다.

이 글은 슬라이어마허의 사교개념을 그의 「사교적 행동 시론」(“Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”)(1799)(이하 본문에서 “「시론」”으로 약함)을 중심으로 다루고자 한다.³⁾ 「시론」은 그의 최초의 대화이론이다.⁴⁾ 그러나 이 이론의 의미내용(Gehalt)을 모두 파악하는

-
- 2) M. Welker, “Schleiermacher-Denker über die Moderne hinaus”, *Forschungsmagazin Ruperto Carola*, Ausgabe 3(1997), Uni. Heidelberg.
 - 3) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, in: ders., *Kritische Gesamtausgabe Bd., 2, Schriften aus der Berliner Zeit*, Berlin/New York 1984, 국내 연구에서 그의 교제이론을 다룬 독립적인 주제의 다른 연구로는 임창호, 「슬라이어마허의 ‘사교적 대화’에 대한 고찰-수누시아로서의 사교적 대화-」(『교양철학』, 12-1(1994)); 『슬라이어마허의 교육사상에 관한 연구-교육학적 기초이론으로서 그의 「사교성 이론」을 중심으로-』(『교육학 연구』, 30(1992)) 등이 있다. 철학과 해석학 분야에서 독립적인 주제로 이 내용을 다룬 연구는 없다. 최신환은 그의 체계적인 저술들에서 사교(교제)와 연관된 중요한 의미내용(개인성, 공동체, 교양, 신앙 등)을 서술하고 있다. 이에 대해 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 243, 274쪽 등.; 『지평확대의 철학』, 229, 234, 276, 307쪽 아래 등 참조. 아울러 최신환은 이 슬라이어마허 텍스트를 「사회적 행위이론」으로 표기한다(『지평확대의 철학』, 307쪽).
 - 4) N. Gutenberg, *Über das Rhetorische und das Ästhetische - Ansichten Schleiermachers*, Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch(Ed. by Neuber, Wolfgang/ Oesterreich, Peter L. / Ueding, Gert / Vidal, Francesca) Bd., 19(2010), 82쪽 아래. 구텐베르크는 파우저(M. Fauser)의 견해, 즉 「시론」에서의 시도는 좌절하였고 그 대신 『변증법』에서 비로소 “학문적 대화분석”에 열중한다는 견해에 동의하지 않는다(이에 대해 M. Fauser, *Das Gespräch im 18. Jahrhundert. Rhetorik und Geselligkeit in Deutschland*. Stuttgart 1990, 442쪽 참조). 오히려 그는 슬라이어마허가 「시론」에서 『변증법』과는 전적으로 ‘다른 유형’의 대화를, 이것도 전적으로 ‘다른 시각’에서 탐구한다고 주장한다. 『변증법』에서는 논의/협의의 유형(Besprechungstypus)(이론적으로 논란거리에 대해 해명하며 논쟁하는 것), 즉 사태의 차원이 관건이 된다. 변증법적 대화는 “순수한 사고가 충분히 다른 것으로부터 구별되는” 곳, 그리고 “회의” 혹은 논쟁이 “순수 사고의 장애”로 주어지는 곳에서 존재한다. 변증법의 구성을 위해 슬라이어마허가 제시하는 이 원칙들은 모든 것에서 동일한 것

것은 결코 녹록한 일이 아니며, 따라서 이 글은 이 개념이 가지고 있는 전기적(biographical)-교양이론적(bildungstheoretisch)-종교이론(religionstheoretisch) 측면에 초점을 맞추어 연구의 방향을 설정하였다. 또한 다양한 연구들을 참조하면서 ‘저자보다 더 잘 이해함의 명법’(Imperativ des Besserverstehens)⁵⁾의 가능성을 모색해보고자 하였다.

1) 용어 통일의 문제와 한계: ‘Geselligkeit’와 ‘Bildung’

이 글의 주제와 연관해서 가장 많이 언급되는 용어들이 매우 혼란스럽게 표기되고 있다는 것 자체가 하나의 학술적 문제일 수 있다. 맥락적인

이며 모든 논쟁에 적절한 것이다. 이 원칙들은 단지 어떤 논쟁적인 사람을 다른 사람의 측면으로 데리고 갈 뿐 아니라, 분열된 사교를 지식의 통일로 도모하고자 한다. 반면 「시론」에서는 (어쨌든 슬라이어마허의 요구에 따라 “비구속적인” 것에서 “구속적인” 하위유형(Subtypus으로 이행하면서) “개인적 대화”의 유형이 판건이 된다. 이것은 그의 사교가 마찬가지로 해명하고, 또한 이론적으로 논란거리에 대해 논쟁하는 것을 방해하지 않는다. 그러나 개인적인 차원이 중점에 놓여 있으며, 명백히 “자유로운, 어떤 외적인 목적을 통해 결속되거나 규정되지 않은 사교”가 중요하다. 구텐베르크는 슬라이어마허의 「시론」의 주도적인 범주를 상호성(Reziprozität), 상호작용(Wechselwirkung)으로 파악한다. 상호작용이 사회의 전체 본질을 형성한다. 상호작용의 개념에 교제적인 활동의 형식뿐만 아니라 목적이 포함되어 있다.

- 5) 이 명법이 칸트로부터 유래한다는 것은 잘 알려져 있다. “개인적인 대화에서나 글에서, 저자들이 어떤 주제에 관하여 표현하였던 사상을 비교할 때에, 우리가 그들이 그들을 이해하는 것보다 그들을 훨씬 더 잘 이해한다는 것을 발견한다는 것은 결코 특별한 일은 아니다. 그들이 그들의 개념을 확실히 결정하지 못했을 때에, 그들은 간혹 그들 자신의 의도와는 반대로 말했거나 심지어 생각하였다.”(I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B, 370) 여기서 중요한 조건은 ‘어떤 학자가 자신의 개념을 확실히 결정하지 못하였을 때’라는 것이다. 슬라이어마허처럼 체계적인 사상가에게도 이런 문제점을 지적할 수 있을지 단정하기 어렵지만 그의 사상이 특정한 철학적-신학적-문화적 배경에서 등장했다는 것은 자명하며, 그런 배경을 그의 사상의 현재성을 규명하기 위해 오늘날의 현실에 맞는 상황으로 전치(傳置)하는 것은 어느 정도 허용될 수 있다. 이에 대해 또한 빌헬름 딜타이, 『해석학의 탄생』(손승남 옮김, 지만지, 2008, 75쪽 아래 참조.

연관성에서 정확한 의미부여는 특히 외국어 자료를 검토할 때 중요하다. 먼저 독일어 *Geselligkeit*는 사교(성)⁶⁾, 교제⁷⁾, 친교⁸⁾, 사회성⁹⁾ 등으로 다양하게 번역되며 *Soziabilität*(영어: *Sociability*)와 동의어로 사용된다. 이러한 구별은 뉘앙스의 차이에 그치는 것이 아니라 궁극적으로 이 개념을 어떤 강조점 아래에서 고찰한 것인가 하는 시각과 연관된다. 때로 ‘*gesellig*’, ‘*sozial*’, ‘*gesellschaftlich*’ 등이 별다른 의미차이를 두지 않고 ‘사회적’, ‘사교적’으로도 표기되기도 한다. 우리 주제와 연관해서는 당연히 슬라이어마허가 「시론」에서 직접 제시한 주석이 중요한 기준이 된다.¹⁰⁾ “(...) 어떤 외적인 목적을 통해 결합되고 규정된 각각의 사교적 결합에서는 참여자에게 공통적인(*gemein*) 어떠한 것이 있으며, 이러한 결합들은 공동체들(*Gemeinschaften*) 즉 코이노니아들(*κοινωνια*)이다. [반면] 여기에서는 그들에게 아무 것도 공통적이지 않으며, 모든 것이 상호적이고, 본래 대립적이다. 이것이 교제들(*Gesellschaften*) 즉 수누시아들(*συνουσια*)이다.”¹¹⁾ 슬라이어마허가 그리스의 수누시아의 표상과 연관시키는 *Geselligkeit*는 첫째, 외적인 목적의 부재, 즉 자유로운 관계 맺음이라는 특징과, 둘째, 공통성의 부재, 이로 인한 타자성과 이질성의 인정, 다시 말해 다원성이라는 특징을 가진다. 또한 ‘*Gesellschaften*’이 오늘날 일반적으로 사용되는 의미인 ‘사회’보다는 수누시아에 대응하는 ‘교제’의 의미

6) 임창호, 「슬라이어마허의 ‘사교적 대화’에 대한 고찰」

7) 최신한, 『지평확대의 철학』, 234쪽.

8) 김덕영, 『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』, 160쪽 아래 참조.

9) 이한구, 『칸트의 역사철학』, 「세계시민적 관점에서 본 보편사의 이념」, 제4명제, 29쪽.

10) 이는 또한 나중에 제시된 페르디난트 톤니스(F. Tönnies, 1855~1936)의 구분, 즉 ‘게마인샤프트’(‘공동사회’, *Gemeinschaft*)와 ‘게젤샤프트’(‘이익사회’, *Gesellschaft*)의 구분과도 연결될 수 있다.

11) F. E. D. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 169 (Anm. 3). ‘수누시아’ 개념의 기원에 대해서는 임창호, 「슬라이어마허의 ‘사교적 대화’에 대한 고찰」, 7~10쪽 참조.

를 가지는 것도 눈에 띈다. 이 글에서 Geselligkeit는 직접 인용된 경우를 제외하고는 ‘사교(성)’로 통일해서 표기하고 기타 맥락에 따라 ‘교제’, ‘친교’ 등의 사소한 차이를 허용하고자 한다.

다음으로 주제와 연관해서 중요한 용어 중의 하나는 Bildung인데, 이 표현은 ‘교양’(교육), ‘도야’, ‘형성’ 등 다양하게 표기된다. Bildung은 특히 독일 전통의 교육사상의 한 축을 나타내주는 표현인데, 일반적으로 ‘의도된 행위변경’으로 파악되는 교육(Erziehung, education)과 구분해서 내면적인 성숙과 발전을 나타내는 용어이다. 이런 맥락에서 아마도 Kultivierung(교화 내지 문화화)과 의미내용을 공유하는 부분이 있다. 그러나 오늘날의 의미와는 다르게 ‘Kultur’가 칸트 시기까지는 문명(Civilization)이라는 의미에서 사용되었다는 점을 고려하면 Bildung은 외적인 행동방식보다는 내면적인 정신의 도야를 더 강조하고 있다고 할 수 있다. 이 글에서는 맥락에 따라, ‘형성’, ‘도야’, ‘교양’으로 표기하고자 한다.

2. 사교 개념의 전사(前史)와 슬라이어마허 사교 사상의 위상

슬라이어마허는 처음으로 그의 「시론」에서 사교개념에 ‘철학적 타당성’을 마련해주었다고 평가받고 있다. 동시에 그의 사교이론은 그의 전체 철학, 교육학 그리고 종교철학의 핵심으로 간주될 수 있다. 그의 이론은 상이한 철학적이며 사회적으로 제약된 전통들을 통일시킨다. 이런 배경에서 이러한 역사적 형성과정을 추적해보는 것도 충분히 의미 있는 작업이 될 것이다.¹²⁾

12) W. Hinrichs, “Geselligkeit, gesellig”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hg. J. Litt), Bd., 3(1974), Basel, 456~458쪽.

먼저 “사교개념의 사회윤리적-미학적 계기”는 슐라이어마허 시대에 이르기까지 주도적이었다. 플라톤은 인간들 사이에서 이루어지는 정신적인 사랑의 전통을 근거 지었다. 중세의 기사도 정신(Ritterlichkeit)과 여성승배는 아마도 이러한 전통을 계속 유지한다. 여하튼 르네상스는 플라톤의 전통에 연결된다. 세련된 매너를 갖춘 사람(Hofmann, cortigiano)의 자기 의식은 궁정에서의 숙녀의 고유한 다른 자기의식과 르네상스 세계의 궁정에서 이루어진 대화문화를 그들의 기예들과 더불어 반영하고 증진시켰다. (근대사회를 여는 다양한 사회변동의 여파에 따른) 사회적 긴장으로 부터 마침내 신분의 제한을 극복하려는 자유주의-계몽주의의 노력이 생겨났다. 이것은 무엇보다도 크니게(A. F. v. Knigge, 1752~1796)의 영향력 있는 결의론적인 교제의 개요(Umgangskompedium)(1788)에서 이루어졌다.¹³⁾ 이 책자에서는 행실(Sitten)과 시민적 인간의 호감을 주는 자기표현에서의(또한 다른 신분들의 대표자들에 마주하여) 단정하며 행운을 가져다주는 안전(Sicherheit)이 관건이었다. 이것은 더 나아가 가르베(Chr. Garve)의 대중철학에서 유사한 의도와 더불어 이루어졌다.¹⁴⁾

그러나 이러한 전통에서 칸트는 처음으로 기존의 사교에 대한 표상들을 계속해서 철학적으로 다듬었다는 점에서 높이 평가된다. (아래 ‘교양이론적 관점에서의 사교’ 부분에서 상세히 언급되겠지만) ‘문화와 인간성의 계몽철학’을 위한 노력에서 그는 이 표상들을 「세계시민적 견지에서서의 보편사의 이념」의 제 4명제에서 “반사교적 사교성”(Ungesellige Geselligkeit)이라는 자연법 문제와 연결하였다.¹⁵⁾ 이런 방식으로 그는 예컨대 토마스 홉스의 반사회적-이기주의적 성향의 이성적인 조절로부터

13) 이 책은 『인간교제술』(김진옥 옮김, 지성문화사, 2009)로 번역되었으며, 이 책의 3부에서는 다양한 형태의 교제방식들(신분이 높은 사람, 가난한 사람, 특권층, 성직자 등)에 대해 논의되고 있다.

14) W. Hinrichs, “Geselligkeit, gesellig”, 456쪽 아래.

15) I. Kant. 『칸트의 역사철학』(이한구 편역), 서광사, 2009, 29쪽.

국가의 연역이라는 학설을, 인간은 자연적으로 사회적 본질이라고 주장하는 아리스토텔레스의 학설과 마찬가지로 계속해서 전개하였다. 다른 주제들에 대해서 칸트는 그의 『인간학』에서의 동일한 중심 사상, 즉 인간성의 교화(Kultivierung) 아래에서 무엇보다도 크니게에 의해 마련된 자료들을 섬세하고 흥미롭게 선별하였으며, 이것들은 미학적 해석을 통해 확충되어졌다.¹⁶⁾ 칸트에 따르면 어떤 목적으로부터 자유로운 사교와 상상력의 놀이로서의 대화에서 참된 인간성의 문화가 여전이 가장 잘 성취될 수 있다. 당연히 여기서는 미학적인 시각에도 불구하고 어떤 향쟁이 남아있다. 인간의 정신과 육체, 의무와 이기적 성향, 덕과 “사교적인 풍족한 생활”은 칸트에게 마치 하나의 잠정적인 당쟁중지(Burgfriede)만을 체결할 수 있다.¹⁷⁾

둘째, “사교의 교육학적 계기”는 슬라이어마허에게 한편으로는 더 많이 인간의 정서를 강조하는 개인성과 친진난만함(Kindlichkeit)과, 다른 한편으로는 성인세계의 더욱 합리적인 문화사이의 미결의 상태(Schwebezustand)와 밀접하게 연관되어 있다. 그와 동시에 사교이론은 인간의 본질필연적인 유년성(Jugendlichkeit)과 평생 동안 지속되는 도야의 준비를 위한 이론으로 이해될 수 있다. 사교적인 오락(Unterhaltung)이 도야적이어야 하는 것처럼 사교적 도야는 유쾌해야(unterhaltend)만 한다. 개인성의 문화와 사교적인 사회와 공론장의 교화는 서로를 제약해야만 한다. 그에 대한 전제는 흥미를 유발하고 이해하는 정신적 유연성(Elastizität)이며, 이것은 안정성과 단호함과 결합되어 있다.¹⁸⁾

셋째, 그와 동시에 “사교의 이론적 계기”를 슬라이어마허가 처음으로

16) I. Kant, 『실용적 관점에서 본 인간학』(이남원 옮김), UUP, 1998, 제14절 「허용되는 도덕적 가상에 대하여」, 제88절 「최고의 도덕적-자연적 선에 관하여」, 제67절 「미에 대한 감정 또는 취미에 관하여」.

17) W. Hinrichs, “Geselligkeit, gesellig”, 457쪽; I. Kant. *Kritik der Urteilskraft*, §15, 참조.

18) W. Hinrichs, “Geselligkeit, gesellig”, 457쪽.

포착하였다. 이미 사교적 대화의 이론이기도 한 그의 초기 작품 「시론」에서 그는 이론개념의 주요계기들을 놀라운 정확성과 더불어 정식화했다. 슈라이어마허가 상술한 내용들은 현대적인 지식이론적 관점의 물음(Standpunktsfrage)을 해명하는데 기여할 수 있는 성과들을 암시한다. 왜냐하면 다른 관점들에 대한 감수성과 이해는 (사교적) 인간의 입장을 규정하는 의식(Standpunktbewußtsein)에게 원리적으로 필연적이며 이와 더불어 또한 이론적인 귀결들을 가진다. 사교이론과 함께 부설된 합리적으로 정향된 경향들과 낭만적 경향들 사이의 연속성은 이 이론을 낭만주의에도 독일관념론에도 귀속시키지 않는다. 비록 이 이론이 두 정신적 학파가 없이는 능력을 발휘하여 인정을 받을 수도 없었겠지만, 슈라이어마허의 사교이론에서는 그 당시를 훨씬 넘어 인도하는 물음들을 포함하고 있는데, 이 물음들은 비로소 새로운 학문적 분과, 예를 들면 사회학에서 추적된다.¹⁹⁾

3. 사교이론의 형성과정과 철학적 의의

1) 슈라이어마허 사교체계에서의 사교이론의 위상

이 연구가 설정한 연구방향으로 나아가기에 앞서 군터 솔츠(G. Scholtz)의 서술에 기초해서 전반적으로 슈라이어마허의 사고 이론의 윤곽을 그려보고자 한다. 솔츠는 슈라이어마허 사상의 체계적인 분과영역으로 변증법, 윤리학, 종교철학과 철학적 신학, 미학, 해석학, 국가이론, 교육학, 심리학을 열거하면서 「시론」을 윤리학 부분에서 서술하고 있다. 그

19) W. Hinrichs, “Geselligkeit, gesellig”, 457쪽 아래. 한 예로 사회학에서는, 짐멜이 한편으로는 관계사회학의 의미에서 사회학의 기초로, 다른 한편으로는 그가 식사 시간의 현상을 사교에 대한 철학적 숙고의 대상으로 만드는 방식에서 우연치 않게 쓸모가 있다.

의 윤리학은 실로 다양한 관점에서 해석되어졌고 또 이러한 해석들은 대체로 타당한 것으로 간주되어졌다.²⁰⁾ 그러나 아래에서 살펴보겠지만 다른 연구들에서는 「시론」을 윤리학에 속한 것으로 분류하기 보다는 그 자체로 독립적인 주제, 예컨대 문화 및 사회이론적 맥락에서 대화이론으로 그 의미를 규명하기도 한다.

슐라이어마허의 사교이론은 많은 주목을 받은 주제이며, 창의적인 업적으로 간주된다. 그러나 윤리학에 속하는 이 부분은 심각한 해석의 어려움을 초래하였다. 그 이유는 원리적인 의미에서의 영역의 경계가 서로 충돌하기 때문이다.²¹⁾ 논란이 없는 것은 슐라이어마허가 여기에서 개인성에게 가장 자유롭게 전개할 수 있는 공간을 보장하면서도 그럼에도 개인의 자유에서 하나의 인륜적 공동체가 형성되는 것으로 인식한다는 사실이다.²²⁾ 자유로운 사교는 국가의 통제로부터 벗어나있는 사적 영역이다. 개인적인 취향에 따라 용건들(Sachen)을 자유롭게 처분할 수 있는 공간이자 사랑과 공감에 근거한 인간 상호간의 관계들이 이루어지는 공간이다. 한편으로 생각들과 기분들의 자유로운 교환과 개인들의 자기표현, 다른 한편으로 공동체의 어조(語調, Ton)²³⁾와 관습이 균형을 이루어야 한다. 사회학적으로 보면 이것은 노동세계와 병행하는 ‘의무(Muße)의 공간’이며 사회를 영접하는 집(Haus)을 만드는 귀족의 특권에서 시민사회로의 이행이다. 여기서 서로를 결합하는 요소는 이제 지위나 소유가 아니라 교양(Bildung)이다.²⁴⁾

20) G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt 1984, 114~127쪽.

21) G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, 124쪽.

22) 최신한, 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 문예출판사, 2001, 27쪽 아래. 이 부분을 최신한이 서술하듯 ‘일의 사고’와 ‘순수 사고’의 교차로 이해할 수 있을지 궁금하다.

23) 맥락상 ‘예법’이 더 적절한 표기일 수 있지만 칸트의 대화론에서 ‘어조’로 번역된 것을 참조하였다. 이에 대해 I. Kant, 『실용적 관점에서 본 인간학』, 229쪽.

24) G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, 124쪽.

슐라이어마허는 사교에서 “가장 순수한 욕구들 중의 하나”²⁵⁾를 인식한다. 이 욕구는 인륜성과 법과 동일한 차원(Ebene)에서 “인간의 삶의 원칙”으로 자리하고 있다.²⁶⁾ 신학자이자 철학자인 그는 자신의 테제를 두 가지 사회적 영역들, 즉 시민적 영역과 가족의 영역을 구분함으로써 입증한다. 그에 따르면 인간은 직업에서 자신을 실현할 수 없으며, 직업은 정신의 활동을 속박시키며 편향성과 제한으로 이끈다. 가족에서 물론 인간은 실제로 발전할 수 없지만, “그곳에서는 소수 그리고 항상 동일한 사람과 접촉하게”²⁷⁾된다. 그래서 슐라이어마허는 제3의 영역을 요구하는데, 이것은 이 둘을 보완할 수 있는 하나의 상태이다.²⁸⁾ 그것은 바로 자유로운 사교의 상태인데, “그곳에서는 한 개인의 영역이 다른 사람의 영역으로부터 가능한 한 그렇게 다양하게 교차해야만 한다”. 그것은 개인이 자신에게 낯선 세계에 대한 조망(Einblick)을 보유해야 한다는 것을 의미한다. 슐라이어마허는 어떤 상태를 찾는데, “이 상태는 개인의 영역을 이 영역이 다른 사람의 영역에 의해 그렇게 가능한 한 다양하게 교차되며, (...) 가장 낯선 정서와 관계들이 그에게 친숙해지고 마치 이웃처럼 되게 만드는 그런 것이다. (...). 이것이 자유로운 교제의 윤리적인 목적이다.” 지성적인 세계에서 인간은 전적으로 그 세계의 구성원으로 행위하고 어떤 법칙에 의해 지배됨이 없이 계속 형성될 수 있다고 한다.²⁹⁾

자유로운 사교와 가족의 관계는 해석에서 논란이 많은 부분이다. 처음

-
- 25) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 165쪽.
 26) E. Rutz, “<<Geselligkeit>> aus soziologischer Perspektive - eine Auseinandersetzung mit Georg Simmel”, *Georg Simmel im 21. Jahrhundert*, Georg Simmel Online (Ed. H. Geser), 2000, 12쪽.
 27) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 165쪽.
 28) 임창호, 『슐라이어마허의 교육사상에 관한 연구-교육학적 기초이론으로서 그의 「사교성 이론을」을 중심으로』, 73쪽.
 29) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 165. 169쪽. 이에 대해 E. Rutz, “<<Geselligkeit>> aus soziologischer Perspektive - eine Auseinandersetzung mit Georg Simmel”, 12쪽 아래 참조.

에는 슬라이어마허가 둘을 아주 밀접하게 결합시켰지만 나중에는 가족을 분리시켜서 네 개의 인륜적 공동체들 앞에 위치시켰다. 그래서 네 개가 아니라 다섯 개의 공동체가 그에게 존재한다고 해석된다.³⁰⁾ 가족을 전시민적 혹은 전국가적 조직으로 간주하는 해석도 존재하며, 그런 연유로 가족은 근대적인 제도에서 수용되지 않았다고 한다. 그러나 이제 가족에 대한 슬라이어마허의 모든 진술에 의거해서 그에게 가족은 완전한 윤리적 공동체라는 것은 의심의 여지가 없다. 가족의 상이한 체계부분들에 대한 해명은 다음과 같이 제시된다. 자유로운 사교와 마찬가지로 가족은 그것의 제도적인 장소를 “집”(Haus)에서 가진다. 그러나 가족은 문화영역의 부분으로서 동시에 그것의 모든 핵심이며, 또 그렇게 머무르기 때문에 모든 영역에 대해 동일한 관계를 가지기 때문에 슬라이어마허는 가족을 윤리적 체계에서 다른 영역보다 우선적으로 위치시킨다. 사교와 가족의 제도적인 친근함이 국가, 교회 그리고 학문에 대한 가족의 실제적인 친근함을 간과해서는 안 된다. 여기에 하나의 후치(後置, Zurückstellung)가 아니라 가족에 대한 아주 평범하지 않은 재평가가 놓여 있다.³¹⁾

자유로운 사교가 개인의 자유 영역이기에 여기에 모든 경제적인 영역,

30) 최신한, 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 228, 242쪽 참조. 이성의 행위는 조직적 행위와 인식적 혹은 상징적 행위로 구분된다, 이 둘은 다시 보편성과 개인성의 기준에 따라 전자는 국가 그리고 가족과 자유로운 교제, 후자는 학문과 예술과 종교로 나누어진다. 이성적 행위는 차이성에 기반한 개인의 행위이면서 동시에 동일성에 기반한 공동체의 행위이다(228쪽). 이성의 행위가 자연의 조직화 및 상징화로 나타나는 것을 고려한다면 이성의 행위는 사중의 구조, 즉 개인적 조직화와 상징화 및 공동체적 조직화와 상징화로 나타난다. 중요한 것은 이성적 행위의 네 측면이 모두 각각의 조합과 무관하게 항상 도덕적, 인륜적 삶의 체계를 형성한다는 사실이다. 도덕적 삶의 체계는 한편으로 가족, 자유로운 교제 및 국가로 나타나며, 다른 한편으로 학문, 학문 공동체 및 종교, 종교 공동체, 예술로 나타난다. 가족과 자유로운 교제는 개인적 조직화이고 국가는 공동적인 조직화이다. 그 반면 학문, 학문 공동체는 공동적인 상징화이며, 종교, 종교 공동체, 예술은 개인적인 상징화이다(242쪽).

31) G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, 125쪽.

노동분업, 상업 등을 덧붙이고 그 안에서 시민적 사회를 바라보는 해석도 존재한다. 실로 슐라이어마허는 간헐적으로 생산과 상품교환을 여기에 포함시켰다. 그러나 그의 윤리학에 따르면 노동세계와 경제는 본래적으로 동일한 조직, 공동의 자연지배, 즉 국가에 속한다는 사실도 유념할 필요가 있다. 그런 연유로 슐라이어마허는 국가와 가족과 병행해서 헤겔적 의미에서의 시민적 사회를 전혀 알지 못하는 것처럼 보인다. 이 개념은 그에게 국가와 동의어다. 군터 솔츠는 경제의 위치를 규정하기 위해서는 ‘슐라이어마허 방법’에 대해 정확히 주목할 필요가 있다고 강조한다. 윤리적 공동체는 폐쇄된 공간들처럼 서로 병렬적으로 존재하지 않는다. 비록 그것들의 중심들은 분리되었고 그러해야 하지만, 그러나 외부영역, 주위는 서로 겹치거나 겹겹이 쌓인다. 그래서 영역들은 유동적인 공동체에서 서로 마주하고 있다. 예를 들면 우정은 가족에서 교회와 국가로의 이행에서 형성된다. 그러나 그러한 이행은 분명히 경제를 나타내기도 한다. 경제는 그것의 출발점을 사적인 영역에서, 개인적인 자유에서 가진다. 노동 분업적인 자연지배와 상업으로부터 생겨나는 결합체계는 국가를 산업 국가와 행정국가로 만드는 국가행정의 대상이다.³²⁾

2) 사교이론의 실천적-이론적 형성과정

사교리는 주체가 하나의 독립적인 영역으로 자리매김 되기 위해서는 이 구상이 슐라이어마허의 사상에서 어떤 경로를 통해 형성되었는지를 규명하는 것이 중요하다. 오버도르퍼(Bernd Oberdorfer)는 대체로 『종교론』³³⁾이 완성되기 이전까지의 슐라이어마허 초기 사상에서 이러한 발전 과정을 추적하고 있다.³⁴⁾ 그러나 이론적 형성과정에 앞서 먼저 전기적(傳

32) G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, 125쪽 아래.

33) F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion*(1799)(『종교론』, 최신한 옮김), 대한기독교서회, 2002.

記的) 관점에서 그의 삶의 궤적에서 사교가 어떤 의미를 가지고 있었는지 밝히는 것이 필요하다. 이는 이 이론이 삶의 실천과의 밀접한 연관에서 구체화되기 때문이다.

(1) 사교문화와 새로운 지평의 형성: 전기(傳記)적 관점을 중심으로

슬라이어마허에게 삶의 경험은 ‘엄격한 학문과 엄격한 도덕’에 의해 지배된 외적인 삶의 태도와는 다른 방향에서 끊임없이 돌파구를 모색하는 과정으로 점철되어 있다. 전기적 요소의 중요성은 그의 사교이론이 처음부터 이론적인 관점에서 제시될 수 있는 것이 아니라, 그가 형성한 삶의 근원적 경험, 혹은 체험에서 비롯되기 때문이다. 적어도 사회 속에서 이러한 가능성을 감지하는 사람은 그것이 지식이나 이론이 아니라 다른 통로를 통해서 이루어진다는 것을 직감적으로 알 수 있다. 물론 슬라이어마허 자신이 토로하듯 ‘이론의 필요성’을 온전히 배제할 수 없는 것도 사실이다. 그러나 이론은 단지 보완적인 역할을 수행하게 된다. 그의 「시론」에서 그는 사교의 실행이 접근해야 할 이상(理想)들을 구상하였다. 동시에 그는 사교가 항상 이러한 이상적 형식에서 드러나는 것은 아니라고 인정한다. 물론 사교가 어느 정도의 기간 동안 하나의 현실적인 전체로서 유지될 수 있다고 한다면 특별한 행운이라고 한다. 그러나 그는 “이론 없는 개선”이란 있을 수 없다고 한다.³⁴⁾ 슬라이어마허의 사교이론

34) B. Oberdorfer, “Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den <<Reden>>”. *Evangelische Theologie* 56. Jg/(1996), Heft 5, 415~434쪽. 지면상 여기서 상세히 모두를 소개할 수 없지만 대체적인 과정은 다음과 같다; 1) 초기 아리스토텔레스 주석에서의 우정의 구상; 2) 칸트와의 논쟁을 통한 이성적인 태도의 정향과 사회적 귀책(Zurechnung); 3) 「삶의 가치에 대하여」에서 드러난 현실주의적 자기관계와 삶의 영역의 현상학; 4) 야코비와 스피노자 해석에서 드러난 개인적인 것의 현상성(Phänomenalität des Individuellen), 문화적 통합 그리고 무한한 것의 직접적인 지각됨; 5) 개인성과 공론사이에서 형성되는 사교

35) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 166쪽.

은 이미 존립하는 사회적 실천을 반영하는 것이 아니라 오히려 이 이론이 하나의 사회형식을 구성하는데, 이 형식은 그것을 담아내는 이론이 없이는 전혀 혹은 적어도 그렇게 존재할 수 없는 것이다. 그러므로 사교 이론은 하나의 ‘규제적인’ 사회형식을 일종의 교양프로그램의 형식에서 구성한다고 볼 수 있다.³⁶⁾

슬라이어마허의 어린 시절의 교육과정과 당시 살롱(Salon)문화와 연관된 사회정치적-문화적 상황³⁷⁾ 등이 그에게 끼친 영향은 지대하다.³⁸⁾ 먼저 그가 당시 ‘세속적인’ 살롱 문화와는 일정한 ‘거리두기’를 유지하고 있었다는 점도 언급하고자 한다. 이미 당시 이 문화에 참여하고 있는 사람들 사이에도 다양한 삶과 더불어 감성적인 차(茶)를 음미하는 방식의 잘 알려진 살롱의 표상(die geläufige Salon-Vorstellung vom ästhetischen Tee)을 충족시키는 것에 대한 “회의”가 생겨나기 시작했다고 한다. 그래서 기존의 과시적인 취미생활과 지적 유희가 아니라, 아래에서 언급되는 슬라이어마허와 교류한 일부 인물들을 중심으로 진정한 내면적인 발전과 형성의 살롱 문화 전환이 시도되었다.³⁹⁾ 이런 배경에서 우리는 슬라이어

이에 대해 Eveline Rutz, “<<Geselligkeit>> aus soziologischer Perspektive - eine Auseinandersetzung mit Georg Simmel”, 12쪽 참조.

- 36) B. Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorienentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799*, Berlin/New York, 1995, 503쪽. 슬라이어마허 사상에는 이론에 대한 두 가지 상이한 논증 내지 기능진술이 존재하는데, 『윤리학』에서는 실천이 이것을 평가하는 이론에 선행해야만 한다고 주장하는 반면 「사색메모」에서는 이론이 비로소 실천을 가능하게 한다고 주장한다고 한다.
- 37) C. Wiedemann, “Ideale Geselligkeit und Ideale Akademie. Schleiermachers Geselligkeits-Utopie 1799 und heute”, 70~72쪽, P. Wilhelmy, “Die bildungsbürgliche Ideale der Persönlichkeitskultur als Charakteristika der Berliner Salons”, ders., *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert (1780-1914)*, Berlin/New York 1989, 83~95쪽 참조.
- 38) 임창호, 『슬라이어마허의 교육사상에 관한 연구-교육학적 기초이론으로서 그의 「사교성 이론을」을 중심으로-』, 72-74쪽 참조.
- 39) C. Wiedemann, “Ideale Geselligkeit und Ideale Akademie. Schleiermachers Geselligkeits-Utopie 1799 und heute”. 74쪽.

마허의 「시론」이 시대-문화 비판과 연관된 일종의 프로그램이라고 할 수 있다. 교양에 대해서 말할 때 그는 과시적인 전범(典範)적 지식 기반(kanonischer Wissensfundus)이 아니라 해방적인 의사소통에서 생겨나는 인간적인 가치증대를 의미했다.⁴⁰⁾

「시론」에 드러나는 그의 관점이 형성되기까지 모든 전기적 요소를 열거할 수는 없지만 사교적 분위기와 연관해서 언급할 수 있는 중요한 과정들은 대체로 다음과 같다: 일반적으로 그의 종교적 발전은 어린 시절 헤른후트 형제단(Hernhuter Brüdergemeinde)에서 체험했던 감정의 경건함(Gefühlsfrömmigkeit)에 의해 각인되었다. 그 다음이 베를린 카리테(Charité) 병원에서의 사목 활동인데 이 기간 동안 그는 새로운 세계를 경험한다, 특히 유대인 의사 마르쿠스 헤르츠(M. Herz)의 부인인 헨리에테 헤르츠(H. Herz)의 유명한 살롱에 참가하면서, 다양한 명사들, 예를 들면 귀족들, 젊은 지식인, 여러 가지 수준의 문예애호가들과 예술과 학문의 시급한 물음들을 토론하기 위해 만났다. 이 살롱에 참여하는 많은 사람들 중에는 훔볼트 형제, 라헬 밤하겐(Rahel Vamhagen)과 (멘델스존의 딸) 도로테아 바이트(Dorothea Veit) 등도 있었다. 슐라이어마허는 초기 낭만주의자들의 곁에서 매우 동지적인 분위기를 느꼈다.⁴¹⁾ 특히 헨리

40) C. Wiedemann, "Ideale Geselligkeit und Ideale Akademie. Schleiermachers Geselligkeits-Utopie 1799 und heute". 73쪽. 그의 이러한 유산이 계속 이어지고 있다는 것도 독일의 독특한 종교적 사교문화의 한 측면을 보여주고 있다. "몇 년 전부터 프리드리히 거리의 개신교 공동체는 하나의 살롱을 운영하는데, 그들은 이것을 '슐라이어마허 곁에'('bei Schleiermacher')라고 부른다. 매달 첫 번째 월요일 타우벤 거리 3번지에 있는 슐라이어마허 하우스에서 아름답고 흥미로운 것이 개최된다. 종종 실내악, 때로는 낭송이, 그리고 정치와 신학이 논해진다. 이 공동체는 그들의 하우스를 도시에, 공론장에 개방한다. 이를 통해 이 공동체는 그들의 유명한 목사 프리드리히 다니엘 에른스트 슐라이어마허(1768-1834)가 남긴 유산을 이어받는다. 그는 젊은 청년으로 그 자신이 오랫동안 예거 거리의 살롱에 참여했으며, 그로부터 이익을 얻었다. 그의 삶의 시기에 그는 교회와 문화 사이의 간격을 극복하고자 노력했다."(Evangelischer Kirchenkreis Berlin Stadtmitte: <https://www.kkbs.de/event/3821008>).

에테 헤르츠와는 특별한 교우관계를 형성했는데, 그들은 같이 플라톤과 스피노자를 읽기도 했다. 그녀와 슬라이어마허는 친밀한 영혼적 교감을 나누었는데(“Seelenfreundin”) 이것은 남녀의 문제와는 전혀 상관없는 일이었다. 물론 슬라이어마허의 교회 선임자들은 이러한 너무 자유로운 사교의 위험에 대해 인지하고 그를 다른 곳으로 전임시킬 것까지 고려했다고 한다.⁴²⁾

이 시기 특별히 중요한 의의는 슬라이어마허와 프리드리히 쉴레겔의 만남이다. 당시 베를린 ‘문예 살롱들’(literarische Salons)⁴³⁾ 중심에서 활약한 쉴레겔은 자기 스스로 낭만주의 포고자(Herold)로 이해했다. 친구인 노발리스(Novalis)와 함께 쉴레겔은 종교의 새로운 형식을 찾는 중이었다. “기독교는 낡았으며 무력하게 되었다. 종교적인 핵심을 지키기 위해 예술이 소환되었다. 참된 종교는 우리의 외부에서, 초세계적인 신으로부터 다가오는 계시가 아니다. 예술에게 종교를 구원하는 사명이 주어졌다. 왜냐하면 그 핵심에서 종교는 예술과 다른 것이 아니기 때문이다. 우리가 마음의 열광과 함께, 사랑과 더불어 원하는 것은, 또한 신에 의해 원했던 것이다.”⁴⁴⁾

시간이 경과하면서 슬라이어마허는 쉴레겔과 더욱 가까이 결합된 것으로 느꼈으며, 1797년 둘은 함께 한 집으로 이사하여, 밀접한 작업공동체를 발전시켰다. 둘은 심지어 함께 플라톤을 번역할 의도를 가졌었다. 칸트 도덕철학의 관점에서 종교를 수용하려고 했던 슬라이어마허는 낭만

41) 이병욱, 「슬라이어마허의 해석학적 주체성 이론」, 『철학과 현상학 연구』 25 (2005), 139쪽 참조.

42) K. Nowak, “Im Kreis der Frühromantik”, in: ders., *Schleiermacher*, Göttingen 2001, 81쪽.

43) K. Nowak, “Im Kreis der Frühromantik”, 83쪽.

44) R. Achenbach, “Weil Religion im Kern nichts anderes ist als Kunst”, *Teil 1 der Serie Friedrich Schleiermacher- der protestantische Kirchen Vater des 19. Jahrhunderts*, Deutschlandfunk, 4쪽.

주의자 친구들과의 교류를 통해 종교의 이해를 위한 완전히 새로운 자극을 받았다. 튀디거 샤프란스키(R. Safranski)는 다음과 같이 적고 있다: “지금까지 엄격한 학문과 엄격한 도덕의 개념에 묶여있었던 슐라이어마허는 학문에서도 도덕에서도, 또한 교의적인 종교에서도 적절한 표현을 발견하지 못하는 경험들에 대해서도 열린 마음을 가지게 된다.”⁴⁵⁾

(2) 우정에서 사교로의 이행: 초기 작품에서의 사교 사상의 잉태

1984년 『종교론』 이전의 슐라이어마허 초기작품들이 완전하게 편집됨으로써 슐라이어마허 연구의 새로운 전기, 소위 ‘비딜타이적인’(nicht-Diltheysch) 해석가능성이 제기되었다. 이미 딜타이가 『슐라이어마허의 생애』(Leben Schleiermachers)에서 「슐라이어마허의 내적 발전의 기념비」라는 제목으로 요약했던 내용들이 (좀 더 입체적이고 다양한 시각에서) 새롭게 연구되고 평가될 수 있는 계기가 마련된 것이다. 특히 오버도르퍼가 주목하는 것은 우정이라는 사회형식의 독자적이며 복합적인 구상이다. 이 구상은 아리스토텔레스의 진술들에서 출발하며, 슐라이어마허의 많은 초기작품들이 사교적·관습적 의사소통의 문제들 혹은 소통(Verständigung)의 문제를 다루는 것에 집중한다. 이러한 탐구의 중점은 1796(베를린 카리테 병원의 사목활동)을 넘어 프리드리히 슐레겔을 통해 매개된 초기 낭만주의 문학자들과의 생산적인 공동작업(1797년 여름부터)에까지 유지되고 있다. 1797년에 집필된 「사색메모」(Gedankenheften)에는 현상에 대한 다양한 관찰과 “자유로운 사교”의 이론에 대한 발상들이 발견되는데, 이 내용들은 1799년 『종교론』 보다 몇 달 앞서 발간된, 단편으로 머문 「시론」에 집약된다. 그러나 우정에서 사교로의 이러한 우회로(Bogen)는 슐라이어마허의 초기 작품들을 직접 주제적으로 연결시킬 뿐만 아니라, 다른 주제 방향들의 텍스트들, 예컨대, 칸트의 실천철학과의 논쟁을 담고

45) R. Achenbach, “Weil Religion im Kern nichts anderes ist als Kunst”, 4쪽.

있는 대작인 『삶의 가치에 대하여』(*Über den Werth des Lebens*), 그리고 「사색메모」에서의 윤리학의 새로운 정초에 대한 내용 등에서 오히려 ‘사회이론적인 강조’를 확증할 수 있으며, 마찬가지로 국가이론과 법 이론에 대한 작업에서 국가와 법 그리고 개인적-사회적 삶의 형태화와 사회 사이의 경계상태에 대한 관심이 표명된다.⁴⁶⁾

이런 발전경과를 추적해보면 슬라이어마허의 이론발전이 일차적으로 개인성의 사고, 초월론적 혹은 주관성이론으로 파악된 도덕 내지 지식이론의 정초라는 문제와 더불어 전개되지 않는다는 것이 암시된다. 오히려 슬라이어마허의 이론적 발전은 “친밀성(Intimität)과 공론장의 긴장 영역에서 실제적인 상호주관성의 파악이라는 선도적 문제의 작업”으로 재구성될 수 있다고 한다. 여기서 무게 중심이 친밀성에서 공론장으로 옮겨가는 것이 발견된다. 이러한 이행은 우정에 관한 선도적 구성의 자유로운 사고에 관한 복합적이고 융합적 구성에로의 이행에서 구체화된다. 왜냐하면 우정은 관습적이고 정치적인 공론장에 마주하여 정직한(unverstellten) 인간 존재를 위해서는 소극적으로 제한되기 때문이다. 이런 맥락에서 자유로운 사고는 중간위상으로 특징지어진다. 이것은 공론장의 한 부분이며, 참여자들의 시민적인 관계들로부터 자유롭게 벗어나 있다. 이러한 자유로운 사고는 비록 개인적인 자기현시(Selbstoffenbarung)의 한계가 참작되어야만 함에도 불구하고 여전히 친밀하다. 강조하자면 「아리스토텔레스 주석」에서 전개된 우정의 초기 구상은 이 구상에서 이미 슬라이어마허 이론형성의 결정적인 구조들이 가시적이 된다는 점에서 차별화된다. 이 이론 형성은 계속해서 변형되며, 심화되고 부가된 문제들을 다루면서 확장되고 지속된다.⁴⁷⁾

46) B. Oberdorfer, “Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den <<Reden>>”, 415-416쪽.

47) B. Oberdorfer, “Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der

(3) 사교: 개인성과 공론장의 긴장영역

슐라이어마허가 바르테(Warthe)의 란데스베르크(Landesberg)에서 사목 활동을 했을 때인 1794년에서 1796년 사이에는 어떤 저작과 메모들이 발견되지 않는다. 1796년 베를린으로 돌아온 이후, 그러나 무엇보다도 프리드리히 슐레겔과의 우정과 1797년 여름부터 시작된 베를린 살롱에서의 사교를 통한 자극 이후부터, 처음에는 메모장과 1798년부터는 신문기고를 통해 다시 학문적 생산을 재개한다. 눈에 띄는 것은 1797년 여름의 메모에서 드러나는 사회적 삶의 형식에서 법적인 규정의 물음에 대한 관심이다. 슐라이어마허는 혼인관계가 아닌, 파기할 수 있는 성적 관계들에 대해 국가의 간섭 권리를 엄격하게 제한한다. 게다가 그는 정치적 지배 일반의 정당성의 문제와 씨름 한다. 특별히 중요한 것은 계약론에 대한 메모들인데, 이때 슐라이어마허는 어느 정도 자기결정과 경쟁할 수 있는 공적이며, 또한 강요할 수 있는 자기결합의 기초모형을 전개한다. 여기서 그는 행위영역의 제한에 대한 특히 복잡한 서술을 제공한다. 이 서술은 우정 이론에서의 개인적 삶의 영역 제한에 대한 서술을 오롯이 상기시킨다.⁴⁸⁾

1797년 이후에 법에 대한 관심은 점차 물러서는 경향이며, 그 대신 좋은 삶의 방식에 대한 메모들의 묶음들, 실천에 관한 관찰들, 그리고 또한 「시론」에 대한 발상들, 즉 자유로운 사교의 사회형식 이론이 등장한다. 여기에 병행해서 윤리학에 대한 메모가 나타나는데, 이와 동시에 참된 인간성이 실현되는 개인적인 자기결합이 새로운 도덕의 초점으로 등장한다. 이것과 비교해 보면 (아마도 칸트의 관점을 나타내는) 보편적인 도덕 법칙으로 정향된 도덕론(Sittellehre)은 개인성을 무화시키고, 그런 연유로

Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den <<Reden>>”, 416-417쪽.

48) B. Oberdorfer, “Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den <<Reden>>”, 430쪽.

심지어는 비도덕적으로 드러나게 된다. 자유로운 사교는 이제 개인성이 공적으로 전개될 수 있는 사회적 장소이다. 자유로운 사교는 교양있는 (gebildete) 인간들의 (강조된 의미에서의) 범형적인 사회형식이다. 자유로운 사교는 개인성의 의사소통 장소로서 어느 정도 참된 인간적 공동생활을 특별하게 실현하는 우정의 기능을 넘겨받는다. 자유로운 사교는 당연히 우정보다는 덜 친밀하며-덜 신뢰적이다.⁴⁹⁾ 자유로운 사교는 오히려 친밀성과 시민적 공론장 사이의 입구에 위치한다. 그것은 이미 시민적 세계 안으로 깊게 도달하고 있으며, 그런 연유로 자유로운 활동과 세계로의 자유로운 진출의 보호공간이라기 보다는 하나의 ‘물러섬의 영역’(Rückzugssphäre)이다. 최신향은 ‘목적과 무관한 자유로운 상호작용’으로서 사교 행위를 ‘심미적’이라고 파악하는데, 이는 한편으로 “개인의 사교와 느낌을 외적인 조건과 상관없이 자유롭게 교환”하기에 그렇게 볼 수 있지만, 다른 참여자들과의 상호작용에서 심미적 차원에 계속 머물 수 없다는 것도 자명하다. 이상적으로 보면 사교적 교류에서는 개인의 개인

49) B. Oberdorfer, “Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den <<Reden>>”, 430쪽. 슐라이어마허에서의 사교와 우정의 “이중적 관계”에 대해 딜타이는 다음과 같이 설명하고 있다. “자유로운 사교에서는 규칙, 타자들의 관찰, 그 안에서 공동의 즐거움의 배후로 개별적인 것에 대한 관계가 뒤로 물러서는 생동감이 지배한다. 그리하여 사교에서는 내향성(Zurückhaltung)이 주도한다. 다른 인물들에 대해 획득한 지식은 사교에서 알려져서는 안 된다. 항상 이 사교가 완결되지 못했다는 의식이 현존한다. 그래서 항상 사교에서 결합된 인물들 사이에는 확고한 경계가 있다. 그리고 사교에서의 목표는 이러한 인물들 사이의 접근이 아니라 “정서의 자유로운 유희”이어야 한다. 그러나 자유로운 사교로부터 우정이 생겨난다. 우정의 기초는 감정이며, 그것의 특성은 개방성이다. 타자들에 대한 감정은 그의 진리를 확신하기 때문에 전달될 수 있다. 이 감정이 억제되는 곳에서는 우정에 여전히 제한이 있다. 그래서 우정에서 개별성의 이러한 통찰이 존재한다. 한 개인에 대한 이 지식은 우주의 이해를 위한 고유한 기관이다. 그것에게 모두가 단지 기관 혹은 도구인, 개인성을 배제하는 비판적 학파는 일관성 있게 그에 대해 어떤 시간도 가질 수 없는 것에서 우정을 산정해야만 한다.”(W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* Bd., XIV-1, 332쪽 아래.)

성이 그 자체로 인정받으며, 이를 통해 사회적 노동관계에서 발생하는 계층의 구별과 대립을 해소하거나 보완할 수 있는 가능성이 제공된다. 이때 “중요한 것은 아무런 목적에 제한되지 않은 개인성의 전개와 확장이다. 자유로운 교제는 개인성의 전개라는 측면에서 진정한 자유의 개념과 통한다.”⁵⁰⁾

여전히 친밀하지만 이미 공적이며, 개인적인 자기발전에 기인하고 그것을 진작하면서도, 동시에 전체의 정신에 부응하도록 함양하는 사회형식의 이러한 중간위치는 자유로운 교제를 특별한 방식에서 개인성과 사회성(Sozialität)의 매개라는 문제를 범례적으로 취급하는 것에 적당하다. 그러므로 「시론」의 시도는 이 사회형식을 구성하여 제시함으로써, 이 형식이 사고가능하고 그런 한에서 실현가능한 것으로 입증함으로써, 특히 자유로운 사교라는 사회형식의 성립(마찬가지로 이런 방향으로의 실재적이며-관습적인 사교의 변형)을 증진할 것이다. 자유로운 사교는 형식적으로 아래와 같이 서술될 수 있는데, 자유로운 사교 안에서 이율배반, 특히 ‘개인의 자기목적성과 도구화사이의 이율배반’, ‘자유와 상호의존 사이의 이율배반’, ‘개인의 개인성과 집단의 개인성 사이의 이율배반’을 각각 두 측면을 동시에, 그리고 각각 완전하게 타당하게 하는 방식으로 지양한다는 것이다.⁵¹⁾ 이 자유로운 사교는 다른 사회형식들로부터 사교적 영역의

50) 최신한, 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 234쪽 아래. 교양과 형성의 주관적 측면에서 고찰하면 보편적, 동일적 사고는 학문으로, 개인적, 차별적 사고는 예술과 종교로 귀결된다. 학문공동체에서는 동일성이 강조된다면, 교회공동체는 개인의 비밀스러운 개인성이 강조된다.

51) C. Wiedemann, “Ideale Geselligkeit und Ideale Akademie. Schleiermachers Geselligkeits-Utopie 1799 und heute”, In: *Ideale Akademie: vergangene Zukunft oder konkrete Utopie?*(Hg. W. Voßkamp), Berlin 2002, 66-69쪽. 여기서 비데만은 슐라이어마허 세대의 암호(das Schibboleth seiner Generation)라는 개인성과 사교적 교제의 공존과 상호발전 가능성에 대해 세 가지 패러독스 혹은 문제를 열거하고 사교적 에토스(das gesellige Ethos)와 연관된 그의 해법 혹은 예방법(Kautele)을 상술하고 있다.

계속적인 형성이라는, 그 자체외의 다른 목적을 가지지 않는다는 것에서 구별된다. 이 영역에서 참여자들이 개인들로서 기여하며, 이때 그들 고유의 개인성을 전개하고, 또한 그를 통해 다른 개인들에게 그들 고유의 영역을 확장하는 가능성을 부여한다. 자유로운 사교는 가족과 사회의 삶을 단지 일시적으로 중단하고, 그러나 동시에 이와 나란히 보완적으로 나타남으로써 당연히 특수한 것이다. 왜냐하면 이 자유로운 사교는 가족적이며, 직업적인, 전체적인 사회적 역할 부여와 태도에 대한 기대가 가지는 협소함으로부터 벗어날 수 있는 자유로운 공간을 창출하기 때문이다.⁵²⁾ 물론 자기발전의 자유는 인간적 품행의 초점(Focus)이며, 그런 한에서 자유로운 사교는 고유한 윤리적 삶의 형식이다. 여기서 도달한 개인성에 대한 존경과 개인성 전개의 증진 수준, 그리고 상호적인 수용의 집중화에 대한 평등과 증진의 수준은 가족과 직업적 삶에 영향을 끼칠 것이다.⁵³⁾

(4) 개인성과 공동성의 상호작용과 발전을 위한 기준: ‘최소한의 기준’과 ‘최대한의 기준’

슬라이어마허에게 개인성은 철저하게 “공동성에 대한 짝개념”으로만 의미를 지니며, “고정된 실체화된 개인(Individuum)”이 아니라, 형성, 발전하는 개인과 새로운 개인성의 창출이 핵심이다. 그러나 이러한 새로운

52) 짐멜의 다음 발언에서 조금 ‘현대화된’ 이 관계의 의미를 유추해볼 수 있다. “결국 이렇게 이야기할 수 있다. 아무런 목적도 없고 쓸모도 없는 대화는 우리를 하루하루 반복되는 지루한 일상과 우리를 짓누르는 직업적 스트레스와 노동의 피로와 경쟁으로부터 야기되는 불안과 모멸감으로부터 해방시킵니다. 우리는 대화 속에서 해방된 존재가 됩니다. 자유롭고 평등한 존재가 됩니다.”(게오르그 짐멜, 『현대 문화에서의 돈』, 『짐멜의 모더니티 읽기』(김덕영 외 옮김), 2005, 18쪽.)

53) B. Oberdorfer, “Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den <<Reden>>”, 430~431쪽

개인성은 공동성과 일치할 때 비로소 그 완성에 도달한다. 공동성과 일치할 발견하지 못하는 개인성은 오히려 진정한 개인성이 아니다. 개인성 자체는 도야(Bildung)의 산물이며, 이는 공동성으로 확장되어야 한다. 슐라이어마허 철학의 주요 개념 중의 하나인 도야가 개인성 차원에 머물고 공동성의 차원과 연결되지 않을 경우 그것은 고유의 의미를 상실한다. 개인이 온전히 새롭게 형성되어야 할 뿐 아니라 이렇게 형성된 개인성은 대화를 통해 공동성으로 확장될 수 있어야 한다.⁵⁴⁾ 여기에 사교의 역할이 존재한다. “사교는 개인성의 소송(訴訟)(Prozessieren)의 방식이다.”⁵⁵⁾ 이와 연관해서 대화의 철학자 마르틴 부버(M. Buber)의 발언은 참고할만하다. “왜냐하면 자아의 성장은 오늘날 사람들이 흔히 그렇게 생각하듯이 인간의 자기 자신과의 관계에서 이루어지지 않고, 한 사람과 다른 사람과의 관계에서, 곧 사람들 사이에서, 가장 좋기로는 상호적 현존화, 다른 사람의 자아가 자기 자신 안에 나타나고 또 이처럼 자기의 자아 안에 다른 사람의 자아가 나타나 있다는 것을 지각하는 데서 이루어지는 것이다. 곧 서로 받아들임, 긍정함, 확증함 가운데서 이루어지는 것이다.”⁵⁶⁾

그러나 개인성과 사회성, 혹은 개인성과 공동성의 관계가 원만하게 형성되는 것은 아니다. 이러한 관계설정은 여러 가지 문제제기에 시달리게 된다. 어떻게 사회성(Sozialität)이 개인성을 증진하고 심지어 고양시킬 수 있는가? 집단의 통일성은 개인에게 ‘집단정신’(Gruppengeist)에로의 이질적인 순응을 강요하는 것은 아닌가? 자유로운 사교라는 슐라이어마허의 구상은 실제로 개인에게 단지 추후적인 부분만을 배정하며, 개인적인 자유의 증진과 고양은 사회적인 것을 면밀한 방식으로 구축하려는 이데올

54) 최신한, 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 32쪽.

55) B. Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorienentwicklung Friedrich Schlegelers bis 1799*, 508쪽.

56) M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*. Heidelberg 1964, 44쪽.

로기적 수사(Rhetorik)에 불과한 것이 아닌가? 오버도르퍼의 분석에 따르면, 슬라이어마허는 이러한 이의제기를, 한편으로는 그가 ‘불규칙한 진술 불가능성의 사고’(Gedanken erratischer Unaussagbarkeit)에 제한되지 않고, 그 까닭에 어떤 사회적 통일체로의 모든 통합이 당연히 소외로 해석되지 않아야만 하는 개인성 이론을 전개시키며, 다른 한편으로는 그가 자유로운 사교를 바로 ‘사교적 교제사회’(gesellige Gesellschaft)의 특수하고 구체적인 성격이 개별적인 실행들에게 미리 주어져 있지 않고 오히려 참여자의 개별적인 기여들과 더불어 그 안에서 생겨나며 발전한다고 규정함으로써 무력하게 만든다.

첫 번째 해법은 다음과 같이 전개된다. 어떤 인간이 “모든 것이 자신 안에서 연관되고, 하나의 중심점을 가지며 상호적으로 규정되고 밝혀진다면” 이는 하나의 개인(Individuum)이다.⁵⁷⁾ 그러나 이것은 한 개인이 다른 개인들과 공동적인 것을 가지지 않는다는 것을 의미하지 않는다. 왜냐하면 비록 두 가지 단적으로 동일한 개인적인 영역들이 존재하지 않는다고 하더라도, 그럼에도 그 영역의 내부에서 (자기에게만 귀속되어 있다고 간주되는) 어떤 개인의 특정한 영역은 각각의 특수한 방식과 각각의 특수한 범위에서 다른 개인들의 영역들과 교차한다. 따라서 내용들에서 대화 참여자의 개인성이 나타나지 않는다. 소재들의 부분적인 교차는 바로 의사소통의 조건이다. 반대로 모든 대화의 상황(Gesprächskonstellation)에는 불가통약적인 것이 존재한다. 개인성이 나타나는 것은 내용들이 그 안에서 어떤 통일체로 통합되는 것과 같이 각각 특수한 방식에서, 그 방식 안에서 대화참여자가 내용을 파악하는 각각의 개인적인 관점에서 나타난다. 이것을 슬라이어마허는 “어떻게 소재를 취급하고, 결합하고, 형성하며 전달하는지 라는 방식”으로서의 “기교”(Manier)라고 부른다.⁵⁸⁾ 그런 연유로 개별적인 존재가 사교적 대화에서 자신의 고유한 어떤 것을 기여할

57) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 172쪽.

58) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 174쪽.

줄 안다고 한다면, 개인성을 상실하지 않고서도 사교성의 공통적인 소재를 받아들일 수 있다. 단지 몸가짐은 관습적인 강요들을 통해서도 외견상 세련된 자기절제를 통해서도 제한되어서는 안 된다고 한다.⁵⁹⁾

모든 사교적인 교류가 고유한 영역과 개인적인 성격을 지니기에, 그 안에서 인간이 움직여야 하는 확고한 범위가 주어졌다. 그러나 한 사회의 구성원은 특별한 지식과 특성에 근거하여 규정되는 누군가가 아니다. 반대로 그의 개인성과 고유성을 개인이 함께 가져와야 한다. 왜냐하면 단지 그런 방식으로만 그는 자신의 사상과 감정을 자유롭게 표현할 수 있기 때문이다. 이때 그는 사회의 성격도 수용해야만 한다. 슬라이어마허에 따르면 이러한 두 가지 대립의 통합에서 중요한 시각들은 기교(Manier)와 사회에 적응해야만 하는 어조(Ton)이다.⁶⁰⁾ 물론 사람들은 이러한 미리 주어진 영역에서 자유롭게 움직여야만 하며, 고유한 방식으로 그것이 비록 오류가 있다고 하더라도 허용되어야만 한다. 어떤 개인의 편하지 않은 특성들을 제한하는 것은 오히려 다른 사람들의 과제라고 한다.⁶¹⁾

두 번째 대응은 다음과 같이 이루어진다. 대화상대자의 개인성에 있어서 기교가 결정적이라면 사교적인 집단의 개인성에서는 그 소재(Stoff)가 결정적이다. 이러한 소재가 권위 있게 제시될 수 없다면, 어떻게 그것에서 참여자들의 개인적인 “소재영역들”이 교차되는 한, 소재가 발견될 수 있는가 하는 물음이 제기된다. 이것은 개인이 자신의 영역에서 폐쇄적으로 머무는 것이 아니라 상호작용 속에서 지속적으로 도야될 수 있는 연

59) B. Oberdorfer, “Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den <<Reden>>”. 432쪽.

60) 이것은 개개인이 대화를 이끌어나가는 예의범절과 방식(매너) 등을 의미한다. 이에 대해 임창호, 「슬라이어마허의 ‘사교적 대화’에 대한 고찰-수누시아로서의 사교적 대화-」, 13쪽 참조.

61) E. Rutz, “<<Geselligkeit>> aus soziologischer Perspektive - eine Auseinandersetzung mit Georg Simmel”, 13쪽 아래.

결고리가 어떻게 확보될 수 있는가하는 문제이다. 여기에 대해 슬라이어마허는 두 가지 대립된 방향설정의 기준들은 제시하는데, 하나는 ‘최소한의 기준’이며 다른 하나는 ‘최대한의 기준’이다.⁶²⁾

‘최소한의 기준’은 사교적인 소재의 규정에서 분명한 것(Offensichtlichen), 즉 참여자의 ‘시민적인 지위에서 나아갈 것’과 ‘이 주제들에 결합할 것’을 요구한다. 하지만 이때 바로 사교의 목적, 즉 시민적 지위의 제한들을 극복하는 것이 결핍되어 있다. 게다가 전문가와 보통사람으로 교제사회가 분열되는 것은 방지되어야만 한다. 그래서 모두에게 공통적인 분명한 것, 그에 대해서 모두가 어떤 것을 말할 것으로 가지며, 그러나 누구도 개인적인 것을 가져서는 안 되는, 어떤 정치적인 주제가 발견되어야만 한다. 그에 반해 ‘최대한의 기준’은 각각이 모두에게 어떤 개인적인 것을 기여해야한다는 것을 가정하도록 요구한다. 그와 동시에 비록 자유로운 사교의 이상이 매우 타당하게 되지만 그러나 이것은 구체적인 상황에 대한 관계를 희생하고 이루어진다. 이 경우 참가자들이 과도하게 부담을 지게 되고, 실제로 의사소통으로부터 벗어나게 된다. 이런 문제를 극복하기 위해 슬라이어마허는 이제 두 가지 기준들을 하나의 발전적인 상승모델로 결합시킨다. ‘최소한’으로부터 시작하는 것은 올바르다. 이는 특히 시민적 혹은 가족적 실존이 개인의 소재의 부분을 형성하기 때문이다. 그러나 이것은 ‘최대한’의 방향으로 나아가야 한다. 개별적 참여자들은 항상 사교가 유지되고 동시에 계속 형성될 수 있도록 기여해야 한다. 이 기여들은 (편향적인 내용 때문에 생겨나는) 대화의 흐름이 단절되는 것을 막아야 하며, (그러나) 동시에 다른 참여자들이 그들의 영역을 벗어나도록 고무하게끔 시도해야만 한다. 그런 연유로 사교의 성격은 ‘항상 규정됨’(Bestimmt-Werden)과 ‘계속 형성됨’(Fortgebildet-Werden)의 단계에 놓

62) B. Oberdorfer, “Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den <<Reden>>”, 432쪽 아래.

여 있다. 그러나 이 성격이 개별적 참여자에게 그가 자신의 상세한 규정에 기여할 수 없는 것처럼 그렇게 권위적으로 마주해있지는 않다. 당연히 개별적 참여자를 통해 대화의 성격이 자율적으로 고정되는 것도 허용되지 않는다. 왜냐하면 그는 다른 참여자들의 반작용(이해의 정도, 충동으로 다가섬 등)에 대해 계획할 수 없기 때문이다. 사교는 고유한 역동성을 획득하며, 개별적 참여자는 자신의 행동을 다른 개별적 참여자들의 행동뿐만 아니라, 또한 사교 자체의 순간적인 성격과 그것의 기대할 수 있거나 혹은 추구하는 발전에도 동조해야만 한다.⁶³⁾

대화소재와 나란히 「시론」은 특정한 “유연성”(Elastizität)의 의미를 강조한다. 이것은 한 사회의 넓은 주제범위를 끝까지 즐기며 전체 상이한 영역들을 적절하게 토론하는 능력이다. 이 유연성은 게다가 (자신의 비대칭적 개념쌍이라 할 수 있는) 하나의 특정한 폐쇄적 태도(Undurchdringlichkeit)와 결합되어야만 하는데, 그를 통해 고유한 방식이 강화된다.⁶⁴⁾ 이 두 가지 요소들을 통해 사람들은 노련하게 모든 공간에 적응해야만 하며, 그럼에도 도처에서 자신의 가장 고유한 형태로 임해야만 한다. 이 능력을 슐라이어마허는 “능숙함”(Gewandtheit)으로 규정한다. “가장 능숙한 사람은 동시에 가장 다양하면서도 가장 원본적인 사람이며, 모든 소재로 참여하려고 준비가 된 사람이며, 그리고 또한 가장 사소한 것과 가장 낮은 것에 그의 고유성을 여러 가지 방식으로 표현할 줄 아는 사람이다.”⁶⁵⁾

슐라이어마허에 따르면 사교적인 대화는 이중적인 경향성, 이중적인 의미를 가져야만 한다. 한편으로 이 대화는 직접적으로 환담(Unterhaltung)에 관련되어야만 하며, 다른 한편으로는 계속 추적할 수 있는 암시들

63) B. Oberdorfer, “Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den <<Reden>>”, 433쪽.

64) C. Wiedemann, “Ideale Geselligkeit und Ideale Akademie. Schleiermachers Geselligkeits-Utopie 1799 und heute”, 67쪽 참조.

65) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 175~176쪽.

(*Andeutungen*)을 포함해야만 한다. 대화상대자에게는 그렇게 항상 다시금 자신의 고유한 사상을 위한 접점이 제공되어야만 한다. 한 사회에서 어떠한 격차(*Gefälle*)가 나타나게 되면 이것은 매우 어렵게 형성된다. 이것은 모두에게 공동체적인 어떤 것이 존재하지 않는 경우를 말한다. 그런 경우에 무엇을 해야 하는지는 한 사회가 어떻게 형성되었는가에 달려 있다. 그것은 우연, 즉 모두의 공동체적인 자유재량(*Willkür*)을 통해서이거나 개인의 자유재량을 통해서 이루어진다. 인간 집단이 우연을 통해 나타난다면, 모두가 사교적인 교류에 책임이 있거나 토론이 참가자의 수준에 적절할 수 있어야 한다.⁶⁶⁾ 누군가가 더 겸손한 지성을 겸비하고 공동체의 자유재량에 관련된다면, 슬라이어마허에 따르면 그는 또한 동화되어야만 한다.⁶⁷⁾ 한 개인이 사교적인 장에 초대되면 손님들의 선택을 숙고하여 미리 준비하고 공동의 이해관계(관심)를 고려하는 것이 그의 의무이다. 단지 그렇게 해서만이 모두가 자신의 고유한 사상을 가지고 참가할 수 있는 이상적인 대화가 성립될 수 있다. 사교적인 삶에서 모두가 자기 자신에 대해 입법자이어야 하며, 그런 연유로 “공동의 존재가 어떤 손상도 입지 않도록 노력”해야만 한다.⁶⁸⁾

사교적인 행동의 완전성은 그러한 것을 형성할 수 있는 사회의 물리적 가능성이 주어진 어디에서나 존립한다고 한다. 외적 조건으로 사회가 이미 형성되어 있다면 이것을 적극적으로 활성화하여 실제적인 관계를 통해 유지하는 것이 관건이다. 사교적인 목적을 위한 어떤 공간에서 더 많은 인간들의 현재란 사회의 몸통 자체이기 때문이다. 이 몸통이 개인적인 인간들의 활동을 통해 생명을 유지해야만 한다.⁶⁹⁾ 결정적인 것은 더

66) E. Rutz, “<<Geselligkeit>> aus soziologischer Perspektive - eine Auseinandersetzung mit Georg Simmel”, 14쪽.

67) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 183쪽.

68) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 166쪽.

69) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 168쪽.

많은 인간들이 서로 작용하는 것이다. 이 때 이 작용이 어떤 방식이든 편향적이어서는 안 된다. 이런 연관에서 슐라이어마허는 “상호작용”(Wechselwirkung)이라는 단어를 사용한다. “우리가 가장 고유한 의미에서의 사회의 자유로운 교제의 개념을 분석하면, 우리는 여기서 많은 인간들이 서로 영향을 끼쳐야 하며, 이 작용이 어떤 종류든 일방적이어서는 안 된다는 것을 발견한다.”⁷⁰⁾ 이 상호작용이 모든 참가자들을 포괄해야만 하기에 그는 항상 되풀이해서 서로 간에 고정된 댄스파트너를 만드는 파티(Ball)에서의 놀이는 사교적인 계기로서 가치가 있다고 인정하지 않았다.⁷¹⁾

위에서 서술된, ‘모든 것이 상호작용이어야 한다’는 ‘형식적 법칙’과 ‘모두가 자유로운 사교놀이로 고무되어야 한다’는 ‘실질적인 법칙’과 나란히 슐라이어마허는 사교의 ‘양적 법칙’(das quantitative Gesetz)을 정식화 한다. 이것은 “너의 사교적인 활동이 항상 그 안에서만 하나의 특정한 사회가 통일체로서 존립할 수 있는 제한들 안에 머물러야 한다”는 것을 의미한다.⁷²⁾ 그는 모든 인간에게 개인이 혼자 사교하고 행위할 수 있는 개인의 영역을 허용한다. 이제 사교적인 환담에서 대화상대자의 영역에서 존재하지 않는 어떤 논점(Punkt)이 언급된다면 사람들은 이것을 배제한다. 그러나 개인이 다른 사람으로부터 대화주제의 선택에서 분리된다면 사회는 더 이상 전체가 아니라고 한다. 설사 이런 결과를 야기한 표현들이 그 자체로 아주 아름답고, 또한 사교적인 전달을 위해 아주 잘 어울릴 수 있지만(왜냐하면 이것은 개인에게 귀속되는 ‘질적 법칙들’에 완전히 부응하기 때문인데), 단지 이 표현들은 지금의 범위에서는 어떤

70) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 170쪽.

71) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 169쪽.

72) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 171쪽.
사교의 세 가지 법칙들에 대해서는 임창호, 『슐라이어마허의 교육사상에 관한 연구-교육학적 기초이론으로서 그의 「사교성 이론」을 중심으로-』, 74~79쪽에서 상세히 서술되고 있다.

자리도 발견하지 못한다고 한다. 이것이 바로 ‘어울림의 계율’(das Gebot der Schicklichkeit)인데, “공동체의 영역에서 모두에게 속하지 않는 어떤 것이 고무되어서는 안 된다.”⁷³⁾는 것을 의미한다.

이러한 분석을 통해 오버도르퍼는 실제적 상호주관성이라는 선도적 패러다임의 근거위에서의 슬라이어마허 초기 작품의 독해는 1800년경의 초기 주저로 가볍게 확장될 수 있다고 주장한다. 특히 「시론」은 초기의 「아리스토텔레스 주석」에서의 우정의 구상에 대한 분명한 사실적 연속성에 놓여 있다고 평가된다.⁷⁴⁾ 그는 이런 방식으로 슬라이어마허 초기 사상에서의 “결정적인 사회이론적 방향설정”⁷⁵⁾의 궤적을 재구성할 수 있다고 판단한다.

4. 교양이론적 관점에서의 사교: 역사적 연관성과 그 귀결

스테판 스팅(S. Sting)은 특히 교양(Bildung)개념을 중심으로 슬라이어마허 사교이론의 성립과정을 추적하고 있다. 그것은 근대의 대표적인 교양이론의 입장들이라 할 수 있는 칸트, 헤르더 그리고 슬라이어마허로 이어지는 발전계열이다.⁷⁶⁾ 먼저 칸트의 관점인데, 이미 언급한 것처럼 그는 근대 주관의 사회적인 것(das Soziale)에 대한 관계를 “반사교적 사교성”이라는 독특한 공식으로 서술한다. 그는 이성으로의 자율적인 자기도야와 나란히 인류라는 종의 소질의 발전을 위한 또 다른 수단을 탐구한다. 사회성으로의 성향(Hang)은 조화로 인도하는 것이 아니라 개인들의

73) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 171쪽.

74) B. Oberdorfer, “Von der Freundschaft zur Geselligkeit”, 433쪽 아래.

75) B. Oberdorfer, “Von der Freundschaft zur Geselligkeit”, 415쪽.

76) S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, Forschungsfelder der Allgemeinen Erziehungswissenschaft(Hg. L. Wigger), Opladen; Leske und Budrich 2002(Zeitschrift für Erziehungswissenschaft/Beiheft; 1), 46쪽 아래.

반사교적인 자기중심주의에 기인하여 항쟁(Antagonismus)으로 이끈다. 참여자의 고유한 이익(Nutzen)에의 결합과, 인정과 지위 그리고 이익을 위한 투쟁 사이의 긴장은 사교성을 개인들 사이의 차이의 가공(Bearbeitung)으로서 특징짓는다. 이 차이는 동시에 도야로의 충동(Trieb)이다.⁷⁷⁾

사교성에 대한 칸트의 평가는 양가적이다. 자율적 이성의 사용과 도덕적 자기입법이라는 요청에서 시작하여 점차로 타자들과의 결합은 부차적인 것으로 나타난다. 그러나 동시에 사교성은 최초로 이성의 우위에서 고유한 능력과 활력의 발전이 도모될 수 있는 충동(Trieb)이다. 사교성이 없이 인간은 자신의 동물적인 경향을 극복하는 어떠한 동기도 발견할 수 없을 것이다. 타자들과의 공존에서의 전쟁, 그리고 항쟁적인 열정과 성향의 파괴적인 영향들은 그를 모든 참여자에게 이익이 되는 결합을 정초하고자 자극한다. 이 구상은 하나의 “기계공학”(Maschinenwesen)인데, 그것은 서로 대립적으로 나아가는 세력들을 중립화시키며 하나의 공동의 구성적인 노력으로 결합시킨다. 그로부터 이성적인 헌법(Verfassung)이 생겨나며, 외적인 법률로서 자유의 평등은 보장된다. 시민적 공동체(Gemeinwesen)는 “스스로” 유지하는 “자동 장치”(Automat)로서 개인들에게 훈육적인 강제를 실행한다. 인간적인 약속과 자기입법화는 인간의 문명화와 교화를 증진하는 “동물적 욕구”를 물리치도록 요구한다. 이웃을 두려워하는 동물, 즉 이웃을 타자처럼 동일하게 불신하면서 조우하는 동물이 시민이 된다. 이 시민은 출신과 신분에 대한 고려 없이 포럼(논단), 무대 그리고 시장의 자유롭게 세워진 영역에서 사회화된다.⁷⁸⁾

교화하는 사교성은 “시민적인 예의바름(Wohlanständigkeit)의 어렵게 짜여진 연결망”을 세운다. 이 연결망이 내적 인간과 외적 인간사이의 차

77) S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, 46쪽.

78) I. Kant, 『칸트의 역사철학』, 36. 이에 대해 S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, 46쪽 참조.

이를 야기한다. 드러나는 외면의 배후에서 인간은 “반사교적”으로, 자신의 자기중심적인 본능(Antrieb)에 묶여있다. 내적인 자기중심주의를 지양하기 위해 도덕성이 필요하며, 이 도덕성은 단지 개인주체의 자기활동적이며 자기반성적인 이성사용에서만 획득될 수 있다. 도덕적 도야를 위해서는 물론 사교성의 두 번째 형식, 즉 “혼합된 사회에서의 대화”가 적절하다. 이 대화들은 행위들, 인격들 그리고 자서전들의 도덕적 가치에 대한 불평하고 ”트집잡는 것“(Räsonieren)을 가능하게 한다.⁷⁹⁾ 사교적인 대화에서 이성의 자율은 유지된다. 그러나 이것은 도덕적 법칙에 따른 평가에서의 연습을 허용하며, 그리고 그렇게 순수한 도덕적 자기의무로부터 행위의 가능성에 주의를 집중시킨다. 그러기에 사교성은 칸트에게서 주체의 탈중심화로 이끌지 않는다. 사교성은 반사교성의 우위를 유지하지만 자율적으로 사유된 주체의 형성과정을 이중적으로 둘러싼다. 한편으로 사교성은 그것 없이는 자기형성의 과정이 진행되지 않을 수도 있는 도야로의 동기부여를 야기한다. 다른 한편으로 사교성은 그것 없이는 비판적인 자기반성이 방향을 잃게 되고 구체적인 사회적 실천의 기획에서 중요하지 않게 머물게 된다.⁸⁰⁾

사교성에 대한 헤르더의 관점은 많은 견지에서 칸트의 관점에 대립해 있다. 먼저 헤르더는 인간을 창조의 최초의 해방으로 설명함으로써 어떤 ‘방출과정’(Freisetzungprozess)을 확인한다. 반성과 자유로운 이성의 사용은 사유의 실질적인 기체로서의 언어에 결합되어 있다. 사유는 표어들(Merkworte)과 함께 생겨난다. 어두운 감정에서 성찰에로의 길은 간접적인 감각으로서의 청각을 통해 진행된다. 말함과 들음은 사회적인 공존에서 진행된다. 그런 연유로 다른 것으로부터 완전한 독립적인 자율적인

79) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 289. 이에 대해 S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, 47쪽 참조.

80) S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, 46쪽 아래.

사유는 불가능한 것으로 나타난다. 언어는 감각들, 사유 사이, 그리고 한 사회적 집단의 개인적인 구성원들 사이의 어떤 분리할 수 없는 유기적인 관계를 수립한다. 가족은 헤르더에게 언어형성의 근원적인 장소이다. 이 장소는 동시에 고유한 가족 언어와 가족 사고방식을 야기한다.⁸¹⁾

개인들의 도야과정은 헤르더에게 사회적인 접합들(Einbettungen)이 없이는 생각할 수 없다. 인간은 하나의 군거(群居)동물로 간주된다. 이 동물은 근원적인 사교성을 통해 특징지어진다. 개인은 물리적으로 자신의 실제적이며 사회적인 삶의 환경(조건)들에 결합되어 있다. 이것은 모든 것을 모든 것에 연관시키는 ‘사슬(Kette)의 이미지’에서 묘사되는 바로 그것이다. 도야는 하나의 “기관학적(organologisch) 발전연관”에서 실행된다. 이것은 궁극적으로 항상 역사의 진행에서 전체 인류의 도야이다. 이러한 점이 기관학적인 공동체 이해로 인도한다. 이 이해는 이기적인 개인들의 항쟁이 아니라 아이에 대한 부모의 사랑을 사회화의 기초로 고찰한다. 사랑은 사회적인 조력충동(Hilfetrieb)과 함께 진행되며, 이 충동은 부모와 아이 사이의 수업과 교육의 연결고리를 수립한다. 이런 관점에서 주체는 탈중심적이다. 주체는 삶의 단편으로 나타난다. 그로부터 생겨난 사교성은 이성과 투덜거림의 성과가 아니라 오히려 가족-사교성의 산물이다. 이것은 감각적-성향적 관계를 넘어서 가족의 습속(Habitus)으로서 사회적 의미를 생산한다.⁸²⁾

이미 개별적인 개인들 사이에서 언어와 사유가 차별화되지만 항쟁은 헤르더에게 상이한 사회적 집단화보다 개인들 사이에서 적게 나타난다. 기후, 대기(Luft), 언어도구의 구조와 같은 물리적인 조건들은 언어와 (또

81) J. G. Herder, *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache* Stuttgart 1966, 82쪽 아래. 이에 대해 S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, 47쪽 참조

82) J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Stuttgart 1990, 84쪽 아래. 이에 대해 S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, 47쪽 참조.

한 그를 통해) 사유에 영향을 끼친다. 이런 방식으로 차이들이 발생하며, 이 차이들은 의도된, 걱정적인 경계설정을 통해 외부로 강화된다. 타자, 낯선 자들과 외국인들에 대한 증오가 그것이다. 내부로의 사랑과 외부로의 증오는 상호적으로 제약한다. 이것들은 개인적인 가족들, 공동체 혹은 민족들의 상호적인 분리로 이끈다. 방출된 개인들과 공동체의 연결(Verkettung)은 “시각의 제한”(Mäßigung des Blicks)을 야기하는 경계설정을 요구한다. 헤르더는 그런 방식으로 제한된 집단의 지평에서 “행복하게” 만드는 “선입견”(Vorurteil)을 인식했다. 이 선입견이 그에 의해 묘사된 가족의 사교와 민족의 사교를 정초한다. 비록 역사적-문화적 형성에서 각각의 공동체의 맥락에게 모순적인 것의 극복, 그리고 그를 통해 민족들과 문화들 사이에 존재하는 차이의 극복을 구성적인 요소로 포함하는 포괄적인 인류적 관점이 열리기도 한다. 그럼에도 기관학적 공동체 이해는 적극적으로 추진되는 “방수벽의 설치”(Abschottung)라는 대가를 치르고서도 유지된다. 이것은 공개적인 교체와 투덜거림이라는 사교의 작용들을 오히려 부정적으로 평가한다. 분리된 영역들 사이의 잠재적인 매개심금을 나타내는 포럼(논단), 무대 그리고 시장은 덕에 대한 위협으로 거부된다.⁸³⁾

주체와 사회적인 것의 관계를 슬라이어마허는 먼저 헤르더와 유사하게 공동체로의 유사(psuedo) 유기적인 연결로 규정한다. 사회적 의사소통과 실천은 주체를 공동의 언어와 관습에 묶는다. 선행하는 공동체의 삶에 관계없는 사고와 행위는 그에게 생각할 수 없으며, 그래서 주체의 형성은 단지 주체의 사회적인 관련을 통해서만 이해될 수 있다. 그럼에도 헤르더와는 달리 슬라이어마허에게 공동체는 사회적인 것의 전체와 일치(부합)하지 않는다. 사회적 현실은 다원적이다. 이 현실은 구별 가능한

83) J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 110쪽 아래. 이에 대해 S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, 47쪽 아래 참조.

“인륜적(관습적) 생활공동체들”로 분리되었으며, 이 공동체들에서 개인적인 주체가 상이한 정도로 분유한다. 사회적 사건은 그래서 개인에 의해 깨어지거나 단편적으로 체험된다. 그로부터 귀결되는 형성(도야)조건들은 이질적이다. 슬라이어마허의 교육학 텍스트에 대한 소개글에서 빈클러(M. Winkler)는 사회적 세분화에 대한 슬라이어마허의 구상이 중요하고 명확하지 않게 머물지만, 그러나 세분화되는 사회적 실천영역들과 상호작용의 영역들에 의거한 형성과정의 구성 원리는 기초적이라는 것을 올바르게 지적한다.⁸⁴⁾

상이한 사회적 영역들은 각각의 특수한 공동체의 형식들과 사교의 형식들을 각각의 고유한 합리성과 인륜성과 더불어 구성한다.⁸⁵⁾ 학술적인 지식생산의 영역은 예를 들면 학자들의 생동적인 연관을 구성하고, 이 연관이 다시금 상이한 학과들과 협회로 갈라진다. 그와 함께 학문적 지식의 창출이 각각의 특수한 자가동력들(Eigendynamiken)을 통해 학문적인 파벌들과 학과에 결합한다.⁸⁶⁾ 상이한 공동체들에 참여하는 개인 주체는 이 상이성에서 생겨나는 차이들을 모순과 부조화로 경험한다. 그러므로 항쟁은 이미 개인주체에 스며들어 있으며 이것이 자신의 극복을 위한

84) M. Winkler, “Einleitung”, in: Schleiermacher, F.: *Texte zur Pädagogik*, Bd. 1. FfM 2000, VII-LXXXIV(이에 대해 S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, 48쪽 참조).

85) 최신한, 『지평 확대의 철학』, 229쪽 참조. 가족, 자유로운 교제, 국가, 예술, 종교 학문은 인간의 실제적인 문화영역을 형성한다. 이들 문화영역들 간에는 체계적 우열이 없다. (...) 가족과 종교와 학문은 국가와 함께 자연을 지배하는 독자적 주체이며, 여기에 상하관계나 우열의 관계는 존재하지 않는다. 이런 맥락에서 슬라이어마허는 그 어떤 윤리학 이론에서보다 개인성과 차이성을 중시하며 강조한다. 그러나 차이성의 사고와 이것에 근거하는 다양한 문화영역은 공동성의 영역과 무관할 수 없다. 그에게 개인적인 문화영역은 각 영역의 독자성을 침해받지 않고 보존되지만 동시에 다른 문화영역과 교호적으로 관계하기 때문이다.

86) F. D. E. Schleiermacher, *Ausgewählte pädagogische Schriften*, Paderbon 1983, 246쪽(이에 대해 S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, 48쪽 참조).

하나의 도야과정을 필수적으로 만든다.⁸⁷⁾

도야는 먼저 “차이의 내적이며 개인적인 가공”(inner-individuelle Diffrenzbearbeitung)이다. 이것은 사회적 차이의 경험이며, 궁극적으로 종교적으로 동기 부여된 합치로의 노력을 전제로 한다. 이것은 주체의 자기도야로서 실현된다. 그러나 이것은 이 주체의 더 이상 해명할 수 없는 사교맥락에의 결합을 가리킨다. 가족, 직업, 교회의 결합된 사교의 맥락들과 나란히 슬라이어마허는 목적으로부터 자유로운 연속되지 않은 사교로의 욕구를 인식한다. 이것은 고유한 영역으로 확립되며, 주체의 도야과정을 사회적으로 차별화된 사회들에서 증진하는 공적인 기회를 제공한다.⁸⁸⁾

차이들의 가공의 두 번째 차원은 공동체의 형성에서 발견된다. 왜냐하면 주체가 모든 견지에서 사회적 요소들에 의해 각인되어 있다면 한 공간에서의 여러 인물들의 공존이 자동적으로 사교적 공동체로 인도하지 않기 때문이다. 위에서 이미 언급한 것처럼 ‘사회의 몸통’과 그것의 ‘활성화’(Belebung)는 서로를 근거짓는 조건이다. 개인들의 세분화되는 양식들과 관심들로부터 각각의 집단적인 것의 고유한 윤곽과 성격(Profil)이 돌출함으로써, 특정 목적에 구속받지 않는 사교의 영역에서 영속적이며 상호적인 상호작용에서 공동체성이 수립된다. 한 공동체의 성격은 항상 제한되며 배타적이다. 그것은 “어떤 유한한 양”을 보유한다. “누군가 이것의 내부에서 지키는 것을 이해하지 못하면 그는 이 사회에서 차라리 현존하지 않는 것이 오히려 좋은 것이다.”⁸⁹⁾

그런데 슬라이어마허는 각각의 공동체 지평들의 제한성과 강제성을 외

87) S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, 48쪽.

88) S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, 48쪽.

89) F. D. E. Schleiermacher, “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, 170쪽.

부로의 항쟁을 산출함으로써 해소하지 않는다. 그 대신 그는 주체와 공동체 사이의 세 번째 차이를 나타낸다. 개인들의 영역들이 서로 차별화 되기 때문에 모두에게 공동적인 영역들은 참여하는 주체의 전체를 포괄할 수 없다. 주체와 공동체 사이 차이의 가공으로부터 사교의 범위에서 자기 도야의 계속되는 형성요구들과 하나의 통합적인 공동체 생활의 생성이 생겨난다. 이에 대해 「시론」에서 상술된 숙고들은 세 가지 계속되는 근본사고를 포함하고 있다. 먼저 자유로운 사교는 저절로(von selbst) 공동체의 통합적인 형식들을 정립하지 않는다. 오히려 이를 위해서는 자유로운 사교는 도야의 지평을 필요로 한다. 이런 상호관계는 슬라이어마허에 의해 활력들의 조화롭고 자유로운 놀이와 가능한 한 다양한 상호작용들과 관찰들이라는 이상적인 상(理想像)에서 묘사된다. 둘째, 공동체적 영역 확립의 기초는 구체적인 참여자들의 상호작용인데, 이것은 가장 작은 공통의 분모로부터 실험적으로(tentativ) 개인주체들의 가능한 한 지속적인 전개와 세분화된 입장들의 통합에 접근할 수 있다. 셋째, 공동체들의 형성 작용의 유지는 어떤 개방성을 요구한다. 그것은 ‘내부로는’ 불확실한 것을 향해 던져진 암시들을 허용하는 것이며, ‘외부로는’ 제한된, 자기관계적인 공동체들로부터 포럼(논단)과, 무대 그리고 시장의 공개적인 공간으로의 접근을 가능하게 한다.⁹⁰⁾

사교는 이러한 관점에서 항쟁적인 개인 주체들의 공적인 공간에서 자동적으로 생겨나지 않는다. 이것은 개별적 주체의 주관적 지평을 제한하고 자신의 자율을 파괴하는(subvertieren) 다면적인 사회적 차별화 과정을 야기하는 이질적인 예하집단들과 파벌들에서 실행된다. 공적인 영역 유지를 위해서 이러한 구심적인 경향에 반하여 영구적인 도야노력들이 필요하며, 이 노력이 단편적인 공동체 형성 과정에서 출발하여 공론장과 주체성의 통합적인 지평들을 열어놓는다.

90) S. Sting, “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, 49. 이에 대해 최신한, 『지평확대의 철학』, “상호전달의 법칙”, 307쪽 아래 참조.

5. 신앙공동체에서의 사고

‘세상속의 섬’처럼 고립된 교회의 위상과 교회적 권위의 경직성에 대한 비판은 이미 슬라이어마허 당시 교회의 존립을 위태롭게 하는 위협적인 요소였다.⁹¹⁾ 최신한은 「진정한 교회공동체의 원리: 생동적 교제」라는 제목으로 교회의 생동적 통합의 근거를 규명하는 작업을 수행하고 있다.⁹²⁾ 진정한 권위는 고착된 권위가 보장해주는 사회적 관계를 스스로 배제하고 훼손함으로써 진정한 모습을 유지할 수 있다. 진정한 교회공동체의 원리는 생동적 교제이며, 이는 신앙인의 새로운 진리체험을 토대로 이루어진다.⁹³⁾

진정한 교회 공동체는 종교적 심정을 소유한 신앙인으로 구성되며, 성스러운 천상의 교제는 신앙인의 살아 있는 내적 체험을 상호 전달하는 데서 생긴다. 신앙인이 진리를 자기만의 방식으로 자기화하고 난 뒤 이를 자기 속에만 가두어 두는 것은 자연스럽지 않다.⁹⁴⁾ 자연스러운 것은 오히려 내적인 생동성을 표현하고 전달하는 것이다. 모든 생동적인 것은

91) 최신한, 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 270~271쪽.

92) 최신한, 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 272쪽 아래.

93) 최신한, 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 272쪽.

94) 한상언, 「공동현존재와 공감」, 「슬라이어마허의 종교적 공동체와 실정종교 개념」, 『공감의 존재론』, 332쪽 아래. 이 자연적 성향이 슬라이어마허가 기본적으로 인간 현존재의 존재를 시간성으로 규정하면서 시간성의 근거를 타자와의 지속적인 공존에서 찾았다는 견해와도 연결될 수 있다고 생각한다. 왜냐하면 슬라이어마허에게 “타자와의 공존이란 어떤 인식자의 행위에 의해 추후로 정립되는 앎과도 같은 것이 아니라, 도리어 타자와 함께 있음이 인간 현존재의 존재인 시간성을 근원적으로 규정”하기 때문이다(332쪽). “이러한 관점에서 보면 존재론적 공감이란 공동 현존재를 자신과 외적 대립의 관계를 형성하는 낯선 타자로 인지함에 추후에 따르는 심리적인 과정이 아니라 자신의 존재 자체가 단순하고 무한한 존재 안에서 공동 현존재와 근원적으로 함께-있음임을 자각함과 같다.” 이런 지평에서 경건과의 조우도 가능하게 된다. “단순하고 무한한 존재 안에서 공동현존재야 언제나 이미 함께 있음을 자각함이 현존재와 공동 현존재 간에 맺어지는 참된 공동체적 관계의 근원이라는 뜻이다”(334쪽).

운동성을 갖기 때문이다. 이것은 딜타이가 정식화한 해석학적 순환, 체험-표현-이해의 삼각구도와 일치한다. 이것은 슬라이어마허가 사교에서 ‘가장 순수한 욕구들 중의 하나’를 인식한 사실과 연결된다. 진정한 교회 공동체의 원리는 경건한 심정의 교체적 결속이다.⁹⁵⁾ “종교적 관점이 그에게 분명하게 되거나 경건함 감정이 그 영혼에서 사무칠 때, 그는 비로소 다른 사람에게 그 대상을 보여주고 가능한 한 자기 심정의 움직임은 그에게 심어주려고 애쓰게 된다.”⁹⁶⁾

신앙생활에서 이루어지는 교체에서 중요한 “무한자에 대한 감동의 상호전달”은 “전달자의 직접적인 감동”과 “전달의 직접성이 훼손되지 않는 방법”이 담보될 때에만 성공적인 교체로 이어진다. 그러므로 종교적 교체는 개념을 매개로하는 상호이해가 아니다. 개념 설명을 통해서는 생동적인 감동보다는 차가운 인식이 생길 따름이다. 교체적 결속으로 규정되는 공동체의 핵심은 결국 마음의 감동과 정신의 동요에 있다. 누군가가 마음의 감동을 전달하면 공동체의 모든 구성원은 하나된 통일의 감정을 가지며 완전한 동등성의 감정을 소유한다. 모든 현세적 질서가 파괴되고 공동체의 모든 구성원이 혼연일체가 되는 성스러운 조화가 성취된다. 신앙인 개인이 진리에 더 많이 감동될수록, 그리고 그가 이것을 더 많이 전달할수록 구성원들은 전달과 수용을 통해 일체가 된다. 교회 공동체의

95) 최신한, 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 274쪽. 이것은 교양과의 연관성에서도 논의될 수 있다. 최신한에 따르면 진정한 개성은 개인에게만 관계하는 나르시스적 개성이 아니라 그 자체 안에 타자를 위한 의미도 함께 지니고 있는 ‘개성적 보편’이다. 이런 의미에서 예술적-종교적 교양은 개인의 독점물일 수 없다. 이것은 내적인 것을 표출하려는 인간의 자연적 성향의 발로이기도 한다. 그러나 더욱 중요한 것은 개인의 교양과 무관한 공동체는 외적 강제가 지배하는 공동체일 수밖에 없다는 사실이다. 여기서 개성의 문화적 지평이 열리며, 진정한 개성의 도야는 문화적 도야로 이행한다. 이것은 새롭게 일어난 개성의 상호전달을 통해 성취된 새로움의 연대이다. 그래서 도야된 사람들 간의 교체는 교양의 과정을 촉진하며, 이것은 새로운 인륜성의 전개를 위해 필수불가결한 것이다.(276)

96) F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion*(1799)(『종교론』, 최신한 옮김), 154쪽.

이러한 조화는 그 유기적 결속에 있어서 가족과 동종적이다. 하지만 가족이 자연적으로 형성되는 반면 교회, 즉 진정한 신앙공동체는 “경건한 사람들의 상호전달”이라는 토양에서만 가능하다.⁹⁷⁾

많은 연구자들이 슐라이어마허의 작품에서 기대하는 것과 같이 그의 사교개념은 일차적으로 종교적 영역에서 그 의미를 가지는 것처럼 보인다. “종교가 일회적이라면 이는 반드시 교제적(*gesellig*)이어야 한다. 인간의 속성은 교제적이고 사교적인데, 이는 종교적인 것에서 아주 두드러지게 나타난다. 인간이 내적으로 산출하고 완성해 놓은 것을 자기 안에 가두어 놓는다면, 이것이야말로 가장 부자연스러운 것임을 여러분은 인정해야 한다. 인간은 자신이 유적(類的)으로 소유하고 있는 여타의 것에 관계하는 실천적·지성적 상호작용 가운데서 자기가 가지고 있는 모든 것을 표현하고 전달해야 한다. (...)”⁹⁸⁾ 『종교론』에 등장하는 이 서술에 선행해서 슐라이어마허가 독립적으로 사교에 대해 다룬 작은 작품이 바로 「시론」이다. 슐라이어마허의 신앙공동체가 율법과 형식적 만남의 공동체에서 내면적 공감과 진정한 교제의 공동체로 이행되기를 기대하였다. 따라서 자유로운 사교는 그것이 종교적 형태든 일반적 삶의 형태든 내면적 교감이 활발하게 이루어지는 인간성을 활성화시킬 수 있는 통로라 할 수 있다.

진정한 교회는 세속적인 목적을 갖거나 이러한 목적의 도움을 통해 형성될 수 있는 공동체가 아니라, 오로지 무한자를 소유하고 무한자 가운데서 사는 신앙인의 순수한 목적을 통해서만 구성된다. 최신훘은 이것이

97) 최신훘, 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 274-276쪽.

98) F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion*(1799)(『종교론』, 최신훘 옮김), 153쪽 아래. “어떤 것이 인간을 강하게 움직이며 인간의 본질에 파고들수록, 그에게는 이 존재의 힘이 인간적인 것 이외의 어떤 것에도 작용하지 않는다는 사실을 스스로 입증하기 위해, 이를 자기 밖의 타자에게 직관하려는 충동이 강하게 작용한다. 여기서는 타자를 우리와 유사한 존재로 만들려는 노력에 대한 이야기를 하는 것이 아니고, 모든 것에 대한 우리 내면 존재의 필요불가결성에 대한 신념을 이야기하는 것도 아니며, 오히려 우리의 특수한 사건이 공동의 자연에 대해 갖는 관계를 내면화하는 것에 대해 언급하고 있음을 여러분은 본다.”

자유로운 교제(freie Geselligkeit)가 그 어떠한 외적 목적도 지니지 않는다는 사실과 일치한다고 지적한다.⁹⁹⁾ 어떤 외적인 목적에 의해 구성된 ‘코이노니아’가 아니라 ‘수누시아’로서의 사교공동체는 그 의미의 기원에 따르면 놀랍게도 전통적인 의미에서의 교회공동체가 아니라 새로운 형식의 공동체이다.¹⁰⁰⁾ 이것은 율법적인 권위적인 종교공동체에서 진정한 감정적 소통의 인간공동체로의 이행을 주창하는 것이며 ‘세상 속의 섬’이라는 ‘성과 속의 이분법’에서 ‘감정 속의 신앙’이라는 ‘성과 속의 연속성’으로의 전환을 의미한다.

6. 나가는 말: 철학적 과제로서의 사교

사회적 동물로서 인간에게 당연하게 여기지는 인간관계가 근대사회에서는 커다란 철학적·사회학적 문제가 되었다는 사실은 ‘외적 결속’과 ‘내적 교감’이 일치하지 않는, 육체와 정신의 이원적 구조로 이해되는 인간에게 어찌면 필연적인 현상일지도 모른다. 그럼에도 우리에게는 이러한 인간관계를 개선함으로써 좀 더 바람직한 사회를 이룩할 수 있다는 믿음은 줄어들지 않으며 소통에 대한 기대가 높은 것도 부인할 수 없다. 그래서 심지어 칸트도 개인들의 내적인 정직(Aufrichtigkeit)을 엄격하게 요구하는 것과 같이 사회적 교제에서의 가상(Schein)의 불가피성, 즉 보조화폐로서의 교제에 필요한 모든 덕을 인정하는 차선의 가능성을 서술하고 있다.¹⁰¹⁾ 그러나 바람직한 방식으로 대화가 실현되기는 실로 무척 어려운 것이다. 사회에서 인간들 사이의 냉담한 관계를 드러내 보이는 쇼

99) 최신한, 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 276쪽 아래 및 277쪽(각주 18) 참조.

100) 임창호, 「슬라이에르마허의 ‘사교적 대화’에 대한 고찰-수누시아로서의 사교적 대화-」, 7쪽 참조. 코이노니아는 “고대 헬라사회 이래 유럽의 기독교 문화권 가운데서 전통적으로 통용되어 오던 ‘사귀’ 혹은 ‘공동체’를” 뜻한다.

101) I. Kant, 『실용적 관점에서 본 인간학』, 54쪽.

펜하우어의 ‘고슴도치 우화’는 다음과 같은 말로 마무리된다. “그런 누구를 막론하고 그 자신 안에 대단한 따뜻함을 간직한 사람은 곤란한 일이나 괴로움을 주고받지 않기 위해서 사회로부터 떨어져 있기를 선호한다.”¹⁰²⁾ 그는 또한 “사교성은 우리에게 대다수가 도덕적으로 고약하고 지적으로 둔하거나, 아니면 마음이 비뚤어진 자들과 접촉을 갖게 하므로, 위험하기 보다는 타락시키는 경향을 갖고 있다. 비사교적 인간이란, 사교를 필요로 하지 않는 사람을 가리킨다. 즉, 사교를 필요로 하지 않을 정도로 많은 것을 자기 자신 속에 갖고 있다는 것은 그만큼 커다란 행복이다.”¹⁰³⁾ 그러나 삭막한 개인성이 익명성의 공간에서 부유(浮游)하는 사회적 분위기는 진정한 연대(Solidarität)나 삶의 형식(Lebensform, modus vivendi)을 창출하기 보다는 잘못된 집단화로 변질될 가능성이 크다. 그래서 진정한 내면의 연결이 매우 중요하다. 동질적인 시민사회에서 뿐만 아니라, 다문화사회에서도 다원성의 인정과 더불어 감정적 교류에 기초하여 공감의 연대를 만들어가는 노력이 절실하다.

슬라이어마허의 사교이론의 현재성을 말하기 위해서는 먼저 이론의 특징과 원천이 규명된 다음 그것의 현재적 적용의 가능성이 탐색되어야 한다. 기본적으로 슬라이어마허가 삶의 경험을 형성한 배경은 신학적-철학적-교육학적 등의 문화세계 혹은 정신세계라 할 수 있다. 이러한 환경은 오늘날의 상황과 직접 비교할 수 없다. 그러므로 중요한 것은 긍정적인 면에서 세속화(Säkularisierung)의 요구이다. 이러한 요구가 실현가능하다고 보는 것은 슬라이어마허 이론이 인간이 보유한 사교의 에토스(Geselligkeitsethos)를 서술할 때 어떤 실질적인 내용보다는 메타적 성격(Meta-Charakter)을 유지하고 있기 때문이다.¹⁰⁴⁾ 이런 맥락에서 그의 「시

102) A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II*, Zürich, 1988, 560쪽.

103) A. Schopenhauer, 『세상을 보는 지혜』(권기철 옮김), 동서문화사, 2009, 409쪽.

104) C. Wiedemann, “Ideale Geselligkeit und Ideale Akademie”. *Schleiermachers Geselligkeits-Utopie 1799 und heute*, 73쪽 아래.

론」은 적절한 가교 역할을 수행한다. 슬라이어마허의 사교 개념은 여러 가지 의미를 함축하고 있는 다의적인 개념이며 그의 면모를 새롭게 조명할 수 있는 핵심개념이다. 이 개념은 전통적으로 신학과 해석학에 제한된 슬라이어마허의 면모를 사회철학, 윤리학, 문화철학, 수사학, 대화이론 등 다양한 영역과 연관시켜 재구성할 수 있는 핵심개념이다. 유감스럽게도 필자의 능력과 여건이 허용되지 않아 단지 부분적인 이해에 그치게 되었다. 추후적인 작업을 통해 그의 면모가 좀 더 의미 충만하게 드러나기를 기대한다.

참고문헌

- 이병욱, 「슬라이어마허의 해석학적 주체성 이론」, 『철학과 현상학 연구』 25 (2005).
- 임창호, 「슬라이에르마허의 ‘사교적 대화’에 대한 고찰-수누시아로서의 사교적 대화-」, 『교양철학』, 12-1 (1994).
- 임창호, 『슬라이에르마허의 교육사상에 관한 연구-교육학적 기초이론으로서 그의 「사교성 이론」을 중심으로-』, 『교육학 연구』 30 (1992).
- 최신한, 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』, 문예출판사, 2009.
- 최신한, 『지평확대의 철학』, 한길사, 2001.
- 한상연, 『공감의 존재론』, 세창출판사, 2018.
- Achenbach, R., “Weil Religion im Kern nichts anderes ist als Kunst”, Teil 1 der Serie Friedrich Schleiermacher- der protestantische Kirchen Vater des 19. Jahrhunderts, Deutschlandfunk(2015. 03. 18).
- Achenbach, R., “Die Religion des Gefühls gegen kalte Vernünftigkeit”, Teil 2 der Serie Friedrich Schleiermacher- der protestantische Kirchen Vater des 19. Jahrhunderts, Deutschlandfunk(2015. 03. 19).
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften* Bd. XIV/1, Göttingen 1966.
- Gutenberg, N., Über das Rhetorische und das Ästhetische - Ansichten Schleiermachers, Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch(Ed. by Neuber, Wolfgang / Oesterreich, Peter L. / Ueding, Gert / Vidal, Francesca) Bd., 19 (2010).
- Hinrichs, W., “Geselligkeit, gesellig”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hg. J. Litt), Bd., 3(1974), Basel, 456-458.
- Kant, I., 『칸트의 역사철학』 (이한구 편역), 서광사, 2009.
- Kant, I., 『실용적 관점에서 본 인간학』 (이남원 옮김), UUP, 1998.
- Nowak, K., “Im Kreis der Frühromantik”, *Schleiermacher*, Göttingen 2001.

- Oberdorfer, B., “Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den <<Reden>>”. *Evangelische Theologie* 56. Jg/(1996), Heft 5.
- Oberdorfer, B., *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorienentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799*, Berlin/New York, 1995
- Rutz, E., “<<Geselligkeit>> aus soziologischer Perspektive - eine Auseinandersetzung mit Georg Simmel”, *Georg Simmel im 21. Jahrhundert*, Georg Simmel Online(Ed. H. Geser), 2000.
- Scholtz, G., *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt 1984.
- Schleiermacher, F. D. E., “Versuch einer Theorie des geselligen Betragens”, in: ders., *Kritische Gesamtausgabe* Bd., 2, *Schriften aus der Berliner Zeit*, Berlin/New York 1984.
- Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*(1799), 『종교론』 (최신한 옮김), 대한기독교서회, 2002.
- Schleiermacher, F. D. E., 『해석학과 비평』 (최신한 옮김), 철학과 현실사 2000.
- Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena II*, Zürich, 1988.
- Simmel, G., 「현대 문화에서의 돈」, 『짐멜의 모더니티 읽기』 (김덕영 외 옮김), 2005.
- Buber, M., *Urdistanz und Beziehung*. Heidelberg 1964, 44.
- Sting, S., “Soziale Bildung. Pädagogisch anthropologische Perspektiven der Geselligkeit”, *Forschungsfelder der Allgemeinen Erziehungswissenschaft* (Hg. L. Wigger), Opladen; Leske und Budrich 2002(Zeitschrift für Erziehungswissenschaft/Beiheft; 1).
- Wiedemann, C., “Ideale Geselligkeit und Ideale Akademie. Schleiermachers Geselligkeits-Utopie 1799 und heute”, In: *Ideale Akademie: vergangene*

Zukunft oder konkrete Utopie?(Hg. W. Voßkamp), Berlin 2002.

Wilhelmy, P., “Die bildungsbürgliche Ideale der Persönlichkeitskultur als Charakteristika der Berliner Salons”, ders., *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert (1780-1914)*, Berlin/New York 1989.

On the Schleiermacher's Conception of Sociability

Chang, Yura (Chung-Ang Univ.)

The researcher believes that one of the biggest social issues nowadays is the communication issue and that there are hardly free and humane relationships. (Even though it may be a rather pitiless evaluation) The fundamental standards of human relations based on social common sense(sensus communis) of our society are broken, and there is lack of civil education that is necessary as a civilized citizen in response to external economic development. Furthermore, the adverse effects of the age of technology are expressed as today's era is often described as a 'hyper-connected society' and a 'hyper-disconnected society', reflecting the phenomenon of 'Mixophobia' just like the analysis of Z. Bauman in numerous cases. This awareness naturally led the researcher's attention towards Schleiermacher's conception of sociability(Geselligkeitsbegriff). The first reason is that he proposed the original theory of sociability(eine Theorie der Geselligkeit/Sociability), and secondly, he argued that knowledge is always revealed in relation to practice. This thesis focuses on Schleiermacher's theory of sociability in his "Theory of Social Behavior"("Versuch einer Theorie des geselligen Betragens")(1799). Social concept is the core concept where his ethics, cultural theory, education theory, social theory and communication theory intersect. In this context, the theme of this thesis shows its aspect of "Thinker beyond the Modern Age"(Denker über die Moderne hinaus) as M. Welker's title by further extending his image as a theologian, a pastor and a hermeneutist up to now. However, it is by

no means worthless to comprehend all the meaning(Gehalt) of this concept. Therefore, this thesis begins before the history of this concept and emphasizes the biographical-education theoretical(bildungstheoretisch) -religion theoretical(religionstheoretisch) perspectives in his theory after clarifying the systematic location and establishment background of his ideology. In addition, his ideological aspect is reconstructed by referring to various studies to explore the possibilities of ‘Imperative of Better Understanding than the Author’(Imperativ des Besserverstehens).

Key words: Sociability(Geselligkeit), Edification(Bildung), Community (Gemeinschaft), Salon Culture, Religion, Schleiermacher

장유라 E-mail: yurachang@hanmail.net

투 고 일	2018년 10월 14일
심 사 일	2018년 10월 29일
게재확정	2018년 11월 11일