

멘델스존의 유대 계몽주의

- 계몽주의와 유대주의의 관계를 중심으로

홍 우 람*

주제분류 근대독일철학

주요어 멘델스존, 계몽(주의), 칸트, 유대주의(교), 관용

요약문

18세기 독일의 대표적인 철학자였던 멘델스존은 현재 우리에게 그저 칸트에 의해 비판받은 독단주의 철학자 혹은 합리주의를 대중적으로 전파한 통속 철학자로 간과되곤 한다. 그러나 18세기 독일 철학을 이해하기 위해 멘델스존의 철학은 그 자체로 더 철저히 연구되고 평가될 필요가 있다. 무엇보다 멘델스존 철학에 대한 연구는 이성의 권위와 관련한 이분법적 대립 구도 속에서 다소 단순하게 파악되던 18세기 독일 철학의 지도를 훨씬 더 풍부하게 만들 수 있다. 왜냐하면 멘델스존은 합리주의 철학자로서 이성의 권위를 옹호하는 동시에, 유대주의자로서 전통적 신념을 위해 이성의 관용을 요구하는 독특한 철학을 전개했기 때문이다. 이를 확인하기 위해 이 논문에서 우리는 먼저 계몽주의에 대한 멘델스존의 입장을 칸트의 입장과 비교하여 분석하고자 한다. 나아가 우리는 멘델스존의 대표적인 저작 중 하나인 『예루살렘』을 통해 멘델스존의 독특한 계몽주의적 입장이 통속적 목표에서 기인하지 않고 멘델스존 자신의 유대교적 입장에서 실존적으로 제기된 것임을 보일 것이다. 그리고 마지막으로 우리는 멘델스존의 유대 계몽주의를 평가하고 멘델스존 철학 연구를 위한 이후 과제를 제시할 것이다.

* 서강대학교

1. 시작하는 말

긍정적으로든 부정적으로든 계몽주의에 대해 진지한 관심을 가진 사람이 가장 먼저 접하게 되는 대표적인 글 중 하나는 1784년 12월 『월간베를린』(*Berlinische Monatsschrift*)에 게재된 칸트의 논문 「계몽이란 무엇인가에 대한 답변」¹⁾이다. 특히 칸트 나름대로의 계몽에 대한 정의와 표어가 간명하게 제시되는 첫째 단락은 계몽주의의 정수를 담은 선언문처럼 술하게 인용된다. 그런데 이토록 중요한 논문을 칸트는 하마터면 사장되었을지도 모를 논문이라고 말한다. 이 논문을 끝마친 뒤 그는 다음과 같은 주석을 덧붙였다.

9월 30일 오늘 나는 9월 13일자 『뷔칭의 주간소식』에서 이번 달 『월간베를린』의 공지를 읽었는데, 거기서 [계몽이란 무엇인가라는] 똑같은 질문에 대한 멘델스존씨의 답변이 언급되고 있다. 나는 아직 그것을 입수하지 못했다. 만일 그것을 입수했다면, 이 글은 보류되었을 것이다. 이제 이 글은 단지 과연 생각이 어느 정도까지 우연적으로 일치될 수 있는지 시험하기 위한 것이리라.²⁾

잘 알려져 있듯이 칸트의 「답변」을 쓰도록 자극한 논문은 한 해 전 1783년 12월 『월간베를린』에 게재된 쾰르너의 논문 「장차 혼인체결이 종교에 의해 인가되지 않는 것은 유익한가?」이다. 이 논문의 각주 중 하나에서 쾰르너는 “계몽이란 무엇인가?”라는 물음을 던진 뒤, “진리란 무엇인가라는 질문 못지않게 중요한 이 질문은 계몽이 착수되기 전에 어떻게든 답변되었어야 했다. 하지만 나는 그 질문에 대한 답변을 아직 어디

1) “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”(이하 「답변」으로 표기). 칸트 저작은 관례대로 베를린 학술원판(이하 AA로 표기)을 참조 및 인용한다.

2) AA VIII 42.

서도 발견하지 못했다”고 덧붙였다.³⁾ 계몽군주 프리드리히 대제 치하에서 이미 계몽의 길을 걷고 있다고 생각되던 시대에 당돌하게 제기된 이 질문은 칸트에게 큰 자극이 되었을 것이 틀림없다. 하지만 이 질문에 반응을 보인 것은 칸트만이 아니었다. 칸트보다 앞서 같은 해 9월 『월간베를린』에 멘델스존이 쾰른의 질문에 답하는 논문 「계몽함이란 무엇인가라는 질문에 대하여」⁴⁾를 발표한 것이다.

칸트는 먼저 발표된 멘델스존의 논문을 읽지 못한 채 자신의 논문이 작성된 것에 대해 아쉬워한 것으로 보인다. 그런데 무엇이 아쉬웠던 것일까? 멘델스존의 논문을 읽었더라면 자신의 논문은 보류되었을 것이라는 칸트의 말은 도대체 무슨 의미일까? 멘델스존의 논문에서 제시된 의견이 반영되었다면 더 훌륭한 논문이 되었을 것이라는 멘델스존에 대한 존경의 마음을 의례적으로 표현한 것일까? 하지만 이런 의례적 존경 표시를 굳이 각주까지 덧붙여 가며 논문에 답을 필요는 없었을 것이다. 그렇다면 칸트는 멘델스존의 답변을 통해 자기 답변의 부족한 점을 미리 수정하거나 보충할 수 있었으리라고 진지하게 아쉬워했던 것일까? 그러나 자기 논문의 완성도에 대해 이런 식의 불안감을 가지고 있었다면 각주를 덧붙이는 것보다 논문 투고 자체를 유보하는 것이 훨씬 더 좋은 방법이다.

감히 추측컨대, 칸트는 멘델스존의 논문을 먼저 읽었더라면 쾰른의 질문에 대한 생산적이고 건설적이며 체계적인 답변을 구축해 나가는 데에 자신의 논문이 더 기여할 수 있었으리라고 생각했던 것 아닐까? 말하자면 칸트는 계몽이란 무엇인가라는 질문에 대한 멘델스존의 답변이 자신의 답변과 상당 부분 일치할 것이라고 예상했었을 수 있다. 이런 예상

3) Zöllner(1977), 115쪽.

4) “Über die Frage: was heißt aufklären?”(이하 「질문에 대하여」로 표기). 「질문에 대하여」는 Hinke(1977)를 인용하고, 그 외의 멘델스존 저작은 *Jubiläumsausgabe* (이하 *JubA*로 표기)를 인용한다.

을 품고서 칸트는 먼저 제시된 멘델스존의 답변을 기초로 삼았다더라면 자신의 논문에서 불필요하게 반복되는 내용을 생략하고 한 걸음 더 나아간 답변을 제시하여 멘델스존과 더불어 계몽주의의 비전을 더 발전적으로 제시할 수 있었으리라고 생각했던 것 아닐까? 이런 추측은 칸트가 각주 마지막에서 드러낸 기대감과 잘 부합한다. 아쉬움을 뒤로 한 채 칸트는 자신과 더불어 그 시대의 대표적 계몽주의자인 멘델스존이 계몽에 대해 얼마나 자신과 일치된 생각을 품고 있을지 기대감을 내보인다. 칸트의 아쉬움은 바로 이 기대감에서 나온 것일 수 있다.

쉴러너의 시대적 질문이 합리적 지식인의 협력에 의해 건설적으로 답변될 수 있다는 칸트의 기대는 그 자체로 계몽주의적이다. 자신의 지성을 사용해 스스로 생각하는 계몽된 인간은 과학, 도덕, 종교, 법 등에 관한 보편적 원리를 인식할 수 있다는 기대, 그리고 계몽된 인간은 그런 보편적 원리에 기초해서 과학, 도덕, 종교, 법 등에 관한 합리적 체계를 구축하고 발전시킬 수 있다는 기대는 우리에게 익숙한 전형적인 칸트식 계몽주의의 이상을 담고 있다. 이런 계몽주의적 이상을 위해 지성 혹은 이성을 가진 모든 인간은 동등한 세계 시민으로서 존중받으며 인류 역사의 발전을 위해 동등하게 기여할 수 있다.⁵⁾ 유대인이라고 예외일 리 없다. 하물며 멘델스존 같은 합리적 유대인이라면 말이다. 그런데 과연 멘델스존도 칸트와 같은 계몽주의의 이상을 품고 칸트와 같은 계몽주의의 미래를 그리고 있었을까? 이 논문은 바로 이 물음에서 출발한다.⁶⁾ 이 물

5) 이와 관련된 칸트의 주장은 「답변」보다 한 달 앞서 『월간베를린』에 게재된 논문 「세계시민적 관점에서 본 보편사의 이념」에서 확인될 수 있다. AA II 15-31 참조.

6) 이 물음을 출발점으로 삼아 우리가 다루고자 하는 것은 멘델스존의 계몽주의다. 계몽주의에 대한 멘델스존 입장의 특징을 부각하기 위해 이 논문에서 칸트의 계몽주의는 이성 중심적인 근대 계몽주의의 전형으로서 제한적으로 제시된다. 사실 이성에 전적인 신뢰를 보내는 전형적인 계몽주의로 칸트의 계몽주의를 이해하는 것은 우리에게 대단히 익숙한 일이다(예컨대, Cassirer(1951), x-xii쪽 참조). 하지만 칸트의 계몽주의가 반드시 이런 ‘익숙한’ 방식으로만 이해되어야 하는 것은 아니다. 칸트의 계몽주의는 풍부한 해석의 가능성을 열어 두고 있기 때문이다. 따

음을 통해 우리는 계몽주의에 대한 멘델스존의 입장이 어떤 특징을 지니는지 확인하고, 나아가서 그 특징이 어디에서 비롯하는지 추적하고자 한다.⁷⁾

2. 독일 계몽주의자와 유대 계몽주의자

코니히스베르그의 계몽주의자 칸트는 베를린의 계몽주의자 멘델스존과의 협업이 이루어지지 못한 것을 아쉬워했지만, 그럼에도 두 학자가 동일한 계몽의 시대에 동일한 계몽의 문제를 고민했다는 것은 그 자체로 중요한 역사적 사건이 되었다. 특히 푸코는 칸트의 『답변』에 대해 논의하는 한 논문에서 이 사건에 주목하여 다음과 같이 말한다.

이 동일한 질문에 대해서 멘델스존도 꼭 두 달 전 같은 잡지에서 답변했다. 하지만 자신의 텍스트를 쓸 때 칸트는 아직 멘델스존의 텍스트를 읽지 못했다. 확실히 독일의 철학 운동과 유대 문화의 새로운 발전이 바로 이 순간에 처음 조우하게 된 것은 아니다. 레싱과 더불어 멘델스존은 거의 30년간 그 교차로에 있었다. 그러나 지금까지는 독일식 사유 속에 유대문화의 자리를 마련하는 일-레싱이 『유대인들』에서 시도했던 일-이나 유대식 사유와 독일 철학의 공통적인 문제를 확인하는 일-이것이 멘델스존이 『파이돈 또는 영혼의 불멸성

라서 이 논문에서 우리가 ‘익숙한’ 이해에 따라 칸트의 계몽주의를 제시하는 것은 단지 멘델스존의 계몽주의와 근대의 전형적인 계몽주의와의 차이를 강조하려는 목적에서 비롯한 것이다.

- 7) 이성 중심적인 전형적인 계몽주의의 이미지를 벗어나 근대 계몽주의의 다양한 면모를 드러내려는 시도가 20세기 말부터 속속 등장하고 있으며(예컨대, Taylor (1989), 282-301쪽 참조), 그에 따라 멘델스존의 계몽주의 역시 새롭게 주목받고 있다. 하지만 국내에서 멘델스존의 계몽주의에 대한 철학적 연구는 찾아보기 힘들다. 이런 점에서 1999년 발표된 김수배의 논문은 대단히 중요하다. 이 논문은 멘델스존의 계몽주의와 더불어 멘델스존의 철학을 ‘절충주의적’ 관점에서 전체적으로 조망한다(김수배(1999) 참조).

에 대하여』에서 한 일이었다—이 관건이었다. 『월간베를린』에서 두 텍스트가 발표되면서 독일 계몽주의와 유대 하스칼라는 그들이 동일한 역사에 속한다는 사실을 인정한다. 그들은 자신들이 기원한 공통 과정을 확인하려 하고 있는 것이다. 아마도 그것은 어떤 공통 운명의 수용을 선포하는 방식일 것이다. 지금 우리는 그것이 어떤 드라마로 이어졌는지 알고 있다.⁸⁾

철학사에서 멘델스존은 흔히 두 얼굴을 가진 인물로 기억된다. 한편으로 멘델스존은 “베를린의 소크라테스”⁹⁾라고 불릴 만큼 독일 계몽주의, 특히 베를린 계몽주의를 대표하는 철학자로 간주되었지만, 다른 한편으로 그는 스스로 자신의 편지와 히브리어 저작에 “데사우의 모세”¹⁰⁾라고 서명할 만큼 자신의 유대인 정체성에 충실했던 인물이기도 했다. 이런 이중적 측면을 간직한 멘델스존이 하스칼라, 즉 유대 계몽주의¹¹⁾ 운동의 중심인물로 간주되는 것은 당연하다. 푸코는 멘델스존이 단순히 ‘독일’ 계몽주의자가 아니라 ‘유대’ 계몽주의자라는 사실에 주목했다. 칸트는 멘델스존이 자신과 같은 독일 계몽주의자라고 기대했을지 모르지만, 푸코는 멘델스존이 칸트와 다른 유대 계몽주의자라고 전제한다. 그렇기에 두 철학자가 동일한 잡지에서 동일한 질문에 대해 답하고자 시도한 사건은 푸코에게 의미심장한 사건으로 규정된다. 독일 계몽주의와 유대 계몽주의가 동일한 시대적 질문에 반응해서, 의도했건 안했건, 하나의 시대적 답변을 마련했던 역사적 사건이었으니 말이다. 하지만 멘델스존의 독특한 유대인 정체성에 주목했음에도 불구하고 푸코는 내심 멘델스존에 대해 칸트와

8) Foucault(1984), 33쪽.

9) Batnitzky(2010), 425쪽.

10) Altmann(1998), 5쪽.

11) 하스칼라(Haskala)는 과학 혁명, 사회의 세속화, 자유주의 정치사상의 부상 등 근대 유럽의 변화된 상황 속에서 등장한 유대인의 지적 운동과 교육적 경향을 가리키기 위해 19세기 초에 제안된 용어다. Solomon(2015)의 “Haskala” 항목 참조. 하스칼라에 대한 더 자세한 설명은 Dubin(1997), 576-580쪽 참조.

별반 다르지 않은 기대를 품었던 것 같다. 이는 두 계몽주의자의 만남이 결국 공통의 뿌리를 확인하고 공통의 운명을 수용하는 과정이라는 푸코의 말에서 드러난다.

푸코는 멘델스존이 품고 있던 계몽에 대한 생각이 칸트와 과연 동일한 것이었는지 궁금해 하지 않는다. 멘델스존이 계몽에 대해 어떤 생각을 품고 있었건 간에 결국 멘델스존의 계몽주의는 칸트의 계몽주의와 공통의 뿌리와 운명을 공유했다는 것이 푸코 주장이다. 역사적으로 볼 때 푸코의 주장은 딱히 문제될 것이 없다. 둘의 계몽주의는 동일한 독일의 역사를 배경으로 성립되었으며 동일한 독일의 역사 속에서 전개되었으니 말이다. 하지만 푸코 자신도 주목했듯이 멘델스존은 독일의 학문적, 문화적, 종교적, 정치적 전통을 인정하면서도 자신의 뿌리가 독일인과 다르다는 사실을 끊임없이 자각한 인물이며, 멘델스존의 유대 계몽주의는 이런 자각 속에서 이루어진 반성의 결과물이다. 칸트가 당당히 독일 시민권을 지니고 세계시민에게 요구되는 계몽에 대해 고민했다면, 멘델스존은 영주권만을 지닌 채 독일에 거주하며 유대인의 정체성을 보장할 수 있는 계몽에 대해 고민했다. 이런 점을 고려할 때 두 철학자의 계몽주의가 동일한 뿌리와 미래를 공유한다고 단언하는 것은 선부른 판단일지 모른다. 적어도 1784년 멘델스존이 「질문에 대하여」를 작성했을 때 멘델스존이 내다보던 계몽주의의 미래는 칸트가 내다보던 미래와 동일하지 않았다.

계몽과 관련한 멘델스존과 칸트의 입장 차이는 두 철학자의 논문에서 분명하게 드러난다. 「질문에 대하여」에서 멘델스존은 보편적 계몽이 사회에 초래할 수 있는 위험에 대해 주로 논의한다. 하지만 「답변」에서 칸트는 계몽주의가 초래하는 실제적이거나 잠재적인 위험에 대해 고려하지 않는다. 칸트는 계몽이 올바르게 이루어지고 올바르게 발휘되는 한 계몽에 의해 사회의 위험이 야기될 리 없다고 생각한 것 같다. 그래서 칸트의 「답변」은 첫째 단락에서 계몽이 무엇인지 간단하게 정의한 뒤, “계몽을 위해 필요한” 유일한 조건인 “자유”, 특히 “자유라고 일컬을 수 있는 모

든 것 가운데 가장 무해한 자유, 즉 모든 일에서 자기 이성을 공적으로 사용하는 자유”에 대한 논의에 집중한다.¹²⁾ 적어도 「답변」에서 칸트의 주된 관심은 계몽이 초래할지 모르는 위험이 아니라 오히려 계몽을 가로막는 장애물의 위험이다. 그러나 멘델스존은 칸트와 달랐다. 멘델스존은 계몽주의가 초래할 수 있는 위험에 대해 깊게 우려했다. 이제 멘델스존이 무엇을 우려했는지 살펴보자.

3. 보편적 계몽에 대한 멘델스존의 우려

멘델스존의 논문은 칸트의 논문과 마찬가지로 계몽이란 단어의 의미에 대한 설명으로 시작된다. 하지만 칸트와 달리 멘델스존은 ‘계몽’이란 단어가 아직 모든 사람이 동의할 만한 명확한 용법이 확립되지 못한 용어라는 점을 상기시키면서 ‘계몽’(Aufklärung)의 의미를 그와 유사한 의미의 다른 단어들, 즉 ‘문화’(Kultur)와 ‘교양’(Bildung)과의 연관성 속에서 규정한다.

멘델스존에 따르면, 동의어처럼 보이는 이 세 단어, “교양, 문화, 계몽은 사회적 삶의 변양, 즉 사회적 조건을 개선하기 위한 인간의 열성과 노력의 결과”¹³⁾다. 멘델스존은 이 중에서 ‘교양’을 가장 근본적이며 포괄적인 의미를 담고 있는 단어로 설정하고, 그 의미를 “어떤 민족의 사회적 조건”이 “인간의 사명(Bestimmung)과 조화”를 이루게 만들려는 노력이라고 설명한다.¹⁴⁾ 이런 ‘교양’은 다시 이론적 측면과 실천적 측면으로 나뉘어서 파악할 수 있는데, ‘계몽’과 ‘문화’는 바로 이 각각의 측면과 관

12) AA VIII 36.

13) Mendelssohn(1977), 444-445쪽.

14) Mendelssohn(1977), 445쪽. 더 분명하게 『예루살렘 혹은 종교 권력과 유대교에 관하여』(*Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, 이하 『예루살렘』으로 표기)에서 멘델스존은 “인간의 교양이란 말을 나는 행복과 일치하도록 신념과 행위를 모두 조정하는 노력이라고 이해한다”고 말한다(JubA VIII 110).

련된다. 간단히 말해서, ‘문화’는 교양의 실천적 측면, 즉 “도덕성, 사회성, 예술”과 관련되고, ‘계몽’은 교양의 이론적 측면, 즉 “지식 그리고 선입견의 제거”와 관련된다.¹⁵⁾ 이 둘의 관계에 대해 멘델스존은 다음과 같이 말한다.

계몽과 문화의 관계는 일반적으로 이론과 실천의 관계, 지식과 윤리의 관계, 비판과 기예의 관계와 같다. 그 자체로 (객관적으로) 고찰할 때 이것들은 매우 밀접히 연관되어 있다. 물론 주관적으로는 종종 분리될 수 있지만 말이다.¹⁶⁾

문화와 계몽이 서로 밀접히 관련되어 있고 함께 교양을 구성하기는 하지만, 문화와 계몽이 항상 균형을 이루며 발전하는 것은 아니다. 한 나라 혹은 민족의 문화와 계몽이 균형적으로 발전되지 못하면 그 나라 혹은 민족의 교양은 타락하게 된다. 문화를 발전시키지 못한 채로 계몽을 발전시키는 것은 “계몽의 오용”이며, 계몽의 오용은 “도덕 감정을 약화시키고 완고함, 이기주의, 무종교 그리고 무질서” 상태로 인도한다. 반대로 계몽을 발전시키지 못한 채로 문화를 발전시키는 것은 “문화의 오용”이며, 문화의 오용은 “사치, 위선, 나약함, 미신 그리고 예속” 상태를 초래한다.¹⁷⁾

멘델스존은 특히 계몽의 오용에 대해 주목하고, 계몽의 오용을 인간의 사명과 관련하여 자세히 설명한다. 앞서 보았듯이 교양이 인간 사명과의 조화를 추구하고 계몽이 교양의 이론적 부분을 구성하는 한에서 계몽도 인간 사명과의 조화를 추구한다. 멘델스존은 인간의 사명에 대해 다음과 같이 설명한다.

15) 1784년 11월 27일 헤닝스에게 보낸 편지(JubA XIII 234).

16) Mendelssohn(1977), 446쪽.

17) Mendelssohn(1977), 450쪽.

나는 항상 인간의 사명을 우리의 모든 지향과 노력의 척도이자 목표로서, 길을 잃고 싶지 않다면 우리가 바라봐야 하는 지점으로 정립한다.¹⁸⁾

나아가 인간의 사명은 1) **인간**으로서 고찰되는 인간의 사명과 2) **시민**으로서 고찰되는 인간의 사명으로 구분될 수 있다.¹⁹⁾

멘델스존에게 인간의 사명은 인간이 스스로 자신에게 부여하는 것이 아니다. 인간의 사명이란 “의식적으로든 무의식적으로든” 인간이 자신의 삶 속에서 이미 실행하고 있는 것이며, 가장 근본적인 차원에서 인간의 사명은 우리가 완전히 이해할 수 없는 신의 섭리 혹은 계획 속에 이미 자리하고 있는 것이다. 따라서 인간의 사명은 계몽이나 문화, 즉 교양의 산물이 아니다.²⁰⁾ 계몽이나 문화는 사회를 구성하는 각 개인이 자신의 사명을 올바르게 파악하고 완수할 수 있도록 인도하려는 인간의 부단한 노력의 결과다.

위 인용문에 따르면 인간에게 부여되는 사명은 더 세부적으로 ‘인간으로서의 사명’과 ‘시민으로서의 사명’으로 구분될 수 있다. ‘인간으로서의 사명’이 짐승과 구별되는 존재로서 인간에게 부여된 사명이라면, ‘시민으로서의 사명’은 사회의 구성원으로서 인간에게 부여된 사명이다. 이 두 종류의 사명은 각각 다시 본질적인 사명과 비본질적인 사명으로 구별된다. 어떤 사명이 올바르게 실행되지 않을 경우 인간이 짐승으로 전락하게 된다면 그 사명은 ‘인간으로서의 본질적 사명’이고, 인간에게 더 선하고 훌륭한 인간이 될 것을 요구하는 사명은 ‘인간으로서의 비본질적 사명’이다. 또한 공공질서 자체의 존립 여부와 관련되어 시민에게 요구되는 사

18) Mendelssohn(1977), 445-446쪽.

19) Mendelssohn(1977), 447쪽.

20) Cf. Schmidt(1992), 85쪽. 슈미트에 따르면, 멘델스존의 “사명” 개념은 스팔딩(Johann Joachim Spalding)의 책 『인간의 사명』에서 영향을 받았다. 이에 대해서는 Schmidt(1992), 82-86쪽.

명은 ‘시민으로서의 본질적 사명’이며, 공공질서 자체의 존립 여부와 무관하게 공공질서의 다양성에 따라 부가적으로 시민에게 요구되는 사명은 ‘시민으로서의 비본질적 사명’이다.²¹⁾ 세부적으로 구별되는 이 다양한 인간의 사명들은 근본적으로 신의 섭리나 계획 속에서 조화를 이루고 있을 것이 틀림없다. 하지만 문제는 인간이 그런 신의 섭리나 계획을 모두 완전히 파악할 수 없다는 점이다. 적어도 인간에게 이 사명들은 서로 충돌하는 것으로 나타날 수 있다.

인간 계몽과 시민 계몽은 상충할 수 있다. 인간으로서의 인간에게 유용한 어떤 진리는 때때로 시민으로서의 인간에게 해로울 수 있다. 이런 점에서 다음과 같은 것이 고려된다. 인간의 1) 본질적이거나 2) 우연적인 사명과 시민의 3) 본질적이거나 4) 비본질적인 우연적 사명 사이에 충돌이 일어날 수 있다.²²⁾

아쉽게도 멘델스존은 위 인용문에서 제시된 모든 충돌의 경우에 대해 하나하나 자세히 설명하지 않는다. 그럼에도 불구하고 멘델스존이 어떤 충돌에 대해 염려했는지는 충분히 파악할 수 있다. 무엇보다도 인간 사명의 충돌은 근본적으로 인간으로서의 사명과 시민으로서의 사명 사이의 충돌이다. 멘델스존에 따르면 문화는 이 충돌과 무관하다. 교양의 실천적 부분에 해당하는 문화는 오직 “사회적 삶” 그리고 “사회의 구성원으로서의 시민의 사명”에만 관여하기 때문이다.²³⁾ 그에 반해서 교양의 이론적 부분에 해당하는 계몽은 시민으로서의 인간과 인간으로서의 인간 모두에게 요구된다.²⁴⁾ 인간으로서든 시민으로서든 계몽을 통한 적절한 지식의

21) Mendelssohn(1977), 448-449쪽.

22) Mendelssohn(1977), 448쪽.

23) Mendelssohn(1977), 447쪽.

24) 멘델스존은 “인간으로서의 인간은 문화를 필요로 하지 않는다. 하지만 인간으로서의 인간은 계몽을 필요로 한다”고 말한다. Mendelssohn(1977), 447쪽.

습득과 선입견의 제거는 필수적이기 때문이다. 하지만 시민으로서의 인간에 대한 계몽은 각 시민의 사명에 따라 제한되어야 하는 데에 반해서, 인간으로서의 인간에 대한 계몽은 각 시민의 사명에 대해 무차별적이다. 여기서 충돌이 발생한다. 멘델스존이 염려한 인간으로서의 사명과 시민으로서의 사명 사이의 충돌은 곧 인간에 대한 보편적 계몽과 시민으로서의 사명 사이의 충돌이다.

멘델스존은 특히 두 가지 충돌의 경우가 불행하다고 지적한다. 첫째 경우는 “인간성을 위해 필수적인 계몽이 체제를 위협에 빠뜨리지 않고서는 영토 내의 모든 신분에게 전파될 수 없는” 경우다.²⁵⁾ 이 경우의 충돌을 멘델스존은 인간으로서의 본질적 사명과 시민으로서의 본질적 사명 사이의 충돌이라고 규정한다. 멘델스존에 따르면 이 경우 계몽은 국가에 의해 억제된다. 인간성의 유지와 관련하여 필수적인 지식이라 하더라도 그런 지식이 전파될 경우 사회 체제 자체를 위협에 빠뜨리게 된다면, 국가의 통치자는 강제적으로 그런 지식의 전파를 막는다. 따라서 이 경우 실질적으로 문제되는 것은 계몽이 아니라 국가다. 인간성과 관련하여 필수적인 계몽조차 막을 수밖에 없는 국가는 불행한 국가일 테니 말이다. 이런 국가 안에서 “철학은 침묵”할 수밖에 없고, 이런 국가는 “인간성을 굴복시키고 영원히 구속하기 위해 인간성에 족쇄”를 채운다.²⁶⁾ 인간성 자체와 관련되어 있는 계몽, 인간의 본질적 사명과 관련된 계몽은 국가에 의해 제한되어서는 안 된다. 제한되어야 할 것은 오히려 이런 계몽을 억압하는 국가의 권력이다.

25) Mendelssohn(1977), 449쪽.

26) Mendelssohn(1977), 449쪽. 한 주석가는 멘델스존이 여기서 염두에 두고 있는 국가가 당시 유대인을 억압하고 있던 프로이센 국가라고 주장한다(Feiner(2010), 194-195쪽). 하지만 이런 주장은 납득하기 힘들다. 여기서 멘델스존이 비판하고 있는 국가는 특정 집단의 신앙을 억압하는 국가가 아니라 국민들 모두의 인간성을 억압하는 국가이기 때문이다. 유대인 억압과 관련된 문제는 오히려 둘째 경우에서 고려되고 있는 것 같다.

계몽이 제한되어야 하는 경우는 둘째 경우, 즉 인간으로서의 비본질적 사명과 관련되어 있을 때이다. 멘델스존은 “인간의 비본질적인 사명이 시민의 본질적인 혹은 비본질적인 사명과 충돌하는 경우 예외를 허용하는 규칙이 확립되어야 한다”²⁷⁾고 말한다. 이중에서도 멘델스존은 특히 인간으로서의 비본질적인 사명과 시민으로서의 본질적인 사명이 충돌하는 경우를 불행한 경우라고 주목했던 것 같다. 사실 이 대목에서 멘델스존은 “인간의 본질적인 사명이 그의 비본질적인 사명 자체와 대립하는 경우”²⁸⁾가 불행하다고 말하는데, 이 말은 글자 그대로 받아들이기 힘들다. 이어지는 부연 설명에서 이 불행한 경우란 곧 인간에게 “유용하고 인간을 치장하는 어떤 진리가 인간이 어쨌든 현재 지니고 있는 종교와 윤리의 근본 원칙들을 파괴하지 않고서는 전파될 수 없는”²⁹⁾ 경우이며, 여기서 전자는 인간으로서의 비본질적 사명에 해당하고 후자는 시민으로서의 본질적 사명에 해당하기 때문이다. 따라서 멘델스존이 불행하다고 지적한 둘째 경우는 인간으로서의 비본질적 사명과 관련된 계몽이 시민으로서의 본질적 사명과 충돌하는 경우라고 생각하는 것이 적절해 보인다.³⁰⁾

요컨대 멘델스존이 계몽에 의해 위협이 초래될 수 있다고 우려하고 따라서 계몽이 제한되어야 한다고 주장한 경우는, 인간성 자체와는 무관하지만 인간에게 유용하고 인간을 돋보이게 만드는 지식이 현 사회 혹은 공동체의 존속을 위해 필수적인 윤리나 종교 원칙을 위협하는 경우다. 멘델스존에 따르면 윤리 혹은 종교의 가장 근본적인 원칙은 합리적 이성 에 의해 보편적으로 인식될 수 있는 것이지만, 이 충돌 상황에서 멘델스존이 염두에 두고 있는 것은 이성적으로 인식된 순수한 원칙이 아니라

27) Mendelssohn(1977), 449쪽.

28) Mendelssohn(1977), 449쪽.

29) Mendelssohn(1977), 449쪽.

30) 슈미트도 이와 유사하게 해석한다. 하지만 그는 멘델스존의 표현에 대한 아무런 문제제기도 하지 않는다. Schmidt(1992), 87쪽 참조.

사회 속에서 시민으로서의 사명을 부여받은 시민들에게 실제로 수용되고 있는 원칙, 즉 시민들이 “어쨌든 현재 지니고 있는” 전통적인 원칙이다. 이런 전통적 원칙은 비록 이성에 의해 인식되는 보편적 진리를 의식적으로든 무의식적으로든 반영하고 있기는 하지만, 그 사회 혹은 공동체의 역사적 경험의 산물이라는 점에서 일종의 선입견을 포함하고 있다. 그런데 근대에 급속히 발전한 각 학문의 지식 그리고 그에 따라 고무된 계몽주의자들은 그런 전통적 원칙에 대해 강력한 의문을 제기한다. 그러나 멘델스존이 보기에 전통적인 윤리 혹은 종교 원칙은 선입견이 섞여 있긴 하지만 전적으로 부정해야 할 대상이 아니다. 역사적 경험과 더불어 생성된 전통적 원칙은 선입견뿐만 아니라 진리를 간직하고 있기 때문이다. 따라서 선입견을 포함하고 있다는 이유로 전통적 원칙 자체를 몰아내는 것은 어리석은 일이며, 그것은 지나친 계몽 혹은 계몽의 오용이다. 계몽의 오용을 피하기 위해서 계몽주의자는 관용이라는 미덕을 필수적으로 갖추어야 한다. 따라서 멘델스존은 “덕을 사랑하는 계몽주의자라면 주의를 기울여 신중하게 처신하고, 선입견과 단단히 뒤엉켜 있는 진리도 동시에 함께 제거하기보다는 차라리 선입견을 수용”³¹⁾해야 한다고 결론 내린다. 올바른 계몽이라면 전통적 원칙에 대한 시민의 신념을 허용해야 한다.

4. 보편적 계몽과 제한적 계몽

칸트는 자신의 시대가 “계몽된 시대”가 아니라 “계몽의 시대”라고 주장한다. 하지만 “보편적 계몽을 막는 장애물이 ... 점차 줄어들고 있다는 징후가 우리에게 분명히 나타나고 있다”는 점에서 칸트는 보편적으로 계몽된 시대를 미래로 그리고 있다.³²⁾ 멘델스존도 자신의 시대가 아직은

31) Mendelssohn(1977), 449-450쪽.

계몽의 시대라는 칸트의 주장을 받아들일 것이 틀림없다. 하지만 멘델스존은 칸트처럼 보편적으로 계몽된 시대를 원하지 않는다. 계몽은 ‘관용’이라는 덕에 의해 제한되어야 하기 때문이다. 그래서 멘델스존은 “가장 계몽된 시대에서조차도 박애주의자는” 오용된 계몽에 의해 전통적 원칙 속에 담긴 진리마저 제거될 수 있다는 사실을 “항상 고려해야 한다”고 말한다.³²⁾ 물론 멘델스존은 관용이라는 덕을 갖춘 계몽에 의해 보편적으로 계몽된 시대를 꿈꿨다고 말할 수도 있겠지만, 그런 시대는 적어도 칸트가 꿈꿨던 보편적으로 계몽된 시대와는 다를 것이다.

이런 차이는 어디서 비롯한 것일까? 먼저 우리는 이 질문의 답을 멘델스존과 칸트의 계몽 개념의 차이에서 찾아볼 수 있다. 인간으로서의 사명과 시민으로서의 사명에 대한 멘델스존의 구별은 이성의 공적 사용과 사적 사용에 대한 칸트의 구별과 일견 유사한 것처럼 보인다. 하지만 이런 표면적 유사성에도 불구하고 멘델스존은 자신의 구별을 통해 인간 계몽과 시민으로서의 사명 사이의 충돌을 주장한 데에 반해서, 칸트는 자신의 구별을 통해 인간 계몽과 이성의 사적 사용 사이에 아무런 충돌도 없음을 주장했다.³⁴⁾ 근본적으로 계몽을 ‘합리적 지식’과 동일시한 멘델스존은 보편적인 합리적 지식이 선입견을 포함하는 전통적인 원칙과 충돌하는 경우를 염두에 두어야 했다. 하지만 칸트는 계몽을 지식이 아니라 스스로 생각하려는 용기 있는 태도나 마음가짐으로 간주했다.³⁵⁾ 계몽이

32) AA VIII 40.

33) Mendelssohn(1977), 450쪽.

34) 칸트에 따르면, “자기 이성의 사적 사용은 종종 매우 좁게 제한될 수도 있는데, 그래도 이런 제한으로 말미암아 계몽의 진보가 특별히 방해받지는 않는다”(AA VIII 37).

35) AA VIII 35. 「사유 안에서 방향 정하기란 무엇인가?」의 한 주석에서 칸트는 계몽을 지식으로 간주하던 당시 일반적인 계몽주의자들에 대해 다음과 같이 비판한다. “항상 스스로 생각하라는 준칙은 계몽이다. 그런데 계몽이 지식 속에 있다고 여기는 사람들이 상상하는 것처럼 그렇게 많은 것이 계몽에 속하지는 않는다. 왜냐하면 계몽은 오히려 자기 인식 능력을 사용하기 위한 소극적 원칙이고, 지식

‘스스로 생각하려는 용기 있는 태도’를 가리키는 한, 어떤 사람이 사적 이성 사용의 영역에서 자유롭지 못하더라도, 즉 자신의 “특정한 시민적 지위나 직무”³⁶⁾에 의해 속박된다 하더라도 그의 계몽은 여전히 유지될 수 있다. 따라서 칸트는 이성의 사적 사용 영역에서 자유의 제한이 필요하다고 주장하지만, 그것이 계몽의 제한이라고 생각하지 않는다. 적어도 칸트가 「답변」에서 제시한 구별틀에 의거한다면 칸트의 계몽은 무제한적이다.³⁷⁾

그렇다면 이제 멘델스존과 칸트가 서로 다른 계몽된 시대를 꿈꾼 이유가 설명될 수 있을까? 그렇지않다. 『판단력비판』에서 칸트는 “스스로 생각하기”라는 계몽의 준칙이란 곧 “선입견에서 벗어난” 사고방식의 준칙이며, “계몽”이란 곧 “선입견 일반에서 벗어나는 것”이라고 말한다.³⁸⁾ 이런 칸트의 계몽 개념을 멘델스존의 구별틀, 즉 인간으로서의 사명과 시민으로서의 사명에 적용한다면, 칸트의 계몽도 역시 시민으로서의 사명과 충돌할 수밖에 없다. 시민으로서의 사명 완수는 선입견을 포함하는 전통적 원칙에 대한 신념을 필요로 하고, 칸트의 계몽은 그런 전통적 신념에서 ‘용감하게’ 벗어날 것을 요구할 테니 말이다. 따라서 두 철학자의 차이는 충돌 상황을 인정하는가 하지 않는가에 있지 않다. 두 철학자의 차이는 동일한 충돌 상황에서 어느 편을 드는가에 있다. 칸트는 보편적 인간 계몽을 위해 전통적 원칙에 대한 무제한적인 공격 비판을 요구할 것이고, 멘델스존은 전통적 원칙을 위해 보편적 인간 계몽의 제한을 요

이 대단히 풍부한 사람이 자기 인식 능력을 사용하는 데 있어서 극히 계몽되지 못한 경우가 많기 때문이다”(AA VIII 146 fn.).

36) AA VIII 37.

37) 익명의 심사자가 지적한 것처럼, 칸트 계몽주의가 무제한적이라는 주장에는 반론의 여지가 있다. 『답변』 그리고 관련 문헌에 대한 면밀한 분석과 검토를 통해서 칸트 계몽주의의 제한 조건이 세심하게 규정될 수도 있을 것이기 때문이다. 심사자의 지적에 감사드린다. 하지만 아쉽게도 이에 대한 논의는 이 논문의 주제를 벗어난다(앞의 각주 6 참조).

38) AA V 294. 여기서 칸트는 선입견 중에서도 특히 미신의 위험을 강조한다.

구할 것이다. 질문은 여전히 남아 있다. 왜 멘델스존은 전통적 원칙의 편을 드는가?

라이프니츠와 볼프의 계보를 잇는 대표적인 합리주의자 멘델스존을 염두에 둘 경우 우리는 차라리 멘델스존이 합리주의적 계몽주의자로서의 일관성을 지켰어야 했다고 비판할 수 있다. 그러나 이것은 멘델스존에게 대단히 익숙한 비판, 멘델스존이 평생에 걸쳐 부닥치고 평생에 걸쳐 해명하고자 했던 바로 그 비판이다. 일찍이 푸코가 주목했듯이 멘델스존은 합리주의적 계몽주의자였지만 동시에 유대인이었다. 멘델스존은 독일 사회의 가장 일반적인 종교 전통인 기독교의 원칙이 아니라 대단히 특수한 종교 전통인 유대교의 원칙을 고수해야 했다. 따라서 멘델스존이 계몽주의자에게 관용을 요구했을 때 무엇보다 염두에 두고 있었던 것은 유대교적 종교 원칙에 대한 관용이었을 것이다. 사실 멘델스존은 합리주의적 계몽주의자로서 명성을 얻은 이래로 끊임없이 기독교로의 개종을 요구받았다.³⁹⁾ 사람들은 보편적 지식, 보편적 도덕, 보편적 종교를 신봉하는 합리주의자 멘델스존이 어떻게 특수하고 폐쇄적인 실정 종교인 유대교의 전통적 원칙에 대한 신념을 고수할 수 있는지 의문시켰다. 하지만 멘델스존은 결코 유대교 전통에 대한 자신의 신념을 포기하지 않았으며, 오히려 합리적 이성에 대한 보편적 믿음과 유대교의 전통적 원칙에 대한 특수한 믿음이 모두 고수될 수 있다는 사실을 철학적으로 납득시킬 수 있다고 생각했다. 멘델스존의 제한적인 혹은 관용적인 계몽주의에 대한 주장도 바로 이런 멘델스존의 유대주의적 입장에서 비롯한 것이라 볼 수 있다.

39) 멘델스존에게 가장 먼저 공개적으로 개종을 제안한 사람은 스위스의 관상학자이자 신학자였던 라바터(Johann Kaspar Lavater)였다. 소위 ‘라바터 사건’(the Lavater affair)은 이후 멘델스존의 철학적 작업에 많은 영향을 미쳤다. 이에 대한 자세한 설명은 Altmann(1998), 194-263쪽 참조.

5. 멘델스존의 유대주의

「질문에 대하여」를 발표하기 1년 전인 1783년 멘델스존은 자신의 유대주의적 입장을 체계적으로 제시한 저작 『예루살렘』을 발표한다. 이 저작에서 멘델스존은 합리주의 철학과 유대주의의 조화가 어떻게 가능한지 설명하고자 시도한다.⁴⁰⁾ 이를 위해 먼저 1부에서 멘델스존은 종교적 신념이 근본적으로 개인의 양심에 속하며, 국가 체제뿐만 아니라 종교 체제도 개인의 종교적 신념에 대해서는 어떤 강제력도 발휘할 수 없다고 주장한다. 나아가 2부에서 멘델스존은 유대교가 기독교와 마찬가지로 이성 종교로서 존중받아야 하는 동시에, 유대교를 다른 종교와 구별해 주는 독특한 유대 율법은 유대인의 역사 속에서 계시된 것으로서 여전히 유대인에게 유효하다고 주장한다.

1) 종교 일반에 대하여

『예루살렘』의 1부는 유대교라는 특수한 종교가 아니라 일반적인 종교를 다루는데, 그 핵심적 주제는 1부 첫 문장에서 다음과 같이 제시된다.

국가와 종교, 시민 체제와 성직 체제, 세속적 위신과 교회적 위신, 사회적 삶의 이 기둥들을 서로 균형을 이루도록 마주 세우는 것, 그리하여 오히려 이 기둥들이 사회적 삶에 부담이 되지 않도록 하고 이 기둥들이 사회적 삶의 기초를 지탱하는 데에 도움을 주는 것 이상으로 그 기초를 짓누르지 않도록 하는 것, 그것이 정치학에서 가장 어려운 과제 중 하나이다.⁴¹⁾

40) 알트만은 『예루살렘』을 “자신이 성장하고 계속해서 편안함을 느꼈던 랍비 문화와 그가 대단히 성공적으로 몰두했던 유럽 계몽주의를 매우 인격적으로 독특하게 결합한 한 인물의 저작”이라고 요약한다. Altmann(1983), 13쪽.

41) *JubA* VIII 103.

사회적 존재인 인간의 삶을 향상시킬 수 있도록 국가 체제와 종교 체제의 역할을 적절히 구별하고 조화시키는 방법은 무엇인가? 이 오랜 정치 철학의 과제가 『예루살렘』의 1부에서 멘델스존이 다루려는 것이다. 멘델스존이 보기에 흄스나 로크 같은 기존의 철학자들은 국가 체제와 종교 체제를 구별하되 둘 중 하나의 체제에 상대적으로 더 큰 권력 혹은 권위를 부여하는 잘못을 저질렀다. 따라서 멘델스존은 “국가와 종교 그리고 그들의 한계 그리고 그들이 서로에게 미치는 영향뿐만 아니라 시민적 삶의 행복에 미치는 영향에 대해서도”⁴²⁾ 자신의 고유한 생각을 밝히고자 한다.

멘델스존에 따르면, 근본적으로 국가 체제와 종교 체제는 “공적 수단을 통해 현재와 미래의 삶에서 인간 행복을 증진”⁴³⁾한다는 동일한 목적을 공유하고 있다. 사회계약론적인 입장을 수용하면서 멘델스존은 인간이 고립된 상태에서 벗어나서 “자신과 동등한 [다른] 인간과 함께 사회에 진입”하는 것, 그리고 “상호 도움을 통해 각자의 욕구를 만족시키고 공동의 수단을 통해 최고의 공동선을 증진시키는 것”이 “의무적”이라고 규정한다.⁴⁴⁾ 이런 의무를 수행하지 않는다면 인간은 현세뿐만 아니라 내세에서도 완전성에 이르기를 그리고 지복에 이르기를 기대할 수 없다. 나아가서 인간이 완전성 그리고 지복에 이르기 위해서는 의무를 수행해 내는 “행위”와 그런 행위에 동기를 제공하는 “신념”을 필요로 하는데, 앞서 「질문에 대하여」에서 계몽과 문화로 구성된다고 설명했던 ‘교양’이란 “행복과 일치하도록 신념과 행위를 모두 조정하는 노력”을 말한다. 국가와 종교는 바로 이 ‘교양’을 위한 공적 제도로 생겨난 것이다. 다시 말해서, 국가와 종교는 모두 “공동선을 향해 구성원의 행위를 지도하고 그런 행위로 이어지는 신념을 불러일으키기” 위해 사회가 만들어 낸 공적 제도

42) *JubA* VIII 109.

43) *JubA* VIII 137.

44) *JubA* VIII 109.

다.45) 공동선의 증진을 위한 공적 제도로써 국가와 종교는 동등하며 상호보적이다.

국가와 종교는 공동선의 증진을 목적으로 삼는 공적 제도라는 점에서 동일하지만, 엄연히 구별된다. 멘델스존에 따르면, “인간의 교양을 위한 공적 제도” 중에서 “인간과 신의 관계에 관여”하는 것이 종교 체제, 즉 교회이며, “인간과 인간의 관계에 관여”하는 것이 시민 체제, 즉 국가이다. 그런데 공적 제도가 인간의 교양을 이루어 내기 위한 방법에는 두 가지, 즉 강제력에 기초한 “지배”와 설득에 기초한 “교육”이 있다.46) 이상적인 상태에서 국가와 종교는 모두 ‘교육’을 통해 인간의 교양을 이루어 내고자 하지만, 현실 속에서 국가는 종교와 달리 ‘지배’를 필요로 한다. 이 사실은 국가와 종교의 차이에 대한 멘델스존의 입장을 이해하는데 대단히 중요하다.

멘델스존에 따르면, 국가는 공동선을 향한 상호 협력의 계약을 전제로 하는 인간과 인간의 관계에 관여하기 때문에, 인구 증가를 비롯한 사회의 변화 속에서도 상호 협력의 계약이 유지될 수 있도록 강제적인 법적 지배를 필수적으로 도입해야 한다. 그에 반해서 종교가 관여하는 인간과 신의 관계는 상호 협력의 계약 관계가 아니다. 따라서 종교, 더 정확히 종교 체제로써 교회는 결코 인간과 신의 관계와 관련해 강제력을 발휘할 수도 없고 발휘해서도 안 된다. 이에 대해 멘델스존은 다음과 같이 말한다.

신은 우리의 도움을 필요로 하지 않는다. 신은 우리에게 어떤 봉사도 바라지 않으며, 그에게 최선인 것을 위해 우리 권리를 희생하거나 그의 이익을 위해 우리 독립성을 포기하기를 바라지 않는다. 그의 권리는 우리의 권리와 충돌하거나 갈등할 수 없다. 그는 단지 우리에게 최선인 것, 모든 개인에게 최선인 것만을 원한다.47)

45) *JubA* VIII 110.

46) *JubA* VIII 110.

47) *JubA* VIII 127.

종교적 관계인 신과 인간의 관계는 근본적으로 계약 관계가 아니기 때문에, 인간 체제에 의해 외적으로 강제되어야 할 어떤 의무를 부과하지 않는다. 신은 인간의 도움을 필요로 하지 않으며 단지 인간에게 최선인 것만을 바라기 때문이다. 인간의 강제적 의무란 인간과 인간의 관계를 비롯한 “인간과 자연의 관계”에서만 부과되는 것이다. 인간과 신의 관계는 인간에게 별도의 강제적 의무를 부과하지 않으며, 단지 인간과 자연의 관계에서 부과된 인간의 강제적 의무를 더욱 고귀한 것으로 고양시킬 뿐이다.⁴⁸⁾ 더구나 종교적 관계는 신과 단독적인 개인의 관계이기 때문에, 종교적 신념은 근본적으로 개인의 양심에 속하며 바로 이 양심에 의해 우리는 신의 명령을 의무로 수용한다. 개인의 양심에 속하는 종교적 신념에 강제력을 발휘하는 것은 ‘종교’의 본질에 비추어볼 때 모순적이다.

국가 체제는 강제적 권력을 행사할 수 있지만 그것은 인간과 인간의 관계로 한정된다. 신과 인간의 관계에 관여하는 종교는 애초에 아무런 강제적 권력도 행사할 수 없다. 따라서 국가 체제뿐만 아니라 종교 체제도 개인의 종교적 신념에 대해 결코 강제적 권력을 행사할 수 없다. 이런 멘델스존의 주장은 유대교 안팎으로 이중적인 비판을 함축한다. 그중 하나는 유대교 외부에 대한 비판이다. 멘델스존의 설명에 따르면 유대교가 시민 공동체에 위험을 초래하지 않고 오히려 시민 공동체에 유익한 올바른 종교인 한에서 유대교와 유대인에 대한 강제적인 억압은 부당하다. 유대교라는 종교 그리고 그 종교에 대한 개인의 신념은 강제력을 통해 억압되어야 할 대상이 아니기 때문이다. 특히 단지 유대인이라는 이유로 시민권을 부여하지 않는 당시 국가의 차별적 정책과 법률은 국가와 종교의 본질에 대한 잘못된 이해에서 비롯된 것이다. 다른 하나의 비판은 유대교 내부로 향한다. 유대교 내부에서 유대인들에 대해 가해지는 강제적 조치들도 역시 부당하기는 마찬가지다. 같은 신앙을 공유하고 있

48) *JubA* VIII 127.

는 종교 공동체 안이라고 하더라도 종교적 신념과 관련하여 강제력을 행사하는 것은 종교의 본성상 허용될 수 없다. 특히 멘델스존은 유대 공동체의 결속력 강화를 명목으로 행해지는 파문 등의 강제적 조치가 유대교의 종교적 본성과 모순된다고 강력히 비판했다.⁴⁹⁾

2) 유대교에 대하여

종교를 신과 개인의 관계로, 종교적 신념을 개인적 양심의 문제로 이해하는 멘델스존의 입장은, 한편으로는 유대인에 대한 강제적 억압에 반대하는 주장으로 이해될 수도 있었지만, 다른 한편으로는 유대 율법의 강제적 효력을 부정함으로써 유대교의 특수성 역시도 부정하는 주장으로 이해될 수도 있었다. 말하자면, 독특한 유대교 율법의 강제력을 거부하는 사람이 굳이 유대교를 고수할 필요가 있는지, “랍비의 부담스러운 법령들이 제거”되고 “구약 예언들의 실현”에 따라 새롭게 다듬어진 종교, 즉 기독교를 받아들여야 하는 것 아닌지 의문이 제기될 수 있었다.⁵⁰⁾ 따라서 멘델스존은 좀 더 적극적으로 유대교에 대한 자신의 신념을 변호할 필요가 있었다. 『예루살렘』 2부는 바로 유대인 멘델스존의 자기변호를 담고 있다.

먼저 멘델스존은 합리주의에 기반한 자신의 계몽주의적 입장을 다시

49) 종교와 관련하여 계약관계의 강제적 효력을 거부하는 멘델스존의 입장은 이성의 사적 사용 영역에서 자유의 제한이 정당하다는 칸트의 입장과 관련하여 또 하나의 비판적 함축을 지닌다. 칸트는 “성직자에게는 자기가 봉직하는 교회의 신조에 따라 교리수업 학생들과 교구 신자들에게 강론할 의무가 있다”(AA VIII 38)고 말하지만, 멘델스존의 입장에서 보면 이런 의무에 대한 강제적 수행 요구도 역시 부당한 강제에 해당한다.

50) Altmann(1983), 9쪽. 멘델스존은 『예루살렘』을 발표하기 전 이미 1782년에 마나세 벤 이스라엘(Manassch ben Israel)의 번역본 서문에서 종교의 비강제적 본성을 지적하고 유대 공동체의 강제력 행사에 대해 비판했다. 이에 대해 크란츠는 익명의 논문을 발표하고 위와 같이 공개적으로 멘델스존의 개종을 제안했다. 이 제안은 멘델스존이 『예루살렘』을 발표하게 만든 중요한 계기였다.

한 번 강조한다. 멘델스존은 다른 사람들이 말하듯이 자신은 “**인간 이성으로 파악될 수 있을 뿐만 아니라 인간 능력으로 입증되고 보증될 수 있는 것 이외에는 다른 어떤 영원한 진리도 인식하지 않는다**”⁵¹⁾고 말한다. 멘델스존에 따르면 영원한 진리로서 이성에 의해 파악되는 종교적 진리는 “모든 종교가 동의하는” 진리, “행복이 한낱 꿈이 아니기 위해서 그리고 덕 자체가 덕이기를 중지하지 않기 위해서 없어서는 안 될” 진리, 예컨대 “신과 섭리와 미래의 삶”의 존재에 대한 진리를 말한다.⁵²⁾ 이런 종교적 진리는, 앞서 살펴본 「질문에 대하여」의 구별을 따르자면, 인간으로서의 본질적 사명뿐만 아니라 시민으로서의 본질적 사명과도 관련된 진리라고 할 수 있다.⁵³⁾ 만일 유대교가 이런 자연 종교 혹은 이성 종교의 진리에 어긋나는 종교라면, 그리고 그럼에도 불구하고 어떤 계몽주의자 유대인이 유대교에 대한 신념을 계속해서 고수한다면, 그는 마땅히 계몽주의자로서의 일관성에 대해 비판받아 마땅하다. 하지만 멘델스존이 보기에 유대교는 그런 진리에 어긋나지 않는다.

멘델스존에 따르면 유대교는 자연 종교 혹은 이성 종교의 원리라고 할 수 있는 영원한 종교적 진리를 전제하고 있으며 “보편적 **인간 종교**”⁵⁴⁾에

51) *JubA* VIII 156.

52) *JubA* VIII 131.

53) 인간으로서의 본질적 사명과 시민으로서의 본질적 사명이 반드시 충돌할 필요는 없다. 특히 그 사명이 윤리적인 것과 관련된다면, 올바른 사회 속에서 인간으로서의 본질적 사명과 시민으로서의 본질적 사명은 적절히 일치할 수 있을 것이다. 멘델스존이 말하는 영원한 진리는 바로 그런 윤리적 사명과 관련된 것으로 보인다. 그래서 멘델스존은 “신, 섭리, 그리고 미래의 삶이 없다면, 인류에는 선천적 유약함일 것이고 호의는 우리가 서로를 찢어내려는 걸치레에 불과할 것”이라고 말한다(*JubA* VIII 131). 아커쉬도 종교에 대한 이성적 원리가 멘델스존에게 인간성 자체, 즉 도덕성 자체에 필수적인 진리라고 설명한다. “멘델스존에게 자연 종교의 원리에 대한 지식은 몇 가지 점에서 필수적이다. 그것은 도덕성을 지지하기 위해서도 결정적 중요성을 지닐 뿐만 아니라, 마음의 평화를 얻을 수 있기 위해서도 없어서는 안 될 것이다”(Arkush(1994), 110쪽).

54) *JubA* VIII 164.

대한 이념에 위배되지 않는다.

참된 유대교의 개념에 따르면 지구상의 거주민들은 모두 행복할 사명을 지니고 있다. 그리고 행복을 위한 수단은 인류만큼 널리 퍼져 있으며, 배고픔과 다른 자연적 욕구를 억제하는 수단만큼이나 자비롭게 분배되어 있다.⁵⁵⁾

진정한 유대교는 기독교와 마찬가지로 보편적 인류의 지복에 관심을 가지고 있으며, 유대교 안에는 인류가 지복에 이르기 위해 필수적으로 전제해야 하는 자연 종교의 세 가지 원리, 즉 신과 섭리 그리고 미래의 삶의 존재에 대한 원리가 담겨 있다. 더 구체적으로 멘텔스존은 유대교의 원리가 몇 가지 근본적인 원리로 환원될 수 있다는 마이모니데스의 주장을 지지하는 동시에, 요셉 알보(Joseph Albo)는 그 근본적인 원리를 허버트(Herbert of Cherbury)가 주장한 자연 종교의 세 가지 원리로 한정했다고 설명한다. 멘텔스존은 유대인 중 그 누구도 이런 알보의 시도를 이단적인 것으로 규정하지 않는다는 점에서, 유대교의 원리가 자연 종교의 원리에서 비롯한 것임을 알 수 있다고 주장한다.⁵⁶⁾

그렇다면 이것으로 유대교에 대한 멘텔스존의 변호는 완수되었는가? 아직 중요한 문제가 남아있다. 유대교의 원리가 자연 종교의 원리에서 비롯되었다 하더라도 유대교 그 자체는 자연 종교가 아니라 실정 종교다. 유대교는 인류의 보편적 종교에 대한 이념을 담고 있지만, 유대인에게만 구속력을 지니는 특수한 율법 지니고 있다. 유대교의 자연 종교적 측면은 합리주의적 계몽주의와 충돌하지 않는다 하더라도, 유대교의 특수한 율법적 측면은 여전히 계몽주의와 충돌할 수 있다. 하지만 멘텔스존은 유대 공동체가 유대인을 유대 율법에 강제로 복종시키는 것은 반대하면

55) *JubA* VIII 161.

56) *JubA* VIII 167-168. 유대교가 자연 종교의 원리를 포함하고 있다는 주장은 멘텔스존의 다른 저작에서도 발견된다. Morgan(1997), 598쪽 참조.

서도, 유대 율법에 대한 개인적 신념 자체는 존중해야 한다고 주장한다.

먼저 멘델스존은 유대교의 특수성에 대해 다음과 같이 압축적으로 설명한다.

나는 유대교가 기독교인들에 의해 수용되는 의미에서의 어떤 계시 종교에 대해서도 알지 못한다고 믿는다. 이스라엘인들은 신성한 **입법**, 즉 현세의 행복과 영원한 행복에 이르기 위해서 자신들이 어떻게 처신해야 하는지에 관하여 신의 의지에 따른 법률, 명령, 지시, 생활 규칙, 가르침을 가지고 있다. 이와 같은 명제와 규정은 불가사의하고 초자연적인 방식으로 모세를 통해 그들에게 계시된 것이지, 어떤 교의나 구원의 진리 혹은 보편적 이성 명제가 아니다. 영원한 존재는 [이성 명제와 같은] 이런 것들을, 다른 모든 사람들에게 계시할 때와 마찬가지로, 우리에게 항상 **자연**과 **사물**을 통해 계시하지, 결코 **말과 글**을 통해 계시하지 않는다.⁵⁷⁾

다른 종교와 마찬가지로 자연 종교에 기초를 두고 있기는 하지만 그럼에도 유대교는 분명히 다른 종교와 구별되는 특수한 종교다. 하지만 유대교의 특수성은 유대인에게만 계시된 특수한 율법에서 비롯하는 것이 아니라 특수한 진리에서 비롯하는 것이 아니다. 유대교는 “지복을 위해 필수적인 영원한 진리를 독점적으로 계시 받았다고 자랑”⁵⁸⁾하는 계시 종교가 아니다. 유대교는 단지 유대인의 역사 속에서 유대인에게 특수하게 계시된 법, 따라서 오직 유대인에게만 의무로 부여되는 법이 있다고 주장할 뿐이다.

멘델스존에 따르면 유대인에게 특수하게 계시된 법이 있다는 것은 일종의 역사적 진리다. 멘델스존은 이성에 의해 파악되는 영원한 진리와 구별해서 역사적 진리를 이렇게 설명한다.

57) *JubA* VIII 157.

58) *JubA* VIII 164.

이런 영원한 진리 이외에, 일시적인 역사적 진리도 있다. 어느 순간에 발생했지만 아마도 결코 다시 일어날 수 없는 일들, 시공간상의 한 지점에서 원인과 결과가 결합하여 참이 되었고 따라서 오직 시공간상의 그 지점에서만 참으로 생각될 수 있는 명제들이 있다. 가장 넓은 의미에서 볼 때 역사의 모든 진리가 이런 종류에 속한다. 일찍이 발생했고 우리에게 전해졌지만 결코 우리 스스로 지각할 수는 없는 지난날의 일들 말이다.⁵⁹⁾

역사적 진리는 이성을 통한 추리에 의해 설명되는 것이 아니다. 역사적 진리는 역사 속에서 발생했다는 사실 자체에 의해 설명될 뿐이다. 역사적 사건은 “자연 속에서 그것이 발생한 그 시간과 장소에 마침 있었던 사람들에 의해 감각을 통해 지각될 수 있을 뿐”⁶⁰⁾이다. 말하자면 유대인의 율법에 대한 계시는 수천 년 전 모세에 의해 그리고 시나이 산 아래에 모여 있던 유대인들에 의해 지각되었고 그들에 의해 증언된 것이다. 계시된 모세 율법은 그들에 의해 증언되고 보장된 역사적 진리로서 유대인에게 주어진 것이다. 이런 역사적 진리가 왜 하필 유대인에게 주어졌는지, 역사적으로 계시된 유대 율법이 왜 진리인지 이성적으로 추리하거나 이성적으로 반박하려는 시도는 무의미하다.

물론 어떤 역사적 진리를 직접 경험하지 못한 사람들이 그 역사적 진리를 수용할지 여부는 전적으로 증언자의 권위나 신뢰성에 달려있다. 하지만 멘델스존은 모세를 비롯한 증언자들의 권위나 신뢰성에 대해 전혀 의심하지 않는 것처럼 보인다. 따라서 멘델스존은 계시 이후 상당기간 모세 율법이 유대인의 종교적 신념으로 지켜졌음을 당연시한다. 유대 율법의 계시는 유대인에게 역사적 진리로 수용되었으며, 그와 동시에 유대 율법은 신의 명령으로서 유대인에게 구속력을 발휘해 왔던 것이다. 그런데 멘델스존의 시대는 어떠한가? 과연 모세 율법은 18세기에도 여전히

59) *JubA* VIII 158.

60) *JubA* VIII 159-160.

유대인에게 유효한가? 모세 율법의 효력은 예수의 출현 이후로 소멸된 것 아닌가? 하지만 이에 대한 멘델스존의 답변은 단호하다. 멘델스존은 모세 율법이 처음 유대인에게 계시되었던 때와 마찬가지로 신에 의해 공개적으로 분명하게 폐기되지 않는 한, 모세 율법은 여전히 유대인에게 유효하다고 주장한다.⁶¹⁾ 시나이 산에서 공개적으로 분명하게 유대인들에게 계시되었던 율법이 예수의 출현과 더불어 유대인 모르게 조용히 암암리에 폐기되었다는 주장은 받아들이기 힘들다는 것이다. 멘델스존은 나사렛 예수 자신도 모세법과 랍비의 법령을 준수했다는 점에서, 그의 모든 행위로부터 다음과 같은 랍비의 원리가 분명하게 드러난다고 말한다.

법속에서 태어나지 않은 사람은 법에 구속될 필요가 없다. 하지만 법속에서 태어난 사람은 법에 따라 살고 법에 따라 죽어야 한다.⁶²⁾

이 원리는 유대 율법의 무조건적 구속력을 주장하는 것이 아니다. 계시된 유대 율법은 역사적 진리이며 그에 대한 증언은 18세기에도 여전히 유대교 전통 속에서 전달되고 있다. 계시된 유대 율법의 증언자나 전달자의 권위가 의문시되지 않는다면, 그 율법을 어떤 개인이 역사적 진리로 수용할지 여부는 철저히 그 개인의 양심에 달려 있고, 그에 대해서는 어떤 강제력도 작용해서는 안 된다. 따라서 단지 유대인이라는 이유만으로 유대 율법이 무조건적 구속력을 발휘할 수는 없다. 하지만 계시된 유대 율법을 역사적 진리로 수용한 사람에게 유대 율법은 마땅히 구속력을 발휘한다. 계시된 유대 율법을 역사적 진리로 수용한다는 것은 곧 자신을 비롯한 유대인에게 유대 율법이 신의 명령으로서 주어졌다는 사실을 인정하는 것이기 때문이다. 유대 율법을 전통적 원칙으로 수용한 유대인은 그 원칙이 제시한 사명대로 살고 그 원칙이 제시한 사명대로 죽어야 한다.

61) *JubA* VIII 198.

62) *JubA* VIII 199.

자연 종교인 동시에 계시 입법인 유대교에 대한 종교적 신념을 간직한 사람은 자신의 양심에 따라 유대 율법에 복종한다. 실천적 삶의 규칙인 유대 율법에 따른 행위는 유대인을 다른 사람들과 구별시켜 주지만, 그렇다고 그 행위가 유대교의 자연 종교적 측면과 모순을 일으키지는 않는다. 멘텔스존에 따르면 유대 율법은 오히려 “이성의 영원한 진리를 나타내거나 그런 진리에 기초를 두고 있으며, 혹은 우리에게 그런 진리를 상기시켜서 우리로 하여금 그런 진리에 대해 숙고하도록 이끈다.”⁶³⁾ 다시 말해서 유대 율법은 유대교가 자연 종교로서의 사회적 기능을 발휘하게 하고, 나아가 유대인이 시민으로서 사회에 기여하도록 인도한다. 물론 역사적 진리로서 주어진 유대 율법에 대한 해석과 실제적 적용은 “아마도 시간, 장소 그리고 상황에 따라 변화할 수도”⁶⁴⁾ 있고, 그에 따라 현실의 유대 율법은 선입견을 포함할 수도 있다. 그럼에도 유대 율법의 영원한 진리와의 연관성은 변화하지 않는다. 유대 율법이 영원한 진리와의 연관성을 간직하고 있는 한, 유대 율법에 대한 유대인의 신념을 보편적 계몽이라는 이름으로 비판하는 것은 적절하지 않다. 계몽주의자는 오히려 유대인의 유대 율법과 같은 전통적 원칙에 대해 관용의 태도를 견지해야 한다.

6. 맺음말

우리는 지금까지 계몽주의에 대한 멘텔스존의 입장이 칸트의 입장과 어떤 차이를 보이는지 살펴보고, 그 차이가 멘텔스존의 유대주의적 입장에서 비롯한 것임을 확인했다. 하지만 우리에게는 여전히 몇 가지 의문이 남는다. 첫째로, 멘텔스존이 선입견을 포함하는 전통적 원칙에 대해

63) *JubA* VIII 166.

64) *JubA* VIII 198.

계몽주의의 관용을 요구한 이유는 그 전통적 원칙을 수용한 개인의 양심의 자유 때문인 것으로 보인다. 그런데 과연 선입견을 포함하는 어떤 원칙에 대해 합리적 비판을 가하는 것이 그 원칙을 수용한 개인의 양심의 자유를 침해하는가? 강요나 처벌을 동반하지 않는 계몽의 시도, 멘델스존 스스로 종교의 무기라고 주장한 “근거와 증명”⁶⁵⁾에 기반한 계몽의 시도마저 양심의 자유에 대한 침해라고 규정할 것인가? 만약 그렇다면, 멘델스존은 개인의 종교적 신념을 지나치게 신성시한 것처럼 보인다. 반대로 그렇지 않다면, 멘델스존이 우려한 계몽은 강제적인 계몽으로 한정될 것이다. 이렇게 될 경우 칸트와 멘델스존의 계몽은 크게 다르지 않게 된다. ‘스스로 생각하기’라는 칸트의 계몽의 준칙도 강제적 계몽은 반대할 테니 말이다.

둘째로, 멘델스존에 따르면 유대 율법이 선입견을 포함하고 있음에도 불구하고 허용되어야 하는 이유는 그런 율법이 영원한 진리를 포함하고 있기 때문이다. 하지만 유대 율법 속에 선입견과 진리가 뒤섞여 있다는 이유로 반드시 유대 율법을 수용해야 한다는 결론이 나오지는 않는다. 멘델스존이 생각했던 대로 계몽이 본래적인 의미에서 합리적 지식의 전파와 선입견의 제거를 목적으로 한다면, 오히려 유대 율법 속에서 선입견을 제거하고 진리를 추려내는 것이 더 적절해 보인다. 멘델스존은 그런 일이 “불가능한 일은 아니지만 어려운 일”⁶⁶⁾이라고 답할지 모르지만, 어쨌든 그런 일은 어려운 일이라는 해도 불가능한 일은 아니니 말이다. 적어도 일관성의 측면에서 보자면, 선입견을 포함하는 유대 율법을 일단 수용하는 것보다는 차라리 오랜 시간이 걸리더라도 선입견을 제거할 때까지 유대 율법의 수용을 유보하는 것이 옳바르지 않을까? 유대 율법이 유보되더라도 유대 율법이 포함하는 궁극적인 영원한 진리는 이성을 통해 파악할 수 있고, 그 진리에 비추어 우리는 인간으로서 그리고 시민으

65) *JubA* VIII 140.

66) Mendelssohn(1977), 450쪽.

로서 삶을 운영해 갈 수 있을 테니 말이다.⁶⁷⁾

셋째로, 멘델스존은 유대 율법을 철학적으로 정당화하지 못했다. 오히려 멘델스존은 유대 율법에 대한 철학적 논의의 가능성을 애초에 차단한다. 유대 율법은 역사적 진리이며 그 진리성은 단지 경험을 통해 확인되고 증언을 통해 보증되기 때문이다. 따라서 멘델스존은 유대 율법에 대한 유대인의 신념은 애초에 합리주의적 계몽주의의 비판의 대상이 될 수 없다고 주장하는 것처럼 보인다. 그렇다면 멘델스존은 합리주의적 계몽주의에게 관용을 보이라고 요구하기보다 한계를 지키라고 요구했어야 하지 않을까? 멘델스존의 진정한 의도가 이런 것이었다면, 멘델스존은 이 논문에서 제시된 것과는 사뭇 다른 철학자로 이해될 수 있을 지도 모른다. 하지만 그 가능성에 대한 탐구는 우리의 과제로 남는다.

67) 다른 한편으로 멘델스존의 유대 율법에 대한 입장은 데카르트가 『방법서설』에서 말한 ‘임시도덕’과 유사하게 이해할 수도 있다. 데카르트는 “내가 이성에 의해 판단 내리길 망설이고 있을 때에도 내 행동이 우물쭈물하지 않기 위해 또 가능한 한 계속 행복하게 살기 위해” 임시도덕을 제안한다. 르네 데카르트, 『방법서설』, 이현복 옮김, 서울: 문예출판사, 1997, 173쪽.

참고문헌

- 김수배. 1999. 「모세스 멘델스존과 균형의 계몽주의」. 『철학』 58집: 151-175.
- 김용대. 2007. 「계몽이란 무엇인가?-멘델스존과 칸트의 계몽개념」. 『독일어문학』 37집: 21-42.
- 르네 데카르트. 1997. 『방법서설』. 이현복 옮김. 서울: 문예출판사.
- Altmann, Alexander. (1973) 1998. *Moses Mendelssohn - A Biographical Study*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- _____. 1983. "Introduction." In Mendelssohn(1983), 3-29쪽.
- Arkush, Allan. 1994. *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*. New York: State University of New York Press.
- Bahr, Ehrhard. ed. 1974. *Was ist Aufklärung? - Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Baskin, Judith R. and Seeskin, Kenneth. eds. 2010. *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*. New York: Cambridge University Press.
- Batnitzky, Leora. 2010. "Modern Jewish Thought." In Baskin(2010), 424-444쪽.
- Cassirer, Ernst. 1951. *The Philosophy of the Enlightenment*. Trans. by Fritz C. A. Koellin and James P. Pettegrove. Princeton: Princeton University Press.
- Dubin, Lois C. 1997. "The Social and Cultural Context: Enghteenth-centry Enlightenment." In Frank(1997), 566-587쪽.
- Feiner, Shmuel. 2010. *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity*. Trans. from the Hebrew by Anthony Berris. New Haven: Yale University Press.
- Foucault, Michel. 1984. "What is Enlightenment." In *The Foucault Reader*. P. Rabinow, ed. New York: Pantheon Books.

- Frank, Daniel H. and Leaman, Oliver. 1997. *History of Jewish Philosophy*. London: Routledge.
- Hinske, Norbert. ed. 1977. *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Darmstat: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel, 1900-2009. *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. Königliche Preußischen Akademie der Wissenschaft / Deutschen Akademie der Wissenschaft zu Berlin.
- Mendelssohn, Moses. 1971. *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. A. Altmann, ed. Stuttgart: Holzborg.
- _____. (1784) 1977. “Über die Frage: was heißt aufklären.” in Hinkel (1977), 444-451쪽.
- _____. 1983. *Jerusalem or on Religious Power and Judaism*. Trans. by Allan Arkush. London: University of New England Press.
- Morgan, Michael L. 1997. “Mendelssohn.” In Frank(1997), 588-607쪽.
- Schmidt, James. 1989. “The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft.” *Journal of the History of Ideas* 50: 269-291쪽.
- _____. 1992. “What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the *Berlinische Monatsschrift*.” *Journal of the History of Philosophy* 30: 77-101.
- Solomon, Norman. 2015. *Historical Dictionary of Judaism*. 3rd edition. London: Rowman&Littlefield.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self - The Making of the Modern Identity*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Zöllner, Johann Friedrich. (1783) 1974. “Ist es ratsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?” in Hinkel(1977), 107-116쪽.

Mendelssohn's Jewish Enlightenment

- Focusing on the Relation between his Enlightenment and Judaism

Hong, Wooram (Sogang University)

Mendelssohn, who was a representative philosopher of Germany in the 18th century, is now neglected merely as a dogmatist philosopher who was criticized by Kant or as a popular philosopher who tried to propagate rationalist philosophy. However, in order to understand the 18th-century German philosophy, Mendelssohn's philosophy needs to be studied and evaluated more thoroughly in itself. Above all, the study of Mendelssohn's philosophy can make the 18th-century German philosophy map much more abundant, which has been somewhat simply grasped according to the dichotomous view with regard to the authority of reason. Mendelssohn elaborated his unique philosophy according to which, on the one hand, he as a rationalistic philosopher defended the authority of reason, and on the other hand, he as a Jewish philosopher demanded that reason be tolerant for the traditional belief. In order to confirm this, we will first analyze Mendelssohn's position on the Enlightenment in comparison with Kant's. Furthermore, we will examine Mendelssohn's *Jerusalem* and show that his unique position on the Enlightenment does not originate from a popularist view, but from an existential view based on his Jewish faith. And finally, we will evaluate Mendelssohn's Jewish Enlightenment and present a future task for the study of Mendelssohn's philosophy.

Key words: Mendelssohn, Enlightenment, Kant, Judaism, Tolerance

홍우람 E-mail: wooram@gmail.com

투 고 일	2019.07.11
심 사 일	2019.08.02
게재확정	2019.08.14