

## 사회질서에서의 이성: 사회이성 시론

홍 윤 기\*

### I. 이성의 사회적 활동으로서의 합리성과 '이성의 사회학': 막스 베버의 합리성 이론에 대한 재조명과 그 사회이성적인 함축

막스 베버가 다방면의 주제에 걸친 실증적 연구와 그 기본개념들의 체계화를 통해 20세기 초만 하더라도 경험과학의 새로운 분야로 꼽히던 사회학에 결정적 기여를 했다는 것은 재론의 여지없이 공인된 사실이다. 그는 특히 그 종류를 막론하고 경험현상들의 법칙적 일반화에 치중하는 자연과학적 접근법과는 달리 “인간행위자들이 자신들의 행위에 부여하는 의미들”의 해명으로 사회과학의 시각을 유도함으로써 사회학의 학문적 자의식을 명료하게 표현하였다.(Coser 1971, 219) 그러나 하버마스의 『의사소통행위론』(Habermas 1981 1/2권)을 적극적인 계기로 하여 “합리성의 이론(Theorie der Rationalitaet)”(Schnaedelbach 1984, 8)이라는 표제 아래 새삼스럽게 촉발된 철학적 연구의 한 동향은 주로 사회학의 관점에서 조망되던 베버의 합리성 개념에 사회학을 넘어 철학적 차원의 재평가를 하게 만들었다. 쉬네렐바하에 따르면, “한때 (서양의) 형이상학 전통은 인간을 이성적(또는 합리적--필자) 동물(animal rationale)로 규정함과 아울러 이 이성적(또는 합리적--필자) 성격(rationalitas)을 다른 생명체에 대한 인간의 종차(種差)로 규정했었다. 하지만 이 공통된 단어역사에도 불구하고 합리성의 이론이라는 것에서

---

\* 철학사상연구소 박사후 과정

그 옛날 이성의 철학을 재인식하기가 어렵다는 것은 분명하다.”(위의 글, 같은 쪽) 여기에서 문제는, “이성이라는 말을 언급하면 형이상학이 아닐까 하는 혐의를 받는 반면에 합리성의 주제는 탄탄한 과학의 인상을 준다”(같은 쪽)는 것이다. 인간의 심리현상을 그 고유한 연구영역으로 인정받는 오늘날의 심리학을 기준으로 보면 이성이란 “의식, 영혼, 정신 등과 같이 심리학에서 더 이상 활용할 도리가 없는 영혼적인 것을 상기시킴”에 반해, 일종의 행태과학으로서의 심리학은 합리성을 “철저하게 연구대상, 즉 개인들 및 체계들의 경험적으로 확정가능한 속성으로 이해”한다.(같은 쪽) 결국 쉬네델바하는 새로운 차원의 합리성 논의, 즉 과학적 고찰 대상으로서의 합리성 개념을 철학적 이성의 개념과 다시 접합시키는 시도가 행해지기 직전 공통된 어원에서 나온 이 두 개념이 처한 상태를 다음과 같이 단 한마디로 요약한다. “합리성은 이성을 몰아냈다”고.(같은 쪽) 그렇다면 당면 문제는 이렇게 그 근원이 같은 이성을 몰아낼 정도로 발전된 합리성이란 어떤 내용과 형태를 취하고 있으며, 이성은 어떻게 계속 이성이면서도 이런 모습의 합리성과 다시 연관을 맺고 그 실체적 기초이기를 주장할 수 있는가로 발전한다.

이성에 대해 한마디도 언급하지 않는 가운데 합리성의 논의를 시작한 사람은 역설적으로 합리성의 개념을 사회질서의 분석에 처음 도입한 막스 베버 자신이다. 각 문화권에 따라 이 개념의 사회적 양상을 경험과학적으로 정밀추적한 『종교사회학 논집』(Weber 1920) 전 3권과 인간의 사회적 행위 결정요인으로 이 개념을 기초적으로 정리한 942쪽의 유고집 『경제와 사회』(Weber 1922) 전권에 걸쳐 합리성의 개념은 단 한번도 이성의 개념이나 그 철학적 전통과의 연관에서 해명된 바가 없다. 단지 후자에서 이성 개념은 “자연법적으로 정당한 것의 질료적 척도”로서 자연 개념과 함께 개인들 또는 사회적 차원의 계약의 자유에 적극적 내용을 부여하는 것으로 언급될 뿐이다.(위의 책, 498) 그러나 이것도 현대 사회의 계급적 이해 및 이데올로기 갈등이 침예화되는 정황 아래 갈등 당사자들 사이에서 법에 대해 사태판단의 전문능력에 대한 요구가 고조되자 법을 다루는 모든 사법기구가 일종의 “기술적 기구로 변모되

는 불가피한 숙명” 속에서 부차적인 지위로 형식적 합리주의 안으로 포섭되기에 이를 것으로 고찰되었다.(위의 책, 512f) 분명히 베버는 이성에 대한 언급을 절제할 수록 현대적 합리성의 기술적-형식적 특징이 보다 훌륭하게 부각된다고 생각하였다. 결국 합리성은 아직 현대성이 충분히 실현되지 않았던 초기 현대의 자연법 전통에서 추상적 개인상을 준거점으로 하여 순전히 개개 인간의 보편적이고도 자율적인 인식능력 내지 의지능력으로만 상정된 이성과는 다른 차원의 경험, 즉 현대사회에 특정적인 모종의 경험을 대변하는 것으로 설정되었다.

그러나 하버마스는 합리성의 논의에서 장기간 배제되었던 이성을 복권시킴에 있어서 이성이 처음부터 철학사에서 누렸던 원천적 권리를 상기시키고 있다. 즉, “의견들이나 행위들의 합리성은 태생적으로 철학에서 취급되는 주제이다. 심지어 사람들은 철학적 사고란 인식하고, 말하고, 행위하는데 체화되어 있는 이성을 반성시키는 데서 기인한다고 말해도 무방할 것이다.... 철학적인 교설들에 공통된 그 무엇이 있다면 그것은 **자기 자신과 교류하는 가운데 겪은 이성의 경험들을** 명시적으로 해설하는 방식으로 존재 또는 세계통일성을 사고하려는 그 의도일 것이다.” (Habermas 앞의 책, 1권, 15--강조 필자) 하버마스의 개념포석에 따르면 결국 합리성도 그 장구한 철학사를 관통하는 **이성의 자기경험** 가운데 하나로서 궁극적으로는 이성이 확보하고 있거나 아니면 확보할 수 있는 개념들로 포착되는 이성의 자기자태에 다름 아니다. 단 이런 경우 합리성은 형이상학 시대에 “자연, 역사, 사회 전부를 망라한 세계 전체와 연관된 철학”(같은 쪽)의 품 안에서 관철되었던 이성과는 전혀 다른 새로운 자태의 이성, 즉 현대 사회에서 그 활동능력을 입증받는 그런 이성을 요구한다. 하버마스는 이성이 치한 새로운 철학적 조건을 “형이상학 이후의 탈헤겔적인 흐름들 안에서의 철학이 일종의 합리성 이론이라는 수렴점을 향해 분투하고 있는 것”(위의 책, 16)으로 파악한다. 여기에서 “형이상학 이후의 탈헤겔적인 흐름들”의 핵심은 그가 논리학, 과학 이론, 언어 및 의미 이론, 윤리학 나아가 행위이론 전반에 걸쳐 나타나고 있다고 포착한 현대 철학 일반의 관심, 즉 “인식활동, 언어적 상호이

해 및 행위의 형식적 제조건”(같은 쪽--강조 필자)의 정립에 철학의 모든 노력이 집중되고 있는 사태에서 찾아진다. 그리고 하버마스는 이런 현대 철학의 모든 성과들을 합리성으로 귀착되는 이성의 구성요인들로 포섭하려고 하는 것이다.

이런 견지에서 보면 막스 베버의 사회학적 합리성 이론은 철학적으로 새로운 의미지평을 여는 다음의 관점들에서 재고찰해 볼 가치가 있다.

(1) 주로 마르크스주의 전통에서 계발된 이데올로기비판의 방식은 탈 경험적인 차원에서 자기충족적인 존립방식을 고집하던 사변적 이성을 이데올로기적 현상으로 파악해 왔다. 그러나 합리성에 대한 베버의 경험실증적 고찰은 이성이 그 자체의 고유한 뜻, 즉 이성은 자신의 요구에 부합하는 대로 인간을 실천적으로 변형시킨다는 뜻에 맞추어 활동한 혼적이 사회적으로 확인된다는 점을 예시하였다. 다시 말해서 **합리성은 이성의 사회적 활동이다**. 현대 사회의 특징은 이 합리성이 사회질서의 규정에 결정적이라는 데 있다. 이런 점에서 베버는 이성이 사회현실에서 운동하는 과정을 추적할 수 있는 기초적 관찰을 행함으로써 일종의 **이성의 사회학**, 또는 좀더 역사적인 관점을 투입한다면, **이성의 사적 유물론을 가능케 하는 이론적 단서를 제공한다**.

(2) 그러나 이성의 사회학에서 상정하는 이성은 어떤 경우에도 사회제관계로부터 독립적이거나 아니면 그것을 초탈하는 방식으로 현존하는 것일 수는 없다. 이렇게 되면 이성은 사회를 단지 초탈적인 위치에서 관찰적으로 조망하고 반성하는 초월적 경험체가 아니라 사회 안에서 그 스스로를 능동적으로 가동시키는 일종의 활동체, 사회능력의 담지자로 정립되어야 한다. 따라서 이성의 사회학이 가능하려면 거기에서 채용하는 이성 개념은 사회능력을 그 구조적 요인으로 내장한 그런 이성, 즉 **사회적 이성(soziale Vernunft)**이라야 한다. 바로 이런 사회적 이성의 개념을 전제하지 않으면 베버가 각 문화권별로 독특하게 형성된다고 파악한 (Weber 1920, 12) ‘생활방식상의 실천합리성’에 과학적으로 접근하기가 곤란하다.

(3) 베버의 합리성 유형론은 특히 독일 관념론에서 일반적으로 상정

했던 바와 같이 이성의 활동이 반드시 보편적 형태로 귀착하는 것만은 아니라는 점을 사회적으로 체험가능한 합리성의 여러 형태를 통해 보여 준다. 이것은 곧 이성의 사회적 활동이 이성 개념에 내재된 이성 그 자신의 보편적 이념에 의해서만 실연(實演)되지는 않음을 입증한다. 따라서 사회적으로 활동하는 이성은 일차적으로 그것이 활동하는 사회현장의 제조건을 수용하는 가운데 그 조건들에 대한 자신의 관계를 정립하는 초기 과정부터 자신이 이성적임을 입증할 수 있는 그런 특성을 발휘해야 한다. 따라서 이성이 자신의 사회적 피규정성을 내화하는 과정, 즉 이성의 내용과 그 활동방향이 객관적 사회사실 및 사회제관계를 반영하는 과정도 이성의 기준에 따라, 다시 말해 자신의 사회적 의식에 입각하여, 그런 사실이나 관계성향을 자각적으로 선별하는 과정이다. 사회적 이성의 이런 자각적 선별성이야말로 각 문화권에 보편화된 생활양식이 적어도 그 문화권에서는 실천합리성을 갖게끔 유도하는 합리성의 기본 골격이다.

(4) 분명히 베버는 합리성의 작동방식과 내용들이 사회적으로 규정되어 그 유형들이 상호 독립적으로 분립됨으로써 합리성에 대한 문화적 이해가 일종의 상대주의로 귀결한다는 결론을 피할 수 없었다. 즉 사회 현상으로 나타나고 문화적 특수성에 의해 규정된 각각의 합리성유형들은 상호 비통약적(inkommensurabel)이다. 이에 따라 베버는 한 문화권을 배경으로 출현한 특정 유형의 합리성, 예를 들어 “현대 서구적 합리주의”(위의 책, 같은 쪽)와 같은 것이 전지구적 보편성을 누리게 되는 근거를 오직 그 합리주의에 입각해 형성된 유럽 자본주의의 우월한 경제력에서만 찾을 수밖에 없었다. 국제적으로 전개된 실천합리성 유형들 간의 투쟁에서 특정 합리성 유형의 우월함이 오직 물질적 경제력만으로 판가름난다는 관찰의 결론은 어느 모로 보나 합리적인 것이 아니다. 그러나 베버는 이성의 사회적 활동, 즉 합리성은 그 사회적 귀결에 있어서 어떤 경우이든 사회적으로 현존하는 인간들에 대한 현실적 규정력을 담보해야 함을 파악하고 있었다.

(5) 그러나 문화비교적으로는 상호비통약적으로 나타나는 합리성의

추구도 적어도 그것이 추구되는 사회현실 내에서 사회질서에 대한 사고 내지 구상을 행할 때는 사회현실에 대한 실천적 구속력이 통일적 보편성을 가지고자 한다. 현대의 사회질서가 합리화과정의 보편화를 그 성격적 핵심으로 한다면 그 과정에서 작동되는 이성의 형태는 이성에 의해 정립된 내용을 **사회적으로 보편화시키는 능력을** 보유하는 그런 것 이어야 한다. 그리고 현재 21 세기를 바라보는 시점에서 정보화혁명을 생산력의 핵심으로 하여 인간생활권의 전지구적 통일이 명실상부하게 목전에 박두한 상황에서 한 사회권의 질서를 보편적으로 규정하는 힘은 다른 사회권에서도 그와 동일한 힘으로 인정받아야 한다. 이런 상태는 특정 사회질서의 보편적인 핵심규정력이 다른 사회권의 질서에 대해서도 **상호호환성을** 가질 정도로 발전된 수준에 있다는 것을 전제한다.

그러나 베버는 합리성의 문화적 상대성을 넘어서는 보편적 합리성을 구성할 수 없었다. 베버의 시야에서 유럽 자본주의의 실천합리성에 체화된 “현대 서구적 합리주의”는 동양유형의 실천합리성에 대해 오직 그 경제력의 측면에서만 우월함을 입증할 수 있었고, 이 우월한 경제력 앞에서 자기변화해야 하는 동양 문화권에 대해 자발적 계몽을 유도하는 그런 종류의 설득력을 발휘할 수 있는 것이 아니었다. 마르크스주의가 꾀암박 식민지 상태의 동양권에 대해 반제국주의 해방투쟁이라는 메시지를 통해 발휘할 수 있었던 그런 정도의 보편성에 올라간 역사적 계몽력을 베버에게서 기대한다는 것은 전적으로 불가능했다. 오히려 베버는 동양사회의 항구적 정체성론을 서구 사회과학계에 장기간 정체시키는 이데올로기적 수단을 제공하기조차 하였다. 이것은 곧 “현대 서구적 합리주의”를 보는 베버의 시야가 당대에 경험적으로 확인가능한 합리성 차원에 고착된 나머지 그 합리주의가 성장하게 된 이성철학적 배경을 조직적으로 도외시하고 있었음을 반증한다. 이런 상태에서 베버는 자기 사회에서 합리화과정을 보편화시킨 추진력을 정확하게 포착할 수 없었으며, 동시에 자기 사회에서 일어나는 합리화과정이 서구의 경계를 넘어 세계적으로 보편화되기를 기대할 수 없었다. 결국 베버가 현대적 사회질서의 일반적 특징으로 합리화과정의 보편적 진행을 부각시키면서도

그 과정에 ‘문화간 보편성’을 추인할 수 없었던 이유는 그가 파악한 현대서구적 합리화의 핵심내용이 ‘성격적으로’ 서구중심적이던가 아니면 그 ‘진행골격과 방식’이 탈서구성을 생성시킬 정도로 보편적인 것은 아니었던 데 유래할 것이다. 이 가운데 어떤 것이 베버의 합리성 개념을 문학적 상대주의로 몰고 갔던 간에 분명한 것은 그의 합리성 내용이 합리성의 근거가 되는 **이성의 보편성 요구**를 그 내용상으로나 형태상으로 충분히 담지하지 못했다는 사실이다.

이러한 지적들이 타당하려면 무엇보다 인간의 특질로서 이성이란 무엇인가를 우선 규정해야 할 것이다. 그러나 이성의 정의는 필자가 본고에서 의도하는 바를 넘어서는 철학적 논쟁을 유발할 것이다. 따라서 필자는 베버가 사회학적으로 관찰한 합리성 유형에서 특정 이성형태를 추출한 다음 과연 그러한 이성형태가 서구 사회를 합리적으로 개조시켰던 일반적 추진력을 정확하게 반영하고 있는가를 비판적으로 고찰하는 데 국한할 것이다.

## II. 사회질서 구성에 있어서의 이성요인의 위상: 사회질서 합리화 과정의 균등한 보편화와 사회질서 내 합리화 요인들의 유동적 현실화

사회적 합리화를 현대화의 핵심으로 파악하는(Habermas 1981, 1권, 299~331) 베버의 사회학적 연구결과들을 면밀히 검토하면 다름 아닌 현대 서구의 사회질서 내에서 일어난 합리성의 ‘관철과정’과 그것의 사회적 ‘안착상태’ 사이에서 합리성의 사회적 위상에 대한 베버의 분석기조가 미묘하게 흔들리고 있음을 감지할 수 있다. 우선 베버는 『종교사회학 논집 제1권』 서언에서 이를바 “현대 서구적 합리주의”라고 특징지워지는 그런 종류의 “실천합리적 생활태도”(Weber 1920, 12)를 “바로, 그리고 오직, 서구 땅에서만 등장했지만 일종의 보편적 의의와 타당성을 가진 발전방향 안에 놓여 있는 문화현상”(위의 책, 1--강조 필자)으로

규정했다. 그리고 비록 그 문화적 가치영역에 있어서는 인식적, 규범적, 미적 제이념의 고유한 가치특성에 따라 각기 학문, 법 및 도덕 질서, 예술 등으로 전문적인 문화과정을 거치긴 하지만 현대 서구적 합리주의가 적어도 프로테스탄티즘의 윤리를 매개로 한 서구 자본주의권에서는 사회적으로 균등하게 보편화되었다는 결론적 통찰이 제기된다.(위의 책, 542~567) 여기에서 현대 서구 특유의 합리주의는 이런 문화적 가치영역들을 탈종교적으로 문화시키면서 동시에 현대 사회의 규정적 질서, 특히 기업자본주의의 경제활동에 유리한 에토스를 조성하는 방향으로 재결집시키는 본질요인으로 규정된다.

그러나 베버는 『경제와 사회』에서 사회학의 기초개념들을 공리적 명제의 형식으로 전개하면서 인간의 사회적 행위 규정요인들 가운데 합리성요인이 차지하는 위상을 급진적으로 상대화시키고 있다. 그에 따르면 “일체의 행위와 마찬가지로 사회적 행위도 1. 외부세계의 대상들 및 다른 인간들로부터 오는 모종의 행태에 대한 기대들을 통해, 그리고 합리적으로 노력하여 추구하고 그 무게를 저울질한 행위자 자신의 목적들을 성공시키기 위해 이러한 기대들을 ‘조건’ 또는 ‘수단’으로 이용한다는 점에서 **목적합리적으로**, -- 2. 어떤 특정 자기행태(처신)의 무조건적인 고유가치를 (윤리적이든, 미학적이든, 종교적이든 그 내용이 무엇으로 해명되든 간에) 순전히 그 자체로서 성공과는 전혀 무관하게 의식적으로 신념한다는 점에서 **가치합리적으로**, -- 3. 실제적인 열정 및 감정상태를 통한다는 점에서 **열정적으로**, 특히 정서적으로, -- 4. 토착화된 습관을 통한다는 점에서 **전통적으로**, 규정될 수 있는 것이다.”(Weber 1922, 12) 사회적 행위의 이 4가지 규정요인들에 대한 별별적 언급은 일단 경험적 사회학자로서 베버가 역사적으로 존립했던 인간집단들을 대상으로 행한 관찰결과들을 유형적으로 일반화시킨 것이라 할 수 있다. 그러나 베버는 그 다음 각 개별행위자들의 이 사회적 행위 규정요인들을 곧바로 사회질서가 보유하는 ‘사실적 보증근거 및 그 실천적 관철력’으로 승격시키고 있다. 우선 “한 질서의 정당성”은 그 사실적 근원에서 보면 크게 나누어 “순전히 내면적인” 근거 또는 “특정 외부적 결과

들에 대한 기대”라는 외부적 근거에 의해 “보증”된다.(위의 책, 17) 여기에서 감정에 따른 헌신이 주내용을 이루는 순수열정, 궁극적으로 의무지워진 가치들의 표현인 절대적 타당성에 대한 신념이 그 핵심이 되는 가치합리성 및 구원자에 의존하는 종교적 신앙 등은 모두 전자에 속하고 이해정황은 후자에 속하면서 목적합리성의 조건을 이루게 된다.(같은 쪽) 그리고 행위자들은 자기의 사회적 행위를 규정짓는 이 각각의 사실적 요인들을 모두 자기가 복속된 질서의 실천적 관찰력으로 직접 전이시킬 수 있다. 즉, “행위자들에 의해 한 질서에는, a)전통의 힘에 의해서는 언제나 있어 왔던 것의 타당성이, b)열정적인 (특히 정서적인) 신념의 힘에 의해서는 새로이 계시된 것 또는 모범적인 것의 타당성이, c)가치합리적인 신념의 힘에 의해서는 절대 타당한 것으로 추론된 것의 타당성이, 그리고 d)그 합법성이 믿어지는 실정규약의 힘에 의해서, 정당한 타당성이 귀속될 수 있다.”(위의 책, 19) 결국 베버에 있어서 한 질서의 정당한 타당성이란, 그 질서가 지시하는 행위를 해당 개인에게 사실적으로 발생시키기 위해서 일차적으로 그런 행위를 실제 수행할 수 있는 사실적 보증근거가 혼존하는 가운데 바로 이 근거로부터 질서에서 규정한 행위가 일어나도록 실천적 관찰력이 동원되는 상태를 가리킨다. 여기에서 특이한 것은 목적합리성을 실현하도록 되어 있는 합법성에 대한 신념에 입각하여 현대사회에 보편화되어 있다고 파악된 질서의 정당한 타당성 유형이다. 베버는 위의 언명에 대한 해설에서 “합법성에 대한 신념”을 “오늘날 가장 통상적인 정당성형태”라고 특징지우면서, 그 내용을 “형식상 정확하게 그리고 통상적인 형태로 성립된 규약들에 대한 복종”으로 규정했다.(같은 쪽) 전통이나 열정 또는 가치합리적인 신념 등은 모두 그것에 관찰력을 부여하는 세력들이 가장 직접적으로 확인되는 일상적 모습을 하고 띠고 있다는 점에서 공통적이다. 그러나 베버가 규정한 합법성에 대한 신념에서는 그것을 내면적으로 준봉하는 열광적 추종세력이 직접 확인되지 않는다. 이 합법성은 단지 “a) 합법성에 관심을 갖는 이해당사자들의 협정의 힘에 의해서, 또는 β) (인간에 대한 인간의 정당하다고 간주되는 지배를 근거로 행해지는) 흠풍(欽定) 및 복종

의 힘에 의해서, [참여자들에게] 정당하다고 간주될 수 있을”(같은 쪽) 뿐이다. 따라서 합법성에 대한 신념에는 그 사실상의 보증근거에 있어서 헌신적 추종세력이 아니라 오직 냉철한 집행세력만 존재한다. 이 집행세력은 베버에 의해 특정 사회적 행위의 억제 또는 유발을 목표로 법 규정에 대한 복종을 물리적 내지 심리적으로 강제하는, 곧 “특별히 그런 쪽으로만 초점이 맞추어진 인간참모진”(위의 책, 17), 또는 “관료적 행정참모진”(위의 책, 122)으로 특징화된다.

여기에서 문제는 두가지 방향으로 전개된다. 우선 행정관료를 집행세력으로 하여 법의 합법성이라는 힘에 의해 실천적 관찰력을 발휘하는 목적합리적 행위들에 있어서 정작 그것이 성공적으로 추구해야 하는 목적 그 자체가 어떻게 정립되는지에 대해서는 전혀 언급되지 않고 있다. 법에 의한 합리적 지배에 있어서는 목적정립의 과정이 전혀 생략된 반면 결코 합리적 지배라고 할 수 없는 전통적 지배나 카리스마적 지배의 정당성은 그 추종자들에 대해서 적어도 일정한 목적표상을 안정적으로 제공한다는 점에서 베버가 상정한 목적합리적 행위유형보다도 전통적 지배의 경우 목적유의미성의 지속도가, 카리스마적 지배의 경우 합목적성의 집중도가 훨씬 높다. “전통적 지배는 과거의 우선성들에 결착되어 그런 한에서 그(관료적 지배--필자)와 마찬가지로 합규칙적인 방향성을 보이는 반면, 카리스마적 지배는 (그 영역 안에서) 과거를 전복시키고 이런 의미에서 혁명에 특유한 것이다.... 카리스마적 지배는 인격적 카리스마가 확증의 힘에 의해 ‘타당성을 누릴’ 때, 즉 인정을 받을 때, 오직 그런 한에서 정당하며, 측근, 문하생, 추종배 등은 오직 그의 카리스마적 확증성의 지속을 바랄 때나 ‘유용한’ 것이다.”(위의 책, 141)

그러나 보다 근본적인 문제는 관료적 지배를 핵심으로 합법성에 근거한 합리적 지배가 현실 지배질서로서는 결코 보편적으로, 그것도 균등하게 실현되는 것이 아니라, 그것으로의 이행이 ‘유동적인(ueberfluessig) 것’으로 상정되어 있다는 것이다. 『경제와 사회』에서 전개된 「사회학의 기초개념들」에 관한 베버의 언명은 그 개념들이 경험적으로 도출되어 나온 인간의 역사현실들에 대한 베버의 일생에 걸친 관찰을 유형적으로

일반화시킨 것으로서 베버 사회학의 일반이론을 요약하는 것이라고 할 수 있다. 여기에서 베버는 사회적 행위들을 규정짓는 요인들 가운데 합리성의 요인이 사회질서에서 정당한 타당성을 획득하여 궁극적으로 현대사회질서의 지배요인으로 보편화되는 이행과정에 대해 비록 짧지만 대단히 함축적인 진술을 하고 있다. 이 진술들을 베버의 이행테제라고 한다면 <사회학의 기초개념들>에는 합법성에 입각한 합리적 지배에로의 이행에 대해 3개의 이행테제(UeTh)들이 제시되어 있다.

(UeTh 1: 행위규정요인들이 정당성근거로 전형됨에 관해서) “단지 전통적이기만 하거나 아니면 단지 목적합리적으로만 동기지워진 질서정향(秩序定向)이 정당성신념(Legitimitaets-Glauben)으로 넘어가는 이행들이 **현실에서 전적으로 유동적인** 것은 당연하다.”(위의 책, 16--강조 필자)

(UeTh2: 특정질서의 타당성과 비타당성 사이의 상호유동적 이행에 관해서) “(평균적으로 믿어지는) 한 질서의 의미를 우회하거나 침해하는 것이 규칙화되어 있다면 ‘타당하다’는 측면에서 그 질서는 그 정도만큼, 단지 한정적인 것이거나 아니면 궁극적으로 더 이상 존립하지 않는다고 할 수 있겠다. 즉 (그 목적상 불가피한) 법률의 경우에서와는 달리 사회학에서는 한 특정 질서의 타당성과 비타당성 사이에 절대적 양자택일의 관계가 존립하지 않는다. **이 두 경우들 사이에는 유동적인 이행들이 존립**하며, 이미 고찰된 바와 같이, 상호 모순되는 질서들은 각기, 행위가 그 질서에 ‘사실적으로’ 정향되어지는 그런 ‘기회’가 존속할 때, 그 범위 안에서, 병립적으로 타당성을 누리는 상태가 있을 수 있다.”(위의 책, 17--강조 필자)

(UeTh3: 관습에서 법으로의 이행상태가 지니는 유동성) “(신분인습과 같은) 관습의 위반은 신분동료들이 행하는 사회적 배척이라는 극단의 효과적이고도 감정적인 결과를 통해 그 어떤 법강제가 이럴 경우 발

휘할 수 있는 것보다 더 강력한 경고를 받는 경우가 흔히 있다. 이 경우 빠진 것은 그 엄수를 보장하는 특정 행위에 촛점이 맞추어진 특수한 ‘인간참모진’(우리의 경우 판사, 검사, 행정공무원, 집행관 등)이다. 그러나 그 이행은 유동적이다. 한 질서를 단지 관습으로 보장하는 상태에서 법으로 보장하는 상태로 이행함에 있어서 그 구분선은 공식적 위협 수단을 갖춘 ‘조직된’ 배척의 적용 여부이다.”(위의 책, 18--강조 필자)

이 3가지 이행테제에서 일반적으로 확인되는 것은 이른바 “법조문과 법결정의 관계에 대한 현대적 표상방식”(같은 쪽)이 관습이나 종교적 혼신에서 형성된 질서표상보다 더욱 보편적이고, 나아가 인간의 생활욕구에 대해 더욱 발전적인 우위를 주장할 어떤 형태의 기능적, 당위적 근거도 제시되고 있지 않다는 것이다. 오히려 베버는 일반적으로 통용되는 질서표상이 1) 각 사회구성원이 당면한 이해정황, 2) 장기간에 걸쳐 형성되어 개인생활권에 침범된 생활관성, 그리고 3) 공적 강제력을 동반한 합법성과의 관계 등이 즉시(即時)적으로 교착된 결과로 파악하고 있다. 즉 “전적으로 새로운 규약이 문제가 되는 경우가 아닌 한, 그 모든 경우에 있어서 질서에서 나타나는 복종은 극히 상이한 양태의 이해정황(Interessenlagen) 이외에 전통밀착성(Traditionsgebundenheit) 및 합법성표상(Legalitaetsvorstellung)의 혼합을 통해 조건지워져 있다.”(위의 책, 20) 이렇게 될 경우 현대적인 사회질서는 현대 이전의 질서에 비해 공적 강제력의 동원이라는 요인을 질서표상에 추가한 점 말고는 심지어 합법성이 사회질서를 주도적으로 규정한다는 원칙, 즉 법치주의의 정당성 근거조차도 입증하지 못한다. 베버에 따르면 “과연 자신이 인습, 관습 또는 법 가운데 어느 것에 따르는지 복종적으로 행위하는 사람에겐 아주 많은 경우 한번도 의식되지 않는다는 것은 당연하다.”(같은 쪽) 베버가 설정한 기초개념에 의존한다면 사람들이 자신들의 직접적인 인간적 교류권 안에서 즉각적인 압박을 주기 때문에 인습이나 관습에는 별 이의 없이 복종하지만 그만한 체감을 갖지 않은 법에는 왜 따르는지를 설명하기란 그렇게 쉽지 않다. 그리고 그보다 더 어려운 것은 이렇게

생활관성화된 전통이나 즉각 판가름나는 이해관계 또는 심리적으로 조여오는 배척감을 담보한 관습같이 자신의 생활맥락과 직접 연관된 요인을 보유하지 않은 법을 침해하는 것이 왜 문제가 되는지를 설명하는 일이다. 베버 식으로 법을 어길 경우 그것에 대한 강압적 공권력이 당장 인신을 구속하리라는 물리-심리적 공포심이 법준수를 강제한다고 설명해도 의문은 줄어들지 않고 더 심각한 양상으로 재생산된다. 왜냐하면 그런 식으로 자기 생활을 직접적으로 부자연스럽게 만드는 폭력적인 법집행 기구가 자기 생활권 바로 옆에 어른거리고 있게끔 애초부터 인정해야 하는 이유를 보다 근본적으로 제시해 주어야 하기 때문이다.

분명히 베버는 퇴니스의 개념들을 차용하여 사회적 관계가 발전되는 두 양상을 구분함으로써 이런 의문에 대한 해답을 시도하는 듯하다. 그에 따르면 개인들 간의 사회적 관계는 “공동체화”(Vergemeinschaftlichung) 또는 “사회화”(Vergesell-schaftlichung)의 두 방향으로 전개된다. 하나의 사회적 관계는 “사회적 행위가 -- 개별사례 또는 평균적으로 또는 그 순수유형에 있어서 -- 참여자들에게 주관적으로 느껴지는 (열정적 또는 전통적) 공귀속성에 맞추어 조정되는 것에 기반을 둘 때, 그런 한에서,” 공동체화된다.(위의 책, 21) 반면에 하나의 사회적 관계는 “사회적 행위가 (가치합리적이든 목적합리적이든) 합리적으로 동기지워진 이해‘균정’ 또는 마찬가지로 동기지워진 이해‘결합’에 맞추어 조정되는 것에 기반을 둘 때, 그런 한에서”, 사회화된다.(같은 쪽) 여기에서 사회화의 특징적 양상에 대한 지적은 명백히 법치주의를 운영원칙으로 하는 현대 사회질서의 핵심, 즉 계약적 동의와 관련된다. 단 이 지적이 상당한 유보를 전제한다는 점에 유념할 필요가 있다. 즉, “사회화는 전형적으로 (하지만 그것만은 아니지만) 특히 상호 수락을 통한 합리적 협약에 기반할 수 있는 것이다.”(같은 쪽--강조 필자) 이것은 곧 사회라는 것의 합리성이 기본적으로 “현대식 경제에서 특징적으로 나타는 것과 같은 적나라한”(위의 책, 23) ‘이익-손해 관계’를 기축으로 삼고 있음을 적시한다. 이에 따라 사회적 행위자들의 주관적 가치체계 및 타인과의 객관적 관계 양상에서 나타나야 할 합리성도, 이해관계의 경영을 통해

상호균등한 차원에서 각자의 이익을 보존하는 가운데 그것을 가능한 한 극대화시키는 데 유리한 가치 또는 태도라는 식의, 고정된 의미를 부여 받게 된다. 따라서 합리성이 나타나는 경우란 “그 사회적 행위가 a) 가치합리적으로는 ‘자기자신’의 의무부담에 대한 신념에, b) 목적합리적으로는 ‘상대방’의 충실성에 대한 기대에 그 방향이 설정되는 것이다.” (위의 책, 21~22) 그럼에도 불구하고 단지 이해당사자 간에 쌍무적으로, 그리고 일종의 도덕적 의무부여라는 방식으로도, 성립할 수 있는 이런 상호이해관계의 규제에 왜 하필 경우에 따라서는 이해당사자에게 상당한 손해 내지 이익유보를 뜻할 수 있을 터인데도 인류 역사상 가장 폭력집약적인 범집행기구의 개입을 요청해야 되는지에 대해서는 명쾌한 해명이 주어지지 않고 있다.

다만 베버는 위와 같은 진술들의 바로 앞에서 사회학의 또 다른 필수적 기초개념들로서 “투쟁”과 “경쟁” 및 특히 “정선(精選, Auslese)”에 대해서 집중적인 논의를 하고 있다.(위의 책, 20) 이 개념들은 베버가 ‘개인간 차원’에서 어떤 양상의 인간관계를 ‘사회’ 안에서의 ‘규정적’ 대타관계로 생각했는지를 여실히 보여준다. 앞의 두 개념은 이미 토마스 흉스나 아담 스미스가 시장교환관계를 핵심으로 하는 현대경제에서 각 개인들 또는 집단들 사이에 맺어지는 관계의 주도적 양상으로 부각시킨 바 있다. 베버에 특이한 것은 다윈 내지 스페恩서 류의 진화론을 상기시키는 정선(또는 흔히 도태라고 불리는 것)의 개념을 각 개별적 차원의 행위 ‘유형’에다 적용시킨 점이다. 베버의 정선 개념은 그 적용외연에 있어서 생물학적 내지 사회적 차원에서 구체적인 ‘생물’ 종이나 ‘인간’ 유형이 도태된다는 의미를 내포하지 않는다. 이 용어는 한 개별인간 또는 개별집단이 맺는 다양한 사회 ‘관계’ 및 거기에서 표출되는 다양한 행위 ‘유형’의 변동추이에 적용되는 개념이다. 이 점에 있어서 이 개념은 생물학적 내지 사회적 다원주의와는 전혀 무관하다.(위의 책, 21) 이 개념으로 베버는 사회행위 및 사회관계의 이러한 “형태”를 위한 기회가 변화하게끔 작용하는 근거를 포착하고자 한다. 그에 따르면 투쟁이나 경쟁에선, 여러가지 결정적인 우연이나 운명소관에도 불구하고,

“평균적으로 보아 투쟁에서의 승리에 중요한 자질을 개별 차원에서 보다 강력한 정도로 보유하는 자들이 정선되는 결과”가 나오는데, 이 정선에 결정적인 요인들을 제시하는 것은 투쟁 또는 경쟁조건들로서, “생각할 수 있는 일체의 개인 내지 집단적 자질” 이외에도 “전통적이든, 가치합리적이든 아니면 목적합리적이든 투쟁에서의 태도를 방향지우는 그 모든 질서들도” 정선의 요건을 제공하는 것이다.(위의 책, 20) 이런 측면에서 보면 베버가 생각하는 합리성은 근본적으로 ‘모든 인간’에게 인간으로서의 기본가치를 균등하게 인정한다는 그런 의미의 보편성을 갖는다기보다는 특정 사회관계를 해당 사회가 추구할 목표로 설정하는 가운데 그 관계에 성공적으로 적응하는 특정 행위유형을 그 사회 내에서 선택적으로 보편화시키는 것을 그 핵심으로 하는 것이다. 이런 합리성에 따르면 “인간 개인 또는 특정 유형의 인간들은 그 뜻하는 바에 부합하는 그런식의 투쟁의도가 없더라도 상호간에 살아가거나 살아남기 위한 (잠복성) 생존투쟁”, 즉 ‘정선과정’에 항상 노출되어 있다.(같은 쪽) 여기에서 우리는 흑스가 인간의 자연조건으로 상정한 그러한 상태, 즉 “만인의 만인에 대한 전쟁”(Hobbes 1651, 107)이 베버의 사회이론에서도 여전히 사회질서의 기본조건으로 유지되고 있음을 확인한다. 즉 사회질서는 어떤 방식으로든 해당 사회에 공동으로 속한 개인들 사이의 ‘대립’ 가능성 또는 그 현실에 대한 강제적 억제 내지 조정을 위한 것이다. 그러나 이 사회관계의 기본조건과 사회질서 사이의 연관에 대한 입장에 있어서 흑스와 베버는 현격한 차이를 보이고 있다. 흑스는 자연상태의 개별 인간들 사이에 협약이 이루어지고 그에 따라 하나의 권력을 담보한 법질서가 성립되어 ‘중재력’을 발휘하게 되면 개인들 사이의 대립사태가 평정되면서 사회전체적으로는 ‘평화’의 상태가 그 결과로 나타난다고 생각했다.(위의 책, 128~130) 이 중재력의 타당성은 전적으로 자연상태를 종식시키는 데 이해를 같이하는 개인들의 합의에 근거한다. 그러나 베버에 있어서 개인간 대립관계는 그 자체가 사회질서에 의해 촉발되며 각 개인은 이 질서에서 배제되지 않기 위해, 즉 정선되기 위해, 그 질서가 규정하는 유형대로 스스로의 행위를 순응적으로 조정할

수밖에 없는 위치로 상정되었다. 이로써 사회질서는 사회구성원들 사이의 대립요인들을 전반적으로 소멸시키는 것이 아니라 오히려 그 대립들이 새로운 형태의 행위로 발전되도록 강제하는 데 그 의의가 있다. 그러나 어떤 형태의 행위가 어떻게 기존의 대립들을 넘어서는 보다 발전적인 행위로 인정될 수 있는지에 대해서 베버가 언급한 바는 전혀 없다.

### III. 사회이성의 현실적 작동근거: 세속적 생활의 유의미성 추구로서의 이성활동

베버가 그의 『종교사회학 논집』에서 일종의 보편적 의의와 타당성을 가진다고 특징지운 현대 서구적 합리주의란 베버식 관찰에 따르면 계몽주의가 철학적으로 주도했던 반봉건 사상투쟁 과정에서 비로소 형성된 것이 아니었다. 그런 식의 합리주의는 바로 그 합리주의로써 타도하고자했던 종교의 주술적 구조 안에서 배태되었다. 즉, “과거 도처에서 생활방식을 형태지우는 가장 중요한 요소들에 속했던 것은 주술적이고 종교적인 권능들 및 그런 것들에 대한 신앙에 닿을 내리고 있던 윤리적 의무관념들이었다.”(Weber 1920, 12) 이런 관점에서 베버는 현대 자본주의운영 ‘주체’의 활동방식을 성격지우는 경제 ‘에토스’는 근원적으로 아담 스미드의 시장지향적인 자유주의보다는 루터나 칼빈의 금욕적 프로테스탄티즘의 합리적 윤리에 더 큰 데를 본 것으로 파악하였다. 보다 정치하게 말하자면 이런 금욕적 프로테스탄티즘의 신앙태도 안에는 객관세계에 대해 암도적인 위력을 발휘하는 주술에 의존하기보다는 그 객관세계 안에서 살아가는 생활인들의 내면적 의미에서 신앙의 근거를 찾는 경향이 강력해짐으로써 “‘세계’에 대한 파악을 ‘의미’ 문제로 완결시키려는 지식인들”이 형성되기에 이르렀다.(Weber 1922, 308) 바로 이 지식인들에 의해 본래 자신들의 신앙근거였던 주술적 세계에 대한 체계적 탈주술화 작업이 수행되었다. “지성제일주의(주지주의)가 주술에 대한 신앙을 억제하고 그럼으로써 세계의 진행사안들이 ‘탈주술화되어’

그 주술적 의미내용을 상실함으로써 그런 것들이 아직 ‘존재한다’거나 ‘일어난다’고 할 수는 있어도 더 이상 ‘의미하는 바’가 전혀 없게 되어 가면 갈수록 세계 및 ‘생활방식’ 그 전체에 대해 그런 세계의 진행사안들이 의미부합성을 갖고 또 ‘유의미하게’ 질서지워져 있어야 한다는 요구는 더욱 긴박하게 자라난다.”(같은 쪽-강조 필자) 베버에 따르면 영혼의 구원에 대한 요구의 ‘주도적’ 형태를 바로 이런 방식으로 주술적 세계신앙에서 탈주술적 의미추구로 바꿀 수 있었던 그런 유형의 종교로는 유일하게 프로테스탄티즘이 있을 뿐이다. 그리고 이 종교는 세속적 금욕주의를 통해 사회적 인간들의 비종교적 유형의 사회행위에 종교의 탈속적 의미에 맞먹는 구원의 의미를 부여하였고, 나아가 — 바로 이 점이 결정적이지만 — 종교의 초월적 영역이 독점하고 있던 구원체계를 인간의 세속적인, 즉 사회적인, 의미추구활동으로 전면교체시켰다. 그리고 인간이 사회적으로 추구하는 ‘의미’의 획득은 이제 더 이상 탈사회적인 초월세계의 구원체계가 아니라 사회적으로 현존하는 개인 또는 집단의 내면에서 형성되는 욕구 및 그 욕구의 일반화된 표현으로서 목적을 설정하는 활동에만 연관되는 것이었다. 종교의 초월적 구원체계와 전혀 독립하여 전적으로 세속에서 자기구원을 추구하는 바로 이 자기활동이 자본주의적 시장경제의 기본적 활동주체인 기업에 대해 그 생산활동의 필수적인 요소인 “자유로운 노동”(Weber 1920, 10)으로 전환 한다. 베버는 자본주의가 그 활동적 측면에서는 각 경제주체가 독립적으로 추구하는 이윤지향적 시장경제라는 점을 부인하지 않는다. 베버가 주목하는 것은 바로 이렇게 시장을 현장으로 하여 이윤을 목적으로 각기 독립된 자기활동을 별이기로 한 사회적 행위자들이 어떻게 대량으로 등장하여 이른바 경제에서의 현대를 열게 되었으면, 왜 그런 현상이 서구에서만 보편적인 사회현상으로 발전하였는가 하는 점이다. 그리고 베버가 설정한 이런 문제의식에 따르면 사회적 행위자들을 대량으로 기업적 생산활동으로 내몸으로써 단지 시장지향적이 아니라 합리적노동조직을 기반으로 한 기업자본주의를 성립시킨 요인은 서구에서뿐만 아니라 다른 사회권에 대해서도 보편적 관찰력을 가지는 그런 것이어야 했다.

그러나 베버가 이러한 과정의 결과적 현상으로 파악한 현대 서구자본주의의 핵심, 즉 그의 “합리성”은 “기술적으로 결정적인 요인, 즉 정밀회계라는 기초작업의 산정가능성”(같은 쪽)에서 찾아진다. 그리고 이 기업의 계산적 부기 및 계획적 경영에 유리한 환경에 “수학 및 실험에 의거하여 정밀하고도 합리적인 기초를 갖추게 된 자연과학의 고유성”이 결부된다.(같은 쪽)

하지만 어떤 경우라도 이런 기술적 요인 그 자체가 사회적 행위자들로 하여금 ‘대규모로’ 자본주의적 기업활동에 참여시켜 거기에서 대다수는 프롤레타리아트로, 소수는 자본소유주로 분열되는 과정을 밟게 만들지는 못한다. 이 기업활동이 주도적인 사회적 행위가 되기 위해서는 적어도 종교적인 가치체계가 지배적이었던 그 발상지의 대중들에게는 그야말로 ‘유의미한’, 그리고 ‘인간으로서 살아가면서 가능한’, 그 무엇으로 받아들여져야 한다. 이것은 명백히 전사회적 차원에서 종교적인 초월능력을 전면대치시킬 수 있으면서도 동시에 그에 못지 않게 세속세계의 진행사안들에 대한 인식과 그에 기초한 가치부여에 있어서 규정력을 발휘할 수 있는 그 어떤 인간적인 능력에 대한 ‘자기확신’이 대중, 아니면 적어도 사회를 주도하는 엘리트 사이에 광범위하게 확산되어 있지 않으면 전적으로 불가능한 일이다. 그리고 이 인간능력에 대한 자기 확신은 그것이 그 어떤 종교적 신앙형태 안에서 배태되었다고 하더라도 그 핵심에 있어서는 **자신의 이성능력에 대한 보편적 자각**에 다름 아니다. 베버는 이 이성의 능력이 종교 안에서 일종의 지성제일주의 또는 세속적 금욕주의라는 형태를 통해 신앙활동의 기축을 탈세속적인 것에서 세속 내부로 옮기는 과정을 면밀히 탐색하고 있다. 어느 면에서 이 사회학적 관찰은 봉건세계가 사회적 행위자로서의 인간의 내면에서 봉괴되는 과정을 포착한 것으로서 그 세계가 인간들 사이의 경제관계에서 소멸되는 과정을 분석한 마르크스적 사적 유물론의 성과를 개별인간의 내면에서 보완한다는 의미를 가진다.

여기에서 우리는 베버가 순전히 가치합리성으로 분리시켜 포착한 합리성의 또 다른 유형에 주목하게 된다. 베버는 가치합리성을 “어떤 특정

자기행태(처신)의 무조건적인 고유가치를 (윤리적이든, 미학적이든, 종교적이든 그 내용이 무엇으로 해명되든 간에) 순전히 그 자체로서 성공과는 전혀 무관하게 의식적으로 신념"(Weber 1922, 12)하는 것으로 규정하였다. 그리고 이 가치합리성의 전형적인 사례로 자연법을 들고 있다. 즉 “가장 순수한 가치합리성 유형은 ‘자연법’을 통해 기술된다. 그 이상적 요구에 비해 지극히 한정된 것이라고 하더라도 논리적으로 추론된 이 자연법의 문제들이 행위에 실재적 영향을 미친 정도가 결코 사소한 것이 아니라는 점은 시비의 여지가 없다. 그리고 이렇게 논리적 추론 문제들은 계시, 성문화된 규약, 전통 등에서 제시하는 권리와 확연히 구별되는 것이다.”(위의 책, 19) 그럼에도 불구하고 베버는 이 가치합리적 차원에서 인간능력에 대한 무조건적 자기확신, 즉 인간이 초월적인 것도 도움 없이도 세속적인 사안을 파악하고 그 문제들을 극복할 수 있는 자기능력으로서 ‘이성’을 가졌다는 자각이 진행되었다는 점을 간파했다.

이 이성은 종교에 대해서 두 가지 측면의 우월성을 가진 것이었다. 우선 이성은 순전히 인간적인 능력이었기 때문에 종교에 비해 사회적 행위자로서의 인간의 평균적인 경험을 ‘보다 근거리에서’ 파악할 수 있는 관점을 확보했다. 나아가 이성은 일단은 순전히 인식상의 현실능력으로 출발하기 때문에 초월적인 것의 개입을 되도록 절제하는 가운데 종교에 비해 ‘보다 체계적인 일관성을 갖고’ 인간에 대한 설득력을 발휘할 수 있었다. 바로 이 두 가지 측면의 우월성이 종교적 초월세계로부터 오는 탈속적 메시지에만 귀를 기울이던 대중들의 주의를 ‘인간끼리 나누는 담론과 행위의 장’, 즉 현대의 고전적인 의미에서 시민사회로 유도함으로써 거기에 참여한 인간들로부터 ‘자발적’ 동의를 끌어낼 수 있었다.

베버가 포착한 대로 탈주술화의 과정은 프로테스탄티즘의 개혁된 신앙형태의 엄호 아래 일종의 대중적 애토스로 정착되었다. 그러나 베버는 이 과정에서 이 대중적 애토스의 구성요인들로서 각기 독립된 가치 영역으로 자립화되기에 이른 과학, 사회 및 개인의 행위규범 및 감성적 표현방식의 내용들이 ‘이미’ 종교적 문화전승 안에 선재하고 있어야 하며, 생활의 다방면에 걸친 현대적 합리성을 선점하고 있는 그런 종교적

토양 위에서만, 즉 서구에서만, 현대 자본주의를 보편화시킬 수 있는 정신적 태도가 형성될 수 있었다고 단정지웠다. 그러나 프로테스탄티즘이라는 ‘특수한’ 신앙형태 안에서 배태된 것은 일반적인 인간의 ‘보편적’ 능력에 대한 자각이었다. 베버가 연구한 동서양의 세계종교들은 그 모두가 각 문화권 안에서 세계종교로서의 보편성을 인정받는 초기 국면에서 국지적으로 군립하던 미신적 자연신앙들과의 대결에서 그 나름의 탈주술화 과정을 경과한 역사적 경험이 있었다. 문제는 이 탈주술화에 동원된 인간의 능력구조들이 얼마나 탈주술화를 근본적으로 추진하여 이 탈주술화된 상태를 인간 삶의 보편적인 조건으로 현실화시키는 것들이었나 하는 데 있다. 이런 의미에서 이른바 역사상의 세계종교들은 엄밀하게는 그 문화권 안에서 국지적으로 개발된 구원수단들을 보다 정치하게 세련시킨 것이었다. 그리고 이 구원수단들은 비록 초기 단계에서는 평신도를 포섭하는 과정에서 구원의 평등성을 고창할 수는 있었지만 그 요구하는 바 자질은 모두 특별한 훈련을 받은 특수한 능력의 인간들만 보유할 수 있는 것으로 특징지워졌다. 즉 종교적 구원은 그 능력과 기회에 있어서 본질적으로 전 대중에게 균등하게 분배될 수 있는 성격의 것이 아니었다. 개혁신앙으로서의 프로테스탄티즘은 신과의 직접적인 평등한 연관을 강조하면서도 오직 신앙적인 특수성에 그 신념 작동상의 조건을 둑어 두었다. 바로 이 점에서 이 종파는 현대 세계에 보편화된 탈주술화의 초기적 ‘유인’은 제공할 수 있었지만 그것의 본격적인 ‘원인’은 될 수 없었다. 세속세계의 전면적 탈주술화는 어떤 형태이든 신앙 공동체의 범위를 벗어날 수 없었던 종교조직의 신앙활동이 아니라 만인에게 계몽의 기회를 개방한 교육체계를 발판으로 대중의 확신 속으로 녹아들어간 학술조직의 철학적 이성활동에 의해 추진되었다.

#### IV. 객관정신으로서의 사회적 이성: 사회적으로 유의미한 이성활동에 대한 헤겔적 판독법

사회질서에 대한 현대적 개념의 특징은 그 질서가 전적으로 인간의 자발적 동의를 통해 성립하며 바로 이 상호계약적인 동의의 과정이 사회질서의 타당한 구속력 근거임을 밝혔다는 데 있다. 이에 부응하여 현대 사회철학은 인간의 사회적 행위가 이성의 매개를 통해 그 행위에 합당한 자기규제적 질서를 그야말로 질서답게 구성할 수 있으며, 이렇게 구성된 질서야말로 인간의 보편적 요구를 가장 잘 충족시킬 수 있다는 것을 보여주는 데 그 이론적 노력을 기울였다. 이런 가정에 입각한 이론 작업의 타당성은 현대 사회철학에서 채용한 이성개념이 질서의 성립에 이르는 사회적 행위의 구성요인들을 ‘전적으로’ 인간의 자기능력 내에서 포착하는 데 일정 성과를 올렸다는 데서 기인한다.

그런데 막스 베버의 사회질서 개념은 이러한 현대 사회철학의 이론적 성과들을 현대적 합리성의 반성준거로 채용하지 않은 채 오직 사회적으로 일면화되어 나타난 이성활동의 결과만 합리성으로서 관찰함으로써 현대적 사회질서 그 자체의 현실적인 정당성 근거를 시야에서 놓치고 말았다. 우선 베버에 있어서 “사회적” 행위란 “행위자(들)에 의해 뜻하여진 바 의미에 따라 ‘다른 사람’(anderer)의 행태와 연관되면서 그 경과에 있어서 바로 이 다른 사람의 행태에 방향이 맞추어진 그런 행위”로 정의된다.(Weber 1922, 1) 여기에서 행위(Handeln)란 “행위자(들)이 하나의 주관적 ‘의미’(subjektiver Sinn)를 자신과 결합시킬 때, 오직 그런 한에서, 나타나는 인간적 행태”로 규정된다.(같은 쪽) 따라서 사회적 행위란 인간고유의 행태들 가운데 첫째 ‘주관적으로 유의미’ 하면서, 그 다음 이 주관적 유의미성이 ‘대타적(對他的) 연관성’을 가질 때 성립한다. 그러나 이 ‘대타적으로 연관된 주관적 유의미성’이라는 개념은 그것에 내포된 두 요소개념의 무규정성때문에 인간의 사회적 행위, 그것도 현대적 차원에서의 사회행위를 취급할 때 적절한 분석력을 발휘할 수 없다. 우선 사회적 행위의 일차적 고려사항으로 부각되는 이른바 ‘다른 사람’이라는 요소의 개념화 양식은 그 사람이 그를 다른 사람으로 규정하는 ‘나’와 같은 종류의 인간이라는 점 말고는 그와의 관계에서 ‘나’가 유의미성을 설정할 어떤 규정적 계기도 내용적으로 포함하지 않

고 있다. 그리고 거꾸로 의미라는 현상의 개념적 외연은 전적으로 행위자 개인의 주관에 한정됨으로써 그것이 ‘사회적으로’ 유의미한 차원에서 포착될 조건은 전적으로 관찰자의 접근기준에 의존한다. 여기에서 베버는 행위자 개인이 의도한 주관적 의미는 그 의미에 입각해 실행된 행위가 그 경과과정에서 관찰가능한 수준으로 표출된 “지향점” (Richtpunkt)에 입각하여 “추체험적으로” 판독할 수 있다고 가정한다. (위의 책, 2) 결국 인간이 이성적 행위를 했다고 하면 그 때 작용한 이성의 의미는 오직 주관적인 의도로서 구체적 행위들에서 재구성된다. 그리고 이 주관적 의미의 유의미성에 대해서 그 의미의 보유자가 유의미성을 직접적으로 체현한다는 보장은 베버의 이론 내에서는 전혀 확보되어 있지 않다. 이런 상태에서 현실 사회과정에서 객관적으로 존립하는 사회질서를 행위자 자신의 행위조건으로 수용하는 과정은 전혀 포착되지 않는다. 그리고 더욱 특이한 것은 베버의 사회학적 기초개념 체계에는 ‘사회’ 그 자체에 대한 정의가 전혀 시도되지 않고 있다는 점이다. 즉 베버의 사회학에서 ‘사회’는 그저 전제되어 있을 뿐 전혀 개념적으로 파악되지 않고 있는 것이다. 다만 그의 개념 정의에서 우리는 베버가 나와 남의 직접적 관계들의 총체를 사회로 상정하고 있을 것이라고 추측해 볼 수 있을 따름이다. 베버의 사회학적 관찰은 그 관찰 대상인 사회적 행위에서 인간의 자기의식이 상호인정을 통해 미리 확보하고 들어간 보편적 차원의 선이해를 단지 가치합리성으로 철저하게 원자론적으로 주관화시켰다. 이런 상태에서 확인된 프로테스탄티즘의 합리적 윤리는 현실에서 단지 기술적 합리성의 보편화를 위한 환경으로만 포착되었다. 그러나 이 기술적 합리성에 상응하는 이성의 형태는 그 자기의식적인 잠재력, 즉 자유라든가 의지 또는 욕구와 같은 것을 충분히 고찰받지 못한 상태에서 일면화되어버린 그런 이성이었다. 이런 상태에서 관찰된 현대적 법질서는 단지 형식화된 법조문에 입각한 폭력적 강제기구의 모습으로 드러나고 그 법조문들을 성문화시키기까지 분투한 이성의 사회적 활동상은 가치중립성의 테제 아래 이론적으로 은폐되었다. 이로 인해 나온 가장 큰 손실은 법현실에 대한 정당한 비판이 불가능하다는 것

이다.

그러나 현대적 의미에서의 사회의식은 이런 원자적 차원에서의 개인 간 관계들에 이미 ‘사회관계에 의한 선규정(Vorbestimmung)’이 작동하고 있으며 각 개인의 주관적 의식구조도 이 사회적 선규정을 ‘의식활동의 자기조건’으로 하는 그런 객관적 구조로 짜여져 있음을 그 규정적 특징으로 한다. 개인 의식의 이런 객관적-일반적 작동구조를 철학적으로 근본적으로 반성해낸 것은 주로 헤겔의 공에 속한다. 헤겔에 의하면 인간의 모든 인식, 욕구 및 행위에서 확인되는 ‘의식’은 단지 의식임으로 해서 의식활동을 수행하는 것이 아니라 그것이 ‘자기의식’이기 때문에 비로소 의식으로서 활동한다. 왜냐하면 의식의 본질이 대상지향성에 있다면 그것을 통해 확보된 의식내용은 일차적으로 의식 그 자체에만 타당하다. 따라서 이 의식내용은 결코 객관적인 보편타당성을 주장할 수 없다. 즉, “의식의 진리는 자기의식이며, 자기의식은 의식의 근거이기 때문에 그 실존에 있어서 어떤 다른 대상에 대한 의식은 자기의식이다. ‘나’는 대상을 나의 것으로 알며 (즉 대상은 나의 표상이다), 나는 대상 안에서 나에 관해서 안다. -- 자기의식의 표현은 나=나 이다.”(Hegel 1830, 424절) 그럼에도 불구하고 우선은 이 주관적이기만 한 의식활동의 일차적 성과에서 헤겔이 부각시키고자 하는 것은 바로 이 주관적 자기의식이라는 활동근거가 없으면 그것을 넘어서는 일체의 인식 및 행위가 전면적으로 중지되기 때문이다. 이 자기의식(SB)은 3가지 측면에서 일차적인 의식내용의 주관성을 타파한다.

(SB-1) 자기의식은 의식이 확보한 일차적 대상내용들이 우선은 ‘주관적이기만 한’ 타당성을 누린다는 것을 자기확인한다.(의식활동의 주관적 위상확인)

(SB-2) 동시에 자기의식은 의식의 ‘대상’ 내용들이 객관적으로 존립하는 대상과 연관되어 있음을 의식하면서 그 내용들을 대상을 향해 ‘탈주관화’ 시킨다.(의식의 탈주관화)

(SB-3) 궁극적으로 자기의식은 자신의 탈주관화 운동이 그 대상에 대한 또 다른 탈주관화 운동과 같은 목표를 갖고 진행되고 있음을 확인하고, 그 일반적인 상호주관성의 맥락 속에서 비로소 대상의 객관적 파악을 위한 공통기반을 확립한다. 여기에서 상호 독립되어 있던 자기의식들은 상호인정 속에서 공통된 대상파악을 위한 일반적 기초를 공유하고 있음을 확인한다.(자기의식의 보편성 확인)

이와 같은 발상에 따르면 의식의 보편성은 실질적으로 의식 차원에서가 아니라 자기의식의 차원에서 확인된다. 따라서 자기의식은 어디까지나 “일반적인 자기의식”인 바, 그것의 본질은 “다른 자기 속에서 자기 자신을 확인적으로 아는 것인 바, 그와 같은 자기를 각자는 자유로운 개별성으로서 절대적 자립성을 가지지만 자신의 직접성 또는 욕망의 부정이라는 자질에 힘입어 스스로를 다른 것과 구별하지 않고, 일반적인 것으로서 객관적으로 존재하며, 상호성으로서의 일반성을 갖게 되어, 이 각각의 자기는 자유로운 타자 안에서 자신이 인정받음을 알게 되는데, 자신이 타자를 인정하고 또 그 타자가 자유로운 것을 알아주는 한에서 그는 자신도 그렇게 된다는 것을 아는 것이다.”(위의 책, 436절) 바로 이런 상호인정을 통한 자기의식 자신의 일반성 확인이 헤겔에서 객관정신으로 발전하는 이성의 자기구조가 된다. 즉 “그 자체에 즉해서 그리고 자기자신에 대해서(=즉자대자적으로) 존재하고 있는 자기의식의 일반성 및 객관성”이 곧 이성의 정의가 된다.(위의 책, 437절)

이렇게 이성을 자기의식의 즉시간적인 자기보편화 위에 기반을 두게 만든다면 우리는 이성의 보편성을 그 어떤 일반적 추상화의 산물로 간주할 수는 없게 된다. 이런 점에서 목전에 현존하지 않는 “일반화된 타자”(Habermas 1981, 2권, 61)를 의사소통과정의 타당성을 측정하는 비판적 준거점으로 미리 확보하고 들어가는 하버마스의 새로운 이성개념은 이성활동의 불균등한 관찰이라는 현실적 조건을 도외시하고 있다고 보여진다. 어떤 특정 성격체, 여기에서는 이성의 보편화 과정이란 이성이 담고 있는 내용 그대로 일관성을 갖고 균등하게 관찰되는 것은 아니

다. 보편적인 것은 그 내용이 처음 사실적 경험세계와 연관될 때는 불가피하게 특수한 사실로 나타날 수밖에 없다. 그러나 보편적 내용을 담지하는 특수한 사실은 그 특수성에 있어서 단지 특수하기만 한 것이 아니라 **보편적 특수성**이다. 곧 보편적 특수성의 특징은 그 존립근거와 내용은 보편적이되, 그 현존방식은 특수하다는 데 있다. 따라서 경험계에서 이성의 내용은 언제나 **불균등하게 그 실천적 활동을 시작한다**. 사회적 이성의 자기보편화능력은 자신의 내용과 그 근거들을 특수한 것 ‘처럼 보이게’(scheinen; seem to) 만드는 현실조건들을 정확하게 포착하여 그것을 자기조건으로 전형(轉形)시킴으로써 그 내용들을 보편적으로 실현시키는 데에 있다. 다시 말해서 사회적 이성의 성공 여부는 자기가 출현함으로써 기존의 경험계에 야기되는 불균등성의 진폭과 그 심도를 얼마나 정확하게 자각하느냐에 달려 있다. 결국 사회적 이성이란 그의 보편적 특수성으로 인해 그 자체가 현실에 대해 불균등요인이다. 헤겔이 구체적 보편자란 개념을 갖고 역사에서의 이성을 논할 때는 그런 이성이 출현하고 실현되는 지평을 통시적인 역사진행과정으로 설정하는 것이 전제되었다. 그의 의도는 현재적으로 그 실현이 거부된 이성에게 장구한 역사의 진행 속에서 언제인가는 필연적으로 실현되리라는 거시적 기대를 안겨 주는 데 있었다. 이 구도에 입각하면 ‘일시적인’, 따라서 유한한 현재와 ‘장구한’, 따라서 무한한 미래 사이에 일종의 시간적 평형, 즉 현재와 미래의 차별이 무의미한 영원의 상태가 세계심판관으로 군림하는 역사존재론이 전개된다. 이 구도에서 이성적으로 파악되는 현재는 역사존재론의 한 ‘순간’이다.

그러나 사회질서에서의 이성은 어떤 형태의 존재론에서도 그 지원을 얻어낼 수 없다. 왜냐하면 사회질서는 어디까지나 역사적으로는 영원히 불가능한 목표, 즉 현재에서의 보편적 규제력을 지향하기 때문이다. 사회질서에서 상정하는 시간은 영원한 현재이다. 따라서 사회적 이성의 현실적 근거는 그 어떤 존재론이라기보다는 단지 현실적 해결을 요구하는 일정 유형의 한시적 사회문제이다. 이런 의미에서 사회적 이성은 인간의 무한한 정신적 잠재력 중에 단지 객관정신의 측면만 대표하며 현

## 208 흥 윤 기

실적으로 실현될 정신의 즉자적인 유한체로만 존재한다. 바로 이 점에서 베버의 합리성 이론은 유한하게 실현된 이성의 사회적 흔적을 추적하는 데 일정한 유효성을 발휘하는 것이다.

## 참고문헌

- Coser, L. 1971: *Masters of Sociological Thought*, New York/Chicago
- Habermas, J. 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns* 1/2권, Frankfurt/M., 1988
- Hegel, G. W. Fr. 1830: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundsätze*, Hamburg, 1991, 8. Aufl.
- Schnaedelbach, H. 1984: “Einleitung”, in: ders.(Hg.) 1984: *Rationalität*, Frankfurt/M.
- Weber, M. 1920: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1963
- \_\_\_\_\_ 1922: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1985, 5.Aufl.