

【논문】

## 정치와 철학 사이에서

근대, 그리고 막스 베버(Max Weber)와 한나 아렌트(Hannah Arendt)

최치원\*

【주제분류】 정치·사회철학, 문화·역사철학

【주요어】 근대, 정치와 철학, 권력과 행위, 자유, 문화와 가치

【요약문】 ‘physei politikon zoon’(아리스토텔레스)의 관념이 인간의 의식 세계를 지배해온 이래 자유의 문제와 정치의 문제는 서로 불가분의 관계 속에서 이해되었다. 근대의 변화된 조건 하에서도 그러한 관계에 대한 물음은 철학의 주요 관심사였다. 베버(Max Weber)와 아렌트(Hannah Arendt)는 ‘문화지식인(Kulturmensch)’의 입장에서 이러한 근대의 문제에 접근해 간 20세기의 대표적인 사상가들이다. 양자는 근대의 문제가 문화위기로 표현되는 세계의 의미상실에 있다고 전제, 각각의 방식으로 세계의 의미를 새롭게 창조하기 위해 노력한다. 비록 이들이 공통의 문제의식을 공유하고 있다 해도, 그 해결 방식은 서로 상이한 모습을 보여준다. 그것은 무엇보다 권력, 행위, (가치)판단 및 언어 개념으로 포착되는 정치에 대한 입장표명과 가치 평가에서 확연하게 드러난다. 본 논의는 이상과 같은 베버와 아렌트의 사유 체계를 서로 비교의 맥락에서 해석함으로써 정치와 철학이 오늘날에도 무슨 의미를 갖고 있을지를 보여주고자 한다.

---

\* 고려대학교 평화연구소

## I. 들어가는 말

‘physei politikon zoon’(아리스토텔레스)의 관념이 인간의 의식세계를 지배해온 이래 자유의 문제와 정치의 문제는 서로 분리될 수 없는 관계 속에서 이해되었다. 그러나 근대에서 그러한 이해 방식은 헤겔(Georg W.F. Hegel)의 ‘시민사회(bürgerliche Gesellschaft)’ 개념이 입증해주듯 더 이상 의미있는 것은 될 수 없었다. 그럼에도 헤겔을 포함한 많은 사상가들에게 자유와 정치의 문제를 어떻게 결합시켜 이해할 수 있느냐의 물음은 해결하기가 쉽지 않은 주제였다. 이러한 근대적 물음에 대해 공통의 문제의식을 공유했던, 그러나 그 해결에 있어서는 서로 다른 이해를 하고 있었던 20세기의 대표적인 사람들 가운데 베버(Max Weber, 1864-1920)와 아렌트(Hannah Arendt, 1906-1975)가 있다.

베버의 학문의 출발점은 법학, 경제학, 역사학 그리고 철학이었다. 아렌트의 그것은 신학과 철학 그리고 그리스어였다. 철학이라는 공통점을 제외한다면, 이론상으로는 양자의 사유체계를 맺어줄 아무런 끈은 없는 것이다. 물론 베버가 체득하고 지향하는 철학과 아렌트의 그것이 전체 맥락에서 어떤 의미를 가지고 있느냐를 밝히는 것만으로 양자의 차이점이나 공통점을 드러낼 수는 없을 것이다. 여기서는 단지 아렌트의 베버에 대한 관심이 아렌트와 야스퍼스(Karl Jaspers)간의 서신교환<sup>1)</sup>에서 확인가능하다는 점만을 밝힌다. 야스퍼스는 아렌트에게 베버를 읽어 볼 것을 계속 권유한다.<sup>2)</sup> 이점을 충분히 고려한

1) 아렌트와 야스퍼스의 1933년 1월의 서신교환(Hannah Arendt, *Briefwechsel 1926-1969*, München, 1993, p.52-55) 참조.

2) 야스퍼스는 베버를 리케르트(Heinrich Rickert)와 구분을 지어 실존주의 철학자로 생각하고 있었다. 야스퍼스는 베버의 장례식장 연설에서 베버를 우리시대의 진정한 ‘철학자’라고 칭한다. 베버는 어느 모로 보나 야스퍼스에게는 학문적 본보기였다. 그는 연구와 철학의 영역에서 뿐만 아니

다면, 양자 간에 밀접한 학문적 관련이 있을 것이라고 추측은 할 수 있겠지만, 그러나 아렌트가 베버에 의해 얼마나 영감과 영향을 받았는지는 분명하게 확정지을 수는 없다. 철학의 문제를 논외로 한다면, 정치의 문제에 있어 양자가 근본적으로 별로 연관을 가질 수 없는 이유는 베버 자신이 정치인이었다는 점이다. 즉 베버는 실천으로서의 정치경험을 통해 정치의 문제에 접근하고 이를 이해하려고 했지만, 아렌트는 단지 이론으로부터 정치의 문제에 접근하고 이를 이해하고 있었다.

본 논의는 베버와 아렌트 간의 어떤 학문적, 정신적 유대관계를 자료를 통해 실증적으로 밝히는 데에 그 목적이 있지는 않다. 본 논의는 단지 독일의 학문적 전통에서 있는 베버와 아렌트의 사유체계를 ‘문화화식인’(이 개념에 관해서는 다음 장에서 설명)의 측면에서 고찰해 가면서, 그 함의를 정치의 맥락과 철학의 맥락에서 이해하고자 한다. 여기서 a) ‘정치의 맥락’이라 함은 정치가 권력, 행위, (가치)판단 그리고 언어 속에서 이루어진다는 의미에서 정치에 대한 양자의 이해방식을 이러한 핵심개념을 중심으로 해석해 가겠다는 말이고, b) ‘철학의 맥락’이라는 함은 (정치가 그러한 핵심개념들 속에서 이해 가능한 현상인 한, 그것은 가장 포괄적인 의미에서 삶의 문제를 건드

---

라, 정치적 사유의 측면에서도 “진정한 독일인(deutschen Wesen)”의 대표자였다는 것이다(Karl, Jaspers, *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenbourg, 1932). 14년이 지난 1946년, 야스퍼스는 베버를 위해 집필했던 자신의 이 조그마한 소책자의 제 2판의 제목을 ‘Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph’로 수정한다. 즉 초판에 들어 있었던 ‘진정한 독일인’이란 표현이 제 2판의 부제에서는 빠진 것이다(여기에 관해서는 Karl Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*, Bremen, 1946, 2. Aufl. 혹은 Karl Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*, München, 1988(1958), 참조). 야스퍼스는 ‘진정한 독일인’이라는 부제는 당시의 국가사회주의의 창궐을 목도하면서 ‘진정한 독일의 위인(echte deutsche Größe)’을 기리기 위해서 그렇게 달아 놓았다고 밝힌다. 베버와 야스퍼스의 관계에 대해서는 Thorsten Poprotny, *Politik als Pflicht? Zur politischen Philosophie von Max Weber und Karl Jaspers*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/NewYork/Paris/ Wien, 1996 참조.

리고 있으므로) 삶으로 표상되는 정치에 대한 양자의 이해방식을 “좋은 그리고 정의로운 삶”의 기준을 통해 “철학적으로”<sup>3)</sup> 고찰해 가겠다는 말이다.

올해는 아렌트 탄생 100주년이 되는 해이다. 이러한 상황에서 본 논의와 같은 연구는 우선적으로 근대를 이해하기 위해서도, 그리고 근대의 문제에 대해 그 어느 누구보다도 적절한 해답을 제시하려 했던 아렌트의 생각을 베버의 독특한 문제의식과의 연관 속에서 밝혀내기 위해서도 의미있는 작업이 될 것이다.

## II. 세계의미의 상실

“선악과(Baum der Erkenntnis)를 먹고 자란 문화의 운명은 우리가 세계과정의 의미 자체를 [...] 창조할 수 있어야만 한다는 것을 알아야 한다.”<sup>4)</sup> 이처럼 ‘문화의 운명’은 베버에게 이중적인 의미를 갖는다. 하나는 세계의 의미상실의 필연성이고, 다른 하나는 세계의 의미창조의 필연성이다. 전자가 더 이상 돌이킬 수 없는 객관적 역사과정을 의미한다면, 후자는 그것으로부터 자유로워지고자 하는 인간의 의지를 의미한다고 볼 수 있을 것이다.<sup>5)</sup> 이러한 인간 의지의 담지자, 즉 세계의 의미상실로 이해되는 문화 문제의 해결 가능성을 인식관

3) Otfried Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, 1977, p. 7 참조.

4) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (Hrsg.), Tübingen, 1988(1922), p. 154. 이하 *Wissenschaftslehre*로 인용.

5) 벤딕스(Reinhard Bendix)는 ‘역사적 운명’과 ‘자유’라는 두 개념을 1981년에 있는 일련의 자신의 하이델베르크 강의를 토대로 출간된 단행본의 제목으로 달아 놓았는데, 이 두 개념은 베버가 의도했던 문화운명의 이중적인 의미를 잘 포착하고 있다고 볼 수 있다. Reinhard Bendix, *Freiheit und historisches Schicksal. Heidelberger Max Weber-Vorlesung*, Frankfurt am Main, 1982. 참조

심의 주관성 속에서 적극적으로 시도하는 사람을 베버는 ‘문화지식인(Kulturmensch)’으로 개념화 시켰다. “우리는 의식적으로 세계에 대해 입장을 취하고 그것에 의미를 부여하려는 능력과 의지를 타고난 문화[지식]인들이다.”<sup>6)</sup>

따라서 베버가 역사, 이념, 정치 그리고 인간행위의 의미 문제를 ‘문화지식인’의 입장에서 광범위하게 탐구해 나간 것은 우연이 아니다.<sup>7)</sup> 아렌트 역시 이러한 베버적인 문제들 내에서 충분히 이해 가능한 사유체계를 형성시켜 나간다. 독일의 학문적 전통은 문화라는 이름의 “혼”과 “정신” 그리고 “언어”의 의미를 강조한다. 혼과 정신이 언어를 통해 “새롭게 융합”되어 나타나게 될 때 그것은 문화가 된다.<sup>8)</sup> 요컨대 아렌트가 인간과 세계의 존재 및 실존에 대한 정신적인 물음에서 출발, 그 의미를 이해해 가고, 이를 통해 자신의 고유한 사유체계, 즉 ‘언어’를 전개시켜 나간 것은 ‘문화지식인’이라는 의미에서 보면 그 나름의 근거가 있다고 볼 수 있다. 그러는 한에 있어서 아렌트는 베버와 마찬가지로 독일의 학문적 전통에서 있다고 볼 수 있을 것이다.<sup>9)</sup>

‘문화지식인’으로서 베버와 아렌트의 문제의식이 가장 밀접하게 연관되었음을 확인할 수 있는 부분은 — 니체(Friedrich Nietzsche)<sup>10)</sup>가

6) Max Weber, *Wissenschaftslehre*, p.180.

7) 이에 관해서는 Chiwon Choi, *Kulturkonzeptionen deutscher Gesellschaftswissenschaftler und Historiker seit dem späten 19. Jahrhundert*, Aachen, 2002(Bremen, Univ., Diss., 2002), p.1-72, p.188-202, p.203-290, p.344-353 참조.

8) Ibid, p.1.

9) 이것은 베버와 아렌트가 전개시킨 언어가 서로 간에 충분히 양립이 가능한 것이며, 또 상호 보완될 수 있다는 것을 의미한다. 즉, 베버의 학문적 개념 형성의 토대가 해석학과 밀접히 관련되며 전개된 독일 역사주의의 전통 및 정신학 내지는 문화학을 통해 마련되었다면, 아렌트의 그것 역시 이러한 전통을 기반으로 전개되었다는 점에 유의할 필요가 있다. 아렌트 경우, 해석학의 전통뿐만 아니라 현상학적 문제의식까지를 포괄하고 있다는 점이 눈에 띈다.

10) “모든 가치평가들은 변해버렸고 탈가치화(entwerthet) 되었다.” Friedrich

이미 이를 광범위한 맥락에서 인식했지만 — 문화위기로 표현될 수 있는 세계의 의미상실에 대한 이해이다. 아렌트 역시 근대가 “의미상실의 증대”<sup>11)</sup>로 특징지어진다는 것을 강조하고 있다. 독일의 학문적 전통은 무엇보다 행위(보다 정확히 말한다면 이 행위의 방향을 조건지어주고 결정해 준다고 믿고 있는 특정의 이념)와 언어(보다 정확히 말하면 언어의 내용이 담고 있는 가치)의 의미를 강조한다. 이 전통은 행위와 언어는 문화의 형성과 지속 또는 쇠퇴에 직·간접적으로 책임이 있으며, 따라서 그것들의 의미 이해는 특정의 시대에 나타나는 문화의 의미를 이해하기 위한 전제가 된다고 강조한다. 19세기 후반/20세기 초반의 소위 말하는 문화위기<sup>12)</sup>는 언어와 행위의 의미를 이해하고, 더 나아가 방향을 제시해야 할 학문이 자신의 정체성을 상실하고 표류하는 현상과 밀접히 관련이 되어 있었다. 니체는 가치로 표현되는 인간의 언어가 갖는 의미를 어느 누구 보다도 새롭게 이해하려 시도 하였으며, 베버 역시 인간 행위의 의미의 이념(형)적 토대를 놓으려고 시도하였다.

문화의 위기에 대한 베버의 대응은 (이미 앞서 언급된 ‘문화의 운명’ 개념에서 읽어 낼 수 있지만) 문화를 하나의 순수한 주관적 가치 개념으로 환원시켜 이해하는 데서 특징적으로 드러난다. “문화개념은 하나의 가치개념(*Wertbegriff*)이다. 경험적 현실은 우리가 그것을 가치 이념들과 관계를 맺어주기 때문에, 그리고 그러는 한에 있어서 우리에게 »문화«이다.”<sup>13)</sup> 이처럼 문화는 경험적 현실이 아니라, 인간의 주관적인 이해 속에서 새롭게 태어나고, 역사와 자연으로부터 완전히

---

Nietzsche, “Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, *Kritische Gesamtausgabe, Bd III(1)*, Giorgio Colli u. Mazino Montinari(Hrsg.), Berlin/New York, 1972, p.249.

11) Hannah Arendt, *Essays In Understanding. 1930-1954*, New York/London, 1993, 314.

12) 이에 관해서는 Ernst Treoltch, *Der Historismus und seine Probleme*, Aalen, 1961(Neudruck der J.C. Mohr Ausgabe 1922), p.4-5, p.494-495의 압축적이지만, 뛰어난 설명을 참조.

13) Max Weber, *Wissenschaftslehre*, p.175.

독립되어 자유롭게 전개되는 그 어떤 것이다.

이러한 철학적 사변성은 곧 보다 자세히 살펴보겠지만, 행위와 언어(즉 이념과 가치)의 의미를 문화위기로 이해되는 상황 하에서 다시 찾아내려고 노력한 아렌트의 사유방식 속에서도 특징적으로 나타난다. 특히 베버가 학문의 정체성을 문화학 내지는 ‘사회학’이란 총괄 개념을 통해서 찾아나가려 시도 했다면, 아렌트는 그것을 (비록 개념화는 시키지 않았지만) 정치학 내지는 정치철학이란 개념을 통해서 시도하고 있다.<sup>14)</sup>

### III. 세계의미의 창조

#### 1. 이해

베버의 문화학 내지는 사회학 개념의 중심을 구성하는 것은 ‘사회적 행위’와 그것이 갖는 ‘의미’의 ‘이해’이다. 행위는 여기서 “인간의 태도”를 말하는 데, 보다 구체적으로 말하면, 그것은 행위자 혹은 복수의 행위자들의 태도가 “주관적 의미”와 결합되어 있는 상황<sup>15)</sup>에서 나타난다. 행위가 행위자 혹은 복수의 행위자들에 의해 “의도된 의미”에 의거하여 “타인”의 태도와 관련을 맺으며 그리고 행위가 그러한 의미를 염두에 두고 진행되는 경우를 베버는 “사회적” 의미의 행위라고 한다.<sup>16)</sup> 이처럼 베버에 있어 행위는 항상 사회적인 것이며,

14) 베버의 사유체계를 하나의 이미지로 형상화시키자면, 그것은 죽음의 의미에 대해 관심이 없는, 배부른 돼지가 되길 거부하는 늙은 소크라테스의 모습일 것 같고, 아렌트의 그것은 막 태어나서 죽음의 의미를 이해할 수도 없고, 이해할 필요도 없는, 그러나 역시 배부른 돼지가 되길 거부하는 ‘어린아이’(Friedrich Nietzsche, “Also sprach Zarathustra”, *Kritische Gesamtausgabe VI (1)*, Giorgio Colli u. Mazzino Montinari(Hrsg.), Berlin/New York, 1968, 서곡 2 참조)의 모습을 한 소크라테스가 아닐까 한다.

15) Max Weber, *Wissenschaftslehre*, p.542.

16) Ibid.

그리고 그러한 의미를 가지고 있을 수밖에 없는 것으로 포착된다. 즉 “의미있는 행위”의 이해와 “그저 [...] 단순히 반응적인, 주관적으로 의도된 의미와 결합되지 않은 즉자적 태도(Sichverhalten)”의 이해와는 구분될 수 있는 것이다.<sup>17)</sup>

이처럼 베버에게 행위는 항상 의미의 이해를 전제하고 있으며, 따라서 의미있는 있는 행위는 “이해 가능한” 행위이다.<sup>18)</sup> 이 경우 모든 이해는 “명확성”을 밝혀내는 것을 목적으로 해야 한다는 것이다. 즉 우리는 특정의 행위를 논리적 혹은 수학적이란 의미에서 “합리적으로” 명확히 이해하든지, 아니면 감정적 혹은 예술적-수용적이란 의미에서 “감정이입적으로 추체험적으로(nacherlebenden)” 명확히 이해해야 한다는 것이다. ‘감정이입적으로’ 명확하다 함은 특정의 행위와 관련해 “체험되어 있는 감정의 관계”가 “완전히 추체험되었다는 것”을 말하며, ‘합리적으로’ 명확하다 함은 수학적 혹은 논리적 언명 같은 “의미의 관계들”을 이해하는 것처럼 우리가 특정의 행위를 (그것이 무엇을 의미하는 지를) “전적으로 분명하게” 이해한다는 것을 말한다.<sup>19)</sup>

베버에 따르면 이해의 어려움은 우리가 “특정 인간의 행위가 경험

17) Ibid.

18) 베버는 “의미를 부여하면서(deutend) 사회적 행위를 이해하고 이를 통해 행위의 경과와 영향을 인과적으로(ursächlich) 설명하려는” 자신의 학문을 문화학 혹은 사회학이라고 불렀다(Ibid.).

19) Ibid. 사회학 내지는 문화학의 임무가 ‘의미를 부여하면서 사회적 행위를 이해하고 이를 통해 행위의 경과와 영향을 인과적으로 설명’해야 한다는 베버의 근본적인 문제의식은 유교와 도교, 힌두교와 불교 그리고 고대의 유대교 등과 같은 동양과 서양의 종교에 대한 그의 광범위한 연구와 그리고 무엇보다 이러한 연구의 출발점이자 토대가 된 ‘프로테스탄티즘 윤리와 자본주의 정신’(1904/5)으로 연결된다. 베버는 이들 작품에서 인간의 사회적 행위의 의미를 가치와 이념 그리고 경제활동의 관계에서 실증적이고도 (즉, 합리적으로 명확하게) 그리고 사변적으로 (즉, 감정이입적인 추체험 속에서) 이해하려고 노력하였고, 그리고 그러한 행위의 진행이 초래한 결말, 즉 그것이 근대 세계에 대해 갖는 궁극적 의미를 밝히려고 시도 하였다.



을 토대로 하여 지향하고 있는 궁극적인 »목표들«과 »가치들«을 어떻게 해석해야하는가의 문제에 봉착했을 때 발생한다. 왜냐하면 이해할 수 있는 부분들과 이해할 수 없는 부분들은 “종종 섞여 있고 결합”되어 있기 때문이다.<sup>20)</sup> 따라서 그러한 목표들과 가치들의 “상당수”에 관해 우리는 “아주 빈번하게도” 그것들을 “전적으로 명확하게” 이해할 수 없다는 것이 베버의 생각이다. 그러나 이 경우 문제가 되는 것은 설령 우리가 상황에 따라서 그것들을 정말 “지적으로”, 즉 합리적으로 명확하게 이해할 수는 있겠지만, 그럴 경우 “감정이입적인 상상을 통해 *추체험적으로*” 이해하는 문제는 여기서 배제된다는 점이다.<sup>21)</sup> 베버는 바로 이러한 문제가 우리가 다루려고 하는 궁극적인 목표들과 가치들이 (주관적인) 우리 자신의 궁극적인 그것들로부터 보다 근본적으로 벗어나면 벗어날수록 보다 커지게 된다고 보고 있다.<sup>22)</sup>

아렌트에 있어서도 이해의 문제는 중요하였다. 이해는 “현실과 관계를 맺고 현실과 화해하는 끝없는 활동”이며, “인간에게만 있는 독특한 삶(being alive)의 방식”이다.<sup>23)</sup> 이해의 전제는 칸트가 “구상력(Einbildungskraft)”<sup>24)</sup>이라고 말한 인간의 능력이다. “참된 이해”는 아렌트가 보기에 “지식을 의미있게” 만들어 내는 원천이 된다.<sup>25)</sup> 비록 그녀가 베버처럼 하나의 체계적인 이해의 개념을 전개시키지는 않았지만, 그녀의 연구 내지는 작품을 “본질적”으로 꿰뚫고 있는 근본 모티프는 “나는 이해해야 한다”<sup>26)</sup> 혹은 “나는 이해하고자 한다”<sup>27)</sup>는

---

20) Ibid., p.543.

21) Ibid., p.543-544.

22) Ibid., p.544.

23) Hannah Arendt(1993), p.307-308.

24) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Raymund Schmidt (Hrsg.), Hamburg, 1956, A120 참조.

25) Hannah Arendt(1993), p.311. 이텔릭체 강조는 인용자의 것.

26) Hannah Arendt, *Was bleibt? Es bleibt noch die Muttersprache*(Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt(Sendung vom 28.10.1964), p.2/13 참조.

27) Ibid., p.7/13.

원칙이었다. 이해는 아렌트에게 “글로 표현하는 것”이 된다. 글로 표현하는 것은 “이해과정의 부분”이 된다.<sup>28)</sup>

흥미로운 점은 베버가 이해의 개념을 파악하는 식으로 그녀 역시 유사한 맥락에서 “개인적 경험이 없이 가능한 그 어떤 사고 과정은 없다”고 생각하는 점이다. 즉 그녀에게 “모든 사고”는 “사상(Sache)을 나하덴켄(Nachdenken)하는 것”<sup>29)</sup>, 즉 생각 속에서 어떤 일의 과정을 추적하여 이해하는 것이 된다. 사고의 전개이전에 특정의 경험이 선행되어 있다는 점에서, 따라서 어떤 하나의 이념이 선험적으로 구성될 수 없다는 점에서 아렌트적 의미의 ‘나하덴켄’은 추체험과 공통점을 갖는다. 아렌트에게 그것은 근대세계에 대한 ‘나의 경험’속에서 구체적으로 나타난다. “나는 근대세계에 살고 있으며, 그래서 내가 근대세계에서 나의 경험들을 가지고 있는 것은 자명한 것이다.”<sup>30)</sup>

## 2. 경험과 정치의 이해

경험의 차이는 (그것이 추체험의 형식으로 표현되든 아니면 ‘나하덴켄’의 형식으로 표현되든 간에) 이해의 차이를 만들어 낼 수 있다. 베버는 통일된 독일제국의 흥망성쇠기와 급속한 자본주의적 산업화의 시기를 살다간 사람이었다. 이 시기는 첨예화된 ‘사회문제’가 아직 많은 해결을 기다리던 시기이기도 하며, 그리고 무엇보다 독일 사회민주주의가 새로운 정치적 대안으로서 조직화되고 공고화되어 가던 시기이기도 하다. 이러한 격동의 시기에 베버는 독일의 국내·국제정치적 상황에 대해 “균형잡힌 평가”를 내리고 비스마르크와 빌헬름 황제 시대에 대한 “비판적 결산”<sup>31)</sup>을 이끌어낸다. 그러나 비스마르크로 대변되는 권력정치의 문제를 비판하고, 프로이센 보수주의자

28) Ibid., p.2/13.

29) Ibid., p.12/13.

30) Ibid.

31) Iring Fetscher, *Die Demokratie. Grundfragen und Erscheinungsformen*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1970, p.42.

들에 대해 영국식 의회주의를 옹호하는 그의 자유(민주)주의적 입장에도 불구하고, 제국주의적인 권력정치를 옹호하는 계기들이 그의 생각 곳곳에서 확인될 수 있다는 사실은 정치에 대한 그의 이해방식에 있어 아이러니를 느끼게 한다.

이러한 아이러니는 베버가 (관료주의의 역동성에 포박된 인간의 암울한 미래를 헤쳐 나갈) 단호하고 책임감있는 정치인의 역할을 무엇보다도 카리스마적 지도자에서 찾으려 하고, 그러한 지도자를 “진정한 민주주의의 수호상(Palladium)”<sup>32)</sup>으로 이상화 시키고 있다는 점에서 확연히 드러난다. 정치에 대한 이와 같은 이해의 이유가 대부분의 의회정치인들이 보여준 “말할 수 없이 치졸한 행동방식”에 대한 베버 자신의 “그 어떤 체념”에 기인<sup>33)</sup>하는지는 모르겠지만, 중요한 점은 비스마르크와 같은 권력정치인을 부정하면서, 동시에 그러한 정치인을 옹호하고 이상화하는 베버의 정치에 대한 이해는 그가 살던 시대가 그의 정치의 이해에 부과하는 경험의 한계를 뛰어 넘을 수 없었다는 사실이다.<sup>34)</sup>

아렌트는 베버가 경험했던 것과 같은 독일통일도 급속한 산업화의 여파도, 최초의 사회주의 혁명과 인류 최초의 총체전이라고 볼 수 있는 1차 세계대전의 충격과 같은 근대적 경험도 하지 않았다. 그리고 그녀는 독일의 전쟁 패배와 군주제의 붕괴 그리고 바이마르 공화국의 등장이 독일과 유럽의 정치사에 갖는 의미에 대해 생각해 볼 기회를 줄 수 있는 경험을 하지도 못했다. 사실 그러한 근대 경험들을

32) Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, Johannes Winkelmann (Hrsg.), Tübingen, 1988(1922), 5. Aufl., 501. 이하 *Politische Schriften*으로 인용.

33) Iring Fetscher(1970), p.48.

34) 물론 베버는 정치적 이상주의자가 아니라 현실주의자이다. 더구나 정치에 대한 그의 이해방식에 영향을 준 사람들 가운데 프로이센의 국가이념과 비스마르크를 찬양하고, 독일제국의 통일을 정당화시킨 트라이취케(Heinrich Treitschke)를 포함하는 당대의 공식 역사가들이라는 것을 (국가의 탄생은 항상 그러한 국가의 대변자로서 공식적인 역사(철학)가를 필요로 한다) 감안한다면, 베버의 정치의 이해 방식은 큰 문제가 아닐 수도 있을 것이다.

이해하기에 그녀는 너무 어린 나이였다. 어쩌면 아렌트는 1933년에 있는 히틀러와 나치주의자들의 집권을 제외한다면, 베버에 비해 상대적으로 커다란 정치적 사건들을 진정으로 경험하지 못했다고 볼 수 있다.

하나의 근대경험으로서 1933년은 그녀에게 최초의 쇼크를 가져다 준다. 이것은 베버와 아렌트의 근대경험의 차이를 가르는 근본적인 출발점이 된다. 즉 그녀는 베버와는 다른 정치적 운명과 이를 통해 결정되어진 그녀 자신만의 고유한 개인적 운명을 겪게 되는 것이다. 그런데 아렌트의 이러한 근대경험에서 중요한 것은 히틀러의 권력장악 자체에 있었던 것은 아니었다. 문제는 ‘글라이히샬통(Gleichschaltung)’<sup>35)</sup>의 방식에 있었다. 그녀의 표현을 빌자면 그것은 나치의 “테러의 압력” 이전에 “상당히 자발적”으로 진행되었다는 것이다. “우리의 적들이 아니라, 우리의 친구들”이 ‘글라이히샬통’을 만들어 냈다는 “기괴한” 사실 속에서 그녀는 “일상적인 [이해의] 수준을 뛰어 넘는” 문제의 심각성을<sup>36)</sup> 보고 있다.

아렌트의 문제의식은 상당히 설득력이 있게 다가온다. 왜냐면 그것은 히틀러라는 한 개인의 이름으로 체현된 권력의 속성이라는 것은 문제를 이해하는 데 그리 중요한 의미를 갖지 않을 수도 있다는 것을 암시해 주기 때문이다. 다시 말해 그 어떤 사악한 하나의 인간이 권력을 장악하여 그것을 어떤 식으로 행사하든 간에 결국 문제가 되는 것은 이러한 권력의 논리와는 상관없이 이루어지는 권력에 대한 자발적인 복종이기 때문이다. 이것은 정치와 권력의 문제를 새롭게 이해하는 계기가 될 수 있다.

35) ‘Gleichschaltung’은 영어로는 ‘unification’ 혹은 ‘coordination’으로 번역이 될 수 있다. 그 개념은 독일 국가사회주의가 실례로 입증하듯이, 국가내의 전체 정치적, 사회적 조직들과 제도들을 하나의 국가로 편제시켜 단일화 시킨다는 것을 함축하고 있다. 즉 그것은 모든 반대파가 제거되면서 단일한 조직과 제도로써 전체주의 국가가 수립된다는 것을 의미하고 있다.

36) Hannah Arendt(1964), p.7/13. Hannah Arendt(1993), p.314도 참조.

### 3. 정치의 의미와 철학(1)

베버에게 권력은 상대방의 저항에 대항해 ‘자신의 의지를 관철’시키는 것을 의미하며, 그것은 항상 ‘폭력’과 ‘지배’와 연관되어 있는 어떤 것이다. 폭력은 권력과 지배, 따라서 ‘복종’을 가능케 하는 최후의 보루이며, 따라서 그에게 국가란 ‘합법적’ 폭력의 독점체를 의미한다(이 부분에 대해서는 후에 다시 설명할 것임). 베버가 권력-폭력-지배-복종-국가의 관계에서 권력을 이해하고, 모든 정치적 행위와 현상을 이러한 관계에서 이해하려고 하는 전통적 사유체계의 틀에 머물러 있는 데 반해, 아렌트는 권력의 의미를 새롭게 이해하고, 새로운 가치를 부여하려 시도한다. 베버식의 권력 이해에 기반해서 문제를 본다면, 테러와 폭력으로 특징지어지는 히틀러식의 전체주의의 정치가 무엇을 의미하는지는 분명해 진다. 그것은 정치란 궁극에 있어서는 일상적으로 폭력이 수반되는 현상 아니면 예외적으로 폭력이 수반되는 현상, 둘 가운데 하나일 뿐이다. 어느 경우에서나 지배와 복종의 문제는 나타나게 되며, 근대국가의 적나라한 모습을 그릴 수 있게 된다. 요컨대 베버에 따르면 정치의 의미를 이해하기 위해서는 “모든 국가는 폭력에 근거하고 있다”는 것을 이해해야 한다는 것이다.<sup>37)</sup>

베버는 “역사적으로” 국가에 선행하는 많은 ‘정치적 동맹’들이 있다고 본다. 국가는 단지 현존하는 하나의 정치적 동맹일 뿐이다. 정치적 동맹, 즉 국가는 권력과 폭력을 ‘수단’으로 하는 정치를 통해서

37) 이처럼 베버는 ‘직업으로서 정치’(1918/19)에서 정치와 국가를 설명하면서 폭력에 대한 이러한 트로츠키(Leon Trotskij)의 생각이 “사실상 맞는 것”이라고 확인하고 있다. Max Weber, *Politische Schriften*, p.506. “폭력이 [정치의] 수단으로서 받아들여지지 않을(unkannt)수도 있을 사회의 집단들(Gebilde)만 존재하고 있게 된다면, »국가« 개념은 사라져 버리게 될 것이며, »아나키«라는 특별한 의미로서 지칭될 수 있는 상황이 나타나게 될 것이다.”(Ibid.) 베버는 더구나 모든 정치적 집단들을 “폭력집단들(Gewaltgebilde)”로 이해한다. Max Weber, *Soziologie, universalgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart, 1973, p.80.

혹은 정치적 동맹의 담당자들, 즉 권력과 (그러므로) 폭력을 장악하고 있거나 장악하려고 하는 정치인들을 통해서 이끌어진다. 이 경우 정치인들은 권력과 폭력을 이용해 국가에 영향을 행사하려고 하고, 그것은 항상 “피지배 인간들이 각각의 지배 인간들의 권위에 순응해야 한다”는 것을 전제하고 있을 수밖에 없기 때문에, 국가란 이렇게 본다면 “인간의 인간에 대한 지배관계”<sup>38)</sup>이상의 의미를 가지기 힘들다. 이것이 베버가 이해하려는 정치의 근본 의미라고 볼 수 있다.

여기에 베버의 정치의 의미 이해의 취약점이 드러난다. 즉 베버적 문제들이 정치의 현실을 객관적으로 (보다 정확히 말하면 ‘가치자유’ 혹은 ‘가치중립’의 입장에서) 이해할 수 있는 명확한 기준을 제공해 줄 수는 있겠지만, 반면 그것은 정치가 정치적 동맹으로 표현되는 국가의 지배자로서 ‘지도자(Führer)’가 없이는 이루어질 수 없다는 메시지를 명시적으로 전달하고 있기 때문이다. 이것은 자칫 특정의 개인을 이상화시킬 수 있는 위험의 소지를 갖고 있다. 이러한 위험은 베버가 권력은 어디까지나 목적이 아니라 수단임을 강조하였음에도 불구하고, 그리고 그가 “맹목적인 권력정치가”에 비판적 입장을 견지하고 있음에도<sup>39)</sup> 불구하고, 그의 정치의 의미 이해에 항상 내재해 있는 문제이다.

기괴한 ‘글라이히살트’에 대한 아렌트의 경험과 유대인으로서 그녀 자신이 가질 수밖에 없는 세계소외에 대한 경험, 그리고 그러한 경험에 대한 ‘나하멘켄’은 그녀로 하여금 권력과 정치의 의미를 새롭게 이해할 수 있는 계기가 된다. 아렌트 자신의 표현을 빌면 그녀가 유대인이었다는 사실은 “나 자신만의 문제”였지만, 이 ‘나 자신만의 문제’는 “순전히 정치적인” 것이었다는 것이다.<sup>40)</sup> 이러한 상황이 의미하는 것이 무엇인지를 이해하기 위해서는 그녀의 근대경험에 있어 “결정적”이었던 사건에 대해 언급될 필요가 있다. 그녀에게 ‘결정적’이

38) Max Weber, *Politische Schriften*, p.505, 506, 507 참조.

39) Ibid. p.507, 547 참조.

40) Hannah Arendt(1964), p.7/13.

었던 것은 최초의 쇼크였던 1933년이 아니라, 10년 뒤인 1943/4년에 그녀가 아우슈비츠(Auschwitz)에 관해 알게 되었을 때 였다. 아우슈비츠는 “그래 모든 것이 다시 한 번 잘 될 수 있을 거야”와 같은 “정치”에 있어서의 일반적인 관념을 뒤집는 새로운 차원의 현상이었다. 아렌트는 아우슈비츠는 “결코 일어나지 말았어야 했다”라고 말한다. 그런데 여기서 그녀가 문제삼는 것은 “시체의 제조”를 통해 만들어지는 것과 같은 희생자의 수는 아니라는 점이다.<sup>41)</sup> 즉 그녀에게 가장 큰 문제가 된 것은 정치의 의미상실인 것이다.<sup>42)</sup> 다시 말해 아렌트에게 ‘결코 일어나지 말았어야 할’ 현실은 정치의 의미상실이라고 볼 수 있다.

아우슈비츠의 문제는 만약 우리가 이 문제를 베버의 권력과 정치에 대한 이해의 틀을 가지고 접근한다면 간단히 설명이 가능하다. 앞서 언급했지만 정치에 있어 그에게 중요한 것은 ‘누가 누구를 지배하냐’의 문제이다. 베버에게 정치와 권력의 문제가 근본적으로는 명령과 복종이라는 지배의 관계라는 것을 다시 반복할 필요는 없겠으나, 논의의 전개를 위해 다시 권력과 폭력의 문제로 돌아와 보자. 베버는 권력은 “무정형적(amorph)”인 것<sup>43)</sup>이므로, 권력의 문제를 고찰하기 위해 “권력의 특별한 형태”로서 “지배”<sup>44)</sup>의 문제에 주의를 기울일 것을 요구한다. 지배는 “하나의 명령에 대하여 복종을 발견할 수 있는 기회”<sup>45)</sup>를 의미하는 데, 그것은 보다 정확히 말하자면 “»지배자« 혹은 »지배자들«에 의해 표명된 의지(»명령«)가 타인(»지배자«

41) Ibid., p.8/13.

42) 이점에서 아우슈비츠로 표현되는 전체주의가 아렌트에게 “정치적인 것의 종말”을 의미한다는 폴라트의 지적(Ernst Vollrath, “Hannah Arendt”, *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Karl Graf Ballestrem & Henning Ottmann(Hrsg.), München 1990, p.14)은 적절하다고 볼 수 있다.

43) 이처럼 베버에게 권력은 자신의 의사를 관철할 “모든 기회”를 (그 “기회가 어디에 근거하고 있든 간에”) 의미한다. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1947, 3. Aufl., p.28.

44) Ibid., p.603.

45) Ibid., p.29.

혹은 »지배자들«의 행위에 영향을 미치려 하고, 그래서 행위가 [...] 마치 피지배자들이 그 명령의 내용을 자신들의 행위의 준칙으로 만드는 것과 같이 진행되도록 하는 방식으로 실제로 영향을 미치는 사실적 상황”으로 이해되어야 한다는 것이다.<sup>46)</sup> 지배는 구체적으로 “행정”과 “조직”을 통해 표현되고 되고 작동되며,<sup>47)</sup> 폭력은 “다른 수단들이 말을 듣지 않을 때” 적용되는 “최후의 타개책(ultima ratio)”으로 이해된다.<sup>48)</sup> 요컨대 아우슈비츠는 베버식의 논리를 따르게 되면 히틀러를 포함하는 나치주의자들의 명령과 이에 의해 영향을 받은 사람들의 복종을 통해 구체화된 지배관계, 보다 넓은 의미로 말한다면 권력관계 이상의 것은 아니게 된다. 더 나아가 그것은 궁극에 있어서는 ‘최후의 타개책’의 한 표현물로 이해될 수 있는 것이다.

아우슈비츠가 지배와 복종을 핵심으로 하는 인간의 인간에 대한 지배관계를 의미한다는 것, 그리고 그것을 성립시킬 수 있었던 것은 최후의 타개책인 폭력이었다는 것 등은 어느 누구도 부정할 수는 없을 것이다. 베버의 논리에 따라 정치를 이해하면 객관성뿐만 아니라, 그것을 사실적으로 입증할 수도 있다는 의미에서 경험성도 획득할 수 있다. 그러나 베버식으로 문제를 이해하게 된다면, 거기서 과연 어떤 의미의 정치가 도출될 수 있을까 혹은 그러한 권력과 지배관계에 저항하는 정치의 의미는 무엇일까 등과 같은 물음들은 영원히 해결될 수 없게 되어 버린다. 마찬가지로 과연 정치의 담당자로서 인간의 행위 혹은 정치적인 의미에서 인간의 행위는 과연 무슨 의미를 갖는가와 같은 물음도 이 경우 해결이 불가능한 혹은 해결할 필요가 없는 것으로 남게 된다.

앞서도 설명했지만 베버에게 중요한 것은 인간의 행위, 무엇보다 사회적 행위의 이해 문제이다. 그렇다면 이러한 사회적 행위가 정치적 의미를 획득하게 되는 것은 어떤 경우인가 라는 의문이 생길 수

---

46) Ibid., p.606.

47) Ibid., p.607-612 참조.

48) Ibid., p.29.



있을 것이다. 베버의 답변은 간단하다: “정치적으로 지향된” 행위는 사회적 행위가 “하나의 정치적 동맹의 지도부에 영향을 미치는 것을 목적으로 하고 있고, 특히 정부권력의 점취나 강제수용(Expropriation) 혹은 재분배나 할당을 목적으로 하고 있을 때 그리고 그러한 한에 있어서” 그렇다.<sup>49)</sup> 그렇다면 다음과 같은 질문이 생길 수 있다. 베버가 이해하듯 인간 행위의 근거에 ‘주관적으로 의도된 의미’가 놓여있고, 이러한 근거에서 행위가 이해 가능하다고 한다면, 예컨대 행위의 정당성 여부나 더 나아가 주관적으로 의도된 의미의 옳고 그름의 여부는 문제가 되지 않는 것일까?

베버는 특정의 행위를 “동기에 따라서” 이해할 경우, 그것은 “설명적 이해”라고 말한다. 이 경우 그에게 중요한 것은 행위가 “합리적” 동기에 따라서 이루어졌느냐, 아니면 “감정적” 혹은 “비합리적” 동기에 따라서 이루어 졌느냐의 문제이다.<sup>50)</sup> 따라서 베버에게 행위의 정당성 여부나 동기의 옳고 그름의 판단여부는 정치의 이해에 중요한 의미를 갖지 못한다. 예컨대 쿠데타의 경우 (이것은 베버적 의미로 보면 ‘정치적으로 지향된’ 행위의 하나인 ‘국가권력의 강제수용’에 해당 된다), 그것이 정당한 행위냐 혹은 올바른 행위냐를 이해하는 문제는 베버에게는 더 이상 이해 할 수 없는 것이 된다. 왜냐면 중요한 것은 단지 그러한 ‘정치적으로 지향된’ 행위가 합리적으로 (즉, 베버가 항상 강조하듯 수단과 목적의 관계에서 합목적으로) 이루어 졌느냐 아니면 그렇지 않느냐의 문제뿐이기 때문이다. 같은 맥락에서 아우슈비츠의 문제를 이해하면, 그것은 나쁜 행위(동기)나 판단의 문제가 아니라, 합리적 동기(즉 살육이라는 목적을 얻으려고 폭력이라는 목적합리적인 수단의 적용)의 한 문제로 이해될 뿐이다. 이것은

49) Ibid.

50) ‘설명적 이해’는 ‘실제적(aktuelle)’ 이해의 전제 하에서 성립될 수 있는 것이다. 예컨대 우리는 어떤 사람이 얼굴표정을 보고 그것이 화가 났다는 것을 ‘실제적’으로 이해 할 수 있지만, 그 동기까지 이해하게 된다면 그것은 ‘설명적’ 이해가 된다고 볼 수 있을 것이다. Max Weber, *Wissenschaftslehre*, p.546-547 참조.

정치의 의미를 이해하는 데 커다란 딜레마가 될 수 있다.

#### 4. 정치의 의미와 철학(2)

정치의 의미에 대한 아렌트의 이해는 베버와 근본적이고도 중요한 차이를 보인다. 무엇보다 유대인이 겪은 참상에 대한 그녀의 문제의식은 정치와 인간행위의 문제를 베버와 다른 식으로 이해하도록 한다. 그녀 스스로가 밝혔듯이 자신의 문제가 ‘오로지 정치적’이었다는 것은 베버와는 달리 정치 일반의 문제, 즉 지배와 권력 그리고 폭력의 문제 및 인간행위의 문제에 대해 새로운 의미를 부여하고, 베버와 달리 그러한 개념들에 대해 어떤 도덕적인 가치평가를 내린다는 것을 의미한다. 여기서 아렌트 스스로가 밝힌 “실천적 작업”<sup>51)</sup>의 진정한 의미가 찾아질 수 있을 것이다.

실천적 작업은 아우슈비츠로 대표될 수 있는 전체주의적 현상에 접근하여 정치의 의미상실과 그리고 무엇보다 그러한 의미상실에 직접적으로 책임이 있는 인간행위와 판단의 의미를 이해하는 것으로부터 출발한다. 전체주의 하의 인간들은 아렌트가 보기에 “단지 물질”에 불과할 뿐이다. 이 물질화된 인간을 대상으로 하여 “자연과 역사에 대한 초인간적인 법칙들이 실행된다.”<sup>52)</sup> 즉 인간들은 (‘초인적인 법칙들’이란 의미에서 본다면, 법칙들에 따라 그저 처리되기만을 기다리는) “믿을만한 인간물질”일 뿐이다.<sup>53)</sup> 아렌트에게 아이히만(Otto Adolf Eichmann)<sup>54)</sup>은 이러한 ‘믿을만한 인간물질’의 대표자로서 표

51) Hannah Arendt(1964), p.7/13.

52) Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totale Herrschaft*, 1991(1955), München, 2. Aufl., p.706. “자연과 역사 혹은 사회에 대한 이러한 객관적 법칙의 실행은 [...], 인종[차별] 사회이든 혹은 계급없고 민족없는 사회이든 결론적으로 하나의 인류를 생산해 낸다.”(Ibid.)

53) Ibid., p.542.

54) 아이히만은 독일국가사회주의의 SS(친위대)의 고위간부였으며, 당시 유대인의 이송과 추방에 지도적인 역할을 담당하였다. 그는 전후에 브라질

상된다. 아이히만은 “자기 자신을 표현할 수 없는 무능함”의 소유자이며, 이러한 무능함은 “생각을 못하는 무능함과 아주 밀접하게 연관”되어 있다는 것이다. “타인의 관점에서 무언가 자신을 생각해 볼 수 있는 능력이 없는” 인간, 한마디로 그는 아렌트에게 “상상력 (Vorstellungskraft)이 절대적으로 결핍”된 인간이었다.<sup>55)</sup>

정치의 문제는 이처럼 결국 인간의 행위(즉 행위의 방향을 조건지어주고 이끌어 주고 있다고 믿어지는 이념)와 판단의 문제이다. 그런데 아렌트에게 이러한 문제는 (예외적이라는 측면에서) 전체주의에 고유한 행위의 문제와 연관되는 것만은 아니다. 그것은 일상적인 의미에서의 행위 문제와도 연관이 되는 것이다. 즉 아이히만으로 표상되는 그러한 인간은 “오직 출세와 안전”에만 신경을 쓰는, “하나의 원자화된 개인”일 뿐이다. 그러한 인간은 “범죄적 열정과 정상적 열정”을 분간 못하는, “그저 안전이 조금이라도 위협을 받으면 [...] 모든 것을 맡긴다는 심정만을” 가진 인간일 뿐이다.<sup>56)</sup>

그런데 일상적이라는 의미에서 아렌트가 아이히만을 대표적 사례로 해서 이해한 인간의 행위 문제는 베버적 문제틀로도 충분히 이해가 가능하다는 점이 강조될 수 있다. 문제는 관료주의에 있다.<sup>57)</sup> 관

---

에서 도피생활을 하고 있었는데, 1960년에 체포되어 이스라엘에서 재판을 받고 처형당한다.

55) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. Mit einem einleitenden Essay von Hans Mommsen*. München, 1992(1964), 8. Aufl., Neuausgabe, p.78. 물론 아렌트는 아이히만이 “양심의 소리”를 들을 수도 있었다는 것을 인정하고 있고, 그것이 그를 둘러싸고 있었던 “사회의 소리”, 즉 객관적인 강요 같은 것에 의해 제한당할 수도 있었다는 것을 인정하고 있다(Ibid., p.163).

56) Ibid., p.543. 따라서 아이히만 같은 인간은 대중사회의 인간의 원형으로도 간주될 수 있을 것이다. 여기에 대해서는 Hannah Arendt(1991(1955)), p.499 이하 참조.

57) 베버는 근대 그리고 근대 이후의 미래의 의미를 관료화 내지는 관료주의에서 찾고 있다. “미래는 관료화에 장악되어 있다(Der Bürokratisierung gehört die Zukunft).” Max Weber, *Politische Schriften*, p.330. 근대국가의 “실체적 지배”는 “필연적으로 불가피하게 관료제의 손”에 놓이게 되며,

료적 지배의 주체나 객체나 베버에게는 모두 일상화된 의미에서의 원자화된 대중, 고대 이집트에서나 볼 수 있었던 것과 같은 인간일 뿐이다. 이처럼 베버는 “오늘날까지 [...] 이집트의 관료주의에 버금갈 수 있을 것 같은 그러한 관료주의”는 없었으며, 이러한 관료주의는 “기술적으로 개선된, 합리화된, 요컨대 훨씬 더 기계화된 토대위에서 [...] 저지할 수 없을 정도로” 발전해 가고 있다고 당대를 진단한다.<sup>58)</sup> 이렇게 보면 아이히만적인 인간은 거대한 전체 관료주의에 포섭된 대중들 중의 하나 혹은 하나의 부품일 뿐이다. 여기서 우리가 ‘초인적인 법칙들’의 전체(주의)적인 운동의 아주 조그만 부분을 구성하고 있는 ‘물질’로서 인간이라는 아렌트의 문제의식을 상기한다면, 베버와 아렌트 간에는 놀랄 만큼 유사한 문제의식이 있다는 점을 알 수 있다.

그러나 이점을 인정한다고 해도 아렌트와 베버의 문제의식은 근본적으로 다르다는 점이 강조될 수 있다. 왜냐하면 분명 관료주의의 지배적 상황 혹은 ‘초인간적인 법칙’과 ‘인간물질’이 만들어 내는 상황이 정치의 진정한 모습은 아닐 것이기 때문이다. 아니 거기서 그 어떤 정치의 진정한 의미가 찾아져야 한다면, 그것은 찾아져야 할 것이기 때문이다. 베버는 예컨대 문제가 되는 관료주의적 지배 현상에 대해 다음과 같이 의미를 부여하고 있다: 중요한 것은 “이러한 발전에 대해서 뭔가를 변화시킬 수 있느냐”의 문제가 아니라 (“왜냐하면 그것을 할 수 없기 때문이다”), 이러한 발전에서 “어떤 결과가 초래되느냐”의 문제이다.<sup>59)</sup> 베버는 인간의 자유의 공간을 침해해가는 관료주의적 발전의 문제를 인식하고 있음에도 불구하고, 더 이상 어떻게 ‘할 수 없기 때문에’ 그대로 내버려 둘 수밖에 없다라는 식의 논리를 전개시킨다. 이러한 논리 속에서 정치의 의미를 찾는다는지, 혹은 정

---

“고용된 관료들이 우리의 모든 일상의 욕구와 일상의 불만에 대해 결정을 내린다.(Ibid., p.320.)

58) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Marianne Weber (Hrsg.), Tübingen, 1924, p.413-414.

59) Ibid., p.414.

치를 담당한 인간의 행위의 문제에 대해서 도덕적 판단이나 가치의 문제를 비판적으로 다룬다는 것은 불가능할 것이다. 적어도 베버에게 그러한 실천적 작업은 무의미한 것이다.

특정의 경험적 현상의 옳고 그름 혹은 그 진실여부를 떠나 단지 그 의미를 (가치중립적으로) 해석해야하는 것이 베버의 생각이라면, 여기서 다시 이 문제에 대해 논의할 필요가 있다. 의미란 베버에 따르면 “역사적으로 주어진 하나의 행위자의 사례에서 사실상 P” 아니면, “행위자들의 수많은 사례들에서 평균적으로 대략적으로 [나타난] X”가 아니면, 혹은 “유형으로 생각된 행위자 혹은 행위자들에 의해 주관적으로 의도된 의미를 개념적으로 구성한 순수한 유형 속에서” 존재하고 있는 그 어떤 것이 된다.<sup>60)</sup> 다시 말해 학문이 이해하고 해석(해야만)하는 의미는 “그 어떤 객관적으로 »올바른« 혹은 형이상학적으로 규명된 »참된« 의미”는 아닌 것이<sup>61)</sup> 되어 버린다. 또한 베버는 인간의 태도를 해석해서 얻어진 이해가 “아주 높은 정도의 명확성”을 가지고 있다고 해도, 그것이 “경험적 타당성”을 입증해 주는 것은 아니며, “가장 명백히 이해할 수 있는 [행위의] 동기”가 항상 “실제적으로 작용하고 있었던 것”은 아니라는<sup>62)</sup> 모호한 입장을 보인다.

어쩌면 가치로 상대화로 비추어질 수도 있을 이러한 모호함은, 만약 우리가 행위의 정치적 의미를 이해하려는 순간, 우리를 이해할 수 없는 개념의 신비화로 빠트리게 될 위험이 있다.<sup>63)</sup> 물론 베버는 아렌트처럼 전체주의를 경험하지는 않았다. 따라서 그가 아렌트와 동시

60) Max Weber, *Wissenschaftslehre*, p.542, 547-548도 참조.

61) Ibid., p.542. 베버는 그러한 의미의 탐구는 역사학에 해당하는 것이지, 사회학에 해당하는 것은 아니라고 한다.

62) Ibid., p.428.

63) 이점에서 베버의 “사회적 사상”이 (이것은 우리의 논의의 전체 맥락에서 본다면 ‘사회적 행위’에 대한 그의 생각이 될 것이다) “형식적”이며, “생기가 없고(starr)”, 그리고 “공허”하며, “무이념적(ideenlos)”이라는 비판(Leo Kofler, *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt, 1979, 7. Aufl., p.332.)은 적절하다고 볼 수 있다.

대의 사람이었다면, 근대에 대해 다른 식의 이해를 했을 수도 있었을 것이다. 그러나 베버는 전체주의와 유사한 하나의 현상, 즉 관료주의로 표상되는 합리화되고 산업화된 대중사회의 등장 그리고 이 속에서 (행위하는 시민이 아닌) 분절화된 인간의 등장을 아렌트 이전에 이미 경험하였다. 마찬가지로 베버는 아렌트보다 이전에 전쟁이라는 인간의 최악의 상황도 경험하였다. 공유된 경험이 있음에도 불구하고, 양자는 근대의 이해와 의미구성에서뿐만 아니라, 문제해결의 방식에서도 차이를 보여준다. 특히 ‘의미있는 행위’에 대한 이해의 문제에 있어 양자는 근본적인 차이를 보여주고 있다.

근본적인 차이는 무엇보다 아렌트가 베버처럼 인간과 인간행위의 문제를 단지 앞서 설명한 것과 같은 (이념형적) 유형의 한 문제로 이해하려 하지 않은 데서 확연해 진다. 이러한 맥락에서 인간을 이해하는 데 있어 아렌트의 최고의 발견은 법칙 속의 물질이나 혹은 거대한 운동속의 한 부속물로 환원될 수 없는 인간 존재이다. 그녀에게 인간은 “실존적으로 이미 규정된” 자유로운 존재이다.<sup>64)</sup> 이와 같은 인간 존재의 모습은 ‘행위’를 통하여, 즉 인간의 일상적인 노동 (Arbeiten)과 산출(Herstellen)과 분명히 구분될 수 있고, “직접적으로 인간들 사이에서 일어나는 유일한 활동”을 통하여 특징지어 진다.<sup>65)</sup> 베버와 구분되는 또 하나의 중요한 특징은 아렌트에게 행위는 항상 언어행위를 전제하고 있고, 또 그것을 의미한다는 것이다. 언어 없는 행위는 행위자 없는 행위가 된다. “올바른 순간에 올바른 단어를 찾는 것” 자체가 아렌트에게는 이미 행위인 것이다.<sup>66)</sup> 이처럼 행위의 문제는 항상 판단의 문제와 연결되어 있다. 마찬가지로 인간은 “실존한다는 것은 무엇을 의미하는가”를 물어야 한다는 것이다.<sup>67)</sup> 이 순간

64) Hannah Arendt, *Über die Revolution*, 1986(1963), München, 3. Aufl., p.272.

65) Hannah, Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München, 1992(1960) 7. Auflage der Neuausgabe, p.14.

66) Ibid., p.169-171.

67) Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken, Das Wollen*, München 1998, p.67.

우리는 아렌트에게서 그녀가 ‘상상력’이 부족하다고 비판했던 아이히만이라는 인간과는 절대적으로 다른, 그리고 베버가 이해하고 유형화하고자 했던 인간과도 다른 또 하나의 인간을 표상할 수 있게 된다.

### 5. 정치의 의미와 철학(3)

행위와 언어 및 판단의 맥락에서 아렌트가 이해하려 했던 것은 인간의 행위 속에는 권력, 즉 “행동할 수 있고, 어떤 것을 할 수 있을 뿐만 아니라, 다른 사람들과 결합할 수도 있고 이들과 합의 하에 행동할 수 있는 능력”이 있다는 점이다.<sup>68)</sup> 권력은 아렌트에게 정치적인 것의 이해를 위한 전제가 된다. 베버와 마찬가지로 아렌트에게 권력은 항상 정치와 혹은 정치는 항상 권력과 연관될 수밖에 없는 것으로 이해되지만, 그녀에게 그것은 지배와 피지배를 전제하고 있는 권력정치의 모습이 아닌, 합의의 행위로 나타난다. 즉 권력은 “인간들이 [...] 공동으로 행위를 할 때면 항상 생겨난다”는 것이다.<sup>69)</sup> “하나의 정치체를 결속시키는 것은 그 정치체가 그때마다 가지고 있는 권력 잠재력이며, 하나의 정치공동체들이 파멸하는 것은 권력 상실이고 결론적으로는 무기력이다.”<sup>70)</sup>

이처럼 권력은 베버의 생각과는 다르게 다수의 인간으로부터 생성되는, 공동의 행위와 연관되는 것이다. 인간의 공동행위는 정치와 권

68) Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München, 2000(1970), 14. Aufl., p.45. 행위와 언어 그리고 권력에 대한 아렌트의 문제의식을 하버마스의 용어로 개념화시키면 “의사소통적[행위]로 산출된 권력”(Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, 1981, 3. erw. Aufl., p.231, 아렌트의 권력개념 일반에 대한 하버마스의 이해는 전체적으로 223-248을 참조)이 될 것이다. 의사소통적 입장에서 권력을 이해하려는 하버마스의 노력은 두 권으로 된 그의 주저 ‘Theorie des kommunikativen Handelns’ (1981)에서 이미 볼 수 있는 데, ‘Faktizität und Geltung’(1992)에서도 계속 이어지고 있다.

69) Hannah Arendt(2000(1970)), p.53.

70) Hannah Arendt(1992(1960)), p.193.

력을 연결시켜주는, 따라서 정치의 의미를 찾아주는 중요한 매개체가 된다. 베버에게 있어 인간의 행위는 단지 개인적인 것이다. 그는 국가, 동업조합, 국가 등과 같은 “특정 종류의 인간의 공동행위”는 “예외 없이 그것들에 참여한 개별 개인의 행위로 환원”시켜 이해해야 한다고 주장한다.<sup>71)</sup> 권력은 그렇다면 개별 개인에게만 속한 것이 되고, 오직 그러한 개별적 개인의 행위로부터만 이해될 수 있는 것이 된다. 이 점이 베버와 아렌트가 이해하는 정치의 의미를 근본적으로 구분짓고 있는 특징이라 볼 수 있다. 아렌트가 다수의 인간행위 속에서 권력을 보고 있고, 더구나 그러한 행위 속에서 “하나의 새로운 시작을 이루어 내는” 능력 혹은 “스스로 새로운 시작을 만드는” 자발성<sup>72)</sup>을 보고 있다면, 정치의 의미 이해에 있어 베버와의 차이는 더욱 커진다. 즉 권력은 궁극에 있어서는 파괴나 죽음의 문제와는 거리가 먼 인간에게 고유한 산출(혹은 탄생) 행위와 관계되는 것이므로, 베버가 이해했던 것과는 반대로 무폭력이다.<sup>73)</sup> 아렌트에게 폭력은 행위와는 무관한 명령 및 복종과 관계될 뿐이다. 그리고 인간은 무기력, 즉 더 이상 행위할 수 없는 절망으로부터 폭력에 손을 댄다는 것

71) Max Weber, *Wissenschaftslehre*, p.439. 이와는 약간 다른 뉘앙스의 생각은 p.552 참조.

72) Hannah Arendt, 1992(1960), p.15, p.166 그리고 Hannah Arendt, 2000(1970), p.81.

73) 아렌트의 이러한 권력이해는 인간은 시작하기 위해 탄생한다는 실존적인 인간이해가 전제되어 있다. 이 점에서 아렌트의 정치적 신조를 “시작하기 위해 인간이 창조되었다(Initium ut esset, creatus est homo)”라는 아우구스티누스의 말(Hannah Arendt(1991(1955), p.730)로 이해해도 무리는 아닐 것이다(이에 관해서는 Hannah Arendt(1992(1960) p.166도 참조.) 인간의 “공동의 삶의 지속성은 우리가 일반적으로 인간의 자유라고 부르는 것을 통해 격동(erschütterert)”되고, 그리고 “정치적으로 그것은 이러한 공동의 삶 속으로 잉태되는 각각의 새로운 인간의 탄생”을 의미한다, 왜냐면 “각각의 새로운 탄생과 더불어 새로운 시작, 새로운 자유, 새로운 세계가 열리기 때문이다.”(Hannah Arendt(1991(1955), p.713) 인간은 “하나의 신설자(Neuer)이므로, 새로운 어떤 것을 시작할 수 있다.”(Hannah Arendt (1986(1963)), p.272.)



이다.<sup>74)</sup>

아렌트가 밝히려 했던 정치의 의미는 궁극적으로 과연 무엇인가? 그리고 그러한 의미 속에서 찾아질 수 있는 (베버가 ‘사회학’ 개념을 통해 학문의 정체성을 찾으려고 시도했다는 의미에서) 정치학이라는 하나의 학문의 정체성은 무엇인가? “정치의 의미는 자유이다”<sup>75)</sup>라고 아렌트는 한 마디로 말한다. 이것의 의미는 다음과 같이 요약될 수 있다. 첫째, 자유는 처음부터 “정치 본래의 본질을 규정”한다.<sup>76)</sup> 둘째, ‘자유’의 문제는 “다양함의 공존과 병존”으로부터 출발할 수밖에 없는 것이므로, 정치는 자연스럽게 이러한 ‘다양함의 공존과 병존’의 문제를 다루는 실천적 행위가 된다. 부연하면, ‘다양함’은 “인간의 다원성”을 의미하고 있으므로, 정치는 이러한 인간의 다양성을 “기초로 하여” 성립되는 것이다. 즉 정치는 (다양한) “인간들 사이에서” 혹은 인간의 다양성 사이에서 생겨난다.<sup>77)</sup> 셋째, 자유는 “공공의 관심사에 대한 능동적 참여의 권리가 시민들에게 보장되지 않는다면” 결코 실현되지 않는다.<sup>78)</sup> 마지막으로 강조 될 것은 “자유의 경이로움”이다. 그것은 “시작할 수 있음”에 근거를 두고 있으며, 이 ‘시작할 수 있음’은 “각각의 인간이 탄생을 통해 세상으로 나오는 한 [...], 그 자체가 하나의 새로운 시작이라는 사실”에 다시 근거를 두고 있다.<sup>79)</sup>

74) Hannah Arendt(1991(1955)), p.725 이하 참조.

75) Hannah Arendt, *Was ist die Politik. Fragment aus dem Nachlaß*, Ursula Ludz(Hrsg.), München, 2003(1993), p. 28.

76) Hannah Arendt(1986(1963)), p.9

77) Hannah Arendt(2003(1993)), p.9-11.

78) Hannah Arendt(1986(1993)), p.281.

79) Hannah Arendt(2003(1993)), p.34. 그녀에게 인간의 행위 및 권력의 문제 그리고 궁극적으로는 정치의 의미가 기존의 관념과는 다르게 이해될 수 있었다는 것을 보여주기 위한 근거는 고전 고대이다. 그리스 폴리스 시대와 로마 공화국(res publica) 시대 속에서 권력은 인간들 간의 자유로운 행위라는 의미에서 (보다 정확히 말하면, 집단적으로 자유로운 인간들 간의 행위라는 의미에서) 오늘날과는 다르게 전개되었다는 것이다 (Hannah Arendt(2000(1970)), p.36-41 참조). 그녀의 문제의식은 현재의 역사에 맞추어져 있지만, 문제의 해결방식은 과거로 향해져 있다. 이것은

## IV. 맺는 말

유대인으로서 독일 내에서 이방인일 수밖에 없었던 그녀는 독일이라는 하나의 국가 속에 통합된 베버와는 달리 국가권력의 주변부나 혹은 중심부에 접근하여 권력을 경험적으로 관찰할 진정한 기회가 없었다. 따라서 그녀는 베버가 시도한 것과 같은 권력의 개념화를 통해 권력의 의미를 명확히 밝혀내고, (암시적으로 혹은 명시적으로) 이렇게 규정된 권력을 (독일이라는 한 나라의) 국가적 그리고 민족적 정체성과 연결시켜 이해 할 아무런 이유가 없었을 것이다. 어쩌면 이러한 권력의 이해 방식은 세계 소외를 경험한 그녀에게는 무의미한 것일 수도 있었을 것이다. 이것은 문제를 새로운 방향에서 접근하도록 하는 계기가 된다. 그리고 무엇보다 전체주의에 대한 그녀 자신의 경험은 정치의 의미를 다시 찾으려는 실천적 작업으로 연결되었다.

정치의 의미를 새롭게 찾아보려는 그녀의 시도는 정치의 문제를 권력 내지는 폭력을 수단으로 하여 국가를 이끌거나 국가에 영향을 미치려는 인간의 인간에 대한 지배행위로 이해하려는 베버의 이해방식과 비교했을 때 상당히 의미 있게 다가온다. 물론 이러한 시도 속에서 조차 ‘문화의 운명’에 대한 베버의 강렬한 문제의식이 작용하고 있다는 점은 간과 되서는 안 될 것이다. 세계의 의미 상실에 대한 의식적 거부, 새로운 언어 및 가치 창조의 필요성에 대한 강조, 학문(그것은 가장 광범위한 의미에서 문화로 이해될 수 있다)의 새로운

---

그녀로 하여금 문제를 보다 사변적이고 철학적인, 다시 말해 규범적인 방향으로 이해하도록 유도 하는 데 큰 역할을 한다. 여기서 이러한 이해가 가질 수 있는 문제점을 다 논의 할 수는 없을 것이다. 아렌트는 예컨대 미공화국의 탄생을 (고전적 폴리스에 버금가는) 자유의 제도로서 이해하고, 무엇보다 건국의 아버지들을 자유로운 행위자이자 권력의 산출자로 이상화하고 있다. 그런데 이들은 사실 엄청난 규모의 땅 투기꾼들이었고, 땅 부자들이었다.

정체성을 찾기 위한 노력, 이 모든 것들을 우리는 아렌트의 시도 속에서 읽어낼 수 있다.

그럼에도 배버와 차별지어 강조될 수 있는 것은 “철학이 역사로부터 독립되어서, 아니 역사운동의 요동(Hin und Her)에 대항하면서까지 도덕과 권리의 규범들을 예사로 초안하는 것”을 최초로 보여준 사람이 칸트였다면,<sup>80)</sup> 아렌트 역시 그러한 시도를 한 사람들 중의 한 명으로 이해될 수 있다는 점이다. 물론 아렌트는 도덕과 권리의 규범들을 체계적으로 개념화시키고 있지는 않다. 그러나 역사의 진행이 어떤 방향으로 요동치던 간에 정치의 의미상실 같은 것이 (그것은 ‘좋은 그리고 정의로운 삶’의 상실이 될 것이다) 인간에게 결코 일어나지 않을 것이라는 혹은 일어나지 말아야 한다는 불변의 보편적 기준을 그녀가 제시해준 점을 인정한다면, 바로 그러한 기준이 인간의 도덕과 권리의 규범들 중의 하나가 아니고 과연 무엇일까라는 의문이 든다. 이 점에서 아렌트의 정치에 대한 모든 생각은 “정신”은 “인간에게 있어 생성 원칙”<sup>81)</sup>이라는 칸트의 의도를 그리고 칸트에 의해 주창된 계몽의 신조, “Sapere aude!”<sup>82)</sup>의 의미를 충실히 따르고 있다.

마지막으로 남을 수 있는 물음은, (정치에 대한 아렌트의 실천적 작업의 결과가 무엇이고 어떤 철학적 맥락 속에서 이해될 수 있든지 간에) 그녀의 시각을 가지고 다음과 같은 인간 행위의 측면, 즉 인간은 “역사를 자신의 맘대로 만드는 것도, 자동으로 선택된 상황들 하에서도 만드는 것도 아니라, 직접적으로 현존하고 있는, 주어져 있는

80) Rüdiger Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, 1984, p.176.

81) Immanuel Kant, “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”, *Theorie-Werkausgabe Bd.12*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Frankfurt am Main, 1968, p.544.

82) 너 자신만의 고유한 이성을 사용할 용기를 가져라!. Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (Theorie-Werkausgabe Bd. 12), Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968, p.51.

그리고 과거로부터 전수된 상황들 하에서” 만들어 간다<sup>83)</sup>는 측면에 우리가 어떻게 접근해 갈 수 있을까라는 문제가 될 것이다.

---

83) Karl Marx-Friedrich Engels, *Marx Engels Werke(MEW)*, Bd. 8, Berlin, p.115.

## 참고문헌

- Arendt, Hannah. 1993. *Briefwechsel 1926-1969*. München.
- \_\_\_\_\_. 1064. *Was bleibt? Es bleibt noch die Muttersprache* (Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt(Sendung vom 28.10.1964) (=http://www.rbb-online.de/\_/zurperson/interview\_jsp/key=zp\_interview\_638419.html).
- \_\_\_\_\_. 1991(1955), *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totale Herrschaft*, München, 2. Aufl. Aus dem Amerikanischen.
- \_\_\_\_\_. 1992(1964). *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. Mit einem einleitenden Essay von Hans Mommsen*. München. 8. Aufl., Neuausgabe. Aus dem Amerikanischen.
- \_\_\_\_\_. 1986(1963). *Über die Revolution*, München, 3. Aufl. Aus dem Amerikanischen.
- \_\_\_\_\_. 1992(1960). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München, 1992(1960) 7. Auflage der Neuausgabe. Aus dem Amerikanischen.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Vom Leben des Geistes. Das Denken, Das Wollen*, München. Aus dem Amerikanischen.
- \_\_\_\_\_. 2000(1970), *Macht und Gewalt*. München. 14. Aufl. Aus dem Amerikanischen.
- \_\_\_\_\_. 2003(1993), *Was ist die Politik. Fragment aus dem Nachlaß*, Ursula Ludz(Hrsg.), München.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Essays In Understanding. 1930-1954*, New York/London.
- Bendix, Reinhard. 1982. *Freiheit und historisches Schicksal*.

- Heidelberger Max Weber-Vorlesung*, Frankfurt am Main.
- Choi, Chiwon. 2002. *Kulturkonzeptionen deutscher Gesellschaftswissenschaftler und Historiker seit dem späten 19. Jahrhundert*, Aachen(Bremen, Univ., Diss., 2002).
- Fetscher, Iring. 1970. *Die Demokratie. Grundfragen und Erscheinungsformen*, Stuttgart/ Berlin /Köln /Mainz.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, 1981, 3. erw. Aufl.
- Höffe, Otfried. 1977. *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main.
- Jaspers, Karl. 1932. *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenbourg.
- \_\_\_\_\_. 1946. *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*, Bremen, 2. Aufl.
- \_\_\_\_\_. 1988(1958). *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* 1988 (1958), München.
- Kant, Immanuel. 1968. “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”, *Theorie-Werkausgabe Bd.12*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_. 1968. “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*(Theorie-Werkausgabe Bd. 12), Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_. 1956. *Kritik der reinen Vernunft*. Raymund Schmidt (Hrsg.). Hamburg.
- Kofler, Leo 1979. *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt, 7. Aufl.
- Marx, Karl& Engels, 1960. *Marx Engels Werke(MEW)*, Bd.8. Berlin.
- Nietzsche, Friedrich. 1968. “Also sprach Zarathustra”, *Kritische*

- Gesamtasgabe VI (1)*, Giorgio Colli u. Mazzino Montinari(Hrsg.), Berlin/New York, 1968
- \_\_\_\_\_. 1972. “Unzeitgemässe Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, *Kritische Gesamtausgabe, Bd III(1)*, Giorgio Colli u. Mazzino Montinari(Hrsg.), Berlin/New York.
- Poprotny, Thorsten. 1996. *Politik als Pflicht? Zur politischen Philosophie von Max Weber und Karl Jaspers*. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/NewYork/Paris/Wien.
- Treoltsch, Ernst. 1961. *Der Historismus und seine Probleme*, Aalen, Neudruck der J. C. Mohr Ausgabe 1922.
- Vollrath, Ernst. 1990. “Hannah Arendt”, *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Karl Graf Ballestrem& Henning Ottmann(Hrsg.), München.
- Weber, Max. 1963(1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Johannes Winckelmann (Hrsg.), Tübingen. 5. Aufl.
- \_\_\_\_\_. 1963(1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, Tübingen. 3., photomechanisch gedruckte Aufl.
- \_\_\_\_\_. 1982(1920). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (Hrsg.), Tübingen. 5., ern. durchges. Aufl.
- \_\_\_\_\_. 1982(1922). *Gesammelte Politische Schriften*, Johannes Winckelmann (Hrsg.), Tübingen.
- \_\_\_\_\_. 1988(1924). *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Marianne Weber (Hrsg.), Tübingen. 2. Aufl.
- \_\_\_\_\_. 1947. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Marianne Weber (Hrsg.), Tübingen. 3. Aufl.
- \_\_\_\_\_. 1973. *Soziologie, universalgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart.

**ABSTRACT**

**Between Politics and Philosophy**  
Modernity, Max Weber and Hannah Arendt

Choi, Chi-Won

Since Aristotle's conception of 'physei politikon', the question of freedom and politics have been regarded as inseparable and understood as such. This is true even though situations have changed in modern times, such as raising questions becoming the centre of philosophical interests. Max Weber and Hannah Arendt belong to the representative philosophers of the 20th century who have dealt with such questions, namely as '*Kultur Mensch*'. Both men started with the assumption of a cultural crisis of loss of meaning in the realm of action, power, language and judgement. They then tried to create meaning anew.

Inevitably, there are differences in the logic of their arguments. These differences are evident, above all, in their estimation (*Wertschätzung*) of and perspective (*Stellungnahme*) on politics. The purpose of this essay, in the frame of comparative interpretation of their philosophical systems, is to show what meaning politics and philosophy can have today.

**Keywords:** Modernity, Max Weber, Hannah Arendt, Power and Action, Meaning of Politics, Freedom