

Sine ira et studio or Recognition: 악셀 호네프의 인정이론을 중심으로 한 막스 베버의 관료 윤리론에 대한 비판적 연구

이문수*

막스 베버는 *sine ira et studio*(노여움과 열정이 없는)의 자세로 관료가 업무를 수행해야 한다고 말한다. 본 연구는 이와 같은 베버의 관료 윤리에 대한 주장을 독일의 사회학자인 악셀 호네프의 인정이론과 물화이론의 도움을 받아 비판적으로 고찰하는 것을 목적으로 한다. 호네프의 이론에 따르면 관료는 조직 내부에서만 아니라 대 국민과의 관계에서도 자신의 상대방을 구체적이고 유일한 존재로서 인정해야 한다. 물론 모든 사람들을 그들의 특수성에 입각하여 인정한다는 것은 그들이 보편적 인권을 지니고 있으면서 평등한 대접을 받아야 하는 것이 전제 되어 있다. 그리고 관료들이 상대방을 보편적 인권을 소유한 주체로 간주해서 업무를 수행해야 할 경우는 베버의 관료 윤리에 따라 최대한 중립적으로, 비인격적으로, 몰가치적으로 해야 하는 것이다. 이렇게 관료 윤리를 보게 되면 관료는 자신의 업무 영역과 성격에 따라서, 달리 말하면 행정 대상이 되는 국민을 구체적이며 특수한 개인으로 보는 지 아니면 보편적 권리 주체로 보는 지에 따라, 적극적 관여를 할 수도, 중립적 관찰자의 역할도 할 수 있게 되는 것이다. 결국 우리가 추구해야 하는 관료윤리는 베버가 말하는 중립적, 비인격적 관리자의 역할과 호네프가 말하는 공감할 줄 아는 배려자의 역할이 조화를 이루는 것이 되어야 한다.

주제어: 막스 베버, 악셀 호네프, 관료 윤리, 인정이론

I. 머리말

관료가 직무를 수행할 때 스스로를 모든 감정적, 정서적, 비이성적 영향으로부터

* 미국 조지아 대학교(The University of Georgia)에서 정치학 박사학위를 취득하고, 현재 대구가톨릭대학교 행정학과 교수로 있다. 주요 관심분야는 행정철학, 행정윤리 등이다(mslee@cu.ac.kr).

터 차단시키면서 객관적이며 중립적인 관찰자의 자세를 가져야 한다는 것은 막스 베버(1921: 975)가 관료의 올바른 윤리적 태도로서 *sine ira et studio*(노여움과 열정이 없는)를 말한 이후로는 상식처럼 받아들여지고 있다¹⁾. 베버는 관료제가 비인간적이 되면 될수록 더욱 완벽해진다고까지 말하고 있다. 이와 같은 주장에 대하여 본 연구는 악셀 호네프(Axel Honneth)의 인정이론과 물화이론을 적극 수용하면서 관료가 중립적 관찰자의 태도를 취하는 것은 가능하지도 않을 뿐만 아니라 결코 바람직스럽지도 못하다는 주장을 할 것이다.

이와 같은 시도를 하는 가장 중요한 이유는 효율성, 성과, 경제성 등을 최대의 가치로 여기는 관료제는 사회 정의의 관점에서만이 아니라 윤리나 도덕의 관점에서도 수많은 문제를 노정하기 때문이다. 현대 사회에서의 정의는 부나 손실을 형평의 관점에서 재분배하는 것을 넘어서 개인이나 집단의 정체성이 오인, 무시, 멸시 받지 않고 모든 사람들이 그 사람의 인격에 걸맞은 사랑, 존경, 존중을 받아야 하는 것이라고 많은 학자들이 동의하고 있다. 동시에 행정에서의 윤리의 강조점도 공리주의나 칸트의 의무론을 넘어서 어떻게 하면 모든 국민들이 ‘윤리적으로 좋은 삶(ethically good life)’을 살면서 자신의 자아를 확인하고 실현시키게끔 정부가 도울 수 있는 가를 모색하는 것으로 옮겨지고 있다고 보인다. 이와 같이 정부에 대한 국민의 기대와 요구가 물질적인 것을 넘어서 문화적, 도덕적, 정서적 성격을 지니게 됨에도 정부가 물질적 가치에 집착하고 그 이외의 것은 부차적인 것으로 취급한다면 이는 행정학자라면 한번 집고 넘어가야 할 문제로 보이는 것이다.

또한 현대 사회는 지금은 유행어처럼 되었지만 포스트모던 또는 가치 다원적 사회라는데도 많은 학자들이 동의하고 있다. 이 사회의 특징은 거대담론이 사라진 상태에서 수많은 말놀이가 각 영역에서 진행되면서 이들을 연결할 가교를 우리는 가지고 있지 못하다는 것이다. 진리와 보편적 도덕을 정초할 수 있었던 토대(foundation)가 해체되면서 우리는 말놀이의 다원성과 세계에서의 자신의 위치의 우연성을 자각한 “강한 시인들(strong poets)”로 구성된 사회에 살고 있다고 로티(1989: 53)는 말한다. 데리다(1997: 32)는 이와 같은 사회를 사는 개인은 또한 “결정

1) 베버(1921: 975)의 언급을 자세히 쓰면 다음과 같다: “완전히 발전했을 때 관료제는 ... *sine ira et studio*의 원칙 아래에 있다. 관료제는 비인간적이 되면 될수록, 공식적 업무에서 사랑, 미움, 그리고 계산할 수 없는 모든 개인적, 비이성적, 정서적 요소들을 완전하게 제거하면 할수록 더욱 완벽하게 발전한다. 이것들은 자본주의에 의해서 특별한 가치가 있는 것으로 인정된다.”

불가능성(undecidability)”이라는 시련을 항상 수반한다고 말하는데, 이는 규정의 적용을 윤리라 했을 때 이 규정을 결정하는 어떤 절대적인 도덕적 원칙이 부재한 상황에서도 우리는 윤리적 결정을 내릴 수밖에 없는 현실을 지적한 것이다.

포스트모던 시대를 사는 사람들은 그들이 일반인이건 관료건 상관없이 그들의 사유방식, 생활태도, 윤리적 지향 등의 면에서 새로운 방식이 요구된다고 볼 수 있다. 그 예로 들 수 있는 것은 데리다나 레비나스의 타자성(alterity)의 윤리와 푸코의 자기배려를 중심으로 한 실존미학(aesthetics of existence)이다. 그러나 이 글에서는 비판이론으로 알려진 프랑크푸르트학파의 제3세대 대표적 학자로 알려진 호네트(Axel Honneth)의 인정이론을 가치 다원주의와 정체성의 정치가 중요시 되는 현대 사회에 있어서 공적, 사적 영역을 망라하여 적용할 수 있는 정의이론 또는 윤리이론으로 간주하여 베버의 주장을 논박할 것이다. 합리화와 관료제화 과정이 인간들의 삶에 미치는 역설적 효과를 강조하는 베버의 이론적 유산을 물려받은 호네트는 자신의 인정이론과 물화이론을 통해서 복잡한 현대사회에서의 인간들 사이의 진실된 윤리적 관계의 구체적 내용을 명확히 함으로써 관료 윤리 연구에 있어서 소중한 이론적 자산을 제공한다고 볼 수 있다.

논문의 구성은 먼저 막스 베버의 관료제 이론을 윤리적 관료의 형성이라는 관점에서 살펴보는 것에서 시작한다. 이 부분에서는 현재 관료제 연구의 대표적 학자이면서 21세기가 되었어도 관료 윤리의 모범은 베버의 관료제 이론에서 찾아야 한다고 주장하는 두 게이(Paul du Gay)의 주장도 함께 살펴본다. 다음 장에서는 베버와 두 게이(du Gay)의 관료이론이 지닌 일면성을 드러내 보이면서 이를 비판적 관점에서 보완할 수 있다고 생각되는 호네트(Axel Honneth)의 인정이론과 물화이론을 차례로 고찰한다. 이 부분에서는 개인의 정체성 형성과 자아실현을 위해서는 상호주관적 인정질서가 필수적이라는 인정이론과 그 인정의 핵심내용은 사람과 사물에 대한 객관적이고 관찰자적 인식이 아니라 정서적 관여 즉 인정에 있다고 말하는 물화이론이 명확히 제시될 것이다. 특히 여기서 루카치의 물화이론에 대한 비판적 검토가 시도되는데, 이는 호네트의 물화이론이 루카치의 그것을 비판적으로 극복하는 과정에서 나온 것이기 때문이다. 다음 장에서는 호네트의 이론들이 베버의 관료 윤리론에 대하여 제기하는 문제점들에 대하여 알아본다. 호네트의 이론에 대한 탐구를 통해서 우리는 현재의 행정윤리가 호네트가 말하는 인정의 영

역 가운데 특정 영역을 배제시키고 있음을 알 수 있을 것이다. 그리고 그 배제된 영역이 바로 베버가 말하는 *sine ira et studio*에 기초한 관료 윤리가 관철되기 어려운 곳으로, 정부에서 일하는 관료가 국민과 형성하는 구체적 관계에 있어서는 중립적 관찰자가 아니라 실천적인 관여와 정서적 공감을 해야만 하는 당위를 호네트는 그의 인성이론과 물화이론을 통해 우리에게 제시하고 있다고 볼 수 있다. 마지막 결론 부분에서는 관료윤리에 대한 베버와 호네트의 주장 사이의 차이가 정말로 본질적인 것인지, 그렇지 않다면 우리가 취할 수 있는 접점은 없는지를 탐색해보겠다.

Ⅱ. 베버와 두 계이의 관료 윤리론

1. *sine ira et studio*: 막스 베버의 윤리적 관료

근대 사회의 등장에 따른 우리 삶의 모든 영역에서의 합리화의 진전은 우리 삶에 총체적 의미를 부여해 주었던 종교와 전통을 중심으로 한 가치의 위계질서가 무너졌다는 것을 의미한다. 그러나 어떤 식으로든 의미를 추구하지 않은 수 없는 인간은 합리화의 진전에 따른 탈주술화된(disenchanted) 사회에서도 그것을 찾으려 하는데, 현대의 분열하는 가치영역과 생활질서 속에서 삶의 의미를 찾는 유일한 방법은 비이성적, 신비주의적 종교에 몰입하거나 아니면 자신의 직업을 소명(vocation/*Beruf*)으로 생각하여 그것에 헌신하는 것이라고 베버는 굳게 믿고 있다(Weber, 1920; Gane, 2002; Turner, 1992). 베버에 따르면 합리화의 진전은 현대 사회에 서로 타협할 수 없는 가치영역과 생활질서를 만들어 내었고 각각의 영역과 질서는 자신만의 영역에서 독자적 소명을 탄생시킨다. 베버(1921: 379)에 따르면 관료들이 일하는 관청(bureau)도 하나의 독립된 가치영역 또는 생활질서를 만들게 되며, 그것은 독자적이며 독립적인 관료조직의 기술적, 정신적, 윤리적 조건들을 포함하고 있다. 그래서 관직을 점유한다는 것은 소명으로서 그 직을 수행한다는 의미이며, 여기에는 관료들이 관직 밖에서 맺는 여러 종류의 유대와 독립적이고 또 그것을 초월하는 윤리적 책임이 따르게 된다.

근대 관료제의 등장은 그 전까지는 존재하지 않았던 새로운 가치영역을 탄생시켰고 관직을 소명으로 선택한 관료들 또한 새로운 형태의 윤리적 책임을 부여받게 된다. 그 책임을 요약하는 어구가 *sine ira et studio* 이라고 할 수 있는 것으로, 이에 따르면 관료는 최대한 중립적이며 불편부당한 관점에서 비인격적인 객관성을 유지하면서 일을 처리해야 한다는 것이다. 즉 자신의 업무 수행에 있어서 직무 외적인 영향력과 개인적 이념, 이상, 그리고 감정이 개입하는 것을 용납해서는 안 된다는 말이다. 특히 베버(1921: 980)는 개인이 사적 영역에서 지니고 있었던 윤리적 에토스(ethos)를 공적 행정에 그대로 지니고 오는 것을 극도로 경계한다. 관료가 관직을 점유한다고 할 때는 그가 공적인 에토스에 따라 행동할 것이 요구되며, 그 에토스의 이상은 “엄정한 사실(matter-of-factness)”에 있는 것이며, 이 때 관료는 자신의 개인적 소망이나 자아실현을 위해 일하는 존재가 아니라 직무를 떠나서는 존재할 수 없는, 규정된 직무만을 정해진 절차에 따라 수행하는 인위적 인격체라고 말할 수 있는 *persona*로 존재한다(du Gay, 2007: ch. 5).

공직에 고유한 윤리적 에토스가 만들어져야만 현대의 자본주의와 민주주의가 안정적이고 예측 가능한 형태로 작동할 수 있다고 베버는 보고 있다. 먼저 현대의 자본주의는 합리성의 기준이 실질적인 것에서 형식적인 것으로 변하면서 등장하는 경제체제를 베버(1921: 284; 296; 883; 973-5)는 《경제와 사회》의 곳곳에서 밝히고 있다. 그렇게 돼야만, 즉 합리성의 기준이 특정 가치나 종교적 신념 등에서 벗어날 때에만, 자본투자를 가능하게 하는 계산가능성과 예측가능성이 보장되는 것이다. 그리고 이와 같은 형식적 합리성을 제도적으로 보장하려면 법규와 규정에 따라 이루어지는 관료의 중립적, 비인격적 행정이 전제되어야 한다는 사실을 베버는 강조하는 것이다.

다른 한편, 현대의 대중 민주주의가 가능해지는 것도 근대 관료제에 내포된 평등이념 때문임을 베버는 지적한다. 근대적 관료제는 무엇보다도 관직의 점유와 행정수단의 소유를 분리시키면서 즉 관료로부터 행정수단을 박탈하여 이를 국가의 소유로 귀속시키면서 등장하는 것이다. 즉 과거 가산제(patrimonialism) 행정 아래에서의 관료는 직업적인 관료가 아닌 명예직(*bonoratiore*)의 성격을 지닌 것으로 그들은 관직을 소유물로 생각하여 이를 매매, 양도, 상속할 수 있는 것으로 생각하였으며, 행정수단의 사적 소유라는 특권을 통해서 일반 민중들을 수탈했었던 것

이다(Weber, 1921: 963-9). 그러나 근대 관료제의 시대적 특징은 전문 직업인으로 관료의 위상을 정립하는 것으로, 관직의 점유자를 행정수단을 소유한 특권층이 아니라 특정한 자격, 능력, 전문성 등을 가진 사람들 가운데 선발하기 때문에 해당 국가의 국민이면 누구도 지원하여 관료가 될 수 있다는 것을 의미한다. 결국 베버(1921: 983-6)는 근대적 관료제의 탄생을 평등 이념이 현실의 정치와 행정에서 제도적으로 확립되는 가장 중요한 계기로 보고 있으며, 근대 관료제가 성립되면서 비로소 국민들이 형식적 법규에 규정된 데로 모두가 평등한 시민으로 행정의 주체 또는 대상이 되는 것과 더불어 대중에 기반을 둔 근대 민주주의가 가능해지게 된다고 보고 있다(Weber, 1921: 983-6).

그러나 여기서 지적하지 않을 수 없는 것은, 현대의 자본주의와 민주주의를 가능하게 만든다는 공직의 윤리적 에토스는 어떤 적극적 가치를 추구하는 것이 아닌 극도의 자기규제를 그 핵심으로 한다는 점이다²⁾. 즉 관료는 정책의 내용과 관련하여 실질적 합리성에 기초한 어떠한 가치 판단도 해서는 안 되고 형식적 합리성에 따른 판단만을 해야 한다. 더불어 관료는 관청 밖으로부터의 다양한 형태의 영향력으로부터도 스스로를 보호해야 한다. 마지막으로 관료는 그가 받은 명령이 설령 자신의 판단에 따르면 옳지 않은 것도 상관없이 계속 주장하면 그 명령을 수행해야만 한다. 이와 같이 자칫 형식적, 피동적이면서 공허하기까지 보이는 관료의 윤리에 대하여 베버(1915)는 관료가 생활하는 세계의 가치나 질서가 다른 세계와 완전히 구분되는 것이므로 그것이 극도의 자기규제를 핵심으로 하는 독자적 논리에 따라 구성되는 것은 하나도 이상한 것이 아니라고 말한다. 오히려 다른 생활질서의 윤리가 공직에 침투하는 것이 문제가 되는 것이다.

다음은 베버가 이와 같은 주장을 펼친 지 100년이 지난 지금에도 베버의 관료 윤리론의 시대적 의미는 결코 퇴색하지 않았다는 주장을 하는 두 계의 주장을 살펴 본 다음 두 학자의 주장이 제기하는 공통된 문제점을 지적해 보도록 한다.

2) 관료의 자기규제에 대하여 베버(1918: 160)는 다음과 같이 말한다: “자신의 견해로는 잘못된 명령을 받은 관료는 이 명령에 대하여 반대를 할 수 있고 그리고 해야만 한다. 만약에 상관(잘못된) 명령을 고집한다면 관료는 그 명령이 자신의 내면의 신념과 일치하는 것처럼 그 명령을 수행하는 것이 그의 명예이며 의무인 것이다. 이렇게 함으로써 직무에 대한 의무가 그의 개인적 의향보다 우위에 있음을 증명해 보이는 것이다”.

2. 두 계이의 관료 윤리

1980년대부터 정부 관료제와 관료들이 현대사회의 복잡한 문제를 해결하는 수단이나 문제 자체이거나 문제를 확대시키는 요인이라는 인식이 언론과 학계에 퍼지기 시작하면서 행정개혁의 주요 대상이 되어왔다. “관료제 부수기 (bureaucracy bashing)”가 시작되었던 것이다. 신자유주의적 행정개혁 시도들이 과거의 개혁 시도들과 다른 점은 관료의 정체성의 변화를 목적으로 한 문화적 접근을 강조했다는 점일 것이다(Moe, 1994; deLeon and Denhardt, 2000). 즉 현재의 관료제 조직에서 일하는 관료들은 막스 베버가 규정한 공직의 에토스를 유지하면서 중립적, 비인격적, 몰개성적 주체로 있으면서 변화에 저항하는 행정 집체의 주범으로 인식되었다. 이에 대하여 개혁론자들은 불확실성을 특징으로 하는 현재의 행정환경에서 공직의 담당자는 선례를 타파하고, 목적에 헌신하며, 모험에 따른 위험도 감수할 자세를 지니면서 공직을 통해 자아를 실현하는 자가 되어야 한다고 주장한다(du Gay, 2003; Osborne and Gaebler, 1992: 19-20).

베버 관료론의 폐기를 주장하는 개혁론자들에 맞서서 전통적 의미의 관료윤리를 이론적으로 또 규범적으로 옹호하는 대표적 학자로 두 계이를 말할 수 있다. 그는 2000년의 저서 《In Praise of Bureaucracy》에서 한편으로는 메킨타이어와 바우만의 관료제 이론을, 다른 한편으로는 “해방관리론”과 NPM식의 행정개혁을 추구하는 학자들의 관료제 비판에 맞서서 베버가 이념형으로 규정한 관료제의 원칙들이 지금에도 유지되어야 한다고 주장한다. 두 계이는 그 뒤로도 많은 논문과 저서를 통해서 일관되게 베버의 관료론을 옹호하면서 그것에 대한 대안으로 등장한 “기업가”적 관료는 득보다는 실이 많은 것으로, 현대 행정의 수행에 있어서도 베버가 규정한 관료윤리의 중요성은 과거에 비해 조금도 떨어지지 않았다고 주장한다.

두 계이(2003; 2004; 2008)가 기업가적 관료론을 비판하는 가장 중요한 이유는 기업가적 관료는 업무수행에 있어서 자신이 개인적으로 품고 있던 도덕적 열정이나 자아실현에 대한 욕망을 끌어들이므로 써 행정이 지켜야 할 중립성, 공정한 절차(duel process), 모든 사람이나 사건에 대한 동등한 대우와 관심, 비인격성, 예측가능성 등을 침해하게 되고, 이는 공공의 가치를 크게 훼손시키면서 정부를 몇몇 카리

스마적 관리자들이 자신의 야망을 실현시키는 곳으로 전락시키기 때문이라고 말한다. 무엇보다도 관료들이 자신의 직무와 관련하여 하는 행동을 관료 개인이 지닌 도덕, 가치, 이념 등과 분리시키는 베버의 이념형 관료제의 공식적 능력을 신뢰하는 두 게이(2003: 42-4)에 따르면, 만약에 관료들의 권위와 책임을 개인적 도덕성이나 양심에 기초시키게 된다면 관료들은 자신의 의무가 자신의 직무에 규정된 공식적 의무를 따르는 것이 아닌 어떤 특수한 목적이나 개인적 신념에 헌신하는 것으로 변하게 되는 것은 물론이고 자신이 관청 밖에서 지니는 정체성(예를 들어 특정 종교의 신도, 정치적 단체의 회원)과 공직을 수행하는 관료로서의 정체성을 혼동하게 만드는 것이다. 두 게이는 결국 개인이 전인격적 인간으로서 느끼는 책임과 윤리와 그 개인이 공직을 담당하면서 지니는 공직자로서의 책임과 윤리를 명확하게 구분할 것을 주장하는 것이고, 최근의 행정개혁에서 관료를 기업가적 주체로 만들려는 시도는 이런 관점에서 마땅히 포기하여야 하는 것이다.

21세기 현재에도 베버가 주장한 관료윤리가 철저히 지켜져야 한다고 주장하는 두 게이가 비판하는 사람들로써 신자유주의적 행정개혁론자들만 있는 것이 아니다. 그는 자신의 공격의 화살을 1960년대 말 나타났던 신행정학(New Public Administration)으로도 돌리고 있다(du Gay, 2008: 340). 신행정학을 주장했던 학자들도 베버의 이념형적 관료제에 나타난 관료들의 형식적 비인격성을 비판하면서 관료들이 중립성과 객관성에 집착할 것이 아니라 “동정심(compassion)”을 가지고 경제적, 정치적 권력과 부의 재분배를 통해서 힘없고 가난한 자들을 대변할 것을 주문하였다고 두 게이는 말한다. 행정의 대응성(responsiveness)을 강조한 신행정학 역시 비록 관료들의 이기적 자아실현이 아니라 관료들이 가지고 있는 도덕적 양심과 정의관에 호소하였지만 행정이 객관적 기준에 따라 불편부당하게 이루어져야 한다는 행정의 비인격성과 비정의성 원칙을 어긴 것이기 때문에 두 게이에게는 지금의 행정개혁론자들의 주장과 별 차이가 없는 주장인 것이다.

한 걸음 더 나아가 두 게이(2008: 341)는 근래 들어 포스트모던 혹은 후기구조주의자들의 주장에서 나오는 “타자성의 윤리(ethics of alterity)” 혹은 “배려의 윤리(ethics of care)”에 대하여도 적극적 반대의 입장을 분명히 한다. 이들은 관료들에게 진정한 윤리적 삶이란 공직윤리에 충실히 사는 것이 아니라 그것을 넘어서 존재하는 타자를 무조건적으로 배려하는데 있는 것이라고 하기 때문에 두 게이에게

는 이들의 주장도 행정개혁론자들의 주장과 마찬가지로 개인의 내면적 윤리와 관직이 가지고 있는 객관적 윤리를 착각하게 만들면서 안정적 행정 활동을 저해하는 것이다.

3. 문제의 제기

베버와 두 게이가 보는 현대 정부 관료제 안의 이상적인 관료는 공직에 고유한 에토스를 지키면서 주어진 임무를 중립적, 비인격적, 비정서적으로 처리하는 사람이 된다. 여기서 제기되는 질문은, 과연 극도의 자기규제와 정서적 요소를 모두 배제한 상태에서 관료에게 이성적 행동만 할 것을 요구하는 베버의 관료 윤리가 혹시 잘못된 존재론적, 인식론적 가정에 기초하고 있지 않나 하는 것이다. 이 질문에 대하여 본 연구는 베버나 두 게이가 도구적 합리성의 확산에 따른 물화(reification)가 모든 인간관계에 보편적으로 적용되는 것을 너무나 당연시한 나머지, 즉 물화는 하나의 병리현상이고 진실 된 인간관계의 이면에는 호네프가 말하는 인정관계가 존재하는 것을 포착하지 못했기 때문에 잘못된 윤리적, 실천적 결론을 내리고 있다고 주장할 것이다. 호네프의 인정이론과 그가 최근 주장한 물화이론에 따르면, 인간 또는 인간관계에 대한 객관적 지식은 결코 관찰자적, 또는 제3자적 관점에서는 만들어질 수 없고 상대가 되는 인간에 대한 깊은 배려와 관심으로 요약되는 인정이 선행되어야지만 비로소 인지적 과정이 가능해지는 것이다. 이런 관점에서 보면 관료가 국민과의 관계에서 인식론적 근거가 의심되는 과학을 등에 업고 객관적, 수동적, 관찰자적 태도와 행동으로 일관 한다면 이는 자신의 인식과 실천이 아직 물화의 단계에서 벗어나고 있지 않음을 말한다고 볼 수 있다.

Ⅲ. 호네프의 인정이론과 도덕적 함의

호네프의 인정이론과 거기서 도출되는 윤리적, 도덕적 관점을 이곳에서 전부 상술 할 수는 없다. 여기서는 본 연구의 핵심주제인 그의 물화이론을 이해하는데 필요한 정도에서만 그의 인정이론을 살펴 볼 것이다. 그리고 우리가 다루고 있는 것이 관료의 공직에서의 윤리적 행동을 결정하는 기준이 무엇이기를 밝히는 것이

기에 호네프의 인정이론도 그것이 사회과학적 개념으로 진실에 접근한 개념인가 아닌가를 따지는 것이 아니라 어떠한 도덕적, 윤리적 함의를 지니고 있는가의 면에서 접근해야 할 것이다.

1. 인정과 인정투쟁

사회 안에서 자신의 존재를 타인을 통해 인정받으려는 욕구는 인간의 정체성 형성뿐만 아니라 사회질서의 형성에도 커다란 영향을 미치는 것으로 마키아벨리, 홉스, 루소는 인식하고 있다. 홉스는 사람들은 끈임 없이 더 많은 존경과 명예를 얻으려는 욕구의 지배를 받는다고 하였고, 루소는 사람들이 사회적 명예를 얻으려고 노력하는 순간 그들은 진정한 자유인으로써 자연상태에서 갖고 있었던 평온한 자기정체성을 잃어버린다고 하였다. 한편 피히테는 사람들이 자신의 자유에 대한 진정한 의식을 발전시키는 것은 타자의 자율성을 존중하면서 그들을 자유인으로 인정할 때만 가능하다고 믿었다(Honneth, 1995: 8-10; 2007: 131-2).

여기서 우리는 근대 철학자들이 개인이나 사회의 발전에 있어서 상호 주관적 인정의 중요성을 충분히 인식하고 있음을 알 수 있다. 그러나 동시에 그들이 인정이 인간사회의 도덕적 진보에 미치는 역할에 대하여는 서로 생각이 다르다는 것을 알 수 있다. 또한 이들은 자신들의 철학이론에서 인정을 인류 역사의 전개를 설명하는 핵심 개념으로 보기 보다는 그들의 다른 주장을, 예를 들어 루소처럼 문명의 발전이 인간성의 타락을 결과한다는 주장을, 뒷받침하는 개념으로 보고 있다(Honneth, 2007: 5-11). 그러나 인정을 부차적 개념이 아니라 역사 발전을 이해하기 위한 중심개념으로 설정한 철학자가 바로 헤겔이다. 호네프(1995: ch.3)는 예나시절의 청년 헤겔의 저작에서 인정에 대한 새로운 이론이 전개되는 것을 발견할 수 있다고 말하면서 이를 자신의 인정이론의 출발점으로 하고 있다.

청년 헤겔이 인간을 사유하는데 있어 기본 전제는 인간의 자기의식은 사회적 인정 경험에 의존한다는 것이다. 이는 인간이 인간으로서의 정체성을 얻으려면 타자에 의한 자신의 존재의 특수성에 대한 인정이 필수적인 것임을 말하는 것이다. 그러나 헤겔은 여기서 한 걸음 더 나아가 한 사회에서 인정의 경험들이 풍만해질 때 그 사회는 윤리적으로 진보를 경험한다고 말한다. 칸트가 모든 사람은 도덕적, 자율적 주체로서 존경을 받을 권리를 가지고 있다고 말하면서 인정을 도덕률

(*Moralität*)의 문제로 보는 것과는 달리 헤겔은 인정의 문제를 공동체를 “윤리적 좋은 삶”이 가능한 곳으로 만드는 윤리(*Sittlichkeit*)의 가장 중요한 문제로 보고 있다(Honneth, 2007: 12-13; Pippin, 2007).

그리고 과연 역사적으로 인간 사회가 더 높은 윤리적 단계로 진행되는가의 문제와 관련하여 헤겔은 “인정투쟁(struggle for recognition)” 개념을 사용하여 이를 긍정적으로 본다(Honneth, 1995: 47-49). 헤겔의 인정투쟁 개념 안에는 인정에 대한 세 단계의 요구를 거치면서 윤리적 진보가 점차적으로 높은 수준으로 진행되는 것으로 나타난다. 역사적으로 주체들은 자신의 정체성이 세 영역에서 차례로 상호주관적 인정투쟁을 통해 확보되면서 역사의 진보와 자신의 자아실현을 동시에 경험하는 것이다(Honneth, 1995: 54).

헤겔의 인정 개념이 칸트나 피히테의 그것과 다른 점은, 칸트와 피히테의 이론에서처럼, 타인의 자유와 도덕적 자율성에 대한 인정을 통해서 모든 사람을 법률적으로 평등한 주체로 보는 것으로 결론을 내는 것은 자유인의 완전한 자기이해 또는 자기의식을 결과하지 못한다는 점을 헤겔이 포착한다는 점이다. 즉 헤겔은 권리를 기초로 모든 사람을 평등하게 대우하는 법률적 존경(respect)의 영역 너머에 있는, 개인이 자신의 자아와의 관계를 더욱 심화시키는 또 다른 두 영역이 존재함을 주장하는 것이다. 하나는 사랑(love)의 영역으로 이곳에서 주체는 자신의 요구가 가지는 특수하고 독특한 성질에 대하여 인정을 받게 되고, 그럼으로써 자신의 욕구나 충동이 제기하는 주장에 대하여 정서적 안정감을 얻게 된다. 이는 자신의 신체나 정서적 요구가 그 자체로 정당성을 가지고 있음을 인정받아야지만 그 사람은 자신의 몸과 정신에 대하여 자기확신(self-confidence)이 서게 되고 이를 바탕으로 하여 다른 사회적 활동도 비로소 가능해지는 것이다. 또 다른 영역은 존중(esteem) 영역으로 볼 수 있는 곳으로, 이 영역에서 사람들은 자신이 가지고 있는 소질, 능력이 사회적 질서의 재생산에 기여하는 만큼의 인정 즉 존중을 받게 된다. 존중의 영역에서의 인정은 모든 사람들이 공동체의 유지에 대한 자신의 특수한 기여 즉 독특성을 기초로 받게 되므로 부나 위신 등이 구조적으로 불평등하게 배분된 사회에서 사람들이 받는 인정과는 전혀 다른 종류의 것이다(Honneth, 1995: 118-129).

《정신현상학》이 완성되기 전에 헤겔이 지녔던 인정투쟁이론은 분명 개인의

심리적, 정서적, 이성적 특성과 역사의 “객관적 정신”을 결합하려 했던 선구적 시도로 보인다. 이 부분은 호네트(1995: 29-30)도 전적으로 수긍하면서 헤겔이 《정신현상학》에서 이와 같은 초기 연구 과제를 다른 것으로 대체시킨 것을 아쉬워하고 있다. 즉 호네트에 따르면 헤겔은 《정신현상학》에서 사회적 현실을 더 이상 인정투쟁을 매개로 한 상호주관적 과정으로 보는 것을 포기하고 절대정신이 변증법적으로 자기 자신을 드러내는 결과로 보고 있다는 것이다. 그러나 헤겔의 철학에서 인정투쟁이 지니는 의미가 모두 없어졌다고 보기는 어려운데, 이는 그의 《법철학》이 초기의 인정투쟁의 세 영역 즉 가족, 시민사회, 그리고 국가의 구분을 유지하고 있기 때문이다(Honneth, 2010).

2. 인정과 도덕적 상처

인정개념과 도덕개념이 결합하는 경우는 대부분이 인정이 거부되면서 발생하는 도덕적 상처에 대한 현상학적 분석을 할 때이다. 일반적으로 사람들은 자신이 처한 환경이 단순한 우연적인 불운 때문이라고 생각되면 이를 도덕과 관련지어 생각하지는 않는다. 그러나 자신이 마땅히 받아야 할 인정이 보류되거나 부인될 때 사람들은 자신이 처한 상황을 도덕적으로 문제가 있는 것으로 경험하게 된다(Honneth, 2007: 84). 그래서 누군가에 의한 자신의 육체에 대한 위해도 그것을 자신에 대한 의도적 무시나 멸시로 보게 되는 순간 그 위해는 단순한 육체적 고통을 넘어서 자기가 자신에 대하여 생각하는 방식으로 타인으로부터 인정받고 있지 못하다는 의미에서 도덕적 상처가 되는 것이다. 이는 우리가 사기를 당하는 경우도 해당되는데, 이때도 우리는 단지 어떤 금전적 피해 때문에 고통 받기도 하지만 더 근본적으로는 우리 스스로 확신하는 방식으로 우리가 타자로부터 인정받지 못했기 때문에 도덕적 상처가 된다.

호네트는 특정한 사람에 대한 무시, 멸시, 오인 등이 도덕적 문제가 될 수밖에 없게 되는 이유는 인간은 특정한 방식으로 자기 자신과 관계를 맺고 있기 때문이라고 한다³⁾. 내가 내 자신과 맺고 있는 관계가 어떤 이유로든 부인되거나 경시될

3) 호네트가(1997: 19) “relation-to-self”이라고 하는 것은 내가 내 자신을 어떻게 보는가 하는 것을 말한다. 내가 내 자신을 어떻게 보는가 하는 것은, 호네트에 따르면, 타자가 나를 어떻게 보는 가 하는 것이 결정하게 된다. 호네트는 타자가 나를 멸시할 때 그 멸시가 중요한 이유는 그 멸

때 나는 심리적 고통을 격을 뿐만 아니라 이를 불의(injustice) 또는 도덕적 상처로 경험하게 된다. 이를 위에서 본 인정의 세 영역으로 나누어 살펴보면 다음과 같다.

먼저 사랑의 영역에서 보면, 주체는 자신의 물리적 요구나 욕구들을 자신의 인간성의 가장 중요한 일부로 인식하는 형태로 자기 자신과 관계를 맺고 있다. 이 때 주체가 (타자의 인정을 통해서) 자신의 욕구나 욕구에 대한 가치를 완전히 확신하게 될 때 비로소 “자기확신”이라는 심리적 안정감을 획득하게 된다. 두 번째, 모두가 법 앞에서 평등한 존경의 영역에서, 사람들은 자기 자신과의 관계에서 자신이 도덕적으로 책임 있는 주체, 즉 칸트가 말하는 자율적 도덕 주체로 인식하면서 자신의 판단에 높은 가치를 부여하게 되는데, 이 경우 “자기존경(self-respect)” 비로소 나타나는 것이다. 마지막으로 모두가 능력에 따른 대우를 받는 존중의 영역에서 사람들은 자신도 선하고 가치 있는 소질과 능력을 가지고 있는 존재로 자신과 관계를 맺는데, 이와 같은 자기 능력에 대한 확신은 “자기가치(self-worth)⁴⁾”라는 개념을 만들어 낸다(Honneth, 1995: 128-9; 1997: 26).

도덕적 상처란 바로 내가 내 육체적 욕구에 대하여 가지는 자기확신, 내가 내 판단에 대하여 가지는 자기존중, 그리고 내가 내 능력에 대하여 가지는 자기가치가 그 어떤 이유로 훼손될 때 발생하게 된다. 그리고 우리가 사회적 부정의 또는 악으로 규정하는 많은 것들이 인정이 부정되면서 발생하는 위와 같은 도덕적 상처에 다름 아님을 알 수 있다. 예를 들어 고문이나 강간 같은 것들은 자신의 신체적 요구나 욕구에 대하여 타인이 이를 인정하지 않으면서 자기확신이 무너지는 것을 말하는 것이고, 누가 나를 속이는 것은 나의 판단의 가치를 무의미한 것으로 만들어서 자기존경을 유명무실한 것으로 만드는 것이고, 누군가 나의 인사를 의도적으로 피한다면 그 사람은 나도 공동체의 유능한 일원이라는 자기가치를 파괴하는 것이 될 수 있다.

시로 인해서 내가 나를 멸시하게 된다는 점에 있다. 내가 내 스스로를 멸시하게 되면 나는 나의 인간으로서의 존엄성을 스스로 거부하는 것이 되며 이는 내가 나의 자아를 찾고 이를 실현시켜야 하는 윤리적 목적을 달성하는데 최대의 적이 되는 것이다. 결과적으로 호네트는 단순히 타자에 의한 인정의 중요성을 말하고 있는 것이 아니라 그것을 통해 만들어지는 자기관계를 그의 윤리론의 중심에 두고 있는 것이다.

4) 호네트는 1995년의 책 『Struggle for Recognition』에서는 “자기존중(self-esteem)”이라고 하지만 그 후의 논문(1997)에서는 “자기가치(self-worth)”를 대신 쓰고 있다. 여기서는 후자가 의미 전달에서 분명하다고 본다.

3. 인정과 윤리와 도덕과의 관계

헤겔과 호네프트는 인간의 정체성은 타인에 의한 도움과 승인을 핵심으로 하는 상호주관적 관계가 결과하는 “자기 스스로 자신과 맺는 관계(relation-to-self)”에 의존한다는 인간학적 가정을 공유한다(Deranty, 2009: ch. 5). 이와 같은 가정 아래에서의 인간은 항상 외부적 영향에 취약할 수밖에 없는 것이고, 우리의 도덕적 관점은 이와 같은 인간의 취약성을 최대한 감안해야 한다. 그래서 도덕의 기초는 인간의 총체적 존엄성의 조건을 인간 상호 간에 공동으로 보장하는 것을 핵심에 두지 않을 수 없는 것이다.

그럼 호네프트는 자신의 이론에서 도덕의 기초를 어떤 이상적인 결과의 성취를 최고의 가치로 삼는 목적론적인 결과주의(teleological consequentialism)에 두고 있는 것일까? 이는 호네프트가 자신의 도덕적 관점을 도출하면서 그 원천을 무시, 오인, 멸시 등을 경험하지 않으면서 개인이 올바른 자기인식과 자아실현을 할 수 있는 바람직한 상태에 두고 있기 때문에 필연적으로 제기되는 질문이다. 이와 같은 결과주의는 칸트의 의무론적 윤리관과 정면으로 대치되는 것으로, 도덕적으로 올바른 것의 의미와 범위는 ‘좋은 것(the good)’에 대한 윤리적 판단이 결정할 수 있다고 말한다. 호네프트 역시 도덕과 윤리, 달리 말해서 권리와 좋은 삶을 구분하지 않고 후자에서 전자를 끌어내는 순박한 결과주의에 대하여는 그 위험성을 잘 인식하고 있다. 그러나 어떤 이상적이고 바람직한 상태를 도덕성 판단의 궁극적 기준으로 보고 있는 호네프트의 입장에서 자신의 이론이 결과주의적 윤리로 전락하는 것을 막는 일은 결코 쉬워보이지는 않는다⁵⁾.

결론적으로 말해서, 호네프트(2004)는 자신의 인정이론은 의무론과 결과론 어느 하나로 종합할 수 있는 성질의 것이 아니라고 한다. 그 이유는 인정의 거부나 왜곡

5) 내시 프레이저는 호네프트의 인정이론은 결국 자아실현이라는 윤리적 가치를 모든 행위의 도덕성을 판단하는 종국적 기준으로 삼기 때문에 결과주의적 윤리로 전락할 수밖에 없다고 비판한다. 이에 반하여 프레이저(2001)는 자신의 인정이론은 모든 사람이 공적 의사결정에 동등하게 참여해야 한다는 “참여의 동등성(parity of participation)”을 인정질서가 달성해야 하는 구체적 목표로 설정하므로 결과주의가 아닌 모든 사람을 동등하게 취급하고 인정해야만 한다는 칸트의 의무론을 따르는 것으로 더욱 현실적인 이론이라고 주장한다. 호네프트와 프레이저의 인정 개념을 둘러싼 논쟁은 그 후 인정 개념이 더욱 체계적이 되는데 일조하였다. 호네프트와 프레이저의 논쟁은 (Fraser & Honneth, 2003)을 참조.

으로 인한 도덕적 상처가 나타나는 영역에 따라서 도덕적 행동이 칸트의 정언명령과 같은 성격을 띠 수도 있고 상대방에 대한 자발적 배려나 사랑이라는 형태를 띠 수도 있기 때문이다(Forst, 2011).

자기관계의 가장 원초적 영역 즉 사랑의 영역에서 개인은 그의 육체적, 심리적 특성에서 나오는 요구와 욕구가 고유한 가치를 지닌 것으로 인정받을 필요가 있다. 이 경우 인정은 그것이 개인의 원초적 자기관계를 가능하게 만드는 따뜻한 보살핌(care)이나 사랑과 같은 무조건적인 관심이라는 특성을 뚫어내서 도덕성을 획득하는 것이다. 두 번째 보편성의 도덕률이 지배하는 존경의 영역에서, 모든 개인은 이성을 사용하는 자율적인 인간이기 때문에 모두 동일한 도덕적 책임을 부과 받을 수 있다는 의미에서 평등한 인간으로 인정받아야 한다. 이 경우 인정은 도덕적 존경을 뜻하면서 모든 인간의 보편적 권리로서 요구되는 것이므로 칸트의 의무론이 적용되는 영역에서 이루어지는 것이다. 자기관계의 세 번째 영역 즉 존중의 영역에서는 모든 인간은 자신이 속한 공동체에 기여할 수 있는 자기만의 독특한 능력을 소유한 개인으로 인정받아야 한다. 이 경우 인정은 특정한 개인에 대한 특정한 존중을 의미하는 것으로 모든 개인이 공동체의 소중한 일원이라는 사회적 연대감(solidarity)의 증진에 높은 도덕적 가치를 부여하는 것이다(Honneth, 1995: 133-4; 1997: 29-30).

여기서 우리는 어떤 행동이 도덕성을 지니고 있는가를 판단하는 기준과 범위가 그 행동이 이루어지는 영역에 좌우됨을 알 수 있다. 즉, 사랑의 영역에서 도덕적 행동이란 먼저 정서적 유대가 형성된 사람들 사이에서의 무조건적인 보살핌이 되는 것이고, 존경의 영역에서의 도덕적 행동은 모든 사람들을 대상으로 그들을 보편적 도덕 주체로서 동등하게 인정해야만 하는 의무를 수행하는 것이 되며, 마지막 존중의 영역에서의 도덕적 행동이란 공동체에 고유한 가치체계 안에서 모든 사람들을 그들의 능력과 기여에 따라 서로 다르지만 의미있는 주체로 인정하는 것이 된다. 이를 특정한 개인의 관점에서 설명하면, 한 개인은 누군가와 정서적 유대를 형성하고 있는 사랑의 영역에서는 자신의 특수한 요구나 욕구의 인정을 받아야 하며, 자신이 이성적, 자율적 인간으로서 책임 있는 행동을 하는 영역에서는 권리와 의무의 면에서 다른 모든 사람과 동등한 인정을 받아야 하는 것이고, 자신이 특정한 공동체의 일원이라고 생각하고 행동하는 영역에서는 그 특정한 공동체

의 존속과 발전에 자신이 기여하는 만큼의 인정을 받아야 하는 것이다.

서로 다른 종류의 상호주관적 인간관계가 이루어지는 인정의 세 영역에 따라 인정이 보편적 도덕률의 성격을 지닐 수도 또는 윤리적 삶의 방식이라는 성격을 지닐 수도 있다는 호네프의 통찰은 나중에 불 관료 윤리의 문제와 관련해서도 중요한 의의를 지닌다. 이는 관료가 업무를 수행 할 때 그를 엄격한 규정이나 명령에만 종속되는 존재로 볼 것인지 아니면 자신을 윤리적으로 가꾸어야 되는 존재로도 볼 수 있는지의 문제와도 관련된 것이다.

지금까지 살펴 본 호네프의 인정이론에서 드는 한 가지 중요한 의문은 인정 개념의 구체적 의미에 관한 것이다. 인정이라는 것이 관심과 애정이 필요한 사람에게 단지 그것을 주는 행위인지, 다른 사람도 나와 같은 권리와 의무를 지닌 주체라고 ‘인식’하면 되는 것인지, 인정이 사람들의 정체성 형성과 자아발전에 그토록 중요하다면 이와 같은 주장을 뒷받침하는 나름의 과학적 근거가 있는 지가 의문으로 남는 것이다. 호네프도 이와 같은 문제를 인식해서인지 2000년대에 들어와서 물화와 대비되는 개념으로 인정을 위치시키면서 인정의 의미를 더욱 심화시키고 있다. 관료 윤리를 연구하는데 있어서 인정이론과 더불어 물화이론 역시 중요한 것이기에 다음 장에서 살펴보기로 한다.

IV. 물화와 인정

1. 루카치의 물화이론

관료제로 표상되는 도구적 합리성이 각 생활영역을 지배하게 되면서 우리가 사는 사회가 어두운 북극의 밤으로 변하게 된다는 베버의 생각을 사회비판 이론으로 발전시킨 학자로 베버와 친근한 관계를 유지해왔던 게오르그 루카치가 있다. 그 후 독일에서의 프랑크푸르트 학파의 성립에 커다란 영향을 주었지만 상당 기간 동안 잊혀져왔던 루카치 이론의 유용성을 호네프가 발견하면서 이를 자신의 인정이론이 한 단계 더 도약하기 위한 발판으로 삼게 된다.

자본주의적 교환경제의 발전이 사회에서의 인간들 사이의 관계 자체에 커다란 변화를 가져 왔음은 마르크스가 상품물신주의(commodity fetishism)를 거론한 이후

많은 학자들이 동의하고 있다. 그 가운데 루카치는 자본주의의 확산이 우리의 삶의 거의 모든 영역을 상품화 시킨다는 주장을 넘어서, 우리가 사람들과 관계를 맺으면서 일상적으로 생활하는 방식 자체를 변화시킨다는 한 단계 높은 주장을 한다. 루카치(1968)는 1925년에 출간된 《역사와 계급의식》의 “물화와 프롤레타리아 의식”이란 제목의 독립된 논문에서 자본주의의 지배를 받는 사회에 사는 우리 모두는 기본적으로 물화된 생활을 하고 있다고 주장한다. 여기서 물화란 “사람들 사이의 관계가 물건(thing)의 특성을 지니게 되는” 것이라고 간략히 정의될 수 있는 바, 그 핵심은 그 자체로는 전혀 물건의 속성을 갖지 않는 것들이 물건으로 간주되는데 있다(Lukács, 1968: 83).

이를 좀 더 풀어 쓰면, 교환경제 아래에서의 개인은 모든 대상들을 그것들의 사용가치와는 관계없이 이윤을 가져다주는 물건으로 보게 되고, 자신이 관계하는 사람들을 단지 거래의 객체(object)로 보게 되며, 중국적으로 자기 자신도 이윤추구를 위한 보조적인 자원으로 인식하게 된다. 즉 루카치는 모든 사물들을 계량화시키고, 사람들 사이의 관계를 도구적 관점에서 보게 만들며, 또 자신의 능력과 요구를 그것이 이윤추구에 도움을 주는지 아닌지의 관점에서 보는 이와 같은 것들을 그의 물화개념의 중심에 두고 있는 것이다. 루카치는 물화개념을 통해서 자본주의적 교환경제가 우리가 객관적 세계를 보는 방식, 사회에서 사람들과 관계 맺는 방식, 그리고 우리 자신을 인식하고 이해하는 방식을 그 전 사회와는 전혀 다른 것으로 만든다고 주장하면서, 베버가 도구적 합리화 과정의 진전은 사람들이 자신의 삶에서 의미를 찾는 것을 어렵게 한다는 주장을 더욱 구체화시키고 있다.

루카치(1968: 86)의 물화이론이 더욱 논쟁적이 되는 것은, 그가 자본주의 하에서 물화가 인간의 “두 번째 본성(second nature)”이 된다고 주장하는데 있다. 즉 자본주의 사회를 사는 모든 사람들은 자신과 자신을 둘러싼 환경을 필연적으로 단순한 물건으로 인식한다는 것이다. 이때의 물건이란 물론 경제적 거래에서 잠재적 유용성을 지니고 있느냐 그렇지 않느냐를 자신의 가장 중요한 속성으로 지니는 것이다. 베버(1921: 883)가 합리화 과정의 가장 중요한 특징으로 “계산가능성(calculability)”을 말하고 있는데, 루카치는 여기서 한 걸음 더 나아가 우리 자신과 우리를 둘러싼 환경 모두가 경제적으로 계산 가능한 요소가 된다는 사실을 지적하는 것이다.

하지만 물화가 이 글에서 중요한 의의를 지니는 진정한 이유는 그것이 우리를 실천하는 인간이 아닌 관조하는 인간으로 전락시킨다는데 있다. 루카치(1968: 97)도 지적하듯이, 사회적 행위자는 자신과 자신의 환경을 물화시킴과 동시에 자신은 “관조적이며(contemplative)”, “객관적 관찰자(detached observer)”로 남게 되는 것이다. 여기서 행동 주체는 그의 환경과의 상호작용에서 더 이상 정서적인 교감을 할 수 없게 되고, 대신 그의 환경으로부터 심리적으로나 존재론적으로 감정적 영향을 받지 못하는 중립적 관찰자의 위치에 놓이게 된다. 물화를 우리의 두 번째 본성으로 갖게 되면서 우리는 타인과의 관계에 있어서도 관계 자체에서 스스로를 분리시키면서 이를 소극적으로 관조하게 되고, 타인의 감정과 행동에 대하여 공감할 수 있는 능력을 스스로 차단시키는 것이다. 루카치는 이와 같이 사회생활에 적극적 참여를 하지 못하면서 스스로를 타자로부터 분리시키고 감정이입을 차단하는 관찰자로 만드는 경향은 점차 자본주의를 사는 모든 사람들의 고정된 행동습관이 되면서 우리의 일상을 지배할 것이라고 말한다. 결국 물화는 단지 인간관계를 사물로 보는 것을 넘어서서 우리가 우리 자신과 우리의 주변을 나와는 전혀 상관없는 것으로 관조적으로 관찰하는 우리의 일상적인 행동습성으로 그 의미를 확장하게 되는 것이다.

2. 인정의 우선성

물화에 대한 위와 같은 설명은 다음과 같은 질문들을 제기하게 한다. 어떤 이유로 우리는 물화된 행동습성을 내면화시키게 되는지, 또 물화되지 않은 진정한 인간행동은 어떤 특성을 지니는지, 그리고 행정을 하는 관료가 물화된 행동습성을 보이면 어떤 결과가 초래되는지 하는 문제들이 그것이다. 여기서는 이런 질문들에 대한 호네트의 대답을 중심으로 살펴보겠다.

호네트는 먼저 루카치가 자본주의의 발전이 우리의 생활방식 모두를 물화시킨다고 말하는 이면에는 물화로부터 영향을 받지 않은 혹은 물화되기 전 단계인 진정한 실천(praxis)이 존재한다고 말한다. 이는 주체가 세계를 매개되지 않은 방식으로 직접 경험하는 것이고, 우리 행동의 대상이 되는 사람이나 객체들을 질적으로 독특하고, 내용면에서 특수한 것들로 경험하는 것이다. 호네트(2008: 27)는 루카치의 실천 개념에서 특히 두 가지를 중요한 요소로 보는데, 이는 “감정이입적 관

여(empathetic engagement)”와 “흥미로움(interestedness)”이다. 즉 물화가 없는 상태에서 인간은 그의 행동의 대상에 대하여 애정 어린 관심과 흥미를 보이면서, 자신과 특수하고 독자적인 관계를 맺고 있음을 자각하고 그에 따라 행동할 수 있는 존재이다. 그러나 루카치는 이와 같은 인간학적인 주장을 공식적으로 제기하고 있다가 보다는 숨겨진 형태로 하고 있다고 호네프는 보면서, 이런 주장을 철학적인 주장으로 승화시킨 학자로 하이데거를 들고 있다.

존재 자체의 의미에 대하여 깊이 있는 사유를 요구하는 하이데거 철학의 출발은 그가 근대적 인식론의 전제인 주관과 객관의 이분법을 거부한다는 것이다. 지식은 주체와는 독립되어 존재하는 객체에 대하여 주체가 내면적으로 사유함으로써 만들어진다는 전통적 인식론의 전제는 지식의 주체를 대상에 대하여 감정적으로 차단되어 있는 중립적 관찰자의 위치에 세우게 된다. 그러나 하이데거는 인간은 결코 이 세상에 대하여 중립적 관찰자가 될 수 없음을 주장한다.

하이데거의 실존철학을 여기서 논하기에는 글 쓰는 이의 능력을 넘어서는 것이지만, 한 가지 분명한 것은 하이데거도 루카치와 마찬가지로 우리가 현실을 중립적, 객관적으로 이해할 수 있다는 생각은 인간 실존의 문제에 대한 존재론적 망각을 결과한다고 믿는다는 점이다. 하이데거도 루카치처럼 우리가 외부세계를 중립적 관점에서 접근할 수 있는 사유주체라는 일반적인 생각을 전복시킬 필요를 절감하고 있다. 하이데거에게 세계는 우리의 일상생활 속에서 항상 벌써(always already) 드러나 있는 것이다(Inwood, 1997: 53). 근대에 들어오면서 사람들은 자신 만만하게 인간이 세계를 관찰하고 분석할 수 있다고 말했다. 하지만 하이데거는 세계가 우리의 ‘외부’에 있는 것인지 질문하다. 그는 인간과 세계가 따로 떨어져 있는 것이 아니라고 말한다. 우리는 세계 ‘안’에 거주한다. 내가 이 글을 쓰는 컴퓨터는 단순히 외부의 사물이 아니라 나와 함께 세계 ‘안’에 있는 것이다.

우리가 세계와 맺는 관계를 특징지을 때 하이데거가 사용하는 개념이 염려, 보살핌, 관심 등으로 번역할 수 있는 “care”다. 주관과 객관의 이분법을 극복하는 방법으로 루카치가 “감정이입적 관여”를 말한다면 하이데거는 항상 질적인 독특성을 가지면서 드러나는 현실에 우리가 염려라는 방식으로 관계 맺어야 함을 말하고 있다. 호네프(2008: 32)는 인간 실존과 관련해서 루카치의 실천과 하이데거의 염려는 동일한 현상을 말하고 있다고 보면서, 우리가 현재 주어진 현실을 물화시켜

보거나 또는 중립적으로 인지하려 하는 경향을 보인다 할지라도 염려와 존재론적 관심을 내부적인 필연으로 가지고 있는 우리의 생활방식의 근본적 구조는 ‘항상 벌써’ 여기에 있는 것이다.

여기서 한 가지 더 덧붙일 것은, 인간 간의 관계에서 루카치의 실천과 하이데거의 염려는 단지 타자의 관점에서 타자를 이해하는 정도에서 끝나지 않는다는 점이다⁶⁾. 이에 대하여 호네트(2008: 35)는 하이데거와 루카치의 실천과 염려가 내포하는 상호주관적 관점은 “항상 벌써 타자에 대한 이성적 이해로는 충분히 표현할 수 없는 긍정적 지지와 정서적 의향과 연결”되어 있다고 말한다. 이는 다른 말로 하면 우리가 우리 자신과 세계와 맺는 관계에서는 생물학적으로 뿐만 아니라 절대적으로 긍정적이고 정서적 태도가 먼저 나타나고, 이 후에 중립적 지향이 나타날 수 있다는 것이다. 결국 우리가 우리 자신과 세계를 객관적 실체로 보고 중립적 태도로 대한다는 것은 우리가 본래적으로 가지고 있었던 긍정적, 정서적 관점을 포기해야 가능하다는 말이 된다.

호네트(2008: 36-40)는 사람과 사물을 보는데 감정이입적 관여와 염려가 객관적, 중립적 관찰에 선행한다는 주장을 존 듀이의 철학을 빌려 한층 공고히 한다. 호네트가 보기에 듀이의 사유가 중요한 이유는, 이것이 주관적이고 감정이입적인 관여와 객관적, 중립적 관찰을 통해 나오는 지식을 서로 상극에 위치시키는 것이 아니라 전자가 후자를 가능하게 만드는 조건임을 명백히 한데 있다. 즉 듀이에 따르면 세계에 대한 모든 합리적 지식은 항상 벌써 총체적 경험과 연계되어 있으며, 이 경험이란 적극적 관여의 관점에서 모든 상황이 질적으로 특수한 것으로 드러나는 것에 다름 아니다. 이를 좀 더 쉽게 풀어쓰면, 우리가 세계에 대하여 감정이 충만한 상태로 관계 맺는 자체가 바로 합리적 지식의 기반이 된다는 것이다.

우리가 다른 사람을 상대하건 또는 자연을 관찰하건 상관없이 우리가 이런 행동을 하는 상황 그 안에는 정서적, 인지적, 의지적 요인들 사이를 구분할 수 없는

6) 사회과학 방법론 가운데 “참여관찰” 방법이 있다. 이 방법론의 전제는 우리가 타자와 그를 포함한 상황을 이해하려면 그들의 생각하고 행동하는 관점과 방식을 참여를 통해서 인지할 수 있다는 것이다. 또한 하버마스의 의사소통적 합리성 이론도 서로 상대방의 입장이 되어 보면 서로의 의견 차이를 극복할 수단이 발견될 수 있다는 가정에 기초한다. 그러나 루카치의 실천, 하이데거의 염려, 그리고 호네트의 인정은 타자의 입장이 되는 것을 포함하여 대상에 대하여 긍정적, 정서적 관여를 할 것을 주장하므로 더욱 포괄적 개념이라고 할 수 있다.

질적으로 특수한 경험으로 가득 차있다. 듀이는 이와 같은 총체적 경험이 다른 모든 인간 활동을 근본적으로 규정한다는 관점을 유지한다. 그래서 인지적 과정도 총체적 경험과 반대편에 있는 것이 아니라 단지 총체적 경험에서 인지적 요소를 분리시키고 이를 분석하는 것일 뿐이다. 그러나 이 경우 즉 우리가 인지적 작업을 하는 경우도 우리가 총체적 경험으로 완전히 벗어났다고 보기 어렵고 총체적 경험은 항상 배후에서 영향을 미치고 있다.

듀이는 우리의 일상적 활동이 자기 또는 자아 중심적 활동의 지배를 받는 것이 아니라 우리가 놓여 있는 상황과 마찰 없고 조화로운 방식으로 관계를 맺으려는 노력을 특징으로 한다고 하면서 이를 ‘상호작용(interaction)’이라는 개념으로 포착한다. 하이데거의 염려와 마찬가지로 듀이의 상호작용 개념에서도 세상이 나를 중심으로 나의 주위 있는 것이 아니다. 우리는 단지 우리의 주변과 원활한 상호작용을 유지할 수 있도록 염려하고 배려해야 한다.

호네프는 루카치, 하이데거, 듀이의 관점을 중심으로 자신의 인정 개념의 확장을 시도한다. 호네프(2008: 37-8)는 “나는 세계와 관계하는데 있어서 이와 같은 원초적 형식을 인정의 가장 기초적 형태로 간주할 것이다”라고 말하면서 “우리의 행동은 기본적으로 세계에 대하여 정서적으로 중립적이고 인지적 태도를 갖는 것을 특징으로 하는 것이 아니라 긍정적이고 존재론적으로 채색된 보살핌의 행동이라는 특징을 지닌 것이다”라고 단호하게 말하고 있다. 또한 세계에 대한 감정이입적 관여는 인지적 활동에 선행하는 것이기 때문에 다른 어떤 인간 행동보다도 인정이 시간적으로나 논리적으로 우선한다는 주장으로 논의를 발전시켜 나간다.

지금까지 살펴 본 철학적 논의에 덧붙여 호네프(2008: 43-44)는 홉슨(Peter Hobson)과 토마젤로(Michael Tomasello)의 발달심리학 이론을 적용시키면서 우리가 대상과 직면할 때 감정이입적 관여가 중립적 관찰에 앞서 일어난다는, 다시 말해서 인정이 인지에 선행한다는 주장을 입증하려한다. 이들 이론에 따르면 아이들은 우선적으로 그들이 의존하는 사람과 정서적으로 일체감을 느끼면서 그의 관점을 자신의 관점으로 택한 후라야 비로소 사물을 자신의 생각이나 감정과는 독립되어 존재하는 객관적 실체로 인지할 수 있다는 것이다. 즉 아이들이 특히 엄마와 정서적으로 공감하고 엄마의 관점을 취할 수 있어야지만 상징적 사유를 할 능력을 얻게 된다는 것이다. 아도르노는 그의 책 *Minima Moralia*에서 인간은 다른 사

람을 흉내 낼 수 있을 때 비로소 인간이 된다는 주장을 했는데, 호네프 역시 아이들은 그의 보호자와의 정서적 교류를 하면서 그를 모방할 수 있는 다음에야 인지적 활동이 원활하게 이루어진다는 것을 말하고 있다.

3. 인정과 물화

호네프는 지금까지 본 철학적, 사회심리학적 이론들을 기반으로 삼아 인정과 감정이입적 관여가 인지와 사회적 사실에 대한 중립적 이해에 절대적으로 우선한다고 결론을 내리고 있다. 인정이라는 행동이 없이는 아이들은 그들이 의존하는 사람의 관점을 취할 수 없고, 성인들도 그들이 관계하는 사람들의 말을 진정으로 이해할 수 없는 것이다. 또한 사회나 조직에서의 인간관계에 대한 객관적, 과학적 지식이라고 하는 것들도 그 가능성의 조건으로 듀이가 말하는 총체적인 경험 또는 인정에 궁극적 기원을 두고 있다.

여기서 루카치의 물화 개념에 하나의 문제점이 드러나게 된다. 루카치는 구체적인 인간관계가 물적 속성을 띠게 될 때 즉 우리의 주관적 경험이 객관적(objectification)될 때 물화가 시작된다고 본다. 그래서 자본주의적 교환경제가 지배적이 되면서, 다른 말로 베버가 말하는 합리화 과정이 우리의 모든 생활영역으로 확산되면서 물화는 하나의 전체적(total) 현상이 되는 것이다. 이렇게 되면 베버가 합리화 과정의 진전에 따라 우리가 빠져나올 수 없는 “철의 우리(iron cage)”에 갇히게 된다고 말하는 것과 유사하게 우리는 모든 것이 물화된 사회에 살 수 밖에 없게 된다. 그러나 여기에는 하나의 모순이 발생하는데, 어떻게 모든 것이 물화되어 있다는 상황에서 인지적 활동의 가능성의 조건이라고 말할 수 있는 감정이입적 관여와 인정이 없이 객관적 지식이 생성될 수 있느냐 하는 것이다. 다시 말해 인정이 객관적 지식의 가능성의 조건인데, 어떻게 인정의 흔적을 찾을 수 없는 전체적으로 물화된 지식체계가 가능한가라는 문제이다.

이에 대하여 호네프는 루카치가 주관적 경험과 객관적 지식, 감정이입적 관여와 중립적인 관찰자적 태도, 인정과 물화를 서로 대립하는 개념으로 보기 때문에 나타나는 문제라고 본다. 호네프에 따르면 이와 같은 이항대립은 현실을 잘못 보고 있는 것으로, 물화가 있는 곳에는 인정의 질서가 사라지는 것이 아니라 단지 전자가 후자의 존재를 드러나지 않게 가리고 있을 뿐이다. 그리고 또한 루카치가 말

하는 물화, 즉 객관화가 항상 부정적인 것만도 아니라고 말하면서 현대의 복잡한 사회에서는 될 수 있는 한 객관적, 중립적 관점에서 나온 지식이 유용한 분야가 분명히 존재하는 것이다.

호네트(2008: 56)는 자신의 주장을 더욱 논리적으로 만들기 위해서 물화에 대한 새로운 개념정의를 시도한다. 그에 따르면, 물화란 “인정의 망각(forgetfulness of recognition)”인 것으로, 이는 우리가 우리의 지식이나 인지작용이 그 전에 존재하는 감정입적 관여와 인정으로부터 기원한다는 의식을 우리 스스로 잊어버리는 정도를 말한다. 물화를 이와 같이 보게 되면, 인간관계를 사물로 보는 자체가 물화가 아니라 사물로 보기 전 단계에 우리가 그 사물을 사물이 아닌 총체적 인간관계로 경험했고 또 그 경험 때문에 그것이 사물이라는 인지적 인식이 나왔음을 우리 스스로 망각하는 것이 물화가 되는 것이다. 이렇게 되면 물화는 옳다 아니다와 같은 범주적 개념이 아니라 정도의 개념이 되는 것이다. 이는 우리의 사회생활의 경험상 그 망각을 어느 정도 허용하는 것이 좋은가하는 문제와 관련하여 사회 각 분야 별로 차이가 있을 수 있음도 말할 수 있다. 예를 들어 다수를 상대로 될 수 있는 한 객관적 지식을 얻을 필요가 있는 분야에서의 허용되는 망각의 정도는 특정인을 상대로 하는 지식을 얻는 분야보다 클 수 있는 것이다. 그러나 설령 높은 수준의 망각이 필요로 되는 분야일지라도 결코 그 분야에서 만들어지는 지식이 중립적, 관찰자적 관점에서 나온 객관적 지식이라고는 주장할 수는 없는 것이다.

V. 인정이론과 관료윤리

관료가 놓여 있는 특수한 환경에 비추어 볼 때 호네트의 인정과 물화에 관한 이론을 관료 윤리를 규명하는데 도입할 필요가 과연 있는 것일까? 이 문제는 베버의 관료 윤리론이 그 자체로 아직까지 유효하다는 주장과 관료의 역할을 보는 변화된 이론적, 규범적 관점에 비추어 전통적 관료 윤리론에 대한 어느 정도의 수정이 불가피하다는 주장의 대립으로도 볼 수 있다.

사회에서의 사람들 사이의 정의로운 관계는 물질적인 영역에서 만이 아니라 문화적, 윤리적인 영역에서도 찾아져야 하며 인정의 부인으로 인한 도덕적 상처가

불의(injustice)를 만든다는 인정이론의 의의를 승인하는 입장에서 관료만은 타인과의 관계에서 모든 정서적, 감정적 관여를 버려야 한다고 주장하는 것은 다시 한번 생각해 볼 문제라고 볼 수 있다. 그러나 지금까지 관료 윤리에 대한 연구는 관료의 행동은 법규, 명령, 전문성에 기초하는 것을 너무 당연시 한 나머지 상황에 따라 다채롭게 발생하는 관료의 도덕적 딜레마에 대하여는 심도 있는 논의를 진행시키지 못했다(Harmon, 1995; Cooper, 2006). 이러한 인식을 기초로 아래에서는 배버가 관료 윤리를 그렇게 소극적으로 규정할 수밖에 없었던 사정에 깔려있는 정신을 훼손시키지 않으면서 그것의 한계를 극복할 수 있는 방법들을 호네프의 이론을 통해 제시해 보고자 한다.

지금까지 살펴본 호네프의 주장을 보면, 그의 윤리론은 어느 하나의 윤리 이론으로 환원할 수 없는 복합적 성격을 지녔음을 알 수 있다. 각도를 조금 달리해서 보면 그의 윤리론은 후기구조주의, 칸트의 의무론, 공동체주의적 윤리론을 망라하고 있다고 보이기 때문이다. 즉 사랑의 영역에서의 지배적인 윤리는 데리다나 레비나스가 말하는 타자성(alterity)⁷⁾이 지닌 무한성에서 근원하는 타자에 대한 무조건적인 배려가 될 수 있고, 존경의 영역에서는 모든 사람을 수단이 아닌 목적으로 대하면서 자신의 행동준칙이 보편성을 띠 것을 요구하는 칸트의 실천윤리가 가장 중요한 윤리기준이 될 것이다. 그리고 존중의 영역은 공동체의 가치를 보호하는 것과 공동체에 의해서 규정되는 개인의 정체성을 발현시키는 것을 주요한 윤리적 덕목으로 하고 있다.

현대 사회에서의 행정은 위에서 말한 세 가지 영역 가운데 일부에서만 이루어지는 것일까, 아니면 인정이 이루어지는 모든 영역을 망라하여 이루어지는 것일까? 아마 정도의 차이는 있지만 세 영역 모두에서 행정이 이루어지고 있다고 많은 사람들은 답할 것이다. 물론 대부분의 행정활동이 이루어지는 영역은 모든 국민을 자율적인 도덕적 주체로 보는 자유와 평등의 원칙이 관철되는 존중의 영역이

7) 호네프는 후기구조주의에서 강조하는 타자성의 윤리를 자신의 인정이론에 끌어들이고 싶어 한다. 그러나 근본적으로 인정이라는 것도 특정한 주체성의 형성으로 결과하는 것으로 보면서 이 모든 것을 어떤 토대로의 회귀로 보는 후기구조주의 입장에서 호네프의 이론은 근대성을 표현하는 것이다. 호네프의 타자성의 윤리와 관련해서는 “The Other of Justice”라는 논문이 있는데 이는 Honneth(2007: 99-128)에 나와 있다. 인정이론을 후기구조주의자의 관점에서 비판한 것은 Markell(2003)과 McNay(2008: 24-60)을 참조.

된다고 볼 수 있다. 이 영역은 베버의 행정윤리가 철저하게 관철되어야 하는 영역으로, 모든 국민을 권리나 의무 면에서 평등한 주체로 취급해야 하고, 구체적 업무 수행에 있어서 관료는 비인격성, 중립성, 불편부당성 등의 가치를 추구해야 한다는 요구가 자리 잡고 있는 영역이다. 그러므로 우리는 집합적 인간집단을 상대로 보편성의 원칙에 따라 행정이 이루어지는 영역에서 관료는 사안의 특수성을 고려하지 않고 정해진 법규, 규정, 명령에 따라서 자신의 개인적 감정, 선호와 이익을 벗어난 결정과 행동을 해야 하는 것이다.

또한 국가나 지방자치단체의 수준에서의 행정은 자국이나 자기 지역의 문화적 특수성에 입각하여 국가적, 지역적 연대감을 끌어올리기 위한 다양한 노력도 같이 하고 있다. 즉 행정은 사해평등적 보편성의 원리와 함께 민족, 지역의 관점에서의 특수성을 추구하면서 평등한 개인을 넘어서는 공동체 구성원으로서의 특수한 개인을 인정하지 않을 수 없는 것이다. 이는 다른 말로 하면 행정을 하는 관료는 규정된 절차에 따른 이성적 결정만을 하는 것이 아니라 공동체의 ‘윤리적 좋은 삶 (ethically good life)’을 위한 가치판단 행위도 하지 않을 수 없음을 말하는 것이다. 이렇게 보면 현대의 행정 윤리에는 칸트의 보편주의적 도덕성과 공동체주의자들이 주장하는 공동체 윤리가 서로 맞물려 있음을 부인할 수 없다.

마지막으로 가장 문제가 되는 것은, 타자에 대하여 무조건적이고 무한한 책임을 져야 한다는 후기구조주의자들의 윤리가 적용될 수 있는 가능성이 행정윤리에는 전혀 없는 것일까라는 질문이다⁸⁾, 달리 말해서 호네프가 말하는 사랑의 영역은 가족 구성원 사이의 관계나 또는 연인, 친구 사이의 관계만을 말하는 것일까, 아니면 행정과 국민 간의 관계에도 적용될 수 있을 까하는 것이다. 아마 어떠한 관료가 특정한 국민을 진정으로 사랑하여 이들을 위해서 스스로를 희생하려 한다고 했을 때 많은 사람들은 이러한 관료를 칭송하면서도 동시에 우려를 표명할 것이다. 그 우려는 행정에 개인적 감정이 개입하게 되면서 나타나는 부작용, 즉 특혜, 정실주의, 연고주의, 편파성 등을 말하는 것으로, 많은 사람들이 이런 것들의 방지가 관

8) 후기구조주의 또는 탈구조주의 철학은 세계에는 어떤 토대적 가치가 존재함을 부인함으로써 상대주의 또는 허무주의 철학이라고 간주되어 왔다. 그러나 1990년대 들어 데리다가 윤리 문제를 자신의 이론의 전면에 내세우기 시작하고 레비나스 철학이 사람들의 관심을 받으면서 그 전의 “언어적 전회”와 버금가는 “윤리적 전회”가 일어났다고 여러 학자들은 지적한다. 후기구조주의자들의 윤리론에 대해서는 Critchley(1992)를 참조.

료 개인의 도덕적 성취보다도 우선시 되어야 할 것으로 보기 때문에 나오는 것이다. 그래서 이들은 관료에게 정서적, 이성적, 도덕적 관점에서 엄정한 중립을 요구하는 것이다.

그러나 이러한 해석은 호네프의 관점에서는 받아들이기 힘든 것이다. 그 이유는 이와 같은 엄정한 중립은 바람직한 것도 또 가능하지도 않기 때문이다. 물화이론에서 보았듯이 관료가 무엇을 객관적으로 인지한다는 것은 그 전에 그가 그 무엇에 대하여 정서적 관여를 하였기 때문에 가능한 것이다. 즉 항상 인정은 인지예선행하는 것이다. 그러나 사람들은 자신의 인식이 개인적 감정과 가치와는 독립적인 엄연한 사실에 기초한 것이라고 믿는데, 이러한 인식이 바로 물화를 상징한다고 호네프는 말한다. 인정의 망각이 바로 물화이기 때문이다. 그래서 어떠한 과학적, 객관적 지식이라고 주장되는 것들도 감정적 교감, 염려, 적극적 관여, 그리고 인정을 특징으로 하는 우리의 총체적 경험으로부터 분리될 수 없다는 호네프의 주장은 업무 수행에 있어서 분노와 열정을 배제하는 것을 관료 윤리의 모범으로 삼는 관점에 대하여 의문은 품게 해주는 것이다.

이 점에 대하여 호네프(2008: 59)는 다음과 같은 예를 하나 들고 있다. 친구 둘이서 테니스 경기를 하기로 하였다. 그러나 경기를 하면서 그 둘은 경기에 이기려는 마음이 앞서면서 경기에 이길 수 있는 효율적 방식을 고안하게 되었고, 경기를 하면서 상대방의 감정 등을 생각하지 않고 이기려고만 하였다. 그리고 이 과정에서 이들은 그들이 서로 친한 친구로서 우정을 더 돈독히 하기 위해서 테니스 운동을 시작하였다는 사실 자체를 망각하기 시작한다. 간단해 보이는 이와 같은 예를 행정학에서는 수단과 목적의 진도현상이라고 하여 그저 관료제의 병폐 가운데 하나로 치부할 수 있어 보이지만 그보다 더 깊은 의미를 지니고 있다고 보인다. 그것은 행정이 공식적으로 추구하는 목적을 포함한 대부분의 정책들의 존재는 정부와 국민, 관료와 시민들, 그리고 시민들 사이의 공감질서인 인정이 있었기에 애초에 가능한 것이었다. 그러나 현재의 행정이 이와 같은 자신의 태생적 근거를 객관성, 중립성, 과학성 등의 인위적 가치를 들면서 부인 또는 그 영향을 최소화 시키려 한다면 이는 호네프가 말하는 망각으로서의 물화를 스스로 자인하며 실행에 옮기고 있는 것이 될 것이다.

결론적으로 말해서, 베버가 규정하는 관료 윤리는 관료 영혼의 분리를 요구하

는 것이다. 사적 영역에서의 인정질서를 통해 형성한 자신의 정체성을 관청에 들어가면서 전혀 다른 정체성으로 바꿀 것을 요구하기 때문이다. 그리고 그것은 공정한 행정업무 수행을 위해서 필요한 것이기도 하다. 그러나 이와 같은 주장은 ‘전부 아니면 전무(all or nothing)’의 논리를 택하고 있는데, 과연 지금과 같이 가치가 다원화되고 국민들의 기대가 단지 물질적 풍요에서 문화적 인정 등으로 옮겨가고 있는 시대에 적당한 윤리관인지는 생각해 볼 여지가 많은 것이다. 호네트의 인정과 물화에 관한 이론은 이런 점에서, 비록 그것을 바로 관료 윤리에 적용시키기는 어려운 점이 많지만, 앞으로의 관료 윤리가 무엇을 지향해야 하는지, 어떠한 이론적 자원을 사용해야 하는지, 그리고 정부와 국민 사이에 진정한 신뢰를 구축하기 위해서 필요한 것이 무엇인지에 대한 많은 통찰을 제시하고 있다.

VI. 맺음말: *sine ira et studio or recognition*

호네트에 따르면 사람들 사이의 관계에서 서로를 정서적으로, 이성적으로, 그리고 윤리적으로 인정한다는 것은 상대방의 정서적 기쁨과 슬픔을 공감하고, 그 사람을 독립된 인격체로 간주하며, 그 사람을 독특한 가치를 지닌 존재로 대우하는 것이다. 그리고 이와 같은 인정관계는 사람들 사이에 감성, 이성, 그리고 도덕성이 교차하면서 만들어지는 것으로, 생물학적으로나 경험적으로나 다른 어떤 관계에도 우선함은 물론 다른 형태의 인간관계가 가능하게 만드는 조건이기도 하다. 우리가 인간에 대한 지식이 만들어지는 과정을 말하면서, 그것이 연구대상을 관찰자적 시각에서 중립적이고 객관적인 연구방법을 통해 지식을 창출하는 것으로 말한다면 이는 호네트의 인정이론에서 보면 커다란 오류를 범하고 있는 것이다. 이는 인정이 인지에 우선 한다는 호네트의 주장에 반하는 것이고, 또한 물화된 의식과 행동을 결과하면서 결과적으로 여러 가지 사회적 문제를 양산하게 된다.

여기서 우리의 관심은 머리말에서 제기 한 질문, 즉 관료는 그의 직무수행에 있어서 어떠한 태도와 자세를 지녀야 하는가로 옮겨간다. 베버는 여러 가지 문제점을 지니고 있음에도 현대 사회에서 관료제를 유지해야 하는 이유로 그것의 기술적 우월성을 들고 있다⁹⁾. 그리고 그 기술적 우월성을 담보하는 것이 관청의 특징

과 관료의 행동윤리라고 볼 수 있다. 베버에 따르면 관청은 사적 영역과는 절대적으로 분리되는 영역으로 모든 업무는 공식적인 법규와 문서를 통해 이루어지는 영역이다. 오로지 기술적 기준에 따라 선발된 관료는 철저하게 감정이나 개인적 판단을 배제한 상태에서 중립적이며 비인격적으로 업무를 처리해야 한다. 이들은 자신이 하는 일이 구체적으로 어떤 가치를 지니는지, 정의로운 것인지 아닌지, 국민들이 좋은 윤리적 삶을 살도록 도움을 주는 지 등의 문제를 고민할 필요가 없이, 법규나 문서, 자신의 기술적 전문지식, 그리고 상관의 명령에 따라 예측가능하게 행동하면 되는 것이다.

베버가 어떻게 보면 영혼이 없이 움직이는 존재와 같이 관료를 보는데 예는 위에서 언급한 이유보다 더 깊은 종교철학적 이유도 있다고 보인다. 그것은 베버(1921: 958)가 관료도 자신의 직을 소명으로 생각해야 한다고 말하기 때문이다. 자신의 직업을 소명으로 간주한다는 것은 세속적 금욕주의에 기초하여 자신의 직업의 범위와 한계를 뚜렷이 하며, 그 안에서 합리화 과정이 앗아간 삶의 의미를 회복하면서 궁극적으로는 구원을 기다린다는 뜻이다.

그러나 베버의 이론에는 관료의 임무나 명령, 그리고 그들의 전문지식이 어디에서 기원했는지, 누구에 의해서 어떤 과정을 거쳐 그런 것들이 만들어졌는지, 관료가 다른 관료나 국민과 어떤 상호작용을 하고 있는지, 관료제 안에서 정책결정과 그 집행 간에 어떤 근본적 차이가 있는지 등에 대해서는 아무런 설명이 없다. 이와 같은 질문은 두 개이 역시 던지지 않으면서 관료 행위가 기초하는 지식이나 법규 등을 주어진 것으로 당연하게 받아들인다. 이렇게 보면 베버의 관료는 칸막이 쳐져 있는 공간에서 주어진 일을 자신의 전문지식과 조직의 규칙에 따라 기계적으로 처리하는 인간으로 그려지고 있는 것이다. 그러나 이런 관료는 카프카의 소설에나 나오는 것이지 21세기를 사는 관료와는 거리가 있다고 하지 않을 수 없다.

바우만(1989: 25, 246)은 이와 같은 관료제는 베버의 예측과는 달리 거대한 불행

9) 베버(1921: 973)는 이와 관련하여 “관료조직의 진전의 결정적 이유는 그것의 다른 조직형태보다 순전히 기술적으로 우월하기 때문이다; 완전히 발전한 관료조직은 기계제 생산양식이 다른 생산양식과 비교되는 것과 같이 다른 조직형태와 비교될 수 있다. 정확성, 속도, 명확성, 서류지식, 계속성, 재량성, 응집력, 엄격한 복종, 마찰과 물적, 인적 비용의 감소는 관료 행정에서 만 극대화 될 수 있다”고 말한다.

의 씨앗을 잉태하고 있다고 보면서, 그것이 현실화 된 것이 나치 관료제에 의한 “원격 살인(killing at a distance)” 이라고 볼 수 있는 홀로코스트라고 말한다. 바우만이 문제로 삼는 것은 바로 “거리(proximity)”라는 개념인데 베버의 관료제는 근본적으로 정책의 결정-조직 내부적 과정-집행 간의 거리로 인해서 누구의 책임도 아닌 비극적 결과 만들어낼 가능성이 높은 조직인 것이다. 이와 비슷한 주장은 아담스와 벨포(2008)도 하고 있다. 이들에 따르면 관료들이 행정적 합리성이라고 간주하며 일상적으로 행하는 업무 속에서 “도덕적 전도(moral inversion)”가 일어날 수 있는데, 이는 관료제의 특성상 관료는 자신이 하는 일이 항상 선한일 이라고 믿고 있기 때문에 발생하는 것이다. 아담스와 벨포는 이와 같은 관료의 소극적, 관찰자적 행동 속에 “행정적 악(administrative evil)”의 뿌리가 존재한다는 주장을 하고 있다.

이와 같은 주장을 종합해 볼 때 21세기의 관료는 베버의 관료 윤리를 따라 철저히 자기규율적이며 소극적, 중립적 존재가 된다고 관료 윤리 문제가 해결되는 것으로 볼 수 없다. 또한 정책을 결정하는 고위관료이건 집행하는 일선관료이건 그들은 결코 객관적 관찰자가 될 수도 또 되고자 해서도 안 된다는 사실도 알 수 있다. 그리고 현대 사회에서의 행정이 궁극적으로 달성하고자하는 정의란 롤스식의 절차적 자유주의에 의지해서도, 공동체의 집단가치만을 수호하려해서도, 그리고 부의 균등한 배분만을 추구해서도 얻을 수 있는 것이 아니라 모든 사람이 정서적, 이성적, 도덕적 자기발견에 기초하여 자신의 가능성을 시험해 볼 수 있는 인정 질서가 필수적인 것임도 일 수 있다.

현재 우리나라를 포함한 대부분의 국가에서 정부와 국민과의 관계가 인정보다는 물화에 가깝다는 주장에 대하여 이의를 제기할 사람은 별로 없어 보인다. 관료들은 그들이 하는 일이 사람을 상대로 하는 일일지라도 그것을 하나의 사례(case)로 보면서 비정서적, 비인격적으로 일을 처리하려한다. 또한 그들이 기대는 지식이나 참고하는 자료도 사람을 욕구와 요구를 동시에 지니고 있는 구체적인 체화된(embodied) 인간으로 보는 것이 아니라 범주화되고, 계량될 수 있는 추상적 인간으로 보면서 그들을 있는 그대로 받아드리기 보다는 일정한 방향으로 지도하고 인도하고자 한다(Foucault, 2007).

지금까지 한 논의를 바탕으로 결론을 도출해보면, 정부 관료제 안에서 일하는

관료는 자신의 업무가 행정 대상이 되는 사람들을 보편적 권리와 의무를 지닌 주체로 간주해서 이루어져야 하는 경우는 될 수 있는 한 베버의 관료 윤리인 *sine ira et studio*의 원칙을 유지해야 한다. 그러나 이와 같은 원칙이 관료를 차가운 관찰자로 만드는 것을 정당화하지는 않는다. 관료는 행정의 대상을 보편적 인격의 소유자로 볼 경우에도 그들의 특수성을 존중해야 한다. 즉 조직 내부에서만 아니라 대국민과의 관계에서도 획일적인 업무수행이 꼭 필요한 경우를 제외하고는 자신의 상대방을 구체적이고 유일한 존재로서 인정해야 한다. 이런 관점에서 카밀라 스티버(2001: 232-3)는 “민주적인 행정 관료는 사람들의 요구에 반응하는 즉 듣는 능력의 향상에 전념을 다해야 한다”고 말하면서 관료와 국민과의 정서적 소통의 중요성을 말하고 있다.

이때의 정서적 소통 즉 인정은 상대방의 정서와 감정을 염려해야 하며, 그들을 보편적이고 독립된 인격체일 뿐만 아니라 특수한 정체성을 가진 주체로 존경과 존중을 해야 한다는 말이다. 이렇게 관료 윤리를 보게 되면 관료는 자신의 업무 영역과 성격에 따라서, 달리 말하면 행정 대상이 되는 국민을 구체적이며 특수한 개인으로 보는 지 아니면 보편적 권리 주체로 보는 지에 따라, 적극적 관여를 할 수도, 또는 중립적 관찰자의 역할도 할 수 있게 되는 것이다. 이렇게 될 때에야, 다른 말로 하면 관료들에게 인간이 본래부터 지니고 있었던 공감과 소통할 수 있는 능력을 허용 할 때에야 비로소 분리된 영혼을 지닌 존재로 여겨지던 관료들이 의미 있는 삶을 살려면 반듯이 갖추어야 할 베버가 말하는 인격을 획득할 수 있게 되는 것이고(Brubaker, 1984: 62-3), 또한 관료 사회에서 만연한 자기소외로부터 관료들이 벗어날 수 있는 계기가 마련되는 것이다.

■ 참고문헌

- Adams, Guy B & Danny L. Balfour. 2009. *Unmasking Administrative Evil*. Armonk: M.E. Sharpe.
- Bauman, Zigmunt. 1989. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press.
- Brubaker, Roger. 1984. *The Limit of rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. London: Routledge.

- Cooper, Terry L. 2006. *The Responsible Administrator: An Approach to Ethics for the Administrative Role*. San Francisco: Jossey-Bass
- Critchley, Simon. 1992. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell.
- Deranty, Jean-Philipp. 2009. *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill
- Derrida, Jacques. 1997. *Deconstruction in Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. J. Caputo ed. New York: Fordham University Press.
- deLeon, Linda and Robert B. Denhardt. 2000. "The Political Theory of Reinvention." *Public Administration Review* 60(2):89-97.
- du Gay, Paul. 2000. *In Praise of Bureaucracy: Weber/ Organization/ Ethics*. London: Sage.
- Fraser, Nancy. 2003. "The Tyranny of the Epochal: Change, Epocalism and Organizational Reform." *Organization* 10(4):663-684.
- _____. 2004. "'Against Enterprise' (but not against 'enterprise', for that would make no sense)." *Organization* 11(1):37-57.
- _____. (ed). 2005. *The Value of Bureaucracy*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2007. *Organizing Identity: Persons and Organizations 'After Theory'*. London: Sage.
- _____. 2008. "'Without Affection or Enthusiasm' Problems of Involvement and Attachment in 'Responsive Public Management.'" *Organization*. 15(3):335-353.
- Forst, Rainer. 2011. "First Things First: Redistribution, Recognition and Justification." In Danielle Petherbridge ed. *Axel Honneth: Critical Essays*. Leiden: Brill
- Foucault, Michel. 2007. *Security, Territory, Population. Lecture at the College de France 1977-78*. Trans. by Graham Burchell. New York: Palgrave.
- Fraser, Nancy. 2001. "Recognition Without Ethics." *Theory, Culture, & Society* 18(2-3):21-42.
- Fraser, Nancy and Axel Honneth. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. trans. J. Golb, J. Ingram and C. Wilke. London: Verso.

- Gane, Nicholas. 2002. *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment*. New York: Palgrave.
- Harmon, Michael M. 1995. *Responsibility as Paradox: A Critique of Rational Discourse on Government*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Honneth, Axel. 1995. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Joel Anderson trans. Cambridge: The MIT Press.
- _____. 1997. "Recognition and Moral Obligation." *Social Research* 64(1):16-35.
- _____. 2004. "Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice." *Acta Sociologica* 47(4):351 - 64
- _____. 2007. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Malden, MA: Polity Press.
- _____. 2008. *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2010. *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Inwood, Michael. 1997. *Heidegger: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lukács, Georg. 1968. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. trans. Rodney Livingstone Cambridge: The MIT Press.
- McNay, Lois. 2008. *Against Recognition*. Cambridge: Polity Press.
- Markell, Patchen. 2003. *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Moe, Ronald C. 1994. "The Reinventing Government Exercise: Misinterpreting the Problem, Misjudging the Consequences." *Public Administration Review* 54(2):111-22.
- Osborne, David. and Ted Gaebler. 1992. *Reinventing Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Pippin, Robert. 2007. "Recognition and Reconciliation: Actualized Agency in Hegel's Jena Phenomenology." In Brink, Bert Van Den and David Owen eds. *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stivers, Camilla. 2001. "Listening Bureaucrats" Responsiveness in Public Administration." In Camilla Stivers ed. *Democracy, Bureaucracy and the Study of Administration*. Boulder: Westview Press.
- Turner, Bryan. 1992. *Max Weber: From History to Modernity*. London: Routledge.
- Weber, Max. 1915. "Religious Rejection of the World and Their Direction." In Gerth, H.H. and C.W. Mills eds. *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1948.
- _____. 1918. "Parliament and Government in Germany Under a New Political Order." In *Max Weber: Political Writing*. 1994. ed. and trans. P. Lassman and R. Speirs. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1920. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. 1992. trans. T. Parsons. London: Routledge.
- _____. 1921. *Economy and Society. Vol. I, II*. 1978. ed. and trans. G. Roth and C. W. Mills. Oxford: Oxford University Press.