

# 물질론적 사회구성이론의 사고논리

## - 사회성의 발생에 관한 사회생물학적 접근의 기여와 한계

정 호 근

(서울대 철학과)

### 1. 들어가는 말

제목에 등장하는 친숙하지 않은 몇 개념에 대해 최소한 우리의 논의를 시작할 수 있을 만큼의 예비적 해명이 요구될 것 같다. 사회구성이론, 사회발생이론, 물질론 등이 그것이다. 사회구성이론이란 사회의 형성을 설명하려는 이론이다. 사회구성이론은 “사회는 어떻게 가능한가?”라는 물음에 답하고자 한다.<sup>1)</sup> 여기서 ‘사회’라는 것은 특정한 의미로 이해된다. 일반적으로 사회이론에서 사회라고 할 때, 그것은 일차적으로 인간 사회를 의미하며, 이

1) 사회구성이론의 유형적 특징에 대해서는 J. Habermas, “Vorlesungen einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie”, *Vorstudien und Ergangungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984 참조.

주 제 어: 사회구성, 사고논리, 물질론, 규범, 사회생물학, 칼 마르크스, 에드워드 윌슨, 리처드 도킨스  
constitution of society, logic of thinking, materialism, norm, sociobiology, Karl Marx, Edward O. Wilson, Richard Dawkins

른바 ‘사회성 동물’이라고 불리는 집단생활을 하는 동물들의 세계를 의미하지 않는다. 나아가서 사회는 단순히 사람들이 모여 있는 상태만을 의미하는 것이 아니라 규범적 질서에 의해 통합된 사람들의 공동체를 의미한다. 그렇기 때문에 위 물음은 “사회질서는 어떻게 가능한가?”라는 질문과 같은 사태를 지향하는 물음으로 볼 수 있다. 그러면 사회구성을 한정하고 있는 물질론이란 무엇인가? 사회의 구성을 이미 ‘사회적인 것’을 통해 설명하지 않고 비사회적인 것, 사회의 타자, 간단히 말해서, 물질적 자연으로부터 설명하는 이론을 우리는 물질론으로 이해하고자 한다. 사회는 사회·문화적 조직화양식으로서 정신적인 것이라고 할 때, 그것은 정신의 타자, 즉 물질로부터 설명되어야 한다. 현존하는 어떤 것의 이해는 그것 자체에 의해서 이루어질 수 없고, 그것 아닌 다른 것의 매개를 거쳐야 한다. 물질론은 진정한 의미에서 사회구성의 설명은 정신이 아니라 물질로부터 출발해야 함을 요구하는 설명의 모델이다. 이에 덧붙여, 현존하는 어떤 것은 그 완성된 최종형태에 대한 기술만으로는 이루어질 수 없고, 그것의 기원으로부터 최종형태에 이르게 되는 그 발생의 과정이 설명되어야 한다. 현존하는 어떤 것은 그 기원으로부터 발생과정이 재구성될 때 진정한 의미에서 설명되었다고 할 수 있다. 이러한 과정을 재구성하는 이론을 우리는 발생이론이라고 부른다. 발생이론은 어떤 것도 완성된 것으로서 처음부터 존재한다고 사고하지 않는다. 어떤 것이 진정으로 이해되려면 그것의 기원으로부터 최종형태에 이르게 되는 발생과정이 재구성될 수 있어야 한다.

사회구성에 관해 이러한 설명의 요건들을 충족시키는 이론을 사회구성에 관한 물질론적 발생이론이라고 부르하고자 한다. 이와 같은 개념규정은 단순히 용어의 문제가 아니라, 해명되어야 할 사태를 - 다른 것이 아니라 그것으로서 - ‘가리킴으로써’, 그것에 대한 우리의 이해의 방향을 잡는다. 사태가 ‘그것 자체’로서 관찰과 무관하게 있는 것이 아니라 관찰자의 관찰에 의해서, 어떤 것으로서 규정되어 있다는 생각을 받아들이면 이러한 개념규정은 중요한 것이다.

인간의 유적 역사의 재구성과 관련하여 물질론적 발생이론의 필연성을

인지하고 있는 사회이론에서 가장 중요한 문제 중의 하나는 ‘시작’에 대한 물음이다. 역사의 물질론적 발생이론의 이념을 명석한 의식을 가지고 표명한 점에서 마르크스를 능가하는 사람은 여전히 쉽게 찾기 어렵다. 그의 물질론적 역사파악은 거의 인류의 전체 역사에 걸쳐 지배적이었던 인간과 세계에 대한 우리의 이해를 근본적으로 변혁한 사고이다. 마르크스는 인간의 유적 역사의 진정한 파악을 위해서는 물질론적 발생이론이 필수적임을 명확하게 의식하고 있었으며, 그의 역사이론은 위에서 언급한 물질론적 발생이론의 요건을 기본적으로 충족하고 있다. 마르크스의 역사이론도 무에서 출발하는 것은 아니고 “전제”가 있다. 마르크스가 염두에 두는 전제는 인간학적인 조건이다. 인간을 특징짓는 신체적 조건은 자의적(自意的)인 것이 아니라 마르크스의 말처럼 우리가 “상상 속에서나” 도외시킬 수 있는 것이다. 이렇듯 역사의 재구성 작업이 출발해야 할 물질적 조건을 확인한 것이야말로 물질론적 전환의 되돌릴 수 없는 기여이다. 학문의 확실한 토대를 확보하고자 한 데카르트가 방법적 회의 끝에 발견한 의심할 여지없는 출발점이 사고하는 자아라면, 마르크스가 인간의 유적 역사를 파악하기 위해 확보한 출발점은 인간의 신체적 조건이다. 이 점에서 신체, 즉 인간의 생물학적 조직은 마르크스의 물질론적 사회구성이론에서 인간의 유적 역사를 재구성하기 위한 아르키메데스의 점이다.

우리가 본고에서 사회구성과 관련하여 그 이론의 근본적 전제를 살펴보고자 하는 사회생물학은 이 맥락에서 논의할 가치가 충분하다. 사회생물학은 우리가 앞서 언급한 마르크스의 물질론적 발생이론의 근본동기에 - 물론 이에 대한 명확한 의식을 가지고 있지는 않다 하더라도 - 연결되어 있기 때문이다. 사회생물학은 사회구성을 어떤 초월적이거나 형이상학적인 근거에서 구하지 않고 설명하려는 시도 중의 하나이다.

“다윈의 사상 세계에서 동시대인들을 뒤흔들어놓은 것이 있다면 그것은 보편적 합목적성이라는 이념과의 결별이었다[...] 보편적 합목적성이라는 이념은, 모든 존재가 ‘보다 차원 높은 목적’이나 ‘의도’를 달성하기 위해 헌신하고 있으며 그 목적을 향해서 나아가고 있다는 생각을 말한다[...] 오랜

세월 동안 자연에 대한 우리의 표상은, 자연의 발전, 즉 진화가 어떤 특정한 목표, ‘궁극 목적’을 향해 나아가고 있다는 생각(목적론)에 지배되어 왔다. 그는 목적론적인 (결국은 초자연적인) 원리를 들먹일 필요 없이 진화와 선택이라는 개념만 갖고도 이 합목적성을 설명할 수 있다.”<sup>2)</sup>

그렇다면 생명의 진화를 설명하는 진화론은 인간의 사회성을 이해하는 데에도 적합한 이론 틀인가? 달리 말하면, 인간의 사회성은 생물학적 진화의 메커니즘과는 구별해서 연구해야 할 고유한 현상인가 아니면 생명에 관한 진화론적 모델로 설명이 가능한 영역인가? 전통적 철학을 고수하는 사람들이나 다수의 사회과학자들은 같은 이유에서는 아닐지라도 이러한 진화론의 보편화에 여전히 의혹의 시선을 보내고 있다. 반면 지난 수십 년간 특히 윌슨(Edward. O. Wilson)의 이름과 직접적으로 결부된 사회생물학의 주창자들은 인간을 다른 동물들과 마찬가지로 자연의 일부분으로서 취급하고자 한다. 이런 입장이 인간을 고귀한 정신적 존재로 이해하는 사람들에게 거북하게 비추어질 것은 쉽게 짐작이 간다. 통념에서뿐만 아니라 철학에서도 영혼으로 표상되는 정신의 독자성과 자족성, 곧 정신의 실제적 성격을 고수하는 태도는 여전히 완강하다. 인간 개념의 자연화를 비판하는 사람들은 인간을 동물과 근본적으로, 즉 질적으로 다른 존재로 상정하고, ‘인간’을 자연과 단절하여 이해하고자 하는 강한 믿음을 가지고 있다. 그렇지만, 이 비판자들의 견해도 타당한 근거가 있지만, 사회생물학 주창자들의 주장도 진지하게 고려해야 할 문제를 제기하고 있다는 점은 충분히 숙고되어 있지 않은 것으로 보인다. 이 문제에 관해 지금까지 많은 논의가 이루어져왔음에도 사회생물학의 정신사적 의의는 여전히 해명되어야 할 과제로 남아있다. 이러한 대립에는 사회생물학을 인간적인 현상에 적용하는 데에서 ‘인간성’의 상실을 의심하는 비판자들의 지나친 우려에도 일부 원인이 있지만, 동물과 인간의 사회성의 차이에 충분히 민감하지 못한 채 생물학을 사회적 삶에 확대 적용한 사회생물학자들의 과한 의욕에도 일부 책임이 있다고 할 것이다.

2) F. M. Wuketits, 『사회생물학 논쟁』, 김영철 옮김, 사이언스북스, 1999, 57쪽.

필자가 보기에, 현재 우리가 직면한 상황은 ‘사회생물학이나 고유한 사회이론인가?’와 같은 양자택일이 아니다. 이 양자택일은 공히 인간의 사회성에 대한 일면적 견해에서 기인한다. 두 선택지는 각각 전적으로 틀린 것은 아니며, 다만 일면적인 타당성을 가진 것이다. 따라서 중요한 과제는 일견 서로 배척하는 두 이론적 단초가 서로 어떻게 관련되어 있으며, 각각 사회구성이론에 고유하게 기여하는 바가 무엇인지 명확히 하는 일이라고 생각된다. 어쩌면 사회생물학은 마땅히 들어야 할 비판의 소리보다 더 많은 비판을 부당하게 들었는지 모른다. 한 예로 사회생물학이 인간의 자유를 전적으로 도외시한다는 비판을 한번 상기해보는 것만으로도 족할 것이다.<sup>3)</sup> 그렇게 된 데에는 사회생물학 이론을 아마도 지나치게 ‘정치적으로’ 읽은 독자들의 탓도 일부 있겠지만 그보다는 예상되는 비판을 충분히 의식하지 못하고 문제에 접근한 사회생물학자 자신의 책임도 크다고 보아야 한다.

현 시점에서 사회생물학의 의의는, 그것이 사회를 해명하는 기존의 학문들보다 사회적인 삶 자체의 고유성을 더 충실하게 해명했다기보다는 그 목표를 향한 출발지점에 주목하게 했다는 데 있다고 판단된다. 그 사이 사회생물학적 연구의 양은 엄청나게 증가했다고는 하나,<sup>4)</sup> 그것은 이미 확립된 학문체계라기보다는 아직 ‘연구 프로그램’이라고 보아야 할 것이다. 이유여하를 막론하고 사회생물학에 대해서는 아직도 유보적인 논의가 주류를 이루는 것도 이를 반영한다.<sup>5)</sup> 이런 현상 인식으로부터 본고에서는 다음과 같은 두 가지 사실에 주의를 환기하고자 한다. 첫째, 기존의 인간과 세계에 대한 우리의 이해, 특히 인간과 사회, 그리고 그것의 시간적 발생인 역사에 관

3) 단지 한 예로 A. Knapp, “Die Ethik und der liebe Gott”, W. Lütterfelds (역음), *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993 참조.

4) 일순 이후 진행된 사회생물학 논의의 유형적 특징을 일별하기 위해서는 Th. Dietz 외, “Evolutionary Theory in Sociology: An Examination of Current Thinking”, *Sociological Forum*, 제5권, 제2호, 1990; A. Maryanski, “The Pursuit of Human Nature in Sociobiology and Evolutionary Sociology”, *Sociological Perspectives*, 제37권, 제3호, 1994 참고.

5) F. M. Wuketits, 『사회생물학 논쟁』, 223쪽.

한 철학적 고찰에서 사회생물학의 기여는 어디에 있는지가 밝혀져야 한다. 이를 통해 인간의 사회성에 대한 학문의 출발점을 확보할 수 있는지, 그리고 그것이 있다면 그것이 무엇인지가 명확히 되어야 한다. 둘째, 이 문제영역에서 인식의 전환이 요구된다는 점을 마르크스 이후 재차 확인해준 것은 사회생물학자들의 기여이지만, 그들은 이 수준의 요구에 그치지 않고, 지금까지 사람들이 설립하고 당연시했던 학문의 계통도 자체를 변혁하려는 한층 원대한 요구를 제기한다. 그러나 사회생물학이 이처럼 사회성의 전 영역을 해명해야 하고 또 해명할 수 있다는 총체적인 요구를 제기하게 될 때, 사회생물학은 생물학주의라는 환원론에 대한 비판에 노출된다. 이로써 사회생물학은 사회성의 올바른 이해를 위해 자신이 정당하게 제기했던 요구뿐만 아니라 이에 입각하여 자신이 실제로 기여했던 부분마저 무효화하는 결과를 초래하게 되고 만다. 사회생물학의 전면화 요구는 자칫 사회생물학적인 사회성의 설명 자체를 무력화시킬 위험에 처하게 되는 것이다.

본고는 일차적으로 이러한 논의의 지형도를 드러내고자 한다. 나아가서 필자는 사회생물학을 둘러싼 논란에는 ‘사회적인 것’의 설명과 관련된 극히 중요한 ‘사고논리’의 문제가 근저에 있음을 밝히게 될 것이다. ‘사회적인 것’의 발생의 설명에 내재된 사고논리의 문제가 해명되면 앞서 언급한 사회생물학이나 사회이론이나 하는 불필요한 대립전선에서 오는 오해들은 해소되어, 포괄적인 물질론적 사회구성이론 안에 적절한 위치를 점하게 되리라 생각한다.<sup>6)</sup>

## 2. 사회구성이론에서 ‘생물학적인 것’의 요구

우리가 관심을 갖고 있는 사회구성이론은 인간 사회의 형성, 인간의 사회

6) 본고의 목적은 물질론적 사회구성이론의 시각에서 사회생물학적 ‘단초’의 기여와 한계를 평가해보고자 하는 데 국한되므로, 사회생물학에서 논란이 되는 모든 측면을 거론하지는 않는다.

적 행위의 가능성, 간단히 인간의 사회성의 성립 근거를 묻는다. 한편, 사회생물학은 유기체의 사회적 행동을 진화생물학적 그리고 유전자적 토대에서 연구하는 것으로, 당연히 인간도 그 이론의 탐구대상에 포괄하고자 한다.<sup>7)</sup> 본고에서 사회생물학은 인간 사회의 구성이론으로서 간주될 수 있는 한에서 논의된다. 따라서 ‘사회’라는 말이 사회생물학에서는 인간 사회에 국한되지 않고, 일부 ‘사회성 곤충’과 포유동물에게서 볼 수 있듯이 개체들이 특정한, 분업화된 역할을 수행하면서 ‘협업적’인 집단생활을 하는 유기체들에게 적용되고 있으나, 이와 관련된 논의는 우리의 관심사가 아니다. 인간의 사회구성 측면에서 인간의 행동에 관련되는, 사회생물학의 유의미한 주장은 우선 다음과 같이 정식화될 수 있다.

- (가) 사회적 행동은 유전적 토대를 가지고 있다.
- (나) 진화의 단위는 유전자이다.
- (다) 인간 개체는 유전자의 임시적 “운반자(carrier)”이다.
- (라) 사회적 행동은 인간의 생존에 유리하게 작용한다.

그렇다면 사회성에 대한 설명을 위해 자연으로 소급하는 사회구성에 관한 다른 유형의 이론과 특별히 구별되는 현대 사회생물학의 고유한 특징은 무엇인가? 우리는 여기서 “사회생물학”이라는 용어는 물론, 이것의 탐구영역을 각인하고 여전히 이와 관련된 논의의 준거점이 되고 있는 윌슨을 거명하지 않을 수 없다. 사회생물학은 기본적으로 ‘사회적’ 행동의 근거를 유전자로 소급해서, 그것을 번식 성공률과의 관계에서 고찰하려는 유전이론이다. 이러한 사회생물학의 이론적 관점이 인간의 사회적 행동에까지 적용되면, “현대인의 사회적 행동은 인간 본성의 단순한 특징들이 이상 발달한 과잉 성장물들이 한데 모여 불규칙한 모자이크를 형성한 것”이라고 해석된다.<sup>8)</sup> 인간 행동에 대한 유전적 영향을 완전히 부인할 수 없다고 할 때, 사회

7) F. M. Wuketits, *Was ist Soziobiologie?*, München: Beck, 2002, 12쪽.

8) E. O. Wilson, 『인간의 본성에 대하여』, 이한음 옮김, 사이언스북스, 2000, 42쪽.

구성이론의 관심에서 결정적인 물음은 각별히 인간의 사회적·문화적 행위는 이러한 일반적인 생물학적 단초로부터 어느 범위까지, 어느 정도로 설명될 수 있는가 하는 문제가 된다.

이러한 요구를 제기하는 사회생물학에 대해 흔히 제기된, 사회이론적 맥락에서 의미 있는 비판은 생물학적 결정론 혹은 환원론의 문제와 이데올로기 혐의이다. 후자의 비판은 다윈을 ‘사회다윈주의(Social Darwinism)’와 결부시켰던 전례의 현대적 재연이라고 할 수 있을 것인데, 현재의 사회적 현상들이 인간 유전형의 피할 수 없는 결과라면, 의미 있는 어떤 현상적인 것도 변화될 수 없다는 것이 되므로 사회생물학은 분명 개선해야 할 문제를 안고 있는 현재 상태를 정당화하는 이데올로기라는 주장이다.<sup>9)</sup> 사회생물학에 가해진 이데올로기 혐의와 관련된 문제는 본고의 주제가 아니며, 또 그 논의의 포괄성 때문에 다른 기회로 미룰 수밖에 없다. 반면, 사회생물학에 내포된 생물학적 환원주의의 문제는 사회진화이론에서 생물학적 진화와 문화적 진화의 관계를 논의하는 맥락에서 이미 관심의 초점이 될 수밖에 없는 중요한 문제이다.<sup>10)</sup> 사회생물학의 생물학적 환원주의의 위험성을 의식하고 있는 부케티츠는 일차적으로 생물학적 설명모델의 적용범위를 제한하고, 생

9) St. Rose 외, 『우리 유전자 안에 없다』, 한울, 1993, 279쪽. 부케티츠는 다윈과 관련하여 이러한 이데올로기 비판을 근거 없는 것으로 물리친다. 그의 사회 다윈주의에 대한 간단한 비판은 F. M. Wuketits, *Darwin und der Darwinismus*, München: Verlag C. H. Beck, 2005, 93쪽 이하 참조. 생물학적 결정론은 인종적, 경제적 불평등 및 성차별을 유전학적으로 정당화하는 시도로 간주되곤 한다. 굴드는 남부 영역할이 유전적 기원을 가지기 때문에 사회적 성평등이 이루어져도 성 역할 차이가 사라지지 않을 것이라는 윌슨의 주장을 언급하며 이에 대해 “방대한 잠재적 행동 가능 영역을 보유하는 유일한 동물로서 우리는 다른 동물들과 구별된다”는 사실을 강조하면서, “인간의 생물학적 본성이 사회 개혁을 가로막는 것은 아니라”고 주장한다. (St. J. Gould, 『다윈 이후』, 홍욱희/홍동선 옮김, 사이언스북스, 2009, 368쪽). 이 강제적인 진술은 자체로 타당하다고 하여도, 그 이론적 타당성은 본고에서 제시되는 발생적 사회구성이론의 틀에서 밀받침되어야 한다.

10) 하버마스는 이미 1970년대부터 마르크스의 역사적 물질론을 포괄적인 사회진화이론의 틀에서 재구성하는 시도를 시도한 바 있다. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976, III 참조.



물학적 환원론에 한계를 설정함으로써 생물학적 환원주의의 위험성을 차단하고자 한다. 사회적인 것의 생물학적 설명의 혁명성은 모든 사회적인 것을 생물학적으로 설명할 수 있다거나 생물학이 사회에 관한 여타 학적 탐구를 대체할 수 있다는 데 있는 것이 아니다. 사회의 진화에 대한 설명은 생물학적 진화의 메커니즘은 물론이지만 문화적 진화의 고유한 논리에 대한 해명 없이는 이루어질 수 없는 것이다. 이 점은 다윈의 경우에도 예외가 아니었다.

“다윈의 사명은 자연을 초자연력의 도움 없이 설명하고 인간의 발생과 생물학적 진화를 자연적 요인만 가지고 해명하는 데 있(었)다[...]. 설사 최초 근거는 생물학적인 것에 뿌리박고 있다 할지라도 문화적 진화는 생물학적 진화의 메커니즘을 초월하는 그 자체만의 법칙성을 발전시켜 왔다.”<sup>11)</sup>

이 진술은 다윈을 넘어서 우리가 지향하는 물질론적 사회구성이론의 기초와도 잘 부합한다. 필자는 이 진술이 사회구성이론에서 사회생물학이 가질 수 있는 의의를 간결한 언어로 정확하게 기술하고 있다고 본다. 이 진술이 자신이 표현하고 있는 것을 진정으로 의미한다면, 그리고 사회생물학이 여기서 설정된 관계를 실제로 수행한다면, 사회생물학은 사회구성이론에 잘 부합될 것이다. 그러나 생물학적 진화와 문화적 진화, 나아가서 사회적 진화의 관계는 분명하게 표명된 것만큼 부케티츠 자신에게도 명확하게 확립되어 있지는 않아 보인다. 그 이유는 생물학적 진화와 문화적 진화를 함께 고려하는 그의 신중함으로 인해 절충적 입장을 표명하지만, 근본적으로는 이 관계 자체를 사고할 수 있는 체계적인 이론이 결여되어 때문이다. 이 관계의 설명은 사회구성이론의 핵심적 부분이며, 이것을 파악하기 위해서는 생물학적 진화와 사회적 진화의 관계를 사고할 수 있는 사회진화이론의 설명틀이 요구되기 때문이다.

이런 미진함에도 불구하고, 사회생물학이 현시점에서 인간과 인간의 사회적 세계에 대해 사고하고자 하는 사람이라면 더 이상 간과해서는 안 될 기

11) F. M. Wuketits, 『사회생물학 논쟁』, 62쪽.

본 조건에 주목하게 만들었다는 점은 강조되어야 한다. 사회생물학은 전통 철학이 간과해온 ‘인간조건’을 상기시킨다. 우주 안에서 인간의 특유한 위치라는 가정에서 출발하는 사고에서는 ‘인간’은 자연과 결별하는 지점에 위치한다. 이렇게 파악된 인간의 위상은 초월적 내지 형이상학적으로 기술될 수밖에 없다. 그러나 이 결별지점을 넘어서게 되면 인간이 신의 위치에 서는 것은 아닐 것이므로 인간은 자연과 신적인 것의 사이 어딘가에 위치한 존재가 된다. 이 영역이 사회화된 인간 또는 인간적 사회성이려면, ‘사회적인 것’에 관한 학문이 생물학과 접합되는 것을 원칙적으로 거부하는 입장에 대한 월슨의 반문은 정당할 뿐만 아니라 그 자체로 폄하되어서는 안 될 것이다. “도대체 왜 사회학은 뉴런에서 사회까지를 관통하는 전망의 인도를 받아서는 안 되는가?”<sup>12)</sup> 흔히 오해되는 것처럼 사회생물학은 그 이론적 단초에 의해서 반드시 - 필자가 다음에 취급하는 의미의 - 생물학주의에 빠질 필요는 없다. 월슨은 다만 인간의 행동 양식이 유전자 속에 고정되어 있다고 보는 “유전자 결정론”과 이 입장에 반대하는 극단을 보여주는 입장, 즉 “인간의 마음은 문화를 창조하지 않지만 그 마음 자체는 문화의 산물”이라고 보는 “사회과학 표준 모형”이라고 칭해진 양극단을 공히 거부하고 있기 때문이다.<sup>13)</sup> 그러나 문제는 이 전적으로 타당한 이론적 자기의의식이 실제의 이론 프로그램에서 적절한 이론적 형식을 가지고 있느냐 하는 것이다. 사회생물학은 이와 관련해 결코 우연적이라고 할 수 없는 근본적인 문제점을 노출한다. 말하자면 이론의 ‘무의식’이 문제가 되는 것이다. 우리는 사회생물학이 ‘전제’하고 있는 개념의 존재론적 위상의 문제를 “문화 유전자”의 기술(記述)을 실마리로 추적하고자 한다.

12) E. O. Wilson, 『통섭』, 최재천/장대익 옮김, 사이언스북스, 2005, 326쪽.

13) E. O. Wilson, 『통섭』, 327쪽 이하.

### 3. 생물학적 환원론의 문제

#### 3.1. 유전자와 “문화 유전자”

윌슨 외에 사회생물학을 대표하는 학자로서 대중적으로도 큰 영향력을 행사한 도킨스는 1976년에 간행된 그의 저서 『이기적 유전자』에서 유전의 개념을 문화적 영역으로 확대하고 있다. 여기서 그는 놀랍게도 “문화 전달의 단위 또는 모방의 단위”의 뜻을 담은 개념을 도입하고, 이것을 “밈(meme)”으로 부를 것을 제안한다.<sup>14)</sup> 도킨스의 책들이 흔히 그렇듯이 이 책이 논란거리가 된 것은 무엇보다도 아마 인간이 유전자를 운반하는 ‘유전 기계’에 불과하다는 그의 자극적 테제로써 인류가 오랜 기간 사실세계의 반례에도 불구하고 믿기를 원했던 고귀한 인간존재의 ‘자긍심’을 건드렸기 때문일 것이다. 도킨스에 의하면, 원숭이는 나무 위에서 유전자를 유지하는 기계이고, 물고기는 물속에서 유전자를 유지하는 기계인 것과 마찬가지로, 모든 인간들도 같은 종류의 자기 복제자인, DNA로 불리는 분자를 위한 생존 기계이다.<sup>15)</sup> 그러나 이 자리에서는 논란의 여지가 있는 ‘유전 기계’ 테제를 논의하는 대신에, 그와 못지않게 논란의 소지가 많은 “문화 유전자”와 관련된 문제를 논의하고자 한다. 그 이유는 사회생물학에 내재된 생물학적 환원론의 문제가 여기서 잘 드러난다고 생각되기 때문이다.

“문화적인 유전의 단위”인 밈의 예로 도킨스는 “곡조나 사상, 표어, 의복의 양식, 단지 만드는 법, 또는 아치 건조법”<sup>16)</sup> 등 다양한 문화적 표현물들을 언급하고 있다. 그렇지만 얼핏 혼란스러워 보이는 여러 예에도 불구하고 밈은 단순히 비유적으로가 아니라 문자 그대로 유전자의 복제와 같은 메커니즘을 가지고 있는 것으로 설명되고 있다.

14) R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 홍영남 옮김, 을유문화사, 2002, 308쪽.

15) R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 49쪽 이하.

16) R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 308쪽.

“유전자가 유전자 풀 내에서 번식하는 데 정자나 난자를 운반체로 하여 몸에서 몸으로 뛰어넘는 것과 같이 밭이 밭 풀 내에서 번식할 때에는 넓은 의미로 모방이라고 할 수 있는 과정을 매개로 하여 뇌에서 뇌로 건너다니는 것이다. 만약 과학자가 좋은 생각을 듣거나 또는 읽거나 하면 그는 동료나 학생에게 그것을 전할 것이다. 그는 논문이나 강연에서도 그것을 언급할 것이다. 이처럼 그 생각을 잘 이해하면 뇌에서 뇌로 퍼져 자기 복제한다고 말할 수 있다.”<sup>17)</sup>

이 인용문에서 보듯이 도킨스의 주장은 오해의 여지가 없다. 만약 이 주장을 그대로 받아들인다면, ‘문화의 전수를 담당하는 어떤 특수한 유전자가 있는가?’라는 물음을 제기할 수도 있을 것이다. 그러나 그에 앞서 “문화 유전자”란 도대체 무엇인가? 그것은 존재론적으로 어떤 위상을 가진 것인가? 우리는 문화 유전자의 존재를 포퍼가 제안한 세 세계의 구별에 의해 생각해 보고자 한다. 주지하듯이 포퍼는 물리적 대상 혹은 물리적 상태의 세계를 “세계 1”, 의식이나 정신의 상태를 “세계 2”로 칭하고, 이와 구별하여 객관적 사고의 내용이나 이론, 예술작품 등의 정신적 세계를 “세계 3”이라고 부른다.<sup>18)</sup> 밭이 예술작품 혹은 정신적 산물 등과 같이 인간 정신이 객관화된 산물들을 가리킨다면, 이 구별에 의하면 그것은 우선 “세계 3”에 속하는 존재론적 위상을 가진 것으로 간주되어야 할 것이다. 물론 예술작품도 물질적 세계 안에 어떤 형태의 상응하는 존재가 있다. 예컨대 음악은 악보와 같은 유형적인 사물을 상관자로 가진 것은 물론이고, 특정한 시공간에서 음향으로 실현될 때, 즉 물리적 상태에서, 비로소 진정한 의미의 음악으로서 실현된다. 그럼에도 음악작품 그 자체는 물질적 공간 안에 있는 책의 형태도 아니고 소리들이 단지 계기적으로 이어지는 사태도 아니며, 무엇보다도 정신의 산물로서의 내용을 가진 하나의 관념적 통일체이다.

그렇다면, 유전자는 포퍼의 구별에서 어느 세계에 속하는 것일까? 유전자

17) R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 308쪽.

18) K. R. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1979, 106쪽 이하 그리고 같은 저자의 *Unended Quest*, London/New York: Routledge, 1992, 210쪽 이하 참조.

가 이론적인 구성물로서 진화생물학의 체계에 속하는 하나의 개념이라면 그것은 “세계 3”에 해당하는 존재론적 위상을 가질 것이다. 그러나 유전자가 무엇보다도 유전 부호를 지닌 DNA의 부분을 지칭한다면, 그것은 아마도 “세계 1”에 해당하는 존재론적 위상을 가지는 것으로 생각된다. 그렇다면, 도킨스가 “우리가 사후에 남길 수 있는 것은 두 가지”라며 유전자와 밈을 든다면,<sup>19)</sup> 존재론적으로 상이한 위상을 가진 것들에 대해서 무차별적으로 동일한 복제 개념을 적용하는 것이 과연 이론적으로 타당한가? 도킨스는 밈이 선택되는 것은 “강력한 심리적 매력의 결과”라고 하면서, 예컨대 신의 밈은 사람들에게 닥치는 어려운 실존적인 문제에 그럴듯한 답을 주기 때문에 사람의 뇌는 세대에서 세대로 신의 관념을 복제해간다고 주장한다. 이 주장에 의하면 문화적 이념의 전수는 “감염력을 가진 밈”의 형태로 실재하는 것이 된다.<sup>20)</sup> 그러나 이러한 메커니즘의 동일시는 이론적 진술로는 받아들이기 어렵다. 문화 유전론을 비판하면서 케이가 생각이나 문화의 패턴들은 바이러스가 아닐 뿐만 아니라 우연적인 돌연변이에 의해 발생하지 않는다고 하면서, 그것들은 자기증식만을 추구하는 유전 메커니즘의 소산이 아니라, 마음의 표현물이요 마음의 의도적인 산물이라고 지적한 것은 타당하다.<sup>21)</sup>

이 지점에서 사회생물학자들의 언어를 문자 그대로 이해하지 말고 “비유” 또는 “은유” 등으로 간주하라는 권고도 일단 진지하게 받아들일 필요가 있다. 부케티츠는 럽스든과 윌슨이 사용한 “문화 유전자”에 대해 “극도로 다양한 인간의 문화적 활동에 각각 상응하는 특정 유전자가 존재한다는, 생물학적으로 소박한 - 그리고 이데올로기적으로는 위험하기까지 한 - 가설”과 같은 것은 아니었을 것이라고 추정하면서, “문화 유전자”를 단순히 ‘문화 유전자’가 아니라 ‘문화를 산출하는 메커니즘’ 정도로 이해할 것을 권고

19) R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 319쪽.

20) R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 309쪽 이하 참조.

21) H. L. Kaye, *The Social Meaning of Modern Biology*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1997, 142쪽.

한다.<sup>22)</sup> 사회생물학자들이 인간의 모든 행동을 전부 그리고 즉시 생물학적으로 설명할 수 있다고 주장할 만큼 소박하거나 부주의하지는 않거니와, 도킨스도 실제로 부케티츠와 같은 취지의 발언을 하고 있다. 그럼에도 실제로 그가 이 개념을 전적으로 비유적으로 사용했는지는 의심스럽다. 자신의 논의를 “숨겨 있게” 요약했다는 평가와 함께 그가 자신의 책에서 직접 인용하고 있는 그의 동료의 설명을 예로 들어보자.<sup>23)</sup>

“[...] 밈은 비유로서가 아닌 엄밀한 의미에서 살아 있는 구조로 간주해야 한다. 당신이 내 머리에 번식력이 있는 밈을 심어 놓는다는 것은 문자대로 당신이 내 뇌에 기생한다고 하는 것이다. 바이러스가 숙주 세포의 유전 기구에 기생하는 것과 유사한 방법으로 나의 뇌는 그 밈의 번식용의 운반체가 되어 버린다. 이것은 단순한 비유가 아니다. 예컨대 ‘사후에 생명이 있다는 믿음’이라는 밈은 신경계의 하나의 구조로서 수백만 번 세계 사람들 속에 육체적으로 실현되어 있지 않은가.”

여기서 재차 확인할 수 있듯이, 밈의 작동방식은 “단순한 비유가 아니라” “엄밀한 의미에서” 생물학적 기술(記述)로 이해되고자 한다. 부케티츠의 호의적 변호에도 불구하고 이것은 단순히 언어 사용의 문제가 아니라 사태 자체와 관련된 문제이다. 문화 유전자를 문화를 산출하는 “메커니즘”으로 이해해야 한다면, 이것의 내용은 실질적으로는 학습이론 혹은 소통이론의 영역에 속하는 문제이다. 실제로 도킨스가 메시지 전달의 놀이를 예로 들면서 밈의 메커니즘을 설명하는 방식에서 이것을 알 수 있다. 위 인용문에서 보듯이 체계적·이론적 토대가 없이 도입된 밈과 관련된 사태의 예들은 유전이론을 통해서라기보다는 모방이나 학습의 메커니즘과 인지구조의 발달논리의 상호연관을 통해서 해명되어야 할 사태이다.

이러한 논란의 여지를 무릅쓰면서 “문화 유전자” 개념을 고수하는 것은

22) F. M. Wuketits, *Warum uns das Böse fasziniert*, Stuttgart: Hirzel, 2000 중 제3장, 93쪽.

23) R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 309쪽.

문화적 소통 및 전수, 학습의 개념을 유전이론의 틀로 변형하고 나아가 대체하여 유전이론의 패러다임을 보편화하려는 의도이다. 그러나 이러한 시도는 여러 난점을 초래한다. 유전이론은 세대를 두고 개체들 간에 일어나는, 예컨대 신체적 징표의 전이에 대해 최종적으로는 물질적 차원에 소급하는 설명에 입각한다고 할 수 있으나, 밌에 대한 기술에서는 이 부분이 결여되어 있다. 도킨스도 이 비판을 의식하고는 있으나 이것을 본질적이 아닌 문제로 간주하면서 회피한다. 그러나, 그가 “유전자들의 유전자들처럼, 우세한 밌들은 스스로를 복제하는 데 뛰어날 것이다”<sup>24)</sup>라고 말한다면, 여기서 우리는 복제의 ‘기체(基體)’에 대한 물음을 제기하지 않을 수 없다. 진화론에서 자연선택을 말할 때, 진화의 단위에 대한 물음은 생략될 수 없다. 더구나 진화와 도덕성의 관계가 논의될 때 보듯이 또는 이기주의와 이타주의가 문제가 될 때 이 물음의 중요성은 커진다. 도킨스는 “이기적 유전자” 개념으로써 그가 “이기주의”라는 표현을 귀속시키는 “자연선택의 단위”가 생물, 집단, 종도 아니고, 생태계도 아니며, 유전자임을 강조한다.<sup>25)</sup> 유기체의 개체나 집단 또는 종은 이런 의미의 생존경쟁을 하는 단위로서 적합하지 않다고 보고 “이기주의”의 단위로 유전자를 꼽는 것이다.

유전의 단위를 해명하기 위해서 잠정적으로 다음과 같은 개념 구별을 도입해보자. 적절하지는 않지만 개념의 곤궁상 ‘주체’ 개념을 도입하고자 하는데, 여기서 ‘주체’는 반드시 의식을 가진 행위자일 필요는 없고, 해당 개체의 특정한 작동이 거기로부터 유래한다고 상정할 수 있는, 그 작동이 귀속되는 ‘것’으로서 사념된 개념적 구성물이다. 이에 대해 “유전의 단위”라고 할 때의 ‘단위’란 유전의 메커니즘이 그 안에서 진행되는 개체로서 즉, 외부세계와 경계를 통해 접하면서 동시에 나뉘는, 그 개체의 환경계와 구별되는, 작동의 동일체를 의미한다. 이 구별을 일단 받아들인다면, 유전자는 유전의 단위이자 유전의 주체라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 “비유적인”

24) R. Dawkins, 『만들어진 신』, 이한음 옮김, 김영사, 2007, 300쪽.

25) R. Dawkins, 『만들어진 신』, 326쪽 이하. 진화론 및 진화론과 철학의 관계에 대한 일반적 개관은 최재천, 「다윈의 진화론」, 철학연구회 (역음), 『진화론과 철학』, 철학과 현실사, 2003; 이한구, 「진화론의 관점에서 본 철학」, 같은 곳 참조.

의미에서라도 “이기적 유전자”라는 말이 무의미한 개념이 아닐 수 있는 것이다. 그러나 밈에 대해서는 사정이 다르다. 유전 개념이 전이된 의미에서 사용되고 있다는 변호를 양해한다 하더라도, 밈은 우리의 개념 구별에 따르면 유전의 단위가긴 하나 유전의 주체는 아니다. 앞서 논의한 것처럼 밈이 “세계 3”에 속하는 존재라면, 단순히 “비유”라는 방어막으로써 존재론적으로 서로 다른 질서에 속하는 질적으로 상이한 대상들을 동일한 설명의 틀에서 취급한다면 최소한 범주오류라는 비판을 면하기 어렵다. 물론 도킨스는 밈과 유전자의 관계를 ‘유추’라고 하면서, 이런 종류의 비판을 “예측할 수 있었던 오해”<sup>26)</sup>로 간주하겠지만, 이로써 이론적 취약점이 사라지지는 않는다. 문화 유전자에 대한 부케티츠의 태도도 ‘정통 사회생물학자’들의 주장에 비하면 전반적으로 신중하고 균형이 잡혀 있다고 하겠지만, 문화 유전자에 대한 그의 입장도 이중성을 벗어나지 못하고 있다. 그는 사회성의 발생에 대해 유전적·문화적 요인들이 다 같이 중요하다는 절충적 입장을 취하고 있으나, 사회적·문화적 진화에서 정작 이 양자가 관계하는 방식의 설명은 제공하지 못하고 있다.

문화 유전자와 관련된 이러한 애매성은 어디에 초래되는가? 필자가 보기에, 그것은 사회성의 발생과 관련된 설명의 논리라는 근본 문제를 사회생물학자들이 명확히 이해하지 못하고 있기 때문이다. 자신의 이론적 설명의 논리적 구조에 대한 이해 부족으로 말미암아 그들은 자신이 제대로 보았던 사태의 의의마저도 결과적으로 전도시키는 결과에 처하고 만다.

### 3.2. 기술(記述) 언어의 문제

앞에서 사회생물학의 비유적 언어의 문제점을 지적한 바 있지만, 사실 이 문제는 단순히 ‘비유’라는 말로 우회할 수 없는 근본적인 문제를 내포하고 있다. 이것은 생명체의 행태에 대한 생물학적 설명에서 별다른 의식 없이 사용되는 목적지향적 언어사용이라는 더 포괄적인 문제의 한 예라고도 할

26) R. Dawkins, 『만들어진 신』, 326쪽.



수 있기 때문이다. 사회생물학이 구사하는 기술(記述) 언어도 이 점에서 예외가 아니다. 스스로 ‘과학’으로 이해하고 또 그렇게 인정받고자 하는 생물학에서 이러한 유형의 기술 언어 사용은 어떻게 이해되어야 하는가? 과학자들이 뚜렷한 의식 없이 그런 언어를 사용하는 부주의를 탓해야 할 것인가, 아니면 현상에 대한 과학적 설명을 일반인들이 이해하기 쉽도록 ‘우리에게 친숙한’ 일상언어적인 비유를 사용하는 그 친절함에 감사해야 할 것인가? 일상언어적인 비유적 언어 사용은 사태 자체에 대한 기술이라기보다는 오직 생활세계적 소통세계에서 이해와 전달의 목적을 위한 방편에 불과한 것인가? 동기가 어떻던, 과학적 진술의 일상언어적 ‘번역’에서 발견되는 목적론적 진술의 ‘논리적’ 문제가 과학의 ‘과학성’이라는 측면에서 사회생물학자들에 의해서 충분히 주목되지 않았음은 부인하기 어렵다. 그렇지만, 도킨스도 유전자에 대해 목적지향적인 술어를 사용한다고 해서 유전자가 마치 의식을 가진 목적지향적인 존재인양 생각해서는 안 된다는 주의를 사실 잊지 않고 있다.<sup>27)</sup> 그러면 여기서 목적지향적 술어를 사용하는 도킨스의 문장을 예로 들어 논의해보자.

“개개의 이기적 유전자의 목적은 무엇인가? 그것은 유전자 풀 속에 그 수를 증대시키고자 노력하고 있는 것이다”<sup>28)</sup>

여기서 “유전자는 장래의 유전자 풀 속에서 자기의 사본 수를 늘리려고 노력하고 있다”는 표현은 마치 유전자가 의식적으로 행동하는 존재인양 기술되어 있지만, 이것은 도킨스에 의하면 “우리가 자연계에서 볼 수 있는 유전자가 나타내는 효과는 장래의 유전자 풀 속에서 자기의 수를 증가시키려고 행동할 것 같은 유전자다”와 같은 식으로 비목적적인 언어로 번역될 수 있다는 것이다. 이 주장에 따르면, 유전자에 대해서 마치 자기생존이라는 목적의식을 가지고 행동하는 존재처럼 기술하는 것이 편리한 것처럼, 마음에 관

27) R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 314쪽 이하.

28) R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 149쪽.

련해서도 그와 같은 언어를 사용하는 것이 “편리”해서 그렇게 할 뿐이라는 것이다. 목적이란 순전히 은유일 뿐이며, 이러한 어법이 단순히 은유라는 것을 의식하고 난 후에는 유전자나 밭에 대해서 “이기적” 또는 “잔인한” 등의 표현을 사용할 수 있다는 것이다.

그러나, 언어 사용에 대한 이런 식의 자기이해에 대해, “도킨스의 진리”는 진정한 의미에서 “과학적인 것”이라고 할 수 없으며, 월슨도 그의 텍스트에서 일반적으로 비교가 불가능한 행동들을 동치해서 논의할 뿐 아니라, 동물세계의 다양한 행위들을 인간동형론적인(anthropomorphic) 술어로써 기술하고 있다는 케이의 지적은 타당하다. 이러한 언어 사용은 자기 모순적인 것이다. 다양한 유기체들의 행태와 사회적 패턴들을 기술하기 위해 이런 “인간적 술어”를 지속적으로 사용하는 것은 “단어의 오용”이며, 이것은 과학으로서의 “진화생물학의 엄격한 용어”와 전혀 부합하지 않으며, 이러한 언어 사용은 본능, 반사행동과 의식적이고 의지적인 행동 간의 근본적인 구별을 혼란스럽게 만든다는 것이다. 이어서 케이는 월슨이 과학적으로 정확한 어휘를 확립하고자 시도했었다면 “덜 가치담지적인, 덜 애매한, 그리고 덜 인간동형론적인 용어”로 대체할 수 있었을 것이라고 지적한다.<sup>29)</sup> 이 문제를 단순히 부주의, 의도, 의지의 문제로 오인하지만 않는다면, 케이의 지적은 언어 사용 문제에 대한 현상적 기술로서는 타당한 것이다.

과학의 언어 사용의 구조를 조금 더 근본적으로 이해하기 위해 부케티츠가 제시하는 목적론의 분류를 도입해보자.<sup>30)</sup> 이 구별을 통해 생물학에서 목적론이 사용되는 경우를 한정하려 한 점은 우선 인정해야 할 것이다.

- (가) 행위자에 의해서 목적이 의식적으로 예기되는 과정으로서 특히 행위가 의식적으로 미래의 사건을 지향하는 인간의 행위방식
- (나) 환경계의 변동에 대응하는 특정한 메커니즘에 의해서 작동하는 자기

29) H. L. Kaye, *The Social Meaning of Modern Biology*, 105쪽 이하. 월슨의 “이타주의” 같은 개념의 완고한 사용도 마찬가지로 문제가 된다고 본다(102쪽, 주 2).

30) F. M. Wuketits, *Wissenschaftstheoretische Probleme der modernen Biologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 1978, 128쪽 이하.

조절적, 합목적적인 체계들

- (다) 해부학적으로나 생리학적으로 특정한 기능들을 수행할 수 있도록 된 구조들

그러나 이 구별에서 (나)와 (다)는 ‘엄밀한 의미’의 목적론에서 제외되어야 할 것이다. 엄밀한 의미에서는 (가)만이 의미 있게 ‘목적론적’이라고 지칭되어야 하며, (나)는 엄밀히 말하면 체계이론적 기술이며, (다)는 기능주의적 기술로서, 이것을 통틀어 목적론에 포섭하는 것은 목적 개념 자체를 애매하게 만들므로서 생물학의 ‘과학성 요구’를 약화시키는 결과를 가져오게 될 것이다.<sup>31)</sup> 이 문제를 세계에 대한 기술에서 사용되는 언어의 수준에 따라 다음과 같은 구별을 도입하여 더 해명해보자.

언어 수준 1: 물리적 언어

언어 수준 2: 객관화된 기술(記述) 언어

언어 수준 3: 생활세계적 일상언어

이 언어들은 여기서 배버적 의미의 일종의 ‘이상형’으로 이해되어야 한다. 물리적 언어는 객관화의 이상에 따라 주관적 관점 및 체험과 관련된 생활세계적 연관을 배제한 언어이다. 이 목적을 달성하기 위해서 물리적 언어는 가장 ‘이상적인’ 경우, 질적인 술어를 제거하고 수량화 가능한 언어 관계로 표현된다. 반면, 생활세계적 일상언어는 삶의 세계에서 행위하는 다양한 사람들의 다양한 관심과 관점에 연관된 언어로서 기본적으로 주관적이고 경우에 따라서는 사적일 수도 있는 언어이다. 이 언어들에 의한 기술 수준의 차이는 원칙적으로 대상의 차이에서 오는 것이 아니라 기술하는 언어의

31) 여기서 목적론을 제한한다고 하여, 사회·문화적 진화에 지향적으로 개입할 수 있는 가능성이 완전히 배제되는 것으로 오해해서는 안 된다. 사회·문화적 진화에서 미래를 지향적으로 계획하는 것은 나름대로 역할을 하는 것이나, 그렇다고 주체 및 주관주의자들이 생각하는 것처럼 미래가 지향성을 따라가는 것은 아니다. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 제1권, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, 430쪽 참조.

내적 논리에서 생겨난다. 같은 대상에 대해서 상이한 언어 수준의 기술이 가능한 것이다. 그리고 이 상이한 언어들은 서로 접촉하고 접속할 수도 있으나, 각 언어수준 간에 ‘의미’의 완전한 동일성을 보장하는 번역은 가능하지 않다.

언어 수준 2를 규정하는 것은 상대적으로 어렵기 때문에, 먼저 수준 1과 수준 3의 차이를 조금 더 분명히 해보자. 수준 1에서 수준 3으로의 이행은 구체화의 방향이고, 수준 3에서 수준 1로의 이행은 추상화의 방향이다. 수준 1에서 수준 3의 방향으로 이행할수록 언어의 사용 맥락에서 유래하는 의미의 자원은 풍부해지나 더불어서 의미의 가변성도 커진다. 수준 1은 행위자와 관련된 삶의 맥락이 사상된 공간에서 성립된 언어이다. 따라서 의미의 자원은 최소화된 반면, 의미의 가변성은 완화되어 있다. 이상화된 의미에서 자연과학적 기술 언어가 수준 1을 대표한다면, 우리의 일상언어는 보통의 경우 수준 3에서 움직인다. 수준 2는 수준 1과 수준 3의 사이에 위치하는 중간 언어이다. 이 언어 수준에서는 생활세계적 의미의 풍부함은 제한되지만 주관적으로 채색된 언어사용도 회피됨으로써 - 가능한 한 - 사태에 대한 ‘중립적’ 서술이 의도되는 ‘건조한 언어’의 영역이다.

이런 틀에서 보면, 윌슨이나 도킨스가 사용하는 기술 언어는 그들이 제기하는 ‘과학성’의 요구를 엄격히 받아들인다면, 기본적으로 수준 1에서 기술되어야 할 내용이 특별한 매개 없이 수준 3으로 전이된 형상이다. 물론 언어 수준 1은 보통의 경우 일상적 삶의 세계에서 활동하는 대중에 도달할 수 없으므로 그 언어는 당연히 자신의 기술을 ‘구체화’해서 삶의 세계에 투입될 수 있어야 한다. 그러나 이때 언어 수준의 변환이 언어 수준 각각의 내적 논리의 차이를 의식하지 않고 이행되면 문제가 되는 것이다. 과학이 과학성을 포기하지 않고 생활세계에 다가가려면 수준 1에서 수준 3으로 바로 이행하는 것이 아니라 수준 2에서 기술되었어야 하는 것이다. 위에서 본 바와 같이, 사회학적 비평가들이 윌슨이나 도킨스 서술에서 부주의나 사려 깊지 못함 등을 질책하는 비판의 실질적 내용은 이 점에 있는 것이다.

부케티츠는 이러한 목적론적 언어 사용의 문제점을 의식하고는 있으나,

이 문제가 발생하는 근본적 원인을 통찰하는 데까지는 미치지 못하고 있다. 그는 인간이 소통의 목적으로 사용하는 유일한 수단은 인간의 언어일 수밖에 없기 때문에 이런 언어의 사용은 불가피하다고 너무 쉽게 사회생물학자들의 손을 들어주고 만다. 사실, 일상어는 우리에게 허용된 최초의 언어이자, 어떤 소통의 맥락에서이든 우리가 소급할 수 있는 최후의 언어이다. 일상언어가 아무리 불완전하거나 불만족스럽더라도, 이것을 초월한 이상언어나 메타언어는 우리의 최종적인 귀착점이 될 수 없는 것이다. 따라서 과학적 언어로 기술된 내용이 일상적 삶의 세계에 접속되기 위해서는 일상언어에 의존하는 것은 불가피하고 또 그래야만 한다.

그렇다면, 사회생물학은 어떤 목적으로 또 어느 한도에서 일상언어를 사용하고 사용해야 하는가? 필자가 여기서 묻고자 하는 것은 사회생물학적 기술이 사용하는 언어 일반이 아니라 특정한 일상언어와 관련된 문제이다. 방금 말한 것처럼 일상언어를 사용하는 것 자체는 문제가 아니기 때문이다. 논의해 보아야 할 것은 유기체의 행태를 기술하는 데 일반적으로 인간의 행위에 ‘본래’ 적용되는 개념을 사용하는 문제이다. 이것이 지금까지 우리가 기술(記述)의 문제라고 불려온 것이다. 생물학자들도 이 기술의 문제를 의식하고 있다. 그러나 필자가 여기서 기술 언어를 언급하는 이유는 이 문제를 때때로 의식하느냐 아니냐의 여부가 아니라, 사태를 기술하는 언어의 수준에 내포된 ‘사고논리’가 관건이기 때문이다.

기술 언어의 문제는 사실, 주의 깊은 생물학자에게는 눈에 필 수밖에 없는 것이다. 부케티츠가 지적하는 바와 같이, 생물학적 진술에서 “인간의 특징들을 동물들에게까지 이입시키는” 인간동형론이 있었으며, 특히 과거에 학자들이 인간과 동물의 사회 구조 사이에 존재하는 유사성을 밝히기 위해 이러한 기술 언어를 사용해왔다. 그러나 중요한 것은 그 의의를 오해하지 않는 것이다.

“예컨대 현대의 어느 동물행동학자가 검은 뇌조의 교미 행위를 기술하면서 의인적인 어법을 사용한다고 할 때, 그가 중요하게 생각하는 것은 동물의 행동 양식과 현상들을 이해하고 이해시키는 일뿐이다. 그리고 이 일을 하는 데 있어서 그가 가진 수단이라고는 인간의 언어밖에 없다.”<sup>32)</sup>

일견 이 지극히 당연해 보이는 언어사용의 변호에는 그러나 근본적인 사고논리의 문제가 은폐되어 있다. 여기에는 인간 언어의 한계에서 유래하는 단순히 언어의 ‘비유적’ 사용이 문제인 것이 아니라, ‘사고논리’라는 더욱 근원적인 문제가 작용하고 있는 것이다. 생물학적 기술에서 비유적 언어가 사용되는 것은 전래된 사고논리의 ‘완강함’에서 유래하는 것이다. 자연과학은 역사와 문화에 대한 학적 탐구가 의거하는 ‘이해’가 아니라 법칙을 매개로 한 ‘설명’에 입각하고 있음을 받아들인다면, “의인적인 어법”은 생물학을 포함한 과학의 자기이해에 부응하지 않는 것이다. 일상언어야말로 한 시대의 공동체에 거주하는 사람들이 공유하는 최후의 언어이고, 더 이상 소급해 갈 수 있는 메타언어는 없다는 사실은 부인하지 못한다. 이런 한에서 의미 전달을 위한 수단으로 일상언어에 호소하는 것은 불가피하고 또 정당하다. 그러나 사태에 대한 과학적 ‘설명’의 수준에서는 양 언어의 논리는 엄연히 구별된다. 이 ‘논리’의 차이를 사회적 행위의 이해와 관련하여 살펴보자.

인간 행위자의 행위를 이해하기 위해서는 행위의 의미와 동기를 이해해야 한다. 행위의 의미란 행위자가 자신의 행위와 결부시켜 주관적으로 사념한 것이다.<sup>32)</sup> 행위자의 단위는 개인일 수도 있고 어떤 집단의 사람들에 의해서 대체적으로 생각된 것일 수도 있으나, 다름 아닌 이 의미관련성에 의해서 행위는 다른 유형의 행동, 예컨대 반사적인 행동 등과 구별될 수 있다. 이와 구별하여 행위의 동기란 어떤 행위에 대해 그것의 유의미한 근거로 보이는 의미연관에 해당되는 것이다. 이 경우, 행위의 목표는 미래 시점에 위치한 아직 구체적인 행위를 통해 실현되지 않은 상태를 의미한다.<sup>34)</sup> 이로써 특정한 행위의 의미는 행위자의 행위가 어떤 동기를 추구하고, 관찰자는 그 행위자의 동기를 이해함으로써 그 행위의 의미를 이해하게 된다. 행동의 이유를 각각 기술하는 다음의 예문들을 한번 보자.

32) R. M. Wuketits, 『사회생물학 논쟁』, 83쪽.

33) 사회적 행위와 관련된 의미와 동기에 대해서는 M. Weber, 『경제와 사회』, 제1권, 박성환 옮김, 문학과 지성사, 1997, 118쪽 이하 참조.

34) 동기와 관련해 “~을 위하여” 동기와 “~ 때문에” 동기를 면밀히 기술하고 있는 A. Schutuz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, 115쪽 이하 참조.

- (가) 내가 외출한 이유는 친구에게 빌린 여행가방을 돌려주기 위해서이다.
- (나) 표범이 먹이를 물고 나무 위로 올라가는 이유는 다른 포식자들로부터 먹이를 지키기 위해서이다.
- (다) 사과가 나무에서 떨어진 이유는 지구의 중력 때문이다.

(가)의 경우는 뚜렷한 동기를 가지고 행한 행위자의 행위로서, 이런 행위 유형은 인간 행위자에서 일반적으로 기대할 수 있는 것이다. 이 경우, “~위하여” 동기를 표현하는 문장은 원칙적으로 앞서 언급한 기술 언어 수준 2나 수준 3에서 모두 가능할 것이나 수준 3이 물론 더 자연스러울 것이다. 그러나 (나)에서처럼 표범의 행동을 기술할 때, 우리는 ‘과학적’으로는 표범의 의식상태 자체를 잘 알지 못한다. 이 의식상태는 위에서 언급한 포피의 세계 개념에 따르면 세계 2에 해당될 것이다. 여기서는 과학적인 진술, 즉 기술 언어 수준 1에 해당하는 진술을 할 수 없는 경우이므로, 이 경우는 기술 수준 2에 해당하는 진술이 적합한 영역인데, 실제로 (나)에서는 기술 수준 3에 해당하는 진술이 이루어진, 문제가 있는 경우이다. (다) 예문은 목적론적 진술도 아니며, 동기의 이해가 추구되어야 할 문장도 아니다. 사과의 낙하 운동은 물리적인 현상으로서 기본적으로 기술 언어 수준 1에 해당하는 물리학의 낙하법칙으로 진술될 수 있는 사태이다. 마치 인간 행위자처럼 비행기에서 낙하산을 타고 땅에 착륙하듯이 사과가 땅에 내려오려는 동기를 가지고 나뭇가지를 박차고 나온 것이 아니다. 그러므로 이 경우는 기술 수준 3에서는 제외되어야 하며 일상적 용도를 위해서는 (다)에서처럼 수준 2에서 진술될 때 적합한 것이다. 그렇다면 다음 진술은 위 예문의 어느 유형에 해당하는가?

- (라) 유전자는 자기의 생존을 보장하기 위해서 자기가 붙어있는 개체에 영향을 준다.

필자가 보기에 (라) 예문은 수준 1에 입각하고 수준 2에서 서술되는 것이 바람직한 경우이다. 수준 3에 해당될, 의미 있는 차원에서 “~을 위하여” 동

기의 술어를 부가할 수 있는 대상은 의식적으로 목적지향적으로 활동하는 행위자의 행위라고 보아야 하며, 이러한 전형적 특성에 의해 사회적 행위가 규정된다. 그렇기 때문에 사회구성이론 중에서 행위이론적으로 접근하는 이론은 의미와 결부된 인간의 행위를 설명의 단위로 설정했던 것이다. 이와 달리 (라) 예문의 사태는 기본적으로 체계이론적으로 기술할 수 있는 경우이다. 체계이론에서는 자기가 구비하고 있는 요소들을 결합하여 복잡한 환경계와 구별되는 경계를 유지함으로써 자기를 유지하는 것을 체계라고 부른다. 체계에는 의미를 매개로 하여 자기를 유지하는 것도 있고 또 그렇지 않은 것도 있다. 의미를 매개로 구성된 체계는 심리적 체계나 사회적 체계이며, 유기체 또는 유기체를 구성하는 요소들은 의미에 의해 소통하지 않는다.<sup>35)</sup> 따라서 체계들의 작동을 목적지향적 행위인 듯이 기술하고, 또 만약 이것을 설명으로 오인한다면, 이것은 범주오류를 범하는 것이고, 이런 기술을 체계의 작동방식에 대한 비유라고 주장한다면 이는 학적 비엄밀성을 드러내는 것이다.

도킨스나 윌슨에서 나타나는 기술 언어의 문제점은 근본적으로 그들이 “정신우위” 도식과 “자연우위” 도식이라는 사고논리의 결정적 차이, 즉 정신과 자연의 작동원칙의 근본적 차이를 명확하지 인식하지 못하고 있기 때문에 발생하는 것이다.<sup>36)</sup> 자연우위 도식의 사고논리적 구조를 파악하지 못하면, 정신우위 도식의 ‘안락’한 사고논리의 유혹을 뿌리치지 못하고 부지불식간에 정신우위 도식의 사고논리에 빠져들게 되는 것이다. 정신우위 도식의 정초논리는 개체발생 과정에서 자연우위 도식보다 이른 시기에 형성

35) N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987, 16쪽 이하 참조.

36) “정신우위”/“자연우위” 개념은 G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989 참조. 이 맥락에서, 아도르노가 정신우위 도식 또는 자연우위 도식과 유사한 사태를 주객 개념으로 사유하면서 ‘객체우위’를 언급하는 것을 상기해보라. 주체는 객체이기도 하나 거꾸로 객체의 의미에는 반드시 주체임이 포함되지 않는다는 점에서 주체와 객체는 관계는 비대칭적이다. 이렇게 보면 정신은 자연이라고 할 수 있으나 거꾸로 자연의 의미에는 정신이 포함되지 않는 것이다. Th. W. Adorno, 『부정변증법』, 홍승용 옮김, 한길사, 1999, 264쪽 참조.



되는 사고논리이므로 우리에게 더 친숙할 뿐 아니라 반성적 고찰 없이는 더 더욱 지양되기 어려운 것이다.

### 3.3. 생물학적 환원주의

사회생물학자들의 조심스러운 표명에도 불구하고 이들은 생물학적 환원주의라는 혐의로부터 완전히 자유롭지는 못하다. 사회생물학의 요구는 부케 티츠와 같은 절충적 변호보다 더 철저하기 때문이다. 월슨이 확신하는 바와 같이 “거시적 관점에서 인문과학과 사회과학은 각각 생물학의 한 분야로 볼 수 있고, 역사, 전기 그리고 픽션은 인간사회학에 대한 조사서가 되며, 또 인류학과 사회학은 단 한 종의 영장류에 관한 사회학이 된다.”<sup>37)</sup> 이 야심찬 주장에 따르면, 사회생물학은 모든 대상 영역을 포괄하는 기초학문으로 등장하게 되고, 인간들의 사회적 삶에 특화된 사회과학은 사회생물학의 한 분과가 된다.

그러나 사회생물학적 고찰이 도달하는 귀착점은 그 출발점을 돌이켜보면 지극히 역설적이다. 사회성을 자연으로부터 시작해서 설명하려는 - 필자가 앞에서 칭한 - 자연우위 도식의 정당한 요구가 마지막에 도달한 결과는 ‘자연’에 ‘사회성’을 투영 내지 투입하는 데 이르게 되기 때문이다. 이것은 자연을 ‘사회화’하는 것이다. 사회성의 발생을 설명하는 사고논리는 다음과 같은데, 우리는 이것을 정초논리라고 부르고자 한다.<sup>38)</sup>

- (가) 사회성은 그 ‘기원’인 자연으로 소급된다 (기원의 논리).
- (나) 사회성의 기원인 자연은 ‘주체’로 상정된다 (주체의 논리).
- (다) 사회성은 주체적인 자연의 ‘행위’에 의해서 산출된다 (행위의 논리).
- (라) 자연과 사회성의 메커니즘은 동일한 것으로 설정된다 (동일성의 논리).

37) E. O. Wilson, 『사회생물학』, 제2권, 민음사, 1992, 641쪽.

38) 사고논리와 관련해서는 우선 G. Dux의 획기적 연구, *Die Logik der Weltbilder*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982 참조.

그러나 ‘자연적인 것’ 자체는 ‘정신적인 것’이 아니다. 즉, 자연은 무-의미한 것이며, 그런 의미에서 정신이 ‘없는’ 것이다. 정신의 부정으로서의 자연이 아니라 정신에 발생적으로 선행하는 것으로서 비-정신적인 것이다. 문화가 정신적인 것이라면, 자연은 비-문화적인 것, ‘문화적 영점(零點)’, 즉 자신 안에 이미 문화를 통해 획득된 것은 전혀 없는 상태이다. 그렇기 때문에 사회의 발생이론은 비-사회적인 자연으로부터 사회성의 발생을 해명해야 한다. 늦어도 근대 이후, 자연은 기능적·관계적 질서이지 위의 정초논리로 설명되는 질서가 아니다.<sup>39)</sup> 그러나 사회생물학에서는 ‘자연적인 것’이 정신우위 도식에서와 같이 기원의 논리, 주체의 논리, 행위의 논리, 동일성의 논리로 사고됨으로써 정신의 범주로 전환되고 만다. ‘자연적인 것’이 정신화, 인간화, 사회화됨으로써 ‘재신비화’되는 것이다. 자연우위 도식이 정신우위 도식에 의해 신비화된 세계를 계몽하였다면, 사회생물학은 계몽된 자연을 재정신화하고 있는 셈이다. 사회생물학은 정신적인 것, 사회적인 것을 비정신적인 것으로서의 자연, 즉 생물학적 토대로부터 설명하려고 함으로써, 인간의 유적 역사의 거의 대부분의 시기 동안 유효했던 정신우위 도식의 정초논리를 극복할 수 있는 길에 접어들긴 했으나, 진행의 결과 자신이 부정하고자 했던 정초논리로 다시금 회귀하고 만다.<sup>40)</sup> 이리하여 사회적인 것을 생물학적 토대로부터 설명하겠다는 일견 ‘혁명적’인 시도, 즉 사회성의 해명에서 생물학적 전환은 여전히 기존 사고논리의 잔재에서 벗어나지 못하게 된다. 이 지점에 이르르게 되면 사회생물학은 생물학주의로 변질되고, 이로써 사회생물학이 정당하게도 시대에 무감한, 인간과 인간의 사회성의 이해와 관련해 달성된 혁명적인 변화를 전혀 감지하지 못하는 학문<sup>41)</sup>에 대해 정당

39) 근대세계관의 형성을 명쾌하게 서술하고 있는 R. Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, New York: Ballentine Books, 1991, 특히 272쪽 이하 참조.

40) G. Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000, 53쪽 이하 그리고 같은 저자의 *Die Moral in der prozessualen Logik*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2004, 101쪽 이하 참조.

41) 올해가 다윈 탄생 200주년이며, 그의 『종의 기원』이 1859년에 나왔음을 감안할 때, “철학과 인문학 분야에서는 아직도 다윈이 존재조차 한 적이 없었던 것처럼 가르치

하게 제기했던 비판적 요구를 스스로 배반하게 된다. 생물학주의는 이로써 진화적·생물학적 인간관이 전통적·종교적·철학적인 인간관에 가했던 본래의 충격을 스스로 무력화시킨다.

그러나 인간의 행위 내지 반응 양식 자체는 미리 직접적으로 프로그램화되어 있지 않다. 그렇기 때문에 영향력 있는 진화론자 굴드는 “생물학적 결정론”에 대해 정당하게 다음과 같이 반문하고 있다.

“굉장히 융통성이 높은 뇌로 말미암아 인간은 공격적이거나 평화적이거나 지배적이거나 순종적이거나 또는 원한을 품거나 관대하거나 그 어느 쪽의 성격도 다 지닐 수 있음을 알면서도 굳이 공격성, 지배성, 분노 등을 일으키는 특정한 유전자를 상정해야만 할까?”<sup>42)</sup>

이어서 굴드는 - 다소 오해될 수 있는 언어이긴 하나 - 폭력성과 성 차별주의, 그리고 음란성 등도 인간의 가능한 행동 범주로서 생물학적이라고 할 수 있다면, 평화 지향성, 평등주의, 친절 같은 긍정적 가치도 마찬가지로 생물학적이라고 대응한다. 이런 식의 대응은 이것이 비판하고자 하는 사회생물학과 마찬가지로 동일논리의 혐의를 받을 수 있으므로 설명으로서는 물론 의미가 없다. 말하자면, 현전하는 것으로 발견되는 모든 것은 그 기원, 즉 생물학적 기구에 포함되어 있어야 한다는 논리가 되기 때문이다. 물론 굴드는 “만일 우리가 그런 것들이 변창할 수 있는 사회 구조를 만들어 낼 수만 있다면 그것들의 영향력은 커질 것”이라고 함으로써,<sup>43)</sup> 마르크스적 사회이론의 근본 기조에 근접하고 있다. 여기서 확인해 두어야 할 중간 결론은 인간의 생물학적 조건은 역사와 사회를 물질론적으로 이해하기 위한 불가피한 기본 전제이나, ‘인간’이란 고정된, 불변적인 본질을 가진 존재가 아니고 “사회적 관계의 앙상블”(마르크스)이라는 사실이다. 사회의 다양한 변

---

고 있다”는 도킨스의 일침은 귀담아 들어야 할 것이다. R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 22쪽.

42) St, J. Gould, 『다윈 이후』, 365쪽.

43) St, J. Gould, 『다윈 이후』, 365쪽.

양태들까지 모두 생물학적 조건에 미리부터 각인되어 있지는 않은 것이다.

이렇게 사회생물학에 관해 논자들이 주고받는 주장과 비판 그리고 해석에는 그들이 미처 반성적으로 의식하지 못한 사고논리의 문제가 숨어있다. 사회생물학 내지 본고에서 논의의 초점이 되고 있는 물질론적 발생이론이 함께 인정하는 공동의 기반은 특별히 ‘인간적인 것’, 즉 인간에 고유한 것으로 간주되는 사회성의 발생이론은 자연으로부터, 자연우위 도식으로부터 해명될 때에만 진정한 의미에서 ‘설명’되었다고 말할 수 있다는 인식에 있다. 이 사고도식 전환의 의의를 확인하는 것만으로도 앞에서 언급한 바와 같이 인간과 사회에 대한 이해에서 이룩한 큰 성취라고 해야 할 것이다. 그만큼 이 사고도식의 의미를 이해하는 것이 쉽지 않은 것은 물론이고, 그 의의를 인정하는 것도 그러하고, 그 도식이 관찰되기는 더더욱 어려운 것이다. 이것이 아마도 월슨은 물론 도킨스의 ‘분투’에도 불구하고 여전히 강력한 전통적 사고논리의 벽에 부딪혀 자신의 이론을 관찰하는 데 어려움을 겪고 있는 중요한 이유 중의 하나이다.

부케티츠는 우리가 이미 본 바와 같이 “‘이기적 유전자’는 하나의 메타포”라고 주장하면서, 유전자의 극대화 충동만으로는 인간의 다양한 활동성향을 설명할 수도 없으며, 이에 따를 것 같으면 인간은 “유전적 기계 장치”에 불과한 것이 되고 말 것임을 경계한다.<sup>44)</sup> 사회생물학이 생물학적 진화와 문화적 진화의 관계를 설명하고자 한다면 유전자의 전파와 관련된 “기계적 원리 ‘이상의 것’이 있다”는 사실에서 출발해야 한다는 것이다.<sup>45)</sup> 문제는 그 “이상의 것”이란 무엇인지를 확인하는 일일 것이다.

44) R. M. Wuketits, 『사회생물학 논쟁』, 228쪽. “인간이 단순히 유전 기계라는 것은 하나의 과장된 유비에 불과하다. 그것이 사회생물학의 핵심일 수는 없다”(같은 책, 229쪽).

45) R. M. Wuketits, 『사회생물학 논쟁』, 230쪽.

## 4. 자연우위 도식의 사고논리

### 4.1. 발생과 설명의 논리

이제 서두에 제시된 물음 ‘사회는 어떻게 가능한가’, ‘사회질서는 어떻게 가능한가’ 하는 사회구성이론의 물음으로 되돌아가자. 우리가 여기서 사회라고 부르는 것은 단순히 특정한 종류의 유기체들이 모여서 집단을 이루어 군집생활을 하는 것을 의미하지 않는다. 이런 의미에서는 인간 이외의 종들 가운데도 ‘사회생활’을 하는 이른바 ‘사회성 동물’들이 있다. 이와 구별하여 우리가 ‘사회적인 것’이라고 부르는 것은 고유한 의미에서 인간적인 산물, 즉 정신적·문화적인 형성물을 의미한다. 그렇다면 앞서 제기한 사회구성에 대한 물음은 자연의 타자로서의 ‘정신적·문화적인 것은 어떻게 구성되는가?’라는 물음으로 바꾸어 쓸 수 있다.

모든 유기체는 특정한 생존여건에 처해 있다. 이 여건의 특징은 유기체 자신이 자체 내에 구비한 요소들과 그 요소들의 결합을 통해 만들어낼 수 있는 활동역량의 복잡성보다 과도한 환경계의 복잡성에 노출되어 있다는 것이다. 유기체가 생명을 유지한다는 것은 이 경계가 유지된다는 것이다. 이 여건에서 유기체가 이 경계를 유지하려면 자기가 구비한 요소들을 조직화하여 활동역량을 가동해야 한다. 유기체와 환경계의 접촉은 이러한 유기체의 자기조직화 방식을 통해 발생한다. 따라서 유기체는 환경계 ‘자체’를 만나는 것이 아니라, 언제나 그 유기체가 구비한 고유한 구조에 따라 조직화된 환경이 그의 환경계가 된다.<sup>46)</sup> 모든 유기체와 마찬가지로 인간 개체도 세계를 조직화해서 경험한다. 주체에 의해 조직화되지 않고 주체와 직접적

46) 이와 관련된 구성주의 사회이론은 P. M. Heil, “Konstruktion der sozialen Konstruktion”, H. v. Foerster 외, *Einführung in den Konstruktivismus*, München/Zürich: Piper, 1985 참조. 이른바 “급진적 구성주의”와 관련해 H. R. Maturana/F. J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis*, Bern/München: Goldmann Verlag, 1987; 그리고 마투라나의 이론에 바쳐진 책 V. Riegels/Ch. Vetter (역음), *Zur Biologie der Kognition*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990에 수록된 마투라나와의 대화, 11쪽 이하 참조.

으로 접촉하는 세계란 없는 것이다. 세계는 조직화된 세계이고, 경험이란 조직화된 경험이다. 따라서 사태 ‘자체’를 경험한다거나 경험에 앞선 ‘사태 자체’에 대한 언급은 물질론적 발생이론에 따르면 원칙적으로 가능하지 않다.

정신적·문화적인 조직화 형식은 생물학적 차원에서 이루어지는 자연적 조직화 형식에 순차적으로 접속된 연결형식이다. 이 점에서 정신적·문화적 조직화는 자연적 조직화와 같은 것이면서도 다른 것이다. 이 모순적 표현은 한 구조에서 다른 구조로의 이행을 그 접촉점에서 표시할 때 불가피하게 발생하는 패러독스에서 기인한다. 두 조직화 형식에서 같은 것은 조직화 형식의 작동 메커니즘의 일반원리이고, 다른 것은 유기체에 해당하는 원초적인 자연적 구조와 전개된 정신적·문화적 구조는 질적으로 같지 않다는 데 있다. 이 같음 속의 다름, 다름 속의 같음을 구별해서 사고하는 것이 구조논리적 사고로서 차이이론적 발생이론의 출발점이다.

‘사회적인 것’의 형성을 설명하는 이론에는 그 설명방식의 기저에서 작동하는 사고논리에 따라 다음과 같은 두 가지 유형을 구별할 수 있다. ‘어떤 것’을 설명한다 함은 어떻게 그것이 다른 것이 아니라 바로 그것으로서 지금 그리고 여기에 있는가 하는 물음에 대한 답을 구하는 것이다. 이 때, 설명을 위해서는 일차적으로 설명되어야 할 것이 그것과 다른 ‘어떤 것’과 관계를 맺어야 한다. 어떤 것의 있음은 그 자신을 통해서, 즉 자기 자신과의 관계설정만으로는 진정한 의미에서 설명되지 않는다. 이렇듯 자기관련성은 설명을 제공하지 못하기 때문에 어떤 것의 설명을 위해서는 이중의 관계맺음이 산출되어야 한다. 첫째, 어떤 것은 그 자신 아닌 다른 것과 관계되어야 한다. 이것은 자기 아닌 타자, 즉 그것과 구별되는 타자와의 관계맺음이다. 둘째, 어떤 것은 그것보다 선행하는 다른 어떤 것으로 소급 연관되어야 한다. 이것은 설명되어야 할 어떤 것은 그것보다 시간적으로 선행하는 어떤 다른 것에 관련되어야 설명이 됨을 말한다. 설명이 이처럼 설명되어야 할 것과 설명하는 ‘다른 것’과의 이중적 관계맺음이라고 할 때, 이 양자 간에는 내용상의 포함관계가 설정되어서는 안 된다. 진정한 설명이 이루어지려면, 설명을 수행해야 할 ‘다른 어떤 것’, 즉 설명항 안에 이미 설명되어야 할 어

편 것, 즉 피설명항이 포함되어 있으면 안 되기 때문이다. 그렇지 않을 경우, 비로소 설명되어야 할 것이 이미 설명된 것으로 전제되는 형상이 되어 진정한 의미의 설명은 이루어지지 않는다.

여기서 설명되어야 할 것과 설명하는 것 사이에 성립하는 논리적 관계를 고찰해보자. 인간의 유적 역사를 관찰해온 설명의 논리는 정초논리이다. 이 논리는 다음과 같이 전개된다.

- (가) 현전하는 것은 그것을 산출한 것으로 상정된 기원적 존재로 소급된다 (기원의 논리).
- (나) 이 때 이 기원은 인간의 주체적 존재와 같은 특성을 지닌 것으로 상정된다 (주체의 논리).
- (다) 이 주체는 인간적 행위자처럼 행위를 수행하여 현전하는 것을 산출한다 (행위의 논리).
- (라) 이렇게 산출된 결과로서의 현전하는 것은 그것의 산출자와 근본적으로 같은 속성을 지닌 것으로 간주된다 (동일성의 논리).

이 설명논리의 작동을 보여주는 한 전형적 예는 기본권의 정당화 논변이다. 이 논리는 로크의 권리의 논변, 미국 독립선언에서 유엔의 세계인권선언에 이르기까지 그것이 내포한 사고논리에 대한 문제의식 없이 반복되고 있다. 기본권은 신이 부여한 것으로 설정되고, 이를 통해 그 불가침의 타당성이 정초된다. 문제는 이때 그 기원적 행위자의 행위근거에 대한 물음이 다시 제기된다는 것이다. 그렇기 때문에 이 설명모델은 단지 설명의 차원을 한 단계 앞으로 소급했을 뿐으로 진정한 의미에서 설명이라고 할 수 없는 것이다. 기본권, 즉 생명, 자유, 행복추구권 같은 것의 정당화 논변은 우리가 이제 익히 알고 있는 다음과 같은 논리적 구조로 수행되는 것이다.

- (가) 기본권은 정초논리에 의해서 그 근거 즉 기원으로 소급된다 (기원의 논리).
- (나) 기원은 주체로 이해되며, 이 주체는 인간적 행위자의 행태에 따라 사

고된다 (주체의 논리).

- (다) 기본권은 기원적 행위자의 행위에 의해 부여됨으로써 정립된 것으로 설명된다 (행위의 논리).

이와 달리, 차이논리는 설명되어야 할 어떤 것은 그것에 앞선, 그것을 있게 한 것과 질적으로 다른 것으로부터 설명되어야 함을 인식하고 있는 사고 논리로서, 발달논리와 구조논리로서 뒷받침된다.

- (가) 발달논리: 어떤 것은 그것 '자체'로서, 완성된 것으로서 있거나, 자기 자신으로부터 있는 것이 아니라 다른 것으로부터, 단순한 것으로부터 복잡한 것으로 단계적 전개를 거쳐 발생한다.
- (나) 구조논리: 발생은 일정한 방식으로 작동하는, 질적으로 상이한 층위에 위치하는 구조들의 생성을 거쳐 간다.

이 두 논리가 의미하는 것은 생성은 질적으로 상이한 구조들의 형성을 거쳐 가는 것이고, 그 발달의 단계는 단순한 것에서부터 복잡한 것으로 이행하며, 그 발달의 계열에서 한 단계가 생략되면 다음 단계로의 이행이 이루어지지 않으며, 발달 계열의 역전은 가능하지 않다는 것이다. 이러한 발달논리와 구조논리는 예를 들면 피아제의 인지구조의 발달이론에서 잘 확인되고 있다.<sup>47)</sup>

동일논리를 인류의 정신사에 반복적·지속적으로 등장하는 이원론을 통해 이해해 보자. 자연과 역사, 야만과 문명, 동물과 인간, 육체와 정신, 물질과 관념, 감성과 이성, 나아가서는 여성과 남성과 같은 이분법을 예로 들어 보자. 이 이원구조에서 각 구별의 전향들과 후향들 각각은 어떤 측면에서이든 상통하는 것으로 설정되어 있다.<sup>48)</sup> 편의상 전향들을 자연(A), 후향들을 정신(B)이라고 놓을 때, 만약 정신적인 것을 정신적인 것으로써 설명(B →

47) J. Piaget, *Psychologie der Intelligenz*, Olten: Walter-Verlag, 1971.

48) 이러한 이분법은 역사적으로 전자에 대한 후자의 우위, 즉 전자에 대한 후자의 지배 도식이라는 점을 잊어서는 안 되나, 이 문제는 본고의 주제는 아니다.



B)하는 것은 동일논리에 의한 것이다. 그런데 이 경우에 A가 B로 소급되고, A가 B에 의해서 산출된 것으로 설명되므로 정신우위 도식이며, 이 때 자연과 정신은 원칙적으로는 동일한 것으로 설정이 되므로 동일논리이다. 따라서 이것은 정신우위의 동일논리라고 할 수 있다. 역으로 B를 A로 소급하고, A로부터 B를 설명( $B \rightarrow A$ )하는 것은 자연우위 도식이며, 만일 이 때 양자의 동일성을 주장한다면 동일논리에 입각한 것이다.

그러나 사회가 인간 상호관계의 조직화 방식이라면, 이 사회적인 것은 인간의 정신성 자체에 의해 주어진 것일 수는 없다. 정신에 이미 사회성이 새겨져 있을 수는 없으며, 사회는 사회의 타자, 즉 자연으로부터 유래한 것이다. 따라서 자연으로부터 사회적인 것으로 이행해야 사회성의 진정한 설명, 즉 차이논리에 의한 설명이 되는 것이다( $A \rightarrow B$ ). 이때 물론 B는 A로 환원되지 않으며, A와 B사이에는 질적 차이가 존립한다. 정신은 자연에 ‘본래부터’ 내포되어 있지 않은 것이다. 인간의 사회성의 발생에서 자연에 해당하는 것은 인간의 유기체적 조직이며 이것은 동물에서도 발견된다는 점에서 동물적인 것이라고도 할 수 있다. 그러나 인간들은 여기서 출발해서 (사회성) 동물의 군집생활과 다른, 그런 점에서 자연을 넘어선 인간적·사회적 조직형태를 형성한다.

이제 이 설명의 논리를 사회구성의 문제에 적용해보자. 정신적·문화적인 것의 발생은 이것을 ‘다른 것’에 결부시킴으로써 설명이 가능한데, 이때 ‘다른 것’이 이론적 설명의 틀 안에서 어떤 특성을 가진 것으로 표상되고 있는가에 따라 그 이론틀의 고유한 특성이 드러나게 된다. 앞서 해명한 설명의 논리를 적용하면, ‘다른 것’의 특성을 어떻게 설정하느냐에 따라 사회구성과 관련해 마찬가지로 두 가지 설명논리가 구별된다. 피설명항, 즉 여기서는 사회적인 것이 사회적인 것으로부터 설명된다면 그것은 동일논리이다. 그와 달리 사회적인 것이 다른 것, 즉 자연으로부터 설명된다면 그것은 차이논리에 입각한 것이다. 그리고 무엇보다도 중요한 것은 이 때 자연은 정신에 고유한 논리를 따르지 않음을 확실히 인식하는 것이다. 우리는 이제 차이논리에 따른 설명만이 발생에 관한 진정한 의미의 설명임을 안다. ‘사

회적인 것'이 자연과 구별되는 것이라면, 그 사회적인 것은 사회의 타자, 즉 자연으로부터 발생한 것으로 설명되어야 한다. 이 설명논리가 가진 타당성에도 불구하고, 아니 오히려 바로 그 때문에 차이의 논리는 이론적으로 부답이 큰 설명모델이다. 여기에 내포된 이론적 어려움은 불가피한 논리의 요구에서 오는 것이다. 차이논리에 입각한 사회구성이론이 유일하게 가능한, 진정한 의미의 설명이다. 왜냐하면 동일논리에 의한 설명은 엄밀한 의미에서 설명이 아니기 때문이다. 동일논리적 설명은 설명의 차원을 한 단계 앞으로 소급한 것일 뿐이다. 따라서 우리는 이렇게 수행된 설명에도 불구하고 또다시 그것은 어떻게 성립한 것인지에 대해 물을 수밖에 없게 되는 것이다.

차이논리에 입각한 사회구성이론은 혼치 않다. 사회이론사에서 마르크스보다 차이이론적 문제의식으로 사회구성이론에 접근한 이론가는 여전히 찾기 어렵다. 마르크스의 물질론적 역사이해에는 차이이론의 설명논리의 핵심이 잘 드러나 있기 때문에 우리는 이를 단초로 물질론적 역사파악에서 차이이론적 사회구성이론의 주요한 지표들을 명시하고자 한다. 이를 통해 앞서 우리가 다루었던 사회생물학 이론이 어떤 점에서 물질론적 사회구성이론과 부합하고 어느 지점에서 갈라지는가를 파악할 수 있으며, 사회생물학이 사회구성이론으로서 어떤 측면에서 불충분한지를 이해할 수 있다.

#### 4.2. 마르크스의 물질론적 사회구성이론

인간의 유적 역사는 인류가 이미 거쳐 온 과정이고, '현재'는 우리가 알 수 있는 한에서 그 경과와 마지막 지점이다. 유적 역사의 파악은 과거로부터의 발달의 결과인 현재의 지점으로부터 그것이 유래한 조건으로 일차적으로 소급해가야 한다. 이로부터 현전하는 것, 현존하는 것이 '지금 이렇게 있음'에 대한 설명, 즉 '어떻게 이것이 다른 것이 아니라 지금 이렇게 있는 것으로서 있는가?' 하는 물음에 답해야 한다. 인간의 유적 역사의 설명은 유적 역사에 대한 이런 의미의 재구성에 의해서만 진정한 의미에서 이루어진다. 물질론적 사회구성이론은 인류의 유적 역사를 재구성하는 이론이다. 마

르크스의 이론의 일반적 특징으로 처음 언급해야 할 것은 물질론이다. 이로써 인간의 유적 역사의 재구성을 위한 출발점으로서 “인간 역사의 제1전제”라고 침예하게 표현된 몇 가지 일반적인 조건 또는 전제가 확보된다. 역사 파악의 제1조건은 인간의 신체, 즉 인간의 생물학적 기구이다. 마르크스의 물질론적 인간론에서 인간은 자연적 존재, 의식적 존재, 사회적 존재, 유적 존재로 파악된다. 이 자리에서 이 각각의 개념을 다룰 수는 없지만, 물질론의 의미를 정확히 하기 위해 마르크스의 인간이해를 떠받치는 중요한 기본 전제 두 가지만 부각하고자 한다. 자연적 존재란 인간은 자연의 부분으로서 다른 자연적 대상들과 물질교환 관계에 머물러야 함을 의미한다. 이 말은 인간은 다른 존재를 자신의 대상으로 한다는 뜻도 되지만 자신도 다른 존재의 대상이 된다는 것을 의미한다. 이러한 이중적 의미에서 대상적이지 않은 존재는 물질론적으로는 비존재이다.<sup>49)</sup> 주의할 것은 물질론이라고 해서 인간이 의식적 존재임을 부인하지는 않는다는 점이다. 물질론은 다만, 의식의 자립성과 독자성을 부정할 뿐이다. 마르크스의 유명한 말처럼 “의식은 결코 의식된 존재 이외의 어떤 것일 수 없으며, 인간들의 존재는 그들의 현실적 생활 과정이다.”<sup>50)</sup>

다음으로, 마르크스의 이론은 경험적 이론이다. 유적 역사의 재구성은 경험적 토대에서 이루어져야 한다. 따라서 모든 유형의 초월적인 역사 형이상학은 거부된다. 이런 역사이론들은 대체로 정신우위 도식의 동일논리로 구축된 것이다. 방법적 절차를 통해 의심할 수 없는 철학의 출발점을 확보할 수 있다고 믿는 여러 유형의 의식철학적 정초주의와 본질주의는 물질론적 발생이론에서는 부정된다. 인간의 모든 지식체계와 마찬가지로 물질론적 사회구성이론은 무전제의 학은 아니나, 이것이 인정하는 ‘전제’는 극히 상식적인, 마르크스의 표현에 의하면 “공상 속에서나” 부인할 수 있는 “현실적 전제”이다. 따라서 사회구성이론이 ‘인류의 유적 역사의 계통발생을 재구성

49) K. Marx, “Ökonomisch-philosophische Manuskripte”, MEW, 보충권 1, Berlin: Dietz Verlag, 1981, 578쪽 이하.

50) K. Marx/F. Engels, 「독일의 이데올로기」, 칼 맑스/프리드리히 엥겔스 저작선집, 제1권, 박종철출판사, 1991, 202쪽.

하는 시도는 어디에서 출발해야 하는가?’라는 물음에 대해서, “모든 인간 역사의 제1전제는 당연히, 살아 있는 인간 개인들의 생존이다. 그러므로 최초로 확인되어야 할 사실은 이 개인들의 신체적 조직과 이 신체적 조직에 의해서 주어진, 그 밖의 자연과의 관계이다”<sup>51)</sup>라고 답하게 되는 것이다.

물질론적 전환의 파급효과는 얼핏 보이는 것처럼 사소하지 않다. 물질론적 전제를 받아들이면 이것에 이어서 거부하기 어려운 부수적 명제들이 따라 나오기 때문이다. 인간은 자신의 특정한 신체적 조직에 의해 환경세계와 특정한 관계를 맺게 된다. 유기체들은 유전적으로 각인된 비교적 단순한 행동의 코드를 ‘본능’으로 갖추고 있다. 따라서 본능도 해당 유기체들이 환경계에 반응하는 행동양식의 일종이다. 일반적으로, ‘하등동물’일수록 본능에 각인된 행동양식이 해당 유기체의 생존을 보장하는 데 충분한 반면, ‘고등동물’로 갈수록 본능적으로 주어진 행동만으로는 복잡한 환경계에 직면해 자신의 생존을 유지하기 어려워진다. 복잡한 환경계에서 유기체의 생명을 유지하기 위해 요구되는 행동능력의 일정한 수준이 있다고 가정할 때, 고등동물로 갈수록 이 수준에 미달하는 부족분이 커지게 되는데, 이 부분은 학습에 의해 보충되어야 한다. 그렇기 때문에 고등동물로 갈수록 학습의 양이 커지고, 학습의 시간이 길어지게 되는 것이다.

인간의 경우는 학습에 의해 행위능력 구축의 필요성이 극대화된 경우이다. 사회학적으로 보면, 생물학적 신체의 유지를 위한 행위능력뿐만 아니라 사회적 삶을 영위하기 위해 요구되는 행위능력을 갖추기 위한 인간 개체의 긴 사회화과정도 이러한 생물학적 진화에 접속된 학습 메커니즘의 연장선상에서 볼 수 있다. 인간의 행위 및 사고구조 자체는 육체의 성숙에 따라 자연적으로 생겨나는 생물학적인 것이 아니며, 개체의 외부에서 형성되어 투입될 수 있는 것도 아니며, 해당 주체가 스스로 형성해 가야하는 것이다. 구조발생의 주체는 개체이며, 환경세계는 구조형성을 촉발하는 여건인 것이다. 이로써 인간 본성에 관한 이른바 유전자결정론과 환경결정론은 모두 부

51) K. Marx/F. Engels, 「독일의 이데올로기」, 칼 맑스/프리드리히 엥겔스 저작선집, 제1권, 박종철출판사, 1991, 197쪽.

정되어야 한다. 인간의 행위 및 사고능력의 형성에서 생물학적인 기여와 사회·문화적 기여의 관계는 다음과 같다. 인간 개체의 생존을 위해 필수적으로 요구되는 행위 및 사고구조일수록 문화의 차이나 인지발달 수준의 차이에 상관없이 모든 인간 공동체에 보편적으로 확인되는 반면, 고차적인 행위 및 사고구조일수록 사회와 문화에 따라 형성에 편차가 있으며, 구조가 형성되는 시점과 관련해 지체 현상도 발생한다.<sup>52)</sup>

인간은 그의 생물학적 조직에 의해 자연적 대상과 필수적으로 연결되어 있으며, 그런 한에서 자연의 인과적 계열에 들어가 있다. 그러나 인간의 경우 환경계에 대응하는 활동능력의 총량 중에서 본능이 기여하는 비중이 감축됨에 따라 학습을 통한 행위능력의 주체적인 구성이 극대화된다. 그 결과 인간은 - 마르크스도 그의 “유적 존재” 개념으로써 확인하고 있듯이 - 본능으로부터 자유롭게, 보편화된 욕구에 의해 보편적 대상과 관계할 수 있게 된다. 이로 인해 인간은 자연의 모든 영역을 그의 활동의 대상으로 삼을 수 있게 되며, 이런 점에서 자연의 인과계열에서 벗어남으로서 자연과 ‘자유로이’, 즉 직접적인 욕구에 얽매이지 않고, 자유롭게 활동할 수 있다. 인간은 전 자연을 자신의 대상으로 삼을 만큼 보편적으로 대상과 관계한다. 인간은 자신의 직접적인 욕구로부터 자유롭게, 미적으로도 대상과 교섭하게 되는 것이다. 이리하여 본능에 제약된 ‘세계’만을 가지는 동물들과 달리 인간에게는 전 자연이 그의 세계가 된다.

그러나 마르크스의 물질론적 구성이론에도 불철저성이 없지 않다. 사회구성의 출발점으로 언급된 개인은 마르크스에게서 완전한 행위능력과 소통능력을 구비한 완성된 개체로서 역사의 무대에 무매개적으로 등장한다. 그렇지만, 발생이론의 기본 통찰에 충실하면, 이 개체가 이런 개체로서 단적으로 주어질 수는 없고 발생의 과정을 거쳐, 즉 개체발생 과정을 거쳐서 형성된 것으로 사고되어야 한다. 발생이론만이 유적 역사의 재구성을 수행할 수 있

52) 피아제의 인지구조의 보편성 테제에 관한 문화비교적 연구가 이 점을 잘 보여준다. 이 문제에 관해서는 Tr. Schöfthaler/D. Goldschmidt (역음), *Soziale Struktur und Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984 참조.

고, 발생이론이 근본적으로 철저해야 한다면, 물질론적 발생이론은 완성된 개체에서 출발해서는 안 되며, 개인의 개체발생 과정의 재구성을 통해서 유적 역사를 재구성해야 한다.<sup>53)</sup> 바로 이 공백이 사회생물학이 사회구성이론에 기여할 수 있는 곳이다. 그리고 기여는 여기까지이다. 그러나 이것만으로도 사소한 기여는 아니며, 사회생물학은 이 성과에 만족해도 될 것이다. 만약 사회생물학이 이것을 넘어 인류의 장대한 드라마를 모두 설명하려는 의욕을 가지게 되면 결과적으로 자기부정에 이르게 됨은 앞서 지적한 바 있다.

## 5. 규범의 자연적 기원

### 5.1. 규범적 타당성의 발생

부케티츠는 “생명체의 진화는 선악의 피안에서 진행되는 것이며 가치를 발전시키고 규범을 정립하는 일은 오직 우리가 가진 가능성에 달린 문제”라는 하셴슈타인의 말을 인용한다.<sup>54)</sup> 규범 자체는 우리가 앞장에서 사회구성에 관한 차이이론에서 강조한 바 있듯이 자연에 들어있지도 않고 따라서 자연에서 길어낼 수도 없다. 인간 사회에 고유한 규범적인 것은 자연의 메커니즘에 접속되어 나온 형식이지만 그것으로 환원되지는 않음을 우리는 이제 알고 있다.

인간의 본성에 대한 이해에서 사회생물학의 기여를 등한시해서는 안 되는 것과 같이, 또한 인식의 구조를 규명하기 위해서 인간의 생물학적 바탕을 도외시해서는 안 되는 것과 마찬가지로, 규범의 이해에 대한 사회생물학의 기여도 전적으로 폄하해서는 안 된다. 발생이론에 민감하지 않은 전통

53) 이와 관련해, “역사적-발생적 문화이론”이라는 독창적인 거대이론으로 인간의 유적 역사를 재구성함으로써 정신사의 ‘비밀’을 ‘계몽’한 G. Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000 그리고 G. Dux (역음), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994 중 같은 저자의 글들도 참조.

54) R. M. Wuketits, 『사회생물학 논쟁』, 143쪽.

철학적 입장에서는 사회생물학에 대해서 자연주의적 오류를 쉽사리 지적할 수 있지만, 이 비판은 전적으로 온당하지는 않다. 왜냐하면 자연으로부터 직접적으로 규범을 끌어내려는 것이 사회생물학의 기본의도가 아닌 것은 접어두더라도, 규범의 자연적 기초를 근본적으로 부정하는 입장의 사고논리는 어떤 점에서 사회생물학의 사고논리보다 더 취약하다고 볼 수 있기 때문이다. “인간에 관한 생물학적 지식에 전혀 신경 쓰지 않는 윤리학은, 가치와 규범의 초자연적 근원에 호소하는 윤리학과 마찬가지로 하나의 공중누각에 지나지 않을 것”이라고 하면서 이러한 지적 태만을 부케티츠는 심프슨의 재치 있는 표현을 인용해 “반자연주의적 오류”로 칭하고 있다.<sup>55)</sup> 인간과 세계에 대해서 숙고하려는 자는 누구나 일생에 한번은 모든 것을 송두리째 무효화하고 처음부터 다시 출발해 볼 것을 요구한 데카르트의 근본적 요청은 오늘날에도 근본으로 육박하고자 하는 철학자에게는 여전히 가슴에 깊이 새겨야 할 하나의 지침이거니와, 규범의 초월적 위상도 이로부터 예외가 될 수는 없다.

반자연주의적 윤리학의 한 전형은 여전히 칸트이다. 칸트의 논거는 철저한 반자연주의 때문에 오늘날까지도 윤리학에서 탁월한 위치를 점하고 있다. 자연은 인과관계가 지배하는 영역이므로 여기에는 행위 선택의 자유가 성립할 여지가 없는 반면, 도덕은 행위 선택에 작용하는 가치 선호의 문제이다. 만약 행위의 선택이 인간의 자연적 틀에 근거를 두고 있다면, 도덕은 원칙적으로 성립할 근거가 없다. 따라서 도덕이 도대체 의미를 가지려면 행위의 연관이 자연의 법칙적 질서로부터 벗어나 있다는 것이 전제되어야 한다. 이리하여 선형적 규범이론에서는 도덕이 선형적 이성의 왕국에 위치하게 되는 것이다. 규범의 선형적 정초는 정신우위 도식의 동일논리적 사고이다. 그런 한에서 선형적 규범이론은 우리가 앞서 지적한 정초논리의 문제점으로부터 자유롭지 못한 것이다.

사회생물학은 규범의 문제와 관련하여 ‘규범들은 어떻게 발생되는가?’, ‘왜 한 특정한 규범이 선택되는가?’, ‘규범이 준수되고 파기되는 원인은 무

55) R. M. Wuketits, 『사회생물학 논쟁』, 144쪽.

엇인가?’ 등과 같은 규범의 발생에 대한 물음을 제기한다.<sup>56)</sup> 도덕규범은 기본적으로 상호존중의 소통체계이기 때문에, 기본적으로 자연선택을 받아들이는 사회생물학의 논의에서 규범의 문제와 관련해 이른바 이타주의의 문제는 집중적으로 논의된 것은 충분히 예상할 만한 일이다. 도킨스는 이기성을 자신의 이론의 주제어로 삼음으로써 이 문제에 특히 노출되었다고 할 수 있으나, 그가 이타주의를 정의하는 방식은 행위자의 주관적 동기에 대한 심리학과 무관하게 “행동적”이라는 점은 확인해 둘 필요가 있다. 그는 “행위의 결과가 가상 이타행위자의 생존 가능성을 낮추고 동시에 가상 수익자의 생존 가능성을 높여 주는 것을 이타 행위로 규정한다.”<sup>57)</sup> 여기서 주체적 행위와 연관된 ‘이기성’이라는 표현이 사용되고 있는 것만 제외하면, 이 규정은 우리가 앞서 요구한 기술(記述) 언어의 수준 2에 접근하고 있으며, 대상으로도 유기체 일반의 행태에 적용할 수 있다는 점에서 큰 문제는 없다. 다만, 인간 행위의 다양한 ‘이타성’을 생존가능성의 단일한 기준으로 환원하는 것은 여전히 문제로 남는다. 규범 문제에 대한 사회생물학의 기여는 분명히 이 지점은 아닌 것으로 생각된다. 그렇다면 규범에 대한 사회생물학의 진정한 기여는 어디에 위치하는가?

## 5.2. 규범의 기원의 두 의미

자연으로부터 규범이 형성되는 발생연관을 이해하기 위해서는 다음의 두 가지 사태를 구별할 필요가 있다. 이 구별은 앞서 해명한 물질론적 사회구성이론을 배경으로 한 규범이론의 전제가 될 뿐 아니라 규범의 성격에 대한 이해에도 결정적인 의미를 갖는다. (가) 규범은 자연의 메커니즘에서 유래한다. 이 테제는 규범의 자연 기반성을 의미한다. 이로써 말하고자 하는 것은 규범은 자연의 메커니즘에 접속된 형식으로서 발생의 측면에서는 자연 이외의 다른 원천을 가지지 않는다는 것이다. 이로 인해 규범의 선험적 창조

56) R. M. Wuketits, 『사회생물학 논쟁』, 145쪽.

57) R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 26쪽.



론, 형이상학적 규범이론은 규범의 발생이론에서 배제된다. (나) 규범은 자연적 욕구의 메커니즘이 문화적 코드로 변환된 것이다. 이 테제는 규범이 자연으로부터 변환된 것임을 의미한다. 규범이 자연에서 유래한다 함은 자연 속에 규범적 코드가 내포되어 있다는 의미가 아니다. 본능이 유전자에 의해 각인된 욕구 충족의 방향을 추구하는 행동의 코드라고 한다면, 사회·문화적 소통체계로서의 규범이란 본능과 동일한 것이 아닐 뿐만 아니라 본능에 반하는 것이기도 하므로, 규범적인 것을 자연으로 환원하는 동일논리에 의해서는 파악할 수 없는 것이다. 규범은 자연에서 이탈하고, 자연의 요구를 거역하기도 하는 것이요, 여기에 규범의 ‘가치’가 있는 것이다.

이런 한에서 규범의 문제에 대한 사회생물학의 제안은 그대로는 받아들일 수 없다. 그러나 역설적으로 바로 여기에 사회생물학의 기여가 있기도 하다. 유전적으로 결정된 유기체의 생물학적 구조가 사회구성을 파악하는 출발점이 된다는 것은 지금까지 논의한 바와 같이 논란의 여지가 없다. 다만, 이로부터 사회질서가 그것에 의해 결정된다는 주장은 도출되지 않는다. 루만의 말처럼, 인간들에게 발 대신에 항시 손으로 걸을 것을 요구하는 어떤 사회질서가 존립할 수 없으리라는 것은 인간의 생물학적 구조가 근본적으로 변화하지 않은 한 인정하지 않을 수 없다. 그러나 인간 사회에서는 유기체의 유전적 결정성은 높은 정도의 자유를 구비한 사회질서에 의해 상쇄된다. 사회질서는 고유한 유형의 결정적인 구조를 형성하기 때문이다.<sup>58)</sup>

우리는 여기서 사소한 듯 보이지만 결코 사소하지 않은, 규범에 대한 유의미한 일반적 진술을 유도할 수 있다. 우리는 방금 규범은 자연과 동일한 것은 아니며 자연의 연관으로부터 이탈하는 것이라고 했다. 그러나 자연으로부터의 이탈, 즉 자유의 영역은 무제한적인 것이 아니라 범위와 한계가 있는 것이다. 사람들에게 자유보장의 명목으로 준수될 것을 요구하는 어떤 규범이 과도하게 인간의 자연성에 반하면 그 규범은 역설적으로, 자유를 보장하기보다는 오히려 자유를 억압하는 효과를 갖게 된다. 사회생물학이 규범의 기원으로서 소급하는 유전자의 작동 메커니즘은 도덕규범 자체를 결

58) N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 제1권, 438쪽 이하.

정할 수 있는 것이 아니라 장기적·안정적으로 작동 가능한 규범의 범위를 제한하는 것이다. 그렇다면 “만약 당신이 나처럼 개개인의 공통의 이익을 향하여 관대하게 비이기적으로 협력할 수 있는 사회를 이룩하기를 원한다면 생물학적 본성으로부터 거의 기대할 것이 없다”는 경고와 함께 “확실히 이타주의를 배우는 것은 유전적으로 이타적 행동을 하도록 프로그램이 만들어져 있는 경우보다 훨씬 어려울 것”이라는 도킨스의 추정<sup>59)</sup>은 굳이 부정할 필요는 없는 것이다. 후자는 동어반복일 뿐이며, 전자는 그것이 만일 사실이라고 하더라도 방금 언급한 것처럼 자연이 주는 제약은 사회질서에 의해 상쇄되기 때문이다. 도킨스의 유전자 이기성 논증은 새로운 것이라기보다는 유전자 수준에서 개진된 것을 제외하면 형식상으로는 일견 이타주의적인 동기들도 궁극적으로는 이기주의적 동기들로 환원된다는 홉스의 ‘심리학적 이기주의’ 논증과 유사한 것이다.<sup>60)</sup>

규범의 긍정적 가치는 자연의 위력과 폭력으로부터 인간의 생존과 자유를 보장하고 자유의 영역을 확대하는 것이지만, 그 목적 달성을 명목으로 인간의 자연성을 과도하게 억압하거나 통제하면 그것은 자기가 달성하고자 하는 그 목표 자체를 파괴하게 된다. 이렇게 보면 작동 가능한 규범이란 필연성, 곧 인간의 자연성과 자유의 경계선에 위치한다. 인간에게 두 손으로 걸을 것을 기대하는 사회가 존속할 수 없듯이, 모든 사회성원에게 예컨대 신체와 결부된 모든 욕구를 포기할 것을 요구하는 사회는 자기억압적일 뿐만 아니라 자기보존의 욕구마저 버림으로써 자기파괴적이 되고 말 것이다. 사회생물학은 이런 점에서 타당한 규범의 일반성에 대한 ‘계몽’의 효과를 가진다. 규범은 그것이 아무리 개인적 차원에서 소망스럽게 여겨진다고 할지라도 그것이 인간의 자연적 성향에 과도하게 거역하면, 바꾸어 말해 그것을 준수하기 위해 내적 자연을 지나치게 억압해야 한다면, 그 규범은 본래의 목적을 달성하기 어렵다는 점에서 규범의 요건인 보편화 가능성을 약화

59) R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 24쪽 이하.

60) 홉스의 심리학적 이기주의 논증에 대해서는 J. Rachels, 『도덕철학』, 김기순 옮김, 서광사, 1989, 제5장 참조.

시키리라는 것을 예상할 수 있다. 그럼에도 내적 자연의 거역에 반하여 그것을 관철하고자 한다면, 그것은 오로지 그 규범을 통해서 성취하고자 하는 사회질서보다 훨씬 더 강력한 - 보통의 경우에는, 제도적 차원에서 국가의 권력이나 여러 형태의 사회적 지배 혹은 도덕적 비난과 단죄 등에 의한 - 강압에 의해서만 유지될 것이다.

## 6. 나가는 말

도킨스 자신도 인간은 문화 그리고 그것의 학습에 의해 지배를 받는다는 것을 인정한다. 그렇다면 유전자의 이기성 또는 비이기성에 대한 논의는 큰 의의가 없다고도 할 수 있다. 그럼에도, 이 논의를 생략할 수 없는 이유는 그에 의하면, (가) 유전자가 현대인의 행동에 영향력을 행사하지 못할 정도로 인간이 특이한 존재임을 알게 된다 하더라도 인간이 예외적 위치에 이른 그 규칙을 이해하는 것은 의미가 있으며, (나) 인간 종이 그렇게 예외적인 종이 아닐 경우라면 그 규칙을 배워야 할 필요성이 있기 때문이다.<sup>61)</sup> 지금까지의 본고의 논의를 통해 우리는 (가)는 물질론적 사회구성이론에 부합하는 타당한 주장으로 승인할 수 있으며, (나)는 일차적으로는 정당한 요구이나, 인간은 자연적 존재이며, 인간 사회는 자연사의 접속형식이며 - 그런 의미에서 인간종이 예외는 아닐 수 있지만, - 자연과 인간 사회 사이에는 심연이 있다는 것을 상기할 때만 타당한 주장이다. 이 심연은 사회생물학만으로는 극복할 수 없는 것이다. 이런 식으로 사회생물학의 요구가 제한될 때 비로소 사회구성과 사회질서의 이해에 대한 사회생물학의 사소하지 않은 기여가 드러난다. 흄이 칸트를 독단의 잠에서 깨어나게 했듯이, 사회생물학은 인간과 사회의 발생에 대한 완강한 정초논리적 사고에서 벗어나게 하는 계몽적 역할을 수행할 수 있는 것이다.

61) R. Dawkins, 『이기적 유전자』, 25쪽.

## 참고문헌

- 이한구, 「진화론의 관점에서 본 철학」, 철학연구회 (역음), 『진화론과 철학』, 철학과 현실사, 2003.
- 최재천, 「다윈의 진화론」, 철학연구회 (역음), 『진화론과 철학』, 철학과 현실사, 2003.
- Th. W. Adorno, 『부정변증법』, 홍승용 옮김, 한길사, 1999.
- Brumlik, M., “Anthropologische Basis einer universalistischer Moral”, Lütterfelds, W./Mohrs, Th. (역음), *Eine Welt - Eine Moral?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- Dawkins, R., 『이기적 유전자』, 홍영남 옮김, 을유문화사, 2002.
- \_\_\_\_\_, 『만들어진 신』, 이한음 옮김, 김영사, 2007.
- Dietz, Th. 외, “Evolutionary Theory in Sociology: An Examination of Current Thinking”, *Sociological Forum*, 제5권, 제2호, 1990.
- Dux, G., *Die Logik der Weltbilder*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Die Zeit in der Geschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2004.
- Gould, St. 『다윈 이후』, 홍옥희/홍동선 옮김, 사이언스북스, 2009.
- Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976.
- \_\_\_\_\_, “Vorlesungen einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie”, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.

- Heil, P. M., “Konstruktion der sozialen Konstruktion”, H. v. Foerster 외, *Einführung in den Konstruktivismus*, München/Zürich: Piper, 1985.
- Kaye, Howard L., *The Social Meaning of Modern Biology*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1997.
- Knapp, A., “Die Ethik und der liebe Gott”, W. Lütterfelds (역음), *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- Luhmann, N., *Soziale Systeme*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 제1권, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
- Marx, K./Engels, F., “Ökonomisch-philosophische Manuskripte”, MEW, 보충권 1, Berlin: Dietz Verlag, 1981.
- \_\_\_\_\_, 「독일 이데올로기」, 칼 맑스/프리드리히 엥겔스 선집, 제1권, 박종철출판사, 1991.
- Maryanski, A., “The Pursuit of Human Nature in Sociobiology and Evolutionary Sociology”, *Sociological Perspectives*, 제37권, 제3호, 1994.
- Maturana, H. R./Varela, F. J., *Der Baum der Erkenntnis*, Bern/München: Goldmann Verlag 1987.
- Piaget, P., *Psychologie der Intelligenz*, Olten: Walter-Verlag, 1971.
- Popper, K., *Objective Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Unended Quest*, London/New York: Routledge, 2002.
- Rachels, J., 『도덕철학』, 김기순 옮김, 서광사, 1989.
- Rieges, V./Vetter, Ch. (역음), *Zur Biologie der Kognition*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.
- Rose, St. 외, 『우리 유전자 안에 없다』, 한울, 1993.
- Schöfthaler, Tr./Goldschmidt, D. (역음), *Soziale Struktur und Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.
- Schutz, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.
- Tarnas, R., *The Passion of the Western Mind*, New York: Ballantine Books, 1991.
- Weber, M., 『경제와 사회』, 제1권, 박성환 옮김, 문학과 지성사, 1997.

Wuketts, F., *Wissenschaftstheoretische Probleme der modernen Biologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 1978.

\_\_\_\_\_, 『사회생물학 논쟁』, 김영철 옮김, 사이언스북스, 1999.

\_\_\_\_\_, *Warum uns das Böse fasziniert*, S. Hirzel: Stuttgart, 2000.

\_\_\_\_\_, *Was ist Soziobiologie?*, München: Beck, 2002.

\_\_\_\_\_, *Der Affe in uns*, Stuttgart: S. Hirzel, 2002.

\_\_\_\_\_, *Darwin und Darwinismus*, München: Beck, 2005.

Wilson, Edward, O., 『사회생물학』, 2권, 이병훈/박시룡 옮김, 민음사, 1992.

\_\_\_\_\_, 『인간의 본성에 대하여』, 이한음 옮김, 사이언스북스, 2000.

\_\_\_\_\_, 『통섭』, 최재천/장대익 옮김, 사이언스북스, 2005.

\_\_\_\_\_/Campbell, N. A., “A Conversation with Dr. Edward O. Wilson”, *The American Biology Teacher*, 제58권, 제2호, 1996.

Holcomb, H./Byron, J., “Sociobiology”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/sociobiology/>

원고 접수일: 2009년 3월 31일

심사 완료일: 2009년 5월 27일

계재 확정일: 2009년 5월 27일

ABSTRACT

---

The Logic of Thinking of the Constitution of Society  
from the Perspective of Materialist Theory  
- Contributions and Limits of a Sociobiological Approach to the Genesis  
of the Social

Chung, Ho-Gun

A theory of the constitution of society that explains its formation of society answers the question, “How is social order possible?” In this paper, I propose a theory of the constitution of society that is both a materialist and genetic one. While materialism attempts to explain that society is constituted from nature and not from the mind, a genetic theory states that only when the process of society’s genesis is logically reconstructed from its beginning, can what presently exists be genuinely explained. The materialist theory of the constitution of society provides a theoretical basis for radically transforming the traditional understanding of human beings and the world.

Examining sociobiological approaches are important for our discussion since they relate to what the materialist theory of the constitution of society essentially requires. Yet, many in the field of sociobiology lack clear awareness of this particular relation. We should not overlook, however, several difficulties that the sociobiological approach presents. The fundamental

problem that underlies these difficulties is what I refer to as ‘the logic of thinking.’ The constitution of society should be explained in terms of the logic of difference based on structural and developmental logic - not in terms of the traditional logic of identity. The transformation from the *mind-priority-scheme* into the *nature-priority-scheme* entails the transformation of the logic of thinking as such. Moreover, when sociobiology claims totality in that it should and can explain all the areas of the social, it faces the potential critique of biological reductionism. Hence by doing this, sociobiology falls in danger of annulling its contributions to the theory of the constitution of society as well as its legitimate claim that the explanation of the social should begin from the biological basis.

Unlike the expectations of sociobiologists, the social cannot solely be constituted from a biological basis. Rather, it should be explained in a comprehensive framework; namely, a materialist theory of the constitution of society which involves not only the uniqueness of the socio-cultural evolution but the relationship between the biological and the socio-cultural. Only when what sociobiology claims is limited in this way, can its contributions to a grasp of the social be properly appreciated.