

뒤르켐의 사회학 방법론에 대한 비판적 검토

김종엽*

이 논문은 사회학 방법론의 역사에서 중요한 위치를 차지하는 뒤르켐의 사회학 방법론을 재검토함으로써, 그의 방법론에 대한 통상적인 오해를 불식하는 것을 목표로 한다. 그것을 위해 이 논문은 뒤르켐의 방법론에 대한 기존 논의에서 집중적으로 분석되고 있으며, 그의 방법론에 대한 오해의 원천이기도 했던 『사회학 방법론의 규칙들』을 포함하여 그동안 잘 분석되지 않았던 산재한 뒤르켐의 방법론에 대한 논의를 전반적으로 검토하였다. 그것을 통하여 뒤르켐의 방법론에 내포된 실천적 의도와 인식론적 전제들을 재구성하였다. 이런 분석은 뒤르켐이 사실과 가치를 엄격히 분리하는 실증주의자라기보다는 이론의 실천적 의도를 분명히 하고 그것을 방법론적으로 구현하고자 한 이론가라는 것을 보여준다. 더 나아가서 그의 방법론이 사회학이론의 메타적 차원의 문제들, 즉 일상적 지식과 과학적 지식의 관계, 과학 이전의 종교나 신화와 과학 간의 관계, 사회학 발전의 사회적 전제와 조건 같은 다양한 문제에 대한 논의를 전개하고 있으며, 그의 논의는 현재의 논의에도 적실성이 있을 만큼 정교하다는 것을 밝혔다.

1.

만일 대리학습의 가치를 인정한다면 우리는 뒤르켐의 『사회학적 방법의 규칙들』(*The Rules of Sociological Method*) (이하 『방법』으로 줄임)을, 더 나아가서 그의 사회학 방법론을 이해하기 위해서 애쓸 필요가 없다. 여러 사회학 관련 책에서 뒤르켐의 사회학 방법론, 특히 『방법』에 대한 비판을 읽는 것은 대단히 흔한 일이기 때문이다. 우리는 그런 예들 중에 최대의 비판, 거의 압권이라고 할 수 있는 예를 주저

* 서울대학교 사회과학연구원

없이 들 수 있다. 그것은 모리스 로슈의 “큰 소리로 말하기와 침묵을 위한 규칙들”(Roche, 1990[1976])이다. 거의 카니발리즘적인 이 논문은 뒤르켐을 신봉하는 교수와 대단히 완강하고 비판적인(그리고 냉소적인) 제자의 대화로 이루어져 있다. 플라톤의 《대화》(Dialogue)의 전통을 빌어 뒤르켐의 논술을 기꺼이 소피스트의 케변으로 몰아붙이는 이 글 중 매우 인상적인 몇몇 부분을 살펴보자.

교수가 뒤르켐의 사회적 사실이 강제성만을 가진 것은 아니라는 것을 설명하기 위해서 제자에게 뒤르켐의 문장을 직접 읽어준다: “우리가 사회적 사실에 귀속시키는 강제력은 전혀 사회적 사실의 전부는 아니며, 따라서 정반대의 특성도 마찬가지로 제시할 수 있다. 제도는 우리에게 자신을 부과하지만, 우리는 그것에 집착한다. 제도는 우리를 강제하지만, 우리는 그것을 사랑한다. 제도는 우리를 제한하지만 우리는 그것을 고수하는 데서, 바로 그 제한 안에서 우리의 복지를 발견한다.” 제자가 답변한다: “거의 난장판이군요. 안 그렇습니까? 다시 사드가 등장한 꼴이예요. 뒤르켐을 감독한 《사회학》이라는 영화는 매저키스트라면 놓치지 않겠어요”(Roche, 1990[1976]: 377).

또 다른 예. 교수는 사회를 유기체에 유비하는 뒤르켐의 논의를 설명하며 말한다: “보게. 뒤르켐의 책에서 유기체는 하나의 은유가 아닐 세.” 제자는 답변한다: “실제로 큰 차이는 없습니다. 뒤르켐은 우리에게 사회는 유기체와 같다(is like)고 말하지 말고 사회는 유기체이다(is)라고 말해야 했습니다. 그는 솜씨없는 시인일 뿐입니다”(Roche, 1990[1976]: 379). 제자는 기껏해야 뒤르켐을 은유가 아니라 직유를 사용하는 시인으로 격하한다. 제자는 또 다음과 같이 말한다: “그렇다면 뒤르켐이 보기에 개인은 하나의 신체, 유기체입니다. 그런데 사회라는 유기체는 그 외부에 있습니다. 그렇다면 그것은 개인이 사회라는 더 큰 유기체 안에 있는 기생충이라는 것을 의미하는 것입니까? 아니면 개인이 더 큰 유기체 외부에 있다는 것을 의미하는 것입니까?”(Roche, 1990[1976]: 380) 그들은 이 대화를 상상외로 오래 끌었지만, 결국 침묵의 강요가 ‘규칙’의 하나라는 것을 결론으로 끝난다.

모리스 로슈의 글은 배꼽을 잡게 하는 글이지만, 모든 패러디가 그렇듯이 그 안에는 어떤 진지한 메시지가 있다. 그것은 고전학습의 전통주의와 인습적 독해에 대한 도전이며, 로슈의 생각으로는 뒤르켐의 방법론이 함축하는 권위주의에 대한 비판이다. 하지만 이 카니발리즘은 그 성격상 진지한 대리학습의 경험으로 인식되지

도 않고, 또 그것을 의도한 것도 아니다.

그러나 중요한 것은 기든스나 피커링, 또는 스티븐 룩스 같은 일급 뒤르켐 해석자들도 이런 발언을 한다는 것이다. 기든스에 따르면 “《방법》은 뒤르켐의 주요 저작 중에 가장 취약한 작품”(Giddens, 1977: 292)이며, 피커링은 《방법》이 “많은 사람의 눈에 심각한 결점으로 가득 찬 것으로 보이며, 과학적 절차에 대한 매우 제한된 지식을 보여준다”(Pickering, 1984: 288)고 말한다. 그리고 스티븐 룩스조차 “《방법》은 심충적인 이론 또는 메타이론적 작업이 아니며, 뒤르켐의 최상의 작품도 아니다”(Luks, 1982: 89)라고 말한다. 물론 대리학습은 언제나 위험(risk)을 동반한다. 그러나 이런 정도의 권위자의 발언이라면 위험은 과소평가된다.

그럴 때도 우리는 《방법》을 읽는 수고를 해야 하는가? 더 나아가서 《방법》에 대한 새로운 독해를 제시하려는 시도는 어떤 의미가 있는가? 그것은 단지 창시자를 기억하지 않는 학문은 퇴보한다는 식의 경구를 추종하는 것은 아니다. 뒤르켐의 《방법》에 대한 부정적 해석의 지배성 아래서 이 글이 시도하는 것, 《방법》을 읽을 가치가 있는 문헌으로 제시하는 것은 대리학습이 어떤 경우에도 함축할 수밖에 없는 위험을 상기시키는 것일 뿐이다. 왜냐하면 “전체 역사는 애석하고 정당하지 못한 수많은 승리와 죽음과 패배로 어질러져 있기”(1905: 13)¹⁾ 때문이다. 그러므로 《방법》이 겪은 패배의 역사를 검토함으로써 “우리는 과거 자체를 개정하고 잘못을 조명할 수 있다. 이런 잘못을 우리가 인지하는 것은 중요한데, 왜냐하면 우리는 그것을 세습하고 있기 때문이다”(1905: 17).

2.

그렇다면 어떻게 《방법》을 읽을 것인가? 독해의 길은 다양하다. 《방법》의 내용을 체계적으로 검토할 수도 있고, 《방법》과 뒤르켐의 실제 분석의 절차를 대조할 수도 있으며, 《방법》을 둘러싼 논쟁의 역사 안에서 그것을 조명할 수도 있다. 또 《방법》을 뒤르켐의 사회학 방법론 구성을 위한 노력 전체 안에서 살펴 수도 있고,

1) 내주에 필자명이 없는 것은 모두 뒤르켐의 글이며, 편의상 뒤르켐의 글은 최초 출판년도로 표기하였다.

1894년 『철학 리뷰』(*Revue Philosophique*)의 논술과 그것이 책으로 출판되면서 겪은 변화와 1901년 2판 서문에서 추가된 것을 염격한 텍스트 비평으로 추적할 수도 있다. 그리고 현대 과학철학의 성과에 『방법』의 성과를 대조해볼 수도 있다. 그러나 이 모든 독해의 전략이 흥미로운 것임에도 불구하고 이 글은 그런 독해의 노선을 걷지 않는다. 이 글은 뒤르켐의 『방법』이라는 저작에 국한되기보다는 『방법』을 에워싸고 있는 『방법』 못지않게 방법론적인 뒤르켐의 다양한 텍스트들을 고려함으로써, 『방법』이 지향하는 의도와 프로그램을 재구성하는 것을 목표로 한다.

물론 이 과정에서 『방법』의 내용이 검토될 것이지만, 『방법』 자체의 텍스트 분석을 목표로 하지는 않는다. 많은 비난에도 불구하고 많은 사회학도들이 『방법』을 읽는 이유는 그것이 뒤르켐의 사회학 방법론의 선언문으로 수용되고 있기 때문이며, 그 안에서 뒤르켐의 방법론의 핵심을 간취할 수 있다고 생각하기 때문이다. 그러나 그런 의도를 『방법』을 읽는 것으로 달성하려면 『방법』 안에 뒤르켐의 방법론이 고스란히 들어있어야 한다. 하지만 사태는 그렇지 않다. 하나의 방법론의 구축이라는 시각에서 본다면 『방법』은 잘못된 저작은 아니지만 불충분한 저작이며, 뒤르켐 스스로도 이 저작으로 그의 방법론이 마감된다고 생각하지는 않았다. 뒤르켐 자신이 지적하듯이 “방법에 관한 한, 항상 잠정적인 방법이 사용될 수 있을 뿐이다. 왜냐하면 방법도 과학이 진보함에 따라서 변하기 때문이다”(1895a: 35). 그리고 뒤르켐의 강의록이었던 『실용주의와 사회학』(*Pragmatism and Sociology*) 같은 저작을 고려하지 않고 뒤르켐의 『방법』만으로 방법론을 이해하려는 시도는 완전히 길을 잃은 시도이다. 그러므로 뒤르켐의 『방법』을 이해하기 위해서 그것이 위치하고 있는 지점을 먼저 확인하는 것이 필요하다.

이를 위해서 우리는 뒤르켐의 이론을 그것의 ‘반성연관’과 ‘적용연관’이라는 이중적 시각에서 살펴본다. 뒤르켐의 이론에 드러나는 반성연관을 살피는 이유는 뒤르켐의 사회학이 사회학적 지식 자체의 생산조건을 외면한 객관주의라는 통상적인 오해로부터 그를 벗어나게 해주기 때문이며, 적용연관의 검토가 의미있는 것은 그가 설정한 이론과 실천의 매개점을 살펴보면서 뒤르켐 사회학에 ‘실천적 의도를 지닌 사회이론’이라는 정당한 지위를 부여할 수 있다는 데 있다.

3.

뒤르켐 사회학의 실천적 지향을 어떻게 평가할 것인가에 대해서는 대단히 다양한 의견들이 서로 충돌하고 있다. 뒤르켐 해석자들은 나름의 근거를 제시하며 그를 파시스트의 원형이론가에서 사회주의자에 이르기까지 거의 모든 정치적 스펙트럼에 걸쳐서(아마 맑스주의자라는 주장만 빼고) 귀속시키고 있다. 그의 정치적 지향이 무엇이었는지, 또 그의 의도와 무관하게 그의 이론 자체가 유발하는 정치적 합의가 무엇인지를 확정하는 것은 물론 흥미있는 주제이다.²⁾ 그러나 이 글은 뒤르켐의 방법론을 검토하는 것을 목적으로 하며, 따라서 이 문제는 무관하지는 않지만, 부차적인 것일 수밖에 없다. 이 글의 좀더 현재적인 관심사는 뒤르켐이 자신의 이론을 (정치적) 실천과 어떻게 연계하는가이다. 즉 사회현실 안에서 사회학의 기능과 위상이 무엇인가에 대한 뒤르켐의 자의식을 고찰하는 것이 목표이다.

이런 목표에 접근하기 위해서 먼저 우리는 뒤르켐의 다소 낯선 용어법에 익숙할 필요가 있다. 그것은 과학/기예(art)의 이분법이다. 뒤르켐이 어떤 이론가보다 두드러진 이분법의 이론가라는 것은 잘 알려져 있다. 뒤르켐 연구에 거의 표준적인 교과서가 된 『에밀 뒤르켐: 그의 생애와 작업』(Emile Durkheim: His Life and Work)에서 루스는 뒤르켐의 대표적인 개념에 대한 고찰에 이어서 이분법에 대해 고찰함으로써 그의 논의를 시작한다. 그는 거기서 사회학/심리학, 사회/개인, 도덕적 규칙/감각적 욕구, 개념/감각, 성/속, 정상/병리를 제시한다(Lukes, 1973: 16~30). 비록 루스가 빠뜨리긴 했지만, 과학/기예의 구분 또한 위 구분들 못지않은 중요한 이분법이다.

뒤르켐의 기예개념은 모호성이 없지 않다. 왜냐하면 뒤르켐은 동일한 단어로 우리가 오늘날 흔히 실천이라는 말을 가리키는 동시에 예술을 지칭하기 때문이다. 그러나 이런 중복된 용어 사용에도 불구하고 뒤르켐의 과학/기예의 이분법은 일관된 것이며, 그것은 오늘날의 용어법(맑스주의의 영향 아래서 지배권을 획득한)으로 한다면, 이론/실천의 이분법에 상응한다. 이런 이분법을 염두에 두고 다음과 같은 뒤르켐의 진술을 읽을 때 우리는 뒤르켐 사회학의 실천적 지향의 강렬성을 인식할 수

2) 이 문제에 대해서는 졸고(1996) 3장을 참조하라.

있다: “궁극적으로 기예가 되지 않으면서도 과학이라는 이름을 받을 자격이 있는 과학은 없다. 기예가 되지 못하는 과학은 유희, 지적 소일거리, 순수하고 단순한 박식 함에 지나지 않는다”(1917: 82).³⁾

그러나 뒤르켐의 이런 진술이 그가 과학과 기예의 구분을 없앤다는 것을 의미하지는 않는다. 그에 따르면 “과학은 완벽한 독립성을 주장함으로써만 자신의 본성에 충실할 수 있다는 점에서 기예와 다른 것”(1892: 7)이기 때문이다. 이런 뒤르켐의 과학의 자율성 주장 또한 일관된 것이며, 동시에 엄격한 것이다. “기예는 비록 방법적이고 반성적인 것이라고 해도 과학과는 별개의 것”이며, “과학은 단지 사실을 알기 위해서 연구할 뿐, 적용에는 무관심”(1900b: 4) 하다는 것이다.

일견 모순되는 듯이 보이는 뒤르켐의 논지를 이해하기 위해서는 두 가지 사실에 주목해야 한다. 첫째, 뒤르켐이 과학의 사변적 관심이 자율적인 영역을 구축한다고 본다는 점이다. 뒤르켐은 과학의 동기가 실천적 욕구가 아니라 지적 욕구에 기초한 것이라고 본다. 그가 보기에도 이는 과학뿐 아니라 신화에도 해당되며, 신화에 이어 철학에 계승된 욕구이다. 과학은 이런 이해의 욕구의 순도 높은 실현인 것이다 (1914: 77). 뒤르켐의 견지에서 과학은 ‘진리를 위한 진리의 추구’(1914: 78)이다.⁴⁾

3) 이런 뒤르켐의 진술은 우연히 한번쯤 했던 진술이 아니라, 그의 일관된 신념이다. 그 예로 우리는 뒤르켐의 유사한 진술을 여러 군데서 찾을 수 있다. 여기서는 다음 두 진술 정도를 추가로 제시하고자 한다: “과학과 기예(art) 사이에는 더 이상 간극이 없다. 사람들은 어떤 연속성의 단절 없이도 하나에서 다른 하나로 이행할 수 있다. 과학은 기예를 매개로 해서만 사실과 관련을 맺을 수 있으며, 기예는 과학의 확장일 뿐이다”(1895a: 87); “과학을 지적 여흥으로 환원하고, 기껏해야 우리에게 가능한 것과 불가능한 것이 무엇인지에 대해서 알려주는 데는 정통 하지만 행동의 긍정적 규율을 위해서는 기여할 수 없는 자는 과학을 믿지 않는 자이다. 과학이 다른 실천적 유용성이 없다면 그것은 우리가 과학을 위해서 치르는 곤란에 값할 수 없는 것이다”(1895b: 188).

4) 이런 진술은 실용주의에 대한 비판과 관련하여 개진된 것이다. 이와 관련하여 우리는 두 가지 의문을 제기할 수 있다. 뒤에 다시 보겠지만 뒤르켐은 반성의 동기를 실천의 장애로부터, 믿음과 전통의 과과로부터 구한다. 그렇다면 과학이 순수한 사변적 욕구라고 보는 뒤르켐의 견해가 일정한 모순을 내포한 것은 아닌지 물을 수 있다. 둘째, 그런 시각에서 볼 때 뒤르켐의 진술은 실용주의의 진리의 유용성 개념에 대한 지나친 도구론적 이해로부터 나온 과잉비판에서 연유하는 것은 아닐까? 뒤르켐이 이런 주장 끝에 던진 질문은 그런 의미에서 매우 흥미로운 것이다: “우리가 그것(진리를 위한 진리)이 일탈적인 것이고, 인간은 파악될 수 없는 진리의 추구라는 환상을 시달리고 있다고 가정한다고 해도 우리는 여전히 그 환상을 설명해야 한다”(1914: 78-79).

둘째, 그렇지만 뒤르켐이 이런 이론의 자율성을 그 자체로 고립적인 것으로 이해하고 있는 것은 아니다. 왜냐하면 “우리가 이론적 문제와 실천적 문제를 구분한다면 그것은 후자의 범주를 무시하기 위해서가 아니다. 그 반대로 그것은 우리가 후자를 더 잘 해결할 수 있는 위치에 우리를 위치시키기 위해서”(1893: xxvi)이며, “과학과 기예의 구별이 분명해질수록 과학은 더욱 더 기예에 유용”(1892: 8) 하기 때문이다. “그러므로 과학이 기예로부터 분리되는 것, 말하자면 해방되는 것은 기예 자체를 위해서 중요한 일이다”(1892: 8). 왜 그런가? 뒤르켐은 한편으로 과학이 자신의 지식을 가다듬기 전에 기예가 과학의 영역에 개입한다면 과학은 실천적 관심에 압도되어 과학의 객관성을 잃을 것이며, 다른 한편으로 과학이 실천을 인도할 능력은 제한된 것이기 때문이라고 말한다.

기예는 행동이다. 그것은 긴급성에 의해서 강제된다. …… 진정한 과학은 그런 성급함을 허용하지 않는다. 사실 우리는 무엇을 할지를 결정할 때 — 그리고 그런 결정은 기예의 관심사이다 — 언제나 오랫동안 머뭇거릴 수 없다. 삶이 계속되고 있기 때문에 우리는 가능한 한 빨리 결심을 해야만 한다. 국가가 병들었을 때 사회과학이 그 병의 성질을 기술하고 그것의 원인을 발견할 때까지 회의하고 머뭇거리는 것은 불가능하다. 지체없이 행동이 취해져야 한다. 그러나 우리는 지성과 숙고의 능력을 가지고 있으며 아무렇게나 결정할 수는 없다. …… 우리는 서둘러 손에 닿는 사실들을 수집하고 비교하고 해석한다. 간단히 말해 우리는 하나의 과학을 즉흥적으로 만든다. …… 이것이 우리가 기예 안에서 발견하는 종류의 과학이다. 그러나 방법없이 작업하는 이런 과학은 의심스러운 확률 이상을 제공할 수 없다. (1892: 6)

그러므로 실천의 요구에 정확하게 부응하기 위해서는 과학의 자율성이 요구된다.

4.

뒤르켐 사회학이 실천을 외면하는 강단 사회학이라는 인식은 이제 어느 정도 불식된 것 같다. 그러나 우리는 왜 실천을 지향하는 인간이 과학을 선택해야 하는가 하고 물을 수 있다. 우리는 그것에 대한 답변을 뒤르켐으로부터 직접 들을 수 있다: “우리는 여론 외에는 어떤 지배자도 인정하지 않는 나라에 살고 있다. 이 지배자가

생각없는 폭군이 되지 않도록 하기 위해서는 그것이 계몽되어야 한다. 과학을 통하지 않고서 어떻게 이 일을 할 수 있겠는가?”(1888: 69) 즉 의견의 대립을 침묵시키는 과학에 의해서만 여론은 계몽될 수 있다. 그런 의미에서 뒤르켐의 ‘현대의 군주’는 그람시와는 달리 ‘여론’이라고 할 수 있다(Gane, 1988: 176). 이 군주를 위해서 “우리는 먼저 그런 관념들을 대학에서 정교화해야 한다”(1888: 70). 이것이 바로 뒤르켐이 추구한 이론의 정치이다. 그 길은 “매일매일 정치의 작은 사건들을”(1904a: 7) 따라가는 것이 아니라, 진리의 정치 또는 진리의 정복을 추구하는 것이며, 그 정복은 “위로부터가 아니라 아래로부터 시작”(1883: 30) 된다.

뒤르켐이 보기에 이러한 정치는 통상적인 의미의 정치보다 훨씬 더 나은 길을 열어준다. 왜냐하면 “이런 소요와 불확실성의 시대로부터 벗어나기 위해서는 칙령과 규율의 효과에만 기댈 수 없”으며, “칙령과 규율은 그것이 확신에 의해서 지지될 때에만”, 그리고 “계몽된 여론(informed opinion)에 의해서 제안되고 계획되고 발표되고 어느 정도는 청원”될 때에만 현실과 연관을 맺을 수 있기 때문이다. “불신감이 사람들의 마음을 지배하고 있는 한, 아무리 혁명해도 그것을 치유할 수 있는 단순한 행정적 결정은 있을 수 없”으며, “이 재구성과 재조직의 위대한 과제는 재조직과 재구성의 주체로 소환된 인민 자신의 작업이 되어야”(1905: 7~8) 하기 때문이다. 뒤르켐은 여론의 변화에 기초한 정치를 기획하며, 그의 사회학은 바로 그런 의미에서 이론의 정치이다.

그렇다면 이런 이론의 정치가 제안할 수 있는 과학적 처방은 어떤 성질의 것이며, 그것은 어떤 조건 속에서 실현될 수 있는 것인가? 그것은 기예와 어떤 관련을 맺는 것인가? 먼저 우리는 뒤르켐이 새로운 철인정치를 구상했다고 생각해서는 안 된다. 뒤르켐이 과학과 기예의 이분법을 유지하면서, 과학에 어떤 자율성을 부여하고자 했다면, 기예 또한 나름의 자율성을 갖는다. 그 이유는 과학이 매우 제한된 능력만을 소유한 것이기 때문이다. 이 문제와 관련해서 뒤르켐에게서 일관성있게 등장하는 테마는 앞의 인용문에서도 어느 정도 드러났듯이 삶의 긴급성과 과학의 제한성이다. “우리는 종종 의심의 여지없이 우리의 과학이 우리를 지도할 만큼 충분히 발전되기를 기다리지 못하고 …… 입장을 취해야 한다. 행동의 필연성 때문에 우리는 종종 과학을 앞질러갈 수밖에 없”(1906: 61) 다.

어떤 의미에서 과학은 제한적인가? 우선 과학은 현실의 총체성을 넘김없이 이해할 수 없다. “과학적 사유는 결코 현실을 소진할 수 없으며, 설령 그럴 수 있다고

할지라도 이 궁극적인 이상적 지점까지는 여전히 먼 길이 남아있으며, 그것과 우리의 거리는 언제나 무한히 먼 거리이다”(1905: 150). 따라서 과학은 실천의 세부상황에 대해서까지 구체적인 방침을 제공할 수는 없다. “실천에서 이성의 역할은 언제나 다소간 시대가 자신과 자신의 욕구와 감성에 대해 좀더 명료하게 인식하도록 돋는 것이었다. 도덕성의 과학은 …… 이와 동일한 목적에 이성을 좀더 방법으로 적용하는 것이다”(1906: 64). 과학은 보다 엄격한 방법에 의해서 시대의 욕구를 검출하지만, 예를 들어 거기서 얻어진 “정언명령과 오늘 우리가 사회주의, 이혼 등을 욕구해야 하는가 말아야 하는가 하는 문제 사이에는 엄청난 논리적 간극이 존재한다”(1904b: 33). 따라서 “안타깝게도 사람들은 그것이 이미 도달된 것이라고 해도 일반적이고 이론적인 명제로부터 특정한 실천적 조언으로 이행할 때마다 매번 어떤 방법도 자동적으로 제거할 수 없는 …… 위험을 감수한다. 매우 애매한 근사치만이 획득될 수 있으며, 이런 사실을 단호히 의식하는 것이 최선”(1904b: 32)이다. 그리고 그것이 기예의 뜻이 된다.

다음으로 과학은 그 일반적 지침에서도 제한된다. 왜냐하면 과학이 물질적 힘이 되기 위해서는 그것이 사람들에 의해서 수용되는 것이 전제되어야 하기 때문이다. 이 문제에 대한 뒤르켐의 명쾌한 논의를 살펴보자.

개념들이 과학의 규칙에 따라서 구성되었다고 할지라도 그것의 객관적 가치만으로 권위를 획득하는 것은 전적으로 옳지는 않다. 개념이 믿어지기 위해서는 그것이 진리라는 것만으로는 충분치 않다. 그것이 다른 믿음이나 의견들, 한마디로 다른 집합표상들과 조화를 이루지 않는다면, 그것은 거부된다. 정신들이 그것에 대하여 문을 닫아버리고 그 결과 그것은 마치 존재하지 않는 것처럼 될 것이다. …… 우리가 과학에 부여하는 가치는 결국 그것이 삶에서 차지하는 본질과 역할에 대하여 우리가 집합적으로 형성한 관념에 근거한다. 이런 관념은 여론의 상태를 표현한다고 말할 수 있다. 사실상 모든 사회적 삶에서 과학은 의견에 근거한다. 이 의견이 연구대상이 될 수 있으며 그것에 대한 과학이 만들어질 수 있다는 것은 의심의 여지 없이 옳다. 그러나 의견의 과학이 의견을 만들어낼 수는 없다. 여론을 관찰하고 여론이 더욱 자의식적이 되게 할 수 있을 뿐이다. 이런 식으로 여론의 변화를 유도할 수 있다는 것은 옳지만, 과학은 여론의 법칙을 만들어내는 것처럼 보이는 그 순간에도 여전히 여론에 의존하고 있다. 왜냐하면 우리가 이미 밝혔듯이 과학이 의견에 작용하기 위해서 필요한 힘을 갖는 것은 바로 의견으로부터이기 때문이

다. (1912: 486~487, 강조는 필자)

그러므로 여론의 과학 또한 과학의 여론화에 의해서만 유효성을 획득하며, 그런 점에서 과학은 제한적이다. 그러나 이런 진술이 어떤 비관주의도 내포하고 있지 않다는 것을 염두에 두어야 한다. 뒤르켐 자신은 이론의 가능성과 제한에 대한 성찰적 자세를 견지하는 것일 뿐이며, 여론을 개혁하는 과학의 정치는 이 작지만 만만치 않은 가능성의 길을 추구하는 것이다.

5.

뒤르켐의 이런 이론과 실천의 관계에 대한 구상은 이론과 실천의 상대적 자율성과 과학에 의해서 획득된 엄격한 지식의 실천적 활용이라는 점에서 통상적인 실증주의와 다르지 않다. 그러나 좀더 엄밀히 본다면, 커다란 차이가 존재한다. 뒤르켐은 일관되게 사회의 욕구, 사회의 규범적 지향을 알 수 있다고 보기 때문이다. 즉 과학이 기예에 제공하는 것은 도구적인 지식이 아니라는 것이다. 예컨대 뒤르켐의 발상은 세균학이 그것을 사용하는 사람의 의도에 무관하게 중립적인 지식이라는 식의 발상과는 거리가 멀다. 뒤르켐의 견지에서 보면 과학이 사회에 제공하는 지식은 바로 사회의 자기 욕구에 대한 규명이다. 달리 말하면 뒤르켐의 과학이 제공하는 것은 도구적 지식이라기보다는 사회의 규범적 지향 그 자체이다. 뒤르켐은, 도구적 지식의 생산을 과학의 목표로 삼으며 목적의 영역을 방임하는 사고를 다음과 같이 비판한다.

매우 다양한 사유의 학파의 사람들이 주창하는 이론에 따르면, 과학은 우리가 욕구해야 하는 것에 대해서 우리에게 아무것도 가르쳐줄 수 없다. …… 과학에는 선과 악이 존재하지 않는다. 그것은 우리에게 원인이 어떻게 그것의 결과를 낳는지는 정확하게 말해주지만, 추구되어야 할 목표에 대해서는 아무것도 말해줄 수 없다. …… 그러나 어떤 관점에서 보면 모든 수단은 목적이다. 왜냐하면 수단을 가동하기 위해서 그것은 의지의 행위를 요구하기 때문이다. …… 주어진 목표에 이르는 길은 언제나 여러 개 존재하며, 이들 사이에서 선택이 이루어져야 한다. 그렇다면

과학이 최상의 목표를 선택하는 것을 도울 수 없다면, 어떻게 그것이 목표에 이르는 길을 가르쳐줄 수 있는가?…… 그것이 우리의 최고 목적의 결정을 안내할 수 없다면, 그것은 우리가 수단이라고 부르는 이런 이차적이고 종속적인 목적을 선택하는 것에 못지않게 무력하다. (1895a: 85~86)

뒤르켐은 수단/목적의 연계를 고립적으로 고찰하지 않고, 연속적인 연계 안에서 고찰한다. 그럴 경우 어떤 목적은 그보다 상위의 목적에 대해서는 수단이 되며, 어떤 수단은 그보다 하위의 것에 대해서는 목적이 되는 연계가 생겨난다. 따라서 이런 식으로 수단/목적의 연계가 설정된다면, 수단과 목적의 구분은 대단히 상대적인 것이 되고, 과학은 목적을 결정할 수 있는 것으로 나타난다. 그렇다면 그 목적은 무엇인가? 이와 관련하여 우리의 흥미를 끄는 것은 정상/병리의 이분법이다.

뒤르켐의 『방법』의 많은 부분이 그렇듯이 정상/병리의 이분법에 대한 기존의 해석은 대단히 부정적이다. 기든스에 따르면 “뒤르켐 저작의 어떤 측면도 ‘정상성’과 ‘병리성’에 대한 그의 관념보다 더 보편적으로 그리고 정당하게 거부된 것은 없다”(Giddens, 1986: 26). 그러나 우리가 뒤르켐의 정상/병리, 그리고 그것의 도출근거로서 건강/질병의 이분법을 어떻게 평가하든 “그러나 뒤르켐 이전 세기 내내 그리고 그 아래로도 줄곧 우리는 존재와 당위의 간극을 메우기 위해서 정규적으로 ‘정상적’이라는 말을 사용하고 있다”(Hacking, 1990: 163). 그러므로 이런 관념을 가치와 사실의 부당한 봉합으로(Giddens, 1986: 26) 비판하기 위해서는 적어도 지난 2세기에 걸친 생명정치의 계보를 추적하는 푸코의 수고가 필요할 것이다. 그러나 그것은 우리의 과제는 아니다. 우리의 관심은 우선 뒤르켐이 정상/병리라는 거대한 이분법의 자장 안에서 자신의 이론을 전개한 방식의 특수성이다.

뒤르켐의 정상/병리 개념은 적어도 두 가지 개념사적 계보 안에서 구성된다. 첫째 뒤르켐 사상의 결정적인 기초가 되는 아리스토텔레스가 그 원천이다.⁵⁾ 물론 아리스토텔레스의 정상/병리 규정은 100이라는 척도에서 평균이라는 의미에서 정상을 가리키는 현대의 통상적인 정상개념과는 다르다. 그러나 과잉과 과소 모두가 병리이며 그렇지 않은 것이 건강이라는 아리스토텔레스적 사유는 의학을 매개로 현대

5) 뒤르켐은 항상 아리스토텔레스를 찬양했을 뿐 아니라, 그의 개념체계는 아리스토텔레스에 대한 반성에 기초한다. 그러나 아직 뒤르켐 사상과 아리스토텔레스 사이의 관계에 대한 전면적인 고찰을 시도한 연구는 없다.

에 큰 영향을 주었다. 즉 이런 건강개념은 18세기 의학의 병리적 기관개념과 융합된다. 즉 질병이 신체 전체의 속성이 아니라 개별 기관의 속성으로 이해되는 입장과 융합된다. 이런 경우 정상적이라는 것은 병리적 기관과 결합되어 있지 않다는 것을 의미한다. 이때 정상적이라는 말은 일차적인 병리적인 것에 의해서 정의되는 이차적인 것이 된다. 콩트와 부르세의 정상관념은 이런 정상/병리 개념을 다시 한번 역전시킨 것이다. 그것은 두 가지 원리를 내포한다. “1) 병리는 정상과 종류가 다른 것은 아니다. 자연은 비약없이 정상에서 병리로 연속적으로 이행한다. 2) 정상은 편차가 이격하는 중심이다”(Hacking, 1990: 164).

캉귀엠의 논의로부터 우리는 아리스토텔레스로부터 연원하는 정상과 병리의 관념이 콩트와 부르세에 의해서 정교화되었으며, 그것이 다시 생리학자 클로드 베르나르로 이어졌다는 것을 알고 있다(Canguilhem, 1978). 뒤르켐이 수용한 것은 이 베르나르의 정상/병리의 개념이다. 이런 사실을 우리는 뒤르켐이 항상 베르나르를 찬양했다는 사실에서 뿐 아니라⁶⁾ 뒤르켐의 정상/병리 개념 자체가 베르나르와 동일한 논리를 따르고 있다는 것에서 알 수 있다. 그것은 그의 이론구도 안에 내장되어 있다. 뒤르켐이 『자살』에서 과소한 개인주의와 과도한 개인주의 모두가 자살을 이끈다고 말하고, 규율의 부족이 아노미적 분업을, 그리고 규율의 과잉이 강요된 분업을 낳는다고 말했을 때, 그것은 뒤르켐에서도 병리는 과잉과 과소에 다른 아니라는 것을 말해준다. 그리고 뒤르켐에게서도 정상과 병리는 질적으로 다른 것이 아니다. 그가 예컨대 이 ‘집합적 멜랑콜리’의 상태로부터 ‘집합적 열광’의 상태로 사회를 이행시키고자 하였을 때, 그럴 수 있는 근거는 양자가 질적인 차이를 가지지 않은 것으로 이해했기 때문이다. 즉 집합적 멜랑콜리 또한 병적인 ‘열광’이라는 것이다.⁷⁾

6) “클로드 베르나르가 생리학에 했던 위대한 기여는 일반화를 위한 시간을 먼 미래에 유보함으로써 그것을 형이상학은 물론이고 물리학과 화학을 비롯한 어떤 종류의 족쇄로부터도 자유롭게 하였다는 것이다”(1885: 111).

7) 정상과 병리가 연속선 위에 있다는 연속성 테제와 양자가 동질적이라는 동질성 테제는 성격이 다른 주장이다. 그러나 캉귀엠이 주장하였듯이 베르나르는 양자를 호환적인 의미로 사용한다. 이에 비해 뒤르켐이 연속성 테제를 수용하고 있는 것은 분명해도 동질성 테제를 수용하는지는 불분명하다. 그는 때로는 동질성 테제를 수용하는 듯이 말하고 때로는 그렇지 않은 것처럼 말한다. 예컨대 그는 다음과 같이 말한다. “환상과 환각이 정상적인 지각과 다르고, 자동적인 충동이 사려 깊은 행위와 다른 것과 마찬가지로, 비정상인의 자살은 다른 사람들의 자살과는 다

뒤르켐의 정상/병리 개념의 또 다른 계보는 통계학이다. 가우스곡선(정상분포곡선)으로부터 도출되는 평균과 편차개념이 정상/병리의 사회학적 추론과 융합된다. 예컨대 인간의 신장의 분포가 가우스곡선과 일치한다는 통계적 사실이 케틀레를 사회이론가로 만들었다. 뒤르켐이 콩트와 대립했던 케틀레를 수용한 것은 바로 이 점이다. 케틀레는 평균인 개념을 통해 통계적 평균을 실재하는 양으로 만들었으며, 사회의 평균적 인간의 도덕성을 주장하였다. 그리고 이 평균 자체의 진보를 사회진보로 파악하였다. 뒤르켐은 《방법》에서 케틀레를 수용하여 자신의 사회적 사실개념을 ‘일반적 사실’로 파악하며(1895: 59)⁸⁾ 정상과 병리의 규정에서도 케틀레적 사고를 수용한다. 뒤르켐에 따르면 “사회학이 진정으로 사물에 대한 과학이 되기 위해서는 현상의 일반성을 그것의 정상성의 기준으로 취해야 한다”(1895b: 103~104). 그리고 “가장 공통된 형태로 등장하는 사실들을 …… 정상적이라고 부르고 그 나머지를 병적 또는 병리적이라고”(1895a: 91) 불러야 한다는 것이다. 이어서 뒤르켐은 다음과 같이 말한다. “가장 빈번한 형태의 종에서 가장 빈번하게 일어나는 특징을 하나의 실체 안에 모음으로써 구성된 가설적 존재, 일종의 개인적 추상물로 지칭해보자. 그럴 때 우리는 정상적 유형이 평균유형 안으로 병합되며, 그런 건강함의 표준으로부터 편차를 병적인 현상이라고 말할 수 있다. …… 생리학자는 평균적 유기체

르다. 전자와 후자 사이에는 점진적인 미세한 변화의 연속이 존재한다는 것은 사실이다. 그러나 그런 사실만으로 양자를 동일시하기에 충분하다면, 질병이 건강의 한 변이가 되기 때문에, 일반적으로 말해서 건강과 질병을 혼동하게 될 것이다”(1895a: 66).

- 8) 뒤르켐의 케틀레에 대한 태도는 초기의 전폭적인 수용으로부터 점차 비판적인 견해로 변해갔다. 그는 《분업》에서 “한 사회의 평균적인 성원들에게 공통된 믿음과 감정의 총체는 그 자신의 생명을 지닌 규정적 체계를 형성한다. 그것은 집합적·공통적 의식이라고 불릴 수 있다”(1893: 38-39)고 말하는데, 여기서 우리는 뒤르켐이 케틀레의 평균개념을 거의 유보없이 수용한다는 것을 알 수 있다. 《방법》에서는 평균이 일반성이라는 개념으로 대치되며, 일반성과 집합성이라는 기준 사이에서 뒤르켐이 망설이고 있다는 것을 알 수 있다. 뒤르켐은 “한 현상은 그것이 집합적일 때만 일반적일 수 있다”(1895: 56)고 하면서도 일반성이 집합적 사실이 개인적으로 현현하는 것과 구별되는 한, 일반성을 사회적 사실의 기준으로 수용할 수 있다고 말한다(1895: 57). 뒤르켐은 이후 《자살》에서 케틀레의 평균인 개념을 비판하는 데 한 절을 모두 할애한다. 그의 비판은 매우 섬세한 것이지만, 그 핵심은 집합성은 평균적 사례가 아닌 자살 같은 예외적 사실 안에서도 관철된다는 것이다(1897: 305-320). 그러나 뒤르켐의 이런 논의는 케틀레에 대한 거부가 아니라 크게 보아 케틀레의 주장을 확대하고, 또 사회학적 설명으로 정교화하려는 시도로 보아야 한다. 뒤르켐은 《자살》에서 케틀레에 대해 비판한 후에도 케틀레의 작업을 사회학의 발전에서 중요한 이정표로 취급하였다(1903c: 202).

를 연구하며 동일한 것이 사회학자에게도 참되다”(1895a: 91).

뒤르켐은 이렇게 의학적 정상개념과 통계적 정상개념을 융합함으로써 자신의 사회학의 핵심 개념을 주조하고 있거니와 이는 당시의 이른바 사회문제를 지향하는 사회의학 또는 위생학 운동의 일반적 경향이었다. 이는 뒤르켐 사회학이 사회의 의학화현상, 더 폭넓게는 푸코적인 의미에서 생명정치의 흐름 안에 실려 있었다는 것을 보여준다.⁹⁾ 그러나 우리는 뒤르켐은 동일한 지평에서지만 이런 흐름들과 달리 사회문제에 대한 ‘사회학적’ 실천을 시도한 것이라는 차별성을 염두에 두어야 한다. 그리고 사실 사회이론이나 제반 사회적 실천 안에서 정상개념의 의미는 매우 모호하였으며, 이 모호성 자체가 다양한 이론과 실천을 그 개념 아래 합류하도록 유도하였다. 그러므로 이런 다양한 흐름 중에서 뒤르켐이 취한 입장의 특수성을 살필 필요가 있다.

정상개념은 대개 그 안에 은밀한 규범주의를 수반하는 데 비해, 뒤르켐의 사고 안에서 정상개념은 명시적으로 규범적인 것에 연계되어 있다. 그 이유는 그의 정상개념의 기초가 순수히 통계적인 사고보다는 베르나르적 생리학에서 연원하는 것이기 때문이다. 즉 그의 정상개념의 기초는 건강이라는 자명한 의학적 가치에 근거한다. 즉 “건강개념은 우리의 행동을 인도하는 가치있는 준거점”(1895a: 87)이며 사회이론의 목표는 “우리가 건강상태에서 살도록 돋는 것”(1893: 279)이다. 이런 건강이라는 의학적 가치의 자명성이 뒤르켐의 정상개념에 처음부터 규범적인 의미를 부여

9) 생명정치의 핵을 구성하는 사회의 의학화현상은 푸코에 따르면 프랑스 혁명으로 소급된다. “혁명 이듬해에는 주제와 입장이 서로 상반되는 두 가지 신화가 생겨났다. 그 하나는 국가적 차원에서 조직된 의학이 마치 사제가 신도들의 영혼을 관리하듯 인간의 건강을 다루려고 하는 모습이고, 다른 하나는 아무런 문제가 없는 건전한 사회를 건설하면 질병 자체가 사라지고 말 것이라는 믿음이다. …… 이 두 가지 신화 모두가 똑같은 의학적 경험을 기술하는 동전의 양면과 같은 것(이다) …… 하나는 의료기술을 종교적인 엄밀성으로 무장시켜 사회를 긍정적인 차원에서 의학화시킬 수 있다는 꿈인 것임에 반해 다른 하나는 면밀하게 관찰하고 끊임없이 시정하여 사회 속에서 질병의 씨를 밟아버린다면 의학이라는 기능 자체가 필요없게 된다는 꿈이었는바, 이것이 일면 부정적인 시각이기는 해도 사회를 의학화시키자는 시도에는 전자와 다를 것이 없었다. …… (후자의 신화의 경우) 의사들이 첫번째로 해결해야 할 과제는 다분히 정치적인 것이다. 질병을 치료하기 위해서는 무엇보다도 부패한 정부와 싸워야 한다. 인간이 질병으로부터 벗어나기 위해서는 무엇보다도 정치적으로 자유로워져야 한다”(Foucault, 1973: 32-33). 여기서 우리는 뒤르켐이 사회이론을 정치체의 질병을 치료하는 의사로 파악하는 의학적 은유(1896: 7)의 의미론적 원천을 볼 수 있다.

한다. 그런데 뒤르켐이 사회의 과학일 뿐 아니라, 사회를 ‘위한’ 과학을 구상하기 위해서 건강과 정상을 도입한 것은 단지 그것의 자명성 때문만은 아니다. 그것은 기존의 이념을 대치하기 위해서 신중하게 선택된 것이다. 그는 다음과 같이 말한다.

우리의 방법은 사유와 동시에 행동을 규율하는 이점을 가지고 있다. 소망스러운 것이 관찰의 대상이 아니고, 어떤 종류의 계산에 의해서 결정될 수 있고, 결정되어야 한다면, 최상의 것을 추구하는 상상력의 자유로운 발명에 어떤 한계도 …… 그어질 수 없다. 어떻게 상상력이 초과할 수 없는 완전성의 한계를 설정할 수 있겠는가? 정의상 그것은 모든 한계를 회피한다. 인류의 목표는 무한히 뒤로 물려서고, 한편으로 그 멀어짐으로 적지 않은 사람을 좌절시킬 것이고, 다른 한편으로 다른 사람들을 자극하고 흥분시켜서 그것에 더욱 가까이 다가가기 위해서 그들의 발걸음을 재촉하고 스스로를 혁명적 활동에 던지게 할 것이다. 이런 실천적 털레마는 소망스러운 것이 건강한 것이고, 건강상태가 확정적이며, 사물에 내재한 것이 된다면, 그리고 그와 동시에 우리의 노력의 정도도 명확하게 주어진다면 피할 수 있다. 더 이상 우리가 앞으로 가는 만큼 물려서는 목표를 절망적으로 추구할 필요는 없다. 우리는 단지 꾸준히 그리고 끈기있게 정상상태를 유지하고, 그것이 교란되면 그것을 재수립하며, 변화가 일어나면 정상성의 조건을 재발견할 필요가 있을 뿐이다. 정치가의 의무는 더 이상 그에게 매력적으로 보이는 이상을 향해서 사회를 폭력적으로 밀어붙이는 것이 되어서는 안 된다. 그의 역할은 오히려 의사의 역할과 같다. 그는 훌륭한 위생학으로 질병의 발생을 막거나 질병이 발생하면 그것을 치료하고자 한다. (1895a: 104)

여기서 우리가 분명하게 알 수 있는 것은 뒤르켐이 진보라는 19세기 가치정향으로부터 탈피하는 모습이다. 이제 뒤르켐에게 진보는 건강의 규범성으로 대치되고, 그것이 목표로 하는 것은 ‘현대의 최적 윤행’이라는 이상이다. 그러나 뒤르켐의 이런 정상개념이 현상유지의 보수주의로 이해되어서는 안 된다. 왜냐하면 뒤르켐의 정상은 통상적인 정상이 아니라 ‘진정한 정상상태’ 관념을 내포하고 있기 때문이다. 그것은 기존의 평균으로서 정상이 아니라 우리가 진보해 가야 할 상태로서 정상이다. 물론 이 정상은 ‘사물에 내재한 것’이다. 그런 의미에서 그것은 주관적인 관점에 의해서 자의적으로 규정될 수 없다. 더구나 사회는 과거의 유산과 새로운 것의 탄생이 혼합된 상태에 있으며, 그런 한에서 어떤 현상이 정상적인가는 그 사회의 유형에

내재적으로 필수적인가가 검증되어야 한다. “그 이상은 언제나 정의되어(defined) 있지만, 결코 확정적(definitive) 이지는 않”(1893: 279) 기 때문이다. 즉 “이 사실들이 아직 완전히 진화를 끝내지 않은 사회적 종과 관련되어 있다면, 이런 검증이 필수적이다”(1895a: 97). 사회의 건강이 사실적으로 규명되어야 한다는 이런 뒤르켐의 논지로부터 다시 한번 우리는 가치와 사실의 모호성이 뒤르켐 안에서 매우 긴장된 방식으로 잠복하고 있다는 것을 알 수 있다. 그럼에도 불구하고 뒤르켐은 건강을 규범적으로 사유하는 동시에 도달해야 할 하나의 이상으로 파악한다. “건강은 개인유기체에서와 마찬가지로 사회에서도 결코 어디에서도 절대적으로 실현되지는 않는 단순한 이상적 유형이다”(1893: 278). 그런 점에서 뒤르켐의 정상개념은 현 상태의 평균을 가리키는 우리의 일상적 통계학적 관점과는 다르며, 이 점이 우리가 뒤르켐을 읽을 때 느끼는 당혹감의 한 이유이다. 하지만 분명한 것은 그것에는 일상적 통계학적 사유의 은밀한 규범주의도, 현 상태를 고수하려는 보수주의도 없다는 점이다.

6.

지금까지 우리는 뒤르켐 자신의 사회학의 적용연관에 대한 반성적 고찰을 살펴보았다. 우리는 이제 뒤르켐이 자신의 사회학의 발생연관을 어떻게 반성하고 있는가를 살펴보자. 사회학은 어떻게 탄생하게 되었는가? 그리고 그것의 전제로서 과학은 어떻게 탄생한 것인가? 그리고 과학은 어떤 성격의 지식인가? 먼저 마지막 질문으로부터 접근해보자.

뒤르켐에서 과학은 처음부터 삶의 맥락에서 분리된 영역이 아니다. 뒤르켐은 과학자들의 지적 취향이 사회체계를 가져온다는 카톨릭 이론가들의 비판을 염두에 두고 다음과 같이 말하였다.

반성은 그것의 발전이 정언적일 때에만, 즉 지금까지 행동을 적절히 인도해 왔던 어떤 관념이나 본능적 감성이 그것의 유효성을 상실했다는 것이 발견될 때에만 발전한다. 반성은 그것이 창조한 것이 아니라 이미 출현한 간극을 메우기 위해서 개입한다. 반성은 그것이 일깨운 사유와 행동이 습관의 형태를 취하면 사라지는 것과 마찬가지로 수용된 습관이 해체될 때에만 등장한다. (1897: 158)

실용주의의 반성개념과 대단히 유사한 이 말의 의미를 이해하기 위해서는 뒤르켐의 습관과 편견개념을 이해할 필요가 있다. 뒤르켐의 습관개념은 베버의 전통적 행위개념과 대단히 유사한 것으로 그는 이 개념을 통해서 사회질서의 근간을 설명하고자 하였다. 습관은 정착된 행위양식으로 논증에 회부되지 않고 수행되는 것이다. 그리고 그것은 실천 안에서 장애에 (반복해서) 부딪히지 않는 한 유효성을 잃지 않는다. 이 습관개념에 상응하는 인식범주가 편견이다. 뒤르켐에 따르면 “단어의 통상적인 의미에도 불구하고 편견은 잘못된 판단이 아니라, 단지 수립된 판단 또는 수립된 판단으로 간주되는 것일 뿐이다. 그것은 다른 사람에 의해서 경험된 그러나 우리 자신은 경험하지 못한 경험의 결과를 요약된 형태로 우리에게 전달한다. 결과적으로 지식과 행동의 장이 넓어질수록, 우리가 다른 사람의 권위에 근거해서 믿어야 할 것들이 많아진다. 달리 말해서 진보는 편견의 수를 증가시키는 데 기여할 뿐이다.” 그러므로 “편견이 없는 사회는 반사가 없는 유기체와 같다. 그것은 생명을 유지할 수 없는 괴물과 같다”(1886: 22). 반성은 이런 습관과 반성이 장애에 부딪힐 때 생성된다. 그러므로,

지식은 수용된 의견을 파괴시키기 위해서 구해지는 것이 아니고 그와 같은 파괴가 시작되었기 때문에 지식이 구해진다.…… 지식이 악의 원천이기는커녕 악의 치료제이며, 우리가 가진 유일한 치료제이다. 일단 세대의 변화로 기준의 신념이 제거되면, 그것들은 인위적으로 재수립될 수 없다. 그 후에는 단지 반성만이 인생에서 우리를 인도할 수 있다.…… 과학은 해체를 가져오는 것이 아니라, 과학을 탄생시킨 해체에 대항하는 유일한 무기이다.…… 사라진 전통의 권위는 과학을 침묵하게 함으로써 회복되지 못한다. (1897: 169)

동시에 과학은 어떤 특권화된 지식도 아니다. 그것은 “의식과 의식의 최고 형태”(1907: 139)이며, 그런 의미에서 과학은 반성적 의식의 빼어난 모체이며(1907: 143~144), “일종의 모범적 합리성”(exemplary rationality) (1905: 340) 일 뿐이다. 그리고 “과학은 행위 속에 있는 인간의 추론”(1905: 339)이라고 보는 점에서 그는 실용주의 행동의 실험적 성격개념과도 일치한다. 뒤르켐의 이런 개념구도는 반성과 의식 개념을 ‘상황 속의’ 반성과 의식으로 만들었으며 주체철학의 개념구도에서 벗어난 것이라고 할 수 있다. 그에게는 주체의 실험적 인식주체와 경험적 인식대상으로의

이중화가 발생하지 않는 것이다. 뒤르켐에게 반성은 편견의 유효성 상실에 대응하는 경험적 주체의 경험적 반성이다. 그리고 과학은 그의 진리를 사회적 소통 안에서 검증한다. “과학은 고립된 개인들의 작품이 아니다. 그것은 모든 종류 모든 장소의 과학자들이 함께 하는 협동적 작업의 산물이다. 따라서 그것은 그것의 역사의 모든 계기에서 매년 그리고 세대에서 세대로 집중되고 축적된 일종의 인간경험의 요약이다”(1905: 340).

뒤르켐은 이런 과학이 현실에 대한 반영이라는 단순한 인식을 넘어섰다. 뒤르켐에게 과학은 세계해석의 기능뿐 아니라, 세계구성의 한 계기이다. “사실 진리, 즉 현실의 ‘모사’는 잉여적이거나 중복적인 것만은 아니다. 그것은 확실히 새로운 세계, 다른 어떤 것보다 더 복합적인 세계를 현실에 덧붙인다. 진리에 무엇인가를 부가하며 그런 한에서 그것은 더 이상 충실했던 모사만은 아니다”(1914: 91). 즉 진리는 세계를 표상하는 주체인 사회세계 자체가 표현되어 있다. 진리의 성취 자체, 의식의 동일성이든 특수한 의견의 지향된 진리이든 그것은 사회적 삶 자체의 성취이며, 그 안에는 사회 자체의 속성이 거주하고 있다. “사회가 자기지식을 획득했다는 바로 그 사실 때문에 사회는 이전의 존재상태가 더 이상 아니다. 왜냐하면 의식은 단순히 효과없는 부수현상이 아니기 때문이다. 그것은 그것이 해명한 현실에 영향을 준다. …… 사람들은 미쳤다는 것을 알 때, 더 이상 같은 정도로 그리고 같은 방식으로 미친 것은 아니다”(1907: 143~144). 성취된 세계재현은 그 자체로 새로운 삶의 조건이다.

7.

이상의 논의로부터 우리는 뒤르켐이 상황 속의 반성개념으로부터 과학을 이끌어내며, 그 과학은 일상적 반성의 방법적 수행을 의미하며, 사회적 실천이며, 세계구성적 실천의 일부로 이해한다는 것을 알 수 있다. 그러나 그렇다고 해서 뒤르켐이 우리가 통상 ‘과학혁명’이라고 부른 지식의 역사의 주름잡힌 단층에 둔감한 것은 아니다. 그는 과학과 일상적 지식이 일정한 연속성을 가지고 있다고 보았으며, 과학 못지않게 일상적 집합의식 또한 일상적 행위자들의 무수히 반복되는 실천에 의해서 검증된 것으로 파악하지만, 양자의 차별성 또한 그 못지않게 인식하였다. 물론 뒤르켐의 텍스트의 표면에 전개된 논술은 과학과 신화, 체계적 반성과 일상적 반성 간

의 차이보다는 연속성을 강조하는 것이었다. 그는 이 점을 현대의 과학과 원시인의 신비적 참여를 대립시키는 레비-브륄의 저서를 서평하면서 분명하게 밝히고 있다.

우리의 시각은 레비-브륄과는 다소 다르다. 무엇보다 이런 (원시적) 심성을 우리의 심성과 구분하는 데 집착함으로써 그는 이런 차이를 긍정적인 반립(positive antithesis)의 형식으로 제시하는 데까지 나아간다. 한편에 종교적·원시적 사유가, 다른 한편에 과학적·현대적 사유가 대립물로 포진한다. 전자의 경우에는 실험적 입증과 모순에 대한 거의 완벽한 무관심이, 후자의 경우에는 동일률과 경험의 지상권이 당연한 것으로 수용된다. 이와 달리 우리는 이런 두 가지 형태의 인간 심성이 다르게 보이지만 서로 다른 원천에서 유래한다는 생각을 잘못이라고 여긴다. 양자는 서로로부터 생겨났으며, 동일한 진화과정의 두 가지 단계를 대표한다. 진정으로 우리는 인간 관념에서 가장 본질적인 것들인 시간, 공간, 유와 종, 힘과 인과성, 인격 같은 관념들, 간단히 말해서 철학자들이 범주라는 이름을 부여했으며, 논리적 활동 전체를 지배하는 것들이 종교 내부로부터 발전해왔음을 알고 있다. 과학은 종교로부터 이런 것들을 떨어온 것이다. 이런 인류의 두 단계의 지적 깊 사이에는 어떤 간극도 없다. (1911: 171)

그러므로 뒤르켐은 “인간의 사유의 역사는 두 종류의 서로 대조적인 진리가 있다. 그것은 신화적 진리와 과학적 진리”(1914: 86)라고 선언한다. 우리가 여기서 발견하는 것은 과학과 신화의 대립이 아니라, 과학적 진리와 신화적 진리의 대립이 설정되어 있다는 것에 주목해야 한다. 뒤르켐에게 과학과 신화의 대립은 진리와 허위의 대립이 아니다. 과학과 신화는 진리의 두 가지 양상이다. 그렇다면 과학과 신화의 종차 또는 양상의 차이는 무엇인가?

《원시적 분류》(*Primitive Classification*)에서 《종교생활의 기본형태》(*The Elementary Forms of the Religious Life*)를 거쳐 《사회학과 실용주의》에 이르는 뒤르켐의 후기 지식이론은 단지 범주의 사회적 구성을 분석함으로써 칸트의 선험주의를 사회학적으로 극복하는 것 외에도 과학, 더 폭넓게는 이성의 계보사를 구성하려는 시도로 읽을 필요가 있다. 즉 과학의 기원을 종교로 소급하는 것은 단지 과학이 종교와 다르지 않다는 진술을 획득하기 위한 것은 아니기 때문이다. 뒤르켐이 보기에 “이성을 구성하는 모든 것, 그것의 원리와 범주는 역사과정 안에서 만들어진 것”(1914: 67)이며, 따라서 “과학적 논리의 본질적 관념은 종교적 기원을 가지

고”(1912: 477) 있다는 진술은 이성의 역사적 구성의 계기를 찾아가려는 시도로 볼 수도 있기 때문이다. 뒤르켐은 원시사회가 마나(mana), 오렌다(Orenda), 와칸(Wakan) 등의 이름으로 가다듬은 힘의 개념에 대해서 그 중요성이 종교관념의 발전 사뿐 아니라 “과학적 사유의 역사에 대해서도 흥미로운 세속적 측면을 가지고 있다”(1912: 232)고 말하는데, 이런 진술에서 우리는 우리의 해석의 정당성을 획득할 수 있다.

우선 신화적 사유의 핵심적인 특징이 무엇인가? 레비-브륄에 대한 뒤르켐의 서평에도 드러나듯이 그것은 모순율의 위반이다. 그것은 “사람이 캉거루이고 태양이 새라고 진술하는 것은 같은 것과 다른 것을 동일시하는 모순율의 위반”(1912: 271)을 특징으로 한다. 그렇다면 어떻게 해서 이런 모순율의 위반으로부터 과학적 지식이 탄생하는 것인가? 이 점에서 뒤르켐의 『원시적 분류』는 대단히 흥미로운 논술을 전개한다. 뒤르켐은 이 저술에서 사회형태학과 분류체계의 문제를 오스트레일리아 부족, 주니와 슈족, 중국의 순서로 서술하고 있다. 이런 순서는 사회의 복잡성 증대와 그에 따른 분류의 복잡화와 일치한다. 뒤르켐은 중국의 분류체계를 기술한 후, 중국은 대단히 복합적 분류체계를 발전시킨 후 그것을 음/양의 이분법으로 재통합한다는 것을 지적한다. 충분히 복잡해진 분류체계는 이제 추상적이고 단순화된 분류체계로 재구성된다. 이 점과 관련해서 뒤르켐은 다음과 같이 진술한다.

이런 분류체계는 발전된 신화체계(mythologies)의 매우 본질적인 요소로 종교적 사유의 진화에서 중요한 역할을 하였다. 그것은 복수의 신들을 하나의 신으로 환원하는 것을 촉진하고 결과적으로 유일신교를 예비한다. 브라만 신화체계의 특징인 ‘단일신교’(henotheism)는 적어도 일정한 발전단계에 이른 후에는 실제로 점점 더 많은 신들이 서로로 환원되는 경향을 보인다. 불교 이전의 인도의 범신론은 어떤 관점에서 보면 류가 종이 되고 종이 류가 되는 불안정한 분류체계지만 그럼에도 불구하고 점증하는 통일성의 경향을 보인다. …… 우제너(Usener)가 보여주었듯이 그리스와 로마의 다신교의 점진적 체계화는 서구 유일신교 도래의 본질적 조건이었다. 지역적이고 특수화된 부차적인 신들은 점차 좀더 일반적인 표제 아래, 위대한 자연신들로 포섭되고 그들에 의해서 흡수되는 경향이 있다. …… 신화적 분류체계가 완벽하고 체계적인 것이 될 때, 그것이 우주를 포괄하게 될 때, 고유한 의미에서 신화체계라고 말할 수 있는 것의 종언을 고지한다고까지 말할 수 있다. 범, 브라만, 프라자파티, 최고의 류, 절대적이고 순수한 존재는 기독교의 초월적 신만 큼이나 상상

적으로 빈곤한 신화적 인물들이다.

그리하여 우리는 눈치채지 못한 새에 최초의 철학적 분류의 면류관을 쓴 추상적이고 상대적으로 합리적인 유형에 접근하게 되는 것 같다. 중국철학은 실제로 도교의 경우 우리가 기술한 분류체계에 근거한다. 그리스에서는 그것의 독트린의 역사적 기원에 대해서는 일언반구도 없지만 헤라클레이토스의 이오니즘의 두 원리인 전쟁과 평화, 엠페도클레스의 사랑과 투쟁이 중국의 분류체계의 음과 양 같은 방식으로 사물을 분류한다고 말할 수밖에 없다. 피타고拉斯주의자들이 수, 원소, 성별, 그리고 몇 가지 다른 사물을 사이에 수립한 관계는 우리가 논의한 마술-종교적 기원에 상응한다는 것을 상기시킨다. 또한 플라톤 시대조차 세계는 여전히 위계적으로 분류된 방대한 공감의 체계로 생각되었다. (1903b: 78~80, 강조는 필자)

뒤르켐에 따르면 사회의 복합화에 따른 분류체계의 복합화가 일정한 임계점을 지나면서 분류체계는 역으로 종언을 고하고 그것의 추상화에 의해서 지나친 복합성의 문제를 해결하려는 시도가 발전한다는 것이다. 이런 과정은 이른바 사회생활의 범주를 인지적 세계이해의 범주에 투사하는 “사회중심주의”(sociocentrism) (1903b: 86)를 중단시킨다. 익숙한 중국적 분류를 예로 들어보자. 중국적 분류에서 사방위는 네 가지 토템, 네 가지 원소, 사계절, 네 가지 색채와 계열적(paradigmatic) 축으로 분류된다. 신화적 사유의 특징은 이런 계열적(paradigmatic) 축에 위치한 것들을 통합적(syntagmatic) 축으로 전이한다는 것이다(Allen, 1994: 48ff.). 예컨대 북쪽에는 현무가 살며, 그것은 겨울이며, 죽음이고, 망자의 혼이 거하는 곳이며, 물의 세계라는 식이다. 이런 신화적 분류체계가 모순율을 위배한다고 해서 그것에 규칙이 없는 것은 아니다. 예컨대 중국적 분류체계에서 물은 현무이지만, 현무가 불일 수는 없다. 과학적 사유의 전 단계인 철학적 사유의 출현을 가능하게 하는 것은 사유가 계열적인 축을 통합적 축으로 전위하는 것을 금지하는 것인데, 이는 사유의 체계가 현실의 체계의 투사이기를 그치는 분류체계의 발전(물론 이 발전은 사회생활의 복합성 증대로 인한다)에 의해서 이룩된다. 그렇게 해서 “논리적 조직은 사회조직과 자신을 구별하고, 자율적으로 된다”(1912: 493). 이것이 뒤르켐이 해명한 사유의 신화로부터 탈출의 드라마이다.

그러나 이렇게 사회조직으로부터 그 텃줄을 끊어버린 논리적 사유는 그 자체로는 아직도 과학에 이른 것은 아니다. 과학이 탄생하기 위해서는 더 많은 사유의 변혁을 경험해야 한다. 그러나 뒤르켐은 그런 추가적인 변화의 과정에 대한 독립적인

논술을 전개하지는 않았다. 우리는 여기저기 산재한 그의 과학에 대한 언급으로부터 비록 그가 구체적인 분석은 하지 않았지만, 염두에 두고 있었던 것을 재구성할 수밖에 없으며, 그것은 따라서 불가피하게 번역한 작업일 수밖에 없다. 뒤르켐이 최초 과학의 탄생으로 이해하는 것은 그리스의 변증법의 탄생이다.

역사는 우리에게 과학이 다름 아니라 그리스에서 어떤 욕구를 충족시키 위해서 등장했다는 것을 보여준다. 플라톤과 소크라테스 모두에게서 과학의 역할은 개인적 판단들을 통일하는 것이다. 그것의 증거는 과학을 구성하기 위해서 사용된 방법이 '변증법' 또는 일치가 존재하는 점을 발견하려는 견지에서 판단을 비교하는 기예였다는 사실이다. 변증법이 과학적 방법 중 최초의 것이라면 그리고 그것의 목적이 모순을 제거하는 것이라면 이는 과학의 역할이 정신을 비인격적 진리로 이끌고 모순과 특수주의를 제거하는 것이었기 때문이다. (1914: 88)

변증법이 최초의 과학이라는 뒤르켐의 주장은 우리에게 다소 낯선 것으로 인식될 수도 있다. 물론 뒤르켐은 진정한 의미에서 과학, 그리고 우리가 통상 과학혁명이라고 부르는 것을 구성한 것은 실험과학의 등장과 함께라고 생각한다. 우리는 그것을 다음과 같은 뒤르켐의 흥미로운 진술로부터 알 수 있다.

변증법은 분명히 그럴 듯한 명제를 설득력있게 논증하는 기예이다. 그리고 토론(debate)은 이런 기예의 실천에서 필연적인 절차이기 때문에, 그것은 본질적으로 논증의 기예이다. …… 중세에는 변증법이 지식에 이르는 길로 간주되었다. 그러나 변증법은 엄밀한 의미의 지식이 획득될 수 없는 경우에 시작된다. (1905: 147)

실험적 추론이 변증법을 대치한 것은, 전자 자체가 비록 객관적인 종류이기는 하지만 후자의 일종인 한에서 전적으로 자연적인 발전이다. 변증법이 의견들의 체계적인 대면으로 이루어지듯이 실험적 추론은 사실들의 체계적인 대면으로 이루어진다(1905: 154).

우리는 위 인용문으로부터 다음과 같은 사실을 알 수 있다. 1) 실험과학과 중세의 변증법은 모두 의견의 모순을 지향하는 과학이다. 2) 실험과학은 그런 의미에서 변증법과 대립하는 것이 아니라 그것의 계승자이다. 3) 중세에 변증법이 지배한 것은 의견의 대립을 지양하는 유일한 방법이 논쟁이었기 때문이었다. 4) 실험과학은

사실의 입증에 의해서 의견의 대립을 극복한다는 점에서 진정한 의미에서 과학적이며 변증법보다 우월한 과학이다.

지금까지 뒤르켐의 과학관과 그것의 발생에 대한 고찰을 살펴보았다. 이제 뒤르켐이 사회학의 발생연관을 어떻게 파악하고 있는지 살펴보자.

8.

뒤르켐은 사회학의 출현 조건을 두 가지 측면에서 파악한다. 첫째 여론의 장기적인 변모의 귀결로, 둘째 프랑스라는 특수한 국민적 조건으로부터이다. 뒤르켐이 보기로 사회학이 출현하기 위해서는 기존의 과학적 사유가 사회의 영역에 적용되어야 한다. 즉 사회학은 사회가 법칙에 종속된다는 지각이 등장할 때에 비로소 출현한다 (1909b: 72). 사회학은 “결정론적 사유의 새로운 확장”(1909b: 74)이다. “사회는 인간이 주조할 수 있는, 즉 인간이 뜻대로 할 수 있는 일종의 무한히 가변적이고 가소적인 소재로 보지 않게 되었다. 그러므로 사회를 그것의 본성이 우리에게 부과되고 다른 모든 자연적 사물과 마찬가지로 그것을 규율하는 법칙에 동조해서만 수정될 수 있는 현실로 보는 것이 필수적이다”(1909b: 74). 이런 인식의 등장은 뒤르켐에 따르면 18세기에 처음 등장하였다. 몽테스키외, 콩도르세 같은 사람의 등장이 그 예이다.

그렇다면 왜 이렇게 사회를 결정론적 사유의 영역으로 사고하는 것이 역사에서 보다 후대에야 등장한 것인가? 뒤르켐은 그 이유를 기독교의 영향 때문으로 본다.

종교로부터 출발한 과학은 인지적·지적 기능과 관련된 모든 것에서 종교를 대치하는 경향이 있다. 이미 기독교는 물질영역의 질서의 경우 이런 대체를 확고히 인정하였다. 물질을 다른 무엇보다 속된 것으로 보았기에 기독교는 이것에 대한 지식을 기꺼이 다른 학문에 넘겨주었다. 신은 이 세상을 인간의 논쟁에 넘겨주었다 (*traditit mundum hominum disputationi*). 그리하여 자연과학은 큰 어려움 없이 확립되고 자기의 권위를 인식시킬 수 있었다. 그러나 기독교는 영혼의 세계만은 쉽게 포기할 수 없었다. 왜냐하면 기독교의 신은 그 무엇보다 영혼을 다스리기를 열망하기 때문이다. 바로 이런 이유 때문에 오랫동안 정신생활을 과학에 종속시키는 것은 일종의 독신(瀆神)이라는 생각이 생겨난 것이다. 심지어 오늘날까지도 이런

생각은 많은 사람들에게 반발감을 불러일으킨다. (1912: 477)

그러므로 사회의 영역에 과학적 사고가 침투하기 위해서는 일정한 세속화과정, 즉 여론의 변화가 진행되어야 한다. 뒤르켐은 여론의 변화가 사회학을 낳았다고 보지만, 아직도 그것에 반대하는 강한 여론이 존재하고 있다고 본다.

그러나 사회학이 특수하게 프랑스에서 탄생할 수 있었던 것은 뒤르켐에 따르면 유럽사회 전반의 세속화과정이라는 조건 외에 좀더 고무적인 조건이 있었기 때문이다. 그래서 뒤르켐은 사회학이 본질적으로 프랑스적 과학이라고 한다(1892: 1; 1900b: 3; 1915: 376). 그 이유는 첫째 프랑스에서는 “전통주의가 그것의 영역을 상실한다. 그들의 제도를 의당 그래야 할 모든 것으로 간주하는 민족들 사이에서는 어떤 것도 사회문제에 사유를 적용하도록 그것을 유인할 수 없다”(1915: 383). 이것이 바로 “혁명의 폭풍우가 지나가고 나자 사회학의 관념이 마치 마술처럼 형성된 이유이다”(1900b: 6). 혁명이 모든 전통주의를 쓸어버림으로써 사회학의 요람을 예비한 것이다. 둘째, “감히 현실의 가장 복합적이고 불안정한 면을 확정적인 용어로 변역하고자 할 만큼 대담한 이성에 대한 확고한 신념이 필수적이다”(1915: 383). 프랑스는 이런 이중적인 조건을 만족시킨다. “낡은 사회조직이 프랑스보다 더 송두리째 뿌리뽑힌 나라는 없으며, 결과적으로 그것을 다시 만들기 위해서 사유, 즉 과학을 프랑스보다 더 필요로 한 나라는 없다.” 다른 한편 “프랑스는 데카르트의 나라이며”, 따라서 “명석한 관념에 대한 열정을 가지고 있다”(1915: 383, 거의 동일한 주장을 하는 1900b: 21~22도 참조).

그러므로 사회학의 탄생조건을 엄밀하게 살핀다는 것은 혁명사를 서술하는 것이고, 다른 한편으로는 데카르트 정신의 계보를 분석하는 것이다. 뒤르켐은 이 두 문제를 본격적으로 다룬 적은 없다. 그러므로 산발적인 그의 논술을 재구성해 볼 수밖에 없다. 뒤르켐의 대혁명에 대한 평가는 대단히 양가적(ambivalent)이며, 복합적이다. 여기서는 우리의 논의에 필요한 것만을 살펴보자.

뒤르켐을 보수주의자로 낙인찍는 데 결정적인 공헌을 한 니스벳은 뒤르켐의 사상을 토끼뿔 자장 안으로 포섭한다. 사실 그런 해석의 실마리가 뒤르켐 안에 없는 것은 아니다. 예컨대 우리는 『자살』(Suicide) 안에서 “프랑스 혁명이 야기한 커다란 변화는 전례가 없을 정도로 평준화를 가져왔다. 프랑스 혁명이 변화를 즉흥적으로 만들어냈다기보다는 그와 같은 변화는 구체제가 지향했던 중앙집권화에 의해서 오

랫동안 준비되었던 것이다”(1897: 388) 같은 정확히 토크빌적인 명제를 발견할 수 있다. 그리고 뒤르켐은 이런 절대주의의 잘못된 유산이 대혁명과 그 후의 역사 속에서 계속되는 사태를 극복하기 위해서 그의 직업집단이론을 제출하였다. 그러나 이렇게만 보는 것은 사태의 한면만을 보는 것이다. 뒤르켐은 토크빌이나 여타 보수주의자들과는 달리 “개인의 권리를 방어하는 개인주의자는 국가의 생생한 이해관심을 방어하는 것”(1898a: 179)이라고 보았으며, 직업집단이론 또한 직업집단과 국가 간의 견제와 균형을 통하여 보다 많은 권리를 개인에게 확보하는 것을 목표로 한 것이었다. 뒤르켐은 국가의 전제보다 더 위험한 것을 길드 같은 집합적 특수주의의 위협으로 보았으며(1900a: 64) “이런 특수한 집합적 힘이 존재한 곳에서는 어디서나 그것을 중립화하기 위해서 국가가 존재해야 한다”(1900a: 66)고 주장하였다.

확실히 공화주의자 뒤르켐은 대혁명에 대해서 부정적이지는 않았다. 그러나 뒤르켐은 대혁명 안에서 절대주의의 유산을 발견하는 한, 그것에 비판적이다. 뒤르켐이 보기에 절대주의를 특징짓는 중앙집권적인 국가권력의 형성은 “분명히 부분적으로는 병적인 조건의 산물이다. 진정으로 우리의 도덕적·정치적 중앙집권화와 통일화가 일어나는 방식에는 어떤 병적인 것이 있다. 국가(state)는 그런 광범위한 평준화를 일으키지 않고도, 국가(nation)의 이차적 제도들의 모든 다양성을 파괴하지 않고도, 스스로 사회조직의 유일한 주요 형식이 되지 않고도 수립될 수 있다. 간단히 말해 우리는 삶을 그런 비인격적 틀의 수인이 되게 하는 데까지 나아가지 않고도 도덕적·정치적으로 통일된 민족이 될 수 있었다”(1905: 124). 뒤르켐은 이 절대주의의 병리적 측면이 프랑스의 민족적 문화로 자리를 굳혀갔다고 본다. “군주제가 기울인 노력의 지향은 바로 국가의 도덕적 다양성을 평준화하고 지역적 제도의 다양성이 통일성을 부과하고 사회 성층 전체에 단일한 법전과 윤리를 수립하는 것을 향”한 것이었으며, 이런 경향, 즉 일단 규율의 습관이 형성되고 질서를 향한 열정이 사회유기체의 한가운데 심어지게 되면, 그것은 불가피하게 중앙으로부터 모든 기관으로, 모든 공적 활동 형태로 소통되며, 그리하여 민족적(national) 성격의 한 양상”(1905: 122)이 되었다. 그리고 이로 인해 “국가(state) 내 어떤 제도도, 심지어 사적인 제도도 같은 정신태도를 공유하고 동일한 추동력에 굽복하는 것을 피하는 것이 불가능해진다”(1905: 122~123). 예컨대 “프랑스 기숙학교체계는 15세기 대학에 만연한 유례없이 강력한 일률적 획일화(uniform regimentation)를 향한 열정으로부터 생겨난 것이다”(1905: 122). 이런 기숙학교의 전통으로부터 데카르트가 탄생한

것은 전혀 우연이 아니며, 오히려 가장 엄격한 기숙사 라 플레슈의 학생 데카르트는 이런 절대주의적 “정신의 최고의 표현”(1905: 275)이다. 데카르트의 체계를 관류하고 있는 것은 “저 보편적 수학, 단순화를 향한 프랑스적 충동”(1905: 275)이며 데카르트는 그것을 체계적으로 정교화한 것이다.¹⁰⁾

뒤르켐은 이런 절대주의-데카르트 정신의 복합체가 대혁명-계약이론의 복합체로 계승되는 것을 본다. 우선 대혁명은 “이것은 혁명 이전 수세기 동안 배양되어 온” “어떤 부담스러운 족쇄로부터도 시민을 해방시키는 것을 목적 자체로” 하는 자유주의운동의 산물이며 “혁명은 이것의 정점일 뿐이다”(1896: 121~122). 이런 해방운동이 가능했던 것은 절대주의 국가가 국가를 제외한 모든 집합체를 청소해버렸기 때문이다. “절대왕정과 혁명적 민주주의는 서로 배타적이다. 그러나 전자는 후자를 위하여 길을 청소하였”으며 “혁명의 사람들이 새겨놓은 이 나라의 도덕적 통일성”은 “구체제에 의해서 예비”된 것이다(1903a: 276). 국가가 이차집단을 제거함으로써 마련한 텅 빈 공간에서 “이런 폭풍우를 거쳐 살아남은 유일한 집합적 형태”(1897: 389)인 국가 자체의 지배력을 개인의 손으로 이전시키려는 자유주의운동이 형성된 것이다. 그러나 대혁명은 “개인주의적 운동인 동시에 국가주의적 운동”(1896: 66)이었다. 국가는 “그것(개인주의운동)의 실현을 위한 자연적 도구로 구상되었기 때문이다”(1896: 66). 그러므로 대혁명은 국가주의운동을 핵으로 하는 절대주의의 개인주의적 전도인 동시에, 그 뒷문으로 절대주의의 국가주의 경향을 다시 들여온 것이다.

이런 대혁명이 (물론 심각한 단절이 있지만) 절대주의를 계승한다면, 데카르트주의는 원자론적 사회이론과 계약이론으로 이어진다. 계약이론에는 “입법자의 전능성과 관련하여 아직도 통용되고 있는 그 편견(데카르트주의)을 계속해서 살아있게 유지하는 것이 있다”(1903a: 260). 그것은 개인들의 의지의 합의만으로 사회가 재구성될 수 있다는 ‘정치의 환상’을 가져오는 것이며, 데카르트적 단순주의 정신(esprit simpliste)은 모든 특수주의에 대한 혐오를 야기하며, 대혁명이 특수주의에 대해서 그렇게 무자비했다면, 그것이 계약이론과 대혁명 자신이 “특수주의에 대한 공포”(1901: 107)를 가지고 있었기 때문이다.

10) 뒤르켐은 절대주의가 야기한 프랑스의 민족문화의 예를 기숙학교나 데카르트주의에서 뿐 아니라 프랑스인 사해동포주의나 프랑스 문학이나 프랑스 언어에서도 찾을 수 있다고 말한다 (Durkheim, 1903a: 250~253).

그러므로 뒤르켐에게서 대혁명-계약이론의 복합체는 사회학의 탄생조건인 동시에 그것이 해결해야 할 문제의 생산지로 파악된다. 그리고 이 대혁명-계약이론의 병리성은 절대주의-데카르트주의의 복합체로 소급된다. 이제 뒤르켐의 사회학의 설립이라는 과제는 절대주의에서 발원하여 대혁명 이후에도 생산되고 있는 자유주의운동과 국가주의운동 사이에서 제3의 길을 모색하는 것인 동시에, 데카르트주의-계약이론의 이론적 유산을 극복하는 것이 된다. 여기서는 뒤르켐의 방법론의 규명이 우리의 과제이므로 후자의 문제에 대한 뒤르켐의 접근을 살펴보자. 그러나 한 가지 염두에 두어야 할 것은 뒤르켐의 후자의 문제에 대한 접근이 전자와 무관한 것은 아니라는 것이다. 전자의 문제를 해결하려는 어떤 시도도 그것의 정신적 거울상인 데카르트주의 안에서 모색되는 한, 그것은 처음부터 실패할 수밖에 없는 시도이다. 따라서 뒤르켐에서 사회학을 수립한다는 작업을 단지 심리학으로부터 자신의 영토를 지키고 주권을 선언하는 폭 좁은 시도로 이해하는 것은 그의 기획의 진정한 의도를 전혀 잘못 이해하는 것일 뿐이다. 그에게서 사회학은 현재의 문제를 해결하는 국민적 프로젝트이다. 그렇다면 “인문과학의 새로운 길을 열어야 하는 운명”(1912: 495)을 지닌 사회학은 어떤 것인가?

9.

뒤르켐은 그의 『분업』(*The Division of Labour in Society*)에서 세 가지 아노미에서 대하여 말하였다. 그것은 확대된 시장이 결여한 유기적 연대에 따른 공황, 노동과 자본의 적대, 과학의 전문화로 인한 과학의 통일성 상실이다(1893: 292~294). 그런데 아노미에 대한 지금까지 쓰여진 숱한 논문들은 뒤르켐이 지적한 마지막 아노미, 즉 ‘지적 아노미’에 충분히 주목하지 않았다.¹¹⁾ 그러나 뒤르켐의 방법론에 대한 기획은 바로 이런 지적 아노미에 대한 극복으로 이해하는 것이 가장 적절한 이해의 길로 보인다. 그럴 때 우리는 다시 한번 뒤르켐의 사회학이 현실의 아노미와 현실에 대한 이론의 아노미 양자의 이중적 극복을 위한 기획으로 이해할 수 있다. 이런 해

11) 아마도 페스트로비치와 브라운의 논문이 거의 유일한 예외인 것 같다(Mestrovic & Brown, 1985 참조).

석 전망은 또 다른 이점을 가지고 있는데, 그것은 뒤르켐의 지적 아노미의 극복 프로그램이 현실의 아노미에 대한 극복 프로그램과 내면적인 연관을 가지고 있다는 것을 알 수 있다는 것이다.¹²⁾

현실의 아노미 극복을 위해서 뒤르켐이 제시한 프로그램은 그 자체가 엄밀한 분석을 요하는 것이지만 적어도 지금까지 있어 온 해석사에 비추어서 대체로 동의를 받을 만한 개요는 다음과 같다.

- 1) 사회는 집합의식 없이는 유지될 수 없거나 대단히 취약해지므로 건강한 사회의 유지를 위해서는 사회의 현 상태와 양립할 수 있는 집합의식의 모색이 필요하다.
- 2) 현대사회는 고도로 기능적으로 분화된 복합적 사회이므로 이런 사회는 유기적 연대로 유지되어야 한다.
- 3) 이런 두 가지 과제를 위해서는 그것을 형성할 수 있는 집합적 열광과 그것이 형성한 이상을 실현하는 제도적 장치가 마련되어야 한다.

물론 이런 테제에 대한 반론이 제기될 수 있다. 예컨대 1)과 2)가 양립하는가 하는 문제제기가 가능하다. 즉 뒤르켐은 현대사회에서 기계적 연대에 기초한 집합의식이 유기적 연대로 이행한다고 보았는데, 어떻게 현대사회에서 집합의식의 유지

12) 그러나 다른 한편 이런 해석은 당혹스러운 것일 수도 있다. 우리는 뒤르켐의 아노미 또는 사회 병리 일반의 문제해결 방안이 도덕적 개혁을 지향하는 것이라는 것을 알고 있다. 그렇다면 지적 아노미와 사회적 아노미의 상관성을 지적하고, 그것의 이중적 해결을 뒤르켐 사회학의 프로그램으로 이해하려는 해석 전망은 지식의 문제 또한 도덕적 문제로 이해한다는 것을 말한다. 이런 입장 자체의 정당성은 되물어져야 할 성질의 것이지만, 적어도 뒤르켐이 지적 아노미에 대응하는 전략은 그런 것이다. 뒤르켐이 보기의 “과학은 도덕성으로 물들여”(Durkheim, 1906: 53, n. 1) 있으며, “도덕적 특성과 분리될 수 없다”(Durkheim, 1914: 73). 그러므로 뒤르켐에게서 “방법의 과학에 대한 관계는 법이나 도덕의 행동에 대한 관계와 같다”(Durkheim, 1893: 303). 뒤르켐의 이런 관점은 예컨대 하버마스와 대립된다: “나는 규범적 정당성이 진리요구에 유비되는(analogous) 타당성 요구로 간주되어야 한다는 관점을 가지고 있다. 이런 관념은 ‘인지주의적 윤리’라는 용어로 포착될 수 있다”(Habermas, 1990: 196~197). 하버마스는 진리의 모델을 도덕의 영역에 유비적으로 확장하는 이론전략을 사용한다. 이에 비해 뒤르켐은 윤리의 모델을 진리로 유비에서 확장한다. 그런 점에서 뒤르켐의 구상은 ‘윤리주의적 진리’라고 부를 수 있다. 이런 유비들은 그것이 모두 유비인 한, 어느 것이 우월한가를 미리 결정할 수는 없다.

가 필수적인가 하는 질문이 있을 수 있다. 그러나 뒤르켐의 텍스트를 더 꼼꼼히 읽어본다면 『분업』이 기계적 연대로부터 유기적 연대로 옮아가는 거대한 이행만을 분석하고 있다는 생각은 단편적이다. 그 못지않게 중요한 뒤르켐의 주장은 기계적 연대로부터 유기적 연대로의 이행이 집합의식의 변형을 가져온다는 것임을 즉각 이해할 수 있다. 여기서 우리는 그것에 대한 충분한 분석을 할애할 수는 없지만 뒤르켐의 다음과 같은 진술은 그런 해석의 근거를 보여준다: “공통의식의 쇠퇴는 공통의식이 총체적 소멸의 위험에 처해 있다는 것을 말하는 것은 아니다”(1893: 122).¹³⁾ 우리는 오히려 현대의 집합의식을 협약적인 질서에 기초하는 유기적 연대를 가능하게 할 생활세계의 공유된 의미지평과 규범구조로 이해해야 한다.

3)에 대해서도 의문이 제기될 수 있다. 그것은 집합적 삶을 결여한 사회에 집합적 삶의 발전을 요구하는 모순적, 기껏해야 사실과 당위 간의 비대칭적 요구이다. 뒤르켐 또한 이런 문제를 의식하고 있었다: “우리는 악순환에 사로잡혀 있는 것처럼 보인다. 왜냐하면 이런 결사는 결사의 정신과 집단의 감수성이 일어날 때에만 재탄생할 수 있기 때문이다. 다른 한편 우리는 이런 감수성을 이미 존재하는 결사의 맥락 안에서 실천을 통해서만 획득할 수 있다. 우리는 집합적 삶을 사랑할 때에만 그에 다시 활기를 불어넣고 이런 지둔함으로부터 그것을 부활시킬 수 있다. 그러나 우리는 그 안에 살고 있지 않는 한 그것을 사랑하는 것을 배울 수 없으며, 그러기 위해서는 그것이 존재해야만 한다”(1903a: 235). 뒤르켐은 이런 악순환을 무에서 유를 창출하는 마술로 해결하려고 하지 않았다. 그는 그럴 수 있도록 하는 길을 현존하는 제도에서 찾는다. 예컨대 “학교의 역할이 상당한 것은 바로 이 점에서이다. 그것은 우리가 이런 악순환에서 벗어날 수 있는 수단, 아마 유일한 수단일 것이다. 학교는 어린이가 자연적으로 그리고 필수적으로 그것의 일부인 현존하는 집단이다”(1903a: 235). 물론 뒤르켐이 교육 만능주의자는 아니다. 여기서 우리는 현존의 모순을 현존의 조건으로부터 해결하려는 뒤르켐의 시도를 읽어야 한다.

이제 우리는 앞의 테제와 뒤르켐의 방법론의 프로그램이 어떤 연관을 가지고 있는지 살펴보자. 먼저 우리는 지적인 아노미가 문제인 한에서 문제의 해결은 일차적

13) 뒤르켐이 사회의 복합성 증대에 따른 집합의식의 변형에 대해서 (그 방향은 우리가 앞에서 『원시적 분류』에 대한 논의에서 검토하였듯이 추상화와 보편화이다) 직접 논의하고 있는 것으로는 『분업』, pp. 229-231 참조.

으로 지적인 집합의식의 수립이라는 것을 알 수 있다. 지식의 집합의식, 그것은 뒤르켐이 보기에 무엇보다 현대의 최종적이자 최고의 집합의식인 “인간승배”와 등가물인 “이성승배”(1914: 1)이다. 이성을 승배하고 진리를 지향하지 않는 것은 과학이 아니다. 따라서 지적 아노미의 종식을 위한 첫번째 과제는 이성승배를 확립하는 것이고 이성을 공격하는 제사조와 분할선을 확정하는 것이다. 신비주의와의 투쟁이 중요한 것은 그것이 “지적인 영역에서 환상의 지배”라는 점 때문만은 아니다. 그로 인해 그것은 “실천의 영역에서는 아나키의 지배”를 놓기 때문이다. (1895b: 188) 그러므로 즉 “우리 분야의 진보를 막는 많은 편견을 비판에 종속시키는 최상의 방법”(1900b: 16)이라고 뒤르켐이 자임한 《방법》의 일차적 목표는 신비주의의 비판이었다. 그래서 그는 《방법》의 1판 서문에서 “신비주의가 부활하는 이 시대에 그런 (뒤르켐이 시도한 합리주의적 과학의 수립) 과제는 어떤 점에서는 우리와 견해를 달리한다고 해도 이성의 미래를 믿는 사람들이라면 아무런 우려없이 진정으로 공감을 하고 기꺼이 받아들일 수 있고, 또 그래야만 할 것”(1895: 33)이라고 적은 것이다. 즉 이성을 승인하는 한에서는 그 내부에서 이견은 사소한 문제라는 것이다. 우리는 뒤르켐이 여러 곳에서 지적 신비주의의 부활과 새로운 종교운동의 위험을 경고한 것을 읽을 수 있다. 그러나 어디서도 그는 그것이 어떤 이론 또는 어떤 사상가의 것이라고 가리키는 것을 볼 수 없으며, 시대의 위기에 대한 부적절한 반응으로서 사회주의(1896)를 분석한 것에 비견되는 분석을 발견할 수도 없다. 유일한 것은 실용주의에 대한 분석과 비판(1914)이다.¹⁴⁾ 거기서 우리는 다음과 같은 뒤르켐의 진

14) 룩스에 따르면 뒤르켐은 신비주의, 즉 “비합리주의의 위험을 항상 의식했다”(Lukes, 1973: 75). 룩스는 이런 사조를 상징주의 시인들, 반실증주의자들, 카톨릭 보수주의자들로 추정한다. 대표적인 사상가로는 부르제, 브뤼네티에르, 워스망, 바레스, 폐귀, 베르그송 등이다. 이중 브뤼네티에르는 뒤르켐이 “개인주의와 지식인”에서 통렬히 논박한 이론가이며, 바레스는 《뿌리뽑힌 자들》(Les Déracinés)이라는 소설로 뒤르켐 같은 지식인을 비판했다. 베르그송에 관한 한 뒤르켐은 《실용주의와 사회학》에서 그에 대한 비판을 전개하고 있다. 그러나 학생들의 강의록을 재구성한 이 저술은 그 전모를 담고 있지 않아서 뒤르켐의 베르그송 비판을 상세히 보여주지 못한다. 우리는 여러 가지 사실로부터 뒤르켐과 베르그송 간에 상당한 지적 경쟁과 갈등이 있었다고 추정할 수 있다. 예컨대 뒤르켐은 제임스의 《종교경험의 다원성》(The Varieties of Religious Experience)을 그의 《종교생활의 기본형태》에서 격렬하게 비판하였으며, 제임스의 프랑스 커넥션인 베르그송은 《도덕과 종교의 두 원천》(Les Deux Sources de la Morale et de la Religion)에서 뒤르켐을 비판하였다. 그리고 《실용주의와 사회학》의 서문을 쓴 큐빌리에는 이 저술의 의도가 실용주의 비판을 베르그송주의로 확장하는 것이었다고 지적한다(Cuvillier,

술을 들을 수 있다.

실용주의가 제기하는 문제는 매우 심각한 성질의 것이다. 우리는 지금 진정으로 전투적이고 단호한 이성에 대한 공격을 목도하고 있다. 결과적으로 문제는 세 가지의 중요성을 가지고 있다.

- 1) 첫째 일반적인 중요성이다. 실용주의는 전통적 합리주의가 결여하고 있는 것을 보여준다는 점에서 다른 어떤 독트린보다도 개혁의 필요성을 더 잘 보여준다.
- 2) 다음으로 민족적 중요성이다. 전체 프랑스 문화는 기본적으로 그 본질에서 합리주의적이다. 18세기는 데카르트주의의 연장이다. 따라서 합리주의의 총체적 부정은 그것이 우리의 전체 민족문화를 쓸어버리는 것이기에 위험한 것이다. 우리가 실용주의가 대변하는 비합리주의의 형태를 수용한다면 전체 프랑스 정신은 급진적으로 변화해야 할 것이다.
- 3) 마지막으로 그것은 특히 철학적인 중요성을 가지고 있다. 우리의 문화뿐 아니라 전체 철학적 전통이 철학적 사변의 시작부터 합리주의에 의해서 고무된 것이다. 실용주의가 타당하다면 우리는 이런 전통 전체의 완전한 전도를 개시해야 할 것이다. (1914: 1)

우리는 이 점에서 《실용주의와 사회학》이 《방법》의 계승이라는 것을 이해할 수 있거니와 뒤르켐의 합리주의에 대한 깊은 궁정을 읽을 수 있다. 그리고 두 가지 사실을 더 알 수 있다. 하나는 뒤르켐이 여타 신비주의 또는 비합리주의와 달리 실용주의와 진지한 대결을 시도한 이유이다. 뒤르켐이 보기에 실용주의는 사회학과 마찬가지로 전통적 합리주의의 비판을 기획한다는 점에서 중요하다. “양자는 동일한 시대의 아이들”(1914: 1)인 것이다. 그러나 실용주의는 전통적 합리주의가 가진 약점을 가장 잘 드러낸다는 점에서 가치있지만, 그것을 통해서 합리주의 전통 전체의 붕괴를 지향한다는 점에서 뒤르켐의 기획과는 다르다. 그렇다면 뒤르켐의 기획은 무엇인가? 그것은 복합적 합리주의의 추구이다.

1955: xv). 그럼에도 불구하고 필자가 아는 한에서 당대 프랑스의 지적 양대 블럭인 소르본느와 콜레쥬 드 프랑스의 두 거두 베르그송과 뒤르켐의 지적 연관을 본격적으로 다룬 논문은 전무하다.

여기서 우리는 지적 아노미를 넘어서는 기획이 이성숭배와 신비주의의 분할선을 확정하는 것인 동시에 신비주의를 낳는 부분적 원인인 합리주의 자체의 개혁의 추구라는 것을 알 수 있다. 뒤르켐은 데카르트주의를 비판하였지만, 그것을 전복해서는 안 된다고 일관되게 말하였다. 합리주의는 “프랑스적 사유에 깃든 수학적이고 데 카르트적인 지성인의 특징의 하나이다. …… 이제 그렇게 오랫동안 우리의 뒷덜미를 잡고 있던 기하학적 단순성의 단계를 넘어서는 것이 소망스러울 뿐 아니라 심지어 필수적이기까지 하다. 그러나 명석판명한 관념을 포기하는 것은 이성을 포기하는 것이고, 그것은 신비주의에 빠져드는 것이다”(1903a: 278~280).

뒤르켐은 합리주의를 개혁하고자 했지 폐기하려고 하지는 않는다. “여전히 오늘 날에도 우리는 합리주의자, 즉 사유의 명석에 관심을 갖는 사람을 양성해야 한다는 점에서 데카르트주의자로 남아 있다. 그러나 그들은 인간적인 것이든 물리적인 것이든 사물들은 환원불가능하게 복합적이라는 것을 알며, 이런 복합성을 꿋꿋이 대면할 수 있는 새로운 종류의 합리주의자여야 한다”(1905: 348, 강조는 필자).

비판적 계승이라는 뒤르켐이 추구한 새로운 합리주의, 복합적 합리주의의 성격은 무엇인가? 그것은 위에서도 지적하였듯이 “사물들은 환원불가능하게 복합적”이라는 사실에 대한 감수성에 기반하는 합리주의이다. 데카르트주의의 취약성은 그 단순성에 있으며, “단순성은 사유가 그것을 현실 안에서 조우하지 않고서 열망하는 이상적 한계”(1903a: 256)이며, 바로 그 현실과 유리를 극복하는 것이 개혁의 요체가 된다.

10.

그렇다면 그 혁신의 원천은 어디에 있는가? 뒤르켐은 다른 곳에서와 마찬가지로 여기서 외삽적으로 개혁을 제시하는 것이 아니라, 그럴 수 있는 조건을 찾는다. 우선 뒤르켐은 이런 복합적 합리주의의 전통이 프랑스의 지성사 안에 내장되어 있다고 본다. 그것은 단지 충분히 발전하지 못했을 뿐이라는 것이다. “18세기가 데카르트주의를 수용했다는 것은 의문의 여지가 없다. …… 그러나 이런 상속된 지적 경향 외에 18세기는 스스로 발전시킨 또 다른 것을 가지고 있었다. …… 그것을 특징짓는 것은 현실에 대한 감수성, 사물에 대한 감수성이다. …… 우리는 생-시몽, 콩트, 그

리고 모든 19세기 실증철학의 연원이 콩도르세와 백과전서파라는 것을 잊지 말아야 한다”(1905: 293; 1903a: 260도 참조). 생-시몽과 콩트의 계승자로서 뒤르켐은 이 복합적 합리주의의 사고가 프랑스의 지적 개혁의 기초가 되어야 하며, 그럴 때 지적 아노미를 종식시킬 기초가 마련된다고 본다. 그리고 그런 의미에서 사회학은 복합적 합리주의 전통의 진정한 계승자이다.¹⁵⁾

다음으로 모든 새로운 이상의 출현이 그렇듯이 새로운 합리주의의 출현에도 어떤 집합적 열광, 즉 인간들간의 긴밀한 소통이 필요하다. 그러므로 새로운 합리주의에 의한 지적 아노미의 종식을 위해서는 마찬가지로 그것을 탄생시키는 지적 열광(intellectual effervescence)이 필요하다. 그것의 조건은 무엇인가? 이에 대한 답변은 뒤르켐에게 그리 분명하지 않다. 그러나 분명한 것은 뒤르켐이 역사를 항상 급진적 개방성을 가진 것으로 이해하였다는 것이다. “과거에 생산된 것의 엄청난 풍부함은 분명 인간이 장래에 생산할 수 있는 것에 미리 한계를 설정하거나 인간의 창조적 혁신의 능력이 소진되어 영원히 스스로 반복하기만 해야 할 때가 오리라고 가정하는 것을 부당한 것으로 만든다. …… 우리들 각각 안에는 수많은 실현되지 않은 잠재력들, 영원히 땅 속에 묻혀 줄고 있지만 상황의 힘이 요구하면 생명을 꽂피울 씨앗들이 존재한다”(1905: 328). 사실 뒤르켐은 역사를 이런 창조적 열광에 의해서 형성된 이념과 제도의 능동적 상호작용으로 묘사한 바 있다(1905 전체, 그리고 좀더 간결한 요약으로는 1911: 90~95). 뒤르켐이 기대하는 것은 바로 이런 사회의 결코 소진될 수 없는 자기창조의 능력이다. 그리고 뒤르켐은 역사 안에서 현재의 지적 아노미를 극복하려는 시도를 발견한다.

15) 우리는 이런 점에 비추어 볼 때 뒤르켐이 부트루(E. Boutroux)를 수용하고 화장함으로써 전개한 (현대의 용어로 하자면) ‘출현적 구조’(emergent structure) 또는 월워(E. Wallwork)의 개념화에 따르면 ‘사회관계실재론’(relational social realism) (Wallwork, 1972: 16~26)의 위상이 심리학으로 환원되지 않는 사회학을 수립하려는 단순한 애심이 아니라 바로 “민족적 특성의 본질적 경향에서 가장 뛰어난 점을 잊지 않으면서 사물의 복합성에 대한 좀더 날카로운 감수성을 발전”(1903a: 278~280) 시키는 복합적 합리주의의 기획에서 나온 것이라는 것을 알 수 있다. 그는 이렇게 말한다. “사회학이 발흥하기 위해서는 현실과 지식의 통일성을 선포하는 것으로 충분하지 않다. 그 통일성은 사물의 자연적 이질성을 인정하는 철학에 의해서 긍정되어야 한다. 사회적 사실이 법칙에 종속된다는 사실을 수립하는 것으로는 충분치 않다. 사회적 사실이 성질상 특수한, 즉 물리학이나 생물학의 법칙에 비견할 만하면서도 그것들로 직접 환원되지는 않는 나름의 법칙을 가지고 있다는 것이 명백해져야 한다”(1903c: 177~178).

합리주의적 열정의 진정한 추진은 왕정복고의 첫해 동안 일어났다. 이 나라의 도덕적 재구성의 수단으로 기대된 것은 이성으로부터만, 즉 과학으로부터만이다. 생시몽주의, 푸리에주의, 콩트주의, 그리고 사회학이 동시에 생겨난 것은 바로 이런 지적 열광으로부터이다. 그러나 7월 왕정의 개시와 더불어 이런 흥분은 가라앉아버렸다. 반성의 취향 특히 사회적 사물에 대해 적용된 반성의 취향은 점점 더 상실되어 갔다. 이렇게 시작된 일종의 정신적 지둔상태는 1848년에 일어난 사건들로 일시적으로 중단되었다. (1900b: 11)

그리고 이 열광은 뒤르켐의 시대에 재현되고 있다는 것이 뒤르켐의 판단이다. “지난 20년 동안 우리들 사이에서는 하나의 지적 운동이 성장해 왔다. 이 운동은 그 강렬함과 방향에서 19세기 초에 사회학의 출현을 결정한 경향과 유사하다”(1915: 383). 그러므로 그 운동 자체에 뒤르켐은 신뢰를 견다. “사람들은 물론 이유가 없지 않지만 발전되고 있는 생이 다소 소란스럽고 유감스러운 정력낭비가 없지 않다는 것을 안다. 그러나 결국 그것은 생이다. 그것이 훈육되고 규율된다면, 그렇게 솟아 오른 열정이 집단화되고 조직된다면, …… 모든 사람들이 한정된 과제에 몰두한다면 우리는 스스로 이런 운동이 관념 일반, 특히 사회학의 역사 안에서 중요한 역할을 하리라는 희망을 품어도 좋을 것이다”(1900b: 21). 그러나 그것은 조직되고, 집단화되어야 한다. 뒤르켐이 《방법》을 저술한 목적은 바로 이런 조직화를 위한 것이었다. 그것이 조직화되지 않아서 위기의 시대가 과학에 기대하고 있는 “약속을 감당해 내지 못한다면 그것은 불신을 받게 될 것이다. 이 격동이 불모의 것이 된다면 여론은 이내 지쳐버리고 물러나 관심을 잃을 것이며, …… 이성에 재앙이었던 지적 소강 상태가 재등장할 것이다. 물론 우리는 과학에 오랫동안 침묵을 부과할 수는 없다. …… 그러나 그것의 패배가 일시적인 것이라고 해도 그것을 피하기 위해서 할 수 있는 모든 것을 해야만 한다. 과학에 대한 반동은 문제를 자연시킬 뿐이다. 왜냐하면 그것은 아무리 작은 것일지언정 쓸모없는 시간의 손실이기 때문이다”(1900b: 22). 쓸모없는 시간의 손실을 막기 위해서 뒤르켐은 18세기가 맹아적으로 드러내고 세기 초에 일시적으로 부흥했던 복합적 합리주의가 지적 영역의 집합의식으로 관류해들어가게 하기 위해서 노력했다. 그래서 그는 “이런 사회학적 문화(sociological culture)의 진보를 사회학에 남아있는 모든 전진의 발걸음 중에 가장 중요한 것으로 간주”(1895: 162) 했다.

11.

그러나 이런 집합의식만으로 문제가 해결되는 것은 아니다. 사회학이 사회과학총체가 아닌 한에서, 그리고 사회의 복합성에 상응하는 다양한 사회과학이 발전하는 한에서 이런 분화가 야기하는 지적 아노미는 다양한 특수과학들간의 유기적 연대에 의해서 구성되어야 한다. 여기서 하나의 역설이 등장한다. 뒤르켐에게 사회학은 현대의 지식체계가 지향해야 할 집합의식을 구성하는 동시에 하나의 분과학문으로서 사회현실의 다양한 측면의 일부를 연구하는 학문이기 때문이다. 그로 인해 예컨대 뒤르켐에게는 “모든 과학이 그것의 방법을 가지고 있다면, 수립된 질서는 전적으로 내적인 것”(1893: 303)이지만, “모든 특수과학들을 사회학은 많은 분야로 만들기 위해서 애써야 한다”(1899d: 349)는 대립적인 주장이 등장하게 된다. 이런 두 가지 대립적인 진술이 등장하는 좀더 심층적인 이유는 뒤르켐의 유기적 연대이론이 대단히 모호한 위치를 가지고 있기 때문이다. 여기서 우리는 뒤르켐의 유기적 연대개념에 내재한 모호성을 상세히 분석할 여유는 없다. 하지만 분명한 것은 뒤르켐이 기계적 연대에서 유기적 연대로의 이행이 야기한 사회통합 양식의 심층적인 변형을 충분히 설득력있게 분석하고 있지 않다는 것이다.¹⁶⁾ 따라서 뒤르켐에게는 현재 문제를 해결하는 방안으로 집합의식의 제고와 유기적 연대의 형성이라는 두 가지 프로그램이 서로 잘 식별되지 않는 상태에서 동시에 제시되는 경우가 많다.

그럼에도 불구하고 우리는 뒤르켐이 유기적 연대에 기초한 새로운 사회질서의 가능성을 모색하고 있다는 것을 그의 방법론에 대한 논의로부터 찾을 수 있다. 뒤르켐은 “특수한 과학들간의 자생적 협동만이 각각의 과학에게 소박한 것일망정 그것들이 다른 과학과 맺고 있는 관계에 대한 관념을 나누어줄 수 있다”(1903c: 206)고 본다. 유기적 연대가 이루어지기 위해서는 각 단위간의 상호의존성이 자각되어야 한다. 그러나 그런 상호의존의 관념은 자생적으로 형성되는 것이지 강요될 수 없다.

16) 그의 ‘계약의 비계약적 전제’ 개념이 보여주듯이 뒤르켐은 사회질서의 협약성보다는 오히려 협약성을 가능하게 하는 전제조건을 강조한다. 그러나 뒤르켐 안에서 유기적 연대에 기초한 사회질서의 가능성에 대한 모색은 상당한 중요성을 가지고 있다. 파슨즈는 ‘계약의 비계약적 전제’ 개념을 뒤르켐 사회학의 핵심으로까지 격상시킴으로써 뒤르켐 이론 안에 잠복해 있는 그 반대의 경향, 즉 현대의 사회질서의 근본적 협약성을 포착하려는 경향을 억압해버렸다.

그래서 뒤르켐은 콩트처럼 과학의 전문화가 낳는 아나키를 철학에 의해서 극복할 수 있다고 보지 않는다. “철학은 일반적 방향을 설정”할 뿐이며, 자신의 체계를 “강요할 수는 없”(1914: 90)다. 따라서 과학의 집합의식의 상위전망으로부터의 부과는 문제를 해결할 수 없다. 그는 오히려 “대부분 기존의 많은 분과들은 그것들이 자생적으로 향하고 있는 방향으로 발전시키는 것으로 충분하다”(1903c: 202)고 보며, 이미 과학의 집합의식, 즉 그의 관점에서 보면 복합적 합리주의의 계승자인 “사회학적 관념이 이제 더 이상 전적으로 그리고 배타적으로 사회학자만의 독점물은 아니”(1903c: 202)고 다른 과학들에 관류해 들어가고 있는 현실의 경향으로부터 지적 아노미의 극복을 전망한다. 개별 사회과학들이 사회라는 전체에 대한 분화된 전망이며, 이것들의 통일이 지적 통일성을 형성한다면 “그런 관념은 오직 변별적이지만 연대적으로 연결된, 각기 연대의 감각을 가진 과학들의 체계만을 그것의 기제로서 가지기 때문이다”(1903c: 206).

그러나 이것은 관찰자 시점에서 그럴 뿐이다. 참여자의 관점에서 보면 유기적 연대는 제안되어야 한다. 사회적 연대의 문제에 관한 한, 뒤르켐의 논술은 과학과 기예의 분할선을 유지하며 관찰자 시점을 취하지만, 과학의 유기적 연대의 문제에 관한 한, 뒤르켐은 관찰자 시점만을 취할 수 없다. 그러나 그는 과학자이기 때문에 과학의 유기적 연대를 제안해야 한다.

그것들(개별 사회과학들)은 점점 더 사회학의 방향으로 나아가고 있음에도 불구하고, 많은 면에서 이런 정향은 여전히 불확정적이고 무의식적이다. 우리는 그것을 좀더 정확하게 만들고, 그것을 강조하고 좀더 의식적인 것으로 만들기 위해서는 노력하는 것이 사회학의 긴급한 문제라고 믿는다. 사회학적 관념은 이런 다양한 기술적 분야들에 더욱 깊숙이 침투해들어야만 한다. 다양한 기술적 분야들도 의당 자생적으로 그것을 열망하지만, 그것은 매우 느리고 어려운 방식으로 모색되고 있다(1903c: 206).

과학의 진보를 가속화하고, 그것의 대가를 최소화하는 것이 과학의 유기적 연대의 목표이며, 과학의 영역에 참여하고 있는 뒤르켐으로서는 그것을 제안하고, 주장하고, 관철시키고자 하였다. 그래서 과학 안에서 뒤르켐은 과학과 기예의 대립을 무너뜨리며 학파를 조직하고, 저널을 창간하고, 대학조직을 장악하고, 경제학자,

역사학자, 심리학자들과 격렬한 논쟁을 수행했던 것이다. 일견 모순적으로 보이는 뒤르켐의 태도, 즉 지적 아나키와 아노미를 극복하기 위해서 유기적 연대를 강조하면서 동시에 사회학의 제국주의를 시도하는 듯이 보이는 뒤르켐의 태도는 바로 문제해결의 지평이 집합의식과 유기적 연대로 이중화됨에도 불구하고 그것이 분석적으로 구별되지 않는 때문이기도 한 반면, 관찰자 시점과 참여자 시점이 교차하기 때문이기도 하다. 그러나 뒤르켐의 태도에는 선취된 총체적 시각의 강제가 작동하는 것은 아니다. 뒤르켐이 말했듯이 “투쟁없는 사회적 삶은 필연적이지도 가능하지도 않다. 연대의 역할은 경쟁을 철폐하는 것이 아니라 그것을 완화하는 것이다”(1893: 302). 그가 때로 확신의 강렬함으로 사회학적 제국주의의 모습을 보인다 해도 그것은 자신의 견해를 제안하고 투쟁한 것으로 이해되어야 할 것이다. 왜냐하면 그는 언제나 “논쟁을 위한 공간이 남아있다”(1893: 302)고 생각했기 때문이다. 그가 다음과 같이 말했을 때, 어느 정도 그것은 자신의 학문적 삶을 가리킨다.

확률적인 명제 안에 있는 명제들은 논박가능한(debatable) 명제이며, 논쟁을 유도한다. 누구도 상이하거나 적대적인 명제를 절대적으로 제거할 힘을 갖고 있지 않기 때문에, 우리가 이런 명제들 사이에서 택할 수 있는 길은 그것들을 모으고 서로 대면시키는 것, 좀더 살아남을 만한 것이 다른 것들을 제압함으로써 자신의 우월성을 제시하게 하기 위해서 서로 경쟁하게 만드는 것뿐이다. 그런 대면이 논증의 재료이다. 이것이 이런 종류의 문제들과 관련하여 언제나 논증이 최후의 말이 되어야 하는 이유이다. (1905: 150)

참고문헌

- Allen, N.J. (1994), "Primitive Classification: the Argument and its Validity", in W.S.F. Pickering and H. Martins (eds.), *Debating Durkheim*, London: Routledge.
- Canguilhem, G. (1978), *On the Normal and the Pathological*, Boston: D. Riedel Publishing Company.
- Cuvillier, A. (1983), "Preface to the French edition of 1955", in *Pragmatism and Sociology*, tr. by J.C. Whitehouse, Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (1883), "Address to the Lycées of Sens", in N. Bellah (ed.), *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago: The Univiersity of Chicago Press, 1973.
- _____, (1885), "Review of A. Schaeffle, Bau und Leben des Sozialen Körpers: Erster Band", in M. Traugott (ed.), *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- _____, (1886), "Review of H. Spencer, Ecclesiastical Institutions", in W.S.F. Pickering (ed.), *Durkheim on Religion*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- _____, (1888), "Course in Sociology: Opening Lecture", in *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- _____, (1892), "Montesquieu's Contribution to the Rise of Social Science", in *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology*, Ann Harbor: University of Michigan Press, 1965.
- _____, (1893), *The Division of Labor in Society*, tr. by W.D. Halls, N.Y.: The Free Press, 1984.
- _____, (1895a), *The Rules of Sociological Method*, tr. by W.D. Halls, N.Y.: The Free Press, 1982.
- _____, (1895b), "Crime and Social Health", in M. Traugott (ed.), *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, Chicago: The Universitiy of Chicago Press, 1978.
- _____, (1896), *Socialism and Saint-Simon*, tr. by P. Sattler, Ohio: The Antioch Press, 1958.
- _____, (1897), *Suicide: A Study in Sociology*, tr. by J.A. Spaulding & G. Simpson, N.Y.: The Free Press, 1951.
- _____, (1898a), "Individualism and Intellectuals", in *Emile Durkheim: Critical Assessment*

- Vol. II, by S. Lukes, tr. by P. Hamilton, London: Routledge, 1990.
- _____(1898b), "The Nature of Society and Causal Explanation", in *The Rules of Sociological Method*, tr. by W. D. Halls, N.Y.: The Free Press, 1982.
- _____(1900a), *Professional Ethics and Civic Morals*, tr. by C. Brookfield, N.Y.: The Free Press, 1958.
- _____(1900b), "Sociology in France in the Nineteenth Century", in R. N. Bellah(ed.), *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- _____(1900c), "Sociology and its Scientific Field", in Wolff(ed.), *Emile Durkheim: 1858-1917*, Columbus: The Ohio State University Press, 1960.
- _____(1901), "Rousseau's Social Contract", in *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology*, tr. by R. Manheim, Ann Harbor: University of Michigan Press, 1965.
- _____(1903a), *Moral Education*, tr. by E. K. Wilson and H. Schnurer, N.Y.: The Free Press, 1961.
- _____(1903b), *Primitive Classification*(with M. Mauss), tr. by R. Needham, Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- _____(1903c), "Sociology and Social Sciences"(with P. Fauconnet), in *The Rules of Sociological Method*, tr. by W. D. Halls, N.Y.: The Free Press, 1982.
- _____(1904a), "Intellectual Elite and Democracy", in R.N. Bellah(ed.), *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- _____(1904b), "Review of Lévy-Bruhl, La Morale et la Sceince des Moeurs", in *Durkheim: Essays on Morals and Education*, tr. by H.L. Sutcliffe, London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- _____(1905), *The Evolution of Educational Thought: Lectures on the Formation and Development in France*, tr. by P. Collins London: Routlege & Kegan Paul, 1977.
- _____(1906), "The Determination of Moral Facts", in *Sociology and Philosophy*, tr. by D.F. Pocock, N.Y.: The Free Press, 1974.
- _____(1907), "Review of A. Fouillée, Les Éléments sociologiques de la Morale, G. Belot, "En Quête d'une morale positive", and A. Landry, "Principles de morale Rationnelle", in Y. Nandan(ed.), *Emile Durkheim: Contribution to L'Année Sociologique*, N.Y.: The Free Press, 1980.

- _____(1909b), "Sociology and Social Sciences", in M. Traugott(ed.), *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- _____(1911), "Value Judgements and Judgements of Reality", in *Sociology and Philosophy*, tr. by D.F. Pocock, N.Y.: The Free Press, 1974.
- _____(1912), *The Elementary Forms of the Religious Life*, tr. by J. Swain, N.Y.: The Free Press, 1965.
- _____(1913), "Review of Lévy-Bruhl, Les Fonction mentales dans les sociétés inférieures and Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie", in W.S.F. Pickering(ed.), *Durkheim on Religion*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- _____(1914), *Pragmatism and Sociology*, tr. by J.C. Whitehouse, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- _____(1915), "Sociology", in Wolff(ed.), *Emile Durkheim: 1858-1917*, Columbus: The Ohio State University Press, 1960.
- _____(1917), "Introduction to Ethics", in *Durkheim: Essays on Morals and Education*, tr. by H.L. Sutcliffe, London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Foucault, M. (1973), *The Birth of the Clinic*, tr. by A.M. Sheridan, London: Tavistock Publications.
- Gauke, M. (1988), *On Durkheim's Rules of Sociological Method*, London: Routledge.
- Giddens, A. (1977), *Studies in Social and Political Theory*, London: Hutchison.
- _____(1986), "Introduction", in *Emile Durkheim on Politics and the State*, tr. by W.D. Hall, Stanford University Press.
- Habermas, J. (1990), "Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?", in *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. by C. Lenhardt and S.W. Nicholsen, Massachusetts: Polity Press.
- Hacky, I. (1990), *The Taming of Chance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukes, S. (1973), *Emile Durkheim: His Life and Work*, N.Y.: Penguin Books.
- Mestrovic, S.G. and H.M. Brown (1985), "Durkheim's Concept of Anomie as Dérèglement", *Social Problems*, 33: 81-99.
- Pickering, W.S.F. (1984), *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Roche, M. (1990[1976]), "A Durkheim Reader: Rules for Loud and Silence", in P. Hamilton(ed.), *Emile Durkheim: Critical Assessments* Vol.II, London:

- Routledge.
- Wallwork, E. (1972), *Durkheim: Morality and Milieu*, Cambridge: Harvard University Press.

abstract

Critical Remarks on E. Durkheim's Sociological Methodology

Jong-Yup Kim

This paper examines Durkheim's methodology which has occupied very important position in the history of sociology and aims to relieve it from various common misunderstandings. For that, this paper analyzes not only The Rules of sociological method that has been frequently discussed and the principal source of misunderstandings but also all the scattered thus overlooked discourses on the sociological method of Durkheim. The results show that Durkheim is not the positivist who rigorously separates fact from value, but the practical theorist who concretizes the practical intents of theories in his methodology. Moreover, he developed discourses on the meta-theoretical problems of sociology: the relationship between ordinary and scientific knowledge; the relationship between religious and scientific thoughts; the social presuppositions of the rise of sociological thoughts. They are elaborate enough to be relevant to the contemporary debates on sociological methodology.