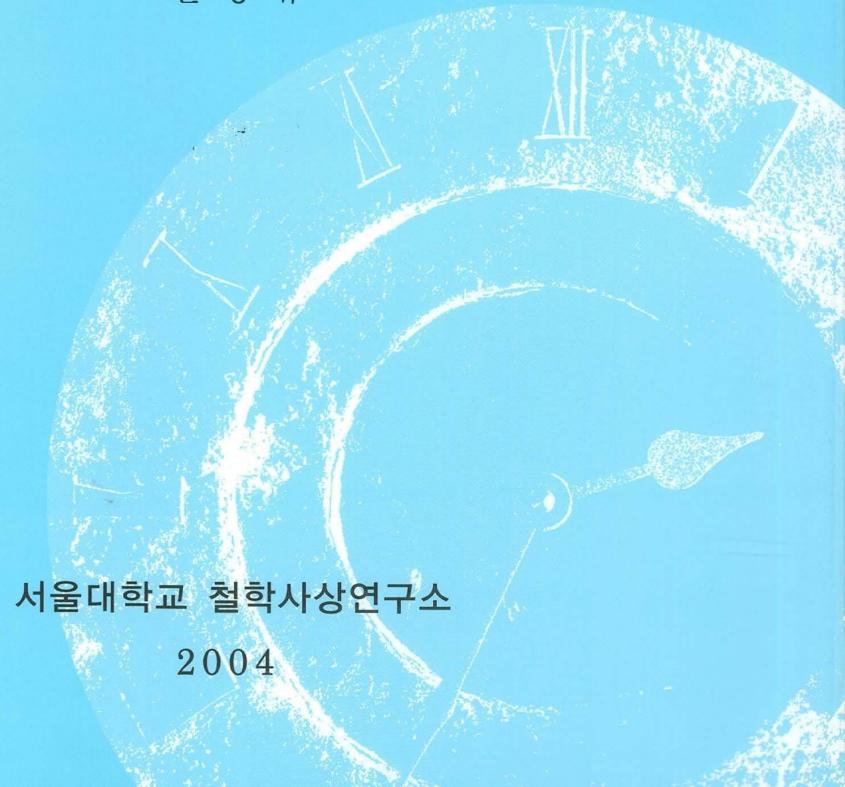


『철학사상』 별책 제3권 제22호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

비트겐슈타인 『철학적 탐구』

신상규



서울대학교 철학사상연구소

2004

『철학사상』 별책 제3권 제22호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구

비트겐슈타인 『철학적 탐구』

신상규

서울대학교 철학사상연구소

2004

편집위원 : 백종현(위원장)
이태수
심재룡
김남두
김영정
허남진
윤선구(주간)

발간사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구 결실을 지난해에 『철학사상』별책 제2권 전14호로 묶어낸 데 이어, 이제 제2차 년도 연구결과 총서를 별책 제3권으로 엮어 내며, 아울러 제2권 몇몇 호의 보정판을 함께 펴낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상 연구소 철학문헌정보센터의 연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문헌들의 내용을, 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 살펴 체계적으로 분석하여 해설해 나가는 한편, 철학 지식 지도를 작성하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구 총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준 판본이 확보되는 대로 이를 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식 정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 저작의 콜격을 이루

는 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념위계도를 만든 후, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고, 더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시켜 사람들 사이의 이해를 높이고, 한국 사회 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2004년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 센터장 .「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 종 현

『철학사상』 별책 제3권 제22호

비트겐슈타인 『철학적 탐구』

신상규

서울대학교 철학사상연구소

2004

머리말

20세기 영미 철학계의 슈퍼스타는 누가 뭐래도 비트겐슈타인이다. 『철학적 탐구』는 그의 사후에 출간된 유고작으로서, 명실 공히 그의 후기 철학을 대표하는 저작이라 할 수 있다. 『탐구』는 철학적 작업의 본성이 무엇인가에 대한 반성으로부터 시작하여, 언어 철학과 심리 철학의 여러 논의에 광범위한 영향력을 행사하였으며, 거기서 제기된 여러 가지 문제들은 아직도 현재 진행형으로 논의되고 있다. 말하자면, 『탐구』는 단순히 현대 철학을 대표하는 저작일 뿐만 아니라, 아직도 새로운 해석과 끊임없는 문제 제기의 원천으로서 살아 있는 이 시대의 고전이다. 이는 『탐구』에 대한 새로운 주석서가 최근 몇 년 사이에도 끊임없이 출간되고 있는 것을 보아도 분명하다. 현대 영미 철학자들의 문제 의식이 무엇이며, 이들이 도대체 어떠한 작업을 하고 있는가를 이해하고 싶은 철학 도라면, 『탐구』는 꼭 한번은 넘어야 할 산이다.

본 연구서는 학술진흥재단 기초학문육성지원사업의 일환으로 서울대학교 철학사상연구소에서 주관한 “철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구”의 일환으로 연구되었다. 우연한 기회에 이 연구에 동참하게 된 필자는, 언젠가는 넘어야 할 산을 넘는 심정으로 『탐구』의 핵심적인 주장과 내용들이 무엇인지를 나름대로 정리해 보려고 노력하였다. 그런 점에서, 이 연구서는 『탐구』에 대한 새로운 정보나 전문적인 논의를 제공할 목적이 아니라, 필자와 같이 『탐구』에 본격적으로 접근해 보고 싶은 비전문가들을 위한 입문서이다.

인터넷을 이용한 디지털 지식 자원 구축의 일환으로 진행된 연구였기에, 충실히 연구 결과를 내어 놓기엔 일정이 너무나 촉박

하였다. 내용도 부족하고, 군데군데 틀린 부분도 있을 것이라 짐작된다. 이제 『탐구』라는 산을 정복하기 위한 하나의 조그만 봉우리를 넘었을 뿐이라고 생각한다. 미흡한 부분에 대해서는 앞으로 어떤 형태로든 보완과 수정을 해 나갈 것을 약속한다. 연구를 진행하는 중에 여러 가지 조언과 도움을 준 김영건 박사, 백승영 박사, 석기용 선생에게 감사를 드린다.

2004년 6월 10일
교하 목동리에서 신상규

목 차

제1부 『철학적 탐구』의 저자 및 작품 해제	1
I. 비트겐슈타인의 생애의 저작	1
II. 비트겐슈타인의 저술 목록	13
1. 영문으로 발간된 비트겐슈타인의 저술 목록	13
2. 비트겐슈타인 저술의 우리말 번역	14
III. 『철학적 탐구』의 세부 내용 목차	15
1. 『논리철학논고』의 비판 1-133	15
2. 인식론적 개념, 지식과 이해 134-242	15
3. 감각 개념, 고통, 시각, 촉각 243-314	15
4. 심적 개념, 사유와 상상 315-430	16
5. 불만족스러운 심적 개념, 기대, 소망, 믿음, 의도, 의미, 의지 431-693	16
6. 단어 의미의 경험	16
IV. 『철학적 탐구』의 해제	17
1. 『탐구』라는 책	17
2. 『논고』와의 관계	22
3. 철학의 본성	24
4. 언어와 의미	29

(1) 논고의 언어관 비판	29
(2) 사용과 언어 놀이	33
(3) 내적인 심리 과정으로서의 이해 개념 비판	35
(4) 규칙 따르기와 삶의 양식	37
5. 철학적 심리학	39
(1) 이원론의 극복	39
(2) 사적 언어와 심리적 언어의 문법	43
(3) 표현 행위로서의 통증 언어	46
(4) 타인의 마음의 문제	48
(5) 심리적 언어와 삶의 양식	50
 제2부 지식 지도	53
I. 철학 문헌, 철학자, 철학 용어 지식 지도	53
○ 철학 문헌: 『철학적 탐구』	53
○ 철학자: 비트겐슈타인	55
 II. 『철학적 탐구』의 지식 지도	58
1. 철학	58
2. 언어	59
3. 철학적 심리학	61
 제3부 『철학적 탐구』의 주요 주제어 분석	65
1. 철학	65

1.1 철학의 본성	65
1.1.1. 철학의 문제의 성격	65
1.1.1.1. 언어의 오해와 오용	65
1.1.1.2. 언어적 오해의 원천	66
1.1.1.2.1. 일반성에 대한 열망	66
1.1.1.2.2. 문법적 혼란	66
1.1.1.2.3. 우리를 오도하는 언어의 그림	67
1.1.1.3. 철학적 문제의 반복성	68
1.1.2. 치유로서의 철학	69
1.2. 철학의 방법	70
1.2.1. 문법적 탐구	70
1.2.1.1. 치유와 해소	71
1.2.1.2. 철학적 문제의 깊음	72
1.2.2. 기술과 설명	73
1.2.2.1. 기술로서의 철학	73
1.2.2.2. 경험적, 가설적 접근의 부당성	74
1.2.2.3. 스스로를 드러내는 것들	75
2. 언어	76
2.1. 의미	76
2.1.1. 아우구스티누스(논고)의 언어관 비판	76
2.1.1.1. 왜 아우구스티누스인가?	76

2.1.1.2. 아우구스티누스의 의미론	77
2.1.1.3. 의미의 본질주의	78
2.1.1.3.1. 논고의 언어관	79
2.1.1.3.2. 본질주의 비판	81
2.1.1.3. 언어의 비지시적 사용	82
2.1.1.4. 가상의 원초적 언어	83
2.1.1.4.1. 원초적 언어의 지시적 가르침	84
2.1.1.4.2. 총체적 훈육으로서의 언어학습	85
2.1.2. 지시적 정의(Ostensive definition)	86
2.1.2.1. 지시적 정의 비판	88
2.1.2.1.1. 지시적 정의의 부당한 단순화	88
2.1.2.1.2. 지시적 정의 비판 논변	88
2.1.2.2. 지시적 정의의 가능 조건	90
2.1.2.2.1. 체스 게임의 ‘왕’에 대한 정의	91
2.1.2.2.2. 아우구스티누스적 설명의 순환성	91
2.1.2.3. 이름의 담지자와 그 의미	92
2.1.3. 사용	93
2.1.3.1. 언어의 다양성	93
2.1.3.1.1. 다양성의 무시	93
2.1.3.1.2. 언어적 표현의 다양성	94
2.1.3.1.3. 도구와 언어의 비교	94
2.1.3.1.3.1. 도구의 기능과 본질	94

2.1.3.1.3.2. 도구로서의 언어	95
2.1.3.1.4. 이론적 경향성에 대한 저항	96
2.1.3.2. 언어놀이	97
2.1.3.2.1. 놀이의 개념	98
2.1.3.2.2. 가족 유사성	99
2.1.3.2.3. 언어의 비본질주의	100
2.1.3.2.4. 다양한 언어 놀이들	100
2.1.3.2.5. 논리학자들의 언어	101
2.1.3.3. 사용으로서의 의미	102
2.2 이해	103
2.2.1. 심리적 과정으로서의 이해 비판	103
2.2.1.1. 이해에 있어서의 심리적인 것의 역할	104
2.2.1.2. 심리적 과정과 발화의 맥락	106
2.2.1.3. 지시적 정의와 심리적 과정	108
2.2.1.3.1. 주의의 집중을 통한 지시적 정의	108
2.2.1.3.2. 동반하는 것과 전후를 둘러싼 맥락	110
2.2.1.3.3. 동일한 심리적 체험의 무용성	110
2.2.2. 이해와 사용	112
2.2.2.1. 심리적 영상과 이해	113
2.2.2.1.1. 심리적 영상의 적용	114
2.2.2.1.2. 영상의 적용과 의미	115
2.2.2.1.3. 투영방식을 포함한 영상	116

2.2.2.1.4. 그림과 적용의 총돌	117
2.2.2.2. 수열과 규칙	118
2.2.2.2.1. 규칙과 심리적 상태	119
2.2.2.2.3. 이해라는 개념의 문법	120
2.2.2.2.3.1. 이해의 개념과 경험적 개념들	121
2.2.2.2.3.2. ‘이해하다’와 ‘할 수 있다’의 근친성	121
2.2.2.2.3.3. 언어의 의미나 이해는 심리적 과정이 아니다	122
2.2.2.2.3.4. 능력이나 기술의 터득으로서의 이해	123
2.2.2.3. 규칙 따르기	124
2.2.2.3.1. 규칙과 규칙의 적용	124
2.2.2.3.1.1. 규칙 파악의 표면적 문법	126
2.2.2.3.1.2. 적용으로부터 독립적인 규칙	126
2.2.2.3.1.3. 규칙은 과연 그 적용으로부터 독립적인가?	127
2.2.2.3.2. 관행과 규칙 따르기	128
2.2.2.3.2.1. 규칙 따르기에 대한 새로운 관점	128
2.2.2.3.2.2. 관행으로서의 규칙 따르기	129
2.2.2.3.2.3. 사적인 규칙 따르기의 불가능성	129
2.2.2.3.3. 규칙 따르기의 정당화	131
2.3 삶의 양식	131
2.3.1. 삶의 양식으로서의 언어	132
2.3.1.1. 언어 해석과 습득의 준거의 틀	132
2.3.1.2. 삶의 양식의 일치	133

2.3.1.2.1. 정의와 판단의 일치	134
2.3.1.2.2. 우리는 사자의 언어를 이해할 수 없다	134
2.3.2. 자연사와 삶의 양식	135
2.3.3. 문화적 개념으로서의 삶의 양식	137
2.3.4. 궁극적 정당화의 원천으로서의 삶의 양식	137
 3. 철학적 심리학	138
3.1. 데카르트주의 비판	138
3.1.1. 심적 대상	138
3.1.2. 내적 경험의 확실성	139
3.2. 사적언어	141
3.2.1. 감각 개념	141
3.2.2. 사적 의미	142
3.2.2.1. 사적 의미의 불가해성	143
3.2.2.1.1. 타인의 고통에 대한 상상	143
3.2.2.1.2. 타인의 고통에 대한 상상의 기만성	144
3.2.2.3. 사적인 지시적 정의	145
3.2.2.3.1. 감각에 대한 사적 지시	146
3.2.2.3.2. 사적인 지시의 무용성	147
3.2.2.3.3. 사적인 규칙 준수의 정당화	148
3.2.2.3.4. 사적 언어의 불가능성	149
3.2.2.4. 감각어의 의미에 있어서 사적 감각의 무용성	150

3.2.4.1. 상자속의 딱정벌레	150
3.2.4.2. 그림 속의 항아리	151
3.3. 표현과 기술	152
3.3.1. 감각어의 학습	152
3.3.2. 표현으로서의 감각어	153
3.3.3. 학습된 통증 행위	153
3.3.4. 심리적 언어의 공공성	154
3.4. 타인의 마음 문제	156
3.4.1. 타인의 마음 문제의 문법적 오류성	157
3.4.2. 타인의 마음은 추리의 대상이 아니다.	157
3.4.3. 타인의 마음의 확실성	158
3.4.4. 규준론적 행동주의	160
3.4.4.1. 일인칭과 삼인칭의 비대칭성	161
3.5. 심리적 언어와 삶의 양식	162
3.5.1. 사유와 고통의 주체	162
3.5.2. 기계는 생각할 수 있을까?	165
3.5.2.1. 영혼에 대한 태도	166
참고문헌	168
1) 국내 문헌	168
2) 번역본	168
3) 국외 문헌	169

일·러·두·기

이 책에 사용된 『탐구』의 인용문은 기본적으로 이영철 교수가 번역한 『철학적 탐구』(서광사, 1994)의 번역을 그대로 사용하였고, 필요에 따라 약간의 수정을 가하기도 하였다.

『탐구』의 페이지 표기는, 1부의 경우 원문에 표기된 절 번호를 표시하였고, 2부와 그 외 부분은 페이지 번호로 표시하였다. 2부의 페이지 번호에서 앞의 번호는 영문 번역본, 뒤의 번호는 한글 번역본의 해당 페이지 번호이다.

제1부 『철학적 탐구』의 저자 및 작품 해제

I. 비트겐슈타인의 생애와 저작

1999년 시사 주간지 타임은 20세기에 가장 영향력을 끼친 백 명의 인물을 선정하면서, 그 중의 한 명으로 비트겐슈타인의 이름을 포함시켰다. 20세기에 활동했던 그 수많은 철학자들 중에서, 과연 비트겐슈타인이 가장 큰 영향력을 행사한 철학자인지의 여부에 대해서는 일부 이론의 여지가 있을 수 있다(가령, 그레일링은 비트겐슈타인의 철학적 영향력을 과대평가되었으며, 그의 실질적인 영향력은 자신의 제자 군에 국한된다고 주장한다. 현재 진행되고 있는 분석철학의 논의만 보더라도, 이는 비트겐슈타인 적이기보다는 프레게나 러셀의 노선에 훨씬 더 가깝다. 비트겐슈타인이 아리스토텔레스나 칸트와 같은 철학자의 반열에 오르게 될지, 아니면 당대에 있어서는 비록 엄청난 명성을 누렸지만 지금은 거의 잊혀져 버린 프랑스의 근대 철학자 말브랑슈의 전철을 밟을지는 오랜 시간을 더 기다려 보아야 한다는 것이 그레일링의 조심스러운 평가이다.(Grayling, Wittgenstein, pp.112-133) 하지만 20세기 영미 철학의 전개에 국한하여 말한다면, 비트겐슈타인이 주목할 만한 영향력을 행사한 것만은 분명하며, 철학적 저작의 서술 양식이나 삶의 행로에 있어서도 여타의 철학자들과는 구분되는 매우 독보적인 면모를 보여 준 것이 사실이다. 비단 그의 철학적 주장이 아니라 하더라도, 여러 가지 굴곡과 드라마로 점철된 그의 일생은 범인들의 관심을 끌기에 충분히 흥미로워 보인다. 인간 비트겐슈타인은 탁월한 지적 통찰력과 고상함을 지니고 있었지만, 동시에 매우 까다로운 성품의 소유자였던 것처럼

보인다. 타임지와 같은 시사 잡지에서 20세기 철학을 대표하는 인물로 그의 이름을 거론한 것은, 아마도 그의 삶의 궤적이나 성격, 저술의 양식에서 느껴지는 강인한 개성과 대가적인 풍모 때문일지도 모르겠다.

비트겐슈타인의 생애에 대해서는 우리말로 된 좋은 소개들이 이미 많이 출간되어 있다.(남기창 교수가 2권으로 나누어 번역한 레이 몽크의 『루드비히 비트겐슈타인—천재의 의무』가 그 대표적인 책이다. 박병철 교수가 쓴 『비트겐슈타인』의 1부에는, 비록 간략하지만 비트겐슈타인이라는 인간의 풍모를 파악하기에는 충분할 정도로 그의 이력과 성품이 잘 정리되어 있다. 연도별로 비트겐슈타인의 삶에 어떠한 사건이 일어났었는가에 관심이 있는 독자라면, 박교수 책의 말미에 제공되는 연보를 참조하면 된다. 이승종 교수의 『비트겐슈타인이 살아있다면』에도 간략하게 잘 정리된 연보가 부록으로 첨부되어 있다.) 이하에 소개되는 비트겐슈타인의 생애에 대한 정리는 박병철 교수의 책을 주로 참조한 것이다.) 여기서는 주요 사건들과 저술을 중심으로 그의 생애를 간략히 재구성해 보자. 루드비히 비트겐슈타인은 1889년 오스트리아의 비엔나에서 유태계 철강 부호였던 아버지 칼 비트겐슈타인과 어머니 레오플디네 사이의 5남 3녀 중 막내로 태어났다. 오늘날로 말하자면 루드비히 비트겐슈타인은 일종의 재벌 2세였던 셈이다. 비트겐슈타인 집안은 음악, 미술 등 당대의 비엔나 문화계에서 후견인 역할을 하고 있었다. 브람스나 말러, 브루노 빌터와 같은 당대 최고의 음악가들이 비트겐슈타인 저택의 저녁 식사에 초대되어 연주를 하곤 했다. 비트겐슈타인가의 형제들은 특히 음악에 상당한 재능을 가졌던 것으로 알려져 있다. 첫째 한스는 4세에 작곡을 시작할 정도로 천재적인 재능을 가지고 있었고, 셋째 쿠르트는 첼로, 넷째 파울은 피아노를 연주하였다. 파울은 직

업 연주가로도 활동하였는데, 1차 세계 대전에서 오른팔을 잃게 된다. 라벨의 원손을 위한 피아노 협주곡은 바로 파울을 위해 특별히 작곡한 곡이다. 루드비히 비트겐슈타인 또한 상당한 정도의 음악적 재능을 가지고 있었다. 그는 한때 교향악 지휘자가 되려는 의향을 가지고 있었으며, 주위 사람들과 제자들 앞에서 웬만한 소나타 전곡을 휘파람만으로 연주할 수 있었다고 한다.

많은 천재들이 그러했던 것처럼, 비트겐슈타인가의 자식들은 정서적인 측면에서 그렇게 안정적이고 행복한 삶을 살았던 것 같지는 않다. 가장 뛰어난 음악적 재능을 가지고 있었던 큰형 한스는 사업가의 길을 강요하는 아버지 칼과의 불화 끝에 1902년 미국에서 스스로 목숨을 끊는다. 이 사건이 일어났을 때, 루드비히의 나이는 13세였다. 비트겐슈타인가의 불행은 여기서 끝나지 않는다. 한스가 자살하고 바로 2년 후에, 연극계에 몸담기를 원했던 둘째 루돌프도 아버지에게 반기를 들어 베를린에서 자살을 하였고, 셋째 쿠르트는 1918년 1차 대전의 와중에 전선에서 자살한다. 8명의 형제, 자매 중에서 3명이 스스로 목숨을 끊었다는 것이 보통의 일은 아니다. 예술적 재능이 남달랐고 감수성이 매우 예민했을 이들 형제들과, 강압적이고 권위적인 아버지 칼과의 불화 사이에서 이런 불행한 사건들이 연달아 일어났을 것이라 추정해 볼 뿐이다.

루드비히 비트겐슈타인 또한 평생 동안 끊임없이 자살의 충동을 느꼈다고 하며, 그렇게 행복했던 어린 시절을 보냈던 것 같지 않다. 루드비히는 집안에서 별다른 재능을 지니지 않은 평범한 아이로 여겨졌다. 당시 부유한 집안이 모두 그러했던 것처럼, 그는 14세 때까지 정식 학교를 가는 대신에 가정교사로부터 교육을 받았다. 14살이 되던 1903년, 그는 아버지의 뜻에 따라 린츠에 있는 기술 고등학교에 입학하였다. 린츠에서 생활하던 3년 동안에도 루드비히는 눈에 띄지 않는 평범한 학생이었으며, 성적도

중하위권에 머물렀고 교우 관계도 원만하지 않았다. 13살과 15살이 되던 해에 두 형이 잇달아 목숨을 끊은데다가, 그 전에 한번도 정상적인 학교 생활을 해 보지 않았던 루드비히가, 어떠한 학창 생활을 보냈을지는 쉽게 짐작할 수 있다. 한 가지 흥미로운 사실은 1904년에서 1905년 사이에 히틀러가 린츠에서 같은 기술 고등학교에 다니고 있었다는 것이다. 하지만 이들은 서로 학년이 달랐고, 서로 접촉하였을 가능성은 거의 없다.

비트겐슈타인은 17세가 되던 1906년 베를린의 샤를로텐부르크 기술 전문대학으로 진학하여 기계 공학을 공부하였다. 그리고 거기서 2년의 학업을 마친 후, 영국으로 건너가 맨체스터 대학에서 항공 공학을 전공하기로 하였다. 이러한 모든 과정에서, 가장 중요하게 작용한 요소는 그의 자발적인 선택보다는 아버지의 강압이나 아버지에 대한 의무감이었던 것으로 보인다. 만 19세가 되던 해, 영국으로 건너온 루드비히는 비행기 엔진이나 프로펠러의 설계에 대한 연구에 3년이란 시간을 보내게 된다. 그러던 중, 그는 수학의 기초에 관한 러셀과 프레게의 책을 읽게 되고, 점차 수학의 기초론, 수리 철학, 논리학 등으로 관심을 전환하게 된다. 1911년 여름, 그는 독일의 예나에 있던 프레게를 찾아갔다. 그리고 프레게는 케임브리지에 있는 러셀에게 찾아가 볼 것을 권유하였다.

1911년 가을, 비트겐슈타인은 드디어 러셀을 만나게 된다. 비트겐슈타인은 대략 1년 반 정도의 기간 동안 케임브리지에서 러셀과 함께 철학을 공부하였다. 당시에 다음과 같은 일화가 있었다고 한다. 케임브리지에서 한 학기를 마친 비트겐슈타인이, 아직도 자신의 진로를 결정하지 못한 채, 자신에게 철학자로서의 재능이 있는지를 러셀에게 물었다. 만일 자신에게 재능이 있다면 철학을 계속할 것이지만, 그렇지 않다면 비행기 조종사가 되겠다

는 것이었다. 러셀은 방학 동안에 한편의 글을 써올 것을 요구하였고, 비트겐슈타인은 방학이 끝난 이듬해 1월에 그 글을 제출하였다. 물론 어느 정도의 과장이 섞인 이야기이겠지만, 비트겐슈타인이 써온 글의 첫 문장을 읽자마자 러셀은 이렇게 외쳤다고 한다. “자네는 절대로 비행사가 되어는 안 되네!”

러셀로부터 자신의 재능을 인정받은 비트겐슈타인은 이제 철학으로 완전히 진로를 정하게 된다. 비트겐슈타인이 대단히 괴팍한 성격의 소유자였음을 알려 주는 이 시기의 또 다른 일화 한 토막을 러셀의 자서전에서 찾아볼 수 있다. 러셀의 자서전에서 이 무렵의 비트겐슈타인은, 천재성이 번득이며 열정으로 가득 찬, 그렇지만 심리적으로는 여전히 불안정한 20대 초반의 젊은이로 묘사되어 있다. 그는 매우 직선적이고 비타협적인 다혈질의 성격을 지니고 있었고 자신을 포함한 모든 사람들에게 매우 엄격하였다. 그리고 러셀과의 만남 이후 비록 줄어들기는 하였지만, 여전히 우울증과 자살 충동에 시달리고 있었다. 러셀에 따르면, 비트겐슈타인은 자정이 넘은 시간에 러셀의 집을 불쑥 찾아와선 아무런 말도 없이 거실을 왔다 갔다 하기도 했다고 한다. 러셀은 비트겐슈타인이 자살을 저지를지도 모른다는 걱정에 차마 그를 집 바깥으로 내쫓을 수 없었다고 한다. 이러한 일화를 통하여 짐작할 수 있듯이, 비트겐슈타인과 러셀의 관계는 흔히 접할 수 있는 평범한 사제지간은 아니었다. 러셀은 비트겐슈타인을 자신이 알고 있는 가장 완벽한 천재의 사례라고 평가하였다. 하지만, 천재성과 광기가 교차하는 비트겐슈타인이 러셀에게 상당히 부담스러운 제자였음에 틀림없다. 러셀은 1913년 자신이 집필해 오던 지식론에 관한 저작의 일부를 비트겐슈타인에게 보여 주었고, 그로부터 신랄한 비판을 받자 급기야 책의 집필을 중단하기도 한다. 몇 번의 굴곡을 거친 후에, 1922년 이후 이들의 인간적인 관계는 단절되었다.

24세가 되던 해인 1913년, 아버지 칼 비트겐슈타인이 사망하였다. 비트겐슈타인은 상속받은 재산의 일부를 오스트리아의 예술가들에게 기부하였다. 이 해에 비트겐슈타인은 「논리에 관한 노트」를 작성하였다. 그리고 10월경에는 케임브리지를 떠나 노르웨이로 이주하였고, 1차 세계 대전이 발발하기 전인 이듬해 여름 까지 그곳에 머물렀다. 1914년 겨울에는 당시 케임브리지의 철학교수였던 무어를 노르웨이의 오두막에 초대하여, 논리학에 대한 자신의 생각을 받아 적게 하기도 했다. 비트겐슈타인은 이 글을 자신의 학사 학위 논문으로 삼으려고 했지만, 학교 당국은 적절한 형식을 갖추지 않았기 때문에 논문으로 인정할 수 없다고 통보한다. 이 과정에서 비트겐슈타인은, 단순한 연락책의 역할만을 수행했던 무어에게 저주에 가까운 독설을 펴부으며 절교를 선언하였다. 얼마 지나지 않아서 비트겐슈타인은 무어에게 화해의 편지를 보냈지만, 무어는 그 사과를 받아들이지 않았다. 이들은 그 후 15년이 흐른 다음, 비트겐슈타인이 다시 케임브리지로 돌아오던 기차간에서 우연히 만나 예전의 친분 관계를 다시 회복한다. 하지만 비트겐슈타인은 철학자로서의 무어를 높게 평가하지는 않았다. 현재 이들은 케임브리지의 성 가일스 교회 묘지에 나란히 묻혀 있다.

1914년 1차 세계 대전이 발발하자, 비트겐슈타인은 오스트리아 군대에 자원 입대한다. 탈장으로 인하여 이미 면제 판정을 받은 상태였지만, 죽음에 직면하는 것이 어떤 식으로든 자신을 개선시킬 것이라고 생각하였기 때문이다. 그 해 9월, 파리의 교통사고 재판에 관한 기사를 읽으면서 언어의 그림 이론에 대한 착상을 하였다. 1916년, 그는 자신이 희망한대로 러시아 전선의 최전방 관측소에 배치되었고, 생사를 넘나드는 전투를 체험한다. 그리고 전투 중의 공로로 훈장을 받았고, 소위로 진급하여 장교가 되

었다. 그는 이러한 전투의 와중에서도 자신의 체험과 함께 철학적 생각들을 기록해 나가고 있었다. 29세가 되던 1918년 여름, 휴가 중이던 오스트리아의 할레인에서 자신의 종군 노트를 바탕으로 그는 마침내 『논리철학논고』를 완성하였다. 같은 해 10월, 둘째형 쿠르트가 군대에서 총으로 자살을 하였고, 11월에 비트겐슈타인은 휴전과 함께 이탈리아에서 전쟁 포로가 된다.

『논고』의 서문에도 나와 있듯이, 『논고』를 집필한 후 비트겐슈타인은 자신이 철학의 모든 문제를 해결했다고 생각했고, 그런 만큼 그는 철학을 계속할 마음이 없었다. 1919년 포로 수용소에서 석방된 그는, 물려받은 재산을 모두 정리한 다음, 초등학교 교사가 되려고 사범학교에 들어갔다. 그리고 실제로 1920년에서 26년까지 오스트리아 시골의 초등학교에서 아동들을 가르쳤다. 하지만 그의 교사 생활은 결코 행복하지 않았다. 그는 때로는 체벌도 불사할 만큼 아동들의 학력에 대한 기대치가 높았던 매우 엄격한 선생이었다. 초등학생용 철자 사전도 손수 만들었고, 정해진 수업시간을 넘겨가며 가르칠 정도로 열심이었지만, 그의 이러한 열정은 거의 일방통행으로 흘렀던 것 같다. 방과 후 부모의 일을 도와야만 하는 산간 마을의 아이들과 그 부모들에게, 비트겐슈타인은 결코 환영받는 선생이 될 수 없었다. 그는 러셀에게 보낸 한 편지에서, 마을 사람들은 진정한 인간이 아니라 1/4은 동물이고, 3/4만 인간이라고 쓰고 있다. 1926년, 체벌 중에 한 학생이 쓰러지는 사고로 인하여 비트겐슈타인은 교직을 떠나게 된다. 그 이후 그는 가톨릭 수사가 되려고 시도했지만, 동기가 적절치 못하다는 이유로 받아들여지지 않았다. 대신에 그는 잠시 동안 휘텔도르프 외곽의 한 수도원에서 정원사로 일하게 된다. 그리고 1928년까지 누이 그레틀이 새로 짓는 저택의 건축 작업에 참여하게 된다. 이 저택은 일체의 불필요한 장식이나 치장을 배격한 건축물

로, 그의 누이는 이 건물을 가리켜 ‘논리를 구현한 저택’, ‘신들을 위한 숙소’ 같다고 말하기도 했다. 비트겐슈타인이 지은 이 건물은 한때 해체될 위기에 처하기도 했지만, 베른하르트 레이터너라는 건축가의 노력에 힘입어 지금까지 원래의 그 자리에 남아 있게 되었다. 현재 이 건물은 불가리아 문화원으로 사용되고 있다.

한편, 케임브리지에서 비트겐슈타인은 이미 전설적인 인물이 되어 있었고, 그의 친구였던 경제학자 케인스와 램지 등이 그의 복귀를 추진하였다. 비트겐슈타인은 또한 1920년 초 결성된 비엔나 서클의 사람들과도 교류하게 된다. 술럭과 바이즈만이 비트겐슈타인과 교분이 두터웠던 대표적인 인물들이다. 비엔나 서클 사람들과 램지 등 일련의 철학자들과 접촉하게 되면서, 비트겐슈타인은 점차 자신의 전기 견해가 여러 가지 측면에서 만족스럽지 못함을 깨달았다. 드디어 1929년 비트겐슈타인은 케인스의 영접을 받으며 케임브리지로 돌아오게 되었다. 그리고 앞서 언급했듯 이 케임브리지로 돌아오는 기차 안에서는 무어를 우연히 만나 예전의 우정을 회복한다. 케임브리지에 돌아온 그의 최초 신분은 램지를 지도 교수로 하는 학생 신분이었다. 하지만 그는 이미 케임브리지의 스타였으며, 이내 『논고』를 학위 논문으로 삼아 박사 학위를 받게 된다. 지도 교수는 램지였고, 러셀과 무어가 심사 위원으로 참여하였다. 1920년대 초반 이후 이미 비트겐슈타인과의 개인적 관계가 단절되었던 러셀은 “내 생애에 이렇게 불합리한 일을 해 본 적은 없었다.”고 불편한 심기의 일단을 드러내기도 했다. 당시 재산이 하나도 남아 있지 않았던 비트겐슈타인은, 박사 학위를 받은 후 곧 바로 5년짜리 특별 연구원 자리를 신청하게 되는데, 이때 샘플로 제출한 원고가 『철학적 고찰』(Philosophical Remarks)의 일부이다.

특별 연구원이 된 비트겐슈타인은 케임브리지에서 강의를 하게

된다. 그가 가르치는 과목은 한결같이 모두 ‘철학’이라는 동일한 제목을 달고 있었다. 그의 강의는 익히 알려져 있듯이 매우 특이한 방식으로 진행되었다. 그는 강의안을 미리 준비해 오지 않았고, 학생들이 보는 앞에서 자신의 생각을 쥐어 짜내듯이 강의하였다. 그의 강의는 엄청난 집중력을 요구하다가도, 때때로 깊은 침묵 속에 빠져 들곤 하였다. 그는 매우 엄격한 선생이었으며, 참을성 없이 쉽게 화를 내는 스타일이었다고 한다. 그의 강의는 주로 소수의 추종자들을 대상으로 하는 것이었다. 폰 리히트가 전하는 바에 따르면, 비트겐슈타인은 강의 중에 늘 친근한 얼굴들을 보기로 원했고, 학기 중간이나 끝날 무렵에 새로운 학생들이 강의에 들어오는 것을 매우 싫어했다고 한다.

케임브리지로 돌아온 이후 1929년에서 1935년에 이르는 기간은, 일종의 전환기라 부를 수 있는 시기이다. 이 기간 동안 비트겐슈타인은 강의와 더불어 방대한 양의 원고를 작성하였다. 이때 저술된 원고들에는 전기의 견해와 후기의 견해들이 부분적으로 공존하고 있는데, 이들 저작들을 통해서 우리는 『논고』의 전기 비트겐슈타인이 어떠한 과정을 거쳐서 『탐구』를 중심으로 하는 후기의 견해로 넘어가는지 추적할 수 있다. 전환기인 이 기간 동안에 첫 번째로 쓴 원고가 사후에 『철학적 고찰』이란 이름으로 출간된 원고이다. 1932년까지 집필된 『철학적 고찰』은, 겸증의 개념이 강조되고 있다는 점에서 실증주의자들과의 접촉이 비트겐슈타인에게 끼친 영향을 보여 주고 있다. 한편 이 책에서는 『논고』의 그림 이론이 그대로 유지되고 있으며, 다른 한편으로 후기 입장의 근간이 되는 ‘사용으로서의 의미’라는 개념이 등장하고 있다.

1932 ~ 1934년 사이에는 『철학적 문법』(Philosophical Grammar)의 원고를 작성하는 기간이었다. 『철학적 문법』은 ‘명제

와 그것의 의미’(The Proposition and its Sense), ‘논리학과 수학에 관하여’(On Logic and Mathematics)의 두 부분으로 구성되어 있다. 그리고 『철학적 문법』을 수정하는 과정에서 구술한 내용이 바로 『청색책』과 『갈색책』이다. 1933년과 1934년에 걸쳐 구술된 『청색책』과 『철학적 문법』의 전반부 사이에는 많은 유사성이 존재하며, 특히 이들 책에는 『철학적 탐구』에 등장할 많은 내용들이 포함되어 있다. 『철학적 문법』의 첫 번째 부분은, 언어를 구성하고 있는 부호나 소리가 어떻게 의미를 갖게 되는가의 문제를 다루고 있다. 여기서 비트겐슈타인은 언어의 이해는 우리의 머리 속에서 진행되는 어떤 심적인 과정의 문제가 아니라, 무엇인가를 할 수 있는 실제적인 능력으로 간주하여야 한다는 점을 지적하고 있다. 『탐구』의 근간을 이루고 있는 ‘가족 유사성’의 개념 또한 『철학적 문법』에 처음 등장하며, 『청색책』에서 보다 구체적으로 다루어지고 있다. 『청색책』에서는, 언어를 구성하고 있는 부호나 소리에 생명을 불어 넣는 ‘사용으로서의 의미’라는 개념이 보다 본격적으로 논의된다. 1934년과 1935년에 걸쳐 비트겐슈타인은 두 명의 학생들에게 『갈색책』을 구술하였다. 『갈색책』은 그 내용이 『탐구』와 매우 유사하여, 일종의 『탐구』 초안으로 간주될 수 있다. 『갈색책』 이후에 1930년대 중반 이래 써온 원고를 묶어서 책으로 출판하려 한 것이 『철학적 탐구』이다. 비트겐슈타인은 1938년과 1944년 두 번에 걸쳐 케임브리지 대학의 출판부와 『철학적 탐구』의 출판을 위한 최종적인 합의에 이르렀다. 하지만 비트겐슈타인은 두 번 모두 자신의 원고가 마음에 들지 않는다는 이유로 출판을 포기하였다. 『탐구』의 첫 번째 버전은 1936~39년, 두 번째 버전은 1942~44년 사이에 준비된 것으로 보인다. 비록 두 번의 출판 포기가 있었지만, 그 이후에도 비트겐슈타인은 『탐구』의 수정과 보완 작업을 계속하였다. 사후에 출간되어 현재 우

리가 보고 있는 『철학적 탐구』는 1945~49년 사이에 작성된 것으로 추정된다.

톨스토이와 도스토예프스키, 그리고 러시아를 향해 오랜 애착을 가지고 있던 비트겐슈타인은, 1935년 집단 농장의 노동자가 되고자 러시아를 방문한다. 그러나 그는 노동자 대신에 모스크바 카잔 대학의 교수직을 제의받았다. 결국 그는 고민 끝에 영국으로 다시 돌아온다. 케임브리지에서 특별 연구원 계약이 끝난 후, 비트겐슈타인은 1936년부터 37년까지 노르웨이에 머물면서 『철학적 탐구』의 집필에 몰두하였다. 1937년 오스트리아가 독일에 합병되자, 1938년에 영국 시민권을 신청하였고 이듬해 봄에 영국 시민권을 취득한다.

1939년 비트겐슈타인은 무어의 후임으로 케임브리지의 정식 교수가 된다. 당시 비트겐슈타인이 무어의 뒤를 이어야 한다는 점에 대해 커다란 이견이 있었던 것 같지는 않다. 비트겐슈타인에 대해 별로 좋은 인상을 갖고 있지 않았던 브로드(C. D. Broad)조차 “비트겐슈타인을 철학 교수직에 앉히지 않는 것은 아인슈타인을 물리학 교수직에 앉히지 않는 것과 다를 바 없다”고 말했다. 그러나 교수로서의 생활이 평온하게 오랫동안 지속된 것은 아니었다. 1941년 2차 세계 대전이 발발하자, 비트겐슈타인은 다시 대학을 떠나 폭격의 와중에 있던 가히 병원에서 자원 봉사자로 일한다. 전쟁 중에 대학에서 편하게 학생들이나 가르친다는 것은 정당치 못한 일이라고 생각한 때문이다. 1943년에는 뉴캐슬에 있는 병원의 실험실에서 실험 보조원으로 근무하였다. 그리고 1944년 비트겐슈타인은 대학으로 다시 돌아온다.

1946년에는 그 유명한 포퍼와의 부지깽이 사건이 있었다. 1946년 10월, 비트겐슈타인이 회장으로 있던 케임브리지 대학 도덕 과학 클럽에 포퍼가 세미나 발표자로 초청이 되었다. 포퍼

가 전하는 바에 따르면, ‘철학적 문제가 실재한다’는 포퍼와 ‘철학적 문제란 언어적 유희에 불과하다’는 비트겐슈타인 사이에 격렬한 논쟁이 오갔으며, 비트겐슈타인이 포퍼에게 시뻘건 부지깽이를 들어 위협을 가했다고 한다. 그러다 러셀의 제지를 받은 비트겐슈타인이 도망치듯 강연장을 빠져나갔다는 것이 이른바 ‘비트겐슈타인의 부지깽이’ 사건이다.[영국의 저널리스트 데이비드 에드먼즈와 존 앤디노가 이 사건을 중심으로 해서 비트겐슈타인과 포퍼 두 사람의 삶을 추적한 평전이 *Wittgenstein's Poker*라는 책이다. 이 책은 『비트겐슈타인은 왜?』라는 제목으로 번역되어 있다.] 이 이야기는 그 날 참석한 여러 사람들에 의하여 내용이 약간씩 다르게 전해지고 있다. 분명한 사실은, 그날 발표의 내용이 마음에 들지 않았던 비트겐슈타인이 ‘도덕적 규범의 예를 하나 들어 보라고 질문하였고, 포퍼는 벽난로의 부지깽이를 만지작거리고 있던 비트겐슈타인을 향하여 ‘초청 연사를 부지깽이로 위협하지 않는 것’이라고 응수했다는 것이다. 이에 격분한 비트겐슈타인이 손에 들고 있던 부지깽이를 내팽개치며 밖으로 나갔다는 것이 사건의 대략적인 전모이다.

어찌 되었거나 이 일화는 다른 사람들과 잘 어울리지 못하고 지적인 결벽증에 빠져 있던, 오만하고 다혈질적인 비트겐슈타인의 성격을 그대로 보여 주고 있다. 한편 이 무렵 비트겐슈타인은 대학 교수직을 그만두려는 생각을 이미 하고 있었던 것 같다. 대학교수로서의 생활은 그에게는 그렇게 편안하거나 행복했던 것 같지 않다. 그의 미국인 제자 노먼 멜컴의 이야기에 따르면, 비트겐슈타인은 직업적인 철학자의 삶을 혐오하였으며, 정상적인 사람이라면 대학 교수인 동시에 정직하고 진지한 사람이 될 수는 없다고 생각하고 있었다. 그는 또한 케임브리지의 경직되고 삭막한 분위기에 혐오감을 가지고 있었다. 가령 그는 넥타이를 매어

야 하는 교수 식당에서는 식사를 하지 않았다. 케임브리지로 복귀한지 3년만인 1947년, 비트겐슈타인은 연구와 집필에 몰두하기 위하여 결국 대학 교수직을 사임한다.

대학 교수직을 사임한 비트겐슈타인은, 아일랜드 해변 가의 오두막에 침거하면서 집필에 몰두한다. 1949년에는 맬컴의 초청으로 미국을 다녀왔으며, 노르웨이를 여행하기도 하였다. 하지만 이 때 비트겐슈타인은 이미 암에 걸려 있었다. 비트겐슈타인은 남아 있는 시간을 자신의 제자인 폰 리히트, 앤스콤, 리스 등을 만나기 위해 케임브리지, 런던, 옥스퍼드 등을 오가며 지내게 된다. 비트겐슈타인은 생의 마지막 순간인 이 기간 동안에도 왕성한 집필 활동을 계속하였으며, 그의 집필 작업은 죽기 이틀 전까지 계속된다. 이때에 쓴 책이 『확실성에 관하여』이다. 1951년 비트겐슈타인은 마지막 순간까지 자신을 돌봐 주던 의사, 베반 박사의 집에서 “멋진 삶을 살았다고 사람들에게 전해 달라”(Tell them I've had a wonderful life)는 말을 남기고 62세의 나이로 사망하였다. 그는 자신의 전 재산에 해당하는 유고의 소유 및 처분권을 세 명의 제자 폰 리히트, 앤스콤, 리스에게 넘겨주었다.

II. 비트겐슈타인의 저술 목록

1. 영문으로 발간된 비트겐슈타인의 저술 목록

Notebooks 1914-1916, ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe (Blackwell, 1961)

Prototracatus (an early version of the Tractatus), ed. B. McGuinness, G. Nyberg, G. H. von Wright (Routledge & Kegan Paul, 1971)

Tractatus Logico-Philosophicus, (Routledge & Kegan

- Paul, 1922/1961)
- Philosophical Remarks*, ed. R. Rhees (Blackwell, 1964)
- Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees (Blackwell, 1969)
- The Blue and Brown Books*, ed. R. Rhees (Blackwell, 1958)
- Lectures on the Foundations of Mathematics*, ed. C. Diamond (Harvester Press, 1976)
- Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed. G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe (Blackwell 1956, revised ed. 1978)
- Philosophical Investigations*, ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees (Blackwell, 1953)
- Zettel*, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Blackwell 1967, revised ed. 1981)
- Remarks on the Philosophy of Psychology*, 2vols : vol 1 G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright; vol 2 G. H. von Wright and G. Nyman (Blackwell, 1980)
- On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Blackwell, 1969)
- Culture and Value*, trans. P. Winch, ed. G. H. von Wright (Blackwell, 1980)
- Philosophical Occasions* : 1912–1951, edited by James Klagge and Alfred Nordmann (Indianapolis : Hackett, 1993)

2. 비트겐슈타인 저술의 우리말 번역

- 『논리철학논고』, 이영철 역, 천지, 1991.
- 『철학적 탐구』, 이영철 역, 서광사, 1994.
- 『확실성에 관하여』, 이영철 역, 서광사, 1990.
- 『문화와 가치』, 이영철 역, 천지, 1998.
- 『수학의 기초에 관한 고찰』, 박정일 역, 서광사, 1997.

III. 『철학적 탐구』의 세부 내용 목차

다음은 Judith Genova 가 『탐구』의 전체적인 구조에 대한 개략적인 목차를 정리한 “A Map of the Philosophical Investigations”이다.(Genova, J., *Wittgenstein - A way of Seeing*, Routledge, 1995) 이 지도를 통하여 탐구가 어떠한 순서로 되어 있고, 어떠한 주제들을 다루고 있는가에 대한 대강의 그림을 그릴 수 있을 것이다.

1. 『논리철학논고』의 비판 1 ~ 133

- 그림 이론 비판 1 ~ 59
 언어적 분석의 목표와 전제 60 ~ 88
 논리의 이상성 89 ~ 108
 철학의 본성과 한계 109 ~ 133

2. 인식론적 개념, 지식과 이해 134 ~ 242

- 명제 134 ~ 142
 이해 134 ~ 155
 읽기 156 ~ 178
 지식 179 ~ 184
 규칙 따르기 185 ~ 242

3. 감각 개념, 고통, 시각, 촉각 243 ~ 314

어떤 의미에서 내 감각이 사적인가 243 ~ 255

시적 언어의 불가능성 256 ~ 314

규준과 정당화의 개념에 의한 논변 256 ~ 292

대상의 비적절성을 보여주는 논변, 상자 속의 딱정벌레 논변 29
3 ~ 314

4. 심적 개념, 사유와 상상 315 ~ 430

사유와 언어 행위 316 ~ 343

상상 가능성의 역할 344 ~ 366

이미지 367 ~ 402

인격적 동일성 403 ~ 411

의식 412 ~ 430

5. 불만족스러운 심적 개념, 기대, 소망,

믿음, 의도, 의미, 의지 431 ~ 693

기대 434 ~ 445

부정 446 ~ 8, 547 ~ 557

의미 449 ~ 68, 503 ~ 524, 558 ~ 70, 661 ~ 93.

정당화 466 ~ 502

이해 525 ~ 546

심적 과정은 상태인가 571 ~ 610

의지 611 ~ 630

의도 631 ~ 60

6. 단어 의미의 경험

보는 것과 무엇으로서 봄 XI

IV. 『철학적 탐구』해제

1. 『탐구』라는 책

익히 알려져 있듯이 비트겐슈타인의 철학은 크게 전기와 후기로 나누어진다. 전기 철학의 결정판이 『논리철학논고』라면, 후기 철학은 바로 『철학적 탐구』에 집약되어 있다. 『철학적 탐구』는 1930년대 중반 이후 오랜 기간 동안 준비하고 발전시킨 생각들을 담고 있다. 오랜 기간에 걸쳐 마치 일기를 쓰듯이 집필된 작품인 만큼, 『탐구』의 원고는 쓰고 지우고 또다시 쓰는 끊임없는 수정의 과정을 거쳐야만 했다. 그럼에도 불구하고 『탐구』는 끝내 그의 생전에 출판되지 못했다. 비트겐슈타인의 저서 중에서 생전에 출간된 책으로는 『논고』가 유일하며, 여타의 저작은 모두 그의 사후에 유고에 대한 저작권을 물려받은 제자들이 편집해 출간한 것들이다. 생전의 비트겐슈타인은 다른 유고작과는 달리 『탐구』만큼은 분명히 출판할 의향을 가지고 있었으며, 1938년과 1943년에는 출판사의 승낙을 얻기까지 하였다. 하지만 자신의 원고에 만족할 수 없었던 비트겐슈타인은 끝내 출판을 포기하였다. 현재 우리가 보고 있는 『탐구』는 1943년에 출판하려 했던 원고의 연장선상에 있는 것으로 추정된다. 편집자들이 전하는 바에 따르면 1부의 원고는 1945년경 마무리되었고, 2부의 원고는 1946년과 1949년 사이에 작성된 것이다. 1부의 원고는 비트겐슈타인이 정리해 놓은 그대로이며, 2부는 비트겐슈타인의 제자인 리스(R. Rhees)와 앤스콤(G.E.M. Anscomb)이 유고를 바탕으로 편집한 것이다. 2부의 내용이 현재와 같은 순서로 정리되고 배열

된 것은 전적으로 편집자들의 선택과 책임이다.

『철학적 탐구』는 거칠게 말해서 크게 세 부분으로 이루어져 있다고 말할 수 있다. 철학의 본성, 언어와 의미에 관한 이론, 마음의 본성에 관한 철학적 심리학이 각각 그것이다. 구체적으로 말하면, 1부 §89-133는 철학적 탐구의 본성, 1부 §1-88, 134-242는 언어의 의미에 관한 이론, 1부 §243-693와 2부는 마음과 심리학적 개념들에 대한 철학적 심리학의 논의로 채워져 있다. 본 해제도 기본적으로 이러한 구도를 그대로 따를 것이다. 그런데, 『탐구』를 이루고 있는 전체적 대강이 그렇다고 해서, 『탐구』라는 책 자체가 이 세 가지의 주제를 따로 엄격하게 구분하고 있다거나, 이를 주제들에 대한 체계적인 이론적 서술로 이루어져 있는 것은 아니다. 『탐구』를 관통하고 있는 주요한 생각 중의 하나는 오히려 체계적 이론으로서의 철학에 대한 부정이라고 말할 수 있다. 그런 점에서 『탐구』를 이와 같이 세 가지 주제들에 대한 이론으로 구분하여 요약하고 이해하는 것이 과연 『탐구』를 이해하는 올바른 방법인가에 대해 약간의 해명이 필요한 것처럼 보인다.

우선 『탐구』의 서술 방식에서부터 이야기를 시작해 보자. 서술 방식에서, 『탐구』는 기존의 철학 책들에 비해 매우 파격적인 형식을 취하고 있다. 주제의 중요성이나 그 연관 관계에 따라 장이나 절로 분류되는 일반적인 서술 형식과는 달리, 『탐구』는 잠언과도 같은 일련의 생각들에 번호를 매겨서 쭉 나열해 놓은 형식을 취하고 있다. 먼저 1부에는 1부터 693까지 번호가 붙어있는 일련의 절들이 아무런 제목도 없이 나열되어 있다. 2부는 크게 14개의 절로 구분되어 있는데, 각각의 절속에는 다시 짤막한 단락들이 아무런 단서도 없이 배치되어 있다. 1부와 2부의 각 절이나 단락들은 공히 특정 주제를 중심으로 느슨하게 묶여져 있다.

하지만, 각각의 단락들이 전제와 결론을 갖는 분명한 논증의 형태를 띠고 있는 것은 결코 아니다. 어떤 핵심적인 생각들은 책 전체에 걸쳐서 끊임없이 반복되고 있지만 그렇다고 어떤 명쾌한 결론을 쉽게 끌어낼 수 있는 것도 아니다. 또한 일부의 구절들은 대화의 형식을 취하고 있는데, 많은 경우 화자와 청자의 구분이 불분명하고, 대화의 내용이 비트겐슈타인 자신의 주장인지, 아니면 상대방의 주장인지가 불분명한 경우도 있다. 그리고 『탐구』에는 수많은 유비와 가상의 예들이 등장한다. 하지만 때때로 이러한 예들이 전달하고자 하는 내용이 무엇인지를 파악하기도 쉽지가 않다.

이런 점 때문에 많은 주석가들은 비트겐슈타인의 저작을 요약하거나 체계적으로 소개하려는 시도 자체가 잘못된 것이라고 지적하고 있다. 가령 비트겐슈타인의 제자 중 한 명인 노만 멜컴은 다음과 같이 말하고 있다. “[비트겐슈타인의 저작을] 요약하려는 시도는 성공적일 수도 없으며 유용하지도 않다. 비트겐슈타인은 그의 생각을 더 이상의 압축이 불가능한 지점에까지 압축해 놓았다. 필요한 것은 이것들을 다시 펼쳐 놓고, 그것들 간의 상관 관계를 추적하는 일이다.”(Grayling, *Wittgenstein*, p.v 에서 재인용) 멜컴의 이러한 주장은 『탐구』에도 그대로 적용되는 것처럼 보인다. 한 철학적 저술을 정리하여 소개하려면 어느 정도의 체계화는 불가피하다. 그런데 파격적인 『탐구』의 서술 방식을 고려할 때, 그런 체계적 요약이 과연 가능하기는 한 것일까?

두서 없고 산만한 『탐구』의 비체계적 서술 방식은, 철학적 탐구의 본성과 특징에 대한 비트겐슈타인 자신의 입장을 반영하는 것으로 어느 정도는 면밀하게 의도되었다고 말할 수 있다. 『탐구』의 비트겐슈타인은 무엇보다도 체계로서의 철학을 부정하고 있다. 『탐구』에 따르면 철학은 이론 구축을 통하여 문제의 해결이나 설명을 꾀하는 작업이 아니다. 『탐구』의 서문에서 비트겐슈

타인은 다음과 같이 쓰고 있다.

내가 쓸 수 있었던 최선의 것은 언제나 단지 철학적 소견으로서만 남아 있을 것이라는 것, 만일 내가 나의 사고들을 그 자연스러운 경향에 반하여 어떤 하나의 방향으로 더 강요한다면 나의 사고들은 곧 절름발이가 될 것이라는 것을.—그런데 이것은 물론 탐구 자체의 본성과 연관되어 있다. 왜냐하면 이 탐구는 우리로 하여금 광대한 사고 영역을 종횡무진으로, 모든 방향으로 편력하도록 강요하기 때문이다.—이 책의 철학적 소견들은 말하자면 이 길고 얕하고 설킨 여행에서 생겨난 다수의 풍경 스케치들이다.(『탐구』, 머리말, p.vii/p.13)

여기서 우리가 짐작할 수 있는 것은, 『탐구』에서 개진되고 있는 철학적 논의들과 그것을 풀어가는 서술 방식 사이에 존재하는 어떤 본질적인 연관성이다. 『탐구』의 텍스트 속에서 우리가 발견 할 수 있는 모호함과 산만함은 극복되어야 할 어떤 결함이 아니라, 후기 비트겐슈타인이 생각하고 있는 철학의 목적이나 내용에 비추어 볼 때, 당연히 그럴 수밖에 없는 필연적 귀결이라는 것이다. 마리 맥긴(Marie McGinn)은 『탐구』에 대한 적절한 이해는 『탐구』가 취하고 있는 이러한 서술 형식과 철학적 방법에 대한 비트겐슈타인 자신의 언급 사이에 존재하는 분명한 연관을 드러내는 방식으로 이루어져야 한다고 주장한다.[Marie McGinn, Wittgenstein and the Philosophical Investigations, p.12] 다른 한편으로, 그레일링 같은 이는 비트겐슈타인이 비록 체계적 이론으로서의 철학에 반대하고 있기는 하지만, 그렇다고 해서 그의 철학 자체를 체계적으로 이해할 수 없다는 주장이 성립되는 것은 아니라고 지적한다.

비트겐슈타인의 저작들이 체계적으로 표현될 수 있는 이론을 담고 있지 않다는 것은 사실이 아니다. 여기서 문제가 되는 것은 비트겐슈타인이 말한 것과 그것을 말하는 방식의 차이이다; 그의 후기 저작들

이 양식에 있어서 비체계적이라는 사실이 그 내용 또한 비체계적이라 는 것을 의미하지는 않는다.(Grayling, op. cit., p. vi)

여기에는 덧붙여, 그雷일링은 비록 비트겐슈타인의 해석에 많은 이견이 있는 것이 사실이지만, 그와 동시에 그의 저작에서 무엇이 중요하고 핵심적인 부분인가에 대한 광범위한 등의 역시 이루 어져 있다고 지적한다. 그리고 이러한 중심적인 부분들은 상호 밀접한 연관 관계를 맺고 있다. 그런 점에서 그雷일링은 비트겐 슈타인의 저작 또한 다른 철학적 이론들과 마찬가지로 충분히 체 계적으로 이해되고 설명될 수 있다고 주장한다.

그런데 자칫 잘못하면 이러한 논쟁은 전혀 생산적이지 못한 용 어상의 분쟁으로 발전하기 쉽다. 가령, 후기 비트겐슈타인의 중심 개념들을 어느 정도 체계적으로 이해할 수 있다고 하더라도, 그것들이 과연 하나의 완결된 체계적 이론을 구성하고 있는지에 대해서 의문을 제기할 수도 있기 때문이다. 이는 비트겐슈타인이 ‘이론’이라는 용어를 매우 독특한 방식으로 사용하고 있기 때문이다. 『탐구』에 의하면 이론은 설명을 목표로 하는 작업이며, 설명은 기술(description)과 대비되고 있다. 그런 의미에서 이론은 새로운 지식의 발견을 목표로 하는 자연과학의 영역에 속하는 것으로 이해된다. 이 경우 『탐구』에 포함된 비트겐슈타인의 생각을 체계적 이론으로 부를 수 있는가의 문제는 관점에 따라서 지엽적 인 문제 제기에 지나지 않는 것일 수도 있다. 비트겐슈타인이 ‘이론’의 의미를 그렇게 보고 있다면, 그의 생각이 그런 의미에서 ‘이론’이 아니라고 말하는 것은 그야말로 공허한 주장일 수밖에 없기 때문이다.

여기서 본 연구와 관련하여 중요하게 생각되는 부분은, 그雷일 링이 지적하고 있는 것과 같이, 『탐구』에 개진된 그의 생각을 체

계적으로 이해할 수 있는 가능성이나 단서이다. 『탐구』에 대한 이 정도 분량의 주석서에서는, 이미 그 분량의 한계 때문에 어느 정도의 단순화와 어쩌면 왜곡이 불가피할 수밖에 없다. 문제는 결국 어떻게 하면, 그런 단순화와 왜곡을 최소화하면서도 『탐구』에 포함된 비트겐슈타인의 생각을 가장 잘 드러내 보일 수 있는가 하는 점이 될 것이다. 그런 관점에서 보면, 『탐구』가 철학의 본성, 언어와 의미에 관한 이론, 마음의 본성에 관한 철학적 심리학으로 이루어져 있다는 주장은 그렇게 터무니없는 주장은 아니다. 그리고 여기에 포함된 비트겐슈타인의 주장을 그가 의도했던 것과는 다른 의미에서 일종의 ‘이론’으로 불러도 무방할 듯싶다. 이에 따라 본 해제는 철학적 문제와 탐구의 본성에 대한 비트겐슈타인의 입장, 『탐구』에 나타난 언어와 의미의 본성, 그리고 심리학적 개념들에 대한 철학적 심리학의 내용들을 간략히 정리할 것이다.

2. 『논고』와의 관계

비트겐슈타인은 『탐구』의 머리말에서, 이 책에 『논고』가 함께 포함되기를 바란다고 적고 있다.

4년 전에 나는 나의 최초의 저서 『논리철학논고』를 다시 읽고 그 사고들을 설명할 기회를 가졌다. 그때 나에게는 갑자기, 나는 그 옛 사고들과 새로운 사고들을 함께 출판해야 한다고, 즉 후자는 오직 나의 옛 사고 방식의 배경 위에서 그것과 대조함에 의해서만 그 올바른 조명을 받을 수 있을 것이라고 보았다. [...] 내가 다시 철학에 몰두하기 시작한 이래, 나는 내가 저 첫 번째 책에 수록되었던 것 속에서 중대한 오류들을 인식하지 않으면 안 되었기 때문이다.(『탐구』 머리말, p.viii/p.14)

『탐구』는 어떤 중요한 의미에서 『논고』에 대한 반작용이다. 비트겐슈타인은 『논고』를 완성한 후 자신이 철학의 주요 문제들

을 모두 해결하였다고 공언하고 철학계를 떠난 바 있다. 그러나 1920년대 중반 이래 비엔나 서클 사람들 그리고 프랭크 램지와 일련의 접촉을 거치면서 『논고』에서 전개한 입장에 대한 확신이 점차 흔들리게 되었고, 급기야 1929년 케임브리지로 돌아오게 된다. 이러한 입장 변화에 램지가 어떤 영향을 끼쳤는지에 관해, 그는 위의 구절에 이어 다음과 같이 쓰고 있다.

내가 이 오류들을 깨닫는 데에는 내가 프랭크 램지(Frank Ramsey)를 통해 경험한 비판이—나 스스로는 평가할 수 없을 정도로—도움이 되었다.(그의 생애 마지막 2년 동안 나는 그와 함께 나의 생각들을 수 많은 대화 속에서 토론했었다.)(『탐구』머리말, p.viii/p.14)

이러한 그의 고백에서 짐작할 수 있듯이, 『탐구』를 이해하는 한 가지 방식은 『논고』에서 전개된 그의 철학이 어떠한 변화를 거쳐서 『탐구』에 이르게 되었는지를 추적하는 것이다. 앞서 언급 하였듯이 『탐구』는 비트겐슈타인이 케임브리지로 돌아온 이래 일련의 과도기적 저작을 거친 다음, 1930년대 중반부터 1940년대 후반에 이르기까지 오랜 기간에 걸쳐 끊임없이 사색하여 계속된 수정과 보완을 거친 작품이다. 우리는 그의 과도기적 저작에 해당하는 『철학적 의견』, 『철학적 문법』, 『청색책』, 『갈색책』에서, 『논고』의 저자가 『논고』에서 펼쳤던 견해들을 어떻게 수정하고 변화시켜 가는지, 그리고 그러한 과정에서 어떻게 새로운 중심 개념들이 부상하는지 일련의 단서들을 발견할 수 있다. 그리고 그 최종적인 종착점이 바로 『탐구』이다. 물론 이 책들 속에서, 변화하는 비트겐슈타인의 생각을 추적하는 것은 엄밀하고도 방대한 연구를 필요로 하며, 여기서 간단히 논의할 수 있는 문제는 아니다.(박병철 교수의 『비트겐슈타인』이란 책에 ‘전환기의 비트겐슈타인’이란 독립된 절이 포함되어 있다.)

본 연구에서는 서술의 편의상 『논고』와 『탐구』를 연결시켜 주는 근본적인 공통점 한 가지와 차이점 한 가지에 주목하고자 한다. 그것은 다름 아닌 ‘철학’과 ‘언어’이다. 『논고』와 『탐구』 사이에 존재하는 근본적인 차이는 무엇보다도 우리의 언어를 이해하는 방식이다. 이른바 그림 이론으로 알려진 『논고』의 언어관에 따르면, 우리의 언어는 이름과 대상 간의 지시 관계, 명제와 사태 간의 대응에 입각한 단일한 논리를 통하여 작동한다. 『탐구』의 핵심적인 생각은 우리의 언어를 관통한다는 단일한 본질, 혹은 단일한 논리에 대한 거부이다. ‘사용’, ‘언어 놀이’, ‘가족 유사성’, ‘삶의 양식’과 같은 『탐구』의 핵심적인 개념들은, 우리의 언어가 실제로 작동하는 다양한 방식과 논리를 해명하기 위한 개념들 이외에 다름 아니다. 『논고』에서 철저히 도외시되었던 심리학적 개념들에 대한 방대한 분석이 『탐구』의 대부분을 차지하게 된 것도, 결국 언어를 바라보는 방식의 변화에 힘입은 것이다.

『탐구』가 비록 『논고』와는 다른 새로운 사고 방식을 전개하고 있기는 하지만, 다른 한편으로 그가 『논고』에 포함된 모든 주장을 포기하였다고 보기는 힘들다. 그 중 대표적인 것이 철학적 문제의 성격이나 본성에 대한 입장이다. 비트겐슈타인은 기본적으로, 철학의 문제는 언어의 문제이며, 철학은 언어 비판이라고 생각한다. 이런 측면에서는 『논고』의 내용과 『탐구』의 주장 사이에 상당한 정도의 연속성과 유사성이 있으며, 이에 대한 그의 입장이 어떤 급격한 변화를 겪었다고 볼만한 증거는 없다. 이제 『탐구』에 포함되어 있는 주요 개념들을 중심으로, 철학의 본성과 언어와 의미에 대한 이해, 그리고 여기서 파생되는 철학적 심리학의 주장들을 차례로 살펴보기로 하자.

3. 철학의 본성

『논고』와 『탐구』를 관통하는 주요 문제 중의 하나는 무엇보다도 바로 철학의 정체성에 관한 물음이다. 철학적 질문들의 본성에 대한 이해와, 철학적 질문들에 올바로 접근하기 위한 적절한 방법의 모색은, 비트겐슈타인의 일관된 관심사로 남아 있었다. 철학의 정체성 문제는, 특히 수많은 경험 과학들이 등장하고, 한때 철학의 핵심 영역으로 여겨졌던 존재나 인식의 문제를 이제는 과학의 영역에서 다루고자 할 때 가장 첨예하게 제기되는 문제라고 할 수 있다. 전통적으로 철학에서 다루어 왔던 수많은 물음들은 이제 자연과학을 통하여 설명되고 해결된다. 과학은 눈부신 성장과 축적을 거듭하면서 그 설명력과 효용성의 측면에서 타의 추종을 불허하는 듯이 보인다. 반면에 철학은 어떠한가? 어떤 측면에서 보면, 철학은 이미 2000년 전에 제기되었던 동일한 질문들을 앞에 놓고 아직도 동일한 고민을 하고 있지는 않은가? 과학과 철학의 성과에 대한 이러한 반추는 철학자들로 하여금, 철학이란 도대체 무엇이며, 철학이 할 수 있는 일은 무엇인가에 대한 보다 근본적인 성찰을 촉구한다. 과학과 철학 각각의 고유한 역할과 그 경계에 대한 고민은, 인류 역사의 그 어느 때 보다도 20세기라는 시대적 배경 속에서 더욱 첨예하게 제기된다.

비트겐슈타인은 철학의 정체성을 묻는 질문에 대하여, 20세기를 살았던 철학자들 중에서 가장 독창적이고 파격적인 대답을 내놓은 철학자라고 평가할 수 있다. 비트겐슈타인에 따르면, 철학은 경험 과학과 같이 자연현상에 대한 설명과 예측을 그 목적으로 하고 있지 않다. 철학은 어떤 의미에서 경험 과학의 기초를 이룬다고도 할 수 있는, 우리의 언어에 대한 비판적 작업이다. 철학이 철저히 언어 비판의 작업이라는 이러한 생각은, 비단 『논고』뿐만

아니라, 『탐구』를 관통하고 있는 지배적인 주제 중의 하나였다. 『논고』의 핵심적인 주장 중의 하나는 바로, 철학적 문제들은 우리가 언어의 논리를 오해함으로써 발생한다는 것이다. 『논고』의 서언에는 다음과 같이 적혀 있다. “이 책은 철학의 문제들을 다루고 있으며 내가 믿기로는 이 문제들이 제기되는 것은 우리 언어의 논리에 대한 오해에 기인한다는 것을 보여 준다.”(『논고』, p.3) 만일 철학적 문제라는 것이 우리 언어의 논리를 오해하는 데에서 발생하는 것이라면, 그 해결책 또한 언어의 논리에 대한 올바른 이해를 통해 그 오해의 뒷으로부터 벗어나는 데에서 찾아야 할 것이다. 비트겐슈타인은 다음과 같이 주장한다.

(4.0031) 모든 철학은 ‘언어 비판’이다.

(4.111) 철학은 자연 과학들 중의 하나가 아니다.

(4.112) 철학의 결과는 철학적 명제들이 아니라, 명제들이 명료하게 되는 것이다.

비트겐슈타인에 따르면 자연과학(경험 과학)은 새로운 지식을 발견하고 이론을 구축하며, 현상을 설명하고 예측하는 작업이다. 하지만 철학은 그러한 목적을 가진 경험 과학의 하나가 아니다. 경험 과학들과는 달리, 철학의 목적은 어떤 새로운 진리를 발견하고자 하는 것이 아니라, 우리가 사용하는 언어의 논리에 대한 올바른 이해를 통하여 철학적 문제를 해소하는 것이다. 그런데 우리가 철학사를 통하여 확인할 수 있는 전통적인 철학의 개념은, 모종의 진리에 대한 일반적 추구로 규정되는 인지적 작업이다. 물리학이나 수학, 그리고 철학은 모두 모종의 암, 즉 지식을 추구하는 작업이었고, 이들은 단지 그 탐구의 주제에 의하여 구분될 뿐이었다. 해커는 이 점을 다음과 같이 정리하고 있다.

플라톤주의자들에 따르면 철학의 목적은 모든 사물의 본질적인 성격을 드러내는 추상적인 대상을 [...] 탐구하는 것이었다. 아리스토텔레스 주의자들은 철학이 분과 학문과 연속선상에 있으며, 다만 얼마나 보편적인가에 따라서 구분된다고 생각했다. 또한 데카르트주의자들은 철학이 토대를 놓는 학문이라고 생각했다. 철학이 할 일은 모든 암을 확실하고 의심의 여지가 없는 기반위에 정초하는 것이었다. [...] 영국의 경험론자들은 관념들의 근원을 추적하고 암의 본성과 범위를 탐구하는 것이 철학이라고 생각했다. [...] [칸트]에 따르면, 철학은 어떤 주어진 영역에 관한 **암이 가능하기 위한 전제 조건들을 밝히는 일**이며, 철학이 내놓은 결과는 경험에 의존하지 않고 알 수 있으면서도 경험 영역에 관한 필연적인 참을 진술한 일련의 명제들이어야 했다. 이와 같은 긴 전통 속에서 공유된 믿음은 철학이 암을 위한 노력이라는 것이다.(P.M.S. 해커, 전대호 역, 『비트겐슈타인』, pp.15-16)

비트겐슈타인은, 철학이 자연과학의 한 분과가 아니며 자연과학과 경쟁하는 학문이 아니라는 주장을 통하여, 철학의 목적을 모종의 암이나 지식의 추구로 파악해 온 철학사의 유구한 전통과 결별을 선언하고 있는 셈이다. 철학적 문제의 원천과 그 성격, 그리고 철학과 경험 과학의 차이에 대한 『논고』의 이러한 규정은 『탐구』에서도 여전히 동일하게 유지된다. 즉, 『탐구』에서도 철학적인 난제들은 여전히 언어의 오용이나 그 본성에 대한 오해에서 비롯된다고 주장되고 있다.(§38, 122, 132) 철학은 바로 언어에 의해서 야기된 지성의 현혹에 맞선 투쟁인 것이다.(§109)

철학적 문제가 문법적 유사성에 의하여 논리적 차이가 가려짐으로써 발생한 지성의 현혹에서 기인하는 것이라면, 철학에서 발전을 기대하기 어렵다는 것이 별로 놀라운 사실은 아니다. 우리가 과거와 동일한 언어를 사용하는 한, 우리는 언어가 가지고 있는 기존의 경향성에 끊임없이 현혹될 것이며, 그 결과 동일한 문제가 반복적으로 제기될 것이기 때문이다.(§11. §664)

비트겐슈타인은 철학적 혼란을 일으키는 원인으로서, 우리가 가지고 있는 일반성에 대한 열망과 언어의 작동 방식에 대한 오도된 그림 등을 들고 있다. 일반성에 대한 열망이라 함은 다양성에서 통일을, 차이에서 동일성을, 다수에서 하나를 추구하려는 경향이다. 그리고 우리는 언어가 작동하는 방식에 관해서도 특정한 그림에 사로잡혀 있다.(§115) 여기서 그림이란 우리가 사고하는 어떤 특정한 방식을 일컫는 말이다. 즉 어떤 낱말의 의미를 생각할 때, 우리는 우리에게 보다 친숙한 어떤 모형이나 패턴을 따라서 생각하는 경향이 있다. 이러한 원인들이 야기한 철학적 문제와 이론의 대표적인 예가 플라톤의 철학이다. 가령 우리는 수많은 빨간 대상들을 접하면서, 우리들이 갖고 있는 일반성의 열망을 통하여, 이들에게 공통적인 본질이 무엇인지를 묻게 된다. 그리고 이러한 본질을 나타내는 것으로 빨강이란 보편자를 생각하고, 그 보편자를 이미 우리가 익히 알고 있는 개별적인 대상들의 그림에 맞추어 생각한다. 그리하여 ‘빨강’은 비공간적, 비시간적 이지만 여전히 유사 물리적 대상으로 존재하는 추상체를 가리킨다는 주장이 따라 나오게 된다. 비트겐슈타인의 주장에 따르면, 플라톤의 이데아론은 우리의 언어적 경향성에 기인한 오도된 형이상학 외에 다름 아니다.

비트겐슈타인은 언어적 혼란에 뿌리를 두고 있는 철학적 질문들을 일종의 질병으로 간주한다. 이러한 문제에 집착하고 있는 철학자들은 일종의 지성의 병에 걸린 환자들이며, 비트겐슈타인 자신의 철학적 작업은 이러한 질병을 치료하는 치유적 작업이라는 것이다. 그가 치료의 수단으로 채택하고 있는 방법은 문법적 탐구이다. 여기서 문법은 우리 언어의 사용 및 그와 관련된 모든 언어적, 비언어적인 실천적 관행을 지배하는 규칙들을 통칭하는

표현이다. 문법적 탐구는 기본적으로 철학적 혼란을 일으키는 여러 낱말들이 우리의 삶 속에서 실제로 쓰이고 있는 다양한 양상들을 드러내 보여 주는 것이다. 이를 통해서 그러한 표현들이 가지고 있는 심층적 문법들이 드러난다. 한편으로, 문법적 탐구는 기술(description)의 방법을 통하여 이루어지며, 그런 점에서 가설적인 이론 구축을 통해 현상의 설명을 목표로 하는 경험 과학의 방법과 대비된다. 앞서도 언급되었듯이 철학은 경험 과학과 달리 새로운 정보나 진리의 발견을 목표로 하지 않으며, 철학적 이론의 구성을 통하여 문제의 해결을 피하지도 않는다. 철학적 문제는 그 성격상 언어의 오해로부터 기인하는 것인 만큼, 그 오해의 원인을 제거함으로써 해소된다. 따라서 철학은 곡해된 낱말이나 개념들에게 원래의 쓰임새를 복원시켜 줌으로써, 철학적 문제를 해소시키는 것을 목표로 한다.

4. 언어와 의미

(1) 논고의 언어관 비판

철학의 문제가 언어의 본성과 논리를 오해함으로써 발생한다는 주장은 『논고』와 『탐구』를 관통하는 공통적인 생각이다. 하지만 바로 그 언어의 본성과 논리, 오해의 성격, 그리고 이에 대한 진단과 처방이 무엇인지에 대해서, 이제 『논고』와 『탐구』는 커다란 차이를 드러낸다. 『탐구』의 언어관은 기본적으로 『논고』에서 전제한 언어 모형에 대한 비판으로 볼 수 있다. 『논고』의 핵심 문제는 언어와 세계 사이의 관계, 세계를 표상하는 언어의 능력을 설명하기 위한 이론을 구축하는 것이었다. 우리는 언어를 통하여 세계를 표상하고 이해한다. 이것이 어떻게 가능한가? 우리는 어떻게

언어를 사용하여 세계를 기술하고 가리킬 수 있는가? 언어가 세계를 표상하려면, 세계와 언어는 각기 어떤 본성이나 구조를 가지고 있어야만 하는가? 비트겐슈타인은 이러한 질문들에 대해, 명제와 사실의 유사성에 입각하여 의미의 기초를 마련하고자 하였다.

『논고』에 따르면 명제는 세계의 사실에 대한 그림이며, 이러한 그림 관계는 바로 이름과 단순 대상의 지시 관계, 그리고 이름들의 배열로 이루어진 요소 명제와 단순 대상들의 배열을 통하여 결정되는 원자적 사실의 대응 관계에 기초해 있다. 언어가 세계를 표상할 수 있는 것은 이와 같이 이상화된 요소 명제들의 시스템과 원자 사실들의 시스템, 이 두 가지 사이에 성립하는 구조적 유사성 때문이다. 복합 명제의 경우, 그 진리치는 요소 명제들이 원자 사실들과 일치하거나 혹은 불일치함에 따라서, 그 원자 사실들의 결합인 복합 사실을 표상하게 된다. 결국 복합 명제가 표상하는 것은 그것을 구성하는 요소 명제들이 나타내는 사실들 외에 다름 아니다.

『탐구』의 비트겐슈타인이 생각한 『논고』의 언어관은 무엇이 문제인가? 우선, 『논고』에서 전개된 비트겐슈타인의 언어관에는 일종의 본질로서의 단일한 논리가 우리의 언어를 지배하고 있다라는 생각이 깔려 있다. 『논고』의 이른바 그림 이론에 따르면 언어의 본질적인 기능은 사태를 기술 혹은 서술하는 것이다. 그리고 이러한 본질은 저 깊숙이 숨겨져 있으며, 분석적 방법을 통하여 훑어보거나 파헤쳐 내야 하는 그 무엇이다. 언어에 대한 비트겐슈타인의 이러한 태도는, ‘경외심이란 무엇인가?’, ‘용기란 무엇인가?’ 등의 질문을 통하여 모든 개체적인 것들의 공통적 본질로서의 이데아 세계에 다가서려고 했던 플라톤의 태도와 궤를 같이 하는 것이다. 앞서 살펴보았듯이, 우리가 부딪치는 많은 철학적

문제와 혼란은 ‘일반성에 대한 갈망’에 사로잡힌 채 모든 개체적인 것에 공통적인 어떤 보편적 본질을 찾으려는 시도에서 발생한다. 가령, ‘아름다움’이라는 일반 명사의 경우, ‘아름답다’고 지칭되는 모든 개체들은 어떤 공통적인 본질을 소유하고 있으며, 그 본질이 ‘아름다움’의 의미라고 생각하는 태도가 그것이다. 『논고』의 비트겐슈타인도 이 점에 있어서 크게 다르지 않다. 비트겐슈타인은 명제들에 대한 논리적 분석을 통하여, 모든 명제를 관통하는 하나의 일반적인 형식을 발견함으로써 ‘언어란 무엇인가’라는 질문에 답하려고 했다.

이에 반해, 『탐구』는 기본적으로 『논고』에서 전제로 한 언어에 대한 단일한 이론적 모형의 가정을 포기하는 데서 출발한다. 『탐구』에서 비트겐슈타인은, 언어의 본질이 무엇인가를 묻는 대신에, 실제적인 구체적 사용의 맥락에서 각각의 표현들이 수행하고 있는 다양한 역할에 주목하고, 이러한 언어의 사용이 우리의 비언어적 활동과 어떻게 결부되어 있는가에 관심의 초점을 맞춘다. 『탐구』에 의하면, 우리의 언어는 다양한 언어적 활동들로 구성된 복합체이다. 언어란 단일한 본질이나 논리를 통하여 작동하는 것이 아니라, 서로 다른 다양한 논리를 따르는 실천적 행위들로 이루어져 있으며, 어떤 표현의 의미는 단순히 그 표현이 가리키는 대상이 아니라, 언어를 구성하는 다양한 실천적 맥락 속에서 그 표현의 사용을 통하여 결정된다. 이제 비트겐슈타인에게, 우리가 찾아내야 할 언어의 숨겨진 본질이라는 것은 없으며, 그것을 찾아내기 위한 분석도 불필요하다. 우리의 언어가 작동하는 방식은 이미 명백히 백일하에 드러나 있고, 다만 정돈을 통해 일목요연하게 되는 어떤 것일 뿐이다.(§126, §129)

비트겐슈타인은 『논고』의 언어관을 대변하는 전형으로 『고백록』에 나오는 아우구스티누스의 입장을 인용하면서, 거기서 제시

된 견해를 다양한 관점에서 비판한다.(§.1) 그 가운데 대표적으로 지시적 정의(ostensive definition)에 대한 그의 비판을 간략히 살펴보자. 『고백록』의 아우구스티누스는, 『논고』에서 비트겐슈타인 자신이 그랬던 것처럼, 언어 기능의 다양성을 무시하고 언어의 기술적인(descriptive) 측면을 유일한 기능으로 간주하면서, 언어의 의미를 단지 낱말과 대상 간의 지시적 관계로만 파악하였다. 이러한 언어관에 따르면 언어 학습은 본질적으로 지시적 정의를 통해 대상에 이름을 붙이는 방식으로 이루어질 것이다. 가령 대상을 손으로 가리키면서 “이것은 ~이다”라고 말하는 것이 지시적 정의이다. 그런데 비트겐슈타인에 따르면, 지시적 정의를 통해 대상을 명명하는 행위는, 그러한 행위가 ‘대상의 명명’이라는 언어 사용 혹은 언어 놀이의 맥락에 속하는 것임을 전제하지 않고서는 불가능하다. 즉, 지시를 통하여 명명된 것이 대상이라는 것을 알기 위해서는, 학습자 스스로가 자신이 하고 있는 행위가 ‘대상의 명명’이라는 언어 놀이임을 이미 알고 있어야만 한다는 것이다.

가령, 빨간 사과를 가리키면서 ‘저것은 사과이다’라는 지시적 정의를 통하여 ‘사과’라는 낱말을 학습하는 경우를 생각해 보자. 만일 그 행위가 대상을 가리키는 명명 행위라는 것에 대한 선행적인 이해가 전제되지 않는다면, 우리는 그 행위를 통하여 그 대상을 지기하고 있는지, 아니면 그것의 색깔, 기능, 용도 등을 가리키거나 혹은 아예 다른 어떤 명령을 내리고 있는 것인지를 알 도리가 없다. 물론, “이 대상의 이름은 사과이다”라는 식으로 말함으로써, 즉 다른 낱말의 도움을 빌어서 정의되고 있는 낱말의 역할을 분명히 해 줌으로써 그러한 혼란이나 오해를 제거할 수 있다. 하지만 이러한 시도는 우리가 ‘대상’이나 ‘이름’이란 낱말을 이미 습득하고 있음을 전제하고 있다. 그런데, 이들 낱말들은 또 어떻게 우리의 언어에 도입되는가? 이들 낱말들도 지시적 정의를

통하여 도입되는가? 만일 그렇다면, 그 지시적 정의 또한 다양한 방식으로 해석될 수 있지 않겠는가? 더군다나 다른 낱말의 도움을 빌어서 어떤 낱말의 역할을 정의하는 이러한 과정이 무한정 계속될 수는 없다.(§§26-30) 언어의 어떤 부분에 대해서는 최소한 그런 과정이 적용되지 않아야 한다. 이것이 사실이라면, 그리고 지시적 정의를 통한 지시적 관계의 확립이 의미의 단일한 기초를 이루는 것이라면, 최초의 언어 학습이란 불가능해 보인다. 이 논의에서 우리가 잠정적으로 이끌어낼 수 있는 결론은, 지시적 정의가 제대로 기능하기 위해서는 정의되고 있는 낱말이 그 언어 속에서 어떠한 역할을 담당하고 있는가가 명료해야만 한다는 것이다. 달리 말해서, 지시적 이름 관계는 의미의 단일한 기초가 될 수 없으며, 이름 관계 그 자체도 단순한 지시적 정의를 통한 대응관계로 확립되는 것은 아니라는 사실이다.

(2) 사용과 언어놀이

이제 비트겐슈타인은, 보다 일반적인 관점에서, 어떤 표현의 의미는 그 언어를 구성하고 있는 다양한 언어 활동의 맥락에서 그 표현들이 어떻게 사용되고 있는가에 달려 있다고 주장한다. 이름과 이름 짓기도 우리의 언어 활동이라는 맥락, 다시 말해 사용이라는 넓은 범주의 틀 속에서만 이해될 수 있는 것이다. 비트겐슈타인은 언어 사용과 맞물려 있는 맥락, 그리고 그 맥락을 지배하는 규칙을 해명하기 위하여 ‘언어 놀이’라는 개념을 도입한다. 언어란 규칙의 지배를 받는 일종의 규칙 지배적인 활동이며, 언어의 사용은 일종의 언어 놀이에 참여하는 것과 같다. 그리고 언어의 의미를 파악하기 위해서는 언어 놀이의 다양한 맥락을 고려하여야 한다. 그리고 한 낱말의 의미는 바로 다양한 언어 놀이에서

그 낱말의 사용에 달려 있다. 이것이 이른바 우리가 의미의 ‘사용 이론’이라고 부르는 주장의 핵심이다.

다양한 언어적 활동에 대한 비트겐슈타인의 생각을 핵심적으로 나타내고 있는 개념이 ‘언어 놀이’이다. 비트겐슈타인 스스로 ‘언어 놀이’란 개념에 대해 명확한 정의를 내리거나 분명한 설명을 제공하고 있지는 않다. 『탐구』의 전면에 걸쳐서 사용되는 가장 중요한 의미로서의 언어 놀이 개념은 ‘언어와 그 언어가 뒤얽혀 있는 활동들의 총체’를 가리킨다고 말할 수 있다.(§7) 즉, 언어 놀이는 우리가 언어를 사용하여 수행하고 있는 다양한 의사 소통 행위, 즉 언어 사용과 맞물려 있는 일련의 맥락, 실천, 활동, 행동, 반응을 총칭하는 표현이다.

비트겐슈타인이 생각하는 언어 놀이의 개념을 보다 분명히 하기 위해서 우선 ‘놀이’의 개념을 살펴보자. 세상에는 축구, 야구, 권투, 바둑, 카드 놀이와 같이 매우 다양한 놀이들이 있다. 그런데 우리가 이들 모두를 놀이라고 부른다고 해서, 이들이 공통적으로 가지고 있는 어떤 하나의 단일한 본질이 있는 것은 아니다. 이 놀이들은 우리가 ‘가족 유사성’이라고 부를 수 있는 느슨한 고리로 묶여져 있다. 모든 가족 구성원이 공유하는 어떤 공통된 본질이 있는 것은 아니지만, 각각의 구성원이 서로 중첩되고 교차하는 방식으로 가지고 있는 속성들의 유사성을 통하여 한 가족을 이루게 되는 것이 바로 가족 유사성이다. 다양한 놀이들은 놀이들 사이에 성립하는 이러한 가족 유사성 때문에 모두 놀이가 된다. 비트겐슈타인에 따르면, 우리가 사용하는 언어 놀이도 다른 놀이들과 마찬가지로 어떤 단일한 본질을 갖는 현상이 아니라, 단지 가족 유사성을 갖는 다양한 활동들로 이루어져 있다.(§§65-67) 우리의 언어가 다양한 언어 놀이들의 집합으로 구성되어 있다고 주장함으로써, 비트겐슈타인은 우리의 언어에 어떤 통일적인 이론을 통하여 밝혀야 할 단

일한 본질 같은 것이 있다는 생각을 부정하고 있는 셈이다.

언어적 표현은 다양한 언어 놀이의 맥락에 따라서 매우 다양하게 사용된다. 그리고 언어 놀이란 것은 다른 놀이들과 마찬가지로 매우 다양한 것이어서, 그러한 다양성을 한번에 포착해 줄 수 있는 단일한 이론은 있을 수 없다.(§23) 동일한 맥락에서, 우리가 비트겐슈타인 후기 철학의 의미 이론을 ‘사용 이론’이라고 부를 때에는 세심한 주의가 필요하다. ‘한 낱말의 의미는 그 표현이 속한 언어에서 그것의 사용이다’(§43)라고 말할 때, 비트겐슈타인은 결코 의미에 대한 어떤 정의를 제시하고 있는 것이 아니다. 앞에서도 살펴보았듯이, 『탐구』의 비트겐슈타인은 체계로서의 이론을 부정하고 있다. 또한 비트겐슈타인은 『탐구』의 전편에 걸쳐, ‘사용’이라는 말 대신에 낱말이나 문장의 기능, 목적, 역할과 같은 다양한 표현을 이용해 자신의 생각을 전하고 있다. 이러한 주장을 통하여 비트겐슈타인이 말하고자 하는 핵심은, 언어의 기능이나 쓰임새에 대한 어떤 이론을 구축하려하지 말고, 말의 쓰임에서 실제로 무엇이 일어나고 있는가를 직접 보고 배우라는 것이다.(§340)

(3) 내적인 심리 과정으로서의 이해 개념 비판

언어 놀이와 사용으로서의 의미 개념을 통하여 비트겐슈타인이 의도하는 바는, 이러한 주장에 대비하여 그가 반대하고 있는 주장이 무엇인가를 살펴봄으로써 보다 분명히 드러날 수 있다. 언어를 구성하고 있는 낱말이나 문장이 어떻게 의미를 갖는가 하는 문제는 여전히 탐구의 중요한 과제 중 하나이다. 그런데 이 질문에 대한 일반적인 대답은, 언어의 이해를 우리의 언어적 활동에 동반하는 모종의 심리적 과정으로 보는 것이다. 가령, 내가 말을 하거나, 듣고, 읽을 때, 나의 마음 속에는 사용된 낱말의 의미를

‘뜻하거나 포착하는’ 어떤 심적인 과정이 진행되고 있으며, 언어의 이해는 바로 이러한 내적인 심적 과정의 문제라는 것이다. 가령, 로크와 같은 경험론자의 주장에 따르면, 어떤 낱말의 의미는 화자의 마음속에 있는 심상(image)이나 관념과 같은 것이다. 이러한 주장에 따르면, 우리가 어떤 낱말을 듣고 이해할 때 우리는 특정한 심적 이미지를 떠올리는 등의 어떤 심적 상태에 처하게 되고, 이러한 심리적 과정이 바로 우리의 이해를 구성하게 된다. 의사 소통의 경우도 마찬가지로 생각할 수 있다. 우리가 청자에게 어떤 낱말이나 문장을 발화한다는 것은, 우리의 마음 속에 존재하는 어떤 관념이나 생각을 바깥으로 표현하여, 청자의 마음 속에 내가 가졌던 것과 동일한 관념이나 심상을 갖도록 유도하는 행위이다. 여기서 어떤 낱말이나 문장을 뜻하고 이해한다는 것은 전적으로 어떤 심적 상태를 갖느냐의 문제가 된다.

비트겐슈타인은 의미의 이해에 대한 이러한 심성주의적(mentalistic) 입장에 반대한다. 어떤 낱말이나 문장을 통해 무엇을 뜻하거나 이해한다는 것은 어떤 내적인 심리적 상태나 과정에 처하는 것에 달린 문제가 아니며, 의사 소통의 목적으로 청자의 마음 속에 의미의 포착과 같은 어떤 과정을 일으키려는 것이 아니다. 단적으로 말해서, 의미의 이해는 우리의 마음 속에서 진행되거나 발생하는 심적인 과정이 결코 아니다.(§154) 비트겐슈타인에 의하면, “안다”, “이해하다”와 같은 개념들은 의식적인 심리 상태를 기술하는 개념들과 그 문법적 역할이 전혀 다르다. 어떤 낱말이나 문장을 이해했다고 말할 때, 이해라는 개념의 문법적 역할은 우리의 마음 속에서 발생한 내적인 과정을 기술하는 것이 아니라, 그러한 낱말이나 문장이 속한 다양한 언어 놀이 속에서 우리가 그것들을 사용하고 활용할 수 있는 기술 혹은 능력을 획득했음을 나타내는 것이다.(§199) 물론 우리가 어떤 낱말을 듣거나 사용할

때, 거기에 어떤 특정한 영상이나 경험이 동반될 수 있다는 점을 부정하는 것은 아니다. 여기서의 논점은, 그러한 영상이나 경험으로부터 언어적 표현의 의미를 읽어 내기란 불가능하며, 따라서 그것들이 표현의 의미나 이해를 구성하지 않는다는 것이다.

(4) 규칙 따르기와 삶의 양식

언어 놀이는 규칙의 지배를 받는 규칙 지배적인 활동이다. 비트겐슈타인의 주장에 따를 때, 우리가 어떤 표현의 의미를 이해했다는 것은 다양한 언어 놀이 속에서 그 표현의 사용과 관련된 규칙을 터득했다는 것이다. 즉, 내밀한 심리적 과정이 아니라, 기술의 터득이나 실천적 능력으로서의 언어 이해는 표현의 사용과 관련된 규칙 따르기로 이루어진다. 그런데 규칙이란 본질적으로 공적인(public) 성격을 갖는 개념이다. 누군가가 규칙을 터득하고 이해했다고 할 때, 그러한 이해는 바깥으로 드러난 규준에 의하여 평가되고 인정받아야 한다. 다시 말해서, 이러한 능력은 우리가 어떤 낱말을 사용하는 방식, 타인이 그 말을 사용할 때 우리가 반응하는 방식, 그리고 누군가 그 낱말의 의미가 무엇인지 물었을 때 우리가 대답하는 방식 같은 행위들을 통하여 드러나고 평가되어야 한다. 그와 동시에 규칙 따르기는 공동체의 확립된 관행을 전제로 한다. 규칙은 그것을 따르는 우리의 실천적인 관행, 적용, 사용으로부터 결코 독립적일 수 없으며, 관습 내에서의 규칙적인 사용이 없다면, 규칙도 존재하지 않는다. 도로 표지판이 우리에게 방향을 알려주는 역할이나 기능을 할 수 있는 것은, 오직 그 표지판을 어려어려한 방식으로 사용하자는 잘 확립된 우리의 관행, 관습이 있기 때문이다.

그런 점에서 사적인 규칙 따르기란 불가능하다. 즉, 오직 한 사람만이 따르는, 혹은 단 한번만 따르는 규칙이란 불가능하다는

것이다. 의미의 이해가 규칙의 파악에 있다고 할 때, 규칙의 파악이 화자의 내밀한 심리적 상태, 즉 화자의 심리 상태의 변화나 어떤 심적 과정의 진행에 달린 문제일 수가 없는 이유도 바로 여기에 있다. 규칙을 따른다는 것은 올바로 규칙을 따르는 것과 그렇지 않은 경우를 구분할 수 있다는 의미에서 본질적으로 규범적인 행위이다. 그런데, 규칙의 파악을 일종의 심리적인 과정으로 생각한다면, ‘규칙을 따른다고 믿는 것’과 ‘규칙을 따르는 것’의 구분이 불가능하다는 것이 바로 비트겐슈타인의 지적이다.(§202)

그렇다면 규칙을 따른다는 것은 도대체 무엇이며, 올바른 규칙 따르기는 어떻게 분간될 수 있는가? 앞서도 지적되었듯이, 언어는 우리 삶의 활동과 분리되어 추상적으로 이해될 수 있는 영역의 것이 아니다. 언어는 그 자체로 자율적으로 작동하는 독립적인 영역이 아니라, 우리 삶 속의 행위와 활동 속에 서로 얹혀져 있으며, 오로지 그러한 맥락 속에서만 그 의의와 내용이 주어질 수 있다. 하나의 낱말은 언어 놀이의 일부로서 그 사용의 맥락에서 의미를 획득한다. 그런 점에서, 언어란 단순히 문자나 소리만으로 이루어진 것이 아니라, 우리의 삶과 결부된 일종의 활동이다. ‘어떤 하나의 언어를 상상한다는 것은 어떤 하나의 삶의 양식을 상상하는 것이다.’(§19) 이른바, 언어는 우리의 ‘삶의 양식’(form of life)의 일부를 구성하며, 그 언어 세계에 살고 있는 사람들의 삶의 양식을 표현한다. 『논고』에 나타난 언어가 실재를 그리기 위한 언어였다면, 후기에서 언어를 해명하는 기본 축은 바로 언어와 삶의 양식 간의 관계이다.

삶의 양식이라고 함은 우리가 공유하고 있는 언어적·비언어적 행동, 관행, 관습, 전통, 자연적·생물학적 성향 등을 총괄하는 표현이다. 이러한 삶의 양식의 일치는 우리가 언어를 사용하여 의사 소통할 수 있는 기본적인 전제 조건이며, 우리는 이러한 삶의

양식의 기초적인 일치와 조화를 바탕으로 했을 때에만 비로소 언어를 습득하고 사용할 수 있다. 동시에 삶의 양식은 우리의 언어 사용과 이해의 가능성, 그리고 그에 대한 궁극적인 정당화를 제공하는 개념이다. 하지만 이러한 삶의 양식은 ‘우리가 받아들여야 만 하는 것, 주어진 어떤 것’으로 그 자체는 우리에게 주어진 가장 원초적인 현상이며 설명과 정당화의 경계를 넘어서 있다. 규칙 따르기는 바로 이러한 특정한 삶의 양식에 입각한 언어 게임을 배경으로 이해될 수 있다. 올바른 규칙 따르기란 삶의 양식에 기초한 언어 놀이의 일상적인 관행에 따라 교육받은 대로 반응하는 것이다. 가령 ‘+2’의 수열과 관련된 일련의 관행이 있고, 누군가 나에게 ‘1000 다음에 무슨 수가 와야 하느냐?’고 묻는다면, 그러한 관행에 따라서 내가 ‘1002’라고 답할 것이라는 일상적인 사실이 규칙 따르기의 정체인 것이다. 여기서 내가 왜 이런 종류의 언어 놀이를 수행하고 있는가에 대한 설명을 구하거나 정당화를 꾀하는 것은 부질없는 것이다.

5. 철학적 심리학

(1) 이원론의 극복

언어의 오해에 기초한 잘못된 철학적 문제가 가장 광범위하고 뿌리 깊게 발견되는 곳이 우리의 심리적 개념과 연관된 부분이다. 비트겐슈타인은 『탐구』 1부의 후반부와 2부에 걸쳐 『탐구』의 가장 많은 분량을 심리적 개념의 해명과 분석에 할애하고 있다. 기본적으로 비트겐슈타인의 철학적 심리학은 데카르트의 이원론적 구분에 입각한 정신의 본성에 대한 잘못된 생각을 바로 잡으려는 시도이다. 데카르트로부터 시작되는 이원론적 전통에

따르면, 인간은 마음과 육체가 결합된 합성물이다. 인간이 마음과 육체의 합성물이라는 생각은 고대와 중세의 종교적·철학적 전통을 관통해 온 뿐리 깊은 사고 방식이라고 할 수 있지만, 이것이 하나의 철학적 체계로 세련된 모습을 띠게 된 것은 데카르트에서 였다고 할 수 있다.

데카르트의 이원론에서, 마음과 육체는 상호 독립적이지만 영향을 주고받는 서로 다른 두 종류의 실체로 간주된다. 이러한 이원론에 대해서, 심적인 실체를 어떻게 개별화할 수 있는가, 서로 다른 두개의 실체가 어떻게 인과적 상호 작용을 주고받을 수 있는가 등과 같은 수많은 철학적 비판이 제기되었으며, 사실상 오늘날에는 그 누구도 그의 이론을 진지하게 받아들이지 않는다고 말할 수 있다. 하지만 데카르트가 제기한 원형 그대로의 이원론은 무너졌다 할지라도, 그 이원론을 지탱하고 있는 마음과 몸의 개념적 이원성의 구도까지 온전히 극복이 되었는가에 대해서는 여전히 의문을 제기할 수 있다. 많은 심리 철학자, 심리학자, 신경 생리학자들이 비록 이원론에 반대하고 있기는 하지만, 다른 한편으로 이들의 논의는 데카르트가 제시한 이원적인 개념적 구조를 그대로 수용하고 있는 듯이 보이기 때문이다. 해커는 이 점에 대하여 데카르트의 정신/육체 이분법은 거부되었지만, 그가 제기한 핵심적인 이분법 구조는 뇌/육체라는 구분 속에서 여전히 살아 있다고 진단한다.(P.M.S. Hacker, op. cit., pp.35-36. 개념적 이원성이라는 데카르트적 유산에 대한 본격적인 심리 철학적 논의는 J. Searle의 *The Rediscovery of the Mind*에서 찾을 수 있다.)

비트겐슈타인은 데카르트적인 개념적 이원성에 근본적인 의문을 제기한 철학자로 간주될 수 있다. 먼저 마음에 대한 우리의 이해를 아직까지도 지배하고 있는 듯 보이는 이원론적 사고 방식의

정형화된 그림을 정리하여 보자. 데카르트에 의하면 우리의 마음은 그 반성의 주체만이 들여다 볼 수 있는 내면적이고 은밀한 사적(private) 공간이다. 이러한 입장에 따르면 우리는, 감각을 통하여 외부 세계를 지각하고 관찰하듯이, 내면적인 반성(introspection)을 통하여 자신의 정신 세계를 들여다 본다. 외부 세계가 3인칭적인 관점에서 접근할 수 있는 공적인 세계라면, 내면적인 정신의 세계는 철저히 주관적인 경험의 세계이다. 가령 ‘내가 아픔을 갖는다’고 할 때에, 그 아픔은 오직 그 경험의 소유자인 나만이 느낄 수 있는 경험이다. 여기서 나의 내면을 들여다보는 반성은 우리의 사적인 경험에 대한 인식의 원천으로 간주된다. 또한 나는 이러한 반성을 통해 나의 경험에 대하여 의심의 여지가 없는 확실한 지식을 가지게 된다. 나는 내가 어떤 경험을 하고 있는지 혹은 어떤 심리적 상태에 놓여 있는지 판단할 때 결코 틀릴 수 없다.

내적인 감각이나 경험이 그 주체에게 직접적이고 확실하게 알려지는 것이라면, 타인들에게는 그 내면적 상태가 어떻게 전달되는가? 즉, 우리는 타인의 경험에 대해서 어떻게 알 수 있는가? 우리는 타인의 내면 혹은 심적 상태를 들여다볼 수 없다. 우리는 오직 3인칭적인 관점에서 타인의 행동을 관찰함으로써 그 행동의 원인이 되는 내적인 상태가 무엇인지를 추론할 수 있을 뿐이다. 그런데 겉으로 드러난 타인의 행동을 통하여 그 사람의 심적인 상태를 추측하는 것은 연역적인 추론도 아니고 귀납적인 상관 관계에 기초해 있는 것도 아니다. 그런데 데카르트적인 관점에서, 심리적인 세계는 외부로부터의 관찰에서 철저히 격리되어 있는 공간이다. 따라서 우리는 겉으로 표출되는 말이나 행동에서 자신의 내밀한 심리적 상태를 철저히 위장할 수 있다. 그런 점에서 심리적 상태와 겉으로 표출되는 행동 사이의 관계는 철저히 우연적인 것으로 머물러 있다. 결국 타인의 행동으로부터 그 사람이 쳐해 있는 심리

상태를 추측하는 것은 기껏해야 가설적인 유비 추론에 불과하다. 다시 말해 나 자신에게 한정된 심적 상태와 행동 간의 상관 관계에 기초하여 타인의 경우도 그러할 것이라고 추측하는 것이다.

심적인 상태에 대한 이와 같은 1인칭적 접근과 3인칭적 접근의 비대칭성에 입각한 이원론적 그림은 수많은 철학적 난제를 야기한다. 전통적으로 철학자들의 집중적인 관심을 받아 왔던 자아의 본질, 심리적 상태의 본성, 자기 지식의 가능성, 마음과 육체의 관계, 타자의 마음 등과 같은 물음들이 바로 그것이다. 그런데, 이러한 이원론적 그림에 대한 비트겐슈타인의 평가는, 그것이 우리가 사용하고 있는 언어의 특성에 근거하고 있는 잘못된 그림이라는 것이다. 가령 ‘아픔을 가지고 있다’라는 문장을 생각해 보자. 영어식의 이 문장에서 ‘아픔’은, 마치 ‘내가 동전 하나를 가지고 있다’고 말할 때의 ‘동전’과 마찬가지로, 일종의 소유의 대상으로 간주되고 있다. 그런데 비트겐슈타인에 따르면, 그런 생각은 그 두 문장이 보여 주는 표면적인 문법적 유사성 때문에 이들 사이에 존재하는 진정한 ‘문법’적 차이를 간과한 철저히 잘못된 왜곡과 오해의 소산이다. 표면적인 문법이 이미 우리가 익히 알고 있는 문장 규칙으로서의 문법이라면, 여기서 말하는 ‘문법’은 언어의 사용과 관련된 언어적·비언어적 요소를 모두 통괄하는 규칙으로서의 심층적 문법이다. 비트겐슈타인에 의하면, 내밀한 사적 공간으로서의 마음이나 심적 상태에 대한 비대칭적 접근을 중심으로 하는 데카르트적 이원론의 기본적인 틀은 심리 언어가 갖는 심층 문법의 기능과 의미를 곡해함으로써 생겨난다. 즉, 위의 두 문장은 전혀 다른 논리적 구조와 기능을 가지고 있음에도 불구하고, 이 둘을 동화시킴으로써 마음의 본성에 대한 잘못된 그림을 그리게 되었고, 그 결과 잘못된 철학적 질문으로 인도되었다는 것이다. 그런 점에서 마음

과 관련하여 제기되는 전통적인 철학적 질문은 대부분 언어적 왜곡에서 비롯된 것이다.

(2) 사적 언어와 심리적 언어의 문법

그렇다면 도대체 우리가 어떠한 오해를 범하고 있는 것일까? 먼저 내 자신의 경험은 사적이며 나 자신만이 확실히 알 수 있다는 주장을 검토해 보자. 데카르트주의적인 주장에 따르면 나는 내 자신의 경험에 대해 확실한 지식을 가지고 있으며, 이러한 지식은 오류 불가능한 것이다. 비트겐슈타인에 따르면, 사적 경험에 대해 확실한 앎을 주장하는 것은, 문법적으로 모름이 있을 수 없는 특별한 경우를 특별한 앎이 있는 경우로 오해함으로써 생겨나는 문법적 오류에 기초하고 있다. 무엇을 ‘안다’는 말이 의미를 지니기 위해서는, 또한 그것을 ‘모른다’, ‘믿는다’, ‘추측한다’, ‘의심한다’고 하는 말들도 동시에 성립할 수 있어야 한다. 이러한 말들이 적용될 수 없는 경우에 대해서 그것을 안다고 주장하는 것은 무의미하다.(2부 221/328) 통증의 경우를 생각해 보자. 내가 통증을 가지고 있으면서도, 그것을 모른다던가, 아니면 통증을 가지고 있는지 궁금해 하거나 의심할 수 있는가? 우리는 ‘나는 내가 아픈지를 모른다’거나 ‘내가 아픈지 추측한다’와 같은 표현을 사용하지 않는다. 그런 말은 어떤 의미에서 언어적 문법에 위배되는 말이기 때문이다. 만일 ‘나는 내가 아픈지를 모른다’는 표현이 무의미하면, ‘나는 내가 아프다는 것을 안다’는 말도 문법적으로 무의미하다.

다음으로 사적 경험과 사적 언어에 대한 그의 논의(§243-363)를 따라가 보자. 데카르트적인 의미에서 우리의 내적 감각은 공적인 접근 및 확인 가능성의 없는 사적인 영역에 속한다. 그런데

내적 감각의 성격이 그려함에도 불구하고, 우리는 그런 사적 감각을 지칭하는 것처럼 보이는 감각어(sensation-words)를 이용해서 아무런 문제없이 의사 소통을 한다. 도대체 이러한 의사 소통은 어떻게 가능한가? 여기서 비트겐슈타인은 우리의 감각어가 내적인 감각을 지칭하고 의미하는 표현이라면 그 언어는 사적 언어일 수밖에 없음을 밝히고, 그러한 사적 언어가 불가능함을 논증함으로써, 데카르트적인 이원론적 틀을 공박하고자 한다. 사적인 언어란 오직 한 사람의 사용자만이 이해할 수 있는 언어이다.(§243) 그의 정의에 따르자면, 사적 언어는 오직 그 언어나 낱말을 사용하고 있는 그 사람만이 이해할 수 있으며, 타인은 전혀 이해할 수 없는 언어이다. 그런데 앞서도 논의된 바와 같이, 언어를 사용하는 것은 하나의 언어 놀이에 참여하는 것이며, 하나의 언어 놀이는 그 게임을 지배하는 규칙을 전제로 한다. 그렇다면 사적인 언어 놀이가 가능하다는 것은 본인만이 따를 수 있는 사적인 규칙이 있다는 말이다. 그런데 과연 사적인 규칙이라는 것이 있을 수 있는가?

비트겐슈타인은 먼저 우리의 감각어가 우리의 내면적인 경험을 지칭함으로써 의미를 획득한다는 견해를 검토한다. 감각어의 의미가 논고에서 생각했던 방식대로, 그것이 가리키는 대상과의 관계 속에서 결정되는 것이라고 해 보자. 이때, 감각어의 의미는 그것이 가리키는 우리 마음 속의 사적인 경험이나 감각 내용이 될 것이다. 그런데 만일 감각어의 의미가 그런 것이라면, 우리는 도대체 어떻게 그런 언어를 배울 수 있고, 어떻게 그런 언어를 이용하여 의사소통할 수 있는가? 다시 말해, 우리가 일상 생활에서 감각어를 사용하여 그 감각어의 의미를 타인에게 전달할 수 있는 근거는 무엇인가? 비트겐슈타인은, ‘아픔’과 같은 감각어의 역할

이 사적인 감각을 이름 짓는 기능을 하는 것이라면, 나는 타인이 ‘나는 아프다’라고 했을 때 그 의미를 이해할 수 없을 것이라고 주장한다. 타인에게 그런 얘기를 들었을 때 통상적으로 우리는 내가 그런 말을 할 때 가졌던 동일한 내적 감각을 타인에게 귀속 시킴으로써 그 말을 이해한다고 생각한다. 그런데 이런 과정을 통해서 우리가 수행하는 일이란 타인의 모습을 떠 올리면서 실제로는 자신의 아픔을 상상하는 것뿐이다. 우리는 다른 사람이 나와 동일한 감각을 느낀다고 결정할 수 있는 그 어떤 구체적 조건도 알지 못한다. 그런 결정을 내릴 수 있기 위해서는 내가 그의 아픔을 느낄 수 있어야만 하지만 그것은 불가능하다. 그런 의미에서 타인이 내가 느낀 것과 동일한 아픔을 느끼고 있으리라고 생각하는 것은 기만적인 가정이다. 비트겐슈타인은 이 점을 설명하기 위해서, 각자 본인만 들여다 볼 수 있는 상자를 하나씩 가진 경우를 상상한다. 우리는 각기 자신만의 상자를 하나씩 가지고 있으며, 그 속에 딱정벌레가 들어있다고 주장한다.(§293) 그런데, 우리가 다른 사람의 상자 속을 들여다 볼 수 없는 한, 사실상 상자 속의 내용물이 무엇인지는 우리의 의사 소통에 아무런 역할도 하지 못한다. 그런 점에서 상자 속의 내용물은 ‘딱정벌레’라는 표현과 관련된 언어 놀이의 정당한 부분이 아니다.

이러한 지적이 비단 타인의 경우에만 한정되는 것은 아니다. 그것은 우리 스스로 자신의 감각 경험에 대해서 이름을 붙이려 할 때에도 마찬가지이다. 가령, 우리가 어떤 특이한 감각을 느끼고 그 감각을 “E”라는 이름(기호)으로 지칭한다고 가정해 보자. 우리는 그것과 동일한 감각을 느낄 때마다 달력에 “E”를 기록한다. 이 경우 “E”는 그 감각을 지칭하는 이름인가? 만일 “E”가 감각 E를 지시하는 이름이라면, 최소한 그것은 “E”라는 기호가 처음 도입될

때의 원래의 감각과 동일한 감각을 규칙적으로 지시하는 데 사용될 수 있어야 한다. 그런데, 현재의 시점에서 기호 “E”가 적용된 감각이 본래의 감각과 동일한 것인지 그렇지 않은지를 확인하는 것은 원리상 불가능하다. “E”의 적용이 ‘올바른 경우’와 단순히 ‘올바르다고 생각하는 경우’의 구분이 불가능하기 때문이다. 사적 감각의 이름이라고 하는 기호 “E”는 언어가 갖추어야 할 최소한의 요건을 갖추고 있지 못한 것이다. 말하자면 사적 언어는 불가능하다.

(3) 표현행위로서의 통증 언어

비트겐슈타인은 사적 감각이 존재하지 않는다는 거나 그것이 우리에게 전혀 중요하지 않다고 주장하고 있는 것이 아니다. 그가 부정하는 것은, 감각어가 작동하는 방식이 공적으로 관찰 가능한 사물을 명명하는 경우와 마찬가지라는 주장이다. 즉, 감각어가 우리들이 가진 사적 감각의 이름이라는 주장에 반대하는 것이다.

우리가 ‘나무’나 ‘빨강’과 같은 말로써 하는 언어 놀이에서 나무와 빨강(빨간 사물)은 어떤 역할을 한다. 그리고 이름과 명명된 사물 사이의 연관성이 확립되는 것은 이 놀이에서이다. 그러나 우리가 ‘아픔’이라는 말로써 하는 수많은 언어 놀이에서, 사적인 감각은 어떤 역할도 하지 않는다. 그래서 ‘아픔’은 예를 들어 ‘나무’가 그런 종류의 대상을 지칭하는 것과 같은 방식으로 사적인 감각을 지칭할 수 없다. 아픔 언어에서 역할을 하는 것은 아픔의 행위(예를 들어 시음, 울음, 아픈 부위를 움켜 짐)와 아픔을 달래는 행위(가령, 위로의 말을 하기, 진정제를 복용하기, 봉대를 감아 주기, 베개를 베어 주기)이다. 요컨대 ‘아픔’이라는 말이 쓰이는 외적인 상황이다.(G. Pitcher, 박영식 역, 『비트겐슈타인의 철학』, p.329)

비트겐슈타인에 따르면, 언어 놀이란 본질적으로 공적인 성격

을 갖는 것이며, 언어의 학습도 공적인 틀 내에서 수행되어야만 한다. 우리 자신의 감각은 사적이고 내밀한 것일 수 있다고 하더라도, 그것을 타인에게 전달하기 위한 언어는 공적인 성격을 떨 수밖에 없다는 것이다. 다시 말해서 사적 경험은 가능해도 사적인 언어는 불가능하다. 비트겐슈타인은 이러한 결론을 뒷받침하기 위하여, 감각어의 학습과 관련된 한 경우를 고찰한다.(§244)

비트겐슈타인이 검토하고 있는 예는 ‘통증’의 경우이다. 우리는 통증을 느낄 때, 울음이나 신음, 찡그림 등과 같은 행위를 통하여 우리의 통증을 표현한다. 이러한 행위는 학습이 필요하지 않은 너무나 원초적이고 자연스러운 행위이다. 아직 통증에 관한 언어를 습득한 적이 없는 아이가 하나 있다고 가정하자. 어른들은 이 아이가 통증 행위를 표현할 때마다, ‘아프다’라는 문장을 사용하는 법을 가르친다. 여기서 비트겐슈타인은 아이가 자신의 통증 행위에 덧붙여 새롭게 통증 언어를 학습함으로써 원초적이고 자연적인 통증의 행위를 대체할 새로운 표현의 양식을 배운다고 주장한다. 즉, ‘아프다’라는 문장은 자연적인 통증 행위를 대신하는 새로운 학습된 통증 행위라는 것이다. ‘아프다’라는 문장의 기능은, 내적으로 느끼는 통증을 기술하는 것이 아니라, 통증을 겉으로 표현해 주는 역할을 수행한다. 통증 언어와 관련된 언어 놀이의 뿌리가 되는 것은 원초적이고 자연스러운 표현으로서의 통증 행위이다. 가령 아이가 다쳤다고 해 보자. 아이는 울고, 소리 지르고, 다친 부위를 감싸며 자신의 통증을 표현할 것이다. 이때 아이는 결코 자신의 내면을 들여다보지 않으며, 이러한 통증 행위를 통하여 자신의 통증을 보고하거나 기술하고 있는 것이 아니다. 통증 언어가 학습을 통하여 습득되는 원초적이고 자연적인 통증 표현 행위의 확장이라면, 통증 언어 또한 그 기능은 보고나 기술을 하는 것이 아니라 아픔을 표현하는 것이다.

여기서 주목할 부분은, 만일에 아이의 자연적인 통증 행위가 없었다면, ‘아프다’와 같은 감각어, 혹은 통증어의 가르침이나 학습도 불가능했을 것이라는 점이다.(§257) 아이가 느끼는 통증 감각은 사적인 것으로 생각할 수 있지만, 통증의 외적인 표현으로서의 행위는 공적으로 접근 가능해야 한다. 우리가 통증어를 이용하여 주관적인 느낌을 전달할 수 있는 의미론적 근거는, 바로 이 관찰 가능한 공적인 행위에 바탕하고 있다. 아이가 통증 행위 와의 결합을 통하여 통증어를 학습하듯이, 감각어의 학습은 그와 관련된 언어 놀이가 공적인 틀 안에서 수행될 때에만 가능하다. 이러한 생각은 감각어의 의미가 그것이 가리키는 지칭체, 즉 주관적 경험에 의하여 결정된다는 생각을 포기하게 만든다.

(4) 타인의 마음의 문제

통증어의 사용이 자연적이고 원초적인 통증 행위를 대체하고 확장하는 학습된 통증 행위라는 주장을 통해, 비트겐슈타인은 감각어의 의미와 관련된 논의에서, 내적인 경험과 곁으로 드러난 행위의 관련성이 우연적이라는 전제에 도전하고 있다. 자신의 내면에 특권적으로 접근할 수 있다는 데카르트주의의 이면에는, 타인의 내면에 대해서는 곁으로 드러난 행위에 입각하여 일종의 유비 추리를 통해 간접적으로 접근할 수밖에 없다는 생각이 깔려 있다. 그리고 그러한 내면은 공적인 접근으로부터 철저히 차단되어 있으며, 곁으로 표출된 행위와는 우연적인 연관만을 맺고 있을 뿐이다. 전통적으로 타인의 마음의 문제라고 불리는 철학적 난제는 바로 이 가정에 기초해 있다.

앞에서 우리는 자신의 내면에 대한 특권적 지식의 주장이 왜 문법적 오류에서 기인한 잘못이며, 1인칭 감각어의 사용은 행위

와 어떻게 연관되어 있는지에 대한 비트겐슈타인의 입장을 살펴보았다. 이제 비트겐슈타인은 타인의 내면에 대하여 간접적인 맑밖에 가질 수 없다는 생각도 오류라고 주장한다. 자신의 내적 경험에 대해서 진지하게 의심할 수 없다는 의미에서 우리가 그에 대한 맑을 말할 수 없다면, 역으로 타인의 경우에는 바로 그러한 의심이 가능하기 때문에 그 내면에 대한 지식을 말할 수 있다. 누군가 상처를 입고 고통스러워하는 행동을 보일 때 우리는 결코 그 행동에서 그의 아픔을 간접적으로 추리하는 것이 아니다. 간접적인 맑이라는 것은 오직 직접적 맑이라는 말과의 연관 하에서만 의미가 있는 말이다. 타인이 상처를 입고 몸부림치는 것을 보는 것은 그의 고통을 직접 보는 것이며, ‘고통은 뒤에 감추어져 있으며, 단지 드러난 것은 행동뿐이다’라고 말할 수는 없다. 간접적으로 아는 경우는, 가령 그가 진통제 처방을 받았다는 것으로부터 그가 아프다는 것을 추론하는 경우가 될 것이다. 이런 입장에서 통증 행위는 이제 내면적인 통증과 우연적으로 결합되어 있는 것이 아니라, 그 자체가 고통스러움을 인정하는 하나의 기준으로서 ‘통증’의 의미의 일부가 된다.

심리 현상에 관한 개념은 내면을 드러내는 행동과 논리적으로 결합되어 있다. 누군가 짜각한다, 느낀다, 회상한다, 기뻐한다, 슬퍼한다고 말을 할 논리적인 기준이 그 사람의 행동이기 때문이다. 기준이 되는 행동은 무의미한 신체동작이 아니라 웃음이나 찡그림, 부드럽거나 화난 목소리, 호감이나 멸시의 몸짓, 그리고 그 사람이 하는 말과 행동이다.(P.M.S. Hacker, op. cit., p.98)

비트겐슈타인에 따르면 심적인 것은 본질적으로 (내적인 것을 표현하는) 인간의 행동이란 형식으로 현시되는 것이다. 그렇다면 비트겐슈타인은 행동주의자인가? 철학적 행동주의는 심리적 개념

들이 행동이나 행동적 성향을 나타내는 개념들로 환원될 수 있다고 주장한다. 반면 비트겐슈타인의 입장은 그러한 급진적 행동주의와 구분되는 규준론적 행동주의라고 부를 수 있는 입장이다. 비록 심리적인 것들을 행동으로 환원할 수는 없지만, 심리적 용어의 적용을 위해서는 행동적 규준이 필요하다는 것이다. 한편으로 비트겐슈타인은 심리적 개념의 적용에 있어서 1인칭적 귀속과 3인칭적 귀속의 비대칭성을 이야기한다. 우리가 타인에게 ‘고통’을 적용하기 위해서는 그의 행동을 관찰해야 하지만, 내가 나에게 ‘고통’이란 단어를 적용할 때는 나의 행동을 관찰하는 일 따위는 필요 없다는 것이다. 이는 1인칭적 사용과 3인칭적 사용의 문법적 차이 때문이다. 즉 3인칭적인 경우에 우리는 원리적으로 ‘너는 그것을 어떻게 아느냐?’라는 질문을 던질 수 있지만, 1인칭의 경우에는 그러한 질문의 가능성성이 봉쇄되어 있다는 것이다.

(5) 심리적 언어와 삶의 양식

해커는 심리적 개념의 분석과 관련한 『탐구』의 핵심적인 주장이 인간의 본성에 대한 왜곡된 이해를 바로잡는 데 있다고 지적한다. 우리가 물려받은 마음과 육체의 데카르트적 이원론의 그림은, 앞서도 지적되었듯이, 심리적 언어의 의미와 기능을 곡해하는 데서 기인한 것이다. 비트겐슈타인이 하고 있는 작업은 심리적 개념들의 심층적 문법을 드러냄으로써 그러한 왜곡을 바로잡고 올바른 인간적 관점을 회복하는 것이다. 데카르트식의 사유 주체나, 그에 대비되는 육체 개념은 일종의 문법적 허구이다. 비트겐슈타인을 따를 때, 심리적 개념이 적용되는 주체는 마음이나 육체가 아니라, 욕구를 가지고 행동하고 기쁨과 슬픔을 느끼는 인간이 된다. 그러므로 비트겐슈타인이 하고 있는 작업은 데카르트적 이원론의 토대가 되는 개념적 혼란을 제거함으로써 그런 혼란

으로부터 기인한 철학적 질문들을 해소하는 것이다. 즉, 그가 하고 있는 작업은, 데카르트적인 이원성에 관해 어느 편이 옳고 어느 편이 그르다는 식의 평면적인 논쟁에 참여하는 것이 아니라, 그러한 논쟁이 문법적으로 무의미하거나 비정합적임을 보임으로써 이원성의 토대 자체를 와해시키는 것이다.

그의 이러한 주장은 우리의 심리적 개념이 우리의 삶의 양식에 근거를 둔 언어 놀이의 한 양식이라는 것에 착안하고 있다. 우리의 언어는 우리의 삶 그리고 우리가 자연적으로 반응하는 여러 행동들과 맞물려 있다. 살아 있는 생물과 이를테면 돌과 같은 무생물을 대하는 태도의 차이가 바로 그런 것이다. 이러한 자연적인 반응 양식과 태도, 그리고 다양한 언어적·비언어적 활동들이 엮물려, 심리적인 언어 놀이가 작동하는 토대를 제공한다. 우리가 사용하는 다양한 심리적 언어들은 바로 이러한 삶의 양식을 기반으로 할 때만 그 의미를 가지며, 심리적 개념들의 정당한 사용이나 기능은 바로 이 삶의 양식을 토대로 했을 때 비로소 제대로 이해될 수 있다. 심리적 언어는 바로 이러한 삶의 양식의 토대위에서 행위하고, 말하고, 욕구하고, 좌절을 겪는 그런 존재에게 귀속되는 개념이며, 그 주체는 생각하는 존재(res cogitans)로서의 정신적 실체도, 그에 대비되는 물질적 육체도 아닌 바로 인간이다. 그런 점에서 심리적 언어를 귀속시키는 것은 이른바 영혼을 대하는 태도이며, 이는 정당화되고 설명되어야 할 의견이 아니라, 그저 주어진 것, 받아들여야만 하는 것의 영역에 속하는 삶의 양식의 일부분인 것이다.

제 2 부 지식 지도

I. 철학 문헌, 철학자, 철학 용어 지식 지도

○ 철학 문헌 : 『철학적 탐구』

원전의 전체 내용 요약 :

『철학적 탐구』는 비트겐슈타인 자신이 서문에서 말하고 있는 것처럼 철학적 문제들에 대한 여행이다. 비트겐슈타인은 자신의 초기 철학에 나타난 기본적 생각을 비판하면서 우리의 심적 개념들의 문법(grammar)을 탐색하고 있다. 명시적 정의 (osten-sive definition)는 특정 문맥이나 개념들을 선제하며, 이러한 개념들은 일종의 문법적 규칙으로서 이루어져 있다. 따라서 의미는 지칭체가 아니라 사용이며, 철학의 임무는 이러한 문법적 규칙들을 기술하는 것이다. 이러한 규칙을 공적인 것이며, 또한 우리가 맹목적으로 따르는 것이다. 우리가 사용하는 심적 개념들은 바로 이러한 규칙들에 의해서 이해된다.

원전의 세부 내용 목차 : 1-3

원전의 중요성 해설 :

많은 비트겐슈타인의 학자들이 지적하듯이 『철학적 탐구』는 철학사에서 그 선례를 찾아볼 수 없는 독창적인 저술이다. 그것은 언어 철학, 논리 철학, 심리 철학 등의 철학적 문제들을 다루고 있다. 『철학적 탐구』가 보여주고 있는 중요한 논증이 있다면, 그것이 ‘사적 언어 논증’인데, 그것은 데카르트의 합리론, 로크의 표상적 경험론, 칸트의 선험론, 나아가 마음의 표상 이

론, 사유의 언어 등에 대한 비판이라고 할 수 있다. 이 점에서 『철학적 탐구』는 ‘주관성의 철학’이라고 부를 수 있는 근대 철학에 대한 전면적인 비판을 보여주고 있다.

원전의 중요한 철학 용어 :

철학, 언어, 마음, 의미, 언어 놀이, 가족 유사성, 삶의 양식, 규칙, 사적 언어

한국어 표준 번역본 제목 : 철학적 탐구

한국어 표준 번역본 번역자 : 이영철

한국어 표준 번역본 출판 도시 : 서울

한국어 표준 번역본 출판사 : 서광사

한국어 표준 번역본 출판 연도 : 1994

한국어 디지털 텍스트 :

영어 표준 번역본 제목 : Philosophical Investigations

영어 표준 번역본 번역자 : G. E. M. Anscombe

영어 표준 번역본 출판 도시 : Oxford

영어 표준 번역본 출판사 : Blackwell

영어 표준 번역본 출판 연도 : 1958

영어 디지털 텍스트 :

<http://users.rcn.com/rathbone/lwtocc.htm>

원어 표준 판본 제목 : Philosophische Untersuchungen

원어 표준 판본 편집자 : G. E. M. Anscombe and R. Rhees

원어 표준 판본 출판 도시 :

원어 표준 판본 출판사 :

원어 표준 판본 출판 연도 :

원어 표준 판본 초판 출판 연도 :

원어 디지털 텍스트 :

○ 철학자 : 비트겐슈타인

생애 해설 : 비트겐슈타인은 1889년 오스트리아의 비엔나에서 유태계 철강 부호였던 칼 비트겐슈타인과 어머니 레오폴디네의 5남 3녀 중 막내로 태어났다. 린츠에 있는 기술고등학교와 베를린에 있는 공대를 거친 후, 1908년 항공 공학을 공부하기 위하여 영국의 맨체스터 대학으로 유학하였다. 철학 및 수학의 기초에 흥미를 갖게 된 비트겐슈타인은 프레게의 권유로 캠브리지에서 1년 반 동안(1912-1913) 베트란트 러셀 밑에서 철학을 공부하였다. 노르웨이 외딴 집에서 혼자 생활하던 중에 (1913-4) 1차 세계 대전이 발발하자 오스트리아 군대에 입대하였다. 참전 중 전쟁터에서 틈틈이 철학 노트를 작성하였으며, 이를 바탕으로 『논리철학논고』를 완성하였다. 생전에 출간된 유일한 저작인 『논고』는 러셀의 도움으로 1922년 독영 대역본이 출간되었다. 전쟁이 끝난 후, 철학의 모든 문제를 해결하였다고 생각한 비트겐슈타인은 오스트리아의 시콜의 초등학교에서 어린아이들을 가리켰으며(1920-26), 비엔나 인근에 있는 수도원의 정원사로 일하기도 하고, 누이 그레틀의 저택 건축에 참여하기도 하였다(1926-8). 1929년 캠브리지로 다시 돌아온 비트겐슈타인은 『논고』로 박사 학위를 받았으며, 이듬해부터 강의를 시작하였다. 1930년대 중반까지, 『철학적 고찰』, 『철학적 문법』을 저술하였고, 『청색책』과 『갈색책』을 구술하였다. 1939년에는 무어의 뒤를 이어 정식 교수가 되었으며, 1930년

대 중반부터 1940년대 중반에 이르기까지 『철학적 탐구』 1부에 해당하는 원고를 집필하였다. 2차 세계 대전이 발발하자 대학을 떠나 병원에서 자원 봉사자로 근무하였고, 뉴캐슬에서 실험 보조원으로 일하였다. 1944년 학교로 돌아왔으며, 1947년에 교수직을 사임하였다. 1949년까지 아일랜드의 시골에 주로 머물면서 『철학적 탐구』 2부에 해당하는 원고의 저술에 몰두하였다. 생애의 마지막 2년은 비엔나와 옥스포드, 캠브리지에서 보냈으며, 이 기간 동안 『확실성에 관하여』를 집필하였다. 1951년 4월 “멋진 삶을 살았다고 사람들에게 전해 달라” (Tell them I've had a wonderful life)는 마지막 말을 남긴 채 암으로 사망하였다.

한국어 이름 : 루드비히 비트겐슈타인

영어 이름 : Ludwig Wittgenstein

원어 이름 : Ludwig Wittgenstein

인물 사진 :

<http://www.nalm.info/image/photos/ludwig18.jpg>

출생 국가 : 오스트리아

출생 도시 : 비엔나

출생 연도 : 1889. 4. 26

사망 연도 : 1951. 4. 29

한국어 웹사이트 : www.agora.co.kr/sellars

[http://www.nalm.info /](http://www.nalm.info/)

영어 웹사이트 :

<http://www.wittgen-cam.ac.uk>

<http://helmer.aksis.uib.no/wab>

<http://www.philosophypages.com/ph/witt.htm>

<http://www.utm.edu/research/iep/w/wittgens.htm>

<http://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/>

<http://www.helsinki.fi/~tuschan/lw/links/>

<http://krypton.mankato.msus.edu/~witt/>

<http://users.rcn.com/rathbone/lwtocc.htm>

<http://rabbit.trin.cam.ac.uk/~jon/Witt/Wittgenstein.html>

<http://www.ocf.berkeley.edu/~brianwc/ludwig/>

원어 웹사이트 :

주요 저작1 한국어 제목 : 논리철학논고

주요 저작2 한국어 제목 : 철학적 탐구

주요 저작3 한국어 제목 : 확실성에 관하여

주요 저작4 한국어 제목 : 문화와 가치

주요 저작5 한국어 제목 : 수학의 기초에 관한 고찰

활동 시기 : 20세기 서양 철학

활동 분야 : 언어 철학, 심리 철학, 형이상학, 수리 철학, 논리 철학

대표 사상 : 분석 철학

대표 이론 :

스승 : 러셀

제자 : 앤스콤, 리스, 맬콤, 폰 리히트

지지자 :

반대자 :

영향을 준 철학자 : 러셀, 프레게, 쇼펜하우어

영향을 받은 철학자 : 퍼트남

II. 『철학적 탐구』의 지식 지도

1. 철학

1.1. 철학의 본성

1.1.1. 철학적 문제의 성격

1.1.1.1. 언어에 대한 오해와 오용

1.1.1.2. 언어적 오해의 원천

1.1.1.2.1. 일반성에 대한 열망

1.1.1.2.2. 문법적 혼란

1.1.1.2.3. 우리를 오도하는 언어의 그림

1.1.1.3. 철학적 문제의 반복성

1.1.2. 치유로서의 철학

1.2. 철학의 방법

1.2.1. 문법적 탐구

1.2.1.1. 치유와 해소

1.2.1.2. 철학적 문제의 깊음

1.2.2. 기술과 설명

1.2.2.1. 기술로서의 철학

1.2.2.2. 경험적, 가설적 접근의 부당성

1.2.2.3. 스스로를 드러내는 것들

2. 언어

2.1. 의미

2.1.1. 아우구스티누스(논고)의 언어관 비판

2.1.1.1. 왜 아우구스티누스인가?

2.1.1.2. 아우구스티누스의 의미론

2.1.1.3. 의미의 본질주의

2.1.1.3.1. 논고의 언어관

2.1.1.3.2. 본질주의 비판

2.1.1.3.3. 언어의 비지시적 사용

2.1.1.4. 가상의 원초적 언어

2.1.1.4.1. 원초적 언어의 지시적 가르침

2.1.1.4.2. 총체적 훈육으로서의 언어 학습

2.1.2. 지시적 정의

2.1.2.1. 지시적 정의의 비판

2.1.2.1.1. 지시적 정의의 부당한 단순화

2.1.2.1.2. 지시적 정의 비판 논변

2.1.2.2. 지시적 정의의 가능 조건

2.1.2.2.1. 체스 게임의 ‘왕’에 대한 정의

2.1.2.2.2. 아우구스티누스적 설명의 순환성

2.1.2.3. 이름의 의미와 그 담지자

2.1.3. 사용

2.1.3.1. 언어의 다양성

2.1.3.1.1. 언어적 다양성의 무시

2.1.3.1.2. 언어적 표현의 다양성

- 2.1.3.1.3.2. 도구와 언어의 비교
- 2.1.3.1.3.1. 도구의 기능과 본질
- 2.1.3.1.3.2. 도구로서의 언어
- 2.1.3.1.4. 이론적 경향성에 대한 저항
- 2.1.3.2 언어 놀이
 - 2.1.3.2.1. 놀이의 개념
 - 2.1.3.2.2. 가족 유사성
 - 2.1.3.2.3. 언어의 비본질주의
 - 2.1.3.2.4. 다양한 언어 놀이들
 - 2.1.3.2.5. 논리학자들의 언어
- 2.1.3.3. 사용으로서의 의미

2.2. 이해

- 2.2.1. 심리적 과정으로서의 이해 비판
 - 2.2.1.1. 이해에 있어서의 심리적인 것의 역할
 - 2.2.1.2. 심리적 과정과 발화의 맥락
 - 2.2.1.3. 지시적 정의와 심리적 과정
 - 2.2.1.3.1. 주위의 집중을 통한 지시적 정의
 - 2.2.1.3.2. 동반하는 것과 전후를 둘러싼 맥락
 - 2.2.1.3.3. 동일한 심리적 체험의 무용성
- 2.2.2. 이해와 사용
 - 2.2.2.1. 심리적 영상과 이해
 - 2.2.2.1.1. 심리적 영상의 적용
 - 2.2.2.1.2. 영상의 적용과 의미
 - 2.2.2.1.3. 투영 방식을 포함한 영상
 - 2.2.2.1.4. 그림과 적용의 충돌
 - 2.2.2.2. 수열과 규칙

- 2.2.2.2.1. 규칙과 심리적 상태
- 2.2.2.3. 이해라는 개념의 문법
 - 2.2.1.3.1. 이해의 개념과 경험적 개념들
 - 2.2.1.3.2. ‘이해하다’와 ‘할 수 있다’의 근친성
 - 2.2.1.3.3. 의미나 이해는 심리적 과정이 아니다
- 2.2.2.3.4. 능력이나 기술의 터득으로서의 이해
- 2.2.3. 규칙 따르기
 - 2.2.3.1. 규칙과 규칙의 적용
 - 2.2.3.1.1. 규칙 파악의 표면적 문법
 - 2.2.3.1.2. 적용으로부터 독립적인 규칙
 - 2.2.3.1.3. 규칙은 과연 그 적용으로부터 독립적인가?
 - 2.2.3.2. 관행과 규칙 따르기
 - 2.2.3.2.1. 규칙 따르기에 대한 새로운 관점
 - 2.2.3.2.2. 관행으로서의 규칙 따르기
 - 2.2.3.2.3. 사적인 규칙 따르기의 불가능성
 - 2.2.3.3. 규칙 따르기의 정당화
- 2.3. 삶의 양식
 - 2.3.1. 삶의 양식으로서의 언어
 - 2.3.1.1. 언어 해석과 습득의 준거의 틀
 - 2.3.1.2. 삶의 양식의 일치
 - 2.3.1.2.1. 정의와 판단의 일치
 - 2.3.1.2.2. 우리는 사자의 언어를 이해할 수 없다
 - 2.3.2. 자연사와 삶의 양식
 - 2.3.3. 문학적 개념으로서의 삶의 양식
 - 2.3.4. 궁극적 정당화의 원천으로서의 삶의 양식

3. 철학적 심리학

3.1. 테카르트주의 비판

3.1.1. 심적 대상

3.1.2. 내적 경험의 확실성

3.2. 사적 언어

3.2.1. 감각 개념

3.2.2. 사적 의미

3.2.2.1. 사적 의미의 불가해성

3.2.2.1.1. 타인의 고통에 대한 상상

3.2.2.1.2. 타인의 고통에 대한 상상의 기만성

3.2.3. 사적인 지시적 정의

3.2.3.1. 감각에 대한 사적 지시

3.2.3.2. 사적인 지시의 무용성

3.2.3.3. 사적인 규칙 준수의 정당화

3.2.3.4. 사적 언어의 불가능성

3.2.4. 감각어의 의미에 있어서 사적 감각의 무용성

3.2.4.1. 상자 속의 딱정벌레

3.2.4.2. 그림 속의 항아리

3.3. 표현과 기술

3.3.1. 감각어의 학습

3.3.2. 표현으로서의 감각어

3.3.3. 학습된 통증 행위

3.3.4. 심리적 언어의 공공성

3.4. 타인의 마음 문제

3.4.1. 타인의 마음 문제의 문법적 오류성

3.4.2. 타인의 마음은 추리의 대상이 아니다.

3.4.3. 타인의 마음의 확실성

3.4.4. 규준론적 행동주의

3.4.4.1. 일인칭과 삼인칭의 비대칭성

3.5. 심리적 언어와 삶의 양식

3.5.1. 사유와 고통의 주체

3.5.2. 기계는 생각할 수 있는가?

3.5.2.1. 영혼에 대한 태도

제3부 『철학적 탐구』의 주요 주제어 분석

1. 철학

1.1. 철학의 본성

1.1.1. 철학의 문제의 성격

1.1.1.1. 언어의 오해와 오용

§38. 철학적 문제들은 언어가 하는 일 없이 놀고 있을 때 발생한다.

§122. 우리의 물이해의 한 가지 주요 원천은, 우리가 우리 낱말들의 사용을 일목요연하게 보지 못한다는 점이다.

§132. 우리를 사로잡는 혼란들은 말하자면 언어가 일하고 있을 때 가 아니라 헛돌고 있을 때 일어난다.

『논고』에서 『탐구』를 관통하는 주요 문제 중의 하나는 무엇보다도 바로 철학의 정체성의 문제였으며, 비트겐슈타인은 철학의 정체성의 문제에 대하여 가장 독창적인 답변을 한 철학자로 간주될 수 있다. 비트겐슈타인은 『논고』와 마찬가지로 『탐구』에서도, 철학의 문제는 언어의 오용이나 그 본성에 대한 오해에서 비롯된 것이라고 생각한다. 철학적 문제는 언어가 ‘하는 일 없이 놀고 있을 때’나 ‘헛돌고 있을 때’, 즉 언어적 표현들이 원래의 쓰임새를 떠나서 전혀 엉뚱한 방식으로 사용되고 있을 때 발생한다. 가령 우리는 서로 다른 두 종류의 표현이 전혀 다른 방식으로 작동하는데도 불구하고 한 표현의 사용을 다른 종류의 표현에 동화시킨다거나, 어떤 표현을 그 정상적인 사용의 맥락을 떠나서 추상적으로 이해하려고 시도한다. 철학적 문제는 바로 이런 경우에 생겨난다.

1.1.1.2. 언어적 오해의 원천

1.1.1.2.1. 일반성에 대한 열망

비트겐슈타인이 지적하는, 철학적 혼란을 일으키는 한 가지 원천은 인간이 가지고 있는 기본적인 경향성으로서 **일반성에 대한 열망**이다. 이에 대한 핏처의 말을 들어 보자.

우리는 다양성에서 통일을, 차이에서 동일성을, 다수에서 하나를 추구한다. 예를 들어 명백한 유사성에 의하여 함께 무리 지어진 어떤 범위의 개별적 동물들이 있으며, 우리는 낱말들의 집합이라고 부른다. 그러나 우리는 유사한 특수자들의 집단에 만족하지 않고 그것들 모두에 공통된 어떤 것, 말의 본질을 추구한다. 자연에 대한 과학적 법칙의 추구도 통일에 대한 우리의 열망에 의하여 유발된다. 우리는 여러 현상들이 관련되어 있음을 관찰하고, 그것들 모두를 지배하는 하나의 법칙을 찾으려 한다.(G. Pitcher, op. cit., pp.221-2)

과학에서 이러한 일반성에 대한 열망은 종종 유익한 결과를 가져다준다. 그러나 이러한 열망이 우리의 언어에 적용될 경우 개념적 혼란과 철학적 당혹으로 이어진다. 뒤에서 보게 되겠지만, 여러 가지 언어적 표현들은 각기 서로 다른 다양한 기능들을 수행하고 있다. 그런데 일반성에 대한 우리의 열망은 결으로 드러난 표면적 유사성에 현혹되어 마치 이들 표현들이 하나의 공통된 본질적 기능을 수행하고 있는 것처럼 착각하게 한다. 우리가 사용하는 도구들은 그 결모습에 있어서도 화연한 차이가 있어서, 각각의 기능이 서로 다르다는 것을 쉽게 알 수 있다. 하지만 언어의 경우는 어떠한가?

1.1.1.2.2. 문법적 혼란

§11. 우리를 혼란시키는 것은 낱말들이 우리에게 말해지거나 원고

또는 인쇄에서 우리와 마주칠 때 그 낱말들이 지니는 겉모습의 획일성이다. 왜냐하면 그것들의 사용은 우리 앞에 그리 똑똑하게 있지 않기 때문이다. 특히, 우리가 철학을 할 때에는!

§664. 낱말의 사용에서 우리는 ‘표층 문법’을 ‘심층 문법’으로부터 구분할 수도 있을 것이다. 낱말의 사용에서 우리에게 직접 각인되는 것은 문장 구성에서의 그 낱말의 사용 방식, 즉 그 낱말의 사용 중—말하자면—우리가 귀로써 파악할 수 있는 부분이다.— 그리고 이제 심층 문법, 가령 ‘뜻하다’란 낱말의 심층문법을 그것의 표층 문법이 우리로 하여금 추측하도록 만들 것과 비교하라. 우리가 훤히 알아내기가 어렵다는 것을 발견한다 해도 하등 놀라운 일이 아니다.

우리는 두 표현이 논리적으로 서로 전혀 다른 종류의 표현들임에도 불구하고, 그들의 겉으로 드러난 표면적 유사성(표층 문법, surface grammar)에 현혹되어, 한 표현을 다른 표현에 동화시켜 생각하게 된다. 가령, 다음과 같은 표현들을 생각해 보자. ‘의자’, ‘탁자’, ‘소크라테스’와 같은 표현들은 우리들에게 친숙한 구체적 대상을 가리키는 표현들이다. 그리고 ‘달리다’, ‘먹다’와 같은 동사, ‘빨간’, ‘딱딱한’과 같은 형용사들은 우리에게 매우 친숙한 동작이나 성질들을 나타내는 표현들이다. 위에서 나열된 여러 표현들은 사실상 우리가 언어를 습득하면서 가장 먼저 배우게 되는 그러한 표현들이다. 그런데 문제는 우리가 나중에 ‘시간’, ‘정신’, ‘안다’, ‘믿는다’, ‘존재한다’, ‘아름다움’, ‘선험’ 등과 같은 보다 어렵고 추상적인 단어들을 습득하게 될 때 생겨난다. 우리는 이들 표현들을 우리가 이미 알고 있는 전형화된 표현들에 동화시켜 이해하게 된다.

1.1.1.2.3. 우리를 오도하는 언어의 그림

§115. 우리는 어떤 하나의 그림에 사로잡혀 있었다. 그리고 우리는 그것으로부터 빠져 나올 수 없었다. 왜냐하면 그것은 우리의 언어 속에 놓여 있었고, 우리의 언어는 그것을 우리에게 무자비하게 반복할

뿐으로 보였기 때문이다.

철학적 혼란을 일으키는 또 다른 원인은, 언어가 작동하는 방식에 대하여 우리가 가지고 있는 특정한 그림 때문이다. 가령 우리는 시간을 사건들을 담은 채 과거에서 현재로 그리고 미래로 흐르는 거대한 흐름으로 그린다. 공간은 그 속에 물리적 대상들이 흩어져 있는 무한히 큰 빈 그릇과 같은 것으로 그려진다. 또한 우리는 ‘기억하다’, ‘이해하다’와 같은 표현들을 마음이라고 불리는 모종의 장소에서 일어나는 물리적 과정에 유사한 정신적 과정으로 그리며, 선(goodness)을 사물이나 행위가 가지고 있는 어떤 비자연적인 속성으로 그린다. 이들 그림들에 공통적인 것은 어떤 어려운 표현들을 우리에게 이미 친숙한 구체적 대상과 관련된 명사, 동사, 형용사와 동일한 방식으로 이해하려 한다는 것이다. 비트겐슈타인이 이 인용문에서 ‘그림’이란 말로 의도하는 것은 단순히 우리가 마음 속에 그려 보는 어떤 심리적인 이미지만이 아니라, 우리가 사고하는 어떤 특정한 방식을 일컫는 보다 포괄적인 의미에서의 그림으로 파악해야 한다. 즉, 우리는 무엇을 생각함에 있어서 우리에게 이미 친숙한 어떤 일정한 모형이나 모델을 따라서 생각한다는 것이다. 전통적으로 철학자들이 다루고 있는 당혹스러운 많은 문제는 언어가 우리에게 강요하는 이러한 특정한 사고 방식 혹은 잘못된 그림에 기인한다.

1.1.1.3. 철학적 문제의 반복성

철학은 발전하지 않으며, 그리스인들이 이미 다루었던 문제들이 오늘날 여전히 우리를 괴롭힌다고 사람들이 얘기하는 것을 듣는다. 그러나 이런 얘기를 하는 사람들은 사정이 그래야만 하는 이유를 알지 못 한다. 그 이유는, 우리의 언어가 변하지 않고 그대로 있어서 우리를 항

상 그대로인 질문들로 인도하기 때문이다. ‘먹다’나 ‘마시다’와 같은 방식으로 작용하는 것처럼 보이는 동사 ‘이다’가 있는 한, ‘동일하다’, ‘참이다’, ‘가능하다’ 등등의 형용사가 있는 한, 사람들이 시간의 경과와 공간의 크기에 관해 얘기하는 한, 이 모든 일들이 있는 한, 사람들은 똑같은 어려움을 직면할 것이며, 설명할 수 없는 문제를 응시하게 될 것이다.(BT 424 : Hacker, p.19에서 재인용)

일반성에 대한 열망을 통한 개념적 동화와 우리가 가지고 있는 전형적인 그림 때문에 생겨나는 개념적 혼란, 그리고 거기에 기인하는 철학적 이론의 대표적인 예로 플라톤의 철학을 생각할 수 있을 것이다. 우리는 수많은 빨간 대상들을 접하면서, 우리들이 가지고 있는 일반성의 열망을 통해 이들에게 공통적인 본질이 무엇인지를 묻게 된다. 그리고 이러한 본질을 나타내는 것으로서의 빨강이란 보편자를 생각하고, 이 보편자를 우리가 이미 익히 알고 있는 개별적인 대상들에 대한 그림에 맞추어 생각한다. 그리하여 ‘빨강’은 비공간적, 비시간적이지만 여전히 하나의 유사 물리적 대상으로 존재하는 추상체를 가리킨다는 주장이 따라 나온다. 물론 언어적 혼란에 기인하는 철학적 혼란이 플라톤 철학에만 국한되는 것은 아니다. 어떤 의미에서 인간은 본질적으로 언어적인 존재이다. 그런 점에서, 우리가 언어로 생각하고 말하는 한에 있어서, 그 언어는 우리가 사고하는 방식을 규정할 수밖에 없다. 그리고 우리가 언어의 이러한 경향성을 똑 바로 직시하고 저항하지 못하는 한에 있어서, 그 철학적 당혹은 끊임없이 계속될 수밖에 없다.

1.1.2. 치유로서의 철학

§255. 철학자는 문제를 마치 질병처럼 다룬다.

§309. 철학에서 당신의 목적은 무엇인가?—파리에게 파리통에서 빠져나갈 출구를 가리켜 주는 것.

비트겐슈타인은 개념적 혼란에 기인한 철학적 난제에 사로잡혀 있는 철학자를 일종의 병에 걸린 환자로 생각한다. 그는 자신의 작업을 지성이 걸려있는 일종의 철학적 질병에 대한 치료로 생각하였으며, 이제 철학은 일종의 치유적인 작업이 된다. 당혹에 빠진 철학자는 이제 통속에 갇힌 채 출구를 찾지 못하는 파리와 같은 상태이며, 비트겐슈타인 자신의 임무는 이제 파리에게 통속으로 빠져나올 출구를 보여주는 것이다.

1.2. 철학의 방법

1.2.1. 문법적 탐구

§ 90. 우리의 고찰은 그러므로 하나의 문법적 고찰이다. 그리고 이 고찰은 오해들을 제거함으로써 우리의 문제에 빛을 가져온다(던져 준다).

비트겐슈타인은 철학적 탐구를, 우리의 언어적 활동을 제어하는 규칙으로서의 문법들에 대한 문법적 탐구(grammatical investigation)로 간주하고 있다. 여기서 문법이라 함은 우리가 통상적으로 이해하고 있는 구문론적인 규칙이라는 의미에서의 문법을 뜻하는 것은 아니다. 이때의 문법은 우리의 언어의 사용, 혹은 언어 사용의 실천적 관행의 구조와 관계된 것이다. 즉, 이때의 문법은 실제 우리의 언어활동을 구성하고 있는 언어적 혹은 비언어적인 모든 요소들을 규제하고 제어하는 규칙이나 논리라는 의미에서의 매우 포괄적인 표현이다. 가령, 어떤 개념에 대한 문법을 알기 위해서는 그 개념을 사용하는 다양한 패턴들의 세부적인 방식을 살펴보아야 한다. 그러한 문법을 찾아내기 위하여 비트겐슈타인은 우리가 어떠

한 상황에서 특정의 표현들을 사용하게 될 것인지, 우리가 그러한 표현을 아이들에게 어떻게 가르치는지, 그리고 상황이 바뀌었을 경우 우리가 여전히 동일한 표현을 사용할 것인지 등을 상상해 본다. 이러한 다양한 사유실험을 통하여 각 표현들의 사용과 관련된 그 고유한 방식을 드러나고, 그 개념들을 다스리는 규칙으로서의 문법들이 명료해진다. 『탐구』는 철학적 문제를 일으키는 언어, 개념들이 우리의 삶 속에서 실제로 작동하는 다양한 양상들을 드러내는 이러한 문법적인 탐구의 모음으로 구성되어 있다.

1.2.1.1. 치유와 해소

§ 109. 철학적 문제들은 경험적 문제들이 아니다. 그것들은 오히려 우리 언어의 작용에 대한 어떤 통찰에 의해서 (우리 언어의 작동을 들여다봄으로써) 풀리며, 게다가 그 작용을 오해하려는 충동에 대항하여 그 작용을 인식하는 방식으로 해서 풀린다.

§116. 철학자들이 어떤 하나의 낱말—“지식”, “존재”, “대상”, “자아”, “명제”, “이름”—을 사용하며 사물의 본질을 파악하려 애쓸 때, 우리는 언제나 이렇게 자문해 보아야 한다. 즉: 대체 이 낱말은 자신의 고향인 언어 속에서 실제로 언제나 그렇게 사용되는가?// 우리가 하는 일은 낱말들을 그것들의 형이상학적인 사용으로부터 그것들의 일상적인 사용으로 다시 돌려보내는 것이다.

§133. 하나의 철학 방법은 존재하지 않는다. 그러나 물론 방법들은 존재한다, 흡사 다양한 치료법들처럼.

어떤 철학적 난제에 직면하여 우리가 느끼는 당혹스러움은, 일상 언어에 구현되어 있는 그림을 너무 심각하게 취급하고, 유비를 너무 멀리 밀고 가려는 우리의 경향성에서 발생한다. 즉, 우리는, 언어적 표현들이 가지고 있는 표면적 유사성에 현혹되어, 이들이 사용되는 정상적인 문맥이나 맥락으로부터 이들을 분리하

여 추상적으로 이해하려고 한다. 그런 의미에서 철학의 문제들은 경험적 문제가 아니다. 철학적 문제를 야기하는 개념적 혼란이 일종의 질병과 같은 것이라면, 그러한 질병은 어떻게 치유될 수 있는가? 비트겐슈타인은 철학적 문제는 어떤 체계적인 이론을 구성하여 해결되는 것이 아니라, 문제의 근원인 오해를 제거함으로써 해소되어야 할 문제라고 본다. 다시 말해서, 철학적 문제들이 언어의 오용이나 오해에서 비롯된 것이라면, 우리의 언어의 작동 방식을 제대로 이해하고 나면 이를 문제들은 저절로 사라질 것이라는 것이 비트겐슈타인의 주장인 셈이다. 우리 언어의 다양한 표현들이 실제로 사용되는 다양한 관행들을 드러내어 보이는 것이 바로 비트겐슈타인이 말하는 문법적 탐구이다. 문법적 탐구를 통하여, 철학자들이 개념들을 사용하는 방식과 실제로 그 개념들이 정상적으로 작동하는 방식의 차이를 분명히 드러내어 보이고, 이러한 표현들에 원래의 일상성을 회복시켜 주면 철학적 난제들은 해소된다는 것이다. 그런데 철학적 문제의 해소를 위해서 우리가 따라야 할 일반적인 규칙이나 방법이 있는 것은 아니다. 철학적 문제를 야기하는 개념들은 그것들이 각기 속한 언어 놀이의 영역에 따라 그 양상이 다양할 수 있기 때문이다.

1.2.1.2. 철학적 문제의 깊음

§111. 우리의 언어 형식들에 대한 오해에 의해서 발생하는 문제들은 깊음이라는 성격을 가지고 있다. 그것은 깊은 불안들이다. 그것들은 우리의 언어의 형식만큼이나 깊이 우리 속에 뿌리를 박고 있으며, 그것들의 의미는 우리 언어의 중요성만큼이나 크다.

§118. 우리의 고찰은 어디에서 그 중요성을 얻는가? 왜 이렇게 묻는가 하면 우리의 고찰은 단지 모든 흥미 있는 것, 즉 모든 위대한 것과 중요한 것을 파괴하는 것으로 보이기 때문이다.(말하자면 모든 건축물을 파괴하는 것으로; 오직 돌 부스러기들과 폐허만을 남겨 놓으면서.) 그러나 우리가 파괴하는 것은 오직 공중누각일 따름이다. 그리고

우리는 그것들이 서 있었던 언어의 토대를 청소하고 있는 것이다.

§340 어떤 낱말이 어떻게 기능하느냐는 추측될 수 있는 것이 아니다. 우리는 그 낱말의 적용을 주시하고, 그로부터 배워야 한다.// 그러나 난점은 이러한 배움을 가로막는 선입견을 제거하는 것이다. 그것은 어리석은 선입견이 아니다.

철학적 문제의 해소에 대한 비트겐슈타인의 주장에 대하여 많은 사람들은 쉽게 동의하지 않을 것이다. 사실 그 수많은 철학적 문제들과 거대한 이론들이 단지 언어의 논리에 대한 오해에서 비롯되었다는 것은 얼마나 대담한 주장인가? “존재란 무엇인가?”, “자아란 무엇인가?”, “사유의 본성은 무엇인가?” 이러한 질문들은 분명 심오하고 정당한 설명을 요구하는 질문들인 것처럼 보인다. 그런데 철학이 문법적 탐구라는 비트겐슈타인의 주장이 함축하고 있는 바는, 이들 질문들은 잘못 제기된 형식의 질문들로써 우리에게 잘못된 해답을 강구하도록 오도하고 있으며, 이들이 가리키는 것으로 보이는 현상들에 대한 설명은 가능하지도 않고, 그러한 설명을 제공하는 것이 철학의 임무도 아니라는 것이다. 이는 실로 너무나 파격적인 주장이며, 누구도 쉽사리 동의하기 어려운 논제이다. 비트겐슈타인 스스로도 이러한 주장에 대한 반발을 충분히 예측하고 있었던 것으로 보인다. §340에서 말하는 선입견은 비트겐슈타인이 말하는 문법적 탐구로서의 언어적 방법이 너무나 사소해 보이며, 오히려 우리에게 중요한 것이 무엇인가를 놓치고 있지는 않는가 하는 의구심일 것이다. 그러나 그가 말하는 문법적 탐구는 결코 사소한 것이 아니다. 또한 전통적인 철학적 물음들과 이것들의 설명적 요구를 물리침으로써 우리가 느끼게 될 상실감에 대한 비트겐슈타인의 태도는 너무나 단호하다.

1.2.2. 기술과 설명

1.2.2.1. 기술로서의 철학

§109. 우리는 어떠한 이론도 세워서는 안 될 것이다. 우리의 고찰 속에는 어떤 가설적인 것이 있어서는 안 된다. 모든 설명은 사라져야 하고, 오직 기술만이 그 자리 들어서야 한다. 그리고 이 기술은 그것의 빛 즉 그것의 목적을 철학적 문제들로부터 받는다. 이 철학적 문제들은 물론 경험적인 문제들이 아니다. 그것들은 오히려 우리 언어의 작용에 대한 어떤 통찰에 의해서 풀리며, 게다가 그 작용을 이해하려는 충동에 대항하여 그 작용을 인식하는 방식으로 해서 풀린다. 이러한 문제들은 새로운 경험의 제시에 의해서가 아니라 오래전부터 우리에게 친숙한 것들을 나란히 놓음에 의해서 풀린다. 철학은 우리의 언어 수단에 의해 우리의 오성에 마법을 걸려는 것에 대한 하나의 투쟁이다.

철학적 문제의 본성과 그 해소에 대한 비트겐슈타인의 주장을 보다 정확히 이해하기 위해서는, 철학의 문제 해결 방식이 문법적 탐구로서의 기술(description)이라는 것과 이러한 기술과 이론 구성과 설명으로 이루어진 경험 과학의 방법 사이에 대한 비트겐슈타인 스스로의 구분을 보다 분명히 해 둘 필요가 있다. §109에서 우리는 철학과 경험 과학을 대비하기 위한 비트겐슈타인의 핵심적인 개념 몇 가지를 추출할 수 있다. 과학은 이론을 구성하여 현상을 설명하고 예측하는 가설적 작업이다. 따라서 과학 이론은 경험 속에서 검증될 수 있는 새로운 정보, 진리의 발견을 목표로 한다. 그러나 이에 반해 철학은 순전히 우리의 언어 사용에 대한 기술적 작업에 국한되며, 그러한 기술을 통하여 언어에 기인한 오해의 충동에 대항하는 작업이다.

1.2.2.2. 경험적, 가설적 접근의 부당성

§89. 아우구스티누스(『고백록』 XI.14) : “그러므로 시간이란 무엇인가? 아무도 나에게 묻지 않으면, 나는 안다; 그 물음을 설명하려 시도

하면, 나는 알지 못한다.”

§90. 우리는 마치 현상들을 **꿰뚫어 보아야** 할 듯한 느낌이 듈다. 그러나 우리의 탐구는 현상들에다 맞추어져 있지 않고, 현상의 ‘가능성들’이라고 말해질 수 있을 것에다 맞추어져 있다. 즉 우리는 우리가 현상들에 관해서 행하는 **진술들의 종류**를 상기해 낸다.

비트겐슈타인에 따르면, 전통적인 철학적 문제들과 그에 답하기 위한 이론들은, 과학과 유사한 방식으로 철학적 문제들을 제기하고 그 해결책을 모색한다. 가령 ‘사유란 무엇인가?’라는 질문을 던질 때, 우리는 이 질문에 대하여 마치 어떤 새로운 발견을 통하여 ‘사유’라는 것을 구성하고 있는 것이 무엇인가에 대한 설명을 해야만 그 해답이 주어지는 것 같은 태도를 취하게 된다. 이것이 비트겐슈타인이 ‘우리가 마치 현상을 **꿰뚫어** 보는 것 같은 느낌’을 갖게 되는 것으로 비유한 그러한 방식이다. 그러나 어떤 이론이나 교설의 구축을 통하여, 이러한 질문들에 대한 설명을 시도할 경우, 우리는 아우구스티누스 『고백록』의 인용구에서와 같이, 내가 알고 있었던 것조차도 전혀 알지 못하게 된다. 그런데 설명의 실패, 그리고 거기에서 오는 혼동과 좌절은 우리의 설명이 잘못되어서가 아니다. 문제는 이론을 구성하여 설명을 하려는 시도 자체가 잘못되었기 때문이다. 이들 질문들은 어떤 발견에 의해서 설명되어야 할 것들에 대해서 물고 있는 것이 아니라, 우리가 언어를 사용하는 고유한 방식들 속에 그 스스로를 드러내는 것들에 관한 것이기 때문이다.

1.2.2.3. 스스로를 드러내는 것들

§126. 철학은 그저 모든 것을 벌거벗겨 내놓을 뿐, 아무것도 설명하거나 추론하지 않는다. 모든 것이 드러나 거기 있으므로, 설명할 것은 아무것도 없다. 왜냐하면 혹시 숨겨져 있는 것은 우리의 관심을 끌지

못하기 때문이다.

§129. 우리에게 가장 중요한 사물들의 측면은 그 단순성과 일상성으로 인하여 숨겨져 있다. (우리는 그것을 깨달을 수 없다,—왜냐하면 그것은 언제나 우리 눈앞에 있기 때문이다.)

철학에서는 가설적 이론, 그리고 거기에 기반하고 있는 설명이 들어설 자리가 없다. 비트겐슈타인이 여기서 의미하고 있는 ‘설명’이란 이론을 구성하는 작업을 뜻한다. 철학은 바로 이런 설명에 대비되는 것으로서의 기술적인 작업이다. 철학의 방법이 기술(description)이라 함은, 철학적 문제의 해결을 위해 어떤 새로운 개념을 도입해야 한다거나 우리가 모르고 있었던 어떤 새로운 사태에 대한 발견이 불필요한 것임을 함축하고 있다. 가령 어떤 개념을 우리가 잘못된 방식으로 사용함으로써 철학적 문제가 발생하였다면, 이를 다른 개념으로 대치하는 것은 문제의 해결보다는 오히려 새로운 모순이나 역설의 발생으로 연결될 가능성이 높다. 또한 기술이라고 했을 때, 그 기술의 대상은 바로 우리가 참여하고 있는 언어 놀이, 그리고 그 속에서 여러 말들이 사용되고 있는 쓰임새이다. 그런데 어떤 의미에서 우리는 모두 일정 정도 언어 사용의 전문가라고 할 수 있다. 우리가 사용하고 있는 말들의 쓰임새를 유심히 들여다보는 것이 기술의 방법이라면, 우리는 우리에게 필요한 정보를 이미 가지고 있다고 할 수 있다. 그래서 우리에게 필요한 것은, 어떤 새로운 정보가 아니라 언어나 사유에 대하여 이미 우리가 익히 알고 있는 바를 적절히 재배열하고 올바로 이해하는 것이다. 그것들은 단지 우리에게 너무나 친숙하여 우리가 그 중요성을 깨닫지 못하고 그 모습이 감추어져 있을 뿐이다.

2. 언어

2.1. 의미

2.1.1. 아우구스티누스(논고)의 언어관 비판

2.1.1.1. 왜 아우구스티누스인가?

『탐구』의 첫 부분은 바로 비트겐슈타인 자신이 『논고』에서 가지고 있었던 언어관에 대한 비판으로 시작하고 있다. 그런데 여기서 비트겐슈타인은 『논고』대신에 아우구스티누스의 『고백록』의 한 구절을 인용하고 있다. 아우구스티누스의 인용문은 언어에 대하여 우리가 가지고 있는 전형적인 그림 하나를 보여준다.(§115) 다시 말해서, 언어의 본성과 언어가 작동하는 방식에 대해 우리가 가지고 있는 잘못된 그림의 표본을 아우구스티누스의 인용문이 보여 주고 있다는 것이다. 언어에 대한 이러한 오해의 경향은 어떤 의미에서 우리가 사용하는 언어의 형식 그 자체에 뿌리를 두고 있는 것이다. 비트겐슈타인이 여기서 『논고』를 직접 문제 삼지 않고 4세기 경에 쓰인 아우구스티누스를 거론하고 있는 것은 언어에 대한 우리의 오해 혹은 언어에 대한 잘못된 그림에 사로잡히게 되는 우리의 경향성이 철학사의 유구한 흐름 속에서 얼마나 뿌리 깊은 것인가를 보이기 위한 것으로 이해된다.

2.1.1.2. 아우구스티누스의 의미론

§1. 아우구스티누스의 『고백』I.8. : “그들(어른들)이 그 어떤 하나의 대상을 명명하고 그 대상으로 몸을 돌렸을 때 나는 이것을 보고, 그 대상이 그들이 그것을 지시하고자 했을 때 그들이 낸 소리에 의해 가리켜졌음을 파악했다.” [...] 우리는 이러한 말 속에서 인간 언어의 본질에 대한 어떤 하나의 특정한 그림을 갖는다. 즉 언어의 낱말들은 대상들을 명명하며, 문장들은 그러한 명칭들의 결합이라는 것이 그것이다.—언어에 대한 이러한 그림 속에서 우리는 다음과 같은 생각의 뿌리를 발견한다: 각각의 모든 낱말은 어떤 하나의 의미를 가지고 있

다. 이 의미는 낱말에 부과된다. 그것은 그 낱말이 나타내는 대상이다.

아우구스티누스의 설명에 따르면, 우리의 언어에 등장하는 각각의 낱말 혹은 기호는 그것이 나타내는 대상과의 연결을 통하여 의미가 주어진다. 각 낱말의 의미는 그것이 가리키는 대상이다. 그리고 그러한 낱말 혹은 기호들의 체계가 곧 우리의 언어이다. 이는 이른바 우리가 지시적 의미 이론이라고 부를 수 있는 입장으로써, 『논고』에서 개진된 의미 이론도 그 연장선상에 있다. 『논고』에 따르면 명제는 세계의 사실들의 그림이며, 이러한 그림 관계는 바로 이름들과 단순 대상의 지시 관계, 그리고 이름들의 배열로 이루어진 요소 명제와 단순 대상들의 배열을 통하여 결정되는 원자적 사실들의 대응 관계에 기초해 있다.

2.1.1.3. 의미의 본질주의

§92. 이것은 언어, 명제, 사유의 본질에 관한 물음 속에서 표현된다.
 – 왜냐하면 우리 또한 우리의 탐구에서 언어의 본질— 그것의 기능, 그것의 구조— 을 이해하려 애쓰고 있긴 하지만, 이것은 저 물음이 염두에 두고 있는 것이 아니기 때문이다. 왜냐하면 저 물음이 본질이라는 것으로써 보고 있는 것은 이미 명백하게 백일하에 놓여 있고 정돈함에 의해 서 일목요연하게 되는 어떤 것이 아니라, 표면 아래에 놓여 있는 어떤 것이기 때문이다. 내부에 놓여 있는 어떤 것, 우리가 사물을 페뚫어 본다면 우리가 보는 어떤 것, 그리고 분석이 파헤쳐 내야 할 어떤 것// ‘본질은 우리에게 숨겨져 있다’ : 이것이 우리의 문제가 지금 취하고 있는 형식이다. 우리는 묻는다 : “언어란 무엇인가?”, “명제란 무엇인가?” 그리고 이러한 물음들에 대한 대답은 한 번에 딱 잘라서, 그리고 미래의 각각의 모든 경험으로부터 독립적으로 주어져야 한다.

이 구절은 『논고』가 취하고 있는 언어에 대한 관점을 『탐구』의 그것과 대비시켜 보여주고 있다. 표면 아래에 숨겨져 있는 본질을 분석의 방법으로 파헤쳐 내야 한다는 것, 그럼으로써 ‘언어란

무엇인가?’에 대한 단일한 답변을 내릴 수 있을 것이라는 것, 이것이 『논고』에서 비트겐슈타인이 언어에 대해 취하고 있는 태도이다. 이는 앞서 우리가 언급하였던 ‘일반성에 대한 갈망’에 근거한 전형적인 태도이다. 즉 『논고』에서 비트겐슈타인은 언어에 대한 논리적 분석을 통해 ‘언어란 무엇인가?’라는 질문에 답할 수 있는, 모든 명제를 관통하는 하나의 본질적 형식을 발견하려는 또 다른 시도를 하고 있었던 셈이다.

2.1.1.3.1. 논고의 언어관

『논고』의 주장을 정리해 보자. 『논고』에 따르면 명제는 세계에 대한 그림이다. 그런데, 이러한 그림의 관계가 문자 그대로 적용되는 것은 요소 명제와 원자 사실의 경우이다. 요소 명제는 단순한 대상들의 이름인 논리적 고유 이름들의 배열, 연결로 이루어진다. 단순 대상은 가장 기초적이고 파괴 불가능한 세계의 구성 요소로서 이러한 대상들의 결합, 연결이 바로 사태를 구성한다. 그리고 참인 사태가 사실이며, 사실들의 총체가 세계이다. 요소명제는 이름들의 일정한 배열 방식에 따라 가능한 사태의 존립을 주장한다. 즉, 각각의 고유 이름은 단순 대상을 지시하며, 명제 속에 드러난 이름들의 관계는 그 이름들이 가리키는 대상들의 어떤 가능한 배열을 표상하는 것이다. 『논고』에 따르면, 각각의 요소 명제는 논리적으로 서로 독립적이다. 이는 하나의 요소 명제가 주어졌을 때, 이로부터 어떠한 다른 요소 명제도 논리적으로 도출될 수 없다는 것이다. 요소 명제에 대응하는 사태들의 경우도 서로 각기 상호 독립적이다. 요소 명제들의 참과 거짓은 전적으로 그것들이 나타내는 세계속의 사실들과의 대응 여부에 의하여 독립적으로 결정된다.

그런데 한 가지 흥미로운 사실은 비트겐슈타인이 우리 언어에 있

어서 요소 명제에 해당하는 것들이 구체적으로 어떤 것인지, 그리고 단순 대상들은 어떤 것들인지에 대해서 어떠한 예도 제공하지 않았다는 점이다. 우리가 일상적으로 사용하는 진술들은 모두 일종의 복합 명제에 해당한다. 복합 명제의 의미는 분석의 방법을 통하여 그것을 구성하는 보다 단순한 명제들의 의미로 환원함으로써 밝혀진다. 그런데 분석을 통한 환원의 과정은 어느 지점에서는 멈추어야 하며, 요소 명제는 더 이상의 분석이 불가능해지는 지점에 이르러서 우리가 만나게 되는 의미의 궁극적인 출발점이다.

복합 명제의 의미를 설명하기 위한 장치 중의 하나가 바로 진리 함수성이다. 어떤 명제가 진리 함수적이라 함은 그 명제의 진리치가 그 명제를 궁극적으로 구성하고 있는 요소 명제들의 진리치에 의하여 전적으로 결정된다는 주장이다. 각각의 요소 명제들이 가질 수 있는 진리치의 가능성은 참과 거짓의 두 가지이다. 앞서도 지적하였듯이 요소명제들의 진리치는 전적으로 사태와의 대응 여부에 달려있다. 반면에 복합 명제는 독자적으로 어떤 고유한 복합적인 사실을 나타내는 것이 아니라, 그 복합 명제를 구성하는 요소 명제들의 원자 사실과의 일치 혹은 불일치에 따라서 그 원자 사실들의 결합인 복합 사실을 표상하게 된다. 결국 복합명제가 표상하는 것은 그것을 구성하는 요소 명제들이 나타내는 사실들 외에 다름 아니다.

명제가 세계를 표상할 수 있는 것은 이름과 대상, 명제와 사태 사이에 성립하는 모종의 구조적 동일성으로서의 논리적 형식(혹은 그림 형식)을 공유하고 있기 때문이다. 우리는 이름들을 배열하여 명제를 구성함으로써 대상들의 배열로 이루어진 사태에 대한 그림 혹은 모형을 만든다고 할 수 있다. 그런데 여기서 요약된 『논고』의 내용은 언어의 표상 능력을 설명하기 위한 일종의 논리적 탐구의 결론이다. 그런 점에서 이는 우리의 일상적 언어들이 실

제로 어떻게 작동하고 있는가에 대한 세밀한 경험적 관찰이나 실제적인 용법들에 대한 기술이 아니라, 일종의 선형적 요청을 통하여 학립되고 있다. 『논고』의 그림 이론은 어떤 의미에서 언어의 표상 능력을 설명하기 위하여, 언어와 세계가 어떠한 본성과 구조를 가지고 있어야 하는가에 대한 선형적 탐구의 결론인 것이다.

달리 말하면, 언어의 세계 표상능력을 설명하기 위하여 비트겐슈타인이 상정한 이러한 대응 관계는 우리의 일상 언어의 문장 속에서는 그렇게 분명하게 드러나지 않는다. 비트겐슈타인은 모든 명제는 궁극적으로 분석의 방법을 통하여 그 요소 문장들의 진리함수로 환원됨으로서 그 논리적 구조가 분명히 드러난다고 보았다. 다시 말해서, 일상적인 문장들의 논리적 구조는 그것들의 표면적인 형식에 의해 은폐되어 있다. 그리하여 비트겐슈타인은 일상 언어의 배후에 놓여 있는, 단순 대상의 이름들의 배열로 구성되는 이상화된 명제들의 체계를 가정하게 된다. 동일한 방식으로, 언어의 반대편에는 단순 대상들과 단순 대상들의 배열인 원자 사실의 존재가 요청 혹은 가정되는 것이다. 그 결과 언어의 표상 능력을 설명하는 것은 이상화된 요소 명제들의 시스템과 원자 사실들의 시스템, 이 두 가지 사이에 성립하는 구조적 유사성이다.

2.1.1.3.2. 본질주의 비판

§91. 그러나 이제 마치 우리의 언어 형식들에 대한 어떤 하나의 최종적 분석, 그러니까 표현에 대한 어떤 하나의 완전히 분해된 형식과 같은 어떤 것이 존재하는 듯이 보이게 될 수 있다. 즉 마치 우리의 관용적 표현 형식들은 본질적으로 아직 분석되어 있지 않은 듯이. 마치 그것들 속에는 빛이 있는 곳으로 보내져야 할 어떤 것이 숨겨져 있는 듯이. 이렇게 보내지면 그 표현은 그로써 완전히 명백하게 되고, 우리의 과제는 풀리는 듯이.

§94. 왜냐하면 우리의 표현 형식들은 우리로 하여금 도깨비들을 사

냥하도록 내 보냄으로써 실제 일어나는 것이 일상적인 것들이라는 것을 우리가 보지 못하도록 여러 가지 방식으로 방해하기 때문이다.

문제는 우리가 사용하는 언어의 모든 부분이 이러한 단일한 방식으로 작동한다고 보는 편협성에 있다. 『논고』의 저자와 아우구스티누스가 공통으로 저지르고 있는 잘못은 언어에 대한 잘못된 모형에 입각하여, 모든 언어를 관통하는 단일한 본질이 있으며 철학의 임무는 분석을 통하여 이러한 언어의 감추어진 본질을 드러내는 것으로 생각하는 것이다. 이러한 언어관에 입각할 경우, 우리는 언어에 대한 잘못된 질문으로 유도된다. 즉 우리는 언어, 명제, 혹은 사유의 본질에 관한 잘못된 물음을 제기하고 잘못된 대답을 모색하게 되는 것이다. 그 결과 『논고』의 비트겐슈타인이나 아우구스티누스가 그랬던 것처럼 언어의 기능이 마치 실재를 표상하는 것에 국한되어 있는 것으로 간주하게 된다. 가령 단어의 유일한 기능은 지칭하는 것이며 문장의 기능은 기술하는 것으로 보는 것이다. 그러나 실제적인 언어 현상의 본성은 언어를 사용하는 우리의 일상적인 관행 속에서 그것이 작동하는 다양한 방식에 의해 모두 드러나 있다. 그런 점에서 언어를 이해하는 것은 다양하고 복잡한 언어 놀이를 이해하고 거기에 참여하는 우리의 능력과 관련된 문제이지, 그러한 언어 놀이를 관통하는 어떤 본질을 포착하는 문제는 결코 아니다.

2.1.1.3. 언어의 비지시적 사용

§1. 자, 이제 다음과 같은 언어 사용을 생각하라 : 내가 누군가를 보내 어떤 것을 사오라고 시킨다. 나는 그에게 “다섯 개의 빨강 사과”라는 기호가 적힌 어떤 하나의 종이 쪽지를 준다. 그는 그 종이 쪽지를 상인에게 가지고 간다. 상인은 “사과”라는 기호가 붙은 케짝을 연다; 그 다음 그는 어떤 하나의 일람표에서 “빨강”이란 낱말을 찾으며, 그

맞은편에서 어떤 하나의 색 견본을 발견한다. 이제 그는 “다섯”까지 기수의 수열을 말하며— 나는 그가 그 수열을 외고 있다고 가정한다— 그 각각의 숫자마다 그 견본의 색깔을 가진 사과 하나를 궤짝에서 꺼낸다.—낱말들을 가지고 우리는 이렇게, 그리고 그 비슷하게 작업한다.—“그러나 그가 ‘빨강’이란 낱말을 어디에서, 그리고 어떻게 참조해 보아야 하는지, 그리고 그가 ‘다섯’이란 낱말을 가지고 무엇을 해야 하는지를 그는 어떻게 아는가?”—자, 나는 그가 내가 기술한 것처럼 행동한다고 가정하고 있다. 설명들은 어디에선가 끝이 난다.—그러나 “다섯”이란 낱말의 의미는 무엇인가?—그런 것은 여기서 전혀 이야기되지 않았다; 여기서 이야기된 것은 단지, “다섯”이란 낱말이 어떻게 사용되는가 하는 것이었을 뿐이다.

언어의 단일한 논리를 발견하려는 이론적 경향성에 저항하여, 비트겐슈타인은 일상적인 생활에서 실제로 사용하는 간단한 언어를 상상해 볼 것을 제안한다. 위의 인용문에서 상상된 언어적 표현들과 그 사용은 매우 간단한 것이기는 하지만 일상적인 환경에서 실제로 사용되고 있는 경우를 상상한 것이다. 다시 말해서, 이 예에서는 언어적 표현이 실제로 어떻게 사용되고 있는가, 일상적인 환경 속에서 어떻게 작동하고 있는 가의 측면을 고려하고 있으며, 사용으로부터 분리된 추상적인 기호나 명제들의 체계로 이해되고 있지 않다. 비트겐슈타인은 여기서 이들 언어의 사용을 관통하고 있는 어떤 단일한 본질을 묻고 있기보다는, 각각의 표현들이 그 구체적 사용의 맥락에서 드러내 보이는 그 기능들의 다양성과 복잡성에 우리의 눈을 돌리고 있다. 그리고 언어에 대하여 이런 식으로 접근하게 되는 경우, 우리는 더 이상 “빨강”이나 “다섯”과 같은 말들이 어떤 대상을 지시하는 가와 같은 물음을 묻지 않게 된다. “다섯”과 같은 말들과 관련하여 문제가 되는 것은 우리가 이것들을 가지고 구체적으로 어떻게 적용하고 행동하는 가의 문제이지, 이들과 대상 사이에 성립하는 지시적 대응

관계가 아니다.

2.1.1.4. 가상의 원초적 언어

§2. 아우구스티누스에 의해 주어진 기술이 어울리는 어떤 하나의 언어를 생각해 보자. 그 언어는 어떤 건축가 A와 조수 B와의 의사 소통을 위해 쓰인다고 해두자. A는 건축용 석재들을 가지고 어떤 하나의 건물을 짓는다; 벽돌들, 기둥들, 석판들, 들보들이 있다. B는 그에게 그 석재들을 건네주어야 한다. 더구나, A가 그것들을 필요로 하는 순서에 따라서. 그 목적을 위해서 그들은 “벽돌”, “기둥”, “석판”, “들보”란 낱말들로 이루어져 있는 어떤 하나의 언어를 사용한다. A가 그 낱말들을 외친다;—B는 이렇게 외치면 가져오도록 배운 석재를 가져간다.—이것을 완전히 원초적인 언어라고 생각하라.

비트겐슈타인은, 아우구스티누스적인 언어관의 문제점을 보이기 위하여, 아우구스티누스가 기술한 그런 식의 언어 체계가 실제의 상황에서 사용되는 상황을 고려한다. 이 언어는 “벽돌”, “기둥”, “석판”, “들보”란 말들로 이루어져 있으며, 이들 각각의 기능은 “책상”, “의자”와 같이 특정한 종류의 대상을 가리키는 것이다. 비트겐슈타인은 이러한 매우 단순한 원초적인 언어의 작동을 살펴봄으로써, 낱말들의 목적과 기능이 명료하게 조망될 수 있을 것이라 생각한다.

2.1.1.4.1. 원초적 언어의 지시적 가르침

§6. 어린 아이들은 이러한 활동들을 하고 그와 동시에 이러한 낱말들을 사용하도록, 그리고 다른 사람의 낱말에 이렇게 반응하도록 교육 받는다//그 훈련의 중요한 일부는, 선생이 대상들을 가리키고, 어린 아이의 주의를 그것들에 향하게 하여, 그와 동시에 어떤 하나의 낱말을 발언하는 데 있게 될 것이다. 예컨대 석판 형태를 보면서 “석판”이

란 낱말을 발언하는 것이다; [...] 낱말들의 이러한 지시적 가르침은 낱말과 사물사이에 어떤 하나의 연상적 결합을 이루한다고 말해질 수 있다. 그러나 이는 무엇을 뜻하는가? [...] 그러나 §2에서의 언어에서 는, 표상들을 불러일으키는 것은 낱말들의 목적이 아니다.

이제 어린아이들이 건축과 관련된 원초적 언어를 어떻게 습득하는가를 살펴보자. 어린아이의 언어 학습 과정의 중요한 일부는, 어린아이들이 낱말들과 그것들이 가리키는 대상들을 서로 결부시키는 것을 배우는 것이다. 어떤 대상을 지목함으로써 낱말에 의미를 부여하는 과정은 지시적 정의(ostensive definition)라 불릴 수 있다. 그런데 이러한 지시적 정의가 가능하기 위해서는 어린 아이들 스스로가 지금 어른들이 하고 있는 일이 이름 짓기(naming)의 과정이라는 것을 이미 이해하고 있어야 한다. 아우구스티누스가 기술하고 있는 언어의 그림은, 어른들이 어떤 대상을 가리키면서 소리를 내뱉을 때, 어른들이 이름 짓기의 행위를 하고 있다는 것은 어린아이들이 이미 이해하고 있다는 것을 전제하고 있다. 즉 어린 아이가 어른의 말을 듣고, 바로 그 단어가 대상을 지칭한다는 것, 단어와 대상간의 연관성을 확립할 수 있다는 것을 가정하고 있다는 것이다. 하지만 비트겐슈타인에 따르면, 어린아이들은 ‘아직 이름이 무엇이냐고 물을 수 없기 때문’(§6.)에 지시적 정의를 이해할 수 있는 위치에 있지 않다. 그는 대신에 선생이 대상을 가리키면서 소리를 내뱉고 어린아이가 낱말과 대상을 결부시킬 수 있게 되는 과정을 ‘낱말의 지시적 가르침’이라고 부른다. 이러한 지시적 가르침을 통하여, 아이는 이제 어떤 낱말이 불렸을 때 그 대상의 상을 마음속에 떠 올림으로써 낱말과 대상을 연관지울 수 있게 될 것이다. 아우구스티누스가 생각한 학습 과정도 아마 이런 것이 아니었을까?

2.1.1.4.2. 총체적 훈육으로서의 언어 학습

§6. 그러나 만일 지시적 가르침이 그런 일을 생기게 한다면,—나는 그것이 낱말의 이해를 생기게 한다고 말해야 할까? “석판!”이라는 외침에 이러이러하게 행동하는 사람은 그 외침을 이해하지 않는가?—그러나 지시적 가르침은 이러한 이해를 가져오도록 돋기는 했지만, 그럼에도 불구하고 오직 어떤 특정한 교육과 더불어서 만이다. 어떤 다른 교육과 더불어서라면, 이 낱말들에 대한 그 동일한 지시적 가르침은 어떤 전혀 다른 이해가 생기게 했을 것이다.

§5. 어린 아이가 말하는 법을 배울 때, 어린 아이는 그러한 원초적 형식의 언어를 사용한다. 여기에서 언어를 가르침은 설명이 아니라, 훈육이다.

하지만, 이제 비트겐슈타인은 설령 그런 일이 일어났다고 하더라도, 과연 그 어린아이가 그 낱말을 적절히 이해하였다고 할 수 있을지에 대해서 의문을 제기한다. 이 질문에 대한 해답을 위하여, 우리는 그 언어를 사용하는 부족 사이에서 그 낱말의 사용의 목적이 무엇인가를 알아야만 한다. 이 부족들이 언어를 사용함으로써 궁극적으로 달성하고자 하는 목적은 건물을 짓는 일이다. 그런 점에서 어떤 낱말의 발화를 들음으로써 어떤 대상의 상을 떠올리는 것이 그 낱말의 이해에 있어서 모종의 역할을 할 수도 있겠지만, 그 자체로써 그 낱말의 이해를 위해서 충분한 것이라 생각하기는 힘들다. 낱말의 이해에 대한 적절한 설명을 위하여 우리는 이러한 지시적 가르침의 과정이 이 종족의 건축이란 실천적인 관행과 어떻게 결부되어 있는지를 고려해야만 한다. 다시 말해서, 언어적인 학습은 건축을 배우는 보다 넓은 맥락 속에서만 적절히 이해될 수 있으며, 낱말들에 대한 적절한 이해도 건축의 과정 속에서 그 낱말이 수행하는 역할을 습득함으로써 얻게 되는 것이다. 비트겐슈타인에 따르면, 이러한 습득 과정은 건물을 짓는 방법 뿐 아니라, 건축의 과정 속에서 언어를 사용하고 거기

에 반응하는 활동들이 결부된 일종의 총체적인 훈육 과정이다.

2.1.2. 지시적 정의(Ostensive definition)

§26. 우리는 언어를 배운다는 것은 우리가 대상들을 명명하는 데 놓여 있다고 생각한다. 더 정확히 말하자면, 사람들, 형태들, 색깔들, 고통들, 기분들, 수들 등을 명명하는 데에 놓여 있다고 생각한다. 이 미 말했다시피,—명명이란 어떤 하나의 사물에 이름표를 붙이는 것과 비슷한 어떤 것이다. 우리는 그것을 낱말 사용을 위한 하나의 준비라고 부를 수 있다. 그러나 그것은 무엇에 대한 준비인가?

지시적 정의는 어떤 대상을 가리키면서 “이것의 이름은 ~이다”라고 말하고는 그 새로운 이름을 사용하는 언어 놀이이다. 단어의 의미가 단어와 대상 간의 지시적 관계에 의해 결정된다고 할 경우, 지시적 정의는 그러한 언어의 사용과 학습에 있어서 가장 핵심적인 역할을 담당하게 될 것이다. 이는 『논고』와 아우구스티누스가 취하고 있는 견해라고 할 수 있다. 이러한 견해에 따르면, 언어를 학습하는 것은 본질적으로 대상에 이름 짓기를 배우는 것이라 할 수 있다. 비트겐슈타인은 이제 지시적 정의가 우리의 언어 학습의 기초가 될 수 없음을 논함으로써 지시적 의미 이론에 대한 비판을 꾀하고 있다.

아우구스티누스적인 언어의 그림에 따르면, 지시적 정의는 화자의 마음 속에 일어나는 어떤 과정인 것처럼 보인다. 즉, 어떤 대상을 가리키며 지시적 정의를 내릴 때, 청자는 그 대상의 상을 마음속에 떠 올리면서, 그 상을 통하여 낱말과 대상을 연관지우는 것이다. 비트겐슈타인은 §26의 질문을 통하여 대상에 이름표를 붙이는 최초의 명명 과정과 그 이후 언어 놀이 속에서 그 이름을 사용하고 적용하는 행위 사이에 성립하는 관계에 대한 문제

를 제기하고 있다. 이러한 문제 제기를 통하여 비트겐슈타인은 이름 짓기(명명)에 대해 우리가 가지고 있는 그림이 너무나 단순화되어 있을 뿐만 아니라, 명명을 일종의 심적인 과정으로 파악하려는 시도가 그 근본에 있어서 잘못되었다는 것을 보여주려고 한다. 즉, 대상에 이름붙이기란 화자의 마음속에서 일어나는 어떤 과정이 아니라, 우리의 언어놀이 속에서 사용되는 일종의 언어적 기술의 하나라는 것이다.

2.1.2.1. 지시적 정의의 비판

2.1.2.1.1. 지시적 정의의 부당한 단순화

§27.“우리는 사물들을 명명한다. 그리고 이제 그것들에 관해 이야기 할 수 있다. 이야기 속에서 그것들을 언급할 수 있다.”—마치 우리가 그 다음에 행할 것이 명명작용에 의해 이미 주어져 있는 듯이. 마치 “사물들에 관해 이야기한다”고 불리는 것이 오직 하나만 존재하는 듯 이. [...] (어린 아이들은 그렇게 해서 예컨대 그들의 인형들에 이름을 주며, 그리고 나서는 그것들에 관해서, 그리고 그것들에 이야기를 한다. 여기서 즉시, 우리가 사람 이름을 가지고 그 이름을 지닌 사람을 부른다는 것이 얼마나 특이한 것인지를 생각하라!)

우리는 대상을 이름 짓고, 이름을 통하여 그 대상에 대해 지시하고 말하는 과정을 매우 단순화시켜 생각하려는 경향이 있다. “우리는 사물을 명명한다. 그리고 이제 그것들에 관해 이야기 할 수 있다. 이야기 속에서 그것들을 언급할 수 있다.”(§27) 그런데 이 모든 과정이 여기서 말하는 것처럼 그렇게 단순한 것일까? 하지만, 이름의 사용과 그 역할에 대한 것이 명명의 과정 속에서 그렇게 단순히 주어지는 것처럼 보이지는 않는다. 이러한 점을 분명히 하기 위하여, 비트겐슈타인은 우리가 지시적으로 정의할 수 있는 여러 다른 종류의 표현들을 고려해 본다.

2.1.2.1.2. 지시적 정의 비판 논변

§28 우리는 사람 이름, 색 이름, 물질 명사, 수사(數詞), 방위 명사 등을 지시적으로 정의할 수 있다. 두 개의 호두열매를 가리키면서 “이 것을 ‘둘’이라고 한다”고 하는 수 둘의 정의는 완전히 정확하다.—그러나 둘이 도대체 어떻게 그렇게 정의될 수 있는가? 그 정의를 받는 사람은 그 경우 우리가 “둘”에 의해 무엇을 명명하고자 하는지 실로 모른다. 그는 당신이 이 호두열매 집단을 “둘”이라고 부르고 있는 것으로 받아들일 것이다!—그는 그렇게 받아들일 수 있다. [...] 그는 또한 역으로, 내가 이 호두열매 집단에 어떤 하나의 이름을 붙이고자 할 때, 그것을 숫자로 오해할 수도 있을 것이다. 그리고 이와 똑같이, 내가 사람 이름을 지시적으로 설명할 때에는 이것을 색깔 이름으로, 인종의 표시로, 심지어 방위 명사로 파악할 수도 있다. 즉, 지시적 정의는 각각의 모든 경우에 이렇게도 저렇게도 해석될 수 있다.

우리는 사람 이름, 색 이름, 물질 명사, 숫자, 방위 명사 등을 지시적으로 정의할 수 있다. 예컨대, ‘N’이라는 사람의 이름, ‘둘’이라는 숫자, ‘빨강’이라는 색깔, ‘책상’이라는 물건의 이름 등등 모두에 대하여, 우리는 적절한 대상을 가리키며 이름을 말함으로써 지시적으로 정의를 내릴 수 있다. 그런데 각각의 경우, 그 이름들이 가리키는 대상의 종류와 향후 이 이름들이 사용되는 방식에는 서로 많은 차이가 있다. 사람의 이름의 경우에는 하나의 특정 대상을 가리키는 것이고, 숫자의 경우에는 그것이 무엇이든 어떤 특정한 개수의 그룹을 형성하는 대상을 가리키게 된다. 색깔의 경우, 이는 어떤 대사인지와 관계 없이 그 대상들이 갖는 특정한 성질을 가리키는 표현이다. 그렇다면, 지시적으로 이름을 정의하는 최초의 행위만으로는 정확히 지시되는 것이 어떤 것인지 불분명하며, 단순히 지시적 정의만으로 그 이후 이루어지는 이름의 역할이 결정되는 것 같지는 않아 보인다. 그런데 우리는 대체적으로 지시적 정의라는 것을 사람이나 특정의 개별적 대상을 지시하는 것을 중심으로 생각하고, 이를 일반화시킴으로써 지시적

정의와 관련된 언어 놀이의 복잡성을 부당하게 단순화시켰다는 것이 비트겐슈타인의 지적이다. 비트겐슈타인이 여기서 주장하고 있는 것은 우리가 지시적 정의를 할 수 없다는 것이 아니다. 그가 주장하고 있는 것은 지시적 정의가 사용되는 언어 놀이가 우리가 생각했던 것보다는 훨씬 다양하고 복잡하다는 것이다. 그리고 단순한 지시적 정의의 행위만으로는 현재 도대체 어떠한 언어 놀이가 문제가 되고 있는 것인지가 결정되지 않는다는 것이다.

2.1.2.2. 지시적 정의의 가능 조건

§29. 아마 우리는 다음과 같이 말할 것이다: “이 수는 ‘둘’이라고 한다”라고. 오직 이렇게 해서만 지시적으로 정의될 수 있다. 왜냐하면 여기서 “수”라는 낱말은 우리가 그 낱말을 언어의 어떤 자리에, 문법의 어떤 자리에 놓는지를 보여 주기 때문이다. 그러나 이는 저 지시적 정의가 이해될 수 있기 전에 “수”라는 낱말이 설명되어야 한다는 것을 뜻한다. [...] 그러나 도대체 “색” 또는 “길이”란 낱말은 그냥 척척 파악될 수 있는가.—자, 우리는 바로 그것들을 설명해야 한다.—그러니까 다른 낱말들에 의해 설명해야 한다! 그런데 이러한 사슬에서의 마지막 설명은 어떠한가?

§30 [...] 이름을 물을 수 있기 위해서는 우리는 이미 어떤 것을 알아야 (또는 할 수 있어야) 한다. 그러나 우리는 무엇을 알아야 하는가?

위와 같은 지적에 대한 하나의 가능한 반론은, 우리가 “이 수는 ‘둘’이라고 한다”나 “이 색은 이러이러하다고 한다”고 말함으로써 지시적 정의를 내린다고 주장하는 것이다. 그렇게 함으로써 우리는 정의되는 낱말의 역할이 무엇인지를 분명히 할 수 있기 때문이다. 즉, ‘수’나 ‘색’과 같은 낱말은 ‘우리가 그 낱말을 언어의 어떤 자리에, 문법의 어떤 자리에 놓는지를 보여 주기 때문이다.’ 따라서 ‘둘’은 수의 이름으로 사용되고 있고, ‘빨강’은 색의 이름의 역할을 하고 있음을 분명해질 수 있다. 하지만 이러한 시

도는 우리가 이미 ‘수’나 ‘색’이란 낱말을 습득하고 있음을 전제하고 있다. 그렇다면, 우리는 이를 낱말에 대해서도 애초와 동일한 질문을 반복하여 제기할 수 있지 않을까? 이를 낱말들은 어떻게 정의되는가? 이를 낱말들에 대한 정의 또한 다양한 방식으로 해석될 수 있지 않은가? 이런 고려는 결국, 지시적 정의가 가능하기 위해서는 정의되고 있는 낱말이 그 언어 속에서 어떠한 역할을 하고 있는가가 명료한 경우에만 그 기능을 다할 수 있다는 것이다.

2.1.2.2.1. 체스 게임의 ‘왕’에 대한 정의

§31. 우리가 누군가에게 체스게임에서의 왕을 가리키면서 “이것은 왕이다”고 말할 경우, 이에 의해서 그에게 이 말의 사용이 설명되지는 않는다—만일 그가 왕말의 형태라고 하는 이 마지막 규정을 제외하고 서 그 놀이의 규칙들을 이미 알고 있지 않다면.

비트겐슈타인은 체스 게임을 가리키는 과정을 예로 들면서, ‘이 것은 왕이다’라는 정의를 이해하기 위한 조건을 다음과 같이 말하고 있다. 누군가 그 정의를 이해하기 위해서는 체스라는 게임의 규칙과 목적을 실질적으로 알고 있어야 한다. 말하자면 체스 경기를 진행하는 전체적인 행위 속에서 왕의 ‘위치’나 역할을 이미 파악하고 있는 한에 있어서 ‘이것이 왕이다’라는 지시적 정의의 의미를 이해할 수 있다는 것이다. 이는 언어의 경우에도 그대로 적용될 것이다. 가령, 색에 대한 지시적 정의를 이해할 수 있는 사람은 이미 ‘이것의 색은 무엇인가?’라는 질문을 던질 수 있는 사람이다. 이러한 질문을 던질 수 있는 사람은 결국 ‘색에 대한 이름 짓기’라는 언어 놀이와 그 언어 놀이를 구성하고 있는 언어적 기술이나 관행을 습득하고 있는 사람이다. 우리는 오직 그

러한 바탕 위에서만 지시적 정의를 통해 명명되고 있는 것이 무엇인지를 정확히 파악할 수 있다.

2.1.2.2. 아우구스티누스적 설명의 순환성

§32. 이제 우리는 이렇게 말할 수 있다고 나는 믿는다. 즉 아우구스티누스는 인간 언어의 학습을 이해하지 못하고 있는 듯이 그렇게 기술하고 있다고. 즉 단지 이 언어가 아닐 뿐, 어린 아이가 이미 어떤 하나의 언어를 가지고 있는 듯이. 또는 심지어: 단지 말하지 못할 뿐, 어린 아이가 이미 생각할 수 있는 듯이. 그리고 여기서 “생각한다”는 “자기 자신에게 이야기한다”와 같은 어떤 것을 뜻할 것이다.

위의 지적은 우리가 지시적 정의를 통하여 외국어를 배우는 경우에도 마찬가지로 적용된다. 우리는 이미 우리 모국어의 이해를 통하여 우리가 습득하고 있는 언어 놀이의 배경을 통하여 그 지시적 정의를 이해하고 추측한다. 그런데 비트겐슈타인에 따르면, 아우구스티누스는 어린 아이가 언어를 학습하는 과정을, 마치 어떤 하나의 언어 게임에 통달해 있는 사람이 새로운 언어를 배우는 경우처럼 생각하고 있다. 이때의 어린 아이는 이미 하나의 언어를 가지고 있고 생각할 수 있으며(혹은 자기 자신에게 말할 수 있으며) 단지 바깥으로 말하지 못할 뿐이다. 만일 아우구스티누스의 설명이 어떻게 어린아이가 언어를 습득할 수 있는가를 설명하기 위한 시도라면, 이러한 설명은 순환적이다. 아우구스티누스의 설명은 아이들이 어른이 내뱉은 소리를 듣고 그것이 무엇을 의미하고 있는가를 이해하기 위해 필요한 능력을 이미 가정하고 있다.

2.1.2.3. 이름의 담지자와 그 의미

§43. “의미”란 낱말을 이용하는 경우의 많은 부류에 대해서—비록 그 모든 경우에 대해서는 아닐지라도—우리는 이 “의미”란 낱말을 이

렇게 설명할 수 있다. 즉 : 한 낱말의 의미는 그 담지자를 가리킴으로써 설명된다.

§44. 우리는 “엑스칼리버는 날카로운 칼날을 가지고 있다.”란 문장은 설사 엑스칼리버가 산산조각이 났어도 뜻을 가진다고 말했다. 자, 이는 이 언어 놀이에서는 이름이 담지자가 부재하는 경우에도 역시 사용되기 때문에 그렇다.

지시적 의미 이론이 가질 수 있는 또 다른 난점 하나를 살펴보자. ‘엑스칼리버’라는 이름의 의미는 무엇인가? 『논고』의 주장을 따르자면, 이름의 의미는 그것이 가리키는 대상이다. 물론 『논고』의 이러한 주장이 더 이상 분석될 수 없는 단순한 대상의 이름으로서의 단순 기호들에 적용되는 이야기이기는 하지만, 우리는 ‘엑스칼리버’의 경우를 고려함으로써 이러한 입장이 가지고 있는 일반적인 난점을 살펴볼 수 있을 것이다. 이 단락에서 비트겐슈타인은 엑스칼리버 칼이 부서져서 없어져 버린다면, ‘엑스칼리버’라는 낱말의 의미에는 어떠한 변화가 생기는가를 고려하고 있다. 그런데 이 경우에도 우리는 여전히 ‘엑스칼리버’라는 말이 의미를 가지고 있다고 생각하며, 아무런 문제 없이 이 표현을 통하여 의사 소통을 한다. 비록 엑스칼리버 칼이 사라진다고 해서 ‘엑스칼리버’라는 표현의 의미가 사라지는 것은 아니다. 이는 달리 말해서 엑스칼리버 칼이 ‘엑스칼리버’라는 이름의 담지자이기는 하지만 그 의미는 아니라는 것을 뜻한다. 비트겐슈타인은 이러한 예를 통하여 이름의 담지자와 의미를 동일시한 『논고』의 입장을 비판하고 있다. 그렇다면 ‘엑스칼리버’의 의미는 무엇인가? 언어의 의미는 그것이 가리키는 대상이 아니라, 그것들의 구체적인 사용에 의해서 주어진다.

2.1.3. 사용

2.1.3.1. 언어의 다양성

2.1.3.1.1. 다양성의 무시

§1. 아우구스티누스는 낱말 종류의 차이에 관해서는 말하고 있지 않다. 언어의 학습을 이렇게 기술하는 사람은—나는 이렇게 믿고 싶은데—우선 “책상”, “의자”, “방”과 같은 명사들과 사람들의 이름들을, 그리고 그 두 번째에야 비로소 어떤 활동들과 속성들의 이름들을, 그리고 그 밖의 종류의 낱말들을 발견될 수 있는 어떤 것으로서 생각하고 있다.

언어는 어떤 하나의 단일한 무엇이 아니라 수많은 다양한 요소와 활동들로 구성된다. 비트겐슈타인은 아우구스티누스가 다양한 종류들의 표현을 구분하지 못했다고 지적한다. 즉, 언어의 의미에 대한 아우구스티누스의 설명은 다양한 종류의 언어적 표현들 중에서 “책상”, “의자”, “빵” 혹은 사람의 이름과 같은 특정한 종류의 표현들에 국한된 것이다. 그런데 아우구스티누스는 우리들에게 가장 친숙한 이들 표현들의 기능과 본성을 우리의 언어전체에 적용될 수 있는 일반적인 모형으로 간주하고 있다는 것이다. 하지만 지시 혹은 그림이 나타내는 의미 관계는 우리 언어가 가지고 있는 다양한 측면들 중의 하나일 뿐이다.

2.1.3.1.2. 언어적 표현의 다양성

§23. 그러나 얼마나 많은 종류의 문장들이 존재하는가? 가령 주장, 물음, 그리고 명령?—이런 종류는 **무수히 많다**: 우리가 “기호들”, “낱말들”, “문장들”이라고 부르는 모든 것의 무수히 많은 상이한 종류의 사용이 존재한다. 그리고 이 다양성은 고정된 것, 딱 잘라서 주어진 것이 아니다; 오히려 언어의 새로운 유형들, 새로운 언어 놀이들이라고 말할 수 있는 것들이 생기고, 다른 것들은 낡은 것들이 되어 잊혀진다.

‘기호’, ‘낱말’, ‘문장’이라고 부르는 것들에는 무수한 종류의

다양한 사용이 있으며, 이러한 다양성은 결코 고정된 것이 아니다. 언어의 이러한 다양성을 무시한 일반화는 우리의 언어적 활동의 폭넓은 지평을 무시하는 것이다. 그리고 그러한 과도한 일반화의 이면에는 우리의 언어 작동을 구체적인 언어 사용의 맥락으로부터 분리시켜서 추상적으로 설명하려는 이론적 욕구와 태도가 도사리고 있다. 가령 기호와 대상간의 이름 관계를 통해 의미를 해명하려는 시도가 그러하다.

2.1.3.1.3. 도구와 언어의 비교

2.1.3.1.3.1. 도구의 기능과 본질

§11. 어떤 하나의 도구상자에 있는 도구들을 생각하라. 거기에는 망치, 집게, 톱, 나사 돌리개, 자, 아교단지, 아교, 못과 나사들이 있다.— 이들 대상들의 기능들이 다르듯이 그처럼 낱말들의 기능들도 다르다.

비트겐슈타인은 어떤 언어에 속하는 각기 다른 종류의 표현들이 가지는 상이한 기능을 설명하기 위하여, 이를 도구 상자 속의 서로 다른 도구들이 가지고 있는 상이한 기능들에 비유한다. 우리는 언어를 우리의 삶 속에서 다양한 목적을 실현하기 위한 도구로 생각할 수 있다. 그런데 우리는 보통의 경우 어떤 도구를 도구로 만들어 주는 본질이 무엇인지를 설명해야 할 필요성을 느끼지 않는다. 어떤 것을 도구로 만들어 주는 것은 그것이 단지 도구로 사용되고 있다는 사실뿐이다. 각각의 도구들이 사용되고 있는 방식에 주목할 경우, 모든 도구들이 공통으로 가지고 있는 어떤 본질적인 기능이란 존재하지 않는다. 이들은 각각의 고유한 방식으로 서로 상이하게 이용되고 있을 뿐이다.

2.1.3.1.3.2. 도구로서의 언어

§10. [...] 낱말들의 사용에 관한 기술이 그렇게 서로 유사하게 만들어 짐에도 불구하고, 이러한 사용이 그로써 더 유사하게 될 수는 없다! 왜냐하면 우리가 보다시피, 그것은 전혀 다른 종류의 사용이기 때문이다.

비트겐슈타인에 따르면, 우리의 언어의 경우도 이와 마찬가지이다. 도구 상자 안에 들어 있는 망치와 집게, 그리고 톱의 역할이 서로 상이한 것처럼, 명령하기, 보고하기, 기술하기, 질문하기, 기도하기, 인사하기, 연극하기 등과 같이 언어는 그 기능과 역할에 있어서 매우 다양한 쓰임새를 가진다. 그리고 언어의 이러한 다양한 쓰임새는, 마치 도구가 그 기능과 용도를 통하여 이해되듯이, 그러한 언어적 표현들이 우리 인간의 삶 속에서 어떠한 기능과 역할을 수행하고 있는지를 통하여 이해되어야 한다. 우리가 언어의 이러한 구체적이고 일상적인 사용에 주목할 경우, 모든 종류의 언어적 표현들에 공통적인 본질적 의미에 대한 물음은 제기되지 않는다. 반면, 언어 사용의 이러한 일상성에서 멀어질 때, 우리는 잘못된 일반화의 경향과 언어적 표현들이 갖는 겉모습의 유사성에 현혹되어, 이들이 서로 동일한 방식으로 의미를 가진다는 잘못된 철학적 이론에 빠지게 되는 것이다.

2.1.3.1.4. 이론적 경향성에 대한 저항

다양한 표현들이 서로 갖는 상이한 기능들에 대한 비트겐슈타인의 강조가 이러한 다양성에 충실한 어떤 새로운 이론의 구축으로 이어지는 것은 아니다. 지금까지 이어진 아우구스티누스에 대한 비판은 우리의 언어란 것이 단지 대상들의 이름만으로 이루어진 것은 아니며, 매우 다양한 종류의 표현들로 구성되어 있고 그 각각의 기능 또한 다양하다는 것이다. 그리고 이것들의 의미의 전모는 구체적인 사용의 맥락 속에서만 분명히 드러난다. 그런데 비트겐슈타

인이 이런 비판을 통해서 이러한 표현들의 구분과 그것들의 기능에 충실한 어떤 체계화된 새로운 의미 이론을 준비하고 있는 것은 아니다. 여기서 비트겐슈타인이 하고 있는 작업은 구체적인 사용의 맥락을 떠나서 언어를 생각할 때 우리가 빠지게 되는 철학적 함정을 드러내는 것이며, 그가 들고 있는 각각의 구체적인 사례들은 그러한 철학적 혼란을 극복하고 일반성에 대한 경향성에 대해 저항하게 해 줌으로써 그 역할을 다했다고 할 수 있다. 이제 언어 놀이란 개념을 통하여 그가 제시하고 있는 그림은, 표상이나 의미에 대한 어떤 새로운 이론이 아니라, 우리가 언어를 바라보는 하나의 방식에 관한 것이다. 그리하여 과거의 철학자들이 그랬던 것처럼 단일한 고정적인 무엇으로서의 의미의 본질이 무엇인가를 묻는 대신에 각각의 낱말과 표현들이 구체적인 언어 놀이 속에서 어떠한 방식으로 사용되고 있는가에 주목하라는 것이다.

2.1.3.2. 언어 놀이

§7. (2)에서의 낱말 사용의 전체 과정은 어린 아이들이 모국어를 배우는 놀이들의 하나라고도 생각할 수 있다. 나는 이러한 놀이들을 “언어 놀이들”이라고 부르고자 한다. 그리고 때때로 어떤 하나의 원초적 언어를 하나의 언어 놀이로서 이야기하고자 한다.// 그리고 석재를 명명하는 과정과 불러 준 낱말을 따라 말하는 과정도 역시 언어 놀이들이라고 불릴 수 있을 것이다. 윤무 놀이에서 행해지는 낱말들의 어떤 사용들을 생각하라.// 나는 또한 언어와 그 언어가 뒤얽혀 있는 활동들의 전체도 “언어 놀이”라고 부르게 될 것이다.

비트겐슈타인은 언어라는 것은 그것이 사용되는 구체적이고 실천적인 관행과 분리되어 이해될 수 없으며, 언어의 사용은 화자들의 비언어적 활동과 불가분하게 연결되어 있음을 해명하기 위하여 ‘언어 놀이’라는 개념을 도입한다. 『탐구』의 어디에서도 비

트겐슈타인은 ‘언어 놀이’의 개념에 대한 명확한 정의를 제시하고 있지는 않다. 하지만 이 구절에서 제시되었듯이, 비트겐슈타인은 어린아이들이 모국어를 배워가는 과정, 석재의 사용과 관련된 원초적 언어들을 모두 하나의 언어 놀이로 생각한다. 하지만, 『탐구』의 전면에 걸쳐서 사용되는 보다 중요한 의미로서 언어 놀이는 ‘언어와 그 언어가 뒤얽혀 있는 활동들의 전체’를 가리킨다. 다시 말해서, 언어 놀이는 우리가 언어를 사용하여 수행하고 있는 의사소통 행위의 총체를 가리키는 개념이다.

이러한 언어 놀이의 개념은, 실제적인 사용의 맥락과 분리되어 추상화된 의미체계로서만 존재하는 언어의 개념과 대비된다고 말할 수 있다. 『논고』의 중심 주제였던, 언어가 어떻게 세계를 표상할 수 있는가의 질문이나 이를 설명해야 될 필요성은 어떤 의미에서 언어가 사용되고 있는 구체적인 상황을 무시하기 때문에 발생하는 것이다. 언어를 유의미한 기호들의 추상적인 체계로 보았을 때 우리가 묻게 되는 질문은 ‘이 언어의 낱말들은 무엇을 가리키는가?’(§.10)라는 질문이다. 이 질문에 대한 적절한 해답은 ‘낱말 ~ 은 ~ 을 가리킨다’라는 형식을 취하게 될 것이다. 그런데 이제 비트겐슈타인이 언어 놀이란 개념을 통하여 제공하고자 하는 것은 언어의 표상 능력에 대한 이러한 형식의 이론적 설명이 아니라, 그러한 설명의 필요성 자체를 폐기시키는 것이다.

2.1.3.2.1. 놀이의 개념

§66. 예를 들어 우리가 “놀이들”이라고 부르는 과정들을 한번 고찰해 보라. 나는 판 위에서 하는 놀이들, 카드 놀이들, 공놀이들, 격투 시합들 따위를 뜻하고 있다. 무엇이 이 모든 것들에 공통적인가?—“그것들에는 무엇인가가 공통적이어야 한다. 그렇지 않으면 그것들은 ‘놀이들’이라고 불리지 않을 것이다”라고 말하지 말고,—그것들 모두에 공통적인 어떤 것이 있는지 여부를 보라.—왜냐하면 만일 당신이 그것들을

주시한다면, 당신은 그 **모든 것**에 공통적인 어떤 것을 볼 수는 없을 것이지만, 유사성들, 근친성들은 보게 될 것이기 때문이다. 그것도, 매우 많이. 이미 말했다시피 : 생각하지 말고, **보라!** [...] 그리고 이제 이러한 고찰의 결과는 우리는 서로 겹치고 교차하는 유사성의 복잡한 그물을 본다는 것이다. 큰 점과 작은 점에서의 유사성들을.

비트겐슈타인은 언어의 다양성을 ‘언어 놀이’라는 개념을 통해서 포착하려 한다. 여기서 우리의 언어의 사용은 놀이와의 비유를 통해서 설명된다. 놀이란 규칙의 적용을 받는 일종의 규칙 지배적인 활동이다. 그런데 놀이에는 아주 다양한 종류의 놀이들이 존재한다. 가령 축구, 농구, 배구, 권투, 카드 게임, 바둑 등등 그 형식과 내용에 있어서 놀이들은 매우 다양하다. 그런데 이런 모든 종류의 놀이들을 하나의 놀이로 묶어 주는 어떤 본질적인 성질이나 속성이 존재하는 것일까? 가령 축구와 농구는 공을 사용하는 놀이이다. 하지만 바둑은 공을 사용하지 않는다. 권투는 또 어떠한가? 축구와 권투, 바둑을 모두 묶어 주는 것이 있다면 그 것은 도대체 무엇일까? 여기서 비트겐슈타인은 모든 놀이들을 묶어 주는 어떤 하나의 단일한 본질이 있다는 주장을 부정한다. 각각의 놀이들은 규칙 지배적 활동이란 점에 있어서 서로 공통적이라 할 수 있을지 모르지만, 각 놀이에 채택된 규칙들은 놀이별로 서로 약간씩 차이가 나며, 이들 놀이 사이에는 여러 다양한 규칙들이 서로 중첩되고 교차하는 유사성만을 지닐 뿐이다. 이를 표현하고 있는 개념이 바로 ‘가족 유사성’이다.

2.1.3.2.2. 가족 유사성

§67. 나는 이러한 유사성을 “가족 유사성”이란 낱말에 의해서 말고는 더 잘 특징지을 수 없다. 왜냐하면 몸집, 용모, 눈 색깔, 걸음걸이, 기질 등등 한 가족의 구성원들 사이에 존재하는 다양한 유사성들은 그

령게 겹치고 교차하기 때문이다.—그리고 나는 ‘놀이들’은 하나의 가족을 이루고 있다고 말할 것이다.

가족 유사성이라 함은 한 가족을 구성하는 구성원들이 각기 약간씩 차이를 보이면서 교차하는 방식으로 공유하는 속성을 가리키는 개념이라고 할 수 있다. 말하자면 아버지는 A, B, C의 속성을 가지고 있고, 어머니는 B, C, D, 아들은 C, D, E, 딸은 A, B, E라는 속성을 공유하는 것과 같은 것이다. 여기서 모든 가족 구성원들이 공유하는 어떤 공통된 속성이 존재하는 것은 아니다. 하지만 각 가족의 구성원들은 서로 간에 교차하고 중첩되는 속성을 공유하면서 하나의 가족을 이루고 있다.

2.1.3.2.3. 언어의 기본질주의

§65. 우리가 언어라고 부르는 모든 것에 공통적인 어떤 것을 진술하는 대신, 나는 이러한 현상들에는 우리로 하여금 그 모두에 대해 같은 낱말을 사용하게 만드는 어떤 일자가 공통적으로 있는 게 결코 아니고,—그것들은 서로 매우 다양한 방식으로 근친적이라고 말한다. 그리고 이러한 근친성 또는 근친성을 때문에 우리는 그것들을 모두 “언어들”이라고 부르는 것이다.

비트겐슈타인은 우리가 사용하는 언어 놀이도 다른 놀이들과 마찬가지로 어떤 단일한 본질을 갖는 현상이 아니라, 가족 유사성만을 갖는 다양한 활동들로 이루어져 있다고 주장한다. 비트겐슈타인이 우리의 언어가 다양한 언어놀이들의 집합으로 구성되어 있다고 주장할 때, 그는 우리의 언어에 어떤 통일적인 이론을 통하여 밝혀야 할 단일한 본질 같은 것이 있다는 것을 부정하고 있는 셈이다.

2.1.3.2.4. 다양한 언어 놀이들

§18. 우리의 언어는 하나의 오래된 도시로서 간주될 수 있다. 즉 골목길들과 광장들, 오래된 집들과 새 집들, 그리고 상이한 시기에 충족된 부분들을 가진 집들로 이루어진 하나의 미로; 그리고 이것을 둘러싼, 곧고 규칙적인 거리들과 획일적인 집들을 가진 다수의 새로운 변두리들.

§23. 다음과 같은 예들에서 그리고 다른 예들에서 언어놀이의 다양성을 똑똑히 보라:

명령하기, 그리고 명령에 따라 행동하기—

어떤 하나의 대상을 그 외관에 따라서, 또는 측정한 바에 따라서 기술하기—

어떤 하나의 기술(소묘)에 따라 어떤 대상을 제작하기—

어떤 하나의 사건을 보고하기—

사건에 관해 추측들을 하기—

어떤 하나의 가설을 세우고 검사하기—

실험 결과들을 일람표와 도표로 묘사하기—

어떤 하나의 이야기를 짓기; 그리고 읽기—

연극을 하기—

윤무곡을 부르기—

수수께끼 알아 맞추기—

농담하기; 허튼소리하기—

어떤 하나의 응용 계산 문제를 풀기—

어떤 한 언어로부터 다른 언어로 번역하기—

부탁하기, 감사하기, 저주하기, 인사하기, 기도하기

§23에서 비트겐슈타인은 우리의 삶의 양식을 구성하는 다양한 언어 놀이의 예를 들고 있다. 물론 이것도 일부의 불완전한 목록일 뿐이다. 또한 이러한 언어 놀이의 다양성은 결코 고정되어 있는 것이 아니다. 우리가 새로운 집을 짓고 또 허무는 것처럼 항상 새로운 언어 놀이가 생겨나기도 하고 또 사라지기도 한다. 우리

가 참여하는 이러한 언어 놀이의 다양성은 우리의 언어 습득과 본질적인 연관을 가지고 있다. 언어의 구조와 기능은 오직 화자의 삶 속에서의 활동과 밀접히 연관된 구체적인 상황 속에서의 사용을 통하여 드러난다. 우리가 하나의 언어를 습득하게 되는 것은 그것을 구성하고 있는 다양한 언어놀이에 참여하게 됨으로 써이다. 그러므로 언어 놀이의 다양성은 또한 우리가 살아가는 방식의 다양성을 반영한다.

2.1.3.2.5. 논리학자들의 언어

§23. [...] –언어의 도구들과 그것들의 사용 방식의 다양성, 즉 낱말과 문장 종류들의 다양성을 논리학자들이 언어의 구조에 관해 말해 왔던 것과 비교하는 것은 흥미롭다. (그 비교 대상에는 『논리철학논고』의 저자도 역시 포함된다.)

그런데, 언어 사용의 구체적 맥락을 떠나서 언어를 추상화된 기호 체계로 간주하고 그 표면적인 문법적 유사성에 현혹될 때, 우리는 언어 놀이의 다양성과 그것이 함축하고 있는 넓은 문화적 지평을 무시하게 된다. 가령 “물음이란 무엇인가?”와 같은 질문을 살펴보자. 우리는 이 질문에 답하기 위하여 모든 질문들을 하나로 묶어 주는 하나의 단일한 언어적 형식으로서의 본질을 찾으려고 하고 그 본질에 모형화된 방식으로 모든 질문들을 이해하려고 한다. 그러나 질문과 연관된 다양한 언어 놀이의 다양성에 주목하는 순간, 우리는 이들이 너무도 다른 실천적 관행들로 구성된 언어 놀이들로 이루어져 있으며, 각각의 언어 놀이들 또한 매우 복잡한 문화적 배경을 가지고 있음을 확인할 수 있다. 각각의 언어 놀이에 등장하는 문장들이 표면적으로 아무리 동일한 문법적 구조를 가지고 있다고 하더라도, 그것 때문에 각각의 언어 놀이가 가지고 있는 차별성이 좁혀지는 것은 아니다. 그런데 그 표

면적 유사성에 초점을 맞출 경우 우리의 언어 관행에 드러나 있는 이러한 차별성과 다양성이 무시되고 물음의 본질이라는 일종의 망상을 쫓게 되는 것이다.

2.1.3.3. 사용으로서의 의미

§10. 이 언어의 낱말들은 무엇을 가리키는가? — 그것들의 사용 방식에서가 아니라면, 그것들이 무엇을 가리키는지를 나는 어떻게 보일까? 그리고 우리는 실제로 그 낱말들의 사용을 이미 기술했다.

§43. “의미”란 낱말을 이용하는 경우의 **많은** 부류에 대해서 비록 그 모든 경우에 대해서는 아닐지라도 우리는 이 “의미”란 낱말을 이렇게 설명할 수 있다. 즉, 한 낱말의 의미는 언어에서의 그것의 사용이다. 그리고 때때로 한 낱말의 의미는 그 담지자를 가리킴으로써 설명된다.

§432. 모든 기호 각각은 자체로는 죽어 있는 것으로 보인다. 무엇이 그것에 생명을 주는가? — 사용에서 그것은 산다.

『논고』에서 어떤 낱말의 의미는 그것이 가리키는 대상이었다. 그러나 이제 언어 놀이에 등장하는 언어의 그림은 추상적인 기호들로 이루어진 체계로서의 언어가 아니라, 우리의 일상 생활에서 화자들이 채택하고 있는 도구, 실천적 관행으로서의 언어이다. 언어 놀이로서의 언어는 화자의 비언어적인 활동과 결코 분리되어 생각될 수 없다. 일반적으로 말해서, 어떤 표현의 의미는 언어를 구성하고 있는 언어 놀이의 맥락 속에서 그것들이 어떻게 사용되고 있는가에 달려 있다. 하나의 언어를 이해한다는 것은 그 언어를 사용할 줄 안다는 것을 말하는 것이다. 그런데 언어의 사용 즉 언어적 활동이 이루어지는 곳은 우리의 구체적인 삶 속에서이다. 언어는 일상적인 삶의 조건과 상황 하에서 벌이는 인간의 활동, 즉 인간의 전체 삶의 양식 안에서 이루어지는 그것의 쓰임을 통하여 의미를 획득한다.

2.2. 이해

2.2.1. 심리적 과정으로서의 이해 비판

§358. 문장에 뜻을 주는 것은 우리의 뜻함이 아닌가? [...] 그러나 뜻함이란 심리적 영역 속에 있는 어떤 것이다. 그러나 그것은 또한 사적인 어떤 것이다! 그것은 과학 불가능한, 오직 의식 자체에만 비교될 수 있는 어떤 것이다.

언어놀이이란 개념을 통하여 드러난 언어의 이해에 대한 한 가지 함축은 언어적 표현에 대한 이해에 있어서 우리의 심리적 상태가 차지하는 역할에 관한 부분이다. 비트겐슈타인은 어떤 낱말의 의미는 언어놀이 속에서의 그것의 사용에 있다고 주장한다. 그러나 다른 한편으로 우리는 그러한 말의 사용을 단지 그 말의 의미에 대한 이해를 구성하는 모종의 정신적 작용이 바깥으로 드러난 결과로 생각할 수도 있다. 즉, 말의 사용과 그와 관련한 행위는 어떤 낱말을 의미하고 이해하는 정신적 과정이 외적으로 표현된 것에 지나지 않는 것으로 간주하는 것이다. 이런 입장에 따르면, 내가 말을 하거나, 듣고, 읽을 때, 나의 마음 속에는 사용된 낱말의 ‘의미를 포착하는’ 모종의 심적인 과정이 진행되고 있으며, 언어의 이해는 바로 이러한 내적인 심적인 과정의 문제 외에 다른 것이 아니다.

가령, 아우구스티누스에 따르면, 언어의 역할이란 이미 화자의 마음 속에 완결된 채로 존재하는 생각이나 소망들을 바깥으로 전달하기 위한 수단이다. 우리의 마음은 이미 완결적이고 그 자체로 구조화되어 있는 관념들을 포함하고 있다. 단지 이것들은 일종의 사적인 내밀한 공간 속에 갇힌 채 바깥으로 표현될 수 없을 뿐이다. 언어를 습득하는 것은, 발화된 소리를 통하여 이러한 관념들과

그것이 가리키는 대상 사이를 적절히 연결짓고 이를 표현할 수 있게 되는 과정이다. 이러한 응답의 이면에는 우리의 마음이란 것이 이미 그 자체로 내부적인 완결적 구조를 가지고 있는 것이며, 곁으로 드러나는 우리의 행동양식과는 우연적으로 연결되어 있을 뿐이라는 주장이 도사리고 있다. 그러므로 이러한 입장에서는 언어의 이해에 대한 적절한 설명을 위해서는 우리의 마음속에 감추어진 내적인 구조를 드러내는 것이 중요한 작업이 된다.

2.2.1.1. 이해에 있어서의 심리적인 것의 역할

§19. 예 (2)에서의 “석판!”이라는 외침은 하나의 문장인가 아니면 낱말인가?—만일 하나의 낱말이라면, 그것은 좌우간 우리의 일상 언어에서 그것과 같은 소리를 내는 낱말과 동일한 의미를 가지지는 않을 것이다. 왜냐하면 §2에서 그것은 실로 하나의 외침이기 때문이다. 그러나 만일 하나의 문장이라면, 그것은 좌우간 우리 언어의 “석판!”이라는 생략적 문장은 아니다. [...] 그러나 거꾸로, 왜 나는 “나에게 석판을 가져오라!”란 문장을 “석판!”이란 문장의 연장이라고 불러서는 안 될까?—왜냐하면 “석판!”이라고 외치는 사람은 본래, “나에게 석판을 하나 가져오라!”를 뜻하기 때문이다.—그러나 당신은 어떻게 “석판!”이라고 말하면서 그것을[단축되지 않은 문장을] 뜻하는 일을 하는가? 당신은 단축되지 않는 그 문장을 속으로 말하는가? 그리고 “석판!”이란 외침으로써 어떤 사람이 무엇을 뜻하는가를 말하기 위해서 왜 나는 이 표현을 다른 어떤 표현으로 옮겨야 할까? 그리고 만일 그것들이 같은 것을 의미한다면,—“그가 ‘석판!’이라고 말할 때, 그는 ‘석판!’을 뜻한다”고 말해서는 왜 안 될까? 또는, 만일 당신이 “나에게 석판을 가져오라!”를 뜻할 수 있다면, 당신이 “석판”을 뜻할 수는 왜 없을까?—그러나 내가 “석판!”이라고 외칠 때, 좌우간 나는 그가 나에게 석판 하나를 가져오기를 원한다!— 그렇고 말고. 그러나 ‘이것을 원한다’는 것이, 당신이 말하는 문장과는 다른 어떤 하나의 문장을 당신이 그 어떤 하나의 형식 속에서 생각하는 데 있는가?—

의미의 이해라는 것이 모종의 내적인 심리적 상태나 과정일 수 없다는 주장은 『탐구』의 곳곳에 등장하며, 비트겐슈타인은 다양한 예들을 통하여 이 주장을 입증하려고 한다. 그 중의 몇 가지 사례를 살펴보자. 비트겐슈타인은 §2에서 기술된 건설자의 언어와 관련하여, ‘석판!’이라는 표현이 우리가 사용하는 ‘석판’이라는 낱말과 동일한 표현인지, 혹은 ‘석판!’이라는 일종의 생략형 문장과 동일한 것인지에 대한 질문을 제기한다. 그런데 이 언어에서의 ‘석판!’은 하나의 완전한 부름이기 때문에 우리가 사용하는 ‘석판’이라는 낱말과 동일시될 수는 없다. 그렇다면, 이는 하나의 완전한 문장으로 간주되고 우리가 사용하는 생략형 문장 ‘석판!’과 동일시될 수 있는 무엇인가? 우리의 언어 속에서 우리가 사용하는 ‘석판!’은 ‘나에게 석판을 하나 가져오라!’는 문장의 생략형이라고 할 수 있다. 그런데 ‘나에게 석판을 하나 가져오라!’는 문장은 §2의 언어 놀이에서는 존재하지 않는 문장이다. 그렇다면 우리는 어떤 근거에서 §2의 언어속의 ‘석판!’을 ‘나에게 석판을 하나 가져오라!’는 말의 생략형으로 간주할 수 있는가? 우리는 오히려 ‘나에게 석판을 하나 가져오라!’는 말을 ‘석판!’의 확장형으로 간주할 수는 없는가?

이러한 질문에 대한 가능한 응답중의 하나는, §2의 화자가 ‘석판!’이라는 말을 통하여 실제로 의미하는 바가 ‘나에게 석판을 하나 가져오라!’는 문장이기 때문이라고 대답하는 것이다. 가령 ‘석판!’이라는 발화를 하기 위해서, 비록 그 언어 속에 ‘나에게 석판을 하나 가져오라!’는 문장은 존재하지 않지만 그에 해당하는 생각, 의도 등을 내 마음 속에 가지고 있다는 것이다. 즉, 내가 “석판!”이라고 말할 때 나는 그가 나에게 석판 하나를 가져오는 것을 원하며, 거기에 해당하는 모종의 심리적 상태가 내 마음 속에서 진행되고 있다는 것이다. 이러한 주장에 대하여, 비트겐슈타인은 ‘그

것을 원한다’는 것은 당신이 말하는 문장과는 다른 어떤 하나의 문장을 당신 마음 속에 생각하는 것인가라고 반문을 제기하고 있다.

2.2.1.2. 심리적 과정과 발화의 맥락

§20. 그러나 이제 만일 어떤 사람이 “나에게 석판하나를 가져오라!”고 말한다면, 실로 이제 그는 이 표현을 **하나**의 긴 단어로 뜻할 수도 있을 것처럼 보인다. 즉, “석판!”이라는 **하나**의 낱말에 대응하는 하나의 긴 낱말로.—그러니까 우리는 그것을 한 번은 하나의 낱말로, 한번은 4개의 낱말로 뜻할 수 있는가? 그리고 그것은 통상적으로 어떻게 뜻해지는가?—우리는 다음과 같이 말하는 데로 기울게 될 것이라고 나는 믿는다. [...] 그러니까 우리의 명령의 낱말들을 다른 결합들 속에서 포함하는 다른 문장들과 대조적으로 사용할 때는, 우리는 그 문장을 4개의 낱말로 된 하나의 문장으로써 뜻한다고.—그러나 어떤 하나의 문장을 다른 문장들과 대조적으로 사용한다는 것은 어떤 점에 놓여 있는가? 그때 가령 이 다른 문장들이 눈앞에 어른거리는가? 그리고 **모든** 문장들이? 그리고 그 하나의 문장을 말하는 **동안에**? 아니면 이전 또는 이후에?—아니다! 비록 그러한 설명이 우리에게 약간의 유혹을 일으킬지라도 우리가 여기서 잘못된 길에 들어서 있다는 것을 보기 위해서는 우리는 아마 실제 일어나고 있는 일들을 그저 한 순간만 숙고해 보면 된다. 우리가 우리는 명령을 다른 문장들과 대조적으로 사용한다고 말하는 것은 **우리의 언어**가 이런 다른 문장들의 가능성을 포함하고 있기 때문이다. [...] 당신이 그런 명령을 할 때, 도대체 당신 속에서는 무엇이 일어나는가? 당신이 그 명령을 발언하는 동안 당신은 그것이 4개의 낱말로 이루어져 있음을 의식하는가? 물론, 당신은 이 언어—그 속에는 저 다른 문장들도 역시 존재하고 있다—에 **통달해 있다**. 그러나 이렇게 통달해 있음이 당신이 그 문장을 발언하는 동안 ‘**일어나는**’ 어떤 것인가?

계속해서 비트겐슈타인은 “우리는 무엇 때문에 ‘나에게 석판하나를 가져오라!’는 말을 하나의 긴 단어가 아니라 네 개의 낱말

로 이루어진 문장으로 생각하는가”라는 질문을 제기한다. 그의 제안은 “그에게 석판 하나를 가져오라”, “나에게 석판 두개를 가져오라”와 같은 가능한 문장들과의 대조 하에서만 위의 문장이 네 개의 낱말로 이루어진 하나의 문장일 수 있다는 것이다. 그렇다면 하나의 문장을 다른 가능한 문장들과의 대조하에서 사용한다는 것은 무엇인가? 이는 우리가 한 문장을 발화할 때, 마음 속에서 다른 문장들을 떠올린다는 것을 의미하는가? 비트겐슈타인에 따르면, 우리가 사용하는 어떤 문장이 하나의 낱말이 아니라 네 개의 낱말로 이루어진 문장이도록 만드는 것은 우리의 언어가 이 문장과 대조적으로 사용되는 다른 문장들을 포함한다는 문법적 가능성 때문이다.

그런데 이러한 견해에 대비되고 있는 것은 우리가 그 문장을 발화할 때 우리의 마음속에 일어나는 그 무엇이 그 문장의 구조를 결정짓는다는 생각이다. 이런 입장에서는 언어의 이해나 습득을 우리의 마음이나 두뇌 속에서 진행되는 내적인 상태나 과정으로 파악한다. 내가 어떤 문장으로 하나의 낱말이 아니라 네 개의 낱말로 이루어진 문장을 의미함을 근거 지워주는 것도 나의 발화에 동반하는 혹은 그 순간에 일어나는 이러한 내적인 상태들이다. 그러나 비트겐슈타인에 따르면 발화된 문장을 한 단어가 아니라 네 단어로 만들어 주는 것은 발화의 시점과 **동일한 시점에 일어나는** 그 어떤 무엇이 아니다. 가령 우리말을 이해하지 못하는 외국인이 ‘나에게 석판 하나를 가져오라’는 말을 여러 번 듣고, 그것이 자신의 언어에서 ‘석재’라는 낱말에 해당한다고 생각하는 경우를 상상해 보자. 모국어 사용자와 외국인의 차이를 이해하기 위해서는, 발화에 동반하는 어떤 무엇이 아니라, 그것이 사용되고 있는 맥락이나 지평을 고려해야 한다고 비트겐슈타인은 주장한다. 어떤 문장의 발화를 하나의 낱말이 아니라 네 개의 낱

말로 만드는 것은 발화자의 마음 내부에 있는 무엇 때문이 아니라, 발화자가 참여하고 있는 언어놀이의 구조에 의해 결정된다는 것이다. 이러한 부분은 뒤에 우리가 살펴보게 될 주제 중의 하나인 심리적 상태의 본성에 대한 주장과 밀접히 연관되어 있다. 비트겐슈타인에 따르면, 심리적 상태의 본성과 구조는 어떤 내부적인 메커니즘에 의해 결정되는 것이 아니라, 각 개인의 행동을 통해 드러나며 삼인칭적 관점에서 접근할 수 있는 삶의 양식을 통해서 드러나는 것이다.

2.2.1.3. 지시적 정의와 심리적 과정

2.2.1.3.1. 주의의 집중을 통한 지시적 정의

§33. 만일 다음과 같은 이의가 제기된다면? 즉; “어떤 사람이 하나님의 지시적 정의를 이해하기 위해서는 [...] 그는 단지 그 설명을 하는 사람이 무엇을 가리키고 있는지를—자명하게—알면 (또는 추측하면) 된다! 그러니까 예컨대 대상의 형태를 가리키고 있는지, 또는 대상의 색깔을 가리키고 있는지, 또는 개수를 가리키고 있는지, 또 등등.”—그런데 ‘형태를 가리킨다’, ‘색깔을 가리킨다’는 것은 도대체 어떤 점에 놓여 있는 것인가? 한 조각의 종이를 가리키라!—그리고 이제 그 형태를,—이제 그 색깔을,—이제 그 개수를 [...] 가리키라.—자, 당신은 어떻게 그렇게 했는가?—당신은 당신이 가리킬 적에 매번 다른 어떤 것을 ‘뜻했다’고 말할 것이다. 그리고 만일 내가 그런 일은 어떻게 일어나느냐고 묻는다면, 당신은 당신의 주의를 색깔, 형태 등에 집중했노라고 말할 것이다. 자, 그러나 나는 또 한번 묻는다. 그런 일은 어떻게 일어나는가? [...]//우리가 우리의 주의를 형태에 기울일 때에, 우리는 때로 형태를 본떠 그림으로써, 때로는 색깔을 똑똑히 보지 않기 위해 실눈을 봄으로써, 기타 등을 함으로써 한다. 나는 이런 것 또는 그 비슷한 것들이 우리가 ‘이러이러한 것에 주의를 기울이는’ 동안 일어난다고 말하고 싶다.

우리는 앞서 지시적 정의에 대한 비트겐슈타인의 비판을 살펴

보았다. 비트겐슈타인의 비판의 핵심은 단순히 지시적 정의를 내리는 행위 그 자체만으로는 화자가 그 정의를 통하여 가리키는 바가 무엇인지 정확히 결정되지 않는다는 것이다. 그런데 이러한 비판에 대하여, 화자의 심리적 과정을 통하여 그 지시적 대상이 결정된다는 반박이 있을 수 있다. 가령 어떤 사람이 종이 조각을 가리키며 모종의 지시적 정의를 내린다고 하자. 그는 이 지시적 정의를 통하여 그 종이의 모양을 가리키고 있는가? 그 종이의 색깔을 가리키고 있는가? 아니면 종이 조각의 개수를 가리키고 있는가? 이러한 질문에 대해서 화자는 자신이 정의하고자 하는 대상의 어떤 측면에 대해 주의를 집중시킴으로써 지시적 정의가 대상의 어떤 측면을 가리키고 있는지 결정될 수 있다는 대답을 한다고 하자. 그런데 도대체 이것은 어떻게 이루어지는가? 가령 나는 어떻게 색깔이 아니라 형태에 주의를 집중하는가?

2.2.1.3.2. 동반하는 것과 전후를 둘러싼 맥락

§33. 그러나 우리로 하여금 어떤 사람이 그의 주의를 형태, 색깔 등에 기울이고 있다고 말하게 만드는 것은 단지 그런 것들 자체가 아니다. 체스의 한 수라는 것이 단지 어떤 하나의 말이 판 위에서 이러이러하게 옮겨진다고 하는 테에만 있는 것이 아니고,—그러나 또한 그 수를 두었을 때의 그 사람에게 동반되는 사고와 느낌들에 있는 것이 아니고,—“체스 시합을 하다”, “체스 문제를 풀다”등등으로 우리가 부르는 상황들에 놓여 있는 것처럼.

물론 우리는 주의를 집중하기 위하여 여러 가지 시도를 행할 수 있다. 비트겐슈타인은 그러한 행위들이 불가능하다고 말하지 않는다. 문제는 그러한 행위들 자체가 우리로 하여금 색깔이 아니라 형태에 주의를 집중했다고 말하게끔 만들지 않는다는 것이다. 체스와 비유를 해보자. 우리가 체스판 위에서 어떤 말을 단지 이러

저러한 방식으로 움직이거나 그 말을 움직일 때 동반하는 어떤 사고나 느낌을 갖는다고 해서 체스의 한 수를 두는 것은 아니다. 판위에서 말을 움직이는 것은 “체스 시합을 하거나”, “체스 문제를 푸는” 상황 하에서만 체스에서의 한 수를 두는 것이 될 수 있다. 여기서 비트겐슈타인은 말을 움직이는 행위의 시점에 동반하는 그 무엇이 아니라, 그러한 행위가 일어나는 상황이나 맥락에 초점을 맞추고 있다. 체스에서의 한 수를 구성하는 것은, 말을 움직이는 내 행동에 동반하는 그 무엇이 아니라, 이를 전후하여 일어나는 전체 맥락이나 상황이라는 것이다. 마찬가지로, 나로 하여금 색깔이 아니라 형태에 집중하게 하는 것은, 나의 행위에 동반하는 무엇이 아니라, 그 전후로 일어나는 상황이나 맥락이다.

2.2.1.3.3. 동일한 심리적 체험의 무용성

§34. 그러나 어떤 사람이 이렇게 말했다고 가정하자. “내가 형태에 주의를 기울일 때, 나는 언제나 같은 것을 한다. 나는 눈으로 윤곽을 쫓으며, 그와 동시에 ~을 느낀다.” 그리고 이 사람이 이 모든 체험을 가지고 어떤 원형의 대상을 가리키면서, “이것은 ‘원’이라고 한다”란 지시적 설명을 다른 어떤 사람에게 준다고 가정하자——그렇지만 그 다른 사람은, 비록 그가 그 설명자가 눈으로 형태를 쫓고 있다는 것을 보고, 또 그 설명자가 느끼는 것을 느낄지라도, 그 설명을 다르게 해석 할 수 없는가? 즉 이러한 ‘해석’은 그가 이제 그 설명된 낱말을 어떻게 사용하느냐에, 예컨대 그가 “원을 가리키라!”고 하는 명령을 받을 때 그가 무엇을 가리키느냐 하는 데에도 놓여 있을 수 있다.—왜냐하면 “설명을 이러이러하게 뜻한다”란 표현이나 “설명을 이러이러하게 해석한다”란 표현 어느 쪽도, 설명을 주고 듣는 일에 동반되는 어떤 하나의 과정을 가리키는 것이 아니기 때문이다.

§35. 물론, 가령 형태를 가리킴에 대한 “특징적 체험들”이라고 불릴 수 있는 것이 존재한다. 예를 들면, 가리킬 적에 손가락으로 또는 시선으로 윤곽을 뒤쫓는 것.—그러나 이런 것이 내가 ‘형태를 뜻하는’ 모든 경우에 일어나는 일은 거의 없으며, 다른 그 어떤 특징적인 과정이 그

모든 경우에 일어나는 일도 거의 없다.—그러나 비록 그런 것이 그 모든 경우에 되풀이된다고 하더라도, “그는 색깔이 아니라 형태를 가리켰다”고 우리가 말하게 될지 여부는 좌우간 상황에—즉 그 가리킴 전후에 일어나는 것에—달릴 것이다.

만일에 누군가가 대상의 형태를 가리킬 때마다 동일한 행위를 하고 동일한 경험을 한다고 가정하자. 또한 동시에 그로부터 지시적 설명을 듣는 사람도 그가 하는 행위를 눈으로 보고 동일한 것을 느낀다고 해 보자. 그런데 이것으로부터 피설명자가 설명자가 의도한 대로 그 정의를 이해했다는 것이 귀결되는가? 가령 우리가 이 모든 것들을 인정한다고 하더라도, 그 지시적 정의가 다른 방식으로 해석될 여지는 없는가? 비트겐슈타인의 주장을 따르자면, 피설명자가 그 정의를 어떻게 이해하고 있는가는 그가 그 말을 어떻게 사용하느냐에 달려 있다. 즉 피설명자가 이해한 지시적 정의의 내용은, 그가 그 정의를 들었을 때 가지는 느낌이나 경험 이 아니라, 가령 “원을 가리키라”와 같은 말에 그가 어떻게 반응하는가와 같은 것들에 의해 결정된다는 것이다. 형태를 가리키는 것에 동반하는 특징적인 체험이 있을 수 있다. 그러나 이러한 경험이 내가 형태를 지시하는 모든 경우에 동반하는 것은 아니다. 그리고 설령 그러한 경험이 그 모든 경우에 동반한다고 하더라도, 그러한 체험이 내가 하는 행위를 색깔이 아니라 형태를 가리키는 것으로 만드는 것은 아니다. 내가 색깔이 아니라 형태를 가리키고 있는 것으로 만드는 것은 그러한 행위가 일어나고 있는 전후의 상황이나 맥락이다. 지시하는 행위의 내용이나 의미는 그것에 동반하는 심적인 상태가 아니라, 그러한 행위를 감싸고 있는 전체 맥락 즉 그것이 속하는 언어 게임을 통하여만 결정될 수 있다.

2.2.2. 이해와 사용

§138. 우리가 한 낱말을 듣거나 발언할 때, 우리는 그 낱말의 의미를 이해한다.; 우리는 그것을 일거에 파악한다. 그리고 우리가 이렇게 파악한다는 것은 시간 속에 뻗쳐 있는 ‘사용’과는 다른 어떤 것이다.

의미의 이해라는 것이 모종의 내적인 심리적 상태나 과정일 수 없다는 주장의 또 다른 사례는 §138의 구절 이하의 논의에서 등장한다. 위에서 인용된 구절은 비트겐슈타인이 비판하려고 하는 입장을 정리하고 있다. 이런 입장에 따르면, 의미란 어떤 낱말을 들을 때 우리가 마음속에서 순간적으로 포착하는 그 무엇으로 간주된다. 이에 반해서 그 낱말에 대해 행하는 우리의 사용은 시간적으로 뻗쳐(extended)있는 것이며, 그 낱말을 듣고 이해한 다음에 발생하는 것들이다.

그렇다면 다음과 같은 의문이 자연스럽게 제기된다. 우리가 낱말을 듣고 이해할 때 순간적으로 포착하게 되는 그 낱말의 의미가 어떻게 그 이후 우리가 행하는 그 낱말의 사용과 들어맞을(fit) 수 있는가? 그 낱말의 사용과 관련된 전체적인 모든 것이 일순간에 나의 마음속에 떠오르는가? 만일 그렇다면 그것은 어떻게 가능한가? 아니면 나의 마음속에 떠오르는 것은 하나의 특정한 사용에 관한 것일 뿐인가? 만일 그렇다면 이것은 어떻게 미래의 시간 속에서 일어날 수 있는 모든 사용을 규제, 속박할 수 있는가? 비트겐슈타인은 이러한 질문들이 모두 ‘의미’, ‘이해’ 등의 개념과 관련된 문법을 오해함으로써 생기는 질문들이라고 간주한다. §138 이하의 논의는 “낱말을 듣고 이해한다”, “낱말의 의미를 포착한다”와 같은 표현들과 관련하여, 의미와 사용간의 관계에 대해 우리가 가지고 있는 잘못된 그림이나 오해의 경향을 수정하기 위한 문법적 탐구들이다.(§138-242의 구절들은 의미, 이해, 규칙 등의 개념등과 관련하여 매우 복잡한 논의를 펼치고 있으며, 때로 그 정확한 주장의 내용이 매우 불분명하다. 크립키는

*Wittgenstein on Rules and Private Language*라는 책을 통하여, 비트겐슈타인은 §138–242의 구절들에서 ‘어떤 낱말을 통하여 내가 무엇을 의미하는지를 구성(constitute)하는 어떠한 사실도 없다’는 형태의 새로운 회의론적 논제를 제기하고 있다고 주장한다. 크립키의 해석에 따르면, 비트겐슈타인은 이러한 회의론적 논제를 인정한 다음, 의미와 규칙따르기에 대한 일종의 회의론적 해결책을 모색하고 있다. 크립키의 이러한 해석은, 그것이 비트겐슈타인의 논증에 대한 정당한 해석인가라는 문제와는 별개의 차원에서, 그것이 제기하는 물음들 자체가 갖는 중요성 때문에 이후 언어철학 분야의 논의에 상당한 영향력을 행사하였다.)

2.2.2.1. 심리적 영상과 이해

§139. 우리가 어떤 하나의 낱말을 **이해**할 때 우리 머리에 떠오르는 것은 실제로는 대체 무엇인가?—그것은 그림과 같은 어떤 것이 아닌가? 그것은 그림일 수 없는가?// 자, “정육면체”란 낱말을 들을 적에 어떤 하나의 그림이 당신 머리에 떠오른다고 가정하자. 가령 어떤 한 정육면체의 소묘. 어떤 점에서 이 그림이 “정육면체”란 낱말의 어떤 한 사용에 들어맞거나 들어맞지 않거나 할 수 있는가?—아마 당신은 이렇게 말할 것이다.“그건 단순하다.;—만일 이 그림이 내 머리에 떠오르고, 내가 예컨대 어떤 하나의 3각 프리즘을 가리키며, 이것을 정육면체라고 말한다면, 이 사용은 그 그림에 들어맞지 않는다.”—그러나 그것이 들어맞지 않는다고? 나는 그 그림이 이제 좌우간 어떤 하나의 **투영 방법**에 따라 들어맞는 것이 아주 쉽게 상상될 수 있도록 그 예를 의도적으로 골랐다.// 정육면체의 그림은 우리에게 물론 어떤 하나의 사용을 **시사**한다. 그러나 나는 그것을 다르게도 사용할 수 있었다.

비트겐슈타인은 먼저 “정육면체”라는 말의 경우를 고려해 본다. 여기서 비트겐슈타인은, 우리는 “정육면체”라는 말을 들을 때 우리의 마음 속에 정육면체의 영상을 떠올리게 되며, 그러한 그

립이나 영상이 곧 “정육면체”라는 표현의 의미라는 주장을 살펴본다. 즉 우리가 어떤 표현의 의미를 일거에 파악한다고 할 때에, 우리가 포착하는 것은 바로 우리의 마음속에 떠오르는 그 낱말과 관련된 영상이나 그림이 될 것이다. 그렇다면 문제는, 이러한 영상이나 그림이 이후 내가 행하는 “정육면체”라는 낱말의 사용과 어떻게 연관되는가이다.

2.2.2.1.1. 심리적 영상의 적용

§140. 나의 오류는 나는 그 그림이 이제 나에게 어떤 하나의 특정한 사용을 강요한다고 믿었었다는 말로 표현될 수 있을 터인데, 나는 도대체 어떻게 그렇게 믿을 수 있었는가? 대체 우리에게 어떤 하나의 특정한 적용을 강요하는 그림, 또는 그림 비슷한 어떤 것이 존재하는가? [...] //나의 논증은 도대체 무엇을 했는가? 그것은 상황에 따라서 우리는 우리가 원래 생각했던 것과는 다른 어떤 과정도 역시 “정육면체 그림의 적용”이라고 부를 준비가 되어 있다는 점에 주목하도록 만들었다. ‘그림이 우리에게 어떤 하나의 특정한 사용을 강요한다’는 우리의 믿음은 그러니까, 오직 그 한 경우만이 우리 머리에 떠올랐고 다른 어떤 경우도 우리 머리에 떠오르지 않았다는 데 있는 것이다.

여기서 우리가 일반적으로 갖게 되는 생각은 “정육면체”라는 낱말을 듣는 시점에 떠 올리게 되는 정육면체의 그림이 그 이후에 생겨나는 이 낱말의 특정한 사용을 우리에게 강제할 것이며, 그 결과 이 낱말은 오직 정육면체의 경우에만 적용된다는 것이다. 하지만 비트겐슈타인은 여기서 자신은 매우 조심스럽게 예를 선택했으며, 우리가 처음에 생각했던 것과는 매우 다른 방식으로 정육면체의 그림을 투사, 투영할 수 있는 방식이 있음을 지적한다. 즉, 우리가 가지고 있는 정육면체의 영상은, 3각 프리즘과 어울리는 방식으로도 투영될 수 있다는 것이며, 그런 점에서 우리가 가지고 있는 그림이 그 낱말의 특정한 사용을 강요한다는 것

은 공허한 주장이라는 것이다. 즉, 그림은 그 낱말과 관련된 하나의 특정한 사용 방식을 시사하기는 하지만, 나는 그 낱말을 내가 가지고 있는 그림과 일관되면서도 처음과는 전혀 다른 방식으로 사용할 수도 있다는 것이다.

2.2.2.1.2. 영상의 적용과 의미

§140 그리고 이제 본질적인 것은, 우리가 낱말을 들을 적에 우리 머리에는 같은 것이 떠오를 수 있지만 그것의 적용은 다른 것일 수 있다는 점을 보는 것이다. 그런데 그렇다면 그것은 두 경우에 같은 의미를 가지는가? 나는 우리가 부정적으로 대답할 것이라고 믿는다.

지금까지 비트겐슈타인은, 낱말을 듣고 이해할 때 우리 마음속에 가지게 되는 그림이 그 이후 낱말의 특정한 사용을 강제하지 않는다는 것을 지적하였다. 즉, 우리는 동일한 영상을 떠올리면서도 그 낱말을 다른 방식으로 사용할 수 있다. 가령, 우리는 “정육면체”라는 표현을 들으며 서로 동일한 영상을 떠올리지만, 이 영상을 ‘상자’, ‘설탕’, ‘기하학’과 같은 다양한 표현들과 연관지어 사용할 수 있다. 다시 말해서, 우리가 갖는 영상 자체는 “정육면체”라는 표현이 어떤 식으로 이해되는 것이 올바른 것인지에 대해서 말해 주는 바가 아무 것도 없다는 것이다. 그렇다면, 이때 서로 다른 방식으로 적용된 각각의 경우에 있어서, 우리가 사용한 낱말은 동일한 의미를 가지는가, 아니면 서로 다른 의미를 가지는가? 비트겐슈타인의 대답은 서로 다른 의미를 갖는다는 것이다. 그리고 이때 그 낱말을 통하여 화자가 무엇을 의미하는지를 보여주는 것은 그 낱말에 대한 사용이지, 화자의 마음속에 떠오르는 영상이 아니다. 즉, “정육면체”라는 낱말을 통하여 우리가 떠올리는 영상은 그 낱말이 무엇을 의미하는지 아무것도 말해 주지 않는다.

2.2.2.1.3. 투영방식을 포함한 영상

§141. 그러나 이제 만일 단순히 정육면체의 그림만이 아니라 투영 방법도 덧붙어서 우리 머리에 떠오른다면? [...] 가령 투영방식을 나타내는 어떤 하나의 도식을 내 앞에서 봄으로써. 가령 투사선들에 의해 서로 결합된 2개의 정육면체를 보이는 어떤 하나의 그림을 봄으로써.— 그러나 대체 이것이 나에게 본질적으로 더 도움이 되는가? 이제 나는 이 도식의 상이한 적용들을 또한 생각할 수 있지 않은가?— 그렇다, 그러나 나의 머리에는 그러니까 도대체 어떤 하나의 적용이 떠오를 수 없는 것인가?—그야 물론 떠오를 수 있다. 다만 우리는 이 표현의 적용에 관해 더 분명히 알아야 한다. 내가 어떤 사람이 적용할 수 있도록 그에게 상이한 투영 방법들을 설명한다고 가정하자; 그리고 우리는 어떤 경우에 그의 머리에 내가 뜻하는 그 투영 방법이 떠오른다고 말하게 되는지 자문해 보자.//

그런데 이상과 같은 비트겐슈타인의 주장에 대하여, 우리의 마음속에 떠오르는 것은 단순히 그림이나 영상뿐만이 아니라, 그 그림을 투영하는 방식도 함께라는 반론이 있을 수 있다. 이는 아마도 어떤 영상의 특정한 한 적용 방식이 우리에게 떠오른 경우라고 할 수 있을 것이다. 그리고 이러한 영상과 그 투영 방식이 합쳐서 그 낱말의 특정한 사용을 강제한다고 생각할 수 있다. 하지만 이는 결국 우리가 그 그림을 어떤 하나의 특정한 방식으로 적용하려는 경향을 가지고 있다는 말 이외에 다름 아니다. 그런데 이러한 투영 방식 혹은 적용도 원래의 방식과는 다르게 해석될 수 있지 않을까? 즉, 그림과 그 투영 방식을 원래의 의도와는 다르게 적용할 수도 있지 않을까?

2.2.2.1.4. 그림과 적용의 충돌

§141. 자, 우리는 그것에 대해 명백히 두 가지의 기준을 인정하고 있다. 즉 한편으로는 그 어떤 시간에 그의 머릿속에 떠오르는 그림

[...] 그리고 다른 한편으로는 그가—시간의 경과 속에서—이 표상을 가지고 행하는 사용.[…]// 그런데 그림과 적용이 충동할 수 있는가? 자, 그림이 우리에게 어떤 다른 사용을 기대하도록 하는 한에서는 그 둘은 충돌할 수 있다; 왜냐하면 일반적으로 사람들은 **이러한** 그림을 가지고 서는 이러한 적용을 하기 때문이다// 나는 이렇게 말하고 싶다. 즉 여기에는 정상적인 경우와 비정상적인 경우들이 존재한다고.

비트겐슈타인은, 마음 속의 그림을 다른 방식이 아니라 어떤 특정한 방식으로 적용하도록 의도한다는 것이 도대체 어떠한 것인지에 대한 물음을 통하여 이들 질문들에 대답한다. 먼저 그림과 그것의 적용이 충돌하는 경우가 있을 수 있는가? 물론 있을 수 있다. 그런데 그런 충돌이 가능한 이유는, 그 그림이 우리에게 어떤 특정한 적용 방식을 강제하는 신비로운 힘을 갖거나, 우리가 적용하는 방식과는 구분되는 다른 어떤 방식으로 적용될 수 없기 때문이다. “사람들이 일반적으로 **이러한** 그림을 가지고 서는 **이러한** 적용을 하기 때문이다.” 말하자면, 이러한 충돌은 정상적인 경우와 비정상적인 경우의 구분으로서 우리가 그 그림을 어떻게 사용하는가에 대한 일반적인 관행이 무엇인지에 달려 있는 문제이다. 즉, 어떤 특정의 그림과 그 그림의 적용이 충동할 수 있는 가능성은 그 그림을 특정한 방식으로 사용하는 일반적인 관행이 존재한다는 사실에 의존한다는 것이다. 이 점에 대해서, 수열에 대한 그의 논의를 통해 더 따라가 보자.

2.2.2.2. 수열과 규칙

§145. 이제 선생의 얼마간의 노력 끝에 학생이 그 수열을 올바로, 즉 우리가 하듯이 그렇게 계속해 나간다고 가정해 보자. 그러니까 이제 우리는 그가 그 체계에 통달했다고 말할 수 있다.—그러나 우리가 그것을 정당하게 말할 수 있으려면 그는 어디까지 그 수열을 올바로 계속해 나가야 하는가?

지금까지 비트겐슈타인이 문제 삼고 있었던 주장이 무엇인지를 다시 한번 정리해 보자. 문제의 주장은 화자가 낱말을 듣고 이해하는 순간 화자의 마음속에 떠오르는 그림이나 영상이 그 낱말의 특정한 사용을 화자에게 강요한다는 것이다. 그리고 이러한 주장의 바탕에는 낱말의 의미에 대한 이해는 그 낱말을 듣는 순간 화자에게서 진행되는 특정의 심리적 상태이며, 이러한 심리적 상태가 화자가 이후 그 낱말을 올바르게 사용할 수 있는 능력의 기초가 된다는 생각이 깔려 있다. 그런데 이러한 주장들은 ‘의미’, ‘이해’, ‘규칙’등과 같은 개념들이 우리 언어에서 실제로 작동하는 방식을 제대로 이해하지 못함으로써 생긴 잘못된 오해라는 것이 비트겐슈타인의 주장이다. 비트겐슈타인은 이제 특정한 형성 규칙을 따라 일련의 수열을 써 나가는 것을 학생에게 가르치는 경우를 상상함으로써 이 점에 대한 논의를 이어간다. 먼저 우리는 언제 그 학생이 수열을 형성하는 올바른 규칙을 이해하고 습득했다고 말할 수 있는가?

2.2.2.2.1. 규칙과 심리적 상태

§146. 그런데 만일 내가 “그가 만일 그 수열을 100자리까지 계속해 나간다면 그는 그 체계를 이해했는가?”라고 묻는다면? [...] 그때 당신은 아마 말할 것이다. 즉 체계를 자기 것으로 만들(또는 이해함)은 우리가 이 수까지 또는 저 수까지 수열을 계속하는 데 있을 수 없다고; 그것은 단지 이해의 적용이라고. 이해 자체는 어떤 하나의 상태이며, 그로부터 올바른 사용이 흘러나오는 것이라고// 그런데 이때 우리는 실제로 무엇을 생각하고 있는가? 우리는 어떤 한 수열을 그것의 대수학적 표현으로부터 도출해 내는 것을 생각하고 있지 않은가? [...] 그러나 이는 우리가 이미 생각해 보았던 바이다. 우리는 어떤 대수학적 표현의 한 가지 이상의 적용을 생각해 볼 수 있다. 그리고 각각의 모든 적용방식은 다시 대수학적으로 정식화될 수 있다. 그러나 자명하게도 이것은 우리를 더 이상 나아가게 해주지 않는다. 적용은 여전히 이

해의 한 기준으로서 남아 있다.

비트겐슈타인은 여기서 수열에 대한 규칙의 이해는 어떤 대수학적 표현을 마음에 떠올리는 특정한 상태이며, 그러한 상태가 우리로 하여금 특정한 방식으로 수열을 전개하도록 강요한다는 주장을 살펴본다. 즉, 그 수열을 이해하는 순간, 우리는 그것의 대수학적 공식 같은 것을 마음 속으로 포착하며, 그러한 상태가 수열에 대한 올바른 사용 혹은 적용의 원천이 된다는 것이다. 그러나 이는 우리가 이미 살펴보았던 “정육면체”에 대한 영상의 경우와 크게 다르지 않다. 우리가 마음 속에 떠올리는 어떤 수학적 표현은 다양한 방식으로 적용될 수 있다. 가령 우리는 동일한 공식을 머리 속에 떠올리고도 그 공식을 다른 방식으로 적용하는 학생을 상상할 수 있다. 이 경우 우리는 그 학생이 수열을 올바로 이해했다고 말할 수 없다. 만일 그 공식이 학생이 수열을 이해했다는 것의 규준으로서 생각될 수 있다면, 그것은 그 공식을 특정한 방식으로 사용하고 적용하는 실천적 관행이 있기 때문이며, 그 학생이 그러한 관행에 일치하는 방식으로 공식을 사용하고 있다는 사실 때문이다. 결국 수학적 공식 자체가 올바른 사용의 원천이 될 수는 없다는 것이다.

2.2.2.3. 이해라는 개념의 문법

§147. 그러나 어떻게 적용이 이해의 한 기준일 수 있는가? 어떤 수열의 법칙의 이해한다고 말할 때, 나는 내가 지금까지 그 대수학적 표현을 이러이러하게 적용해 왔다는 경험에 근거해서 그것을 말하지 않는다! 그럼에도 불구하고 나는 아무튼 나 자신에 관해서는 내가 이러한 수열을 뜻하고 있다는 것을 안다. 내가 그것을 실제로 어디까지 전개시켰느냐에 상관없이.

그런데 1인칭 관점에서 생각해 본다면, 내가 어떤 수열의 규칙을 안다고 말할 수 있기 위해서 그 전에 내가 실제로 그 수열을 적용해 보거나 전개해 볼 필요성은 없어 보인다. 나는 스스로가 수열을 적용하는 자신의 경험을 관찰하고, 그에 근거해서 수열의 규칙을 이해했다고 말하지 않는다. 이러한 직관은 여전히 내가 어떤 낱말을 이해한다고 말할 때에 그 낱말에 대한 미래의 적용을 예견하고 강제하는 어떤 심리적인 상태가 있음을 지지하지 않는가? 여기서 비트겐슈타인은 “안다”, “이해하다”와 같은 개념들과 의식적인 심리 상태를 기술하는 개념 사이의 문법적 차이에 대한 논의를 시작한다. 비트겐슈타인에 따르면, ‘이해’의 개념은 마음속에서 일어나는 내적인 무엇을 기술하는 개념이 아니라, 일정의 성향이나 능력을 나타내는 개념이다.

2.2.2.3.1. 이해의 개념과 경험적 개념들

§148. 그러나 이러한 맑은 어떤 점에 놓여 있는가? [...] 언제 당신은 이러한 적용을 아는가? 언제나? 밤낮으로? 또는 단지 당신이 그 수열 법칙을 생각하는 동안에만? [...] 당신이 ‘맑’이라고 부르고 있는 것은 어떤 하나의 의식 상태나 과정—가령 어떤-것을-생각함, 또는 그와 같은 어떤 것—인가?

§149. 여기서 의식의 상태와 성향과의 대립을 나타내기 위하여 “의식적”이란 낱말과 “무의식적”이란 낱말을 사용하는 것보다 더 혼란을 일으키는 것은 없을 것이다. 왜냐하면 그 낱말 쌍은 문법적인 차이를 은폐하기 때문이다.

슬픔, 흥분, 고통과 같은 심리적 상태에 대한 경험적 개념의 경우, 시간적인 지속, 중단, 경험의 강도와 같은 개념들이 타당하게 적용될 수 있다. 그런데 이러한 개념들이 ‘이해’의 개념에도 동일한 방식으로 적용될 수 있는가? 물론 때로는 매우 특수한 상황

하에서 어떤 특정한 이해의 시작과 중단을 말할 수 있을지 모른다. 그러나 분명 이는 나의 아픔이 시작되고 중단되는 것과는 다른 의미에서 일 것이다. 가령 “당신의 고통은 언제 그쳤는가?”는 유의미한 질문이지만, “그 낱말에 대한 당신의 이해는 언제 중지되었는가?”는 뭔가 이상한 질문처럼 들린다. 그리고 “그는 하루 종일 크게 흥분하고 있었다”는 유의미한 문장이지만, “그는 하루 동안 매우 강하게 이해하고 있었다”는 매우 이상한 표현이다.

2.2.2.3.2. ‘이해하다’와 ‘할 수 있다’의 근친성

§150. “알다”란 낱말의 문법은 “할 수 있다”란 낱말의 문법과 명백히 밀접한 근친 관계에 있다. 그러나 “이해하다”란 낱말의 문법과도 역시 밀접한 근친 관계에 있다. (어떤 하나의 기술을 ‘터득하다’.)

위와 같은 고려들은, ‘안다’나 ‘이해’라는 개념이 ‘슬픔’이나 ‘고통’과 같은 여타의 심리적 개념들과는 다른 문법을 따르고 있다. ‘안다’라는 개념은 실제로는 ‘할 수 있다’와 같은 개념과 유사한 개념이다. 이러한 문법적 차이를 간과한 결과가 바로 이해를 일종의 내적이고 의식적인 심리적 상태로 간주하는 것이다. 그리고 이러한 문법적 오류로부터 온갖 잘못된 유비, 부적절한 질문, 거짓된 추론 등이 따라 나온다. ‘할 수 있다’라는 개념의 성격이 ‘슬픔’과 같은 경험적 개념과는 구분되는 것임은 ‘체스게임을 할 줄 안다[할 수 있다]’와 같은 표현을 살펴보면 더욱 분명해진다. 만일 체스 게임을 할 줄 안다는 것을 나의 마음 속에 진행되고 있는 일종의 과정으로 생각한다면, 우리는 다음과 같은 질문을 던질 수 있을 것이다. “언제 나는 체스 게임을 할 줄 아는가? 언제 나? 또는 한 수를 두는 동안에?”(§149) 그러나 이러한 질문들은 부자연스럽다. 이는 역으로 체스 게임을 할 줄 안다는 것이 나의 마음속에서 진행되는 사건이나 과정이 아님을 나타낸다. 체스 게

임을 할 줄 안다는 것은 무엇인가를 할 수 있는 실제적인 능력이다.

2.2.2.3.3. 언어의 의미나 이해는 심리적 과정이 아니다

§154. 이해에 대해 특징적인 과정들(또한 심리적인 과정들)이 존재한다는 뜻에서 이해는 심리적 과정이 아니다.

§693. 이는 “뜻하다”란 동사의 문법이 “생각하다”란 동사의 문법과 얼마나 다른가를 당신에게 보여 준다. 그리고 뜻함을 어떤 하나의 정신적 활동이라고 부르는 것보다 더 그릇된 것은 없다! 즉, 만일 우리가 혼란을 일으키려고 노리고 있는 게 아니라면. (버터가격이 오를 때는, 우리는 또한 버터의 활동에 관해서도 이야기할 수 있을 것이다; 그리고 그에 의해 아무런 문제도 생기지 않는다면, 그것은 무해하다.)

(2부 p.217/p.323) 만일 신이 우리의 마음을 들여다보았다면, 거기서 그는 우리가 누구에 관해 말하고 있는지를 보지 못했을 것이다.

(2부 p.217/p.323) “나는 이것을 뜻하고 있다(또는 뜻했다)”란 언어 놀이는 “나는 그때 ...을 생각했다”란 언어 놀이와는 전혀 다르다. 후자는 “그것은 나에게 ...을 기억나게 했다”와 근친적이다.

(2부 p.218/p.324) 뜻함은 낱말에 동반되는 어떤 과정이 아니다, 왜냐하면 어떠한 과정도 뜻함의 귀결들을 가질 수 없을 것이기 때문이다.

지금까지의 논의를 한마디로 요약하자면, ‘의미’나 ‘이해’라는 말은 결코 우리의 감추어진 내적인 심리적 상태나 과정을 가리키는 표현이 아니라는 것이다. 어떤 낱말이 갖는 의미와 관련해서, 그 의미라는 것이 그 낱말을 사용하는 사람의 마음 속에서 일어나는 심리적 과정이라고 말한다면, 우리는 버터의 활동에 의해서 버터가격이 오른다고 말하는 것과 같은 동일한 잘못을 저지르게 된다. 버터의 가격이 오르는 것은 버터의 활동이 아니다. 버터의 가격이 오르는 것은 가령 시장에서 버터에 대한 수요가 그 공급을 초과함으로써 생기는 문제이다. 버터 가격의 상승과 관련하여 우리가 관심을 가져야 하는 것은 생산자와 소비자의 행동, 그리고

물가와 같은 시장 전체의 동향이 될 것이다. 그런데 버터의 가격이 오르는 것을 버터의 활동이라고 말하게 될 경우, 우리는 실제 가격의 결정과는 아무런 상관이 없는 다른 곳으로 관심을 호도하게 된다. 어떤 낱말의 의미를 이해하기 위해서는 그 말이 사용되는 상황, 그리고 그 말의 사용을 전후하여 어떤 일들이 일어나는가를 잘 살펴보아야 한다. 그런데 ‘의미’라는 것을 화자의 마음속에 일어나는 심적인 작용으로 간주할 경우, 우리는 의미 파악에 전혀 도움이 되지 않는 잘못된 곳에 우리의 관심을 집중시키게 된다.

2.2.2.3.4. 능력이나 기술의 터득으로서의 이해

§154. 만일 어떤 것이 ‘그 [수열] 공식의 발언 배후에’ 놓여 있어야 한다면, 그것은—내 머리에 그 공식이 떠오를 때—나는 이제 할 수 있다고 말하는 것을 정당화시켜 주는 어떤 상황들이다.

§199. 어떤 하나의 문장을 이해한다는 것은 어떤 하나의 언어를 이해한다는 것을 뜻한다. 어떤 하나의 언어를 이해한다는 것은 어떤 하나의 기술을 터득한다는 것을 뜻한다.

언어 놀이로서의 언어라는 생각을 받아들이게 될 경우, 언어의 이해에 있어서 심리적인 과정의 역할에 대한 전통적인 그림은 전면적인 수정이 불가피하다. 어떤 낱말의 의미를 이해한다는 것은 그 낱말이 속한 다양한 언어 놀이 속에서 우리가 그 낱말을 사용하고 활용할 수 있는 기술 혹은 능력의 획득했음을 뜻한다. 여기서 말하는 능력, 기술로서의 ‘이해’라는 개념은 자신의 내면에서 진행되는 사적인 개념이 아니라, 그 표현의 사용을 통하여 드러나는 공적인 것이다. 즉, 하나의 언어를 이해한다는 것은 그 언어를 사용할 줄 안다는 것을 말하는 것이며, 이는 단순히 현재 뿐만 아니라, 과거의 행위, 그리고 미래에 있어서 행위하고 반응하

는 양식을 모두 포함하는 개념이다. 그런 점에서 이해라는 개념은 화자가 참여하고 있는 특징적인 삶의 양식과 복잡한 방식으로 얹혀져 있다. 이해라는 개념이 그 온전한 의미를 드러내는 것은 화자가 생활하고 행위 하는 방식을 통해 의해 드러나는 삶의 양식이라는 영역 속에서이다.

2.2.3. 규칙 따르기

기술의 터득이나 실천적 능력으로서의 언어 이해는 상이한 언어 놀이 속에서 그 표현들의 사용과 관련된 규칙 따르기로 이루어진다. 그런데 그 규칙과 규칙을 따르는 것은 성격과 본성은 무엇인가?

2.2.3.1. 규칙과 규칙의 적용

§185. 이제 우리는 그[학생]에게 다른 기수 열들을 쓰는 법도 가르친다. 우리는 예컨대 “ $+n$ ”이란 형식의 명령에 대해 그가 $\langle 0, n, 2n, 3n \rangle$ 등등이라는 형식의 수열을 쓰는 데까지 이르도록 그를 이끈다; 그는 그러니까 “ $+1$ ”이란 명령에 대해서는 자연수 열을 쓴다.—우리가 1000까지의 수 공간에서 우리의 연습을 하고 학생의 이해력을 시험했다고 하자.// 이제 우리는 학생으로 하여금 어떤 한 수열(가령 “ $+2$ ”)을 1000을 넘어서 서 한번 계속해 보도록 한다.—그때 그는 다음과 같이 쓴다: 1000, 1004, 1008, 1012. ...// 이 경우는, 손으로 가리키는 동작에 대해 어떤 사람이 천성적으로, 손목에서 손가락 쪽 방향으로 보는 대신 손가락에서 손목 쪽 방향으로 봄으로써 반응하는 것과 유사성을 가질 것이다.

어떤 학생에게 수열의 규칙을 가르쳐주는 것에 대한 논의를 통하여 규칙과 그 적용의 관계를 살펴보자. 우리는 어떤 학생에게 ‘ $+2$ ’의 수열의 규칙을 가리키고 있다. 그런데 이 학생은 우리가 기대하고 있는 ‘1000, 1002, 1004, ...’라는 답 대신에, ‘1000, 1004, 1008, ...’라는 답을 내놓았다. 즉 이 사람은 ‘ $+2$ ’에 대한 우리의 명령을 우리가 ‘1000까지는 매번 2를 더하고, 2000까지

는 4를 더하고, 3000까지는 6을 더하라’는 명령을 이해하는 방식으로 이해한 셈이다. 비트겐슈타인은 이 사람의 반응을, 손가락으로 무엇인가를 가리킬 때, 손목에서 손가락으로 향하는 방향을 쳐다보는 것이 아니라, 오히려 그 반대 방향으로 쳐다보는 경우에 비유한다. 이들은 이른바 규칙의 비정상적인 적용의 경우가 될 것이다. 그런데 문제는 우리가 받는 훈련이나 훈육 속에는 규칙을 우리와 같은 방식으로 사용할 것을 강제하고, 이런 비정상적인 방식을 배제해 출만한 것이 아무 것도 없다는 것이다. 그럼에도 우리는 훈련과 연습을 거치면서 오직 하나의 특정한 방식으로만 이 규칙을 적용하고 사용하며, 이것을 규칙의 올바른 적용이라고 생각한다. 그렇다면 도대체 우리가 ‘+ 2’라는 규칙을 이해하고 또 그것을 의도한다는 것은 무엇으로 이루어지는가? 그리고 하나의 반응, 적용은 올바른 것으로 만들고, 이 학생과 같은 다른 반응을 틀린 것으로 만드는 것은 도대체 무엇인가?

2.2.3.1.1. 규칙 파악의 표면적 문법

§187. “그렇지만 내가 그 명령을 한 그 당시에도 나는 그가 1000다음에는 1002를 써야 한다는 것을 이미 알고 있었다!”—확실히 그렇다. 그리고 당신은 그 당시 당신은 그것을 뜻했다고까지도 말할 수 있다. 다만, 당신은 “알다”와 “뜻하다”란 낱말들의 문법에 의해 당신이 오도되지 않도록 해야만 한다. 왜냐하면 당신은 그 당시 당신이 1000에서 1002로의 이행 단계를 생각했다는 것을 뜻하고 있는 것은 아니기 때문이다—그리고 설사 이 이행단계를 생각했다 하더라도, 다른 이행 단계는 어쨌든 생각하지 않았기 때문이다.

우리가 그 학생에게 ‘+ 2’라는 명령을 내릴 때, 우리는 우리의 머리 속에서 ‘1000, 1002, 1004. …’와 같은 수열을 생각하고 있었던 것은 아니다. 설령 그 일부의 수열을 생각했을 수도 있지만,

그 수열의 모두를 머리 속에 떠올리고 있었던 것은 분명 아니다. 그럼에도 불구하고 우리는 그 명령을 내릴 때 이미 ‘1000, 1002, 1004, …’의 수열이 올바른 대답임을 알고 있었다. 이것을 어떻게 설명할 수 있을까? 여기서 비트겐슈타인은 ‘알고 있었다’와 같은 표현들의 표면적인 문법에 오도되지 말 것을 경고한다.

2.2.3.1.2. 적용으로부터 독립적인 규칙

§188. “그 이행 단계들은 내가 그것을 문서로, 구두로, 또는 사고로 만들기 전에도, 실제로는 이미 만들어져 있다.” 그리고 그 이행 단계들은 독특한 방식으로 해서 미리 결정되어 있고 선취되어 있는 듯이 보였다.—단지 뜻하는 것만으로도 현실을 선취할 수 있는 것처럼.

앞서 계속 살펴보았듯이, 우리가 ‘안다’나 ‘이해한다’와 같은 표현을 하나의 심적인 상태를 나타내는 것으로 간주할 경우, 이는 마치 우리가 명령을 내렸을 때 나의 마음이 이미 그 모든 단계를 지나쳐 본 것과 같은 그림을 갖게 만든다. 그런데 설령 그러한 그림을 포기한다고 하더라도, 우리의 명령에 대해서 어떤 특정한 반응을 올바른 것이라고 평가하기 위해서는 우리의 명령에 대한 대답이 이미 어떤 특정한 순서로 결정되어 있음을 요구해야만 하지 않을까? 다시 말해서, '+2'란 규칙의 표현은 그 자체로써 그것이 준수되어야 할 올바른 방법을 이미 규정하고 있어야 될 것처럼 보인다.

2.2.3.1.3. 규칙은 과연 그 적용으로부터 독립적인가?

§191. “마치 우리는 그 낱말의 사용을 일거에 파악할 수 있는 것 같다” [...] 그러나 당신은 그것에 대해 어떤 하나의 본보기를 가지고 있는가? 아니다. 단지 이러한 표현 방식이 우리에게 제공될 뿐이다.

위와 같은 생각에 담겨 있는 규칙의 개념은 아마도 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다. 먼저 그러한 규칙에 있어서, 그것의 올바른 적용이 무엇인지를 결정하는 표준은 그 규칙을 사용하는 우리의 적용 행위와는 독립적인 것이다. 가령 지금 우리가 살펴보고 있는 '+ 2'와 같은 규칙의 경우, 이 규칙 스스로 이 문제에 대한 올바른 해답이 무엇인지를 이미 결정해 놓고 있으며, 규칙은 그 자체로서 그것의 이러한 적용을 우리에게 강제, 강요한다. 규칙에 의해 부과된 이러한 올바름의 표준은 이것에 대한 우리의 반응이나 적용과 같은 행위로부터 철저히 독립되어 있다. 그리고 규칙을 따른다는 것은 이러한 올바름의 표준을 미리 파악하고 그것에 일치하는 방식으로 행동하는 것이다. 가령 우리가 '+ 2'라는 명령을 내릴 때, 우리는 이 규칙이 강제하는 표준을 일거에 파악하고 거기에 따를 것을 의도하고 있다. 그리고 이 규칙을 따른다는 것은 그러한 강제된 표준에 따라 명령된 계산을 수행하는 것이다. 그런데 도대체 이것이 어떻게 가능한가? 비트겐슈타인은 그 규칙에 대한 우리의 적용과는 독립적으로, ‘한 수에서 그 다음의 수에 이르는 모든 단계를 이미 완전히 결정하고 있는’ 규칙, 명령이란 것에 대해 우리는 어떠한 본보기(모형)도 가지고 있지 않다고 주장한다.

2.2.3.2. 관행과 규칙 따르기

2.2.3.2.1. 규칙 따르기에 대한 새로운 관점

§187. “나는 그 당시 이미 ... 알았다”란 당신의 말은 가령 “그 당시 누군가가 나에게 1000 다음에 그는 어떤 수를 써야 하느냐고 물었다면, 나는 ‘1002’라고 대답했을 것이다”를 뜻한다. 그리고 나는 이를 의심하지 않는다. 그것은 가령 “그가 그 당시 물에 빠졌다면, 나는 그를 구하러 뛰어들었을 것이다”와 같은 종류의 가정이다.

비트겐슈타인은 이제 규칙과 그 규칙을 따르는 것에 대한 새로운 관점을 제공한다. 내가 어떤 수열의 규칙을 파악했다고 말하는 것은, 나의 적용 행위와는 독립적으로 결정되어 있는 규칙의 모든 단계들을 일거에 파악하는 것의 문제가 아니라, 오히려 우리의 일상에서 규칙을 사용하는 관행이 있으며, 규칙과 관련한 질문에 내가 어떤 특정한 방식으로 반응하도록 교육을 받았다는 것의 문제라는 것이다. 가령 내가 수열을 어떻게 전개해 나갈지 알았다고 말하는 것은, 내가 그 규칙의 모든 적용을 관통하는 어떤 신비로운 심리적 과정을 겪었다는 것이 아니라, 이런 규칙의 사용과 관련된 일련의 관행이 있으며, 그러한 관행에 따라서 누군가 나에게 ‘1000 다음에 무슨 수가 와야 하느냐?’고 묻는다면 나는 ‘1002’라고 답할 것이라는 일상적인 사실을 나타낼 뿐이라는 것이다.

2.2.3.2.2. 관행으로서의 규칙 따르기

§198. 이렇게 물어 보자: 규칙의 표현—이를테면, 길 표지판—은 나의 행동들과 무슨 관계가 있는가? 여기에 어떤 종류의 연관성이 있는가?—아마 이런 것이 아닐까: 나는 이러이러한 기호에는 특정한 방식으로 반응하도록 훈련받았으며, 이제 나는 그렇게 반응하고 있다.// 그러나 이로써 당신은 단지 어떤 하나의 인과적 연관을 제시하였을 뿐이다. 어떻게 해서 이제 우리가 길 표지판을 따르게끔 되었는지를 설명하였을 뿐, 이러한 기호-따르기가 실제로 어떤 점에 존립하는지는 설명하지 않았다. 아니다; 나는 또한 오직 규칙적인 관례, 관습이 존재하는 한에서만 어떤 사람이 어떤 하나의 길 표지판을 따른다는 점도 암시하였다.

이러한 관점에서 규칙과 규칙 따르기라는 개념은 이제 우리가 참여하는 언어 게임과 그것을 구성하고 있는 삶의 양식을 배경으로 해서만 그 의의를 찾을 수 있다. 즉, 규칙은 우리의 삶과 독립적

으로 바깥에서 강제적으로 부과되는 그 무엇이 아니라, 오히려 규칙을 따르는 우리의 실천적 관행을 통하여 구성되는 개념이다. 따라서 규칙은 그것을 따르는 우리의 실천적인 관행, 적용, 사용으로부터 결코 독립적일 수 없다. 관습 안에서의 규칙적인 사용이 없다면, 규칙도 존재하지 않는다. 이 점을 위해 비트겐슈타인은 도로 표지판의 예를 들고 있다. 도로에 있는 표지판은 그 자체로써 독립적으로 어떤 의미를 가지고 있어서 우리에게 그 명령을 따르도록 강제하는 것이 아니다. 도로 표지판이 우리에게 방향을 알려 주는 역할이나 기능을 할 수 있는 것은 오직 그 표지판을 어떼어떠한 방식으로 사용하자는 잘 확립된 우리의 관행, 관습이 있기 때문이다.

2.2.3.2.3. 사적인 규칙 따르기의 불가능성

§199. 오직 어떤 한 사람이 오직 한 번 어떤 하나의 규칙을 따랐다는 것은 불가능하다. 오직 한 번 오직 어떤 하나의 보고가 행해졌다는 것, 오직 한 번 오직 어떤 하나의 명령이 주어졌거나 이해되었다는 것 따위는 불가능하다.—어떤 하나의 규칙을 따른다는 것, 어떤 하나의 보고를 한다는 것, 어떤 하나의 명령을 한다는 것, 어떤 하나의 장기 놀이를 한다는 것은 **관습들**(관례들, 제도들)이다.

§202. 그렇기 때문에, ‘규칙을 따른다’는 것은 하나의 실천이다. 그리고 규칙을 따른다고 믿는 것은 규칙을 따르는 것이 아니다. 그리고 그렇기 때문에 우리는 규칙을 ‘사적으로’ 따를 수 없다. 왜냐하면, 그렇지 않다면, 규칙을 따른다고 믿는 것은 규칙을 따르는 것과 동일한 것일 터이기 때문이다.

비트겐슈타인의 주장에 따르면, 규칙 따르기는 관습, 관행, 제도 등을 전제하고 있는 개념이며, 규칙을 올바로 따른다는 것은 공동체의 확립된 관행에 부합하는 것이다. 우리는 공동체의 일원으로써 훈련을 통하여, 그 규칙을 따르는 능력을 획득한다. 그런 점에서, 규칙 따르기는 합의, 관습, 훈련과 같은 철저히 공적인

성격을 통해 규정된다. 규칙 따르기는 결코 우리가 겪는 어떤 내적인 신비로운 과정이 아니다. 가령 내가 표지판을 보고 길을 찾을 때, 그 표지판이 나타내는 규칙을 파악하는 모종의 심리적인 과정이 먼저 있고, 그것의 결과로써 규칙에 일치하는 행위를 하는 것이 아니다. 표지판의 규칙 따르기는 공동체의 합의된 관행에 따라서 그 표지판을 보고 길을 찾아가는 나의 실천적 행위 속에서 드러나고 현시되는 것이다. 그런 점에서 규칙 따르기는 본질적으로 공동체 내에서만 존재할 수 있는 행위이며, 규칙에 대한 사적인 준수란 결코 있을 수 없다. 다시 말해서, 규칙 따르기는 내 스스로 규칙을 따른다고 생각하는 마음의 상태의 문제가 아니다. 어떤 사람이 규칙을 따르고 있는가의 평가하기 위해서는 이미 확립된 공동체의 관행과 거기에 부합하는가를 확인할 공적인 규준이 있어야만 한다.

2.2.3.3. 규칙 따르기의 정당화

§206. 어떤 하나의 규칙을 따르는 것은 어떤 하나의 명령을 따르는 것과 유사하다. 우리는 그렇게 하도록 훈련 받으며, 또 그것에 대해 일정한 방식으로 반응한다. 그러나 이제 만일 명령과 훈련에 대해 한 사람은 이렇게 반응하고 다른 사람은 다르게 반응한다면 어떻게 될까? 그 경우 누가 옳은가?

§217. “어떻게 나는 어떤 하나의 규칙을 따를 수 있는가?”—만일 이것이 원인들에 관한 물음이 아니라면, 그것은 내가 그 규칙에 따라 그렇게 행동하는 데 대한 정당화의 물음이다.

§219. 내가 규칙을 따를 때, 나는 선택하지 않는다. 나는 규칙을 맹목적으로 따른다.

규칙은 내가 어떤 언어적 공동체의 일원으로써 그렇게 따르도록 훈련된 습관적 관행이다. 그런다면 내가 그러한 규칙을 따라

야 한다는 것은 어떻게 정당화되는가? 비트겐슈타인에 따르면, 실천적 관행으로서의 규칙에 대한 외부적 정당화를 요구하는 것은 잘못이다. 우리의 활동이 공동체의 관행과 관습에 부합하느냐의 여부를 제외하곤, 규칙에 대한 어떠한 외부적, 초월적 제한도 있을 수 없다. 하나의 규칙과 그 규칙을 따르는 올바른 방식은 오로지 그 규칙이 적용되고 실행되는 언어 게임을 배경으로 해서만 적절히 이해될 수 있을 뿐이다. 여기서 규칙을 정당화하는 것은 언어 놀이에 참가하고 있는 우리의 행위나 관행이며, 여기서 우리는 규칙을 무반성적, 맹목적으로 따르고 있을 뿐이다.

2.3. 삶의 양식

삶의 양식은 정의나 판단, 그리고 행동으로 이어지는 자연적, 언어적 반응에 있어서의 공동체의 일치로 이루어진다. 이러한 삶의 양식은 우리의 언어 사용을 구성하는 실천적 관행의 기초가 된다.

2.3.1. 삶의 양식으로서의 언어

§19. 어떤 하나의 언어를 상상한다는 것은 어떤 하나의 삶의 양식을 상상하는 것이다.

§23. “언어 놀이”란 낱말은 여기서, 언어를 말한다는 것은 어떤 활동의 일부, 또는 삶의 양식의 일부임을 부각시키고자 의도된 것이다.

언어를 배운다는 것은 무수히 많은 다양한 언어 놀이 속에서 어떤 기술을 발휘하는 것이고 다양한 능력을 나타내는 방식으로 행동하는 것이다. 우리네 인간이 종사하는 거의 대부분의 활동들은 언어의 사용과 밀접한 관련을 맺고 있거나 혹은 거기에 근거하고 있다. 즉, 언어 행위는 다른 행동 양식과 완전히 분리된 하나의 고립되고, 밀봉된 양식이 아니며, 언어적 행동과 비언어적

행동은 하나의 복잡한 유기적 전체 속에 서로 짜여져 있다. 그런 점에서, ‘어떤 하나의 언어를 상상한다는 것은 어떤 하나의 삶의 양식을 상상하는 것이다.’

2.3.1.1. 언어 해석과 습득의 준거의 틀

§206. 당신에게 전혀 낯선 어떤 언어를 가진 어떤 미지의 나라에 당신이 조사자로서 왔다고 생각해 보라. 어떤 상황 속에서 당신은 그 사람들이 명령을 하며, 명령을 이해하며, 따르며, 명령에 반항하는 따위를 하고 있다고 말할 것인가?// 인간의 공통적인 행동 방식은 우리가 우리에게 낯선 어떤 하나의 언어를 해석할 때 의거하는 준거의 틀이다.

§207. 우리가 “언어”라고 부르는 것이 되기에는, 거기에는 규칙성이 결여되어 있다.

만일 우리가 말이 통하지 않는 외국으로 가서 그들이 말하고 있는 언어를 이해하고자 한다면, 우리는 먼저 명령하고, 보고하며, 기술하는 등의 그들이 행하는 특정적인 삶의 양식의 패턴을 찾아내어야 한다. 그런데 그들이 말하는 소리와 그들의 행동 사이에 아무런 규칙적인 연관성이 없다고 해 보자. 그럼에도 우리는 그들의 언어를 이해할 수 있을까? 우리가 그들의 말과 행동에서 우리가 이해할 수 있는 삶의 양식을 분간해 낼 수 없다면, 우리는 그들이 언어를 사용하고 있다고 말할 수 없다. 삶의 양식은 언어를 사용하는 우리의 실천적 관행에 대한 기초를 제공하고, 우리가 그 속에서 언어를 습득하고 활동하도록 해주는 준거의 틀이다. 그러한 준거의 틀이 마련되지 않는 한, 우리는 낯선 언어를 이해할 수 없다.

2.3.1.2. 삶의 양식의 일치

§241. “그러니까 당신의 말은 사람들의 일치가 무엇이 옳으며 무엇이 잘못인지를 결정한다는 것인가?” 사람들이 말하는 것은 옳거나 잘못이다. 그리고 언어에서 사람들은 일치한다. 이것은 의견들의 일치가 아니라, 삶의 양식의 일치이다.

비트겐슈타인에 따르면, 우리가 따르는 언어의 규칙은 외부적, 객관적 정당화를 필요로 하지 않으며, 오직 공동체의 관행에 부합하느냐만 문제가 된다. 이 말은 우리의 언어 사용을 규제하는 어떤 초월적인 세계나 객관적인 사실과 같은 외부적 조건이 없다는 말로 받아들여질 수 있다. 그렇다면 진리라는 것도 단순히 우리의 공동체의 관행에 따르는 합의의 문제인가? 비트겐슈타인에 따르면, 진리 개념이 적용되는 것은 의견에 대한 것이다. 그러나 현재 규칙 따르기가 공동체의 관행의 문제라고 말할 때, 그가 의도하는 것은 의견의 일치가 가능하기 위한 조건에 대한 것이다.

2.3.1.2.1. 정의와 판단의 일치

§242. 언어에 의한 의사소통을 위해서는 정의들에서의 일치뿐 아니라, (이것은 매우 이상하게 들릴지도 모르지만) 판단들에서의 일치도 필요하다.

(2부 p.226/p.336) 사람들이 그들이 내리는 색채 판단들에 관해서 일반적으로 일치한다고 말하는 것은 뜻을 가지는가? 만일 그게 그렇지가 않다면 어떻게 될까?—이 사람은 꽃이 붉다고 말하는데, 저 사람은 파랗다고 부를 것이다.—그러나 그렇다면 어떤 권리로 우리는 이 사람들의 ‘붉다’와 ‘파랗다’란 낱말들이 우리의 ‘색채어들’이라고 부를 수 있을까?// 저 낱말들을 사용하는 방법을 그들은 어떻게 배울까? 그리고 그들이 배우는 언어 놀이는 여전히, 우리가 ‘색채 이름’들의 사용이라고 부르는 언어 놀이인가? 여기에는 명백히 정도의 차이가 존재한다.

의견의 일치가 가능하기 위해서는 우선 의사 소통이 가능해야 한다. 비트겐슈타인은 언어적 의사 소통을 위하여 정의와 판단의 일치가 있어야 한다고 주장한다. 가령 ‘붉다’라는 말을 생각해 보자. 우리가 ‘붉다’라는 말을 사용하여 의사 소통을 하기 위해서는 우선 ‘붉다’라는 말로서 동일한 것을 의미하는 정의의 일치가 필요하다. 또한 우리는 동일한 대상에 대하여 동일한 판단을 하여야 한다. 가령 어떤 꽃을 보고 한사람은 ‘붉다’라고 부르고 다른 사람은 ‘파랗다’라고 부르면 어떻게 될까? 이런 경우 의사 소통은 가능하지 않을 것이다. 우리는 동일한 대상에 대하여 동일한 반응을 하여야만 의사 소통할 수 있다. 이것이 비트겐슈타인이 말하는 판단의 일치이다.

2.3.1.2.2. 우리는 사자의 언어를 이해할 수 없다

(2부. p.223/ p.332) 만일 사자가 말할 수 있다면, 우리는 그를 이해할 수 없을 것이다.

비트겐슈타인은 정의와 판단의 일치를 포함하여, 행동으로 이어지는 자연적, 언어적 반응에 있어서의 광범위한 일치가, 언어를 사용하여 의사 소통할 수 있는 기본적인 전제 요건이 된다고 보았다. 이것이 이른 바 그가 말하는 삶의 양식에서의 일치이다. 이러한 일치가 이루어지지 않는다면 언어를 사용하여 의사 소통할 수 없다. 가령 우리가 ‘통증어’를 사용하여 고통을 호소할 수 있는 것도, ‘통증어’의 언어놀이에 참여하는 사람들 사이에 고통을 느낄 때 동일한 통증 행위를 한다는 일치가 깔려 있다. 그런 의미에서, 비록 사자가 언어를 통하여 말한다 할지라도, 우리는 사자의 말을 이해할 수 없다. 우리는 사자와 언어사용과 관련된 삶의 양식을 공유하고 있지 않기 때문이다.

2.3.2. 자연사와 삶의 양식

§25. 우리는 때때로, 동물들은 정신적 능력이 결여되어 있기 때문에 말하지 않는다고 말한다. 즉, “동물들은 생각하지 않는다, 그 때문에 그것들은 말하지 않는다”고. 그러나 그것들은 단순히 말하지 않을 뿐이다. 또는 더 잘 표현하자면: 그것들은 언어를 사용하지 않는다. [...] 명령하기, 물음을 묻기, 이야기하기, 잡답하기는 걷기, 먹기, 마시기, 놀기처럼 우리의 자연사에 속한다.

삶의 양식을 구성하고 있는 것 중의 하나는 가장 사소하고 아무런 주의를 끌지 않는 기본적인 행동이나 반응 양식에 있어서의 일치이다.

우리가 제공하는 것은 정말로 인간의 자연사에 관한 단평들이다. 그렇지만 호기심 나는 것이 아니라 아무도 의심하지 않았던 사실들, 우리 눈앞에 항상 있기 때문에 언급되지 않고 넘어갔던 사실들을 관찰하는 것이다.(『수학의 기초에 관한 고찰』, §141)(R. 수터, 남기창 역, 『비트겐슈타인과 철학』, p.29에서 재인용)

이러한 것에는 인간 종이 생물학적으로 누리고 있는 공통된 특성으로서의 본능이 포함될 것이다. 가령 고통을 느끼고 있는 사람이 있다면 우리는 거기에 동정심을 느끼고 치료를 해 주려고 하며, 슬픔을 느끼는 사람에게는 위로를 한다. 이러한 것들은 학습을 통해 배운 행위라기보다는 우리가 먹고 잠자고 마시는 것과 같은 인간의 자연사에 속하는 부분이다. 인간이 언어를 사용한다고 하는 부분도 바로 이러한 자연사에 속하는 원초적 사실이다. 새가 날개로 날고, 강아지가 짖을 수 있는 능력이 있는 것과 마찬 가지로 인간이 언어를 사용한다는 것은 인간에게 주어진 자연스러운 능력이다. 우리가 언어 게임에 참여하는 것은 자연스러운 행동의 일부이다.

2.3.3. 문화적 개념으로서의 삶의 양식

삶의 양식은 생물학적인 개념인 동시에 일종의 문화적인 개념으로 생각할 수 있다. 삶의 양식은 언어와 관련된 일련의 실천적 관행을 공유하는 공동체에 소속된 구성원들에게 적용되는 개념이다. 삶의 양식을 구성하는 실천적 관행이란 것이 궁극적으로는 생물학적 욕구와 능력에 근거하는 것이기는 하지만, 이러한 관행이 전달되고 공유되고 발전되어 가는 것은 결국 역사 속에 등장하는 특정의 언어 놀이를 통해서이다. 언어적 표현은 그 사용자들이 공유하는 이러한 공통된 전망과 본성을 통해서만 그 의미를 획득할 수 있다. 그런 점에서 삶의 양식이란 그 본성의 일면에 있어서 문화적인 것이다. 삶의 양식이란 개념을 통하여 비트겐슈타인이 주목하고자 하는 것은 하나의 문화적 공동체를 규정하고 결속시켜 주는 실천적 관행과 활동에 있어서 이러한 언어가 갖는 결정적 역할에 관한 것이다.

우리가 한 공동체의 삶의 양식을 공유하고 이해한다는 것은 결국 그러한 삶의 양식을 규정짓고 결속시켜주는 것으로서의 언어 놀이를 습득하고 이해할 수 있게 된다는 말이다. 우리의 언어는 삶의 양식을 구성하는 활동들과 특성들의 패턴 속에 용해되어 얹혀져 있다. 그런 의미에서, 언어를 습득한다는 것은 언어와 불가분하게 연결되어 있으며 언어적 표현들에 의미를 부여하는 다양한 전망, 가정, 실천적 관행을 동시에 습득하는 것이다. 즉, 언어를 배운다는 것은 다양한 언어 놀이를 습득하는 과정을 거치면서 우리의 삶 그 자체가 그 형태를 갖추어 가게 되고, 공동체가 공유하는 전망, 가정, 관행 등을 습득하면서 점점 사회화되어 공동체의 일원으로 편입되는 것이다.

2.3.4. 궁극적 정당화의 원천으로서의 삶의 양식

§217. 만일 내가 논거들을 다 소진했다면, 이제 나는 단단한 암석에 도달한 것이며, 나의 삽은 뒤로 굽힌다. 그 경우 나는 이렇게 말하는 경향이 있다 : “나는 그저 그렇게 행동하고 있다.”

§654. 우리의 잘못은, 우리가 사실들을 ‘원초적 현상’으로 보아야 할 곳에서 어떤 설명을 구하는 것이다. 즉 이러한 언어 놀이가 행해지고 있다고 우리가 말해야 할 곳에서.

§655. 언어 놀이를 우리의 체험들에 의해 설명하는 것이 중요한 것 이 아니라, 언어 놀이를 확인하는 것이 중요하다.

§656. 언어 놀이를 일차적인 것으로 보라!

(2부 p.226/p.336) 받아들여져야 하는 것, 주어진 것은 삶의 양식들 이라고 말해질 수 있다.

삶의 양식은 우리의 언어 사용, 이해, 규칙 등과 같은 개념들에 근본적인 정당화를 제공하고 있는 개념이라고 할 수 있다. 우리의 언어 사용과 이해의 가능성, 그리고 거기에 대한 궁극적인 정당화 나 설명은 어느 지점에서 멈출 수밖에 없다. 비트겐슈타인은 ‘우리에게 받아들여져야 하는 것, 주어진 것’으로서의 삶의 양식에서 그러한 정당화를 구하고 있다. 삶의 양식은 사회적인 존재로서의 인간들이 서로 공유하고 있는 언어적·비언어적 행동, 관행, 관습, 전통, 자연적 성향 등을 총괄하는 표현이다. 우리는 오직 이러한 삶의 양식의 기초적인 일치 혹은 조화를 바탕으로 언어를 습득하고, 사용하며, 의사 소통한다. 특정한 삶의 양식에 입각한 언어 게임을 하면서, 왜 우리가 이런 종류의 언어 놀이를 수행하고 있는가에 대한 설명을 구하거나 정당화를 피하는 것은 부질없는 것이다. 우리의 언어 사용을 정당화시켜주는 것은 그 근간을 이루는 삶의 양식의 공유이다. 그리고 그것은 우리에게 주어진 가장 원초적인 현상으로서 설명과 정당화의 경계를 넘어서 있는 것이다. 그

것은 주어진 것, 받아들여져야 하는 어떤 것이다.

3. 철학적 심리학

3.1. 데카르트주의 비판

3.1.1. 심적 대상

<인용>

§253. “다른 사람은 나의 고통을 가질 수 없다.”—어느 것이 나의 고통인가? 여기서 무엇이 동일성의 기준으로 간주되는가? 물리적 대상들의 경우에 “두개의 정확히 같은”이란 말이 가능하도록 만드는 것이 무엇인지를 생각해 보라. 예컨대, “이 의자는 당신이 어제 여기서 보았던 것은 아니지만, 정확히 같은 의자이다”란 말.// 나의 고통은 그의 고통과 같다고 말하는 것이 뜻을 가지는 한, 우리는 또한 두 사람이 같은 고통을 가질 수도 있다. [...]// 나는 어떤 사람이 이 주제에 관한 토론에서 자기의 가슴을 치며, “그러나 어쨌든 다른 사람은 이 고통을 가질 수 없다”고 말하는 것을 본적이 있다.—그에 대한 대답은, 동일성의 기준은 “이”라는 낱말을 힘주어 강조함에 의해서 정의되지 않는다는 것이다.

전통적인 데카르트주의적인 입장에서 ‘내가 통증을 가지고 있다’는 말은 ‘내가 통전을 하나 가지고 있다’란 말에서와 같이 마치 내가 하나의 내적인 심리적 대상으로 소유하고 있음을 말하는 것으로 간주된다. 즉 통증을 하나의 개별자로 파악하고, 그것은 타인이 아닌 나만이 소유할 수 있는 통증으로 이해한다. 비트겐슈타인에 따르면, 통증이나 심상, 관념과 같은 것들은 개별자로서의 대상이 아니며, 이러한 심리적 대상을 내가 소유하고 있는 것은 더더구나 아니다. 나의 통증은 내게 속하는 통증이 아니라, 그냥 내게 있는 통증일 뿐이다. ‘어떤 통증?’, ‘무슨 통증?’과 같은 통증의 동일성에 대한 질문과 ’누구의 통증?’이라는 질문과 구분되어야 한다. 통증의 소유자는 통증의 속성이 아니다.

내가 가진 고통이 네가 아닌 내게 속한다는 이유로 네가 가진 고통과 구분될 수는 없다. 이 이유로 둘을 구분하는 것은 마치 이 붉은색이 이 책에 속하고 저 붉은 색은 저 책에 속한다는 이유로 두 책이 같은 색깔을 가질 수 없다고 논증하는 것과 같다.(P.M.S. Hacker, op. cit., p.47)

통증이 개별자가 아닌 한에 있어서, 통증의 동일성에 대한 유의미한 질문은 통증의 세기, 특징, 위치와 같은 것들을 따지는 것 이지 수적인 동일성이 아니다. 수적인 동일성과 질적인 동일성을 따지는 것은 오직 공간을 차지하는 개별자로서의 물리적 사물에 게만 해당될 수 있는 질문이다.

3.1.2. 내적 경험의 확실성

(2부 221/328) “나는 내가 무엇을 원하며, 소망하며, 믿으며, 느끼며, ... 하는지를 안다.”(점선부분은 기타의 모든 심리학적 동사로 채워짐)는 철학자들의 헛소리이거나, 또는 아무튼 어떤 선천적 판단이 아니다// “나는 ... 안다”는 “나는 의심하지 않는다”를 뜻할 수도 있을 것이다. 그러나 그것은 “나는 ... 의심한다”란 말이 뜻이 없음을, 의심이 논리적으로 배제되어 있음을 뜻하지는 않는다// “나는 안다”는 “나는 믿는다”, 또는 “나는 추측한다”라고도 역시 말해질 수 있는 곳에서 말해진다. 즉 확인이 가능한 곳에서.

여기서 비트겐슈타인은 ‘내가 내 자신이 고통스러움을 안다’와 같은 문장이 문법적인 규칙을 위해하는 잘못된 문장임을 지적한다. 우리가 무엇인가를 안다는 말이 의미가 있기 위해서는, 그것을 모른다고 하는 것 또한 성립할 수 있어야 한다. 또한, 무엇에 대해 ‘믿는다’, ‘추측한다’와 같은 말이 성립할 수 없다면 그것에 대해 안다는 말도 유의미하지 않다. 그런데 고통의 경우, 나는 고통을 가지면서 그것을 모를 수 있는가? 아니면 고통을 가지고 있는지 궁금해 하거나 의심할 수 있는가? 우리는 ‘나는 내가 아픈

지를 모른다'거나 '내가 아픈지를 추측한다'와 같은 표현을 사용하지 않는다. 그러한 말은 어떤 의미에서 언어적 문법에 위배되는 말이다. 그런데 '나는 내가 아프다는 것을 안다'는 말은, '나는 내가 아프다는 것을 모른다'는 말이 유의미할 때에 한해서, 앓을 주장하는 말이 될 수 있다. 결국 '내가 아픈지를 모른다'는 표현이 무의미한 것처럼, '내가 나의 아픔을 안다'는 표현 또한 무의미한 말이다. 해커는 이점을 다음과 같이 정리하고 있다.

"주관적인 경험은 의심될 수 없고, 심지어 수정 불가능하다는 생각 또한 문법적인 불가능성을 경험적인 부재로 혼동함으로써 생긴다. 나 자신의 아픔을 의심하는 것이 불가능하다는 것은 물론 사실이다. 그러나 이 사실이, 내가 나의 아픔을 확실히 안다는 것을 얘기하지는 않는다. 이 사실은 다만 자신의 아픔을 의심한다는 것이 있을 수 없는 일임을 말할 뿐이다. 확실한 앓이 있어서 의심이 불가능해지는 것이 아니라, 문법적으로 의심이 배제되어야 하는 상황이기 때문에 의심이 불가능한 것이다."(P.M.S. Hacker, ibid., pp.65-66)

3.2. 사적 언어

§243. 어떤 사람이 자기의 내적인 체험들—자기의 느낌, 기분 등—을 자기 개인적인 사용을 위해 적거나 또는 음성으로 표현할 수 있는 어떤 하나의 언어를 상상할 수 있을까?——우리는 우리의 일상 언어에서 그렇게 할 수 있지 않은가?—그러나 내가 뜻하는 바는 그게 아니다. 이 언어의 낱말들은 오직 말하는 사람만이 알 수 있는 것만 지칭하도록 되어 있다. 즉 자기의 직접적인, 사적인 감각들만을. 따라서 다른 사람은 이 언어를 이해할 수 없다.

사적인 언어란 오직 그 언어를 사용하는 단 한사람에게만 이해될 수 있는 언어이다. 이 구절은 사적언어가 무엇인가에 대한 정의

를 내리고 있는 구절이다. 데카르트적인 이원론 전통을 따를 때, 우리의 심리적 내면은 외부의 관찰로부터 격리된 철저히 사적(private)인 공간이다. 이러한 이원론적 그림에 의하면, 우리는 자신의 내면적 상태나 경험에 관해서는 직접적이고 확실히 앎을 가질 수 있지만, 타인의 경험에 대해서는 그 사람의 행동이나 말에 의거하여 간접적으로 추리할 수밖에 없다. 비트겐슈타인은 이러한 이원론적인 구도 하에서 감각어(sensation-words)를 우리의 내적인 감각이나 경험을 가리키는 이름으로 간주할 때, 그러한 언어는 오직 그 사용의 주체만이 알 수 있는 사적 언어가 된다고 생각한다. 여기서 중요한 것은 비트겐슈타인은 사적인 경험의 불가능성을 이야기하고 있는 것은 아니라는 것이다. 그는 그러한 사적 경험을 의미하는 혹은 가리키는 사적인 언어의 가능성 문제 삼고 있다.

3.2.1. 감각 개념

§244. 어떻게 낱말들은 감각을 지칭하는가?—여기에는 아무 문제도 없는 것처럼 보인다; 우리는 매일 감각에 대해 말하고, 그것에 이름을 부여하지 않는가? 하지만 어떻게 이름과 이름 지워지는 대상 사이에 연관성이 확립되는가? 이 물음은, 사람은 어떻게 감각들에 대한 이름들의 의미—예를 들면 “통증”이라는 낱말의 의미—를 배우는가 하는 물음과 같다.

비트겐슈타인은 여기서 우리의 감각어가 어떻게 의미를 획득하는가? 혹은 우리가 감각어를 사용하여 자신의 내적인 경험을 타인에게 전달할 수 있는 근거는 무엇인가에 대한 물음을 제기하고 있다. 전통적인 입장에 따르면, ‘아픔’과 같은 감각어는 사적인 감각의 이름으로서 사적인 감각을 지칭한다. 비트겐슈타인은 바로 이러한 견해를 사적 언어라는 이름 아래에서 반박하고

싶어 한다. 비트겐슈타인에 따르면 하나의 언어를 사용하는 것은 하나의 언어 놀이에 참여하는 일이며, 언어 놀이란 본질적으로 규칙 지배적인 활동이다. 또한 이러한 규칙 지배적 활동으로서의 언어 놀이는 공적인 성격을 가질 수밖에 없다. 이는 감각 자체는 비록 사적이라 할지라도 감각어의 의미는 사적일 수 없다는 것을 함축한다. 그렇다면 내적인 감각에 대해서 의미 있는 의사 소통이 가능하기 위해서는, 그것을 위해 우리가 사용하는 감각어의 의미도 공적인 성격을 가질 수밖에 없다. 이는 역으로 감각어의 의미가 우리 마음속의 사적인 어떤 대상을 가리키는 표현일 수 없다는 결론으로 유도한다. 이러한 주장을 뒷받침하는 그의 논거들을 살펴보자.

3.2.2. 사적 의미

§293. 내가 나 자신에 대해, 나는 “고통”이란 낱말이 무엇을 의미하는지를 오직 나 자신의 경우로부터만 안다고 말한다면,—나는 다른 사람들에 대해서도 역시 그렇게 말해야 하지 않을까? 그리고 나는 도대체 어떻게 해서 그 하나의 경우를 무책임한 방식으로 일반화할 수 있는가?

데카르트주의의 입장에서 내가 가지고 있는 아픔은 오직 나만이 접근하고 알 수가 있다. 그런데 ‘통증’이나 ‘아프다’와 같은 감각어가 사적인 감각의 이름이라고 하자. 이 경우, 내가 사용하고 있는 ‘아픔’이라는 통증은 내가 내면적으로 느끼고 있는 사적인 그 아픔을 가리킬 것이며, 결국 내가 사용하는 ‘아픔’이라는 말의 의미는 나만이 알 수 있는 것이 된다. 그런데 이러한 주장은 타인에게도 그대로 적용될 수 있다. 만일 어떤 사람이 ‘아프다’고 말을 한다면, 그 사람이 사용하고 있는 ‘아픔’이라는 말은 오직 그 사람만이 접근할 수 있는 내적인 아픔을 가리킬 것이다. 그런데

나는 오직 나의 아픔만을 직접 알 뿐이며, 결코 그 사람의 아픔을 직접 알 수는 없다. 그렇다면 다른 사람이 ‘아프다’라고 말할 때 그 말을 우리는 어떻게 이해할 수 있는가?

3.2.2.1. 사적 의미의 불가해성

3.2.2.1.1. 타인의 고통에 대한 상상

§302. 우리가 다른 사람의 고통을 우리 자신의 본보기에 따라 상상 해야 한다면, 이는 그리 쉬운 일이 아니다; 왜냐하면 나는 내가 느끼는 고통에 따라서 내가 느끼지 못하는 고통을 상상해야 할 것이기 때문이다. 즉 나는 상상 속에서 단지 고통의 한 장소로부터 다른 한 장소로 이행하기만 하면 되는 게 아니다. 마치 손의 고통으로부터 팔의 고통 으로의 이행처럼. 왜냐하면 나는 내가 그의 육체의 어떤 한 곳에서 고통을 느낀다고 상상해서는 안 될 것이기 때문이다. (비록 그것이 가능 하다 할지라도.)

비트겐슈타인은 만일 감각어가 사적 감각의 이름이라면, 우리는 다른 사람이 ‘아프다’고 말하는 것이 무엇을 의미하는지를 이해할 수 없을 것이라고 주장하고 있다. 아마도 이러한 주장에 대한 일반적인 응답은, 다른 사람이 ‘아프다’라고 말할 때에는, 그 사람이 내가 ‘아프다’고 말할 때 느끼는 것과 똑같은 어떤 것을 그 사람이 느끼고 있다고 상상함으로써 그 말의 의미를 이해할 수 있다고 반박하는 것이다. 그런데 내가 느낀 것과 동일한 감각을 다른 사람이 느낀다는 것을 상상하는 것은 명백히 이해될 수 있는 것인가? 비트겐슈타인의 대답은 부정적이다. 그러한 상상을 한다고 할 때 정확히 내가 하고 있는 것은 무엇인가? 먼저 내가 아플 때 내가 느끼는 것과 같은 사적 감각을 상상해야 할 것이다. 그리고 우리는 그것을 타인이 그의 몸 안에 가진다고 상상해야 할 것이다. 그러나 타인이 그것을 그의 몸 안에 가진다면, 내가 내 몸 안에 있는 고통이 아니라, 그의 몸 안에 있는 고통을 느꼈

다는 이야기가 될 것이다. 그런데 이것은 아픔을 느끼는 나 자신을 상상하는 것과 어떻게 다르며, 또 내가 다른 육체를 갖는다고 상상하는 것과는 어떻게 다른가?

3.2.2.1.2. 타인의 고통에 대한 상상의 기만성

§350. “그러나 만일 내가 어떤 사람이 고통을 가지고 있다고 가정한다면, 나는 단순히, 그는 내가 매우 자주 가져본 적이 있는 것과 같은 것을 가지고 있다고 가정하는 것이다.”—이는 더 이상 우리를 이끌지 못한다. 그것은 마치 내가 다음과 같이 말하는 것과 같다：“당신은 ‘여기는 5시이다’가 무슨 뜻인지 분명 안다; 그렇다면 당신은 태양에서 5시라는 게 무슨 뜻인지도 안다. 그것은 바로, 여기가 5시일 때 거기는 꼭 여기와 같은 시간이라는 뜻이다.”—같음에 의한 설명은 여기서 가능하지 않는다. 왜냐하면 나는 우리가 여기의 5시를 저기의 5시와 “같은 시간”이라고 부를 수 있다는 것은 알고 있지만, 우리가 어떤 경우에 여기와 저기의 동시성에 관해서 말해야 할지는 알고 있지 못하기 때문이다.// 바로 그와 같이, 그가 고통을 가지고 있다고 하는 가정은 바로 그가 나와 같은 것을 가지고 있다는 가정이라고 말하는 것은 아무런 설명도 아니다. 왜냐하면 문법의 이 부분, 즉 만일 우리가 난로가 고통을 가지고 있고 내가 고통을 가지고 있다고 말한다면 우리는 요컨대 난로가 나와 같은 체험을 가지고 있다고 말할 것이라는 점은 나에게 명료하기 때문이다.

요컨대 타인의 고통을 상상한다고 할 때 나는 어떤 타인을 머리 속에 그려 본 다음, 결국에는 내 스스로가 아픔을 갖는다고 상상할 수밖에 없다. 내가 나와 동일한 사적 감각을 갖는 다른 사람을 상상한다는 가정은 헛소리이다. §350에서 비트겐슈타인은 이러한 가정의 기만성을 ‘태양에서 5시이다’라는 문장에 비추어 설명한다. 얼핏 보아서 이 문장은 우리가 아무런 문제 없이 이해될 수 있을 것 같은 문장으로 보인다. 그런데 ‘몇 시’라는 개념은 어떤 시간대의 체계를 전제하고 있으며, 그 시간대 내의 지역에서

만 적용할 수 있는 개념이다. 그러나 태양은 그러한 시간대를 벗어나 있다. 우리는 태양에서 5시라는 것을 계산할 어떠한 조건도 갖고 있지 못하며, 여기와 태양의 시간이 동일하다는 주장의 진위를 따질 수 있는 어떠한 비교의 틀도 가지고 있지 못하다. 그런 점에서 ‘태양이 5시이다’라는 문장은 실제로는 우리가 전혀 이해할 수 없는 문장이다. 내가 나와 동일한 사적 감각을 갖는 다른 사람을 상상한다는 경우도 마찬가지이다. 나는 다른 사람이 나와 동일한 감각을 느낀다고 결정할 수 있는 어떠한 구체적 조건도 알지 못한다. 그런 결정을 할 수 있기 위해서는 내가 그의 아픔을 느낄 수 있어야만 하는데 그것은 불가능하다.

3.2.3. 사적인 지시적 정의

‘아픔’과 같은 감각어가 사적인 감각의 이름이 아니라는 또 다른 논의를 살펴보자. 이제 비트겐슈타인은 §244에서 제기되었던 질문(어떻게 낱말들은 감각을 지칭하는가?)에 대하여 보다 근본적인 의미에서 ‘아픔’이 사적 감각의 이름이라는 견해를 비판한다. 이름의 관계는 보통 지시적인 정의를 통하여 확립된다. 가령 우리에게 가장 친숙한 예를 생각해 보면, 눈앞에 놓여 있는 책상을 보고 ‘저것은 책상이다’와 같은 말을 통하여 ‘책상’을 정의하는 것이다. 언어의 의미 부분에서 논의 되었던 지시적 정의와 관련된 문제를 논외로 한다면, 우리는 이러한 지시적 정의가 ‘책상’이라는 말을 의미 혹은 그 의미의 습득에 있어서 중요한 역할을 하고 있음을 쉽게 인정할 수 있다. ‘아픔’이 사적인 감각의 이름이라는 입장에서는 ‘아픔’이라는 말의 의미를 ‘책상’이 책상의 이름인 것과 동일한 방식으로 이해하려고 한다. 그러나 이것은 이 두 표현이 가지고 있는 중요한 차이를 무시하는 것이다. 책상이라는 것은 모든 사람들이 관찰 가능한 공적인 대

상을 지칭하는 반면에, 아픔은 사적인 것으로 오직 고통의 그 주체만이 접근할 수 있는 것이다. ‘책상’과 책상의 지시적 연관성은 단순한 정의가 아니라 가령 책상을 손으로 가리키거나, 그것을 움직이고, 보여 주는 다양한 행동 양식을 통하여 확립된다. 그런데 우리는 이러한 것들을 아픔에 대해서는 전혀 할 수가 없다. 그렇다면, ‘아픔’과 아픔의 명명 관계 혹은 지시적 관계는 어떻게 확립될 수 있는가?

3.2.3.1. 감각에 대한 사적 지시

§258. 이런 경우를 생각해 보자. 내가 어떤 한 감각의 반복에 관해서 일기를 적고자 한다. 이를 위해 나는 그 감각을 “E”라는 기호와 연합하고, 내가 그 감각을 가지는 날마다 달력에 이 기호를 써 놓는다.— 나는 우선 그 기호의 정의는 전술될 수 없음을 말하고 싶다.—그러나 어쨌든 나 자신에게는 그 정의를 일종의 지시적 정의로서 줄 수 있다. 어떻게? 나는 그 감각을 가리킬 수 있는가? 일상적인 뜻에서는 가리킬 수 없다. 그러나 나는 그 기호를 말하거나 쓰며, 그와 동시에 나는 그 감각에 나의 주의를 집중한다.—그러니까 말하자면 내부에서 그 감각을 가리킨다.—그러나 무엇 때문에 이런 의식(儀式)을 하는가? 그건 단지 하나의 의식처럼 보인다! 하지만 정의는 한 기호의 의미를 확정하는 데 기여한다.—자, 그 일이 바로 주의 집중에 의해서 일어난다. 왜냐하면 이에 의해 서 그 기호와 그 감각과의 결합이 나의 마음에 각인되기 때문이다.

여기서 비트겐슈타인은 자신이 느낀 어떤 감각에 대해 지시적 정의를 통하여 “E”라는 이름을 부여하려는 자신을 상상해 본다. 이제 나는 E라는 경험을 하고 그것을 “E”라고 부르기로 하고, E를 경험할 때마다 “E”를 달력에 표기하기로 한다. 그리고 책상을 손으로 가리키고 보여주는 행동에 대응하여, 나는 나의 주의를 집중하여 E와 “E”的 지시적 연관 관계를 확립하고자 한다. 우리는 이것을 일종의 사적인 지시적 정의라고 부를 수 있을 것이다.

이러한 지시적 정의는 기호의 의미를 확정하는 데에는 아무런 쓸 모없는 의식에 불과한가? 아니면 “E”라는 기호와 그 감각의 연결을 확립하는가?

3.2.3.2. 사적인 지시의 무용성

§268. 왜 나의 오른 손은 나의 왼손에게 돈을 중여할 수 없는가?—나의 오른손은 나의 왼손에 돈을 건네 줄 수 있다. 나의 오른손은 중여 증서를 쓰고, 나의 왼손은 수령증을 쓸 수 있다.—그러나 그 이상의 실천적 결과들은 중여의 그것들이 아닐 것이다. 왼손이 오른손으로부터 돈을 받는 일을 했다면, 우리는 “자, 그런데 그 다음은?”하고 물을 것이다. 그리고 만일 어떤 사람이 스스로에게 어떤 사적인 낱말 설명을 주었다면—내 뜻은, 만일 그가 스스로에게 어떤 한 낱말을 말하고 그와 동시에 그의 주의를 어떤 한 감각으로 향하게 했다면—우리는 같은 물음을 물을 수 있을 것이다.

사적인 지시적 정의에 대한 비트겐슈타인의 대답은 그것이 쓸 모없는 의식에 불과하다는 것이다. 그는 의식을 집중하는 그러한 단순한 의식을 통하여 명명의 관계가 성립하는 것이 아님을, 중여라는 유비를 통하여 설명하고 있다. 내가 나의 오른손에서 왼손으로 돈을 중여해 주는 의식을 수행했다고 할 경우, 그것이 설령 중여와 비슷해 보인다고 하더라도 실제적인 결과는 아무 것도 낳지 못한다. 사적인 지시의 정의도 이와 다르지 않다는 것이다. 이것이 의미를 확정하는 진정한 정의로 작용하기 위해서는 그에 따른 실제적 결과가 있어야 한다. 도대체 그러한 결과란 무엇인가? 비트겐슈타인에 따르면 사적인 정의는 아무런 실제적 결과를 낳지 못한다. 이 점을 확인하기 위해 사적인 규칙 따르기에 대한 그의 논의를 따라가 보자.

3.2.3.3. 사적인 규칙 준수의 정당화

§261. “E”를 어떤 하나의 감각에 대한 기호라고 부를 어떤 근거를 우리는 가지고 있는가? “감각”은 말하자면 나에게만 이해될 수 있는 언어의 낱말이 아니라, 우리의 공통적 언어의 낱말이다. 그러니까 이 낱말의 사용은 모든 사람들이 이해하는 어떤 정당화를 필요로 한다.

§265. 그렇지만 정당화란 어떤 독립적인 것에 호소함에 존립한다.— “그러나 나는 한 기억으로부터 다른 한 기억으로 호소할 수 있다. (예컨대) 나는 내가 기차의 출발 시간을 올바로 알고 있는지 여부를 모르고 있고, 그걸 검사하기 위해 기차 시간표가 적혀 있는 안내서의 모습을 기억 속에 불러 낸다. 여기서 우리는 같은 경우를 가지지 않는가?” — 아니다; 왜냐하면 이제 이 과정은 실제로 올바른 기억을 불러 일으켜야 하기 때문이다. 기차 시간표의 상상적 모습 자체가 그 올바름을 검사받을 수 없다면, 어떻게 그것이 첫 번째 기억의 올바름을 보증할 수 있을까? (그건 마치 어떤 사람이 오늘 아침 신문이 진실을 쓰고 있는지를 확인하기 위해서 같은 신문 여러 부를 사는 것과 같다.)

만일 “E”라는 기호가 감각 E를 지시하는 이름이라면, 최소한 그것은 “E”라는 기호가 도입되었던 본래의 감각과 동일한 감각을 규칙적으로 지시하는 데 사용될 수 있어야 할 것이다. 가령 본래의 감각과 동일한 종류의 감각이 발생할 때에만, 그리고 오직 그 때에만 나는 “E”라는 기호를 이용하여 그 감각을 지시할 수 있어야 한다. 그런데 만일 내가 기호 “E”를 본래의 감각과 같은 감각에 적용하는지, 아니면 시간이 바뀔 때마다 다른 감각에 적용하고 있는지 어떻게 확인할 수 있는가? 가능한 답변중의 하나는 과거의 감각에 대한 기억을 떠올립으로서 그러한 확인을 할 수 있다고 주장하는 것이다. 하지만 비트겐슈타인은 그러한 방법이 정당화될 수 없다고 생각한다. 가령 우리가 그 감각을 올바른 기억하고 있는 것인지, 아니면 올바로 기억하고 있다는 인상만을 가지고 있는 것인지 어떻게 구분할 수 있는가? 올바른 기억에 대한 우리의 인상을 정당화하기 위하여 우리의 기억에 호소할 수는 없다. 이는 비트겐슈타인의 말대로 마치 신문 기사의 진실성을

확인하기 위하여 동일한 신문을 여러 부 사는 것과 같다.

3.2.3.4. 사적언어의 불가능성

§258. 그러나 “그 결합이 나의 마음에 각인된다”는 말은 단지, 이 과정이 내가 미래에 그 결합을 올바로 기억해 내도록 작용한다는 뜻일 뿐이다. 그러나 우리의 경우에는 나는 실은 올바름의 기준을 가지고 있지 않다. 여기서는, 나에게 옳게 보이는 것은 무엇이건 옳다고 말해도 될 것이다. 그리고 이것이 뜻하는 바는 단지, 여기서는 ‘올바름’에 관해서는 이야기가 될 수 없다는 것이다.

그런데 여기서의 문제는, 우리가 “E”라는 기호를 우리의 감각에 제대로 적용하고 있는가를 확인하기 어렵다는 것이 아니라, 그러한 일이 원리상 불가능 하다는 것이다. 만일에 그것을 확인할 방법이 없다면, 그것을 올바로 사용하고 있는지, 그렇지 않은지를 의심하는 것도 아무런 의미가 없다. 비트겐슈타인에 따르면 어떤 기호를 이름으로 사용한다는 것은 규칙 지배적인 언어 활동이며, 규칙이란 것은 정확하게 혹은 부정확하게 쓰는 것이 가능해야 한다. 다시 말해 “E”的 적용이 올바른 상황이 있어야 하고, 그렇지 않은 상황이 있어야 한다. 하지만 “E”라는 기호가 사적 감각의 이름인 경우, 올바른 적용과 올바르게 적용되었다고 생각하는 경우를 구분할 길이 없다. 올바르게 적용되었다고 생각하는 것과는 구분되는 올바른 적용에 대한 독립적 정당화가 불가능한 경우, 오류의 가능성은 원천적으로 봉쇄된다. 우리는 “E”的 적용이 올바른지 그른지를 구별할 방법이 없으며, 이 경우 옳음과 그름의 구분의 적용은 무의미한 것이다. 우리는 “E”的 적용에 대해 옳고 그름을 말할 수 없다. 결국, 비트겐슈타인에 따르면, “E”는 감각 E의 이름도 아니고 기호도 아닌, 아무 것도 아니라는 것이다.

3.2.4. 감각어의 의미에 있어서 사적 감각의 무용성

3.2.4.1. 상자 속의 딱정벌레

§293. 자, 모든 사람 각각이 자기 자신에 관해 나에게 말한다. 자기는 오직 자기 자신으로부터만 고통이 무엇인지를 안다고!——모든 사람 각각이 상자 하나씩을 가지고 있고, 그 속에는 우리가 “딱정벌레”라고 부르는 것이 들어 있다고 가정해 보자. 아무도 다른 사람의 상자 속을 들여다 볼 수 없다; 그리고 모든 사람 각각은 자기는 오직 자기의 딱정벌레를 봄으로써만 딱정벌레가 무엇인지를 안다고 말한다. 여기서 모든 사람 각각은 자기의 상자 속에 다른 사물을 가지고 있을 수도 있을 것이다. 그뿐 아니라, 우리는 그러한 사물이 계속해서 변한다고 상상할 수도 있을 것이다.—그러나 그럼에도 불구하고 만일 이 사람들의 “딱정벌레”라는 낱말이 어떤 사용을 가진다면?—그렇다면 그것은 어떤 한 사물의 명칭으로서의 사용은 아닐 것이다. 상자 속의 사물은 그 언어 놀이에 전혀 속하지 않는다; 어떤 무엇으로서조차도 역시 속하지 않는다. 왜냐하면 그 상자는 비어 있을 수도 있기 때문이다.—아니, 상자의 이 사물에 의하여 ‘약분’될 수 있다; 그것이 무엇이건 간에, 그것은 상쇄되어 없어져 버린다.

결론적으로 비트겐슈타인은 우리가 갖는 사적 감각이 감각어의 사용과 관련하여 아무런 역할도 하지 않음을 지적한다. 물론 여기서 비트겐슈타인은 우리가 어떠한 사적 감각도 가지고 있지 않는다는 것을 주장하는 것은 아니다. 그는 단지, 설령 그러한 사적 감각이 있다고 하더라도 이것이 우리의 “감각어”의 의미와 관련해서는 아무런 역할도 하지 않는다는 점을 지적하는 것이다. 이 점을 위하여 비트겐슈타인은 우리가 각자 “딱정벌레”라고 부르는 것이 하나씩 들어있는 상자를 가지고 있고, 각자의 상자는 본인들이 들여다볼 수 있는 경우를 상상한다. 우리는 각자 자신의 상자 안에 딱정벌레가 들어 있다고 주장한다. 그리고 다른 사람

의 상자 속은 다른 누구도 들여다볼 수 없다. 그러므로 실제로는 그 상자들 속에 들어있는 벌레들은 서로 다를 수도 있고 심지어 아무 것도 들어 있지 않을 수도 있다. 그럼에도 불구하고, 우리는 “딱정벌레”라는 말을 이용하여 의사 소통을 하는 데에 아무런 문제가 없다. 그렇다면, 상자 속에 들어 있는 그 내용물은 우리의 언어에 있어서 어떠한 역할을 하고 있는가? 사실상 상자 속의 내용물은 우리의 언어 사용에 있어서 아무런 역할도 하지 않는다. 이러한 상황에서 ‘딱정벌레’의 의미와 관련하여 문제가 되는 것은 ‘우리가 그 표현을 어떻게 사용하고 있는가?’ 그리고 ‘이 표현의 사용과 관련하여 어떠한 행위들을 수행하는가?’와 같은 외적인 요소들이다. 그렇다면 “딱정벌레”는 각자의 상자 속에 들어 있는 벌레의 이름일 수가 없다. 상자 속의 내용물은 우리의 언어 놀이를 구성하는 정당한 부분이 아니다.

3.2.4.2. 그림 속의 항아리

§297. 물론, 냄비 속의 물이 끓는다면, 냄비로부터는 증기가, 그리고 냄비의 그림으로부터도 또한 증기의 그림이 올라간다. 그러나 만일 냄비의 그림 속에서도 역시 무엇인가가 끓고 있어야 할 것이라고 말하려는 사람이 있다면?

그림 속의 항아리와 거기서 나오는 수증기도 동일한 점을 지적하고 있다. 항아리에서 수증기가 나오고 있는 그림이 있을 때 그 그림을 보고 항아리 속에 무엇인가 끓고 있는 것이 있어야만 한다고 주장하는 것은 우스꽝스러운 일이다. 이러한 질문을 진지하게 생각하는 사람은 그림이란 것이 무엇인지를 잘 이해하지 못하는 사람이다. 말하자면, 항아리 속의 내용물은 그림의 정당한 부분이 아니며, 이 그림의 언어 놀이에는 항아리 속의 내용물이 포함되지

않는다. ‘아픔’과 같은 감각어가 우리의 내적인 감각을 가리키는 이름이라고 주장하는 사람은 그림 속의 항아리 속에 끓는 액체가 있어야 한다고 주장하는 사람과 같은 치지에 놓여 있다.

3.3. 표현과 기술

3.3.1. 감각어의 학습

§244. 하나의 가능성은 이것이다. 낱말들은 감각의 원초적이고, 자연적 표현들과 결합되고, 그 자리를 대신한다는 것이다. 어린 아이가 다쳐서 운다; 그리고 그때 어른들은 아이에게 말을 걸고, 그에게 소리치는 것을 그리고 나중에는 문장들은 가르친다. 그들은 아이에게 새로운 통증-행위를 가르친다.// “그러니까 당신의 말은 ‘통증’이란 낱말은 실제로는 울음을 의미한다는 것인가?”—그 반대다; 통증의 음성적 표현은 울음을 대신하며, 울음을 기술하지는 않는다.

언어를 배우기 이전의 아이는 통증을 느낄 때, 울음이나 신음, 짹그림과 같은 통증 행위를 통하여 자신이 통증을 느끼고 있음을 표현한다. 이는 언어 이전에 우리의 내적 감각이 외부로 표출되는 가장 원초적이고 본능적인 자연스러운 행위이다. 비트겐슈타인은 여기서 ‘나는 아프다’와 같은 통증과 관련된 문장이 이러한 원초적이고 자연적인 통증 행위를 대신하여 통증을 표현하는 역할을 수행한다는 가능성을 제안한다. 울음이나 신음과 같은 것이 학습되지 않은 자연스러운 통증 행위라면, ‘아프다’와 같은 언어적 표현을 사용하는 것은 일종의 학습된 새로운 통증 행위라는 것이다.

3.3.2. 표현으로서의 감각어

§290. 그러나 언어 놀이는 내가 기술하는 감각과 더불어 시작하지 않는가?—아마도 “기술한다”란 낱말이 여기서 우리를 희롱하고 있다. 나는 “나는 나의 심리 상태를 기술한다”라, 그리고 “나는 나의 방을 기술한

다”라고 말한다. 우리는 언어놀이의 차이를 기억 속에 불러내야 한다.

그런데 이러한 학습된 통증 행위로서의 ‘아프다’와 같은 문장의 발화는 결코 내적 성찰을 통해 파악한 사적인 대상이나 상태를 기술하는 것이 아니다. 감각이가 사적인 감각을 이름 짓는 것으로 보려는 입장에 깔려 있는 생각은 감각적 개념은 나의 내면적 상태를 보고 하기 위하여 기술적으로 사용되고 있다는 것이다. ‘나는 아픔을 가지고 있다’와 같은 문장의 경우, 나는 기술적 문장을 이용하여 나의 내면에 일어나고 있는 상태나 사건을 타인에게 보고하고 기술한다는 것이다. 이때 나의 내면적 경험은 곁으로 드러나는 나의 육체적 행동과는 논리적, 인식론적으로 독립적이다. 이러한 견해에서, 사적인 마음은 육체적 행동에 우연적으로만 연결되어 있으며, 나는 나 자신만이 알 수 있는 나의 내면을 심리적 언어를 이용하여 타인에게 보고, 전달하는 것이다.

3.3.3. 학습된 통증행위

이러한 입장과는 달리 비트겐슈타인은 여기서 ‘나는 아프다’와 같은 문장은, 가령 내가 나의 방을 기술할 때 사용하는 진술들과는 전혀 다른 언어 놀이에 속한다는 표현주의적, 자연주의적 관점을 제안하고 있다. 아이가 아파서 울 때에 아이는 자신의 내면을 반성하고 자신의 아픔을 엄마에게 기술하거나 보고하는 것이 아니다. 아이는 울음을 통하여 자신의 아픔을 표현하고 있는 것이다. 울음을 대치하는 학습된 통증 행위로서 ‘나는 아프다’라는 문장이 수행하는 역할도 이와 동일하다. 비트겐슈타인의 「‘사적 경험’과 ‘감각 자료’에 관한 강의를 위한 노트」에 실린 한 구절을 인용하여 보자.

나의 행위를 기술할 수 있는 것처럼, 똑 같은 의미에서 나의 아픔도 기술할 수 있을 듯하다! 전자는 말하자면 외면에 관한 기술이고, 후자는 내면에 관한 기술이 될 것이다. 내가 내 몸의 한 부분에 이름을 부여할 수 있는 것과 마찬가지고 나의 사적인 경험에도 이름을 (비록 간접적일지라도) 부여할 수 있다는 생각 역시 마찬가지로 그럴듯하다. 이점에 주목하라. 언어 놀이들은 당신이 생각하는 것보다 훨씬 더 다채롭다는 사실을 말이다. 신음 소리를 기술로 볼 수는 없다. 그러므로 ‘나는 이가 아프다’는 진술이 기술과 얼마나 다른지 알 수 있다. [...] ‘나는 5실링을 가지고 있다’는 기술과 같은 모양으로 이루어져 있지만, ‘나는 치통을 가지고 있다’는 고통의 표현이다.(Hacker, pp.79-80에서 재인용)

아이의 원초적이고 자연스러운 표현으로서의 통증 행위는 습득된 언어 놀이보다 시간적으로 앞서 있으며, 그러한 언어놀이의 기반이 되는 것이다. 아이가 다쳤을 때 아이는 울고, 소리 지르고, 다친 부위를 감싼다. 아이는 이때 결코 자신의 내면을 들여다보지 않는다. 바로 이것이 통증 언어와 관련된 언어 놀이의 뿌리가 되는 것이다. 우리는 학습을 통해서 자연적인 표현 행위를 확장함으로써 아픔을 말로써 표현하게 된다.

3.3.4. 심리적 언어의 공공성

§256. 그러면 나의 내적 체험들을 기술하는, 그리고 오직 나 자신만이 이해할 수 있는 언어는 어떠한가? 어떻게 나는 나의 감각들을 나타내는 낱말들을 사용하는가?—우리가 일상적으로 하듯이 그렇게? 그러니까 나의 감각어들은 나의 자연적인 감각 표출들과 결합되어 있는가? —이 경우 나의 언어는 ‘사적’이지 않다. 다른 사람도 그 언어를 나처럼 이해할 수도 있을 것이다.

§257. 만일 사람들이 자기의 고통을 표출하지 않는다면 (신음하지 않는다면, 얼굴을 찌푸리지 않는다면 등등) 어찌 될까? 그러면 우리는 어린 아이에게 ‘치통’이란 낱말의 사용을 가르칠 수 없을 것이다.

여기서 한 가지 우리가 주목할 부분은 만일에 아이의 자연적인 통증 행위가 없었다면, ‘아프다’와 같은 감각이, 혹은 통증어의 가르침이나 학습은 불가능했을 것이라는 점이다. 아이가 어떤 특정한 행동을 할 경우, 그는 이 행동과의 연관 하에서 ‘아프다’라는 말을 학습한다. 즉 ‘나는 아프다’라는 문장을 통증행위와 이와 결부된 여러 언어적·비언어적 행위 양식(가령 통증을 달래주는 행위)들이 관여하는 언어 놀이를 통하여 습득하게 되는 것이다. 즉, 아이는 ‘나는 아프다’라는 문장을 우리의 자연적인 고통 행위의 확장으로 사용하고, 타인이 같은 방식으로 행동할 때 그에게 고통이 있음을 인정하는 것을 배운다. 여기서 아이가 느끼는 통증의 감각은 사적인 것으로 생각할 수 있지만, 통증의 외적인 표현으로서의 행위는 공적으로 접근 가능한 것이다. 우리가 통증어를 이용하여 주관적인 느낌을 전달할 수 있는 의미론적 근거는 바로 관찰 가능한 공적인 행위에 근거하고 있다. 그런 의미에서 자연스러운 통증의 표출 행위와 관련된, 혹은 그것을 대체하는 통증어는 더 이상 사적인 공간에 머물러 있지 않는다. 통증 행위는 이제 내면적인 통증과 우연적으로 결합되어 있는 것이 아니라, 그 자체가 고통스러움을 인정하는 하 나의 기준으로서 ‘통증’의 의미의 일부분에 속한다. 이 점을 박병철 교수는 다음과 같이 요약하고 있다.

본질적으로 사적인 내적 감각도 그에 동반하는 자연적이고 원초적인 감각 행위에 의해서 공적인 틀 안으로 들어오며, 그러한 공적인 틀은 궁극적으로 언어 놀이의 학습을 통해 언어적 표현으로 대치된다. 우리 각자가 가지는 사적인 내적 감각은 그에 동반하는 자연적 표현들을 매개로 하여 공적인 틀인 언어 놀이와 연결된다. 그리하여 사적 경험에 대한 언어적 표현들은 더 이상 사적인 것이 아니다.(박병철, 『비트겐슈타인』, p.240)

3.4. 타인의 마음 문제

§303. “나는 다른 사람이 고통을 가지고 있다는 것을 단지 믿을 수 있을 뿐이지만, 내가 고통을 가지고 있을 경우에는 나는 그것을 안다.” —그렇다; 게다가 우리는 “그는 고통을 가지고 있다.” 대신에, 나는 “그가 고통을 가지고 있다고 믿는다.”고 말하려고 결심할 수도 있다. 그러나 그것이 전부이다.—여기서 마치 심리적 과정들에 관한 설명 또는 진술처럼 보이는 것은 실은 한 어법을 우리가 철학을 하는 동안 우리에게 더 적절해 보이는 다른 한 어법으로 바꿔치기 한 것이다.

§303의 첫 번째 화자는 우리가 데카르트주의자라고 부를 수 있는 입장을 대변하고 있다. 이러한 입장에 따르면 감각어는 나의 내면적인 사적 대상이나 상태를 가리키고 있으며, 오직 나 자신만이 그에 대한 확실한 앎을 가질 수 있다. 그리고 이런 생각의 다른 한편에는, 타인의 내면적인 경험이나 심리적 상태(가령 타인의 고통)는 간접으로만 알 수 있다는 생각이 깔려 있다. 내가 나의 통증에 관해 말할 때에는 반성적 능력을 통하여 직접적으로 알 수 있지만, 타인의 통증에 관해 말할 때에는 그의 행동에 대한 관찰을 통하여 그 행동의 원인을 추론하는 방식으로 접근해야만 하기 때문이다. 그런데 우리는 언제나 자신의 고통을 숨기고 위장할 수 있으므로 우리는 그 타인의 고통에 대해 의심할 수 있으며, 우리의 추리는 언제나 틀릴 가능성을 가지고 있다. 그러므로 데카르트적인 입장에서는, 우리는 결코 타인의 고통에 대해 알 수 없으며, 기껏해야 ‘그 사람이 아프다고 믿는다’고 말할 수 있을 뿐이다.

3.4.1. 타인의 마음 문제의 문법적 오류성

§246. 그런데 어떤 점에서 나의 감각들은 **사적인가?**—자, 오직 나만이 내가 실제로 고통을 가지고 있는지 여부를 알 수 있다. 다른 사람은 그걸 단지 추측할 수 있을 뿐이다.—이 말은 한편으로는 거짓이요, 한

편으로는 무의미하다. 우리가 “안다”라는 말을 정상적인 방식으로 사용한다면(그리고 우리가 그것을 어떻게 달리 사용할 수 있단 말인가!), 다른 사람들은 내가 고통을 가지고 있다는 것을 자주 안다.— 그렇다, 그러나 그럼에도 불구하고 나 자신이 그걸 아는 만큼의 확신을 가지고 서 아는 것은 아니다!—나에 대해서는 우리는 (가령 농담에서가 아니라면,) 나는 내가 고통을 가지고 있음을 있다고 결코 말할 수 없다. 그 말은 가령 내가 고통을 가지고 있다는 것 외에 대체 무엇을 뜻하겠는가?

지금까지 우리가 살펴보았던 비트겐슈타인의 여러 논의들은 타인의 마음에 대한 데카르트적인 이러한 주장과 귀결이 터무니없음을 보이고자 하는 것이라고 할 수 있다. 이미 논의되었듯이, 내 자신의 내면에 대한 얇이라는 것은 문법적 오류이다.(§246) 이제 다음으로 비트겐슈타인은 타인의 내면은 오직 간접적으로만 알 수 있다는 주장의 오류에 대해서 말하고 있다. 타인들은 내가 아픈지 의심할 수 있는 반면에, 나는 내 자신이 아픈지 의심할 수 없다. 바로 그런 점 때문에, 나는 ‘내가 아프다는 것을 안다’고 말할 수 없지만, 역으로 타인들은 내가 아프다는 것을 알 수 있다고 말할 수 있다는 것이다.

3.4.2. 타인의 마음은 추리의 대상이 아니다.

(2부 222/330) 나는 다른 사람이 무엇을 생각하고 있는지는 알지만, 내가 무엇을 생각하고 있는지는 모를 수가 있다// “나는 당신이 무엇을 생각하고 있는지 안다.”고 말하는 것은 옳다. 그리고 “나는 내가 무엇을 생각하는지 안다.”고 말하는 것은 잘못이다// (철학을 뒤덮고 있는 구름의 전체는 한 방울의 언어 이론으로 응축된다.)

타인의 내면에 대한 지식이 간접적이라는 주장에서는 행동이란 것이 내적인 것에 야기된 그러나 독립적인 신체의 움직임으로만 인식되고 있다. 그런데 과연 내가 보고 있는 것은 단순히 타인의

신체적 움직임뿐인가? 누군가가 상처를 입고 몸부림치는 것을 본다고 하자. 이때 우리는 그가 아프다는 것을 추론하는 것이 아니라 직접적으로 그가 아픔을 보는 것이다. 의사가 환자의 아픈 부위를 건드려서 그 환자가 비명을 지른다고 하자. 이 때 우리는 ‘그것은 단지 드러난 행동일 뿐이고, 고통은 여전히 감춰져 있어.’라고 말할 수는 없다. 마찬가지로 우리는 타인의 얼굴 모습에서 호감이나 적대감을 추리하는 것이 아니라, 호감과 적대감을 직접 본다.

사람의 얼굴에서 기쁨이나 우울함이나 장난스러움을 실제로는 볼 수 없고 다만 근육의 수축만을 볼 수 있다는 생각은, 정원에서 실제로는 나무를 볼 수 없고, 다만 색깔과 모양을, 즉 감각 자료와 형상만을 볼 수 있다는 생각만큼이나 엉뚱하다.(P.M.S. Hacker, op. cit., p.93)

3.4.3. 타인의 마음의 확실성

§303.자, 어디 한번—실제의 경우에—다른 사람의 불안 또는 고통을 의심하려고 시도해 보라.

(2부. p.223/p331) 원인이 명백한 어떤 고통에 몸을 비트는 사람을 내가 볼 때, 나는 그의 느낌들이 그럼에도 불구하고 나에게 숨겨져 있다고 생각하지는 않는다.

(2부. p.224/p.332-333). 나는 다른 사람의 감정을 그 어떤 하나의 사실을 확신하는 것만큼이나 확신할 수 있다. [...]// “그러나 만일 당신이 확신한다면, 당신은 단지 의심을 마주하고서 눈을 닫아버리는 것 아닌가?”—내 두 눈은 닫혀 있다.// 이 사람이 고통을 가지고 있다는 것을 나는 $2 \times 2 = 4$ 라는 것보다 덜 확신하는가?—그러나 그 때문에 전자가 수학적 확실성인가?——‘수학적 확실성’은 심리학적 개념이 아니다.// 확실성의 종류는 언어놀이의 종류이다.

그런데 한편으로, 우리는 통증을 느끼면서도 그 통증을 드러내

지 않을 수 있다. 또한 동시에 우리는 위장된 겉모습에 속을 수도 있다. 통증 행위가 ‘통증’이라는 말의 의미를 구성하는 일부분이라고 할 때에, 비트겐슈타인은 이러한 가능성은 부정하고 있는 것은 아니다. 그렇다면 진짜로 통증을 느끼는 경우와 거짓으로 통증을 가장하는 경우를 우리는 어떻게 구분할 수 있을까? 말하자면, 우리는 또 다른 행동을 통해서, 즉 더 많은 외면을 통해서만 속았다는 것을 알 수 있을 것이다. 가령 고통을 숨기려면 애써 신음을 억눌러야 하고, 그러다가 신음이 새어나오면 고통이 드러난다.

이를 언어 놀이의 차원에서 이야기해 보자. 하나는 정상적인 의미의 통증 언어 놀이를 하는 것이고, 다른 하나는 일종의 거짓말 언어 놀이를 하고 있는 것이 될 것이다. 그런데 거짓말 언어놀이가 가능하기 위해서는 1차적으로 통증 언어놀이가 전제되어 있어야만 한다. 거짓말 언어 놀이의 ‘통증’의 의미는 정상적인 통증 언어 놀이에서 빌려온 것이며, 그런 점에서 거짓말 언어 놀이는 통증 언어 놀이를 습득한 후에야 가능할 것이다. 통증 행위를 통하여 정상적으로 ‘통증언어’를 습득하는 과정에서 통증을 가장하거나 통증을 의심하는 상황은 상상하기 어렵다.

그런데, 다른 한편으로 아픔과 통증 행위 사이의 본질적인 연관을 부정하는 입장에서는, 어떠한 통증 행위도 그 당사자가 실제로 통증을 가지고 있다는 결정적 증거로 간주하지 않을 것이다. 따라서 정상적인 통증 언어 놀이의 조건 하에서는 전혀 의심이 불가능한 상황이라고 하더라도, 여전히 우리는 ‘타인이 자신의 통증을 가장하고 있지 않은가?’라는 의문을 제기할 수 있지 않을까? 가령 누군가 자동차에 치여서 신음하며 몸부림치고 있다고 해 보자. 그런데 누군가가 ‘그가 통증 행위를 가장하고 있는 것일 수 있으며, 그런 의미에서 그가 실제로는 아픈지 알 수 없다’고 말한다고 해 보자. 과연 이러한 의심은 정당화될 수 있으며, 그러한 의심의 가

능성 때문에 우리가 그가 아픈지를 알 수 없는가? 그러한 상황에서의 의심은 불합리해 보인다. 누군가가 이러한 상황에서 여전히 진지하게 이러한 의심을 제기한다면, 우리는 그가 ‘아프다’라는 말의 의미를 정확히 이해하고 있는지 의심할 수밖에 없다.

3.4.4. 규준론적 행동주의

§281. “그러나 당신이 말하는 바는, 예컨대 고통—행동 없는 고통은 존재하지 않는다는 것으로 귀결되지 않는가?”—내 말은 이렇게 귀결된다 : 우리는 오직 살아 있는 사람에 대해서만, 그리고 그와 비슷한 (비슷하게 행동하는) 것에 대해서만, 그것은 감각들을 가지고 있다, 그것은 본다, 눈이 멀었다, 듣는다, 귀먹었다, 의식을 지니고 있다, 의식을 잃었다고 말할 수 있을 것이다.

지금까지 살펴 본 비트겐슈타인의 주장의 핵심은, 심리적 어휘나 개념의 의미를 이해함에 있어서 겉으로 드러난 행동과의 본질적인 연관성이다. 심적인 것은 본질적으로 (내적인 것을 표현하는) 인간의 행동이란 양식으로 현시되는 것이다. 그렇다면 비트겐슈타인은 행동주의자인가? 소위 철학적 행동주의는 우리가 심적인 것이라고 부르는 것들은 바깥에서 관찰 가능한 우리의 행동이나 혹은 특정한 방식으로 행동하려는 행동적 성향 외에 다름 아니라고 주장한다. 이들은 심리적인 것에 관한 모든 진술들을 행동이나 행동적 성향의 진술들로 환원하려고 한다. 각각의 심리적 개념들은 그것을 적용하기 위한 필요, 충분 조건으로서의 행동적 성향에 의해 정의된다. 비트겐슈타인은 그러한 의미에서 행동주의자인가? 우리는 비트겐슈타인이 결코 그러한 의미에서의 행동주의자가 아님을 다음과 같은 측면에서 지적할 수 있다.

먼저, 타인의 마음에 대한 확실성의 논의에서 우리는 비트겐슈타인이 타인의 행동으로부터 그 심리적 상태를 추리하지 않는다

고 주장함을 보았다. 오히려 우리는 타인의 행동 속에서 직접적으로 그 고통을 본다. 이는 타인의 행동이 거기에서부터 타인의 심리적 상태를 추리할 수 있는 증거나 아니라, 타인에게 특정의 심리적 개념을 귀속시키기 위한 규준이라는 주장으로 이해될 수 있다. 그런 의미에서 우리는 비트겐슈타인의 입장은 규준론적 행동주의라고 부를 수 있다. 규준론적 행동주의는 심리적 용어들을 적용을 위해서는 그것의 적용을 위한 행동적 규준이 있어야 한다고 주장이다. 그런데 비트겐슈타인이 생각하는 규준이란 개념은 심리적 개념의 적용을 위한 필요, 충분 조건과 같은 엄격한 기준이 아니다. 그런 의미에서, 우리가 채택하는 검증의 원칙으로서의 행동적 규준은 심리적 언어가 갖는 의미를 모두 논진(exhaust)하지 않는다.

3.4.4.1. 일인칭과 삼인칭의 비대칭성

§290. 나는 물론 나의 감각의 동일성을 기준들에 의해서 확인하지 않는다; 오히려 나는 같은 표현을 사용한다. 그러나 그로써 언어놀이는 끝나지 않는다; 그로써 언어 놀이는 시작된다.

§358. 그러나 나는 나에 대해서도, 나는 이러이러하게 행동하기 때문에 나는 나 자신에게 말을 하고 있다고 말하는가?—나는 그런 말을 나의 행동의 관찰에 의하여 말하지 않는다. 그러나 그 말은 내가 그렇게 행동하기 때문에만 뜻을 가진다.

다른 한편으로 행동주의의 입장은 일관되게 밀고 나갈 경우, 우리는 심리적 개념의 1인칭적인 귀속에 대해서도 마치 우리가 자신의 고통 행동을 관찰한 다음, ‘나는 아프다’라는 문장을 발화해야 될 것처럼 보인다. 하지만 비트겐슈타인에 따르면, 심리적 개념의 1인칭적 귀속과 3인칭적 귀속은 비대칭적이다. 가령 나는 내 자신의 신음을 듣고 그것에 근거해서 그러한 발언을 하지는

않는다. 대신에 비트겐슈타인은 이를 단순히 ‘나는 표현을 사용한다’고 말하고 있다. 즉, 나는 단지 ‘내가 아프다’고 말할 뿐이다. 앤스콤은 비트겐슈타인의 이러한 주장을, ‘심리 동사의 1인칭 사용은 비정후적이고 비가설적인 반면, 2인칭과 3인칭의 사용은 정후적이며 가설을 포함한다’고 요약하고 있다.(R. 수터, op. cit., p.117) 다른 한편으로, 앤스콤은 우리가 심리적 언어의 2인칭, 3인칭적으로 사용하기 위해서 어떤 특별한 종류의 탐구나 숙련을 필요로 하지 않음을 지적하고 있다. 앞서도 지적하였듯이, 자동차에 치여서 신음하고 있는 사람이 고통에 빠져 있다는 것을 알기 위하여 특별한 재주가 필요한 것은 아니다. 그런 점에서 심리적 언어의 1인칭 사용과 3인칭 사용을 구분하고 있는 것은 이들 사용들의 문법적 특성 때문이다. 3인칭적인 경우에는 우리는 원리적으로 ‘너는 그것을 어떻게 아느냐?’라는 질문을 던질 수 있지만, 1인칭의 경우에는 그러한 질문의 가능성성이 봉쇄되어 있다는 것이다. 다른 한편 여기서 우리가 주목해야 될 부분은, 심리언어의 1인칭적인 사용의 경우에도 여전히 그 의미나 의의는 공적으로 관찰 가능한 행동을 통하여 주어진다는 사실이다. 즉, 그러한 표현들의 사용은 공적인 영역에 속하는 언어 놀이의 일부로서만 그 의의를 지닐 수 있다.

3.5. 심리적 언어와 삶의 양식

3.5.1. 사유와 고통의 주체

§286. 그러나 육체에 대해서, 그것이 고통을 가진다고 말하는 것은 불합리하지 않은가?——그런데 왜 우리는 불합리를 느끼는가? 대체 어떤 점에서 나의 손이 고통을 느끼는 것이 아니라 내가 나의 손에서 고

통을 느끼는 것인가?// “고통을 느끼는 것은 육체인가?”라는 물음은 어떤 종류의 문제인가?—그 문제는 어떻게 결정될 수 있는가? 그것이 육체가 아니라는 주장은 어떻게 해서 유력해지는가?—자, 가령 다음과 같이 해서. 즉 어떤 사람이 손에 고통을 가지고 있을 때, 그 손은 그 사실을 말하지 않는다. 그리고 우리는 그 손을 위로하지 않고 그 괴로워하는 사람을 위로한다; 우리는 그의 얼굴을 들여다본다.

§281의 인용문에서 비트겐슈타인은, 우리는 오직 살아 있는 사람이나 그와 비슷한 것에 대해서만 ‘의식을 지니고 있다’와 같은 심리적 언어를 적용할 수 있다고 주장한다. §286에서는 고통이 귀속되는 것은 손이 아니라 바로 그 사람이라고 주장한다. 여기서 심리적 개념이 적용되는 주체는 더 이상 데카르트적인 사유의 주체로서의 정신적 실체이거나 그에 대립되는 육체가 아니다. 해커는 여기서 비트겐슈타인이 하고 있는 작업의 핵심은 철학적 전통 속에서 계속되어 온 인간의 본성에 대한 왜곡을 바로 잡는 데에 있다고 지적한다.

그는 데카르트의 ‘생각하는 것(res cogitans), 즉 심리적인 속성을 가지는 정신적인 실체를 치워 버리고 그 자리에 사람을, 즉 육체 속에 들어 있는 영혼(anima)이 아니라 삶의 흐름 속에서 정신적, 물질적인 통일체로 살아가는 존재를 집어 넣는다. 지각하고 생각하며 욕구를 가지고 행동하고 기쁨과 슬픔을 느끼는 것은 사람이지 정신이 아니기 때문이다.(P.M.S. Hacker, op. cit., p.12)

정신과 육체, 행동 등의 개념을 싸고도는 전통적인 철학적 질문들은 그러한 질문에 맞는 특정한 종류의 답변을 요구하고, 이러한 과정을 거치면서 우리는 우리도 모르는 사이에 인간, 인격, 마음, 육체, 행동, 사유, 고통 등의 개념들에 대한 왜곡된 그림을 가지게 된다. 말하자면, 데카르트적인 정신적 실체와 같은 개념은

문법적 허구이다.

결국 비트겐슈타인이 하고 있는 작업은 심리적 개념들의 심충적 문법을 드러냄으로써 이러한 왜곡을 바로 잡고 올바른 인간적 관점을 회복하는 것이다. 여기서 심충적 문법을 드러낸다고 하는 것은, 전통적인 철학적 문제들이 우리가 사용하는 언어의 특성에 근거하고 있기는 하지만, 그 오해의 책임은 언어에 있는 것이 아니라 바로 우리들에게 있다는 것을 의미한다. 우리가 사용하는 언어들이 비록 오해를 유발할 수 있는 소지를 가지고 있는 것은 사실이지만, 언어 자체에는 아무런 문제가 없으며, 심리적 언어의 기능과 의미를 왜곡함으로써 철학적 난제들을 만들어내는 것은 우리들의 책임이라는 것이다. 그리고 이러한 오해를 바로 잡고 심리적 언어의 기능을 제대로 이해할 때, 마음에 대한 데카르트적인 그림이나 개념적 이원성은 무력화된다. 말하자면, 데카르트적인 이원성이 제기하는 문제는 우리가 사용하고 있는 언어의 문법적 문제이다. 그리고 비트겐슈타인이 하고 있는 작업은 데카르트 식의 이원론이 옳고 틀렸다는 식의 평면적 논쟁에 참여하는 것이 아니라, 그 문제에 대한 뿌리인 우리가 공유하고 있는 선입견을 와해시킴으로써 문제를 해소시켜 버리는 것이다. 데카르트적 이원성을 거부하는 것은, 그 주장이 그르고 그 반대의 주장이 옳아서가 아니라, 그 두 가지 모두가 문법적으로 무의미하거나, 혹은 최소한 그러한 논쟁에 참가하는 이들이 의도하는 의미는 가지고 있지 않기 때문이다. 그런 점에서 올바른 인간적 관점을 획득하고 우리 자신을 똑바로 보기 위해서 우리가 해야 할 일은 먼저 심리적 언어의 곡해에서 기인하는 이러한 철학적 질문들을 해소(dissolve) 하는 것이다.

3.5.2. 기계는 생각할 수 있을까?

§359. 기계가 생각할 수 있을까? —— 기계가 고통을 가질 수 있을까? — 자, 인간 육체는 그런 어떤 하나의 기계라고 해야 할까? — 그것은 어쨌든 그런 기계에 가장 가깝기는 하다.

§360. 그러나 좌우간 기계는 생각할 수 없다! — 이는 경험 명제인가? 아니다. 우리는 오직 사람 및 그와 비슷한 것에 대해서만, 그것은 생각한다고 말한다. 우리는 인형들에 대해서도, 그리고 실로 유령들에 대해서도 역시 그런 말을 한다. “생각한다”라는 말을 하나의 도구로 보라!

기계는 생각할 수 있을까? 비트겐슈타인이 이러한 질문을 던졌다는 것은 대단히 흥미로운 사실이다. 그런데 더 흥미로운 점은 이 질문에 답하는 그의 방식이다. 비트겐슈타인은 ‘기계가 생각할 수 없다’는 것이 경험적 명제가 아니라고 주장한다. 다시 말해서, 이 문장은 무의미하거나 개념적으로 비정합적이라는 것이다. 비트겐슈타인의 다른 저작들에 나오는 관련 구절들을 인용해 보자.

‘기계가 생각한다는 것이 가능할까?’ [...]이 질문에 들어 있는 어려움의 핵심은 [...] ‘기계가 생각한다(지각한다, 원한다)’는 말이 어쩐지 불합리해 보인다는 것에 있다.(The Blue and Brown Books, 47, Hacker, p.112에서 재인용)

‘생각한다’라는 말을 들을 수 있으려면 얼마나 많은 일들을 해야 하는가?(심리 철학에 관한 언급 I, §563, Hacker, p.116에서 재인용)

비트겐슈타인의 이러한 주장을 이해하기 위해서는 언어 놀이와 삶의 양식이라는 개념을 먼저 떠올려야 한다. ‘생각한다’와 같은 심리적 개념들은 먼저 그것이 사용되는 언어 놀이를 떠나서 추상적으로 이해될 수 없다. 또한 언어 놀이는 그것과 밀접히 연관된 삶의 양식을 떠나서는 논의될 수 없다. 그렇다면, ‘생각한다’와 같은 언어 놀이를 떠받치고 있는 삶의 양식은 어떠한 것일까?

3.5.2.1. 영혼에 대한 태도

§284. 살아있는 것에 대한 우리의 태도는 죽은 것에 대한 그것이 아니다. 우리의 모든 반응들이 다르다.—어떤 사람이 “그 차이는 단순히, 살아 있는 것은 이러이러하게 움직이고 죽은 것은 그러지 않는다는 점에 놓여 있을 수는 없다.”고 말한다면, 나는 그에게 여기에는 ‘양에서 질로의’ 이행의 경우가 존재한다고 알려 주고 싶다.

§357. 자, 우리는 다음과 같이 말할 수도 있을 것이다; “우리가 생물의 행동을 볼 때, 우리는 그 영혼을 본다.”

(2부, p.178/p.267)

“나는 그가 괴로워하고 있다고 믿는다.” — 나는 그가 자동 기계가 아니라고도 믿는가?// (혹은 그건 이런 것일까? 즉:나는 그가 괴로워한다고 믿는다, 나는 그가 자동 기계가 아니라고 확신한다? 헛소리!)// [...]“나는 그가 자동기계가 아니라고 믿는다.”는, 그렇게 그냥 그대로 는, 아직 전혀 아무 뜻도 가지고 있지 않다// 그에 대한 나의 태도는 영혼에 대한 태도이다. 나는 그가 어떤 하나의 영혼을 가지고 있다는 의견을 가지고 있지 않다// [...] 인간 신체는 인간 영혼의 가장 좋은 그림이다.

‘생각한다’와 같은 심리적 언어가 적용되는 언어 놀이는 기본적으로 살아 있는 생물에 관한 것이다. 우리는 살아 있는 것들에 대해서 무수히 다양한 방식으로 반응한다. 이러한 자연적 반응들이 우리의 삶의 양식을 이루며, 심리적 언어가 적용되는 말놀이를 위한 기반이다. 우리가 말하는 방식은 우리의 삶과 얹혀있으며, 우리가 행위하는 방식과 맞물려 있다. ‘생각한다’는 삶의 환경 속에서 행위하고 반응하고 말하고 행동함으로써 ‘욕구’와 ‘고통’, ‘희망’과 ‘좌절’등으로 기술할 수 있는 존재자에게만 적용할 수 있는 개념들이다. 비트겐슈타인에 따르면, 기본적으로 기쁨과 고통, 즐거움과 슬픔과 같은 우리의 행위는 단순한 육체적 동작이나 움직임에 불과한 것이 아니다. 그것들은 이미 의미와 사유, 감정, 의지 등으로 물들어 있으며, 이러한 모든 것들은 특정한 삶의 양

식을 기반으로 해서만 의미를 갖는 것이다. 가령, 기대하고, 의도하고, 기억하는 것과 같은 행위들이 언어의 사용이라는 특정한 삶의 양식을 기반으로 해서 가능한 행위이듯이. 그런 점에서 ‘기계는 생각할 수 없다’는 것은 우리가 사물을 대하는 방식으로써 삶의 양식에 속하는 부분이다. ‘타인이 자동기계가 아니다’라는 문장의 경우도 마찬가지이다. 내가 ‘타인이 괴로워하고 있다’는 문장은 믿을 수 있지만, ‘타인이 자동기계가 아니다’라는 문장은 무의미한 헛소리에 불과하다. 나는 단지 타인을 하나의 영혼으로 대하며, 그러한 태도는 우리가 사용하는 언어 놀이가 속한 삶의 양식의 일부분이다. 그것은 정당화되고 설명되어야 할 의견이 아니라, 그저 주어진 것, 받아들여져야만 하는 것의 영역에 속한다.(§226)

참·고·문·헌

국내 문헌

- 박병철, 『비트겐슈타인』, 이룸, 2003.
- 분석철학연구회 편, 『비트겐슈타인과 분석철학의 전개』, 철학과 현실사, 1991.
- 분석철학연구회 편, 『비트겐슈타인의 이해』, 서광사, 1984.
- 엄정식, 『분석과 신비』, 서강대 인문과학연구소, 1987.
- 엄정식 편역, 『비트겐슈타인과 분석철학』, 서광사, 1988.
- 엄정식, 『비트겐슈타인의 사상』, 서강대학교 출판부, 2003.
- 이승종, 『비트겐슈타인이 살아 있다면』, 문학과 지성사, 2002.

번역본

- K.T.판, 황경식 번역, 『비트겐슈타인의 철학이란 무엇인가?』, 서광사, 1989.
- P.M.S. 해커, 전대호 역, 『비트겐슈타인』, 궁리, 2001.
- R.수터, 남기창 역, 『비트겐슈타인과 철학』, 서광사, 1998.
- 노만 멜컴, 유근일 역, 『마음의 문제 : 데카르트에서 비트겐슈타인까지』, 서광사, 1987.
- 뉴턴 가버, 이승종, 『데리다와 비트겐슈타인』, 민음사, 1998.
- 데이비드 에드먼즈 외, 김태환 역, 『비트겐슈타인은 왜?』, 웅진닷컴, 2001.
- 레이 몽크, 남기창 역, 『루드비히 비트겐슈타인』 문화과학사,

2000.

앤서니 케니, 김보현 역, 『비트겐슈타인』, 철학과현실사, 2001.
죠지 핏처, 박영식 역, 『비트겐슈타인의 철학』, 서광사, 1990.

국외 문헌

- Baker, G.P., & Hacker, P.M.S., *Scepticism, Rules and Language*,
Basil Blackwell, 1984.
- _____, & Hacker, P.M.S., *Wittgenstein - Rule, Grammar
and Necessity*, Basil Blackwell, 1985.
- _____, & Hacker, P.M.S., *Wittgenstein - Understanding and Meaning*, The University of Chicago Press, 1980.
- Brenner, W.H., *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, SUNY Press, 1999.
- Crary, A. & Read, R., eds., *The New Wittgenstein*, Routledge, 2000.
- Finch, H.L.R., *Wittgenstein - The Later Philosophy*, Humanities Press, 1977.
- Genova, J., *Wittgenstein - A way of Seeing*, Routledge, 1995.
- Glock, H., *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, 1996.

- Grayling, A.C., *Wittgenstein*, Oxford, 1988.
- Hacker, P.M.S., *Insight and Illusion*, Clarendon Press, 1986.
- _____, *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*, Blackwell, 1996.
- Hallett, G., *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Cornell University Press, 1977.
- Hanfling, O., *Wittgenstein's Later Philosophy*, SUNY Press, 1989.
- High, D.M., *Language, Persons, and Belief*, Oxford University Press, 1967.
- Hilmy, S.S., *The Later Wittgenstein*, Basil Blackwell, 1987.
- Kenny, A., *The Legacy of Wittgenstein*, Basil Blackwell, 1984.
- Kripke, S.A., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, 1982.
- Malcolm, N., *Wittgenstein : A Religious Point of View?*, Routledge, 1993.
- _____, *Wittgenstein : Nothing is Hidden*, Basil Blackwell, 1986.
- McGinn, M., *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, 1997

- Sluga, H. & Stern, D.G., eds., *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996.
- Williams, M., *Wittgenstein, Mind and Meaning*, Routledge, 1999.
- Wilson, B., *Wittgenstein's Philosophical Investigations : A Guide*, Edinburgh University Press, 1998.

신상규(慎尙揆)

서강대 경영학과와 철학과를 졸업하였고, 서강대에서 “퍼트남의 지칭이론과 내적실재론”으로 석사 학위를 받았다. 미국 University of Texas at Austin에서 밀리칸, 드래츠키, 포더의 자연주의적 의미론을 연구한 “Intentionality and Normativity – A Study of Teleosemantics”란 논문으로 철학박사 학위를 받았다. 동덕여대, 서강대, 숭실대, 한양대 강사를 거쳐 현재 숙명여자대학교 의사소통능력개발센터의 초빙교수로 재직 중이다.

역서로 『로보사피엔스: 새로운 종의 진화』(김영사, 2002)가 있고, 논문으로 「의미론적 규범의 자연화에 대한 목적론적 전략」, 「늪지인간과 지향성」, 「믿음 내용의 고정에 대한 진화론적 접근」 등이 있다.

『철학사상』 별책 제3권 제22호

발행일 2004년 6월 10일

발행인 서울대학교 철학사상연구소

▣ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

출판 도서출판 관악 02) 871-2118, 878-2117



ISBN 89-91280-17-X