

비트겐슈타인의 심리철학

이 재 훈^{*}

1. 머리말

20세기 영미철학에 비트겐슈타인보다 더 직접적이고 강력한 영향을 미친 사람은 없을 것이다. 그의 철학은 대략 세 단계를 거쳐 진행된 것으로 간주된다. 첫번째 단계는 1920년대에 걸쳐 있는 것으로서, 철학적 문제는 논리적으로 완전한 언어를 고안함으로써 해결될 수 있다는 것이 그 기본주장이었다. 중간 단계인 1930년대 초반에는, 그와 같은 이상언어에 의한 철학적 문제 해결이 과연 실행 가능한지를 문제시하였다. 그리고 1930년대에서 1951년 그가 세상을 떠날 때까지 지속된 마지막 단계에서는, 철학적 문제는 우리가 일상언어를 오용함으로써 발생한 혼란으로 간주되었다.

* 전주교육대학교 교수

심신문제는 비트겐슈타인이 해소하려고 시도했던 전형적인 철학적 난문들 가운데 하나였다. 사실 그것은 온갖 난문의 원천이었다. 예컨대 내가 나의 손가락을 움직이기를 위해서 손가락이 움직일 때, 나의 정신은 나의 이 신체 운동을 어떻게 일으키는가? 의도하고, 바라고, 상상하는 것은 어떤 종류의 과정이나 정신상태인가? 생각의 본성은 무엇이며, 생각이 두뇌 상태와 상관되어 있다면 그것들은 서로 어떻게 관련되어 있는가? 나의 경험은 나에게 사적인 것이어서 다른 사람들이 접근할 수 없다면, 내가 경험하고 있는 것을 다른 사람이 어떻게 알 수 있겠는가? 그리고 나는 다른 사람들이 무언가를 경험하고 있다는 것을 어떻게 알 수 있는가?

데카르트의 이원적 실체론과 그에 대한 각종 후속 조치들은 이런 물음들을 완전히 오리무중으로 만들고 말았다. 만일 전혀 다른 두 종류의 독립적 실체가 있다면, 그것들은 어떻게 상호작용할 수 있는가? 어떻게 비물질적인 것이 접촉에 의해 움직이는 물질적인 것에 변화를 일으킬 수 있겠는가? 어떻게 신체의 변화가 정신상태의 변화를 일으킬 수 있겠는가?

훔은 인간의 내부를 제아무리 세심하게 성찰해 보아도 결코 정신상태를 관찰할 수 없었다고 보고하고 있다. 그는 어떠한 정신상태도 없다고 주장하는 회의적 결론에 도달하고 말았다. 칸트 역시 데카르트의 기본주장을 공격하기는 훔과 마찬가지로였는데, 그는 정신과 신체를 ‘기능’으로 간주해야지 독립적으로 존재하는 ‘실체’로 간주해서는 안 된다고 주장하였다. 이것은 한층 더 효과적인 접근이기는 했으나, 칸트와 그의 계승자들은 여전히 데카르트의 물음, 즉 “생각과 의지작용이 일어나기 위해서는 정신과 신체가 어떤 종류의 것,

또는 어떤 종류의 과정이어야 하는가?”라는 물음에서 벗어나지 못한 채 데카르트에 비해 더 복잡미묘한 답을 제시했을 뿐이었다.

비트겐슈타인은 이 모든 전통적 접근을 캄캄한 막다른 골목으로 들어가고 있는 것으로 간주했다. 그의 접근은 ‘언어적’인 것으로의 전환이었다. 그는 “생각이란 무엇인가, 의지란 무엇인가?”라고 묻는 대신, “‘생각’이란 말과 ‘의지’라는 말은 일상 상황 속에서 실제로 어떻게 사용되는가?”라고 물었다. 그는 우리가 언어의 본성을 오해했기 때문에 생각에 관한 우리의 생각들이 잘못된 모델에 이끌리게 되었다고 진단하였다. 따라서 그는 우리가 언어의 본성을 정확히 이해함으로써 어떻게든 이런 모델들로부터 벗어나기만 하면 심신문제는 해소된다고 보았다.

그렇다면, 비트겐슈타인의 ‘언어적 전환’이란 어떤 유형의 것이고, 심신문제의 ‘해소’ 방식은 어떠한 것인가? 이 글에서는 심신문제에 직접적인 영향을 미친 비트겐슈타인의 후기 저작 『철학적 탐구』를 중심으로 하여 다음과 같은 문제들을 음미해 보고자 한다. 첫째, 심리철학에 접근하는 비트겐슈타인의 기본 전략은 어떤 것이었고, 둘째, 심리철학의 의미론적 문제에 해당하는 ‘사적 언어의 가능성’에 대한 논의와 인식론적 문제에 해당하는 ‘타인의 정신’에 관한 논의가 어떻게 진행되고 있으며, 셋째, 비트겐슈타인이 ‘행동주의’에 대해 어떤 태도를 취하고 있는지를 밝혀 봄으로써 심리철학의 존재론적 문제에 대한 비트겐슈타인의 언질을 살펴보고자 한다.

2. 비트겐슈타인의 기본 전략

비트겐슈타인에게 있어서 철학은 우리의 지성이 걸려든 ‘마법’과의 투쟁이다.¹⁾ 철학은 우리를 당혹스럽게 하는 것에 대한 이론적 설명이나 과학적 설명이라기보다는 우리의 낱말 사용에 대해 ‘명료한 표상’을 얻는 일이다. 그러나 우리가 자연언어를 아주 완벽하게 구사한다고 해서 그와 같은 명료한 표상을 얻게 되는 것은 아니다. “우리 언어에 포함되어 있는 개개의 모든 문장은 ‘있는 그대로 질서정연한 것’”²⁾이지만, “우리의 문법은 이런 종류의 명료성을 갖추고 있지 못하다.”³⁾ 따라서 그는 우선 우리가 자연스럽게 기울기 쉬운 경향의 희생물이 되어야 한다고 생각한다. 철학적 문제들은 그것들을 오해하려는 충동에도 불구하고 그러한 충동에 직면하여 언어의 활용에 대한 통찰을 얻을 때 해결된다.⁴⁾ 오해하려는 그 충동은 충동을 가라앉히는 통찰과 마찬가지로 중요하다.

따라서 비트겐슈타인의 심리철학을 이해하기 위해서는, 우리가 정신에 관해 생각하거나 정신적·심리적 상태와 과정에 관해 생각할 때 자연스럽게 이끌리는 그런 종류의 혼동이나 난문이나 오해를 이해하는 것이 중요하며, 그런 종류의 것들에 마음이 이끌리는 것 또한 중요하다. 그런 다음이라야 비트겐슈타인이 어떤 방식으로 그 난문들을 피하거나 해소하려고 했는지를 알 수 있게 된다.

언어가 작용하는 방식을 오해하는 것은 우리로 하여금 ‘어떤 것

1) Wittgenstein(1953), 109절

2) 같은 책, 98절

3) 같은 책, 122절

4) 같은 책, 109절

들'을 정신적이거나 심리적인 것으로 간주하도록 할 뿐만 아니라, 실제로 정신적이거나 심리적인 그런 것들에 관해 말할 수 있는 방식을 오해하도록 이끌 수 있으며, 그럼으로써 정신에 관한 철학적 문제들에 도달하는 방법적 본성을 잘못 생각하도록 할 수 있다.

언어의 작용과 밀접하게 연관되어 있는 어떤 특정한 정신적 과정이 있는데, 그 과정을 통해서만 언어가 기능을 발휘할 수 있는 것으로 보인다. 내가 여기서 말하는 과정은 이해와 의미의 과정이다. 우리 언어의 기호들은 이와 같은 정신적 과정이 없이는 죽은 것이나 다름없다....우리는 언어행위가 두 부분, 즉 기호들을 취급하는 무생물적 부분과 그 기호들을 이해하고 의미하고 해석하고 생각하는 생물적 부분으로 이루어져 있다고 생각하는 경향이 있다.⁵⁾

우리의 모든 행위가 솟아나오는 저장소로서 정신상태라 불리는 것을 언제나 발견하려고 생각하는 일종의 일반적인 질병이 있다.⁶⁾

이 특수한 '지적 질병'을 치료하는 것이 후기 비트겐슈타인의 주요 관심사 가운데 하나였다. 그는 여러 가지 '정신적인' 혹은 '심리적인' 낱말들, 이를테면 생각, 기억, 느낌이 언제나 내적 상태나 작용이나 과정을 지시하지는 않는다는 것을 밝히고자 하였다. 그렇다면 비트겐슈타인이 부정하려 한 것은 정확히 무엇인가? 그는 이를테면 '고통'이 어떤 감각에 대한 이름이라는 것에 무언가 의미가 있다는 것을 부인하지 않는다. 이런 의미에서 '다섯'이 어떤 수를 지칭하고, '이해'가 어떤 정신적 과정을 지칭하며, 실제로 모든 낱

5) Wittgenstein(1958), 3면

6) 같은 책, 143면

말이 어떤 것을 지칭하는 것과 같이 ‘고통’도 어떤 감각을 지칭한다. 즉 ‘고통’은 감각어이고, ‘쑤심’, ‘통증’ 등의 낱말들과 밀접하게 연관되어 사용된다. 그것은 ‘다섯’이 수를 나타내는 낱말이고, ‘하나’, ‘둘’, ‘열’ 등의 수를 나타내는 낱말들과 밀접하게 연관되어 사용되는 것과 마찬가지로이다. 누구도 이것을 부인하려 하지는 않을 것이다.

문제는 ‘고통’이라는 낱말이 어떻게 감각을 지칭하는지, 즉 감각어와 감각 사이에 어떤 연관이 있는가이다. ‘고통’과 어떤 친숙한 사적 감각 사이의 관계가, 이를테면 ‘붉음’과 어떤 친숙한 공적으로 관찰 가능한 속성 사이의 관계와 아주 유사하다고 가정하는 것은 매우 자연스러운 일이다. 결국 우리가 대상에 대해서 언급하고 색깔을 대상들에 귀속시키는 것처럼, 우리는 사람에 대해서 언급하고 그 사람에게 감각을 귀속시키는 것으로 보인다. 예컨대 우리는 “그가 아프다”든가 “나는 아프다”고 말한다. 우리는 색깔이나 소리에 관해 말하는 것과 마찬가지로 고통에 관해 말한다. 그러나 비트겐슈타인이 반박하고자 하는 것은 ‘고통’ 등의 감각어가 사적 감각의 이름이라거나 사적 감각을 지칭한다는 견해이다.

피처(G. Pitcher)에 따르면, 비트겐슈타인이 감각과 관련해서 진행시킨 작업은 피처 자신이 ‘견해 V’라고 명명한 데카르트식 이론에 대한 일련의 비판이다. 데카르트식 이론인 ‘견해 V’는 다음 세 명제로 진술된다.⁷⁾

7) Pitcher(1964), 285면

- (1) “치통”이나 “고통”과 같은 낱말은 중요한 의미에서 사람들이 때로 경험하는 감각의 이름이다.
- (2) 내가 “나는 치통을 앓고 있다”거나 “나는 고통스럽다”고 진지하게 말할 때, 나는 나의 의식상태를 기술하고 있다.
- (3) 내가 다른 사람에게 “그는 치통을 앓고 있다”거나 “그는 고통스럽다”고 말할 때, 나는 내가 치통을 앓거나 고통스러울 때 내가 경험하는 것과 동일한 종류의 감각을 경험하고 있다고 주장한다.

비트겐슈타인은 이와 같은 견해 V를 비판적으로 검토하고자 했다. 그 견해는 아주 자연스럽게 그럴 듯하긴 하지만 불합리한 귀결을 가져 온다.⁸⁾ 만일 “그는 고통스럽다”라는 명제가 그가 그의 의식에 어떤 감각을 갖는다는 걸 주장하는 것이라면, 나는 그런 종류의 문장이 옳은지 그른지를 알 수 없다. 즉 나는 다른 사람들이 고통스러울지 어떤지를 결코 알 수 없다. 왜냐하면 나는 다른 사람의 고통을 느낄 수 없기 때문이다. 내가 할 수 있는 최선의 일은 그의 행동이나 그의 보고나 다른 어떤 증거로부터 그가 아프다는 것을 추리하는 것이다. 그러나 그러한 추리는 언제나 틀릴 수 있다. 왜냐하면 그는 항상 거짓말을 하거나 연극을 하거나 농담을 할 수도 있기 때문이다. “나는 다른 누군가가 고통스럽다는 것을 믿을 수 있을 뿐이지만, 내가 아프다면 나는 그것을 안다.”⁹⁾ 비트겐슈타인은 견해 V의 이러한 귀결을 터무니없는 것으로 간주한다. 이 불합리한 귀결

8) 같은 책, 286-287면

9) Wittgenstein(1953), 303절

에 대한 논의가 곧 ‘타인의 정신에 관한 문제’이다.

비트겐슈타인에게 있어서 견해 V로부터 도출되는 더욱 중요한 불합리한 귀결은 이른바 V의 언어적 추론, 즉 ‘고통’이라는 낱말은 공적으로 관찰가능한 것들을 나타내는 낱말들이 명명하거나 지시하는 방식과 근소하게나마 비슷한 방식으로 고통스러워하는 특징인이 느끼는 불쾌한 어떤 것을 명명하거나 지시한다는 것이다.¹⁰⁾ 피처에 따르면, 어떤 사람이 고통스러워할 때 그는 아주 종종 그리고 아마 언제나 불쾌한 어떤 것을 느낀다는 것을 인정한다고 할지라도, 그럼에도 불구하고 비트겐슈타인은 ‘빨강’이라는 낱말이 어떤 색깔을 나타내고 ‘나무’라는 낱말이 어떤 종류의 식물을 나타내는 것과 똑같은 종류의 방식으로 ‘고통’이라는 낱말이 그 불쾌한 것을 나타낸다는 걸 부정하였다. 피처는 다음과 같이 주장한다.

우리가 “고통”이라는 낱말을 가지고 하는 수많은 언어놀이에서, 사적 감각은 어떤 역할도 하지 않으므로, “고통”은 예컨대 “나무”가 그런 종류의 대상을 지시하는 것과 비슷한 방식으로 지시할 수 없다. 고통 언어놀이에서 역할을 하는 것은 고통 행동... 그리고 고통을 달래는 행동...요컨대 “고통”이라는 낱말이 사용되는 외적 환경이다.¹¹⁾

만일 피처가 옳다면, 비트겐슈타인의 입장은 결국 다음과 같다. 즉 데카르트주의자들이 ‘감각’이라고 잘못 기술하고 있는 사적인 내적 사건이 실제로 존재하기는 하지만, 어떤 언어도 그것들에 대한

10) Pitcher(1964), 298면

11) 같은 책. 298-299면

이름을 갖고 있거나 가질 수 없다. 말하자면 ‘사적 언어’는 불가능하다. 따라서 감각들은 그것들을 가지고 있는 사람의 행동, 그리고 그것들에 대한 다른 사람들의 행동의 문제이다. 이 입장은 데카르트식 내적 사건이 어떻게든 존재한다는 것을 부정하는 ‘존재론적’ 행동주의라기 보다는 ‘언어적 행동주의’라고 표현될 수 있을 것이다.¹²⁾

그러나 이것은 하나의 딜레마이다. 데카르트의 입장에 따르면, 다른 사람의 감각에 대한 지식이 불가능하다. 행동주의에 따르면, 한 사람은 자신의 감각이 무엇인지를 오직 다른 사람들이 아는 방식으로만, 즉 자신의 행동과 환경을 관찰함으로써만이 알 수 있다. 데카르트의 입장에 따르면 행동주의의 입장에 따르면 간에 상식에 부합하지 않는 불합리한 결과에 도달하게 된다. 비트겐슈타인은 이와 같은 결과에 도달하지 않고 제3의 선택지를 모색하고자 ‘타인의 정신에 관한 지식’이라는 인식론적인 문제와 ‘사적 언어의 가능성’이라는 의미론적 문제를 제기하고 있다.

3. 의미론적 문제: 사적 언어의 가능성

우리의 상식적 심리상태를 나타내는 말들은 어떻게 의미를 얻게 되는가? 이와 같은 의미론적 문제는 존재론적 문제와 밀접히 연관

12) Donagan(1966), 329면

되어 있고, 인식론적인 문제와 훨씬 더 긴밀히 연관되어 있다.

비트겐슈타인의 심리철학에 대한 가장 인상적인 기여는 ‘사적 언어’(private language)의 가능성에 반대하는 논증(보통 ‘사적 언어 논증’이라 불리는 것)에 있다. 비트겐슈타인이 『철학적 탐구』의 여러 절에서 ‘사적 언어 논증’을 언급하는 가운데 오직 감각들(sensations)만을 논의 대상으로 삼고 있기는 하지만, 그가 도달한 결론은 모든 정신적 사건들·과정들·상태들에 쉽게 일반화될 수 있는 것이다. 비트겐슈타인은 데카르트식 견해가 가장 그럴 듯한 것으로 간주하는 정신현상인 감각을 고찰함으로써 아주 일반적인 심리철학을 전개하고자 하였다.

‘사적 언어 논증’은 부분적으로는 부정적인 철학적 의의를 갖는다. 그 논증은 전통적인 심신문제에 대한 전면적인 공격이었고, 전통적인 경험주의의 일반적인 특성에 대한 공격이었을 뿐만 아니라, 데카르트와 그 밖의 이성주의자들에 대한 공격이었다.¹³⁾ 사적 언어의 가능성 여부는 다음과 같은 이유로 인해 심리철학, 그리고 철학 일반에 있어서 중대한 문제이다.¹⁴⁾ 정신에 관한 여러 이론들 가운데에는 사적 언어를 전제한 것이 있을 수 있다. 만일 정신에 관한 이론들이 사적 언어를 전제하고 있는데, 사적 언어가 불가능하다면, 그런 이론들은 잘못된 것일 수밖에 없다. 예컨대 플라톤과 데카르트는 우리가 어떠한 신체와도 독립적으로 존재하는 정신 또는 영혼 개념을 가질 수 있다는 걸 가정하고 있다. 특히 데카르트는 어떤 사람이 오직 자기 자신만의 경우로부터 정신 개념을 획득하게 된다고

13) Stroud(1983), 326면

14) Priest(1991), 57-58면

생각한다. 그에게 있어서 정신적인 것은, 바로 그 정신의 소유주만이 그 정신상태에 직접적인 인지적 접근을 하며, 다른 사람들이 정신을 갖고 있는지 어떤지는 미심쩍은 문제라는 의미에서 사적이다. 그는 또한 일인칭 심리적 지식은 특히 오류불가능(*incorrigible*)하다고 생각한다. 만일 내가 어떤 정신상태에 있다고 믿으면, 그 믿음은 옳다. 이 입장을 공식화하기 위해, 데카르트는 자기 자신의 정신 내용을 언급함으로써만이 의미를 얻을 수 있는 언어, 즉 자신만이 이해할 수 있을 것 같은 언어를 전제하고 있는 것으로 보인다.

또 다른 예로써, 유아주의(*solipsism*)는 오직 자기 자신의 정신만 존재한다는 신조이다. 다른 사람들은 물리적 외형 또는 물리적 현상에 불과하지만, 자기 자신의 정신은 존재한다. 만일 사적 언어에 반대하는 비트겐슈타인의 논증이 유효하다면, 유아주의는 그것이 그르다는 조건부로서만 공식화될 수 있을 것이다. 유아주의자는 자기 자신의 정신 내용을 언급하는 것만으로 의미를 얻는 언어가 있을 수 있다고 가정한다. 분명히 유아주의자에 있어서는 다른 어느 누구도 이 언어를 습득할 수 없다. 다른 어느 누구도 존재하지 않는다.

사실상 유아주의는 정신과 정신 내용만이 존재한다는 이론인 관념주의의 극단적인 변형이다. 모든 정신이 언젠가 정신 그 자신의 내용 즉 사고와 경험에 정통하게 된다는 것이 관념주의자들에 의해 빈번히 가정되었다. 학습한 언어는 모두 그와 같은 사고와 경험에 사적 표지를 붙임으로써 학습되는 셈이다. 사고와 경험은 그와 같은 언어의 의미들이다. 그러나 비트겐슈타인이 그런 언어가 불가능하다는 걸 입증할 수 있다면, 이런 종류의 관념주의는 그를 수밖에 없다.

현상학은 무전제의 방식으로, 즉 의식 내용들의 객관적 존재에 대한 선천적 언질 없이 의식의 내용들을 기술하려고 시도한다. 그렇다면 현상학은 현상학적 언어, 말하자면 오직 ‘현상들’ 또는 주관의 사적 현상들만을 언급하는 언어를 전제하지 않을 수 없을 것이다. 만일 비트겐슈타인이 그와 같은 언어를 배척했다면, 비트겐슈타인은 현상학을 배척한 것이다.

그리고 현상주의(phenomenalism)는 물리적 대상에 관한 문장들이 감각경험의 내용에 관한 문장들로 정확히 분석될 수 있다는 신조이다. 우리가 물리적 대상을 언급하는 데 사용하는 언어는 단순히 감각 내용에 관한 언어로 의미의 상실 없이 번역된다는 것이다. 만일 감각 내용이 사적이라면—당신의 경험 내용이 나의 경험 내용과 동일하지 않다면—그것은 마치 현상주의가 공적 언어를 벗어나서 사적 언어로 번역하는 일을 필요로 하는 것과 아주 흡사해 보인다.

사적 언어 논증은 철학에 있어서 막대한 배제력을 잠재하고 있다. 만일 그 논증이 건전하다면, 그것은 이원론, 유아주의를 포함하는 관념론, 현상학적 철학과 현상주의에 대한 논박일 뿐만 아니라, 어떤 회의적인 물음들을 묻는 일을 무의미하게 만든다. 예를 들어, 우리가 다른 사람이 생각한다는 것 또는 다른 사람이 무엇을 생각하는지를 알 수 없다는 암시와 당신의 경험이 나의 경험과 완전히 다를 수 있다는 암시는 둘 모두 사적 언어를 전제하고 있는 것 같다. 더 나아가, 언어철학에서 영향력 있는 여러 이론에 따르면, 한 낱말의 의미는 일종의 관념, 즉 내적, 사적, 심리적인 어떤 것이다. 사실상, ‘경험주의’라 불리는 모든 철학적 경향은 본질적으로 어떤 사람의 언어에 대한 지식을 포함한 모든 사람의 지식이 경험에서

나온다는 견해이다. 만일 경험이 ‘사적’이라면, 경험주의자의 언어 역시 사적이다. 따라서 비트겐슈타인의 사적 언어 논증이 건전하다면, 데카르트, 록크, 버클리, 흄, 쇼펜하워, 훗설, 러셀, 에이어와 같은 다양한 철학자들의 입장에 심각한 손상을 입힐 수밖에 없을 것이다.

그렇다면 사적 언어란 정확히 무엇인가? 비트겐슈타인은 어떤 의미에서 사적 언어가 가능하다는 걸 충분히 인정하고 있다. 예컨대, 우리는 일기장에 비밀을 기록하기로 마음 먹고서 이것들을 결코 우리말이 아닌 어떤 암호를 고안하여 기록할 수도 있다. 친구들끼리 자신들의 이야기 내용을 다른 사람에게 숨기기 위해 오직 자신들한테만 통용되는 언어를 고안해내기도 한다. 비트겐슈타인은 이와 같은 것에 반대하려는 게 아니었다. 비트겐슈타인의 목표는 철학적으로 의의있는 ‘사적 언어’의 의미이다.

[사적 언어는] 어떤 사람이 자기 자신의 사적 사용을 목적으로 자신의 내적 경험들—그의 느낌, 기분 등등—을 글로 쓰거나 소리로 표현할 수 있는 언어이다....이 언어의 개별적인 낱말들은 오직 말하고 있는 사람에게만 알려질 수 있는 것, 즉 그의 직접적인 사적 감각을 언급한다. 따라서 다른 사람은 그 언어를 이해할 수 없다.¹⁵⁾

그렇다면 사적 언어는 이른바 두 가지 특성을 갖는다. 그것은 오직 화자의 경험들을 언급할 뿐이며, 화자를 제외한 어느 누구도 그것을 이해할 수 없다. 그런 경험들 역시 임의의 어떤 특성을 갖는다. 그 경험들은 ‘내적’ ‘사적’ ‘직접적’이며, 화자만이 그 경험들

15) Wittgenstein(1953), 243절

의 본성과 존재를 안다. 비트겐슈타인은 경험과 의미가 지니고 있는 이른바 사사성에 대해 공격을 해나간다.

누군가가 “나만이 내가 진짜 고통스러운지 어떤지를 알 수 있다”¹⁶⁾는 의미로 자신의 감각이 사적이라고 말했다고 가정해 보자. 비트겐슈타인은 이것이 옳지 않다고 생각한다. 비트겐슈타인에 따르면, 한 가지 해석에 의하면 그것은 그른 것에 불과하고, 또 다른 해석에 의하면 무의미한 헛소리이다. 내가 어느 때 고통스러워하는지를 다른 사람들이 흔히 알기 때문에 그것은 그르다. 일상언어에서 ‘안다’는 말의 사용은 이것을 허용한다. 때로 강조하는 경우를 제외하면, ‘나는 내가 고통스럽다는 걸 안다’는 ‘나는 고통스럽다’에 덧붙여진 게 아무 것도 없기 때문에 무의미하다. 의심 또는 오류의 여지가 있는 경우에만 지식에 대해 말하는 것이 의미가 있다. 어떤 사람이—자신의 경우에—고통스러운지 어떤지 의심스럽다고 말하는 것이 무의미한 것처럼, 어떤 사람이 자신이 고통스럽다는 걸 안다고 말하는 것 역시 무의미하다. ‘안다’는 말은 절대적으로 확실한 것에 사용되는 게 아니라 의심이 가능한 것에 사용된다.

한편 어떤 사람이 자신의 감각이 또 다른 의미로 사적이라고, 즉 “다른 사람은 나의 고통을 가질 수 없다.”¹⁷⁾는 의미로 사적이라고 주장한다면, 이 주장은 어떤 고통이 바로 그 고통인지를 혼동할 여지가 있거나 의심할 여지가 있는 데까지만 의미가 있다. 물론 어떤 물리적 대상이 바로 그 물리적 대상인지를—그 의자가 어제 당신이 본 바로 그 의자인지 그것과 아주 비슷한 의자인지를—혼동하거나

16) 같은 책, 246절

17) 같은 책, 253절

의심할 수는 있지만, 당신이 느끼고 있는 고통이 진짜 당신의 고통인지 어떤지를 결코 혼동할 수는 없다. 그것은 무의미한 가정이다. 비트겐슈타인은 무의미하지 않게 상상되는 어떤 경우가 있다는 걸 인정한다. 당신은 내 몸의 고통을 느낄 수 있거나, 또는 몸이 붙어 있는 쌍둥이는 동일한 신체 부위의 고통을 느낄 수도 있다. 의미가 없는 것은, 어떤 다른 사람이 나의 고통을 가질 수 있다거나 가질 수 없다는 주장이다.

우리는 우리의 감각을 언급하기 위해 매일 공적 언어를 사용할 수 있다. 비트겐슈타인이 바로 그 점을 부인하는 건 아니다. 그가 주장하는 것은 그런 감각들이 어떠한 철학적 관점에서 보더라도 결코 사적이지 않다는 것이며, 우리의 심리학적 어휘는, 전적으로 유의미하다고 하더라도, 그 의미가 그런 경험들에 이름을 붙임으로써 의미있는 게 되지 않는다. 사적 의미에 대한 그의 공격은 세 가지 요소로 나눌 수 있다. 첫째는 감각어가 어떻게 학습되는가에 관한 생각이고, 둘째는 사적 예시적 정의의 가능성에 반대하는 논증이며, 셋째는 규칙이 지배하는 의사소통의 배경과 심리학적 개념의 사용 '기준'을 필요로 하는 진술이다.

'고통'과 같은 감각어들은 내적이고 사적인 어떤 것에 이름을 붙임으로써 언어로써 사용되게 되는 건 아니다. 비트겐슈타인에 따르면, '고통'이라는 낱말은 결국 원시적인 고통 표현을 대신하는 말이다. 언어를 습득하기 이전에 고통을 겪는 어린이는 그저 소리내어 울기만 하는데, 어른들은 우는 것 대신 사용되는 새로운 언어적 고통-외침을 가르친다. 말하자면 '그들은 어린이에게 새로운 고통-행동을 가르친다.'¹⁸⁾ 이 설명에 따르면, '고통'은 고통을 나타내는 이

름이라기보다는 고통의 한 표현(expression)이다. 또한 그 어린이는 비밀스러운 내적 이름붙이기에 의해서가 아니라, 공적 언어 사용에 입문함으로써 ‘고통’이라는 낱말을 배우게 된다.

비트겐슈타인은 ‘고통’이라는 낱말이 ‘울음’을 의미한다고 말하고 있는 것도 아니고, 더군다나 ‘고통’이라는 낱말이 비언어적 행동에 대한 보고로 완전히 번역될 수 있다고 말하고 있는 것도 아니다. 하지만 분명히 그는 고통 행동이 ‘고통’이라는 낱말을 사용하는 것을 포함한다고 생각한다. 그의 제안에 따르면, ‘고통’이란 낱말의 첫번째 사용은 습득한 고통 행동의 일부, 즉 고통에 대한 언어적 표현이다. 만일 ‘고통’이란 낱말의 사용이 비트겐슈타인이 ‘각각의 자연적 표현’이라고 말하는 것¹⁸⁾의 일부라면, 그 특징을 나타내는 언어는 사적이 아니라 공적이다. 이것은 그와 같은 표현이 행동의 공적으로 관찰가능한 일부분이기 때문이다.

피어즈(D. Pears)는 비트겐슈타인이 공격 목표로 삼고 있는 ‘사적 언어’를 ‘결코 가르칠 수 없는’(necessarily unteachable) 언어라고 간주한다. 그의 해석에 따르면, 비트겐슈타인의 논증은 ‘특정한 언어를 사용하고 있는 사람이 따를 수 있고 그가 따르고 있다는 사실을 알고 있는 실제적인 규칙들이 반드시 있다는 게 언어의 본질적 특징이다’는 매우 강한 전제에 의존해 있다.²⁰⁾ 결코 가르칠 수 없는 언어는 어떠한 실제적인 규칙도 전혀 가르쳐질 수 없거나 이 사람에게서 저 사람으로 전달될 수 없는 그런 언어일 것이므로, 그

18) 같은 책, 244절

19) 같은 책, 256절

20) Pears(1970), 169면

것은 기껏해야 오직 한 사람만이 말할 수 있는 언어일 것이다. 그러나 피어즈는, 누군가 제시하려고 노력하는 어떤 진술의 경우, 그 사람은 바로 그 진술이 옳다고 생각하거나 그 진술이 그르다고 생각하거나 둘 중 하나라고 주장한다. 그리고 결코 가르칠 수 없는 언어에 있어서는 누군가의 생각이 올바른지를 검사할 수 있는 길이 전혀 없으며, 옳다고 생각하는 것과 그르다고 생각하는 것 사이의 차이를 발견할 수 없으므로, 아무런 실제적인 규칙도 없다는 것이다. ‘당신이 말한 것이면 무엇이건 그것으로 충분할 것이다.’ 따라서 그것은 언어가 아닌 셈이다.²¹⁾

언어에 관해 아주 일반적인 주장으로 보이는 이 결론은 정신에 관한 모든 철학 이론, 즉 감각들과 그 밖의 정신 현상들을 가지고 있는 사람 또는 우리가 보통 감각들과 그 밖의 정신 현상들을 일으킨다고 생각하거나 그것들을 ‘표현한다’(express)고 생각하는 물리적 사건들과 완전히 분리되어 있는 사람을 제외하고는 어느 누구도 결코 접근 불가능하다는 의미에서 감각들과 그 밖의 정신현상들이 “사적”이라고 주장하는 모든 철학 이론에 적용될 수 있다. 만일 그와 같이 이해된 감각들과 그 밖의 정신 현상들이 조금이라도 논의 대상이 될 수 있다면, 그것들을 나타내는 낱말들은 오직 화자가 그것들에 관심을 고정시켜서 그것들에 이름을 붙임으로서만이 의미를 얻게 될 것이다. 그와 같이 명명된 감각과 화자 자신의 신체를 포함하는 공적으로 관찰가능한 물질적 대상들 사이의 연결 고리가 없기 때문에, 이런 식으로 감각에 직접 이름을 붙이는 일이 필요할 것이

21) 같은 책, 같은 면

다. 그와 같은 연결 고리가 전혀 없으므로, 화자에게 작용하는 모든 외적 자극과 타인이 관찰할 수 있는 모든 행동은 사적인 감각어의 의미나 적용에 부적절할 것이다. 그러나 그런 까닭에 누군가가 다른 사람에게 그런 낱말의 의미를 가르친다거나 다른 사람한테서 배운다는 것이 불가능할 것이며, 따라서 문제의 철학적 이론은 감각들과 그 밖의 정신 현상들을 “결코 가르칠 수 없는” 언어로 간주한다. 만일 그런 언어가 앞에서 제시된 몇 가지 일반적인 이유 때문에 불가능하다면, 정신에 대한 전통적인 그 철학적 이론은 논박된다.

비트겐슈타인에 관한 이러한 이해는 비트겐슈타인 주석가들과 그 밖의 심리철학자들 사이에 널리 퍼져 있다. 만일 그 견해가 옳다면, 어째서 ‘사적 언어 논증’이 부정적인 것 이상의 의의를 지닌 것으로 간주되는지를 알 수 있게 해준다. 감각어의 적용은 모든 사람이 관찰할 수 있고 외적 자극과 문제의 그 사람의 행동에 의해 다스려질 수 있는 조건들에 의해 어떻게든 제어된다는 것 오직 그것 때문에 감각이 논의의 대상이 될 수 있다는 걸 시사하고 있는 것으로 보인다.

이와 같이 ‘고통’이라는 낱말이 습득된 공적인 고통 표현이라는 생각은 사적 예시적 정의에 대한 비트겐슈타인의 대안이다. 예시적 정의는 언어적 정의와 구별될 필요가 있다. 언어적 정의의 경우, 한 낱말의 의미는 오직 다른 낱말들에 의해서만 설명된다. 예컨대 사전은 언어적 정의를 제공한다. 반대로 예시적 정의의 경우에, 한 낱말은 그 낱말이 언급하는 것의 실례를 보여줌으로써 정의된다. 예컨대 ‘사각형’에 대한 언어적 정의는 다음과 같다. “‘사각형’은 등변의, 등각의, 직각의 폐쇄된 평면을 의미한다”. 그러나 ‘사각형’을 예시

적으로 정의할 경우, 우리는 사각형을 가리키면서 ‘사각형’이라고 말한다.

『철학적 탐구』에서 비트겐슈타인은 낱말들이 단순한 예시적 정의만으로 의미를 얻게 된다는 견해를 체계적으로 비판한다. 낱말들은 명령하고 묻고 모욕하고 애원하는 등등 광범위하고 다양한 사용을 갖는다. 낱말들은 탁자나 나사돌리개와 같은 인공물들이 사용을 갖는 것과 꼭 마찬가지로 사용 또는 기능을 갖는다. 행동적이고 언어적인 맥락—언어놀이—으로부터 어떤 낱말을 사용하고 있으면서 그 낱말의 의미를 묻는 것은 어떤 기계에서 어떤 톱니바퀴를 사용하고 있으면서 그것이 무엇이나고 묻는 것과 마찬가지로 오도된 절차이다. 그 기계에서 톱니바퀴와 그 기능을 바꾸는 일은 눈에 띄게 보인다. 의미는 내적이거나 신비롭거나 사적이거나 심리적인 게 아니다. 의미는 외적이고, 명백하고, 공적이고, 행동적이다. 비트겐슈타인에 의하면, 우리는 ‘의미’ 이론의 추구를 포기하고 실제적인 언어 사용에 우리의 관심을 돌려야 한다.²²⁾

예시적 정의가 가능하지만, 그것은 비트겐슈타인이 ‘무대장치’라고 말하는 것, 즉 그것의 문법, 규칙, 상식적인 전달자의 세계를 지닌 공적 언어를 전제하고 있다. 예시적 정의는 그 정의가 전체 맥락 안에서 낱말의 구실과 위치를 보여 준다는 점에서 유용하다.

사적 예시적 정의의 불가능성을 입증하기 위해 비트겐슈타인은 감각들의 재현에 관해 일기를 쓰려고 작정한 어떤 사람의 추정적 가능성을 생각해 보도록 자극한다.²³⁾ 그 착상은 특정한 감각이 나타

22) Priest(1991), 62면

23) Wittgenstein(1953), 258절

날 때마다 그 사람이 'S'라는 기호를 쓴다는 것이다. 비트겐슈타인의 요점은, 'S'가 감각의 이름으로서의 구실을 부여받을 수 있는 공적 언어의 통어력을 이미 갖고 있지 못한 사람에게는 이 일이 불가능하다는 것이다. 추정적인 사적 예시적 정의가 존재할 수 있는 여지는 전혀 없다. 특정인이 자신의 감각을 가리킬 수 없다. 그가 감각에 관심을 집중하면서, 말하자면 '마음 속에서 가리킬' 수 있겠으나, 그것은 'S'와 감각 사이의 언급 관계가 그런 식으로 확립될 수 있다고 생각하는 일종의 착각이다. 'S'가 감각의 이름일 수 있는 그런 상황은 결코 없다. 감각이 'S'에 의해 올바르게 혹은 잘못 지칭되는 그런 경우는 결코 없다. 이 경우에 'S'라는 감각에 이름을 제대로 붙였다거나 잘못 붙였다는 것과 같은 그런 것은 없으므로, 그와 같은 이름 붙이기는 여기서 결코 생기지 않는다. 비트겐슈타인은 이것을 다음과 같이 말하고 있다. "그러나 바로 이 경우에 나는 올바름에 대한 어떤 기준도 갖고 있지 않다. 어떤 사람은 이렇게 말하고 싶을 것이다. 즉 나에게 올바르게 보이는 것은 어느 것이나 올바르다. 그리고 바로 그것이야말로 여기서 우리가 '올바르다'는 말을 할 수 없다는 것을 의미한다."²⁴⁾

명명하는 것은 이름을 올바르게 붙이거나 잘못 붙일 가능성을 전제한다. 이 가능성은 올바름이나 잘못의 기준이 있는 공적 언어에서만 존재한다. 사적 예시적 정의는, 상상 속에서 기차 시간표를 보는 것이 실제의 기차 시간표를 보는 게 아닌 것과 마찬가지로 낱말의 사용을 규정하는 게 아니다. 그것은 마치 어떤 소식이 사실이라

24) 같은 책, 같은 면

는 걸 확신하기 위해 똑같은 조건신문을 여러 부 사는 것이나 마찬가지이다.

심리학적 개념은 오직 자기 자신의 경우만으로는 학습될 수 없다. 학습자는 그 개념들의 사용에 대한 제삼자의 기준에 익숙해질 필요가 있다. 만일 모든 사람이 고통을 오로지 느낄 뿐이고 그것을 전혀 보여 주지 못한다면, '고통'이란 낱말은 우리의 공적 언어에서 어떠한 사용도 가질 수 없을 것이다. 만일 다른 한 사람이 고통스러워하는 때가 언제인지를 어느 누구도 알지 못한다면, 이 또한 마찬가지이다. '고통'이란 낱말이 사용을 가질 수 있는 것은, 우리가 그 다른 사람들에게 고통을 돌리는 데 있어서 어떤 때는 제대로 하고 어떤 때는 잘못할 수 있다는 바로 그것 때문이다. 행동 기준 (behavioral criteria)은 용어의 사용에 따르는 조건들을 제공한다.

만일 비트겐슈타인의 사적 언어 논증이 유효하다면, 그는 데카르트식 세계관을 역습하게 된다. 데카르트는 일인칭 단수의 심리학적 지식을 가장 확실하고 가장 근본적인 것으로 생각하고, 자기 자신이 생각한다는 것보다 더 확실한 것은 없다고 생각하며, 자신이 존재한다는 주장을 포함한 다른 모든 지식 주장들의 근거를 그것에 두고 있기 때문이다.

4. 인식론적 문제: 타인의 정신

인식론적인 문제는 우리가 의식을 지닌 정신의 내적 활동에 대

한 지식을 어떻게 가질 수 있게 되는가 라는 문제에 관련된다. 이것은 다른 존재의 정신 문제라고 일컬어진다. 데카르트식 이원론에 따르면, 나만이 나 자신의 정신상태에 직접 접근할 수 있어서 나 자신의 정신 내부에서 무엇이 진행되고 있는가 하는 것은 오직 나에 의해서만 확인될 수 있으며, 나에게만 확실한 것으로 나타난다. 신체 활동은 외적 접근이 가능하고 관찰가능한 반면, 정신활동은 내적 관찰 즉 내성에 의해서만 접근가능하다. 따라서 타인의 신체활동은 지각할 수 있지만 타인의 정신활동은 지각할 수 없으므로, 나는 타인의 정신에 관해 알 수 없다. 즉 나 자신의 정신에 대해서는 경험에 의해 직접 알 수 있지만, 타인의 정신에 대해서는 결코 알 수 없다는 것이다. 이런 견해는 보통 회의주의(scepticism)라 불리는데, 만일 회의주의자가 옳다면 타인이 고통스러워한다는 것을 결코 알 수 없다는 명백한 불합리에 빠지게 되며, 이원론은 이 불합리성에 의해 상당히 설득력을 잃게 될 것이다.

한편 나는 나 자신의 정신에 대해서 경험에 의해 직접 알 수 있으며, 나는 나의 정신활동이 어떤 신체활동을 수반한다는 것을 알아차리는데, 나의 신체활동이 타인의 신체활동과 유사하다는 것을 근거로 해서 타인의 정신을 추리할 수 있다는 견해가 있다. 이것은 타인의 정신에 대해 직접지를 주장하는 회의주의와 달리 추리에 의한 지식을 인정하는 견해로서 유비논증(argument from analogy) 형식을 지닌다. 즉 나는 나의 정신상태들과 나의 신체적 행동 사이에 연관이 있다는 것을 관찰한다. 그 다음에 나는 나의 신체와 유사한 행동을 나타낸다는 것을 알아차리게 된다. 그러므로 나는 내가 경험한 것과 유사한 정신상태가 타인의 신체와 결합되어 있다는 것을 유비

에 의해 결론짓는다. 만일 이와 같은 유비논증이 정당화될 수 있다면, 나는 타인의 정신에 관해 개연적 지식을 가질 수 있으며, 이것은 이원론이 옹호될 수 있는 하나의 근거가 되기도 할 것이다.

그러나 타인의 정신에 관한 문제를 처리하는 이와 같은 방식들은 각각 심각한 난점을 안고 있다.²⁵⁾ 따라서 이런 방식들과는 달리, 문제 자체를 해소하려는 노력들이 있는데, 그것은 비트겐슈타인의 견해에서 유래한다고 볼 수 있다. 비트겐슈타인은 회의주의와 유비논증이 둘 다 ‘나는 나 자신의 정신상태 또는 정신적 사건들을 안다’는 것을 출발점으로 가정하고, ‘나는 타인의 정신상태 또는 정신적 사건들을 알 수 있는가?’라는 물음을 제기하고 있다고 주장한다. 따라서 비트겐슈타인은 ‘...을 알 수 있는가?’라는 물음에 답하려 한 다기보다는 ‘나는 나 자신의 정신상태 또는 정신적 사건들을 안다’는 가정을 면밀히 검토함으로써 그 가정이 무의미함을 드러내고, 그럼에 따라 물음 자체를 해소하고자 한다.

나는 내가 고통스럽다는 것을 나 자신의 경우로부터 안다는 생각은 감각의 일반적 특성이 ‘사적’이라는 데서 유래하는데, 비트겐슈타인은 ‘사적’이라는 말의 두 가지 의미를 구별한 바 있다.²⁶⁾ 하나는 지식과 관련되어 있고, 다른 하나는 소유와 관련되어 있다. 첫 번째 의미로 감각이 사적이라고 말하는 것은 ‘나만이 내가 진짜로 고통스러운지 어떤지를 알 수 있으며, 다른 사람은 오직 그것을 추측할 수 있을 뿐이다’는 것을 뜻하고, 두 번째 의미로 감각이 사적이라는 것은 ‘타인은 나의 고통을 가질 수 없다’는 것을 뜻한다. 비트

25) Hospers(1973), 382-385면 참고

26) Wittgenstein(1953), 246절

젠슈타인의 이런 구별을 케니(A. Kenny)의 용어로 표현하면, ‘전달 불가능성’과 ‘양도불가능성’이다.²⁷⁾ 즉 어떤 종류의 감각에 관해 나만이 알 수 있다면, 그것은 전달불가능하게 사적이며, 어떤 종류의 감각을 나만이 가질 수 있다면, 그것은 양도불가능하게 사적이다.

먼저 ‘어떤 종류의 감각에 관해 나만이 알 수 있다’는 진술의 의미를 분명히 해보자. 예컨대 ‘나는 내가 고통스럽다는 것을 나만이 안다’고 말하는 것은 무엇을 의미하는가? 쿡(J. W. Cook)이 제시한 다음과 같은 경우를 생각해 보자.²⁸⁾ 한 남자가 지독한 위통으로 여러 날 신음해 왔는데도 그는 결코 도움을 청하지 않았다. 그러자 그의 부인은 “당신은 고통을 겪고 있으니 병원에 가 봐야 할 게 아니요!”라고 수차에 걸쳐 종용했다. 마침내 그의 남편은 “고통스럽다는 것은 내가 잘 알고 있어. 하지만 병원에 갈 돈이 없잖아!”라고 화가 나서 외쳐댔다. 이와 같은 격분의 표현은 충분히 이해가 되기도 남는다. 그러나 회의주의와 유비논증이 출발점으로 삼고 있는 ‘나는 내가 고통스럽다는 것을 안다’라는 표현은 사정이 다르다. 왜냐하면 이 표현은 내가 고통스럽다는 것이 나 자신에게는 확실한 반면, 다른 사람에게는 그렇지 못하다는 의미로 ‘확실성’의 의미를 갖고 있는 것처럼 보이기 때문이다. 다시 말해서 이 표현은 일인칭 현재시제 감각진술들에 있어서 ‘안다’는 동사를 확실성의 표현으로 간주하려 하기 때문이다.²⁹⁾

만일 ‘나는 내가 고통스럽다는 것을 안다’라는 진술이 확실성을

27) Kenny(1973), 185면

28) Cook(1965), 291면

29) 같은 책, 같은 면

표현하는 것이라면, 이 진술이 확실성을 나타내는 표현일 수 있는 자격요건은 무엇인가? 어떤 사람이 나에게 지금 비가 오고 있느냐고 물었다고 해보자. 비가 내리고 있다고 말하자, 그는 “확실한가?”라고 묻는다. 이때 나는 “그래요, 나는 비가 내리고 있다는 것을 압니다. 나는 지금 창밖을 내다보고 있어요.”라고 대답한다. 이 경우에 ‘나는 안다’는 말의 기능은 무엇인가? 이 말의 기능은 ‘비가 내리고 있는가?’라는 물음에 대답하기 위해 원하는 적절한 위치에 내가 있다는 것을 가리킨다. 여기서 ‘나는 안다’는 표현이 확실성을 나타내는 것으로 사용될 수 있는 것은, 어떤 물음에 올바르게 대답하거나 어떤 것을 주장하는 데 있어 원하는 적절한 위치에 내가 있다는 것을 가리킨다. 일반적으로 ‘나는 ...하다는 것을 안다’는 것이 확실성의 표현이기 위해서는 ‘...’의 부분에 들어갈 수 있는 진술의 진리치를 어떤 상황 속에서는 전혀 알지 못할 가능성을 인정하는 일이 최소한 필요하다.³⁰⁾

그러나 ‘나는 내가 고통스럽다는 것을 안다’는 진술의 경우는 이와 같지 않다. 왜냐하면 ‘나는 고통스럽다’는 것은 이미 나에게 있어서 의심불가능하며, 그를 수 있는 가능성이 전혀 없기 때문이다. 케니는 지식의 필요조건에 관해 다음과 같이 말한다.

만일 우리가 “안다”는 말을 “의심이 논리적으로 불가능한 그런 방식으로 안다”는 것을 의미하는 것으로 간주한다면, 그 주장은 무의미하다. 왜냐하면 의심이 가능한 곳에서만 지식이 성립할 수 있기 때문이다.³¹⁾

30) 같은 책, 같은 면

따라서 ‘다른 사람이 내가 고통스러워한다는 것을 안다’는 진술은 유의미하다. 왜냐하면 다른 사람은 내가 실제로 고통스러운지 어떤지를 의심할 수 있기 때문이다. 한편 ‘나만이 고통스럽다는 것을 안다’는 것이 ‘다른 사람은 내가 고통스러워한다는 것을 결코 알 수 없다’는 것을 함축하고 있다면, 이것은 무의미한 것이 아니라 그르다. ‘안다’는 말이 일상적 의미로 사용될 때 다른 사람은 내가 고통스러워한다는 것을 종종 알기 때문이다.

만일 우리가 “안다”는 말을 그것이 일반적으로 사용되는 것처럼 사용한다면(그리고 어떻게 우리가 그것을 달리 사용할 수 있겠는가?), 다른 사람들은 내가 아프다는 것을 아주 종종 안다....내가 고통스러운지 어떤지를 다른 사람이 의심하는 것은 의미가 있지만, 그것에 대해 내가 의심한다고 말하는 것은 무의미하다.³²⁾

사실상 데카르트적인 사악한 악마가 우리를 언제나 속일 수 있기 때문에, 적어도 생각할 수 있는 의심은 언제나 있다. 그런 상황에서는 그 이상의 의심은 단순히 지나친 주의의 신호가 아니라 불합리성의 신호이다. 비트겐슈타인이 말한 바와 같이 “의심에는 끝이 있는 법이다.”³³⁾ 의심할 만한 적극적인 이유가 없다면, 즉 의심에 대한 아무런 근거도 없다면, 의심하는 것은 불합리하다. 비트겐슈타인에게 있어서, 심오한 형이상학적 문제가 있다고 생각하려는 유흥

31) Kenny(1973), 185면

32) Wittgenstein(1953), 246절

33) 같은 책, 180면

은 질병과 유사하다. 사실상 그와 같은 문제는 우리 일상언어에 대한 오해에서 비롯된 착각이다. 그는 질병의 경우처럼 의심을 ‘치료하는 것’이 철학자의 임무라고 생각한다.³⁴⁾

그러나 의심이 심리적으로 뿐만 아니라 논리적으로도 불가능하다면, 그런 지식이야말로 훨씬 더 완벽한 지식이 아니겠느냐는 의문이 제기될 수도 있다. 즉 내가 나 자신의 감각들에 대해 알지 못한다면, 어떻게 다른 것들에 대해 알 수 있을 것인가? 이와 같은 의문에 답하기 위해 비트겐슈타인은 ‘나는 내가 고통스러운 때를 안다’는 문장을 두 종류, 즉 경험명제와 문법적 명제로 나누어 처리한다. 단어의 의미를 설명하는 문법적 명제로서 ‘나는 ...을 안다’를 ‘나는 내가 고통스러운지 어떤지를 의심한다’로 간주하는 것은 무의미하다. 즉 이런 경우에 ‘안다’는 말을 불확실성을 표현하는 것으로 사용하는 것은 무의미하다.³⁵⁾ 우리는 우리의 감각들을 의심할 수 없기 때문에 그 감각들을 알 수밖에 없다는 주장은 ‘나는 내가 고통스러운 때를 안다’는 명제가 실제로는 문법적인 명제인데도 명제 형식에 속은 나머지 경험명제인 것으로 잘못 취급하게 된 것이다.³⁶⁾ ‘나는 ...을 의심한다’고 말하는 것이 무의미한 경우라면, ‘나는 ...을 안다’고 말하는 것 역시 언제나 무의미하다. 그러므로 ‘나는 내가 고통스러운지 어떤지를 의심한다’는 것이 심리적으로 뿐만 아니라 논리적으로도 불가능하기 때문에 ‘나는 내가 고통스럽다는 것을 안다’는 진술이 훨씬 더 완벽한 지식일 수밖에 없다는 주장은 무의미

34) 같은 책, 255절

35) Wittgenstein(1953), 247절

36) 같은 책, 251절

하다.

비트겐슈타인은 ‘나는 내가 고통스럽다는 것을 안다’는 것이 진정한 지식-주장이라는 생각을 부인하는 이유를 이미 『논리철학론』에서 밝힌 바 있다. 그는 사태에 대한 옳은 기술을 포함하고 있는 것을 지식으로 간주하였다. 그래서 그는 항진진술과 모순진술은 사태의 그림이 아니기 때문에 진정한 의미의 명제가 아니라고 말하였다.

항진진술과 모순진술은 실재(reality)의 그림이 아니다. 항진진술과 모순진술은 어떤 가능한 사태도 나타내지 않는다. 왜냐하면 전자는 가능한 모든 사태를 인정하면서, 후자는 가능한 어떤 사태도 인정하지 않기 때문이다.³⁷⁾

그러나 회의주의자와 유비논증을 제시하는 사람들은 자신들의 주장을 잘못 이해하고 있다고 반박할 지 모른다. 즉 ‘나는 내가 고통스럽다는 것을 나 자신의 경우로부터 안다’는 주장은 감각들의 전달불가능성을 의미하는 것이 아니라 양도불가능성을 의미한다고 반박할 지 모른다. 그들은 ‘나만이 나의 고통을 느낄 수 있기 때문에 나는 내가 고통스럽다는 것을 안다’고 말할 지 모른다. 그러나 여기서도 회의주의와 유비논증은 나 자신의 경우에 대해서는 의견의 일치를 보일 수 있지만, 다른 사람의 경우에 대해서는 그렇지 않다. 회의주의자는 타인의 감각을 실제로 느낄 수 없기 때문에 다른 사람의 감각에 대해 알 수 없다고 말하며, 유비논증을 옹호하는 사

37) Wittgenstein(1922), 4.462

람들은 타인의 감각을 실제로 느낄 수는 없지만 나의 행동과 타인의 행동이 갖고 있는 유사성에 의해 타인의 감각을 추리할 수 있다고 말한다. 그러나 여기서는 타인의 경우에 대한 이들의 견해 차이는 문제가 되지 않는다. 왜냐하면 그들 둘 다 나 자신의 경우에 대해서는 같은 견해를 나타내고 있으며, 여기서 문제로 삼는 것은 그들의 일치된 견해에 대한 것이기 때문이다.

우선 ‘나만이 나의 고통을 느낄 수 있다’고 말하거나 ‘나만이 나의 고통을 가질 수 있다’고 말할 때, ‘느낀다’거나 ‘갖는다’는 말과 ‘안다’는 말의 의미연관을 분명히 해보자. 만일 나의 신발 속에 돌맹이가 있다거나 옷에 물이 젖어 있다는 것을 나는 어떻게 아는가 라는 질문을 받았을 때, “나는 느껴서 안다”고 대답한다. 이 경우에 느낀다는 말은 분명히 지각적 의미를 갖고 있다. 회의주의자와 유비논증 옹호자 역시 고통을 느낀다거나 가려움을 느낀다고 말하는데, 이때의 ‘느낀다’는 동사가 지각적 의미로 사용된다고 전제한다. 즉 나는 나의 고통을 느끼기 때문에 내가 고통스럽다는 것을 안다고 말한다. 우리는 보통 “나는 무릎을 구부릴 때 경미한 고통을 느낀다”고 말할 경우 ‘느낀다’는 말을 지각적 의미로 사용하지 않는다. 이와 같은 문장들의 경우 ‘나는 느낀다’라는 말을 문장의 의미를 변화시키지 않고 ‘나는 가지고 있다’거나 ‘나는 안다’는 말로 대체할 수 있어서, ‘나는 나의 무릎에 경미한 고통을 느낀다’는 말은 의미의 변화 없이 ‘나의 무릎에 경미한 고통이 있다’는 말로 대체될 수 있다. 그러나 ‘느낀다’는 말이 지각적 의미로 사용될 때에는 의미의 변화 없이 서로 대체될 수 없다. ‘나는 나의 신발 속에 돌맹이가 있음을 느낀다’는 말은 ‘나의 신발 속에 돌맹이가 있다’

는 것을 함의하기는 하나, 동일한 의미를 갖고 있지는 않다. ‘나는 나의 신발 속에 돌맹이가 있음을 느낀다’는 말은 ‘나의 신발 속에 돌맹이가 있기는 하나, 나는 그것을 느끼지 못한다’고 말하는 것은 유의미하다. 그러나 ‘나의 무릎에 고통이 있기는 하나, 나는 그것을 느끼지 못한다’고 말하는 것은 무의미하다. 따라서 감각어들은 일인칭 문장들 속에서 지각동사들의 대상일 수 없다.³⁸⁾ 그러므로 ‘내가 고통을 느끼기 때문에 나는 고통스럽다는 것을 안다’고 말하는 것이 무의미하다면, ‘타인은 나의 고통을 느낄 때에만 내가 고통스럽다는 것을 알 수 있다’고 말할 수 없을 것이다.

만일 ‘고통’이 나 자신의 의식에서 나만이 경험하는 감각에 대한 이름이라면, 나는 다른 사람이 아프다고 말하는 것이 무엇을 의미하는지 이해할 수 없다. 만일 ‘고통’이라는 낱말이 나의 의식 속에 있는 어떤 것을 지칭한다면, 고통은 내가 그것을 알 때에만 존재할 수 있다. 나는 더 이상 고통을 느끼지 않지만, 그럼에도 불구하고 고통이 계속되고 있다고 말하는 것은 무의미하다.

비트겐슈타인은 ‘고통’이 사적 감각의 이름이라는 견해에 대해서, 나는 내가 고통을 느낄 때 내가 느낀 것과 동일한 감각을 다른 사람이 느낀다는 것은 이해할 수 없다고 한다. 사실 다른 사람도 나와 동일한 감각을 느낀다는 걸 내가 결정할 수 없는 어떤 구체적 조건도 없다. 그런 결정을 하기 위해서는 내가 그의 고통을 느낄 수 있어야 하는데, 그것은 불가능하다.

만약 우리가 자신의 고통을 모델로 하여 다른 사람의 고통을

38) Cook(1965), 295-296면

상상해야 한다면, 이것은 결코 쉬운 일이 아니다. 왜냐하면 나는 내가 느낀 고통을 모델로 하여 내가 느끼지 않은 고통을 느껴야 하기 때문이다.³⁹⁾

따라서 ‘고통’이 사적 감각을 지칭한다는 주장은 다른 사람이 고통스러워한다는 주장을 이해할 수 없다는 불합리한 결과를 초래하게 한다. 만일 데카르트식 견해가 옳은 것이어서 ‘고통’이나 다른 감각어들이 사람의 의식 속에 있는 것들을 지칭한다면, 어떤 감각이 그 사람의 마음에 나타날 때 그는 그것이 바로 그것이라는 것을 확인해야 한다. 그 경우에 그것을 확인하는 과정에는 잘못이 생길 수 있다. 그는 그것을 잘못 확인할 수 있으며, 따라서 그는 그것을 제대로 확인했는지 어떤지에 대해서 의아해 할 가능성이 언제나 있게 된다. 결과적으로 다음과 같은 말들이 전적으로 의미가 있어야 한다. “당신은 당신이 아프다는 것을 어떻게 아는가?”, “나는 내가 아프다고 생각한다. 그러나 나는 잘못 생각하고 있는지 모른다”, “나는 내가 아프는지 어떤지 알지 못한다”, “나는 내가 아프다는 것을 안다”, “나는 내가 아프다고 믿는다”, “나는 아픈 것 같다”, “나는 내가 아프지를 의심한다”, “나는 내가 아프지 어떤지를 찾아내야 했다”, “나는 내가 아프지 어떤지에 대해 의아해 한다.” 이와 같은 말들은 ‘고통’이 단순히 사적 감각을 지칭한다는 게 옳다면 모두 정상적인 게 된다. 그러나 이 모든 말들은 정말 이상스럽게 들린다. 이것이 곧 데카르트식 견해가 가져오는 불합리한 결과이다.

39) Wittgenstein(1953), 302절

5. 존재론적 문제: 비트겐슈타인과 행동주의

심신문제에 관한 어떤 입장을 옹호하거나 논박하기 위해 씌어진 저술들은, 어떤 철학자가 심신문제에 관해 특정한 입장을 취하지 않았음에도 불구하고, 그가 심리학적 개념에 관해 글을 썼다 하면 그를 이원론자나 물질주의자로, 상호작용주의자나 행동주의자로, 심물평행론자나 기능주의자로 분류하려는 경향이 있다.

이와 같이 끊임없이 분류하려는 경향에 비추어 볼 때, 심신문제에 관한 비트겐슈타인의 태도는 일종의 스캔들을 일으킨다. 그가 『철학적 탐구』에서 행동주의를 언급하기는 했으나, 그것은 오직 사물들을 바라보는 잘못된 방식의 출처를 찾아내기 위해서였다. 비트겐슈타인은 심신문제를 논의하는 전통적 방식들과는 전혀 관계가 없었다. 오히려 그는 이 모든 물음을 오도된 것으로 간주하는 것 같다. 비트겐슈타인은 『철학적 탐구』가 행동주의로 해석될 것을 염려하여 미리 주의를 주었으며, ‘고통’이라는 낱말이 사실은 울음을 의미한다는 것과 같은 행동주의 신조들을 명백히 거부했다.

“당신은 실은 위장된 행동주의자가 아닌가? 사실상 당신은 인간의 행동을 제외한 모든 것이 허구라고 말하고 있지 않은가?—만일 내가 허구를 말하고 있다면, 그것은 문법적 허구이다.”⁴⁰⁾

정신적 과정과 상태, 그리고 행동주의에 관한 철학적 문제는 어

40) 같은 책, 307절

떻게 일어나는가?—첫번째 단계는 도무지 알아차리기 어렵게 진행 된다. 우리는 과정과 상태를 이야기하면서도 그것들의 본성을 불분명한 상태로 놓아둔다. 때로 우리는 그것들에 관해 더 많이 알 것 같기도 하다—우리는 생각한다....따라서 우리는 아직 탐색되지 않은 매체의 미처 이해되지 않은 과정을 거부해야만 한다. 한데 그것은 마치 우리가 정신적 과정을 거부해버린 것처럼 보인다. 그러나 우리는 당연히 정신적 과정을 거부하기를 원하지 않는다.⁴¹⁾

“따라서 당신은 ‘고통’이라는 낱말이 사실은 울음을 의미한다고 말하고 있는 것인가?—오히려 고통의 언어적 표현은 울음을 대신하지(replace) 울음을 기술하지(describe) 않는다.⁴²⁾

그러나 비트겐슈타인은 어느 쪽인가 속하는 것으로 분류되어 왔다. 사람들은 대부분 그를 일종의 행동주의자라고 부르기를 좋아했다. 잘 알려진 주장은 치하라(C. Chihara)와 포더(J. A. Fodor)에 의해 옹호된 것인데, 그들에 의하면 비트겐슈타인은 ‘논리적 행동주의’ 주창자로 간주되며, 극단적인 형태의 ‘조작주의’를 제시한 게 된다.⁴³⁾ 하지만 행동주의에 대한 비트겐슈타인의 견해는 다음과 같다.

그렇다면 사람의 영혼에 대해 말하거나 사람의 정신에 관해 말하는 것은 오도하는 것인가? 만일 내가 ‘나의 영혼이 피곤하다, 도무지 내 정신이 아니다’라고 말한다면, 그것은 전적으로 이해가능하므로 거의 오도하고 있는 게 아니다. 그러나 적어도 당신은 ‘영혼’

41) 같은 책, 308절

42) 같은 책, 244절

43) Schulte(1993), 159면

이란 낱말로 표현될 수 있는 모든 것 또한 신체적인 것을 나타내는 낱말들로 어느 정도 표현될 수 있다고 말하지 않는가? 나는 그렇게 말하지 않는다. 그러나 그렇게 말할 수 있다고 할지라도—그렇게 말함으로써 결국 무엇이 어떻게 되는가? 낱말들, 그리고 또한 우리가 그 낱말들을 설명할 때 가리키는 것은 도구(수단)에 불과하며, 여기서 문제가 되는 것은 그 낱말들의 사용이기 때문이다.⁴⁴⁾

여기서 비트겐슈타인은 어떠한 존재론적 언질도 함축하지 않은 ‘영혼’이란 낱말의 비은유적 사용 실례를 언급하고 있다. 그는 관련 있는 물음에 대해, ‘정신주의적’ 언어가 ‘물리주의적’ 언어에 의해 대체될 수 있다고 믿지 않는다고 응답하고 있다. 그리고 낱말들은 그 자체로서 구체적인 어떤 것을 지적하는 게 아니라 오직 언어 공동체에서 사용됨으로 해서 의미와 언급대상을 얻기 때문에, 심리 현상을 명확히 표현해 내지 못하는 언어가 있다는 것도 이 언어가 심리적인 어떤 것을 언급하는 데 사용되지 않았다는 것을 증명하지 못할 것이다.

비트겐슈타인이 『철학적 탐구』에서 분투한 감각의 문제는 하나의 딜레마이다. 그 문제에 대한 익숙한 두 가지 해결, 즉 느슨하게 “데카르트주의”와 “행동주의”라고 말하는 것이 각각 뿔들 가운데 하나를 차지하고 있다. 딜레마 자체는 “나는 감각 S를 가지고 있다”와 “그는 감각 S를 가지고 있다”는 두 문장이 서로 다른 사람에 의해 동일한 주장을 하기 위해 사용될 수 있다는 문법적 상투어에서 비롯된다. 나는 “내가 고통스럽다”고 말하고, 당신은 “그가 고통

44) Wittgenstein(1980), 586절

스러워한다”고 나에게 말한다면, 당신은 나와 동일한 주장을 한 것이다. 따라서 데카르트의 입장에 따르면, 다른 사람의 감각에 대한 지식이 불가능하다. 데카르트의 입장에 반대하는 행동주의자에 따르면, 한 사람은 자신의 감각이 무엇인지를 오로지 다른 사람들이 아는 방식으로만, 즉 자신의 행동과 환경을 관찰함으로써 알 수 있다. 이와 같은 딜레마는 두 입장 모두 문제를 안고 있기에 제3의 입장이 옳을 수밖에 없을 것 같다.⁴⁵⁾

요컨대, 비트겐슈타인은 전통적인 심신문제에 관해 어떤 입장을 취하지 않았다. 그는 자신이 행동주의자가 아니라고 명확히 말하고 있으며, 그가 주장하는 많은 것들이 사실은 고전적 행동주의 또는 ‘논리적’ 행동주의와 양립불가능하다. 그리고 그가 대부분의 관념주의적 입장들에 전혀 동조하지 않는다는 것도 분명하다. 그러나 비트겐슈타인이 보기에 심신문제에 대한 토론 맥락에서 제기된 물음들 가운데 많은 것이 그저 혼란에 불과한 것이거나, 기껏해야 대답될 수 없는 것이라는 것 역시 분명하다.⁴⁶⁾

철학적 행동주의는 2차 세계대전 이후 20년 동안 최고의 영향력을 발휘했다. 이것은 적어도 세 가지의 지적인 경향이 함께 동기가 되어 나타난 입장이다. 첫번째 동기는 이원론에 대한 반발이었다. 두번째 동기는 모든 문장의 의미는 궁극적으로 그 문장을 증명하거나, 확증하는 관찰가능한 상황들의 문제라는 논리실증주의자들의 생각이었다. 그리고 세번째 동기는 전부는 아니더라도 대부분의 철학적 문제는 언어적, 혹은 개념적 혼란의 결과이고, 그 문제는 문제가

45) Donagan(1966), 324면

46) Schulte(1993), 166면

표현되어 있는 언어를 세심하게 분석함으로써 해결(또는 해소)되어야 한다는 일반적인 전제였다.⁴⁷⁾

사실 철학적 행동주의는 심리상태가 무엇인가에 관한 이론이라기보다는 우리가 심리상태들에 관해 말할 때 사용하는 어휘들을 어떻게 분석하고 이해할 것인가에 관한 이론이다. 특별히 그 주장이란, 감정, 감각, 생각, 욕구들에 관해 이야기하는 것은 손에 잡을 수 없는 유령과 같은 내적인 사건들에 관해 이야기하는 것이 아니라, 현실적이고 잠재적인 행위의 형태들에 관해 축약된 방식으로 이야기하는 것이라는 점이다. 가장 강력한 형태의 철학적 행동주의는 심리상태에 관한 모든 문장은 원래 의미가 변화되지 않으면서, 그 문장을 발언한 사람이 이러저러한 관찰가능한 상황에 있다고 가정할 때 어떤 관찰가능한 행위가 나타날 것인가에 관한 길고 복잡한 문장들로 풀어내질 수 있다고 주장한다.

각설탕이 용해된다고 말하는 것은 각설탕이 어떤 유령같은 내적 상태를 가지고 있다고 이야기하는 것이 아니다. 그것은 단지 각설탕을 물에 넣으면 그것은 녹게 될 것이라고 말하는 것이다. “x는 물에 용해된다”는 조작적 정의에 의해 “만약 x를 포화되지 않은 물에 넣으면, x는 녹게 될 것이다”를 의미한다.

마음과 육체간의 ‘관계’ 같은 것을 이 이론에서는 걱정할 필요가 없다. 어떤 사람의 마음에 관해 이야기하는 것은 그 사람이 ‘가지고’ 있는 어떤 ‘것’에 대해 이야기하고 있는 것이 아니다. 그것은 그 사람의 어떤 특출한 능력이나 성향들에 대해 이야기하는 것이다.

47) Churchland(1984), 23면

그래서 심신 관계문제란 사이비문제라고 행동주의자들은 결론짓는다.

행동주의는 인간 존재에 대한 유물론적 개념과 정합적이다. 물질적 대상은 다층적이건 아니건 어떤 성향적 속성을 가질 수 있다. 그래서 심리적 어휘들을 의미있게 해주기 위해 이원론을 끌어들이 필요는 없다. 그러나 행동주의는 이원론과도 완전히 정합할 수 있다. 철학적 행동주의가 옳다고 해도, 우리가 가지고 있는 다층적 성향들은 분자구조가 아니라 비물질적인 마음이라는 실체에 기반을 두고 있는 것일 수도 있기 때문이다.

그러나 철학적 행동주의는 그것의 지지자들조차도 받아들이기 곤란한 두 개의 커다란 결함이 있다.⁴⁸⁾ 이 입장은 명백히 우리의 심리상태의 ‘내적’ 측면을 무시하거나 부정하기까지 했다. 예를 들어 통증을 느낀다는 것은 단순히 신음소리를 내고, 움츠러들고, 아스피린을 먹는 등등의 행동을 하는 문제만은 아닌 것처럼 보인다. 통증이란 것은 내성에서 드러나는 근본적으로 질적인 고통의 본성도 갖는 것이며, 그런 감각질(qualia)을 무시하거나 부정하는 마음에 관한 이론은 단적으로 그 의무를 다하지 못한 이론이라 볼 수 있다.

둘째 결함은 행동주의자들이 어떤 주어진 심리상태를 구성한다고 여겨지는 다층적 성향들을 자세히 구분해 내려고 할 때 나타난다. 예를 들어 “카리브해의 휴가를 원한다”라는 심리상태의 적당한 분석에 필요한 조건문들의 목록은 포함될 요소를 상세히 규정할 유한한 방법이 없기 때문에 단순히 긴 정도가 아니라 한정없이 혹은

48) 같은 책, 24면

무한히 긴 것이다. 이런 식으로 정의항이 끝이 없고 불확정적인 경우라면 어떤 용어든지 제대로 정의되었다고 볼 수 없다.

행동주의가 이원론의 유일한 대안인 것처럼 보이는 한, 철학자들은 결함을 수선하고 그 위험을 완화시키려는 희망에서 이런 문제들과 씨름할 각오가 되어 있었다. 그러나 50년대 후반에서 60년대 사이에 세 가지의 유물론적 이론—환원적 유물론(동일론), 기능주의, 제거적 유물론—이 더 나타나 두각을 나타내기 시작했고, 그래서 행동주의로부터의 탈출은 순식간에 일어났다.

비트겐슈타인은 어떤 사람이 고통스러울 때, 그가 무언가를 느낀다는 것을 부정하지 않으며, 그것이 그 사람 자신과 다른 사람에게 아주 중요하다는 것을 부정하지 않는다. 그는 다만 언어에 관한 하나의 특수한 주장을 부정한다. 즉 공적으로 관찰가능한 사물들에 대한 말들이 그 사물들을 명명하거나 지칭하는 것과 비슷한 방식으로 고통이라는 말이 사람이 느끼는 어떤 것을 명명하거나 지칭한다는 주장을 부정한다. 우리가 ‘나무’나 ‘빨강’과 같은 말로 하는 언어놀이에서 나무와 빨강은 어떤 역할을 한다. 그리고 이름과 명명된 사물 사이의 연관성이 확립되는 것은 이 놀이에서이다. 그러나 우리가 ‘고통’이라는 말로 하는 수많은 언어놀이에서 사적 감각은 어떤 역할도 하지 않는다. 따라서 ‘고통’은 이를테면 ‘나무’가 그런 종류의 대상을 지칭하는 것과 같은 방식으로 사적 감각들을 지칭할 수 없다. 고통 언어놀이에서 역할을 하는 것은 고통 행위(신음, 울음, 아픈 부위를 움켜 쥐)와 고통을 달래는 행위(위로의 말, 진정제 복용, 붓대 감아주기, 베개를 베어주기)이다. 요컨대 ‘고통’이라는 말이 쓰이는 외적 상황이다. 사적 감각은 그것이 무엇이든 전혀 역할을 하

지 않는다.

다른 사람의 고통과 관련된 언어놀이의 경우에도 마찬가지이다. 다른 사람의 사적 감각들은 전혀 우리에게 알려지지 않는다. 우리는 그의 상자 속의 딱정벌레가 어떤 것인지 알지 못하는 것처럼 그의 느낌이 어떠한지 알지 못한다. 그러나 이것은 인식론적 비극도 아니고, 언어놀이를 하는 데 방해가 되는 형이상학적 장애물도 아니다. 왜냐하면 그 감각은 조금도 필요로 하지 않기 때문이다. 그의 감각이 어떤 것이든 상관없이 우리는 정확히 같은 방식으로 진행해 나간다.

물론 나 자신의 경우에는 나의 감각이 고통 언어놀이에 관여한다는 것은 의심의 여지가 없다. 비트겐슈타인은 이것을 부정하려 하지 않는다. 그는 다만 이 언어놀이에서 당신이 ‘고통’이라는 말을 쓸 때, 당신은 당신의 감각에 대해서 언급하고 있으며 다른 사람에게 당신이 그 감각을 갖고 있다는 것을 말하고 있다는 생각을 거부하려는 것이다. 당신이 어떤 사람에게 “나는 아프다”고 말한 뒤에 만일 그가 당신을 동정하고, 위로하고, 그가 당신을 도울 수 있는 일을 한다면, ‘고통’이라는 말은 제 일을 한 것이다. 그리고 그 말은 당신이 당신의 의식 속에 있는 것의 성질을 그에게 말하기 위해 사용되지 않았다. 왜냐하면 그것은 말해질 수 없기 때문이다.

그러진 항아리의 내용이 그 그림에 ‘관여하지’ 않는 것과 같이, 사적 감각은 고통 언어놀이에 관여하지 않는다.

물론 물이 항아리에서 끓어 항아리에서 수증기가 나오면, 그러
진 수증기도 그러진 항아리에서 나온다. 그러나 그러진 항아리에도

끓는 어떤 것이 있어야 한다고 주장한다면 어찌 되는가?⁴⁹⁾

그러진 항아리 속의 액체에 관해서 말하는 것은 어리석은 일이다. 예를 들어 그것이 물인지, 차인지, 국인지, 혹은 어떤 이상한 색다른 액체인지에 대해서 의아해하는 것은 어리석은 일이다. 그런 질문에 대해서는 답이 없다. 항아리 속의 액체는 그림의 부분이 아니다. 그리고 그림을 포함하는 언어놀이는 항아리의 내용에 대한 언급을 포함하지 않는다. 말하자면 지도는 현지가 아니다.

마찬가지로 고통 언어놀이는 우리의 사적 감각에 대한 언급을 포함하지 않는다. 그러진 항아리의 내용처럼 사적 감각들은 말해질 수 없기 때문이다. 논점은 사적 감각이 아무 것도 아니라든가, 존재하지 않는다든가, 중요하지 않다든가, 어떤 종류의 것이라는 게 아니고, 오히려 그것에 관해서는 아무 것도 말해질 수 없으며, 따라서 그것들은 우리의 언어놀이에서 어떤 역할을 할 수 없다는 것이다.

그렇다면 비트겐슈타인은 사적 감각의 본성이 그 당시 알려질 수 없는 것이었기에 말해질 수 없다는 인식론적 주장을 했지, 알려질 수 없는 그것이 존재하지 않는다는 존재론적 언질을 한 것은 아니었다고 추론할 수 있다. 비트겐슈타인에 있어서 사적 감각은 존재론적으로는 미해결의 열린 문제였던 셈이다. 그와 같은 미개척지를 개척하고자 탐사했던 사람들, 즉 말해질 수 없는 영역에 관해 말하고자 했던 사람들이 동일론자, 기능주의자, 제거적 유물론자, 신경생리학자들이었다고 볼 수 있다. 사적 감각은 언어놀이에서는, 즉 지도상에서는 ‘아무 것도 아닌 것’이다. 비트겐슈타인은 그 문제에 관

49) Wittgenstein(1953), 297절

한 입장을 다음과 같이 요약하고 있다.

“그런데도 당신은 몇 번이고 감각 자체는 아무 것도 아니라는 결론에 이르게 된다.”—전혀 그렇지 않다. 그것은 어떤 것(something)이 아니지만, 그렇다고 해서 아무 것도 아닌 것(nothing)도 아니다! 결론은 아무 것도 아닌 것이 아무 것도 말해줄 수 없는 어떤 것과 똑같은 일을 한다는 것뿐이었다.⁵⁰⁾

『철학적 탐구』의 구절들을 보면, 비트겐슈타인은 일종의 은밀한 행동주의자(cryptobehaviorist)였던 것처럼 보이기도 한다. 즉 ‘내적 과정’이 외적 기준을 필요로 한다는 신념이 주어지면, 그 다음 논리적 단계는 관찰될 수 없는 내적 과정이 언젠가 나타난다는 것을 부인하는 일일 것이다. 그러나 행동주의는 형이상학적 입장이다. 행동주의자는 정신과 신체 사이의 데카르트식 이분법에서 출발하고 있는데, 정신을 제거한 다음 신체만이 실재한다고 결론짓는다. 반대로, 비트겐슈타인은 그 이분법을 거부했으며, 정신 또는 신체(혹은 둘다)가 실재하는지 어떤지의 형이상학적 문제를 거부했다.⁵¹⁾

“그러나 당신은 예컨대 기억해내는 일을 할 경우 내적 과정이 일어난다는 것을 결코 부인할 수 없다.”—우리로 하여금 무언가를 부인하고 싶은 생각이 들도록 하는 것은 무엇인가?...

왜 나는 정신적 과정이 있다는 것을 부인할 수밖에 없는가? 하지만 “기억해내는 정신적 과정이 방금 나에게 일어났다...”는 것은

50) 같은 책, 304절

51) Jones(1975), 388면

“나는 방금 기억해냈다”는 것을 의미할 뿐이다. 정신적 과정을 부인하는 것은 기억작용, 즉 누군가가 무언가를 기억한다는 것을 부인하는 걸 의미할 것이다.

“당신은 실은 위장된 행동주의자가 아닌가? 사실 당신은 인간의 행동 이외의 것은 모두 허구라고 말하고 있는 게 아닌가?”—만일 내가 허구를 말하고 있다면, 그것은 문법적 허구이다.⁵²⁾

비트겐슈타인은 정신 및 정신상태가 실재하는지 어떤지에 대한 존재론 논쟁에 끼어들지 않고, 사람들이 정신상태를 지칭하는 것으로 보이는 낱말들을 사용하는 상황들을 검토하고자 했다. 그는 엄밀히 살펴보면 사용된 그 감각 표현들이 전혀 형이상학적 쟁점들을 포함하고 있지 않은 아주 단순하고 일상적인 의미를 갖는다는 걸 알게 된다고 주장하였다. 그는 “우리는 현상을(예컨대 생각)을 분석하고 있는 게 아니라 개념(예컨대 생각에 대한 개념)을 분석하고 있는 것이므로 낱말의 사용을 분석하고 있다”⁵³⁾고 공언하였다.

6. 맺음말

최근 영어권 전통의 심리철학은 정신과 신체 사이의 관계, 특히 물리적 상태와 심리적 상태의 동일성이나 비동일성, 또는 그것들의 ‘기능상의’ 동등성에 관심을 모아 왔다. 그리고 욕구와 의도 등등의

52) Wittgenstein(1953), 305절-307절

53) 같은 책, 383절

격위, 행위의 산출과 행위에 대한 설명에 있어서 욕구 및 의도의 인과적 역할 또는 비인과적 역할에 초점이 모아졌고, 믿는 것, 주장하는 것 등등과 같은 ‘명제적 태도’의 의도성과 그 본성, 그리고 언어 철학 및 인지심리학과 정신의 컴퓨터 모델에 접해 있는 쟁점들에 관심이 모아졌다. 비록 이 모든 주제가 비트겐슈타인이 논의한 바 있고 철학에 선풍을 일으킨 쟁점들을 포함하고 있을지라도, 그의 저작은 현재 그 문제가 논의되고 있는 방식에는 별다른 영향을 미치고 있지는 못한 것 같다.

최근의 심리철학은 비트겐슈타인 당대에 유행한 철학들이 비트겐슈타인의 사고방식과 일치하지 않았던 것보다 훨씬 더 여러 모로 비트겐슈타인의 사고방식과 일치하지 않는다. 그의 철학이 지닌 의의를 이해하는 한 가지 열쇠는 그의 평생에 걸친 과학주의(scientism)에 대한 반대를 음미하는 것이다. 그러나 과학주의의 한 형식이었던 논리실증주의도 역시 철학을 특수한 학문, 즉 과학과 다른 것이면서 과학에 공헌하는 학문이기는 하나 어느 정도 과학적 세계관과 일치해야만 하는 독특한 지적 활동으로 간주하는 데서 다분히 칸트주의적이었다. 많은 현대철학자들의 접근방법에 있어서 더 경험적이고 ‘자연주의적인’ 전환, ‘이론들’에 대한 철학자들의 탐구와 일반적인 ‘이론적’ 고찰들에 대한 철학자들의 관심은 자연과학과 연속선상에 있으며, 철학적 문제와 과학적 문제 사이에 진정한 어떤 차이가 있다는 것을 분명히 거부한다. 따라서 1970년대의 유력한 철학은 20세기의 다른 어떤 철학보다도 칸트적 전통에서 멀어지게 되었고, 그에 따라 철학적 문제에 대한 비트겐슈타인적 착상의 형식과 내용으로부터 멀어지게 되었다.⁵⁴⁾

정신에 관한 일상언어철학은 오늘날 하나의 역사적 현상으로 별 부담없이 파악할 수 있을 만큼 전개되었다. 그것은 본질상 비판적인 학설로서, 그 자신의 작업을 성공적으로 완수하여 더 이상 진단해야 할 중요한 오류와 혼동들이 존재하지 않게 되면 그 임무를 다하게 되어 있었다. 한편 그 철학의 가장 특징적인 학설과 방법들은 많은 사람들에게 의해 잊혀져 가고 있지만 오늘날의 사고에 미친 긍정적인 공헌 또한 지대하다. 더욱 중요한 점은 새로운 언어적 접근이 심리 철학을 구성하던 오리무중의 전통적 방식을 파괴했다는 것이며, 정신적 사건들에 대한 존재론적 접근 태도를 가로막지 않았다는 점이다. 오늘날의 철학계에서 최선의 활동으로 간주되는 것은 과학철학의 한 분야로서, 관련 과학들에 의해 발전된 경험이론의 개념들을 비판하는 일종의 메타이론가가 되는 것이다. 전통적인 사변과 일상 언어적 접근 양자 사이의 가장 현저한 차이는 후자가 심리학, 두뇌 과학, 인공지능, 언어학의 이론들과 자료들에 흥미를 갖는다는 점이다.

사실상 인식론과 철학일반의 토대주의는 쇠퇴하고, 그 대신 일종의 '자연주의적' 태도가 그 지위를 차지하고 있다고 볼 수 있다. 이러한 추세는 철학이 현재의 과학에 대해 비판을 할 수 있는 여지를 없애는 듯 보이지만 이것은 어쩌면 기우에 불과한 것 같다. 과학의 역사를 볼 때, 그 내부에서 일어나는 과학적 사고의 혁명이 줄곧 과학을 인도해 왔기 때문이다. 17세기의 위대한 철학은 근대 과학의 발생과 긴밀한 교류를 했고, 철학이 과학에 기여한 만큼 과학으로부터

터 되돌려 받았다. 어쨌든 전통적인 심리철학에 대한 비트겐슈타인의 치밀한 진단 및 치료와 현대과학의 계몽된 처방은 심리철학의 새로운 장을 여는 원동력이 된 셈이다.

참 고 문 헌

- Ayer, A. J.(1954). Can There Be a Private Language? In A. P. Martinich(ed.) *The Philosophy of Language*, pp. 453-460. New York: Oxford University Press, 1985.
- Churchland, P. M.(1984). *Matter and Consciousness*. Cambridge: The MIT Press.
- Cook, J. W.(1965). Wittgenstein on Privacy. In G. Pitcher(ed.), *Wittgenstein, The Philosophical Investigations*, pp. 286-323. New York: Doubleday and Company, Inc, 1966.
- Donagan, A.(1966). Wittgenstein on Sensation. In G. Pitcher(ed.), *Wittgenstein, The Philosophical Investigations*, pp. 324-351. New York: Doubleday and Company, Inc.
- Hospers, J.(1973). *An Introduction to Philosophical Analysis(2nd ed.)*. N.J.: Prentice-Hall, Inc.
- Jones, W. T.(1975). *The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre(2nd ed.)*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Kenny, A.(1966). Cartesian Privacy. In G. Pitcher(ed.), *Wittgenstein, The Philosophical Investigations*, pp. 352-370. New York: Doubleday and Company, Inc.
- _____ (1973). *Wittgenstein*. Richard Clay Ltd.
- Pears, D.(1970). *Ludwig Wittgenstein*. New York: The Viking

Press.

Pitcher, G.(1964). *The Philosophy of Wittgenstein*. N.J.: Prentice-Hall, Inc.

Priest, S.(1991). *Theories of the Mind*. New York: Houghton Mifflin Company.

Rorty, R.(1986). Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability. In S. Shanker (ed.) *Ludwig Wittgenstein(II); Critical Assessments*, pp. 249-302. Croom Helm.

Schulte, J.(1993). *Experience and Expression; Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford: Clarendon Press.

Stroud, B.(1983). Wittgenstein's philosophy of mind. In G. FlØistad(ed.), *Contemporary Philosophy vol 4*, pp. 319-341. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.

Wittgenstein, L(1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. The Humanities Press, Inc, 1951.

_____ (1953). *Philosophical Investigations*. G. E. M. Anscombe(trans.). New York: Basil Blackwell, 1978.

_____ (1958). *The Blue and Brown Books*. New York: Basil Blackwell, 1965.

_____ (1980). *Remarks on the Philosophy of Psychology* (i). G.E.M. Anscombe, G. H. von Wright(eds), G.E.M.Anscombe(trans). Oxford: Basil Blackwell.