

## 타자의 마음의 이해, 타문화의 이해

하 홍 규\*

### I. 서론 - 이해의 문제

우리는 다문화 사회에 살고 있다. 곧, 우리는 이제 처음에는 이해하기 힘든 문화적 실천을 하는 이들과 함께 살아가야 하는 상황 가운데 있다. 우리에게 낯선 이들과 함께 살아가야 하는 상황은 새로운 도전이다. 찰스 테일러가 염려하듯이, “다문화 사회들은 대개 한 집단에 의한 다른 집단의 동등한 가치에 대한 (인식된) 인정의 결여 때문에 해체될 수 있다”(Taylor, 1994: 64). 물론 이것이 다문화 사회들의 필연적인 운명은 아니다. “강한 집합적 목적을 가진 사회는 특별히 공통의 목적을 공유하지 않는 사람들을 상대할 때 다양성을 존중할 수 있다면, 그리고 근본적인 권리에 대한 적절한 보호장치를 제공할 수 있다면, 자유로울 수 있다. 의심할 바 없이 이러한 목표를 함께 추구하는 데 있어 긴장과 어려움이 있을 것이나, 그러한 추구는 불가능한 것이 아니며, 그 문제들은 예를 들어 자유와 평등 또는 번영과 정의를 결합해야 하는 모든 자유주의 사회들이 부딪치는 문제들보다 원칙적으로 더 크지 않다”(Taylor, 1994: 59-60). 다문화 상황은 타문화 이해의 필요성을 더해 준다. 더욱 자유로운 사회를 만들어가기 위해서, 우리는 낯선 문화의 성원들과 함께 대화할 수 있는 자리에까지 나갈 수 있어야 한다. 우리 삶의 한계 안에

\* 연세대학교 사회발전연구소 연구교수(hajeremiah@gmail.com)

머물기보다 더 넓은 지평에서 다른 문화와 만날 필요가 있다. 타인들이 우리 안에 들어왔으니, 그들을 동화시키고 흡수해야만 한다면 그것은 폭력이다. 다양성을 인정하는 작업에서 출발점은 다른 것에 대한 ‘이해’이다.

이 글은 우리가 무언가를 이해한다고 또는 무언가에 대한 이해를 가지고 있다고 말할 때 그것이 무엇을 의미하는가 하는 문제를 다룬다. ‘이해’는 사회 성원들 사이의 관계를 구성하는 가장 기본적인 특징이다. 사회 성원들은 삶의 다양한 상황에서 서로의 말과 행위를 이해하며 살아간다. 사실상, 일상에서 모든 사회적 상호행위 또는 교섭은 이해의 현상을 포함한다.

이해의 문제는 단지 일상에서만이 아니라, 학술연구에서도 중요하다. 이해는 사회학뿐만 아니라, 철학(특히 심리철학과 해석학), 심리학, 인류학, 언어학, 종교학, 인지과학, 컴퓨터 공학 등 여러 학문 분야에서 핵심적인 문제라 할 수 있다. 특별히 사회탐구를 자연과학적 연구와는 엄격하게 구별 지었던 해석학 전통에서는 ‘이해’의 문제가 사회탐구 임무의 수단이 아니라 종착점이다(휴즈·사록, 2000: 205). 우리가 만일 사회적 삶을 더 이해하고자 한다면, 사회적 삶에서 이해의 가능성과 특성에 대한 탐구는 우리 자신에 대한 연구뿐만 아니라 다른 문화에 대한 연구를 위해서도 필수적이라고 하겠다.

우리는 나 자신을 이해하고, 타인을 이해하며, 과거를 이해하며, 다른 문화 또는 다른 사회를 이해하고, 종교적 경험을 이해하며, 텍스트를 이해하고, 예술을 이해한다.

“내가 무슨 말을 하는지 이해하겠어?”

“난 너를 좀 더 잘 이해할 수 있길 바래.”

“난 그 아이디어를 이해해.”

“난 네 처지를 이해해.”

“난 중국어를 이해할 수 있어.”

“양측이 상호이해에 이르렀습니다.”

“저는 당신이 사전 경험이 없다는 것을 이해합니다.”

“난 이제야 마사이족이 왜 폴쩍폴쩍 뛰어오르는 뽀뽀기 춤을 추는지 이해했어.”

“저 친구는 일해야 할 시간에 왜 꼭 기도하러 가는지 이해할 수 없어.”

.....

이해라는 낱말을 포함하는 문장의 사례는 무한정 제시될 수 있다. 이렇듯 이해 대상의 다양성은 이해를 이해(understanding understanding)하는데 도전이 되는 문제이다. 이 도전을 극복하기 위해 이해에 대한 일반 이론을 제시하는 것은 이 글의 목적이 아니다. 곧, 단지 다양성 가운데서 어떤 공통점을 찾아내어 해결할 수 있는 문제는 아니다. 오히려 이 글은 “의미는 **사용**에 있다(meaning-in-use)”는 비트겐슈타인(Wittgenstein)의 후기 철학의 정신에 기대어, 이해에 대한 흔한 오해를 해소하고, 이해에 대한 이해를 명료하게 하는 데 목적이 있다.

이 글은 이해의 도전을 타자의 마음의 문제로 규정할 것이며, 논의를 통하여 그 문제의 근원을 밝힐 것이며, 나아가 타문화의 문제 역시도 같은 논의의 줄기에서 그 문제의 근원을 밝히고, 결국 그 근원에 대한 비판을 통하여 문제를 해소하려 시도할 것이다.

## II. 주관주의와 타자의 마음의 문제

앞서 말한 ‘이해’에 대한 흔한 오해란 무엇인가? 그것은 맥락에 따라 ‘이해’라는 낱말의 다양한 쓰임새에도 불구하고, 특히 근대 철학자들과 언어학자들이 우리가 무언가를 이해한다고 말할 때, 자연스럽게 우리의 정신 또는 마음 안에서 또는 우리의 머리 안에서 어떠한 일이 일어나고 있다고 생각하려는 경향이 있다는 것을 말한다. 곧, ‘이해’를 우리의 내부에서 일어나는 특별한 정신적 행위, 과정, 또는 활동으로 생각하려는 경향이다(Baker and Hacker, 2005: 358). 윈치(Winch)는 이러한 흔한 경향을 다음과 같이 짧게 요약해 준 바 있다. 이 훌륭한 요약은 오해의 근원을 밝혀주고 있다.

자신을 이해하는 것은 무엇보다도 자신의 정신적 상태와 과정, 곧 자신의 생각, 느낌, 욕구, 의도, 결정을 이해하는 것이다. 이해 자체가 그러한 정신적 상태나 과정이며, 다른 것들은 이해의 대상이다. 나아가서, 정신적인 것을 특징짓는 특별한 종류의 '투명성'이 있다. 곧, 주체는 필연적으로 그리고 즉각적으로 자신의 정신적 상태를 인식하며, 이 즉각적인 자기-인식은 이해에 있어서 가장 중요하고 필수불가결한 요소이다. 그러나 정신적 상태는 이런 의미에서만 정신의 소유자에게 투명하며, 이 특권적 위치의 이면은 타자들의 정신적 상태는 전적으로 불투명하며 심지어 다른 누구에게 접근 불가능한 것이다(Winch, 1997: 194-195).

'이해'가 과연 정신적 활동이나 상태인가 하는 문제를 논의해 보자. "이해가 신체적 활동은 아니니 정신적 활동이 아니겠는가"라고 말할 수 있을 것이다. 나는 이러한 사고의 경향, 곧 이해를 어떠한 내적인 상태 또는 과정으로 보려는 경향을 '정신주의적(mentalist)' 또는 주관주의적(subjectivist)' 개념이라고 부르려 한다.

이해에 대한 기존의 사회학적 견해는 바로 정신주의적 또는 주관주의적 개념에 갇혀 있다. 이는 막스 베버(Weber)의 전범(典範)에 기대어 행위를 개념화한 데서 비롯된다. 베버는 '행위(*Handeln*, action)'를 "단수의 행위자나 복수의 행위자들이 자신의 행동(*Verhalten*, behavior)에 주관적인 의미를 결부시킬 경우의 그리고 그러한 한에서의 인간의 행동(그것이 외적 또는 내적인 행함이든, 행하지 않음이든, 또는 참음이든 상관없이)을 뜻한다"고 정의한다(베버, 1997: 118). 이때 '의미'는 행위자가 주관적으로 의도한 의미, 곧 행위를 규정하는 근거이다. 그래서 그에게 이해는 내적인 동기를 이해함으로써 외적인 행위를 인과적으로 설명해 주는 것이다. 보기를 들어,

... 나무꾼이 임금을 받기 위해서 또는 자기 자신의 수요를 위해서 또는 기분 전환을 하려고(합리적), 또는 이를테면 '그가 흥분을 달래려고 했기 때문에(비합리적), 또는 사격수가 명령에 따라 처형을 하기 위한 목적에서 또는 적을 싸워 이기기 위해서(합리적) 또는 복수를 하려고(감성적, 그러니까 이런 의미에서 비합리적) 그러한 행위를 한다는 것을 우리가 알고 있는 경

우에는, 별목이나 총의 조준을 시의적(時宜的)으로 이해할 뿐만 아니라 동시에 상응하게 이해한다(베버, 1997: 125).

베버에게 있어서, 행위의 이해는 곧 그 행위의 주관적 의미에 대한 이해를 뜻한다고 결론 내릴 수 있다. 이와 같은 행위에 대한 정의는 베버 이후의 사회학자들에게서도 확인된다. 예를 들어, 파슨스(Parsons)도 행위자의 주관적 상태에 의해 행위를 정의한다. 그에 따르면 “행위의 지향체계들 각각은 행위자가 상황에 대해 가지고 있는 (명시적인 또는 암묵적인, 의식적인 또는 무의식적인) ‘생각(conception)’이다”(Parsons, 1951). 슈츠(Schutz)도 “우리는 우리가 ‘다른 이의 행위’라고 부르는 외적 사건들을 우리 자신 밖에 있는 의식의 흐름의 지시로서 해석한다.”라고 말함으로써 그의 상호주관성에 대한 강조에도 불구하고 여전히 주관주의적 경향을 보이고 있음을 알 수 있다. 곧, 그도 베버를 따라 행위를 행동에 주관적인 정신적 요소가 결부되어 있는 것으로 보는 것이다(Schutz, 1967: 30).<sup>1)</sup>

언급된 사회학자들이 행위를 이해하는 방식은 일견 매우 상식적으로 보인다. 그런데 그러한 이해가 어떻게 가능한지 따져보자. 그들은 타인의 주관적인 의미는 감정이입(empathy) 또는 공감적 참여(sympathetic participation)를 통해 이루어진다고 하는데, 이것이 어떻게 가능한가? 사회과학 또는 문화과학에서 ‘이해’는 주관적으로 의미 있는 현상에 대한 이해를 목적으로 하기에 (휴즈·사록, 2000: 169), 우리는 어쨌든 사회학 연구자로서 타인의 주관적 의미를 재구성해야만 한다. 그러나 우리가 이러한 정신주의적 또는 주관주의적 이해 개념을 따를 때, 우리는 곧 자연스러워 보였던 그 이해와 관련된 심각한 어려움에 봉착하게 된다. 특별히 타인의 행위를 이해하고자 할 때, 이해는 그리 자연스러운 과정이 아닌 것이 된다. 다른 이의 행위의 ‘의도된 의미(intended meaning)’를 우리는 어떻게 이해할 수 있는가? 슈츠는 다른 이의 ‘의도된 의미’를 이해하는 데 따르는 어려움을 다음과 같이 표현한다.

1) 기본적으로 행동에 결부된 주관적인 의미로서 행위를 이해하는 사회과학의 행위 개념들에 대한 추가적인 논의로는 Coulter(1971)와 Rubinstein(1977) 볼 것.

… 행위자는 그의 행위의 의미를 당연하게 받아들인다: 그것은 그 용어의 적절한 의미에서 그에게 자명하다. 그가 만약 자신에게 그의 동기가 무엇이었는지 묻는다면 그는 이 자명한 의미를 그의 출발점으로 취한 이후에 그의 행위와 관련된 과거 행위를 보거나 그의 행위가 이바지하는 미래 사건을 볼 것이다. 그러므로 행위자는 그의 동기에 대하여 탐문할 수 있기 전에 이미 그의 행위의 의도된 의미를 알아야 한다고 말할 수 있다. … 그러나 이러한 지식을 가지고 있는 것은 관찰자가 아니라 바로 행위자이다. 관찰자는 행위자에게는 유용한 자명한 출발점을 결여하고 있다(Schutz, 1967: 29).

설사 내가 나 자신의 행위의 동기, 곧 ‘의도된 의미’를 이해하고 있다고 말할 수 있을지라도 – 그것은 자명한 행위의 출발점이다 – 그 자명한 출발점이 관찰자, 곧 다른 이에게도 자명한 것은 아니다.<sup>2)</sup> 나에게서는 자명한 출발점이 타인, 곧 관찰자에게는 그렇지 못하다는 사실이 바로 문제의 근원이다.

그러므로 “의도된 의미”는 본질적으로 주관적이며, 원칙적으로 해석된 경험을 통해 살아가는 사람의 자기 이해에 한정된다. 각 개인의 독특한 의식의 흐름 안에서 구성되는 이 자기 이해는 모든 다른 개인에게는 본질적으로 접근불가능한 것이다. … 요점은 내가 당신의 경험에 부여하는 의미가 당신이 그 경험을 해석으로 나아갈 때 그 경험에 부여하는 의미와 정확하게 같을 수 없다는 것이다(Schutz, 1967: 99).

이해가 어려운 이유는 의미가 주관적인 것이어서 타인은 그것을 직접적으로 포착하기 어렵다고 생각하기 때문이다. 다른 이의 의도된 의미는 그 행위를 관찰하고 해석하는 내가 그의 행위에 부여하는 의미와 반드시 같을 수 없다. 왜냐하면 관찰자는 행위자의 자기 이해에 직접적으로 접근할 수 없기 때문이다. 이제 우리는 이해를 이해하고자 할 때, 자연스럽게 ‘타자의 마음의 문제’(other minds problem), 곧 타자의 주관적인 경험에 대한 검증할 수 있는 지식을 형성하는 데 따르는 어려움에 봉착한다(Rubinstein, 1981: 63; Morick, 1967; Glendinning, 1998; Malle & Hodges, 2005; Overgaard, 2007).

2) 나는 이 글의 3절에서 ‘나의 행위 동기의 자명성’도 파훼(破毀)할 것이다.

‘타자의 마음의 문제’의 문제는 정신(mind)과 육체(body)를 구분하는 데 카르트(Descartes)의 이원론적 인간 이해로부터 비롯된 서로 연결되어 있는 두 가지 생각과 관련되어 있다. 그 하나는 ‘나의 정신(마음)은 나의 것(정신의 사적 소유)’이라는 것이고, 다른 하나는 그렇기 때문에 나만이 나의 행위의 의미를 알 수 있는 ‘주권적 위치(sovareign position)’에 있다”는 것이다(인식의 사밀성(私密性)). 이로 인해 발생하는 문제는 행위자 자신의 정신(마음) 상태에 대한 접근은 가능하다 할지라도 관찰자는 어떻게 행위자의 정신(마음) 상태에 접근할 수 있는가 하는 것이다(해커, 2001; 하홍규, 2010: 21-22). 행위자의 정신(마음)은 행위자의 소유이므로, 내적인 성찰의 눈으로 자신의 정신(마음) 상태에 직접적으로 접근할 수 있다고 할 수 있을지라도 관찰자는 행위자의 정신(마음) 밖에 있어서 행위자가 가지는 인식론적 주권을 가지고 있지 않다. 그래서 행위자의 정신(마음) 상태는 불투명할 수밖에 없다. 그래서 타자의 정신(마음)에 대한 이해는 불확실할 수밖에 없다는 결론에 이르게 된다.

### Ⅲ. 타자의 마음의 문제 넘어서기

왜 이러한 문제에 이르게 되는가? 정신주의적 또는 주관주의적 이해로부터 비롯되는 ‘타자의 마음의 문제’는 자기-이해(self-understanding)를 다른 유형의 이해의 원형(prototype)으로 삼는데서 비롯된다. 한 가지 방식으로만 사고할 때 우리는 어떤 문제로부터 - 이 경우에는 타자의 마음의 문제 - 벗어나기 어렵다.

대체 어떻게 해서 심리적 과정들과 상태들의 그리고 행태주의의 철학적 문제가 일어나게 되는가? - 그 첫걸음은 전혀 눈에 띄지 않는다. 우리는 과정들과 상태들에 관해 이야기하며, 그것들의 본성을 미정인 채로 봐둔다! 아마 언젠가 우리는 그 본성에 관해 더 많이 알게 될 것이다 - 라고 우리는 생각한다. 그러나 바로 이로 인해 우리는 특정한 고찰 방식으로 고착되

었다. 왜냐하면 우리는 어떤 과정을 더 자세히 알게 된다는 것이 무엇을 뜻하는지에 대해 특정한 개념을 갖기 때문이다(비트겐슈타인, 2006a: 308).

우리는 마치 정신(마음)의 상태에 대해 앞으로 더 많은 것을 알게 될 것이라는 믿음을 가지고, 그 과정과 상태의 본성에 대해서 여전히 미정인 채로 놔둔 채, 문제를 해결하려고 한다. 비트겐슈타인은 타자의 마음의 문제는 정신 또는 마음이라는 어떤 실체를 인식하는 데 따르는 인식론적 또는 방법론적 어려움 때문에 발생하는 것이 아니라, 우리가 특정한 고찰 방식에 고착되어 있기 때문에 발생한다고 지적한다. “정신의 위치나 그것이 작동하는 기제에 대한 이해가 없음에도 불구하고, 생각, 의미, 의도, 해석, 이해 등의 정신적 활동이 인간 정신 안에서 일어난다고 표현하는 언어 사용이 우리로 하여금 우리의 내부에 감추어진 정신의 존재에 대하여 믿도록 이끌었다는 것이다”(하홍규, 2010: 24). 그 특정한 방식이란 바로 안과 밖이라는 바탕 그림 위에서 사고하는 것이다. 사고의 편식이 문제 해결을 어렵게 만들고 있다.

## 1. 나의 행위의 이해

베버의 행위 개념을 다시 가져와 보자. 행위는 행위자가 자신의 행동에 주관적인 의미를 결부시킨 것이다. 그런데 이것은 도대체 무엇을 말하는가? 비트겐슈타인의 질문은 베버의 행위 개념이 갖고 있는 부조리한 태도를 우회적으로 까발린다.

그러나 우리, 하나는 잊지 말자. 즉 ‘내가 내 팔을 들어 올릴’ 때, 나의 팔은 올라간다. 그런데 문제가 발생한다: 내가 내 팔을 들어 올린다는 사실에서 나의 팔이 올라갔다는 사실을 떼어 내면 남아 있는 것은 무엇인가? (그런데 운동감각들이 나의 의욕인가?)(비트겐슈타인, 2006a: 621)

‘행위=행동+주관적 의미’라면 ‘행위-행동=주관적 의미’라는 등식도 성립하는데 여기서 도대체 행위에서 행동을 빼다는 것이 어떠한 의미를 가지는가?

“내가 내 팔을 들어 올릴 때, 대개 나는 그걸 들어 올리려고 시도하지 않는다”(비트겐슈타인, 2006a: 622). 내가 나의 팔을 올리는 행위로부터 나의 팔이 올라가는 행동을 뺐을 때, 과연 나는 내가 나의 행동에 덧붙인 ‘시도하는 의지’를 발견할 수 있는가? 그리고 그것을 통해 팔을 올리는 나의 행위를 이해할 수 있는가? 여기서 행동에 의미를 부여하는 ‘주관적 의미’는 우리의 삶의 대상이 되기 어렵다.

주관적 의미는 왜 우리의 삶의 대상이 되기 어려운지 좀 더 깊이 살펴보자. 비트겐슈타인의 철학 방법은 인간 정신 안에서 어떤 일들이 일어나는지 조사하는 것이 아니라, 정신의 활동으로 여겨져 온 ‘의식’, ‘의도’, ‘이해’ 등에 대한 문법적 탐구(grammatical investigation)를 통해서 이른바 주관적인 현상의 본질에 대한 명료한 이해를 추구한다.

우리의 고찰은 ... 하나의 문법적 고찰이다. 그리고 이 고찰은 오해들을 제거함으로써 우리의 문제에 빛을 가져온다. 낱말들의 사용에 관계된, 그리고 무엇보다도 우리 언어의 상이한 영역들에 있는 표현 형식들 간의 어떤 유사성들에 의해 야기되는 오해들. - 그것들 중 어떤 것들은 하나의 표현 형식을 다른 하나의 표현 형식으로 대체함으로써 제거될 수 있다. 우리들은 이것을 우리의 표현 형식들의 “분석”이라고 부를 수 있다(비트겐슈타인, 2006a: 90).

비트겐슈타인의 일상 언어에 대한 문법적인 탐구의 목적은 ‘감각은 무엇인가? ‘의식은 무엇인가?’ ‘의도는 무엇인가?’ ‘의지는 무엇인가?’와 같은 질문들에 응답하기 위해 의지해 온 실체로서의 인간 정신(human mind)이 얼마나 공허한 개념인지 보여주는 것이다. 이를 통해서 결국에는 행위자만이 자신의 행위의 의미를 이해할 수 있는 주관적 위치에 있다는 아이디어의 공허함 역시도 드러날 것이다.

먼저 그의 ‘아픔(pain)’의 사적인 성격에 대한 논의로부터 시작하자. 내가 다쳐서 아픔을 느낄 때 그 아픔은 나만이 알고 있으며 다른 이는 단지 추정할 수 있을 뿐이라고 생각하는 것은 자연스러운 일이다. 그러나 비트겐슈타

인은 이 자연스러워 보이는 생각에 대해 질문을 던진다.

그런데 어떤 점에서 나의 감각들은 사적인가? - 자, 오직 나만이 내가 실제로 고통스러운지 여부를 알 수 있다; 다른 사람은 그걸 단지 추측할 수 있을 뿐이다. - 이 말은 한편으로는 거짓이요, 한편으로는 무의미하다. 우리가 “알다”라는 말을 정상적인 방식으로 사용한다면(그리고 우리가 그것을 어떻게 달리 사용할 수 있단 말인가!), 다른 사람들은 내가 고통스러운 경우를 매우 자주 안다. - 그렇다, 그러나 그럼에도 불구하고 나 자신이 그것을 아는 만큼의 확신을 가지고서 아는 것은 아니다! - 나에게 대해서는 우리들은 (가령 농담에서가 아니라면,) 나는 내가 고통스럽다는 것을 안다고 결코 말할 수 없다. 그 말은 가령 내가 고통을 갖고 있다는 것 외에 대체 무엇을 뜻하겠는가?(비트겐슈타인, 2006a: 246).

만약 나의 감각들이 사적이라고 한다면, 내가 그 감각들을 ‘안다’는 것이 무엇을 의미하는가? 나는 나의 감각들을 관찰하고, 그 감각들을 지각하여 ‘안다’고 말하는가? 그러나 우리는 우리 자신의 감각에 대한 표현을 할 때, 이런 방식으로 하지 않는다. 보기를 들어, “나는 내가 고통스럽다는 것을 안다고 결코 말할 수 없다.” 단지 나는 ‘고통스럽다’를 의미할 뿐이다. 여기서 ‘안다’는 불필요한 중복에 불과하다.

우리들은 다른 사람들이 나의 감각을 오직 나의 행동거지를 통해서만 배운다고 말할 수 없다, - 왜냐하면 우리들은 나에게 대해서, 나는 나의 감각을 배웠다고 말할 수 없기 때문이다. 나는 나의 감각을 갖고 있다.

진실은 이렇다: 다른 사람들에 대해서, 그들이 내가 고통스러운지 의심하고 있다고 말하는 것은 뜻을 가진다; 그러나 나 자신에 대해서 그렇게 말하는 것은 뜻을 가지지 않는다(비트겐슈타인, 2006a: 246).

타인이 고통스러운지 의심스럽다고 말하는 것은 의미(sense)가 있지만, 나 자신의 고통이 의심스럽다고 말하는 것은 어떠한 뜻도 가지지 않는다. 그러한 표현은 ‘무의미(nonsense)’하다. 마찬가지로 나의 고통을 ‘안다’는 것도 ‘무의미’하다. 나의 고통에 대해서는 그것을 ‘안다’고 표현할 필요가 없다. 나

는 내가 고통스럽다는 것을 ‘안다’라는 표현은 내가 나의 고통을 아는 어떠한 과정도 보여주지 않는다.

베버가 이원론적 인간 이해로부터 벗어날 수 없는 한, 그의 행위에 대한 이해는 실패일 수밖에 없다. 베버는 “어느 구체적인 행위를 올바르게 인과적으로 해석한다는 것은 외적인 경과와 동기가 적확하게 그리고 동시에 그 연관 속에서 의미가 이해될 수 있도록 인식되는 것을 뜻한다”고 하였다. 곧 내적인 의미(동기, 이유, 목적)는 행동의 원인이 되며, 그렇게 해서 행위는 인과적으로 설명된다. 그러나 원치가 올바르게 지적하듯이, “사회학자가 인간의 행동을 설명하기 위하여 설정하는 종류의 ‘법칙’이 자연과학의 ‘법칙’과 논리적으로 다름이 없음을 추론하려는 베버의 시도 역시 실패로 끝날 수밖에 없다”(원치, 2011: 203). 왜 ‘이해’는 (특별히 인과적으로) 설명되어야 하는 현상이라고 여기는 것일까?

나의 행위의 동기·이유·목적도 나의 정신(마음) 내부를 관찰해서 알고 이해하는 것이 아니다. 나의 행위는 나의 신체적 움직임과 나의 주관적 상태(동기·이유·목적)로 분해할 수 있는 것이 아니다. 우리는 다른 이들이 이해할 수 있는 방식으로 행위하는 법을 배워서 행위할 뿐이다. 그런데 인간을 정신과 육체를 가진 존재로 보는 이원론적 인간 개념은 우리가 보고, 듣고, 느끼는 것을 말하는 능력을 내면의 눈 또는 내적인 성찰을 통해 보는 능력이라고 혼돈한다. 인간의 내부를 아무리 해부하여 보더라도 그 어느 곳에서도 내적인 관찰 능력을 확인할 수는 없다. “만일 신이 우리의 정신을 들여다보았다 할지라도, 거기서 그는 우리가 누구에 관해 말하고 있는지를 보지 못했을 것이다”(비트겐슈타인, 2006a: 385). 왜냐하면 정신 안에서는 어떠한 과정도 일어나지 않기 때문이다. ‘이해’는 설명되어야 하는 현상이 아니다.

## 2. 타자의 행위의 이해

나의 정신과 마음에 대한 잘못된 개념은 다른 사람의 정신과 마음에 대한 잘못된 개념으로 이끈다. 곧 이원론적 인간 개념의 바탕 위에서 자기-이해를

타자-이해의 원형으로 삼는 데서 타자의 마음의 문제가 발생한다.

베버의 행위의 정의로 다시 돌아가 보자. 그에 따르면, 행위는 행위자가 자신의 행동에 주관적인 의미를 결부시킨 경우의 행동이다. 여기서 행동에 의미를 결부시키는 것은 누구이며 그 과정은 어떻게 일어나는가? 그리고 그것은 어떠한 종류의 행위인가? 행위자가 스스로 행동과 의미를 구별하여, 행동에 의미를 결부시키는 일을 할 수 있는가? 베버의 행위에 대한 정의는 결코 답할 수 없는 질문만을 생산해 내는 정의이다. 우리는 타인의 행위와 행동을 구별하여 관찰하지 않는다. “우리는 명시적으로 행위를 보며, 우리가 보는 것이 모든 산정할 수 있는 의미에서 행동이 아니라 행위라는 것을 안다. 순전히 행동 용어로 틀지어진 과정 가운데 사회적 현상에 대한 묘시는 사회학자에게 데이터로서 그다지 의미가 없을 것이다”(Coulter, 1971: 301).

우리는 타자의 내적 정신 상태는 직접적으로 관찰할 수 없기 때문에, 단지 타자의 겉으로 드러난 ‘행동’을 관찰하고, 그 내면에 있는 정신의 상태를 추정하여 그 의미를 이해하는 것이 아니다. 곧, 타자의 신체적 움직임으로부터 내적 정신 상태를 추정해내는 추론의 통로(inferential passage)를 거쳐 타자의 행위를 이해하는 것이 아니라는 말이다. 그러한 추론의 통로를 통하여 타자의 행위를 이해한다고 한다면 참으로 이상한 일일 것이다.

이상하다: 우리는 몸짓에 대한 우리의 이해는 말로 번역함으로써 설명했으면 하고, 말의 이해는 몸짓으로 번역함으로써 설명했으면 한다. (그래서 우리는 이해가 본래 어디에 있는지를 찾고자 할 때, 이리저리 흔들리게 된다)(비트겐슈타인, 2006b: 227).

‘이해’의 문제는 바로 “이해가 본래 어디에 있는지를 찾고자 할 때” 발생한 다. 이해는 어느 곳에서 일어나는 사건이 아니다. 우리는 단지 행위가 일어나는 맥락 가운데서 의미있는 행위를 알아차리고, 의미있는 방식으로 응답한다. 나는 다양한 상황에서 팔을 올릴 수 있다. 수업 시간에 질문하고자 팔을 올릴 수도 있고, 멀리서 다가오는 친구에게 나의 존재를 알리기 위해 팔을 올릴 수도 있고, 기도하기 위해 팔을 올릴 수도 있다. 이것은 타자의 경우도

마찬가지이다. 팔을 올리는 행위의 의미를 나의 경우는 직접적으로 이해하고 타인의 경우는 추측해야 하는 것이 아니다. 타인의 경우도 우리는 그 상황에서 직접적으로 이해할 수 있다. 왜냐하면 우리는 ‘사람(person)’으로서 행위하기 때문이다. 행위하는 것은 우리의 정신 또는 마음이 아니라, 곧 사람으로서 우리이다. “우리들은 오직 살아있는 사람에 대해서만, 그리고 그와 비슷한 (비슷하게 행동하는) 것에 대해서만, 그것은 감각들을 가지고 있다, 그것은 본다, 눈이 멀었다, 듣는다, 귀먹었다, 의식을 지니고 있다, 의식을 잃었다, 라고 말할 수 있을 것이다”(비트겐슈타인, 2006a: 281). 여기에 덧붙일 수 있다. 살아있는 사람만이 이해한다고 말할 수 있다. “원인이 명백한 고통에 몸을 비트는 사람을 내가 볼 때, 나는 그래도 그의 느낌들이 나에게 숨겨져 있다고 생각하지는 않는다”(비트겐슈타인, 2006a: 394). 우리는 타인의 내면을 들여다보고 그의 외부적 행동의 의미를 이해하는 것이 아니다. 우리는 행위를 하는 맥락 가운데서 타인의 의미있는 행위를 보고, 이해한다.

결론적으로 데카르트의 이원론의 논리적 귀결로서 인식의 주관성과 타자의 마음의 문제는 언어의 신비화된 사용에서 비롯된다. 우리는 의미, 생각, 해석, 이해 등과 같은 이른바 정신적 활동으로 지칭되는 개념들을 우리의 내부를 들여다봄 없이 배우고, 적절한 소통의 상황 가운데서 사용한다. 그것들은 소통에 참여하는 사람들이 서로 이해 가능한 기준들을 충족시키면서 의미있게 사용한다. 그 기준들은 한 언어 공동체에 참여하는 사람들이 공유하는 ‘상호주관적 규칙(intersubjective rule)’이다. 따라서 의미는 우리의 정신 또는 마음 속을 들여다봄으로써 알려질 수 있는 것이 아니다. 이것이 비트겐슈타인이 “내적 과정은 외적 기준들을 필요로 한다”(비트겐슈타인, 2006a: 580)고 말한 이유이다. 우리는 행위의 의미를 알기 위해 우리 자신들의 내부를 들여다 볼 것이 아니라, 그 행위가 일어나는 맥락을 보아야 한다(행위 의미의 관찰 가능성). 가펩켈(Garfinkel)이 매우 적절하게 표현했던 것을 이용하여 말하자면, 우리의 내부에는 그것이 정신이든 두뇌이든 우리가 관심을 갖고 있는 어떠한 것도 발견할 수 없다. 그러므로 우리는 우리의 내부를 들여다 볼 필요가 없다 (Garfinkel, 1963: 190). 의미는 우리 내부에 감추어진 무언가가 아니라, 우리

가 하는 실천 가운데 드러난다. 의미는 내부를 들여다봄으로써 알려질 수 있는 대상이 아니다. 우리는 의미 있게 행위하고, 곧 특정한 상황 가운데서 이해 가능하게 행위하고, 서로 이해 가능한 방식으로 반응한다.

이해했는가 이해하지 못했는가 여부의 판단은 우리의 내적인 정신 상태에 대한 정확한 묘사에 있지 않다. 왜냐하면 이해는 정신 또는 마음 안에서 일어나는 과정이나 상태가 아니기 때문이다. 타자의 행위에 대한 이해도 타인의 마음을 읽어내야(mind-reading) 하는 문제가 아니다. 나 자신에 대한 이해가 나의 마음을 관찰하고 이를 보고하는 문제가 아니듯이, 타인의 행위를 이해하는 것은 더더구나 타인의 마음 속을 관찰하고 그것을 보고하는 문제가 아니다.

아무튼 이해를 ‘정신적인 과정’으로서는 결코 생각조차 하지 말라! - 왜냐하면 그것은 당신을 혼란시키는 표현이기 때문이다. 오히려 이렇게 자문해 보라: 대체 어떤 경우에, 어떤 상황들 속에서 우리는 “이제 나는 계속해서 나갈 줄 안다”고 말하는가? 내 말은, 내 머리에 공식이 떠올랐다면 말이다. -

이해에 대해 특징적인 과정들(또한 정신적인 과정들)이 존재한다는 뜻에서는, 이해는 정신적 과정이 아니다(비트겐슈타인, 2006a: 154).

이해는 정신 안에서 일어나는 어떠한 과정이 아니다. 그래서 “만일 신이 우리의 정신 안을 들여다보았다 할지라도 거기서 그는 우리가 누구에 관해 말하고 있는지를 보지 못했을 것이다”(비트겐슈타인, 2006a: 385).

이해는 노하우(know-how)와 같다. 곧 능력(ability)이다. 이해한다는 것은 어떤 상황에서 “어떻게 행해야 하는지 아는 것”, “어떻게 그 말을 사용해야 하는지 아는 것”을 말한다. “특정한 종류의 지적 수행을 이해하는 데 필요한 지식은 그러한 종류의 수행하는 일정 정도의 능력이다”(Ryle, 1949: 54). 예를 들어, 2, 4, 6, 8 다음에 10이 올 것을 알 수 있다면, 우리는 짝수의 서열을 이해하고 있는 것이며, 10 이후의 숫자도 계속해서 나열할 수 있다는 것을 뜻한다. “무언가를 이해하는 사람은 특정한 것들을 할 수 있다”(Baker and Hacker, 2005: 381).

“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. (하나의 기술(技術, technique)을 ‘숙달하다’.) (비트겐슈타인, 2006a: 150).

이해는 우리가 어떠한 ‘신호’를 따르는 것과 같다. 예를 들어, 자동차를 운전하는 도중에 ‘멈춤’ 신호에서 우리가 계속하여 멈출 수 있다면 우리는 그 신호의 의미를 이해하고 있으며, 그 이해의 여부는 계속하여 올바르게 그 신호에 따르느냐 그렇지 않느냐에 달려 있다. (물론 그 신호를 이해하고 있지만, 따르지 않을 수도 있다.) 그 신호는 사회 구성원들이 공유하고 있는 공적인 규칙이다. 그래서 이해 여부의 판단은 그 행위가 일어나는 맥락에서 우리가 공유하고 있는 상호주관적 규칙을 따르고 있는가에 달려 있다고 말할 수 있다. 나는 내 행위의 의미(동기, 이유, 목적)에 배타적인 접근권을 갖고 있어서 내 행위를 이해하는 것이 아니다. 그리고 타인의 행위의 의미에 대해서는 관찰자인 내가 그러한 접근권을 갖고 있지 않아서 추정해야만 하는 것이 아니다. 이해의 판단 범주는 공적이며(public), 맥락적이다. 그러므로 우리는 이렇게 말해야 한다. “의미 있는 행동은” 곧 이해되는 행동은 “모두....규칙에 따른 행동”(원치, 2011: 118)이다. 원치의 선언처럼, “행동은 규칙에 의해 지배될 때에만 의미 있는 것이 되고 아울러 규칙은 사회적 환경을 전제하고 있기 때문에, 모든 의미 있는 행동은 곧 사회적”이다(원치, 2011: 202).

그러므로 타인의 행위의 의미는 그 행위가 일어나는 맥락 가운데서 관찰 가능하다. 물론 타인은 나에게 자신의 의도를 숨기거나 속일 수 있다. 여기서 의도를 숨기거나 속일 수 있다는 것이 타인의 행위 의미의 이해에 본질적인 불가능성을 뜻하지 않는다.

위장은 물론 어떤 사람이 예컨대 자신의 고통을 표명하면서도 고통은 없음의 특별한 경우일 뿐이다. 그런 일이 하여간 가능하다고 해서, 도대체 왜 거기서 위장이라는, 삶의 질곡에서의 이 매우 특별한 본보기가 언제나 일어 나야 한단 말인가?

위장할 수 있기 전에 어린아이는 많은 것을 배워야 한다. (개는 꾸며 낼 수 없다. 그러나 개는 또한 솔직할 수도 없다.)(비트겐슈타인, 2006a: 404).

배움은 어떻게 일어나는가? 배움은 배우는 자가 가르치는 자에 대해 갖는 신뢰 속에서 일어난다. 우리는 ‘아프다’라는 말의 뜻을 의심하며 배우지 않았다. 어떤 상처로 인한 아픔 가운데서 ‘아프다’라는 표현을 배워 그와 같은 상황에서 ‘아프다’라는 표현을 사용하며, 그 표현을 듣는 이는 그것을 이해한다. 위장은 신뢰 속에서 고통의 표명을 배운 후에 새로이 배우는 또 하나의 언어 게임이다. ‘아프다’라는 표현을 배운 아이는 엄마에게 과자를 얻기 위해 ‘아프다’라고 위장할 수도 있으며, 또는 자신이 컷음을 증명하기 위해 이쁜 데도 아프지 않다고 말할 수도 있다. 그렇다 “위장할 수 있기 전에 어린아이는 많은 것을 배워야 한다.” 데카르트의 생각하는 또는 의심하는 존재는 이미 신뢰 속에 말하는 법을 배우고 또한 위장의 언어 게임을 할 수 있는 어른이다. 그러므로 위장 가능성이 이해의 본질적인 불가능성을 뜻하지 않는다. 우리는 때로 “이 사람은 자신이 위장하고 있다고 믿는다”라고 말할 경우가 생길 수 있을 뿐이다(비트겐슈타인, 2006a: 404).

#### IV. 타문화의 이해

이제 타인의 마음의 이해의 문제를 넘어서 타문화, 곧 낯선 문화의 이해의 문제로 넘어가 보자. 우리는 어떻게 우리에게 낯선 문화를 이해할 수 있는가? 그들이 행하는 실천의 의미는 무엇인가? 그들은 왜 저런 행동을 하는가? 나는 타인의 마음의 문제를 해결하기 위한 앞의 논의가 다른 문화를 이해하는 문제에 있어서도 매우 중요하다고 주장하고자 한다.

우리는 대개 자연스럽게 우리의 문화는 다른 문화와 다르며, 다른 문화를 이해하는 것은 어려운 일이라고 여긴다. 왜냐하면 나는 내가 이해하고자 시도하는 문화의 성원, 곧 참여자가 아니기 때문이다. 타인의 정신(마음)은 나의 것이 아니기 때문에, 나는 그 정신(마음)에 직접적인 접근을 할 수 없고,

따라서 나는 타인의 정신(마음)은 확실하게 이해할 수 없다고 여길 때, 타문화의 문제 역시도 우리는 타문화에 참여자로서 직접적인 접근을 할 수 없기 때문에 발생한다고 여길 수 있다. 그러나 타문화 이해의 어려움이 과연 우리가 그 문화의 성원이 아니기 때문인가? 과연 그 어려움의 근거는 어디에 있는가? 나는 여기서 그 어려움이 원칙적인(in principle) 어려움이 아니라고 주장하고자 한다.

비트겐슈타인의 사적 의미론 비관을 인류학에 적용하고자 하였던 인류학자 - 인류학자는 주로 다른 문화를 이해하고자 하는 사람이다 - 기어츠(Geertz)가 비트겐슈타인을 인용하여 그 어려움에 대해 말하는 것은 우연일 수 없을 것이다.

우리는 어떤 사람에 관해서, 그는 우리에게 투명하다고 말하기도 한다. 그러나 한 사람이 다른 사람에 대해 완전한 수수께끼일 수 있다는 점은 이러한 고찰을 위해 중요하다. 이점을 우리들은 완전히 낯선 전통을 가지고 있는 외국에 갈 때 경험한다; 뿐만 아니라 우리들이 그 나라의 언어를 숙달한 경우에도조차도 경험한다. 우리들은 그 사람들을 이해하지 못한다. (그리고 그것은 우리들이 그들이 그들 자신에게 무엇을 말하고 있는지 모르기 때문이 아니다.) 우리는 우리 자신을 그들 중에 위치 지을 수 없다(We cannot find our feet with them)(비트겐슈타인, 2006a: 395).

비트겐슈타인은 『철학적 탐구』에서 기어츠가 인용하였던 문단에 이어 곧바로 “사자가 말할 수 있다 하더라도, 우리는 그를 이해할 수 없을 것이다”라고 말한다. 이 문장의 뜻은 무엇인가? 그의 말대로 하자면, 타문화를 이해하는 데 따르는 어려움은 우리가 그들 가운데 위치짓지 못하기 때문이다. 그래서 사자가 설사 말을 할 수 있다 할지라도, 사자의 행위를 이해할 수 없는 것은 사자와 우리 사이에 일치된 삶의 형식이 없기 때문이다. 그러나 반대로 말하면, 타문화 성원들의 삶의 형식을 공유할 수 있으면 그들의 행위를 이해하는 것도 가능한 일이다.

기어츠에게 문화는 “사회적으로 설정된 의미체계들로 이루어져 있다”(기어츠, 1998: 24). 그가 ‘두꺼운 기술(thick description)’을 설명하기 위해 라일(Ryle)로부터 가져온 ‘윙크의 사례에서 보듯이, “그들이 자신의 눈꺼풀로 무엇

을 하든지 간에 그것을 받아들이고 해석하게 해주는 의미구조 없이는 그들의 행위가 하나의 문화적 범주로 존재한다고 볼 수는 없다”(기어즈, 1998: 16). “문화는 행위로 기록된 문서이며… 공적인(public) 것이다. 그것은 비록 관념적이긴 하지만, 그렇다고 해서 어느 누군가의 머릿속에 존재하는 것이 아니며, 또한 비록 실제로 존재하지 않는다고 하더라도 불가사의한 것도 아니다”(기어즈, 1998: 20).<sup>3)</sup> 의미가 사적이지 않고 공적이기 때문에 문화도 역시 공적이다. 공유된 것이 있어야만 이해도 가능하다. 그래서 우리가 만약 낯선 문화의 사람들이 하는 행위를 이해하지 못한다면, 그것은 우리가 그들의 정신 상태나 인지 구조를 파악하지 못해서가 아니라, “그들의 행위 하나하나가 어떤 신호의 의미를 가지게 하는 그들만이 공유하고 있는 상상의 세계에 우리가 아직 익숙하지 못하기 때문이라고 볼 수 있다”(기어즈, 1998: 24).

그렇다면 우리는 다른 문화의 성원들의 정신(마음) 안에 들어가보지 않고서도 그들의 문화를 이해할 수 있다. 우리도 그들의 삶의 방식의 맥락 안에 있다면 그들의 문화도 이해할 수 있다.

우리들은 인간을 인식하는 법을 배울 수 있는가? 그렇다; 상당수의 사람들은 그것을 배울 수 있다. 그러나 수업 과정을 통해서가 아니라, ‘경험’을 통해서. - 다른 사람이 거기서 우리의 선생일 수 있는가? 물론이다. 그는 때때로 우리에게 올바른 암시를 준다. - 여기서 ‘배운다’는 것과 ‘가르친다’는 것은 그런 식이다. - 우리들이 습득하는 것은 기술(技術)이 아니다; 우리들은 올바른 판단들을 배운다. 규칙들도 존재하지만, 그것들이 체계를 이루고 있지는 않으며, 오직 유경험자만이 그것들을 올바르게 적용할 수 있다. 계산 규칙들과는 비슷하지가 않다(비트겐슈타인, 2006a: 402).

우리는 어떻게 해서 현재와 같은 방식대로 살게 되었는가? 그것은 경험을 통해서 배웠기 때문이다. 고통을 느낄 때, 우리는 ‘아프다’라고 말하는 법을 배워서 사용하며, 타인은 우리가 고통 가운데 있다고 올바르게 판단할 수 있다. 바로 올바른 판단이 이해이다. 우리가 우리의 삶의 방식을 배워서 알게

3) 기어즈는 문화 개념이 본질적으로 기호론적인 것이라고 밝히지만, 사실상 그의 인류학 작업은 기호학이라기 보다는 화용론(pragmatics)이다(Springs, 2008: 947).

되었듯이, “우리는 다른 문화에 대해 그 문화의 성원들로부터 배움으로써 그 문화를 이해할 수 있게 된다. … 우리는 그 문화나 주어진 활동복합체의 규칙들을 가르침 받음으로써 그것들을 배운다. … 그 활동에 참여하는 집단의 성원이 되지 않고서도 흔히 그러한 규칙의 상당 부분을 배울 수 있다”(휴즈 · 샤록, 2000: 261). 배워서 알 수 있기 때문에, 타문화를 이해하는 것은 논리적으로 그리고 원칙적으로 불가능한 과업이 아니다.

물론 다른 문화를 이해하는 일은 어려운 작업임에 틀림없다. 인류학적 작업은 언제나 불완전한 수밖에 없다. 기어츠가 말하듯이, “문화 분석은 본질적으로(intrinsically) 불완전하다. 게다가 더 나쁜 것은 깊이 들어가면 갈수록 점점 더 불완전해진다는 점이다. 문화 분석은 그 가장 유효한 주장이 가장 불안한 기초를 가진 기묘한 학문이다”(기어츠, 1998: 45). 어떠한 인류학자도 자신이 연구하고자 하는 타문화에 대해 완전한 이해에 도달했다고 주장하지 않는다. 그러나 여기서 우리는 문화 분석의 본질적 불완전성이 어디서 비롯되는지 따져보아야 한다. 나는 타자의 마음의 문제가 우리가 타자의 마음에 직접적인 접근권을 갖고 있지 않기 때문에 발생하는 것이 아니듯이, 문화 분석의 본질적 불완전성도 다른 문화가 우리의 시선으로부터 숨겨진 무엇이기에 발생하는 것이 아니라고 주장하고자 한다. 곧 타문화의 문제는 타문화 성원들의 마음의 문제가 아니다. 그래서 나는 다른 문화에 접근할 때도 다음의 말이 진리라고 생각한다. “모든 것이 숨김없이 드러나 있으므로, 설명할 것이 아무 것도 없기도 하다. 왜냐하면 혹시 숨겨져 있는 것은 우리의 관심사가 아니기 때문이다”(비트겐슈타인, 2006a: 126).

그렇다면 타문화의 이해 여부에 대한 판단은 “... 지극히 현상적 기술인 해석이 되지 않은 상태의 자료에 대해서 그 설명의 설득력을 평가하는 것이 아니라 우리를 그 이방인들의 생활에 얼마나 근접시킬 수 있는가 하는 학문적 상상력의 정도에 의해서 그것을 평가해야만 한다”(기어츠, 1998: 29). 비트겐슈타인의 말대로 하자면, 우리 자신을 그들 중에 위치 지을 수 있는 여부가 우리가 그들의 삶에 대하여 얼마나 많은 것을 이해하는지 결정해 줄 것이다. 기어츠는 발리인들의 생활에 자신을 근접시킴으로써 “발리에서는 놀

림을 받는다는 것은 곧 받아들여졌음을 의미”(기어츠, 1998: 487)하며, 닭싸움에 거는 내기는 곧 사람들이 자신들의 지위에 돈을 거는 것이라는 것을, 그래서 그것은 오락과 스포츠를 가장하고 있지만, 사실은 “지위를 둘러싼 유희극”이라는 것을(기어츠, 1998: 511-512) 알 수 있었다. 이해의 사례는 무한정 제시될 수 있다. 결론적으로, 문화 분석은 모든 것에 대한 이해가 아니라는 점에서 불완전한 작업일 수는 있으나 결코 불가능한 작업은 아니다.

그러므로 다른 문화 이해의 어려움은 원칙적으로 미리 전제될 수 없다. 우리 문화는 우리에게 투명한데, 다른 문화는 그렇지 못하다고 전제하고 이해의 작업을 시작할 수 없다. 나 자신에게 나의 마음의 투명성이 신화이듯이, 우리 자신에게 우리 문화의 투명성도 하나의 신화이다. 때로는 ‘우리’ 문화의 어떤 부분들이 지리적으로나 역사적으로 먼 문화적 표현들보다 더 낫선 것일 수도 있다(Winch, 1997: 198). 곧, 우리 문화가 우리 자신에게 투명한 것이 아닐 수 있다. 나는 우리 문화 가운데서도 많은 것을 이해하지 못하고 있다. 그것은 사실이다. 그렇다면 문화 이해의 시도는 타문화에 대해서만이 아니라 자신의 문화에 대해서도 행해질 수 있다. 그러므로 다른 문화의 이해는 본질적으로 불확실한 것이라고 미리 가정하지 말자.

## 참고문헌

- 기어츠, 클리퍼드(1998), 『문화의 해석』, 문옥표 옮김, 서울: 까치, Geertz, Clifford(1973), *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, Inc.
- 베버, 막스(1997), 『경제와 사회 I』, 박성환 옮김, 서울: 문학과지성사, Weber, Max(1976), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- 비트겐슈타인, 루드비히(2006a), 『철학적 탐구』, 이영철 옮김, 서울: 책세상, Wittgenstein, Ludwig(1953), *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- \_\_\_\_\_ (2006b), 『쪽지』, 이영철 옮김, 서울: 책세상, Wittgenstein, Ludwig(1981), *Zettel*, Oxford: Blackwell.
- 원치, 피터(2011), 『사회과학의 빈곤』, 박동천 옮김, 모티브북, Winch, Peter (1958), *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, 2<sup>nd</sup> edition, London: Routledge & Kegan Paul.
- 하홍규(2010), “실천으로서의 종교 - 의미의 문제를 넘어서,” 『종교문화연구』, 제15호, 1-44쪽.
- 해커, 피터(2001), 『비트겐슈타인』, 전대호 옮김, 파주: 궁리출판, Hacker, P. M. S.(1999), *Wittgenstein*, New York: Routledge.
- 휴즈, 존·웨슬리 샬록(2000), 『사회연구의 철학』, 이기홍 옮김, 서울: 한울 아카데미, Hughes, John A. and Wesley W. Sharrock(1999), *The Philosophy of Social Research*, 3<sup>rd</sup> edition, New York: Routledge.
- Baker, G. P. and P. M. S. Hacker(2005), *Wittgenstein Understanding and Meaning, Volume 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part 1 Essays*, 2<sup>nd</sup> edition, Oxford: Blackwell Publishing.
- Coulter, Jeff(1971), “Decontextualised Meanings: Current Approaches to Verstehende Investigations”, *The Sociological Review*, 19(3), pp. 301-323.
- Garfinkel, Harold(1963), “A Conception of, and Experiments with, ‘Trust’ as a Condition of Stable Concerted Action”, in *Motivation and Social Interaction*, ed. O. J. Harvey, New York: Ronald Press. pp. 187-238.
- Glendinning, Simon(1998), *On Being with Others*, London and New York: Routledge.
- Malle, Bertram F. and Sara D. Hodges(2005), *Other Minds - How Humans Bridge the Divide between Self and Others*, New York and London: The Guilford Press.
- Morick, Harold(ed)(1967), *Wittgenstein and the Problem of Other Minds*,

- McGraw-Hill, Inc.
- Overgaard, Søren(2007), *Wittgenstein and Other Minds - Rethinking subjectivity and intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl*. New York and London: Routledge.
- Parsons, Talcott(1951), *Toward a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Roth, Paul A.(2003), "Beyond Understanding: The Career of the Concept of Understanding in the Human Sciences", in *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, eds. Stephen P. Turner and Paul A. Roth, Malden, MA & Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, pp. 311-333.
- Ryle, Gilbert(1949), *The Concept of Mind*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rubinstein, David(1977), "The Concept of Action in the Social Sciences", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 7(2), pp. 209-236.
- \_\_\_\_\_ (1981), *Marx and Wittgenstein-Social Praxis and Social Explanation*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Schutz, Alfred(1967), *The Phenomenology of the Social World*, Chicago: Northwestern University Press.
- Springs, Jason(2008), "What Cultural Theorists of Religion Have to Learn from Wittgenstein; Or, How to Read Geertz as a Practice Theorist", *Journal of the American Academy of Religion*, 76(4), pp. 934-969.
- Taylor, Charles(1994), "The Politics of Recognition," in *Multiculturalism*, ed. Amy Gutmann, Princeton: Princeton University Press. pp. 25-73
- Winch, Peter(1997), "Can We Understand Ourselves?", *Philosophical Investigations*, 20(3), pp. 193-204.

〈Abstract〉

## Understanding Other Minds, Understanding Other Cultures

Ha, Hongkyu

This essay resolves the problem of other minds through the perspicuous understanding of ‘understanding,’ on the basis of which it goes on to resolve the problem of other cultures. First of all, the problem of other minds derives from taking the self-understanding as the prototype of other types of understanding based on the Cartesian dualism. Wittgenstein’s grammatical investigation illuminates that the mystified use of language generates the problem of other minds, and stresses that in order to understand the meaning of others’ actions we do not need to look into the minds of others but to observe the intersubjective rules and the contexts that surround others’ actions. The problem of other cultures as well does not occur because we cannot have a direct access to the minds of people we try to understand. The understanding of other cultures is a difficult task but it is not the logical impossibility. The difficulty originates from the fact that “we cannot find our feet with them.” But if we can learn their forms of life we can understand their cultural rules considerably(the importance of teaching link). The problem of other cultures is not the kind of problem that should be presumed before attempting to understand.

90 • 국제학논총 제30집

**Key words:** understanding, other minds, other cultures, action, forms  
of life

논문접수일: 2019년 11월 15일, 심사완료일: 2019년 12월 11일, 게재확정일: 2019년 12월 14일