

철학적 회의주의와 외부주의 인식론

E. 소사(미국 브라운대)

우리는 다음과 같은 한 논제와 그 지지 논변에 대해 살펴볼 것이다.

철학적 회의주의(Philosophical Skepticism) : 우리의 지식에 대해 충분한 철학적 이해를 얻을 수 있는 길은 없다. 지식에 대한 충분히 일반적인 이론은 불가능하다.

논변 A

A1. 어떠한 지식 이론도 내부주의(internalism)적 이론이거나 외부주의(externalism)적 이론이어야 한다

A2. 충분히 일반적인 내부주의적 이론은 불가능하다.

A3. 충분히 일반적인 외부주의적 이론은 불가능하다.

C. A1~A3으로부터 철학적 회의주의가 따라나온다.

이들에 대해 논의하기에 앞서 먼저 용어들을 정의해 놓는 것이 편리할 것이다. ‘형식적 내부주의’는 한 믿음이 오직 이유들이나 논변들에 의거해서만 지식일 수 있다는 주장을 가리키는 것으로 사용될 것이다. 줄여서 이를 “내부주의”라 하자. 그러나 이는 물론 ‘내부주의’라는 단어의 매우 특수한 의미이다. 그럼에도 불구하고 이런 의미의 내부주의는 최근의 논의 상황에서 실질적인 지지를 얻고 있다. 그 대표적인 구절들을 여기에 데이비드슨·로티·봉주르·윌리암스의 저작으로부터 뽑아보았다.

“또 다른 믿음 이외의 [어떠한 것도] 한 믿음을 지닐 이유가 될 수 없다.”¹⁾

1) Donald Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, *Kant oder*

“우리 믿음을 시험하거나 그것들과 비교하는 데 사용하기 위해…[우리 믿음들] 외부의 어떤 것을…찾는 것은 불합리하다.”²⁾

“우리가 이미 받아들이고 있는 것에 관계하지 않고선 [어떠한 것도]…정당화로 간주될 수 없다. 그리고 정합 이외의 시험 기준을 찾기 위해 우리 믿음과 우리 언어 바깥으로 나갈 수 있는 길은 없다.”³⁾

“[우리는] 지식을 명제들에 대한 관계로 생각하고, 정당화를 한 명제와 그 명제를 추론할 수 있게 해주는 다른 명제들 사이의 관계로 생각할 수 있다. 또는 우리는 지식과 정당화를 그들 명제들의 대상들에 대한 특권적 관계로 생각할 수도 있다. 첫번째 방식으로 생각할 경우, 다른 명제들을 -옹호하기-위해-그-앞에-놓여 져야-할-명제들의 잠재적 무한 퇴행을 끝내야 할 필요는 없다. 일단 모든 사람이 나 다수 또는 지혜로운 사람들을 만족시켰으면, 그 주제에 대해 계속해서 대화를 진행해 나가는 것은 불가능하지는 않지만 어리석은 일이다. 지식을 두번째 방식으로 생각할 경우, 근거들은 원인들로 여겨지고, 논변은 인식 대상으로부터의 강제되는 것으로 여겨질 것이다. 그 경우 논변은 어리석지는 않지만 불가능한 것이다. …그 지점에 이르는 것은 지식의 토대에 이르는 것이다.”⁴⁾

“[토대주의적] ‘지식 이론’의 개념은 인과와 정당화를 로크식으로 혼동하지 않는 한 유의미하지 않을 것이다.”⁵⁾

“∅가 경험적인 토대 믿음을 다른 경험적 믿음들로부터 구별시켜 주는 – 그것이 무엇이건 – 특성 혹은 성질이라면, 받아들일 만한 토대주의 이론에서 특정한 경험적 믿음 B는 다음 정당화 논변의 전제들이 적합하게 정당화될 경우에만 토대 믿음일 수 있을 것이다.

(1) B는 특성 ∅를 가진다.

(2) 특성 ∅를 가진 믿음을 참일 가능성이 높다.

그러므로, B는 참일 가능성이 높다.

…그러나 이 모든 것이 옳다면 B는 결국 토대 믿음일 수가 없다는 당혹스런 결

Hegel(Dieter Heinrich 편), Stuttgart : Klett-Cotta, 1983, 423~438쪽, 426쪽.

2) 위의 책 431쪽.

3) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1979, 178쪽.

4) 위의 책 159쪽.

5) 위의 책 152쪽.

과를 얻게 된다. 왜냐하면 그것의 정당성은 최소한 하나 이상의 다른 경험적 믿음의 정당성에 의존하기 때문이다.”⁶⁾

“세계에 대한 우리 믿음을 정당화하는 설명만이 세계에 대한 우리 지식을 이해 할 수 있게 해준다. 이는 세계에 대한 우리 지식에 대한 설명이 그 지식을 우리의 지식이지만 세계에 대한 지식은 아닌 어떤 것과 연결시켜야 한다는 것을 의미한다”⁷⁾

‘형식적 외부주의’는 형식적 내부주의를 부정하는 주장을 가리키기 위해 사용될 것이다. 그리고 이번에도 한정어를 빼어내어 그것을 간단히 “외부주의”라 부르겠다.

사유의 광범위하고 강력한 한 흐름이 외부주의를 뿌리와 가지채 쓸어버리려 한다. 한 방식 또는 다른 방식에서의 이 사조는 현대 철학—대륙 철학과 영미 철학 양쪽 다—의 많은 부분에 걸쳐 있다. 이는 대륙 철학에선 마음에의 현시(presence to the mind)를 거부하는 것에서, 분석철학에선 소여(the given)를 거부하는 것에서 보여질 수 있다. 대륙의 사조는 하이데거·가다머·하버마스·푸코·데리다에 의해 협약주의와 해석학으로부터 상대주의와 맥락주의에 이르는 다양한 반토대주의로 나아갔다. 영미에서 소여에 반대하는 사조는 그 강력함에서 덜하지 않은데, 이 사조는 위에서 인용된 구절들에 의해 설명된다. 그들이 소여와 마음에의 현시로부터 벗어남으로써 또 다른 사람들은 만족스런 해결 가능성이 없는 문제에 부딪치는 좌절을 겪게 되었다.⁸⁾

6) Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1985, 31쪽.

7) Michael Williams, “Epistemological Realism and the Basis of Scepticism,” op.cit., 246쪽. 여기서 윌리암스는 스트라우드에게 이 견해를 귀속시키고 있다. 그러나 그의 논문과 그의 책에서 그는 세계에 대한 우리의 지식에 대한 일반적인 철학적 이해를 얻는 방식이 존재한다면, 그것은 정당화하는 설명에 의한 것이어야 한다는 데 명백히 동의하고 있다. 그리고 그는 실질적으로 외부주의적 설명의 가능성을 심각하게 고려하지 않는다.

8) 객관적 토대에 반대하는 그런 과잉 반응이 똑똑한 사람까지도 학문적 정치나 기타 정치에서의 이론과 실천의 불운한 과다함으로 나아가게 했다. 폴 파이어아벤트(Paul Feyerbend)의 저작들을 참조하라.

그런데 이런 측면에서 외부주의에 반대하는 많은 사람들은 논거들을 충분히 제시하지는 않는다. 스트라우드와 올스턴은 예외적으로 그들의 관점에서 외부주의가 왜 궁극적으로 불만족스러운가 하는 데 대한 깊은 이유를 제시한다. 그들은 외부주의 인식론을 원리적으로 받아들일 수 없다는 것에 대한 가능한 한 설득력 있는 논변을 제시했다. 그리고 그것은 전통적인 인식론적 기획 그 자체에 내재해 있는 것처럼 보이는 요구들에 근거한 매우 단순한 선형적 토대에 입각해 이루어졌다. 이제부터 외부주의에 반대하는 그들의 논변에 초점을 맞추어 살펴보겠다. 그러나 그 논변의 많은 부분을, 필요한 변경을 가해 다른 사상가들에 의해서도 제시된 추론들에 적용할 것이다.⁹⁾ 우리의 이슈가 분석적 인식론의 용어로 정식화되긴 했지만, 그것은 분석철학과 인식론 이외의 영역에까지 이르는 중요한 사조의 원천이다. 그러나 그 이슈와 그 이슈에서의 대안들은 직접적으로 다루어진 일이 적기 때문에 매우 잘 못 이해되고 있다.

하나의 것은 이미 분명하다. 외부주의에 대한 우리 정의가 단순히 내부주의를 부정하는 주장이라 주어졌으므로, 전제 A1은 ‘p이거나 p가 아니다’의 형식을 가지고 있고 따라서 사소하게 참이다.

한편 어떤 사람의 어떤 논의 영역 D 속의 지식에 대한 내부주의 인식론은 다음과 같은 의미에서 그 사람의 그 논의 영역 속의 지식에 대해 ‘정당화하는’ 설명일 것이라는 점에 주목하자.

“A는 어떤 사람의 어떤 논의 영역 D 속의 지식에 대해 정당화하는 설명이다. IFF D는 지식을 구성하는 그 사람의 믿음들 따라서 정당화된(그리고 그밖의 속성도 가진) 그 사람의 믿음들로 이루어진 논의 영역이고, A는 D 속의 믿음들을 정당화하는 추론의 종류들을 명시해 주며, 어떠한 순환성이나 무한 퇴행에도 호소하지 않으면서 그렇게 한다.”

그러나 그런 설명은 모든 사람의 지식에 대해 성취될 수는 없다 :

9) 이들 논변들 중 많은 것이 나의 책 *Knowledge in Perspective* (Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1991), 특히 6, 7, 10, 11, 14, 15장에서 논의된다.

“IGU. 모든 사람의 지식에 대해 정당화하는 일반적인 철학적 이해의 불가능성 : 절대적으로 모든 사람의 지식에 대해 정당화하는 설명을 얻는 것은 불가능하다 : 그런 설명은 추론이나 논변에 의해 제공되는 정당화만을 허용한다. 그리고 그것은 순환적이거나 무한회행적 추론들을 배제하므로, 그런 설명은 어떤 전제들에서 멈추어 그 전제들을 받아들이는 것이 어떻게 정당화되는지의 설명 없이 그것을 정당화되는 것으로 가정해야 한다.”

따라서 논변 A의 전제 A2는 명백히 옳은 것으로 보인다. 그리고 이제 전제 A3으로 내려온다. 철학적 회의주의를 거부하려면 우리는 그 전제를 받아들여서는 안된다. 그러면 형식적 외부주의 인식론에 어떤 전망이 있는가.

형식적 외부주의는 오늘날 한 믿음이 어떻게 지식의 지위를 얻는가, 그것이 지식이 되려면 요구되는 종류의 인식적 정당화(또는 적합성이나 보장 또는 어떤 것이든 긍정적인 인식적 지위)를 어떻게 얻는가에 관련해 세 가지의 중요한 선택지를 가진 것 같다. 그 세 가지 선택지는 다음과 같다 :

E1. 정합주의(Coherentism) : 한 믿음이 인식적으로 정당화되는 것은 그 믿음이 한 정합적인 믿음 체계의(혹은 최소한 충분히 정합적이고 적합하게 포괄적인 한 믿음 체계의) 부분이 됨으로써이다.

E2. 소여의 토대주의(Foundationalism of the Given) : 한 믿음이 인식적으로 정당화되는 것은 그 믿음이 믿음 주체의 마음에 현시하는 것, 즉 소여의 단순한 기록이거나 그런 토대들로부터 적합하게 추론된 것임에 의해서이다.

E3. 신빙성주의(Reliabilism) : 한 믿음이 인식적으로 정당화되는 것은 그 믿음이 인식론적으로, 진리 유도적으로 신빙성있는 믿음 획득 과정(또는 가능이거나 지적 덕목)에 의해 얻어짐으로써이다.

정합주의에 대해 말해질 것들이 많지만, 나는 여기서 그것에 대해 많은 지면을 할애하지 않을 것이다. 가장 포괄적인 정합성도 우리가 믿는 것이 참이라고 하더라도 여전히 지식에 이르지는 못한다는 것을 지적하는 것으로 충분하다. 새로운 악마 문제가 이를 다음처럼 입증해 준다. 데카르트의 악마의 희생자를 생각해 보자. 사실상 우리가 그런 희생자라고 가정하자. 확실히 그

것은 우리가 믿는 바를 믿는 데에서 우리가 인식적으로 정당화되는지에 영향을 미치지 않는다. 우리가 있는 그대로에서 정당화된다면, 우리의 경험들과 믿음들의 전체 틀에서 바뀐 것이 없는 한 우리는 똑같이 정당화될 것이다. 그러므로 정합에 대해서, 심지어 포괄적 정합에 대해서 무엇이 말해지건 하나의 사실은 분명하다 : 어떠한 정합도 한 믿음이 지식이기 위해 무엇이 요구되는가를 충분히 설명해 주지 않는다. 왜냐하면 믿음들을 지식으로 만들지 않으면서도 우리의 믿음들을 또는 심지어 우리의 믿음들과 경험들을 포괄하는 풍부한 정합성을 우리는 가질 수 있기 때문이다.

“소여의 토대주의는 어떠한가?”

데카르트가 지식의 나무에서 마침내 좋은 사과를 발견했을 때, 그는 “코기토 에르고 숨”이라고 외쳤다. 그렇게 하기까지 많은 다른 사과가 이미 결함있는 것으로, 혹은 최소한 결함으로부터 분명하게 충분히 벗어나 있지는 않은 것으로 판단되었다. 이를테면 우리의 지각적 믿음들은 좋은 사과가 아니었다. 왜냐하면 우리는 감각 경험에 기초해 쉽게 거짓된 것을 믿기 때문이다. 예를 들어 우리는 착각·환영의 희생자가 될 수 있고, 보다 극적으로는 우리의 영혼이나 두뇌를 직접 조종함으로써 정상적 환경임을 시사해 줄 종류의 경험들을 체계적으로 창출하는, 악마나 미친 과학자의 희생자가 될 수도 있다. 그러나 이 가운데 어떠한 것도 코기토에 영향을 미치지는 않는다. 우리가 환영을 보고 있거나 악마나 미친 과학자에 의해 조종되고 있다 할지라도, 우리가 어떤 것을 올바르지 않게 생각하도록 속으려면 우리는 여전히 존재해야 하고 여전히 생각하고 있어야 하기 때문이다. 자신이 존재한다는 생각은 결코 틀릴 수 없는 생각이고, 자신이 생각하고 있다는 생각 역시 그려하다.

우리에게 코기토의 특수한 확실성을 설명해 주는 것은 코기토의 이 특성인가? 그 점을 설명해 주는 것은 코기토가 [그 명제를 믿는 것이 그 명제가 참임을 보장하기 때문에] 올바르지 않게는 믿을 수 없는 명제라는 사실인가? 내가 지금 서있다는 명제를 살펴보자. 이 명제는 참이지만 오직 우연적

으로 참이다. 나는 지금 앉아있을 수도 있었기 때문이다. 반면 나는 서있거나 나는 서있지 않다는 것은 단지 참일 뿐만 아니라 필연적으로 참이다. 한 편 내가 생각하고 있다는 명제인 코기토는 그 자체로는 오직 참일 뿐이며 필연적 참은 아니다. 나는 의식이 없었을 수도 죽어 있었을 수도 – 그 경우 나는 생각하고 있지 않은 것인데 – 있기 때문이다. 단지 우연적으로가 아니라 필연적으로 참인 것은, 만약 자신이 생각하고 있다고 내가 생각한다면 내가 옳다는 것은 사실이다. 왜냐하면 아무도 올바르지 않고서는 자기가 생각한다고 생각할 수 없기 때문이다. 그렇다면 다시 이것이 코기토를 다른 것과 구별시켜 주고 우리가 적합하게 확신할 수 있는 어떤 것, 정당하게 알려진 우연적 참으로 만들어 주는 특성인가?

그렇지 않다. 우리가 어떤 것을 믿는 일이 필연적으로 올바르다는 사실이 우리가 그것을 믿는 일이 정당화된다는 것을 함축하지는 않는다. 최대의 소수는 존재하지 않는다는 명제를 생각해 보자. 그 명제는 필연적으로 참이므로, 우리가 그것을 믿는 일은 틀릴 수가 없다. 그럼에도 불구하고 우리가 그 명제가 참이라고 단지 추측만 하고 그것에 대한 증명을 본 적이 없다면, 그 명제에 대한 우리의 믿음은 정당화된 것이 아니다. 그러므로 한 무근거한 (groundless) 믿음에 대해 그것이 틀릴 수 없는 믿음이라거나 데카르트적 악마까지도 올바르지 않게 믿도록 속일 수 없는 믿음이라고 말하는 것은 그 믿음을 적합한 것으로 만들어 주는 것이 무엇인지 설명하기에 충분치 않다. 무근거한 믿음이란 지지하는 추론들이나 논변들 없이 지니는 믿음이다. 그런 믿음들 중 어떤 것들은 다른 그런 것들보다 훨씬 우월한 것 같고, 그런 믿음들 중 어떤 것들은 명백한 지식의 자격을 갖춘 데 반해, 그런 믿음들 중 다른 것들은 미신이나 독단 이상이 되지 못하는 것으로 보인다. 결국 우리가 지금 묻고 있는 것은 무근거한 믿음들 중 어떤 것들이 지식의 자격을 갖추었는지 어떤 것들이 그렇지 못한지를 설명하는 데 도움줄 수 있는 구분 속성들이나 특성들이 무엇인가, 그리고 왜 이들 속성들이나 특성들이 그런 차이를 낳는가에 대한 설명이다.

인식론적 전통에서 무근거하지만 정당한 믿음의 두번째 중요한 원천은 마

음에 현시하는 것 또는 감각적 경험이나 그밖의 경험에 주어진 것(소여)이다. 현재적 감각 경험의 특성에 대한 것을 정당하게 믿는다는 것은 무엇인가? 그 전통에 의해 요구되는 것은 자기 경험이 어떠한가를 단순하게 보고하는 일이다. 우리는 어떤 경험의 내재적인 질적 특성에 대해 보고해야 한다.

그러나 여기서도 유사한 문제가 발생한다. 예를 들어 검은 배경 앞에 있는 보통 크기의 하얀 삼각형이 충분한 조명 아래서 우리의 눈에 비친다고 하자. 우리가 정상적 시각을 가지고 있다고 가정했을 때, 그 경우에 우리는 어떤 특정한 종류의 시각 경험을 가지게 될 것이다. 그 때에 우리는 자신이 그 종류의 경험, 즉 하얀 삼각형의 심상을 가진다는 경험을 가지고 있다는 것을 내성에 의해 쉽게 알 수 있을 것이다. 그렇다면 그 때의 무엇이 우리의 그 내성적 믿음을 적합하게 만들어 주는 특성인가, 무엇이 그 믿음을 지식으로 만들어주는 특성인가? 그것은 단지 우리가 우리 마음에 직접적으로 현시하는 것, 우리 경험에 주어진 것을 그냥 보고한다는 그 사실인가?

그렇지 않다. 어떤 것이 우리 마음에 현시한다거나 우리 경험에 주어진다는 것은 그것을 정당하게 확신할 수 있는 것으로 만들어주기에 충분치 않다. 앞의 예와 똑같은 상황에서 다만 검은 배경의 하얀 상이 삼각형 대신 십이각형으로 바뀌었다고 해보자. 그리고 검은 배경에 하얀 십이각형이 자신에게 주어졌다고 당신이 믿는다고 해 보자. 그밖의 다른 모든 조건은 같다. 그렇다면 그 경우 당신은 당신 자신의 경험의 성격에 대해 적합하게 확신할 수 있는가? 그리하여 당신의 내성적 믿음이 정당화된 믿음으로서, 지식으로서 간주될 수 있을 것인가? 시각 경험에서의 십이각형을 보고하는 데 서투르고 자주 십각형과 혼동하는 어떤 사람이 이번엔 우연히 올바르게 믿었을 경우는 어떠한가? 그러한 믿음은 지식으로도 정당한 믿음으로도 여겨질 수 없을 것이다.

코기토의 특수한 지위를 설명하기 위해 데카르트가 필요로 하는 것은 자신이 생각한다는 것을 우리가 그르게 믿을 수는 없다는 사실이 아니라, 자신이 생각하는지의 물음에 우리가 그르게 대답할 수 없다는 사실인 것으로 보인다. 그 명제가 누리는 특수한 지위를 어떻게 설명할 것인가? 물론 데카르

트가 그 설명으로서 지적하는 사실은 가장 능력있는 악마까지도 우리를 우리 자신이 생각한다고 그르게 생각하도록 속일 수는 없다는 것이다. 왜냐하면 악마는 우리를 우리 자신이 생각한다고 생각하게 만들어야 하고 – 그렇게 하지 않으면 악마는 어떻게 우리를 우리 자신이 생각한다고 그르게 생각하도록 속일 수 있겠는가? – 그러면 불가피하게 우리는 생각하고 있을 것이며 따라서 우리는 올바르지 않을 수 없기 때문이다.

그러나 그 설명은 과업의 반쪽만을 행한 것이다. 그것은 오직 우리가 자신이 생각한다고 생각할 경우에 우리가 어떻게 해서 옳을 수밖에 없는지를 설명한다. 그것은 왜 우리가 자신이 생각하지 않는다고는 결코 생각하지 않는지를 설명해 주지 않는다. 물론 테카르트는 코기토 명제가 불가오류성(infallibility), 즉 그 명제를 받아들인다면 그 점에서 우리가 반드시 올바르다는 그런 특성만을 가진 것은 아니라는 것을 주장한다. 그는 그 명제가 또한 의심불가능한(indubitable) 명제라고도 생각한다. 그러나 그 명제가 왜 불가오류성을 지닐 만한 명제인지에 대해서는 그가 분명하고 논란의 여지없는 설명을 제시했지만, 반면에 코기토나 그밖의 비슷하게 단순하고 명석판명한 명제들이 왜 우리에게 의심불가능한 명제인지에 대해서는 그는 아무런 만족스런 설명을 제시하지 않는다.

우리의 관심을 소여 이론이나 마음에 현시하는 것의 이론으로 돌릴 경우에는 어떠한가? 어떤 사람이 P라고 내성하는 것이 정당화되는 것은 다음과 같은 경우, 그리고 오직 그 경우뿐이라는 제안이 가능하다 : 즉 그것은 P가 그 사람 자신의 현재 의식 상태를 기술하고, P가 참인지의 문제를 명료한 마음으로 주목하면서 고려할 때에 그는 P를 믿고, 그가 그런 상황에서 그런 명제에 대해 잘못 선택할 가능성이 낮을 경우이다.

소여 이론이 분명한 반론을 피하도록 정식화되려면 어떻게 해야 하는지 반성함으로써 우리는 토대주의의 신빙성주의적 형태에 이르렀다. 중요한 것은 인식 주체가 경험이나 믿음이나 그밖의 가능한 마음 상태에서의 자신의 마음의 내용들에 주목하고 있다는 사실이 아니다. 또한 선형적 소여의 경우 중요한 것은 주체가 단순한 필연적 참에 주목하고 있다는 사실도 아니다. 왜

냐하면 단순성은 상대적 문제이고, 경험있는 수학자에게 단순한 것이 산수를 배우는 어린 학생에게는 전연 단순하지 않을 수 있기 때문이다. 중요한 것은 지식의 대상은 주체가 신빙성있는 판단자일 수 있는 문제 영역이고, 그 주체가 틀리게 선택할 가능성이 매우 낮은 문제 영역이라는 사실이다.

그리하여 우리는 이제 형식적 외부주의의 세번째이자 마지막 선택지인 E3에 이르렀다. 그런데 나는 사실 충칭적 신빙성주의를 매우 넓은 범주로, 즉 데카르트와 골드만처럼 판이한 사상가들을 포괄하기에 충분할 만큼 넓은 범주로 보고 있다. 철학적 회의주의를 거부하려면 여기에 우리의 입지를 세워야 할 것으로 보인다. 우리가 기억하듯 A3이 반박될 수 없다면, 철학적 회의주의는 불가피한 귀결인 것으로 보인다. 그러므로 충칭적 신빙성에 대해 제기되는 몇 가지 반론들을 살펴보기로 하자. 여기서 우리는 스트라우드와 올스턴에 의한 뛰어난 논변들과 모저에 기인하는 한 추론으로 우리의 논의 방향을 돌리겠다.

스트라우드에 의하면 "...우리가 우리 지식이 어떻게 가능한지 이해하기 위해 지식 이론에 의존하려면, 우리는 그 지식 이론을 받아들일 어떤 이유를 가져야 한다. 그런데 그것에 대해서는... '외부주의'의 어떠한 형태도 만족스런 설명을 제공할 수가 없다."¹⁰⁾ 데카르트에 대해서 그리고 '외부주의' 일반에 대해서 그는 다음의 메타인식적 요구에 근거한 반론을 편다.

MR : 우리 자신의 지식을 만족스럽게 이해하기 위해서는, 참일 경우 우리 지식을 설명할(그리고 그 사실을 우리가 알 수 있을) 그런 이론을 받아들일 좋은 이유를 자신이 가지고 있음을 우리 스스로가 알아야 한다.

그러면 어떻게 MR이 옹호될 수 있을 것인가? 다음의 가정들로부터이다 : (1) 어떤 것을 이해하는 것은, 참일 경우 그것에 대한 설명이 될 무엇인가를 받아들일 좋은 이유를 가지는 것이라는 가정, 그리고 (2) 일반성을 추구

10) Barry Stroud, "Understanding Human Knowledge in General," *Knowledge and Skepticism*(Marjorie Clay and Keith Lehrer 편), Boulder : Westview, 1989, 43쪽.

하는 지식 이론가로서 우리는 자기가 있다고 생각하는 것을 어떻게 아는지를 이해하기 원한다는 가정.¹¹⁾ 그러나 MR은 이 가정들로부터 따라나오지 않는다. 이 가정들로부터 따라나오는 것은 오직 우리 자신의 지식을 이해하기 위해서는 어떤 적합한 설명을 받아들일 좋은 이유나 정당화를 사실에서 가지고 있어야 한다는 것뿐이다. 왜 우리는 그런 이유를 자신이 가지고 있음을 스스로 알아야 하는가?

MR은 결코 고립된 조각이 아니며 인식론에 대한 특정 사유 방식에 깔려 있는 깊은 직관을 반영한다. 우리는 이미 이 직관을 포용하고 있는 여러 인용문들을 보았다. 그런 ‘반외부주의’—스트라우드가 붙인 명칭이다—에 따르면, 인식론에서 중요한 것은 정당화이고, 어떠한 주어진 믿음의 정당화도 그 믿음을 지닐 자신의 이유들을 구성하는 다른 믿음들에 호소할 것을 요구한다. 물론 스트라우드가 하듯 이것을 순환성의 거부와 결합시키면—유한한 인간에게 이유들이나 정당화들의 무한 퇴행은 불가능하다는 가정하에서—회의주의를 위한 논거는 매우 강력해진다.

그러므로 ‘외부주의자’는 한 믿음이 지식이기 위해 요구되는 인식적 지위를 얻는 다른 방식, 즉 그 믿음이 어떤 정당화·논변·이유에 근거해 있다는 것 이외의 다른 방식을 허용하기를 원한다. 이 의미의 ‘외부주의’가 얼마나 넓은 의미인가를 주목할 필요가 있다. 대표적 내부주의자인 데카르트조차도 우리 의미에서의 ‘외부주의자’이다. 그러므로 우리는 우리의 현재 외부주의를 ‘형식적 외부주의’로서 구별하는데, 이는 내부주의 중 ‘형식적 내부주의’에 대응하는 유형이다. 형식적 내부주의는, 한 믿음이 지식이기 위해 요구되는 긍정적인 인식적 지위를 얻는 방식은 오직 하나 뿐이고, 그 방식은 그 믿음

11) 위의 책 44쪽과 비교할 것 : “[데카르트는]…지식 이론가이다. 그는 자신이 있다고 생각하는 것을 어떻게 아는지에 대해 이해하기 원한다. 그는, 참일 경우 그의 지식을 설명할(그리고 그 사실을 그와 우리가 알 수 있을) 그런 이론을 받아들일 좋은 이유를 그 자신이 가지고 있음을 그 스스로가 알아야만 그 점에서 만족할 수 있다. 그것은 아는 것이 자신이 안다는 것을 아는 것을 함축하기 때문이 아니다. 그것은, 이해한다는 의미에서 어떤 것을 설명한다는 것이, 참일 경우 그것에 대한 설명이 될 무엇인가를 받아들일 좋은 이유를 가진다는 것이기 때문이다.”

이 이유들이나 논변들의 지지를 받는 것이라고 주장한다. 자신이 어떻게 해서 아는가에 대한 철학적으로 만족스러운 설명은 정당화하는 설명, 즉 자신의 믿음을 선호할 이유들을 명시하는 설명이어야 한다는 앞서의 요구와의 연관을 주목하자. 명백히 형식적 내부주의자는 지식의 자격을 가진 모든 믿음에 대해 그런 정당화 설명이 있어야 한다고, 오직 그런 설명을 가질 경우에만 우리가 그 믿음이 왜 지식인지 이해할 수 있다고 믿을 것이다.

이제 자연주의적·외부주의적 인식론자를 고려해 보자. 그가 사람들이 아는 것들을 그 사람들이 어떻게 아는가 이해하는 것은, 자신을 둘러싼 세계에 대한 과학적 설명을 알거나 그것을 믿을 어떤 이유를 가짐으로써이다. 스트라우드에 따르면, 바로 이것이 그런 인식론자를 나쁜 운명에 처하게 한다 :

“만약 그의 목표가 다름아니라 우리를 둘러싼 세계에 대한 우리의 과학적 지식을 설명하는 것이었다면, 그는 오직 자기가 그 영역의 어떤 지식을 지니고 있다는 것을 알 수 있으면 하면 그런 지식에 대한 설명을 가질 것이다. 다른 사람들을 탐구하는 데 그것은 아무런 어려움을 낳지 않을 것이다. 그가 다른 사람들이 세계에 대해 아는 것들을 그들이 어떻게 아는가 설명하는 것은, 단지 세계에 대해 자신이 아는 것들을 앓으로써이다. 그러나 그가 임의의 사람과 임의의 것에 대해 그 사람이 그것을 어떻게 아는지 묻기 시작했으면, 그런데 그런 설명을 위해 그가 세계에 대해 알고 있어야 하는 것들을 자신이 어떻게 아는가를 그가 아직 이해하지 못했을 경우, 그는 임의의 지식이 어떻게 가능한가에 대한 설명을 향해서는 비슷한 방식으로는 더 이상 나아갈 수가 없다. 그는 스스로 자기 이론이 참이라는 것을 자신이 안다거나 그것을 믿을 어떤 이유를 자신이 가진다거나 하는 것을 이해할 수 있어야 한다.”¹²⁾

그러나 자신이나 다른 사람들이 아는 것들을 그들이 어떻게 아는가에 관한 이해를 제공하는 이론에 대해 그 인식론자가 그 이론에 대한 정당화를 자신이 가진다거나 그 이론을 자신이 안다거나 하는 것을 스스로 알 필요가 있는지는 분명하지 않다. 왜 사실에서 그가 그의 이론을 받아들일 좋은 이유를 가지거나 더 나아가 그의 이론이 참이라는 것을 아는 것만으로도 충분하지 않은가?

12) 위의 책 45쪽.

이는 자신이 그 인식론적 설명 이론을 받아들일 좋은 이유를 가진다거나 더 나아가 그 이론이 참이라는 것을 안다는 것을 그 자신이 다시 아는 것과는 다르다. 이에 대한 응답은 다음과 같다.

“[외부주의적 인식론자는]…기껏해야 그의 이론이 사실상 참일 경우에 그 이론을 믿을 좋은 이유를 가지게 되는, 그렇지만 다른 이론이 대신 참일 경우에 그런 이유를 전연 갖지 않게 되는 어떤 사람의 입장에 있다. 그는 자신이 믿는 이론이 만약 참이라면 자신이 좋은 이유를 가지게 되리라는 것은 알 수 있다. 그러나 그는 그의 이론이 말하는 바를 믿을 좋은 이유를 자신이 가진다거나 자신이 안다거나 하는 것을 알거나 이해할 수는 없다.”¹³⁾

“당신이 어떤 것을 안다는 것을 모르고서도 그 어떤 것을 알 수 있을지라도, 지식에 대한 철학적 이론가는 단순히 그 점을 주장하면서 지식에 대한 ‘외부주의적’ 설명을 충분히 만족스러운 것으로 기대할 수는 없다. 그가 그럴 수 있다면, 그는 다음처럼 말하는 사람의 입장에 있게 될 것이다 : ‘나는 내가 인간의 지식을 이해하는지 그렇지 않은지 알지 못한다. 만약 내가 그것에 대해 믿고 있는 것이 참이라면, 그리고 그것에 대한 나의 믿음들이 나의 이론에 의해 옳다고 말해지는 방식으로 산출되었다면, 나는 인간의 지식이 어떻게 존재하게 되는지 아는 것이고 그런 의미에서 나는 이해하는 것이다. 그러나 만약 나의 믿음들이 참이 아니거나 그런 방식으로 획득된 것이 아니라면, 나는 이해하는 것이 아니다. 나는 그 중 어떤 경우인지 모른다. 나는 내가 인간의 지식을 이해하는지 그렇지 않은지 모른다.’ 그것은 인간 지식의 탐구에서 – 혹은 다른 어떤 것의 탐구에서도 – 도달되어야 할 만족스러운 위치가 아니다.”¹⁴⁾

그러나 이번에도 외부주의적 지식 이론이 왜 그런 위치에 있어야 한다는 것 인지를 알기는 어렵다. 앞서 제안된 대로 그가 자신의 지식 이론을 안다는 것을 말하거나 믿을 필요는 없다고 해보자. 그가 결국에 MR을 만족시킬 필요는 없다고 해보자. 그 경우에도 그는 자신이 자기 지식 이론을 모른다는 것을 말하거나 믿어야 하는가? 그는 자기 지식 이론이 참인지 혹은 자신이

13) 위의 책 46쪽.

14) 위의 책 47쪽.

인간 지식을 정말로 이해하는지 궁금해야 하는가? 분명코 아니다.

여기서 이 철학적 문답은 다시 비틀려진다. [스트라우드 편에서] 다음과 같은 대답이 가능하다. 우리의 외적 지식에 대한 – 우리가 철학에서 원하는 종류의 – 이해는 단순한 행운에 의한 이해는 아니다. 우리가 원하는 것은 지식일 수 있는 이해이다. 그리고 우리 자신의 인식 능력(예를 들어 지각이나 기억의)에 대한 우리의 관점, 그 능력에 대한 우리의 신뢰 기저에 있는 관점을 받아들일 좋은 위치에 있기 전까지 우리는 이런 이해를 가질 수가 없다. 그런데 이미 얻어져 있는 외적 지식에 다시 의존하지 않고서는 이런 관점을 결코 정당화할 수가 없다. 그리고 이것이 그 영역에서의 우리의 모든 지식에 대한 철학적으로 만족스러운 이해를 얻을 가능성을 배제한다.¹⁵⁾

물론 수레바퀴도는 식의 문답은 철학 그 자체만큼이나 오래 되었다. 스트라우드가 형식적 외부주의에 대해 광범위한 반대 논변을 펴는 유일한 철학자인 것은 아니다. 예를 들어 올스턴의 한 최근 저작은 이 화제에 대한 광범위한 논의를 담고 있고 다음처럼 주제를 부각시킨다 :

“...만약 감각 지각이 신빙성있다면, 경기 실적 논변(a track-record argument)은 그것이 신빙성 있다는 것을 보이기에 충분할 것이다. 인식적 순환성은 그 자체로는 그 논변을 자격없는 것으로 만들지 않는다. 그러나 그 점을 인

15) 이에 관해 스트라우드의 다음 구절들과 비교해 볼 것 : “우리는 이해를 알기 원하며 모르기를 원치 않는다. 그것은 사람들이 아는 것들을 그들이 어떻게 아는가에 관해 당신이 믿고 있는 과학적 이야기를 받아들일 어떤 이유를 갖거나 그것을 알아야 한다는 것을 요구한다. 그리고 우리를 둘러싼 세계에 대한 지식의 경우에 그것은 문제되는 영역에서의 어떤 것을 이미 알고 있거나 믿을 이유를 이미 가지고 있음을 포함하고 있다. 따라서 그 영역의 모든 지식이 설명되는 것은 아닌 게 된다.”(위의 책 48쪽)

“어떤 영역에서의 지식에 대한 완전히 일반적인 이해를 요구하기 위해선, 우리가 처음엔 그 영역의 어떠한 것도 모르다가 어떤 독립적이고 선행하는 지식이나 경험에 기초해 그런 지식을 가지게 되는, 그런 것을 우리가 아는 것이 요구된다. [그 영역에서 우리가 관심을 가지는 것들을] 우리가 어떻게 아는지 설명하려고 할 때, 우리는 문제되는 그 영역에서의 어떤 지식을 이미 가지고 있다고 가정함으로써만 그것을 이해할 수 있다. 그리고 그것은 철학적으로 만족스럽지 않다. 우리는 우리 지식 전부에 대해 완전한 일반성을 가지고 설명하고 이해할 가망을 잃었다.”(위의 책 48~49쪽)

정한다 할지라도, 우리가 그 논변의 전제들을 받아들이는 데 정당화되지 않는다 면, 그 논변은 그 목적을 다한 것이 아니다. 그리고 그 조건은 감각 지각이 실제로 신빙성있을 때에만 성립한다. 그리고 이는 빵 대신 돌을 주는 것이 된다. 우리는 어떤 믿음 형성의 관행에 대해서도—그것이 아무리 존중할 만하지 않은 관행이라고 할지라도—똑같이 말할 수 있다. 수정공을 들여다보는 일에 대해서도, 만약 그것이 신빙성있다면 그것이 신빙성있다는 것을 보이기 위해 경기 실적 논변을 사용할 수 있다고 말할 수 있다. 그러나 믿음의 한 혹은 다른 원천이 신빙성있는지를 물을 때 우리는 합당하게 신뢰될 수 있는 원천과 그렇지 않은 원천을 구분하는 데에 관심이 있다. 그러므로 주어진 한 원천이 만약 신빙성있다면, 그 실적에 의해 그것이 신빙성있다는 것이 보여질 수 있다는 것을 보이는 것만으로는 그 원천이 염소들이 아니라 양들에 속한다는 것을 알려주지 않는다. 나는 명백하게 절름거리는 무능력은 제거했지만 그 논변에 깨끗한 건강 증명서를 발부하지는 않았다.”¹⁶⁾

그리고 이를 또한 이 난점에 대한 모저의 신랄한 진술과 비교해 보자 :

“한 사람의 메타 믿음을 기억에 의해 효과적으로 정당화할 수 있는 것은...무엇인가? ‘그런 인식 기능의 산물들은 참일 가능성이 높다.’는 주장을 효과적으로 정당화해 줄 수 있는 것은 무엇인가? 이 질문들은 기억의 신빙성에 대한 설득력있는 옹호를 제공함으로써 친숙한 회의주의적 물음들에 대항할 수 있게 해주는 것이—있다면—무엇인지를 묻고 있다. 이 질문들은 절대적 증명을 대답으로 제시하라는 것이 아니라, 선결 문제—회의주의자와의 논쟁에서 핵심적인 문제인 것—를 요구하지 않으면서 기억의 신빙성을 지지해 줄 수 있는 논변을 대답으로 제시하라는 것이다. 우리가 그런 논변을 제시할 수 있을지는 의심스럽다. 확실히 단지 믿음들의 정합만으로는 그 일을 해낼 수가 없다.”¹⁷⁾

스트라우드·올스턴·모저(그리고 오랜 철학사와 광범위한 현대 철학에 걸

16) W. P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca : Cornell University Press, 1991, 148쪽.

17) Paul Moser, “Review of *Knowledge in Perspective*,” *Canadian Philosophical Reviews*.

쳐 있는 많은 다른 사람들)에 의한 이런 논변은 우리를 논란의 여지 있는 다음 가정으로 되돌려 놓는다 : 즉 그것은 인간 지식에 대한 만족스럽게 일반적인 철학적 설명이 모든 지식으로부터 그에 인식론적으로 선행하는 지식으로 어떻게 거슬러 올라갈 수 있는지, 각 지식이 그 선행 지식으로부터 어떻게 추론될 수 있는지를 드러내는 정당화 설명이어야 한다는 가정이다. 그러나 이 가정을 받아들일 어떠한 좋은 이유도 없다. 우리의 모든 지식에 대한 그런 일반적 설명이 어떤 경우에도 얻어질 수 없음이 명백할 때엔 더더욱 그러하다.

우리의 모든 지식에 대해 정당화하는 충분히 일반적인 철학적 이론을 욕구하는 것은 성취될 수 없는 바램이다. 그것은 단순하고 쉬운 논리적 이유 때문에 성취될 수 없다. 이 점에서 이것은 겸손의 수호 성인—즉 스스로를 축복하지 않는 모든 사람들 그리고 오직 그런 사람들만을 축복하는 사람—을 찾으려는 욕구와 비슷하다. 히말라야를 탐험하면서 그런 성인의 후보자들을 발견하게 될지도 모르지만, 그들은 결국 그런 성인에 이르지는 못했을 것이다. 탐험대의 어떤 사람이 그런 성인은 명백한 논리적 이유에서 존재할 수 없다고 성찰했다고 하자. 그들은 이 결과에 대해 모두 어떻게 반응해야 하겠는가? 그들은 물론 그렇게 명백히 결함있는 기획에 참가했었다는 것에 대해 매우 불행해 할 것이고, 이는 그들을 좌절과 실망에 빠지게 할지도 모른다. 그러나 만약 그들이 그 목표가 비록 불운하게 비정합적인 것으로 드러나긴 했지만 그 목표 자체는 어떻든 가치있는 것이었다고 주장한다면, 그 주장은 합당한 것이겠는가? 그것은 분별있는 반응인가? 우리 자신이 그런 상황에 처하게 된다면 어떻게 반응해야 하겠는가? 그 명백히 비정합적인 기획을 내버리고 그것에 대해선 잊어버린 후 시간을 더 유익한 데 쓰는 것이—성인에 대해서까지도—분별있는 요구가 아니겠는가? 그리고 우리의 모든 지식에 대해 정당화하는 충분히 일반적인 철학적 설명을 찾는 일에 대해서도 우리가 해야 할 바는 그것이 아니겠는가?

그러나 그것이 그 논란의 여지 있는 가정으로 우리를 돌려놓지 않는다면, 무엇이 지식의 일반 이론—외적인 것에 대한 지식뿐 아니라 지식 일반을 포

괄할 만큼 일반적인 –에 대한 반론의 기초일 수 있겠는가? 우리 자신의 이론에 대한 우리의 믿음이 다음과 같은 형태를 띠고 있다고 해 보자 :

T 한 믿음 X는 조건 C를 만족시킬 경우 오직 그 경우에 지식의 자격을 가진다.

철학자는 이에 대해 곧장 T 자신은 무슨 근거에 의해 지식일 수 있는지 물을 것이다. T가 우리의 모든 지식에 대한 설명 이론으로서 성립한다면, 그 대답은 멀리 있지 않다 : T가 하나의 지식일 수 있는 것은 그 자신이 조건 C를 만족시키기 때문이다. 그러면 우리는 어떻게 T가 조건 C를 만족시킨다는 것을 아는가? 물론 그 믿음(T가 조건 C를 만족시킨다는 믿음) 자신이 다시 조건 C를 만족시키기 때문이다. 그리고 이처럼 끝없이 계속 나아간다. 여기 원리적으로 받아들일 만하지 않은 점이 있는가? 피할 수 없는 ‘악’순환이 존재하는가? 다음의 세 가지를 비교해 보자.

E 믿음 B는 믿음들이 언제 정당화되는지(적합한지)에 대한 일반적인 인식론적 설명에 대한 믿음인데, 그 설명이 B 자신에도 적용되어 B가 무엇에 의해 정당화되는지를 설명하는 경우.

G 진술 S는 진술들이 언제 문법적인지에 대한 일반적 설명에 대한 진술(혹은 문장들이 언제 문법적인지에 대한 문장)인데, 그 설명이 S 자신에도 적용되어 S가 무엇에 의해 문법적인지를 설명하는 경우.

P 믿음 B는 한 주체가 믿음들을 어떻게 획득하는지에 대한 일반적인 심리학적 설명에 대한 믿음인데, 그 설명이 B 자신에도 적용되어 B가 왜 얻어졌는지를 설명하는 경우.

왜 E가 G나 P보다 문제있는 것으로 여겨져야 하는가? 왜 일반적 심리학이, 그 문법성이 자신에 의해 설명되는 일반 문법이나 그에 대한 믿음이 바로 그 심리학에 의하여 설명되는 일반 심리학보다 문제가 있는 것으로 여겨져야 하는가?

우리가 원하는 것이 우리의 임의의 지식에 대해 우리가 도대체 어떻게 그

지식을 가지는지를 원리적으로 이해할 수 있게 해주는 종류의 설명이라는 것은 인정할 필요가 있다.

질문 : “왜 닭들이 존재하는가?”

대답 : “그것들은 달걀들로부터 나왔다”

질문 : “그러면 왜 달걀들이 존재하는가?”

대답 : “그것들은 닭들로부터 나왔다”.

이런 문답 교환은 아이들의 물음에 완전한 대답을 제공하지 않는다. 특히 그 물음이 보다 완전히 표현되어 도대체 왜 애초에 닭들이 존재하느냐는 물음 일 때에는 더더욱 그렇다. 이 물음에 대답하기 위해서는 신에 의한 창조에나 진화에 또는 그 외 닭과 완전히 다른 어떤 것에 호소할 필요가 있다. 이제 지식에 대한—지식일 수 있는 믿음들의 인식적 지위의 원천에 대한(그 존재의 인과적 원천에 대한 것은 아니고)—유사한 물음을 고려해 보자. 이 물음에 대한 완전한 대답은 이미 지식의 지위를 누리는 믿음들 이외의 어떤 것에 호소하는 것이어야 한다. 왜냐하면 우리는 믿음들이 도대체 어떻게 애초에 그 지위를 누리게 되었는가에 대한 설명을 원하기 때문이다.

흔동을 피하는 것이 중요하다. 우리는 어떤 지식을 이미 가지지 않고서는 어떤 것에 대해서도 설명을 가질 수 없다. 우리가 이미 가져야 하는 지식은 우리가 설명을 가진다는 것을 구성하는 지식, 즉 다음과 같은 지식이다.

K X는 어떠어떠한 근거에 의해 성립한다.

X가 왜 성립하는지를 이해하기 위해선 우리가 이미 그런 지식을 가지고 있어야 하기는 하지만, K의 설명 항 ‘어떠어떠한’ 안에 지식의 귀속이 포함되어 있어야 할 필요는 없다. 지식의 개념이 그 설명 항의 부분일 필요는 없다. 다시 지식의 일반 이론에 대한 우리의 도식과 비교해 보자 :

T 한 믿음 X는 조건 C를 만족시키는 오직 그 경우에 지식의 자격을 가진다.

T가 우리에게 실재적 이해를 제공하려면, 우리는 T를 알고 있어야 한다. 그

리고 그런 이해를 제공하는 데에서 우리가 그것을 알고 있다고 우리는 어떤 의미에서 ‘미리 전제하고’ 있다. 이 사실은 우리 이론이 충분히 일반적이지는 못해야 한다는 것을 의미하지는 않는다. 어떠한 인식적 지위 – 예를 들어 지식이나 정당화 – 도 T의 설명 항을 구성하는 ‘조건 C’에서 아무 역할을 하지 않는 한, 우리 이론 T는 여전히 충분히 일반적일 수 있다.

인식론에서 우리가 원하는 이해가 지식일 수 있는 이해이지 우연한 행운에 의한 이해(비정합적이고 따라서 견지될 수 없는)가 아니라는 것은 사실이다. 그러나 우리 설명의 충분한 일반성을 양보하지 않고서도 T와 같은 이론에 의해서는 그런 이해를 가질 수 없다고 할 아무런 이유가 없는 것 같다. 물론 이론 T를 우리가 어떻게 아는지를 – 회의주의자에게나 우리 자신에게나 – 설명하기 위해 이론 T에 대한 올바름과 충분한 일반성의 가정하에서 우리는 이론 T 자체에 호소해야 한다. 그런 가정이 주어지면, 회의주의자에 대해 ‘선결 문제를 요구’하지 않고서는 그에게 올바로 대답할 가능한 방도가 없다는 것이 명백하다. 그러나 우리가 일단 이를 이해하면 그런 회의주의자에 대해 선결 문제를 ‘요구’하면서 계속 나아가는 것 이외에 우리에게 남은 대안은 없다(우리가 하는 일이 아무런 오류를 갖고 있지 않고 올바르고 정당한 지적 과정을 이루므로 그것에 대해 ‘선결 문제를 요구’한다고 하는 것은 잘못된 표현이긴 하지만). 이렇게 자기지지적 논변(self-supporting argument)에 의해 나아가는 데 우리는 모든 자기지지적 논변이 동등하다고 가정하는 것은 아니다. 그렇게 생각하는 것은 심각한 착각이다. T에 대한 우리 믿음이 정당화를 얻는 것은 그것이 자기 지지되고 있다는 바로 그 사실에 의해서가 아니다. 그것이 정당화를 얻는 것은 그것이 조건 C를 만족시킨다는 사실에 의해서이다. 그리고 조건 C는 한 믿음이나 한 믿음 체계가 자기지지되고 있다는 사실만으로 적합한 긍정적인 인식적 지위를 얻는다는 것을 산출해서는 안된다. 왜냐하면 이는 명백히 부적합하기 때문이다. 그러므로 T에 대한 우리 믿음은 자기 지지적일지 모르지만 – 지식에 대한 어떠한 성공적 일반 이론도 그래야 하듯 – 단순히 자기 지지되고 있다는 바로 그 사실에 의해 지식이 되거나 정당화된 믿음이 되거나 긍정적인 인식적 지위를 가진 믿음이 되지는 않는다.

외부주의에 대한 반론들에 대한 이 모든 고찰과 논의를 통해 우리는 회의 주의자에게 굴복하고 외부주의 지식 이론을 인간 지식 일반에 대한 이해를 제공하지 못하는 이론으로서 총체적으로 거부해야 할 아무런 좋은 이유도 찾지 못했다. 따라서 우리는 철학적 회의주의를 받아들여야 할 아무런 좋은 이유도 찾지 못했다. 그리고 바로 이것이 이 논문의 중요한 목표였다. <선우 환 번역>