

## 왜 우리가 가진 믿음들 대부분은 잠인가?

배 식 한  
(서울대 철학과 강사)

우리는 자주 우리가 가졌던 믿음들이 잘못이었다는 것을 경험한다. 진달래인줄 알았던 꽃이 알고 봤더니 철쭉이었고, 그 길을 따라 가면 나을 줄 알았던 집이 실제로 가보니 다른 곳에 있었다. 이 같이 잘못된 믿음을 여러 번 경험하다 보면 가끔씩 우리는 이런 생각을 해 보게 된다. 혹시 내가 가지고 있는 믿음들 모두 또는 대부분이 잘못된 것이 아닐까? 한번 거짓말을 하게 되면 그 말을 맞추느라 또 다른 거짓말을 하게 되고 그 때문에 또 거짓말을 하는 악순환을 되풀이하게 된다고 하지 않는가! 혹시 우리의 믿음들도 어떻게 첫 단추가 잘못 끼워져서 대부분 잘못되어 있는 것은 아닐까? 과연 우리는 우리의 믿음들이 전반적으로 다 잘못되어 있을 수 있는 가능성을 배제할 수 있을까? 만약 그 가능성을 배제할 수 없다면 우리는 우리의 삶에 회의주의가 침범하는 것을 막을 수 없다.

하지만 우리의 믿음이 전반적으로 잘못되어 있다는 것이 원리적으로 불가능하다고 주장하는 이가 있다. 바로 데이비슨이다. 그의 말처럼 우리의 믿음이 전반적으로 잘못되어 있는 것이 원리적으로 불가능하다는 것을 받아들이면, 우리의 믿음이 전반적으로 잘못될 수 있다는 것을 함축하는 철학적 이론들은 당연히 귀류법(reductio ad absurdum)에 의해 부정될 수밖에 없다. 따라서 회의주의를 귀결로 가지는 모든 철학적 이론들은 일거에 내쳐지게 된다.

회의주의의 대표적인 사례를 꼽으라면 당연히 흄의 경험주의가 거론될 것이다. 인상과 그것의 모사인 관념만이 참된 인식의 원천이라는 경험주의의 원칙을 고수하는 한 우리는 외적 대상들의 존재에 대해 어떤 확신을 가질 수도 없다는 것을 흄은 보여주었다.<sup>1)</sup> 이 인상

과 관념은 후에 논리실증주의자들에게는 감각자료(sense data)나 관찰문장으로, 콰인에게는 감각자극(sensory stimulation)으로, 또 다른 이들에게서는 증거(evidence)<sup>2)</sup>란 이름으로 계속 등장해 회의주의의 출몰을 위한 뒷문을 열어 주는 역할을 담당했다. 이에 대해 데이빌슨은 회의주의가 고개를 들게 되는 일반적 원인을 다음과 같이 지적하고 있다.

“회의주의는 감각자료나 환원주의를 가정하는데서 비롯된다기 보다는 다음과 같은 훨씬 더 일반적인 사고 방식, 즉 경험적 지식의 성립하기 위해서는 우리가 파악하고자 하는 세계와 그 세계에 대한 우리의 파악 사이에 어떤 인식론적 단계가 있어야 한다는 사고 방식에서 비롯된다.”<sup>3)</sup>

그리고 이에 대한 데이빌슨의 처방은 간단해 보인다. 세계에 대한 우리의 믿음이 전반적으로 잘못될 수 없다는 것을 알기 위해서는 그리 많은 것이 필요하지 않다. 단지 ‘믿음’이라고 하는 것이 무엇인지를 돌이켜 보기만 하면 된다.<sup>4)</sup> 믿음이 전반적으로 참일 수밖에 없는 것은 믿음의 본성상 그러하다. 그리고 우리가 어떤 믿음이 틀렸다고 말할 수 있는 것도 그를 둘러싼 다른 대다수의 믿음들이 참이기 때문이다. ‘믿음’이란 것이 성립하기 위해, 또 어떤 믿음이 틀렸다는 것을 알기 위해서는 이미 우리의 기본적 믿음들 대부분은 참이라는 것이 전제되어 있어야 한다. 믿음의 가능 근거에 참이 있다. 바로 이 점이 이 글에서 밝히고자 하는 바다.

1) David Hume, *A Treatise of Human Nature*.

2) 데이빌슨은 퍼트남과 더밀이 이를 주장한다고 본다. cf. Putnam, *Meaning and the Moral Science*, 97; Dummett, “What is a Theory of Meaning(II)”.

3) Davidson, “Meaning, Truth and Evidence,” 74.

4) Davidson, “Coherence Theory of Truth and Knowledge,” 319.

### 일상적 상황과 원초적 상황

일상적으로 우리는 누군가가 무슨 말을 하면 그 말을 바로 이해한다. 그 사람을 보지 않아도 되고, 또 그 사람이 어떤 상황에서 무슨 생각을 하는지 몰라도 상관없다. 라디오를 즐길 수 있는 이유도 바로 이 때문이다. 하지만 이러한 상황은 내가 그 사람의 말을 거의 완전히 이해할 수 있기에 가능한 것이다. 그렇지만 우리는 태어나면서 바로 우리 부모의 말을 이해하는 것은 아니다. 그렇다면 처음에는 어떻게 해서 다른 사람들의 말을 이해할 수 있게 되었을까? 바로 이것에 대한 탐구, 즉 원초적 해석의 길에 들어서면 믿음과 참과 의미에 대해 우리가 가졌던 위와 같은 일상적 생각이 잘못이었음을 확인하게 된다.

“일단 이해가 보장되고 나면, 우리는 자주 어떤 사람이 믿고 있는 것을 그가 그것을 믿게끔 한 원인과 무관하게 알 수 있게 된다. 바로 이것이 우리를 다음과 같은 중대한, 그렇지만 참으로 치명적인 결론으로 이끄는 것 같다: 일반적으로 우리는 누군가가 어떤 말로 의미하는 것을, 그 사람이 믿고 있는 것과 무관하게, 또 그 믿음을 불러일으킨 것과 무관하게 확정지을 수 있다. 그러나 내가 옳다면, 이런 일을 불가능하다. 즉 누군가가 무엇을 믿고 있고 또 그의 말이 무슨 의미인지를 먼저 확인하고 난 후 그 다음에 왜 그가 그렇게 믿고 말하게 되었는지 그 원인을 물어 보는 것이 대개는 불가능하다.”<sup>5)</sup>

원초적 상황에서는 일상적인 상황과는 선후관계가 뒤집어진다. 어떤 사람이 믿고 있는 것 그리고 그 사람이 말하고자 하는 내용은 그 사람이 그 말을 하는 순간 그가 처해 있는 상황, 그리고 그 상황에서 그가 취하는 반응들을 종합해서 거꾸로 추측해서 결정할 수밖에 없다. 그 사람이 말을 하는 순간 실제 처해 있는 상황이 바로 그의 믿음과 그의 말의 의미를 이해하기 위한 실마리이다.

5) Davidson, 앞 논문, 317.

## 츨스키나 콰인이나

어떤 사람이 말을 하고 있는 순간 그가 처해 있는 상황(주변 환경, 그의 얼굴 표정, 몸짓, 행동, 등 우리가 관찰할 수 있는 모든 상황들)은, 우리가 그 사람이 하는 말을 한번도 들은 적도 배운 적도 없는 원초적 상황에 있다면, 그것은 그의 믿음과 그의 말의 의미를 이해하기 위해 우리가 가질 수 있는 유일한 실마리이다. 이 실마리를 푸는 방식으로 우선 츨스키의 길과 콰인의 길을 살펴보자.

츨스키의 길은 다음 질문, 즉 왜 사람은 말을 가르치면 그 말을 배우지만 돼지는 왜 아무리 가르쳐도 사람의 말을 배우지 못하는지에 대한 대답을 제공해 준다. 사람과 돼지 모두 상황을 보고 듣고 느낄 수 있는 눈과 귀와 코, 소리를 낼 수 있는 입이 있지만 한 쪽은 언어가 가능한데 반해 또 한 쪽은 언어가 불가능하다. 게다가 인간은 일부러 말을 가르쳐주지 않는데도 말의 용법을 마스터 해내는 극히 복잡하고도 어려운 과정을, 그것도 어린 나이에, 그리고 극히 짧은 시간 내에 훌륭히 소화해 낸다. 이는 인간과 돼지가 출발선이 같다고 가정해서는 도저히 설명할 수 없는 현상이다. 그렇다면 그 이유는 다른 곳에서 찾을 수밖에 없는데 그것은 현재 과학의 성과에 따르면 바로 두뇌 능력의 차이일 것이다. 두뇌가 구현하는 정신 능력의 차이가 바로 언어의 구사 여부를 결정짓는다. 모든 사람에게서 언어를 습득할 수 있도록 해주는 모종의 정신적 속성이 있음에 틀림없다는 것을 츨스키는 기본 전제로 받아들인다. 그러므로 언어 행위를 완전히 해명하기 위해서는 관찰을 통해 걸로 드러나는 것만으로는 부족하고 “관찰된 행위 아래에 놓여 있는 정신의 구조를 조사하고 면밀히 검토하는 것”<sup>6)</sup>이 필요하다. 그런데 콰인은 행위에 주의를 집중할 뿐 이 부분에 대한 조사를 무시하고 있다.

왜 그런가? 그 이유는 츨스키가 상정하고 있는 그 정신의 구조란 것이 관찰에 의해서도 내성에 의해서도 감지가 불가능한 영역에 있

6) Chomski, "Some Empirical Assumptions in Modern Philosophy of Language," 281.

는 것이기 때문이다. 말을 주고받는 것은 공적으로 관찰 가능한 구체적인 현상이다. 그런데 이 현상을 설명하기 위해서 관찰도 검증도 불가능한 주관의 어떤 영역을 상정한다는 것은 경험주의자인 콰인에게서 용납할 수 없는 일이다. 우리에게 언어를 배우고 구사할 수 있는 어떤 정신적인 고유의 능력 또는 언어를 배울 수 있도록 미리 장착된 프로그램이 있다고 가정해 보자. 그것은 곧 모든 사람의 몸 속에 어떤 ‘블랙박스’를 상정하는 것과 같다. 모든 사람들의 발언은 그 블랙박스의 내적 처리 과정의 결과물이 된다. 그 블랙박스는 “경험적인 자료가 입력(input)으로 주어질 때 한 언어의 문법을 그 출력(output)으로 제공하는 하나의 함수”<sup>7)</sup>라 할 수 있다. 출력에서 입력을 빼고 남은 것은 모두 그 블랙박스 안에서 일어난 일이라고 보아야 한다. 촘스키는 그 블랙박스 안에서 일어난 일에 관심이 많다. 그래서 그 내부를 어떻게든 조사해서 거기에 숨겨진 문법을 찾으려 유혹한다. 그러나 그 블랙박스 안의 영역은 우리가 결코 확인할 수 없는 영역이다. 따라서 그 속에서 일어나는 것들에 대한 모든 주장들은 이론이나 가설의 지위밖에는 가질 수 없다.

어떻게 보면 콰인은 데카르트의 콤플렉스를 벗어나지 못했다고 할 수 있다. 데카르트가 “명석하고도 판명한 관념들”, 다시 말해 우리가 인식할 수 있는 어떤 확고한 토대를 찾아 그것을 모든 학문과 인식의 기초를 삼으려고 했듯이, 콰인도 우리가 인식할 수 있는 것, 즉 우리 모두가 감각적으로 함께 경험할 수 있는 것을 가지고 우리의 언어 이해 과정을 설명하려고 한다. 콰인의 관심은 촘스키와는 반대로 그 블랙박스의 폭을 가능한 한 줄여서 입력과 출력을 바로 이어 보려고 하는 것이다. 바로 그렇게 할 때 우리는 언어를 가장 과학적으로 연구할 수 있고, 그 블랙박스 속에 있는 것으로 자의적으로 해석될 문법들을 최소한으로 줄일 수 있다.

사실 블랙박스에서 발견될 문법이란 것이 ‘코에 걸면 코걸이, 귀에 걸면 귀걸이’란 것은 크립키가 규칙 따르기의 역할에서 잘 지적한 바 있다. 누군가가 ‘2+2=4’라고 썼다고 해보자. 우리는 아무런 의심 없이

7) 브라이언 매기, 이명현 외 역, 『현대철학의 쟁점들은 무엇인가』, 278.

이를 '덧셈'으로 받아들일 것이다. 그런데 그가 곧이어 '2+3=6'이라고 쓴다. 우리는 잠시 당황한다. 저 사람이 도대체 무슨 생각으로 저러는 거지? 한참을 생각한 끝에 나는 그 사람이 '+'을 '곱셈'으로 이해하는 것으로 받아들이고 사태를 수습한다. 그런데 그 다음에 그 사람이 이제는 '2+4=6'이라고 쓴다. 이제 또 한번 규칙이 변경되지 않으면 안 된다. 이 세 가지 모두를 만족시키기 위해서 어떻게 해야 할까? 방법은 여러 가지가 있다. '+'를 '그 연산의 결과가 6이하이면 곱하기, 6이상이면 무조건 6'이란 규칙을 따르는 것으로 볼 수도 있고, 또 '2+작수는 더하기, 2+홀수는 곱하기'란 규칙을 따르는 것으로 해석할 수도 있다. 크립키의 용어를 원용해서 '+'의 첫 번째 해석을 '플러스'라고 부르고 두 번째 해석을 '퀴스'라고 해보자. 크립키는 이로 부터 다음과 같은 회의주의적 결론을 이끌어 낸다.<sup>8)</sup>

“지나간 행동들에서 내 정신이 밝아 온 자취를 아무리 더듬어 보아도 … 내가 의미한 것이 플러스였는지 아니면 퀴스였는지를 확실히 정해줄 수 있는 것은 아무 것도 없다는 것을 그것은 보여 주는 것 같다. 그런데 그렇게 되면 나에게 관한 어떤 사실도 내가 퀴스가 아니라 플러스를 의도했다는 것을 뒷받침해 주지 않는다는 결론이 불가피할 것 같다.”<sup>9)</sup>

8) 크립키는 자신의 회의주의적 결론이 바로 비트겐슈타인이 자신의 『철학적 탐구 *Philosophical Investigation*』, §201의 역설에서 보여주고자 한 결론이라고 주장한다. 하지만 이것은 비트겐슈타인을 잘못 해석한 것으로 보인다. 규칙의 역설이라고 불리는 비트겐슈타인의 §201에 대한 크립키의 해석이 옳으나 그르나에 대해서는 많은 논란이 있어왔다. 이에 대한 자세한 논의는 이영철, “비트겐슈타인의 규칙 따르기 논의와 콰인-데이빗슨의 의미불확정성론”, 141-150, 그 중에서도 특히 142쪽에 있는 각주 17번을 참조할 것. 이영철은 필자와 마찬가지로 크립키의 비트겐슈타인 해석이 틀린 것으로 본다. 이에 비해 남경희는 크립키의 해석을 그대로 받아들여 자신의 논지를 전개하고 있는데, 다만 크립키의 비트겐슈타인 해석이 옳으나에 대해서는 판단을 유보하고 있다. 남경희 “사유의 사유성과 객관적 존재의 거처”, 420-425.

9) Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*, 21.

물론 이러한 결론이 촘스키의 블랙박스 가 없다는 것을 입증해 주지는 않는다. 하지만 그 블랙박스가 있다고 하더라도 그 내부를 그려 내는 일이 얼마나 많이 자의적인 해석에 휘둘리는지를 보여준다. 이는 출력을 해석하는 변수로 블랙박스 내부만 중요시하고 입력의 기여분을 너무 경시한 결과이다. 할 수만 있다면 입력 쪽의 변수도 가능한 한 많이 고려함으로써 자의적인 해석의 여지를 없애야 하는 것이 당연하다. 그리고 그 입력의 변수가 촘스키가 생각하는 것처럼 무시할 수 있을 정도로 미약한 것도 아니다. 바로 이것이 콰인의 입장이다. 그렇지만, 미리 결론을 이야기하면, 콰인이 고려하는 입력분은 나름대로 애를 썼음에도 불구하고 회의주의의 침범을 막기엔 역부족이다. 촘스키의 관점 역시 블랙박스의 역할을 강조하는 만큼 세계와 언어의 괴리 역시 커질 수밖에 없다. 마치 칸트의 물 자체와 경험적 실재의 괴리처럼. 회의주의를 막기 위해서는 세계와 언어간의 참의 관계가 보장되어야 한다. 데이빈슨은 입력의 범위를 콰인보다 더 넓힐 수 있다고 봄으로써 바로 이 참의 관계를 확보한다. 자 그럼 콰인을 거쳐 데이빈슨으로 가보도록 하자.

### 독단 없는 경험주의

그렇다면 앞에서 말한 실마리를 풀어헤치기 위한 콰인의 출발점은 어디인가? 콰인은 경험주의자이다. 하지만 콰인의 경험주의는 고전적 경험주의와는 다르다. 고전적 경험주의는 경험의 원천을 감각 또는 감각을 통해 주어지는 심상에서 찾는다. 이에 따르면 ‘빨강다’란 소리는 마음속의 어떤 붉음에 대한 이미지나 관념과 연결된다. 결국 자기만 아는 어떤 사적인 영역에 호소할 수밖에 없는 이런 종류의 경험주의는 사적언어가 불가능하다는 비트겐슈타인의 논증에 의해 궁지에 몰리게 된다. 각자에게 자기만 그 속을 볼 수 있는 상자가 있고 그 속에 자기만 알 수 있는 어떤 것이 있다면 그것은 공적인 의사 소통에서 아무런 기능도 하지 못한다. 그것은 “돌아는 가지만 아무 것도 움직이

지 못하는 바퀴이다. 그것은 그 기계의 한 부분이 아니다.”<sup>10)</sup>

“모든 사람들이 뭔가가 들어 있는 상자를 하나씩 갖고 있다고 하자. 그리고 그 안에 든 것을 ‘딱정벌레’라고 부르자. 아무도 다른 사람의 상자 안을 들여다볼 수 없고, 모두는 말하기를, 자기는 딱정벌레가 무엇인지를 오직 자기의 딱정벌레를 봄으로써만 안다고 한다. —이 경우 모두가 자기 상자 안에 서로 다른 것을 가지고 있을 가능성도 무시 못할 것이다. 심지어는 그것이 끊임없이 변화하고 있다고 상상할 수도 있다. —그렇지만 ‘딱정벌레’란 단어가 이 사람들의 언어에서 사용되고 있다고 가정한다면?— 그렇다면 그것은 어떤 것의 이름으로서 사용되지는 않을 것이다. 상자 속의 그것은 말놀이 안의 어떤 곳에도 놓일 수 없다. 심지어는 어떤 것으로도 자리를 차지할 곳이 없다. 왜냐하면 그 상자가 텅 비어 있을 수도 있기 때문이다.”<sup>11)</sup>

누군가가 무슨 말을 할 때 그 말을 이해하기 위해서 우리 마음속의 주관적, 심리적 감각이나 심상에 의지하는 것이 헛도는 바퀴를 붙잡는 것과 같다면, 우리가 달리 붙잡을 수 있는 것이 무엇인가? 그것이 헛도는 바퀴가 되지 않으려면 그것은 나만의 것이 아니라 우리 모두가 공유할 수 있는 것이어야 한다. 적어도 말을 하고 그 말을 듣는 사람이라도. 그에 대한 콰인의 영리한 해결책은 바로 그것을 ‘표면의 긁힘’(surface irritations)으로 보는 것이다. “표면의 긁힘이 … 외부 세계에 대한 우리의 실마리 전부이다.”<sup>12)</sup> “외부 세계에 대한 정보의 유일한 원천은 광선과 분자가 우리의 감각 표면에 부딪히는 것을 통하는 것이다.”<sup>13)</sup>

표면의 긁힘은 아주 절묘한 위치를 차지하고 있다. 콰인에 따르면 표면의 긁힘은 광선과 분자가 우리의 감각 표면에 부딪힘으로써 일

10) Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, §271. 사적 언어에 관해서는 남기창, “비트겐슈타인은 데카르트적 의미로서의 사적 감각의 존재를 인정하는가?”를 참조.

11) Wittgenstein, 앞의 책, §293.

12) Quine, *Word and Object*, 22.

13) Quine, “The Nature of Natural Knowledge,” 68.



어나는 “감각 수용기의 촉발” 또는 “감각 신경의 활성화”로서, 물리적, 신경생리학적으로 기술 가능한 객관적 사건이다. 그렇지만 다른 한편으로 그것은 또한 자극의미(stimulus meaning)의 공급원이다. 표면의 굽힘이 일어나는 순간, 감각 신경의 활성화와 함께 내 오감에 내 의지와 상관없이 떠오르는 것이 있다. 바로 이것이 자극의미이며 이것이 여타의 문장을, 특히 관찰문장을 이해하는 단초이다.

“4년 전부터 나는 표면의 굽힘에 더 많은 비중을 두고 언급하고 있다. 내가 이 노선을 택하는 것은 현상론적 해석을 경계하기 위해서이다. 우리가 일반적으로 쓰는 문장들은 저기 바깥 세계 속에 있는 ... 물체들과 실체들에 관해 말하고 있다. 일반적으로 그런 문장들은 감각자료나 경험에 관해, 더욱이 표면의 굽힘에 관해서는 확실히 말하지 않는다. 그러나 그 문장들 중 일부는 표면의 굽힘에 의해 이끌려 나온다.”<sup>14)</sup>

문장들 중에서도 표면의 굽힘에 의해 즉각적으로 이끌려 나오는 특별한 종류의 문장이 있는데 그것이 바로 ‘즉석문장’(occasion sentence)이다. “즉석문장이란 ... ‘가바가이’, ‘붐다’, ‘아프다’, ‘그의 얼굴에 뭐가 묻었다’와 같이 그에 맞는 자극의 촉발이 있을 후에 물어 봤을 때에만 동의나 부인의 답을 들을 수 있는 문장들을 말한다.”<sup>15)</sup> 표면의 굽힘과 즉석문장(정확히는, 즉석문장의 발언 또는 즉석문장에 동의) 간의 관계는 당연히 인과적 관계이다. 이는 자극과 반응의 관계이다. 즉 감각 수용기에 어떤 형태의 자극이 촉발되면 그에 대한 반응으로 그 순간에 어떤 문장에 동의하는 일이 일어난다. 이 자극과 반응 사이에 어떤 것도 끼어들 여지가 없고 또 끼어들 필요도 없다. 자극-반응이라는 인과적 과정으로 전개되는 사람들의 행동, 바로 이것이 원초적 상황에서 과인이 붙잡는 최초의 그리고 유일한 실마리이다.

그런데 이러한 자극과 반응이라는 인과적 과정을 이루는 것 중에

14) Quine, “On the Very Idea of a Third Dogma,” 40.

15) Quine, *Word and Object*, 35-36.

서도 우리가 또다시 주목해야 할 특별한 종류의 인과과정인 하나 있다. 그것은 바로 표면의 굽힘과 관찰문장 간의 자극-반응 관계이다. “관찰문장이란 즉석문장들 중에서도 그것의 자극의미가 부수적인 정보의 영향에도 불구하고 아무런 변화도 일으키지 않는 문장을 말한다.”<sup>16)</sup> 다른 말로 하면 “그 문장의 자극의미를 그 문장의 의미로 보아도 별 문제가 없는”<sup>17)</sup> 문장이 바로 관찰문장이라는 말이다. 예를 들어 ‘토끼’는 관찰문장이지만 ‘총각’은 관찰문장이 아니다. 왜냐하면 ‘총각’은 현재 그 사람의 얼굴이나 몸짓만 봐서는(다시 말해 자극의미만 봐서는) 그 사람이 결혼한 남자인지, 아직 결혼 안한 남자인지 구별할 수 없기 때문이다. 관찰 문장이란 콰인의 비유를 빌면 자신의 의미를 옷소매 아래 숨기고 있는 것이 아니라 누구나 보면 바로 눈에 확 띄도록 “옷소매 위해 차고 있는 즉석문장”<sup>18)</sup>이다.

## 관찰문장

관찰문장에 이르러 콰인의 의도는 이제 분명하게 드러난다. 관찰문장은 콰인에게 일석이조의 무기이다. 그것은 인과적 계열을 거슬러 올라 언어의 시발점으로 표면의 굽힘을 찾도록 함으로써 언어 학습의 객관적 토대를 확보해 줄뿐만 아니라, 그와 동시에 복잡한 이론 구성에까지 쓰이는 여타의 모든 문장들의 의미의 원천인 자극의미의 공급원 역할도 한다. ‘비 온다’와 같은 관찰문장이 보여주는 것처럼 그것은 한편으로는 일상적인 외부 상황에 대해 보고하면서 다른 한편으로는 표면의 굽힘과 인과적인 관련을 맺고 있다. 콰인은 이 인과적 연관의 공통성이 관찰문장의 의미, 즉 자극의미의 공통성을 보장해 준다고 생각한다. 이로써 관찰문장은 생리물리학적 현상인 감각적 자극과 인지적, 정신적 현상인 세계에 대한 우리의 이론들이라는 서

16) Quine, 앞의 책, 42.

17) Quine, 앞의 책, 42.

18) Quine, 앞의 책, 42.

로 이질적인 두 세계를 잇는 연결고리로서 인식론적으로 중대한 의의를 갖는다.<sup>19)</sup> 그는 관찰문장 하나로 경험주의의 고수와 인식의 객관적 토대 확보라는 두 마리의 새를 동시에 잡으려고 하는 것이다.

그렇지만 문제는 간단치가 않다. 우리는 앞에서 관찰문장과 표면의 굽힘의 절묘한 위치에 대해 이야기를 했었는데 그 위치가 이제는 문제가 된다. 콰인의 다음 말을 음미해 보자.

“데이빈슨은 자극원들을 신체 표면이 아니라 더 멀리 나가서 그 두 주체의 관련된 행위에 가장 가까이 있는 공유된 원인에서 찾음으로써, 자극의 상호 주관적 유사성을 위해 필요한 것을 제공하는 것이 어떠냐고 제안했다. … 그러나 나는 자극을 여전히 신경 입력에서 찾기를 고집하고 있다. 왜냐하면 나의 관심은 아무리 자연화되었다고 하더라도 인식론적이기 때문이다. 나는 감각의 촉발로부터 시작해서 과학의 공표에까지 이르는 증거의 흐름에 관심이 있다.”<sup>20)</sup>

콰인이 표면의 굽힘이나 신경 입력에 왜 집착하는지 여기서 분명하게 드러난다. 그는 기본적으로 인식론적 관심에서 언어나 과학 이론에 접근하기 때문이다. 그리고 그의 인식론은 경험주의에 기반을 두고 있는 인식론이다. 이 말은 곧 경험적으로 확인할 수 없는 가정은 가급적 하지 않는다는 것이다. 그의 이러한 경험주의적 결벽성은 결국 관찰문장에 대한 정의를 계속 수정하게끔 만든다.

관찰문장이 낫선 언어의 문을 열어 고정시키는 썩기가 되기 위해서는 그 문장의 자극의미를 원주민과 번역자 모두 공유해야 한다. 그런데 자극의미는 각 주체의 감각 수용기의 일부분의 활성화를 통해 주어진다. 그렇다면 각 주체마다 각자의 감각 수용기를 가지는 셈이고 따라서 두 사람이 감각 수용기를 공유하는 것도 아닌데 어떻게 두 사람이 자극을 공유할 수 있단 말인가? 결국 둘이 단지 비슷한 자극을 가진다고 밖에는 말할 수 없고 또 이를 위해서는 둘의 신경

19) Quine, “Three Indeterminacies,” 2.

20) Quine, 앞 논문, 3.

생리학적 구조가 거의 동일하다고 가정하지 않을 수 없다.

이처럼 감정이 일어나는 것에 불만을 품은 콰인은 두 사람의 자극의 동일성에 호소하지 않고 단 한 사람만 가지고 관찰문장을 정의한다. 한 사람에게 동일한 감각 촉발 시 항상 동의어를 이끌어 내는 문장이 관찰문장이란 것이다. 그리고 그 문장이 각 개인 모두에게 관찰적이면 그 공동체 전체에 대해 관찰적이다.<sup>21)</sup> 하지만 이처럼 개인의 자극에 의존하여 정의하는 방식은 결코 자극의 상호 주관적 동일성을 확보하는데 도움을 주지 못한다. “내가 방금 입질을 느꼈다”란 문장이 이를 잘 보여준다. 이 문장은 모든 개인 각각에게 관찰적이지만 낚시꾼마다 입질의 느낌이 다 다르므로 이 관찰문장의 자극의 의미는 사람마다 다 다를 수밖에 없다.

결국 콰인이 도달한 결론은, 자극의 상호 주관적 유사성 같은 것은 없어도 그만 이라는 것이다. ‘토끼’라는 한 단어짜리 관찰문장은 번역자에게 나름의 자극의 의미를 가질 것이고, ‘가바가이’라는 관찰문장은 원주민에게 나름의 자극의 의미를 가질 것이다. 번역자는 자기가 자기 입장에서 ‘토끼’에 동의했던 때에 원주민이 ‘가바가이’에 동의한다는 것을 관찰한다. 그래서 그는 ‘토끼’에 대한 자신의 자극의 의미를 ‘가바가이’에 덮어씌우게 된다. 상호주관성, 객관성은 이제 간데 없고, 덮어씌움이 관찰문장의 한 구석을 차지한다. 그리고 그와 함께 콰인은 새로운 개념을 끌어들인다. 그것은 바로 ‘감정이입’(empathy)이다. “어린아이이든 현장 언어학자든 언어를 배우려면 감정이입이 무엇보다도 중요하다.”<sup>22)</sup>

### 콰인이나 데이빌슨이나

콰인이 짚어준 인식론의 짐은 결국 콰인을 한 개인의 주관이나 표면 밖으로 빠져나가지 못하게 만든다. 그와 함께 외부 세계와의 연결

21) Quine, 앞 논문, 3.

22) Quine, 앞 논문, 3.

고리도 점점 느슨해진다. 그리고 그 사이로 회의주의가 비집고 들어온다. 앞에서 데이빈슨이 말한 것처럼 인식론적 단계를 중간에 삽입하게 되면 회의주의가 침범하는 것을 피할 수 없게 된다.<sup>23)</sup> 그리고 그 회의주의의 출입구는 인식론적 결벽성이 강해지면 강해질수록 더 커진다. 콰인은 이 점에서는 다를 바가 없다. 스트라우드의 걱정처럼 “세계가 우리 감각의 충격과 우리의 내적 성향이 그것을 생각하도록 이끄는 방식과 전반적으로 완전히 다를”<sup>24)</sup> 수 있는 가능성이 상존하기 때문이다. 자극의미를 언어 및 의미 이해의 출발점으로 삼는 한 세계와의 단절은 불가피하다.

당장 나 자신의 예를 들어보자. 나는 적록 색약이다. 붉은색과 녹색을 구분 못하는 것은 아니지만 두 색이 같이 있으면 다른 사람들에게는 두 색의 대비가 선명한데 반해 내게는 그렇지 못해 두 색은 같은 무리로 보인다. 따라서 색각 이상 검사표를 보고서 다른 사람들은 거기서 어떤 숫자를 읽어 내는데 나는 그 숫자를 읽어 내지 못한다. 색각 이상 검사를 하기 전에는 나는 내가 색약인지도 몰랐다. 내가 색채가 있는 사물들을 다른 사람들과 약간씩 다르게 보고 있었음에도 불구하고 나는 아무런 자각도 장애도 없이 훌륭히 우리 말을 배웠고 문제없이 쓰고 있다. 이 예가 보여주는 사실은 명백하다. 적록색에 대한 나의 자극의미와 다른 사람들의 자극의미가 다름에도 불구하고 나는 문제없이 우리말을 배웠다. 이것은 곧 자극의미는 언어 이해에 아무런 역할을 하지 않는다는 것을 보여준다. ‘자극

23) 사실 콰인은 참이나 회의주의의 침입에 관심이 없는 것인지도 모르겠다. 콰인은 우리가 경험적으로 기별 수 있는 인식의 최종 토대가 무엇인지를 찾고자 할 뿐이지 그 토대가 참을 보장하느냐, 즉 외부 세계와의 올바른 통로이냐에는 무관심할 수도 있기 때문이다. 그의 다음의 구절은 이 점을 암시하는 것 같기도 하다. “경험이나 표면의 표현은 본래 참의 토대가 아니라 보장된 믿음의 토대 역할을 하는 것이다. 경험론이 참의 이론으로 해석되면 데이빈슨이 세 번째 독단이라고 비난한 것은 옳게 비난한 것이며 따라서 폐기되어 마땅하다. ... 그렇지만 증거 이론으로서의 경험주의는 예전의 두 독단을 뺀 채 여전히 우리 곁을 지키고 있다. 이른바 제 3의 독단이란 것도 참과의 관계가 아니라 보장된 믿음과 관계에서 이해되면 온전히 남아 있다.” (Quine, “On the Very Idea of a Third Dogma,” 39).

24) Barry Stroud, “The Significance of Naturalized Epistemology,” 457.

의미'는 결국 비트겐슈타인이 달한 상자 속에 든 딱정벌레와 다를 바가 전혀 없다. 자극의미 역시 헛도는 바퀴라는 말이다. 콰인이 결국 관찰문장의 정의를 위해 '공감'을 도입하지 않을 수 없었던 것도 바로 이런 이유가 한 몫 했을 것이다.

결국 콰인의 전략은 사악한 악마에 기만당하는 통속의 두뇌를 원리적으로 배제하지 못한다. 그렇지만 통속의 두뇌일 가능성을 인정하는 이론은 자기 속에 모순의 불씨를 키우고 있다. 왜냐하면 퍼트남이 지적한 것처럼 통속의 두뇌는 자기 반박적이기 때문이다. 만일 내가 통속의 두뇌라면 '나는 통속의 두뇌이다'라는 나의 생각도 단지 전기적인 자극의 결과물일 뿐이다. 따라서 나는 내가 통속의 두뇌라는 표상을 가질 수 있을 뿐 내가 통속의 두뇌라는 사실을 결코 말하거나 생각할 수 없다. 그런데 나는 지금 내가 통속의 두뇌라는 것이 사실이라고 가정하고 있다. 따라서 나는 지금 모순에 빠진다.<sup>25)</sup> 콰인이 통속의 두뇌를 허용하는가? 그렇다면 콰인의 논지 어딘가가 허술한 탓이다. 콰인의 관찰문장에는 뭔가 빠진 부분이 있다. 그 허물어진 곳을 보수하지 않으면 안 된다.

이제 우리가 할 일은 '토끼가 달려가는 순간에 그 사람이 '가바가이'라고 발언했다'는 원초적 사실을 자극의미와 연결시키지 않고 바라보는 일이다. '자극의미를 포기하면 그러면 일체의 감각, 즉 오감이 없어도 언어 획득이 가능하다는 말이나?'라는 반문을 할지도 모르겠다. 물론 그것은 아니다. 원주민의 발언과 행동과 주변 상황에 대한 관찰 없이는 언어 습득이란 불가능한 것은 지극히 당연한 이야기이다. 우리가 지금 비판하는 것은 언어 이해의 토대로서 제시한 콰인의 자극의미란 것이다. 다시 말해 우리의 관찰을 '자극의미'란 개념으로 해명할 수 있다는 생각이 잘못이라는 것이다.

콰인이 관찰문장을 고집하는 것은 그것이 세계로의 통로는 될 수 없지만 언어로의 통로는 될 수 있다고 생각하기 때문이다. 콰인 자신이 이미 경험론의 두 가지 독단을 지적함으로써 세계로의 고정된 통로를 막은 바 있다. 그렇지만 콰인은 관찰문장에서 상호 주관적인 의

25) 파트남, 김효명 역, 『이성, 진리, 역사』, 11-34.

미의 토대, 즉 어떤 주관, 이론, 언어, 개념들에 의해서도 오염되지 않은, 다시 말해 아직 해석되지 않은, 또는 해석을 기다리는 경험적 내용을 기대한다.<sup>26)</sup> 따라서 아직도 언어로의 고정된 통로는 막히지 않았다. 그는 말한다. “관찰문장이 의미론의 초석이다. 관찰문장은 의미 학습의 토대이다. 또한 그것은 의미가 가장 견고한 곳이다.”<sup>27)</sup> “그것은 언어로의 유일한 입구를 제공한다.”<sup>28)</sup> 하지만 그 통로, 즉 해석되지 않은 내용이란 것은 허구요 독단일 뿐이다. 개념들에 오염되지 않은 내용은 있을 수 없다. 데이빈슨은 좌인의 그런 생각을 경험론의 세 번째 독단이라고 부른다. 그렇다면 우리는 어떻게 언어를 배우고 구사할 수 있게 되었는가? 고정된 통로는 없더라도 어쨌든 통로는 있어야 말을 배울 것 아닌가?

### 좌인의 썬기와 데이빈슨의 썬기

이제는 회의주의의 길목을 차단하는 데이빈슨의 접근법을 살펴볼 순서가 된 것 같다. 그럼 다시 원초적 상황을 좀더 자세히 살펴보자. 어떤 낱선 이가 어떤 소리, 즉 문장에 대해 동의나 부인의 행위를 하는 것을 우리는 관찰하고 있다. 그때 우리는 당연히 그 사람이 그 문장에 동의하게끔 한 무엇이 있을 것이라고 추측한다. 그런데 바로 이 지점에서 데이빈슨은 새로운 문제를 지적한다. 그 문장에 동의하게끔 한 그 무엇, 즉 그 문장을 참으로 여기게끔 한 그 무엇을 밝혀

26) 이 관찰문장은 분석/종합의 구분에서 이야기되는 종합명제와 구별되어야 한다. 분석/종합명제의 구분은 경험이 조금도 섞이지 않은 명제와 경험이 섞인 명제의 구분을 의미하며 이는 모든 문장은 자기 속에 자기만의 고유한 경험적 내용을 가지고 있다는 생각에 기초해 있다. 종합 명제에서는 문장과 경험적 내용이 내적인(internal) 관계에 있다. 반면에 관찰문장에서는 문장과 경험적 내용, 즉 자극의 의미가 외적(external)인 관계에 있다. 따라서 관찰문장은 경험적 내용과 인과적으로 가장 가까이 있는 문장일 뿐, 경험적 내용을 자기 속에 가지고 있는 문장이 아니다. Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme,” 189 참조.

27) Quine, “Epistemology Naturalized,” 28.

28) Quine, 앞 논문, 28.

나는 일이 생각보다 간단치 않다는 것이다. 왜냐하면 그 무엇이 하나가 아니기 때문이다. “어떤 화자가 한 문장을 참이라고 여기게 되는 데에는 다음 두 가지 요인이 작용한다: 그가 그 문장으로 의미하는 바와 그가 사실이라고 믿고 있는 것. 문제는 이것이다. 해석자에게 그나마 직접적으로 관찰 가능한 것이 관찰 불가능한 두 가지 태도인 믿음과 의미의 곱이라는 사실.”<sup>29)</sup> 다시 말해 관찰된 낱선 이의 발언을 직각 삼각형을 빗변으로 놓으면 의미와 믿음은 각각 직각을 끼고 있는 수직과 수평의 변을 차지한다는 사실. 우리의 고민은 의미와 믿음의 값을 서로 적절히 조절하기만 하면 똑같은 크기의 빗변을 무수히 많이 만들 수 있다는 것이다.<sup>30)</sup>

위의 문제에 대한 콰인의 해결책은 당연히 관찰문장이다. “관찰문장이란 그 언어의 모든 발언자가 같은 자극을 받는 순간 같은 판정을 내리는 문장이다.” 따라서 관찰문장의 경우에는 개인의 믿음이 개입할 여지가 없다. 따라서 관찰문장에서는 의미와 믿음 중에서 믿음이 고정된다. 즉 이 경우에는 발언자와 해석자가 동일한 믿음을 가진다. 그러므로 그 문장이 발화되는 순간 내가 가지는 자극의미를 발언자도 똑같이 가진다고 믿어도 아무런 문제가 없다. 이로서 문제는 해결되었다. 이제 더 이상의 썰기는 필요치 않다.

하지만 이 썰기는 독단에 기인한 헛도는 바퀴라는 것을 앞에서 지적한 바 있다. 이 썰기는 결국 회의주의, 즉 내 믿음의 대부분이 틀릴 가능성, 그리고 통속의 두뇌의 가능성을 용인할 수밖에 없는 썰기이다. 통속의 두뇌가 자기 반박적이라는 논변을 통해 우리는 원초적 상황에 대한 콰인의 분석에 무언가 빠진 것이 있음을 지적했었다. 그 빠진 부분은 바로 ‘참’이다. 관찰문장과 그것의 자극의미를 대신할 새로운 썰기는 바로 참이다. 언어 현상을 제대로 볼 수 있기 위해서는 ‘참’이라는 썰기가 필요하다. 바로 여기서 콰인과 데이빌슨이 갈라진다. 번역이 아닌 해석을 위해서는 참의 개념이 필요하다.<sup>31)</sup>

29) Davidson, “The Structure and Content of Truth,” 318.

30) Quine, “On the Very Idea of a Third Dogma,” 38.

31) Davidson, “The Structure and Content of Truth,” 319.



## 참

그렇다면 믿음과 의미라는 두 요소의 값을 정하기 위해 콰인이 끼워 넣은 자극의미를 굳이 빼고 참이라는 새로운 썰기를 집어넣어야 할 이유는 무엇인가? 참을 썰기로 가질 수밖에 없는 것은, 언어 이해를 위해서 발언자와 해석자가 같이 뭔가를 공유해야 하기 때문이다. 공유하는 그것이 정확히 무엇인지를 콰인처럼 꼭 짚어서 말할 수는 없지만 어쨌든 그 무엇인가가 있어야 한다. 그리고 그 무엇은 내 신체 안에 있는 것일 수는 없다. 그것이 각자의 신체 안에 있으면 서로 간에 공유가 불가능하다.

바로 여기서 인식론자 콰인과 형이상학자 데이빌슨의 상반된 전략이 드러난다. 콰인은 우리가 알 수 있는 가장 확실한 언어 이해의 토대를 어떻게든 찾아내서 그 정체를 명확히 밝히는데 온 힘을 쏟는다. 콰인에게는 그것을 못 밝히면 그것은 없는 것이나 마찬가지이다. 하지만 데이빌슨은 그런 확고한 토대나 통로는 없다고 못 박는다. 하지만 그러한 토대가 없다고 하더라도 걱정할 필요는 없다. 왜냐하면 우리 믿음이 참에 기반해 있지 않으면 언어 자체가 성립하지 않는다는 것을 우리는 언어의 본성을 통해 알 수 있기 때문이다. 통로는 우리가 확보하려고 애쓰지 않아도 이미 확보되어 있다.

이제 원초적 상황은 이렇게 바라보아야 한다. 어떤 사람이 어떤 말을 할 때 그가 하고 있는 말의 의미와 그 말을 할 때 그가 믿고 있는 것, 그리고 그가 그런 믿음을 갖게 된 원인, 즉 참은 서로 맞물려 있다.

“(의미, 믿음, 참) 이 세 개념들은 각각 다른 것들을 필요로 한다. 그러나 어느 것도 다른 것들에 종속되지 않으며, 다른 것들에 의해 정의되는 것은 더더욱 아니다. 참은 믿음으로부터 완전히 떨어져서 출현하지 않는다.(떨어진 것으로 본 탓에 대응이론이 생겨난다.) 그렇다고 해서 또 인간의 탐구 방법이나 탐구력에 의존해 있는 것도 아니다.(이렇게 본 탓에 참에 대한 인식적 이론이 생겨난다.)”<sup>32)</sup>

이처럼 의미와 믿음에 참까지도 서로 맞물려 있는 상황을 데이빈슨은 ‘가까운 쪽 이론’(proximal theory)과 ‘먼 쪽 이론’(distal theory)의 대비를 통해 분명히 보여준다. 가까운 쪽 이론은 자극의 의미를 내세우는 콰인의 이론이고 먼 쪽 이론은 참을 내세우는 데이빈슨의 이론이다. 이 두 이론의 차이는 ‘문장들이 두 사람에게 같은 의미를 가지는 것은 언제인가?’라는 질문에 대한 대답의 차이로 드러난다. 가까운 쪽 이론에서는 문장들은 동일한 자극의 의미를 가질 때, 즉 동일한 유형의 자극이 동의와 부인을 유발할 때 동일한 의미를 가진다. 이에 반해 먼 쪽 이론에서는 기본적으로 발언자와 해석자, 선생과 학습자 모두에게 두드러진 공유된 원인들에 의존한다. 즉 동일한 외적 대상이나 사건들이 동의나 부인을 불러일으킬 때에 문장의 의미는 공유된다. 콰인의 접근법이 내적이라면 데이빈슨의 접근법은 외적이다.<sup>33)</sup> 그리고 이 외적 접근을 가능케 하는 것이 바로 참이라는 개념이다.

여기서 우리는 콰인의 관찰문장이 차지했던 절묘한 위치를 데이빈슨에서는 참이 차지하고 있음을 볼 수 있다. 그의 참은 믿음으로부터 완전히 떨어져 있지도 않으면서 또한 인간 주관에 의존하고 있는 것도 아니다. 이 절묘한 위치가 믿음과 의미의 상대적인 값을 정하는 실마리가 된다. 어떻게? 우리가 지닌 믿음들이 전반적으로 틀릴 수 없다는 것을 참이 보장해 줌으로써, 이것이 보장되면 내가 믿고 있는 것을 상대방도 똑같이 믿고 있을 것이라는 기대를 할 수 있다. 즉 양쪽의 믿음이 고정된다. 믿음이 고정되면 의미를 고정하는 것도 문제가 없다. 이제 이 부분, 즉 참이 어떻게 의미 이해의 췌기가 되는지를 자세히 살펴보자.

32) Davidson, "Afterthoughts, 1987," 136.

33) Davidson, "Meaning Truth and Evidence," 73; "The Structure and Content of Truth," 321.

### 타르스키의 참의 정의

우선 해야 할 것은 데이빈슨이 생각하는 참이 정확히 무엇인지를 밝히는 일이다. 데이빈슨에게 “참은 우리가 가진 가장 분명하고 가장 기본적인 개념이다. 따라서 더 단순하거나 더 근본적인 어떤 것을 받아들임으로써 참을 제거하려고 꿈꾸는 것은 모두 다 헛된 것이다.”<sup>34)</sup> 데이빈슨이 생각하는 참은 최소한의 참이다. 그 최소한의 참은 바로 타르스키가 동치문을 통해서 말하는 참이다.

어떤 언어의 참에 대해 여러 의견과 요구가 있을 수 있겠지만 그 언어의 참에 대한 정의나 이론은 적어도 동치문 형태로 된 다음 직관은 만족시켜야 한다는 것이 타르스키의 기본 입장이다.

‘눈이 희다’가 참일 때 오직 그때에만 눈이 희다.

위의 동치문에서 ‘눈이 희다’ 대신에 예를 들어 우리 한국어말에서 쓰이는 모든 문장들을 집어넣으면 그 결과로 얻어지는 모든 문장들은 한국어에 대한 참 개념의 외연을 그 어느 것보다 훌륭하게 결정해 준다. 한국어에 대한 참의 정의를 어떻게 내려야 할지는 모르지만 적어도 우리는 이로서 한국어의 참의 외연은 분명히 알 수 있게 되었다. 타르스키는 바로 이 외연을 한국어에 대한 만족스러운 참의 이론에 대한 테스트 기준으로 삼았다. 이를 타르스키의 도식 T에 맞추어 일반화하면 다음과 같다.

한 언어 L에 대한 만족스러운 참의 이론은 L의 모든 문장 s에 대해 ‘s는 참일 때 오직 그때에만 p’란 형식의 정리를 함축하여야 한다.(여기서 ‘s’는 언어 L에서 쓰이는 모든 문장들에 대한 체계적인 기술로 대치되고, ‘p’는 L이 한국어일 때는 s 그 자체로, L이 한국어가 아닐 때에는 s를 한국어로 번역한 것으로 대치된다.)<sup>35)</sup>

34) Davidson, “The Structure and Content of Truth,” 314.

35) Tarski, “The Concept of Truth in Formalized Languages”.

이것은 물론 참의 정의가 아니다. 여기서는 다만 어떤 언어에 대해 참을 정의했다고 할 때 그 정의가 만족시켜야 할 조건을 지적하고 있을 뿐이다. 그리고 또 하나 지적할 것은 여기서 지적된 조건은 ‘어떤 언어 L에 대한 참의 정의’가 갖추어야 할 조건이지 ‘모든 언어 일반에 대한 참의 정의’의 조건이 아니라는 것이다.

### 화성어 해석하기

타르스키 덕분에 우리는, 어떤 언어에 대한 엄밀한 참의 이론을 만들고자 할 때 그 이론이 갖추어야 형식적 속성이 무엇인지를 정확히 규정할 수 있게 되었다. 이제 남은 것은 실제로 어떤 발언자와 마주서서 그 사람이 발언하는 문장들에 대해 위의 형식에 맞는 참의 이론을 만들고 그것을 테스트하는 일이다.<sup>36)</sup> 자 그렇다면 화성에 어떤 지적인 생물체가 있는데, 그 생물체가 하는 말은 단 4가지, ‘미두’, ‘무’, ‘모치’, ‘모무’ 뿐이라고 하자. 이제 이 화성인의 언어를 이해하기 위해 어떻게 해야 하는가?

여기서 데이빌슨은 번역을 가정하고 참을 정의하는 타르스키와는 달리 그 반대 즉, 참을 실마리로 해서 번역을 시도한다.<sup>37)</sup> 참은 우리가 가진 가장 분명하고 가장 기본적이고 가장 단순한 개념이다. 따라서 우리는 우선 그 화성인이 말을 하고 있다면 그는 참인 어떤 것을 이야기하고 있는 거라고 가정하여야 한다. 그리고 그가 참인 어떤 것을 이야기하고 있다면 그 화성어에 대한 참의 이론은 적어도 타르스키가 위에서 규정한 형식적 조건을 만족시켜야 한다. 즉 화성어에 대한 참의 이론은 그의 도식 T에 해당되는 다음의 네 가지 동치문, 즉

“미두’는 \_\_\_일 때 오직 그때에만 참이다.’

“무’는 \_\_\_일 때 오직 그때에만 참이다.’

36) Davidson, “The Structure and Content of Truth,” 314.

37) Davidson, “Radical Interpretation,” 134.

“모치”는 \_\_\_\_일 때 오직 그때에만 참이다.’

“모무”는 \_\_\_\_일 때 오직 그때에만 참이다.’

를 함축하여야 한다.(물론 이때 동치문의 빈칸은 다 채워진 채로)

이제 화성어에 대한 참의 이론을 구성하는 일은 위의 네 동치문장의 빈자리를 채우는 일이 된다. 즉 ‘미두’, ‘무’, ‘모치’, ‘모무’가 각각 참이 되는 경우가 언제인지를 밝혀 내는 일이 된다. 위 예처럼 화성어의 문장이 4개로 한정되어 있는 경우에는 위의 네 동치문장의 빈칸만 다 채울 수 있으면 이론 수립은 끝난다. 그리고 이렇게 이론을 수립했으면 의미 이해의 문제는 저절로 해결된다. 왜냐하면 빈칸에 들어가는 것이 바로 위의 네 화성어가 의미하는 바가 될 것이기 때문이다.

이제 우리는 직접 그 화성인을 만나서 위의 네 가지 소리가 언제 참이 되는지를 조사해야 한다. 그런데 우리는 도대체 그 화성인의 필보고 조사를 시작해야 할 것인가? 위의 네 가지 소리(또는 몸짓?)의 구별은 어떻게 해냈다고 하자. 우리는 무엇을 실마리로 그 소리가 참이 되는 경우를 찾아낼 수 있는가?

그 실마리는 바로 화성인이 그 “문장을 참이라 여기는 또는 참으로 받아들이는 태도”<sup>38)</sup>이다. 이 태도는 모든 문장에 동일하게 적용될 수 있는 태도이다. 이는 그 문장이 무엇을 의미하는지를 몰라도 우리가 공적으로 관찰하고 확인할 수 있는 태도이다. 적어도 우리는 화성인이 한 문장에 대해 그것을 언제 참으로 여기는지에 대해서는 이론과 상관없이 어느 정도 분별할 수 있다. 따라서 바로 이것이 원초적 상황에서 우리가 화성인의 언어를 이해하기 위해서 붙잡아야 할 최초의 실마리가 된다. 우리는 이것을 실마리로 화성인의 언어에 대한 참의 이론을 타르스키의 조건에 맞게 구성해야 하고, 또 이것을 증거로 그 이론의 성공과 실패를 판가름해야 한다.

38) Davidson, 앞 논문, 135.

## 자비의 원리

그런데 우리가 실마리로 삼은 참이라 여기는 태도들 안에는 믿음, 의도, 소망과 같은 명제적 태도와 문장의 의미가 상호 의존적으로 섞여 있다. 말하자면 참이라고 여기는 태도는 믿음, 의도, 소망, 의미가 화학반응을 일으켜 만들어진 결과물이라는 것이다. 따라서 어느 하나를 알려면 다른 쪽도 함께 고려하지 않으면 안 된다. 당장 믿음과 의미간의 관계만 보더라도 이 둘은 서로 의존해 있다. 우리가 참이라 여기는 태도는 따라서 믿음과 의미의 곱, “믿음과 의미의 벡터”<sup>39)</sup>이다. 그러므로 우리는 그 태도로부터 믿음만을 또 의미만을 뽑아 낼 수는 없다. 우리는 그 둘을 동시에 알아내야 한다.

바로 여기서 자비의 원리가 중요한 역할을 한다. 자비의 원리란 어떤 발언을 하는 사람에 대해 그 사람이 믿고 있는 대부분이 참이며 따라서 나 자신의 믿음과 거의 일치한다고 가정하는 것이다. 자비의 원리는 과인보다 데이빈슨에게 훨씬 더 중요한 역할을 한다. 과인에게 그 원리는 논리의 일관성을 가정하는 것인데 반해 데이빈슨에게는 해석의 시작부터 전면적으로 도입되지 않으면 안 될 필수적인 것이다. 이 원리는 발언자에 의해 참으로 여겨지는 문장들을 해석자가 자기 자신의 참의 기준을 가지고 읽어 들이도록 명한다. 이렇게 하는 이유는 발언자를 이해 가능한 합리적인 사람으로 만들기 위해서이다. 왜냐하면 일관성이나 올바름으로부터 너무 크게 벗어나 있으면 일치나 차이를 판단할 어떤 공통의 기반도 남아 있지 않게 되기 때문이다. 자비의 원리는 믿음과 의미의 상호 의존의 문제를 가능한 한 믿음을 고정시킴으로써 의미를 녹여 내는 방식으로 해결하도록 해준다. 즉 믿음에 허용된 자유를 제한함으로써 의미를 해석하는 것이다.<sup>40)</sup>

자비의 원리는 더 나아가 발언자를 해석자가 보기에 가장 합리적인 행위자로 여겨지게끔 해석하도록 한다. 즉 가능한 한 참을 많이

39) Davidson, “Belief and the Basis of Meaning,” 148.

40) Davidson, “Radical Interpretation,” 137; “Coherence Theory of Truth and Knowledge,” 316.

보존하는 해석을 선호하도록 한다. 데이빈슨에게는 좌인의 관찰문장 처럼 해석을 위한 확실한 출발점이 있는 것이 아니다. 따라서 해석의 올바름은 끊임없이 주변의 믿음들에 의해 보장되지 않으면 안 된다. 따라서 참된 믿음은 많으면 많을수록 좋다. 우리는 해석을 위해서 가능한 한 일치를 최대화 하는 방향으로 해석해야 한다.<sup>41)</sup> 불일치나 잘못은 이 다음의 문제이다. 전반적인 믿음의 일치가 보장되고 난 다음에야 비로소 어떤 믿음이 잘못되었거나, 그것이 나와는 다르다는 말을 할 수가 있다.

### 왜 우리가 가진 믿음의 대부분은 참인가?

이로서 한가지 문제는 해결되었다. 믿음과 의미가 어떻게 관련되고 또 그것들이 어떻게 해석되는지에 대한 앞의 설명을 염두에 두면, 발언자가 참이라고 여기는 문장들 대부분은 적어도 해석자의 입장에서 실제로도 참이다. 해석자의 입장에서 발언자가 세계에 관해 전반적으로 틀렸음을 발견해 낼 어떤 방법도 없다. 왜냐하면 참으로 여겨지는 문장들을 그는, 그 문장을 참으로 여기게끔 하는 원인이 되는 바깥 세계의 사건이나 대상들에 따라서 해석하기 때문이다.

그렇지만 아직 문제가 완전히 해결된 것은 아니다. ‘적어도 해석자의 입장에서’이라는 단서가 남아 있기 때문이다. 이 단서를 떼기 위해서는 다음의 의문에 답해야 한다. 앞의 주장처럼 발언자와 그 발언을 해석하는 나 사이에 믿음의 일치가 이루어졌다고 가정하자. 그래도 여전히 문제가 남는다. 발언자와 해석자 둘 다 공통으로 세계에 대한 잘못된 믿음을 가질 수 있지 않은가? 해석하는 내가 아무리 발언자의 믿음을 세계에 대해 전반적으로 옳은 것으로 간주한들, 그것은 해석자인 나의 관점에서 참되고 일관적일 뿐이다. 즉 믿음의 일치가 아무리 광범위한 차원에서 이루어진다고 한들 그것이 참을 보장하지는 않는다. 혹시 우리의 믿음들이 대부분 한낱의 꿈은 아닐까?

41) Davidson, "The Method of Truth in Metaphysics," 200.

물론 믿음의 일치가 참을 보장하지는 않는다. 하지만 그 역은 가능하다. 즉 참은 믿음의 일치를 보장한다. 위의 의문은 참과 믿음의 순서를 바꾼 탓에 생겨난 오해일 뿐이다. 우리가 찾는 것은 우리의 대부분의 믿음이 참임을 지지해 주는 이유이지, 참임을 보여주는 증거가 아니다.<sup>42)</sup> 이 이유는 바로 우리의 믿음이 무엇인지, 또 일반적으로 믿음이 어떻게 감지되고 해석되는지를 생각만 해보면 바로 찾을 수 있다. 우리는 누군가의 믿음을 감지하고 해석하기 위해 그 믿음의 원인이 되는 외적 대상이나 사건들에 의존하지 않으면 안 된다. “우리는 믿음의 대상들을 그 믿음의 원인으로 간주해야 한다. 그리고 해석자로서 우리가 그런 걸로 간주할 수밖에 없는 것은 실제로도 그러한 것이다. 의사소통은 원인이 수렴되는 곳에서 시작된다. 즉 너의 발언이 의미하는 것이 곧 나의 발언이 의미하는 것이 될 수 있는 것은, 그 발언을 참이라고 믿게끔 한 동일한 사건이나 대상들이 있기 때문이다.”<sup>43)</sup>

자비의 원리는 단지 발언자와 해석자의 믿음의 일치만을 보장하지 않는다. 자비의 원리가 필연적으로 보여주는 바는 또 있다. 즉 “대부분의 경우 발언자들이 참으로 여기는 간단한 문장들은 실제로도 참이다.”<sup>44)</sup> “자비는 작동 가능한 이론을 가지는데 있어 선택이 아니라 필수이기 때문에, 어떤 이론을 지지했다가 대량의 잘못에 빠질 수도 있다는 주장은 무의미하다. 참으로 여겨지는 문장들 간의 체계적인 상호관계를 성공적으로 확립해 놓기 전까지는, 할 수 있는 잘못도 없다. 자비는 우리에게 강요된다.”<sup>45)</sup>

믿음이 본성 상 전반적으로 참이고, 세계에 대한 대량의 잘못된 믿음은 본성 상 불가능하다고 해서 참이 어디에 놓여 있는지 우리가 알 수 있다고 가정할 수는 없다. 우리는 알려져 있는 참된 것들에 기초해서 해석할 수는 없는데 그 이유는 어느 것이 참된 것인지를 항상 아는 것이 아니기 때문이다. 우리는 우리의 믿음이 참임을 보여

42) Davidson, “Coherence Theory of Truth and Knowledge,” 314.

43) Davidson, 앞 논문, 318.

44) Davidson, “Empirical Content,” 332.

45) Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme,” 197.



주는 증거를 가지거나 참을 정당화할 수 있을 때에만 우리 믿음의 참을 보장받는 것은 아니다. 그런 증거나 정당화를 찾으려는 노력은 오히려 회의주의가 침입할 수 있는 통로를 마련해 줄뿐이다. 그러한 증거나 정당화가 없더라도, 아니 더 나아가 그런 것들이 불가능하더라도 우리는 우리 믿음의 참을 보장받을 수 있다. 그것을 보장해 주는 것은 바로 외적 사건들과 우리의 믿음 사이의 인과적인 고리이다. 물론 그 고리 중간에 감각기관들도 포함된다. 하지만 그것은 인과의 고리의 일부일 뿐이다. 그러니 이 인과의 고리가 우리의 앎의 욕구를 충족시켜 주지 않는다고 그것을 감각 자료니 자극의미와 같은 것으로 바꾸어서 그 고리를 인식론적인 고리로 바꾸려 하지 마라!<sup>46)</sup>

데이빌슨은 베르그송의 말을 빌려 다음과 같은 이야기를 한다. 우리는 백두산을 여러 방향에서 볼 수 있다. 중국 쪽에서 볼 수도 있고 북한 쪽에서도 볼 수 있다. 또 동쪽에서 볼 수도 있고 서쪽에서 볼 수도 있다. 어디서 보느냐에 따라 산의 모습은 다 다르게 보일 수밖에 없다. 그렇다면 특정 방향에 의해 왜곡되지 않는 산의 모습을 얻기 위해서 우리는 어디로 갈 수 있단 말인가?<sup>47)</sup> 어디로 가서 보든 그것은 특정 관점에서 본 산의 모습일 뿐이다. 그렇다면 이로서 우리는 바깥 세계인 산을 포기한 것인가? 아니다. 산의 모습이 다 다르게 보인다고 각자의 산이 다 다른 산이라고 할 것인가? 우리는 같은 산을 다르게 보고 있을 뿐이다. 어느 관점에서 보든 산에 대한 우리의 문장들을 참 또는 거짓으로 만드는 것은 바로 그 하나의 산이다. “틀과 세계의 이원론을 포기하면서 우리는 세계를 포기하는 것이 아니다. 오히려 우리의 문장과 생각을 참 또는 거짓으로 만드는 마술의 장본인인 친숙한 대상들과의 매개 없는 접촉을 재확립하는 것이다.”<sup>48)</sup>

46) Davidson, “Empirical Content,” 332.

47) Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme,” 184.

48) Davidson, 앞 논문, 198.

## 참고 문헌

- 남경희, “사유의 사유성과 객관적 존재의 거처”, 『실재론과 관념론』, 한국분석철학회 편 (철학과현실사, 1993)
- 남기창, “비트겐슈타인은 데카르트적 의미로서의 사적 감각의 존재를 인정하는가?”, 『철학』 제41집(1994, 봄)
- 브라이언 매기, 이명현 외 역, 『현대철학의 쟁점들은 무엇인가』 (심설당, 1985)
- 이영철, “비트겐슈타인의 규칙 따르기 논의와 콰인-데이빗슨의 의미 불확정성론”, 『철학』 제44집(1995, 가을)
- 파트남, 김효명 역, 『이성, 진리, 역사』 (민음사, 1990)
- Barrett, R. B. & Gibson, R. F., ed., *Perspectives on Quine* (Oxford: Blackwell, 1990)
- Chomski, “Some Empirical Assumptions in Modern Philosophy of Language,” in *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honour of Ernest Nagel*, ed. Sydney Margenbaum, P. Suppes and M. White (London: St Martin’s Press, 1969)
- Davidson, “Afterthoughts, 1987,” in *Reading Rorty*, ed., A. Malachowski (Oxford: Blackwell, 1990)
- Davidson, “Belief and the Basis of Meaning,” in Davidson (1984)
- Davidson, “Coherence Theory of Truth and Knowledge,” in LePore
- Davidson, “Empirical Content,” in LePore
- Davidson, “Meaning, Truth and Evidence,” in Barrett & Gibson
- Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme,” in Davidson(1984)
- Davidson, “Radical Interpretation,” in Davidson(1984)

- Davidson, "The Method of Truth in Metaphysics," in Davidson(1984)
- Davidson, "The Structure and Content of Truth," *The Journal of Philosophy*, Vol 87, no. 6(June 1990)
- Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984)
- Dummett, "What is a Theory of Meaning(II)," in *Truth and Meaning*, ed., G. Evans & J. McDowell (Oxford: Clarendon Press, 1976)
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed., L. A., Selby-Bigge (New York: Oxford Univ. Press, 1941)
- Kripke, Saul A., *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*(Cambridge Mass.: Havard Univ. Press, 1982)
- LePore, E., ed., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Blackwell, 1986)
- Putnam, H, *Meaning and the Moral Science* (London: RKP, 1978)
- Quine, "Epistemology Naturalized," in *Naturalizing Epistemology*, ed., H. Konblith (Cambridge: MIT Press, 1985)
- Quine, "On the Very Idea of a Third Dogma," *Theories and Things* (Cambridge Mass.: Belknap Press, 1981)
- Quine, "The Nature of Natural Knowledge," in *Mind and Language*, ed., S. Guttenplan (Oxford: Clarendon Press, 1975)
- Quine, "Three Indeterminacies," in Barrett & Gibson
- Quine, *Word and Object* (Cambridge Mass.: MIT Press, 1960)
- Stroud, Barry, "The Significance of Naturalized Epistemology," in *Midwest Studies in Philosophy VI*, ed., P., French et

al (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1981)

Tarski, "The Concept of Truth in Formalized Languages," in  
*Logic, Semantics, Metamathematics*(Oxford: Clarendon  
Press, 1956)

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigation*(Oxford: Blackwell,  
1978)