내용과 의미

-데이빗슨의 의미론은 비트겐슈타인적인가?-

김 선희, 서강대 철학과

CONTENT AND MEANING

Sun-Hie Kim, Sogang University

요 약

인간은 사고하는 존재, 그리고 언어를 사용하는 존재라는 사실은 바로 인간이 지향적 주체라는 것을 보여주는 두가지 특징적 측면이다. 즉 심성내용과 의미는 지향적 대상의 두 축이라고 할 수 있다. 그런데 데이빗슨은 자비(charity) 혹은 합리성(rationality)이라는 동일한 원리에 기초하여 내용과 의미의 통일적 이론을 모색한 철학자이다. 이 논문에서는 데이빗슨의 내용과 의미의 이론을 反데카르트적 관점으로 해석함으로써 데이빗슨 철학이 갖는 비트겐슈타인적 경향을 검토한다. 즉 데이빗슨의 내용과 의미론을 비트겐슈타인적 시각에서 조명하고 둘 사이에 어떤 연속성과 차이가 있는지를 논의함으로써, 데카르트 전통의 지향성 개념을 대체하는 새로운 지향성 개념을 모색하는 것이 이 논문의 목표이다.

1. 서론

인간은 사고하는 존재, 그리고 언어를 사용하는 존재라는 사실은 바로 인간이 지향적 주체라는 것을 보여주는 두가지 특징적 측면이다. 즉 심성내용과 의미는 지향적 대상의 두 축이라고 할 수 있다. 의미의 문제가 언어철학의 중심문제라면, 심성내용 혹은 믿음의 내용 문제는 지향적 심성의 본성과 연관된 심리철학의 중심문제이다. 그런데 데이빗슨의 철학에서 사고와 언어는 상호의존적인 능력으로 나타나며,[1] 내용과 의미는 한 동전의 양면과도 같은 역할을 한다. 즉 데이빗슨에게 있어서 지향적 심성상태를 어떻게 이해할 것인가? 와 한 문장의 의미는 어떻게 이해되는가 하는 것은 동일한 원리에 의해 접근되고 설명될 수 있기 때문에, 믿음의 내용이론과 문장의 의미이론은 상호 밀접한 연관을 가지며, 그의 언어철학과 심리철학은 불가분의 관계에 있다고 할 수 있다.

이런 배경에서 이 글에서는 데이빗슨의 「지향적 심성의 내용이론」과 「언어의 의미이론」을 구성하는 기본 원리를 고찰함으로써, 그의 지향성 개념이 갖는 특성을 조

1) Davidson(1975), "Thought and Talk", rp. davidson, Inquries into Truth & Interpretation, (Oxford, 1984)

명해보고자 한다. 여기서 그의 내용론과 의미론에 나타나는 지향성 개념은 反데카르트적 관점을 취한다는 점을 보임으로써, 그것이 또한 데카르트 전통에 반대하는 비트겐슈타인의 관점과 어떤 연관을 갖는지 살펴보고자한다. 그리하여 마음과 언어의 문제에 관하여 데이빗슨과 비트겐슈타인 사이에 어떤 연속성과 차이가 있는지를 논의함으로써, 데카르트 전통의 지향성 개념을 대체하는 새로운 지향성 개념을 모색하는 것이 이 논문의 목표이다.

이러한 전략을 위해, 데이빗슨의 입장을 다음 두가지 명제를 통하여 고찰하고자 한다.

1. 내용과 의미는 「총체적」(holistic)이다.
2. 내용과 의미는 「공공적」(public)이다.

먼저 이 두 명제는 데카르트주의와 잘 대비되는 명제로서, 내용과 의미의 「反표상론 혹은 反그림이론」을 지향한다는 것을 논의한다. 그리고 마음과 언어에 관한 이러한 反그림이론의 지향은 데이빗슨과 비트겐슈타인이 공유하는 관점으로서, 그들은 둘 다 사적인 지시 의미론을 비판하고 공공적 의미론을 추구한다는 것을 보인다. 그런 한편 그들은 의미의 공적 기준을 제시하기 위해 각기 「자비」와 「규칙」이라는 다른 길을 채택하는데, 그것들의 특성과 차이가 무엇인지 살펴본다. 그러한 비교적 고찰을 통하여 전통적인 사적인-그림이론의 난점을 극복하기 위한 대안으로서 공적인-反그림이론의 모델을 검토하고자 한다.

2. 내용과 의미의 총체성

지향성(intentionality)이란 무엇인가? 브렌타노가 지향성을 의식의 본성으로 규정한 이래, 지향성에 대한 문제는 인간의 이해를 위한 가장 중심적인 철학적 개념으로 부각되어왔다. 브렌타노에 의하면 지향성은 무엇에 '대한 것'으로서 심성의 본성으로 간주된다. 저기 놓인 빨간 사과를 바라보며 내가 그 사과를 향한 어떤 관계에 있을 때 그 사과는 나의 마음의 지향적 대상이다. 그리고 그 사과는 빨갛다는 믿음을 갖거나 그 사과를 먹고싶은 욕구가 있을 때, '그 사과는 빨갛다'나 '그 사과를 먹는다'라는 명제내용 역시 나의 지향적 대상이다. 전자의 경우가 대상적 지향성이라면, 후자는 명제적 지향성의 경우이다. 데이빗슨은 의식(심성)의 본성이 지향성이라는 브렌타노의 명제를 받아들이고 출발한다. 즉 그가 심적 사건을 정의하거나 심적 사건을 물리적 사건과 구분하는 기준은, 비물질적인 것이나 사적인 것이나 비공간적인 것 등의 기준이 아니며, 「심적인 것은 명제적 내용을 대상으로 갖는다」는 지향성의 기준이다.[2] 그리하여 그의 심리철학에서 심성영역을 구성하는 중심 부분은 현상적 상태들 보다는 명제적 내용을 갖는 지향적 상태들이 된다.

---

2) Davidson(1970), "Mental Events", rp. Davidson, Actions and Events, (1980, oxford), p.211. 이 기준에 따르면 '심적인 것'을 구성하는 것은 데카르트적인 실체적 성질이 아니라, 지향적 내용이라는 의미론적 범주이다.

지향성이 심성적인 것의 기준이라면, 지향적 심성영역은 총체적 합리성의 원리에 따라야 한다는 것이 데이빗슨의 관점이다. 믿음이나 욕구와 같은 지향적 심성상태는 명제적 내용을 갖는 심적 상태들이다. 그러한 명제 내용들은 제각기 개별적으로 주어질 수 없고, 다른 내용들과의 합리적 연관을 갖는 심적 체계의 한 요소로서만 주어진다. 즉 우리가 어떤 사람들에게 단하나의 심적 상태라도 부여하기 위해서는, 그에게 귀속된 믿음과 욕구 등의 전체체계가 최대로 일관적이고 합리적이 되도록 만들어야 한다는 제약을 받는다. 그리고 하나의 믿음을 갖는 사람은 반드시 그것이 어떤 자리를 차지하는 믿음들의 체계를 가지며, 그리하여 그가 어떤 합리성을 갖는 것으로 간주되어야만 한다. 이런 의미의 총체성 및 합리성 극대화의 조건이 바로 지향적 심성의 본질적 특성이다.

이런 점에서 지향적 심성체계는 원자적 상태들의 집합이 아니라, 심적 상태 내용들이 정합적으로 연관된 총체적 체계이다. 그리고 이와 같은 합리적 총체성의 원리에 따르지 않을 때, 그 심적 상태들은 내용을 갖는다고 의미있게 말할 수 있는 방식이 없다. 개별적 믿음들은 다른 믿음들과 그리고 다른 심적 태도들과 정합적일 때에만 유의미하다.[3] 내용을 갖는 욕구나 믿음의 지향적 상태들은 내용들 간의 합리적 연관을 갖지 않는한 이해조차 될 수 없기 때문이다. 즉 합리성 원리를 따르는 것이 지향적 심적 상태들에 대하여 의미있게 말할 수 있기위한 조건이 된다. 그 원리를 위배하는 것은 심성의 지향성 기준을 포기함으로써 심적인 것의 정체성을 상실하는 결과에 이르게 될 것이다. 이와 같이 합리적 총체성은 지향적 심성 상태의 조건 내지 가능 근거라는 점에서, 심성적인 것의 선험적 원리가 된다.[4]

심성 내용의 총체성 및 합리성은 문장의 의미 영역에도 그대로 적용된다. 데이빗슨은 진리론을 사용하여 문장의 의미론을 제시하려는 소위 진리조건 의미론을 채택한다. 그리고 진리론으로부터 의미론으로의 이행을 가능하게 하는 근거를 총체성 및 자비의 원리를 포함하는 넓은 의미의 합리성 원리에 두고있다. 데이빗슨은 진리조건 의미론 및 원초적 해석론을 통하여 우리는 사람들을 합리적이고 참인 것을 믿는 자로 간주해야 한다는 소위 '자비(charity)의 원리'를 주장한다. 즉 원초적 상황에서 다른 사람이 주장하는 말과 생각을 이해하고 해석할 수 있으려면, 그 사람의 믿음과 우리의 믿음이 대부분 합치되어야 하며 그의 믿음은 대부분 참이라고 간주되어야 한다는 것이다. 그러면 어떻게 진리론으로부터 의미론으로의 이행이 가능한가? 그리고 그러한 이행 과정에서 왜 문장의 의미론과 심성의 내용론은 필수적인 연관관계에 놓이게 되는가?

데이빗슨의 진리조건 의미론에 의하면, 타르스키 진리론을 응용하여 "p 이면 그리고 p일 경우에만, s 는 참이다"와 같은 형식의 T-문장은 피해석자의 문장 s에 의미와 해석을 주는 것으로 다룰 수 있다고 제안한다(여기서 p는 s의 진리조건을 표현하는 해석자의 언어로 나타낸 문장이다). 예를 들어 "snow is white"의 의미는 그것의 진리조건(즉 그 문장은 눈이 흰 경우와 그 경우에만 참이 된다는 것)에 있다. 즉 우리는 한

3) Dvidson(1970), p.221.
4) 데이빗슨의 무법칙적 일원론을 선험적 논증으로 해석하는 관점에 대해서는, 김선희, "무법칙적 일원론의 선험적 논증"(1990, 철학 33집, 한국철학회) 참고.

문장("It is snowing")이 어떤 조건 하에서(발화자의 근방에 눈이 오고있는 경경우) 참이된다는 것을 파악할 때, 그것의 의미를 이해하고 알게된다.

(ㄱ) 발화자의 근방에 발화 당시 눈이오고 있는 경경우(iff)
"It is snowing"는 참이다.

그러면 여기서 어떻게 하여 (ㄱ) 같은 T-문장의 발화의 진리조건을 검증 혹은 반증할 수 있는가? (ㄱ)같은 T-문장을 검증하는 문제에 있어서 데이빗슨은 「피해석자가 참이라고 간주하는 문장들」(그리고 어떤 상황적 조건과 배경 하에서 그렇게 주장하는지)를 기초적인 관찰자료로 간주하고 출발한다. 이 관찰자료들은 화자의 발화의 의미나 심리상태에 대한 지식을 전제함이 없이도 알 수 있는 자료라는 점에서, 그것의 수용은 순환적 의미론을 귀결하지 않는다. 그런데 의미론을 위한 증거는, 어떤 근거들 하에서 화자는 한 문장을 참이라고 주장하는가에 놓여있다. 화자의 그 주장은 (i)화자가 믿는 것과 (ii)그 문장이 의미하는 것에 근거한다. 즉 내가 '눈은 하얗다'라는 한국어 문장을 참이라고 주장한다면, 그것은 그 문장이 눈은 하얗다는 것을 의미하고 또한 내가 눈이 하얗다는 것을 믿기 때문이다. 그런데 (ㄱ)과 같은 T-문장은 조건(ii), 즉 그 문장이 의미하는 것(즉 진리조건)만을 보고하고 있다. 그래서 T-문장의 발화를 지지하는 증거가 되기 위해서는 조건(i)이 만족될 수 있도록 화자의 믿음에 대한 어떤 것이 이미 전제되어 있어야 한다고 본다.

여기서 데이빗슨은, 다음 (ㄴ)이 성립하면 T-문장 (ㄱ)을 확인하는 증거로 볼 수 있다고 말한다.

(ㄴ) 발화자의 근방에, 그리고 그가 발화할 때에, 눈이 오고 있는 경경우
「그는 "It is snowing"을 참이라고 간주」한다.

그런데 사람들이 『"It is snowing"를 참이라고 간주할 때 그들의 믿음(즉 눈이 온다는 믿음)이 실지로 참』이라는 전제가 있어야만, (ㄴ)은 (ㄱ)을 검증하는 증거가 될 수 있다. 참으로 간주하는 것과 참이라는 것이 엄밀하게 대응하면, (ㄱ)은 (ㄴ)로부터 직접 연역할 수도 있다. 그리하여 사람들이 눈이 오고 있다는 사실에 대하여 일반적으로 올바른 믿음을 갖고 있다는 것이 (ㄱ)을 지지하는데 필요조건이 된다. 사람들의 믿음은 대부분 참이라는 이 조건은, 구체적이고 개별적인 믿음들에 대한 것이 아니라, 의미론과 해석론을 위해 전제되는 믿음의 일반적 특성에 관한 것이다. 이것은 원초적 해석의 상황에서 피해석자가 참이라고 주장하는 것을 의미론의 증거로 사용하기 위해서 요구되는 조건이다. 이런 전제 조건 없이는 해석은 불가능하다는 점에서, 이것은 해석이 가능하기 위한 선험적 조건이 된다. 이상은 합리성 및 자비의 원리에 관한 일종의 선험논증이다.[5] 즉 우리가 어떤 사람의 말과 심리상태를 해석하려면 우리와 그 사람 사이

5) 데이빗슨의 원초적 해석론에 대한 선험적 해석은 다음 논문 참고.
김재권, "최근 철학의 칸트적 경향", 「실재론과 관념론」, (1993, 철학과 현실사).

에 많은 공통된 믿음이 있어야 하며, 그 사람의 믿음과 따라서 우리의 믿음이 대부분 참이 되어야 한다는 것이다.[6]

이상의 논의에 따를 때, T-문장이 의미와 해석을 위해 사용되려면 그것은 자비의 원리를 따르는 전체 이론의 부분으로 간주되어야 함을 함축한다. T-문장은 실질적 동치만을 나타내기 때문에(즉 "s is true iff p"), 그것만으로는 대상언어의 해석이 주어질 수 없다. 즉 T-문장은 개별적으로는 의미론에 기여하지 않으며, 한 문장의 요소들이 다른 공리들의 요소들(예를 들면, '눈', '하얗다', '차갑다'...등)을 공유함으로서, 그리고 각각의 T-문장들은 다른 T-문장들과의 관계들의 그물망에 놓임으로써 의미론을 위한 역할을 할 수 있다. 그렇다면 T-문장에서 중요한 것은 대상언어의 한 문장과 메타언어의 한 문장 사이에 놓인 일대일 대응관계의 실질적 동치가 아니라, 오히려 T-문장은 상호관련된 많은 다른 T-문장들의 문맥 안에서 그러한 실질적 동치를 주장한다는 사실이 중요하다.[7] 이제 하나의 문장을 해석할 수 있는 능력은 단지 그 T-문장을 안다는 것을 뜻하지 않는다. 그 능력은 그 문장이 어떤 조건이 얻어질 경경우 참이되는가를 알 뿐만아니라, 그 문장을 구성하는 부분들의 특징이 다른 T-문장 안에서 어떤 다른 진리조건을 갖는가를 아는 것이다.[8]

이러한 총체적 특성으로 인해서, 우리는 한 문장을 해석하기 위해서 그와 관련된 많은 다른 문장들을 해석할 수 있어야 한다. "한 믿음은 믿음들의 패턴 혹은 체계 안에 놓임으로써 확인된다. 그 믿음이 무엇에 대한 것인가 하는 믿음의 주제를 결정하는 것은 바로 그 패턴이다"[9] 즉 믿음들이나 문장의 의미들은 관련된 다른 믿음들과 문장들과 갖는 관계들에 의해서 개별화된다. 그 관계들은 함축, 확률적 지지, 모순관계, 논리적 정합적 관계 등 자비의 원리의 영역에 속하는 모든 관계들을 포함할 것이다. 데이빗슨은 자비의 원리가 논리적 진리의 경우 만이 아니라, 지각, 경험적 진리,

---

6) 이것은 데이빗슨의 언어철학과 심리철학에서 반복하여 나타나는 중요한 명제이며, 이런 전제 없이는 타인의 언어와 사고를 이해할 수 없고 궁극적으로는 우리 자신의 언어와 사고를 이해할 수 없다고 한다. 근본적이며 광범위한 불합의와 오류는 이해를 불가능하게 한다. 사람들의 믿음이 대부분 거짓이라는 가정을 하면, 그런 믿음의 대상을 선정하는 것 자체가 불가능해진다. 즉 믿음의 대상을 상실하게 된다. 믿음이 대부분 참이라는 것은 개별적으로 믿음을 하나씩 검증해서 도달하는 결론이 아니다. 믿음의 개념과 진리 개념은 분리할 수 없다는 것, 우리 믿음이 거의 대부분 참이라는 것은 믿음이라는 개념 자체가 함축하는 필연적인 사실이라는 것이 데이빗슨의 논증이다.

7) 그런 점에서, T-문장을 구성하는 대상언어의 문장과 메타언어의 문장은 일대일의 대응관계와 같이 의미의 고정성을 갖는 것이 아니라, T-문장들은 자신을 구성하는 단어들을 공유하는 관계들의 전체체계 안에 놓임으로써 해석이 요구될 만큼 느슨하다. 이것은 의미와 해석의 미결정성을 함축한다. 그러나 미결성성은 해석의 실패로 간주되기 보다는, 그것은 오히려 의미이론의 본성으로부터 오는 논리적 결과라고 생각할 수 있다.

8) Simon Evnine(1991), Donald Davidson, (Stanford university press, 1991) p.120-25.

9) Davidson(1975), p.168.

귀납적 추리, 합리적 믿음 등의 전영역에 넓게 적용한다.[10] 즉 사람들을 합리적인 사람으로 간주함으로써, 사람들은 너무 자주 자신의 최선의 판단에 반대되는 행위를 하지 않는다거나, 모든 적합한 증거들에 기초하여 귀납추론을 한다거나, 자신의 참 믿음과도 일관적이며 참이라고 간주한 것만을 믿는다는 등의 원리들에 기초하여 사람들의 사고와 언어를 해석하고 이해해야 한다는 것이다.

그렇다면 자비의 원리는 피해석자가 일반적으로 참인 것을 믿는다는 해석을 지배하는 단일 원리라기 보다는, 오히려 믿음, 욕구, 행위들을 서로 합리적으로 연결하는 방식으로 함께 규제하는 모든 원리들의 집합체로 간주해야 할 것이다. 데이빗슨은 인간과 그의 행위를 이해함에 있어서 의미, 믿음, 욕구가 서로 잘 조화를 이루는 것으로 간주할 수 있는 이론, 즉 '의미와 행위의 통일 이론'을 목표로 하였다.[11] 자비의 원리가 요구하는 바로 그 방식에서 사람들의 욕구와 믿음과 의미들을 합리적으로 만들어야 한다는 그 제약에 의해, 우리는 의미이론을 확정함에 있어서 사람들이 믿고 욕구하는 것에 대한 이론을 동시에 확정해야 한다. 여기서 우리는 어떻게 한 언어의 의미이론이 확인될 수 있는가를 보임에 있어서, 왜 데이빗슨의 의미론이 사실상 믿음의 내용이론이 되는가를 이해하게 된다. 그렇게 하여 데이빗슨은 사람들이 발화하는 문장의 의미를 결정하는 것이 무엇인가와 그들의 심적 상태의 내용들을 결정하는 것이 무엇인가의 두 문제에 대하여 단일한 답변을 제시함으로써, 즉 합리성 및 자비의 원리에 기초함으로써 언어의 의미론을 가장 강력한 방식으로 심성의 내용론과 연결시킬 수 있었다.

이상과 같이 사고와 언어 혹은 내용과 의미론의 특성을 자비의 원리를 포함하는 총체적 합리성으로 규정할 때, 이러한 총체론에 반대되는 논제는 내용과 의미의 지시론(지칭론)이라고 할 수 있다. 의미의 지시론은 각 단어에 일대일로 대응하는 지시체를 상정하는 의미의 원자론을 함축하기 때문이다. 특히 의미 지시론을 심적 술어들에 적용할 경우, 내용과 의미의 지시론은 마음의 사적 그림이론으로 귀결된다. 그것의 대표적인 한 입장은, 확실성의 토대로서 자아나 마음은 내성에 의해 직접 확인된다고 주장한 데카르트일 것이다. 마음을 인식하는 데카르트의 내성적 지시론의 방법은 로크의 사적 관념론과 결합함으로써, 내성에 의해서만 도달될 수 있는 마음의 사적 대상을 상정하게 된다. 그리고 심적 용어의 의미는 그러한 사적인 대상을 지시함으로써 즉물적으로 정의되며, 또한 심성의 내용이란 마음 안의 사적인 그림내지 표상/관념을 뜻하게 된다.

이와 같이 의미의 지시론과 사밀성(내성적 방법)이 마음의 표상론으로 귀결되는 반면에, 데이빗슨은 내용과 의미의 총체성을 공공성과 결합시킴으로써 데카르트를 중심으로한 전통적인 언어와 사고의 그림이론과 대조되는 反표상론을 지향한다. 그러면 데이빗슨의 의미 총체론은 어떻게 의미의 공공성과 결합되는가? 즉 그는 사적 그림이론을 넘어서서 어떻게 의미의 공적 기준을 확보할 수 있는가?

---

10) Davidson(1984), Inquries into Truth & Interpretation, p.xvii.
11) Davidson(1980), "Towards a Unified Theory of Meaning and Action", in Grazer Philosophische Studien, 2, p.1-12.

3. 내용과 의미의 공공성

한 문장 혹은 한 단어의 의미란 무엇인가? 초월적 형상-이데아인가? 내 마음 안에 갖는 주관적 관념들인가? 그 단어가 지시하는 대상인가? 그리고 우리가 무엇을 믿고 바랄 때 그 믿음과 욕구의 심성내용은 무엇인가? 내용은 마음 안의 정신적 대상인가? 또는 우리 마음 안에 그 내용의 그림/표상/관념을 갖고 있는 것인가? 이 들 물음에 긍정적인 대답을 갖고 있다면, 그것은 내용과 의미의 그림이론이라 불리울 수 있을 것이다. 그런데 언어의 그림 이론 만큼이나 마음의 그림 이론의 전통은 확고한 것 같다. 데카르트가 「나는 나의 마음을 확실히 알 수 있고 또한 나만이 나의 마음을 확실히 알 수 있다」고 말할 때, 그가 가지고 있던 관점은 마음의 사적인 그림이론(혹은 사적-즉물적 의미론)이었다. 그것은 의미의 지시론과 마음의 사밀성(privacy)의 결합물이다. 즉 마음의 사적-그림이론은 심적 술어가 지시하는 것은 각자 자신만이 내적으로 관찰할 수 있는 사적 대상이라는 것, 그래서 심적 술어의 의미나 심성 내용은 자신의 내부를 관찰하는 내성의 방법으로 마음 안의 사적 대상을 지시함으로써 얻어진다는 생각이다. 그러나 이러한 마음의 그림이론은 심각한 곤경에 처하게 된다. 즉 그것은 궁극적으로 사적 의미론 내지 유아론에 도달할 수 밖에 없으며, 그경우 상호 객관적인 언어 사용은 불가해한 것이 되고 만다.

그런데 데이빗슨은 자비의 원리에 기초하여 진리조건으로부터 의미론을 구성함에 있어서 의미 지시론을 거부하고 의미의 총체적 특성을 받아들인다는 것을 살펴보았다. 여기서 의미란 관념이나 그림이 아니며, 의미의 문제는 객관적 관찰자료와 인간(믿음)의 일반적 특성에 토대를 두고 문장의 진리조건을 파악하는 방식으로 전환된다. 그러면 이제 자비의 원리에 따르는 의미론의 총체성은 어떻게 의미의 공적 기준과 특성을 확보할 수 있는가? 또한 언어와 사고의 공공성은 총체성과 충분히 조화를 이룰 수 있는 특성인가? 나아가 총체성과 공공성의 결합은 어떻게 데카르트의 난제를 극복하는 지향성 이론을 제시하는가?

우선 데이빗슨은 지향적 내용태도들에 대한 문제에 접근함에 있어서, 일인칭적 관점이 아니라 해석자 중심의 3인칭 관점을 취한다. 의미와 내용에 관하여 그가 제기하는 문제는 나의 믿음에 관한 것이라기 보다는 제3자의 심성내용에 관한 것이며, 이해와 해석의 대상은 3인칭으로 나타난다. 즉 우리는 갑돌이의 믿음 내용을 어떻게 확인할 수 있는가? 한 사람의 마음의 내용이나 그가 발화하는 문장의 의미를 어떻게 이해하고 해석할 수 있을 것인가? 하는 3인칭 해석자적 관점에서 물음을 제기한다. 그리고 삼인칭적 접근과 물음에 대한 데이빗슨의 답변은, 앞 장에서 이미 살펴본 대로, 자비의 원리 혹은 넓은 의미의 합리성 원리에 근거하여 있다. 즉 다른 사람의 언어와 사고를 이해하려면, 그들을 최대한 합리적인 사람으로 간주하고 그들의 주장과 행위를 해석해야 한다는 것이다.

그런데 내용과 의미의 총체적 합리성이 어떻게 공공성을 함축하거나 그것과 양립할 수 있는지 보기위해서, 내용론과 의미론이 공통적으로 근거하고 있는 자비의 원리가 구체적으로 무엇을 뜻하는지 살펴볼 필요가 있다. 자비의 원리는 합리성, 합의성(일

치성), 진리성의 세가지 요소로 구성되어있으며, 그 원리는 다음 세 명제를 함축하는 것으로 분석된다: (1) 사람들의 믿음들은 내적으로 일관적이다. 따라서 우리가 피해석자에게 귀속하는 각각의 믿음이나 사고들은 우리가 그에게 귀속하는 다른 사고들을 합리적으로 만들어야 한다. 즉 해석자는 피해석자의 사고와 주장을 최대한 일관적이 되도록 해석해야 한다. 이것은 합리성 극대화 원리이며, 좁은 의미의 합리성 원리라고 할 수 있다. (2) 사람들의 믿음은 대부분 일치한다. 즉 원초적 해석상황에서 해석자와 피해석자의 믿음은 서로 일치하는 것으로 간주해야 한다. 그리하여 해석자가 피해석자에게 부여하는 믿음들은 자신의 사고들에 대해서도 합리적인 것이 되도록 해야한다. 이것은 사람들은 세계에 대하여 많은 믿음을 공유하고 있다는 믿음의 상호간 합의성/일치성 원리이다. (3) 사람들의 대부분의 믿음들은 참이다. 이것은 믿음의 일반적 특성은 진리를 함축한다는 것으로서 믿음개념과 진리개념의 불가분의 관계를 나타낸다.

이상의 세 원리가 함축하는 바를 고려할 때, 우리는 자비의 원리 자체가 의미의 산출 장소를 사적 세계가 아니라 공적인 세계에 두고있다는 것을 알 수 있다. 자비의 구체적인 세가지 원리는 믿음의 인과성과 외부주의를 함축하고 있기 때문이다. 일견 상충하는 듯이 보이는 합리성과 인과성을 데이빗슨은 함께 적용되어야 할 원리로 간주한다. 행위론에서 합리적 설명은 일종의 인과적 설명이듯이, 의미론에서도 믿음과 의미의 "합리성은 인과성과 함께 조화를 이루고 있다"[12] 우리의 믿음들은 합리적 구성원리에 따를 뿐만 아니라, 우리가 어떤 믿음을 갖게되는 데에는 원인이 있다는 것이다. 그런데 그 믿음의 원인은 믿음의 대상이고, 그것은 내적 대상이거나 사적인 관념이 아니라 외부세계의 공적 대상이라고 본다. 이 점에서 데이빗슨은 심성내용의 내부주의를 논박하고 온건한 의미의 외부주의를 받아들인다.[13] 믿음의 원인은 외부대상이고, 우리들은 믿음의 대상을 공통원인으로 삼을 수 있을 만큼의 많은 믿음들을 공유한다. 또한 우리의 믿음들은 환상이 아니라 객관적 대상들에 대한 참 믿음들이다. 그렇다면 믿음의 상호 일치성과 진리성은 객관적 세계의 존재를 함축한다.[14] 즉 우리가 어떤 욕구와 믿음들을 가짐에 있어서 우리는 객관적이고 공적인 대상들과 인과적으로 관계하는 것이지, 우리는 단지 '통속의 뇌'들이 아닌 것이다. 그리하여 내용과 의미의 산출 장소는 사적인 마음도 아니고 한 주체의 두뇌도 아니며, 공공적인 객관세계라는 것이다. 즉 내용과 의미는 마음이나 두뇌 안의 내적 대상이 아니다.[15] 이러한 의미의 공적 특성은 사적-지시론, 마음의 그림이론(표상론), 심성내용의 내부주의를 배제하는 소위 내용과 의

---

12) Davidson

13) Davidson(1986), "Knowing One's Own Mind", in APA, PP.441-58 참고.

14) 믿음의 원인 대상인 외부세계는 우리들이 공유하는 객관적 세계이다. 그리하여 우리는 그 객관세계에 대하여 대부분 참 믿음을 공유한다. 그런 점에서 자비원리는 외부세계의 온건 실재론을 함축한다. 그러나 그 외부세계는 거기에 도달하기 위하여 인식론적 매개를 요구하는 해석되지 않은 초월적 실재가 아니다. 그러한 간격이 없이 세계는 우리의 믿음과 직접 대응한다.

15) 비록 한 주체가 개별적 믿음을 가질 때 그에 해당하는 개별적 두뇌 상태의 존재를 인정할지라도, 믿음 내용의 유형에 해당하는 유형적 두뇌 상태란 없다. 이런 의미에서 데이빗슨은 자신의 외부주의가 유형물리주의는 거부하지만 개별자 물리주의와는 양립한다고 논의한다. 이점에서 그는 극단적 외부주의가 아니라 약한 외부주의를 수용한다. 앞글(1986) 참고.

미의 외부주의 및 反그림이론을 지향한다.

그런데 해석과 의미와 진리는 전체 문장들과 믿음들에 관한 것이라는 점에서 그것들은 총체적 합리성 원리에 따르는 한편, 대조적으로 지칭은 개별적 단어들에 관한 것이므로 직접적으로 자비의 원리 영역 아래 있지 않다. 그래서 만일 설명의 우선성을 진리나 의미 보다 지칭에 둔다면 문장의 의미들은 지칭의 사실들에 기초해서 구성되고 그에 따라 문장과 믿음들을 지배하는 자비의 원리를 위배하게 될 것이다. 그러나 진리조건 의미론은 믿음의 원인으로서의 외부 대상세계를 부정하지 않으면서도, 진리와 의미의 지칭론에 개입함이 없이 총체론을 수용한다.[16] 그리하여 지금까지의 고찰에 의하면, 우리들의 믿음들이 서로 일치하고 또한 대부분 참이라는 주장(합리성 및 자비)과 우리의 믿음들이 공통의 대상을 원인으로 갖는다는 주장(인과성 및 공공성)은 같등하는 주장들이라기 보다는 상호보완 내지 보강적인 주장이 될 수 있다. 공통원인 대상은 믿음의 합치와 진리를 지지해 주고 또한 후자는 어느 정도 전자를 요구할 것이기 때문이다.

한편 내용과 의미의 총체성과 공공성에 대립하는 관점으로 제시되어온 '사적-지시적 의미론'은, "나만이 나의 마음을 직접적으로 확실히 알 수 있다"는 데카르트의 언명 속에서 그것의 특성이 가장 극적으로 드러난다. 그 경우 심적 표현의 의미는 '사적'이며 개개인의 마음 안에서 일어난다. 어느누구도 나의 마음 안에 있는 믿음, 욕구, 사고, 희망이라고 불리우는 현상을 관찰할 수 없으며 알 수도 없다. 그리하여 유아론은 사적-지시론의 필연적인 귀결이다.[17] 그것은 자신의 마음 안의 대상이나 그림/표상을 내부적으로 관찰함으로써, 사적 세계에서 내용과 의미를 얻으려는 시도이다. 그러나 그러한 시도는 타인에게는 은폐되어 있고, 공적 세계로의 출구가 없이, 자신 만이 관찰가능한 사적 세계를 상정하기 때문에 타인의 마음에 대한 회의론을 야기시킨다. 사적-지시론에 의하면, 각자의 마음은 자신 만이 알 수 있고 타인의 마음에 대한 접근은 단절되어있기 때문이다.[18]

그러나 3인칭 해석자적 관점에서 자비의 원리를 수용할 경우, '타인의 마음'은

---

16) 자비의 원리가 해석을 위한 믿음의 일반적 특성에 대한 조건으로서 한 이론에 적용되는 원리라면, 자비의 원리에 의해 한 이론이 일단 받아들여지면 그 이론 안에서 믿음이나 문장의 부분들은 지칭을 갖게된다. 즉 총체적으로 한 이론이 주어진 후에야 그 안에서 각 단어들의 지칭은 가능하다. 그런 점에서 총체적 특성을 갖는 의미와 진리는 지칭에 우선한다. 이와 같이 데이빗슨은 진리와 의미를 지칭보다 우선적 개념으로 간주함으로써, 믿음의 총체적 합리성과 믿음의 인과성 및 외부주의를 일관적으로 수용한다.

17) G. Ryle, The Concept of Mind, (Barnes & Noble, Inc., 1949)
G. 라일은, 나 자신의 내적 관점으로 부터 출발하는 모든 이론을 '유아론'이라고 규정한다. 유아론은 그러한 이론의 필연적 귀결이기 때문이다.

18) 마찬가지로 자신의 마음 안의 그림이나 표상에 의존하는 방법으로는 우리가 실지로 사용하고 있는 심적 술어들의 객관적 의미나 개념을 얻을 수 없다. 즉 나 자신으로부터 출발하는 경우 타인의 마음을 알 수 없을 뿐만아니라, 나아가 (심적) 개념을 얻을 수도 없다. N. Malcolm(1971), Problems of Mind : Descartes to Wittgenstein, (George Allen & Unwin), 제1장 참고.

그 자신만이 접근할 수 있는 사적 대상이 아니라 외부대상에 대한 이해와 마찬가지로 공적인 접근이 가능하다. 어떤 의미에서 데이빗슨의 내용과 의미론에서는 타인의 마음의 문제가 제기되지 않는다. 즉 자비의 원리에 의하면, 「우리가 알 수 없는 타인의 마음」에 관한 언급이나 주장은 극히 제한을 받기때문에,[19] 타인의 마음 문제는 이미 해결되었거나 어떤 점에서는 해소되어 버린다. 자비의 원리가 함축하는 믿음의 상호 일치 및 진리성을 받아들일 경우, 해석자가 피해석자에게 부여한 대부분 믿음들은 피해석자 자신의 관점에서도 참인 믿음들이어야 한다. 또한 자비의 원리는 원초적 해석 상황에서 우리가 참이라고 발견한 것을 피해석자도 참인 것으로 발견한다고 간주할 것을 요구한다. 즉 피해석자는 광범위한 정도로 우리가 참이라고 생각하는 것을 믿는다고 가정해야 하므로, 그들은 우리가 그들에게 부과하는 믿음들을 사실상 믿고있다고 보아야 한다.

이것은 우리와 대립하는 믿음들을 타인(피해석자)에게 귀속시킬 수 있는 믿음들의 수는 매우 제한적이라는 것을 함축한다. 타인에게 거짓 믿음을 귀속시키거나 그들의 믿음이 우리 자신의 것과 대립된다고 믿을만한 좋은 이유를 갖기위해서는, 오직 우리가 타인의 믿음들을 올바로 확인했다고 볼 수 있을 정도의 많은 믿음들을 또한 공유하고 있어야 한다. 그렇다면 타인의 마음에 대한 우리의 이해는 그들의 실제 마음 내용과 상당부분 일치하며, 우리가 접근할 수 없는 타인의 마음이란 불합리한 생각에 기초한 것일 뿐이다.[20] 그리고 '마음 안의/앞의 대상'이라는 생각이 일종의 신화이듯이,[21] 나만이 확실히 알 수 있을 뿐 '타인이 결코 알 수 없는' 데카르트적 자아나 사적인 마음이란 것도 신화에 불과하다.

4. 反그림이론: 자비인가? 사용규칙인가?

이상에서 우리는 자비의 원리에 나타나는 총체적 특성과 공공적 특성을 중심으로 데이빗슨의 내용과 의미론을 살펴보았고, 그것을 데카르트 전통의 사적 그림이론에 대립하는 반표상론으로 특징지을 수 있었다. 그런데 비트겐슈타인 또한 마음과 의미에 관한 전통적 그림이론에 반대하여 그것이 갖는 오류와 곤경들을 보여준 대표적인 철학자이다. 특히 그는 후기 철학에서 의미의 지시론 및 그림이론에 대해 비판을 제기하는 한편, 그것에 대체하는 의미의 사용-명제("의미는 사용이다")를 제시한다. 그렇다면 데이빗슨과 비트겐슈타인은 그림과 표상을 통하여 마음의 내용과 언어의 의미를 설명하고자 시도했던 전통적 입장을 반박하는 공통적인 작업을 수행했다고 할 수 있다. 즉 그들은 의미의 사적 지시론은 성립할 수 없는 것으로 간주하고, 의미론은 공적인 기준에서 출발해야 한다는 생각을 공유하였다.

---

19) M.Root(1986), "Davidson and Social Science", in Truth and Interpretation, ed. E. LePore, Basil Blackwell, pp.272-304. 참고.

20) 내용의 외부주의나 의미의 공공적 접근을 받아들이면, 타인의 마음 문제는 발생하지 않으며, 오히려 그 경우에는 일인칭 특권을 해명해야하는 '자신의 마음'에 대한 문제가 중심적으로 제기된다.

21) Davidson(1986), "Knowing One's Own Mind", in APA, pp.453-55.

그런데 데이빗슨과 비트겐슈타인이 데카르트적인 사적 그림이론을 비판하고 의미의 공적인 기준을 확보함에 있어서, 데이빗슨은 자비의 개념에 근거하는 한편 비트겐슈타인은 사용과 규칙 개념에 근거한다. 이 개념들에 의하면 내용이나 의미는 그것이 물리적이거나 심적이거나 사실적으로 발견되는 지시체나 그림이 아니라 일종의 해석을 요구하는 문제가 된다. 데이빗슨에 의하면, 언어의 의미 결정이나 마음의 내용 결정은 사실적 발견의 문제가 아니라 자비의 원리에 의한 해석의 문제이다. 즉 진리개념을 원초적 개념으로 간주하고 타르스키 진리론을 사용하여 의미를 해명함에 있어서, 근본적으로 문장의 의미는 총체적 체계 안에서 자비의 원리에 따르는 해석의 산물이 된다.[22] 이러한 특성은 비트겐슈타인이 주장하는 사용으로서의 의미 개념에도 나타난다. 왜냐하면 사용 및 규칙에 따르는 문제는 기본적으로 해석의 문제를 수반하기 때문이다. 그리고 데이빗슨이나 비트겐슈타인에게 있어서, 이와 같은 의미의 해석적 혹은 구성적 특성은 어느 정도 의미의 미결정성을 동반하게 된다.

그러면 데이빗슨의 의미론은 과연 비트겐슈타인의 사용-명제("의미는 사용이다")와 얼마나 일관적인가? 사실상 데이빗슨은 사용-명제에 대하여 아무런 입장도 명시적으로 표명하지는 않았다. 그러나 비트겐슈타인의 의미 사용명제를 의미의 공공성 명제로서, 즉 반데카르트적으로 반지칭론적인 축소적 의미로만 읽을 경우 그것은 진리 의미론적 개념과 상충하지 않는다. 왜냐면 이미 살펴본 대로 데이빗슨은 공공적 의미론을 지지함으로써 사적인 의미 지시론을 반대하는 것으로 간주되기 때문이다. 그리고 축소적 해석의 경우, 사용-명제는 단지 객관적 사실과 지시체에 대응하여 의미를 발견하려는 사실적 지시론과 같은 확정적 의미이론을 부정할 뿐, 모든 종류의 대안적 의미론을 배제하지는 않기때문이다. 그러나 사용 명제를 규칙따름-회의주의로 확장하여 이론적 구성을 반박하는 명제로 해석할 경우, 그것은 일종의 형식적 이론인 진리조건 의미론과 상충한다. 그렇다면 데이빗슨과 비트겐슈타인의 적절한 비교는, 사용 명제가 구체적으로 무엇을 주장하는가를 밝힘으로써 이루어질 수 있다.

비트겐슈타인의 사용명제가 언어의 의미를 결정할 수 있는 지시체나 객관적 사실의 존재를 부정할지라도, 그것만으로 곧 언어의 의미나 규칙에 대한 회의주의를 함축하지는 않는다고 본다. 왜냐하면 비트겐슈타인의 규칙 개념과 관련한 다음의 핵심적인 두 명제는 필연적으로 회의주의를 함축하지는 않기 때문이다. 즉 <1>언어의 올바른 사용을 결정할 객관적 사실이 없다(혹은, 올바른 규칙 따름은 어떤 객관적 사실에 의해 결정되는 것이 아니다)는 것과, <2>올바른 사용규칙은 언어공동체의 언어 사용(언어제도와 실행)에 의존한다는 두 명제를 수용함에 있어서 서로 다른 두가지 태도가 가능하다.[23] 첫째는, 올바른 사용 규칙 따름을 결정할 수 있는 객관적 사실이 없다는 것 때문

---

22) Davidson(1973), "The Material Mind", rp. Davidson(1980), p.256-7.
"의미는 이론적 구성물이다"

23) 다음 귀절에 근거하여, Philosophical Investigations: 201-202의 규칙 파라독스는 이 두 명제를 함축하는 것으로 간주된다. 즉 모든 행위가 어떤 규칙에 따르는 것으로도 또한 어긋나는 것으로도 해석할 수 있다. 그러나 단지 해석이 아닌 "규칙에 따른다"거나 "규칙에 어긋난다"는 것을 보여주는 규칙 파악의 방식이 존재한다(#201). 그것은 언어사용의 실천적 관행에 의존한다(#202).

에 규칙은 해석에 대한 무한한 해석들 중의 하나일 뿐이라는 회의적 태도이다. 그리하여 이제 규칙의 적용과 기준을 위해서는 (어쩔 수 없이, 우리에게 주어져 있는) 언어공동체의 사용에 기댈 수 밖에 없다. 둘째는, 올바른 사용을 결정하는 것은 사실이 아니라는 것을 긍정하는 태도이다. 즉 객관적 사실은 언어사용의 근거로서 필요하지도 충분하지도 않다는 것이다. 그보다 규칙의 근거는 바로 언어 능력을 가진 자들의 원활한 언어 사용 방식에 있고 또한 그것으로 충분하다는 태도이다.

전자의 태도에 의하면, 사용과 규칙 개념 자체가 그 무엇에도 근거를 두지 않은 해석의 해석일 뿐이므로, 의미에 대한 이론은 물론 언어란 것도 불가능하다는 언어 회의주의에 도달한다.[24] 그러나 우리가 후자의 해석을 받아들이면, 규칙이라는 것은 「일종의 해석이기는 하지만, 언어 사용을 불가능하게 만드는 끝없이 무한한 해석들 사이에 처하지 않을 만큼, 언어 공동체의 언어 사용에 정당하게 닻을 내리고 있는것으로 간주된다」 이 관점은 해석의 바닥이 없는 무근거성(회의성)을 수용함이 없이, 공동체의 언어 사용의 사실을 의미의 정당한 근거로 받아들이는 것이다. 그리하여 사용명제는 문맥에 따른 의미의 다양성과 미결정성을 함축하지만 또한 수렴적인 의미론의 가능성을 허용할 수 있다. 이 관점에 따르면, 규칙 개념은 자비 개념과 마찬가지로, 그것의 해석적 특성에도 불구하고, 해석을 단지 주관적인 것으로 만들지 않을만큼 공적이고 객관적인 근거들을 가지고 있다고 볼 수 있다.

그러나 데이빗슨과 비트겐슈타인 사이의 중요한 차이가 있다면, 데이빗슨은 (원초적 상황에서) 의미와 언어의 가능성을 자비라는 선험적 조건으로 규정하는 한편, 비트겐슈타인은 (한 언어 공동체에서) 규칙의 근거가 되는 언어 사용의 사실로부터 언어 의미를 자연사적으로 설명하고자 한다. 데이빗슨은 자비와 합리성이라는 인간의 일반적 특성을 전제하고서만 인간들의 구체적인 생각과 말들을 이해할 수 있다고 보았다. 그리하여 그는 자비의 제약조건 위에서, 화자가 참으로 간주하는 태도들 및 화자 주위의 외부세계에 대한 관찰 등 풍부한 자료들을 가지고 출발할 수 있었다. 그리고 그런 관찰자료를 도입하는 데이빗슨의 방법은 콰인적인 행동주의 보다는 훨씬 풍부하고 규칙 회의주의 보다는 훨씬 덜 파괴적인 의미이론을 얻을 수 있었다.[25] 한편 비트겐슈타인은 의미론을 위해 한 언어 공동체의 언어 사용의 사실에서 출발한다. 우리가 의존할 수 있는 것은 언어사용의 사실, 즉 우리가 현재의 언어를 사용하고 있다는 자연사적 사실뿐이며, 의미의 이해는 언어공동체 독립적인 실재론적 요소나 또는 세계와 인간의 본성에 대한 선험적 조건들에 의존하지 않는다. 즉 비트겐슈타인이 강조하듯이 인간은 어떤 특정한 본질이나 선험적 능력'때문에' 언어를 사용하는 것이 아니라, '다만' 자연사의 일

---

24) 이것의 대표적인 경우는 크립키가 해석하는 비트이다. S.A.Kripke(1982), Wittgenstein on Rules and Private Language, Harvard University Press. 참고

25) 이해와 해석의 상황에서 자비의 원리가 적용될 만큼 풍부한 것으로 출발할 수 있다면 -그리하여 어떤 사람이 어떻게 말하고 행동하든 어떤 규칙이라도 적용할 수 있다는 규칙 회의주의가 적용되는 상황에서 벗어난다면- 그런 이유로 그 이론은 덜 파괴적이다. 그경우 규칙-회의주의와 달리, 다양한 대안적 해석들이 가능함에도 불구하고(미결정성) 그 행위자는 불변하는 어떤 것을 획득한다라고 말할 수 있을 만큼, 그 설명들 사이에는 충분히 공통적인 두엇이 존재한다.

부로서 언어를 사용하는 것이다.[26] 그렇다면 우리가 언어의 본성이나 의미에 대하여 말할 수 있는 유일한 자료는 오직 언어능력을 가진 화자들이 한 언어 공동체 안에서 실천적으로 실행하고 있는 언어사용의 사실들뿐이다. 그런 점에서 비트겐슈타인의 사용명제는 궁극적으로 언어 공동체 주의에 입각해 있다.[27]

언어 사용의 규칙 개념이 공동체 주의를 전제한다면, 자비의 개념은 무엇을 함축하는가? 언어 해석이 가능하기 위한 조건으로 도입하는 자비의 원리에 따르면, 해석자와 피해석자는 믿음의 원인 대상들을 공유하는 것으로 간주된다. 즉 우리는 공통의 원인 대상을 갖기에 우리의 대부분의 믿음들은 상호 일치할 뿐만아니라 참되기도 하다. 그리하여 우리가 '무엇'에 대하여 믿고 말하고 있는가 하는 믿음의 대상을 확인할 수 있을 만큼 많은 믿음들을 공유하는 것이 해석의 필수조건이다. 그런 점에서 자비 개념은 원초적 상황에서 공통 원인(common cause)의 존재를 함축한다. 그러나 비트겐슈타인의 규칙따르기 개념에 의하면, 그러한 공통 원인(즉 피설명항의 공유)의 존재에 대하여 회의적인 듯이 보인다.[28] 데이빗슨은 언어 공동체에 앞서 공통원인을 인정할지라도, 공동체론을 수용하는 비트겐슈타인은 그런 공통원인의 존재를 받아들일 수 없을 것이다. 결국 데이빗슨의 자비 개념에 따른 해석론이 공통원인의 존재 및 외부세계의 온건한 실재론에 의존하여 해석의 수렴가능성을 인정한다면, 비트겐슈타인의 사용과 규칙개념은 자연사적 공동체론에 의존하여 올바른 언어사용을 결정하는 것으로 이해 할 수 있다.

5. 맺음말

이상에서 데이빗슨과 비트겐슈타인의 비교를 통하여 시사하는 것은, 의미란 내 안에서건 내 밖에서건 발견되는 실재물이 아니라 공적 장치에 근거하는 일종의 해석의 산물이라는 점이다. 데이빗슨과 비트겐슈타인은 모두 데카르트 전통의 사적이고 유아론적인 개념을 넘어서서, 어떻게 공적이고 객관적인 지향성 개념 -즉 내용과 의미론-을

---

26) PI, #25에서, 비트는 '동물들은 어떤 능력을 결여하기 「때문에」 말을하지 않는다기보다는, .. 「단지」 동물들은 말을 하지 않는다'라고 말한다. 즉 동물들이 언어를 사용하지 않는다는 것이 자연사적 사실이듯이, 인간이 언어를 사용한다는 것 역시 자연사적 사실일 뿐이다.

27)비트의 규칙 따르기 개념에 대한 공동체주의적 해석에 대해서는 다음 논문들 참고. C. Peacocke(1981), "Reply: Rule-Following: The Nature of Wittgenstein's arguments", in ed. S.H.Holtzman & C.M.Leich, Wittgenstein: to Follow a Rule, (Routledgeb & Kegan Paul, 1981) ; Crispin Wright(1981), "Rule-Following, Objectivity and the Theory of Meaning", ibid.

28) 윈치의 비트겐슈타인 해석에 의하면, 원초적 상황에서 화자들이 피설명항을 공유한다는 것은 지나치게 낙관적인 생각이라고 본다. 또한 C. Wright(1981)는, 데이빗슨과 비트겐슈타인을 대조시키면서, 데이빗슨은 탐구 독립적인 사실의 존재를 수용하는 반면에 비트의 규칙따르기 개념은 그런 사실의 존재를 부정한다고 해석한다(p. 114-5).

얻을 수 있는지, 그리하여 어떻게 인간 상호간의 언어활동과 의미작용이 가능한지를 보이고자 시도하였다. 이러한 작업은 마음 안의 대상이나 형이상학적 대상을 상정함이 없이, 즉 '그림의 매개'와 같은 신화없이, 인간의 사고와 언어의 가능성을 보여주었다는 점에서 현대적 의의를 갖는다. 이러한 관점에 따르면 내용과 의미는 형이상학적 실체가 아니며, 즉 심리적 실체도 물리적 실체도 아니며, 지향성은 의미론적 범주에 속하는 개념이 된다. 즉 지향성의 문제는 실체를 발견하는 문제가 아니라, 어떻게 인간의 사고와 언어를 이해하게 되는가의 문제이다.

이러한 공통의 작업을 데이빗슨은 자비라는 선험적 조건을 통하여 수행하는 한편, 비트겐슈타인은 자연사로서의 언어에 대한 사용과 규칙 개념을 통하여 수행한다는 점을 논의 하였다. 그런데 데이빗슨의 자비 개념과 비트겐슈타인의 규칙 개념의 특징적 차이는 보다 근본적으로는 그들이 제기하는 문제의 특성에서 온다고 보여진다. 데이빗슨은 언어와 해석의 가능성에 대한 선험적 물음을 제기하고 「자비」라는 선험적 조건을 답변으로 제시한다. 즉 데이빗슨은 언어의 가능조건을 물음으로써, 자비 개념을 통하여, 합리성이라는 선험적 능력을 인간의 본질적 요소로 상정한다. 그 능력은 언어능력의 필요충분조건이라는 점에서 본질이 된다.[29] 한편 비트겐슈타인은 명백히 그러한 선험적 물음을 거부한다.[30] 즉 비트겐슈타인이 "인간의 언어사용은 자연사적 사실"이라고 했을 때, 자연사는 정당화나 의심에서 제외되는 것이라는 점에서 언어 사용에 대한 정당화나 언어능력의 조건 등에 대한 물음은 무의미한 것이라고 간주하였다. 나아가 그는 인간의 언어능력에 대한 어떠한 (선험적) 정당화도 필요하지 않으며 오히려 정당화의 시도는 여러가지 혼란과 오류를 가져올 수 있다고 보았다.

자연사로서의 언어에 의하면, 우리는 다만 자연사의 일부로서 언어를 사용할 뿐이며 또한 한 언어 공동체에 주어진 언어의 실천적 관행을 통하여 의미를 파악하고 언어의 올바른 사용을 터득한다. 자연사는 의심에서 제외된다는 점에서 확실성을 갖지만 그것은 필연적이거나 선험적인 의미에서 확실성을 뜻하지 않는다. 그렇다면 인간이 언어를 사용한다는 사실로부터 인간의 어떤 본성이나 선험적 능력을 도출하려는 시도는 잘못이 된다. 마찬가지로 동물이 언어를 사용하지 않는다는 사실로부터 인간에게는 있지만 동물에게는 결여된 능력(즉 사고와 이성의 능력)을 도출함으로써, 인간과 동물의 차이를 주장하려는 시도도 잘못이다.[31] 그것은 자연사의 사실로서만 받아들여야 한다는 것이 비트겐슈타인의 생각이다.

데이빗슨과 비트겐슈타인의 차이를 이런 관점에서 이해할 때, 즉 인간의 언어사용에 대한 선험적 규정과 자연사적 사실로 각기 이해할 때 우리는 원초적 상황에서 발생할 수 있는 상대주의 문제에 대해 어떤 조명을 해준다. 데이빗슨은 언어를 사용하

---

29) Davidson(1982), "Rational Animals", ed. E. LePore, B.P. McLaughlin, Actions and Events, (Basil Blackwell, 1985), pp.473-480.

30) PI, #25 참고.

31) 언어능력의 여부(즉 이성의 능력 여부)에 따라서 인간와 동물의 질적인 차이를 논증하려고 시도했던 대표적인 사람은 데카르트였다(방법서설, 5부). 그러나 비트겐슈타인에 의하면, 그러한 차이는 자연사적 사실 이상의 아무런 의미도 갖지 않는다.

는 존재들 간에는 원칙적으로 이해와 해석이 가능하며 개념적 상대주의의란 발생할 여지가 없다고 낙관한다. 그의 자비의 개념이 그런 원초적 상황에서 의미 해석의 가능성을 설명해준다. 그러나 비트겐슈타인의 경우에는 오직 주어진 삶의 양식과 자연사로부터 출발하므로, 상대주의에 대한 이론적 해결을 선험적으로 제시할 수 없다. 그러면 상대주의에 대한 비트겐슈타인의 입장은 무엇일까? 그 경우, 다양한 삶의 양식을 가진 공동체들도 동일한 자연사를 가지므로 상대주의는 발생하지 않는다고 말하는 것은 명백히 옳은 대답이 아니다. 비트겐슈타인의 관점에서 말할 수 있는 것은, 서로 이질적인 공동체를 만나는 원초적 상황에서 상대성으로부터 오는 충돌은 상호간에 삶의 양식을 변화시켜나가는 실천적 과정 속에서만 해소된다는 것이다. 즉 상대주의의 진정한 문제는 이론적 대립의 문제가 아니라, 자연사에 의한 실천적 차원에서 해결해야 하는 문제가 된다.