

목차

1) 들어가기.....	6
2) 다섯 책의 연결 고리로서의 τὸ ὄν(있는 것)과 οὐσία(실체)	
2-1) 티마이오스.....	13
2-2) 파르메니데아스.....	24
2-3) 소피스테아스.....	26
2-4) 범주들.....	34
2-5) 형이상학.....	36
3) εἶναι의 쓰임새 일반	
3-1) *es'의 근본 의미.....	42
3-2) 계사로 쓰인 'εἶναι'.....	45
3-3) 전이(轉移)된 뜻으로 쓰인 'εἶναι'.....	48
3-4) 실질동사로 쓰인 'εἶναι'.....	51
3-5) 이다와 있다가의 구분?	
3-5-1) ἔστι(ν) καὶ ἐστι(ν).....	53
3-5-2) (이)있다?.....	56
4) τὸ ὄν' 또는 τὸ εἶναι가 포함된 표현(表現)들	
4-1) τὸ ὄν ἔν.....	69
4-2) τὸ ὄν αὐτό καθ' αὐτό.....	82
4-3) τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός.....	92
4-4) τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.....	97
4-4-1) ὁμώνυμα καὶ συνώνυμα καὶ τὸ ἀναλογον.....	102
4-5) εἶναι 앞 뒤의 3 격.....	121
4-5-1) 'ᾱ')에 있는 것과 '᾽')에 있는 것은 다르다.....	123

두 사람의 있음(에이나이)

(김 익성)

4-5-2) τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστω.....	125
4-6) ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν καὶ ‘παντελῶς ὄν’	134
5) 논증과 인식과 정의와 앎과 우시아	
5-1) 논증의 전제로서의 우시아.....	150
5-2) 존재 구분에 상응하는 인식 구분.....	158
5-2-1) 있지 않는 것의 인식.....	173
5-3) 정의 안에서 말해지고 >있는< 것.....	174
5-4) 알려지고 >있는< 것으로서의 우시아.....	182
6) 존재에 관한 두 사람의 정의(로고스)들	
6-1) 파르메니데아스에 관한 두 사람의 비판.....	194
6-1-1) 아리스토텔레스의 비판.....	195
6-1-2) 플라톤의 비판.....	199
6-2) 있는 것은 힘이다	
6-2-1) 플라톤.....	203
6-2-2) 아리스토텔레스.....	214
6-2-2-1) 활동하고 있는 것.....	226
6-3) 있는 것은 움직여져 왔으나 움직이는 것이 아니다.....	232
6-3-1) 시간.....	241
6-4) 있지 않는 것은 류들을 묶고 분리한다.....	247
6-4-1) 있지 않는 것은 있는 것과 헤택론한 것이지, 반대(모순)가 아니다.....	255
6-4-2) 반대(모순).....	267
6-5) 있는 것은 류이다?.....	272
6-6) 있는 것의 류적인 차이가 범주이다.....	281
6-6-1) 우시아.....	284

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이):

6-6-2) 량.....	294
6-6-3) 질.....	301
6-6-4) 관계.....	307
6-6-7) '행함'과 '겪음'.....	304
6-6-6) '지남'.....	308
6-7) 있는 것은 진리이다.....	311
7) 끝내기.....	324
8) $\rho\acute{o}$ $\acute{o}\nu$ 과 $\eta\eta$	
8-1) $\rho\acute{o}$ $\acute{o}\nu$ 과 여호와 엘로힘	
8-2) $\eta\eta$ 쓰임새 일반	

도표 목차

1)하나 자체와 있는 하나(플라톤).....	19
2)티마이오스편 목차(플라톤).....	23
3)전제되고 >있는< 것과 하나(플라톤).....	25
4)두 가지 에이도스로 나누는 방법(플라톤).....	28
5)범주들(텔레스).....	35
6)분리(플라톤).....	72
7)텔레스의 하나.....	77
8)하나의 구분들.....	80
9)있는 것 자체.....	91
10)있는 것의 두 구분.....	96
11)있는 것의 양상들(텔레스).....	99
12)호모뉘마와 쉬노뉘마(텔레스).....	110
13-14)여러가지로 말하여짐(텔레스).....	115
15)몸을 이루는 요소들의 비율(플라톤).....	120
16)있음에 있어서는 여럿이지만 ‘기’에 있어서는 하나인 것들(텔레스).....	127
17·26)움직여져왔으나 움직이지않는 것들(플라톤).....	142·265
18)있는 것의 구분들.....	146
19)인식의 구분과 그 대상(플라톤).....	161
20)나누는 방법.....	176
21)앞의 구분과 그 대상.....	187-188
22)몸을 이루는 요소 삼각형과 체(몸)(플라톤).....	209-212
23)몸의 요소들(플라톤).....	213
24)시간의 흔적(플라톤).....	241-242

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이):

25)순식간의 변화와 부정(否定)(플라톤).....	264
27)우시아가 말하여지는 길들(텔레스).....	286
28)생성(텔레스).....	291
29)량(텔레스).....	295
30)디아노이아의 영역(텔레스).....	319

두 사람의 있음(에이나이)

(김 익성)

1) 들어가기

τὸ εἶναι(τὸ ὄν, 있는 것)’의 구문론적인 쓰임새(용법) 또는 뜻(의미)보다 이 논문은 플라톤과 아리스토텔레스 이 두 사람에게 의해 행해지고 >있는< 존재(있음)에 관한 정의(ὁρισμός, 定義)와 논증(ἀπόδειξις, 論證)에 관련된다. 두 사람은 그러한 용법 또는 뜻(의미)을 문제 삼기 보다는 있는 것에 **관해** 말하며, 정의하고, 논증하기 때문이다. 그래서 나는 이들이 말하고 >있는< 것에 **관해** 말하며, 정의하고, 논증할 것이다. 그러나 있는 것에 **관해** 논증하는 것은 있는 것 그 자체를 논증하는 것이 아니다. 있는 것은 그 자체 논증의 전제이며, 전제는 논증될 수 있는 그러한 것이 아니기 때문이다. 그리고 이 전제로부터 그에 관한 로고스(명제)들이 잇따르는 논증(안)에서 있는 것에 관한 정의가 말하여진다. 그래서 그 전체에 관한 얇은 이러한 논증 안에서 성립한다. 얇은 정의요 (필연적인, 텔레스) 논증 안에서 성립하는 것이며, 논증은 (필연적으로, 텔레스) 있는 것에 관한 것이기 때문이다. 그렇다면 있는 것에 **관해** 논증하는 행위는 있는 것에 관해 알아가는 행위이다. 바로 이 점이 플라톤과 텔레스 이 두 사람 모두에 있어 공통된다. 따라서, 이 두 사람에게 따르면, 알려지는 것은 ‘τὸ ὄν(있는 것)’이다. 있는 것에 **관해** 논증하면 할수록, 그 논증에 모순이 없는한, (진짜로) 있는 것이 알려진다는 것이다. 있는 것에 관한 바로 이러한 논증이 두 사람 모두의 존재(있음) 론

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이):

들어가기

이다. 그러나 논증 그 자체에 관한 논의는 아니다. 나는 있는 것에 관한 플라톤과 아리스토텔레스의 이러한 논증과 정의를 있는 그대로 본 논고(論考)에서 추적(追跡)하면서, 비교 분석할 것이다.

그러기 위한 준비 작업으로 먼저 나는 2) 플라톤의 티마이오스와 소피스테이스와 파르메니데스 편이 아리스토텔레스의 범주들 그리고 형이상학과 맺는 관련을 밝히면서, 그 다섯 책을 요약할 것이다. 그 다음 3) 그 당시 에이나이의 일반적인 쓰임새 그리고 그에 상응하는 우리 말의 쓰임새를 밝히는 가운데, ‘계사’와 ‘존재’의 배타적인, 그러나 정작 플라톤과 아리스토텔레스에서는 그어지지 않은, 구분은 ‘존재’에 관한 특정한 해석을 미리 전제한다는 것을 드러 낼 것이다.

그 다음 4) ‘τὸ εἶναι’ 또는 ‘τὸ ὄν’을 그 주요 부분으로 포함하는 두 사람의 표현들의 문법적인 구조와 그 뜻을 설명하는 가운데, 4-1) 비록 지시(指示) 방식에 있어서는 동일하지만, 있는 것은 하나도 아니며(텔레스·텔레스), 우시아도 아니라는 것(텔레스), 4-2) 자체적인 것(플라톤·텔레스)과 그리고 상대적인 것(플라톤) 또는 우연적인 것(텔레스) 등 있는 것은 크게 두 가지로 구분된다는 것, 4-3) 우연히 있는 것이라는 표현은 텔레스에게 독특한 용어라는 것, 4-4) 따라서, 두 사람 모두에 있어, 있는 것은 여러 가지로 말하여진다는 것, 4-5) ‘에이나이’ 앞 뒤의 3격과 더불어 텔레스의 독특한 표현

두 사람의 있음(에이나이)

(김 익성)

들어가기

인 ‘~에게 있어 오고 있는 그 무엇(본질)’이 성립된다는 것이, 그리고 4-6) 있는 것의 두 가지 구분 중 자체적인 것(있는 것 자체)에 관한 앎(논증)이 철학(텔레스)이요, 변증법(플라톤)이라는 것 등을 드러 낼 것이다.

그 다음 5)있는 것과 관련하여 논증(증명) 또는 앎(지식)이 지니는 방법론적인 지위(地位)를 밝히는 가운데, 5-1)개별자와 감각적인 것들에 관한 어떤 논증과 정의도 있을 수 없으며(텔레스), 앎을 추리(논증)에 있다는 것(플라톤·텔레스), 5-2)첫 번째 우시아와 두 번째 우시아의 구분은 인식의 선후 구분이며(텔레스), 두 사람의 정의와 더불어 있지 않는 것에 관한 인식 가능성이 열어진다는 것, 5-3)나누는 방법을 통해 정의는 이루어지며(텔레스·플라톤), 이런 정의를 통해서 있는 것(플라톤) 또는 우시아(텔레스)가 ‘말’하여 진다는 것, 5-4)그래서 알려지는 것은 우시아(플라톤·텔레스)라는 것 등을 드러 낼 것이다.

그 다음 6)‘토 온(있는 것)’ 또는 ‘우시아(실체)’에 관한 정의(로고스)들을 비교 설명하는 가운데, 6-1)파르메니데스의 ‘있는 것’에 관한 두 사람의 비판은 있는 것들의 여러 구분들에 근거한다는 것, 6-2)힘이라는 플라톤의 정의로부터 출발하여 텔레스는 에네르케이아와 엔텔레케이아 라는 자신의 독특한 개념에 다다른다는 것, 6-3)움직임과 쉬은 두 사람 모두에게 있는 것이긴 하지만, ‘진짜로 있는 것’ 또는 ‘있는 것 자체’는 아니라는 것, 6-4)‘토

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이):

들어가기

온(있는 것)과 ‘우시아(실체)’는 모음(플라톤)과 그리고 음절의 있음의 원인(플라톤)으로 비유하여진다는 것, 6-4-1)있지 않는 것에 관한 견해에서 두 사람은 차이나며, 이것은 ‘모순(아포파시스)’이라는 텔레스의 새로운 의미 구분에 의해, 그리고 있지 않는 것에 관한 플라톤의 새로운 해석에 의해, 확인된다는 것, 6-5)텔레스에 따르면, 류가 아니므로 있는 것은 ‘속성’이 아니며 정의되지도 않는 반면, 플라톤에 따르면, 있는 것은 다섯 가지 커다란 류들 중의 하나라는 것, 6-6)있는 것의 류적인 차이들이 범주들이며(텔레스)그리고 이러한 범주들의 짝은 이미 플라톤으로부터 보여진다는 것, 그리고 6-7) 있는 것의 진실성은 사람의 생각(디아노이아)를 통해서 로고스에로 전이(轉移)된다는 것을 드러 낼 것이다.

그 다음 7)다시 요약하는 가운데, 우시아는 선(善)의 이데아에 속한다는 것(플라톤)이 드러날 것이다. 그리고 마지막으로 나는 8)플라톤의 ‘τό ὄν’을 구약성서 출애굽기 3장 14절에 나오는 여호와 엘로힘에 관련시키는 유제비우스, 그리고 ἡγεῖναι (이)있다]의 일반적인 쓰임새를 알아 볼 것이다.

두 사람의 있음(에이나이)

(김 익성)

들어가기

범례(凡例)

1) 약칭(略稱)

‘텔레스’ → 아리스토텔레스, ‘티.’ → 티마이오스 편,
‘파.’ → 파르메니데스 편, ‘소.’ → 소피스테이스 편,
‘범.’ → 범주들, ‘형.’ → 형이상학.

그러나, 주 텍스트인 위 다섯 책 이외의 텍스트일 경우에는, 약칭을 사용하지 않고, 인용되는 책 이름을 그 쪽 수와 병기(併記)했다-예를들어, “있는 것 자체 각 각(αὐτὸ ἕκαστον τὸ ὄν, 국가, 480a11)”.
국가, 480a11”.

2) 관련 낱 말과 인용 문장의 출처(出處)

2-1) ‘문단’ 안에 관련 텍스트가 지시 되는 경우에는, 해당 쪽 수 만을 기입(記入)했다-예를들어, “인식(τὸ γνωρίζειν, 248d4)”.
그러나, 문단 안에서 지시되는 것이 참고 문헌의 저자(著者)일 경우에는, 출판 년도와 쪽 수를 기입했다.

예를들어, “나아가서, A. Speise 처럼, 첫째의 ‘ἔστω’을 계사(Kopula, 1937, p.21)라고 할 수 있을까?”.

예를들어, “나아가서, A. Speise 처럼, 첫째의 ‘ἔστω’을 계사(Kopula, 1937, p.21)라고 할 수 있을까?”.

2-2) ‘문단’ 안에 관련 텍스트가 지시되지 않는 경우에는, 해당 쪽 수를 책 이름과 병기(併記)했다.

예를들어, “인식되는(γνωρίζονται, 형., Z(10), 1036a6) 것”.

그리고, ‘문단’ 안에 관련 참고 문헌이 지시되지 않을 경우, 저자(著者)와 출판 연도와 쪽 수를 기입했다.

예를들어, “ ‘불행하게(unfortunately, C.H.Kahn(1973, p.420))’도 칸은”.
그리고, 개정 판이나 중(重)판 또는 논문이 실린 책의 경우에

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이):

들어가기

는, 괄호 안에 그 개정 판의 연도를 기입했다.

예를들어, “ W. D. Ross(1924(1981), Vol. I, lxxxviii)는 ‘is의 의미들을 혼동 함으로서 오는 오류들을 텔레스의 범주론은 바로 잡아주었다’ 라고 하는 Maier를 받아 들인다”.

그리고, ‘문단’ 안에 아무런 지시가 없음에도 불구하고, 괄호 안의 ‘쪽’ 앞에 숫자가 병기(併記)된 경우에는 본 논문의 쪽 수를 가리킨다. 예를들어, “이러한 이데아가 티마이오스 편에서는 있는 것이라고 말하여진다(136쪽)”

3) 기호

3-1) >있는<

희랍어 동사 현재 형은 진행을 포함한다. 그러나 영어(와 우리 말)의 경우, 현재 진행 형은 현재 형과 구분된다. 진행을 나타내기 위해서는 조동사 ‘be’에 ‘동사 원형 + ing’을 덧붙이거나(영어), 동사 연용형에 ‘있다’를 덧붙이기(우리 말)때문이다. 예를 들어 ‘be going to’ 또는 ‘가고 있다’처럼 말이다. 바로 이러한 ‘be’ 또는 ‘있다’를 나타내기 위해 나는 ‘> <’를 사용한다. 따라서 기호 ‘> <’는 이러한 쓰임새의 ‘있다(be)’는 희랍어에는 없었다는 것을 나타낸다.

4) 번역(翻譯)상의 어려움

4-1) ‘ἕτερον’과 ἄλλον’은 소리나는 그대로 ‘헤테론’과 ‘알론’으로 옮겨졌다. ‘the other’와 ‘another’로 영역(英譯)되곤하는 이것들에 상응하는 우리 말이 쉽게 떠오르지 않기 때문이다. 이 둘을 ‘다름’으로 옮겨 고려하면 할 수록 ‘헤테론’이 ‘알론’과 구분되므로 그렇다. 비록 ‘헤테론’은 일 종의 ‘알론’이기는 해도 말이다(78쪽). 플라톤 뿐 아니라

두 사람의 있음(에이나이)

(김 익성)

들어가기

텔레스의 경우에도 그렇다.

4-2) 'δύναμις'와 'ἐέργεια'와 'ἐντελέχεια'의 경우, 'δύναμις'는 문맥에 따라 '힘' 또는 '가능성' 또는 '잠재성'으로 옮겼으며, 뒤엣 것 둘은 각각 '활동(에네르게이아)'과 '현실(엔텔레케이아)'로 옮겼다(189쪽).

4-3) 'τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστω'는 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'으로 옮겼다(105쪽). 그 표현 방식과 'ἦν'의 시제(時制)를 나타내기 위해서이다. '있는 것'의 정의에 관련하여 '시간' 또는 '시제(時制)'는 항상 중요한 요소로 작용하기 때문이다(197쪽, 203쪽). 그러나 라틴어 'essentia'로 옮겨진 후, 지금은 영어 'essence(본질)'로 옮겨지는 것이 더 당연시 된다.

4-4) 'μετέχειν'을 나는 '관여(關與)하다'가 아니라, '나누어-지니다'로 옮겼다. 텔레스의 열 범주 중의 하나인 'ἔχειν(지니다)'는 텔레스 뿐만 아니라, 플라톤에 있어서도 'μετέχειν'과 구분되는 중요한 의미를 지니기 때문이다(256쪽).

4-5) 'τὸ εἶναι'와 'τὸ ὄν'과 'τὸ οὐσία'를 나는 대 부분 소리나는 그대로 옮겼다. 텔레스는 '토 우시아'이 '토 온'과 뚜렷하게 구분하며, 플라톤 역시, 텔레스처럼 선명하게 구분하지는 않지만(244쪽), 한 문장 안에서 이 세 가지를 함께 쓰기도 하기 때문이다. 그러나 '이다'와 '있다'의 구분 가능성 때문에, 이것들을 음역(音譯)한 것은 결코 아니다. 그리고 나는 'οὐσία'를 '존재' 또는 '실체'로 맥락에 따라 옮겼다

그러나 'ὄν'과 'τὸ ὄν'을 모두 '있는 것'으로 옮겼다. 플라톤이 말한 것처럼, '있는'과 '것(τι)'은 분리되는 것이 아니기 때문이다(63쪽, 167쪽, 200쪽). 그런데 텔레스의 경우에는 그러한 옮김이 가능하지 않을 수도 있다. 왜냐하면 '우시아'의 특성 중의 하나가 '이

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이):

티마이오스 편

(τοδε)'+‘것(τι)’이며(239쪽), 바로 이 점에서 ‘있는(τὸ ὄν)’은 ‘우시아(οὐσία)’와 구분되기 때문이다. 예를들 ‘사람인 것(ὁ τις ἄνθρωπος)’의 ‘τις’처럼 말이다(237쪽). 그러나 두 사람을 함께 다루고 있는 나는 모두 ‘있는 것’으로 옮긴다. 그러나 관사 ‘τὸ’가 ‘ὄν’에 붙었으므로, ‘τὸ ὄν’은 ‘있는 것’으로, ‘ὄν’을 ‘있는’으로 옮겨야 한다는 것은 두 사람이 말하는 사태에 적절치않다.

2) 다섯 책의 연결 고리로서의 **있(지 않)는 것과 실체**

τὸ ὄν을 주제 삼아 말한 첫 철학자는 엘레아 출신의 파르메니데스(기원전 약 540-480년 경)였다. 파르메니데스에 의해서 이르러 비로서 τὸ ἓν(단편 8.4)이 드러나기 때문이다. 그리고 이러한 파르메니데스와 엘레아 출신의 낯선이를 자신의 대화 편 주인공으로 등장시킨 자가 바로 아테네 출신의 플라톤(기원전 427-347)이었다. 파르메니데스는 파르메니데스 편에, 엘레아 낯선이는 소피스트 편에 등장한다. 나는 이 두 대화 편에 또 다른 하나의 대화 편 티마이오스를 연결시킨다. 비록 τὸ ὄν이 아니라 τὸ γινόμενον(티., 27d6, 생성된 것)을 주제 삼아 주로 말하기는 해도, 생성된 것과 분리되고 >있는< 것에 관해서도 말하기 때문이다. 따라서 티마이오스 편에서 있는 것에 관해 무엇이 말하여지는지를 개괄해 볼 필요가 있다.

2-1) 티마이오스 편

두 사람의 있음(에이나이)

(김 익성)

티마이오스 편

어떻게 보면 있는, 헤데론한 어떤 것으로 나타난다. 마찬가지로 파르메니데
에스 편에서도 우시아(존재)를 지니는 것으로 나타난다. 이렇게 이 두 대화
편은 있지 않는 것을 문제 삼는다. 그리고, 위 인용문에서 보여지듯이, 티마
이오스 편 역시 있지 않는 것을 문제 삼는다. ‘항상 생성되는 것이어서, 결
코 있지 않는 무엇?’이라는 말은 생성된 모든 것에 **관해** 말 하려는 티마
이오스가 문제 삼는 것이 다름 아닌 바로 있지 않는 것이라는 점을 드러
내기 때문이다.

나아가서, 있지 않는 것은 로고스와 더불어 생각되는 것이 아니라 감각
과 더불어(μετ’ αἰσθήσεως, 28a1)역견(능력)에 의해 역견화 되는 것으로서, 항
상 생성 소멸하는 것이지 진짜(온토오스) 있는 것이 아닌 반면, 있는 것은
로고스와 더불어 생각(노에에세이)되는, 항상 동일한 것(κατὰ ταῦτα, 28a1)이
다. 바로 이 동일한 것이 생성는 것의 원형인 이데아이며(216쪽), 생성되는
모든 것이 그것에 의해서(ὑπο, 28a4)되어지는 바로 그 원인이다. 이러한 이
데아가 티마이오스 편에서는 있는 것이라고 말하여진다(138쪽).

나아가서, 그 대화편에 따르면, 말(로고스)은 그 말이 묘사하는 것과 흡

2) 여기 27d6-28a1에서 ‘있지 않는’과 ‘항상 생성되는’이라는 구(句)가 동격
을 뜻하는 ‘ , ’로 연결된다는 것은 있지 않는 것은 항상 생성되는 것이라는
것을 보여 준다.

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 ‘τὸ ὄν(있는 것)’과 ‘οὐσία(실체)’

티마이오스 편

몸의 직속 지배자 또는 여(女) 주인인 영혼을 다음과 같은 요소로 만들었다. 부분이 없는(테아스 아메리투으, 35a1), 항상 동일한 우시아(존재) 그리고 몸에서 생성되는, 부분을 지니는(메리스테아스) 우시아(존재) 등 이 양자 존재(우시아)로부터 중간적인 종의 세 번째 존재(우시아스, 35a4)를 형성한다. 그 자체 부분이 없는 것들을 부분 지니는 몸적인 것들(투으 카타 타 소 오마타 메리스투으, 35a6)과 함께 섞어 중간적인 것을 형성했다. 그러면서 이 세 가지 있는 것들을 취해서 이것들 모두를 하나의 이데아로 섞어, 묶여 지는 것을 꺼려하는 헤테론한 것의 자연의 존재(우시아)를 강제로(βίαια, 35a8) 동일한 것 안에 집어 넣는다. 이것들을 이 중간적인 존재와 섞어 셋으로부터 하나를 만들면서 신은 다시 이 전체를 나눌 수 있을 만큼의 많은 부분들로 나눈다. 물론 이 각기 부분도 동일과 헤테론과 존재(우시아)의 합성이다.

바로 여기에서 소피스테아스 편과 이어지는 점이 발견된다. 소피스테아스 편에서 말하여지는 가장 큰 류들의 분류가 여기 티마이오스 편에서도 그대로 적용되기 때문이다. 앞에서는 움직임, 정지(쉽), 동일, 헤테론(다름), 등 다섯가지 큰 류는 서로 섞어진다고 말하여지는 반면, 뒤에서는 동일, 헤테론, 있는 것(실체) 이 세 가지가 합해져 각기 부분 하나가 이루어진다고 말하여지기 때문이다. 바로 이 부분들로 이루어진 전체가 영혼이다.

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'οὐσία(실체)'

티마이오스 편

그래서 이 전체 영혼은 동일과 헤태론과 존재(우시아)로 합성된 그 만큼의 부분들로 이루어진다.

나아가서 여기에서 파르메니데스 편과의 연결 점도 발견된다. 동일과 헤태론과 있는 것(실체, 우시아, 존재) 등의 류 또는 종이 이데아 론의 새로운 전개 라고도 말해질 수 있을 파르메니데스 편에서도 그대로 나타나기 때문이다. 이러한 나타남은 반대들을 안에 품어 스스로를 부정(否定)하면서, 부정된 그것을 다시 부정하고 ‘>있는< 하나’를 그려 내는 다음 쪽의 도표에서 적나라하게 보여질 것이다. 그리고 그 도표에서 빨강 색을 띤, 소피스테에스 편의 결정적인 부분에서 나오는 가장 큰 다섯 가지 류에 여기 티마이오스 편에서 나타나는 동일과 헤태론과 존재가 속한다는 것은 티마이오스 편과 소피스테에스 편과 파르메니데스 편이, 다음 쪽 도표에서처럼, 서로 연관된다는 것을 확인해 준다. 그러나 나는 이러한 연관의 의미에 대해 여기에서 더 이상 말하지 않으려다. 왜냐하면 지금 이 대목에서는 문제의 그 세 대화 편의 연결 고리만을 지적 해 내는 것으로 만족하기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이):
: 다섯 책의 연결 고리로서의 ‘τὸ ὄν(있는 것)’과 ‘αἰσία(실체)’

티마이오스 편

	하나			
	하나자체	있는하나		
전제	만약하나 라 면	하나만약 있다 면		
실체	지니지않음	나누어지님		
여럿	아니다	있다		
부분의전체				
전체의부분				
한계	무한하다			
수	아니다	(무한히많이) 있다		
모양		있다		
안				
움직임				
쉽				
동일				
헤태론				
같음			있다	있지않다
같지않음			있지않다	있다
똑같음			있다	있지않다
똑같지않음			있지않다	있다
접촉		있다	있지않다	
늘다		있고된다	있지않고되지않는다	
쪼다		있지않고되지않는다	있고된다	
동일한나이		있다	있지않다	

(도표 1 - 하나 자체와 있는 하나)(42쪽, 65쪽)

파르메니데스 편의 이 도표에서 나타나는 **동일**과 **헤태론**과 **실체**(존재, (이)있다)가 있는 그대로 소피스테이스 편과 티마이오스 편에서, 비록 다른 맥락에서이기는 해도, 나타난다는 것은 이 세 대화 편의 상호 연관성을 보여 줄 것이다.

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
 : 다섯 책의 연결 고리로서의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'οὐσία(실체)'

티마이오스 편

티마이오스는 계속해서 말한다. 본디 영혼의 자연은 영원(αἰώνιος, 37d3) 하였으나, 이 영원성을 생성된 것에 모두 부여하는 것은 불 가능하다. 따라서 신은 이 영원한 것을 닮은 움직이는 것을 만들어야겠다고 결심했다. 하늘을 질서있게 하였을 때, 그는 이 닮은 것(에이코나, 37d7)을 수에 따라 영원히 움직이게 만든 반면, 영원성 자체는 하나로 남아있게 하였다. 영원한 것을 닮은 이 움직이는 것을 티마이오스는 시간(χρόνον, 37d7)이라고 부른다. 하늘이 생성되기 전에는 낮과 밤과 월과 년(年) 등이 있지 않았으나, 하늘이 생성됨과 동시에(함마) 시간의 부분이라 불리워지는 과거와 미래가 시간의 종(에이도스)으로 생성됐다.

그러나 우리는 무 의식적으로 시간의 이러한 종을 잘못 영원한 존재(우시아)에 옮겨 놓는다. 왜냐하면 우리는 ‘그것이 있어 오고 있고, 또는 있고, 또는 있을 것이다’ 라고 말하나, 실은 ‘있다(τὸ ἔστιν, 37e6)’만이 적절히 그 영원한 실체에 고유하게 적용되는 반면 ‘있어 오고 있는(τὸ ἦν, 38a1)’과 ‘있을(τὸ ἔσται)’은 단지 시간 안에서만 생성되는 것에 적용되며 그리고 되는 것들은 움직이는 것들인 반면 움직이지 않고 영원히 동일하게 있는 것은 시간에 의해서 더 늙거나 또는 더 젊어질 수 없기 때문이다. 더군다나 영원히 동일하게 있는 것은 ‘과거에 되어졌다’ 라고, 또는 ‘지금 되어진다’ 라고, 또는 ‘미래에 될 것이다’ 라고 말하여질 수 없으며 그리고 자리를 옮겨가야

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이):
: 다섯 책의 연결 고리로서의 ‘τὸ ὄν(있는 것)’과 ‘αἰσία(실체)’

티마이오스 편

만 하는 감각적인 것들이 생성하기 때문에 겪는 그러한 상태에 그것은 처하지도 않는다. 과거와 미래 등 시간의 부분들은 영원성을 닮은 그리고 수에 따라 회전하는 시간의 종일 뿐이다. 그래서 생성된 것을 ‘생성 해 있다’라고, 생성되는 것을 ‘생성되고 있다’라고, 생성 될 것을 ‘생성되고 있을 것이다’라고, 그리고 있지 않는 것을 ‘있지 않(는 것으로 있다)’라고 하는 것은 적절치 않느(οὐδὲν ἀκριβές, 38b3)말들이다(206쪽). 생성 또는 움직임과 있음의 이러한 구분은 소피스테이스 편에서도 확인된다. 있는 것과 움직임은 서로 가장 커다랗게 구분되는 류이기 때문이다.

나아가서 티마이오스는 에이도스 이외에도 공간(τὸ τῆς χώρας⁴, 52b8)을 ‘항상 있는 동일한 것’이라고 말한다. 공간 역시 생성과 구분된다는 것이다. 그리고 에이도스와 마찬가지로 공간 역시 믿음의 영역에 속하지 않는다. 공간은 모든 감각이 부재(不在)할 때 어떤 논리(λογισμῶ, 52b2)에 의해서 파악되는 것이기 때문이다. 이러한 공간은 모든 생성을 받아 들이는 유모(τιθήνην, 48e6)라고도 불리운다. 생성되는 모든 것이 공간 안에서 자신의 모양을 갖추기 때문이다. 그러나 공간 그 자체에는 아무런 모양이 없다(아

4)텔레스는 이러한 플라톤의 공간(χώρας)을 질료와 동일시한다. “플라톤은 질료와 공간을(τὴν ἕλην καὶ τὴν χώραν, 209b11-12)동일한 것이라고 티마이오스에서 말했다(자연학(Δ), 209b11-13)”

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 ‘τὸ ὄν(있는 것)’과 ‘οὐσία(실체)’

티마이오스 편

모르폰). 밖으로부터 받아 들여지는 것들의 어떠한 꼴(이데아)들로부터 자유롭지 않는한 공간은 모든 것을 받아 들일 수 없기 때문이다. 만약 어느 한 꼴을 지닌다면 그에 반대되는 꼴을 받아 들일 수 없을 것이므로 그렇다. 그래서 영원한 것을 닮은 모든 것 전체를 두루 받아 들이는 것은 어떤 특정한 꼴을 반드시 결여해야만 한다. 이것은 어떤 신비스러운 길로 누우스에 관여하는, 아주 포착하기 어려운, 볼 수 없는 그리고 모양이 없는 그러한 종이다. 그러나 이것은 '진짜로 있는 것(온토오스 온, 52c5-6)'이 아니라, 꿈속의 것과 같은 것이다. 있는 것에 관해 이 만큼만 말하는 티마이오스 편의 내용을 다음 쪽 도표 2(티마이오스편 요약)로 요약하는 것은 본 논문의 맥락에 충분하다.

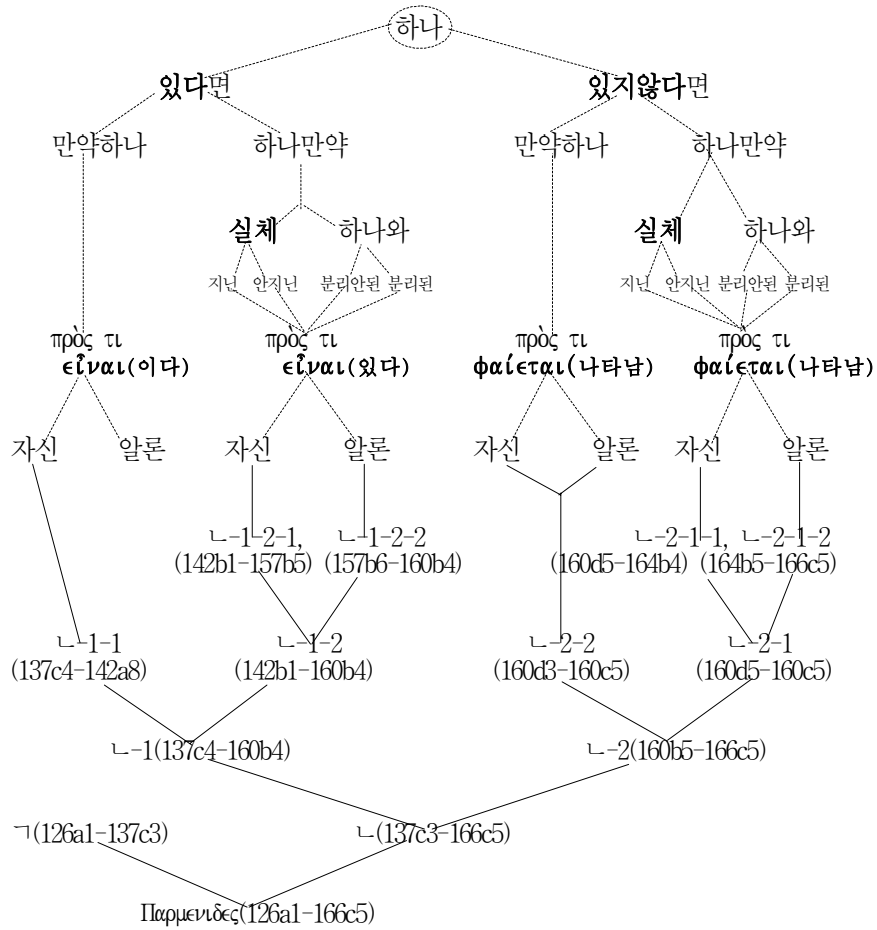
(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이):
: 다섯 책의 연결 고리로서의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'αὐσία(실체)'

파르메니데스 편

- | | |
|---|---------------------------|
| <p>1)우주에 관하여(30e1-37c5)</p> <p>1-1)우주 생성 원인(30e1-c1)</p> <p>1-2)우주는 무엇과 같을까?(30c2-31a1)</p> <p>1-3)하늘은 하나인가?(31a2-31b7)</p> <p>1-4)우주의 몸과 영혼(31b8-37c5)</p> <p>2)시간 생성(37c6-38b5)</p> <p>3)별에 관하여(38b6-39e2)</p> <p>3-1)별 생성(38b6-39e2)</p> <p>3-2)하늘의 신들 생성(39e3-40d5)</p> <p>3-3)다른 신들(40d-41d3)</p> <p>4)영혼 생성(41d4-42e4)</p> <p>5)생물의 몸과 영혼 생성(42e5-46c6)</p> <p>5-1)몸과 영혼이 섞임(42e5-44d2)</p> <p>5-2)생물의 몸 부분들(44d3-46c6)</p> | <p>누우스로부터
생 성</p> |
| <p>6)원인들 두 가지 류(46c7-47e2)</p> <p>7)모든 것의 세 가지 류-에이도스 자연 공간(48e1-53c3)</p> <p>8)몸들 생성(53c4-61c2)</p> <p>9)몸의 속성들과 살들의 생성(61c3-68d7)</p> <p>9-1)몸의 일반적인 속성-감각(61c3-65b3)</p> <p>9-2)몸의 고유한 부분들의 속성-감각(65b4-68d7)</p> <p>10)요약(69a6-69d6)</p> | <p>필연으로부터
생 성</p> |
| <p>11)죽는 영혼 생성(69d7-72d3)</p> <p>12)몸의 나머지 부분들 생성(72d4-77c5)</p> <p>13)혈관과 습과 피 생성(77c6-81e6)</p> <p>14)병에 관하여(81e7-90d7)</p> <p>14-1)병의 에이도스(81e7-86a8)</p> <p>14-2)영혼의 병(86b1-87b9)</p> <p>14-3)몸과 디아노이아(영혼) 돌보기(87c1-89b3)</p> <p>14-4)병 치료(89b3-90d7)</p> <p>15)남자 이외의 다른 생물 생성(90e2-92c3)</p> <p>16)총괄적인 끝내기(92c4-92c9)</p> | <p>누우스와 필연
으로부터생성</p> |

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'οὐσία(실체)'

파르메니데스 편



(도표 3 - 전제되고 있는 것과 하나)

위 도표 '3'을 15쪽 도표 '1'과 비교해 보면 파르메니데스 편에서 εἶναι (있음-존재)와 τὸ ὄν(있는 것-존재)과 οὐσία(실체-존재)가 어떻게 다루어지

두 사람의 있음(에이나이) : 다섯 책의 연결 고리로써의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'οὐσία(실체)' (김 익성)

파르메니데스 편

는지가 잘 드러 날 것이다. ‘만약 하나가 있다면 또는 있지 않다면, 또는 하나가 만약 있다면 또는 있지 않다면, 하나 자신 그리고 알론한(다른) 것은 자신 그리고 알론한 것에 대해 어떻게 있는가?’에 관한 논증이 바로 파르메니데스 편이기 때문이다. 이것은 파르메니데스 편의 다음과 같은 마지막 문단에 의해 확인된다.

“그래서 하나가 만약 있지 않다면 어떤 것도 있지 않다 라고 간략하게 말한다면 우리는 옳게 말하는 것인가? - 절대적으로 - 따라서 이것과 더불어서, 하나가 있는 이지 않든 하나 그것 그리고 알론한 것은 자신들에 대해 그리고 서로에 대해 모든 길로 있고 있으며 나타나며 나타나지 않는다(....πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται, 166c4-5)라고 말하도록 하세 - 가장 진실합니다(166b7-c5)”

이렇게 끝나는 파르메니데스 편이 소피스테스 편에 대해 맺는 관련은 이미 15쪽에서 말하여졌다.

2-3) 소피스테에스 편

소피스테에스 편은 있는 것에 관해 다른 두 대화 편 보다 많이 말한다. 아마 플라톤의 모든 저작 가운데서 있는 것을 가장 많이 주제 삼아 말하는 대화 편일 것이다.

지혜를 진짜(온토오스, ὄντως, 216c6)사랑하는 자가 있다면 그는 누구이

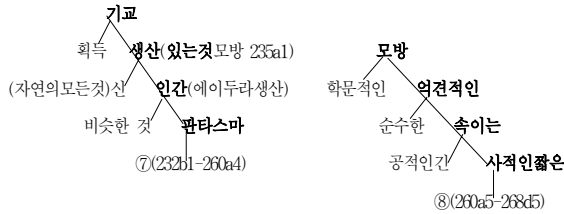
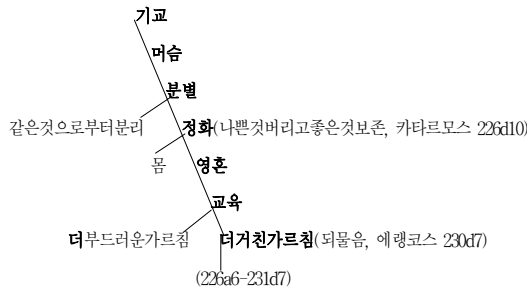
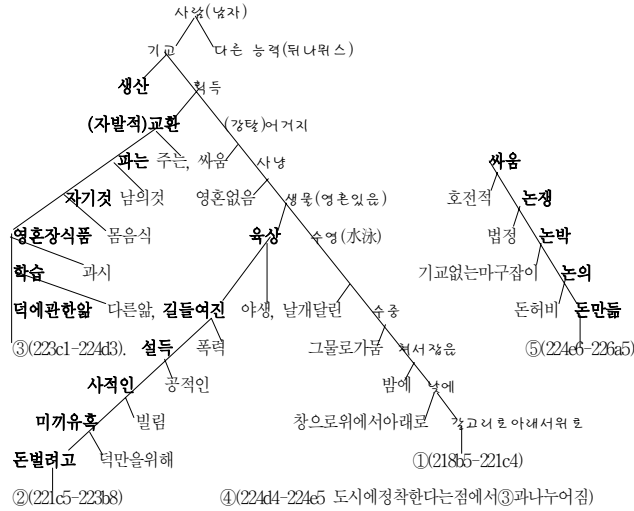
(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이):
: 다섯 책의 연결 고리로서의 ‘τὸ ὄν(있는 것)’과 ‘αἴσια(실체)’

소피스테에스 편

며, 지혜로운척 꾸며 대는(플라스토스, πλαστῶς, 216c6)자가 있다면 그는 또 누구일까? 지혜로운척 꾸며 대는 바로 이 자를 추적하는 것이 소피스테에스 편 의 가장 큰 줄기이며, 처음(218b7-c1)과 끝(268d3-4)이다. 소피스테에스를 규정하기 위해 먼저 낯선이는 소피스테에스와 같은 류(221d9)의 인간인 낚시꾼의 로고스(221b1)를 찾아가기 시작한다. 낚시꾼은 소피스테에스보다 더 잘 알려져 있을 뿐 아니라, 더 친숙하면서도 덜 복잡한 사람이기 때문이며, 같은 부류의 이 두 사람은 모두 기교를 지니기 때문이다(219a5, 221c9). 이런 두 부류의 사람을 정의하는 다음 쪽 에서 필기체는 낚시꾼에 적용되는 반면 진한 명조체는 소피스테에스에 적용되며, 갈라진 쌍 중 명조와 필기체로 갈라진 쌍은 낚시꾼과 소피스테에스에 공통인 반면 명조체로 갈라진 쌍은 소피스테에스에게만 적용된다. 그리고 끝은 사선으로 이어진 낚 말을 연결하면 각기 해당 로고스가 나온다. 다시 말해 윗 왼쪽에서 아래 오른 또는 왼쪽으로 끈게 그어진 비스듬한 선 에 걸리는 진한 필기체는 낚시꾼의 로고스의 부분들인 반면, 진한 명조체는 소피스테에스의 로고스의 부분들이다. 따라서 비스듬한 선으로 이어진 진한 필기체들을 모으면 낚시꾼이 정의(定義)되는 반면 진한 명조체들과 생물 이전까지의 진한 필기체를 모으면 소피스테에스가 정의된다.

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'οὐσία(실체)'

소피스테이스 편



‘도표 4 - 두가지 에이도스로 나누는 방법’

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이):
: 다섯 책의 연결 고리로서의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'ὑπόκειν(실체)'

소피스테이스 편

이렇듯 소피스테이스 편은 소피스테이스의 로고스 또는 정의를 찾아간다. 그렇다면 이 대화편은 소피스테이스의 정체를 드러내는 것에, 그러는 가운데 이러한 소피스테이스로부터 철학자를 분리해 내는 것에 가장 많은 지면을 할애하는 것처럼 보이리라. 그러나 실은 그렇지 않다. 약 칠분의 사라 정도 되는 많은 부분의 지면이 나눔에 의해서 소피스테이스를 규정하는 데에 할애(割愛)되는 것이 아니라, 있지 않는 것과 있는 것에 할애된다. 이것은 이 대화편의 부제⁵⁾ ἡ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός'에서도 잘 드러난다.

위 쪽 도표에서 보여졌듯이, 소피스테이스는 있는 것을 모방하여 그것의 판타스마를 생산하기 때문에, 그러나 판타스마(환상 또는 심상)은 있지 않는 것 또는 거짓이기 때문에, 소피스테이스를 규정하기 위해서는 반드시 있는 것과 있지 않는 것을 규정해야만 했을 것이고, 나아가서 소피스테이스는 말로 논쟁 논박 논의하므로서 돈을 긁어들이는 자이기 때문에 소피스테이스를 규정하기 위해서는 반드시 말(로고스) 역시 규정해야만 했을 것이다. 그러기 위해서는 로고스와 있지 않는 것의 존재 역시 반드시 전제되어야 했을 것이다. 이 때문에 플라톤의 소피스테이스 편은 있는 것과 있지 않는 것에 관한 논증(avpedei,xamen(258d5-6)이라고 말하여질 수 있으리라. 이와 같은 소피스테이스 편の内容은 다음처럼 다섯 가지로 구분 될 수 있으

5) Auguste diès 판(Übersetzung von F.Schleiermacher, 1990)

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'οὐσία(실체)'

리라.

첫째, ‘소피스테이스는 무엇(τί, 218c1)인가?’ 라는 물음이 제기 되는 부분(216a1-2 18b4). 둘째, 공통의 한 이름을 두 가지 에이도스(219a8)로 계속 나누어 가는 방법(Μέθοδος, 219a1, 22)을 통해서 위 물음에 대한 답 여섯 가지가 말하여지는 부분(218b5-232a7). 셋째, “ ‘있는 것’을 모방하는 자가 소피스테이스이다 ” 라는 일곱 번째 답에 이어, 그 화제가 있지 않는 것과 있는 것으로 옮겨 간 부분(232b1-260b9). 넷째, 있지 않는 것에 관련되는 화제인 로고스와 역전을 다루는 부분(260b10-264d2). 마지막으로 다섯 째, 다시 나눔의 방법을 통해 다다른 대중 선동가와 소피스테이스-지혜를 모방하는 자(μυμητής ὄν τοῦ σοφοῦ, 268c1, 22)-로부터 정치인과 철학자가 분별되는 부분(264d3-268d5).

그래서, 요약하자면, 티마이오스에서는 생성되는 것과 결부되고 >있는< 것 또는 있음이 말하여지며, 소피스테이스 편에서는 있지 않는 것과 결부되어 >있는< 것 또는 있음이 말하여지는 반면, 파르메니데스 편에서는 하나와 결부되어 >있는< 것 또는 있음이 말하여진다. 생성되는 것은 있지 않는 것이다 라고 직접 말하여지므로 앞 두 대화 편에서는 있지 않는 것과 결부되어 >있는< 것 또는 있음에 **관해** 말하여지고 있음이 분명하다. ‘있지 않

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이):
: 다섯 책의 연결 고리로서의 ‘τὸ ὄν(있는 것)’과 ‘σίσις(실체)’

소피스테이스 편

는 것을 있지 않(는 것이)다(εἶναι, 37b3)'에 관해 말할 때(καίρως, 38b4)가 아니라는 티마이오스 편의 언급은 이러한 소피스테이스 편을 염두에 두고 한 말은 아니었을까? 그렇다면 티마이오스 편과 소피스테이스 편은 아주 자연스럽게 그 주제에 있어 연결된다. 물론 '있지 않는 것은 생성되는 것이다' 라는 말이 소피스테이스 편에 직접 주어지는 것은 아니다. 그 대신에 '있지 않는 것은 (있는 것과) 헤태론한 것이다' 라는 로고스 직접 주어진다. 그런데 바로 이 (말)로고스이 그대로 파르메니데스 편에서 직접 주어진다. 헤태론한 것이기는 한데 무엇과 헤태론한가? 바로 알론한 것과 헤태론하다 라는 말이 덧붙여지면서 말이다.

그렇다면 있지 않는 것에 관한 이 세 대화 편의 말은 분명히 서로 어긋나는 것이 아니다. 서로 보충하고 >있다<. 티마이오스 편에 따르면 있지 않는 것이란 생성되는 것이며 소피스테이스 편에 따르면 있지 않는 것이란 있는 것에 반대되는 것이 아니라 헤태론하게 있는 것(있는 것과 헤태론한 것)이고 파르메니데스 편에 따르면 헤태론하게 있는 것일 뿐만 아니라 알론한 것과 헤태론하게 있는 것이기 때문이다.

물론 이 세 대화 편 각각의 내용은 고유하다. 티마이오스 편은 있지 않는 곧 생성된 것에 관해 포괄적으로 말하는 반면에 소피스테이스 편은 있는 것과 있지 않는 것을 주제로 삼아 말하는 가운데 그 시대의 소피스테이스

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'οὐσία(실체)'

소피스테이스 편

스를 정의하면서, 정의하는 방법 일반을 보여주고 있으며 파르메니데스 편은 하나와 알론한 것이 자신 그리고 해테론한 것에 대해 어떻게 있는지를 말하고 있기 때문이다. 그러나 이 세 대화 편들이 어느 한 특정 주제로 밀접하게 묶어질 수 있다는 것은 분명하다. 그래서 나는 플라톤이 말하는 있음에 관한 텍스트로 이 대화 편들을 선택했다⁶⁾.

그래서 티마이오스는 생성과 구분되고 >있는< 것의 측면에서, 소피스테이스는 있는 것과 있지 않는 것의 양 측면에서, 파르메니데이스 편은 하나와 하나 아닌 것의 측면에서, 있는 것에 **관해** 말한다. 그리고 이 셋 중에서도 뒤엣 것 둘에서 있는 것이 주로 말하여진다. 실체(우시아)와 비(非)실체(μη οὐσία, 소., 162a8)를 나누어 지님(μετέχειν, 파., 143a4)을 통해 알론한 류와 종들이 서로 교통하는 길, 다시 말해 있거나 있지 않는 길에 대해 그 두 책은 말하기 때문이다. 그러나 있는 것 그 자체를 주제로 삼아 말하는 것은 소피스테이스 편 뿐이다. 파르메니데이스 편은 우시아(실체)를 나누어지는 길을 주제로 삼는다 라고 말하여질 수 있기 때문이다.

6) 물론 테아이테토스 편과 필레보스 편 그리고 그 이전 작품들이라고 말하여지는 국가와 파이돈 등에서도 ‘있는 것’과 관련된 내용을 끄집어 낼 수 있다. 그러나 일부를 제외하고는 있는 것을 주제로 삼아 집중적으로 말하고 있지 않다. 필요할 때 나는 인용(引用)할 것이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이):
: 다섯 책의 연결 고리로서의 ‘τὸ ὄν(있는 것)’과 ‘οὐσία(실체)’

소피스테이스 편

다시 말하자면, 소피스테이스 편에서 드러나는 우시아(와 있음)을 여러 이데아(또는 에이도스)들이 나누어 지니는 바로 그 길이 파르메니데스 편에서 말하여진다. 내가 보기에는, 바로 이러한 우시아(실체)를 아리스토텔레스가 자신의 범주들(특히 4장) 그리고 형이상학(특히 제1타, 제2타, 제3타, 람다 편)에서 문제 삼는 것 같다. 플라톤의 그 두 대화 편은 'τὸ ὄν'과 'εἶναι'와 구분될 수도 있을 οὐσία(우시아, 실체)를 거론하기는 하나, 그 우시아를 문제 삼지는 않기 때문이다. 그렇기 때문에, 아리스토텔레스는 자신의 그 두 책에서 각기 것의 실체(οὐσία ἐκάστου, 형., 1041a27)에 관해 말하는 것이 아닐까?

있는 것과 우시아(실체) 이외에도 나뉘어 의한 정의 방법(Μέθοδος, 소., 219a1) 역시 소피스테이스 편(267d5-6)을 거쳐 형이상학(1037b28-29)으로 흘러 들어간다. 그래서 있는 것 또는 실체 뿐 아니라 정의하는 그 방법에 있어서도 우리는 소피스테이스와 파르메니데스를 지나 범주들을 통해 형이상학에 다다른다. 그러기에 범주들은 형이상학으로 가는 길목이다. 커다란 줄기 따라 흘러 들어오는 과제(課題)가 범주들에서 먼저 간단히 목 짚어 소개된 후, 형이상학에서 정리되는 것처럼 보이기 때문이다. 형이상학과 범주들의 그 나머지 내용은 이러한 실체와 있는 것에 관해 말하기 위해 쓰여지는 여러 용어와 방법과 그에 관한 앎을 더불어 말한다.

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'οὐσία(실체)'

2-4) 범주들

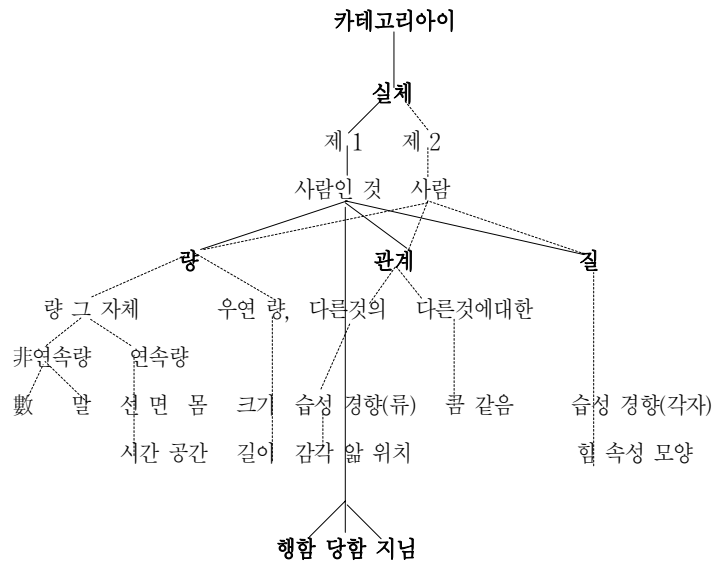
카테고리아이(범주들)은 타 메타 타 퀴지카(형이상학)으로 가는 길목처럼 보인다. 커다란 줄기따라 흘러 들어오는 화제(話題)를 먼저 간략히 목짚어 소개한 후 형이상학에서 자세히 설명하는 것 같기 때문이다. 로고스에 있어서는 주로 '설명'보다 소개가 먼저이듯(범., 14a2-3), 큰 길 또는 주요 지점에 있어서도 그리로 가는 길목이 먼저일 터이다. 길목이 중요하다. 길목에서 노리고 있으면 무엇인가 잡힌다. 범주들도 형이상학도 후세 사람들이 아리스토텔레스 사 후에 펴낸 것이므로, 시기의 선 후 보다는 내용상 흐름과 변화가 더 중요하다.

후세 사람들이 편집해 낸 것이어서 그런지 범주론 중간에 본인의 글이 아닌 듯한 것이(11b9-18) 끼어 들어 있다. 이 글 도막을 축으로 해서 내용이 확연히 갈라진다. 그 이전 1a1에서 11b8까지는 범주들 중 실체 량 관계 질 행함 등이 설명되고, 그 이후 11b9에서 15b33까지는 이러한 범주들을 설명하는데 쓰여진 말들 중 대립·먼저·동시에·움직임 등이 설명된다. 그리고 그 이전의 시작 부분(1a1-1b24)에서는 호모오뉘마(동음이의어)·쉬노오마(동의어)·빠로오마(동근(同根)어)·연결(쉽플로케에스 1a16)·기체로부터·기체안에·차이 등이 설명되며, 그 이전 부분의 본론(1b25-11b8)에서는 위에서 언급된 범주들이 방금 언급된 말들과 뒤섞여지며 설명된다. 그리고

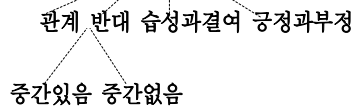
(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이):
: 다섯 책의 연결 고리로서의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'συσία(실체)'

범주들

그 이후 끝 부분(15a17-15b34)에서는 지님(토 에케인)이라는 범주가 설명된다. 이를 도식으로 나타내면 아래와 같다.



범주들을 설명할 때 필요한 말들: 동음이의어, 동의어, 동근어, 연결, 기체로부터, 기체안에, 차이, **대립**, 먼저, 동시에, 움직임.



(도표 5 - 범주들)

이러한 범주들은 있는 것을 규정해 놓은(ᾠρισται, 형., 1029a21)것들이다.

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'οὐσία(실체)'

형이상학

천적인 반면, 어떤 앎은 생산적인이며, 어떤 앎은 이론적이다(1025b25-26). 이러한 앎들 중에서 가장 뛰어난 것이 있다면 그것은 무엇일까? 지혜(소피아)가 바로 그것이다. 그리고 이러한 지혜는 있는 것들 중에서도 가장 먼저 있는 것으로서의 우시아(실체)에 관련한다. 가장 먼저 있는 것이니, 나중에 ‘있는’ 것들의 원인임은 두말할 나위도 없다. 그런데 있는 모든 것들의 맨 처음 원인인 이 우시아는 두 가지로 나뉜다. 흔히 이 것(토데 티)이라고 말하여지는 첫 번째 것과, 이 것에 속하는 그리고 이 것을 알려주는 것으로서의 두 번째 것 곧 에이도스(種, 1042b8)-어떤 것에 있어 오고 있는 그 무엇(토 티 에엔 에이나이, 1048a28, 본질)-이다. 사람을 보기로 들자면, 종인 사람을 통해서 사람인 것(티노스 안드로오프, 범, 1a22)이 알려진다. 다시 말해 이 사람(것)으로서 알려진다. 따라서 앎이 정의들로 이루어진다면, 정의(호리스모스)되는 것은 사람인 것 또는 어떤 사람 또는 이 사람이 아니라, 사람일 것이다. 따라서 정의(定義)를 통한 인식의 선 후7)에 보자면 종(에이도스)이 그 첫 번째 것이리라(145쪽).

‘있는 것은 무엇인가?’ 보다는 ‘가장 먼저 있는 것(우시아)은 무엇(τί, 1028b4)인가?’라고 묻는 *텔레스는 우시아(실체)라고 말하여질 수 >있을< 것

7) 여기서 나는 앎(에피스테에메)과 감각 인식(του γνωστού, 형, 1016b20)을 구분한다. 앎은 정의에 의한 인식이지, 감각적인 인식은 아니기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 ‘τὸ ὄν(있는 것)’과 ‘οὐσία(실체)’

형이상학

신(神)과 동일시된다. 이러한 신에 관한 앎(1029a19)이 궁극적으로 지혜이다. 있는 [것으로서의 있는(토 온 에에 온, 1003a21)] 神에 관한 앎이 모든 앎들 가운데 최상의 앎(1029a20)이기 때문이다.

이상(以上)은 13권9)으로 이루어진 형이상학을 있는 것과 실체에 초점을 맞추어 말해 보았으나, 실이 13권 모두가 매끄럽게 그 내용에 있어 이어진다고 만든 볼 수 없다. 물론 분리된 강의록들이 후대에 편집됐으니 그럴 수밖에 없으리라. 다소 밀접하게 연관되는 주제들이 서로 연이어져 펼쳐지도록 편집했을 터이기 때문이다.

먼저, ‘지혜는 무엇인가?’ 라는 이 물음이 간직하는 어려움들이 분석되면서, 지혜를 찾아 갔던 선행자들의 의견이 요약 비판된다. 바로 이 부분에 알파 베타 감마 엡실론 전부와 그리고 갠과 앞 부분이 속한다. 다음으로, 있는 것을 말하기 위해 주로 거론된 용어들이 설명된다. 이 부분이 델타이다. 그 다음으로, 우시아들이 집중적으로 설명된다. 이 부분에는 제타 에에타 이오타 람다 뮈 뉘 등이 속한다. 그 사이에 잠재성과 활동성과 현실태와 진실이라고 말하여지고 >있는< 것들이 설명된다. 이 부분에는 테에타가 속한다. 그리고 움직임이 분석된다-자연학의 요약이리라. 이 부분에는 갠과 편 뒷 부분이 속한다. 이처럼 형이상학 총 (13 권 또는) 14권은 다섯 부분

9) 큰 알파와 작은 알파를 각기 낱 권으로 계산한다면, 14권이다.

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 ‘τὸ ὄν(있는 것)’과 ‘οὐσία(실체)’

형이상학

으로 그 내용에 있어 나누어질 수 있다. 권 별로 그 내용을 요약해 보자.

‘지혜란 무엇인가?’라고 물은 뒤, 지혜를 찾아 갔던 선행자들의 의견들이 요약 비판되는 큰 알파와 그리고 철학은 ‘진실에 관한 앎이다’ 라고 말하는 작은 알파로 **알파** 권은 이루어지며,

우리들이 찾고 >있는< 앎이 지니는 어려움들 14가지가 열거 분석되면서 **베타** 편에서는 그 문제점들이 선명해지고,

감마에서는 있는 것으로서의 있는 것(있는 것 자체)에 관한 앎(철학)이 다루는 것은 실체라는 것이 말하여지면서, 앎의 아르케에 관련된 (반박) 논증이 이루어진다.

델타 편에서는 있는 것을 말하기 위해 쓰여지는 여러 용어들이 설명된다. 아르케에 · 원인 · 요소 · 자연 · 필연적으로 하나 · 있는 것 · 우시아(실체) · 동일 · 차이 · 같음 · 대립 · 먼저와 나중 · 뒤나뒤스(잠재성, 힘) · 량 · 질 · 관계 · 목적 · 한계 · ~에따라 · 배열 · 관습 · 속성 · 결여 · 결여 · 갖다 · 안에 있음 · 부분과 전체와 모두 · 잘린 · 류 · 거짓 · 우연 등이 오늘 날의 사전에서처럼 간략하게 설명된다.

엡실론에서는 앎이 분류되고,

제타에서는 에이도스로서의 우시아가 말하여지며,

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이):
: 다섯 책의 연결 고리로서의 ‘τὸ ὄν(있는 것)’과 ‘οὐσία(실체)’

*es와 εἶναι

에에타에서는 감각 실체 또는 질료 그리고 질료를 지니지 않는 것이
말하여진다.

그리고 있는 것은 잠재성(힘)과 활동성과 현실태라고도 말하여지며, 진
실이라고도 말하여진다는 것이 **테에타**에서 말하여지며,

하나도 실체일까 라는 물음이 제기되면서 열리는 **이오타**에서는 있는
것과 있음, 하나와 여럿과 많음에 관해 말하여지고,

앞에 관한 어려움과 항상 진실인 것이 말하여지는 **값파**에서는 더불어
움직임도 설명된다.

람다에서는 소멸하는 우시아와 영원한 우시아들, 곧 감각적인 우시아와
움직이지 않는 우시아가 말하여지며,

뫼와 뉘에서는 ‘산술적인 것과 기하학적인 것 등 수학적인 것과 이데아
도 실체일까?’ 라는 물음이 조사된다.

따라서, 있는 것과 실체는 형이상학과 범주들 뿐만이 아니라, 소피스테
에스 편과 파르메니데스 편 그리고 심지어 티마이오스 편까지를 묶어주는
하나의 고리 역할을 한다. 나는 이 연결 고리에 관해 이제까지 말했다.

이제는 플라톤(기원전 427-347)과 아리스토텔레스(기원전 384-322)이
쓰고 >있는< ‘τὸ εἶναι(있다)’ 라는 낱말의 일반적인 구문론적인 쓰임새 일

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 ‘τὸ ὄν(있는 것)’과 ‘οὐσία(실체)’

*es와 εἶναι

반과 그 뜻에 대해, 그리고 그 τὸ εἶναι에 상응하는 우리 말에 대해 말 할 차례다.

3) εἶναι 쓰임새 일반

인도 유럽어 ‘*es-’¹⁰⁾ 자신의 어근으로 지녔을 ‘τὸ εἶναι’는 2-1)(완성된) 문장 안에서 주어와 술어를 이어 주는 계사로 아주 많이 쓰이며, 2-2) 부사, 명사, 전치사 등과 어우러져 그로부터 파생된 뜻을 지닌 채 이따끔 쓰이고, 2-3) ‘있다(exist, 존재하다)’ 뉘앙스를 지닌 실질 동사로 많이 쓰인다고 말하여진다.

3-1) ‘*es-’의 근본 뜻?

M. Müller(1868)와 E. Renan을 인용하는, 그리고 Kühner-Gerth(1898-1

10) ‘*’는 현실적으로 기록된 낱말들의 비교에 의해서만 알려진다는 것, 현실적으로 기록된 그 낱말들은 공통된 뜻을 지닌다는 것을 가리킨다. 다음의 도표를 보라(John Walton, 1969, Encyclopaedia XII : Indo-European, 169b)

I.-E.	Sanskrit	Persian	Greek	Illyrian	Tarentine	Gaulish	Irish	Welsh	Gothic	Latin
*ekʷo	aśva-s	aspa-	ἵππος	Ecco	ἵκκος	Eppo	ecc	ebol	aíha	equus
*ésmi	ásmi		εἶμί							sum

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

*es와 εἶναι

904)가 그 뒤를 잇는 G. Curtius(1879)에 따르면, 숨쉬다→살다→있다 등 연
이해지는 세 국면으로 ‘*es-’의 뜻은 넓혀졌다. 그렇다면 이들 세 사람에게
‘*es-’의 근본 뜻은 ‘숨쉬다(호흡, 呼吸)’이다. É. Benveiste(1966, p.160)도 역
시 이에 동조하며, H. Grassmann(1955)도 이를 뒷 받침한다¹¹⁾.

그러나 이를 거부하는 B. Delbrück(1893-1900)의 계사 발전론으로부터
‘*es-’의 알려지지 않는 구체적인 근본 뜻을 찾는 C. H. Kahn(1973)은 ㄱ)
‘εἶναι’의 근원적인 뜻이 ‘살다’라면, ‘εἶναι’의 어근 ‘*es-’의 그 생명적인 뜻과
아주 비슷한 단어들, 예를들어 ζάω(ζῶω, to live) 또는 βίωω(to li- ve, pass
one’s life) 등이 왜 있는가? ㄴ) ‘εἶναι’의 그 생명적인 뜻의 쓰임새가 ‘εἶναι’
의 다른 쓰임새들 보다 더 오래 됐다는 증거가 그리스어 내부에는 왜 없
는가? ㄷ) ‘*es-’를 자신의 어근으로 지니는 다른 인도 유럽어들에 의해서는
‘*es-’의 생명적인 그 쓰임새가 왜 거의 포착되지 않는가? 라는 세 물음을
근거로, ‘*es-’의 근본 뜻을 ‘살다’가 아니라, 그 자체 계사적인 ‘처소-존재의
쓰임새’로 본다.

나아가서 C. H. Kahn(1973, pp.82-84)은 ‘εἶναι’ 쓰임새에 관한 자기 이
전(以前)의 구분을 다음 쪽처럼 보여준다.

11) Kahn(1973, 374쪽, 각주 4번)을 참조하라.

*es와 εἶναι

ㄱ) L.S.J. 목록.

- ㄱ-1) '존재하다', '(이러 이러한) 사실 또는 경우이다'를 나타내는 실질 동사로서.
- ㄱ-2) 아주 자주, 동격의 주어와 술어를 이어 주는 계사 '이다(to be)'로서.
- ㄱ-3) 부사와 함께 쓰여, 또는 전치사와 더불어 혹은 없이 명사와 쓰여, 그로부터 전이(轉移)된 뜻을 지니는 것으로서.

ㄴ) G. Italie's Index Aeschyles.

- ㄴ-1) 실질 동사(substantivum : esse exstare)
- ㄴ-2) 계사
 - ㄴ-2-1) 복합-구(句, in periphrasi)
- ㄴ-3) 부사와 함께.
 - ㄴ-3-1) 2격과 더불어.
 - ㄴ-4) 3격과 함께.
 - ㄴ-5) 전치사들과 함께.

ㄷ) Ebling's Lexicon Homericum(호머 사전)

- ㄷ-1) 살다와 왕성하다(vivo et vigeo).
- ㄷ-2) 있다(il y a, es gibt).
- ㄷ-3) 지니다(ἔστι τι, est ei, habet).
- ㄷ-4) 할 수 있다(ἔστι + 부정사(不定詞), fieri potest).
- ㄷ-5) 일어나다, 발생하다(es findet statt, tritt ein).
- ㄷ-6) 나오다, 유래하다(ἐκ τού oritur a).
- ㄷ-7) 파생하다(τὸν oriendus a quo).
- ㄷ-8) 명사와 함께.
- ㄷ-9) 형용사와 함께.
- ㄷ-10) 대명사와 함께.
- ㄷ-11) 의존 부정사와 더불어(with dependent infinitive).
- ㄷ-12) 처소 부사와 함께.
- ㄷ-13) 시간 부사와 함께(cum adverbis temporis aliisque).
- ㄷ-14) 전치사와 함께.
- ㄷ-15) 분사와 함께 이루는 복합-구(句, periphrastic construction with participles).

이러한 에블링의 열 다섯 가지 구분 각각을 자신의 것과 비교하는 칸의 구분은 다음과 같다.

ㄹ) C. H. Kahn의 구분

- ㄹ-1) 계사적인 쓰임새

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

계사(이다)로서의 에이나이

- ㄹ-1-1)명사적인 계사[3-8), 3-9), 3-10), 3-15].
 - ㄹ-1-1-1)형용사 술어와 함께하는.
 - ㄹ-1-1-2)명사 술어와 함께하는.
 - ㄹ-1-1-3)대명사 술어와 함께하는.
 - ㄹ-1-1-4)전치사를 지닌 완곡어법 구문.
 - ㄹ-1-1-5)관사를 지닌 분사와 함께하는.
 - ㄹ-1-1-6)다양한 명사 술어와 형용사를 지닌 문장-조작자(sentence-operator)로서의 계사.
- ㄹ-1-2)형용사적인 계사.
- ㄹ-1-3)치소 계사[ㄹ-6), ㄹ-12), ㄹ-14)]와 유사-치소(para-locative)계사.
- ㄹ-1-4)존재적인 또는 다른 강한(strong)감각과 일치하는 계사의 다양한 혼합적인 쓰임새.
- ㄹ-1-5)술어 2 격.
- ㄹ-1-6)비 인칭 계사 구문.
- ㄹ-2)비 계사 구문
 - ㄹ-2-1)존재 문장 유형(살아 있는(is alive)을 뜻하는 ἔστι의 생명적인(vital)쓰임새를 포함)[3-1), 3-2), 3-5].
 - ㄹ-2-2)소유 구문(ἔστι μοι, I have).
 - ㄹ-2-3)능력(potential)구문(ἔστι + infinitive).
 - ㄹ-2-4)진실 구문(οὕτω τάδε γ'ἔστι ὡς ἀγορευεῖς)[일 3-5), 일부 3-13)].

3-2)계사(繫辭)로서의 'εἶναι'.

3-2-1)계사가 생략되는 경우.

'εἶναι'가 빠진(ἔλλειψις)¹²⁾이른 바 명사 문장¹³⁾의 경우, 아마 빠진 그 '에

12) 빠짐(omission, 생략, 省略)을 뜻하는 'ἔλλειψις'는 A. D. 2세기 경 알렉산드리아에 살았던 희랍 문법가 Apollonius Dyscolus(On syntax, ed. Uhlig G., Leipzig, 1910, p.6)로까지 거슬러 올라가는 용어이다. 그 이후로 명사 문장 역시 'ἔλλειψις(생략)'의 한 경우로 간주된다. 칸(1973, p.348)에 따르면,

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι의 쓰임새 일반

(김 익성)

계사(이다)로서의 에이나이

이나이'는 계사로 쓰였으리라.

3-2-1-1)술어가 형용사인 경우¹⁴⁾의 계사 생략.

보기)그 배심원은 올바르(다) → ὁ δίκαισθής δίκαιος¹⁵⁾(ἔσσι).

어려움 없이 되살려질 수 있을 경우인 한, 이러한 계사는 당사자의 선택에 따라 생략된다. 그러한 선택 상황에 대해서는 C. Guiraud(1962, pp.21f), A. Meillet (1906, pp.15-17), H. W. Smyth(1984, §944), E. Ekman(1938, pp11-7) 등을 참조하라.

그렇다면 ‘εἶναι’ 변화 형이 생략되지 않는 문장과 이에 상응하는 생략된 명사 문장 사이에는 어떤 차이가 있을까? C. Guiraud(1962)를 부분적으로 계승하는 É Benveniste(1966, p.158-169)에 따르면 그 구조와 기능에 있어 본질적으로 차이나는 반면, C. H. Kahn(1973, p. 445)에 따르면 어떤 다양한 운율, 강조, 스타일적인 뉘앙스를 나타내든 그 구문론적인 또는 의미론적인 차이는 없다.

13) 비교 문법에 따르면, 인도-유럽어 구문 일반은 동사의 한정 형이 술어로 쓰여진 동사 문장과 명사 형용사 부사 전치사구 등이 술어로 쓰여진 명사 문장 등 크게 두 가지로 구분된다(Kahn, 1973, p.85). 희랍어 명사문장에 대해서는 M. Antoine(1906, 1-26)을 참조하시오.

14) 이 경우 형용사는 관사를 지니지 않는다 만약 관사를 지닌다면, 그 형용사는 술어가 아니라 부가어(attribution)로 쓰인다. 명사를 수식하는 부가

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

계사(이다)로서의 에이나이

3-2-1-2)술어가 명사인 경우의 계사 생략.

보기)그 배심원은 선원(이다) → ὁ δικαιοτῆς καύτης (ἔστι).

3-2-2)계사 'εἶναι'가 생략되지 않는 경우.

3-2-2-1)술어 형용사를 주어에 이어 주는 'εἶναι'.

보기)사람은 희다 → ἄθρωπος λευκός ἔστι.

ἔστι δίκαιος ἄθρωπος(해석론, 19b20-21).

3-2-2-2)명사 술어를 주어에 이어 주는 'εἶναι'.

보기)제우스로부터 너에게로의 사자(使者)가 (나)이다.

Διὸς δὲ τοι ἄγγελός εἰμί(II. 2. 26).

3-2-2-3)분사 술어를 주어에 이어 주는 'εἶναι'.

3-2-2-3-1)관사 없는 분사와 함께 쓰여 술어 복합구(句, periphrasis, 완곡 어구)를 이루는 'εἶναι'는 그 분사를 형용사화 하는 조동사 역할을 한다.

보기)(우리는) 만족한다 → ἀρέσκοντές ἔσμεν(T. 1. 38).

3-2-2-3-2)관사 지니는 분사와 함께 쓰여 그 술어를 주어와 이어 주는 'εἶ-

어로 쓰인 이러한 형용사로부터 술어로 쓰인 형용사를 구분해 내는 것이 희랍어 구문론의 출발이다.

15) 만약 'δίκαιος' 라는 형용사가 명사 앞에 올 경우 강조되는 것은 명사가 아니라, 그 형용사-형용사의 성, 수, 격은 물론 그 명사에 일치한다-이다(D. J. Mastronards, 1993, p. 50). δίκαιος 이외에도 ἄξιος, δυνατός, πρόθυμος, οἶος, φροῦδος, ἔτοιμος 등의 형용사(H. W. Smyth, § 943)가 자주 그러한 술어로 쓰인다.

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι의 쓰임새 일반

(김 익성)

전이된 뜻을 지니는 에이나이

ναι'는 그 분사를 형용사화 하는 조동사 역할을 하는 것이 아니라, 동일함을 나타낸다.

보기)설득하는 자가 크리티아스이든 소크라테스이든 개의치 말고, 자아, 대답하게!
θεαρῶν.....ἀπακρινόμενος τὸ ἐρωτώμενον.....ἔα χάρειν ἔιτε Κριτίας ἔστιν Σωκράτης ὁ ἐλεγχόμενος
(Plato, Charmides 166d8)

3-2-2-4) 술어를 가주어(假主語)와 이어 주는 비 인칭 구문의 'εἶναι'.

보기)(.....했던) 때는 네 번째 날 이었다.
τέτρατον ἡμᾶρ ἔην, ὅτε.....(....., Od. 3.180)

3-3) 부정사(不定詞), 명사, 부사, 전치사 등과 어우러져, 그로부터 전이(轉移)된 뜻을 지니는 'εἶναι'.

3-3-1)부정사(不定詞)와 함께 쓰여 능력(potential, C. H. Kahn(1973, p.287))을 나타내는 εἶναι'.

보기)우리에게는 그 싸움을 거두어 들일 수 있는 길이 없다
ἡμέας ἃ οὐ πως ἔστι μεθιέμεναι πολέμοιο. II. 13. 114).

3-3-2-1)주어 나타나지 않는 부정사와 함께 쓰여 능력을 나타내는 εἶναι

보기.크로노스의 아들 제우스와 싸울 자가 있지 않다
ἀλλ' οὐκ ἔστι Διὶ Κριονίωνι μάχεσθαι(II. 21. 193).

3-3-2)함께 쓰인 (대) 명사의 격 어미의 영향을 받아 전이(轉移)된 뜻을 지니는 εἶναι'.

3-3-2-1)2격¹⁶⁾의 영향을 받는 εἶναι¹⁷⁾

3-3-2-1-1)부분을 나타내는 2격의 영향을 받는 εἶναι'.

16) 2격의 문법적인 뜻과 보기들에 대해서는 E. Schwyzer(1950, pp89-13

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

전이된 뜻을 지니는 에이나이

보기)펠레이아는 소 아시아의 **부분이**기 때문이다

ἡ γὰρ Ζελεία **ἐστὶν τῆς** Ἀσίας (Demosthenes IX. 43)

3-3-2-1-2)재원(財源), 조상(祖上), 재료(材料)의 2격 영향을 받는 **εἶναι**'.

보기. 왕관들이 금이 아니라 마치 제비 꽃이나 장미로 이루어진 것 처럼

(Demosth. XXII. 70)(στεφάνους) ὡσπερ ἴων ἢ ῥόδων ὄντας ἀλλ' οὐ χρυσοῦ,

3-3-2-1-3)소속의 2격 영향을 받는 **εἶναι**'.

보기.그의 힘은 가장 세기 때문이다

τοῦ γὰρ κράτος **ἐστὶ** μέγιστον(II. 2. 118).

3-3-2-2)(대)명사 3격(의 어미)과 함께 쓰여 소유의 뜻을 지니는 **εἶναι**'.

보기) 다른 자들에게는 재산이 있지만 우리에게는 좋은 동맹들이 (있다).

ἄλλοις μὲν χρήματά **ἐστί** ἡμῖν δὲ ξύμμαχοι ἀγαθοί,(T. 1. 86).

Others **have** riches, we (**have**) good allies.

3-3-2-2-1)장소 3격 전치사 구와 함께 쓰여 소유존재의 뜻을 지니는 **εἶναι**'.

보기)너의 피난 처에는 많은 금과 청동과 가축들이 있다

ἐστὶ τοι ἐν κλισίῃ χρυσὸς πολὺς **ἔστι** δὲ χαλκὸς καὶ πρόβατα(II, 23. 549).

3-3-3)특정한 부사와 함께 쓰여 그로부터 전이된 뜻을 지니는 **εἶναι**'.

3-3-3-1)부사 ἄλλοις(in heaps, swarms, 많이)와 어우러져 소유의 뜻을 지니는 **εἶναι**'.

보기)많은 비옥한 토지들이 그의 것이었다

6)을 참조하라.

17) C. H. Kahn은 2격과 함께 쓰인 'εἶναι'를 계사(1973, p.167-168)로 간주한다.

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι의 쓰임새 일반

(김 익성)

εἶναι 쓰임새 일반

ἄλλις δέ οἱ ἦσαν ἄρουραι πυροφόροι(II, 14. 122).

3-3-3-2) 부정사(不定詞) διαγινῶναι(식별하다)와 함께 쓰인 부사 χαλεπῶς(어렵게, with difficulty)와 어우러져 불 가능의 뜻을 지니는 εἶναι’.

보기) 거기서 각기 사람을 분별하기 힘들었다

εἶθα διαγινῶναι χαλεπῶς ἦν ἄνδρα ἕκαστον(II. 7. 424).

3-3-4) 특정한 전치사와 어우러져 그로부터 전이된 뜻을 지니는 εἶναι’.

3-3-4-1) ἐκ(aus, (속.으로부터 from) 전치사 구와 함께 쓰인 εἶναι’는 ‘ ...

.. 로부터 유래하다(to be sprung from)를 뜻한다

보기) 기름진 파이오니아스 출신이다

εἴμ’ ἐκ Παιονίης ἐριβόλου (II. 21. 154).

3-3-4-2) 후치(後置)되는 전치사와 더불어 어떤 특정 부족(部族) 출신(出身)이다를 뜻하는 εἶναι’.

보기) 뭄르미도네스(族) 출신이다

Μυρμιδόνων δ’ ἔξ εἶμι(II, 24. 397).

3-3-4-2) ἀπο (von, (겉)으로부터, from) 전치사 구와 함께 쓰여 εἶναι 는 ‘..... 로부터 일어나다(arise from, entstehn, 발생하다)를 뜻한다

보기) 오 소크라테스여, 그(책략)들은 반대되는 것들로부터 발생하기 때문에.

εἰσὶ μὲν γὰρ ἀπ’ ἐνατιώϊ ὦ Σώκρατες αὐται πραγμάτων(Pla. Phlb. 12d7).

3-3-4-3) 그러나 ‘απρῶ’와 함께 쓰여 ‘to be away from(떨어져 있다)’를 뜻하는 εἶναι’.

보기) 집으로부터 떨어져 있다 → εἶναι ἀπ’ οἴκου(Th. 1. 99).

3-3-4-4) ἐν(in, 안에. 전치사 구)와 함께 쓰여, εἶναι 는 어떤 상태(이다)에 있다를 뜻하기도 한다.

보기) 즐겁다 → ἐν εὐπαθείῃσι εἶναι(Hdt. I. 22).

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

실질 동사로 쓰이는 에이나이

3-3-4-4-1) 그러나 ‘...에 종사하다(being engaged(occupied) in ...)’ 라는 뜻을 지니기도 한다.

보기) 또 철학에 우리가 **종사할** 때 (겪는 그러한) 회열도 아니며

οἷτε αὐτὴ ἡδονὴ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων ὥσπερ εἰώθεμεν(Plat. Phd. 59a3)

3-3-4-5) ἐπι, (upon, (표면)위에) 전치사 구와 함께 쓰이는 εἶναι 는 그로부터 전이 된 여러 뜻을 지닌다.

3-3-4-5-1) to be by(.....로 있다, 의존하다)’를 뜻하기도 한다.

보기) 자존(自存)한다 → **εἶναι ἐφ’** ἑαυτῆς(D. 25. 23)

3-3-4-5-2) to bear(지나다)’를 뜻하기도 한다.

보기) 이름을 지나다 → **εἶναι ἐπὶ** ὀνόματος(D. 39. 21).

3-3-4-5-3) to be engaged in...(에 종사하다)’를 뜻하기도 한다.

보기) 그 일에 종사하다 → **εἶναι ἐπὶ** τοῖς πράγμασιν(D. 2. 12).

3-3-4-5-4) to reach(...에 달하다)’를 뜻하기도 한다.

보기) 육십 스타디온에 달하다 → **εἶναι ἐφ’** ἑξήκοντα στάδια(X. An. 4. 6. 11)

3-3-4-5-5) to pass(...을 통과하다)’를 뜻하기도 한다.

보기) 그 접점을 통과하다 → **εἶναι ἐπὶ** τὰς ἀφάς(Apollon. Perg. Con. 4. 1).

3-4) 실질 동사로 쓰이는 ‘εἶναι’.

3-4-1) 죽어 있다(to be dead)와 대비되는 살아 있다(to be alive)’의 뜻으로 쓰이는 εἶναι’.

보기) 나는 한 때 **살아 있었으나** 지금은 더 이상 **살아 있지 않다**

καὶ γὰρ ἦ ποτ’(ἀλλὰ) νῦν οὐκ εἶμι ἔτι(Euripides Hecuba 284).

3-4-1-1) 분사 형으로 쓰인 εἶναι’.

보기) 영원히 살아 있는 신들 → θεοὶ αἰὲν **έόντες**(II, 1.290, 494)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι의 쓰임새 일반

(김 익성)

실질 동사로 쓰이는 에이나이

3-4-2)사건(또는 상황)의 발생을 나타내는 εἶναι’.

보기)전쟁이 일어 났을 때 → ὅτε ἦν ἡ μάχη(Xen. II. 2. 19).

3-4-2-1)(사건 또는) 상황의 지속을 나타내는 εἶναι’.

보기)방자하게 굴지 못하도록 사람들을 약하게 하는 그러면서도”약한 그대로 있게 할,그런 모양을 가졌소.
ὡς ἄν εἶεν τε ἄθροποι καὶ παύσαιτο τῆς ἀκολασίας ἀσθενέστεροι γειόμενοι(Pl. Smp. 197c7-9).

3-4-3)사실(to be fact)을 뜻하는 εἶναι’.

보기)그 사실에 따르면 → κατα τὸ ἐόν, Hdt. I 97. τῷ ὄντι(Pl. Prt. 328d).

3-4-3-1)진실(to be true)을 뜻하는 εἶναι’.

보기)모든 **진실** **진실**을 말하기.

πάν τὸ ἐόν(Id. 9. 11) τὸν ἐόντα λόγον λέγειν(Hdt. I. 95. 116)

3-4-4)있음(존재)을 뜻하는 εἶναι’.

보기)신은 있다 → ἔστι θεος

오 소오크라테스여! 당신께서 말씀하신 그대로 이것들이 있습니다

ἔστι μὲν ταῦτα, ὦ Σώκρατες, οὕτως σὺ λέγεις(Pl. Hippias Maior 282a4).

3-4-4-1)있음의 부정(否定).

보기)태어나지도 살지도 않는 그러한 사람은 있지 않다.

οὐκ ἔσθ’ οὗτος ἀνὴρ, οὐδ’ ἔσσεται, οὐδὲ γένηται(Od. 16. 437).

3-4-4-2)관계 대명사와 함께 쓰이는 εἶναι’.

보기) 이 부족을 스퀴디콘이라고 말하는 어떤 자들이 있다.

εἰσὶ δέ οἱ τινες καὶ Σκυθικὸν λέγουσι τοῦτο τὸ ἔθνος εἶναι(Herodotus I. 201).

3-4-4-3)어떠한 장소(場所)에 ‘있는 것을 나타내는 εἶναι’.

보기)트로이에는 확실히 곡예사들이 있었다

ἦ ῥα καὶ ἐν Τρώεσσι κυβιστητῆρες ἔασιν(II. 16. 750).

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

ἔστι(ν)과 ἔσται(ν)

그러나 이상(以上)과 같은 ‘εἶναι’의 여러 가능한 의미 구분들은 1)(사실, 진실)이다 그리고 2)(할 수, 속해, 지니고, 살아, 발생해)있다 등 크게 두 가지로 다시 좁혀질 수 있을 것 같다¹⁸⁾.

3-5)이다와 있다가의 구분? (이)있다.

3-5-1)ἔστι(ν)과 ἔσται(ν)

18) 칸은 ‘있다’ 구문을 ‘(진실)이다’ 구문으로 환원하므로써, 계사로 쓰인 ‘εἶναι’를 궁극적인 것으로 본다. 환원하기 위해, 칸은 Zellig Hariss의 ‘변형 문법(transformational system, Kahn(1973, pp.10-17))’을 이용하여, ‘말함’이나 ‘생각함’을 나타내는 ‘essive’한 절의 경우, 진실 뉘앙스가 계사적인 쓰임새의 ‘εἶναι’에 입혀(superimpose, 위의 곳)진다는 것, 그리고 진실 뉘앙스의 ‘εἶμι’를 지니는 이러한 ‘essive’한 절의 구문(ㄱ-2-4)은 ‘제일-수준’과 ‘문장-조작자’ 이 양자 쓰임새에 해당하는 ‘(명사적) 계사 구문’과 동일한(위의 책, 341쪽)구문 구조를 지니며, 아홉 번째 존재 문장 유형(위의 곳)과는 거의(nearly(위의 책, 342쪽)동일한 구문 구조를 지닌다는 것을 이끌어 낸다. 이러한 ‘변형 체계’에 근거해, 칸은 εἶναι의 ‘존재’적인, ‘계사’적인, ‘진실’적인 쓰임새의 구문론적 단일성(unity, 위의 책, 388-400쪽)을 이끌어 낸다(272쪽).

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι의 쓰임새 일반

(김 익성)

ἔστι(ν)과 ἔσται(ν)

H. W. Smyth(1984, §187b)에 따르면, 'ἔσται'에 붙은 예리(銳利)한 음조(音調)인 acute (´)는 앞 낱말에 흡수되 사라져 버리는 전접사적(enclitic, 前接詞的) 엑센트이다. 그러나 ㄱ)존재 또는 가능성을 나타내는, ㄴ)οὐκ, μή, εἶ, ὥς, καί, ἀλλά, τοῦτο 뒤에 오는, ㄷ)몇 몇(ἔστι οἱ, 'some), 때때로(ἔστι ὅτε, sometime)등의 표현에서 처럼 문장 앞에 오는 경우에는 에큐트 ´가 앞 낱말에 붙어 사라지는 것이 아니라 ἔσται의 'ε'에 온다.

그러나 '불행하게(unfortunately, C.H.Kahn(1973, p.420))'도 칸은 'ㄱ)'을 거부한다. "주절(主節)의 첫 위치에 있지 않는 동사의 모든 활용형은 전접사적인 형식을 띠게된다 라는 역사-이전의 어법(語法)의 잔존(殘存)에따라 그 'ἔσται'의 ´는 사라졌음에도 불구하고, 자신에 고유한 정음법(orthotone, 正音法, Kahn(p.421))에 따라 'εῖμι'는 ´를 자신의 첫 음절에서 지니게 됐으나, 심지어 그 첫 위치에서조차 점차적으로 전접사적인 그 ´가 우세해진 결과, 'ἔσται'의 ´'는 단지 하나의 정기법(is written as an orthotone, 正記法)으로만 살아 남았을 뿐, 그 본디 강세는 사라졌다" 라는 Herodoian의 규칙(J. Vendryès, 1904(1945), p.117)을 따르는 칸(위의 책 421쪽)은 'ἔσται'와 'ἔσται'사이에는 어떠한 감각의 구분도 구문론적인 구분도 거부하기 때문이다¹⁹⁾.

19) 칸에 따르면 'φῆμι'(J. Vendryès, 위의 책, p.110))도 'εῖμι'의 경우와 같다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

ἔστι(ν)과 ἔστω(ν)

그러나 G. Hermann(1801, pp. 84f)에 따르면, ‘ἔστι θεός’의 ‘ἔστι’는 ‘계사’적인 뜻을 지니는 것이 아니라 ‘존재(ἔστω ὄν)’의 뜻을 지닌다(칸, 위의 책, 423쪽).

이제, 이러한 위의 논란은 1900년 I. Burnet 판(1992, 10쇄)파르메니데스 편에 나오는 아래 전제들에도 적용될 수 있으리라. 왜냐하면 전제 II)와 III)과 IV)에 나오는 ‘ἔστω 또는 ἔστι’에는 에큐트가 살아 있는 반면, 전제 I)에 나오는 ‘ἔστω’에는 에큐트가 살아 있지 않기 때문이다.

- I) εἴεν ἔστω.....(파. 137c4),
- II) ἔν εἰ ἔστω.....(파. 142b3, 157b6),
- III) εἰ μὴ ἔστω τὸ ἔν.....(파. 160b5),
- IV) ἔν εἰ μὴ ἔστω.....(파. 160c6, 164b5),

‘ I) εἰ ἔν ἔστω’의 ‘ ἔστω’와 ‘ II) ἔν εἰ ἔστω’의 ἔστω를 잘 살펴 보면 앞의 것에는 없지만 뒤의 것에는 있는 억양 ‘ ’가 발견 될 것이다. 그러나 여기 ‘ ἔστω’의 ‘ ’억양은 그 앞 낱말에 흡수되는 전접적인 것임에도 불구하고, 문장의 맨 앞에 오면 그대로 남는 그 당시의 일상적인 정음법에 일치하는 것은 아닌 것 같다. ‘II)’, ‘III)’, ‘IV)’모두 맨 앞에 위치하지 않았음에도 억양 에큐트 ‘ ’가 살아 있기 때문이다.

‘I)’의 ‘ ἔστω’과는 달리 아마도 ‘존재’를 나타내기 때문이 아닐까? 그렇다면 세째의 ‘ ἔστω’는 어찌 된 것일까? 세째의 하나는 그 귀결(歸結)에 있

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

(김 익성)

(이)있다-텔레스?

어 첫째의 하나와 똑 같으므로, 첫째의 ‘ἔστιν’이 ‘존재’를 뜻하지 않는다면 그에 상응 할 세째의 ‘ἔστι’도 존재를 뜻하지 않을 것이다. 그래서 ‘ἔστι’가 아니라 ‘ἔστι’여야 하지 않을까? 나아가서, A. Speise 처럼, 첫째의 ‘ἔστιν’을 계사(Kopula, 1937, p.21)라고 할 수 있을까? 그렇다면 세째 것도 계사(繫辭)여야 할 것이다. 물론 존재와 구분되는 뜻을 지닌 것으로서 말이다.

그래서 만약 예큐트의 있고 없음이 그 낱말의 뜻을 결정하지 않는다면 (칸), 전제 ‘I’과 나머지 전제의 해당 낱말의 뜻은 구분되지 않으리라. 그러나 만약 결정한다면(스미쓰, 헤르만), 구분될 것이다. 내가 15쪽에 그린 도표에서는 ‘구분’됐다. 거기에서는 ‘I’과 ‘III’의 에스틴은 ‘이다’로 옮겨진 반면 ‘II’와 ‘IV’는 ‘있다’로 옮겨졌기 때문이다. 그러나 나는 ‘계사’로서의 구분론적인 뜻을 ‘이다’에 준 것은 아니다. 단지 나의 머뭇거림이 그렇게 하도록 부추겼을 뿐이기 때문이다. 그러나 ‘ἔστιν’이 ‘있다(존재)’의 뜻을 포함하는 것만은 분명하다. 비록 ‘III’의 경우, 애매하기는 해도 말이다.

3-5-2)(이)있다?

그리고 아리스토텔레스의 해석에 관하여(19b15)에 나타나는 γ) ‘ἔστι ἄνθρωπος’의 ‘ἔστι’ 역시 ‘있다(존재)’를 뜻하는 것으로 보아야한다²⁰. 그리고

20) 그러나 ‘계사(이다)’와 배타적으로 구분되는 ‘있다’는 아니다. 만약 배타

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

(이)있다-텔레스?

이어 나오는 ㄴ) ‘ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος’도 마찬가지이다. 여기의 ‘ἔστι’를 존재의 뜻을 배제한 단순히 계사적인 의미의 것만으로는 볼 수 없다. 오히려 아리스토텔레스는 거기에서 ‘ㄴ)’을 계사 문장의 본 보기가 아니라, ‘ㄱ)’으로부터 파생된 긍정(κατάφασις, 19b5)문장의 본 보기로 설명하기 때문이며, ‘ㄴ)’의 ‘ἔστι’를 동사(술어)들 중의 하나, 곧 ‘부가적으로 시간을 가리키는 동사들(ρήματα.....ἔστι· προσσημαίνει γὰρ χρόνον, 19b13-14)’로 설명하기 때문이다. 이러한 보조적인 동사는 긍정문장의 세 번째(τρίτον, 19b19)요소가 된다. 따라서 ‘ἔστι’를 주어(이름-명사)와 술어(동사)를 이어 주는 ‘계사’ 보다는 오히려 그 술어의 시점을 가리키는 ‘조동사’ 역할을 하는 것으로 여기는 것이 더 나을 것 같다. 물론 훗 날의 구문론적인 용법인 ‘계사’의 뜻을 거기에 부여하는 것이 불가능할 것 같지는 않아 보이기는 해도 말이다. 이 세 번째 것 ‘에이나이’가 ‘오노마(이름-명사)’ 또는 ‘레에마(술어-동사)’를 함께 놓아 주기(συγκείσθαι, 19b21) 때문이다. 함께 놓여야, 곧 연결되어야 로고스가 성립한다는 것은 플라톤의 소피스테스 편에서도 확인된다(268쪽).

그러나 그로부터 7 번째 윗 줄(19b14)에 나오는 ‘τῶν κεκμένων(놓여지는 것들)’도 ‘오노마(사람)’과 ‘레에마(있다-τὸ ἔστι)’였으며, 이 경우 ‘τὸ ἔστι’가

적으로 구분된다면, 구분하는 순간 두 사람과는 다른 독특한 존재 개념을 지니는 셈이 될 것이기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

(김 익성)

(이)있다-텔레스?

주어에 이어 주어야 할 술어가 없다는 것과, 그리고 시간의 의미를 덧붙여 주는 하나의 부가적인 기능을 지닌 것으로 긍정문장의 'τὸ ἔστι'를 텔레스가 설명한다는 것을, 염두에 둔다면, 구문론(Kahn, 1973, p.228)적인 의미의 '계사'로 해석하기 어려울 것이리라. 물론 “ ‘(가)사람이 있다’의 ‘사람’이 존재할 수 >있는< 것은 자신이 그 레에마와 구분되는 ‘오노마(사람)’와 함께 놓여 질 수 >있<도록 하는 그 레에마 ‘있다’의 본성 때문이다 ” 라고 생각할 수도 있으리라. 그렇게 되면 ‘(가)’의 ‘에스티’ 역시 계사로 쓰인 셈이 될 것이다. 자신(술어)를 주어와 이어주기 때문이다. 그러나 이러한 ‘계사’ 보다는 먼저 ‘시점을 가리켜주는 조동사적인 쓰임새’를 말하는 것이 아리스토텔레스에 더 충실하는 것이 아닐까? ‘계사’는 단지 ‘정태(靜態)적인 구문론’의 접근 방식을 통해 나타나는 것일 뿐이기 때문이다.

나아가서, W. D. Ross(1924(1981), Vol. I, lxxxviii)는 “ ‘is’의 의미들을 혼동 함으로서 오는 오류들을 *텔레스의 범주론은 고쳐 주었다” 라고 하는 Maier를 받아 들인다. Maier에 따르면, 이러한 혼동들 중의 하나가 존재적인 있음과 계사적인 있음의 혼동이다. 이러한 혼동의 보기로 퀘변론(περυσσοφιστικῶν ἐλεγχῶν)의 166b37-167a6'가 들어진다.

▷ 만약 있지 않는 것이 억견적인 것이라면, 있지 않는 것은 있다.
εἰ τὸ μὴ ὄν ^①ἔστι δόξαστόν, ὅτι τὸ μὴ ὄν ^②ἔστι·(167a1).

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

(이)있다-텔레스?

ㄷ) 만약 있는 어떠한 것 예를들어 사람이 **있지** 않다면, 있는 것은 **있지** 않는 것이다.
ὅτι τὸ ὄν οὐκ ^②ἔστιν ὄν, εἰ τῶν ὄντων τι μὴ ^①ἔστιν, οἷον μὴ ἄθρῳπος(167a2-3).

‘ㄷ’은 있지 않는 것을 있다 라고 말하는 오류인 반면 ‘ㄷ’은 있는 것을 있지 않다 라고 하는 오류이다. 이러한 오류는 순수하게 있는 것(εἶναι ἀπλῶς, 167a2)와 한정해 있는 것(εἶναι τι, 위의 곳)동일한 것으로 착각하는데서 온다. 그러나 동일한 것이 아니다.

여기서 마이어와 로스는 ①을 계사적인 에이나이로, ②를 존재적인 에이나이로 보아서, ①과 ②의 혼동을 존재와 계사 사이의 배타적인 혼동으로 본다. 그러나, 내가 앞서 말하였듯이, ‘계사’를 아리스토텔레스에게 덮어 씌우는 것은 시기상조(時機尙早)이다. 그리할 진데, 그것도 존재를 배제하는 계사를 아리스토텔레스에게 덮어 씌우는 것은 불 가능하다. 계사(繫辭)와 존재의 상호 배타적인 분리는 불 가능할 것이기 때문이다. 물론 J. S. Mill (논리의 체계, 66쪽)을 따르는 자들에게는 배타적으로 분리 될 것이다²¹⁾. 어쨌든 여기서 텔레스는 ‘있음(εἶναι)’을 한정된 것(τι)과 그렇지 않은 순수한(ἀπλῶς) 것으로 구분 할 뿐이다. 만약 이 둘을 동일시하게 되면, 있는 것을 있지 않는 것이라고 그리고 있지 않는 것을 있는 것이라고 말하는 오류를 범하게 되기 때문이다.

21)그러나 이 문제는 그렇게 두부 자르듯 쉽게 해결 될 수 있을 정도로 간단하지 않다.

(이)있다-플라톤?

물론 ① ἔστι(ν)과 ② ἔστι(ν)의 ‘ε’는 그 엑센트에 있어 다르다. 하나는 에큐트 엑센트를 지닌 반면 다른 하나는 어떤 엑센트도 지니지 않기 때문이다. 스미쓰와 헤르만(38쪽)처럼, 에큐트 엑센트 지니는 것을 존재로 본다면, ①은 ‘계사’를 뜻할 것이고, ②는 존재를 뜻할 것이다. 그러나 칸의 입장에선다면, ①과 ②에 계사와 존재의 구분을 적용할 수 없으리라.

나아가서, 계사와 존재의 구분 논란은 소피스테이스 편에서도 문제 된다. 그리고 문제되는 그 부분의 주제는 텔레스가 문제 삼는 여기 주제와 비슷하다.

“그러나 있는 것들 가운데(τῶν ὄντων, 255c12)어떤 것들은 스스로 ‘있는’ 것들 자체(τὰ μὲν αὐτὰ καθ’ αὐτά, c12-13)인 반면, 어떤 것들은 항상 알려진 것들에 대해 있는 것들(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα, c13)이라고 말하여진다는 것에 자네는 동의할 것이라 여겨지네: 엘레아 낫선이
(동의하지) 않을 무엇이 (있겠습니까): 테아이테토스?(255c12-13)”

“ ‘알려진 것에 대해 있는 것’의 ‘대함(πρὸς, 소., 255c12)’은 플라톤이나 아리스토텔레스 이 양자에 있어 ‘의존(依存, dependent, F.M.Conford, 1935(1979), p.282, Note.1)’이나 수식(修飾)이나 ‘우연(a-ccidental)’ 등이 아니라, 관련(relative, 關聯)을 뜻한다는 것, 그리고 이렇게 ‘관련된 것(τὸ πρὸς ἄλλο)’과 ‘자체적인 것(τὸ καθ’ αὐτό)’ 이 두 가지 하위 에이도스를 나누어 지니고 >있는< 상위 에이도스 ‘있는 것’을 근거로 하여, 류적인 에이도스는 종적인

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

(이)있다-플라톤?

에이도스를(the specific form, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽)를, 마찬가지로 종적인 에이도스는 류적인 에이도스를 상호 대칭적으로(symmetrical, 위의 책, 281쪽)나누어 지닌다(μετέιχε, 소., 255d4) ” 라고 주장하는 콘퍼드²²⁾를 거부하는 J. L. Ackrill은 소피스테아스 편 251-259에 나타나는, 콘퍼드가 지지하는 문제의 그 곳의 ‘나누어 지님’을 제외한 나머지 12 번 경우의 그 ‘나누어 지님’은 대칭적이 아니라, 비 대칭적(nonsymmetrical, J. L. Ackrill, 1957 (1971), p.220)이라고 주장한다.

그런데 만약 에이도스들의 관계가 대칭적이라면, **콘퍼드**의 주장처럼, 그 관계는 술어에 대해 맺는 주어의 관계-술어에 속할 수 없는 관계-일 수는 없으므로, 주어와 술어를 이어주는 기사(copula, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽)라는 아리스토텔레스적인 용어는 플라톤이 염두에 두는 그러한 관계를 전혀 나타내지 못할 것이다(273쪽). 그러나, 만약 그 관계가 非-대칭적일 수 있다면, **아크릴**의 주장처럼, 추상명사를 목적어로 갖는 ‘partake of(나누어 지님, 관여하는)’은 형용사를 보어로 갖는 일상 언어의 기사 ‘is’와 동치(is equivalent to, 同値, 아크릴, 위의 책, 221쪽)일 것이므로, ‘기사’의 ‘εἶναι(be)’가 그 ‘나누어 지님’에 허용 될 것이고, **프레데**의 주장처럼, ‘기사’로 해석

22) 콘퍼드는 종과 류를 상호 무차별적으로 바뀌어 쓰여 질 수 있는 동의어(synonym, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽각주1번)로 본다.

(이)있다-플라톤?

될 수 있을 모든 경우를 ‘...ist edentisch mit...’의 특별한 경우로 해석하는 **콘퍼드**는 해석은 틀린 해석(falsche Interpretation, 프레데, 1967, 38쪽)이 될 것이다.

이제, **아크릴**에 따르면, 가장 큰 다섯 가지 류 또는 종들의 나누어 지는(μετέχειν)관계의 다양한 분석(소, 251-259)을 통해서, 플라톤은 계사(μετέχει, shares in...)와 동일성-기호(μετέχει τοῦ, shares in sameness)와 존재적인 ἔστιν(μετέχει τοῦ ὄντος, shares in being)의 구분에 상응하는 일상언어 ‘is (ἔστιν)’의 쓰임새를 구분 해 냈으며, 이것은 ‘계사’의 발견 또는 ἔστιν(is)’의 애매함(ambiguity, 아크릴, 위의 책, 211쪽)의 폭로(暴露)이다.

그런데, **콘퍼드**에 따르면, ‘exist’와 ‘is the same as...’ 등, ‘is’의 두 가지 뜻(281c-259d) 가운데 그 어느 것도 아리스토텔레스의 논리학에서 상징(上程)²³⁾되는 ‘계사’와 아무런 관련이 없다. 그 ‘계사’의 ‘is’는 주어와 술어를 이어 주나(link, 콘퍼드, 위의 책, 296쪽), 이러한 기능을 할 것처럼 여겨질 수도 있을 ‘...is the same as...’의 ‘is’-예를들어 ‘Every form is itself’의 ‘is’-는 ‘the same as’를 뜻할 뿐이다. 따라서 “플라톤은 계사의 애매함(ambigu-

23) 그러나 나는 아리스토텔레스 논리학에서 ‘계사’가 상징된다는 ‘견해’에 대한 의구심(疑懼心)을 나타낸 바 있다. 이러한 의구심은 존재를 배제한 ‘계사’에 향하여짐은 두 말 할 나위 없다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

‘이다’와 ‘있다’의 배타적인 분리?

ity)을 발견했다 라는 진술은 사실들과 거리가 멀다(콘퍼드, 위의 곳)”.

그러나, 프레데에 따르면, 비록 계사적으로 또는 존재적으로 또는 동일성을 나타내는 것으로 ‘ist’는 ‘해석’ 될 수 있기는 해도, 플라톤 자신은 그 ‘ist’의 존재적인 쓰임새와 계사적인 쓰임새를 구분하지 않는다(프레데, 위의 책, 40쪽). 대신 프레데는 이와 연관되는 두 가지 쓰임새로 플라톤의 ‘εἶναι’를 구분한다. 이에 관해서는 프레데의 위의 책(학위 논문) 29-35쪽을 참조하라. 이에 이어지는 논의에 대해서는 I. M. Crombie(1963. pp.498-516), G. E. L. Owen(1971, Vol. I, pp.223-267), R. S. Bluck(1975. pp.9-21), P. Seligman(1974, pp.66-72), 그리고 C. H. Kahn(1966, 1973)를 참조하라.

그렇다면 ‘be’ 문장에 관한 구문론적인 연구를 두 사람의 ‘εἶναι’ 문장에 적용하는 것이 정당(正當)한가? 만약 정당하다면 ‘계사’적인 에이나이가 ‘존재’적인 에이나이로부터 배타적으로 분리 될 수 있을까? 그러나 설령 적용될 수 있다 손 치더라도, 두 사람은 ‘εἶναι’의 배타적인 그러한 분리(分離)를 허용하지 않았으리라는 것이 지금 나의 견해이다.

우선, ‘텔레스는 계사적인 것과 존재적인 것 사이의 혼동(confusion, Ross, 1924, I, lxxxix)을 지적해 낸다’는 Maier와 W.D.Ross의 주장은 사태에 적합하지 않은 것처럼 보인다. 순수한 것(τὸ ἀπλῶς τὸδε, 166b37)을 마치

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

(김 익성)

‘이다’와 ‘있다’의 배타적인 분리?

한정된 것(τὸ μὴ τὸδε, 166b37-38)처럼 말하는 것으로부터 여러 궤변 중의 하나가 유래한다는 것을 지적해 내는 것이 존재적인 에이나이로부터 계사적인 에이나이를 차이나는 것으로서 구분하는 것 같지는 않기 때문이다. 오히려 차이나는 그래서 서로 구분되는 있지 않는 것과 있는 것을 동일한(παύτων, 167a2)으로 여기지 말아야 한다는 것을 여기서 텔레스는 말하므로 그렇다. 만약 동일한 것으로 여긴다면, “ 있지 않는 것은 역견적인 것(ἔστι, 167a1)’므로, 있지 않는 것이 ‘있다(ἔστιν, 167a1)’ ”라는 궤변²⁴⁾이 잇따를 것이다.

나아가서 이러한 것에 대한 경고는 이미, 16쪽에서 말하여진 것처럼, 있지 않는 것을 있다 라고 말하는 것은 적절치 않다는 것을 지적(指摘)해 내는 플라톤의 티마이오스 편에서 주어진다. 텔레스 역시 어떻게 보면 있지 않는 것은 있고, 있는 것은 있지 않다는 것을 인정한다. 그러나 그것은 있는 것에 관해 변증적으로(λογικῶς) 말하는, 그리고 있는 것에 관해 주로 말하는 그러한 것이 아니다. 그래서 이러한 두 가지 것을 동일한 것으로 여기면 안된다는 것이다. 그렇다면 여기에 쓰인 ‘εἶναι’의 한정(限定) 형인 ‘ἔστιν’과 ‘ἔστι’를 각기 계사(이다)와 있다(존재)가 아닌, 그 양자 모두로, 곧

24) 텔레스에 따르면, 이러한 주장은 (궤)변(ἐλέγχων, 164a21)이라기 보다는 그 진실성을 판단하기 힘든(παραλογισμῶν, 164a20) 그러한 것이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

‘이다’와 ‘있다’의 배타적인 분리?

‘(이)있다=이다+있다’로 보아야한다. 다시 말해 ‘ἔστι’는 ‘존재’의 의미를 배제하지 않는다. 배제하는 것으로 보는 것은 이미 플라톤과 텔레스 이 두 사람과는 다른 ‘존재’를 받아 들이는 것이다.

물론 ‘τὸ μὴ ὄν ἐστι δόξασιόν’의 ‘ἔστι’가 ‘τὸ μὴ ὄν ἔστιν’의 ‘ἔστιν’과는 다른(구문론적인) 기능(機能)을 지닐 것처럼 여겨지기는 한다. 바로 이러한 기능을 텔레스는 자신의 ‘해석에 관하여’ 10장에서 함께 놓아 주는(συγκείσθαι, 19b21)기능이라고 말하는데, 함께 놓여지는 것은 오노마(명사)와 레에마(술어)이므로 ‘τὸ ἔστιν(19b15)’을 통해서 오노마(있지 않는 것)과 레에마(역전적인 것)이 서로 묶여질 것이기 때문이다. 이럴 경우, 구문론적으로 말해서, 주어와 술어를 이어 주는 ‘계사’로서의 ‘εἶναι’가 바로 여기에서 허용될 수 있으리라. 그러나 여기의 아리스토텔레스에 따르면, ‘ἔστι^㉔ δίκαιος ἄνθρωπος(19b20-21)’ 라는 문장은 ‘ἔστιν^㉕ ἄνθρωπος(19b15)’ 이라는 근본 긍정 문장(κατάφασις, 19 b5)으로부터 파생된 일종의 하위(下位)긍정 문장일 뿐이다. ㉔ ἔστι의 함께 놓아 주는 기능이 ㉕ ἔστιν의 놓여 주는(κεμένων, 19b14, 정립(定立)하는) 기능으로부터 파생됐기 때문이다. 그런데 *텔레스는 ㉔ ἔστι를 소위 계사적인 레에마 보다는 부가적으로 시간을 가리키는 레에마(ρήματα ἐστι· προσσημαίνει γὰρ χρόνον, 19b13-14)로 부른다. 그렇다면 ㉔ ἔστι를 주어와 술어를 묶어 주는 또는 이어 주는 ‘계사’ 보다는 오히려

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

(김 익성)

‘이다’와 ‘있다’의 배타적인 분리?

그 술어의 시점을 가리키는 조동사 역할을 주로 하는 것으로 보아야 할 것이다. ㉠ ἔστι이 그것으로부터 파생된 바로 그 ㉡ ἔστιν((이)있다)는 ‘존재하다, 놓이게 하다’이기 때문이다. 그래야만 텔레스가 생각하는 사태(프라그마)에 들어 맞는다. 다시 말해 근본 긍정 문장 ‘사람이 있다’가 가능한 것은 자신과 구분되는 오노마(사람)을 놓여지게 하는-있게 하는 또는 정립시키는-레에마 ㉡ ἔστιν의 자연(본성) 때문이며, 그리고 그 레에마의 놓여지게 하는 본성으로부터 비로서 파생(派生)된 긍정 문장 ‘사람은 올바르다’의 ‘(이)다’가 가능하게 되고, 그 보조적인 레에마 ‘이다(㉠ ἔστι)’는 사람이 올바른 시점-여기서는 현재-을 올바름 이라는 본(本) 레에마에 덧붙혀줄 뿐이기 때문이다. 그래서 ㉠ ἔστι에 관해서는 소위 구문론적인 쓰임새 ‘계사’ 보다는 시칭(時稱)을 나타내는 ‘조동사’적인 쓰임새를 주로 말해야 할 것이다. 칸(1973, 102쪽)이 올바르게 지적해 낸 것처럼 ‘계사’는 단지 ‘정태론적인 구문(文)론’에서 나타나는 용어일 뿐이기 때문이다(272쪽).

따라서 텔레스는 계사와 존재의 배타적인(절대적인) 구분을 허용하지는 않는다. 그러나 상대적인 구분은 허용할 것 같다. 단 ‘이다’는 늘 ‘있다’와 함께 한다는 전제 하에서 말이다. 나아가서 그는 그러한 구분을 그렇게 중요한 것으로 생각하지 않았을 것이다. 오히려 텔레스는 거기에서 ‘εἶναι’에 관해 여러 가지로²⁵⁾ 말할 수 있는 길을 열어 놓는다. 순수하게 있는 것과

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

‘이다’와 ‘있다’의 배타적인 분리?

한정되 있는 것 등 두 가지로 있는 것에 관해 말하면서, 이 둘이 결코 혼동해서는 안된다고 말하기 때문이다.

그러나 이러한 길은 이미 플라톤에 의해서 열려져 있었다. 있는 것에 관한 표현들에서 후에 자세히 거론(學論)될 것이지만(81쪽), 42-43쪽에서 말하여진 것처럼, 플라톤은 자신의 소피스테이스 편에서 자체적으로 있는 것과 서로 관계를 맺고 있는 것을 구분하여 말하며, 그리고 파르메니데이스 편에서는 하나와 더불어 있는 것을 여러 가지로 전제 하는데, 각기 전제에서 하나와 더불어 있는 것이 달리 말하여지기 때문이다.

나아가서 소피스테이스 편 문제의 맥락에서 말하여지는 다섯 가지 큰 류의 교통(κοινωνία, 256b1)-나누어 지님(τὸ μετέχειν, 256a1, 관여)-을 통해서 플라톤은 일상 언어 ‘is(ἔστιν)’의 계사적인 쓰임새를 발견해 냈다 라고 주장하는 것 역시 사태에 적합하지 않은 것 같다. 그 동사의 계사적인 쓰임새를 선명하게 할 요량(料量)으로 문제의 그 소피스테이스 편에서 자신의 존재론을 펼친 것이 아니기 때문이다. 오히려 플라톤은 소피스테이스 편에

25)물론 여러 가지로 말할 수 있다고 해서, 그것이 한 가지로 주로 말하여질 수 없다는 것은 아니다. 있는 것에 관해 ‘주로(κυρίως)’말하자면, 한 가지로 말하자면, 그것은 실체라고 말하여지기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

(김 익성)

‘이다’와 ‘있다’의 배타적인 분리?

서 있는 것(또는 있지 않는 것)을 **동일**(또는 헤테론)과 구분하면서, 있지 않는 것을 있는 것의 한 종으로 간주한다. 그리고 있지 않는 것에 관해 주로 논증하면서 있는 것에 **관해** 논증이 이루어지도록 한다.

내 견해로는 문제의 소피스테에스 편 그곳은 에이나이의 서로 배제하는 쓰임새로서의 ‘계사’를 ‘존재’로부터 분별해 내는 곳이라기 보다는 **동일**과 헤테론(차이)과 움직임과 쉼(정지) 이 네 가지의 큰 류들을 서로 묶어 주고 분별해 주는 또 하나의 큰 류로서의 있는 것(과 있지 않는 것)에 **관해** 논증하는 곳이다. 그리고 이러한 논증은 자체적으로 있는 것과 서로에 대해 있는 것을 하나의 사태(프라그마)로서 전제한다. 그렇다면 있는 것을 두 가지로 구분하여 말하는 것이지, **동일**과 구분되고 >있는< 것이 바로 ‘이다(계사)’다 라고 말하는 것이 아니다. ‘이다’와 있다는 그 ‘의미(뜻)’에 있어 구분될 수 있는 바의 것이 아니다. ‘이다’의 뜻이 무엇인가? 이어주는 것인가? 그것이 바로 있다는 뜻이다. 있는 것은 동일과 헤테론 그리고 움직임과 정지(쉼) 등 반대되는 모든 것을 묶어 주는 또는 이어 주는 것이기 때문이다.

따라서 ‘είναι’의 구문론적인 쓰임새-계사 용법-을 통해서 우리는 두 사람의 존재(τὸ ὄν 있는 것, οὐσία 실체)에 닳아 서기 어렵다. ‘είναι’ 쓰임새 일반에 관한 위와 같은 구문-의미론적 논의는 구분되는 그 ‘뜻’들만 분별해

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

τὸ ὄν ἔν

널 뿐, ‘εἶναι(에이나이)’ 또는 ‘τὸ ὄν(토 온)’ 또는 ‘οὐσία(우시아)’에²⁶⁾ 관해서
는 아무런 말도 해 주지 않기 때문이다. 그래서 나는 다섯 책에서 에이나이
또는 토 온 또는 우시아 등이 어떻게 말하여지는데 관해 말하려 한다. 먼저
나는 다섯 책에서 표현되는 그것들의 (형)식(式)부터 살펴 볼 것이다. 다시
말해 그것들이 다른 낱말들과 주로 함께 쓰여이는 길(way, 방식), 그리고
문제의 그 낱 말과 함께 형성된 구(句)들이 지니는 문법적인 틀(form, 형식
(形式)), 더불어 그 틀에 담겨진 알맹이(뜻, meaning, Bedeutung)를 분석 할
것이다.

4) τὸ ὄν이 포함된 표현(表現)들

4-1) τὸ ὄν ἔν

이 표현은 파르메니데스 편(126a1-166c5) 제 2 부(137c3-166c5)의 다음
네 가지 중 ‘II’에서 전제 되는 하나와 있는 것을 가리킨다.

- I) ‘ εἰ ἔν ἐστιν,.....(파. 137c4) ’
- II) ‘ ἔν εἰ ἔστιν,.....(파. 142b3, 157b6) ’
- III) ‘ εἰ μὴ ἔστι τὸ ἔν,.....(파. 160b5) ’
- IV) ‘ ἔν εἰ μὴ ἔστι,.....(파. 160c6, 164b5) ’

26)나는 이 세 낱말을 동일한 것을 가리키는 세 표현으로 당분간 다를 것
이다.

두 사람의 있음(에이나이)

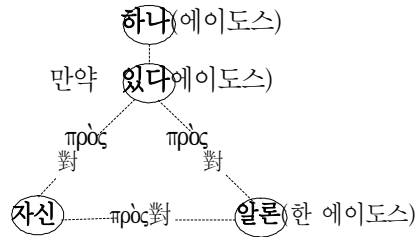
(김 익성)

보아 알 수 있듯이, 'εἶναι' 또는 'μὴ εἶναι'를 전제하는(ὑποτιθέμενον, 135e9)이러한 네 가지 중 'I)'에서는 'ἔστιν'의 'ἔν'이, 'II)'에서는 'ἔστιν'이, 'III)'에서는 'μὴ ἔστι'의 'ἔν'이, 'IV)'에서는 'μὴ ἔστι'가 강조(Bedeutung, (ed.) D. Kurz, 1981, p.247)되면서, '하나'와 '있는 것'이 함께 쓰인다. 어떤 것이 강조되는냐에 따라서 그 맥락이 달라진다. 그리고 맥락이 달라지면 그 맥락 속의 하나와 있는 것 역시 다른 맥락의 하나와 있는 것과 구분된다.

물론 이 때 하나도 전제 된다. 그리고 전제되는 이 하나는 자신과 알론한 것에 대해 '있'거나, '있지 않는' 에이도스(τὰ εἶδη, 129a1, 135e3)이다²⁷⁾. 있는 에이도스를 통해서 하나가 알론한 에이도스에 대해-관계 맺고-있다면, 다음 쪽과 같은 도식이 그려 질 수 있으리라.

27) 하나(ἔν, 129e1)에이도스는 있는 것(εἶναι, 136b6)의 에이도스 뿐만 아니라, 여럿(πλῆθος, 129d8), 움직임(κινήσιν, 129e1), 썩(στάσιν, 129e1), 같음(ἰσότητα, 129d8), 같지않음(ἀνομοιότητα, 129d8), 동일(ταῦτον, 同一, 139b4), 해태론(ἑτέρον, 다름, 139b5), 똑같음(ἴσον, 140b6) 똑같지않음(ἄμισον, 140b6), 올바름(δικαίου, 정의(正義), 130b7), 착함(ἀγαθου, 선(善), 130b8), 아름다움(καλοῦ, 미(美), 130b8), 앎의(τῆς ἐπιστήμης, 134b6-7)에이도스 등과도 관련된다.

τὸ ὄν ἔν



그러나 있지 않는 에이도스를 통한 분리된다면, 다음 쪽처럼 그려질 수 있을 것이다. 이 그림에서 분리 '㉠'은 에이도스 자신들(ἐν ἑαυτοῖς, 129e2)사이의 분리를 나타내는 반면, '㉡'은 에이도스를 나누어 지니는 것과 그 에이도스 사이의 분리를 나타내므로, 문제의 그 분리는 두 겹일 것이다.

“나에게 말해 주게. 자네가 말한대로, 에이도스 그 자체의 어떤 분리[㉠]와, 다시 (αἰ, 130b3)이러한 에이도스를 나누어 지니는 것들(τὰ μετέχοντα, b3)의 분리[㉡]로, 그렇게 자네는 분리를 나누는(διήρησαι, b2)가? 그리고 우리들이 지니는 같음과는 분리된 같음 그 자체가 그러하고, 하나와 여럿, 그리고 지금까지 제논이 들은 바의 모든 그와 같은 것 자체가 그러한 것으로 자네는 여기는가?

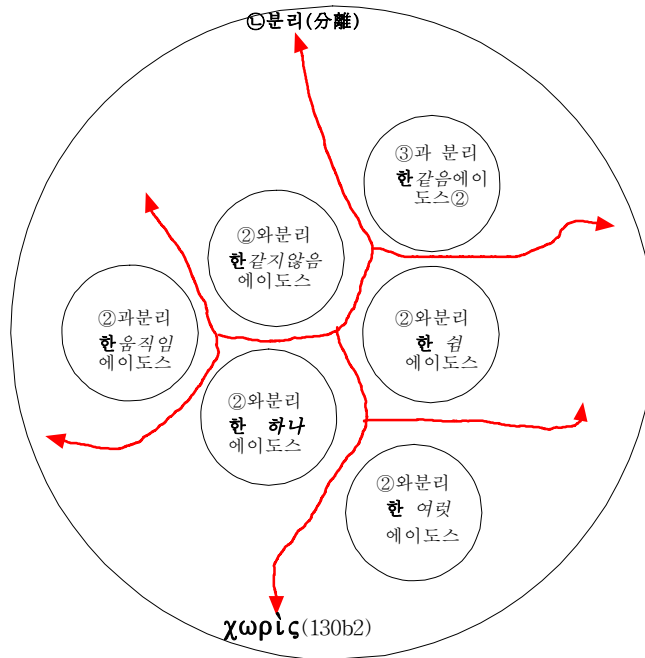
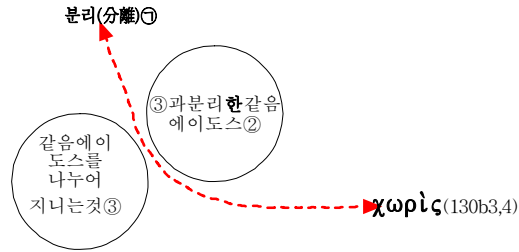
저에게는 (그렇게 여겨집니다) 라고 소오크라테스는 말했지요(130b1-6)”

나아가서 분리되는 것은 서로로부터 떨어지는(διακρίνεσθαι, 129e2-3)것일 것이고, ‘대해 있는-관계 맺는-것’은 서로에 붙는(συγκεράνυσσασθαι, 129e2)것일 것이다. 파르메니데스 편의 ‘τὸ ἔν ὄν(131a9)’은 ‘있는 것’의 에이도스를 통해 다른 에이도스들과 붙어 있는 그러한 ‘하나’를 나타낸다. 그러나 이 표현에 있어서의 있는 것과 하나는 비록 붙어 있지만, 동일하지는 않다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν ἔν



(도표 6 - 분리)

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): '토 온'이 포함된 표현들

τὸ ὄν ἔν

“만약 ‘하나 있는’의 ‘있다’와 ‘있는 하나’의 ‘하나’가 말하여진다면, ‘우시아(실체)’와 ‘하나’는 **동일한 것**이 아닐세. εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνὸς ὄντος λέγεται καὶ τὸ ἔν τοῦ ἑνός, ἔστι δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἢ τε οὐσία καὶ τὸ ἔν(142d1-2)”

그래서, 그에 따르면, ‘하나’는 ‘우시아(οὐσία)’와 동일한 것(τὸ αὐτό, 142d1)이 아니다. 동일하다면 그 두 가지가 구분되어 그렇게 쓰였을리 없기 때문이다. 이제, 동일한 것이 아니라는 이러한 플라톤의 표현은 그대로 아리스토텔레스에게 이어진다.

“우시아(실체)와 토 온(있는 것)에 관한 우리의 논의에서 말해졌던 것처럼, 만약 어떤 보편자도 실체일 수 없다면, 그리고 여럿과 떨어진(παρὰ, 1053b18)하나로서의 우시아가 아니며-공통이기 때문에-, 있는 것은 단지 속성(κατηγορήματα, b19)일 뿐이라면, 하나는 그러한 우시아가 아님은 분명하다. 왜냐하면 *하나*와 있는 것은 모든 것 중에서도 가장 보편적인 속성이기 때문이다(1053b16-21).”

“있는 것을 지시하든 하나를 지시하든 그 지시는 차이나지 않는다. 비록 **동일한 것**이 아니라 알려진 것이라 하더라도, *하나*는 어떻게 보면 있는 것이요, 있는 것은 어떻게 보면 *하나*이므로, 있는 것과 *하나*는 짝이기 때문이다. διαφέρει δ’ οὐθεν τὴν τοῦ ὄντος ἀναγωγὴν πρὸς τὸ ὄν ἢ πρὸς τὸ ἔν γιγνεσθαι. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταῦτόν ἄλλο δ’ ἔστιν, ἀντιστρέφει γὰρ τὸ τε γὰρ ἔν καὶ ὄν πως, τό τε ὄν ἔν.(형., K(3), 1061a15-18)”

따라서, ‘하나는 우시아(실체)가 아니며, ‘토 온(있는 것)’과도 동일하지 않다’ 라고 하는 두 사람의 표현 형식은 일치한다. 토 온(있는 것)은 하나가 아니며, 그리고 하나와 동일하지도 않고, 나아가서 우시아(실체)도 아니라는 것이다²⁸⁾. 따라서, 두 사람은 ‘하나는 실체가 아니며, 있는 것과 동일하지

28) 그러나 문제는 발생한다. 텔레스 에 따르면 있는 것(과 하나)는 실체가

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

않다’는 데에는 모두 동의한다.

그러나 나는 ‘있는 것과 하나는 동일한 것이 아니다’ 라는 두 사람의 표현 보다는 ‘있는 것과 짝을 이루는(ἀντιστέφει, 1061a17) 하나는 어떻게 보면 있는 것이며, 있는 것은 어떻게 보면 하나이다’ 라는 텔레스의 표현에 주목하고자 한다. ‘어떻게 보면 동일하다’ 라는 표현은 형이상학 이오타 편 2 장 끝나 가는 부분에서도 나온다. “하나와 있는 것은(τὸ ὄν, b13)어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다는 것이 분명해진다(형., I(2), 1054a13-19)”. 그러나 ‘동일한 것을 가리킨다(παρὸ σημείνει, 1054a13)’를 ‘동일한 것이다’로 읽어서는 안된다. 앞엿 것은 어떤 것을 가리키는 그 방식 다시 말해 어떤 것이 지시되는(ἡ ἀναγωγὴ γίνεται, 1601a11, a13, a16-17)그 길(πῶς, 1054a13, 방식)이 동일하다는 것을 뜻하는 반면, 뒤엿 것은 그 자체 동일하다는 것을 뜻하기 때문이다.

비록 같은 맥락은 아니지만, 이와 비슷한 표현이 플라톤의 소피스테이스 편에서도 나타난다. “것(τὸ τι, 소., 237d9)은 하나를 가리킵니다(σημαίνει,

아닌 반면 플라톤에 따르면 적어도 실체는 있는 것이다. 다시 말해 텔레스의 경우에는 실체와 있는 것이 구분되지만, 플라톤의 경우에는 그 구분이 모호하다는데에 있다. 그러나 여기에서는 그냥 지나치기로 한다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

d9)” 라고 말하는 테아이테토스를, “것(τὸ τι, 237d1)은 있는 것과(ὄντι) 끊어질 수 없다네” 라고 하면서(9쪽, 200쪽), 인정하는 파르메니데스의 입을 통해서, 플라톤은 “있는 것은 하나를 가리킨다”고 하기 때문이다.

그렇다면 ‘하나와 있는 것은 동일한 것을 가리킨다’는 텔레스의 표현과 이와 비슷한 ‘있는 것은 하나를 가리킨다’는 플라톤의 표현은 ‘하나는 있는 것 또는 실체가 아니다’ 라는 그들의 표현과 어긋나지 않는다는 것이 밝혀졌다. 텔레스의 경우에는 지시(指示)되는 방식이 같다는 점에서, 그리고 지시되는 것과 그 자신의 상태가 같다(ὁμοίως ἔχει, 1054a16)는 점에서, 하나와 있는 것은 ‘동일’하나 그 자체에 있어서의 하나는 있는 것 또는 실체와 동일하지 않다는 것이, 그리고 플라톤의 경우에는, 분리된 에이도스로서의 하나와 있는 것은 그렇기 때문에 그 자체 동일한 것은 아니나, ‘가리킴’에 있어서 있는 것과 하나는 동일하다는 것이, 지금까지 나의 논의에서 밝혀졌기 때문이다. 따라서 그 자체 동일한 것이 아님에도 불구하고, 하나는 있는 것과, 있는 것은 하나와 그 가리킴에 있어서 동일하다는 것을 그 두 사람은 인정한다. 그러나 그러한 ‘가리킴’을 ‘지시되는(ἡ ἀναγωγή γίνεται(1601a11, 指示) 그 길(πῶς, 1054a13, 978, 방식)’이라고 부연(附椽)하여 설명하므로서, 텔레스는 플라톤보다 한 걸음 더 나아간다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

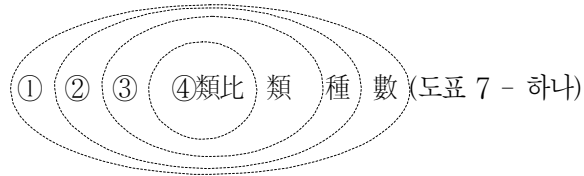
(김 익성)

텔레스는 이러한 하나를 두 가지로 구분하여 설명한다. 우연적인 하나와 하나 그 자체가 바로 그것이다. 텔레스에 따르면 코리스모스와 더불어 비로서 생겨나, 우연적으로 하나가 되는 ‘음악’처럼, 실체 하나와 더불어 생겨난 것은 그 실체와 우연적인(κατὰ συμβεβηκός, 형., Δ(6), 1015b16)하나이다. 이렇게 우연적으로 하나인 것은 습성 또는 속성으로, 또는 류로, (제 1 실체)에 속한다-실체 안에 있다. 반면에 그 자체로(καθ’ αὐτό, 1015b16-17)하나인 것은 기교적인 또는 자연적인 연속(συνεχής, 1016b2)체, 또는 포도주와 물처럼 자신의 기체(물)가 종적으로 차이하지 않는 것, 또는 종적으로 차이 나긴 해도 사람과 개처럼 그 류(생물)가 동일한 것, 또는 여러 네모 꼴들처럼 그 정의가 하나인 것, 또는 실체, 또는 량적으로 연속적인 것, 또는 수의 첫 아르케에인-각 류의 첫 번째 척도인 것-, 또는 모나드와 점, 또는 류비적으로 하나인 것 등이다. 이것들 중에서 텔레스는 실체 하나를 첫 번째²⁹⁾ 하나라고 말한다. 나아가서, 그에 따르면, 수적으로 하나인 것과 종적으로 하나인 것과 류적으로 하나인 것과 유비적으로 하나인 것들의 경우에는 항상 뒤의 것에 앞의 것이 속하나, 그 거꾸로는 아니다. 그래서 수적으로 하나인 것은 항상 종과 류와 유비적으로 하나인 것이며, 종적으로 하나인 것은 항상 류와 유비적으로는 하나이나 수적으로 항상하나인 것은 아니고, 류

29)실체만이 첫 번째(πρώτως, 1016b8)하나이다.

τὸ ὅν ἓν

적으로 하나인 것은 항상 유비적으로 하나이나 항상종 또는 수적으로 하나인 것은 아니며, 유비적으로 하나인 것은 항상 류 또는 종 또는 수적으로 하나이다³⁰⁾. 이러한 관련은 다음 그림에서 보여질 수 있으리라.



그런데, 하나에 관한 텔레스의 이러한 구분과 형식 상 비슷한 구분이 이미 플라톤의 파르메니데스 편에서 주어진다. ‘있는 하나’와 ‘하나 그 자체’에 관한 논증이 각각 구분되어 행해지기 때문이다.

먼저, 플라톤은 하나(τὸ ἓν, 일(一))를 동일(ταῦτον, 同一, 139d1)과 구분

30) 나아가서, 그는 형이상학 이오타 편 3 장에서 종적으로 하나인 것을 같은 것(τὸ ὅμοιον, 1054a31)이라 하고, 로고스가 하나인 것을 똑 같은 것(τὸ ἴσον, a31)이라 하며, 수적으로 하나인 것을 동일한 것(τὸ ταῦτόν, a31)이라 한다. 그리고 동일한 것과 같은 것과 똑 같은 것을 각기 해태론한 것(τὸ ἕτερον, 1054a32)의, 같지 않는 것(τὸ ἀνόμιον, a32)의, 똑 같지 않는 것(τὸ ἄνισον, a32)의 반대(τά ἐναντία, a30)라고 한다. 나아가서 그는 같음과 같지 않음은 질에 고유한(ἴδιον, 범., 11a5) 것이며, 똑 같음과 똑 같지 않음은 량(τοῦ ποσοῦ, 범., 6a26)에 고유한 것이라고 말한다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들 (김 익성)

한다. 만약 하나와 동일이 차이나지 않는다면, 동일하게 됐을(ἐγένετο, 파., 139d7)때 마다 항상(ἀεί, d7)하나로 됐을 것이고, 하나로 됐을 때 마다 항상 동일하게 됐을 것이나, 여럿이 동일하게 된다고 해서 그 여럿이 하나로 되는 것은 아니기 때문에, 하나는 동일과 다르다. 그리고 바로 이것을 근거로 해서 그는 하나 그 자체는 자신(ἑαυτῷ, 파., 139d1)과도 동일하지 않다는 것을 논증한다. 그래서 하나가 (하나) 자신과 동일해진다고 해서, 자신과 하나 되는 것이 아니다. 그런데 만약 하나가 자신과 동일하다면, 자신은 하나를 가리킬 것이므로, 하나이면서(ὅν, 132e2)하나이지 않을 것이다. 그러나 그럴 수는 없다. 그래서 하나는 자신과 동일할 수 없다. 하나 자체일 뿐이다. 나아가서 하나 자체는 자신과 헤테론할 수도 없고, 헤테론한 것과 동일할 수도 없으며 헤테론과 헤테론할 수도 없다. 그리고 자신과도 헤테론한 것보다도 같지 않으며 같지 않지도 않고, 똑 같지도 똑 같지 않지도 않으며, 더 늙지도 더 젊지도 동일한 나이도 아니고, 실체(우시아)를 나누어지니지도 않으며, 말하여질 수도 없고, 인식될 수도 없다.

반면에 ‘있는 하나’는 자신과 그리고 알론한 것과 동일하며 헤테론하고, 같고 같지 않으며, 접촉하며 접촉하지 않고, 더 크고 더 크지 않으며, 더 작고 더 작지 않고, 더 많고 더 많지 않으며, 똑 같고 똑 같지 않고, 그리고 시간을 나누어 지니고 있어, 자신 보다 그리고 알론한 것 보다 늙고 젊게

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

있으며 있지 않고, 되어지며 되어지지 않으므로, 필연적으로 어느 때와 미래와 지금을 나누어지닌다. 그래서 하나는 있어오며 있고 있을 것이고, 되어져 왔고 되어지고 되어질 것이다. 물론 하나에 대한 어떤 것과 그리고 하나의 어떤 것도 그러할 것이다. 나아가서 ‘있는 하나’에 관한 앎과 역견과 감각도 있어 오며, 있고, 있을 것이고, 그 하나에 대한 이름들과 로고스들도 그러할 것이다. 그러기에 ‘있는 하나’에는 이름이 붙여지며 말하여진다. 그리고 하나에 대해 있는 그러한 것 모두 그대로 알론한 것들에 대해 있다. 그래서 있는 하나에 대한 어떤 것과, 하나의 어떤 것이 있어 오며 있고 있을 것이다³¹⁾.

따라서 텔레스나 플라톤 모두 하나를 두 가지로 구분한다. 그리고 이러한 하나는 있는 것과 짝을 이루면서, 서로에 상응한다. 물론 동일하지는 않지만 말이다. 나아가서 그러한 구분은 둘 이상으로 세분된다. 그러나 실체, 정의(定義), 수(數) 또는 척도(尺度), 모나드, 점, 종(種), 류(類), 유비(類比)적인 하나 등으로 세분(細分)되는 텔레스의 ‘하나 그 자체’가 전체와 부분, 한계, 모양, 쉼(정지)와 움직임, 동일과 헤테론, 같음과 같지않음, 똑 같음과

31)따라서 반대들을 안에 품어 스스로를 부정(否定)하고 ‘있는 하나’ 그리고 ‘하나 그 자체’를 나는 15쪽의 ‘도표1)’로 나타낸다.

똑 같지 않음, 시간, 실체, 말(로고스), 인식 등을 허용하지 않는 플라톤의 ‘하나 그 자체’에 상응하지는 않는다. 오히려 플라톤에게 상응하는 것을 찾는다면, 그리고 찾을 수 있다면, ‘하나 그 자체’ 보다는 ‘있는 하나’일 것이다. 로고스와 인식을 허용하는 하나는 ‘하나 그 자체’가 아니라 ‘있는 하나’이기 때문이다(252쪽). 그 내용(프라그마)이야 어쨌든, 이 두 사람은 하나를 구분하는 표현과 그 길에 있어 비슷하다. 이러한 길을 나는 아래 ‘도표 8 - 하나의 구분’로 나타낸다.

		플라톤	*텔레스		
하나	하나	하나 자체	×		
	하나 ₁ 있는 하나	어둠	어려가지로말하여진다	자체적인 하나	자 체 적 인 하 나
		부분과전체			
		수적으로무한히많다	수적으로		
		모양			
		안에 있다			
		움직임과멈			
		됨과사라짐			
		동일과해대론	수와정의에있어(동일)		
		같음과갈지않음	종적으로(같음)		
		똑같음과똑갈지않음	첫번째 실체 의정의에있어(똑같음)		
	시간				
	실체	실체 에있어(첫번째하나임)			
	없	중(種)적으로			
	류(類)적으로				
	유비(類比)적으로				
	모나드				
	점				
하나 ₂	있지않는 하나	우연적인 하나			
하나 ₃	순식간의 하나	×			
하나 ₄	없는 하나				

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτό)

다섯 책에 나타나는 ‘하나’를 구분하여 정리 할 이 도표의 모든 실선은 하나의 구분들을, 모든 점선은 하나에 관한 설명을 나타낸다. 위 도표에서는 ‘하나 자체’와 ‘순식간의 하나’와 ‘없는 하나’에 상응하는 텔레스의 구분은 있지 않다는 것이 보여지리라. 따라서 텔레스가 말하고 >있는< 모든 하나는 플라톤의 ‘있는 하나’에 속한다는 것, 그리고 텔레스가 말하는 실체는 플라톤의 하나₂, 곧 있는 하나가 나누어 지는 실체(μέθεξις οὐσία, 파., 151e8)라는 것이 보여질 것이다.

그런데, 이미 말하여진 것처럼, 이러한 실체(우시아) 또는 있는 것(토 온)은 하나와 동일한 것이 아니다. 그러나 하나와 있는 것은 서로의 짝으로서 동시에 지시되는 그 길에 있어서는 동일하다. 따라서 “(ὄν) οὐδέ ποτ' ἦν ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, ἔν, συνεχές(단편, 8, 5-6)있는 것은 모두 같고, **하나**이다” 라고 하는 파르메니데스를 거부된다. 플라톤과 텔레스에 따르면 있는 것 또는 우시아(실체)는 하나와 동일하지 않지만 파르메니데스에 따르면 있는 것은 하나이기 때문이다. 물론 앞 두 사람의 경우에도 어떻게 보면 있는 것과 동일하긴하다. 그러나 텔레스가 말한 것처럼 지시하는 그 길에 있어 동일할 뿐이다. 그래서 하나가 여러 하나인 것처럼 있는 것 역시 여럿이다.

나는 여기에서 ‘τὸ ὄν αὐτό(소., 257a1)’ 이라는 표현을 이끌어 들인다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτό)

4-2) τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτό)

플라톤은 소피스테이스 편 257a1에서 다섯 가지 큰 류들 중의 하나(의 류) 라는 것을 나타내기 위해 강조의 'αὐτό³²⁾'를 'τὸ ὄν'에 붙혀 쓴다.

“그렇다면 있는 것 그것(τὸ ὄν αὐτό, a1)는 알론한 것[류]들과 헤테론하다고 반드시 말해져야 하네: 엘레야 낫선이.

필연: 테아이토스(257a1-3)”

‘있는 것’은 구분되는 류들 중의 하나이며, 이러한 ‘류’는 ‘자체적’이라는 것을 나타내기 위해, 플라톤은 ‘αὐτό’를 썼을 것이다. 이러한 쓰임새는

32) 'αὐτό'는 3인칭 대명사 중성 단수 1격(it)과 4격(it)이다. 그런데 3인칭 대명사는 술어적-이 경우 관사를 앞에 지니지 않는다-으로 쓰여, 자신이 가리키는 낱말을 강조하거나(αὐτός ὁ ἄνθρωπος or ὁ ἄνθρωπος αὐτός, 그 사람 자체, the man himself), 또는 부가적-이 경우 관사를 앞에 지닌다-으로 쓰여, 자신이 가리키는 것과 동일함(same)을 나타내기도 한다(ὁ αὐτός ἄνθρωπος or rarely ὁ ἄνθρωπος ὁ αὐτός, 그 동일한 사람, the same man). 그래서 이 두 가지로 쓰일 경우, 3 인칭 대명사는 '인칭' 보다는 오히려 '동일' 또는 '강조'를 나타낸다 (H. W. Smyth, 1984(1920), §1206-07, 1210 ; J. G. Machen §105). 바로 이러한 '강조'를 'τὸ ὄν'과 더불어 쓰이는 'αὐτό'는 나타낸다. 그렇다면 'τὸ ὄν αὐτό(있는 것 그것, 소., 257a1)'의 'αὐτό(그것)'는 'τὸ ὄν(있는 것)'을 강조 할 것이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): '토 온'이 포함된 표현들

τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτό)

“류들 가운데서도(τῶν γενῶν, d4)우리가 지금 언급하는 있는 것 그것(τὸ ὄν αὐτό, d4-5)과 쉽과 움직임이 가장 크지?: 엘레아 낫선이.
물론입니다: 테아이테토스(254d4-)”

에서도 그대로 나타난다. 여기서 ‘그것’은 ‘있는 것’ 뿐 아니라 ‘στάσις(쉽, 정지)’와 ‘κίνησις(움직임, 운동)’에도 걸리는 것으로 보아야 한다. 그렇다면 문체의 이 ‘그것’은 구분되는 세 가지 류 각 각 그 자신을 나타낼 것이다. 그렇다면 이러한 ‘류’를 ‘종(ἔδος, 255c5)’과 동일한 것으로 볼 수 있을까? 그럴 수 있을 것 같다. 255c5-6에서는 있는 것과 쉽과 움직임 이 세 가지 에이도스에 대해 >있는< 네 번째(τέταρτον, c5)에이도스가 동일(τὸ ταῦτόν)이라고 말하여지기 때문이다³³⁾. 따라서 ‘τὸ ὄν αὐτό(있는 것 그것)’의 ‘αὐτό(그것)’은 ‘τὸ ὄν’이 류 또는 종 그 자신이라는 것을 나타내기 위해 쓰였을 것이다.

‘τὸ ὄν αὐτό(있는 것 그것)’이라는 표현은 텔레스의 형이상학 테에타 편 2 장 10 절의 “있는 것 그것(τὸ ὄν αὐτό, 1051b29)은 생성 소멸하지 않는다.”에, 그리고 철학을 자연학과 변증법과 궤변술로부터 구분하는 형이상학 값과 편 3 장의

33)따라서 ‘종’이라고 해야 하는 특별한 맥락 이외에서는 ‘종’을 ‘류’라고 해도 될 것 같다. 본문 자체가 그러하기 때문이다. 그렇다면 종과 류를 무차별적으로 바꾸어 쓸 수 있는 동의어(synonym)으로 본 F. M. Conford(1935(1979), p.257, note 1)은 어느 정도 정당하다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들 (김 익성)

τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτό)

“변증법과 퀘변술은 우연히(τῶν συμ- βεβηκότων(1061b8)있는 것들에 관한 것이지, 있는 것들으로서의(ἢ ὄντα, b9)있는 것들에 관한 것도, 있는 한의 있는 것 그것(τὸ ὄν αὐτόκαθ' ὅσον ὄν, b9)에 관한 것도 아니다(1061b7-10)”에 그대로 다시 나온다. 그렇다면 텔레스에게 있는 것 그것은 생성 소멸하지 않는 있는 것이며, 있는 것으로서의 있는 것이다.

그런데, 플라톤은 ‘τὸ ὄν αὐτά’에 ‘καθ' αὐτά’을 덧붙이기도 한다.

“있는 것들 가운데 어떤 것들은 스스로 있는 것들 그것(τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά, c12)인 반면 어떤 것들은 항상 알려진 것들에 대해 있는 것들(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα, c13)이라는 것에 자네는 동의할 것이라고 여겨지네: 엘레아 낫선이.

(동의하지) 않을 무엇이 (있겠습니까?): 테아이테토스”

따라서 플라톤의 있는 것 ‘그것’은 ‘스스로(καθ' αὐτά)’있는 것이라는 것, ‘스스로’ 있는 것은 ‘항상 알려진 것에 대해’ 있는 것과 구분된다는 것이 밝혀진다. 왜냐하면 ‘항상 알려진 것에 대해’ 있는 것에는 ‘스스로’ 라는 말이 붙지 않으며, 있는 모든 것은 ‘스스로’ 있는 것이 아니면 ‘알려진 것에 대해’ 있는 것이기 때문이다. 그래서 항상 ‘알려진 것에 대해’ 있는 것으로부터 ‘스스로’ 있는 것을 구분해 내기 위해, 플라톤은 ‘그것’이라는 말을 붙였으리라.

그렇다면 스스로 있는 것 또는 자체인 것은 무엇일까? 파르메니데스 편 128e6-129a1에서는 이 무엇이 에이도스인 것이라고 말하여진다. “같은의 에

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτό)

이도스인 것(τι, a1)이, 그리고 다시 이것에 반대되는 알론한, 같지 않음(의 에이도스)인 것이, 스스로 있는 것들 그것이라(εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ(128e 6-129a1)는...것을 당신은 인정하지 않으시겠습니까?(128e6-129a3)” 그래서 스스로 있는 것 또는 있는 것 그것은 예를들어 같음 또는 같지 않음과 같은 ‘에이도스(εἶδος, 129a1)’라는 것이 플라톤에 의해 드러난다. 따라서 소피스테에스 편 255c12-13의 맥락에서 말하여지는 에이도스들까지 합하면, 스스로 있는 것 또는 있는 것 그것이라고 말하여지는 것들은 움직임, 쉼, 동일, 해태론, 있는 것(과 있지 않는 것), 같음(과 같지 않음) 등 등의 ‘에이도스’들이라는 것이 선명해진다. 스스로 있는 것 그것이 ‘있다’와 같은 이러한 표현은 ‘(이)있다(εἶναι)’ 대신에 ‘있는(ὄν)’이 쓰였긴 해도 티마이오스 편에서도 그대로 나타난다.

“따라서 스스로 불 그것인 것(τι πῦρ ἐφ' ἑαυτοῦ, 51b8)그리고 스스로 있는 것 그것들 각각(αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα ἕκαστα, c1)이라고 항상 우리가 그렇게 말하는 모든 것이 있을까요? 아니면 몸을 통해 감각되는 한 우리가 보는 그러한 것들만이 진실성을 지니는 것들일까요? 그래서 이것들과 나란한 알론한 것들은 결코 어디에도 어떻게든 있지 않는 것일까요? 그래서 생각에 걸리는(νοητόν, c5)에이도스인 무엇(τί, c4)이 있다(εἶναι, c4)라고 말하는 것은 헛되며(μάτην, 52c4)단지 말 뿐인가요?(52b7-c5),, 만약 누우스와 진실한 의견이 두 가지 류라면 감각되는 것이 아니라, 우리에게 의해서 단지 생각에만 걸리는(νοούμενα μόνον, 51d5)에이도스 그것들이 스스로 있습니다(51d3-5)”

따라서 ‘불 그것(πῦρ αὐτό)’과 같은 ‘에이도스’ 역시 ‘스스로’ 있는 것이 분명해진다. 그렇다면 불과 ‘나란한’, 그리고 불이 그것에 의해서, 그것과 같

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτό)

은 자신의 이름(ὁμώνυμον, 52a5)을 얻게 되는, 바로 불의 그 에이도스가 ‘스스로’ 있는 것 또는 ‘자체’인 것이다.

그런데, 파르메니데스 편의 파르메니데스는 “자신을 나누어 지니는 것과 분리(χωρῖς, 파., 130c1)된, 스스로 에이도스 그것인 것(τι εἶδος αὐτό καθ' αὐτό)으로서의 불의(πυρὸς, 130c2)에이도스가 ‘있다’고 해야 할지, 아니면 ‘있지 않다’고 해야 할지, 그것이 어렵다” 라고 말함에도 불구하고, 정의, 아름다움, 선의 에이도스는 분리된 ‘자체적인 것’ 또는 ‘스스로 있는 것’으로 ‘있’으나, 머리 털, 진흙, 먼지, 몰 가치적인 것들의 분리된 에이도스는 ‘있’지 않다고 말한다. 그러나 티마이오스 편의 ‘티마이오스’는 불의 에이도스, 곧 ‘스스로 불 그것인 것’ 또는 ‘불 그 자체’가 하나 ‘있다’(ἐν εἶναι, 52a1) 라고 분명히 말한다.

그렇다면 하나는 ‘불의 에이도스가 있다’ 라고 말하는 반면 다른 하나는 ‘불의 에이도스가 불과 분리 해 있는가? 라는 물음은 답하기 어렵다’ 라고 말하는 두 대화 편은 서로 어긋나는 것일까? 아니다. ‘불의 에이도스가 있느냐?’가 어려운 것이 아니라 “있는 불의 에이도스가 자신을 나누어 지니는 ‘불’과 ‘분리’ 해 있느냐?”에 대한 답이 어렵기 때문이다. 다시 말해 에이도스인 불과 그 불을 나누어지니는 것들의 ‘분리’ 여부이다. 그러나 아리스토텔레스는 플라톤의 불 에이도스는 ‘불’과 분리 해 있는 것으로 간주한 것

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτό)

같다.

어쩌든 있는 것 그것은 에이도스이며, 누우스적인 것이라는 것은 분명하다. 이러한 에이도스는

“생성하지도 소멸하지도 않으며, 알론한 것으로부터 알론한 것을 자기 자신에(εἰς ἑαυτὸ, 52a2)받아 들이지도 않고, 자신을 알론한 그 어느 것으로도 내 보지도 않으며, 보이지도 않고, 알론하게 감각 되지도 않는³⁴⁾, 동일한 에이도스 하나(ἓν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτ' αἶδος ἔχον, 52a1)입니다. 또한 이것은 노에시스(생각)이 바라 보아 획득할 수 있는 것입니다(51e6-52a4)”

바로 이러한 에이도스를 나타내기 위해, ‘그것(αὐτό)’ 라는 말이 ‘τὸ ὄν’에 붙혀졌다. 에이도스는 ‘스스로 있는 것 그것(τι αὐτὸ καθ' αὐτὰ ὄν, 130b8)’이므로, 그리고 ‘있는 것’ 역시 그러한 ‘에이도스’들 중의 하나이므로, ‘있는 것’에 붙혀진 ‘그것’은 ‘있는 것’이 하나의 에이도스라는 것을, 그리고 ‘있는 그것’은 ‘스스로 있는 그것(τι αὐτὸ καθ' αὐτὰ ὄν)’을 나타내는 것임에 틀림없다.

아리스토텔레스 역시 플라톤의 ‘그것(αὐτό)’은 에이도스를 가리킨다고 말한다. 그에 따르면, “감각적인 것들(예를들어 사람과 말)에 붙혀진 τὸ αὐτὸ(형., Z(16), 1040b34)는 감각적인 것들과 종적으로 동일함(τὰς αὐτὰς τῷ εἶδει, b32)을 나타내기” 때문이다³⁵⁾.

34)감각적으로 알론하게(ἄλλως, 52a3)변질 되는 않는다는 뜻이다.

35) 그러나 플라톤을 포함한 모든 에이도스론 자들은 ‘그것(τὸ αὐτὸ, b34)’을

τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτό)

나아가서, 텔레스는 플라톤의 ‘스스로 있는 그것(τι αὐτὸ καθ' αὐτὰ ὄν)’의 ‘καθ' αὐτὰ(스스로)’ 라는 표현을 그대로 빌려 온 뒤, 그 표현을 여러 가지로 설명한다. 형이상학 델과 편(1022a25-a36)에서 텔레스는 ‘스스로(καθ' αὐτό) 있는 것’을, 1)각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, 1022a26, 본질, 本質), 2)각기 것의 로고스(정의)에 속하는 그 무엇, 3)각기 것 자신 안에(ἐν αὐτῷ, a30)처음으로 받아 들여진 것 또는 각기 것의(τῶν αὐτοῦ, a30)어떤 것, 4)각기 것의 유일한 원인, 5) 각기 것에 단지 하나로서만 속하는 것, 등 다섯 가지로 구분하여 말한다. 그래서 예를들어 칼리아스 자신(ὁ καλλίας καθ' αὐτόν, 1022a28)은 1) 칼리아스에 있어 오고 있는 그 무엇이라고도, 2)칼리아스의 정의(로고스)에 속해 있는 생물(τὸ ζῶον, 1022a29)이라고도, 3)칼리아스의 ‘영혼’이라고도³⁶⁾, 4)사람이라고도, 5)무엇이든 분리된

분리 될 수 없는 것으로 보아, 사람 ‘그것’ 또는 말 ‘그것’을 각기 사람 또는 말의 분리될 수 없는 ‘실체’로 여겼기 때문에, ‘여럿에 걸친 에이도스 하나(τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν, b29)’ 라는 옳지 못한 견해를 인정할 수 밖에 없었다. 이것은 플라톤(주의) 자들이 분리된 실체를 인정하지 않았다는 텔레스의 역비판이다.

36)영혼(ἡ ψυχή, 1022a32)은 사람의 어떤 부분이며, 사람 자신(καθ' αὐτόν ἄνθρωπος, 1022a34)은 사람이기 때문이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτό)

(κεχωρισμένον, 1022a35-36)하나로서만 칼리아스에 속하는 것들³⁷⁾이라고도 말하여진다. 따라서 텔레스에 따르면, 칼리아스의 '본질'과 '영혼', 그리고 '사람'과 '생물' 등이 칼리아스 '그 자신(τὸ καθ' αὐτό)'일 것이다.

그런 후, 텔레스는 이러한 'καθ' αὐτό'를 'τὸ ὄν'에 적용한다. 그렇다면 위 다섯 가지 구분이 다 적용될 것이다. 그렇다면 '있는 것 그 자신(τὸ ὄν καθ' αὐτό, 1017a7-8)'의 '그 자신' 또는 '스스로 있는 것'의 '스스로임' 무엇일까?

“있는 것(τὸ ὄν, 1017a7)은 우연적인 것(τὸ κατὰ συμβεβηκός, a7)이라고도, 자체적인 것(τὸ καθ' αὐτό, a7-8)이라고도 말하여진다(1017a7-8). 자체적인 있음(καθ' αὐτὰ εἶναι, a22)은 범주들의 도식들(τὰ σχήματα, a23)만큼 말하여진다. 있음(τὸ εἶναι, a24)을 가리키면 (범주들이) 말하여지기 때문이다³⁸⁾. 그래서 (있음을)가리키면 범주들 가운데 있는 그 무엇이, 질이, 양이, 어떤 것에 대함(πρὸς τι, a26, 관계)이, 행함 또는 겪음이, '어디에'와 '언제'가, 말하여지므로, 있음은 이것들 각 각과 동일한 것³⁹⁾을 가리킨다 (형., Δ(7), 1017a22-27)”

37)칼리아스의 생물과 영혼을 이러한 것들 중의 하나로 Ross(1981(1924), Vol. I, p.334)는 본다.

38)범주들이 말하여지는 만큼 있는 것이 가리켜진다.

39) '하나와 있는 것은 어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다(형., I(1), 1054a19)'을 기억 해 내라. 이미 언급됐듯이, 있는 것과 범주는 나란한 것이 아니라, 범주와 같은 상태(ὁμοίως ἔχει, 1054a16)의 것이다. 이제 여기서는 범주 각각이 '있음'과 동일한 것(παύτὸ, 1017a27)을 가리킨다고 말하여진다.

두 사람의 있음(에이나이): '도 온'이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτό)

그래서 텔레스의 있는 것 자신(또는 자체)은 ‘류’ 또는 ‘에이도스’를 가리키는 플라톤의 ‘있는 것 그것’ 또는 ‘스스로 있는 것’과는 달리, 무엇 또는 질 또는 량 또는 관계 또는 행함 혹은 겪음 또는 ‘어디’ 또는 ‘언제’ 등 등의 범주 각 각을 가리킨다는 것이 선명해진다. 바로 이 범주들이 있는 것 자신(자체, τὸ ὄν καθ' αὐτό, 1017a7)이다.

나아가서, ‘τὸ ὄν καθ' αὐτό(있는 것 자체)’ 라는 표현 이외에도 텔레스의 경우에는 ‘αὐτὸ τὸ ὄν(형., N(2), 1089a3)’ 이라는 표현이 보이긴 하나, ‘αὐτὸ τὸ ὄν’은 ‘ τὸ ὄν καθ' αὐτό ’이 나타나는 맥락과는 아주 다른 맥락, 곧 “파르메니데에스의 ‘하나’는 ‘αὐτὸ τὸ ὄν’인데, 과연 그러할까? 아니다 ! ” 라는 맥락에서 나타나므로, 텔레스의 본디 생각을 아는데에는 ‘αὐτὸ τὸ ὄν’ 이라는 표현은 별로 도움이 되지 않을 것 같다. 그런데 ‘αὐτὸ τὸ ὄν’은 플라톤의 ‘τὸ ὄν αὐτό(257a1)’과 그 어순만 다를 뿐, 정확히 일치한다는 것, 그리고 비록 뒤에 καθ' ὅσον ὄν 이 잇따르는 플라톤의 ‘ τὸ ὄν αὐτό, b9-10)’과는 어순마저 일치한다는 것은 *텔레스에 이어지는 플라톤 사유의 연속을 드러낸다.

다음으로 넘어 가기 전에 지금 까지 말하여진 두 사람의 표현들을 아래 도표처럼 한 자리에 묶어 보는 것도 더 나은 이해를 위해 필요하다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτό)

플라톤	텔레스
<p>τὸ ὄν αὐτό</p> <p>류 또는 종 (소., 254d4-5, 257a1, 128쪽)</p>	<p>τὸ ὄν αὐτό</p> <p>생성소멸없음 (형., Θ(2), 1051b29, 130쪽)</p>
	<p>τὸ ὄν αὐτό καθ' ὅσον ὄν</p> <p>철학 (형., K(3), 1061b9-10, 131쪽)</p>
<p>τὸ ὄν αὐτὰ καθ' αὐτὰ</p> <p>에이도스(종) (티., 128c6-129a1, 139쪽)</p> <p>≠ τὸ ὄν πρὸς ἄλλο(소., 255c12-13, 132쪽)</p>	<p>τὸ ὄν καθ' αὐτὰ</p> <p>범주들 (형., Δ(7), 1017a7-8, 146쪽)</p>
	<p>τὸ καθ' αὐτὰ</p> <p>분리된 것(형., Δ(18), 1022a25-36, 143쪽)</p>
<p>τὸ ὄν καθ' αὐτὰ ταῦτα</p> <p>동일한 에이도스 (티., 51d3-5, 141쪽)</p>	

(도표 9 - 있는 것 자체)

위 도표에서 문제되는 것은 ‘그것(αὐτό, it)’과 ‘자신(αὐτό, itself, 자신)’과 ‘동일한 것(tau/ta(the same))’의 구분이다. 그러나 이러한 표현들의 구분은 비록 그 문법적인 의미는 다를지 몰라도, 동일한 사태를 가리킨다고 볼 수 있으리라. 플라톤의 경우에는 에이도스가, 아리스토텔레스의 경우에는 범주(에이도스는 이 범주 중의 하나인 실체의 구분임)가 각기 가리켜지기 때문이다. 그러나 한 편으로는 다른 사태가 가리켜질 수도 있으리라. 예를들어 ‘자신’과 ‘그것’이 어우러진 표현 ‘to. o:n \$auvta.% kaq' au'ta.’은, 플라톤의 경우에는 ‘서로에 대해 있는 것’과 구분되는 ‘있는 것 그 자신(에이도스)’을 가리키지만, 텔레스의 경우에는 ‘있는 것 자체(범주)’를 가리키기 때문이다(236쪽). 관계 맺고 있는 것(대해 있는 것)은 텔레스의 경우에는 범

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός

주에 들지만 플라톤의 경우에는 있는 것 그 자신에 들지 않기 때문이다. 물론 플라톤의 경우에도 관계는 있다. 그러나 ‘있는 것 자체’로서의 ‘관계’는 아니다.

이러한 맥락에서 나는 텔레스의 또 다른 독특한 표현“ τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός(우연히 있는 것)’을 끌어 들인다.

4-3) τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός(우연히 있는 것)

예를들어 ‘그 사람은 교양(敎養)이 있다’의 ‘교양’과 ‘사람’처럼, ‘우연히 있는 것’은 동일한 것에 양자적으로(ἀμφω, 형., Δ(7), 1017a20, 兩者的)우연히 속한다. 그러므로 우연히 있는 것에 관한 앎은 있지 않다. 앎은 항상 있는 것 또는 많이 있는 것에 관한 앎이나, 우연적인 것은 있지 않는 것과 아주 흡사(ἐγγύς, 1026b21)한 것이기 때문이다(214쪽). 그래서 우연히 있는 것은 어떤 이론 또는 앎에 단지 ‘이름’으로서만 있는(ὀνόματι μόνον ἔσθιν, 1026b13)그러한 것일 뿐이다. 우연적인 것은 단지 이름으로서만 앎에서 거론된다는 것이다.

나아가서 우연히 있는(τὸ κατὰ συμβεβηκός ὄν, 1027a10-11)이러한 것은 항상 있는 것도 아니요, 많이 있는 것도 아니라, 때때로 어떤 기회(ἔτυχε, 1027a11)에 있는 것이다. 우연히 있는 것은 많은 경우와(παρά, a14)알론하게 있

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός

기 시작하는 질료(ἡ ὕλη, 1027a14)를 자신의 원인으로 지니기 때문이다.

“있는 것들 중에서 어떤 것들은 항상 동일한 상태인, 그리고 어거지(κατὰ τὸ βίαιον, 1026b28)가 아니라 알론하게 될 수 없음(τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως, b28)이라고 말하는 필연으로부터(ἐξ ἀνάγκης, b28)있는 반면에, 어떤 것들은 필연으로부터 있는 것도 아니며 항상 있는 것도 아니고, 많은 경우에(ὡς δ’ ἐπὶ τὸ πολὺ, b30)있는 것도 아닌, 이것이 우연적인(τὸ συμβεβηκός, b31)있음의 아르케이며 원인이다. 항상 있는 것도, 많은 경우에 있는 것도 아닌 이것을 우리는 우연히 있다(συμβεβηκός εἶναι, b32-33, 우연이다)라고 말하기 때문이다. 예를들어 더울 때 눈이 오고 춥다면 우리는 이것을 우연이라고 말하나, 찌고 더우면 우연이라고 말하지 않는다. 항상 또는 많은 경우에 찌고 더우지만, 눈이 오고 춥지는 않기 때문이다(1026b27-35).....

따라서 모든 것이 필연으로부터, 그리고 항상, 있거나 생성하는 것이 아니라, 많은 것들이 많은 경우에 있거나 생성하므로, [많이 있거나 생성하는 경우와는 다른] 우연히 있는 것(τὸ κατὰ συμβεβηκός ὄν, 1027a10-11)이 반드시 있다. 예를들어 흰 사람이 항상 또는 많은 경우에 교양 있는 것이 아니라, 때때로(ποτε, a12)교양 있으므로, 우연히 있을 것이다. 그래서 많은 경우와(παρὰ, a14)알론하게 있기 시작하는 질료가 우연적인 것의 원인일 것이다. 항상인 것 또는 많은 경우인 것 이 둘 중 어느 하나도 아닌 것은 있지 않은가? 라는 물음을 우리의 출발점으로 삼아야 한다. 그러나 (있지 않다는 것은) 불 가능하다. 따라서 이 두 가지 것 이외에도(παρὰ, a16)기회적이고(ἐτυχέ, a17)우연적인 것이 있다(1027a8-1027a17)”

이렇게 텔레스에게는 ‘우연히 있는 것’이 ‘있다’. 그런데 플라톤의 경우에는 ‘τὸ κατὰ συμβεβηκός ὄν’에 상응하는 표현이 있지 않다. 그러나, 텔레스의 ‘τὸ κατὰ συμβεβηκός ὄν’은 ‘τὸ ὄν καθ’ αἰτία’와 선명하게 구분되므로, 앞엣 것과 선명하게 구분되는 어떠한 표현이 플라톤에게 있다면 그 표현을 텔레스의 ‘τὸ κατὰ συμβεβηκός ὄν’에 상응하는 것으로 여길 수 있으리라. ‘항상 알론한 것들에 대해 있는 것(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα αἰεί, 소., 255c13)’이 바로 그것이다.

그런데, 소피스테이스 편에 따르면, ‘항상 알론한 것에 대해 있는 것’은

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

‘헤태론한 것’이라고 말하여진다.

“있는 것들 가운데 어떤 것들은 스스로 있는 것 그것들인 반면 어떤 것들은 항상 알론한 것에 대해 있는 것들(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα, c13)이라고 말하여진다는 것에 자네는 동의 할 것이라고 여겨지네: 엘레아 낫선이.

(동의하지) 않을 무엇이 (있겠습니까)? 테아이테토스

그런데 헤태론한 것은 항상 헤태론한 것에 대한(πρὸς, 256d1)것일세. 그렇지 않은가?: 엘레아 낫선이

그렇습지요: 테아이테토스(256c12-d2)”

이것은 파르메니데스 편에서 그대로 확인된다.

“하나의(τοῦ ἑνός, 161a7)알론한 것들은 헤태론한 헤태론일⁴⁰것이기 때문일세 - 예. - 그러테 헤태론은 일 종의 알론아닌가? - 어찌 않으리오(161a7-8)”

따라서 헤태론한 모든 것은 헤태론한 어떤 것에 ‘대해’ 있는 것들이다.

이제 아리스토텔레스는 플라톤의 이러한 ‘πρὸς’를 그대로 이어 받으면서, 그 ‘πρὸς’를 ‘헤태론한 것의’의 ‘의⁴¹’와 ‘헤태론한 것에 대한’의 ‘대함’으로

40) ‘ἕτερον ὄντα ἕτερου(160b7)’은 ‘일 종(一 種)의 헤태론한 헤태론’으로 옮겨질 수도 있으리라. 그리고 이것은 거기 소피스테이스의 ‘헤태론한 것에 대해 있는 헤태론’과 크게 다를 바 없을 것이다.

41) 이러한 2격의 쓰임새는 이미 파르메니데스 편(106c5) 등에서 이미 그 단초가 보인다. ‘있지 않는 것은 분명히 알론한 것들의(τῶν ἄλλων, 160c5)헤태론한 것이다’ 라고 말하여지기 때문이다. 파르메니데스에 나타나는 2격의

τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός

다시 나눈다.

“πρὸς τι(어떤 것에 대함, 관계)는 헤테론한 것들의(ετέρον, 범., 6a37) 그것이라고,
또는 ,....., 헤테론한 것들에 대한 그것이라고 말하여진다(6a36-38)”

습성과 성향과 감각과 앎과 상태 등이 ‘헤테론한 것들의’의 ‘의’로서의
πρὸς τι(관계)인 반면 큰 또는 적은 등은 ‘헤테론한 것에 대한’의 ‘대함’으로
서의 관계이다. 그래서, 텔레스에 따르면, 헤테론한 것은 헤테론한 것에 대
한 헤테론일 뿐만 아니라, 헤테론한 것의 헤테론이기도 하다.

그렇다면 이러한 ‘헤테론한 것’ 대신에 ‘우연히 있는 것’이 들어 설 수
있을까? 만약 들어 설 수 있다면, ‘있는 것 자체’와 구분되는 플라톤의 ‘알
론한 것에 대해 있는 것’은 텔레스의 ‘우연히 있는 것’에 상응할 것이다. 가
능할 수도 있을 이러한 상응(相應)은 다음 쪽 도표에서 그려진다.

쓰임새는 심각하게 숙고할 필요가 있다. 불‘의’ 이데아, 선‘의’ 이데아 등의
‘의’가 바로 그러한 2격이기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

	(소., 255c12-13, 1522) 플라톤	(형., Δ(18), 102217-8, 279) 아리스토텔레스
τὸ ὄν	τὸ ὄν αὐτο(καθ' αὐτὸ)	
		τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν
	τὸ ὄν πρὸς ἄλλα ἀεὶ τὸ ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον (소., 255d1)	πρὸς ἕτερον (범., 6a37)

(도표 10 - 있는 것의 두 구분)

위 도표에서 드러나듯이 두 사람 모두 있는 것을 두 가지로 구분한다. 그런데 그 하나인 ‘τὸ ὄν αὐτο, καθ' αὐτὸ’는 비록 그 내용에 있어서는 어떠한지 모르지만 그 표현 형식에 있어서는 일치한다. 그러나 나머지 한 쌍은 그 형식에 있어서조차 일치하지 않는다. 물론 비슷하기는 해도 말이다. 그럼에도 불구하고, 있는 것은 크게 두 가지로 나누어 진다는 것에는 두 사람 모두 동의한다.

따라서 이들은 ‘τὸ ὄν(있는 것)’을 최소한 두 가지 이상(以上), 여러 가지로 구분하여 말한다는 것이 선포되었다. 이것으로부터, 아리스토텔레스의 경우에는, ‘있는 것은 여러 가지로 말하여진다(τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, 형., Δ(7), 1017a7; E(2), 1026b2)’ 라는 표현이 성립하기에 이른다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

4-4) τὸ ὄν λέγεται⁴²⁾ πολλαχῶς

42) 그런데, ‘말하여지다(λέγεται, 142d1)’ 라는 표현은 텔레스에 의해서만 쓰여진 것이 아니라, 이미 플라톤에 의해서 파르메니데스 편에서 쓰여진다. “εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνός ὄντος λέγεται καὶ τὸ ἓν τοῦ ὄντος ἑνός, ἔστι δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἢ τε οὐσία καὶ τὸ ἓν, 만약 ‘하나 있는’의 ‘있다’와 ‘있는 하나’의 ‘하나’가 **말하여진다면**, ‘실체’와 ‘하나’는 동일한 것이 아닐세(142d12)”. 여기 ‘λέγεται’를 콘퍼드(1939(1958), 137쪽)는 ‘is asserted to’로, 슈라이어마흐(1981(1991), 142쪽)는 ‘gesprochen wird’로 옮긴다. 수동의 뜻과 일상언어의 생생함이 되살아나기 때문이다. 그래서 플라톤 여기의 이러한 번역은 텔레스 거기(형., 1026b12)에 관한 W. D. Ross(1924(1981), 779쪽) 번역 ‘has many meaning’ 보다는 더 낫다고 볼 수 있다(G. Owens, 1951(1964), 108쪽 참조). 로스의 번역에서는 첫째, 수동의 문법적인 뜻이 능동으로 변하였기 때문이요, 둘째, ‘말하다’가 ‘뜻하다’로 바뀌었기 때문이다. 물론 ‘말’에는 ‘뜻’이 있을 것이긴 하나, 현대의 ‘의미론’을 그 당시의 텔레스에게 적용하는 것이 부담스러우므로 그렇다. ‘의미’는 적어도 스토아 철학에 가서야 문제 삼아지기 때문이다.

나아가서, 여기 ‘λέγεται’ 이외에도 ‘λέγομενοι(티., 379e5, 38b3)’, ‘λέσθαι(티., 38a2)’, ‘λέγετε(소., 248a7, 1447)’, ‘λέγεται(소., 262b9)’ 등의 ‘말하다(λεγειν)’의 한정된 변화 형들이 플라톤에 의해 쓰인다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

‘πολλαχῶς’ 라는 말이 ‘κατὰ πλείους τρόπους(많은 길로, 범., 15b15; 형., K(3), 1060b33)’의 줄임 말이라면, ‘여러가지로’는 ‘여러 가지 길로’로 바꾸어 쓰여질 수 있으리라. 그렇다면 ‘여러 가지로’는 ‘여러 가지 양상(樣相⁴³, mode → way of being)’을 나타낼 것이므로⁴⁴) 문제의 그 표현은 ‘있는 것은 여러 가지 길(또는 양상으)로 말하여진다⁴⁵’고 옮겨질 수 있으리라(143

43)양상(樣相)이라는 말이 오히려 혼란을 불러 일으킬 수도 있으리라. 그런데 어떤 것을 말하는 ‘길’과 어떤 것이 있는 ‘길’은 그것이 거짓 말이 아닌 이상, 일 대 일로 상응할 것이므로, 나는 ‘의미 또는 뜻’ 보다는 ‘양상’ 이라는 약간은 애매한 말을 선택했다. 그러나 ‘여러 양상으로 있다’의 ‘양상’은 여러 가지로 말하여지고 있는 ‘길(어떻게, πῶς)를 나타낼 뿐 그 이상도 이하도 아니다.

44) 그리고 ‘πολλαχῶς’의 이러한 쓰임새는 ‘ποσαχῶς(범., 11b16)’, τετραχῶς(범., 11b17)’, ‘ῥασαύτως(범., 15a15)’ 등의 ‘.....ῶς’에서도 볼 수 있다.

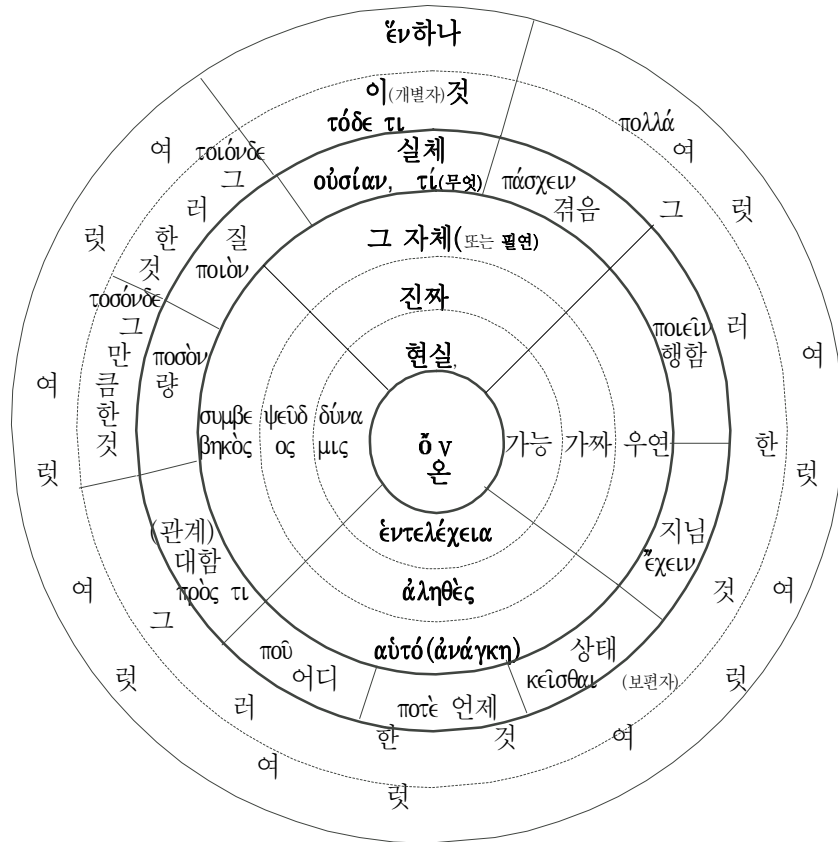
45)이 표현은 있는 것에 관해 말하기 위해 쓰여진 낱말들을 설명하는 델타 편(1077b17)에서 특히 자주 나타난다. 있음과 있는 것(τὸ εἶναι καὶ τὸ ὄν)이 여러 가지로 말하여지는 것처럼, 아르케에, 원인, 요소, 자연, 필연, 하나, 실체, 동일, 헤태론, 차이, 같음, 대립, 먼저, 나중, 힘, 량, 질, 관계, 목적, ~에 따라, 배열, 관습, 속성, 결여, 지니다, 안에 있음, 부분, 전체, 모두, 잘림, 류,

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

쪽). 나는 텔레스의 이러한 양상을 나는 7 가지로 나누어, 다음 쪽에 그려 보았다.



(도표 11 - 있는 것의 양상들)

거짓, 우연 등도 여러 가지로 말하여지기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이): '도 온'이 포함된 표현들

(김 익성)

위 도표 둥근 각 원들은 있는 양상 하나 씩을 가리킨다. 범주 역시 그 양상 가운데 하나이다. 이미 말하여진 것처럼 범주는 ‘있는 것 자체’ 또는 ‘자체적인 것’이라고 말하여졌다. 그리고 나는 ‘있는 것 자체’를 나타내기 위해, 선을 진하고 둥글게 만들었다. 물론 ὄν’을 감싸고 >있는< 둥근 원은 그렇지 않은 해도 말이다. 그렇다면 있는 양상들은 범주들, 필연과 우연, 진짜와 가짜, 현실과 가능, 그리고 이것과 그러한 것과 그 만큼한 것, 하나와 여럿 등 여섯 가지⁴⁶⁾로 나누어 질 수 있으리라(219쪽). 그리고 구분된 영역이 서로에 상응한다는 것을 나타내기 위해 나는 점선을 썼다.

물론 이 여섯 가지가 텍스트 어느 한 군데에서 모두 함께 나타나는 것은 아니다. 형이상학 Δ 편 7 장(1017a7)과 E 편 2 장(1026b2)에서는 범주, 필연과 우연, 진짜와 가짜, 현실과 가능 등 네 가지 만 함께 말하여지지, 이것과 그러한 것 그리고 하나와 여럿은 말하여지지 않는다. 그러나 나는 ‘이것(τόδε τι)’와 ‘그러한 것(τοίοντε)’ 또는 ‘그 만큼한 것’을 있는 것의 구분되

46)이 여섯 가지가 나오는 곳은 다음과 같다.

범주(1b26-27, 30)들, 그자체(스스로, 필연, 1017a18, 1025a15, 1015a32)과 우연(1017a7), 진짜(1051b1,660)와 가짜(1034b2), 현실(1045b35)과 가능(1034b35), 그리고 이것(3b10)과 그러한 것(1039a2)과 그만큼한 것(1089a12) 하나(1054a30)와 여럿(1056b11).

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὅν λέγεται πολλαχῶς

는 양상에 포함시킬 수 있으리라고 본다. ‘이 것’ 또는 ‘그러한 것’에 속하므로, 있는 모든 것은 이 두 가지로 구분되기 때문이다. 그래서 있는 모든 것 각 각은 ‘이 것’이든지, 아니면 ‘그러한 것’이다.

그런데 ‘이 것’과 ‘그러한 것’을 포함한 여러 양상으로 말하여진다면, ‘있는 것은 하나’라고 말하여질 수 없는 것인가? 플라톤이든 텔레스이든, 있다고는 답하지 않을 것이다. 이미 말하여졌듯, 이 두 사람 모두에 있어, 하나는 있는 것과 가리켜지는 그 길에 있어서는 동일하긴 하나, 그 자체 동일한 것은 아니었기 때문이다. 만약 동일하다면, 교양(教養)과 힘과 사람은 하나일 것이고, 그래서 음악에 있음과 사람에 있음은 동일한 것이고, 나아가서는 사람에 있음과 사람에 있지 않음 역시 동일할 것이기(형., Γ(3), 1006b 1-20) 때문이다.

나아가서, ‘있는 것은 하나이다’ 라고 말하여질 수 없는 이유는, 텔레스에 따르면, ‘있는 것’은 ‘하나’에 대하여(πρὸς, 형., Γ(2), 1003a33)말하여지는 것이기 때문이다.

“있는 것은 여러 가지로, 그러나 하나와 어떤 자연 하나에 대하여(πρὸς ἓν, 1a33), 그리고 호모뉘모오스하게(ὁμοῦτως, a34)가 아니라 건강한 모든 것 각 각이 건강에 대하여 말하여지는 것처럼, 말하여진다(1003a33-35)”

따라서 있는 것은 호모오뉘마하게 말하여지는 것이 아니다. 만약 호모

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

오뇌마한 것들이라면, 형이상학 3권과 편 3 장(1060b31-36)에서 말하여지는 것처럼, 있는 것에 관한 앎이 불 가능 할 것이기 때문이다. 예를들어 건강한 것들 각 각이 그것에 대해 있는 건강(ὑγιεινόν, 1060b35)과 같은, 건강한 것들에 공통인, 어떠한 것(τι κοινόν, b35)이 있지 않다면, 건강한 것에 관한 앎은 불 가능하다. 그래서 호모뉴오스(형., Z(4), 1030a34)하기만 하다면, 다시 말해서 이름은 같으나, 그 뜻이 다르기만 하다면, 그래서 여러 가지로만 말하여지는 것들이어서, 자신들에 공통인 어떤 것도 있지 않다면, 있는 것들은 알려질 수 없을 것이고, 결국 있는 것으로서의 있는 것에 관한 앎 역시 불 가능 해 질 것이다. 그러나 이러한 앎이 있다. 따라서 있는 것은 호모뉴오스(equivocals, 동음이의어(同音異義語)하게 또는 다의어(多義語))적으로 말하여지는 것은 아니다.

4-4-1) δμῶνυμα καὶ συνώνυμα

4-4-1-2) δμῶνυμα

“이름만이 공통일 뿐 그 이름에 걸리는(κατὰ, 1a1)실체의 로고스가 헤테론한 것들이 호모오뉴마 라고 말하여진다. 예를들어 사람과 초상화(τὸ γεγραμμένον, a3, 肖像畫)처럼 말이다. 이것들의 이름만이 공통일 뿐 그 이름에 걸리는 실체의 로고스는 헤테론하기 때문이다. 생물에 있는 것(τὸ ζῶν εἶναι, a5)은 이것들 각 각에 있는 무엇(τί, a5)라고 어떤 자가 말하려 한다면, 각각의 고유한 로고스가 제공 될 것이므로 그렇다 (1a1-a5, 809)”

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

따라서, 공통의 이름을 지니긴 하나, 그 실체의 정의(定義)가 헤태론한 것들이 텔레스에 의해서 ‘호모오뉴마(ὁμώνυμα, 같은-공통(κοινόν, 1a3)-이름)’라고 말하여진다. 그러나 형이상학 3장과 편 3장에 따르면, 호모뉴마한 것들에 관한 앎은 불 가능하다.

“철학자의 앎은 있는 것으로서의 있는 것의 부분이 아니라 그 전체(καθόλου, 1060b32)를 다루며, 있는 것은 하나의 길(τρόπον, b33)로가 아니라 여러 가지 길로 말하여지므로, 만약 호모오뉴모스 하기만 해서 공통인 어떤 것도 있지 않다면, 어떤 앎도 있지 않을 것이다. 호모뉴마한 것들로부터는 어떠한 류 하나도 있지 않기 때문이다. 그러나 공통인 어떤 것이 있다면, (있는 것들)에 관한 앎도 있을 것이다(1060b31-36)”

어떤 것이 알려지려면 그것들에 공통인 무엇이 있어야 하나, 호모뉴마한 것들에는 공통인 무엇이 없으므로, 호모뉴마한 것들은 알려질 수 없다. 그래서 만약 있는 것이 호모뉴마한 것이라면, 있는 것에 관한 앎은 불 가능할 것이다. 그러나 있는 것에 관한 앎은 있다. 따라서 있는 것들은 호모뉴마한 것(equivocals, 다의어, 多義語)가 아니다. 그러나 실체 이외의 범주들, 곧 질과 량 등 등은 호모뉴마하게 말하여지고 >있는< 것들일(형., Z(4), 1030a29-34)뿐이다.

“있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1030a29, essence, 본질)은 첫 번째로, 그리고 순수하게 한 가지로(ὁμοίως, a29)실체에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστίν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이듯 말이다. 왜냐하면 이것들은 **호모뉴마하게** 말하여지고 **있는** 것들이거나, 또는 알려지지 않는 것이 알려진다 라고 말하여질 때처럼 덧 붙혀지거나 빼 내어져서(προστίθεως καὶ ἀφαιρούμενος, a33, 加減)말하여지고 있는 것들이기 때문이다(1030a29-34)”

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

‘있는 그 무엇’은 질 량 등의 범주들에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이지, 실체에 속하는 ‘있어 오고 있는 그 무엇’이 아니다. (실체를 제외한) 질, 량 등의 범주들은 호모뉘마하게 말하여지고 **있는** 것들이기 때문이다. 따라서 실체에 덧붙여지고 **있지** 않는 한 질과 량 같은 범주들에 관한 앎은 불가능하다.

그래서, 테에타 편 1 장의 텔레스는 호모오뉘마하게 말하여지는 ‘힘’을 자신의 고찰(考察)의 대상에서 빠트린다. 주로 말하여지는 것을 통하지 않고서는, 여러 가지로 말하여지는, 다시 말해 호모오뉘마하게 말하여지는 것에 관한 언급이 불가능 할 것이기 때문이며⁴⁷⁾, 어떻게 보면 호모뉘마한 것은 있을 수 >있<으면서, 있지 않을 수도 >있<을 것이기 때문이다. 그리고 이런 호모뉘마한 것의 보기로 제에타 편 10 장에서는 죽은 손가락과 산 손가락이 들어진다.

“몸과 그리고 몸의 부분들은 실체의 부분들 보다 늦다. 그리고 질료로서의 여러 부분들로 나뉘어지는 것은 실체가 아니라, 오히려 합쳐진 전체(τὸ σύνολον, 1035b20)이다. 한편으로 이것들은 합쳐진 전체 보다 먼저이나, 다른 한 편으로는 그렇지 않다. 분리된다면 그 부분들은 심지어 있을 수조차 없으며, 생물의 손가락이라고 해서 모두 손가락인 것은 아니기 때문이다. 죽은 손가락은 단지 호모뉘모스하게만 손가락이다(1035b20-25)”.

“동일한 것이 있으면서 있지 않지는 않을 것이다. 마치 우리들은 있는 사람이라고

47)(첫 번째) 실체 없이는(μὴ οὐσῶν, 범(4), 2b6)그 어떠한 것도 있을 수 없기 때문이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

부르지만, 다른 사람들은 있는 사람이라고 부르지 않는 것과 같은, 호모한 이름(καθ'ὁμοιότητα, 1006a9)을 제외하면 말이다(형., Γ(4), 1006b18-20)”

“힘과 힘 있어짐(ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι, 형., Δ(1), 1046a5)은 여러 가지로 말하여진다 라고 알려진 곳에서 우리에게 규정됐다. 이러한 것들 가운데 호모오뉘모스하게(ὁμοιόμοσως, 1046a6)말하여지는 모든 힘들은 [지금 우리에게] 무시될 것이다. 어떻게 보면(호모오테스한) 어떤 것에(τῷ, a8)있거나 또는 있지 않을 수 있고 그리고(어떻게 보면 호모오테스한 어떤 것에 있지 않거나 또는 있지) 않을 수 없다. 라고 기하학에서처럼 말하면서 우리는 호모오테스한 어떤 것(힘)에(ἐν τῇ ὁμοιότητι τῆς, a7)[대해] 말하기 때문이다(1046a5-a9)”

손가락이라고 해서 모두 손가락인 것은 아니다. 단지 죽은 손가락은 호모뉘마하게만 손가락이기 때문이다. 그래서 이러한 경우에는 손가락이면서 손가락이 아닐 수 있다. 산 손가락이 아닌, 죽은 손가락도 손가락이라고는 말하여지기 때문이다. 산 사람이 어떤 사람의 눈에는 죽은 것처럼 보이는 경우도 이와 마찬가지로이다. 따라서, 호모뉘마하게만 말하자면, 동일한 것이 있으면서(καὶ, 1006b18)있지 않을 수 있을 것이다. 그렇다면 여기서 말하여지는 ‘호모뉘마’ 역시 범주들 1 장에서의 호모뉘마에 관한 정의와 크게 어긋나지 않는다. 단지 이름만 공통일 뿐, 그 실체의 로고스가 헤태론한 것(homonym, 동음이의어, 同音異義語)이 ‘호모뉘마’라고 거기에서 정의되기 때문이다.

그런데 형이상학 제에타 편 9 장에서 호모뉘마의 보기로 들어지는 ‘말(馬)과 당나귀’와 ‘남자와 여자’ 등이 영어 ‘homonym(동음이의어)’ 또는 ‘e-

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

quivocals(다의어)’의 보기가 될 수 있을지 아주 의문스럽다. 노새를 공통으로 지니는 말과 당나귀 그리고 사람을 공통으로 지니는 남자와 여자는 각각 동음이의어 또는 다의어가 아닐 것 같으나, 텔레스에 따르면 분명 ‘호모뉘마’한 것들이기 때문이다.

“ 말하여진 것들로부터, 자연적인 생성과 마찬가지로 기교적인 모든 생성은, 어떤 길에서는(τρόπον, 1034a22)예를들어 집으로부터 집처럼 **호모오뉘마**한 것으로부터(ἐξ ὁμοιότητος, a22), 또는 호모뉘마한 것의 부분으로부터, 또는 누우스에 의해서-기교는 에이도스이므로-, 또는 만약 우연적인 생성이 아니라면 부분을 지니는 것은 그 부분들로부터-생산의 첫 원인은 부분 그자체이기 때문이다-, 생성된다는 것은 분명하다. 움직임에 의해서 몸 안에서 생산 되던 열은 그 자체 건강이거나, 또는 그 부분이거나, 또는 그 열에 건강의 부분인 것이 또는 건강 그것이 잇따르기 때문이다. 이 때문에 우연히 열이 잇따르는 그 건강을 저것(열)이 생산한다 라고 말하여진다(1034a21). ,.....,

....., 자연스레 이루어진 것도(τὰ συμβαίμενα, 1034a33)그와 같다. 씨앗은 기교로부터(ἀπὸ, a34)생산하는 것처럼 생산하기 때문이다. 에이도스를 힘으로 지니는 씨앗은 어떻게 보면(πως, b1)씨앗이 그것으로부터(ἀπὸ, 1034b1)오는 것과 **호모오뉘마**하므로 그렇다. 그러나 모든 것이 사람으로부터(ἐξ, b2)사람이 오는 것과 같은 그런 것은 아니다-남자로부터 여자가 오나, 노새로부터 노새가 오는 것은 아니기 때문이다-불구가 아닌 경우에 말이다(1034a33-b4, 816)”

그래서 예를들어 만들어진 집들, 남자와 여자, 또는 말과 당나귀 등 같이, 기교에 의해서 생성되거나 또는 자연스레 생성된 것들은 비록 집, 사람, 노새와 같은 공통 이름을 지니긴 해도 자신들의 로고스는 해태론하다. 그래서 말과 당나귀 그리고 남자와 여자는 호모뉘마한 것임에 분명하다. 그러나 이러한 ‘호모뉘마’를 ‘homonym(동음이의어)’ 또는 ‘equivocals(다의어)’ 라고 불러도 될는지 애매하다. 나아가서, ‘homonym’ 또는 ‘equivocals’은 여러 뜻

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὅν λέγεται πολλαχῶς

을 지니는 동일한 이름인 반면, 텔레스의 ‘ὁμώνυμα’는 ‘동일한 이름을 지니지만, 그 정의가 헤태론한 것’이므로, 그 지시 방향이 거꾸로 돼 있다. 다시 말해 영어의 경우에는 동일한 이름이 지시되면서 그 여러 뜻이 함축되는 반면, 텔레스의 경우에는 자신의 정의가 헤태론한 것들이 지시되면서 그 공통의 이름은 함축되기 때문이다.

비록 동일한 맥락은 아니긴 해도, ‘ὁμώνυμα’ 라는 낱 말 역시 플라톤에게서 나타난다. “두 번째(류), 저(에이도스)와 같은(ὅμοιον, 52a5), [그래서] 같은 이름(ὁμώνυμα, a5)인, 감각적인, 생성되는 것(τι, 52a4-a5)”. 그래서, 플라톤에 따르면, 저 에이도스와 ‘갈게’ 생성되는 것은 그 에이도스와 ‘같은 이름(호모니마)’을 지닌다. 따라서 플라톤의 ‘호모니마’는, 텔레스와는 달리, ‘같은 이름’을 우선적으로 나타 낸다. 그럼에도 나는 ‘공통의 이름을 지니는 헤태론한 뜻의 두 이름’으로서의 텔레스의 ‘호모니마’의 단초(端初)를 티마이오스 편 여기에서 나는 발견한다. 소피스테스 편에서 ‘동일한 것에 걸리는(προσχωρῶμενοι,, 소., 244c1)헤태론한 두 이름’이 가능하다고 말하여지기 때문이다.

“이름 두 개가 동일한 하나에 걸리는가? 아니면 어떠한가?, 하나 이외의 어떤 것도 있지 않다는 데에 동의해 놓구선, 이름 두 개가 있다(εἶναι, 244c8)라고 하는 것은 어디에서든 우스꽝스럽네: 엘레아 낫선이.

어찌 그렇지 않겠습니까?: 테아이테토스(244c1-10)”

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

“ ‘두 이름이 동일한 하나에 걸리는가?’ 라는 물음은 ‘모든 것이 하나’라고 주장하는 사람들을 아주 곤란하게(ῥᾶστον, 244c6) 만든다 ”는 위 인용 글월의 맥락은 플라톤의 ‘엘레아 낫선이’ 자신은 ‘동일한 것 하나에 두 이름’을 인정한다는 것을 보여 준다. 이것은 플라톤의 동일한 대화 편(251b2-4)에서 다시 확인 된다(172쪽).

“동일한 이것 각 각이 언제 어느 때에 여러 이름에게 그 **있음**의 측면에서(καθ’ ὄντινά, 251a5) 적용되는지를 있는 그대로 우리 말해 보세나: 엘레아 낫선이.

예를들어, 무슨? 보기를 들어 말씀해 주세요: 테아이테토스

사람을 여러 이름으로 부르면서 그 사람에게 색들과 모습들과 크기와 악덕들과 덕들을 덧 붙이는데(ἐπιφέρουτες, 251a9), 이러한 모든 경우 그리고 무수한 헤테론한 경우에 우리는 단지 사람 그것만이 **있다**(εἶναι, b1)라고 말하는 것이 아니라, 착함 그리고 무수한 헤테론한 것도 **있다** 라고 말한다네. 그리고 알려진 것들의 경우에도 이와 동일한 로고스에 따라 그렇게 각기 것 하나 그것을 다시 여러 이름들에게 적용하면서(ὑποθέμενοι, b3)여럿이라고 말한다네: 엘레아 낫선이.

진실하게 말씀하시는군요: 테아이테토스(251a8-b4)”

그리고 바로 여기에서 나는 ‘있는 것은 여러 가지로 말하여진다’고 하는 텔레스의 로고스의 자신의 근원이 어디인지를 본다. 소피스테에스 편의 플라톤 역시 ‘**있는 것**’을 사람과 색과 모습과 크기와 (악)덕 등 여럿으로 말하기 때문이다⁴⁸⁾. 나아가서 이러한 여럿은 동일한 하나에 적용되는 이름들

48)물론 텔레스가 말하는 있는 것의 여러 모든 양상들이 여기에서 다 발견된다는 것은 아니다. 그러나 사람은 제 2 실체에, 색은 질에, 크기는 량에 상응한다는 것은 분명하다. 그리고 (제 2) 실체, 질, 량 등은 여러 가지로

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

이다. 바로 이러한 이름에 텔레스의 호모뉴마한 이름이 상응한다. 따라서 텔레스의 ‘호모오뉴마’는 플라톤의 여기에 그 시작을 두고 있다 라고 말하여질 수 있으리라.

그러나, 텔레스에 따르면, 호모뉴마하게 말하여지는 것이 아닐 뿐 아니라, 있는 것은 쉬노오뉴마하게 말하여지는 것도 아니다. 도구와 활동과 몸들이 동일한 것 하나-치료-에 대하여(πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἔν, τὸ ἰατρικόν, 형., 1030a35-b1)치료적인 것이라고 말하여지듯, 있는 것들은 동일한 것 하나-실체-에 ‘대하여’ 있는 것들이라고 말하여지지, 그 하나와 동일한 것이라고는 말하여지지 않기 때문이다.

“치료적인 것에 의해서는, 동일한 것이, 그렇다고 호모오뉴마한 것이 말하여지는 것이 아니라, 동일한 것에 대한 것이 말하여지는 것처럼, 호모오뉴마하게도 동일하게 (쉬노오뉴마하게)도 말하지 않는 것이 올바르다(ἐπεὶ τὸ γε ὀρθόν ἐστὶ μῆτε ὁμωνύμως φάναι μῆτε [Ⓢ]ὁσαύτως, ἀλλ’ ὡςπερ τὸ ἰατρικόν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἔν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἔν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως). 하나에 따라(καθ’ ἔν, b3)말하여지는 것도 아니요, 호모뉴마하게 말하여지는 것도 아니라, 몸과 활동(에르곤)과 도구는 하나에 대해(πρὸς ἔν, b3)치료적인 것이라고 말하여지기 때문이다(1039a33-b6)”

여기서 ‘Ⓢ’을 ‘συνιμίμα⁴⁹’(in the same sence’로 나는 읽는다. W. D.

말하여지는 각기 것들 중의 하나가 아닌가? 적어도 우리는 그 시작을 여기에서 발견 할 수 있다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

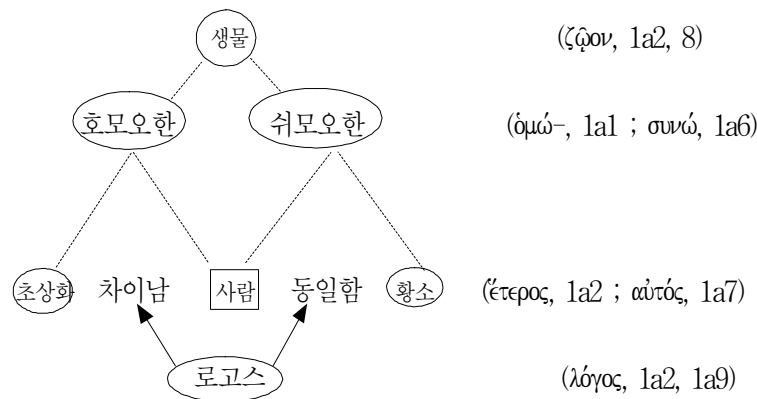
(김 익성)

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

Ross(1924(1958, II, 813쪽)처럼 말이다. 그 뜻에 있어 통하기 때문이다. 따라서 ‘있는 것들’은 호모וני마한 것들이 아닐 뿐만 아니라 쉬노오니마한 것들 역시 아니다. 범주들 1 장의 텔레스에 따르면,

“이름이 공통이며, 그 이름에 걸리는(κατά, 1a7)실체의 로고스가 동일한 것(ὁ αὐτός, a7)이 쉬노오니마(συκώνυμα, a6)라고 말하여진다. 예를들어 사람과 황소인 생물처럼 말이다. 사람과 황소는 공통 이름 생물에 의해 불리워지며, 그 실체의 로고스는 동일하기 때문이다. 어떤 자가 그 각각의 로고스를 제공한다면, 생물에 있는 것은 그것들 각각에 있는 무엇이다⁵⁰⁾ 라는 동일한 로고스를 제공할 것이기 때문이다(범., 1a6-12)”

쉬노오니마에 대한 더 나은 이해를 위해서 나는 아래 도표를 그린다.



49) 그런데 나는 ‘συκώνυμα(쉬노오니마, <이음> 동의어, <異音>同義語)’ 라는 표현을 플라톤의 세 대화 편에서 발견하지 못했다. 그렇다면 ‘쉬노오니마’에 상응하는 플라톤의 용어는 없는 것일까?

50)‘그것들 각각에 있는 것은 생물이다’ 라고도 옮겨질 수 있으리라.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

‘도표 12 - 호모오한 이름과 쉬노오한 이름’에서는 ‘호모오누마한 것의 보기로 초상화(그림)과 사람이, 쉬노오한 것의 보기로 사람과 황소가 들어졌으므로, 사람은 그 보기에 공통이라는 것이 드러날 것이다. 그래서 그 짝에 따라 사람은 호모오한 것으로 되기도 하고, 누노오모한 것으로 되기도 한다. 그렇다면 어떤 때는 쉬노오마한 것이라고 말하여지는 것이 어떤 때는 호모누마한 것으로 불려진다는 뜻에서 이 양자는 상대적인 것이다. 만약 그 짝의 실체에 관한 정의가 자신의 실체에 관한 정의와 헤테론하면 호모한 이름인 반면 동일하다면 쉬노오한 이름이기 때문이다. 그러나 어느 경우이든 자신의 짝과 더불어 반드시 공통의 이름을 지녀야만 한다. ‘초상화’와 사람과 황소가 모두 생물이라는 공통의 이름을 지닌 것처럼 말이다. 그러나 ‘초상화’의 실체에 관한 정의는 사람의 실체와 황소의 실체에 관한 정의와 헤테론하다. 그래서 초상화와 사람은 호모한 이름이다. 바로 이러한 관련을 앞 쪽 도표은 보여 준다.

그렇다면 텔레스에 따라, 호모누마하게도 쉬노오누마하게도 말하여지고 **있는 것이 아니라면, 있는 것들에** 관해 말하는 길은 무엇인가? 유비적인 길 그것인가? 만약 위의 그 동일한 것 하나에 ‘대하여(πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἔν, 1030a35-b1)’ 말하는 것이 ‘유비적으로’ 말하는 그것이라면, ‘있는 것들은 유

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

비적으로 말하여진다' 라고 직접 주장하고 >있<진 았긴 해도, 텔레스는 '있는 것들은 유비적으로 말하여지는 것이다' 라고 주장하는 셈이다. 그러나 '동일한 것 하나 곧 실체'에 '대하여' 말하는 것과 '헤테론한 어떤 것 하나에 대해 말하는 것이 동일한 것이 아니라면, 있는 것들은 유비적으로만 말하여지는 것이 아닌 셈이다. 텔레스에 따르면, 유비적으로 말하는 것은 헤테론한 어떤 것 하나들에 대해 말하는 것이기 때문이다.

“때때로 그(유비) 대신에(ἀνθ' οὗ, 1574b19)사람들은 '대해 있음(πρὸς ὃ ἔστιν, b20)'을 [말 하므로서 사람들은 그 유비를] 한정하기(προστίθεσθαι, b19)도 한다”는 것을 염두에 두면, '대함(관계)'는 '유비적임'이다 라고 말할 수 있을 것 같긴 하다. 그러나 한정한다고 하질 않는가? 그래서 '관계적'인 모든 것은 반드시 '유비적'인 것이나, '유비적'인 모든 것이 반드시 '관계적'인 것은 아니다 라고 말 할 수 있을 것 같긴 하다. 그렇다면 '관계(대함)'과 '유비적임'은 동일한 것이 아니질 않는가?

텔레스의 토피카 1책 15장을 근거로, “정식으로 그러한 주제가 다루어지는 토피카에서는 'πρὸς ἕν'이 'equivocals(호모오뉴마, 다의어, 多義語)'라고 불리워지며, 그리고 이 'equivocals'은 '다양하게 표현되는 길들' 중의 하나의 종이 아니라, '다양하게 표현되는[여러 가지로 말하여지는] 길'과 정확한 동의어(synonym)로 쓰여진다” 라고 하면서도, J. Owens(1951(1964), p.121)는 때론⁵¹'equivocals'과

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): '토 온'이 포함된 표현들

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

동언어로 쓰여질 수 없을 만큼, ‘πολλαχῶς λεγόμενα’은 애매하다(cryptic, 위의 책, 108쪽)고 말한다. 그러면서 그는, 아래의 니코마노프 윤리학 1책 6 장을 근거로, equivocal(호모니마, 다의어, 多義語)를 세 가지 유형으로 Stagirite 를 받아 들인다.

“명예와 분별력과 쾌락의 로고스들은 선인 그것의 측면에서(ταύτη ἡ ἀγαθία, 1096b2 4-25)헤태론하고 차이난다. 선(τὸ ἀγαθόν, b25, 善)은 공통인 어떤 이데아 하나(κοινόν τι καὶ μίαν ἰδέαν, b25-26)가 아니다. 그러나 어떻게 말하여지는가? 우연으로부터의(ἀπὸ τύχης, b26-27)호모니마들 같지는 않기 때문이다. 따라서 하나로부터의(ἀφ’ ἑνός, b27)그것인(τῷ εἶναι, b27)가? 또는 하나에 대하여(πρὸς ἓν, 1096b27-28)각기 모든 (선한) 것이 관련하는가(συντελεῖν, 1096b28)? 또는 오히려 유비적으로(κατὰ ἀναλογία, b28)인가? 몸 안의 시력, 영혼 안의 누우스, 알려진 것 안의 알려진 것과 같이(ὡς, b28)말이다. 그러나 똑 같이 이것들을 지금 문제삼지 말아야한다. 이것들에 관해서는 보다 더 적절한 철학의 알려진 영역에서 엄밀하게 다루어야 하기 때문이다(1096b23-b31).”

명예와 분별력과 쾌락(ἡδονῆς, 1096b24)등 선한 것들은 어떻게 선하다고 말하여지는 것일까? 1)우연히 호모니모스하게 그러한가? 아니면 2)하나로부터 그러한가? 아니면 3)하나에 대하여 그러한가? 4)유비적으로 그러한가? 이 물음에 텔레스는 철학적인 논의를 위해 ‘1’을 거부하는 답만 할 뿐이다.

그런데 여기서 오웬즈는 ‘2’와 ‘3’을 동일한 유형(the same type, 1951(1963), 118쪽)으로 보고, 이것들에 ‘equivocal(다의어, 多義語)’이라는 이름을 부여한다. 그런 후 그 다의어들을 a)우연에 의한(by chance)것, b)지시에

51)H. Bonitz(1870)의 Index(색인) 514a48-49, 615a45-46를 참조하라!

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

의한(by reference)것, c)유비에 의한(by analogy)것 등 세 가지로 나눈다. 그렇다면, 위 인용 글월에 따라, 'a)'는 아니므로, 선(善, 착)한 것들은 'b)' 아니면 'c)' 류형일 것이다.

그런데 W. Reszl(1969, p.108)은 '3)'과 '4)'에 지양적 다의성 또는 동음이 의어(ὁμωνυμία ἀπὸ διανοίας, intentional equivocity or homonymy)이라는 공통의 이름을 부여하여, 이것을 '1)'과 구분한다. 그리고 나서 '유비적으로 말하여짐'과 그리고 이것과 구분되는 '하나에 대해 말하여짐' 그 둘을 '호모뉘마하게 말하여짐'의 하위 유형으로 간주한다. 이러한 레이즐의 구분 도식을 다음 쪽 '도표 13'으로 나는 다시 표현한다. 그러나, 내 생각으로는, '하나에 대해 말함'이 '호모뉘마하게 말함'의 하위 유형이라면, 호모뉘마한 모든 것이 하나에 대한 것은 아니나, 하나에 대한 모든 것은 반드시 호모뉘마한 것이 될 것이다. 그러나, 그럴 경우, '호모뉘마하게 말하여지는 모든 것에는 공통인 것이 없으므로, 그에 관한 앎은 불 가능하다. 따라서 있는 것은 단지 호모뉘마한 것이 아니다. 있는 것에 관한 앎은 분명 있기 때문이다' 라고 말하는 텔레스의 선언은 어떻게 되는가? 있는 것이 호모뉘마하게만 말하여진다면, 그리고 하나에 대해 말하여지는 모든 것은 반드시 호모뉘마하게 말하여지는 것이지만 호모뉘마하게 말하여지는 모든 것이 하나에 대해 말하여지는 것은 아니라면, 있는 것들은 하나에 대한 것이 아닐 수도 있을 것이기

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): '토 온'이 포함된 표현들

τὸ ὅν λέγεται πολλαχῶς

때문이다. 그러나 있는 것들은 반드시 하나에 대해 있다. 따라서 ‘유비적으로 말하여짐’과 배타적으로 구분 되는 ‘하나에 대해 말하여짐’이 ‘호모뉴마하게 말하여짐’의 하위 유형일 수는 없다. 오히려 그 거꾸로이다. 다시 말해 호모오뉴마한 것은 하나에 대한 것의 하위 유형이어야 한다. 그래서 나는 다시 ‘도표 14’를 그린다.

여러가지로 말하여지고(πολλαχῶς λέγεσθαι)있는 것의 유형들			
ὁμωνυμία (단순한 단어의 다의성)		ἀμφιβολία	
ἀπὸ τύχης	ἀπὸ διανοίας		단어와 표현의 다양성
우연한 다의성 또는 동음이의어	πρὸς ἓν λέγεσθαι (focal meaning)	κατ' ἀναλογίαν	
		표현과 문장의 매칭	
λέγεται(말하여지다)			
πολλαχῶς(여러가지로)			ἑνῶς(하나로)
πρὸς ἓν(1030b3)		ἀπὸ ἑνος	καθ' ἓν (1030b33)
καθ' ἀνάλογον	ὁμώνυμα		παρώνυμα (1a12)
	ἀπὸ τύχης	καθ' αὐτὸ	

(도표 13(레이즐) · 도표 14(나의 것) - 여러가지로 말하여짐)

그런데 위 ‘도표 14’와는 달리, ‘유비적으로’는 ‘여러 가지로’ 보다는 ‘하나로’ 말하여짐에 속한다고 보는 것이 올바른 것 같으나, ‘유비적임’을 ‘서로에 대함(πρὸς, 시학, 1457b1)’이기도 하므로, 나는 ‘유비적임’을 ‘하나에 대함’

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

의 하위 유형으로 보았다. 그리고 ‘우연으로부터(ἀπὸ τύχης, 니꼬, 1096b26-27)’를 ‘우연히(형., 1027a17)’로 읽어, ‘그 자체(καθ’ αὐτό)’와 구분되는 ‘우연적인 것’으로 보았다. 그렇다면 ‘하나에 대함’과 ‘유비적임’은 ‘우연적임’과 더불어 ‘호모뉘마’의 하위 유형이 되는 것이 아니라, 오히려 ‘호모뉘마’와 ‘유비적임’이 ‘하나에 대함’의 하위 유형이 될 것이다.

따라서 하나에 대해 말하여지고 있는 것(들)은 어떻게 보면 ‘호모뉘마한 것’, 또는 ‘유비적인 것’ 또는 ‘빠로오뉘마(παρώνημα, 범., 1a12)’한 것으로도, 심지어는 ‘쉬노오뉘마한 것’이라고도 말하여질 수 있을 것 같다. 있는 모든 것이 그것에 대해 있는 바로 그 하나인 것은 실체, 곧 가장 먼저 있는 것이기 때문이다.

그렇다면 있는 것들이 유비적으로만 말하여진다고 하는 것은 텔레스에 따르면 적절한 로고스가 아니다. 하나에 대해 있는 모든 것이 유비적으로 하나인 것만은 아니기 때문이다. 이미 시학(1574b19)에서 말하여진 것처럼 비록 ‘대함’의 일 종인 ‘유비’가 마치 ‘대함’인 것처럼 쓰여지긴 해도, ‘유비’는 ‘대함’의 한정(προστίθεσιν, b19)된 쓰임새이기 때문이다.

나아가서, 텔레스에 따르면, ‘유비적으로’ 말하는 것(τὸ ἀνάλογον, 형., Θ(6), 1048a37)은 어떠한 것을 ‘정의(ὄρον, a36)’하는 것이 아니다(159쪽). 예

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

를들어 집 지을 수 있음에 대한 것으로서의 집 지움(τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, a37-b1), 걸을 수 있음에 대한 것으로서의 걸음, 눈 감았지만 시력을 지님에 대한 것으로서의 봄, 질료에 대한 것으로서의 질료로부터 벗어진 것, 그리고 가공되지 않은 것에 대한 가공된 것 등을 말하는 식으로, 뒤나뉘스(힘)에 유비적으로 것으로서의 에네르게이아(활동)를 말하는 것은 그 에네르게이아를 정의하는 것이 아니다. 그래서 유비적으로 말하는 것은 정의(定義)를 통해서 말하는 방식과는 구분된다.

유비적으로 말하는 것은 어떠한 것(질료)에 대한 어떤 것(실체)이 어떠한 것(힘)에 대한 어떤 것(움직임)과 같다는 식으로(ὡς, 1048b7) 말하는 것이다. 그리고 “유비적임은 알론에 대한 알론이 같은 상태(ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο, 1016b34-35)이다”. 그래서 유비적이라는 것은 이항(二項) 또는 여러 항이 서로에 관계하고 ‘있다’는 것을 나타내며, 그러한 관계가 같은 상태일 때, 유비적으로 하나(τὸ ἓν κατ’ ἀναλογίαν, 형., Δ(6), 1016b34)라고 말하여진다. 그래서 만약 ‘ = ’이 ‘같은 상태(ὅσα ἔχει ὡς)’을, ‘ : ’이 ‘대함(관계)’를, 그리고 A, B, C, D 각 각은 헤테론한(ἕτερον, 1048b5) 또는 알론한(ἄλλο, 1016b35) 것들을 나타낸다면, 유비적으로 하나인 것들은 $A : B = C : D$ (어떠한 것이 어떠한 것에 대해 맺고 있는 관계는 어떠한 것이 어떠한 것에 맺고 있는 관계와 같다) 라는 식으로 나타내어 질 수 있으리라.

“첫 번째 것에 대한 두 번째 것과 세 번째 것에 대한 네 번째 것이 같은 상태일

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

때 마다(ὅταν ὁμοίως ἔχη, 1457b16-17)나는 유비(τὸ ἀνάλογον, b16)를 말한다. 두 번째 것 대신에(ἀντί, b18)네 번째 것이 그리고 네 번째 것 대신에 두 번째 것이 말하여질 수 있을(ἀρεῖ, b19)것이기 때문이다. 때때로 그 (유비)대신에(ἀνθ' οὐ, b19)'**대해 있음**(πρὸς ὃ ἔστιν, b20)을 [말 하므로서 사람들은 그 유비를] 한정하기도(προσριθέσθαι, b19)한다(시학, 1475b16-20)".

그래서, 유비 역시 각기 것이 있는 방식 중의 하나일 뿐이지, 있는 모든 방식(길 또는 양상)은 아니다. 따라서 있는 것에 관해 말하는 하나의 방식 일 뿐이지, 모든 방식은 아니다. 이미 보여진 것처럼, 힘 또는 현실적으로 있는 것에 관해 말 할 때, 아리스토텔레스는 이러한 유비적인 방식으로 말한다.

그러나 이러한 유비 역시 플라톤의 티마이오스 편의 티마이오스에 의해서 이미 말하여진다.

“우주는 어떤 것의 모상(εἰκόνα, 29b2, 닮은 것)입니다., 이제 닮은 것과 그 닮은 것의 원형(παροδείγματος, b4)에 관해 규정하는 말들은 자신이 규정하는 그러한 것들과 흡사한 류(συγγεγείας, b5)들입니다. 그러한 것들에 이끌리면서 말입니다. 그래서 변동없고 확고한, 그리고 누우스와 더불어 선명하게 보여지는 것의 로고스(말)은 변동없고 변함없는 것들(132쪽) ,....., 인 반면에 닮은 것의 로고스는 저(원형을 표현하는) 로고스에 **대한**(ἀνα λόγον, c2)모상들입니다. 생성에 **대한** 우시아(οἰσία, c3)이것은 믿음에 **대한**(πρὸς πίστιν, c3)진리인 것처럼(ὅτι περ πρὸς, c3)말입니다(29a6-c3)”

따라서 여기 플라톤이(국가, 534a 참조) ‘우시아 : 생성 = 진리 : 믿음 = 원형(에 관한 로고스) : (이 로고스의) 모상’ 이라고 말하는 것과 같은 식으

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

로 거기 텔레스는 ‘힘 : 움직임 = 질료 : 실제’이라고 말한다. 플라톤의 이러한 ‘ἀναλογία(유비, 類比, 비율, 比率)’ 라는 표현은 우주 몸의(σῶμα, 31b17)생성을 설명하는 가운데 도드라지게 나타난다.

“모든 것을 시작하면서 신(ὁ θεός, 30b8)은 불과 흙으로 함께 이루어진 몸을 만들었다. 그러나 세 번째 것과는 분리(χωρίς, b8)된 두 가지 것 만으로는 아름답게 함께 이루어질 수 없었다. 반드시 중간에서 끈으로 양자가 묶어져야하기 때문이다. 그런데 자신 그리고 함께 묶어지는 것들을 가장 잘 융합시키는 가장 아름다운 끈(δεσμίῳν, c2)은 이것을 가장 아름다운 **비율(ἀναλογία, c3)**로 자연스럽게 매듭짓는다. 그것에 대한(πρός, 32c1)첫 번째 것 이것은 마지막 것에 대한 그것과 같고(ὑπερ, a1), 그리고 중간 것에 대한 마지막 이것은 첫 번째 것에 **대한** 중간 것과 같으며, 또 어떤 때는 중간이 첫 번째와 마지막 것이 되는 반면 어떤 때는 마지막 것과 첫 번째 것이 다시 보다 양자적인 중간들이 되는 그러한 중간은(τὸ μέσον, 32a1)덩어리(ὄγκων, c4, 정수, 整數)이든 힘(δυνάμειον, a1, 제곱근)이든 수적으로 셋 중의 하나이기 때문이다. 이렇게 신은 불과 땅의 그 중간에 물 공기를 놓아 두었고, 서로에 **대해** 가능한 한 같은 량의 동일한 **비율로**(πρός ἄλληλα καθ’ ὅσον **ἀνα** τὸν αὐτὸν λόγον, b4-5)뒤 섞이게 했다. 공기에 **대한** 불 이것은 물에 **대한** 공기이며, 물에 **대한** 공기 이것은 흙에 **대한** 물인 것처럼 말이다. 그리고 이 때문에 수적으로 넷인 이러한 것들로부터 균등한 **비율**을 통해(δι’ ἀναλογίας ἰσολογήσας, c2)우주의 몸이 생성됐다(31b6-32c2)”.

여기서 플라톤의 티마이오스는 ‘불: 공기 = 공기 : 물’ 이라는 세 항 유비(類比)와, ‘공기 : 불 = 물 : 흙’ 이라는 네 항 유비를 말한다. 이러한 각 항들은 자신의 짝과 동일한 수적인 비율로 섞어진다. 그렇다면 이 항들은 ‘유비적으로 하나인 것들’ 이라고 말하여 질 수 있으리라. 이러한 종(εἶδος, 55a3)또는 류(γένη, 55d7)의 비율은 다음과 같다(181쪽).

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

물	불	공기
2	2	1
1	1	2과 2분의1

(도표 14 - 요소적인 몸의 그 비율)

바로 이러한 같은 량의 비율로 섞어져 이 세 가지 요소⁵²⁾는 유비적으로 동일한 하나가 될 것이다. 그리고 이러한 비율로 이루어진 몸들이 부딪힐 때, 그 몸이 지니는 세모난 불의 날카로움 때문에 그 부분들로 쪼개지면서(μερισθέν), 다시 수적인 비율로 섞어져 알론한 몸으로 된다.

따라서 ‘유비’를 통한 설명은 텔레스에게서 보다는 플라톤에게서 더 도르라지는 것 같다. 티마이오스 편 거기 ‘**대해 있음**’에 관한 설명 뿐 아니라, 파르메니데스 편은 어떻게 보면 그 주요 부분 전체가 ‘모든 에이도스 각각이 그리고 에이도스들을 나누어 지니는 것 각 각이 서로에 **대해** 어떻게 **있**으며, **있지 않은가?**’ 라는 물음에 관해 답하는데, 그 답이 ‘나누어 지님(관여)를 통해 **있다**’이기 때문이다(물론 소피스트 편도 이에 연관된다). 비록 텔레스가 각 각 서로에 ‘**대해 있음**(관계, 유비적으로 있음)’을 자신의 범주들 중의 하나로 받아 들여, 있는 것 그것의 양상 중의 하나로 다시 말한다

52)그러나 그 요소들은 각기 아주 작아서 눈에 보이지 않는다. 대신 보이는 것은 이런 꼴(모습)들이 뭉친 덩어리(τούς ὄγκους, 56c2, 체, 體)일 뿐이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

εἶναι 앞 뒤의 3 격(‘ἡ’)에게 있는 것과 ‘ἡ’에게 있는 것은 다르다)

는 것, 그리고 엔텔레케이아(에네르게이아)를 유비적인 길로 설명하는 것은 플라톤의 맥락과는 아주 다른 독특한 것이기는 해도 말이다.

그렇다면 유비적으로 말하는 것은 있는 것들에 관해 말하는 길들 중의 하나이다. 그러나, 텔레스에 따르면, 바로 그것이 비록 있는 것들에 관해 말하는 길들 중의 하나가 될 수가 있을지언정, 우시아(실체)를 정의(定義)하는 길은 아니다.

이제까지 나는 ‘πολλὰχῶς’와 더불어 나타나는 ‘τὸ ὄν’에 관해 말했다. 그러나 이것 보다 ‘τὸ ὄν’은 앞 뒤 3격을 지닌 채 더 자주 나타난다.

4-5) εἶναι 앞 뒤의 3 격

40-41쪽에서 이미 설명된 바와 같이 (대)명사 3격과 더불어 쓰인 ‘εἶναι’는 일반적으로 소유(所有)의 뜻을 지닌다. 그러나 플라톤과 텔레스 텍스트에 나오는 ‘3격+ εἶναι’ 또는 ‘εἶναι+3격’은, ‘3격의 소유(지님, have)’로 옮겨지는 영어 등과는 달리, 그냥 우리 말 쓰임새 그대로 ‘누구(어떤 것)에게 무엇이 있다’ 라고 옮기는 것이 훨씬 더 자연스럽다. 이 경우 ‘있음’은 ‘지님’의 뜻을 포괄하고 있긴 해도 말이다.

더구나, 텔레스의 경우, 바로 지님(τὸ ἔχειν, 범., 15b17, 소유; 형., 1023a8)이란 있는 것들의 바로 그 범주(또는 류) 가운데 하나가 아닌가? 그래서

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

είναι 앞 뒤의 3 격(‘ㄱ’)에게 있는 것과 ‘ㄴ’에게 있는 것은 다르다)

‘지니다’ 보다는 ‘(지니고) 있다’ 라고 우리 말로 옮기는 것이 더 낫다⁵³⁾. 텔레스에 따르면, 지님은 습성과 성향과 같은 질로서의 앎과 덕을 ‘지니>고 있<다’, 삼 규빗 또는 사 규빗 크기의 ‘(반지를) 끼>고 있<다’, (옷을) ‘걸치>고 있<다’, ‘입>고 있<다’, (병에 술이) ‘담>겨 있<다’ 또는 들>어 있<다’, (논과 밭 등을) ‘지니>고 있<다(소유)<’, ‘결혼하다’ 등으로 말하여진다.

그리고, 다른 맥락이긴 해도, 플라톤의 있음 역시 지님과 ‘연관’된다. 나누어 지녀야, 비로소 있기 때문이다. 그에 따르면, ‘있음(είναι)’은 지금 ‘우시아(οὐσία, 파., 151e18, 실체)를 나누어 ‘지님(μετ+ ἔχω = μέθεξις, 151e8)⁵⁴⁾이

53)바로 이런 점에서 우리 말을 통해서 헬라어에 접근하는 것이 영어 등의 유럽언어를 통해서 접근하는 것 보다 정확할 수도 있다.

54)바로 이러한 실체를 나누어 ‘지님’은 실체를 나누어 ‘취함(μετα-λαμβάνειν, 156a1)’과 더불어 일어 난다. 그런데 실체를 ‘취함(λαμβάνων, a7)’은 시간 안(ἐν χρόνῳ, e1)의 것이 아닌, ‘순식간(ἐξαιφνης, d3)’에 일어나나, 있는 것은 반드시 시간을 나누어 지닌다. 그리고 이러한 순식간은 움직임과 쉼 사이에 놓인다.

그러나 나아가서 움직임과 쉼 사이의 변화가 일어나는 이러한 순식간(ἐξαιφνης, 222b15)은 자연학의 텔레스에 따르면 아주 작아 분별할 수 없는

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

εἶναι 앞 뒤의 3 격(‘ㄱ’)에게 있는 것과 ‘ㄴ’)에게 있는 것은 다르다)

며, ‘있는 것’은 반드시 시간을 나누어 지니는 것이기 때문이다.

그래서 지님이, 비록 있음의 류들 중의 하나라고 할지라도, ‘지닌다’ 라고 말하여야 할 모든 자리에서 ‘있다’ 라고 말해서는 안 될 것이다. 텔레스에 따르면, ‘지님’ 이외에도 질 량 크기 자리 시간 등 등 있는 것의 여러 류가 있기 때문이다.

따라서 ‘3격+에이나이’ 또는 ‘에이나이+3격’은 이미 그 안에 ‘지님(소유, 가짐)’의 전이(轉移)된 뜻을 포함한다. 그리고 이런 소유는 우리 말에서는 완벽하게 헬라어와 동일한 형식(여격 조사(에게) + 있다)으로 표현된다. 이렇게 3격과 묶어지는 ‘에이나이(있음)’는 텔레스에게서 자주 독특하게 쓰여진다.

4-5-1) ‘ㄱ’)에 있는 것과 ‘ㄴ’)에 있는 것은 다르다.

하나를 모든 것의 실체라고 말하는 피타고라스 학자들을 비판하는 맥락에서 아리스토텔레스는 ‘3격 + εἶναι’을 자주 쓴다. 그에 따르면, 모든 각기 것의 첫 번째 원인(τὴν πρώτην αἰτίαν, 983a25-26)을 알려줬던 사람들 중에서도 피타고라스 학자들은 원인에 관한 그러한 연구를 발전시키면서 수(數)를 있는 모든 것들의 아르케에로 보아, 수의 요소들(홀과 짝, 986a18)을 있

시간이다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

εἶναι 앞 뒤의 3 격(‘ἡ’)에게 있는 것과 ‘ἡ’)에게 있는 것은 다르다)

는 것들의 요소(a2)로 전제했다. 있는 것들의 아르케에는 반대들(986b3)이라는 것, 한정자와 무한정자(τὸ ἄπειρον, 987a16)와 하나는 흠과 불 같은 어떤 자연이 아니라는 것, 그리고 무한정자와 하나 자체는 자신들의 카테아고리아가 되는 것들의 실체이므로, 수는 모든 것들의 실체라는 것을 주장했다는 점에서 독특하다(ἴδιον, a15). 그러나 비록 있는 그 무엇(τοῦ τί ἐστίν, a20)에 관해 정의하기 시작 했으나, 이들은 프라그마(사태)를 너무 단순화시켰다. 어떤 프라그마(것)가 거기에 속하는 첫 번째 것을 그 프라그마의 우시아(τὴν οὐσίαν, 987a23)로 보아, 수를 모든 것들의 우시아(실체)라고 했기 때문이다. 그러나 이것은 예를들어 배(διπλασίω, 987a26, 倍)가 속하는 첫 번째 것이 둘이므로, 둘은 배와 동일하다고 여기는 것과 같다. 그러나 둘에 **있음**과 배에 **있음**은 동일한 것이 아니다. 비록 배가 둘에 속하더라도, 둘과 배는 그 있음에 있어 동일하지 않기 때문이다. 그래서 어떤 것이 그것에 속한다고 하더라도 어떤 것과 그것은 동일한 것이 아니다. 따라서 하나는 어떤 것의 우시아일 수 없기 때문에, 비록 하나에 모든 것이 속한다손 치더라도, 하나는 모든 것의 우시아(실체)일 수 없다. 그러기에 하나는 여럿일 수 없다. 그런데 피타고라스 사람들은 ‘하나는 여럿’이라고 말한다. 그러나 이것은 속해 있는 것(프라그마)를 자신이 거기에 속한 것과 너무단순(ἀπλῶς, 987a21)하게 동일한 것으로 간주한 결과 나온 말이다. 그것이 단순하다는

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

εἶναι 앞 뒤의 3격(τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστω)

것은 ‘그’에 있는 것과 ‘나’에 있는 것은 동일하지 않다는 것이 보여준다. 왜냐하면 동일하다면 여럿은 하나일 것이기 때문이다. 이렇게 텔레스는 하나의 여럿도 아니며, 실제로 아니라는 것을 논증하기 위해 그 표현을 이끌었다.

플라톤의 경우, ‘에 있다(3격+εἶναι)’라는 표현은 ‘있지 않는 하나 역시 있다’는 것이 논증되는(ἀπεδείξαμεν, 258d5-6) 맥락에서도 나타난다. 하나 아닌 것들은 ‘없는’ 것이 아니라, 하나와 ‘헤태론한’ 것으로 있다. 있지 않는 것은 있는 것과 헤태론한 것이며, 그리고 하나에 있지 않는(εἶναι τῷ ἐνί, 파., 160e7-8) 것이기 때문이다. 그래서 있지 않는 하나는 어떠한 것에(τ-ούτω, 160e5)도 있다. 어떠한 것에 있어 오지 않을 것(οὐδ’ ἐκέλευ’ ἄν τι ἦν, e5)은 결코 아니기 때문이다.

4-5-2) τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστω

그런데 바로 이 ‘저것에 있어 오는(ἐκέλευ’ τι ἦν) 것’이라는 표현으로부터 텔레스의 아주 독특한 저 ‘각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστω, essence(본질), 형., Z(4), 1029b20-21)’이라는 표현이 오지는 않았을까? ‘ἐκέλευ’(저것에)’가 ‘ἕκαστω(각기 것에)’로, ‘τι(어떤 것)’이 ‘τί(무

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

εἶναι 앞 뒤의 3격(τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστω)

여기 ‘당신에 있음은 음악에 있음이 아니다’는 ‘당신과 음악은 그 있음에 있어 하나가 아니다’로 읽혀질 수 있다⁵⁶⁾. 당신의 있음과 음악의 있음은 그 ‘자체’ 다르기 때문이다. 다시 말해 ‘당신에 있어 오고 있는 그 무엇’과 ‘음악에 있어 오고 있는 그 무엇’이 다르기 때문이다. 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이 텔레스에 의해 ‘자체적인 것’이라고 말하여지며, 이 ‘자체적인 것’이 ‘있는 것’ 중의 하나라면 그렇다. 따라서 ‘~에 있는 것’은 ‘자체적인 것’ 또는 ‘~에 있어 오고 있는 그 무엇’을 가리키기 위한 표현이다⁵⁷⁾. 이것은 텔레스 자신에 의해 직접 확인 된다. ‘어떤 것에 있음’은 그

56) “(ㄱ)은 있음에 있어서는 하나가 아니지만, (ㄴ)에 있어서는 하나이다’라는 표현은 ‘εἶναι’가 속하는, 자주 나타나는 것들 중의 하나이다. ‘ㄱ)’과 ‘ㄴ)’은 다음의 도표로 정리 될 수 있다.

ㄱ)	ㄴ)
움직이(게 하)는 것과 움직여지는 것과 움직일수 있는 것(τὸ κινεῖν καὶ τὸ κινητὸς καὶ τὸ κινήσις, 1066a34)	활동(에네르게이아, 1066a31-32)
오르막과 내리막(1066b33)	간격(διάστημα, 1066b32)
돌쩌귀(ὁ γιγγλιμός, 영혼론 433b22)의 부분들(움직임의 시작과 끝)	크기

(도표 14 - 있음에 있어 여러이지만 ‘ㄴ)’에 있어 하나인 것들)

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

εἶναι 앞 뒤의 3격(τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστω)

어떤 것의 ‘실체’를 가리킨다(σημαίνει, 형., Γ(4), 1007a26)라고 그는 직접 말하기 때문이다.

“그런데 이렇게 [얇의 아르케에-모순을-을 거부하는] 자들은 실체와 있어 오고 있는 그 무엇을 전체적으로 염두에 두지 않는다. 모든 것은 반드시 우연적인(συμβεβηκέα, 1007a21-22)것들이며, **사람에 있는 것** 또는 **생물에 있는 것**과 같은 그러한 것은(τὸ ὅπερ ἀθρώπων εἶναι ἢ ζώων εἶναι, a22-23)있지 않다 라고 그들은 주장하기 때문이다.

만약 **사람에 있는 것**과 같은 그러한 어떤 것이 있지 않다면, 이것은 그 부정인(ἀποφάσεις, a25)인 **사람 아님에 있는**(μὴ ἀθρώπων εἶναι, a24)것 또는 **사람에 있지 않는**(μὴ εἶναι ἀθρώπων, a24)것이 아니기 때문이다. [~**에 있는 것**에 의해] 가리켜져 왔던 것은 하나이며, 그리고 이것은 어떤 것의 실체이므로 그렇다. 그것에 있는 것(τὸ εἶναι αὐτῷ, a27)은 실체 이외의 알론한 것을 가리키는 것이 아니다 그런데 ‘**사람에 있는 것**’이 ‘**사람 아닌 것에 있는 것**’ 또는 ‘**있지 않는 것 사람에게**’ 이라면 알론한 것을 가리킬 것이다.

따라서 그들은 ‘이와 같은 그 어떤 것은 말도 되지 않는다. 그러나 모든 것은 우연적이다’ 라고 반드시 말할 것이다. 이와 같다면 실체와 우연(τὸ συμβεβηκόσ, a31, 속성)이 분리될 것이기 때문이다. 힘은 **사람에 우연적이므로** 그렇다. 희더라도 (사람은) 바로 그 힘이 아니므로 그렇다.(1007a20-33).”

그래서 만약 ‘**각기 것에 있는 것**’이 모두 각기 것이라면, ‘**힘 사람에게 있는 것**’의 경우, ‘**사람에 있는 것**’은 ‘**힘에 있는 것**’이며, ‘**사람에 있는 것** 힘

57)‘~인 듯하다’ 라고 한 것은 ‘있는 그 무엇’과 ‘있어 오고 있는 그 무엇’을 동일시해서는 안될 것 같기 때문이다(83쪽 참조). ‘있는 그 무엇’은 실체를 제외한 질 또는 량 등에 있어 오고 있는 그 무엇’인 반면 있어 오고 있는 그 무엇만이 단지 실체일 것이기 때문이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

εἶναι 앞 뒤의 3격(τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστω)

에'일 것이다. 그래서 '흰'이 '사람'에게 우연적인 '흰 사람' 등의 경우에는 그렇지 않다. 다시 말해 '흰 사람에게 있음'과 '흰 사람'은 헤테론하다(λευκὸς ἄνθρωπος ἕτερον καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι(형., Z(6), 1031a20-21)). 만약 '흰 사람'과 '흰 사람에게 있음'이 동일하다면, '흰에 있음'과 '사람에 있음'은 동일한 것이므로, '사람에 있음'과 '흰 사람에게 있음' 역시 동일할 것이다. 그러나 '사람에 있음'과 '흰 사람에게 있음'은 헤테론하다. '사람'과 '흰'은 그 있음에 있어 헤테론하기 때문이다. 달리 말하면 '흰에 있음'과 '사람에 있음'은 헤테론하기 때문이다. 설령 당신이 음악적이라고 해도, 당신 자체가 음악은 아닌 것처럼 말이다. 그래서 '흰 사람'과 '흰 사람에게 있음'은 헤테론하며, 그래서 '흰 사람에게 있어 오고 있는 그 무엇'과 '흰 사람'은 헤테론하고, 따라서 '흰 사람'과 '흰 사람의 실체'는 헤테론하다. 우연적인 모든 것의 경우에는 이와 같이 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'과 헤테론하다. 각기 것의 '실체'와 '각기 것'(ἕκαστον, 1031a16)과 헤테론하다.

그러나 우연적이지 않은, 자체적인(καθ' αὐτὰ, 1031a28)각기 것의 경우에는 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'과 '각기 것'은 동일하며 하나이다(ἐν καὶ αὐτὸ, b19). 예를들어 선(착함+ 좋음)과 아름다움과 있음의 <이데아58>의 경우에는 '선 그것(αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, b31)'과 '선에 있음' 그리고 '아

58)텔레스는 <이데아>를 '자신들 보다 더 먼저(πρότεροι, 1031a30)인 헤테론

두 사람의 있음(에이나이): '도 온'이 포함된 표현들

(김 익성)

εἶναι 앞 뒤의 3격(τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστω)

름다움 그것'과 '아름다움에 있음' 그리고 '있는 것 그것'과 '있는 것에 있음'은 각각 헤태론하지 않다. 만약 헤태론하다면, 이런 <이테아>들과 나란한 (παρὰ, 1031b1)알론한 <이테아>들(과 실체들과 자연들)이 있을 것이고, 만약 '있어 오고 있는 그 무엇'이 실체라면 이 실체 보다 더 먼저인 알론한 실체들이 있을(εἰεἶναι, b2)것이기 때문이다.

나아가서 만약 '선에 있음(τὸ εἶναι ἀγαθῶ, b5)'이 '선 그것'에 속하지 않고, '선 있음(τὸ εἶναι ἀγαθόν, b6)'이 '선에 있음'에 속하지 않는다면⁵⁹⁾, 1)'선 그것'은 알려지지 않을 것이다. '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'을 우리가 인식 할 때만 저 각기 것의 앎이 있기 때문이다. '아름다움 그것'과 '있는 것 그것' 등도 마찬가지이다. '아름다움 그것'에 또는 '있는 것 그것'에 각기 '아름다움에 있음' 또는 '있는 것에 있음'이 속하지 않는다면, '아름다움 그것'과 '있는 것 그것'은 알려질 수 없다. 그리고 2)'선 그것'은 있을 수도 없을 것이다. '선 그것'에 '선에 있음'이 속하지도 않고, '선에 있음'에 '선

한 어떤 실체와 자연들도 있지 않는 그러한 실체'로 이해한다. 그리고서 이러한 <이테아>에 있어 오고 있는 그 무엇과 <이테아>는 헤태론하지 않는 것을 인정한다.

59)이렇게 '속하지 않음'을 *텔레스는 '단절(ἀπολελυμένοι, 斷絶1031 b3, 326)'이라고 말한다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): '토 온'이 포함된 표현들

함'이 속하지도 않는데 어찌 '선 그것'과 '선'이 있을 수 있겠는가? 그래서 '선에 있음'이 '선'이 아니라면, '있는 것에 있음' 역시 '있는 것'이 아니며, '하나에 있음' 역시 '하나'가 아닐 것이고, 따라서 '있는 것에 있음'이 '있는 것'이 아니라면, 알론한 어떤 것(이테아)도 있지 않을 것이다. '있어 오고 있는 그 무엇'과 '있는 것'도 이와 마찬가지로(ὁμοίως, 1031b9). 다시 말해 '있어 오고 있는 그 무엇들'이 '있는 것'이 아니라면, 알론한 어떤 것도 있지 않을 것이다. 나아가서 '선에 있음'이 '선 그것'에 속하지 않는다면, 3) '선 그것'은 '선'이 아닐 것이다. 그러나 '선 그것'이 '선'이 아닐 수는 없다.

따라서 '선'과 '선에 있음' 그리고 '아름다움'과 '아름다움에 있음' 그리고 '있는 것'과 '있는 것에 있음'은 '하나'이다. 알론한 것들에 따라 말하여지는 것이 아니라, 그 자체인 것과 첫 번째인 것이라고 말하여지는 모든 <에이도스(εἶδη, 1031b15)>들이 그러하다. 그러나 어떤 자들이 말하는 것과 같은 <이테아>들이 있다면 그러한 이테아들은 기체(τὸ ὑποκείμενον, b16)가 아니다. 그것들은 기체적이므로 실체인 것이 아니라, 나누어 지남에 의해서(μέθεξις, 1031b18) 실체일 것이기 때문이다. 그러나 아리스토텔레스에 따르면 '나누어 지나다(관여(關與)하다)' 라는 낱말을 시적인 언어일 뿐이다. 관여라는 말을 어떤 프라그마도 나타내지 않는 그래서 아무 것도 말하지 않는 공허한 것이기 때문이다. "관여(나누어 지남)은 공허한 말(κενολογεῖν, 형., A(9),

εἶναι 앞 뒤의 3격(τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστω)

991a21-22, M(5), 1079b26)이며 비유로(μεταφορᾶς, 991a22, 1079b26)말하는 것이다”.

그렇다면 플라톤의 파르메니데에스 편에 나오는 ‘선’, ‘아름다움’, ‘있는 것’ 등의 <에이도스> 각 각은 여기 텔레스에 따르면 ‘자신에 있어 오고 있는 그 무엇’과 헤태론하르로, 알려질 수도, 있을 수도, 심지어 ‘선 그것’이 ‘선’할 수도, ‘아름다움 그것’이 아름다울 수도 없을 것이다. ‘각기 것에 있는 것’이 ‘각기 것’과 단절(ἀπολελυμένα, 1031b3)됐기 때문이다. 이렇듯 <에이도스>와 <그 에이도스를 나누어 지니는 것> 사이의 단절(139-140쪽)을 논증하는 가운데 텔레스는 ‘3격+εἶναι’ 라는 표현을 쓴다.

나아가서 텔레스의 ‘3격+εἶναι’는 속성(τὸ συμβεβηκός, 1007a31-32)과 구분되는(διώρισται, a31)‘실체’를 가리킨다. 그래서 ‘사람에 있는 것’에 의해서는 ‘칼리아스’ 또는 ‘소크라테스’ 라는 실체가 가리켜진다.

“그러나 우연히를 제외하면, 치료하는 자는 사람을 건강하게 하는 것이 아니라, 우연히 사람에게 있는(ὃ συμβέβηκε καὶ ἀθρώπῳ εἶναι, 918a20)것인 칼리아스 또는 소크라테스 또는 우리들이 이렇게 말하는 알론한 어떤 자를 건강하게 하기 때문이다(형., A(1), 981a18-20)”

따라서 **사람에 있는 것**은 칼리아스와 같은 ‘사람인 것(ὁ τις ἄθρωπος,

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

εἶναι 앞 뒤의 3격(τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστω)

범(5), 2a13)이지, ‘사람’은 아니다⁶⁰⁾. ‘사람에 있음’은 ‘사람인 것(τι ἄνθρωπος, 1066a33)’이라는 것은 형이상학 감마 편 4 장에서도 확인된다. 그러나, 이미 말하여진 것처럼, ‘칼리아스 또는 소크라테스에 있어 오고 있는 그 무엇’에 의해서는 ‘사람인 것’이 아니라 ‘사람’이라는 실체가 가리켜진다(236쪽).

그래서 텔레스가 쓰는 세 가지 표현, 곧 ‘~에 있는 (각기) 것’과 ‘~에 있는 그 무엇(실체 이외의 범주)’과 ‘~에 있어 오고 있는 그 무엇(실체)’는 엄밀하게 보자면, 있는 것 자체를 가리키기는 하나, 이 표현들 각 각에 의해 가리켜지는 것은 각기 구분된다. ‘(에이도스와 같은) 각기 것에 있는 것’은 소크라테스와 같은 우시아를, 그리고 ‘(소크라테스와 같은) 각기 것에 있는 그 무엇’은 우시아 이외의 범주를, 그리고 ‘(소크라테스와 같은) 각기 것에 있어 오는 그 무엇’은 에이도스로서의 우시아를 가리키기 때문이다.

그리고 텔레스는 표현들의 ‘3격+에이나이’을 포함하는 표현들의 구분들을 통해서 플라톤의 <이데아>의 ‘단절’, 곧 <이데아>의 ‘非 존재’ 적시(摘

60)그리고 칼리아스와 같은 각기 것(개별자)을 치료하는 기교(ἡ τέχνη, 981a13)는 그 실천적인 측면에서 볼 때, 경험(ἐμπειρία, 981a13)과 차이나는 것이 아니다. 비록 각기 것들에 관한 인식인 경험과는 달리 기교는 보편자에 관한 인식이긴 해도, 그 기교를 지닌 자들의 실천들은(αἱ πράξεις, 981a16-17)각기 것에 연관되기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

ὄν ἢ ὅν καὶ ὅτως ὄν

καθ' αὐτό)'는 동일하다는 것이 명백해진다. 그런데, 75쪽에서 말하여진 것처럼, 있는 것 자체는 범주였으므로, 만약 '있는 것으로서의 있는 것'을 조사하는 앞 하나가 있다 라고 할 때의 '있는 것으로서의 있는 것'은 '범주'일 것이다.

만약 범주라면 모든 범주인가? 아니면 범주들 중의 어느 하나인가? 범주들 중의 하나라면, A. Schwegler(p.152)와 P. Natorp(1838, p.157)과 C Werner(p.5)등이 주장하는 것 처럼, '있는 것으로서의 있는 것'은 '실체(οὐσία)'일 것이다. 그러나, 분석론 후서의 위 인용 글월과 형이상학 감마 편(1003a21-32)에서 처럼, '그것으로서'와 '그 자체로' 속하는 것이 보편성이라면, '있는 것으로서의 있는 것', 곧 '있는 것 자체'는 어느 한 범주가 아니라, 모든 범주일 것이다. 그래서 "이 τὸ ὄν ἢ ὅν은 οὐσία가 아니다. 그것은 οὐσία와 그 나머지 있음으로 나뉘어진다(1904, p.80)" 라고 하는 H. Dimmler와 " being qua being은 entity-beingness와 동의어이다(1963(1951), p.267, note 30)" 라고 하는 J. Owens의 언급도 어느 정도 일리(一理)는 있다.

아리스토텔레스에 따르면 이러한 '있는 것으로서의 있는 것'에 관한 앞이 바로 형이상학이다.

"있는 것으로서의 있는 것(τὸ ὄν ἢ ὅν, 1033a21)과 이것에 그 자체로 속하는 것들(ὑπέρχοντα, a22)을 이론화하는 어떠한 앞이 있다. 그런데 이 람은 우리가 부분이라

두 사람의 있음(에이나이): '도 온'이 포함된 표현들

(김 익성)

ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν

고 말하는 그 어떤 것도 아니다. 알론한 어떤 것도 있는 것으로서의 있는 것에 관해 보편적으로(καθόλου, a24)조사하는 것이 아니라, 그 있는 것으로서의 있는 것의 부분인 것을 잘라 내어, 그 부분인 것의 속성(τὸ συμβεβηκόν, a25)을 조사하기 때문이다. 예를 들어 앎들 가운데 수학적인 것들처럼 말이다. 아르케에들과 가장 궁극적인 것들을 우리는 조사하므로, 그것들은 어떤 자연으로서 필연적으로 그 자체로 있어야만 한다는 것이 분명하다. 그래서 이제 있는 것들의 요소를 조사하는 것이 그러한 아르케에들을 조사하는 것이라면, 있는 것들의 요소들은 우연히 있는 것이 아니라, 있는 것들서(εἶναι ἢ ὄντα, a30-31)있다. 때문에 우리에게 있는 것으로서의 있는 것의 첫 번째 원인들이 취하여져야만 한다(1003a21-32)”

이렇게 우리에게 알려지는 것으로서의 이것은 있는 것의 어떤 한 ‘부분(μέρει, 1003a32)’이 아니라, 있는 바 그대로의 있는 것 ‘전체’이며, 있는 것의 ‘요소들(τὸ στοιχεῖα, a29-30)’이다. 바로 이러한 것에 관한 앎를 텔레스의 형이상학은 추구한다. 형이상학 2권과 3권에서는 바로 이러한 앎이 철학이라고 말하여진다. 철학만이 있는 그대로의 있는 것에 관한 보편적인 또는 전체적인 앎이기 때문이며, 철학 이외의 알론한 모든 앎은 있는 그대로의 있는 이러한 것의 속성으로 있으면서(τῷ.....εἶναι, 1061a8-10), 그것을 지시하는 모든 것 각 각을 다루는, 그래서 그것에 관한 부분적인 앎이기 때문이다. 예를들어 모든 감각적인 것을 떼어 내면서(περιελάων, 1061a29)추상하는(ἐξ ἀφαιρέσεως, 1061a29, b20)수학⁶²⁾은, 그러나, ‘량과 연속으로(ἢ ποσά καὶ συνεχῆ, a34)있는 것’에 관한 이론인 반면 자연학은 ‘움직임으로(ἢ κινήσεως,

62)수학은 추상한다는 점에서 철학과 같기는 하다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

ὄν ἢ ὄν καὶ ὅτις ὄν

b5)있는 것'에 관한 이론이다. 따라서 이러한 자연학과 수학으로부터 철학, 곧 있는 것으로서의 있는 것에 관한 앎은 반드시 구분되어야 한다.

상대적인 여러 앎과 절대적인 앎의 이러한 구분은 이미 플라톤의 파르메니데스 편에 나온다. 거기에서는 상대적인 여러 앎이 근거로 하는 '신적인 앎'이 '있다' 라고 '파르메니데스'에 의해 주장되기 때문이다. 나아가서 '있는 것으로서의 있는 것' 이라는 표현에 상응할 수도 있을 '있는, 있는 것' 이라는 표현도 그 맥락에서 나타난다.

“그런데 다시 있는 앎들(τῶν ἐπιστημῶν, ἢ ἔστιν, 134a6)각 각이 앎이라면, 있는 있는 것들(τῶν ὄντων, ὅ ἔστιν, a6-7)각 각의 앎일세. 그렇지 않을까? - 예(파., 134a6-8)”

여기에 나타나는 플라톤의 'ὄν, ὅ ἔστιν(있는, 있는 것들)'이 텔레스의 'ὄν ἢ ὄν(있는 것으로서의 있는 것)'에 상응하는 것으로 여겨질 수 있을지가 불확실하긴 해도⁶³⁾, 모든 앎 각 각은 이러한 '있는, 있는 것들'의 '있는 것'에

63)ὄντων, ὅ ἔστιν'을 'real things as it is in itself(그 자체인 것 으로서의 실제적인 것)'으로 옮기는 콘퍼드(1939(1958), p.97)번역 그대로만을 보자면, '있는 각기 것과 구분되는 것 으로서의 있는 것'을 ὄντων, ὅ ἔστιν'의 관계사절 'ὅ ἔστιν'이 나타낼 수도 있으리라. 플라톤 역시 있는 것을 크게 두 가지로 구분한다는 것은 이미 80쪽에서 밝혀졌다.

ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν

관한 앎일 것이라는 것은 확실해지는 것 같다.

이제, 텔레스에 따르면, 있는 모든 것 각 각이 그것의 속성(πάθος)인 ‘있는 것으로서의 있는 것’때문에 있는 모든 것 각 각은 ‘있다(εἶναι)’. 그리고 순수하게 있는 것(ἀπλῶς ὄν, 1024b9)이라고 말하여지는 것도 바로 이러한 ‘있는 것으로서의 있는 것’이다.

“건강도 이와 같다. 건강을 가리키므로, 혹은 건강을 생산하므로, 그리고 그 나머지 것들도 이와 동일하게, 건강한 것이라고 말하여지기 때문이다. 마찬가지로 있는 모든 것 각 각(ἅπαν, 1061a8)도 이와 동일한 길에서 말하여진다. 있는 것들 각 각(ἐκαστου αὐτῶν, a10)은 있는 것으로서의 있는 것의 속성 또는 습성 또는 성향 또는 움직임 또는 이와 같은 알론한 것이므로, 있다 라고 말하여지기 때문이다(1061a5-10)”

그렇다면 ‘있는 것으로서의 있는 것’은 ‘제 일 실체’를 가리킨다고 보아야 할 것이다. 있는 모든 것은 바로 이 ‘제 일 실체’ 때문에 있기 때문이다.

“실체 중에서 첫 번째 실체 없이는 알론한 어떤 것도 있을 수 없다(ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι, 범(5), 2b5-6)”

이러한 제 일 실체가 ‘순수하게 있는 것’이라고 말하여진다.

“[철학적인 앎 이외의] 그러한 모든 앎은 하나인 것과 류인 것을 포괄하며, 이것을 사태화한다(πραγματεύονται, 1025b9). 그러나 순수하게 있는 것에 관한, 있는 것으로서의 있는 것에 관한, 있는 무언에 관한 그 어떠한 로고스도 만들지 않는다(형., E(1), 1025b7-10)”

따라서 ‘있는 것으로서의 있는 것’은 ‘있는 것 그 자체’이며 ‘순수하게 있

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν

는 것'이다. 그리고 이렇게 있는 것이 있는 모든 것의 근거이며 원인인 제 1 실체이다. 그런데 이러한 'ὄν ἢ ὄν'의 'ὄν ἢ'을 'ὄντως'로 읽어 보라. 플라톤의 'τὸ ὄντως ὄν(있는 것으로⁶⁴) 있는 것'이 나온다.

이미 말하여진 것처럼, 텔레스의 '있는 것으로서의 있는 것'은 우시아(실체)만을 가리키든지, 아니면 실체를 포함한 범주 각 각을 가리키든지 할 것이다. '으로서의(ἢ)'와 '자체로(καθ' αὐτό)'는 동일하며, '있는 것 자체'는 범주 각 각을 가리키기 때문이다. 그런데 범주 중의 하나가 실체이며, 실체들 중에 첫 번째 것은 에이도스라면, 텔레스의 '있는 것으로서의 있는 것'과 플라톤은 '있는 것으로 있는 것'은 동일한 것, 곧 에이도스를 가리킬 것이다. 플라톤의 경우에도 역시 '자체적인 것' 또는 '있는 것 자체'는 에이도스이기

64)'τὸ ὄν ἢ ὄν'의 'ἢ'나, 'τὸ ὄντως ὄν'의 'ὄντως'는 모두 부사로 쓰였으므로, 이 두 표현은 적어도 그 문법적인 측면에서는 비슷한 구조, 곧 '관사(+분사)+부사+분사' 또는 '관사+부사+분사'를 지녔다. 앞엿 것에서는 단지 동일한 분사가 한 번 더 쓰였을 뿐이다. 그래서 나는 부사임을 강조하기 위해, '으로서의' 대신에 '으로'라고 했다. 그렇다면 자연학의 대상은 '움직임으로 있는 것'이며, 수학의 대상 '량과 연속으로 있는 것', 철학의 대상은 '있는 것으로 있는 것'이다.

ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν

때문이다. 그렇다면 텔레스의 ‘있는 것으로서의 있는 것’에 ‘있는 것으로 있는 것’이 상응하는 것으로 보아야 할 것이다.

플라톤의 티마이오스에 따르면 바로 이러한 ‘있는 것으로 있는 것’이 바로 진리이다. 정확하고 진실한 로고스(말)은 ‘있는 것으로 있는 것’을 대변(βονθός, 티., 52c6)하기 때문이다.

“모상(εἰκόνη, 52c2, 模像)이 그것에서 그 자신 되어지는 바로 그것은 모상이 아니다. 모상은 항상 헤테론한 어떤 상(φάσμα, c3)을 흐르며, 이 때문에 헤테론한 어떤 것 안에서 생겨나고, 어떻게든 우시아(οὐσία, c4, 실체)에 매달리기는 하나, 그럼에도 정확한 진리의 로고스가 대변하는 있는 것으로 있는(ὄντως ὄν, 진짜로 있는) 그것이 전혀 아니라는 것, 그래서 알론한 것인한, 둘 중 어느 것도 어느 하나와 어느 때든 동시에 동일한 것 하나이지 못하고 둘로 된다는 것(티., 52c2-d1)”

여기서 우리는 플라톤의 ‘있는 것으로 있는 것’은 ‘우시아(실체)’와 동일한 것으로 간주된다는 것을 볼 것이다. 모상들이 거기에 매 달리는 그것과 진리의 로고스가 대변하는 그것은 동일하다면 그렇다. 그렇다면, 적어도 용어 상으로는, 플라톤의 ‘있는 것으로 있는 것’과 그리고 텔레스의 ‘있는 것으로서의 있는 것’은 동일한 것, 곧 우시아를 가리킨다고 보아야 할 것이다.

나아가서, ‘있는 것으로 있는 것’은 모상이 아니라는 것은 소피스테아스편의 엘레아 낫선이에 의해서도 확인된다. 그는 ‘모상(εἰκόνα, 240b3, 模像, τὸ εἰκόνα, 240d7)은 있는 것으로 있는 것이 아니다’ 라고 직접 말하기 때문이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν

“진실한 것(τὸ ἀληθινόν, 240b3)을 우리는 있는 것으로 있는 것이라고 말하는가?:
낮선이

그렇게: 테아이테토스

무슨? 따라서 진실하지 않는 것은 진실의 반대인가?: 낮선이

무슨 말씀이십니까?: 테아이테토스

만약 자네가 비슷한 것을 진실하지 않는 것이라고 말한다면, 비슷한 것(τὸ ἑοικώς,
240b7)은 있는 것으로 있는 것이라고 자네는 말하지 않는거네: 낮선이

그러나 확실히 어떻게든 있습니다: 테아이테토스

그러면 자네는 진실로(ἀληθῶς, b10)있는 것은 아니라고 말할것이네: 낮선이

모상으로 있는 것(εἰκῶν ὄντως, b11)을 제외하면 있지 않기 때문입니다: 테아이테
토스

있는 것으로 있는 것은 아니지만, 우리가 모상(εἰκόνα, b13)이라고 말하는 것이 실
로(ὄντως, b12)있지 않은가?: 낮선이

그러한 것은 있지 않는 것을 있는 것에 감히 연결시키려(συμπλοκήν, 240c1)라는 거
지요, 그리고 그건 아주 불 합리(ἄστονον, c2)해요: 테아이테토스

어찌 불 합리하지 않겠는가? 어쩌든 말 바꿈에 의해서 여러 머리를 지닌 소피스
테에스더러 있지 않는 것도 어떻게든 있다는 것에 동의하도록 우리의 의지에 맞서 우
리를 다그친다는 것을 자네는 볼 걸세: 낮선이

아주 많이 봅니다: 테아이테토스(240b3-240c6)”

따라서 모상은 ‘있는 것으로 있는 것’이 아니라는 것, 그렇지만 모상 역
시 어떻게든 있다는 것, 그리고 진리인 것은 ‘있는 것으로 있는 것’이라는
것, 그래서 모상은 ‘진짜로 있는 것’이 아니라는 것, 그리고 따라서 ‘있는 것
으로 있는 것’과 ‘진짜로(ἀληθῶς) 있는 것’은 알론한 표현이 아니라는 것이
밝혀진다. 그래서 진짜로 있는 것은 모상도 나타난 것도, 가짜도, 있지 않는
것도 아니다. 모상 등 등은 비록 그것들이 ‘있’긴 해도 ‘진짜’인 것들은 아니
기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν

마찬가지로 움직임 역시 비록 그것이 ‘있’긴 한 ‘진짜로 있는 것’은 아니다.

“그래서 움직임은 있는 것과 해태론한 것이다 라고 불굴의 투지로 만족해 하며 말하려는가?: 낫선이

아주 만족스럽습니다: 테아이테토스

그렇다면 움직임은 진짜로 있는 것은 아니나(καὶ, 256d8), 있는 것을 나누어 지님으로서 있는 것일세?: 낫선이

아주 분명합니다: 테아이테토스

따라서 움직임의 경우에도 그리고 모든 류의 경우에도 있지 않는 것은 있네 : 낫선이(256d5-d12)”

따라서 움직임은 있는 것이면서도 있지 않는 것이기도 하다. 그러나 동시에 그러한 것은 아니다-바로 여기에 시간이 끼어든다(191쪽). 있는 모든 것은 움직여져 왔으나 지금 움직이는 것은 아니기(ἀκίνητα καὶ κεκλιμένα⁶⁵)

65)나는 아래 도표로 나타내 보았다.

때 \ 류 (ἕνεκεν)	움직임	있음	쉽
지금 이전	움직여져있어왔고, 쉬지않고있었음		
지금	움직여지지거나, 움직이지않음		
지금 이후	?		

(도표 17 - 움직여져 왔으나 움직이지 않는 있음)

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν

, 249d3) 때문이다.

나머지 세 가지 류, 곧 동일과 헤테론과 쉽(στάσις, 249c1)역시 이러한 길로 ‘진짜로 있는 것’은 아닐 것이다.

나아가서 수(ἀριθμὸν, 230a10)와 로고스(τὸ λόγον, 259a1)역시 움직임과 쉽도 동일과 헤테론과 마찬가지로 비록 있긴하지만, ‘진짜로 있는 것’은 아닐 것이다. 하물려 모상(εἰνόνα, 240b1-3, τὸ εὐκόσ, 240b7)과 나타난 것과 ‘처럼 보이는 것’이라.

그러나 ‘진짜로 있는 것’이 아니라고 해서, ‘진짜로 있는 것’ 보다 조금 덜 있는 것은 아니다. 우시아(존재)를 나누어 지니는 그 어느 것들도 문제의 그 우시아(존재)를 결코 더 많이(πλείω, 파., 144d7)또는 부족하게(ἐλλείπόμενον, 소., 258b9)지니는 것은 아니기 때문이다. 그리고 이것은 아리스토텔레스에게도 그대로 이어진다. 텔레스는 ‘우시아(실체)에게는 더 많음 또는 더 적음(τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, 범., 3b33)이 허용되지 않는다’ 라고 직접 말하기 때문이다. 그래서 텔레스에 따르면 이 사람이 저 사람 보다 더 또는 덜 우시아이지는 않다. 그러나 류 보다는 종이 그리고 종 보다는 종인 것

실은 ‘지금’이 여기 맥락에서 직접 쓰인 것은 아니다. 그러나 파르메니데스 편에 쓰여진 ‘지금(τὸν νῦν, 152b3)’이 소피스테이스 편 여기에 허용될 수도 있을 거라 여겨졌기에, 나는 지금이라는 용어를 썼다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

ὅν ἢ ὅν καὶ ὅπως ὅν

(τι)이 더 많이(μᾶλλον, 2b7)우시아이다. 종이 첫 번째 우시아와 더 흡사(ἔγγιον, 2b8)하기 때문이다. 사람인 것은 생물이다 라고 말하는 것 보다는 사람인 것은 사람이다 라고 말하는 것이 사람인 것을 더 인식하는 것이며, 그리고 생물 보다는 사람이 사람인 ‘것’에 더 고유한(ίδιον, 2b12)반면 사람 보다는 생물이 사람인 ‘것’에 더 공통적(κοινότερον, 2b13)이므로 그렇다. 그래서 생물은 사람의 카테고리아가 된다. 그런데 엄밀하게(κυριώτατα, 2a11)말해 그 분리됨과 하나임으로만 따지자면, 텔레스의 우시아란 제 1 실체(예를들어 사람인 것)뿐임에도 불구하고 사람(종) 또는 생물(류)가 제 2 실체라고 말하여지는 것은 제 1 실체가 다른 모든 것의 기체가 되듯이, 사람과 생물 역시 어떠한 기체가 되기 때문이다. 그러나 단지 종(사람) 그 자체만으로 볼 때, 헤태론한 종이 다른 종 보다는 더 우시아이지는 않다.

나아가서 ‘있는 것으로 있는 것(τὴν ὅπως οὐσίαν, 진짜 존재(우시아))’에 관계하는 영혼과 교통하기 위해서 우리에게 필요한 것은, 파르메니데스 편 의 ‘에이도스 친구들(τῶν εἰδῶν φίλους, 파., 248a4)’에 따르면, 감각이 아니라 논리(διὰ λογισμοῦ, 248a11)이다. 감각을 통해서는 단지 몸과 교통할 수 있을 뿐이기 때문이다. 그리고 논리를 통해서 우리가 교제하는 영혼이 관계하는 바로 그 ‘진짜 실체(우시아)’는 항상 알론한 상태로 되는 생성되는 것과는 달리 항상 동일한 상태를 유지한다.

“감각을 통해서 우리는 생성된 몸과 교통하는(κοινωνεῖ, 248a10-11)반면 생각을 통

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν

해서 우리는 우시아(존재, 실체)에 관계하는 영혼과 교체하는데, 이 있는 우시아(실체)는 항상 그러하게 동일한 상태를 지니지만 생성되는 것은 항상 알론하게 알론한 것으로 됩니다 라고 자네는 말했네: 엘레아 낫선이

우리는 그렇게 말하기 때문입니다: 테아이테토스(248a10-b1)”

생성되는 것은 ‘있는 것으로 있는 것’이 아니다 라고 티마이오스 편에서 확인된다.

“생성을 지니지 않는, 항상 있는 무엇(τί, 27d6)과, 그리고 어디에도 있지 않는, 항상 생성되는 그 무엇이라는 이런 것 나뉘이 제 의견으로는 있습니다. 항상 동일하게 있는 것은 누우스에 의해 로고스 후에(νοῦρει μετὰ λόγου, a1)파악되는 반면, 어디에도 있는 것으로 있지 않는(ὄντως δὲ οὐδεποτε ὄν, 28a3)생성 소멸하는 것은 억견(능력)에 의해(δόξη, a1)非 로고스적인 감각 후에 억견화 됩니다(27d5-28a4)⁶⁶⁾”

요약컨데, 우리는 플라톤의 ‘있는 것으로 있는 것(τὸ ὄντως ὄν)’과 텔레스의 ‘있는 것으로서의 있는 것(τὸ ὄν ἢ ὄν)’이라는 표현을 통해서 ‘있는 것’은 단지 하나만은 아니라는 것, 그러나 있는 다양한 여럿은 그 하나에 자신들의 존재 근원을 두고 있다는 것을 알 수 있으리라. ὄντα(있는 것들) 가운데

66)바로 이 글월이 ‘(스스로) 있는 여호와’에 대한 유제비우스에 의한 ‘설명’으로 인용된다. 유제비우스에 따르면, 이집트에 여행하면서 듣게 된 모세 신탁 ‘אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה(에호예 아셀 에호예, 나는 (스스로) 있는 자니라, 출. 3:14)’로부터 플라톤은 ‘생성을 지니지 않는 항상 있는 그 무엇’이라는 표현을 빌려왔다.

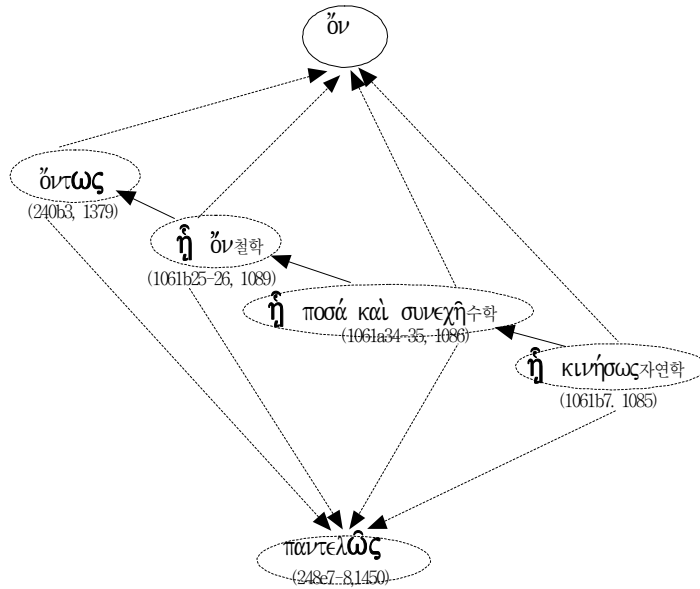
두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν

데 가장 근원적인 것이 τὸ ὄντως ὄν 또는 τὸ ὄν ἢ ὄν이기 때문이다. 이것을 나는 아래 도표로 그려낸다.

굵은 글자는 문법적으로 부사(副詞)를, 화살 축은 그 부사 구(句)가 속함을, 그리고 점선은 구분을 나타낸다. 따라서 이 도표는 ‘부사 구’가 속하고 >있는< 것’ 각 각은 서로 구분되고 >있는<것이라는 것을 보여 줄 것이다.



(도표 18 - 있는 것의 구분들)

그렇다면, 맨 아래에 나오는 ‘παντελῶς ὄν’의 맥락 의미는 또 무엇인가? 에이도스를 움직이지 않는 것으로 간주하는 ‘친구’들을 비판하는 맥락의 소

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

ὅν ἢ ὅν καὶ ὅτως ὅν

피스테스 편에 나오는 ‘παντελῶς ὅν’은 ‘ὅτως ὅν’ 또는 ‘ὅν ἢ ὅν’과 동일한 것을 가리키는가?

“제우스에 대고 무엇? 진실로 움직임과 생명과 영혼과 분별력(φρόνησιν, 248e7)은 완전하게 있는 것들(τῶ παντελῶς ὄντι, 두루 있는 것들)에 현재하지 않으며, 완전하게 있는 그것은 살지도 분별하지도 못하나, 거룩하고 신성하며, 누우스를 지니지 않고, 고정되어(ἑστος, a2)움직이지 않는 것이라는 것에 우리가 쉽게 설득될까?: 엘레아 낫선이 그렇지만, 오 낫선이여, 동의하기에는 끔찍한 로고스입니다: 테아이테토스(248e6-249a3)(195쪽)”

이 인용글월에 나오는 ‘παντελῶς ὅν(완전하게 있는 것)’은, 그러나 도표 18에서 보여졌듯이, ‘τὸ ὅν καὶ τὸ πᾶν(249d3-4)’과 동일한 맥락의 표현으로 보아야 한다(국가, 477a3). 그렇다면 παντελῶς ὅν은 완전한 또는 절대적인 존재보다는 모든 또는 전체 존재로 옮겨야 할 것이다. 우시아(실체, 존재)에는 정도의 차이가 없는데, 어떻게 존재 그것에 있어 완전한 것이 있고 불완전한 것이 있겠는가? 그래서 ‘있는 모든 것이 움직이지 않는다는 것, 그리고 있는 모든 것에는 어떠한 생명이나 영혼이나 분별력도 있지 않다는 것, 그리고 살아 있지도 않고 분별하지도 못하며 누우스를 지니지도 않는 것이 거룩하거나 신성하다는 것은 끔찍한 어처구니 없는 로고스이다’ 라고 위 인용 글월은 이해되어야 한다. 이러한 이해는 ‘있는 모든 것은(τῶ παντελῶς ὄντι, 248e7-8)움직여져 왔으나 (지금) 움직이지 않는다’는 로고스와도 어긋나지 않는다. 움직임과 쉽 이 양자는 아니지만, 있는 것은 결코

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

ὅν ἢ ὅν καὶ ὅτως ὅν

이 양자와 분리 할 수는 없기 때문이다.

따라서 여기 ‘παυτελῶς ὅν’이 에이도스 또는 ‘실체(우시아)’ 또는 ‘절대자’를 가리키는 것 같지는 않다. 물론 위 인용 글월은 에이도스를 진짜 실체(τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν, 246b8)로 여기는 친구의 견해를 수정(修正)하는 맥락에 속하므로, 문제의 그 παυτελῶς ὅν이 에이도스를 가리키는 것으로 보아, ‘에이도스는 움직이지 않는다’라는 견해 대신에, ‘움직임이 있지 않다면 생명도 누우스도 있지 않을 것이고, 그래서 거룩하지도 신성하지도 않을 것이므로, 에이도스에는 움직임이 있다’라는 수정된 새로운 견해가 여기에서 제시된다고 볼 수도 있으리라. 그러나 ‘거룩’ 또는 ‘신성(神聖)’이라는 표현이 쓰였다고해서, ‘παυτελῶς ὅν’을 에이도스 또는 그 이상의 것으로 보아야 할 이유가 전혀 없다. ‘움직이고 >있<어, 살아 >있는< 것이 어찌 분별하지 못하겠는가? 그래서 만약 에이도스도 있다면, 에이도스에게도 그 움직임(인식-하고 겪음)이 있다. 있는 어떠한 것도 움직이지 않는다는 것은 불합리하지 않은가? 그렇다면, 살아 있지도 않고 분별할 수 없는 것이 신성할 수 있나?’라는 맥락이기 때문이다. 더구나, 위 인용글월이 속하는 전체 맥락은 에이도스 그 자체 보다는 있는 것의 에이도스 또는 이데아를 문제 삼는 맥락이 아닌가?

따라서 παυτελῶς ὅν은 실체 또는 이데아가 아니라, 감각 세계(le monde

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): ‘토 온’이 포함된 표현들

sensible)를 나타낸다고 하는 A Diès(1963, 67쪽)의 주장도 그렇게 정확한 것이 아니다. 감각적인 것을 포함한 두루 있는 모든 것을 그 표현을 나타내기 때문이다. 그리고 ‘*παιτελῶς ὅν*’을 the whole world of real being’으로 이해하는 F. M. Cornford(1935(1979), 245쪽)도 이해한다. 그러나 ‘real being’이 있는 모든 것이 아니라면, 콘퍼드의 이해도 부적절하다. 이러한 논란 거리에 대해서는 P. Seligman(1974, pp.35-40)을 참조하라⁶⁷⁾.

이제, 이렇게 다양한 표현 속에서 말하여지고 >있는< 것에 관해 말해 보기로 하자. 그러기 전에 먼저 반드시 해야 할 주제가 있다. 있는 것에 관련된 논증(증명) 또는 얹어 지니는 방법론적인 지위(地位)가 바로 그것이다.

5) 논증과 인식과 정의와 얹 그리고 우시아

67) 그리고 ‘*παιτελῶς ὅν*(국가 477a3)’의 해석과 이에 관한 음미에 대해서는 C. D. C. Reeve(1988, pp.288-289)를 참조하라. 리이브에 따르면, 여기 ‘*παιτελῶς ὅν*’은 학자들에 따라서 각각 1) 완전하게 존재하는 무엇-존재의 정도 해석(Cross and Woosley, Grube), 2) 충분하게, 실제로, 또는 본디(genuinely) F인 무엇-실재(reality)의 정도 해석(Annas, Vlastos), 3) 완전하게 또는 충분하게 진실한 무엇 - 진실의 정도 해석(Gosling), 4) 단적으로(simpliciter) 진실인 무엇-진실 해석(Fine)을 의미하는 것으로 해석된다.

두 사람의 있음(에이나이): ‘도 온’이 포함된 표현들

(김 익성)

5-1) 논증의 전제로서의 존재(명제)

모든 것이 논증될 수 있는 것은 아니다. 텔레스에 따르면, 만약 모든 것이 논증되어야 한다면, 논증은 무한(ἄπειρον, 형., Γ(4), 1006a4)히 이어질 것이기 때문이다. 그래서 논증이 성립하려면, 논증이 그곳으로부터 시작하는, 가장 잘 인식되는, 가장 확실한 아르케에가 반드시 전제되어야 한다. 그 아르케에가 바로 (非)모순율⁶⁸⁾이다. 모순율은 논증되는 것이 아니다. 오히려 논증이 전제하고 있는 하나의 궁극적인 신념(δόξαν, 1005a33)이요(논자1, 695), 얇의 아르케에이다.

얇은, 플라톤에 따르면, 추리에 얇이 있지, 속성들(παθήματα, 186c1)에 얇이 있는 것이 아니다. 이 속성들에 관한(περι, 테아이테토스, 186c 3) 우리의 추리에(ἐνσυλλογισμῷ, d3)에 얇이 있기 때문이다. 감각적인 그 속성에 관한 추리(논증)를 통해서 우리 영혼이 우시아(οἰσίαν, 185c9, 실체, 존재)에 도달해야 진리에 다다를 수 있고, 진리에 다달아서야 비로서 얇에 있으므로

68) “1)추리의 아르케에(τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν, 1005b7),

2)각기 류에 관한 최상의 인식(τὸν μάλιστα γνωρίζοντα περὶ ἕκαστον γένος, b8-9),

3)프라그마의 가장 확실한 아르케에(τὰς βεβαιωτάτας ἀρχὰς τοῦ πράγματος, b9-10),

4)모든 것들의 가장 확실한 아르케에(βεβαιωτέτη ἀρχὴ πασῶν, b11-12, b17-18),

5)모든 아르케에들 중 가장 확실한 것(πασῶν βεβαιωτέτη τῶν ἀρχῶν, b22-23),

6)모든 다른 공리들의 아르케에(ἀρχὴ τῶν ἄλλων ἀξιωματάων πάντων, b33-34)”라는 표현을 텔레스는 쓰지, (非)모순율이라는 표현을 사용하지 않는다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 논증의 전제로서의 존재

그렇다. 그래서 우리의 영혼은 감각들에 **관해** 생각함을 통해서(διαοῆ, 185a5) 그것들에 공통인(τὸ κοινόν, 185d7) 우시아(존재)를 안다(ἐπισκοποῖν, 185e6, e1). 과거와 미래를 향한(πρὸς, b1) 현재에서 공통적인 이것들을 자기 안에서(ἐν ἑαυτῆ⁶⁹), 186a10) 반성해 내기 때문이다(ἀναλογιζομένη, a10). 이때 **우시아**가 알론한 어떤 공통적인 것들 보다도 가장 잘 숙고⁷⁰된다(σκοπεῖσθαι, b10). 생각하는 이러한 반성 과정 이것이 바로 추리이다. 그러나 마찬가지로 추리를 통해 알게 되는 우시아(실체)는 그 추리 이전에 이미 전제된다. 그리고 전제되고 >있는< **것에 관한** 추리를 통해서 우리는 있는 그것을 안다.

나아가서, 아리스토텔레스에 따르면, **추리**(συλλογισμοί, 형., Δ(3) 1014b2)는 **논증**의 요소(στοιχεῖα τῶν ἀποδείξεων, b1)이다. 많은 논증들이 거기에 속하는, 그리고 가운데 하나 로고스를 통해 세 개 로고스가 진행되는 삼단논법(추리)이 논증들 중 첫 번째 것이요, 첫 번째 그것은 요소이기 때문이다. 그래서 추리(삼단논법)은 논증들 중에서 가장 첫 번째 것이다(논자1, 524).

69) 텔레스의 형이상학 제1타 편 15장(1040a4)에 나오는 영혼과 비교해 보라.

70) 그러나 이러한 속성들에 관한 반성들은 길고 긴 어려운 교육(δια παιδείας, 186c4) 과정들을 통해 이루어진다.

논증의 전제로서의 우시아

그러나 추리가 모든 것의 첫 번째 것은 아니다. 추리(συλλογισμοῖς, 형., Z(9), 1034a32)역시, 생성과 마찬가지로 ‘있는 그 무엇’으로부터(τοῦ τί ἐστίν, 1034a31)시작하기 때문이다⁷¹⁾. 따라서 **우시아**(있는 그 무엇)(논자1, 357)는 추리보다 더 첫 번째 것이요, 그러기에 추리(삼단논법)의 원인(αἷτια, 형., Δ(5), 1015b8)이다. 그렇다면 우시아(실체)는 추리의 아르케에이다. 아르케에는 본디 첫 번째로 ‘인식되는(γνωστὸν, 1013a18)’ 것이며, 無 전제적인(οὐχ ὑπόθεσις, 1005b16)것이기 때문이다.

플라톤은 있는 것의 원인(τὸ αἷτιον τῆ ὄντι, 파이돈, 99b3)에 **관한**(ἐπὶ, 99d1)논증(ἐπίδειξις, 99d1)을 위해 ‘다양한 에이도스들 있다’ 라는 로고스를 전제(ὑποθέμενος, 100a3, 100b5, 107b5)한다(170쪽). 가장 엄밀하다고(ἐρρωμενίστατον, 100a4)여겨지는 이러한 로고스를 전제한 후, 그 로고스에 이어지는

71)삼단논법을 자신의 요소와 첫 번째 것으로 지니는 이러한 논증(ἡ ἀπόδειξις, 1015b17)은 필연적인 것들 중의 하나이다. 만약 순수하게 논증됐다면, 그 논증은 알론한 상태로 있을 수 없기 때문이요, 필연이란 어쩔 수 없음(κατὰ τὸ βίαν, 1026b28)이 아니라, 다른 상태로 될 수 없음이기 때문이다(73).

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아

논증의 전제로서의 우시아

결론들이(τὰ ὁμωθέντα)서로 들어 맞으면 그 전제의 안정성(ἀσφαλοῦς)은 확보된다. 그러나 그렇지 못하면 들어 맞지 않는 정도에 따라 그 전제의 안정성은 줄어든다. 그리고 안정성이 확보된 그 전제에 어떠한 로고스가 들어 맞으면(συμφωνεῖν, 100b5)진실한 것으로, 그렇지 않으면 거짓인 것으로 간주된다⁷²⁾.

그래서 텔레스의 논증과 마찬가지로 플라톤의 논증 역시 그 전제로부터 출발한다. 그러나 논증의 출발점(아르케에)은 다르다. 형이상학 감마 편의 텔레스는 (非)모순을, 곧 ‘있으면서 있지 않을 수 없다’로부터 출발하는 반면⁷³⁾, 파이돈 편의 플라톤은 ‘아름다움 큼 등의 에이도스들이 있다’로부터, 파르메니데스 편의 플라톤은 ‘하나 있(지 않)다’로부터, 소피스테이스 편의

72)이것이 바로 플라톤의 ‘가설적인’ 방법이다.

73)물론 텔레스의 비모순율(과 비슷한) 형식 또한 국가(436b5-437b6, 438a7-439a3)편의 플라톤에 의해서 발견된다. 동일한 것은 동일한 측면에서 동일한 것과 관련하여 동시에 반대로 행할 수 없으며 겪을 수 없다(플라톤) - 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것과 관련하여 속하면서 동시에 속하지 않을 수는 없다(텔레스). ‘행하고 겪음’과 ‘속하고 속하지 않음’을 제외하면 여지없이 똑 같다. 물론 뒤엎 것 대신에 텔레스는 ‘있고 있지 않음’을 올려 넣기는 해도 말이다.

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아 (김 익성)

플라톤은 ‘움직임과 쉼(정지)과 동일과 헤테론이 있(지 않)다’로부터 시작한
다⁷⁴⁾. 따라서 플라톤은 있음의 에이도스와 이것을 나누어 지니는 에이도스
들의 있음을 전제한다.

따라서 두 사람 모두 있음(에이나이, 우시아, 온, 존재, 存在)그것을 논
증하러 들지 않는다. 플라톤의 경우, 있는 것 그것은 이미 하나의 이데아로

74)‘파이돈’에 따르면, 전제되는 에이도스들의 있음을 나누어 지님으로서 각
기 모든 것이 그렇게 있다. 그리고 ‘파르메니데에스’에 따르면, 하나 에이도
스의 있(지 않)음을 나누어 지님으로서, 나머지 에이도스들도 있(지 않)다.
그리고 ‘엘레아 낫선이’에 따르면, 있는 것의 이데아를 나누어 지님으로서
움직임과 쉼과 동일과 헤테론이 있(지 않)다. 그렇다면 이 셋은 각기 헤테
론한 것을 말하고 있는가? 그러나 있는 것을 나누어 지님으로서, 에이도스
들이든 에이도스들을 나누어 지니는 것이든 비로서 있(지 않)다는 점에서는
결코 차이하지 않는다. 물론 논증을 위한 ‘가설적’인 방법(파이돈)과 정의를
위한 ‘나누는’ 방법(스피스테스 편)을 다르다. 그러나 모순을 거부하는 것은
파르메니데스와 소피스테스 편이나 파이돈 편이나 같다. 앞 두 대화 편에서
는 있지 않는 것은 있는 것의 ‘모순’이 아니라, 헤테론함이기 때문이며, 파
이돈 편에서는 모순되는 결론들을 회피하기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아

논증의 전제로서의 우시아

서 전제되며, 아리스토텔레스의 경우, 있는 것 그것은 우시아로서 전제된다. 그래서 있다는 것은 이 두 사람 모두에게 거부 할 수 없는 '사태'이다.

예를들어, 삼각형이 가리키고 '>있는< 그 무엇'을 정의하는 자(ὁ ὀρίζωνος, 92b17)는 '그러한 삼각형이 있다는 것'을 안다(δείξει, 92b17). 정의에 의해서 '어떤 것에 있는 그 무엇(본질)'을 아는(εἶδω, b17)자가 '어떤 그것이 있다는 것'을 알지 못한다는 것은 불 가능하기 때문이다. 그러나 비록 있는 그 무엇을 정의하고 >있<기는 해도, 정의하는 자는 '있는 그 무엇'을 증명하는 것은 아니다. 증명, 곧 논증(ἀπόδειξις, 92a36-37)은 '어떤 것에 있는 그 무엇'이 '어떤 것이 있다'와 헤테론하다는 것을 보여주어야 할 터인데, 있는 그 무엇의 정의를 통해서는 그 헤테론함이 보여질 수 없기 때문이다. 그렇다면 귀납하는 자(ὁ ἐπάγων, 92a36)가 '어떤 것에 있는 그 무엇'을 증명하는가? 아니다. 귀납을 통해서는 '어떤 것이 있다'는 것만이 선명해(δείκνυσιν, 92b1)지기 때문이다. 예를들어 '자리(장소)가 있다' (ἔστι, 자연학(Δ), 208b1)는 것은 자리 바꿈으로부터(ἀντιμεταστάσεως, 208b1)선명해지듯이 말이다. 그러나 자리바꿈으로부터 선명해지는 그 자리가 무엇인지는 결코 '논증'되지 않는다. 그래서 귀납에 의해서도 추리에 의해서도 '있는 그 무엇'이 증명될 수 없다. '있는 그 무엇'이 '어떤 것이 있다'는 것과 헤테론하다는 것이 증명되지 않기 때문이다. 따라서 우시아 또는 있는 그 무엇은 정의나 논증

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아 (김 익성)

에 의해서 인식(γινώκει, 92b38)되는 것이 아니다.

나아가서 텔레스에 따르면, 감각적인 우시아(실체)와 개별자들에 **관한** (τῶν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα, 형., Z(15), 1039b27-28) 어떠한 논증도 있지 않다. 감각적인 우시아들은 그 안에 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있는 그러한 자연 상태의 질료⁷⁵⁾를 지닌 까닭에 소멸하는 반면 논증은 필연적인 진실이며, 필연(ἀναγκάϊον, 형., Δ(5), 1015a34)은 있는 그대로의 상태 이외의 알론한 상태(ἔχειν, a34)로 있을 수 없음⁷⁶⁾이기 때문이다. 바로

75) 질료는 기체 안에 잠재적으로(δυνάμει, 자연학, 193a36)있는 자연이다. 반면 현실적으로 있는 자연은 에이도스이다. 그리고 질료 보다는 에이도스가 고유한(ἕκαστον, 193b7)자연이라고 말하여진다. 현실(활동)적인 것은 잠재적인 것 보다 로고스와 우시아(우시아)에 있어 먼저(προτέρα, 형., Θ(8), 1049b11)이기 때문이다. 그리고 이러한 자연을 지니는 모든 것들은 우시아(οὐσία, b33)이다. 그래서 자연은 항상 기체 안에 있다.

나아가서 질료 그 자체는 규정되지도 인식되지도 않는다(ἄγνωστος, 1039a9).

76) 바로 이러한 순수 필연으로부터 강제와 어거지로부터의 필연, 삶과 선과 있음의 부가 원인으로서의 필연, 논증의 필연, 그리고 설득되지 않음의 필연 등이 파생된다. 순수하게 논증됐다면 그 논증은 알론한 상태로 있지

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아

이러한 감각적인 것들이 이미 73쪽에서 말하여진 우연적인 것들이다. 따라서 우연적인 것들에 관한 논증 역시 없다. 플라톤이 이미 말한 것 처럼(95쪽), 규정하는(διοριστέον, 티., 28b4)로고스(말)는 자신이 규정하는 것에 상응한다면, 생성 소멸 변화하는 것에 상응하는 그 로고스로 논증은 이루어 질 수 없기 때문이다. 논증은 필연적이며, 필연적으로 있는 것은 우연히 있는 그러한 것이 아니기 때문이다.

따라서, 텔레스에게 있는 것 그 자체와 있어 오고 있는 그 무엇이든 추리 또는 귀납에 의해서 논증되는 것이 아니며, 마찬가지로 플라톤에게 있는 것 그 자체도 그렇다. 있는 것은 하나의 이데아 또는 에이도스로서 전제 될 뿐이고, 전제되는 것은 논증될 수 없을 것이기 때문이다. 비록, ‘어떤 것이 있다’는 것을 텔레스에 따라 귀납적으로 논증할 수 있다고 하더라도, 있는 것 자체는 논증될 수 없다. 그런데, 만약 논증할 수 없는 것이라면, 우리는 그 것을 인식 할 수 없는가?

않을 것이기 때문에 논증 역시 필연적이며, 착함과 삶과 있음은 자신들의 부가 원인들이 없이는 있을 수 없기 때문에 그 부가 원인은 필연적이고, 필연은 의도와 논리(τὸν λογισμόν, 1015a33)와는 반대로 움직이게 하기 때문에 필연은 설득되지 않는 어떤 것이다.

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아 (김 익성)

5-2) 존재 구분에 상응하는 인식 구분

아니다. 있는 것일 수록 인식된다. 텔레스에 따르면, 적게 인식하는 자에게는 적게(μικρὸν, 형., Z(4), 1029b10)있거나 아니면 거의 있지 않는 반면 많이 인식하는⁷⁷⁾자에게는 많이 있기 때문이며, 그리고, 플라톤에 따르면, 인식하는 자는 있는 어떤 것(τι, 국가, 476e7)을 인식하는 것이지, 전혀(μηδαμῆ πάντη, 477a4)있지 않는 것을 인식하는 것이 아니기 때문이다. 아무 것도 아닌 것은 인식 될 수 없으므로 그렇다.

나아가서, 인식하는 것은 영혼이며, 인식되는 것은 우시아(τὴν οὐτος οὐσίαν, 소., 248a11)라면, 인식(τὸ γινώσκω, 248d4)은 영혼과 우시아(우시아) 사이에서 이루어지는 교통(κοινωνεῖν, 248a10-11, 交通)이다. 그래서 우리의 인식은 존재의 표식(ῥον, 248c3, 標識, 정의(定義))이다(142쪽). 다시 말해 우리의 인식은 있는 그 무엇을 알려 준다. 그렇다면 영혼은 무엇을 통해서 우시아를 인식하는가? 논리를 통해서(διὰ λογισμοῦ, a11)이다. 그러나 인식은 영혼과 우시아 사이에서만 이루어지는 것이 아니다. 영혼은 몸과도 교통하

77) 텔레스가 움직임에 대한 영혼의 인식으로부터 이끌어 내는 시간의 있음 안에 모든 것이 (들어) 있다. 하늘 땅 바다 이 모든 것은 움직여질 수 >있 는< 것들(κινητὰ, 자연학, 221a19)이며, 움직임의 수가 바로 시간이고, 영혼의 인식없이는 결코 시간이 있을 수 없을 것이기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

기 때문이다. 이제, 그것을 통해서 몸과 교통하는 영혼의 부분은 감각(αἴσθησις, 248a10)이라고 말하여진다. 따라서 감각적인 인식도 있다.

이러한 감각에 의해서 인식되는(γνωρίζονται, 형., Z(10), 1036a 6) 것⁷⁸⁾을 질료와 형상이 합쳐진(σύνολον, a2) 것 곧 개별자 라고 하는 아리스토텔레스는 그러나 이러한 개별자 각 각에 관한 정의(ὁρισμός, a5)는 불가능하다고 한다(146쪽). 그렇다면, 텔레스의 경우, 정의되는 것은 무엇인가? ‘있는 것(존재, τὸ ὄν)’은 아니다. ‘있는 것’은 ‘우시아(실체)’가 아니며, 정의되는 것은 ‘있어 오고 있는 무엇(본질)’으로서의 ‘우시아’이기 때문이다. 그러나 질료와 형상이 합쳐진 개별자로서의 ‘우시아’는 아니라고 그는 말한다. 그렇다면 적어도 그 용어만으로 볼 때는 플라톤과 다르지 않다. 플라톤 역시 ‘우시아(οὐσία)’는 감각적으로 인식되는 것은 아니다 라고 말하기 때문이다.

따라서 두 사람에 있어 인식은 갈라진다. 있는 것(들)이 갈라지듯이 말

78) 텔레스는 개별자 각 각에 대한 인식(γνώσις, 형., Γ(1), 981a16)을 경험(ἐμπειρία, a13)이라고 말한다. 실천의 측면에서 볼 때 경험 없이 로고스만을 지닌 사람은 경험이 풍부한(ὀρώμεν, a14) 사람 보다 더 실패한다. 이것은 의사(醫師)의 테크닉(기교)과도 같다. 비록 기교는 보편자에 관한 것이기는 하더라도 의사는 개별자, 예를들어 소크라테스를 치료하기 때문이다.

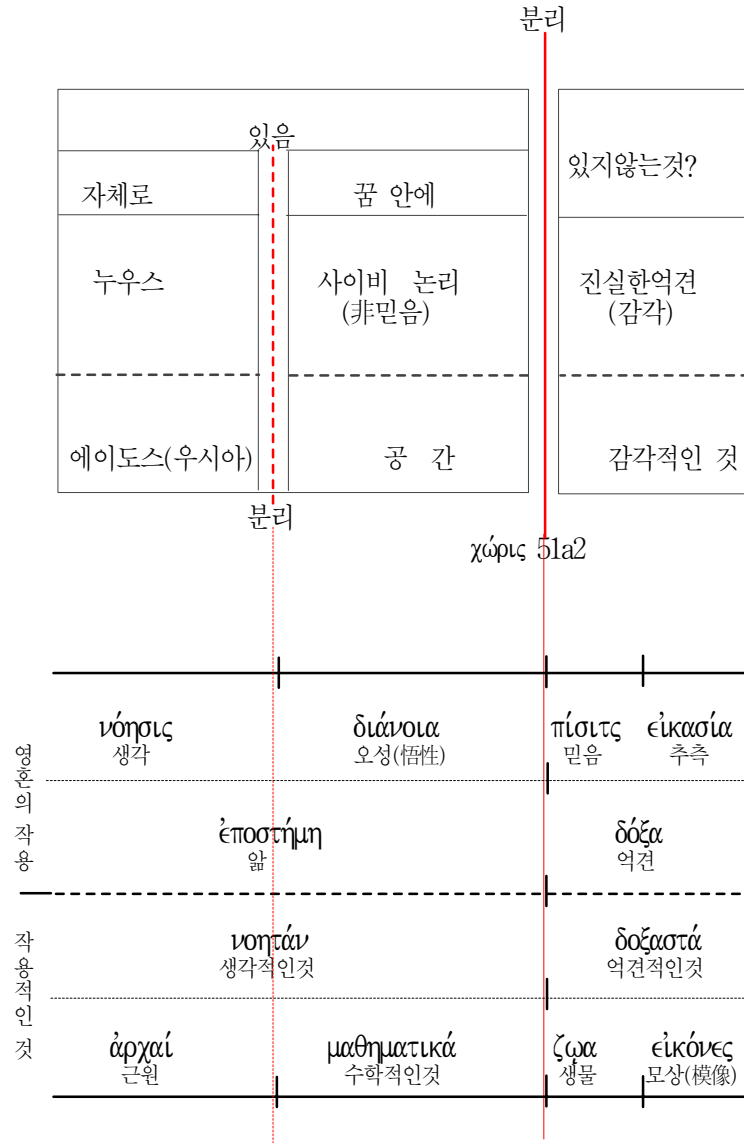
두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아 (김 익성)

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

했다. 이러한 플라톤의 갈라짐을 나는 다음 쪽의 ‘도표 19 - 인식의 구분과 그 대상’로 나타낸다. 나는 이 도표에서 영혼의 작용(ποιεῖν)에 상응하는 것을 작용적인 것(대상?)라고 해 본다. 적절한 표현이 떠오르지 않기 때문이다. 그리고 굵은 점선은 작용과 그 작용에 상응하는 것을 구분하기 위한 것이며, 얇은 점선은 그 하위 것으로 나누기 위한 것이고, 선분은 인식의 수준 또는 정도를 나타낸다. 그리고 이 도표는 에이도스와 아르케에(근원)과 수학적 것과 공간 그리고 심지어는 모상들까지도 어찌보면 ‘있는 것’이지만, 진짜로 있는 것은 에이도스 또는 아르케에 뿐이라는 것을 보여 줄 것이다. 그리고 앎과 의견 모두 인식이라는 것, 그러나 의견은 앎과 구분된다는 것, 그리고 신앙(신념, 믿음)은 앎 보다는 의견에 속한다는 것, 그래서 신념 역시 하나의 인식이라는 것이 보여질 것이다(7쪽).

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아

존재의 구분에 상응하는 인식 구분



두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아 (김 익성)

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

‘우시아(우시아)가 생성에 대해 있듯이 진리는 믿음에 대해 있다’ 라고 티마오스 편의 플라톤은 인식과 그 대상 사이의 관계를 유비적으로 나타낸다. 그리고 있는 것을 배정(ἀπέδομεν, 국가(E), 478c3)한다. 그렇다면 그렇다면 없는 것이 필연적으로 배정 될 몰 인식(ἄγνοιαν, 478c3)이 위 도식에 나타나는가? 아니다. 대신에 인식과 몰 인식 사이의(μεταξύ, 478d3) 이른 바 ‘역견’이 나타난다. 이러한 역견은 꿈꾸는 상태와 같다. 그래서 깨인 상태의 진정한 인식은 아니다. 그럼에도 불구하고 역견화되는 것은 ‘어떤 것 하나(ἓν τι, 국가, 478b10)’이다. 따라서 역견은 비록 ‘진짜로 있는 것’은 아니라고는 하더라도, 어떻게든(μη, 소., 241d7)‘있는 것’을 그 대상으로 지닌다. 그러나 이러한 것은 인식의 진정한 대상이 아니다. 진정한 인식은 항상 동일하게 있는 것, 곧 있는 것 자체 각 각(αὐτὸ ἕκαστον τὸ ὄν, 국가, 480a11)을 자신의 대상으로 지니기 때문이다.

그러나 ‘분리(55쪽)’ 또는 ‘단절(τὸ ἀποκλείσθαι, 형., Z(6), 1031b4-5)’되면 인식되지 않는다 라고 텔레스는 말한다. 예를들어 선의 이데아 또는 에이도스가 단절되면 선(착함)의 이데아가 ‘있지 않음’ 때문이다. 단절된다는 것은 ‘존재하지(있지) 않는다’ 라는 뜻이므로 그렇다. 길더라도, 관련 글월을 인용 하겠다.

“자체적인 것들이라고 말하여지는 것들의 경우에는 (각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)과 그 각기 것이) 필연적으로 동일할까? 예를들어 자신들과 헤테론한 우

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

시아도 자신들 보다 앞선(πρότεραι, 1031a30)해태론한 자연들도 있지 않는 그러한 어떤 우시아들이 있다면 말이다. 어떤 사람들은 이것들을 이테아들(τὰς ἰδέας, a30-31)이라고 부른다. 만약 ‘선 그것’이 ‘선에 있음’과 해태론하다면, 그리고 ‘생명 그것’이 ‘생명에 있음’과 그리고 ‘있는 것 그것’이 ‘있는 것에 있음’과 해태론하다면, 우리가 말하고 >있는 < 것들 이외의 알론한 우시아들과 자연들과 이테아들이 있을 것이며, 그리고 만약 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이 우시아라면 보다 앞선 우시아들이 탈존(ἐκείναι, b2)하기 때문이다. 그리고 만약 서로 단절된다면 한 편으로는 앞이 있지 않을 것이고 다른 한 편으로는 있는 것들이 있지 않을 것이다 - 나는 ‘단절된다’에 의해서 선에 있음(τὸ εἶναι ἀγαθῶ(1031b5)이 선 그것에 속하지 않거나, 선햄(τὸ εἶναι ἀγαθόν, b6)이 선 그것에 속하지 않는다는 것을 말한다. 왜냐하면 ‘각기 것에 있어 오는 그 무엇(본질)’을 우리가 인식(γινώσκω, b7)할 때 마다 각기 것의 앞(ἐπιστήμη, b6)이 있기 때문이다. 선과 그리고 알론한 경우에도 마찬가지이다. 따라서 만약 선이 ‘선에 있’지 않다면 있는 것이 ‘있는 것에 있’지 않으며 하나가 ‘하나에 있’지 않을 것이다. 이와 같이 (각기 것에) 있어 오고 있는 그 무엇(본질) 모두 (각기 것)이거나 또는 어떤 것도 (각기 것)이 아니다. 따라서 만약 있는 것이 ‘있는 것에 있는 것’이 아니라면 알론한 어떤 것도 ‘알론한 것에 있’지 않을 것이다. 나아가서 ‘선에 있음’에 선이 속하지 않을 것이다. 따라서 알론한 것들에 따라 말하여지는 것이 아니라 자체적인 첫 번째 것들이라고 말하여지는 한, 선과 ‘선에 있음’ 그리고 아름다움과 ‘아름다움에 있음’은 필연적으로 하나이다. [그것들이] 에이도스가 아니라 하더라도 이것으로 충분할 것이다. 아니(μᾶλλον, 1031b15) 에이도스라고 하더라도 똑 같다. 동시에 그리고 만약 어떤 자들이 말하는 그런 이테아들이 있다면 기체(ὑποκειμένον, b16)는 우시아가 아니라는 것은 분명하다⁷⁹⁾. 기체적이어서가 아니라, 나누어 지님(κατὰ μέγεθος, 1031b18)때문에, 그 이테아들은 반드시 우시아들이기 때문이다(형., Z(6), 1031a28-b18)⁸⁰⁾(509쪽).

79)그러나 텔레스에 따르면 비록 우시아 자체는 기체가 아니지만 우시아는 반드시 기체적이다. 기체란 알론한 것들이 자신의(καθ’ οὖ, 형., Z(3), 1028b26) 속성이 되긴 해도 자신은 알론한 것의 속성이 되지 않는 것이기 때문이나, 기체는 질료적인 것이므로 그러하다.

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아 (김 익성)

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

자체적인 것들의 본질(있어 오고 있는 그 무엇)과 존재(있음)는 동일하다. 만약 동일하지 않다면, 선은 선하지도, 아름다움은 아름답지도 않으며 있는 것은 있지 않을 것이다. 이것들에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이 이것들의 ‘존재(있는 것)’와 단절되기 때문이다. 단절, 이른 바 분리 된다는 것은 이것들에게 존재(있는 것)가 속하지 않는다는 것을 뜻하므로 그렇다. 그래서 단절된다면 이것들은 있지 않을 것이다. 나아가서, 있지 않으므로 이것들에 관한 앎 역시 ‘없다’. 앎은 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이 인식 될 때 비로소 성립하는 것인데, ‘존재’와 분리된 ‘본질’은 있지 않으며, 있지 않는 것은 인식 될 수 없기 때문이다. 그렇다면 단절된 것들에는 그 본질도 없을 뿐만 아니라, 그에 관한 인식도 없으며, 따라서 그에 관한 앎도 없다. 텔레스는 단절된 까닭으로, 몰 인식적인 그러한 것들이 바로 이른 바 ‘이데아’들이다⁸¹⁾라고 이데아 론자들을 비판한다. 그러나 이러한 비판의 핵심인

80) 이미 107-109쪽에서 말하여진 것처럼, 본질(있어 오고 있는 그 무엇)과 존재(있는 것)가 동일한 것과 그렇지 못한 것에 관해 설명하는 맥락에 위 인용된 글월은 속한다.

81) 나아가서, ‘이데아 론자’들에 따르면, 非 기체적인 것들이 우시아들이 된다. 기체적이어서가 아니라, 우시아를 ‘나누어 지니기’ 때문에 있는 것이기 때문이다(108쪽).

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

에이도스의 몰 인식성(ὁ ἄγνωστα, 파., 133c1)은 이미 플라톤 자신에 의해서 파르메니데에스 편 전반 부에서 거론된다⁸²⁾. 어쨌든 ‘이데아들’의 단절과 분리의 문제와 더불어, 있는 것은 인식되지만 있지 않은 것은 인식되지 않는다는 것, 그리고 있어 오고 있는 그 무엇(본질, 에이도스)이 인식 될 때 비로서 앎은 성립한다는 것이 여기에서 확인된다.

나아가서, 텔레스에 따르면, 인식에도 선후(先後)가 있다. 먼저 인식되는 것이 있는가하면, 나중에 인식되는 것도 있다는 말이다. 인식의 선후에 관한 이러한 언급은 플라톤이 감각적인 인식과 누우스적인 인식을 구분 했을 때 그리고 텔레스가 이러한 구분을 이어 받았을 때, 이미 예견(豫見)된 것이었다. 인식의 그러한 구분은 그 인식의 선후(先後)구분을 함축하고 있었을 것이고, 그래서 ‘감각에 관한 반성으로부터 감각들에 공통인 것이 인식 된다고 해서, 공통인 그것 보다 모든 면에서 감각들이 반드시 먼저이어야만 하는 것일까?’ 라는 물음이 잇따랐을 것이기 때문이다. 이제, 먼저와 나중(πρότερα καὶ ὑστερα, 1018b9)에 대해 설명하는 형이상학 텔타 편의 텔레스에 따르면, 1)각 류 안의 아르케에에 있어⁸³⁾, 2)인식에 있어, 3)그 속성(πάθη,

82)그리고 ‘나누어 지남’에 대한 자세한 논증을 통해서 그러한 문제의 어려움을 해소된다.

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아 (김 익성)

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

1018b38)에 있어, 4)자연과 우시아(우시아)에 있어서, 순수하게(ἀπλῶς, 1018a31)‘먼저’ 라고 말하여진다⁸⁴⁾. 그러나 이 넷 가운데 ‘2)’와 ‘4)’가 내 눈에 뜨인다. 있는 것들 중 어느 하나가 다른 하나 보다 먼저 인식되거나 나중에 인식될 가능성이 열리기 때문이다. 더구나 시간에 상관 없이 말이다.

우선 인식에(τῆ γνώσει, 1018b30)있어서의 ‘먼저’는 그 인식이 로고스적 일 경우와 감각적인 경우에 각기 다르다. 개별자(τὰ καθ’ ἑκάστα, b33-34)는 감각에 의해 먼저 인식되는 반면 보편자(τὰ καθόλου, b33)는 로고스에 의해 먼저 인식되기 때문이다. 예를들어 우연적인 것(음악)은 그 전체(음악적인 사람) 보다 로고스에 있어(κατὰ τὸν λόγον, 1018b34)먼저 인식된다. 로고스(말)의 경우, 부분이 먼저 인식되지 않고서는 그 전체가 인식 될 수 없기 때문이다. 그러나 이러한 ‘먼저’가 ‘우시아’에 있어서의 ‘먼저’는 아니다. ‘음

83)시간에 있어서의 ‘먼저’는 장소(자리)와 움직임과 힘과 배열(성향)에 있어서 ‘먼저’와 더불어 ‘1)’에 속한다.

84)나아가서 범주들에서는 헤태론한 것은 헤태론한 것 보다 1)시간에 있어, 2)있음에 있어, 3)어떤 배열(성향, τινι τάξει, 14a36)에 있어, 4)선 가치등 그 자연에 있어, 먼저(πρότερον, 14a6)다 라고 말하여진다. 따라서 우리는 텔레스가 범주들에서 말하여지는 것들을 형이상학에서 보다 더 세밀하게 넓혀가고 있음을 볼 수 있다(187쪽).

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

악적인 어떤 것'이 먼저 있지 않다면(μὴ ὄντος, 1018)음악은 있을 수 없기 때문이다(141쪽).

그런데 그것이 없이는 알론한 것들이 있을 수 없는 **우시아**와 관련하여 어떤 것이 '먼저'인가를 따지는 것은 좀 복잡하다. 있음은 여러가지로 말하여지기 때문이다(77쪽). 우시아는 가장 먼저 있는 것이므로, 기체(τὸ ὑποκείμενον, 1019a5)는 다른 어떤 것 보다도 먼저 있다. 우시아는 모든 것의 기체(13-5쪽)이기 때문이다. 나아가서, 우시아가 가장 먼저인 것, 곧 첫 번째 것이라는 것은 분명하다. 비록 첫 번째 것(τὸ πρῶτον, 1028a32)이 1)로고스에 있어, 2)인식에 있어(γινώσκει, a33), 그리고 3)시간에 있어서 등 여러 가지로 말하여진다고 하더라도, 우시아는 이 모든 것에 있어 전체적으로 첫 번째 것이기 때문이다. 왜냐하면 여러 범주들 가운데 우시아만이 분리해 있으며, 그리고 각기 것의 로고스에는 반드시 우시아가 주어져야 하므로 로고스에 있어서도 첫 번째 것이고, 그리고 어떤 것의 무엇(τί, a36)을 인식하는(γινώμεν, a37)것이 그것의 질 또는 량 또는 장소 등의 범주를 인식하는 것보다 그것을 가장 많이 알(εἰδέναι.....μάλιστα, a36)므로 인식에 있어서도 우시아는 첫 번째 것이기 때문이다.

나아가서, 있는 것은 잠재적으로 또는 현실적으로 있다 라고도 말하여지므로, 우시아에 있어서의 먼저와 나중은 잠재적으로 있는 것과 현실적으

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아 (김 익성)

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

로 있는 것의 선 후와 관련된다. 잠재해 있으면 먼저인 것이 현실로 있으면 나중에 되고, 현실에서는 먼저인 것이 잠재하면 나중에 있는 것으로 되는 것도 있다. 텔레스는 이러한 것들의 보기로 선(線) 절반과 선 전체 그리고 부분과 전체 그리고 질료와 우시아를 그 보기로 든다. 선 절반과 부분과 질료는 잠재해 있을 경우 각기 선 전체와 전체와 우시아 보다 먼저이나, 현실로서는 나중에이다. 선 전체와 전체와 우시아가 파괴된 경우에만 선 절반과 부분과 우시아가 있기 때문이다. 물론 에네르게이아(활동)로 있는 것은 힘(뒤나미스, 잠재성)으로 있는 것보다 로고스와 우시아에 있어서 모두 먼저이다. 그래서 힘 보다는 활동(에네르게이아)이 ‘먼저’ 있으며, ‘앞서’ 인식(τήν γνώσιν, 형., Ө(8), 1049b17)된다. 그러나 시간에 있어서는 ‘먼저’이기도 하고 ‘나중’이기도 하다. 활동하고 있는, 수적으로는 헤테론하지만 종적으로 동일한 것의 경우에는 힘으로만 있는 사람과 곡식과 ‘볼 수 있음’ 보다 이 사람과 이 곡식과 봄시간에 있어 먼저이나, 그렇지 않는 경우도 있기 때문이다.

인식과 우시아에 있어서의 이러한 ‘먼저’와 ‘나중’ 그리고 ‘첫 번째 것’에 관한 바로 이러한 구분은 범주론과 형이상학에서 말하여지는 ‘첫 번째’ 우시아들이 무엇 때문에 헤테론한지를 설명해 주고 >있다<고 볼 수 있으리

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

라. 범주론의 텔레스에 따르면 첫 번째 우시아들(αἱ πρώται οὐσίαι, 범(5), 2b 15)은 에이도스(사람)과 질료로 합쳐진 ‘사람인 것’, 예를들어 소크라테스이나, 형이상학 제에타 편 7 장에 따르면 첫 번째 우시아(πρώτην οὐσίαν, 1032 b5)는 사람인 것이 아니라, ‘사람(에이도스)’이다. 그렇다면 두 곳에서 말하여지는 첫 번째 우시아는 분명 다른 것처럼 보인다.

그러나 로고스(정의)에 의해서 먼저 인식되는 것은 에이도스(사람)이므로, 로고스적인 인식의 측면에서는 개별자(사람인 것) 보다는 에이도스가 첫 번째 것일 것이다. 그래서 우시아의 로고스를 ‘정의’ 라고 말하는 형이상학 제에타 편 7 장의 아리스토텔레스는 ‘로고스(정의)에 의해서 가장 먼저 인식된다’ 라는 뜻에서 에이도스를 첫 번째 것이라고 했을 것이다. 반면에 범주들 5 장에서 사람인 것(개별자)은 감각에 의해서 먼저 인식⁸⁵된다는 뜻에서 개별자를 첫 번째 것 이라고 했을 것이다. 그것에 관한 앞(정의)이 결코 있지 않는 개별자와 감각적인 우시아는(τῶν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ’ ἕκαστα, 형., Z(15), 1039b27-28)(129, 147쪽)는 그래서 그 정의인 로고스에 의해서 인식되는 것은 아니기 때문이다. 그렇다면 정의에 관한 언급을 할 준비가 되지 않았을 범주들 5 장의 아리스토텔레스는 감각에 처음으로 인

85)개별자들(각기 것들, τῶν καθ’ ἕκαστόν, 형., A(1), 981a16)에 관한 감각적인 인식을 텔레스는 경험이라고 말한다(131쪽).

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아 (김 익성)

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

식되는 개별자를 첫 번째 우시아라고 했을 것이다.

다시 말해 아리스토텔레스는 자신의 범주들에서 로고스(정의)에 의한 인식보다는 감각에 의한 인식을 문제 삼고 있었을 것이다. 이것은 문제의 그 형이상학 제애타 편이 ‘정의(로고스)가 순수하게(ἀπλῶς, 형., Z(4), 1030a2 3)속하는 우시아(의 인식)를 문제 삼는다는 것에 의해 확인 될 수 있다. 나아가서 범주들 5 장에서는 로고스에 의한 인식 보다는 감각에 의한 인식이 문제 삼아진다는 것은 거기 범주 5 장에서는 우시아에 공통적인(κοινόν, 3a7)것이 기체적임과 고유함(ἴδιον, 2b12)등 이라고 말하여지는 반면 형이상학 제애타 편 2 장에서는 분리 가능과 이 것(τὸ χωριστόν καὶ τὸ τόδε τι, 1029a2 8; 형., Δ(8), 1017b25)이라는 것에 의해 확인 될 수 있을 것이다. 왜냐하면 감각적인 인식 보다는 로고스적인 인식에 있어서 분리 가능 할 것인 반면 속성의 기체는 로고스 보다는 감각에 의해서 먼저 인식 될 것 같기 때문이다

“두 번째 우시아 중 에이도스(종)이 류 보다 더 많이 우시아이다. 어떤 사람이 첫 번째 우시아란 무엇이다 라고 말할 때 류 보다는 종을 말하는 것이 (첫 번째 우시아를) 더**인식**하고 있다는 것을 그리고 적절하다는 것을 보여주므로, 종이 첫 번째 우시아에 더 가깝기(ἐγγύον, 2b8)때문이다. 예를들어 사람인 것은 생물이다 라고 말하는 것 보다 사람인 것은 사람이다 라고 말하는 것이 사람인 것을 더 인식(γνωριώτερον, 2b11)하고 있다는 것을 보여준다. 하나(종)는 사람인 것에 훨씬 더 **고유**한 것(ἴδιον, b12)인 반면 다른 하나(류)는 훨씬 더 공통적이기(κοινώτερον, b13)때문이다.

더 나아가서 모든 것들은 첫 번째 우시아의 카테고리(속성)가 되거나, 첫 번째 우시아 안에 있으므로, 첫 번째 우시아는 다른 모든 것의 **기체**가 된다. 이 때문에 첫

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

번째 우시아는 가장 많이(μάλιστα, b18)우시아이다 라고 말하여진다. 이렇게 첫 번째 우시아가 다른 모든 것에 대해 있듯이 에이도스(종)도 게노스(류)에 대해 있다. 종은 류를 위한 기체이기 때문이다. 류는 종의 카테고리아가 되지만 종은 류의 카테고리아가 아니다. 따라서 종을 류 보다 더 우시아이다(범(4), 2b7-22)”

“이러한 관점들로부터는 질료가 우시아라는 것이 잇따른다. 그러나 이것은 불 가능하다. 분리 가능과 이 것 이 양자가 우시아에 주로 속한다고 여겨지기 때문이다. 이 때문에 에이도스 그리고 (에이도스와 질료) 양자로 이루어진 것이 질료 보다 오히려 우시아로 여겨질 것처럼 보인다. 그러나 이제 내가 질료와 모르페에(모양)라고 말하는 양자로부터 이루어진 우시아는 포기되어야한다. 더 낮은 것이며 분명한 것이기 때문이다(ἰστέρα καὶ ὀλίγη, 1029a31-32)(형., Z(3), 1029a26-32)”

형이상학 제에타 편에서 질료와 형상으로 이루어진 것, 곧 개별자로서의 우시아가 포기(ἀφαιρέτων, 형., Z(3), 1029a31)된 이유는 그것이 로고스(정의)적인 인식에 있어서는 먼저이지 않⁸⁶⁾기 때문이다. 따라서 범주들 5 장에서는 감각적인 인식에 첫 번째 것으로서의 우시아(에이도스와 질료로 이루어진 것)가 문제시 되는 반면 형이상학 제에타 편에서는 로고스(정의)적인 인식에 첫 번째 것으로서의 우시아(에이도스)가 문제시 된다. 그러나 이 두 가지 것 어느 하나가 우시아에 있어서 먼저인 것은 아니다(235-236쪽). 이미, 137쪽에서 보여졌던 것처럼, 설령 로고스적인 인식에 ‘먼저’라고 해서, 그것이 우시아에 있어서의 ‘먼저’는 결코 아니기 때문이다(141쪽). 따라서

86)나는 ‘늦다’를 ‘먼저이지 않다’로, 그리고 ‘분명하다’를 ‘감각적인 인식에 분명하다’로 읽는다.

존재의 구분에 상응하는 인식 구분

범주들 5 장에서의 우시아와 형이상학 제1타 편에서의 우시아는 모두 첫 번째 것이다. 그것이 우시아라는 점에서는 그리고 우시아는 첫 번째 것이라는 점에서는 변함 없기 때문이다. 따라서 범주들과 형이상학은 적어도 이 점에 있어서는 서로 어긋나지 않는다⁸⁷⁾.

따라서 있는 것(존재)이 인식된다. 그러나 인식은 있는 것의 구분에 따라서 구분된다. 그래서 우연히 있는 것(텔레스) 또는 있는 것과 있지 않는 것 사이에 있는 것(플라톤)에 관한 인식이 있는 반면 있는 것 자체, 곧 에이도스(플라톤, 텔레스)에 관한 인식이 있다. 앞 인식은 감각에 의한 것이고, 뒤 인식은 로고스에 의한 것이다.

87)그러나 여기 맥락의 ‘에이도스(형., Z(7), 1032b1)’는 거기 맥락의 ‘보편자(τὰ καθόλου, 형., Δ(11), 1018b30)’가 아니지 않는가? 라는 물음이 생겨날 수 있으리라. 물론 1)보편자는 우시아가 아니나, 에이도스는 우시아이다. 그러나 2)사람인 것(개별자)는 소멸하는 감각적인 우시아라는 것, 그리고 감각적인 우시아의 로고스는 결코 정의가 아니라는 것(131-132쪽), 그리고 정의되지 않는 것들은 노에시스 또는 감각에 의해서 인식된다는(γινώσκονται, 형., Z(10), 1036a6)것 역시 분명하다. 그리고 ‘1)’없이 ‘2)’만으로도 감각적인 우시아는 로고스(정의)적인 인식에 있어 먼지가 아니라는 것이 충분히 보여진다. 따라서 위 물음은 여기서 무시 될 수 있으리라.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아

그렇다면 있는 것만이 인식되는가?

5-2-1) 있지 않는 것의 인식

아니다. 있지 않는 것에 관한 인식 역시 '있다'. 그리고 플라톤의 나뉘 (도표 17-1)에 함축된 것이 텔레스의 나뉘(도표 17-2)에서 밝혀진 것처럼 두 사람에 있어서는 '있지 않는 것'도 인식된다는 것은 정의와 밀접한 연관을 지닌다(146, 157쪽). 만약 '발'에서 그 발의 '갈라짐과 갈라지지 않음'으로 나누려 하는데, '갈라지지 않음'이 어떻게든 인식되지 않는다면, 그러한 나뉘이 불 가능 할 것이기 때문이다. 따라서 텔레스 역시 '있지 않는 것'에 관한 인식을 허용한다. 그리고 이러한 허용은 다시 플라톤으로부터 내려 온다. 파르메니데스 편의 '파르메니데스'에 따르면 있지 않는 하나는 '있는' 그 차이에 의해서 인식되기 때문이다⁸⁸⁾.

“그런데 만약 크기가 있지 않다 라고, 또는 적음이 있지 않다 라고, 또는 이러한 알론한 어떤 것이 있지 않다 라고 어떤 자가 말한다면, 그 자는, 각 각의 경우, 있지 않는 것은 헤태론한 어떤 것이다 라고 말하는 것이 분명하지? - 물론입니다 - 그렇다면 있지 않는 것은 알론한 것들의 헤태론이라고 말하여진다것이 지금 분명해지네. '하나가 만약 있지 않다면' 이라고 말할 때 마다 말일세. 우리는 그렇게 말하고 있는 그 자를 보고 있지 않은가? - 봅니다. - 따라서 있음 또는 있지않음이 덧 붙여지는 하나

88)그리고 이것을 근거로 하여, 플라톤은 역사적인 파르메니데스 것과는 다른, 새로운 류의(μεγαλειῆς, 소., 259d7)존재론을 펼친다.

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아 (김 익성)

정의 안에서 말해지고 >있는< 것

를 말 할 때 마다, 인식되는 어떤 것을 첫 번째로(πρώτον.....γνωστίον τι, 파., 160c7) 말하며, 이와 더불어(ἔπειτα, c7)알론한 것들의 헤테론함을 말하네. 우리가 있지않음이라고 말하는 그 무엇(τί τὸ λεγόμενον μὴ εἶναι, d1-2)과 그리고 알론한 것들의 차이(διάφορον, d2)는 될 인식되는 어떤 것도 아니기(οὐδὲν ἥττον γινώσκειται, d1)때문일세. 그렇지 않은가? - 필연적으로-(파., 160c2-d2)”

있는 무엇(큼)이 인식된 후에 그 무엇이 아닌 것(크지않음, 적음)이 인식되는 것이 아니라, 큼(있음)과 크지않음(있지않음)은 더불어(ἔπειτα⁸⁹⁾)인식된다. 하나가 다른 하나 보다 먼저 또는 나중에 인식되는 것이 아니라는 것이다. 있는 것과 더불어 있는 것의 차이, 곧 있지 않음(과 헤테론함)이 인식된다. 텔레스에 있어서도 차이는 헤테론함(διαφερόν ἄτερον, 형., 1038a4)이다. 그리고 바로 이런 차이에서 차이로 정의는 진행 된다. 그렇다면 그 차이가 인식되지 않는한 정의는 불 가능할 것이다. 있지 않는 것 역시 인식된다는 것이다. 물론 있는 것의 차이로서 인식되는 것이기는 해도 말이다.

5-3)정의 안에서 말해지고 >있는< 것

플라톤은 (진짜로) 있는 것이 드러나는, 밝혀지는 그 경계(境界)를 ‘ὄρον(정의(定義), 소., 247e3, 248a4)’이라고 한다(131쪽). 그리고 텔레스는 이러한 것으로서의 로고스를 ‘ὀρισμός(정의, 형., Z(4), 1030a7)’ 또는 ‘ὄρος(형., Θ(1), 1048a36)’라고 한다. 그러나 그에 따르면 정의되고 >있을< 때, 그 “로

89)‘그런 연 후에’, 또는 ‘그리고 나서’로 나는 읽지 않는다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아

정의 안에서 말해지고 >있는< 것

고스에서는 정의되고 >있는< 것 자체가 빠지는 대신에, 그것 자체가 말하여진다(ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό. 형., Z(4), 1029b19-20)". 그리고 빠져 >있는< 것, 곧 정의의 대상은 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω, 1029b20-21, 본질)'이다. 따라서 정의 되고 >있는< 것, 곧 정의의 대상은 그 정의 '안에 있지(ἐκείναι)'않다⁹⁰). 그럼에도 불구하고 정의되고 >있는< 것은 그 정의(로고스)에서 '말하여진다(λέγεται)'. 바로 이러한 정의를 텔레스는 형이상학 제에타 편에서 설명한다⁹¹).

그러나 형이상학 제에타 편 12 장에서 텔레스가 정의하는 길은 이미 플라톤의 소피스테스 편에서 쓰여진 정의 방법(Μέθοδος 소., 219a1)이었다(22-23쪽). 소피스테스 편의 '엘레아 낫선이'는 공통의 에이도스 하나를 그 에이도스에 속하는 두 가지 하위(下位) 에이도스로 나누는 길을 통해서 낫시꾼

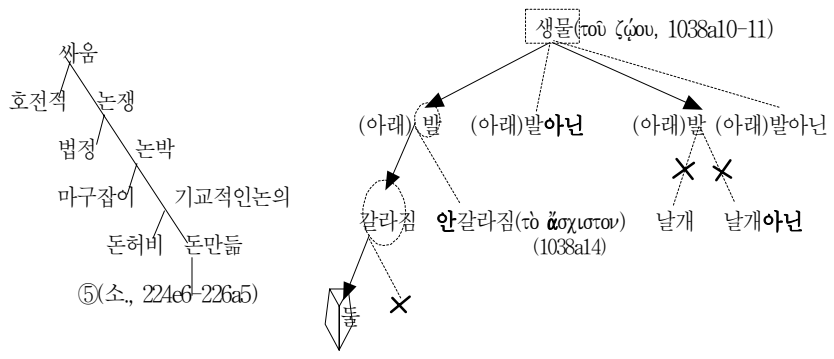
90)'있어 오고 있는 그 무엇(에이도스)'의 정의 **안**에는 '그 무엇'이 있지 않다는 것은 그 에이도스가(τὸ εἶδος, 자연학, 193a30-31)로고스에 의해서 '분리(χωριστὸν, 193b4-5)'해 **있다**는 것이다(266쪽).

91)그리고 여기에 그는 플라톤의 변증법 대신에 자신의 이른 바 '논리학1)'을 발전시킬 수 있는 근거를 둔다. 그러나 텔레스는 '논리(λογικὸς, λογίσιμος)'를 추리(삼단논법)와 구분한다. 그리고 알아가는 올바른 방법으로 선택한 것은 '논리'가 아니라, 삼단논법(추리)이다.

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아 (김 익성)

정의 안에서 말해지고 >있는< 것

과 소피스테스를 정의(규정)한다-소피스테스에 걸리는 무엇(τί)을 밝힌다 (197쪽). 그리고 규정하는 로고스(τόν λόγον, 소., 222b1)에서 ‘소피스테스에 게 있는 것’이 말하여진다. 나는 23쪽에 그려진 여덟가지 나눔 중 다섯 번째 나눔을 다음 쪽에 다시 그린다. 그리고 그 옆에 형이상학 제에타 편 14장에 나타난 나눔을 그린다. 이 두 사람을 비교해 보기 위해서이다. 텔레스에 따르면 정의는 류의 차이(에이도스)로부터 나뉘어진, 그 맨 끝 차이로 이루어진 로고스이다. 그리고 이러한 “맨 끝 차이가 프라그마의 실체요, 그 정의이다(ἡ τελευταία διαφορὰ ἢ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὀρισμός, 1038a19-20).



[도표 20-1(소피스테스편의 나누는 방법), 도표 20-2(형이상학의 나누는 방법)]

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아

정의 안에서 말해지고 >있는< 것

그러나 아무렇게나 차이에서 차이로 나뉘는 (διαίρεισθαι τὴν τῆς διαφορᾶς διαφοράν, 1038a9-10)것은 아니다. 좋고 올바르며 고유한 방식으로 프라그마에 따라 나뉘어야 한다. 나는 불 가능한 나뉘음을 ‘×’로 나타낸다. 그리고 네모는 류이며, 등금은 그 류의 차이이다. 차이에서 차이로 나뉘는 더 이상 차이 나지 않을 때까지 이루어져야 한다. 더 이상 차이 나지 않을 바로 차이⁹²⁾의 그 끝(삼각 기둥)으로 이루어진 로고스가 정의라고 말하여진다. 따라서 사람의 정의는 ‘두 발 생물’이 될 것이다. 그래서 정의에는 류와 차이(종)만이 있다. 나아가서 이러한 정의는 그 자체 하나라고 말하여진다. 정의되는 것, 곧 실체가 그 자체로 하나이며, ‘이 것’이기 때문이다⁹³⁾. 바로 이러한 정의를 통해서 우시아가 인식된다.

그런데 플라톤의 나뉘임(도표 20-1)에 함축된 것이 텔레스의 나뉘임(도표 20-2)에서 드러난 것이 있다. 바로 ‘있지 않음(아님, 非)’이 바로 그것이다 (143, 157쪽). 이제야 우리는 ‘있지 않는 것’에 관한 ‘인식’을 문제 삼을 수 있게 됐다. 만약 ‘발’에서 그 발의 하위 종으로 나누려 하는데 ‘갈라지지 않

92)그래서 차이들이 있는 그 만큼 종(에이도스)들이 있다.

93)알론한 기체에 속하므로서 비로서 하나가 되는 그러한 것이 아니라는 말이다.

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 얽 그리고 우시아 (김 익성)

정의 안에서 말해지고 >있는< 것

음'이 어떻게든 인식되지 않는다면, 그러한 나뉘이 가능할까? 불 가능 할 것이다. 따라서 텔레스에 의해서도 역시 '있지 않는 것'에 관한 인식이 허용된다. 그리고 이미 플라톤은 있는 것만큼이나 있지 않는 것 역시 그 차이로써 인식된다고 했다(143쪽). 있지 않는 것에 관한 이러한 인식을 플라톤의 나누는 정의 방법이 함축한다. 예를들어 '기교적인 논의'의 하위 종인 '돈 허비'와 '돈 빚'은 각기 서로에 있지 않는 것이기 때문이다.

그런데, 텔레스에 따르면, 있지 않는 것에 관한 '정의'는 있지 않다, 그렇지만, 있지 않는 것에 관한 인식을 통해서 있는 것에 관한 정의에 도달한다. 그렇다고 있는 모든 것이 정의되는 것은 아니다(131-132쪽). 정의되는 것은 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'이기 때문이다. 나아가서, 설령 있어 오고 있는 그 무엇이 정의된다고 하더라도, 첫 번째로 그리고 순수하게 정의가 속할 수 있는 것은 오직 우시아(τῶν οὐσιῶν, 형., 1030b5-6)뿐이다. 있는 것 자체가 범주들의 도식만큼 말하여지듯, 정의 역시 그에 상응하여 여러가지로 말하여지기 때문이다. 그래서 실체들의 정의와 있어 오고 있는 그 무엇만이 있는 것은 아니다. 그러나 실체 이외의 예를들어 질과 량 등에 있어 오고 있는 그 무엇의 정의들은 실체에 속하는 것과 같이(ἀποίως, 1030b6)질 량 등에 속하는 것이 아니라 더 적게 속한다(109쪽, 236쪽). 그래서 모든 로고스가 정의인 것은 아니다. 단지 실체의 로고스만이 순수하게

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 얽 그리고 우시아

정의 안에서 말해지고 >있는< 것

정의이다. 따라서 엄밀하게 말하자면, 정의 되고 >있는< 것은 ‘각기 것(제 1 실체)에 있어 오고 있는 그 무엇(본질, 에이도스)’일 뿐이다. 그러나, 느슨하게 말하자면, ‘(실체 이외의 범주들에) 있어 오고 있는 그 무엇’의 정의도 있다. 이 범주들이 실체에 덧 붙혀질 때(ἐκ προθέσεως, 형., 1031a2), 그것들에 있어 오고 있는 그 무엇의 정의가 가능 할 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 자신의 정의와 로고스가 하나인 것은 오직 실체일 뿐이다.

그러나 개별자와 감각적인 실체의 정의는 있지 않다(129, 140쪽). 감각적인 실체들은 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있는 그러한 자연 상태의 질료를 지닌 까닭에 생성 소멸하는 반면 정의가 얇이라면 얇은 때론 얇이 었다가 때론 얇이 아닐 수는 없는 것이기 때문이다. 그래서 비록 영혼 안에 소멸하는 것들의 로고스가 변하지 않고 남는다고 하더라도, 더 이상 그것들에 관한 정의나 얇은 있지 않다. 나아가서, 감각적인 실체가 정의 될 수 없는 이유가 자신이 그것으로 이루어진 질료 때문이라면, ‘있는 것들 중의 하나라고 하더라도, 질료의 정의가 있지 않다는 것은 자연스럽다. 질료의 자연은 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있는 것인데다(129쪽), 본디 질료는 무 규정적인(ἀόριστον, 1037a27)것이어서, 질료와 더불어 로고스는 있지 않기 때문이다.

따라서 텔레스에 따르면 질료, 감각적인 실체(개별자) 등에 관한 정의는

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 얇 그리고 우시아 (김 익성)

정의 안에서 말해지고 >있는< 것

있지 않고, 단지 에이도스 곧 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)의 정의만이 있다. 순수하게 말 할하자면 그렇다. 그러나 여러가지로 말해 보자면, 실체의 정의 덕분에 실체 이외의 범주들의 정의도 있으며, 이러한 정의에 우연히 덧붙여지는 감각적인 실체와 질료의 로고스도 있을 것이다.

나아가서, 텔레스에 따르면, 이데아의 정의도 있지 않다. 이른 바 이데아론자들이 말하는 ‘이데아’는 각기 것(개별자)이며 분리해 있기 때문이다. 따라서 개별자인데다, 분리해 있다면, 이데아는 결코 정의 될 수 없다. 정의란 ‘각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)’의 정의인데, ‘그 무엇’이 분리된다면, 어떻게 그 개별자 안에 있어 올 수 있을 것인가? 없다. 따라서 분리된 것은 정의 될 수 없다. 그러기에, 텔레스에 따르면, 플라톤을 포함한 수 많은 이데아 론자들 가운데 그 누구도 ‘이데아’를 정의할 수(οὐδέτις ὄρον, 형., Z(5), 1040b2) 없었다.

그런데 플라톤의 이데아 또는 에이도스는 분리해 있는가? 67쪽에서 말하여진 것처럼, 만약 텔레스가 말하는 ‘하나 그 자체’에 상응하는 플라톤의 ‘하나’가 파르메니데스 편의 ‘있는 하나’라면, 플라톤의 이데아 또는 에이도스는 분리해 있는 것이 아니라, 각기 것에 의해 나누어 지며 지는 그러한 것이므로, 분리해 있지 않을 것이다. 그러나 텔레스에게 플라톤의 나누어 지는(관여)는 어떠한 프라그마도 가리키지 않는 텅 빈 공허한 말이며, 시적인

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 얽 그리고 우시아

정의 안에서 말해지고 >있는< 것

비유일 뿐이므로(109쪽, 149쪽, 257쪽), 플라톤의 이데아는 개별자와 ‘분리’해 있는 것처럼 텔레스에게는 보였을 것이다.

그러나, 플라톤에 따르면, 논리들을 통해서(διὰ λογισμῶν, 소., 254a8) 있는 것의 이데아에(τῆ τοῦ ὄντος.....ἰδέα, a8-9) 항상 몰두하는 자들이 바로 철학자이고, 선과 아름다움을 제외한 이데아들 또는 에이도스들은 있는 것의 이데아를 나누어 지님으로서 다른 이데아들과 교통하고 있으며, 마찬가지로 이런 이데아들을 나누어 지니는 것들에도 ‘임재(臨在)’하고 있다. 나아가서 플라톤의 파르메니데스 편 후반 부에 아주 자세히 그러한 ‘나누어 지님’에 관해 논증한다. 플라톤에게는 바로 이러한 있는 것의 에이도스(이데아)가 ‘진짜로 있는 것’과 우시아이며, 논리를 통해(διὰ λογισμοῦ, 소., 248a11, 131쪽) 우리 영혼의 로고스적인 부분이 이러한 우시아를 인식한다. 그래서 바로 이러한 로고스적인 인식, 곧 정의가 우리가 접촉하는 (우시아) 있는 것과의 접촉 경계이다. 플라톤은 이러한 정의에 의해서 있(지 않)는 것에 관해 말한다.

그러나, 텔레스와 마찬가지로, 플라톤에게도 감각적인 몸(것)들의 정의는 있지 않다. 몸은 ‘진짜로 있는 것’과 ‘전혀 있지 않는 것(없는 것)’ 사이의 것으로서 감각에 의해 인식(억견화)되는 것인 반면, 앎은 항상 있는 것에 관한 인식, 곧 정의이기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아 (김 익성)

알려지고 >있는< 것으로서의 우시아

5-4) 알려지고 >있는< 것으로서의 우시아(실체)

플라톤에 따르면, 이러한 앎은 색 소리 등 감각적인 속성들(παθήματα, 테아이테토스, 186c1)에 있는 것이 아니라, 이 속성들⁹⁴⁾에 관한(περι, 테아이테토스, 186c3)우리의 추리에(ἐνσυλλογισμῶν, d3)에 있다. 우리의 영혼은 감각들에 관한 생각을 통해서(διαουῆν, 185b7)모든 감각에 공통인 것(τὸ κοινόν, 185d7), 곧 우시아(οὐσία, 185c9, 있음)와 있지 않음, 같음과 같지 않음, 동일과 헤테론, 하나와 알론한 수, 홀과 짝 등을 알며, 생각은 추리과정이기 때문이다. 우리의 영혼은 자기 안에서(ἐν ἑαυτῆ⁹⁵⁾, 186a10)과거와 미래를 향(πρὸς, b1)현재에 관련하여 공통적인 이것들을 반성해 내므로(ἀναλογιζομένη, 186a10)그렇다. 이 때 공통적인 것들 가운데 우시아가 알론한 어떤 것들보다 가장 잘 숙고⁹⁶⁾된다(σκοπεῖσθαι, b10). 그래서 우리가 우시아(실체)에 닥아 설 수 있는 것은 감각에 관한 생각이 아니라, 감각을 통해서가 아

94)속성들은 태어나면서 곧 바로(εὐθὺς, 테., 186b11; 파이돈, 75b10)몸을 통해 영혼으로 뻗혀 온다(τείναι, 186c2).

95)텔레스의 형이상학 제1타편 15장(1040a4)에 나오는 영혼과 비교해 보라.

96)그러나 이러한 속성들에 관한 반성들은 길고 긴 어려운 교육(δια παιδείας, 186c4)과정들을 통해 이루어진다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아

알려지고 >있는< 것으로서의 우시아

니다. 나아가서 우시아에 닥아서지 못하면 진리에 도달 할 수 없고, 진리에 도달 할 수 없으면 알수 없다(256쪽). 그래서 이러한 앎을 통해서 영혼은 늘 우시아(τὴν οὐσίαν, 파이돈, 77a2)와 같이 있다(εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι, a1). 따라서 앎은 우시아(존재)(와 영혼)과 따로 있는 것이 아니다⁹⁷⁾.

그런데 텔레스는 앎을 하나의 관계로 본다. 앎은 헤테론한 기체인 것(영혼)의(ὑποκειμένου, 범., 1b20)앎이며⁹⁸⁾, 관계는 헤테론한 것들에 대해 있음이거나, 또는 헤테론한 것의 있음이기 때문이다. 그러나 자연스레 동시에(ἅμα τῇ φύσει, 7b5)대해 있는 관계 쌍들⁹⁹⁾과는 달리, ‘~의’ 관계 쌍의 경우에는 동시에 있는 그러한 것들이 아니다. 예를들어 알려지는 것(τὸ ἐπισ-

97)그래서 적게 ‘인식’하는 자에게는 적게(μικρόν, 형., Z(4), 10 29b10)있거나 아니면 거의 있지 않는 반면 많이 인식하는 자에게는 많이 있다 라고 텔레스는 말 했을 것이다(132쪽).

98)그러나 앎은 영혼(기체인 것) 안에도 있다. 따라서 앎은 영혼의 어떤 것일 뿐만 아니라 영혼 안에 있는 것이기도 하다. ‘기체 안에(ἐν ὑποκειμένῳ, 범., 1a24)’는 ‘어떤 것 안에 있되 그 부분으로 속하지 않는’ 그리고 ‘자신이 그 안에 있는 바로 그것과 분리될 수 없는’을 말한다.

99)배(倍)과 반 그리고 노예와 주인 등.

알려지고 >있는< 것으로서의 우시아

ὄν, b23)은 앎 보다 먼저 있다. 이미 있는 프라그마들에 걸리는(ἐπι, b24)앎을 우리는 획득하기 때문이다¹⁰⁰⁾. 게다가 알려지는 것이 파괴되면, 앎도 파괴될 것이나, 앎이 파괴되도 알려지는 것은 파괴되지 않을 것이다. 그래서 알려지는 것이 있지 않으면 앎은 있지 않으리라. 설령 알려지지 않더라도, 앎의 그 대상은 있을 수 있기 때문이다. 예를들어 원의 면적을 알려지는 것이라고 해 보자. 그 면적에 관한 앎은 원의 면적 자체가 있지 않는한 더 이상 있지 않을 것이며, 그리고 만약 생물이 파괴되면 앎은 있지 않을 것이나 알려지지 않은 많은 것들이 있을 것이기 때문이다. 감각도 이와 같다. 감각되기 전에 감각적인 것-감각의 대상-은 있다.

나아가서 더 안정적이고 더 지속한다는 점에서 앎은 습성(ἕξις, 8b27)과도 같다. 만약 사람이 앎을 지닌다면 병 등에 의한 어떠한 변화를 거치지 않는한 그 앎은 변하지 않는 영원한 어떤 것처럼 여겨지기 때문이다¹⁰¹⁾. 나아가서, 개별적인(καθ' ἑκάστα, 11a24)습성과 앎일 경우, 앎(과 습성)은 '질'이

100)그래서 알려지는 것과 동시에 있는 그러한 앎은 그리 많지 않다.

101)이런 점에서 습성은 경향(διάθεσις, b27)과 차이난다. 하나의 경향이라고 말하지는 뜨거움 차가움 병 건강 등은 잘 움직이며(ἐκίνητα, 8b35), 재 빠르게 변하는 것이기 때문이다. 그러나 하나의 질이라는 점에서는 습성은 경향이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아

라고 말하여진다는 점에서는 얇은 습성과도 같다. 류(αὐ γένη, a24)적인 얇 (과 습성)일 경우에만 ‘관계’라고 말하여지기 때문이다. 예를들어 개별적인 것으로서의 문법과 음악은 어떤 것¹⁰²의 문법¹⁰² 또는 음악이라고 말하여지지 않는 반면 류적인 것으로서의 얇은 어떤 것¹⁰³의 얇이라고 말하여지기 때문이다. 따라서, 문법과 음악이 류적으로 다루어진다면, 어떤 것의 ‘질’이 아니라 어떤 것의 얇이라고 말해져야 할 것이다. 그래서 습성과 성향은 개별적일 경우 ‘관계’가 아니라 ‘질’들이라고 말하여진다. 이 질들을 우리가 지니기 때문이다¹⁰³(246쪽).

범주론의 텔레스는 제 2 실체, 곧 종과 류를 바로 이러한 질적인 어떤 것(ποιόν τι, 3b16)으로 본다(164쪽). 우시아(개별자)에 관한 질을 규정하기 때문이다¹⁰⁴(232쪽, 246쪽). 그렇다면 종과 류는 우시아의 ‘질’이다. 따라서

102)얇처럼 문법은 기체(영혼) 안에 있다. 그러나 얇과는 달리 기체의 문법은 아니다. 얇은 기체의 얇이기도 하기 때문이다. 그래서 순수하게 나뉘지 않아 하나인 것이 문법인 것이다. 그래서 너의 문법과 음악(교양)은 나의 것이 될 수 없을 것이다.

103)이렇게 질과 프로스 티(관계)는 동일한 것이 아닌 구별된 범주이다.

104)반면에 ‘힘’과 같은 자연적인 질은 질 이외의 알론한 그 어떤 것도 규정하지 않는다.

알려지고 >있는< 것으로서의 우시아

종과 류는 ‘이 것(τόδε τι, 3b12)’이 아니라는 것이 분명해진다. 오히려 ‘뚜렷해지는 것(τὸ δηλούμενον, 3b12-13)’은 종(사람)과 류(생물)가 아니라, 사람인 것(각기 것, 개별자)이기 때문이다. ‘뚜렷한 것’은 더 이상 나뉘어지는 것이 아니며 수적으로 하나이므로 그렇다.

따라서 아리스토텔레스 역시 종(에이도스, 제 2 실체)을 앞의 대상으로 한다. 각기 것(개별자, 제 1 실체)은 ‘문법’과 ‘음악(교양)’처럼 류적인 것이 아니기 때문이다. 그래서 만약 앞이 인식의 한 종이라면 그리고 인식에 선후가 있다면, 나아가서 인식의 선후에 걸리는 것이 각 각 다른 대상이라면, 인식의 어떠한 측면을 문제 삼느냐에 따라 에이도스(종)이 첫 번째 것이 될 수도 있고, 개별자(각기 것)이 첫 번째 것이 될 수도 있으리라(235-236쪽). 그러나, 이미 141쪽에서 설명된 것처럼, 이러한 인식에 있어서의 먼저와 나중에 실체에 있어서의 먼저와 나중은 아니므로, 그것들이 실체들이라는 것에는 아무런 영향도 미치지 않을 것이다. 따라서 범주들 5 장에서의 실체와 형이상학 제에타 편에서의 실체는 모두 첫 번째 것이다¹⁰⁵⁾.

그렇다면 이제 아리스토텔레스에 의해서 앞의 대상인 것은 있는 것들 중에서도 가장 첫 번째로 인식 되고 >있는< 것이라는 분명해졌다. 물론 이때의 인식은 로고스에 의한 인식이라는 것, 그리고 로고스에 의한 인식은

105) 그렇다면 형이상학과 범주들은 서로 어긋나지 않으리라.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앞 그리고 우시아

알려지고 >있는< 것으로서의 우시아

감각에 의한 인식과 구분된다는 것, 그러나 감각적인 인식에는 개별자가 가장 첫 번째로 인식되긴해도 그 인식은 앎이 아니라는 것은 두 말 할 나위도 없다. 나아가서 이것은, 플라톤의 거부가 아니라, 오히려, 플라톤을 설명하는 것으로 볼 수 있다. 플라톤이 그러한 설명을 인정해서, 허용 할른지는 또 다른 문제이긴 해도 말이다.

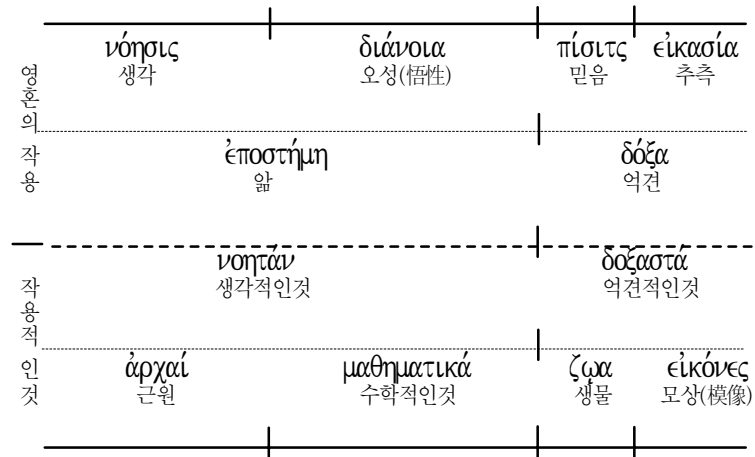
나아가서 텔레스는 앎의 대상이 되고 >있는< 것들을 다시 구분해서 이것들에 고유한 이름들을 부여한다. 나는 대상들에 따라 구분되고 >있는< 앎을 아래 도표에 나타낸다. 그리고 그 아래에 플라톤의 구분을 나타낸다.

ἐπιστήμη(앎)		τὸ ὄν	κινήσις	기체와 분리	
πρακτικῆς 실천적인(1064a11)	윤리학		실천하는 자 안에 있다		
ποιητικῆς 생산적인	시학		그 아르케에가 생산하는 자 안에 있다		
θεωρητικῆς 이론적인	자연학	움직임으로	그 아르케에가 자기자신 안에 있다	×	非추상
	수학	량과 연속으로	×		추상
	신학	철학 신학		있는 것으로 있는	○

(도표 21-1 텔레스의 앎의 구분과 그 대상)

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아 (김 익성)

알려지고 >있는< 것으로서의 우시아



(도표 21-2: 플라톤의 앎(과 의견)의 구분과 그 대상)

텔레스의 경우, 움직임(의 아르케에)가 앎을 지니는 자 안에 있는 실천적인 ‘앎(윤리학)’ 또는 생산적인 ‘앎(시학)’과는 달리, 이론적인 앎은 움직임의 아르케에가 앎을 지니는 자 안에 있는 것이 아니라, 문제의 그 앎이 다루는 것(대상, 對象) 안에 있다. 그러나 이론적인 앎의 모든 대상 안에 움직임이 있는 것은 아니다. ㄱ)움직임의 아르케에를 자신 안에(εν ἑαυτοῖς κινήσεως ἀρχήν, 형., K(7), 1064a15-16)지니는 자연학의 대상과는 달리, 수학의 대상은 ‘정지한’ 것(μένοντα τις, 1064a32)인 반면 신학의 대상은 ‘움직이지 않는’ 것(τὸ ἀκίνητος, 1064a33-34)이기 때문이다. 그런데 기체(질료)와 분리되지 않는 수학의 대상과는 달리, 신학의 대상은 기체와 분리해 있으며,

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아

알려지고 >있는< 것으로서의 우시아

분리해 있다는 바로 그 점 때문에 신학은 가장 고귀(τὸ τιμιώτατον, 1064b4-5, 高貴)하다. 각기 얇은 자신이 다루는 것 덕분에 고상(βελτίων, 1064b5, 高尚)해지거나 더 비천(χεῖρων, 1064b5)해지므로 그렇다. 그리고 ㄴ)자신의 대상이 기체(질료)와 분리 될 수 없다는 점에 있어서는 자연학과 수학은 동일하나, 자연학의 대상은 감각적인 것(τὰ αἰσθητὰ, 1061a30)이 추상(제거)되지 않는, 움직임으로(ἡ κινήσεως, 1061b5)있는 것인 반면 수학의 대상은 감각적인 그것이 제거된, 량과 연속적으로(ἡ ποσά καὶ συνεχῆ, a34)있는 것이라는 점에 있어서는 헤태론하기 때문이며, 나아가서 ㄷ)추상(ἐξ ἀφαιρέσεως, 1061a29, b20)된 것을 자신의 대상으로 삼는다는 점에 있어서 수학은 철학은 같음에도 불구하고, 수학의 대상은 량과 연속적으로있는 것인 반면 철학은 ‘있는 것으로(서의) 있는 것’이기 때문이다.

얇이 이렇게 그 부분에 따라 여럿으로 나뉜다는 것 역시 플라톤에게서 그 단초를 볼 수 있다. 비록 얇의 그 여러 가지에 관한 언급이 없긴 해도 말이다.

“나아가서 헤태론의 자연(φύσις, 소., 257c7)역시 얇과 마찬가지로 여러 부분으로 나뉘어지는 것으로 나타난다네: 엘레아 낫선이.

어떻게?: 테아이테토스

한편으로 저 (얇)도 어디에서든 하나이지만 다른 한 편으로 그(얇)의 부분이 되는 경우 각 각은 자신에게 주어진 고유한 어떤 이름을 유지한다네. 이를 통해서 여러 기교들과 얇들(ἐπιστήμαι, 소., 257d2)이 있네: 엘레아 낫선이.

물론: 테아이테토스(257c7-d3)”

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 얇 그리고 우시아 (김 익성)

알려지고 >있는< 것으로서의 우시아

여기에서도 역시 텔레스는 아직 플라톤을 설명한다. 도표 19(134쪽)과 도표 21(156쪽)를 보면 플라톤의 구분 보다 텔레스의 구분이 더 세분화 됐다는 것을 볼 수 있으리라. 물론 서로 일치하지 않는 부분이, 심지어는 앞 에 관련해서도, 보일 것이다. 그러나 대상의 구분에 상응하는 앎 또는 인식의 구분은 서로 비슷하게 일치한다는 것이 보여질 것이다.

나아가서 있는 것이 ‘알’려지기 위해서는 있지 않는 것 역시 반드시 ‘인식’되어야 한다는 것은 이미 인식과 정의에 관한 절(節)에서 말하여졌다. 있는 것의 차이로서, 곧 있는 것과의 헤타론으로서, 있지 않는 것은 있는 것과 더불어 인식되며(143쪽, 203쪽), 이러한 ‘인식’이 성립되는 한, 나눔에 의한 정의(定義)가 가능하기 때문이다(146쪽). 그런데 플라톤의 파르메니데스 편과 소피스테이스 편은 이러한 ‘인식’을 일종의 ‘앎’의 영역으로까지 끌어 올린다¹⁰⁶. 단순히 ‘의견’(δόξει, 의견164e4)수준의 ‘인식’이 아‘아니기 때문이

106)그러나 앎의 수준으로까지 끌어 올려진, ‘있지 않는 하나’에 관한 ‘인식’은 국가 5권의 선분의 비유(476b-480a)에 나오는 ‘앎(τὴν ἐπιστήμην, 277e5)’과 어긋나는 것은 아닐까? 어긋나는 것 보다는 거기에서는 ‘느슨하게’ 말해졌기 때문이리라. 거기에서 있는 것이 배정되는 낱말은 ‘앎’ 보다는 ‘인식’(γνώσει, 478c4)’이기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아

알려지고 >있는< 것으로서의 우시아

다. 그 맥락에서의 ‘의견’은 ‘있지 않는 하나’에 관한 것이 아니라 ‘있지 않는 하나와 알론한 것들’에 관한 것이므로 그렇다.

“따라서 ‘하나가 만약 있지 않다면 무엇이 있어야만(τί χρή εἶναι, 160d3)하는가?’가 처음부터 반드시 말해져야만 하네. 있지 않는 그 하나의 **앎**(ἐπιστήμη, d5)이 **있다**(εἶναι, d4)는 것이 있지 않는 그 하나에 반드시 첫 번째 속하는 것처럼 보이네. 그렇지 않으면 어떤 자가 ‘하나가 만약 있지 않다면’ 이라고 말 할 때 마다 말하여진 그 하나가 **인식**되지 않을 것이네. - 진실 - 그렇다면 알론은 하나의 헤테론들인가? 그렇지 않으면 저것은 알론의 헤테론이라고 말하여지지 않을 것일세 - 물론입니다 - 따라서 앎에 관련되는(πρός τῇ ἐπιστήμῃ, d8)헤테론함이 그 (하나)에 있네. 하나가 알론들의 헤테론이라고 말하여질 때 마다, 알론들의 헤테론함이 아니라 그것의 헤테론함이 말하여지기 때문일세. - 선명해집니다(파., 160d3-e6)”

따라서, 그 두 대화 편의 플라톤에 따르면, 있지 않는 것에 관한 ‘앎’이 그것도 있는 것에 관한 것과 같은 수준의 앎이 허용된다. 그러나 텔레스는 그러한 앎을 허용하지 않는다. 그럼에도 불구하고, 텔레스 역시 변증적으로(λογίμως, 형., Z(4), 1030a25)으로 볼 때는 비록 순수하게 있는 것은 아니지만 있지 않는 것도 있다 라고 말하는 것을 허용하므로, 있지 않는 것에 관한 변증적인 앎을 허용하는 듯하다. 앎의 대상은 ‘있는’ 것이기 때문이다.

따라서 플라톤에게는 우시아(존재, 실체)에 **관해** 아는 길이 열려 있다. 로고스적인 논증 또는 논리(λογισμός)가 바로 그 길이다. 그래서 그 논증¹⁰⁷⁾

107)그러나 윤리학은 논증(ἀποδείξεις, 니코마노프윤리학, A(1), 1094b27)적이

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아 (김 익성)

알려지고 >있는< 것으로서의 우시아

을 통해서 우리는 있는 것으로 닥아 설 수 있다. 그리고 이러한 논증은 또한 정의(定義)하는 길이기도하다. 있는 것과의 경계 지점이 바로 정의이기 때문이다. 그래서 우리는 그 정의를 통해서 있는 것에 관해서 말할 수 있다. 나아가서 이러한 정의에 도달하는 방법은 에이도스에서 하위 에이도스로 나눔에 의해서 로고스를 ‘생산’하는 것이다. 이 방법이 소피스테스 편에서 있지 않)는 것에 관한 정의에 도달하기 위하여 쓰여지기도 한다. 그리고 파르메니데스 편에 ‘응용’된다. 이러한 정의는 그것에 관해 논증한 결과 나오는 것이기도 하기 때문이다.

아리스토텔레스 역시 ‘정의’를 찾아 간다. 그러나 플라톤과는 달리 ‘있는 것(존재)’ 보다는 ‘실체’에 관해 정의 한다¹⁰⁸⁾. 그렇기 때문에 텔레스의 ‘존

지 않다. 정치학이 그것들에 관한 로고스들로 이루어지는 삶의 그 실천들은 아주 다양하며, 그리고 다양한 그 만큼 선 역시 다양하기 때문이다. 그래서 수학적인 로고스들의 엄밀성(τὸ ἀκριβές, 1094b12-13)을 윤리학에서 추구하는 것은 어리석다. 윤리학 또는 정치학에서 요구되는 것은 그러한 엄밀성이 아니다.

108)실체에 관해 정의하는 것은 유비적으로 말하는 것과 다르다(94쪽). 텔레스는 에네르게이아(활동)에 대해서는 정의를 통해 말하는 것이 아니라, 유비적으로 말한다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아

재론'은 필연적으로 '실체론'으로 바뀌어진다. 실체 없이는 그 어떤 것도 존재 할 수 없기 때문이다. 그래서 '있는 것은 무엇(τί, 1028b4)인가?'가 아니라 '우시아(실체)는 무엇인가?'가 라고, 텔레스는 자신의 형이상학 제1타편에서 그 맥락을 바꾸어, 묻는다. 있는 것(존재)는 여러 가지로 말하여지고 >있는< 아주 다양한 것이기 때문에, 있는 것 전체를 말하기 위해서는 그 어느 한 '양상'들 만에 관한 로고스들로는 부족 할 것이기 때문이다. 그러기에 존재에 관한 '앎'은 모든 존재가 거기에 의존하는 '실체(우시아)'에 관한 앎을 필요로 한다. 우시아야 말로 가장 먼저 첫 번째로 있는 것이며, 우리가 존재에 대해 말 할 때, 순수하게 그리고 가장 주로 말하는 것이기 때문이다. 따라서 '있는 것의 무엇'이 말하여지기 위해서는 '우시아의 무엇'이 말해져야만 한다. 그러기 위해서 텔레스는 우시아를 정의한다. 반면에 플라톤은 있는 것의 이데아 그것을 정의 한다.

나아가서 정의의 대상이 되는 그 이데아 또는 우시아는 두 사람 모두에 의해서 전제 된다. 그런데 '사태(프라그마)'의 전제는 곧 바로 '논증'의 전제이며 그리고 전제는 논증되는 것이 아니므로, 이데아 또는 우시아는 논증되는 것이 아니다. 단지 그 논증에 의해서 알려질 뿐이다. 그리고 그 앎(진리)을 통해 우리는 그 우시아(존재)에 닥아 설 수 있다. 우리 몸 안에는 그 실체와 접촉하는 영혼이 있으며, 그 영혼의 로고스적인 능력을 통해 정의 하

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아 (김 익성)

여 그것을 알 수 있기 때문이다.

6) 존재(우시아)에 관한 정의들

6-1) 파르메니데스의 '유정'에 관한 두 사람의 비판

그렇다면 이들은 '토 온(또는 우시아)'를 무엇으로 정의 했는가? 정의하기 위해 펼친 그들의 논증을 따라가지 않는 한, 우리는 이 물음에 대한 답을 얻을 수 없다. 그러나 그 답을 얻으려면 파르메니데스에 관한 이 두 사람의 비판(논증)으로부터 우리는 출발해야 한다. 있는 것(τὸ ἔόν, 단편, 6.1)을 주제 삼아 말한 첫 철학자가 바로 파르메니데스이기 때문이다. 파르메니데스에 관한 이러한 비판은 자연학 알파 편 3 장(186a4-187a11)과 형이상학 알파 편 5 장(986b8-9 87a9)과 닐 편 2 장(1088b35-1089a31) 그리고 소피스테이스 편(237a3-258c8)에 나온다. 그리고 어떻게 보면 파르메니데스 편 후반부(126a1-166c5)전체가 그러한 비판일 것이다. 하나 자체가 전제되든, 있는 하나가 전제되든, 있지 않는 하나가 전제되든, 모순되는 로고스들이 잇따른다는 것이 거기에서 논증되기 때문이다. 나아가서 이러한 네 책 모두 같은 맥락에서 비판한다. 왜냐하면 있는 것은 여러 가지로 말하여지므로 결코 하나일 수만은 것, 그리고 있지 않는 것도 어떻게든 있다는 것을 논증하는 맥락이기 때문이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 파르메니데스 비판

6-1-1) 텔레스의 비판

먼저 자연학의 아리스토텔레스는 ㄱ)있는 것은 여러가지로 말하여지므로, 있는 것이 순수하게 하나라는 것은 거짓이라는 것, ㄴ)있는 것이 하나라면 범주들의 기체가 부정되며, 그래서 있는 것 자체가 있지 않게 된다는 것, ㄷ)있는 것들에 관한 정의가 불 가능해지므로, 있는 것들에 관한 앎이 불 가능해진다는 것, ㄹ)비록 순수하게 있는 것은 아니지만 있는, 그러한 있지 않는 것의 있음이 부정된다는 것 때문에 파르메니데스를 반박한다. 그리고 반박의 이러한 네 가지 이유 중 ‘ㄴ-1)’과 ‘ㄴ-2)’를 빼면 그대로 플라톤의 소피스테스 편과 파르메니데스 편에 적용 될 수 있다¹⁰⁹⁾. 그러나 물론 형이상학에서는 ‘ㄴ)’이 핵심적인 역할을 한다는 것은 두 말 할 것도 없다.

첫째, ㄱ)있는 것을 순수하게(ἀπλῶς, 자연학, A(3), 186a24)취하여 말하는 것은 거짓이다. 있는 것은 여러 가지로 말하여지기 때문이다. 힘이 하나를 가리키는가? 아니다! 하나가 아니라, 여럿을 가리킨다. ‘힘에 있음’과 ‘힘을 받아 들이는 것에 있음’은 알론하기 때문이다. 그래서 흰 것은 그 연속에 있어서든 그 로고스에 있어서¹¹⁰⁾든 하나가 아니다. 그렇다고 힘과 나란히

109)사실 ‘기체’라는 용어로 인하여, 플라톤으로부터 텔레스는 갈라진다고도 말하여질 수 있다. 기체를 근거로 하여 우시아(실체)로까지 나아가기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이): 논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아 (김 익성)

분리된 어떤 것이 있는 것은 아니다. 힘이 속한 것들은 그 힘과 분리 됨 없이 서로 헤태론하기 때문이다. 그러나 파르메니데스는 이것을 동일한 것으로(εώρα, 186a32)보았다.

나아가서, ㄴ)파르메니데스에 따르면, 자신의 범주가 무엇이든 있는 것은 하나를 가리킬 것이므로, ‘바로 그 있는 것(τὸ ὅπερ ὄν, 186a33-34)¹¹¹⁾’은 ‘바로 그 하나(ὅπερ ἓν, a34)’일 것이다. 그런데 만약 ㄴ-1)어떤 기체의 우연(τὸ συμβεβηκός, a34)이 ‘바로 그 있는 것’이라면, 있는 것이 그것에 우연인 바로 그 기체가 있지 않을 것이다. 있는 것과 헤태론하므로 그렇다. 따라서 ‘바로 그 있는 것’은 있지 않을 것이고, 그리고 만약 여럿으로 있는 각기 것을 있는 것이 가리키지 않는다면, 결국 ‘바로 그 있는 것’은 알론한 어떤 것에도 속하지 않게 될 것이다. 그래서 ‘바로 그 있는 것’은 어떤 것에도 있지 않을 것이다. 그런데 ㄴ-2)‘바로 그 어떤 것’의 우연이 있는 것이 아니라, ‘바로 있는 것’이 있다면, ‘바로 그 있는 것’은 있지 않는 것을 가리키는가?

110)형이상학 알파 편의 텔레스에 따르면, 파르메니데스는 로고스에 있어(κατὰ τὸν λόγον, 986b19)서의 하나를 주장하는 것처럼 보이는 반면 멜리소스는 질료에 있어 하나라는 것을 주장한 것처럼 보인다.

111)‘바로 그 있는 것(τὸ ὅπερ ὄν)’은 자연학 이 곳의 텔레스가 파르메니데스의 ‘일자(一者)’를 가리키는 독특한 표현이다.

아니면 있는 어떠한 것을 가리키는가? 만약 ‘바로 그 있는 것’의 우연이 흰 것이라면, 흰 것에 있음은 ‘바로 그 있는 것’이 아닐 것이다. ‘바로 그 있는 것’이 아닌 그 어떤 것도 있지 않을 것이므로, 우연히 흰 것은 없을 것이기 때문이다. 그래서 흰 어떤 것도 아예 있지 않을 것이고, 그래서 ‘바로 그 있는 것’도 있지 않을 것이다. 흰 이것은 바로 있지 않는 것을 가리킬 것이기 때문이다. 그러므로 만약 ‘바로 그 있는 것’이 힘을 가리킨다면, 있는 것은 여러 가지로 가리켜져야 할 것이다. 이제, 1-3)만약 ‘바로 그 있는 것’이 있는 것이라면, 있는 것은 어떤 크기(μέγεθος, 186b12)도 지니지 않을 것이다. 크기는 자연스레 크기들로 무한히 나누어지는데, 그 부분들의 있음은 그 부분들의 어떤 있음과도 헤태론하기 때문이다.

나아가서, 1)로고스의 부분들 안에 그 전체 로고스가 주어지지 않을 것이다. 그래서 예를들어 ‘두 발 달림’ 안에 사람의 로고스가 주어지지 않을 것이다. 그런데 사태가 이러하고, 그리고 ‘두 발 달림’이 사람에게 우연이라면, 두 발 달림과 사람은 필연적으로 분리 될 것이다. 그래서 사람이 두 발 달릴 수 없거나, 사람의 로고스가 두 발 달림의 로고스여야 할 것이다. 그러나 이 어느 것도 불 가능하다. 마찬가지로 두 발 달림의 로고스가 사람의 로고스일 수도 없다. 사람의 로고스는 ‘두 발 달린 생물’이기 때문이다. 나아가서 만약 두 발 달림과 생물이 알론한 것에 우연이라면, 그리고 ‘바로

그 있는 것'은 이 둘 중의 어느 것도 아니라면, 사람은 자신과는 헤태론한 것에 우연인 것들의 사람일 것이다. 그러나 이것은 불 가능하다. 우연은 ㄷ-1)얕혀짐과 분리됨과 같이 어떤 것에 속할 수 있는 것, 그리고 ㄷ-2-1)그 것에 우연적인 바로 그것이 그 우연적인 것의 로고스 안에 속하는 것, 또는 ㄷ-2-2)그것에 우연인 바로 그것 안에 그 우연적인 것의 로고스가 속하는 것¹¹²⁾이기 때문이다. 나아가서 어떤 것의 우연이 아님에도 불구하고 '바로 그 있는 것'은 '두 발 달림'과 '생물' 이 양자(兩者)의 기체이며, 이 두 가지 중의 어느 하나이고, 그리고 이 양자로 이루어져 있을 것이다. 그렇다면 모든 것이 나뉘어질 수 없는 것으로부터 있을 것이다. 그러나 이것은 불 가능하다.

ㄷ)있는 것은 하나를 가리키고, 그리고 모순은 동시에 있을 수 없다면, 있지 않는 그 어떤 것도 있지 않을 것이다. 그러나 이것은 진실이 아니라는 것은 선명하다. 비록 순수하게 있는 것은 아니지만 있지 않는 것은 있는 것 '이다(είναι, 187a6)' 라는 것을 막을 그 어떤 것도 있지 않기 때문이다. 그리고 만약 있는 것 자체 이외의 알론한 그 어떤 것도 있지 않다면 모든 것은 하나일 것이라는 것 역시 불 합리하다. 만약 '바로 그 있는 것'이 알론한 그

112)이른 바 '넓적 코'는 '2-2'의 우연, 곧 코의 로고스가 그 넓적 코 안에 속하는 우연이다. 넓적코는 코의 로고스에 우연이기 때문이다.

어떤 것도 아니라면, 있는 것 자체를 이해 하는(μαιθάνει, 187a8, 정의) 것이 불가능하기 때문이다. 그러나 이해(정의) 할 수 있다면, 이미 말하여진 것처럼, 있는 것은 여럿이라는 것을 막을 그 어떤 것도 없다.

6-1-2) 플라톤의 비판

이러한 논증의 전제는 여러 가지로 있는 것들, 곧 있는 것들의 다수성(多數性)이다. 그래서 ‘있는 것’ 뿐 아니라, ‘있는 것들’이라는 표현이 가능하게 된다. 실제로 텔레스는 형이상학과 범주들 여러 곳에서 ὄντα(있는 것들)이라는 말을 거침없이 사용한다. 그런데 ‘있는 것들’이라는 표현에서는 있는 것이 양적으로 규정된다. 그리고 이러한 규정의 가능성에 관한 논란(論難)은 이미 제논까지 거슬러 올라가는 플라톤으로부터 시작된다¹¹³⁾. ‘있는 것들’을 양¹¹⁴⁾적인 측면에서 규정(정의, τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι, 소., 242c5)했던 자들에게, 특히 파르메니데스에게 향하는 불 만족(Εὐκόλος, c4)을 터트리면서, 소피스테스 편의 엘레아 낫선이는 그에 관한 비판을 시작하기 때문이다¹¹⁵⁾.

113) 물론 플라톤 그 이전에 제논이 이러한 논란의 핵심에 있었다. 있는 것들이 불가능하다는 것을 제논은 논증하려 하기 때문이다.

114) 범주론의 텔레스는 수(數)를 非연속량 그 자체라고 말한다.

플라톤의 파르메니데스 비판

“있는 것들의 량과 질(πόσα καὶ ποῖα, 242c6)¹¹⁶)을 규정(정의)하여 분간하기 시작했던 파르메니데스와 모든 자들이 여지껏 우리에게 넘겨준 각기 것들은 그리 만족스럽지 못한 것들처럼 나에게는 보여지네: 엘레아 낫선이.

어떻게(규정했는데요?): 테아이테토스(소., 242c4-c7)”

있는 것들을 어떤 자는 셋이라 하며, 어떤 자는 둘 이라 하는¹¹⁷)반면 크세노파네스로부터 이어지는 엘레아 사람들은 하나 라고 한다. 그렇다면 이러한 말들을 어떻게 이해(σύνις, 소., 243b7)해야 하는가? 음과 양 등 두 가지 것이 모든 있음이다 라고 말 할 때 마다, 그 양자(兩者)에 관련되어 발설되는, 그리고 그 양자 그리고 그 양자 각 각에 걸리는 것은 무엇인가? 있음(τὸ εἶναι, 243e1)이다. 그렇다면 걸리는 이 무었은 저 둘과 나란한 셋인가? 그렇다면 이러한 셋은 둘 아닌 모든 것이 아닌가? 헤태론한 것들로 있

115)마찬가지로 파르메니데스 편 역시 제애논의 첫 번째 전체에 관한 비판 논증으로부터 열려진다(14쪽). 따라서 이 두 대화 편은 함께 연구되어야 한다.

116)철학사 맥락에서 볼 때, 비로서 여기에서 시작되는 있는 것의 ‘질’과 ‘량’의 규정과 그 논란(論難)은 텔레스의 범주론으로 이어진 뒤, 헤에겔과 맑스·엥겔스에게서 그 절정을 이룬다.

117)싸움과 사랑과 결혼 이 세 가지, 그리고 따뜻함과 차가움(음과 양) 또는 마름과 젖음 이 두 가지.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 파르메니데스 비판

플라톤의 파르메니데스 비판

는 그 둘 양자에 같이 있는 것은 아닐 것이기 때문이다. 같이(ἰσότης, 243e5)이 있다면 아마 그 양자 어느 것도 실로 둘이 아니라 하나일 것이므로 그렇다. 그러나 만약 그 양자가 ‘똑 같이(ἴσως, 243e9)’있는 것이라면, 그 둘은 분명히 하나일 것이다. 그렇다면 있는 것은 모두 하나인가?

‘하나만이 있다’고 해 보자.

먼저, 동일한 하나가 이름 두 개(δυσὶν ὀνόμασιν, 244c1-2)로 불리우지 못할 것이다. 두 이름으로 불리운다면, 이미 둘이 있을 것이기 때문이다. 그래서 하나만을 말하는 자들에게는 ‘이름’은 ‘것(τι, 244d1)’이 아니어야 할 것이다. ‘것’은 ‘있는(ᾔν, 244b12)’과 늘 붙기 때문이다. □-1)이름을 프라그마와 헤테론한 것으로 여기는 순간, 이미 둘을 인정하는 것이므로 그렇다. 그러나 □-2)이름을 프라그마와 동일한 것으로 여기게 되면, 그들에게 이름은 필연적으로 하나도 아닌 것의 이름이 될 것이며, 설령 어떤 것의 이름이 될 지라도 있는 알론한 어떤 것의 이름이 아니라, 단지 이름 뿐인 것의 이름이 될 것이다. 그래서 하나는 이름의 하나이며 동시에 하나의 이름일 것이다. 결국 이름은 프라그마와 아무런 관련이 없게 된다. 따라서 하나만이 있다고 할 경우 위와 같은 어려움에 직면하게 된다. 그러나 또 다른 어려움에 직면한다.

두 사람의 있음(에이나이): 파르메니데스 비판

(김 익성)

하나는 전체와 동일한가? 아니면 헤태론한가? b-1) 동일하다면, 하나 118)는 부분들을 지닐 것이다. 부분들 모두(πάν, 245a3)가 바로 전체¹¹⁹⁾이며, 그 부분들 각각은 전체의 속성을 반드시 지닐 것이기 때문이다. 그러나 나뉘어지는 것은 하나일 수 없다. 부분 없는 것만이 말 그대로 진짜 하나이기 때문이다¹²⁰⁾. 따라서 전체와 동일하다면 하나는 나뉘어질 수 밖에 없으니, 하나 보다 많을 것이다. 그런데 b-2) 헤태론하다면, 그래서 전체가 있지 않다면, 있는 것은 어느 한 때도 있지 않을 것이다. 전체 안에서 되거나 있는데 그 전체가 있지 않다면, 뭐도 우시아(οὐσία, 245d4, 존재)도 성립하지 않을 것이기 때문이다. 나아가서 전체가 있지 않다면, 그 만큼한 것(ὁποσοιούν τι, 258d8)도 있지 않다. 전체는 양적으로 그 만큼한 것인데, 그 전체가 있지 않기 때문이다.

따라서 만약 하나만이 있다면 다시 말해 있는 것이 모두 하나라면, □) 하나에 여러 가지 이름이 주어지기 어렵고(86쪽)¹²¹⁾, b) 하나와 전체의 동

118) 하나는 공(σφαίρης, 244e3)과 같이 둥글다 라고 말하여진다.

119) 파르메니데스의 하나는 전체적인 것(οὐλομέλεις, 단편, 8.4)이었으며, 모두 같으며, 연속적인 것이었다. 한계가 있어 그 끝이 테두리지어지는 둥근 것이었다.

120) 이것은 텔레스의 'L-3'의 논증(162쪽)과 비슷하다.

일성 또는 헤태론을 말하기 어렵다는 것이 플라톤 비판의 요지이다. 동일하다면, 그 부분들이 있지 말아야 할 것이므로, 결국 전체 자신이 있지 않는 결과가 될 것인 반면, 헤태론하다면, 그 전체가 있지 말아야 할 것이므로, 생성도 우시아도 있지 않는 결과가 될 것이기 때문이다. 전체는 부분 모두인 것며, 생성과 우시아는 전체 속에서 성립하므로 그렇다.

따라서 있는 것을 하나라고 말하기는 어렵다. 그렇다고 여럿이라고 말하기도 어렵다. 그러니 당연히 하나이면서 여럿이라고 말하기는 더 어려울 것이다. 그 어려움이 두 배로 늘어나기 때문이다. 그렇다면 있는 것을 양적으로 규정하는 것이 어렵다는 말인가? 어쨌든, 플라톤에 따르면, 있는 것을 양적으로 규정하는 말들을 이해하는 것은 어렵다. 결코 쉽지(ῥῆστον, 244c6) 않다.

6-2) 있는 것은 힘이다.

6-2-1) 플라톤(있는 것은 힘이다)

그렇다면 어려운 그 말들을 이해하기 위해서는 있는 것(ὄν, 244a6)이 발설 될 때마다, 가리켜지는 그 무엇(τί.....σημαίνειν, a5)을 선명하게 만들어야 할 것이다. 그래서 소피스테스 편의 플라톤은 ‘있는 것은 무엇인가?’ 또는 “

121) 그러나 하나에는 여러 이름이 붙혀진다(소, 251b1-3).

(몸과 영혼의) 힘 (플라톤)

‘있는 것’이라는 낱 말이 가리키는 것은 무엇인가?” 라고 묻는다. 그러면서 우시아(περὶ τῆς οὐσίας, 소., 246c5, 실체)에 관한 논의로 옮겨간다. 그리고 플라톤은 이러한 논의를 통해서 있는 것의 **질적인** 규정(정의)에 관한 ‘합의’를 찾아간다¹²²⁾.

“있는 것과 있지 않는 것에 관해 엄밀하게 음미한 모든 자들을 우리가 거론한 것은 아니지만, 이것으로 만족하기로 하고, 있는 것을 말하는 것은 있지 않는 것을 말하는 것 보다 어느 때든(ποτ’, 246a1)더 쉬운(εἰσπορώμερον, a1)것이 아니라는 것을 모든 면에서 알아 보기 위해, **헤대론한 측면**에서 알론하게 말하는 자들을 다시 반드시 살펴 보아야 하네: 엘레아 낯선이

그렇다면 그들에게 반드시 닦아 서야 합니다: 테아이테토스

우시아들에 관련된(περὶ τῆς οὐσίας, 246a3)알론한 자들 사이의 논쟁을 통해서 거인들의 싸움과 같은 그러한 것들에 있는 것처럼 보이네: 엘레아 낯선이

어떤 건데요?: 테아이테토스”

합의에 이르러야 할 논적(論敵)들은 누구인가? 거인(γίγαντομαχία, 246a4)과 친구들(φίλους, 248a4)이다. 용의 이빨을 찌로 하여 땅으로부터 솟아 나온 끔찍한 거인들과 우리의 친구들 이 두 진영의 싸움은 격렬하고 엄청나

122)이러한 맥락은 텔레스가 범주들 4 장에서 있는 것 대신에 우시아를 문제 삼는 맥락으로, 그리고 형이상학 제에타 편에서 있는 것 대신에 우시아(실체)의 무엇을 문제 삼는 맥락으로, 이어질 수 있으리라. 텔레스는 에이도스(제 2 실체)를 **질적인** 어떤 것으로 보기 때문이다(155쪽). 아울러 이것은 소피스테스 편에 관한 텔레스의 연구가 이미 완성됐음을 보여 준다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(몸과 영혼의) 힘 (플라톤)

다. 땅에서 솟아 나온, 그래서 만져지고 건드려지는 것만(μόνον, a10)이 ‘있다’ 라고 우기는, 나아가서 그 몸과 ‘우시아’를 동일한 것으로 규정(ὀρίζομενοι, 246b1)하는 거인들은, 몸 아닌 것도 있다 라고 하는, 생성되는 몸을 이러한 우시아에 맞세워 놓는, 그리고 진짜 우시아를 에이도스 라고 말하는, 우리 친구들을 잔혹하게 막무가내(莫無可奈)로 공격하기 때문이다. 물론 친구들도 불굴의 투지로 아주 사려 깊게 위로부터의 보이지 않는 것을 무기로 삼아 대항한다. 그러나 이러한 두 진영의 투사(鬪士)들이 피투성이의 싸움을 중지하고, 합의에 이를 수 있도록 하는, 있는 것에 **관한** 정의(ῥῆρον, 247e3, 규정)들을 엘레아 낫선이는 테아이테토스와 더불어 찾아 간다. 거인들과 합의를 보았을 로고스는 다음처럼 정리 될 수 있다.

죽은 몸(생물)은 영혼을 지니지 않는다. 영혼은 살아 있기 때문이다. 이제, 산 몸안에 들어 있는, 영혼의 덕들도 있다. 그러나 이러한 덕들은 아주 작아서, 눈에 보이지 않는다. 그래서 보이지 않는 것들도 있다. 따라서 몸이 아닌(ἀσώματον, 247d1)것들도 있다. 덕들이 있기 때문이다. 그렇다면 몸이 아닌 아주 작은 이것과 몸인 것 이 양자가 동시에 더불어 지니는 자연(συμφυέες, d3)이 있을까? 있다면 무엇일까?

“아주 쉽고 아주 작게 단 한 번이더라도 무엇이든 헤태론한 것을 자연스레 행(τὸ ποιεῖν, 247e1)하거나 헤태론한 것을 겪는(τὸ παθεῖν, e1)¹²³ 힘을 얻는 것을 나는 무엇이

123)따라서 우시아(실체)와 량과 질과 행함과 겪음 등 텔레스의 다섯 가지

두 사람의 있음(에이나이): 파르메니데스 비판

(김 익성)

(몸과 영혼의) 힘 (플라톤)

든 있는 그 어떠한 것이라고 말한대. 있는 것들은(τὸ ὄντα, ε3)힘 이외의 알론한 그 어떤 것도 아니라는 표식(ῥῶπον, ε3, 정의)가 놓여지기 때문일세: 엘레아 낫선이.

그들은 주어진 이것 보다 더 나은 것을 결코 말하지 못할 것이므로, 이것이 받아 들여질 겁니다: 테아이테토스

매끈하네. 후에 우리와 그들에게 똑 같이 (이것과는) 헤태론한 (표식(정의))가 나타날 것이네. 그렇지만 이것은 그들과 관련하여 우리에게 두루 함께 동의될 것일세: 엘레아 낫선이

두루 함께 합니다: 테아이테토스(247d8-248a3)”

바로 힘(δύναμις, 247d8)이다. 힘이야말로 몸 아닌 것과 몸인 것 이 양자가 함께 지니는 자연이기 때문이다. 그리고 아주 미약할지라도 이러한 힘을 지니는 것이 있는 것이다. 그래서 힘은 있는 것의 (정의, 定義)표식이다. 다시 말해 있는 것은 힘 이외의 그 어떤 알론한 것도 아니다. 그래서 만약 몸인 것 뿐만 아니라 몸 아닌 것 모두 있는 것들이라면, 자신 안에 자연스레 ‘있는’ 그 힘을 통해서 어떤 것을 행하거나 어떤 것을 겪는다. 그렇지 못하면 있는 것들이 아니다.

그렇다면 플라톤은 있는 것들에 관한 자신의 논증을 소피스테이스 편 여기에서는 감각적인 몸 이외에는 그 어떤 것도 없는가? 라는 물음으로부터

범주가 소피스테이스 편 여기에서 나와 버렸다. 그리고 관계와 지남을 포함 나머지 범주들, 곧 어디? 언제? 상태 등도 조금만 집중해서 보면 파르메니데스 편과 여기 소피스테이스 편에서 있는 것과 관련하여 얻어질 수 있다. 지금 나는 텔레스의 범주들의 시작에 대해서 말하고 있다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(몸과 영혼의) 힘 (플라톤)

터 시작한다. 그러나 감각적인 몸이 있다는 것을 논증하지는 않는다(130쪽). 오히려 파이돈에서 에이도스의 있음을 전제한 것처럼(126쪽), 여기에서도 감각적인 있음을 전제한다. 그리고 이러한 감각적인 있음을 전제로 하여, 감각적인 것과 감각적이지 않는 것이 공통으로 지니고 >있는< 것, 곧 힘을 (논증을 통해) 정의한다. 따라서 파이돈의 거기와 소피스테이스 편의 여기는 비록 전제 되고 >있는< 것은 다를지라도, 그리고 파이돈 편과는 달리 소피스테이스 편에서는 있는 그것이 ‘정의(표식)’된다는 점에서 다를지라도, 있음이 그 논증의 전제가 되고 있다는 점에 있어서는 동일하다. 마찬가지로 티마이오스 편의 플라톤은 몸을 통해 감각되는 것만이 진실로 있는 것이어서, 감각되는 것과 나란한(παρά, 51c3) 에이도스는 단지 말 뿐일까? 라고 묻는다(71쪽). 그리고 감각적인 것의 역견과 구분되는 앎이 있다는 것을 근거로 해서, 그 앎에 상응하는 ‘진짜로 있는 것’이 있다고 논증한다. 따라서 플라톤은 ‘감각적인 것만이 있는가?’ 라는 물음을 자신의 존재론의 실마리로 삼는다고 말하여질 수 있다.

나아가서 ‘힘’으로서의 있는 것이라는 정의는 우시아로서의 그 몸이 수(數) 또는 기하학적이라는 것을 함축한다. 왜냐하면, 티마이오스 편의 플라톤에 따르면, 불 흙 물 공기 이 네 가지 요소의 몸이 지니는 깊이(βάθος, 53

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

(몸과 영혼의) 힘 (플라톤)

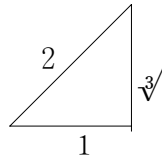
c6)를 둘러 쌓는 면(τὴν ἐπίπεδον, c6)은 등변 삼각형(τὸ ἰσοσκελές, 54a1)과 부등변 삼각형(τὸ πρόμεκες, a2)으로 이루어지는데, 바로 이 부등변 삼각형의 긴 변이 더 적은 변 보다 ‘뒤나미스적으로(κατὰ δύναμιν, 티마이오스, 54b5; δυνάμει, Euclides, X, de., 2)세 배’, 곧 세 **제공**이기 때문이다. 다시 말해서, 나타나는 몸들의 네 가지 요소-몸을 이루는 삼각형의 변들이 수적으로 계산되며, 그리고 수적인 그러한 비율을 지닌(ἐξ ὅσων συμπεσόντων ἀριθμῶν, 54d4)선(線, 변(邊))으로부터 면이 그리고 면으로부터 체(στερὰν γωνίαν, 54e 4-55a1, 體)가 그리고 체로부터 첫 번째 모습(εἶδος, 53c5)이 기하학적으로 설명되기 때문이다. 따라서 기하학적인 몸이 수량화(數量化)된다. 이러한 기에 플라톤의 존재론은 수리(數理)적이다. 그런데 불 흙 물 공기 중 세 가지 류(게노스)의 모습(에이도스)은 부 등변 삼각형으로 이루어지는 반면 나머지 두 번째 류는 등변 삼각형으로 이루어진다. 바로 이러한 몸들이 그 모습과 더불어 생성되는 또는 나타나는 길은 다음과 같다.

세모 꼴의 가장 적은 첫 번째 종(에이도스)은 빗 변이 길이에 있어 더 짧은 변의 두 배(διπλασίαν, 54a7)인, 그리고 긴 변이 그 짧은 변 보다 ‘뒤나미스적으로 세 배’, 곧 세 **제공**인, 다음 쪽과 같은 그러한 부 등변 직각 삼각형이다. 그러나 이 삼각형은 세 번째 몸까지만 생성되고 그 이후론 생성되지 않는다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(몸과 영혼의) 힘 (플라톤)



(도표 22-1 요소 삼각형)

이제 가장 적은 에이도스의 삼각형 두 개가 세 번 되풀이 해서, 그 빗 변끼리(κατὰ διάμετρον, 54d8)맞 붙혀지면, 빗 변과 더 짧은 변들이 동일한 점 하나에서 만나는 식으로 여섯 개의 세모 꼴이 이루어지며, 그 여섯 세모 꼴로부터 다음과 같은¹²⁴⁾등변 삼각형(ἰσόπλευρον, 54e1)하나가 이루어진다.

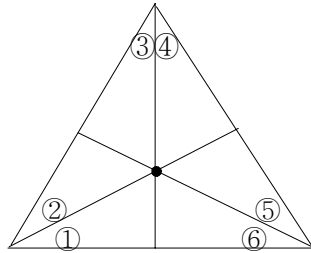
124)지금 그리는 요소 삼각형들의 그림은 콘퍼드(1937(1956), p.211)와 브릭 송(1992, p.297)의 것을 참조했으며, 수적인 비율은 T.L.Heath(1926, p.11)의 설명을 참조했다. 그러나 ‘22-2’ 이후 그림들은 내가 그려 보았다. 히쓰에 따르면,

“정의 3에서 그리고 꾸준히 쓰여지는 ‘단지 제곱으로만 측정될 수 있다 (σύμμετροι.....δυνάμει μόνον, Eucl, X, de. 3)’ 라는 유클리드의 표현은 플라톤이 테아이테토스더러 부진근(a surd, 不盡根)이라는 감각에서 제곱(square)을 루 우트(root)로 부르게 한 것에 상응한다. 만약 a가 어떤 직선이라면, a와 $a\sqrt{m}$, 또는 $a\sqrt{m}$ 와 $a\sqrt{n}$ (여기서 m, n은, 엄밀하든 엄밀하지않든, 가장 적은 정수(整數)이거나 또는 분수이나, 제곱은 아니다)은 단지 제곱으로만 통약(측정)될 수 있다(히쓰, 1926, 11쪽)”.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

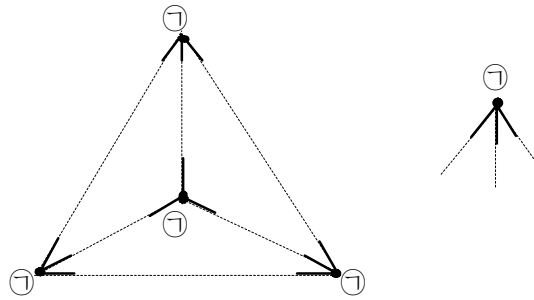
(김 익성)

(몸과 영혼의) 힘 (플라톤)



(도표 22-2 요소 등변삼각형)

나아가서, 위 쪽 '22-2'의 삼각형 네 개가 함께 놓여지면, 그 면의 각들은 체의 각 '㉠'들을($\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu$ $\gamma\omega\nu\acute{\iota}\omega\nu$ ¹²⁵), 54e4-55a1, 體의 角)다음처럼 이룬다.



(도표 22-3 체의 각들)

그리고 체의 각들 네 개($\tau\epsilon\tau\tau\acute{\alpha}\rho\omega\nu$, 55a2)가 모여 첫 번째 종(에이도스)의

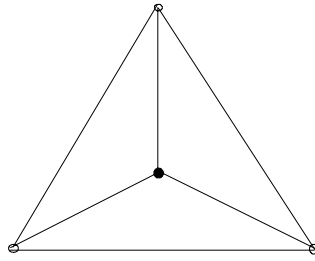
125)평면의 가장 큰 둔각($\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\mu\beta\lambda\upsilon\tau\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\pi\acute{\epsilon}\delta\omega\nu$ $\gamma\omega\nu\acute{\iota}\omega\nu$, 55a1, 鈍角)에 연이어, 입체의 각-콘퍼드(1937(1956), p.217)는 '180도' 라고 번역한다-이 온다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(몸과 영혼의) 힘 (플라톤)

체(στερόν, 55a3, 體)가 다음의 사면체¹²⁶⁾로 이루어진다. 이 첫 번째 체의 전체 둘레는 똑 같은 그리고 같은 부분들로 나뉘어진다.



(도표 22-4 첫 번째 (사면) 체-몸)

이제, 네 개의 평면 각으로 이루어지는 체의 각이 여덟 개의 등변 삼각형과 더불어 여섯 개가 될 때, 두 번째 몸(σῶμα¹²⁷⁾, 55a7)인 6면체가 이루어진다. 그리고 120 개의 요소 삼각형으로 합해지는데 세 번째 몸은 각기 다섯 개의 평면 등변 삼각형에 의해 이루어지는 열 두 개의 체의 각과 그리고 등변 삼각형의 밑 변(βάσις, 55b1)을 지닐 것이다. 그런데 세 번째 몸에 이르기까지의 몸의 근본 삼각형은 빗 변이 더 짧은 변의 두 배인, 그리고 긴 변이 그 짧은 변 보다 뒤나미스적으로 세 배, 곧 세 체공인, 그런 삼각형으로서, 이 세 번째 몸 이후로는 더 이상 생성되지 않는다. 그렇다면 이 후로

126) 'tetranedron(사면체, 四面體)' 라는 용어는 Howard Eves(1984, 63쪽)에게서 나는 빌려 왔다.

127)나는 체를 몸과 바꾸어 쓸수 있는 것으로 일단 간주한다.

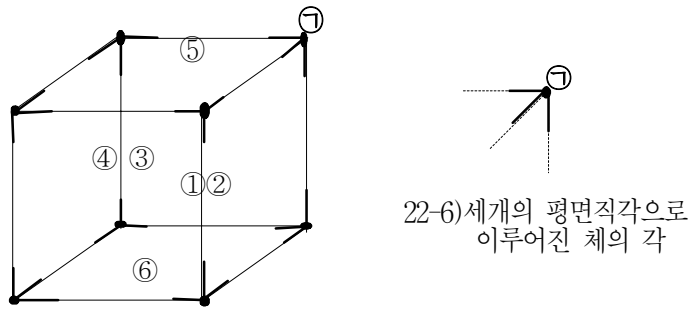
두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

(몸과 영혼의) 힘 (플라톤)

생성되는 몸은 이 등변 삼각형으로부터 이루어진 모습을 띠는 것이다.

따라서, 네 번째 자연(φύσις, 55b5)은 이 등변 삼각형으로부터 생성된다. 이 등변 삼각형 네 개가 중앙에 직각을 이루면서 합쳐져, 등변 사각형 하나가 이루어지는데, 이러한 등변 사각형 여섯 개가 묶여져 체의 각-체의 각은 각각 세 개의 평면 직각 ‘㉑’으로 이루어진다- 여덟 개가 생겨난다. 이렇게 이루어진 몸의 모습(τὸ σχῆμα, 55c2)이 바로 다음과 같은 정 육면체(κυβικόν, c2)이다



(도표 22-5 네 번째 몸 정 육면체)

플라톤의 티마이오스는 위의 이러한 네 가지 류(γένη, 55d7)의 모습(τὸ σχῆμα, 55c2)을 아래의 도표처럼 불 흙 물 공기에 배정한다. 그러나 그에 따르면 이러한 모습은 각기 아주 작아서 눈에 보이지 않는다. 대신 보이는 것은 이런 꼴(모습)들이 뭉친 덩어리들(τοὺς ὄγκους, 56c2)일 뿐이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(몸과 영혼의) 힘 (플라톤)

(要素) 類 에이도스 기준 (모습, 種)	불	흙	물	공기
잘 움 직 임	1 피 라 밀 (사 면 체?)	3 육 면 체	가 장 목 직 팔 면 체?	2 이 십 면 체?
몸 크 기	3 피 라 밀 (사 면 체?)	육 면 체	1 팔 면 체?	2 이 십 면 체?
예 리 함	1 피 라 밀 (사 면 체?)	육 면 체	3 팔 면 체?	2 이 십 면 체?
피라밀(56b4-5), ἡ κυβουδ (56d8)				
생성순서	1		3	2 (δὸ τερον 56b6)

(도표 23 - 몸의 요소들)

위 도표의 ‘?’은 티마이오스에 의해 직접 그 류에 꼴이 배정되지는 않았다는 것을 나타낸다. 그러나 그는 ‘먼저 피라밀이, 다음에 팔면체가, 다음에 이십면체가 생성된다’라고, 나아가서 ‘그 생성 순서는 불 공기 물’ 이라고 직접 쓰고 있으므로, 나는 공기에 팔면체를, 물에 이십면체를, 배정한다. 그리고 이런 요소(στοιχείον, 56d5)적인 몸의 모습을 이루는 것은 부 등변 삼각형(불 공기 물의 몸) 또는 이 등변 삼각형(흙의 몸)이며, 그리고 이러한 삼각형들로부터 몸이 생성되기 때문에¹²⁸⁾, 몸들이 서로 부딪힐 때, 부분들

128) 이러한 견해를 지녔기에 소피스테스의 플라톤(엘레아 낫선이)는 몸을

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

힘(뒤나뮈스)으로 있는 것 (아리스토텔레스)

로 쪼개지면서(μερισθέν, 56d6), 수적인 비율로 섞어져, 알론한 몸으로 된다(96-97쪽).

따라서 ‘몸으로 있는 것’의 모습은 요소 삼각형의 긴 변과 짧은 변들 사이의 **뒤나뮈스**적인 척도에 항상 근원적으로 의존한다. 그렇다면 몸만이 있는 것이라고 우기는 자들도 동의할 수 있을, 몸 안에 있는 영혼의 행 하고 겪는 **힘(뒤나뮈스)**이라는 있는 것에 관한 소피스테스 편의 그 정의는 티마이오스 편에 연관된다. 뒤나뮈스적인 측정을 하는 것이 바로 영혼이기 때문이다. 나아가서, 몸 안에 있는 영혼의 이러한 행하고 겪는 힘 이것은, 후에 보여질 것처럼(191쪽), 에이도스 친구들을 설득하는 고리가 된다.

6-2-2)아리스토텔레스(있는 것은 힘이다)

뿐만 아니라, 이것은 뒤나뮈스(힘, 가능)를 있는 것의 한 ‘양상’으로 보도록 아리스토텔레스는 이끌고 갔을 것이다(79쪽). 그리고 이로부터 유래한 ‘뒤나뮈스로 있는 것’과 ‘에네로게이아 또는 엔텔레케이아로 있는 것’ 사이의 구분에 관한 이론은 그의 형이상학(존재론)을 이루는 핵심들 중의 하나이다. 이러한 구분이 없이는 영혼과 몸 그리고 움직임 등에 관한 그의 이론, 나아가서는 그의 특유의 우시아(실체론)이 성립할 수 없기 때문이다. 그

생성이라고 보는 자들을 ‘친구’로 불렀으리라.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

힘(뒤나뒤스)으로 있는 것 (아리스토텔레스)

리고 그의 존재론은, 플라톤과 마찬가지로, ‘감각적인 것(몸)만이 있는가?’ 라는 물음¹²⁹⁾으로부터 시작한다.

만약 감각적인 것들 만(τὸ αἰσθητὰ μόνον, 형., Γ(5), 1010a3) 있다면, 그래서 ‘있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1007a21)’, 곧 우시아(실체)는 있지 않으며¹³⁰⁾, 모든 것이 우연히 있는 것이라면, 모든 의견과 감각에 나타

129) 이러한 물음은 형이상학 베타 편 2 장(997a34-35)과 제에타 편 1 장(1028b18-19)과 뒤 편 1장(1076a10-13) 그리고 랍다 편 7 장(1073a3-5)에서 거듭 제기된다.

130) ‘감각적인 것보다 먼저 있는 것이 반드시 있다’ 라는 논증은 다음처럼 이루어진다.

“전체적으로 만약 감각적인 것(τὸ αἰσθητὸν, 1010b31)만 있고 영혼을 지닌 것들(τῶν ἐμψύχων, b31)이 있지 않다면 어떤 것도 있지 않을 것이다. 감각이(αἰσθησις, b31) 있지 않을 것이기 때문이다. 그렇다면 감각적인 것들도 감각된 것들(τὰ αἰσθημένα, b32)도 있지 않다는 것은 똑 같이 진실이기 때문이다. 이것은 감각 되고 있는 것의(τοῦ αἰσθανομένου, b33) 속성(πάθος, 1010b33)이다. 그래서 감각하는(ποιεῖ τὴν αἰσθησιν, b34) 기체가 있지 않다는 것은 감각이 없지 않고서는 불가능하다. 실로 자신을 감각하는 것은 있지 않으며, 감각과 나란한 [그리고] 감각 보다 반드시 먼저 있는(πρότερον εἶναι, b37) [바로] 헤테론한 그 어떤 것이 있기 때문이다. 움직이게 하는 것은 움직여지는 것 보다 자연스레 먼저 있으므로 [그렇다]. 어떤 것도 덜함이 없이, 서로에 대해 이것들이 있다 라고 말하여진다면 말이다(1010b30-1011a2)”.

감각이 있으므로, 감각하는 기체가 있다. 자신을 감각하지 못하는 것이 감각의 속성이기 때문이다. 따라서 감각 보다 먼저 있는 헤테론한 것이 있

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

힘(뒤나뮌)으로 있는 것 (아리스토텔레스)

난 것이 필연적으로 진실하게 되며, 그 결과 모순(과 반대)들이 동일한 것에 동시에 속하게 될 것이다. 모든 것들은 반드시 진실이고 거짓일 것으로, 어떤 두 가지 의견이 동시에 같이 진실이거나 거짓이 될 것이기 때문이다. 반대되는 의견을 견지하는 자들이 서로 자신과 동일하지 않는 의견은 거짓이라고 여길 것이므로 그렇다. 그래서 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않게 될 것이다. 동일한 것로부터 반대들이 생성된다고 여겼던 이들은 ‘모순과 반대가 동시에 동일한 것에 속한다’고 말하기 때문이다. 실로, 있지 않는 것로부터는 어떤 것도 생성 될 수 없다면, 반대 양자 프라그마들이 같이 미리 그 동일한 것에 속해 있어야 할 것이므로 그렇다. ‘모든 것에 모든 것이 섞여 있다’ 라고 말하는 아낙사고라스, 그리고 ‘무엇이든 어떤 것에 부분으로 속해 있는 텅빔과 짝참 가운데 텅빔은 있지 않는 것인 반면 짝참은 있는 것이다’ 라고 말하는 엠페도클레스와 데모크리토스가 이들에 속한다. 프로타고라스도 마찬가지이다. 그래서 이들은 결국 ‘있으면서 동시에 있지 않을 수 없다’ 라는 논증의 그 전제를 거부한다.

그러나, 텔레스에 따르면, 있는 것은 뒤나뮌적인 것으로도 있고, 현실

다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

힘(뒤나뮌)으로 있는 것 (아리스토텔레스)

적인 것으로도 있기 때문이다. 그래서 어떻게 보면 있지 않는 것으로부터 생성 될 수 있는 반면 어떻게 보면 생성 될 수 없다. 나아가서 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수도 있다. 그러나 동일한 측면에서는 아니다. 동일한 것이 **뒤나뮌적**(δυναμει, 1009a34-35, **힘**)으로는 동시에 반대들일 수 있지만, 현실적으로는 그럴 수 없기 때문이다. 다시 말해 엔텔레키아(현실)의 측면에서는 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수는 없다- 동일한 것이 동일한 것에 동일한 측면에서 있으면서 동시에 있지 않을 수는 없다.

늘 상 그랬던 것처럼, 텔레스는 힘에 대한 설명에서도 플라톤의 그것으로부터 시작한다. 그져(μόνον, 1046a17)또는 잘(καλώς, a17)¹³¹⁾행하거나 겪는 힘으로부터 그의 '논증'은 출발하기 때문이다. 텔레스에 따르면, 첫 번째¹³²⁾

131)잘 행하거나 겪는 힘에는 그져 행하거나 겪기만 하는 힘이 포함되나, 그져 행하거나 겪기만 하는 힘에 항상 잘 행하거나 겪는 힘이 포함되는 것이 아니라는 것은 선명하다. 잘 행(생산)하는 것은 반드시 생산(행)하나, 그져 생산하기만(행하기만) 하는것은 꼭 잘 생산(εὖ ποιεῖν, 1046b28)할 필요는 없기 때문이다.

132)이러한 첫 번째 힘에 따라 알론한 모든 호모뮌모스한 힘들이 말하여진다. 호모뮌모스하게 말하여지는 힘들은 어던 동일한 에이도스 곧 첫 번째

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들 (김 익성)

힘(뒤나뮌스)으로 있는 것 (아리스토텔레스)

힘은 어떤 것 안에 그것의 변화(μεταβολή, 1046a11)와 쉽의 아르케에로서 그것과는 알론하게 있다. 자신 안에 자신과는 알론한 것으로서 들어 있는 힘에 의해 비로서 어떤 그것이 변하며, 그리고 이러한 힘들에 의해 그져 또는 잘 무엇을 행하거나 겪는 것은 알론한 것임이 분명하기 때문이다. 그 힘에 의해 변하는 그것은 무엇을 겪는 한편 소멸하지 않으려 하는, 또는 더 나빠지지 않으려-좋은 어떤 상태를 유지하려- 하는, 그러한 습성(ἕξις, 1046a13)을 지니므로 그렇다.

그런데 행함과 겪음(포이에인과 파스케인, a20)은 한편으로 하나이다. 행하는 힘이 겪는 힘을 지닐 수 있으며, 행하는 힘을 알론한 것이 지니므로서, 겪는 힘을 지니기 때문이다. 그러나 다른 한 편으로 행함과 겪음은 알론하다¹³³. 겪음 안에 행함이 있기 때문이다. 따라서 행하는 것이 겪는 것이 아니라, 행하는 것과 알론한 것이 겪는다. 보라! 기름을 지닌 것이 태워지며, 무엇이 빠져 버리는 것은 부서지지 아니한가. 나아가서 행하는 것 안에 겪는 것이 있기 때문이다. 예를들어 열 나는 것 또는 집 짓는 것 안에 열 받는 것 또는 지어지는 것이 있는 것처럼 말이다. 이 때문에 ‘자연적으

뒤나뮌스에 대해 있는 것이기 때문이다.

133)범주들에 나오는 행함과 겪음은 로고스 또는 프라그마에 있어 그 각각 어떤 연결도 있지 않은 고유한 범주들이라고 말하여진다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

힘(뒤나뒤스)으로 있는 것 (아리스토텔레스)

로 합쳐진 것은 어떤 것도 자기 자신에 의해 꺾어질 수 없다(193쪽).

이제, (행)하고 꺾는 이러한 힘은 로고스적인 것과 非 로고스적인 것으로 나뉘어진다. 변화의 어떤 아르케에는 영혼 아닌 것에 속하는 반면 어떤 아르케에는 영혼을 지닌 것에 속해 그 영혼의 로고스를 지니기 때문이다. 그래서 어떤 힘들은 로고스적이지 않는 반면 어떤 힘들은 로고스와 더불어 있다¹³⁴). 그런데 로고스(와 더불어)적인 힘은 반대(τῶν ἐναντίων, 1046b5)들을 생산하는 힘인 반면, 로고스적이지 않은 힘은 단지 하나의 결과 만을 생산하는 그러한 힘이다. 예를들어 열(非 로고스적인 힘)은 단지 덩게만 하는 반면 의술(로고스적인 힘)은 반대들인 병¹³⁵)과 건강을 생산하는 것처럼 말이다. 그러나 반대들은 동일한 것 안에서 결코 동시에 생기지 않으며, 그리고 영혼 안에 있는 로고스는 비록 같은 길에서는 아니지만 반대들 양자에 (ἀμφω, 1046b20, 兩者)적용되기 때문에, 로고스를 지님에 의해서 비로서 힘이 되는 앞서 그 양자를 생산한다. 따라서 그 양자를 동일한 것과 연결시키면서 영혼은 양자를 동일한 아르케에 의해서 움직이게 한다. 이 때문에 로고스에 따를 수 있는 힘은 로고스 없는 힘이 생산하는 것에 반대되는 것을

134)이 때문에 모든 생산하는 능력과 기교와 앎들이 힘이다. 이것들은 알려진 것들 안에 알려진 것들로서 있는 변화의 아르케에이기 때문이다.

135)병은 건강의 부재(ἀπουσία, 1032b4)라고 말하여진다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

힘(뒤나뫼스)으로 있는 것 (아리스토텔레스)

생산한다. 로고스에 의해서는 단지 한 방향의 아르케에만이 포함되기 때문이다. 그래서 로고스를 지님으로서 힘(예를들어 의술)을 생산하는 (의사의) 앞이 비로서 건강의 결여로서의 병의 반대 곧 건강을 생산한다. 건강(에이도스)로부터 (병의 반대인) 건강을 생산하는 것은 건강 그 자체를 생산하는 것이지만, 우연적으로 그 반대를 생산하기도 한다. 반대는 우선적으로 결여이며, 결여는 해태론한 것-건강과 병은 해태론한 것이다-의 제거이므로, 해태론한 것의 제거와 부정에 의해서 (병의 반대인) 건강과 (건강의 반대인) 병이 분명해지기 때문이다. 그러므로 앞(을 지니는 것)은 반대들 양자를 생산한다.

그러나 메가라 사람들처럼, 힘을 에네르게이아(활동)¹³⁶와 동일시하는 것은 불합리(ἄτονα, 1046b33)하다. 움직임 또는 생성을 제거 해 버리기 때문이다. 그들에 따르는 불 합리한 로고스들은 다음과 같다.

- ㄱ) 집 짓는 동안에만 목수는 목수이지, 집 짓고 >있지< 않으면 목수가 아니다. 목수는 쉬지 않고 계속 항상 집 짓고 있어야만 한다. 그래서,
- ㄴ) 쓰지 않을 경우, 기교를 지닐 수 없다. 집 짓는 기교를 목수가 쓰지 않고 >있을< 경우, 목수는 그 기교를 지니고 있지 않다. 집 짓고 있다가 잠시 쉬는 목수는 집 짓는 기교를 지니지 않을 것이기 때문이

136)에네르게이아가 주로(μάλιστα, 1037a31)움직임이라고 말하여진다.

힘(뒤나뒤스)으로 있는 것 (아리스토텔레스)

- 다. 따라서,
- ㄷ) 쉬고 있는 목수는 잊음에 의해서든, 어떤 것을 겪음에 의해서든, 시간이 지남에 의해서든, 그 기교를 잃어 버렸음에 틀림없다. 이제,
 - ㄹ) 일을 다시 시작한 목수는 집 짓고 (활동하고) 있으므로, 다시 그 기교가 목수에게 있다. 그 목수는 어떤 순간에 그 기교를 다시 배워 얻었음에 틀림없기 때문이다. 게다가,
 - ㅁ) 감각해야만 감각의 대상이 있다. 감각하지 않는다면, 차가움도 뜨거움도 달콤함도 가능한 감각 전체도 있지 않을 것이기 때문이다. 그래서,
 - ㅂ) 보고 있어야만 시력이 있으며, 듣고 있어야만 청력(聽力)이 있다. 보거나 듣고 >있지< 않는 동안에는 시력도 청력도 있지 않다. 게다가,
 - ㅅ) 날 때는 자연스레 시력을 지녔지만, 뒤에 눈 멀게 되었다가 다시 사람이 다시 자연적으로 시력을 회복한 사람은 한 낮에 여러 번 눈 멀 것이다. 시력을 잃었다가 다시 회복한 자는 동일한 사람이기 때문이다. 귀머거리도 마찬가지이다. 나아가서,
 - ㅇ) 생성되지 않는 것도 있거나 있을 것이다 라고 말하는 자는 거짓 말하는 자이다. 있지 않는 것은 있을 수는 없기 때문이다. 따라서,
 - ㅈ) 움직임과 생성은 있지 않다. 선 것은 항상 서고 앓은 것은 항상 앓기

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

힘(뒤나뮈스)으로 있는 것 (아리스토텔레스)

때문이다. 설 수 없는 것이 선다는 것은 불가능하므로 그렇다. 앉으면 서지 않기 때문이다.

츠)있는 것만 있고 있지 않는 것은 있지 않다. 있는 것은 다른 한 편으로 있지 않을 수 없고, 있지 않는 것은 다른 한 편으로 있을 수 없다. 알론한 범주들도 마찬가지로이다. 에네르게이아(활동)로 있을 때에만 뒤나뮈스(힘)가 있기 때문이다. 그래서 예를들어 선 자에게만 설 힘이 있고, 있는 자에게만 있을 힘이 있는 반면, 앉은 자에게는 설 힘이 없고, 있지 않은 자에게는 있을 힘이 없다. 그러므로 있는 것은 항상 있고, 있지 않는 것은 항상 있지 않으며, 선 것만이 항상 서고, 앉는 것은 항상 앉는다. 앉았다가 설 수 없고, 섰다가 앉을 수 없다 (213쪽). 그래서 움직임과 변화와 생성은 없다.

‘활동 하지 않는 힘은 없다’ 라고 말하는 메가라 사람들은 위와 같은 불합리한 로고스들을 지니게 될 것이다. ‘감각할 때만 감각이 있다’ 라고 말하는 프로타고라스도 메가라 사람들과 같은 선 상에 있다. 나아가서, ‘평행 사변형의 빗 변은 측정 될 수는(δυνατόν.....μετρηθῆναι, 1047b6-7)있겠지만 측정되는 것은 아니다’ 라는 보기를 들어가며, 이러한 자들은 ‘있을 수 있는 것은 있는 것이 아니다’고 할 것이다. 그러나 이것은 진실이 아니다. 이들은 있을 수 없는 것(τὸ ἀδύνατον εἶναι, 1047b8)을 고려하지 않기 때문이다. 있

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

힘(뒤나뮌)으로 있는 것 (아리스토텔레스)

는 것이 있을 수 있으려 하는 것을 막는 것도 있지 않지만, 있지 않을 것이 있지 않을 수 >있<으려 하는 것을 막는 것 역시 있지(οὐθέν κωλύει, b8)않으므로 그렇다. 있을¹³⁷수 >있는< 것에는 있을 수 있는 그 힘에 이미 에네르게이아(활동)이 속하므로, 있지 않을 수 없기 때문이다. 있을 수 있으면, 이미 필연적으로(ἀνάγκη, 1047a15)있기 시작할(ἐνδέχεται, a26)것이므로 그렇다.

그래서 있는 A로부터 반드시 B가 있다면, 있는 A의 ‘있을 수 있음’으로부터 반드시 B도 있을 수 있다는 것이 분명하다. 있을 수 있는 것이 필연적으로 있는 것은 아니라면, 있을 수 있는 것이 있을 수 있지 않으려는 것을 막는 것은 어떤 것도 있지 않기 때문이다. A를 있을 수 있는 것(τὸ δυνατὸν εἶναι, 1047b11)이라고 해 보자. A는 있을 수 있는 것이기 때문에 A와 B 그 어느 것도 있을 수 없다는 것이 잇따르지는 않는다. B는 필연적으로 있으나, 있어 올 수 없었을 것이기 때문이다. 그런데 A를 있을 수 없는 것이라고 해 보자. 만약 A가 필연적으로 있을 수 없는 것이라면, B도 필연적으로 있을 수 없는 것으로 있을 것이다. 그러나 A는 있어 올 수 있었다. 그래서 B도 그렇다. 그래서 있는 알파로부터 베타가 있기 때문에, 알파가 있을

137)‘있을’ 대신에 ‘있을’ 또는 ‘움직일’ 또는 ‘설’ 또는 ‘생성될’ 또는 ‘측정될’ 등 등을 집어 넣을 수 있다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들 (김 익성)

힘(뒤나뮌스)으로 있는 것 (아리스토텔레스)

수 있는 것이라면 베타도 있을 수 있는 것이다. 그리고 있을 수 있는 것이 아닌 알파 베타의 그러한 상태에서부터 베타도 그러하다면, 알파 베타도 있을 수 있는 것이 아닐 것이다. 그래서 있을 수 있는 것 알파로부터 반드시 베타가 있을 수 있고, 마찬가지로 알파가 있다면 베타도 반드시 있다. 있을 수 있는 것은, 필연적으로 있는 베타이기 때문이다. 알파가 있을 수 있다면 알파가 있을 수 있는 것으로 있어 왔을 때 그렇게 반드시 있다. 따라서 있을 수 있는 것도 있다. 이런 식의 논증으로 텔레스는 가능한 >있음<을 확보한다.

그러나 어떤 힘을 지니려면, 다시 말해 어떤 것이 있을 수 있으려면, 있을 수 있기 전에, 먼저 활동해야(προειρηγήσασθαι, 1047b33)한다. 텔레스에 따르면, 1)감각을 지니는 것처럼 어떤 힘을 태어 날 때부터 지니기도 하지만, 한편으로 2)플루우트를 부는 힘처럼 습관(τῶν ἔθει, 1047 b32)으로부터 어떤 힘을 지니기도 하며, 한편으로 3)기교들처럼 배움으로부터 어떤 힘을 지니는 등, 세 가지 길로 힘을 지닌다-있을 수 있다. 이 세 가지 가운데 습관과 로고스로부터의 힘은 지녀지기 이전의 활동에 의해서 오지만, 태어날 때 지니는 힘과 그리고 겪기만 하는 힘들에 있어서는 그렇지 않다.

그런데 ‘할 수 있음’은 규정된 알론한 것들이 어떤 것을 언제 어떻게 할

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

힘(뒤나뮌)으로 있는 것 (아리스토텔레스)

수 있는 것이었고, 로고스에 따라서 움직이게 할 수 있는 알론한 것들의 그 힘들은 로고스와 더불어 힘인 반면 로고스적이지 않게 움직이게 할 수 있는 그 힘들은 로고스적이지 않는 힘이었다. 나아가서 로고스적이지 않은 힘들은 영혼을 지닌 것과 영혼을 지니지 않은 것 이 양자에 있을 수 있는 반면 로고스적인 힘들은 영혼을 지닌 것 안에 반드시 있는 것이었다. 또한 로고스적이지 않는 힘과 연관되어 행하는 것과 겪는 것이 그 힘의 적절한 길에 이루어질 때, 하나는 반드시 행해야 하며 다른 하나는 반드시 겪어야 하는 반면, 로고스적인 힘들에 관련되어서는 반드시 그런 것은 아니었다. 로고스적이지 않는 힘들은 단지 하나만을 행하는 반면 로고스적인 것들은 반대를 행(생산)하기 때문이었다. 그러나 동시에(*ἀμα*, 1048b9) 반대들을 행할 수는 없었다.

그렇다면 로고스적인 힘들이 행하고 겪으려 할 때, 행하고 겪도록 하는 헤테론한 어떤 것이 반드시 있어야만 한다. 그래야만 로고스적인 힘이 활동할 수 있을 것이기 때문이다. 따라서 힘이 실현되(활동하)기 위해서는 헤테론한 그 어떤 것이 반드시 있어야만 한다. 그것이 바로 욕망 또는 선택(*ὄρεξις ἢ προαίρεσις*, 1048a11)이다. ‘할 수 있는 것’으로서 속해 있어, 겪으려 할 때 마다, 반대되는 두 가지 것 가운데 어느 하나를 주로 욕망해서 그것을 행하기 때문이다. 그러하기 때문에 힘을 지니는 것이 욕망 할 때 마다, 욕

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

활동하고 있는 것(우시아, 아리스토텔레스)

망한 그것을 로고스에 따라 모든 것을 할 수 있는 것이 행한다. 그런데 겪음이 현재 할 때는 겪음을 지닌 채 행한다. 그렇지 않고서는 행할 수 없다. 그리고 어떤 습성도 그 행함을 방해하여 결코 제한하지 않는다. 힘이 행사되고 있기 때문이다. 그러나 모두 그런 것은 아니다. 외부적인 방해가 물리쳐지는 때에 있어서만 그러할 것이기 때문이다. 그래서 어떤 것도 동시에 두 가지 것 또는 반대되는 것을 탐욕 또는 충동에 의해서 행하지 않는다. 그것들을 동시에 행하는 힘은 있지 않기 때문이다.

그렇다면, 어떤 힘을 지니려면, 곧 있을 수 있기 위해서는, 그 힘을 지니기에 앞서 먼저 활동해야 하고, 그러기 위해서는 욕망해야 한다. 따라서 힘과 헤태론한 그 무엇, 곧 활동(에네르게이아)가 먼저 있어야만 한다. 그리고 활동은 힘과 같은 그러한 것이 아니라, 그 힘에 속하는 하나의 프라그마(τὸ ὑπάρχειν τὸ πράγμα, 1048a31, 사태)이다.

6-2-3-1)에네르게이아가 힘 보다 먼저 있다-우시아(실체)이다.

그러나 (활동)에네르게이아는 정의(ὄρον, 1048a36)되는 것이 아니라, 유비(τὸ ἀνάλογον, a37)적으로 설명되는 것이다. 그래서 '걸음(에네르게이아)이 걸을 수 있음에 대해 있듯이, 봄은 '눈을 감았지만 시력을 지남'에 대해 있으며, 질료로부터 벗어난 것은 질료에 대해 있고, 작업된 것은 '아직 작업

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

활동하고 있는 것(우시아, 아리스토텔레스)

되지 않는 것'에 대해 있다' 라고, 그리고 '에네르게이아는 힘에 대해서는 움직임으로 있고, 질료인 것에 대해서는 실체인 것으로 있다' 라고 말하는 것으로 만족해야 한다.

나아가서 '보다'와 '생각하다'는 에네르게이아이지만 '살다'와 '잘 살다'와 '행복하다'와 '살 빼다'와 '걷다'와 '집 짓다' 등은 에네르게이아가 아니다. '보다'와 '생각하다'를 제외한 모든 것은 끝 없는(ἀτελής, 1048b30) 움직임인 반면 '보다'와 '생각하다'는 그 끝이 속해(ἐνπάρχει, b23) >있는< 움직임이기 때문이다. 예를들어 살면서 동시에 살았지 못 하므로, '살다'에는 끝(τὸ τέλος, b18)이 속하지 않는 반면, '보다'와 '생각하다'는 보면서 동시에 보았고, 그리고 생각하면서 동시에 생각했던 식으로, 그 끝이 '보다'와 '생각하다'에 속하기 때문이다. 그리고 텔레스는 바로 이러한 끝이 속해 있는 움직임을 바로 실천(ἡ πράξις, b23)이라고 함으로서 실천을 목적(끝) 없는 움직임을으로부터 떼어 낸다. 다시 말해서 움직인다고 해서 모두 실천하는 것은 아니라는 말이다. 움직임이 그것을 위해 있는 그 끝(목적)이 문제의 그 움직임을 속해야만 실천이 가능하기 때문이다.

뿐만 아니라, 이러한 에네르게이아(활동)는 힘 보다 먼저이다. 그런데 모든 때에(ὅποτεῦν, 1049a1) 뒤나뮈스(힘)으로 있는 것은 아니므로, 힘으로 있

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

활동하고 있는 것(우시아, 아리스토텔레스)

을 때와 힘으로 있지 않을 때가 관 가름 돼야 한다. 예를들어 흉상의 질료는 흙이 아니라, 흙으로 된 낫쇠이듯이, 사람의 힘-힘은 질료와 흡사하다-은 흙도 아니며, 씨앗도 아니라, 변환(μεταβάλλειν, 1049a15)씨앗이다. 그런데 변환 씨앗에는 행사되는 의지를 안 밖에서 방해하는 어떤 것도 있지 않으며, 더 이상 덧 붙혀지거나 제거되거나 변할 것도 없다. 다시 말해 각기 것에 행사되는 의지가 안 밖에서 막히지 않고, 그리고 더 이상 각기 것이 가감 변화되지 않을 때, 각기 것은 자신에 ‘궁극적인 것 또는 현실적인 것’의 힘이다. 발아(發芽)된 씨앗이 사람의 힘이듯이 말이다. 이런 씨앗은 흙으로 된(γῆινον, a20)낫쇠와도 같다. 흉상(胸像)의 질료인 낫쇠처럼 말이다. 씨앗도 흙으로부터 된 것이다-변한 것이다.

바로 이러한 힘으로 있을 때, 그 힘보다 에네르게이아가 먼저(πρότερον, 1049b5)다. 그러나 ‘먼저’는 여러 가지로 규정되어 말하여지므로(137쪽), 에네르게이아 역시 뒤나뮈스 보다 여러 측면에서 ‘먼저’일 것이다. 말하여졌듯이, 알론한 것 안에 알론한 것으로 있는 변화의 아르케에일 뿐 아니라, 힘은 움직임과 쉼의 전체적인 모든 아르케에이다. 그러나, 힘과 류적으로 동일하긴 하나, 힘처럼 알론한 것 안에 알론한 것으로서 있는 것이 아니라, 동일한 것 안에 동일한 것으로서 있는 자연-그래서 자연은 자기 자신 안에서 생성된다-역시 움직임의 아르케에라고 말하여진다. 그래서 이러한 힘과

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

활동하고 있는 것(우시아, 아리스토텔레스)

자연 보다 에네르게이아는 로고스와 실체에 있어서는 항상 먼저이다. 그렇다고 시간에 있어서 항상 먼저라는 것은 아니다. 나중일 수도 있기 때문이다.

로고스에 있어서 먼저라는 것은 분명하다. 활동하기 시작할 수 있는(δυνατόν, 1049b13) 것이 첫 번째로 있을 수 있는 것이 때문이다. 예를들어 집 짓기 시작 해야 집 지을 수 있는 것이고, 보기 시작 해야 볼 수 있는 것이기 때문이다. 따라서 활동의 로고스와 인식(τὴν γνώσιν, 1049b17)은 힘의 인식 이전에 반드시 있어야 한다.

시간에 있어서는 활동이 힘 보다 먼저이거나 또는 먼저가 아니다. 수적으로 동일한 활동이 아니라, 종적으로 동일한 활동은 힘 보다 먼저이다. 그러나 이미 활동하고 있는 이 사람과 저 곡식과 봄 보다 아직 활동하고 있지 않고 힘으로만 있는 사람과 곡식과 봄인 질료와 씨와 볼 수 있음이 시간에 있어서는 먼저이다. 그런데 생성의 경우에는 활동하고 있는 헤태론한 것이 시간에 있어 먼저이다. 활동하고 있는 것은 힘으로 있는 것으로부터 활동하고 있는 것에 의해서 항상 생성되기 때문이다. 예를들어 사람은 사람으로부터, 그리고 음악은 음악에 의해서 생성된다. 생성되는 것은 그것으로부터 생성되는 바로 그것과 종적으로 동일하므로 그렇다(235쪽).

우시아(실체)에 있어서는 에네르게이아가 뒤나뮈스 보다 항상 먼저다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

현실로 있는 것(우시아: 아리스토텔레스)

첫째, 생성에 있어 늦은 것이 에이도스와 실체에 있어서는 힘으로 있는 것 보다 먼저이기 때문이다. 예를들어 남자 어른(ἀνὴρ, 1050a5)은 아이 보다 실체와 에이도스에 있어 먼저이며, 사람(ἄνθρωπος, a6)은 씨앗 보다 실체와 에이도스에 있어 먼저이다. 남자 어른과 사람은 에이도스를 지니지만, 아이와 씨앗은 자신의 에이도스를 현실적으로 지니지 못하기 때문이다.

둘째, 모든 생성은 자신이 그것을 위해 있는 끝과 시작(아르케에)을 향해 나아가는데 그 끝이 바로 활동이며, 그리고 이 끝을 위해 힘이 요구되기 때문이다. 예를들어 생물은 시력을 지니기 위해서 보는 것이 아니라, 보기 위해 시력을 지니며, 마찬가지로 집 짓기 위해서 사람은 집 짓는 기교를 지니고, 이론을 형성하기 위해서 이론을 형성하는 기교를 지닌다.

셋째, 힘은 질료이며, 질료는 에이도스에 도달해야 하는 것이기 때문이다. 에네르게이아로 있을 에이도스 안에 질료는 있다. 심지어 자신들의 움직임이 끝인 그러한 것들의 경우에도 이와 같다. 다 가르쳤을 때 자연스레 그 끝이 이루어지는 것처럼-자연도 그렇다-말이다. **에르곤**(τὸ ἔργον¹³⁸), 1050a21)이 그 끝이며, **에네르게이아**(활동)가 그 에르곤이기 때문이다. 그래서 에르곤(작용)으로부터 온 에네르게이아 라는 이름은 **엔텔레케이아**(ἐντελέχεια, a23, 현실)로까지 확장된다(8쪽). 그런데 시력의 경우에는 그

138)‘활(活)’, ‘작용(作用)’, ‘기능(技能)’ 등으로 옮겨질 수 있으리라.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

현실로 있는 것(우시아: 아리스토텔레스)

시력의 사용(ἡ χρῆσις, a24, 쓰임새)이 궁극적인 반면 집 짓는 경우에는 생성된 것이 궁극적인 것이다. 이 경우 그러나 하나는 봄(활동)이 그 끝인 반면 다른 하나는 힘 이외의 알론한 것이 그 끝이라는 것에서 보아 알 수 있듯이 그것들에 끝이 있다는 점에서는 같다. 집 짓는 활동 또는 작용은 집 지어지고 >있음< 안에서 실현되며, 생성되고, 그리고 집과 동시에 있기 때문이다. 이처럼 활동은 행 함 안에(ἐν τῷ ποιούμενῳ, a31)있다. 나아가서 일반적으로 움직임은 움직이고 >있는< 것 안에 있다. 그러나 이 경우 에르곤(작용)은 에네르게이아(활동)과 나란히 알론한 어떤 것으로서 있는 것은 아니다. 에네르게이아는 그러한 것들 안에 속하기 때문이다. 예를들어 ‘봄(보는 활동 또는 작용)’은 ‘보(고 >있<)’에 속하며, 이론(활동 또는 작용)은 이론 형성에 속하고, 생명은 영혼 안에 속한다. 행복도 마찬가지로 영혼 안에 속한다. 행복은 일 종의 생명인 것이기 때문이다. 따라서 우시아(실체)와 에이도스가 에네르게이아라는 것은 분명하다.

따라서 에네르게이아는 실체에 있어서 뒤나뒤스 보다 먼저라는 것이 분명해진다.

이처럼, ‘영혼의 행하고 겪는 힘이 바로 있는 것이다’ 라는 플라톤의 있는 것에 관한 정의(로고스)로부터 텔레스는 ‘힘도 있지만 그 보다 현실(활

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

동이 먼저 있다' 라는 '로고스'로까지 나아간다. 활동하는 현실이 먼저 '있는' 이유는 힘인 그것의 현실(끝) 안에 활동이 있기 때문이다. 그래서 활동을 통해서 마지막으로 실현되고 있는 그 끝이 이 바로 잠재적인 그것의 현실이다. 따라서 먼저 있기 때문에 활동과 현실은 우시아(실체)이다. 우시아는 가장 먼저 있는 것이기 때문이다. 그렇다면 아리스토텔레스는 잠재적으로 있는 것 보다 먼저 있는 저 활동하는 엔텔레케이아(현실)을 우시아(실체)라고 함으로서, 힘을 '토 온(있는 것)' 이라고 정의한 플라톤보다 한 걸음 더 나아 간 듯하다.

그런데, 텔레스에 따르면, 에네르케이아 그것은 움직임 일반과 구분된다. 비록 그것으로 인하여 알론한 것들이 움직이거나 움직여지고 있기는 해도 말이다. 그리고 에네르케이아 그것은 엔텔레케이아(현실)이며, 무엇 보다 먼저 있다 우시아이다. 마찬가지로 플라톤 역시 (우시아)있는 것을 움직임 일반과 구분한다.

6-3) 있는 것은 움직여져 왔으나 움직이지 않으며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

이 정의는 힘 이라는 플라톤의 앞 선 정의₁에 이어지는 정의₂로서, 감각적인 몸만을 우시아(존재)로 보는 거인들이 동의 할 그 '정의₁'을 근거로 해 내려진 '정의₂'이다. 그래서 이러한 '정의₂'는 몸을 생성되는 것으로 보며, 에

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

이도스를 우시아로 보는 친구들 뿐만 아니라, 그 거인들도 동의할 수 있을 그런 정의이다. 만약 동의한다면, 거인(유물론자)들과 친구(관념론자)사이의 전쟁은 종식될 것이다. 모두 '정의₁'과 '정의₂' 등에 만족 할 것이기 때문이다¹³⁹). 그렇다면 '정의₁'에 '정의₂'가 어떠한 관련을 맺는가?

'정의₁'에 따르면, 있는 것은 힘이다. 그래서 있는 모든 것은 이러한 힘을 자신의 자연으로 지니(ἔχει, 247d2)고 있다. 그 힘을 통해서 있는 것이다 (169쪽). 그런데 이러한 힘은 아주 미세하게라도 헤태론한 무엇을 행 하거나 겪는 힘이었다. 그래서, 있다면 무엇을 하고 >있<거나, 겪고 >있<다. 그러나 감각적인 몸 안의 감각적이지 않는 영혼(의 덕들)이 이러한 힘을 지닌다. 이제 '정의₂'에서는 이러한 행함과 겪음을 영혼의 인식(γνώσις, 248e3)이라고, 그리고 행하거나 겪는 이러한 인식은 움직이거나 움직여지는 것과 동일하다고 말하여진다.

“나아가서 영혼은 인식하고 우시아(존재)는 인식된다는 것에 (우리 친구)들이 동의할런지 그들로부터 보다 선명하게 우리에게 반드시 배워져야 하네: 엘레아 님선이.

그렇다고 그들은 주장합니다: 테아이테토스

무엇? 인식한다는 것 또는 인식된다는 것은 행하는 것인가 또는(ποίημα ἢ πάθος, 248d5)겪는 것인가? 또는 이 양자인가? 또는 하나는 겪는 것이지만 하나는 헤태론한

139)물론 소피스테스 편의 플라톤은, 이 두 정의 말고도, 이 정의들에 이어지는 세 번째 정의도 내린다. 그러나 이 세 번째 정의는 잠시 후에 다루어질 것이다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

(행하는) 것인가? 또는 이런 헤태론한 모든 것 중에서도 어떤 헤태론한 것도 아닌가?

말해 보게나: 엘레아 낫선이

이런 헤태론한 것들 가운데 어떤 헤태론한 것도 아니라는 것은 분명합니다. 앞서서 말한 것들에 반대되기 때문입니다. 테아이테토스

이해하네. 요것일세. 인식하는 것이 만약 어떤 것에 행하는 것이라면, 인식 할 때 우리들이 반드시 겪는다는(παύειν, 248e1)것이 잇따를 것이네. 그래서 인식에 의해서 우리가 우시아(실체)를 인식 할 때에도, 동일한 로고스에 따라, 겪는 것을 통해 움직여지는 한, 인식된다는 것이 잇따르네. 쉬는 동안에는(περὶ τὸ ἡρεμῶν, e4)인식되지 않을 것라는 말일세: 테아이테토스(소, 248c11-e5)”

그래서 인식은 논리(로기스모스)를 통해서 우리가 있는 우시아와 관계하는 영혼과 교통(κοινωνεῖν, 248a11)과의 교통이며, 이러한 교통은 마주치는 어떤 것에서 오는 힘으로부터 겪고 행하는 것이다. 나아가서 인식되는 것은 실체이며 인식하는 것은 영혼인 것과 마찬가지로, 감각되는 것은 몸이며 감각하는 것은 영혼이므로, 그 교통은 우시아와 영혼 뿐만 아니라 영혼과 몸 사이에서 이루어진다(132쪽). 이러한 인식의 함과 됨 요것이 하고 겪는 힘의 움직임에 연관된다. 움직여지는 한 인식되며, 움직이는 한 인식하기 때문이다. 나아가서 인식할 때(ὥς, 248d10)인식된다. 인식함과 인식됨은 인식하면서 인식되는 것도 아니요, 인식한 후에 인식되는 것이 아니기 때문이다. 따라서 움직이고, 움직여지는 한, 영혼은 인식하고 우시아는 인식된다. 이렇게 함과 됨은 서로에 분리되어 일어나는 것이 결코 아니다¹⁴⁰).

140)(행)함과 겪음은 한편으로 하나이지만 한편으로 하나가 아니다 라는 텔

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

이러한 움직임과 생명과 영혼과 분별력(φρόνησις, 248e7)이 '있는 모든 것(τῷ παντελῶς ὄντι, 248e7-249a1)'¹⁴¹에 두루 있지 않을 수 없다. 있는 어떠한 것이 살지도 분별하지도 못함에도 불구하고 거룩하며 신성한 수는 없는 것이며, 그리고 거룩하며 신성한 것이 누우스를 지니지 않거나 움직이지 않을 수는 없기 때문이다. 그래서 누우스와 생명은 분리 될 수 없다. 그런데 누우스와 생명은 영혼 안에 있다. 그렇다면 '영혼을 지니는 것은 움직이지 않는다' 라고 말하는 것은 非 로고스적이다. 그래서 움직여짐과 움직임은 있다. 따라서 '있는 것은 힘' 이라는 것은 힘을 지니고 >있는< 그것이 움직이고 움직여진다는 것을 뜻한다.

그러나 만약 모든 것이 흐름일 뿐이고, 움직이거나 움직여지고 >있는< 것이라면, 움직이지 않는 것은 있는 것으로부터 빠질(ἐξαίρησομεν, 249b10) 것이다. 그래서 결국 모든 것이 멈춤과 분리된 결과 동일한 것에 관해 동일한 측면에서 어느 때든 동일(ὡσαύτως, 소., 249b12)할 수 없을 것이다. 움직임을 지니는 것은 같은 상태로 머무르려하지 않는 반면 쉬는 것은 같은 상태(ἀμαλότητι, 티., 57e7)로 머무르기 때문이다. 더구나 동일한 것들 없이는 결코 누우스가 있을 수 없다. 누우스는 동일한 것을 바라 보기 때문이다. 그

레스의 로고스(179-180쪽)를 참조하라.

141) '완전하게 있는 것'이라고 옮기지 않았다(121쪽).

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

그러나 누우스가 있다. 그러므로 움직임도 있고, 멈춤도 있다. 따라서,

그래서, 만약 에이도스가 생성이 아니라 있는 것이라면, 그러나 움직임도 있고 쉬도 있다면, ‘친구’들이 말하는 것과는 달리, 있는 것은 움직이지 않은 것이 결코 아니다. 움직임 역시 있기 때문이다. 그러나 움직임 그것이 있는 것 그것은 아니다. 바로 이 지점에서 소피스테스 편의 엘레아 낯선이는 친구들의 ‘존재론’을 수정(修正)한다. 이렇게 수정된 로고스 중의 하나가 있는 것에 관한 그의 이 ‘정의’, 곧 ‘있는 것은 움직여져 왔으나 (지금은) 움직이지 않는 것이다’이다. 있는 것은 움직임 그 자체도 아니요, 쉬 그 자체도 아니지만, 움직임도 있고, 쉬도 있다. 그리고 움직임과 쉬 이 양자는 그 시제(時制)에 의해 한정된다. ‘움직여 오고 있었지만, (지금은) 움직이고 있는다’ 라고 말이다. 움직임은 주욱 있어 왔다. 그리고 지금 움직이는 것은 아니다.

“.....이 때문에 에이도스를 하나 또는 여럿이라고 말 하면서, 모든 것을 정지해 > 있다<(ἔστηκεν, 249d1)라고 말하는 것은 결코 인정되서는 안되며, 또 있는 모든 것은 움직이고 >있다< 라고 말하는 것에도 결코 귀 기울여져서는 안되네. 그래서 어린이가 기도하는 심정으로, 있는 모든 것은 움직이지 않음과 움직여져 왔음(ἀκίνητα καὶ κενωμένοι, 249d3)이 양자를 함께 지닌다 라고 말해야 하는 것처럼 여겨지네: 엘레아 낯선 이.

가장 진리: 테아이테토스(249c10-d5)”

그러나 있는 것의 우시아를 이렇게 규정하다 보면, ‘량’적으로 규정 할

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

때 부딪혔던 것과 같은 어려움에 직면한다. 차가움과 따스움 등 반대되는 두 가지가 있다면, 그리고 있음이 양자적으로 그 두 가지 것에 걸린다면, 첫째, 만약 있음이 그 두 가지 것과 헤태론하다면, 그 양자는 ‘같이’ 있을 수 없을 것이나, 둘째, 동일하다면 그 두 가지 것은 둘이 아니라 하나일 것이라는 어려움을 양적인 규정의 경우에 겪는 반면, 질적인 규정의 경우에는 가장 반대되는 움직임과 쉬에 걸리는 있음이 동일해서, 움직임과 쉬이 ‘같이’(ὁμοίως, 250a11) 있다면, 움직임이 쉰 것이고 쉬이 움직일 것이다 라는 어려움을 겪기 때문이다. 그래서 있는 것을 움직임과 쉬에 함께하는 양자적인(συναμφοτέρον, 250c3) 것이 아니라, 비록 이 양자를 둘러 쌓기는(περιεχομένην, 250b8) 해도, 움직임과 쉬에 나란한(παρὰ, 250b7) 헤태론한 세 번째 것으로 전제해야만 한다. 그렇다면 있는 것은 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다(τὸ ὄν οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται, 250c6-7).

따라서 우시아에 관한 ‘정의₂’는 ㄱ) ‘ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκίνημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρα λέγειν(소., 249d3, 있는 모든 것은 움직여져 왔으나 움직이지 않는다.)’와 그리고 ㄴ) ‘τὸ ὄν οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται(소., 250c6-7, 있는 것은 쉬어 오는 것도 아니며 움직여지는 것도 아니다)’로 이루어진다. 그러나 ‘있는 것은 힘이다’ 라는 ‘정의₁’과는 달리, ‘정의₂’에는 있

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

는 것과 움직임과 쉽(정지) 이라는 세 가지 에이도스가 주어지면서, 움직이고 >있<거나 쉬고 >있는< 그 시간(시제, 時制)이 한정된다. ‘ㄱ’의 움직임은 ‘완료’이지만 쉽은 ‘현재’인 반면 ‘ㄴ’의 움직임은 ‘현재’이지만 쉽은 ‘미완료’이기 때문이다¹⁴²⁾. 따라서 ‘정의₂’에는 ‘시간’이 그 규정의 아주 주요한 요소로 끼어 든다. 이제 ‘정의₂’의 ‘ㄱ’과 ‘ㄴ’을 이어 보자. 있는 것은 어느 한 때 뿐 아니라, 주욱 쉬지 않고 움직여져 왔던 것이나, 다시 말해 쉬어 오는 것이 아니었으나, (지금은) 움직여지는 것도 아니요, 움직이는 것도 아니다.

바로 이러한 정의는 있는 것은 움직임과 쉽 이 양자가 아니라는 것을 보여준다. 그러나 이것으로부터 또 다른 어려움 아니 더 많은(ἐν πλείονι, 250e3)어려움¹⁴³⁾이 생겨난다. 만약 (주욱 있어 왔던) 쉽과 (하거나 꺾는) 움직임이 아니라면, 우시아는 이 양자 밖에서 돌출(突出)해야 할 것이나, 있는 것이 이 양자 밖에서(ἐκτός, 250d2)돌출한다는 것은 가장 크게 불 가능하기 때문이다. 그러면 이 어려움을 어떻게 풀 것인가? 플라톤에 따르면, 이러한

142)이러한 시간적인 연관을 나는 117쪽의 도표 15에서 이미 그렸다.

143)이러한 어려움은 량적인 측면에서 있는 것을 규정할 때의 어려움과 그리고 질적인 측면에서 있는 것을 규정한 ‘정의₁’과 ‘정의₂’의 어려움과 그 맥락을 같이 하는 어려움이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

소피스테스를 정의할 때 쓰인 방법(147쪽)을 통해서 해소된다. 여러 하위 종들로 나누어 가는 과정의 끝에서 획득할 수 있는 그 정의를 통해 소피스테스가 무엇임 알아 냈듯이, 움직임과 쉼과 있는 것 등 가장 큰 류(또는 종)들을 분간 해 나누어 가는 과정의 끝에서 얻어지는 있(지 않)는 것에 관한 정의를 통해 있(지 않)는 것이 무엇임을 알 수 있으며, 있(지 않)는 것에 관한 이러한 앎을 통해서 움직임과 쉼이 서로에 대해 맺는 ‘관계’가 드러나기 때문이다. 소피스테스의 정의에서는 하위 종들이 나뉘어진 반면 있(지 않)는 것의 정의에서는 가장 큰 류들이 나뉘어 진다는 것만이 다를 뿐, 이 두 정의는 동일한 방법을 통해서 얻어진다. 물론 여기 가장 큰 류나 거기 하위 종들은 모두 전제된다. 따라서 소피스테스를 정의 하는 방법은 있는 것을 정의 하는 방법인 여기의 변증법의 하위 변증법이라고도 말하여질 수 있으리라.

“동일한 종(είδος, 253d1)을 해태론한 (종)으로 이끌지 않고, 해태론한 종을 동일한 종으로 이끌지 않으면서, 류적으로 나누는 것이 바로 우리가 변증적인 앎(τῆς διαλεκτικῆς)이라고 말하는 것이 아니겠나?: 엘레아 낫선이

예 우리는 (그렇게) 말합니다: 테아이테토스

그렇다면 분리해 놓인 그 여럿 모두에 두루 퍼진 하나 이테아 각 각, 그리고 하나 이테아에 의해 밖으로 둘러쌓인 서로에 해태론한 여럿(이테아들), 그리고 다시 여럿의 전체들을 하나로 두루 연결하는 하나(이테아), 그리고 전적으로 분리된 여러(이테아), 이것을 선명하게 인지하는 자는 각 각(이테아)가 어떤 길로 교통할 수 있는 지를 류적으로 분간하여 하는 것이라네: 엘레아 낫선이.

전적으로: 테아이테토스

그러나 깨끗하고 올바른 철학자를 제외한 알론한 어떤 자에게 이러한 변증술(τό

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

διαλεκτικόν, 253e4)을 당신이 허용하는 것은, 내가 보기에, 안될 것이오: 엘레아 낫선이 어떻게 알론한 자에게 허용할 수 있으리오: 테아이테토스(소, 253d1-e7)”

따라서 있는 것의 이데아(τῆς τοῦ ὄντος.....ἰδέα, 254a8-9)에 관한 정의는 여러 이데아들을 잘 분간해서 나누어 가는 방법을 통해서 얻어진다. 그런데 지금까지 플라톤에 의해서 주어진 있는 것에 관한 로고스(정의)는 두 가지-하나는 ‘힘’이었고, 다른 하나는 ‘움직여져 왔으나 움직이지는 않는다는 것’과 ‘쉬어 온 것도 아니며 움직여지는 것도 아닌 것’-였다. 이제, 이 두 로고스는 고리처럼 서로 이어지면서 이와는 또 다른 정의들로 나아간다. 변증적인 방법을 통해서 말이다. 그리고 이런 변증적인 방법은 여기 소피스테스 편뿐만 아니라, 파르메니데스 편에서도 쓰여진다. 그리고 동일한 정의(로고스)가 나온다. 그런데 형이상학 제에타 편의 아리스토텔레스가 우시아(실체)를 정의하기 위해 쓴 방법 역시, 여기 소피스테스 편과 마찬가지로, 종들로 나누어가는 방법이었다. 그리고 그 방법을 통해 그는 ‘우시아는 맨 끝 차이(에이도스)이다’ 라는 정의에 도달한다(147쪽).

그렇다면, 형이상학 제에타 편의 텔레스처럼, 플라톤은 ‘토 온(있는 것)’에 관한 어떠한 최종적인 정의에 도달했는가? 이어지는 플라톤의 그 정의에 다다르기 전에, 나는 파르메니데스 편에 나온 ‘시간’에 관해 간략히 말할 것이다. 두 번째 정의에서 밝혀졌듯이, 플라톤의 ‘토 온(존재)우시아’는 시간과 밀접한 연관을 맺기 때문이다¹⁴⁴(8쪽).

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

“있음(에이나이)은 현재 시간에(μετὰ χρόνου, τοῦ παρόντος, 파., 151e8)우시아(실체)를 나누어 지님과 알론한 무엇인가? 있어 음(τὸ ἦν, 152a1)은 지나간 시간에, 그리고 ‘있을’은 닥아 올 시간에 우시아를 나누어 지님이 공통적인(κοινωνία, a2)것처럼 말일세 (: 파르메니데스)

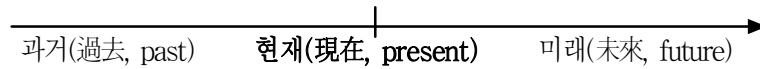
공통적이기 때문입니다:(아리스토텔레스).

따라서 에이나이(있음)를 나누어 지니면, 시간을 나누어 지니네:(파르메니데스)

물론입니다:(아리스토텔레스)(파., 151e7-152a3)”

6-3-1) 시간

있는 하나가 나누어 지니는 시간¹⁴⁵⁾은 어느 때(τοῦ ποτέ, 155d2)와 그 이후(τοῦ ἔπειτα, d2)와 지금(ἴδν, c7)으로 구분된다. 그러나 이러한 세 구분을 아래 그림의 구분(도표 23-1)으로만 받아 들이면 곤란(困難)하다. 플라톤의 파르메니데스는 시간의 직선적인 구분만을 나타내지는 않기 때문이다. 나아가서 그 다음 그림의 구분(도표 20-2)으로만 받아 들여서도 안될 것이다. 비록 현재가 직선 상의 어느 한 점에만 속하는 것이 아니라, 과거이든



(도표 24-1 단절된 직선적인 시간 구분)

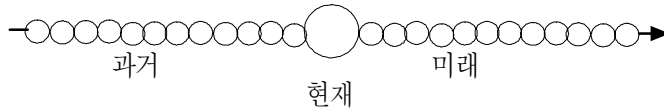
144) 꿈 속에 있는 것과 같은 ‘공간’에 대해서는 12쪽에서 너무도 간략하게 나는 말했다.

145)시간(χρόνον, 티., 37d7)은 영원을 닮은 수적인 둥근 움직임이다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

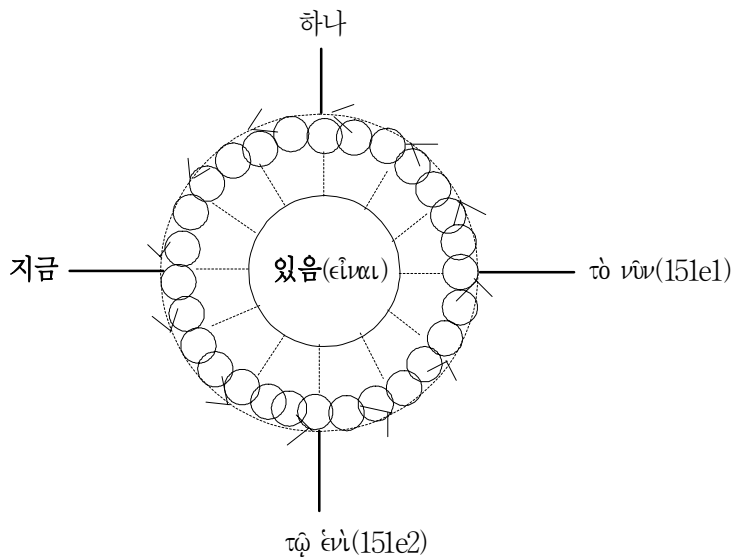
(김 익성)

(플라톤)
움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.



(도표 24-2 단절되지 않은 직선적인 시간 구분)

미래이든, 직선의 모든 점에 있긴 해도 말이다. 이러한 시간 구분들은 나아
(πορευομένου, 152a3-4)가기만 할 뿐 둥글지는 않기 때문이다. 그렇다면 다시
아래와 같은 그림을 그려 볼 수 있으리라.



(도표 24-3 나선형이 아닌 시간 진행)

크든 적든 동그라미 실선들은 모두 지금이며, 하나이고, 있음이다. 그리


(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

고 활살 표는 시간의 나아 감을 나타내는데, 화살의 축은 작은 동그라미들을 받드시 거쳐 날아가며, 그럴 때 마다 달리 된 채 있다. 그리고 동그런 점선의 흔적은 시간이 나아가는 자욱을 나타낸다. 바로 이 흔적들이 과거라면 과거 랫 수 있을 것이나, 미래는 닥아 오지 않았을 것이기 때문이다. 그리고 그러한 흔적들은 있음도 있을 것도 나타내는 것이 아니라, 있어 온 것

을 나타낸다. 그러나 좀 더 엄밀하게 그리자면 그 흔적은 이 아니라

 일 것이다.

따라서, 지나 온 시간과 지금 시간과 닥아 올 시간의 이러한 세 구분을 직선으로 또는 단순히 원으로 그리는 것은 불 가능하다. 더욱이 지금은 언 제든지(ὅτανπερ, 152e2)항상 있으며, 어느 한 때와 그 때 이후 사이에 있고, 은 지금으로부터 지금 이후로 시간은 계속 나아가기(τὸ προϊὼν, 152c3)기 때문이다. 그러므로 어느 한 때를 다른 모든 때와 꺾리된 것으로 볼 수 없다. 물론 지나 온 때이기는 해도 말이다. 따라서 지금은 하나와 더불어 모든 시간에 있다.

그래서 지금에 걸리는 한, 되어지는 모든 것은 있다. 그런데 어느 한 때에서 그 어느 한 때 이후로 시간이 나아 갈 때, 그 사이의 시간인 지금을

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

건너 뚫 수 없다. 필연적으로(ἀνάγκη, 152c6)지금을 거치기 때문에, 되어져 오는 모든 것은 지금에 걸려 되어져 왔기를 그만 두고 이것(τοῦτο, 152d1)으로 있다. 바로 이러한 있음이 지금 시간에 우시아(실체)를 나누어 지니는 하나이다. 그러나 시간의 나아 감은 지금에서 지금 이후로 계속되므로, 지금을 벗어나 지금에 걸리지 않게 된다. 그래서 다시 되어진다.

따라서 '되고 있다' 또는 '있게 된다(becoming into being)'라고 말 하거나 쓰면 안 된다. 말 하거나 쓰려면, '된다' 아니면 '있다' 라고 해야만 정확하다. 그래서 (생성) 되고 있다 라고 말하면 정확하지 않다(ἀκριβές, 티., 38b3). 있음과 됨은 날카롭게 구분되어야 하기 때문이다(16쪽). 있음은 지금 시간에 우시아를 나누어 지니는 것이지만, 됨은 지금에서 지금 이후로 시간의 더 나아감에 의해 있음으로부터(ἐκ, 152b3)벗어나게 됨이기 때문이다. 마찬가지로 있어 옴과 되어졌음 역시 구분되어야 한다. 있어 옴은 지나온 시간에 우시아를 나누어 지니는 반면 되어졌음 있어 옴에서 벗어 나가 되어졌음이지 우시아를 나누어지님이 아니기 때문이다. 만약 되어졌음(γίνουτο, 155a6)이 '있어 왔음'이라면, '되어졌음'은 지나온 그 때 우시아를 나누어 지냈을 것이기 때문이다. 그러나 됨은 결코 우시아를 나누어 지니지 않는다.

아리스토텔레스에 따르면 지금은 시간의 앞 뒤 척도(μετρεῖ, 자연학, 219

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

b12)이다. 그래서 시간은 지금에 의해 현실적으로 연속적이게 된다. 과거와 미래의 한계로서, 그 둘을 이어주기 때문이다. 그러나 잠재적으로는(δυνάμει, 222a14)지금에 의해 시간이 나누어진다(243쪽). 그럼에도 불구하고, 지금은 시간의 부분이 아니다. 나아가서 ‘어떤 것이 시간 안에 있음(τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, 자연학., 221a4)’은 ‘시간에 의해서 그것의 있음이 측정 됨’이다. 움직임과 그 움직임의 있음을 시간이 측정하기 때문이다. 그리고 이러한 시간은 모든 것 안에 있다. 시간은 움직임의 수이며, 하늘 땅 바다 이 모든 것은 움직여지는 것들이고, 그리고 힘과 활동의 측면에서 시간과 움직임은 함께(ἄμα)하는 것들이기 때문이다.

따라서, 플라톤과 텔레스 이 두 사람에 따르면, 있는 것이 (나누어) 지니는 시간은 움직임을 따르는 수 또는 수적인 움직임이다.

그렇다면 있는 것에 관한 정의가 시간과 움직임에 관련된다는 것은 분명하다. 바로 이러한 관련이 ‘움직여져 왔으나 움직이는 것이 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다’ 라는 ‘정의₂’에 함축 돼 있다. 그런데 ‘정의₂’에 따르면 있는 것은 쉽도 움직임도 아니므로, 이 두 가지 외부에 돌출(ἀναπέφεσθαι, 250d3)해 있어야 할 것 같으나, 그럴 수는 없으므로, 어려움에 직면한다. 나아가서 이러한 어려움은 **있지 않는 (아닌)** 것에 관해 말하려는 데서 오는 것과 똑 같은(ἐξ ἴσου, 250e6) 어려움(ἀπορία, 236e3)이다. “

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

(플라톤)

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

쉽도 움직임도 ‘아니’다” 라고 말하여지기 때문이다. 더구나 위대한 파르메니데스께서는 “ ‘있지 않는(μη ἔοντα, 237a8) 것이 있다’는 그것에 결코 [속어] 넘어가서는 안된다(ἀουή, a8). 이런 탐구의 길로부터는 너의 노에에마(생각)을 아예 단아라” 라고 까지 하지 않으셨는가?

‘있지 않는(τὸ μὴ ὄν, 237c1)’이라는 이름에는 어떠한 것이 덧 붙여지는(ἐπιφέρω, c1, 상응하는)가? ‘있는’이라는 이름에 ‘것’이 덧 붙여졌으니, ‘것(τὸ τι, c10)’은 아니라는 것이 분명하다. ‘것’이라는 레에마(句)는 ‘있는’으로부터 벗겨지거나, 끊어질 수 없는 것이기 때문이다. 나아가서 ‘것’을 말 할 때는 필연적으로 ‘하나’를 말한다. 그래서 ‘것’은 하나를, ‘짝인 것(τις, 237d 10)’은 둘(δύοιν, d10)을, ‘것들’(τις, d10)은 여럿을 가리키므로, ‘아닌 것(τὸν μὴ τι, 237e1)’을 말하려 할 때는 전혀 하나도 말하지 않아야 하는 것처럼 보인다. 그래서 ‘하나도 말하지 않는 그러한 경우에도 말을 하기는 한다’라는 것도 인정하지 말아야 할 것이며, 있지 않는 (것)에 관해 입을 병긋하는 자는 어떤 말도 하지 말아야 할 것이다.

“.....우리를 난감하게 하는 ‘있지 않는 (것)’을 누군가 썼을 적 마다, 나는 정확하게(ἀκριβῶς, 243b9)이해 했다. 짚었을 적에는 여겼지만, 지금 그것에 관한 어려운물음에 처해 있다는 것을 자네는 보기 때문일세: 엘레아 낫선이

봅시다: 테아이테토스

다른 것에 관련해서가 아니라, 이(있는) 것에 관련해서도 우리는 어떤 자가 그것을 발설 할 때 마다, 비록 아주 쉽게 말하며 이해한다고(μυθάνειν, 234c4)하지만, 그 있는 것에 소간관련해서도 아마 영혼 안에 그와 동일한 정열(πίθος, c3)은 더 적지 않게

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

종들을 묶어 주며 분리 하고 있지 않는 것(플라톤)

똑 같은 결제: 엘레아 낫선이

똑 같습니다: 테아이테테스(243b7-243c6)”

그래서 있는 것과 있지 않는 것 이 둘 중의 어느 하나가, 불 분명하게 든 분명하게든, 돌출(突出)하는 그 만큼(καθάπερ, 250e7)다른 하나가 돌출 할 것이다. 따라서 있는 것과 있지 않는 것은 하나가 밝혀지면, 다른 하나도 덩달아서 밝혀지는 그러한 짝일 것이므로, 어느 한 쪽의 규정된 로고스(τὸν λόγονδιωσόινεθα, 251a2)가 가능하다면, 다른 한 쪽의 로고스도 규정될 수 있을 거라는 희망이 생겨난다.

6-4)에이도스들을 묶어 주며 분리하고 있지 않는 것

동일한 것이 여러 이름으로 불리워질 수 있다(91쪽)¹⁴⁶. 그래서 사람(人)에게 색, 모습, 크기, 악덕, 덕 등의 이름이 적용된 흑인, 백인, 황색인, 나쁜 놈, 착한 사람, 거인(巨人), 난쟁이, 미인, 추녀 등이 사람과 더불어 있다. 사람(人) 이라는 동일한 하나에 흑, 백, 미(美), 거(巨), 난쟁, 착함, 나쁜 등이붙혀지기 때문이다. 그렇다면, 사람과 마찬가지로, ‘있는 것’에도 여러

146)그러나 초심자와 만학도(τῶν γερόντων τοῦν ὀψιμαθῆσι, 251b5-6)는 ‘하나 는 하나일 뿐 여럿이 아니다 라고 여겨, 사람은 사람이고 착함은 착함일 뿐 이다’ 라고 말한다

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

종들을 묶어 주며 분리 하고 있지 않는 것(플라톤)

이름이 덧 붙혀 질 수 있으리라.

그러면 움직임과 쉽 이 양자가 우시아¹⁴⁷에 덧 붙혀질 수 있는(προσ-
ἄπτωμεν, 251d5-6)가? 아니면, 이 셋은 섞이지 않아(ἀμεικτα, d6)서로 교통하
지 않는 것인가? 아니면, 끼리 끼리만 교통하는가?

만약 A)어떤 것도 교통할 힘을 지니지 않는다면, 움직임과 쉬운 우시아
를 나누어 지니지 못 할 것이므로, 우시아와 교통 할 수 없을 것이다. 이
경우, 움직이는 것 만이 있다고 하는 자, 쉬는 것 만이 있다고 하는자, 그리
고 종적으로 동일하게 한결 같이 있는 것만이 항상 있다고 하는 자는 모두
거부 될 것이다. “이들 각 각은 움직이고 ‘있다’, 쉬고 ‘있다’ ”라고 하면서,
움직임과 쉽이 있음에 덧 붙혀지고 >있기<기 때문이다. 나아가서 무한하든
유한하든 요소로 나뉘어지고 합쳐진다고 하는 자들 역시 부분적으로 한 때
그렇다고 하든 항상 그렇다고 하든 모두 거부된다. 합쳐질 수 없을 것이기
때문이다. 나아가서 가장 우스꽝스럽게 되버리는 자들은 헤태론한 어떤 것

147)엘레아 낫선이는 있음(εἶναι) 보다는 우시아(251d5, 실체 또는 존재) 라
는 낱 말을 쓰기 시작한다. 그러다가 가장 큰 앎인 변증적인 앎에 관해 말
하면서, 급기(及其)야 가장 큰 류 중의 하나로서의 있는 것 자체(τὸ ὄν αὐτὸ,
254d4-5)라는 낱 말을 쓴다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

종들을 묶어 주며 분리 하고 있지 않는 것(플라톤)

도 헤태론한 어떤 것의 속성과 교통 함에 의해서는 자신의 이름을 얻지 못한다고 하는 자들이다. 그들의 논적(論敵)들은 ‘있음’과 ‘분리’와 ‘알론한 것들의’와 ‘그 자체로’ 등 등의 헤아릴 수 없는 낱 말들을 서로 연결 해 가면서 자신들을 논파(論破)해 오는 데도 불구하고, 정작 자신들은 낱 말들이 묶어져 이루어지는 로고스를 만들지 못해 속수무책 당하고만 있을 것이기 때문이다. 그런데, B)만약 모든 류가 서로 교통하는 힘을 지닌다면, 움직임 자체가 쉼 것이며, 다시 쉼 자체가 움직임 것이다. 교통하는 힘을 지녀 서로 통하게 될 것이기 때문이다.

그러나 ‘A’)와 ‘B’)는 불 가능(ἀδύνατον, 252e4)하다. 특히 ‘B’)는 필연적으로 가장 불 가능하다(ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον, d9-10). 따라서 C)어떤 류들은 함께 섞여지지(συνμείγνυσθαι, e2)만 어떤 류들은 섞여지지 않는다는 것만이 진실이다. 모든 류들이 섞여지는 것은 아니기 때문이다. 어떤 것은 어떤 것과 섞여지는 반면 어떤 것과는 섞여지지 않으려 할 것이므로 그렇다. 그러나 모든 류에 두루 통해 ‘있’으면서도, 동일한 것으로 남아 ‘있’어, 헤태론한 류들이 서로 어울려 섞여지도록 하는 류, 또한 모든 류에 두루 통해 있으면서, 늘 떨어져 나가게만 하는, 그래서 합쳐 섞어진 헤태론한 류들이 쪼개(ἐν ταῖς διαίρεσιν, 253c2-3)지도록 하는 류가 있다. 그래서 류들은 서로 섞어질 것이고 섞여지지 않을 것이다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

종들을 묶어 주며 분리 하고 있지 않는 것(플라톤)

바로 이러한 류에 관한, 그리고 섞여지고 떨어지는 알론한 류들에 관한
앎이 있다. 동일한 에이도스를 헤태론한 에이도스로 이끌지 않고, 헤태론한
에이도스를 동일한 에이도스로 이끌지 않으면서, 류적으로 나누는 이러한
앎이 바로 변증적인 앎이다. 그래서 변증적인 앎을 지닌 자는 분리된 여럿
에 두루 퍼진 하나 이데아, 그리고 하나에 의해 밖에 둘러 쌓인 서로 헤태
론한 여럿, 그리고 여럿 전체를 하나로 두루 연결하는 하나, 그리고 전적으
로 분리된 여럿을 선명하게 인지해서 각기 것이 어떤 길로 서로 교통하는
지를 류적으로 분간해서 알 것이다¹⁴⁸⁾(199쪽). 그러나 서로 교통하고 안하
는 류들을 모두 분간하기란 아주 힘들 것이므로, 류들 가운데 가장 큰 류들
몇 몇을 뽑아 내어, 이러한 큰 류들이 어떠한 것인지를 조사한 다음에 이것
들이 어떻게 서로 교통하는지를 조사하는 것이 혼돈을 피하기 위해 필요하
다. 비록 아주 선명하게는 아니더라도, 조사가 허용되는 한, 있는 것과 있지
않는 것에 관한 최소한의 만족스러운 로고스가 우리에게 주어질 것이므로,
상처없이(ἀθρόως¹⁴⁹⁾, 254d1) 비록 ‘있는 것으로 있는 것’은 아니지만 어떻게든

148) 그러나 바로 이러한 변증술(τὸ διαλεκτικόν, 253e4)은 철학자에게만 허용
된다. 논리(λογισμῶν, 254a8)를 통해서 있는 것의 이데아에 몰두하는 철학가
는 그 자리의 밝음 때문에, 그러나 있지 않는 것의 어두운 곳으로 스며드는
소피스테아스는 있지 않는 것의 그 어두움 때문에, 쉽게 보이지 않는다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

중들을 묶어 주며 분리 하고 있지 않는 것(플라톤)

‘있는, 있지 않는 것’을 말 할 수 있을 것이다. 지금 우리가 다루는 움직임과 썸과 있는 것 자체가 바로 그 가장 큰(μέγιστα, 254d4)류들이기 때문이다.

따라서 있는 것은 모든 것을 묶어 주는, 그래서 있는 것의 아이디어를 나

149)위대한 파르메니데스에게 상처를 입히지 않는다는 말이다. 엘레아 낫선이 아버지의 금령(禁令)을 어긴 것처럼 보이나, 있지 않는 것을 있는 것의 알론한 에이도스 라고 말하기 때문에, 어긴 것이 아니다. 따라서 아버지를 살해(241d3)한 것은 아니다. 오히려 상처없이 병을 고쳐 준 썸이다. 그것도 아버지의 병이 아니라, 아버님을 오해한 사람의 병을 자신의 아버님을 상처 넘 없이(254d1)고쳐 주었다. 나는 그래서 플라톤의 파르메니데스 편과 소피스테스 편을 역사적인 파르메니데스를 새롭게 태어나게한(κεογενής, 소., 259 d7)해석이라고 본다.

“내가 자네에게 부탁하나 해야겠네: 낫선이

어떠한?: 테아이테토스

내가 아버지를 죽이는 어떤 일을 하게 된다고 추측하지는 말게나(Μή με οίαν πατ-
ραλοίαν ὑπολάβῃς γίνεσθαι τινα, 241d3): 낫선이

무슨 말씀이신지?: 테아이테토스

옹호하면서 나는 내 아버지 파르메니데스의 로고스를 음미하는 도중에 있지 않는 것은 어떻게 보면 있고, 있는 것은 어떻게 보면 있지 않다라고 주장할 것이기 때문이

네: 낫선이

분명 그렇게 주장하고 계십니다. 테아이테토스(241d1-8)”

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

있는 것은 묶는 ‘끈(음절을 이루는 모음)’과도 같다(플라톤).

누어 지니는 것이 있는, 다시 말해 우시아(실체, 존재)를 나누어 지녀야만 비로소 있는 바로 그러한 것이다. 그리고 이러한 정의는 곧 바로 있지 않는 것에 관한 규정으로 이어진다.

“.....류들은 서로 섞어지며(συμμίγνυται, 259a4), 그리고 있는 것과 헤테론한 것은 모든 것에 두루 퍼지므로(διδληλυδότε, a6), 한편으로, 있는 것을 나누어 지니는 헤테론한 것은 그러한 나누어 지남을 통해서 있는데, 나누어 지니는 것은 저 있는 것이 아니라, 헤테론한 것이며, 다른 한편으로, 있는 것과 헤테론한 것도 있으므로, 있지 않는 것은 가장 선명하게 필연적으로 있다. 그런데 헤테론한 것을 나누어 취하고 있는 것은 알론한 류들과 헤테론 할 것이고, 저 모든 각기 것(ἀπάρτων, 259b2)(류)들과 헤테론하게 있는 것은 그것들 각 각(ἕκαστον, b3)과도 동일하지 않으며, 자신을 제외한 알론한 것들 모두 함께(σύνπαντα, b3)와도 동일하지 않으므로, 있는 것은 다시 헤아릴 수 없는 경우에 헤아릴 수 없이(μυρία ἐπί μυρίοις, b4)있지 않으며, 그리고 알론한 것들이 각기 것에 따라 그렇게 그리고 여러 가지로 모두 함께 있으며 있지 않다네: 엘레아 낫선이 진실하십니다: 테아이테테스(259a4-b7)”

그러나 있지 않는 것에 관해 규정하기 이 전에 더 나은 이해를 위해 우리는 엘레아 낫선에 의해서 말하여진 비유를 언급해야 한다. 각기 류들을 음소들(τὰ γράμματα, 253a1, 音素, 알파벳)로 비유한 것이 바로 그것이다. 음소들 가운데 어떤 것은 어디서든 서로 묶어지지만 어떤 것들은 묶어지지 않기 때문에, 음소들은 그 류들로 비유된다. 분리 됐던 것들을 묶는 끈(δεσμός, a5)처럼, 음소 가운데 모음(τὰ φωνήεντα, a4)은 알론한 음소들을 두루 묶으므로, 모음 없이는 알론한 음소들의 헤테론한 것이 헤테론한 것과 결코 묶어질 수 없다. 그런데 어떠한 음소들이 어떠한 음소들과 묶어질 수 있는

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

있는 것은 묶는 ‘끈(음절을 이루는 모음)’과도 같다(플라톤).

지를 아는 자는 문제의 그 음소들을 묶는 기교를 지닐 것이다. 바로 이 기교가 문법이다¹⁵⁰).

따라서 이러한 음절의 비유에 따르면, 음절이 있을 수 있는 것은 음소들을 묶어 주는 모음 덕분이다. 모음에 의해서 헤태론한 알파벳(음소)들이 이어지기 때문이다. 그리고 바로 이 모음이 ‘끈’으로 비유된다. 그렇다면, 헤태론한 것들을 서로 통하게 이어 주고 ‘있는 것’ 역시 ‘모음’과 더불어 ‘끈’으로 비유 될 수 있으리라. 그리고 바로 이러한 ‘끈’이라는 표현은 여기 스피스테스 편 뿐만이 아니라, 파르메니데스 편(162a14)에서도 나온다¹⁵¹).

나아가서 이러한 비유는 텔레스의 형이상학 제에타 편 17장에도 나온

150)높고 낮은 음정들(φθόγγους, 253b1)도 마찬가지이다. 섞여지는 음정들과 섞여지지 않는 음정들을 잘 분간해서, 서로 교통하게 하는 기교를 인식하는 자가 음악가인 반면 그 기교를 이해하지 못하면 음치(音癡)이다. 알론한 경우도 마찬가지이다.

151)그러나 맥락은 다르다. 여기서는 헤태론한 음소 또는 류들을 묶어 주는 것으로 나타나지만, 파르메니데스 편에서는 있음(에이나이)과 있지 않음(메에 에이나이)을 묶어 주는 ‘있는 것(토 온)’과 ‘있지 않는 것(토 메에 온)’이 ‘끈’으로 나타나기 때문이다. 그러나 묶여지는 것들이 헤태론하다는 점에 있어서는 두 곳 모두 같다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

(텔레스)

우시아는 요소(모음과 자음)들로부터 음절을 있게하는, 음절의 있음의 원인이다

다. 그런데 ‘토 온(있는 것)’이 음절을 이루어지게 하는 ‘모음(τὰ φωνήεντα, 소., 253a4, 끈)’으로 말하여지는 것이 아니라, ‘우시아(에이도스)’가 음절(ἡ συλλαβή, 형., Z(17), 1041b12)을 이루어지게 하는 것으로서 말하여진다. 대신 ‘모음(τὸ φωνήεν, b17)’은 자음(ἄφωνον, b17)과 더불어 음절을 이루는 한 요소(τὰ στοιχεῖα, b13)로서만 말하여진다. 그러나 모든 것의 요소들로 비유되는 음절의 이러한 요소들은, 텔레스에 따르면, 우시아가 아니다. 그래서 요소들은 우시아가 아니다.

덩어리처럼 자신의 요소들이 단순히 묶이므로서(συνεσθήκασιν, 1041b30) 모든 것이 있는 것은 아니라, 오히려 요소들로 묶어진 음절처럼 자신의 요소들로 합쳐지므로서 모든 것은 있다. 이러한 음절(βα)는 요소, 곧 자음(β)과 모음(α)의 단순한 묶어짐이 아니다. 마찬가지로 살 또한 자신의 요소인 불과 흠과 헤태론하다. 요소들이 흠어질 때, 살과 음절은 더 이상 있지 않으나, 요소(音素)들과 그리고 불과 흠은 있기 때문이다. 따라서 한편으로 음절인 것과 한 편으로 이 음절의 요소인 것들이 있다. 그리고 음절인 것은 요소들인 것과 헤태론하다.

그렇다면 헤태론한 이 무엇이든 요소가 아닌 어떤 있음으로서, 불과 흠 등의 요소로부터 살을 있게하는, 그리고 자음과 모음 등의 요소들로부터 음절을 있게하는 있음의 원인이다. 그리고 이 무엇이든 각기 것의 우시아, 끈

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(텔레스)

우시아는 요소(모음과 자음)들로부터 음절을 있게하는, 음절의 있음의 원인이다

에이도스이다. 각기 것을 있게하는 그 있음의 첫 번째 원인이기 때문이다.
그러나 요소들은 단지 질료로서(ὡς ὕλην, 1041b32)만 그 음절에 주어진다.

따라서 ‘음절’의 비유에 있어서도 텔레스는 플라톤의 그것으로부터 시작해서, 보완 설명한 것처럼 보인다. 플라톤에 있어서의 ‘음절’ 역시 그 음절을 이루는 것들과 헤태론하다. 음절(τὴν συλλαβὴν, 테아이테토스, 203e1)은 음소들로 이루어졌지만, 음소들과는 헤태론한 자신의 고유함을 지니는 단일 것이기 때문이다. 그런데 텔레스는 이보다 한 걸음 나아가서, 헤태론한 그 무엇을 ‘우시아’라고 하면서, 이 우시아를 곧 음절의 있음의 원인, 모든 것의 있음의 원인이라고 말한다. 그러나 플라톤은 ‘토 온’을 음절을 이루는 것-텔레스의 용어를 사용하자면, 요소-들 중의 하나, 곧 ‘모음’으로 비유한다.

따라서 텔레스는 ‘토 온’ 보다는 ‘우시아’를 음절의 있음의 원인으로 삼는다. 그의 존재론이 우시아론(실체론)이 되는 이유도 바로 여기에 있다. 형이상학 제에타 편 처음부터 그는 있는 것(토 온) 보다는 실체(우시아)란 무엇(τί, 1028b4)인가? 라고 묻지 않았던가(160쪽)!

6-4-1)있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이지, 반대가 아니다.

플라톤의 치밀한 변증적인 논증 결과 나오는 정의는 있는 것에 관한 것

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이지, 반대가 아니다(플라톤)

이 아니라, 있지 않는 것에 관한 것이다. 그런데, 이미 말한 것처럼, 이 둘은 서로에 대하고 있으나, 하나는 밝고 다른 하나는 어둡기 때문에, 어느 하나가 돌출(突出)하면 나머지 하나도 자연스레 나머지 하나도 돌출하게 될 것이다. 따라서 ‘있지 않는 것은 있는 류의 어느 한 에이도스(종)이며, 있는 것과 헤태론한 것이지, 있는 것의 반대가 아니다’ 라는 있지 않는 것에 관한 정의를 통해 있는 것 역시 돌출한다. 바로 이러한 정의를 지니는 논증이 소피스테스 편의 핵심 논증¹⁵²⁾이다.

있는 것을 나누어 지남에 의해서 움직임은 있다. 그리고 움직임은 동일과 헤태론하므로 움직임은 동일이 아니다. 그러나 동일을 나누어 지남을 통해 움직임은 동일하게 있어 온다(ἦν, 256a7). 그래서 움직임은 동일하며 동일하지 않다. 동일을 나누어 지남을 통해 자기 자신에 대해 동일한 반면 헤태론함과 교통함을 통해서 동일한 자기 자신과 분리되어 헤태론하게 되기 때문이다. 그러나 움직임 자체가 쉼을 나누어 취한다고 여겨, 움직임을 쉬고 있어 온 것이라고 부르는 것은 가장 불 합리하며 올바르지 못하다. 류들 가운데 어떤 것들은 서로 섞이지만, 어떤 것들은 서로 섞이지 않기 때문이다.

152)이 논증에 근거해서 거짓 로고스(말)의 성립 가능성이 확보되며, 이와 더불어 거짓 말하는 자로서의 ‘소피스테스’의 정의가 가능해지기 때문이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이지, 반대가 아니다(플라톤)

동일과 쉽게 알론하게 있어 올 뿐아니라, 움직임은 헤태론과도 헤태론하다. 그러나, 지금의 로고스에 따르면, 움직임은 헤태론하며 헤태론하지 않는 것이 진실이다. 따라서 쉽고 동일과 헤태론 이 셋과도 헤태론 할 뿐만 아니라, 있는 것과도 헤태론하다. 움직임은 있는 것을 나누어 지니므로 있다는 것은 분명하다. 비록 ‘있는 것으로 있는 것’은 아니지만 말이다. 따라서 움직임의 류 뿐만 아니라, 모든 류는 있으며 있지 않다. 헤태론한 자연이 ‘있는 것과 헤태론함’을 완성하면서, 각기 것을 있지 않게 하기 때문이다. 그래서 있지 않는 것이라고, 다시, 있는 것이라고 부른다. 있는 것을 나누어 지니기 때문이다. 따라서 에이도스들 각 각은 한 편으로 있고, 다른 한 편으로 무한히 있지 않는 것으로 나타난다. 있는 것 자체는 알론과 반드시 헤태론하므로, 알론한 것들이 있는 그 만큼 있으며, 있는 그 만큼 있지 않다. 있지 않는 경우, ‘있지 않는 하나’들 각 각은 한편으로 하나 자체인 반면 다른 한 편으로 수적으로 무한한 알론한 것들이기 때문이다. 따라서,

있지 않는 것은 있는 것과 헤태론할 뿐이다. 예를들어 크지 않는 것을 말 할 때, 분명히 우리는 작은 또는 똑 같은 무엇을 말한다. 따라서 ‘있는’이라는 이름 앞에 놓인 ‘아닐(τὸ μῆ, c1)’과 ‘아님(τὸ οὐ, c1)’은 그 있는 것과 알론한 것을, 또는 그 부정 뒤에 발설된 이름에 놓여지는 프라그마와는 알론한 것을 폭로한다(μηνύει, b10)라는 뜻에서만 부정(ἀπόφασις, 257b9, 否定)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

있지 않는 것은 있는 것의 헤테론이지, 반대가 아니다(플라톤)

은 반대를 가리킨다. 그러나 있는 것의 반대(ἐναντίον, 257b3)는 아니다.

나아가서 헤테론의 ‘자연’은 앎의 자연과 마찬가지로 ‘여러 부분으로 나뉘’이다. 앎은 하나이지만, 앎의 그 부분 각 각은 고유한 어떤 이름을 유지하며, 이를 통해 여러 기교들과 앎이 있는 것처럼 말이다. 그렇다면 헤테론한 단일한 자연의 부분들도 이와 동일한 것을 겪을 것이다. 있는 것을 나누어 자니는 헤테론의 자연 때문에 있는 것은 있지않게 된다. 헤테론¹⁵³한 자

153)텔레스에 따르면 질료 덕에(διὰ τὴν ὕλην, 형., Z(8), 1034a7)헤테론하다. 어떤 것(아르케에)에 의해서 어떤 것(질료, 예를들어 청동)으로부터 무엇(예를들어 청동으로된 공)이 생성되며, 이 무었은 저 어떤 것과 헤테론한 것으로서 우연적인 것이다. 따라서 생성은 우연이다. 그리고 이 알론한 것 안에 에이도스가 들어있다-속해있다. 따라서 이 에이도스, 곧 있어 오고 있는 그 무었은 생성(되는 것)이 아니다. 생성되는 것은 각기 우연적인 것으로서 서로 헤테론한 것이다. 헤테론한 것들은 자신들 안에 낳아진 에이도스로 인해 비로서 생성되며, 서로 똑 같게 되나, 질료로 인하여 헤테론하기 때문이다. 따라서 에이도스를 원형(παράδειγμα, 형., 1034b2)으로 설정할 필요는 없다(10쪽). 우시아(실체)로 여겨 그 원형을 전제 했으나, 생성자들의 생산과 질료 안의 에이도스 원인으로 충분하다. 이 살과 뼈 그리고 이것들 안의 에이도스, 바로 이 것이 칼리아스와 소크라테스이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이지, 반대가 아니다(플라톤)

연이 있는 것과 헤태론한 것을 완성(ἀπεργαζόμενη, 256e1, 完成)하면서 각기
것을 있지 않게하고, 그러면서 그 부분들로 나누기 때문이다(249쪽). 그러나
헤태론하게 있는 이러한 부분들 역시 필연적으로 서로 보다 더 적게 있는
것들이 아니다. 그렇다면, 헤태론한 자연의 서로에 대해 있는 부분들 어떤
것도 더 적게 대립(ἀντικείμενον, 258b1)해 맞서는(ἀντίθεσις, b1, 反定立, 모
순(矛盾))것이 아닐 것이다. 그 부분의 있는 것의 우시아(αὐτοῦ τοῦ ὄντος
οὐσία, b2)가 저 있는 것과 반대(ἐναντίον, b3)되는 것이 아니라, 단지 저 있
는 것과 헤태론하다면 분명히 그렇다. 이제 저 있는 것과 헤태론하게 있는
부분에 어떤 이름이 붙여져야 할까? 우리는 이 이름을 통해서 소피스테에
스를 조사하는 중인데, 이 이름은 무엇일까? 있지 않는(τὸ μὴ ὄν, b6)것이
분명하다. 그렇다고 해서, 있지 않는 것은 우시아(실체, 존재)를 부족하게
지니는 그러한 것이 아니다. 크지 않는 것과 아름답지 않는 것이 커져 왔고
아름다워져 왔던 것처럼, 있지 않는 것도 여러 있는 것들 가운데 하나의 종

텔레스에 따르면, 어떤 것들의 종들이 또는 질료가 또는 그것들의 실체
의 로고스가 여럿(πλωίω, 1018a10)이면, 그것들은 헤태론(ἕτερα, 1018b9)하
다라고 말하여진다. 그리고 비록 동일한 것들이긴해도, 수에 있어서 뿐 아
니라 종에 있어서든 또는 류에 있어서든 또는 유비적으로(ἀναλογικῶς, 1018a13
)든 헤태론한 것들이 차이(διάφορα, 1018a12)난 것들이라고 말하여진다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

있지 않는 것은 있는 것의 헤테론이지, 반대가 아니다(플라톤)

(에이도스)으로 헤아려지면서 있어 왔으며, 있다.

그래서, 있는 것의 ‘부분(μέρος, 257c11)’인 있지 않는 것은 있는 것의 ‘반대’가 아니라, 있는 것의 ‘부정(否定)’이다. 그것도 부정을 통해서 달리 있어 오는 것이지, 없어지는 것이 아니다. 만약 있지 않는 것이 ‘없음(τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό, 238c9; τὸ μηδενῶς ὄν, 237b18, 無, 있지 않는 것 자체)’이라면, 엘레아 낫선이라도 ‘있지 않는 것도 있다’ 라고 담대히(θαρροῦντα, 258b9) 말 할 수도 없었을 것이고, ‘움직임을 포함한 모든 류는 있으며 있지 않다’ 라고 말 할 수도 없었을 것이다.

그래서 움직임은 있으며 있지 않다(있음과 헤테론하다). 있음을 나누어 지니므로 있는 반면 헤테론을 나누어 지니므로 있지 않기 때문이다. 또한 움직임은 동일하며 동일하지 않다(동일함과 헤테론하다). 동일함을 나누어 지니므로 자신과 동일한 반면 헤테론을 나누어 지님으로서 동일함과 분리 되기 때문이다. 또한 움직임은 쉬이 아니나, 움직이고 있는 것은 쉬고 있을 것이다. 있지 않는 것을 나누어 지님으로서 움직이지 않을 것이기 때문이다. 마찬가지로 움직임은 헤테론과 헤테론하며 헤테론하지 않다. 헤테론을 나누어 지님으로서 자신과 헤테론에 헤테론한 반면 동일을 나누어 지님으로서 자신과 동일하기 때문이다. 그래서 움직임이 쉬며 쉬지않고, 동일하며 동일하지 않고, 헤테론하며 헤테론하지 않는 것은 움직임과 쉬고 동일과 헤

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

있지 않는 것은 있는 것의 헤테론이지, 반대가 아니다(플라톤)

테론 이 모두가 있(지 않)음을 나누어 지니기 때문이다. 나누어 지니지 않으면, 쉬어 오지도, 쉬지도, 쉬지 않아 오지도, 쉬지 않지도 못하며, 동일하게 있어 오지도, 동일하게 있지도, 헤테론하지 않게 있어 오지도, 헤테론하지 않게 있지도 못하기 때문이다. 이렇듯 있는 것은 두루 모든 류를 섞어지게 하는 ‘끈’이지만, 한편으로 자기 부정을 통해 분리시키기도 한다. 끈에 의해 요소들이 묶어지듯, 구분되는 류들이 섞어진다. 끼리 끼리 때에(ὅταν, ὁπότεν, 256b11, 12)따라서 말이다. 때에 따라서 끼리 끼리 섞여지기에, 동일했다 동일하지 않고, 쉬었다 쉬지 않고, 움직였다 움직이지 않고, 헤테론했다 하지 않고, 이와는 거꾸로, 동일하지 않았다가 동일하고, 쉬지 않았다가 쉬고, 움직이지 않았다가 움직이고, 헤테론하지 않았다가 헤테론하다.

그렇다면 있는 것이 있지 않게 되는 ‘때’는 언제인가? 다시 말해, 움직이고 >있는< 것이 ‘언제’ 쉬게 되는가? 그리고 동일하게 있는 것이 ‘언제’ 헤테론하게 되는가? 바로 순식간(ἐξαίφνης, 파., 156d3)이다. 그러나 시간 안에서는 아니다. 그렇다고 시간 ‘밖’의 것도 아니다.

“그런데 움직여지다가 쉬게 될 때 마다(ὅταν δὲ κινούμεν τε ἴσσηται, 156c1)그리고 쉬는 것이 움직여지는 것으로 변할(μεταβάλλη, c2)때마다 만드시 어디에서든 그 하나는 하나의 시간 안에 있지 않네 - 어떻게? - 먼저 쉬면서 나중에 움직여지든, 먼저 움직여지면서 나중에 쉬어지든 그러한 것들은 변화없이 쉬어짐을 겪지 않을걸세 - 어찌 - (자신) 안에서는 어떤 것도 동시에 움직여지지도 쉬어지지도 않는 그런 하나의 시간은 있지않네 - 양기 때문이지요 - 그러나 변함 없이는(ἀνευ, 156c8)어떤 것도 변화

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이지, 반대가 아니다(플라톤)

이지도 여럿이지도 않으며, [서로에] 떨어지지도 붙지도 않네. 그리고 같음으로부터 같지않음으로, 그리고 같지 않음으로부터 같음으로 변할 때도, 마찬가지로, 같지도 않으며, 같지 않지도 않으며, 같아지지도 같지 않아지지도 않네. 그리고 작음으로부터 크고 똑 같음으로 그리고 그 반대로 변할 때도 마찬가지로 작지도 크지도 또 같지도 않으며, 성장하지도 줄어들지도 똑 같아지지도 않을 것이네 - 않을 것처럼 보입니다 - 이것들이 하나가 겪는 모든 속성들(τὰ ποθήματα, 157b4)일 걸세. 만약 있다면 말일세 - 어찌 않으리오(156c1-157b5)¹⁵⁶⁾”

따라서 반대 ‘상태(常態)’로의 **변화**는, 다시 말해 움직이고 있는 것에서 움직이지 않는 것으로 변하는 ‘상태’ 등 등은 시간 안도 아닌, 그렇다고 시간 밖의 것도 아닌 아주 애매하고 불 합리¹⁵⁷⁾한 ‘때’에 일어난다. 이러한 상태는 존재(있)하지도 존재하지 않지도 않는, 다시 말해 움직이고 >있지<도 움직이지 않고 >있지<도 않는, 그러한 상태이다. 이러한 상태에서 순식간에 움직이고 있는 것이 움직이지 않는 것으로 **변**한다. 마찬가지로 크지 않는 것이 큼으로 또는 그 거꾸로 **변**한다.

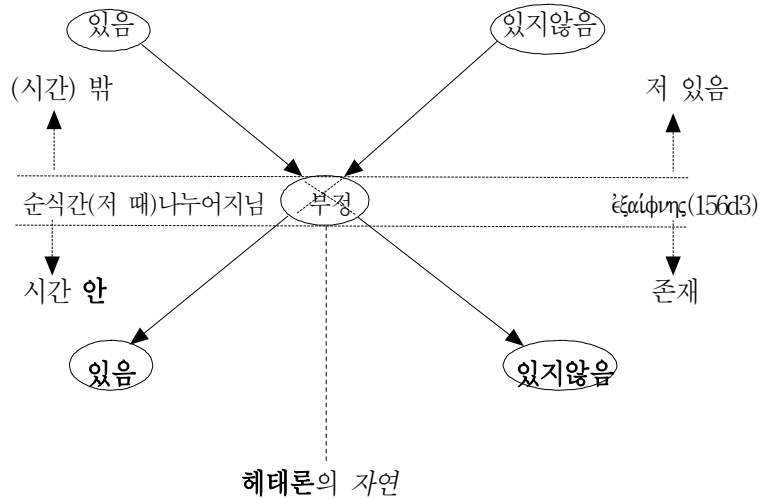
나아가서 아리스토텔레스가 ‘공허한 말’이라고 했던 ‘나누어지님(μετέχειν,

156) 좀 길게 인용된 이 글월은 ‘하나가 만약 있다면, 하나는 자신과 알론한 것들에 대해 어떻게 있는가?’에 관한 논증과 ‘하나가 만약 있다면, 알론한 것들은 무엇을 겪는가’에 관한 논증 사이에 끼어든 논증이다.

157) ‘불합리하다’는 말은 ‘어떤 것이 자리를 차지 않지 않는다(ἄ + τοπος = ἄτοπος, 156d7)’로 이해되는 것이 더 나올성 싶다.

있지 않는 것은 있는 것의 헤타론이지, 반대가 아니다(플라톤)

형, A(9), 991a21)(109쪽, 149쪽)’이 바로 이러한 상태에서 일어나는 것으로
 나는 본다. 그렇다면, 큼(과 크지않음), 움직임(과 쉼), 있는 것(과 있지 않
 음) 등의 에이도스들이 서로를 순식간에 나누어 지닐 것이며, 그리고 그리
 한 에이도스들을 각기 모든 것들이 순식간에 나누어 지닐 것이다. 이것을
 나는 아래의 두 그림으로 나타낸다.

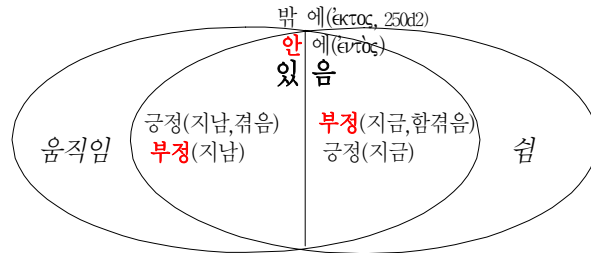


(도표 25 - 순식간의 변화와 부정(否定))

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이지, 반대가 아니다(플라톤)



(도표 26 - 움직이고 있으며, 움직이지 않고 있음)

위 그림에 있어서의 ‘부정(否定)’은 헤태론의 자연으로 인해 달리되는 것을 보여준다. 에이도스들이 순식간에 개물(個物) 또는 각기 모든 것에 임재(臨在)하므로써, 그래서 그러한 에이도스들을 개물(個物)이 나누어 지니므로써, 예를들어 파이돈 보다는 적은 심미아스가 소크라테스보다 더 크게 있을 것이다. 그리고 움직이고 있는 것이 움직이지 않게 되거나 또는 움직이지 않고 있는 것이 움직이게 될 것이다.

그런데 ‘있지 않는 것도 있다’ 라고 말하기 위해서 아리스토텔레스가 이끌어 들인 것이 바로 ‘뒤나뫼스(가능성, 힘)’였다는 것은 이미 184-185쪽에서 말하여졌다. 있지 않는 것은 ‘힘으로 있는 것’이라고도 말하여지기 때문이다¹⁵⁸⁾.

158) 그러나 있지 않는 것은 ‘거짓’이라고도 말하여진다. 있지 않는 것이 있

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이지, 반대가 아니다(플라톤)

그래서 아리스토텔레스는 ‘있지 않는 것으로부터 생성된다’ 라고 하지 않고, ‘뒤나뉘스적인 것으로부터 생성된다’ 라고 말한다. 그러나 있지 않는 것에 관한 텔레스의 언급은 플라톤에 비해 애매(曖昧)하다. 텔레스도 자신의 형이상학 제에타 편 4 장에서 비록 순수하게(ἀπλῶς, 1030a26)있는 것은 아니지만 있지 않는 것은 있다는 것을 변증적으로(λογικῶς, a25)인정하기 때문이다. 형이상학 람다 편 7 장에 따르면, ‘순수함(τὸ ἀπλοῦν, 1071a34)’은 ‘어떠하든 동일한 상태(πῶς ἔχον αὐτό, 위의 곳)’를 말한다. 그렇다면 ‘순수하지 않음’은 ‘동일한 상태를 유지 못함’일 것이고, 그래서 순수하지 않게 있는 것은 그 있음의 동일성이 유지되지 못하고 있는, 곧 있지 않는 것일 것이다. 그렇다면, 플라톤과는 달리, 있지 않는 것은 우시아를 나누어 지닐 수 없을 것이다(μετέχειν οὐσίας, 자연학, Δ(10), 218a3). 그리고 바로 이러한 맥락에서 텔레스는 있지 않는 것을 우연한 것과 아주 ‘흡사한(ἐγγύς, 1026b2

다면, 있지 않는 것은 있는 것처럼 여러 가지로 말하여질 것이기 때문이다.

“실체를, 질을, 량을, 알론한 범주들을 가리키므로, 만약 있는 것이 여러가지로 말하여진다면, 그리고 있지 않는 것이 있다면(1089a7-a9).....있지 않는 것은 범주들과 똑같이 말하여지는 것이외에도 거것으로 말하여지며, 뒤나뉘스적으로(κατὰ δύναμιν, a28) 말하여진다. 이 뒤나뉘스로부터 생성이 있다. 사람은 사람이 아닌, 뒤나뉘스적인 사람인 것으로부터 있고, 회지 않는, 뒤나뉘스적으로 흰 것으로부터 흰 것이 있다(형이상학, N(2), 1089a26-30)”

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

반대(모순)

1)것'이라고(73쪽)¹⁵⁹⁾, 이러한 것을 프라그마화하는 기교를 궤변술(ἡ σοφιστικὴ¹⁶⁰⁾, 1064b27-28)이라고, 그리고 이 때문에 '궤변술을 지닌 자는 있지 않는 것에 종사한다'라고 플라톤이 말한 것은 그리 나쁘지 않다'라고 말한다.

6-4-2) 반대(모순)

그렇다면, 텔레스는, 이미 플라톤의 소피스테스 편과 파르메니데스 편과 티마이오스 편에 관한 연구를 마친 후에, 범주들과 형이상학을 썼을 것이

159)그래서 나는 힘(가능)과 거짓과 우연을 79쪽의 그림에서 필연과 진짜와 현실에 상응하는 동일한 군(群)으로 나타냈다.

160)그러나 변증가(οἱ διαλεκτικοί, 1004b17)와 궤변가(소피스테아스)는 철학자인 척한다. 궤변은 지혜인 것처럼 보이려 하고, 변증가는 모든 것에 관해 변증하려 하므로 그렇다. 그런데 변증과 궤변이 철학과 동일한 류처럼 보일지라도, 철학은 그 힘의 길(자연)에 있어서는 변증과, 그 삶의 의도에 있어서는 궤변과 차이난다. 철학은 있는 것들의 인식술(γνωριστική, b27)인 반면 변증은 그것들의 비판술(περιπρατική, b25)이기 때문이다. 그리고 변증과 궤변들을 있는 것들의 우연(συμβεβηκότα, 1061b4)에 관계하는 반면 철학은 있는 것 그 자체에 관계(περὶ τὸ ὄν αὐτὸ καθ' ὅσον ὄν ἐστιν, b9-10)하기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

반대(모순)

다. 그 내용의 연속성이 이것을 보여 주기 때문이다. 플라톤의 소피스테스 편에 따르면, 있는 것 보다는 있지 않는 것에 관해 말하는 소피스테스 정체를 폭로하기 위해서는 소피스테에스가 메달리고 >있는< 있지 않는 것이 무엇인가에 관해 말했어야 했을 것이다. 그리고 그 말의 끝은 ‘있지 않는 것은 있는 것의 **반대(모순)**이 아니라, 있는 것과 헤태론한 것이다’ 라는 로고스-이 로고스는 파르메니데스 편(160c5-6)에 그대로 다시 나타난다-이다¹⁶¹⁾.

따라서 ‘반대’ 라는 낱 말이 문제다. 흔히 많은 사람들은 있는 것은 있지 않는 것에, 또는 있지 않는 것은 있는 것에 반대라고 여기기 때문이다. ‘반대(모순)’ 라는 낱 말에 관한 그 당시의 상식적인 견해를 알아 보기 위해서는 텔레스의 강의록을 살펴 보는 것이 가장 빠른 길이다. 그는 일상언어로 사유하여 잘 정리 해 두었기 때문이다. 텔레스의 범주들과 형이상학에

161) 그렇다면 이제 엘레아 낯선이는 더 이상 할 말이 없을까? 아니다. 있다. 가짜는 있지 않다 라고, 그래서 거짓 말 역시 있지 않다 라고 말하는 자-이 자가 바로 소피스테에스이다-에게 가짜도 있으며, 그래서 거짓 로고스(말)이 있다는 것을 보여 주기 위해서, 로고스(말)이 무엇인가에 관해 말해야 할 것이기 때문이다. 있지 않는 것이 있다는 것을 말해 주기 위해서 있는 것에 관해 말한 것처럼 말이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

반대(모순)

따르면(24쪽), 양자(兩者)를 받아들이는 것에 동시에 현재하지 않을 때 말하여지는 대립(ἀντικείμενα, 형., Δ(10), 1018a20, 253)의 일 종¹⁶²⁾으로서의 반대(ἐναντία)와 모순(ἀντίφους) 중, 반대에는 그 중간(μέσον, 범.(10), 12b2 8)이 있지만(힘과 짐, 뜨거움과 차가움), 모순에는 그 사이(μεταξύ, 중간, 형., Γ(7), 101 1b23, 863)가 없다(병과 건강, 홀과 짝). 그래서 류 또는 종적으로 가장 큰 차이들이라고 말하여지는 반대 또는 모순의 대립 짝¹⁶³⁾은 동일한 것에 동시에 현재 할 수 없다. 그 차이들 중의 하나를 행하거나 겪을 수 있으며, 잃거나 획득할 수 있기 때문이다. 나아가서 반대와 모순의 짝들은 류 또는 종에 있어 헤태론한 것들이다. 텔레스에 따르면, 동일한 류로 있는 것들이 서로에 종속되지 않을 때, 그리고 동일한 류 안에 있는 종들이 차이 날 때, 그리고 (우시아)실체 안에 그 반대(와 모순)들이 지녀질 때, 류 또는 종에 있어 헤태론하기 때문이다. 그러나 모순 대립 짝에는 사이가 없지만 반대 대립 짝 사이에는 중간 것들이 있다.

그런데 플라톤의 경우에는 대립과 반대와 모순 사이의 구분이 없는 듯하다. 문제의 세 대화 편에서 'ἀντίφους(모순)' 이라는 용어가 발견되지 않을 뿐만 아니라, '대립'도 '반대'와 구분되지 않기 때문이다. 그래서 플라톤

162)습성과 결여, 긍정과 부정, 관계 등도 대립의 일 종이다

163)모든 짝은 하나가 긍정되면 하나는 부정(否定)된다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

반대(모순)

의 'ἐναντία'는 텔레스의 '모순'까지 포함하는 용어인 듯하다. 물론 텔레스와 마찬가지로 반대(모순) 짝(동일과 헤태론, 움직임과 쉼, 차가움과 따스움)은 동일한 것에 동시에 주어질 수 없다.

그러나, 텔레스에 따르면, 있지 않는 것은 있는 것의 반대인 반면, 플라톤에 따르면, 있지 않는 것은 있는 것의 반대가 아니라는 것이 두 사람의 결정적인 차이이다. 전자의 경우 있으면서 현실적으로 있지 않을 수는 없는 반면 후자의 경우 있으면서 있지 않기 때문이며, 그리고 후자의 경우 있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이기 때문이다. 예를들어 큼과 작음은 'ἐναντία (반대, 모순)'이다. 그러나 크지 않음은 큼의 반대가 아니라 큼의 헤태론이다. 따라서 크지 않음과 큼은 자신을 받아 들이는 것에 함께 있다. 파이돈에서 이데아를 있는 것의 원인(τὸ αἴτιον τῆ ὄντι, 99b3)으로서 전제했던 것도 바로 이런 '함께 있음'을 가능하게 하기 위해서, 다시 말해 반대(모순)를 '극복'하기 위해서 엮을 것이다. 그래서 소크라테스 보다는 크나 파이돈 보다는 키가 적은 심미아스의 있음에 관해 말할 경우, 그래서 '심미아스 안에 큼과 작음 이 양자가 있다(εἶναι, 102b15)'라고 말하는 것은 진실하지 못하다. 심미아스의 더 크고 적게 >있음<의 원인은 심미아스 안의 큼과 적음이 아니라, 심미아스 안의 큼과 크지않음 또는 적음과 적지않음이다. 크지 않

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

반대(모순)

음과 큼 그리고 작지 않음과 작음이 심미아스 안에 함께 있기 때문이다. 작게 있으면서 있지 않기 때문이다. 만약 심미아스가 있다면 심미아스는 반드시 헤태론을 나누어지니므로, 있지 않을 것이기 때문이다. 그래서 크면서 크지않거나 또는 작거나 작지않다. 이 작은 반대가 아니라 헤태론이므로, 그리고 헤태론은 모든 것이 나누어 지는 가장 큰 다섯 가지 류 중의 하나이므로 그렇다¹⁶⁴).

아리스토텔레스에 있어서도 마찬가지로 심미아스가 소크라테스보다는 키가 크지만 파이돈 보다는 키가 적은 원인이 심미아스 안에 큼과 적음이 함께 있기 때문은 아니다. 모든 대답은 동일한 것에 동시에 있을 수 없기 때문이다. 그러나, 플라톤처럼, ‘크지 않음과 큼’, 또는 ‘적지않음과 적음’이 심미아스 안에 있기 때문은 아니다. 동일한 것 안에 ‘대립(크지않음과 큼)’가 동시에 있을 수는 없기 때문이다. 심미아스가 크면서 크지 않을 수는 없기 때문이다. 만약 크면서 크지 않다면, 그건 (비) 모순을 위반(違反)이므로 그렇다. 그렇다면 텔레스는 어떻게 그 프라그마(사태)를 설명할까? ‘현실적으로는 크면서 크지 않을 수는 없지만, 잠재적으로는 그럴 수 있다. 비록

164)물론 움직임이 쉬움, 쉬이 움직임을, 동일이 헤태론을, 헤태론이 동일을 나누어 지는 것은 아니다. 동일한 것 안에 모순(반대)이 있을 수는 없기 때문이다.

있는 것은 류이다(플라톤)
있는 것은 류가 아니다(텔레스)

잠재적인 것은 우시아와 로고스에 있어서는 나중이지만, 그 시간에 있어서
는 먼저일 수도 있기 때문이다(188쪽)' 라고 그는 말할 것이다.

따라서, 소피스테스 편이나 파르메니데스 편에 나오는, 있지 않는 것에
관한 일련의 그와 같은 정의들은 모순율을 위반(違反)한 것이 아니다. 있는
어떤 것이 있지 않다는 것은 그것이 달리 있다는 것을 뜻하지, 있지 않는
것이 있는 것의 '반대'라는 것을 뜻하지는 않기 때문이다. 그러나 아리스토텔레스는
있지 않는 것에 관해 말하는데서 오는 어려움을 플라톤 식으로
해소하지 않고, 있지 않는 것을 뒤나뉘스적인 어떤 것으로 간주(看做)하므
로서, 다시 말해 현실적인 것과 그 있는 방식(길)에 있어 다른 것으로 간주
함으로서 해결한다.

나아가서, 이러한 해소 방식의 차이는 있는 것을 플라톤은 류(종)로 받
아 들이나, 텔레스는 류로 받아들이지 않는 것과 연관된다.

6-5) 있는 것은 류가 아니다?

만약 있는 것이 류라면, 있지 않는 것은 그 류의 중, 곧 차이일 것이다.
그렇게 되면, 류는 종에 속한 것이므로, 있는 것은 있지 않는 것에 반드시
속해야만 할 것이다. 그런데 있는 것이 있지 않는 것에 속하는가? 어떤 것

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

있는 것은 류이다(플라톤)
있는 것은 류가 아니다(텔레스)

에 속하게 되는 것은 어떤 그 것에 있는 것이므로, 속한다면, 있지 않는 것에 있는 것이 있어야 한다. 그렇다면 반대(모순)이다. 이러한 견해를 지닌 자가 바로 아리스토텔레스이다. 그러나 플라톤의 경우, 위에서 주욱 보아 왔던 것처럼, 있지 않는 것은 있는 것의 헤태론일 뿐이지 그 반대(모순)은 아니다. 있지 않는 것은 있는 것의 한 종이며, 있는 것은 하나의 류이기 때문이다.

실로, 플라톤에 따르면, 티마이오스 편에서 항상 동일하게 있는 것-원형-을 모든 것의 세 가지 류(γένος, 티., 48e3)중의 하나로, 그리고 소피스테이스 편에서 있는 것을 다섯 가지¹⁶⁵⁾ 가장 큰 류중의 하나로 말한다-“류¹⁶⁶⁾

165)있는 것과 대등(對等)한 류들이 소피스테이스 편에서는 적어도 다섯 있다 그러나 있는 것이 이 다섯 중 최상의 것인지는 분명치 않기 때문이다. 게다가 파르메니데스 편을 포함 여러 대화편에는 착함(선), 아름다움(미), 올바름 등 등의 이데아도 있지 않은가?

166)여기서 플라톤은 ‘있는 것’을 움직임, 쉼, 동일, 헤태론 등의 류와 구분되는 하나의 ‘류’ 또는 ‘종’이라는 것-종과 류를 무차별적으로 바뀌어 쓰여질 수 있는 동의어(synonym, F.M.Conford, 1935(1975), p.257, note1)로 본다-는 것은 분명하다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들 (김 익성)

있는 것은 류이다(플라톤)
있는 것은 류가 아니다(텔레스)

들 가운데서도(τῶν γινῶν, d4) 우리가 지금 언급하는 있는 것 자체(τὸ ὄν αὐτὸ, d4-5)와 쉽과 움직임이 가장 크지? - 물론입니다(254d4-5)”. 그래서 모든 것에 들어 있을 것이다. 그렇다면, 애매한 표현이기는 하지만 ‘속성’이라고 말할 여질 수 있으리라.

그러나, 텔레스에 따르면, 있는 것은 류가 아니다. ‘형이상학’에서 추구 되는 앎이 지니는 어려움들 14 가지 중 여섯 번째 어려운 물음인 ‘류들(τὰ γένη, B(3), 998a21)을 요소 또는 아르케아들로서 받아 들여야 하는가?’에 관한 논구(論究)에서 텔레스는 ‘있는 것과 하나는 류(τῶν ὄντων.....γένος, b22)가 아니다’ 라고 말하기 때문이다. 이에 따르면, 어떤 사람들은 하나 또는 있는 것을 있는 것들의 요소(b9)로 여겨¹⁶⁷⁾, 있는 것들의 류로 간주하는 것처럼 보인다. 그러나 류와 요소를 있는 것들에 각기 양자적으로(ἀμφοτέρως, b11)관련된, 동일한 것으로 보는 것으로 보는 것은 불 가능하다. 류를 통한 정의¹⁶⁸⁾와 각기 것의 요소들에 관한 로고스(말)는 헛대론하기 때문이다. 그

167)텔레스에따르면, 있는 것과 하나를 있는 것들의 요소로 여겨, 이 요소를 있는 것들의 류와 동일시하는 자들(τινες, 998b9)은 피타고라스 사람들과 플라톤이다.

168)류는 있는 각기 것을 인식하는 정의의 아르케아이므로(998e5), 에이도스의 아르케아이기도 하다. 에이도스에 따라 있는 것이 말하여지기 때문이

있는 것은 류이다(플라톤)
있는 것은 류가 아니다(텔레스)

래서 플라톤이 있는 것들을 구성하는 것(요소, 998b4)으로 여기고¹⁶⁹⁾ >있
는< 것이 있는 것들의 류일 수는 없다. 따라서 있는 것(과 하나)가 모든 것
의 류가 되는 것은 불 가능하다. 만약 류라면, 각기 류의 차이(διαφορὰς,
998b23)각 각이 반드시 있음(과 하나)여야 할 것이다. 그러나 류의 종(에이
도스, b24)이 그 고유한 차이들의 카테에고리아가 되는 것은 불 가능하다
(ἀδύνατον κατηγορεῖσθαι, 998b24)¹⁷⁰⁾. 그래서 그 차이는 하나도 아니요, 있는
것도 아닐 것이다. 차이가 하나요, 있는 것이라면, 게다가 그것이 류라면,
그 류의 종이 차이들의 카테에고리아가 되거나, 그 종에 관련 없이도 류가
차이의 카테에고리아가 되는 불 가능한 일이 벌어질 것이기 때문이다. 따라
서 하나 또는 있는 것이 류가 아니라면, 아르케에도 아닐 것이다. 설령
(εἴπερ, 998b28)류들이 아르케에라고 해도 말이다. 나아가서 있는 것과 하나

다. 에이도스의 앎을 얻는 것은, 곧 있는 것의 앎을 얻는 것이므로 그렇다.
169)그러나, 텔레스가 말하는 것과는 달리, 플라톤이 있는 것을 있는 것들
의 아르케에로 보았는지도 분명하지 않다. 있는 것의 이데아 역시 선의 이
데아로부터 ‘있’기 때문이다(271쪽).

170)류가 자신의 차이들의 속성이 될 수 없는 이유는 토피카 144a36-b3에
서 주어지며, 종이 자신들의 차이의 속성이 될 수 없는 이유는 토피카 144b
5-11)에서 주어진다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들 (김 익성)

있는 것은 류이다(플라톤)
있는 것은 류가 아니다(텔레스)

가 류라면, 그래서 그 류의 차이도 있음이요 하나라면, 원자들(ἀτόμων, b28)에 이르게 될 때까지 차이와 더불어 취하여지는 중간자(τὰ μεταξύ, b29)도 류일 것이다. 그러나 어떤 중간자는 류로 여겨지는 반면 어떤 중간자는 류로 여겨지지 않는다. 나아가서 차이들이 류 보다 더 아르케에일 것이고, 그렇게되면 아르케에들이 무한해 질 것이며다. 첫 번째 류들(τὸ πρῶτον γένος, 998b32-999a1)을 아르케에로 상징하면 그렇다. 첫 번째 류가 아르케에이려면 각기 것들과 나란히 어떤 것(τι, a19)이 있어야만 한다. 그래야만 더 보편적이면서 더 아르케에적일 수 있기 때문이다. 그러나 각기 것들과 나란한 그 어떤 것도 있을 수 없다. 그렇다면 있는 것들의 류가 있는 것들의 아르케에일 수 없다.

나아가서, 텔레스에 따르면, 류가 아니라는 말은 있는 것이 정의(定義)의 아르케에가 아니라는 말이다. 그것을 통해(διὰ τῶν ὁρισμῶν, 998b5) 각기 것이 인식되는 정의의 출발점이 바로 류이기 때문이다(146쪽). 나아가서 류가 아니라는 말은 있는 것은 종(τῶν εἰδῶν, 998b8)의 아르케에가 아니라는 말이다. 그것에 따라 있는 것이 말하여지는 바로 에이도스의 그 아르케에가 류이기 때문이다. 그래서 종의 앎을 얻는 것은 바로 그러한 류에 관한 앎을 얻는 것이다. 따라서 있는 것은 정의의 아르케에도, 앎의 아르케에도 아니다. 류가 아니기 때문이다(71).

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

있는 것은 류이다(플라톤)
있는 것은 류가 아니다(텔레스)

형이상학 콧과 편 1 장에서도 있는 것은 (첫 번째) 류가 아니라는 것이 다시 확인된다. 지혜(ἡ σοφία, 1059b23, 논자6), 곧 아르케에에 관한 앎이 지니는 어려움¹⁷²⁾은 있는 것은 류가 아니라는 것이 분명한데도 불구하고 우리의 앎은 류 그것도 첫 번째 류들에 관한 것일 것처럼 여겨진다는 데에 있다. 우리의 앎은 보편자(τῶν πρώτων γένει, 형., K(1), 1059b26, 논자6, 41-3)에 관한 것인데, 그러는 한 우리가 류라는 것을 거부하는 있는 것(과 하나)가 첫 번째 류(τῶν πρώτων γένων, 1059b30)일 것처럼 여겨지기 때문이다.

171) J. Owens 다음처럼 설명한다.

*텔레스의 being은 류가 아니다. 류라면 파르메니데에스의 being이 될 것이다. 이러한 being은 자신 안에 자신의 모든 차이를 포함한다. 그래서 모든 것을 껴안고 있다. 그러나 차이가 있고 [그것이 류라면] 모든 것을 그 차이가 흡수(absorb, 논문 9, 173b)할 것이므로, 텅 빈 것 으로서의 있는 것 자체 라는 개념이 허용되어야 할 것이다. 바로 이러한 개념을 파르메니데스의 being이 함축한다는 것은 어려운 문제이다. 오웬스에 따르면 바로 이러한 어려움을 아리스토텔레스는 형이상학 베타 편 3 장(8b22-24)에서 지적한다

이렇듯 파르메니데에스의 being은 차이를 포함한다. 단지 있지-않는 것만이 그 있는 것에서 제외될 뿐이다 그런데 있지-않는 것(non-being)은 없음(nothing)이다. 따라서 있지-않는 것 안에 차이가 허용되는 것이 아니다”.

172) 앎이 보편자에 관한 것인 것처럼 여겨지는 이유는 모든 로고스와 앎은 보편자에 관한 것이지 극단들(τῶν ἐσχάτων, 1059b26, infimae species)에 관한 것이 아닐 것이기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들 (김 익성)

있는 것은 류이다(플라톤)
있는 것은 류가 아니다(텔레스)

그리고 있는 것의 범주들의 헤태론한 모습(σχῆμα, 1024b13)이라면 무엇이든지 (류적으로 헤태론하다) 라고 말하여진다. 있는 것들의 있는 무엇(τί, b13)이, 한편으로 (있는 것들의) 질적인 것(τι, b14)이, 한편으로 앞서 나누었던 [다른 범주인] (것)이 가리켜지기 때문이다. 이것들 중 그 어떤 것도 서로에로 환원되지도 않으며 [서로] 하나인 것도 아니므로 [그렇다](형., Δ(28), 1024b9-b16)”

따라서 범주들은 류적인 차이들이다. 바로 이것은 왜 범주들이 ‘어떤 연결도 없는(κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν, 범(4), 1b25) 각기 것’이라고 말하여지는지를 설명한다. 류적으로 헤태론하기 때문이다. 다시 말해 서로에로 환원될 수 없으며, 결코 서로 하나일 수 없기 때문이다. 예를들어 질과 량처럼 말이다. 나아가서 범주들은 있는 것을 규정(ὄρισται, 형., Z(3), 1029a21, 정의)해 놓은 것이다.

“λέγω δ’ ἕλην ἢ καθ’ αὐτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθεὶν λέλεται οἷς ὄρισται τὸ οὐ(1029a20-21)그 자체 무엇도 아니요, 량도 아니요, 또는 있는 것이 그것들에 의해서 규정되어진다 라고 말하여지는 바로 알론한 그 어떤 것(범주)도 아닌 질료를 나는 말한다.”

위 인용 글월은 “만약 알론한 것의 카테에고리아가 결코 되지 않는 것만을 우시아(실체)라고 한다면, 아마도 기체적인 질료도 우시아일 것이다. 그러나 질료는 우시아가 아니다. 우시아에 고유하게 속하는 것은 분리와 이것이기 때문이다” 라는 맥락에 놓여 있다. 바로 이러한 맥락에서 텔레스는

에 깔린 기체 이 세 가지는 생성의 가능한 모든 아르케에(191a11 ; 논자4, 텔레스 131)이다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들 (김 익성)

있는 것은 류이다(플라톤)
있는 것은 류가 아니다(텔레스)

‘질료 그 자체란 무엇 또는 량과 같은 알론한 범주가 아니다’ 라고 하면서,
‘범주란 있는 것을 정의(규정)해 놓은 것이다’ 라고 말한다.

이제까지 플라톤을 축으로 하여 있는 것에 관한 정의를 말하여 왔다. 그러는 가운데, 나는 ‘있지 않는 것’에 관한 정의에서 플라톤은 텔레스와 차이난다는 것, 플라톤에 따르면 있는 것은 류이지만 텔레스에 따르면 있는 것은 류가 아니라는 것, 텔레스에 따르면 류로부터 인식(앎)은 시작되므로 류가 아니라는 것은 그것에 관한 앎이 있을 수 없다는 것, 그리고 따라서 텔레스에 따르면 있는 것에 관한 앎은 있을 수 없다는 것을 말했다. 그러나 이미 보여진 것처럼 앎은 곧 정의(호리스모스)를 가리킨다. 이것은 두 사람에게 있어 공통이다. 그런데 앎은 류로부터 중(차이)으로 나누는 정의 속에서 성립하므로, 만약 있는 것이 류가 아니라면, 있는 것에 관한 앎은 불가능하다. 바로 이것 때문에 텔레스는 ‘있는 것’이 아니라 ‘가장 먼저 있는 것(우시아)’에 관한 앎¹⁷⁴⁾을 자신의 형이상학에서 추구하지 않았을까?

따라서 있는 것에 관한 앎인 존재론은 텔레스의 경우에는 우시아(범주론)이다. 범주들을 통해서 있는 것 그 자체가 ‘말’하여지기 때문이다. 이미

174) 그리고 이러한 앎에 의존하여 다른 범주들 역시 알려지며, 궁극적으로는 ‘개별자’ 역시 그 앎 속에서 인식된다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

있는 것을 규정해 놓은 것이 범주이다

나는 범주(있는 것의 류)들에 관한 개괄적인 구분을 '29쪽'에서 해 두었다.

6-6) 있는 것을 규정(정의)해 놓은 것이 범주들이다.

있는 것 자체가(τὸ καθ' αὐτὰ εἶναι, 형., Δ(7), 1022a22) 범주들에서 '말' 하 여진다면, 말(언어)을 분류(分類)하는 것은 곧 있는 것 자체를 분류하는 것 이다. 그래서 '말' 하여진 것들 중에서 헤태론한 어떤 것과는 연결되지 않는(κατὰ μηδεμίαν συμπλοκήν, 범(4), 1b25) 것이 범주들이라면, 그 범주들 의해 가리켜지고 >있는< 것들 역시 그 어떤 것과는 아무런 관련 없이 있을 것 이다. 이러한 도식(σχήματα, 형., 1022a23)에 따라 분류되는 것들은, '범주들' 에 따르면, '우시아(실체)' 또는 '량' 또는 '질' 또는 '대함(프로스 티, 관계)' 또는 '어디' 또는 '언제' 또는 '상태(κείσθαι, 범(4), 4b27)' 또는 '지님' 또는 '행함' 또는 '겪음' 등 열 가지이다¹⁷⁵⁾. 나아가서 이것들이 있는 것들의 규정 또는 정의라면, 그리고 그 규정(정의)에서 규정되고 있는 것 자체는 비록 그 정의 안에 있지(εἰκασται, 형., Z(4), 1029b20)는 않지만 그 정의에서 '말' 하

175) 예를 들어 실체는 사람과 말(馬), 량은 2 규빗과 3 규빗, 질은 힘과 문 법, 관계는 배(倍)과 반(半)과 더 큼, '어디'는 '튀케이온에서'와 '시장에서', '언제'는 어제와 작년, 상태는 누움과 앉음, 지님은 '신 신음'과 '무장함', '행 함'은 '자름'과 '타 오름', 겪음은 '잘려짐'과 '태워짐'이다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

있는 것을 규정해 놓은 것이 범주이다

여진다면(145쪽), 말들을 분류하는 것이 곧 있는 것 자체들을 분류하는 것 이라는 것은 당연하다. 그렇다면 텔레스가 범주들에서 단지 ‘있는 것들’ 또는 ‘사태(프라그마)’만을 분류하는가? 아니면 ‘언어(말)’만을 분류하는가? 라는 물음은 적절하지 않다. 그는 범주들에서 낱말들이 가리키고 >있는< 것 들을, 다시 말해 ‘있는 것들’을 가리키고 >있는< ‘낱말들’을 분류하기 때문 이다. 그리고 이때 류적으로 차이나는-연결 없는- 것들이 분류된다.

“말하여진 것들 중에서 어떤 것들은 연결되어 말하여지나, 어떤 것은 연결없이 말 하여진다. 연결되어 말하여지는 것의 보기는 ‘사람이 달리다’, ‘사람이 이기다’이며, 연 결없이 말하여지는 것의 보기는 ‘사람’, ‘황소’, ‘달리다’, ‘이기다’이다(1a16-1a19,30)..... 이렇게 말하여진 각 각 그 자체에는 그 어떠한 긍정 또는 부정(κατάφασις ἢ ἀπο- φάσις, 범(4), 2a5)도 없다. 이것들이 서로에 대해 연결됨에 의해서 부정되거나 긍정되기 때문 이다. 그리고 이러한 부정과 긍정이 각 각 진실 또는 거짓이라고 여겨진다. 그러나 예 를들어 ‘사람’, ‘흰’, ‘달리다’, ‘이기다’ 처럼, 연결되지 않은 채 말하여지는 것들은 진실 도 거짓도 아니다(2a4-2a10)”

그런데, 여기에 쓰인 ‘연결(συμπλοκήν, 1b25, 2a6-7)’이라는 말은 이미 플라톤의 소피스테이스 편에서 여러 번(240c1, 259e6)쓰인 말이다. 그러나 연결이라는 그 말에 관련되는 것은, 플라톤의 경우, 에이도스들인 반면 텔레스의 경우, 범주들이다(176).

“각기 것을 모든 것으로부터 끊어 놓은 것은 결국 모든 로고스들의 해체(ἀφάνι-

176)에이도스와 범주 각 각은 ‘있는 것 자체’ 라는, 두 사람에게 공통인 낱 말에 의해서 가리켜지는 바의 것들이다(72쪽).

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

있는 것을 규정해 놓은 것이 범주이다

οις, 259e4)일세. 에이도스들의 서로의 연결을 통해(διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκ-
ῆν, e5-6)로고스가 우리에게 생성되기 때문일세: 엘레아 낫선이.
진실입니다: 테이아테토스(259e4-7)”

나아가서, 이러한 로고스(말)의 더 이상 쪼개어질 수 없는 요소 ‘하나’
각 각이, 아리스토텔레스에 의하면, ‘연결없이’ 말하여지는 것들이다. 그러나
이러한범주 각 각 하나 하나와 분리해서 ‘하나’와 ‘있음’이 있는 것은 아니
다.

“어떻게 보면 하나와 있는 것이 동일한 것을 가리킨다는 것은¹⁷⁷⁾, 있는 것처럼
(하나도) 예를들어 있는 그 무엇 또는 질 등의 어느 하나에 [만은] 있지 않는 식
(ἰσχυῶς, 1 054a16)의 그런 상태로(ἔχει, a16)그 범주들에 상응(παρὰκολουθεῖν, 형., I(1),
1054a14)함께 의해서, 그리고 있음이 그 무엇 또는 질 또는 량과 나란한(παρὰ, a18, 분
리된)헤태론한 것으로서 카테고리화되지 않는 것처럼, 사람 하나는 사람과 헤태론한
어떤 것으로 카테고리화 되지 않음에 의해서, 그리고 하나에 있음(τὸ ἐν εἶναι, a18)
은 각기 것에 있음이라는 것에 의해서 분명해진다(1054a13-19)”

따라서 ‘범주들 사이에는 어떤 연결도 있지 않다’는 것은 ‘범주들 각 각
은 하나 하나 순수하고(ἀπλῶς) 단일(μία)할 것이어서 그 자체로는 서로 섞이
지 않는다는, 다시 말해 서로에로 환원되지(ἀναλίεσται, 형., Δ(28), 1024b15)
않는다는’ 것이다. 있는 것이 각기 범주와 나란히 헤태론한 것으로 있지 않
듯이, 하나(인 것-예를들어 힘과 모음과 사분의 일 음(音)과 세모 꼴)도 각

177)그 상태와 가리켜지는 방식에 있어 하나는 있는 것과 동일하다는 것이
지, 하나와 있음 그 자체가 동일하다는 것은 아니다(58쪽).

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

우시아(실체)

- ㄱ) 우시아는 더 많고 적음(τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, 범(5), 3b33-34)을 허용하지 않는다.
- ㄴ) 우시아는 모두 이 것(τόδε τί, 범(5), 3b10)을 가리킨다. 그러나 두 번째 우시아는 이 것을 가리키지 않는다. 첫 번째 우시아의 질인 것이기 때문이다(250쪽). 그렇다고 예를들어 힘과 같은 자연적인 질은 아니다.
- ㄷ) 우시아의 반대(ἐναντίον, 범(5), 3b15)는 있지 않다. 그러나 반대들을 받아들인다(δεκτικόν, 범(5), 4a13). 로고스와 의견(의견)도 반대들을 받아들이는 것처럼 보인다. 그러나 받아들이는 그 길에 있어서 우시아와 차이난다. 우시아는 자신에 붙어 있는 질이 변함에 의해서 그 반대들을 받아들이나, 로고스와 의견은 자신에 붙어 있는 것의 변화에 의해서 반대를 받아들이는 것이 아니라, 자신과 헤태론한 프라그마의 속성에 의해서 반대를 받아들이기 때문이다. 그러므로 로고스와 의견 그 자체에서는 전혀 꺾어짐 또는 움직임이 일어나는 것은 아니다. 그래서 이 둘은 반대를 받아들이는 것이 아니다. 따라서 반대를 받아들이는 것은 오직 실체에서만 고유한 것이다.

이상은 범주들 5 장에서 말하여진 우시아들이다. 이제 형이상학에서 말하여지는 우시아를 정리해 보자. 먼저 델타 편 8 장(1017b10-b26)에서 말하여지는 우시아는 다음 쪽 도표로 나타낼 수 있으리라.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

우시아(실체)

기체의 속성이 아닌 순수한 몸들(τὰ ἀπλᾶ σώματα, 형., Δ(8), 1017b10, 불, 물, 흙).

(1017b23-24)

궁극적인 기체(몸) (τὸ ὑπακείμενον ἕσχατον), 기체의 속성이 아니면서도, 몸(기체)에 속함 (εἰνυπάρχον, 1017b15, 생물 안에 있는 영혼)

부분으로(μέρη, 1017b17) 속하면서 기체(몸)을 규정(몸의 면, 면의 선)-이 부분이 파괴되면 전체가 파괴됨.

실체는 자신의 로고스가 자신의 정의(ὁρισμός, 1017b25)인 것이다.

(τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν)

분리해 있는 이 것 (각기 것의 모습과 종(ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος, 1017b25, 1029a28) 1017b25-26)

(도표 27 - 우시아가 말하여지는 두 가지 길)

그 도표에서는 궁극적인 기체 그리고 분리해 있는 이 것 등 두 가지 길 (κατὰ δύο τρόπους, 형., Δ(8), 1017b23)우시아가 말하여진다. 그리고 여기 형이상학 델타 편 5 장과 거기 범주들 5 장에서 말하여지는 우시아는 크게 다를 바 없다. 비록 종이 제 2 우시아라고 말하여지지는 않지만, 델타 편에

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

우시아(실체)

서도 좋은 우시아이며, 우시아는 이 것이라고 말하여지기 때문이다. 그러나 거기 범주들에서는 ‘제 2 우시아’는 ‘우시아’ 라는 그 이름에 따라(τῆς προσηγορίας, 범., 3b14)이 것을 가리킬 것처럼 보이지만 실은 그렇지 않다’라고 말하여지나, 여기 델타 편에서는 에이도스가 ‘이 것’이라고 말하여지기는한다.

- 우시아는 첫 번째로 있는(τὸ πρῶτως ὄν, 형., Z(1), 1028a30)것이다. ‘첫 번째(τὸ πρῶτον, a32)’는, 1)로고스에 있어, 또는 2)인식에 있어(γνώσει, a33), 또는 3)시간에 있어, 여러 가지라고 말하여진다. 그러나 우시아만이 이 모든 것에 있어 그 전체적으로 첫 번째 것이다. 1)여러 범주들 가운데 우시아만이 분리해 있으며, 그리고 각기 것의 로고스에는 반드시 우시아가 주어져야 하므로, 로고스에 있어서도 우시아는 첫 번째 것이고, 그리고 2)각기 것의 무엇(τί, 1028a36)을 인식할 때, 우리는 그것의 질 또는 량 또는 장소(πού, 1028b1) 등의 범주등을 인식할 때 보다 그것을 가장 많이 알기(εἰδέναι.....μάλιστα, a36)알기 때문이다. 3)시간에 있어서의 먼저에 관해서는 190쪽을 참조.
- ㄷ 우시아는 순수하게 있는(τὸ ἀπλῶς ὄν, 형., Z(1), 1028a31)것이다. ‘순수’는 어떠한 그 상태가 동일함(ἀπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό, 형., Λ(7), 1072a34)을 가리킨다.
- ㄸ 우시아는 어떤 점에서는 기체이나, 기체가 곧 우시아는 아니다. 질료도 그 질료와 모르페어로 이루어진 것도 우시아가 아니기 때문이다. 알론한 것들이 자신의 카테애고리아(속성)이긴 해도, 자신은 알론한 것들의 속성이 아니므로, 기체(τὸ ὑποκείμενον, 형., Z(3), 1029a1)는, 곧 질료(ἡ ὕλη, a2, 예를들어 청동), 또는 걸 모양(ἡ μορφή, a3, τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, a4-5),

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

우시아(실체)

또는 그 질료와 모르페에가 합쳐진 것(τὸ ἐκ τούτων, a3, 예를들어 청동상(靑銅像))은, 실체일 것처럼 보인다. 그런데 만약 기체가 우시아라면 질료 역시 실체일 것이다. 그러나 질료¹⁷⁸⁾는 분리된 이 것이 아니므로 우시아가 아니다. 우시아에는 분리와 이 것(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, 형., Z(3), 1029a28)이 가장 많이 속하기 때문이다. 그래서 에이도스가, 그리고 에이도스와 질료 이 양자로 이루어진 것이 질료 보다 더 우시아로 여겨질 것이다. 그러나 그 양자로 이루어진 것 역시 우시아가 아니다. 더 늦은(ἰστέρα¹⁷⁹⁾, a31)것이기 때문이다.

ㄱ)우시아에는 ‘각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω 형., Z(3), 1029b20, 형., Z(4), 1030a29, 본질)’이 첫 번째로 그리고 순수하게 속한다. ‘각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)’은 에이도스이며, 이 에이도스가 첫 번째 우시아(πρώτην οὐσίαν, 형., Z(7), 1032b2)이다. 그런데 이러한 ‘규정’은, 더 늦기 때문에 첫 번째 우시아가 아닌 것으로 간주된 ‘합쳐진 것(각기 것, 개별자)’을 ‘첫 번째 우시아들(αἱ πρώται οὐσίαι, 범(5), 2b15)’이라고 말한, 범주들의 규정과 어긋나는 것처럼 보인다. 그러나 다음과 같은 이유로 그렇지 않다. 1)정의를 통한 인식에 있어서는 ‘합쳐진 그것’이 에이도스 보다 늦기 때문에 ‘첫 번째 것’이 아니다. 그러나 2)바로 ‘이 것’은 감각적인 ‘인식’에 있어서는 더 ‘먼저’인 것이기 때문에 ‘첫 번째 것’이다. 그래서 범주들에서 말하여진 것과 형이상학 제1타편에서 말하여진 것은 서로 어긋난 것이 아니다. 왜냐하면, 이미 153쪽에서 언급된 것처럼, 3)‘인식’에 있어서는 먼저와 나중에 ‘우시아’에 있어

178)질료는 무엇과 량 등의 범주가 아니다. 규정되지 않은 것이기 때문이다
179)‘정의를 통한 인식에 있어 더 늦은’으로 나는 ‘153 쪽’에서 해석하였다 (141쪽).

우시아(실체)

서의 먼저와 나중은 아니므로, 그것들이 ‘우시아’에 있어서는 모두 ‘첫 번째 것’이라는 데에는 그러한 인식의 선후(先後)가 아무런 영향도 미치지 못할 것이기 때문이다(141쪽).

ㄷ)우시아에는 ‘순서(τάξις, 형., Z(13), 1038a33)’가 있지 않으므로 그렇다.

ㄹ)따라서 에이도스(εἶδος, 형., Z(7), 1032b1)가 첫 번째 우시아이다. 그리고 에이도스는 각기 것에 있어 오고 있는 무엇(본질)이다(180).

그래서, 텔레스에 따르면, 우시아는 ‘각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇’이므로, 이제 바로 이 ‘무엇’에 관한 로고스를 정리해 볼 필요가 있다.

ㅎ)그 무엇은 각기 것 그 자체(ἐκαστον.....καθ’ αὐτό, 형., Z(4), 1029b20-21)라고 말하여진다.

ㅏ)그 무엇이 말하여지는 로고스 안에는 그 무엇이 있지 않다(μὴ εἶναι, b1

180)그러나, 비록 ‘각기 것(개별자)에 있는 그 무엇’은 ‘에이도스(종)’이라고 하더라도, 그 다음으로는 ‘질’과 ‘량’과 ‘관계’와 ‘시간’과 ‘공간’과 ‘상태’와 ‘지남’과 ‘행함’과 ‘겪음’ 등의 범주 각 각이라고 말하여질 수 있으리라. 왜냐하면 순수하게 그리고 가장 주로 말하자면 ‘우시아(에이도스)’이겠으나, 이 우시아에 ‘의존(ἐκ προσθέσεως, 형., Z(3), 1031a2-3)’하므로서 그 나머지 범주 각 각 역시 ‘늘’ 있을 것이기 때문이다. 이것을 아리스토텔레스는 “있는 그 무엇(τὸ τί ἔστιν, 형., Z(3), 1030a31)은 순수하게 ‘있어 오고 있는 그 무엇’이 아니다” 라는 표현 속에서 담아 낸다(147쪽). 나아가서 ‘에이도스(사람)에 있는 것(τι)’은 ‘각기 것(사람인 것, 소크라테스’(109쪽-110쪽)이라고 말하여진다. 그러나 ‘각기 것’이 ‘첫 번째 우시아’가 아니라는 것은 아니다. 에이도스와 각기 것은 그 우시아에 있어 선후(先後)가 구별 될 수 없기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

9-20).

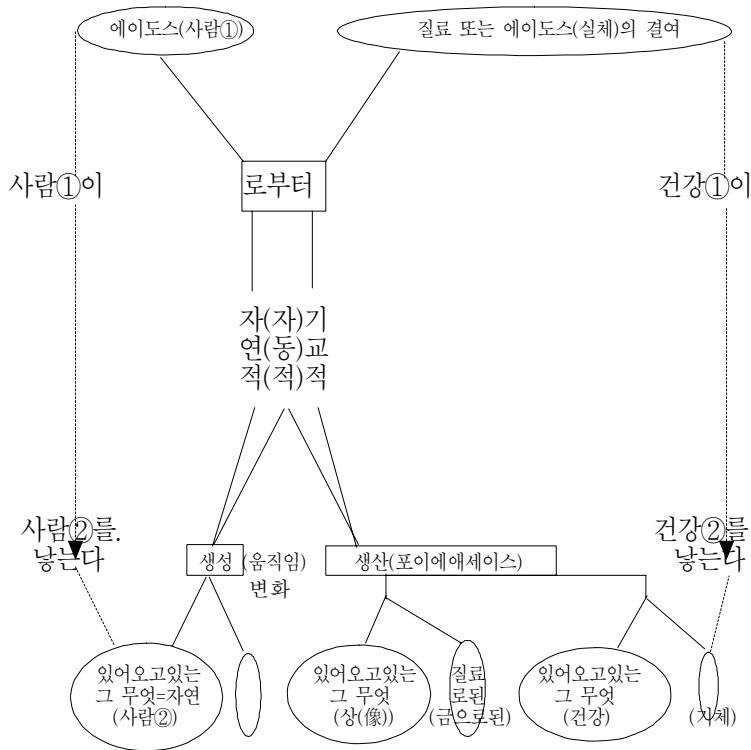
- b)그 무엇의 로고스가 정의(ὀρισμός, 형., Z(4), 1030a7)이다.
- c)그 무엇은 류의 종들에게(τῶν γένους, 형., Z(4), a12)만 고유하게 속한다.
- d)그 무엇은 정의와 마찬가지로 여러가지로(πλειοναχῶς, a18)말하여진다. 우시아와 이 것을 가리키기도 하고, 량과 질과 같은 카테애고리아들 각 각을 가리키기도 한다. 그러나 가장 먼저 그리고 순수하게 우시아에 속하며, 그 다음에 알론한 카테애고리아이에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἔστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이다.
- e)각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)과 각기 것은 자체적인 것(καθ' αὐτὸ, 형., Z(4), a28)의 경우에는 동일하나, 우연적인 것(κατὰ συμβεβηκός, a19)의 경우에는 헤테론하다.
- f)그 무엇은 생산 자의 영혼 안에 있는 생산(ποιήσεις¹⁸¹), 형., Z(7), 1032a27) 또는 생성(γένεις, 형., Z(7), a27)의 에이도스이다. 그리고 자연적인 생성의 경우, 이 에이도스는 자연(φύσις, 1032a24)이라고도 말하여진다.
- g)그 무엇은 생성되는 것이 아니다. 생성되는 것 안에서 자기와 똑 같은 것을 낳을(γενῆ, 형., 1032a25)뿐이기 때문이다. 이러한 생성은 다음 쪽 도표 처럼 그려질 수 있으리라.
- h)그 무엇은 질료 없는 우시아(οὐσίαν ἄνευ ὕλης, 1032b14)라고 말하여진다.
- i)그 무엇은 질료를 지니지 않는다. 현실(ἐντελέχεια, 형., Λ(8), 1074a36)이기 때문이다. 그리고 이것은 움직여지지 않으면서 움직이게 하고 있는 첫 번째 것(τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον¹⁸²) ὄν, 1074a37)이며, 그 로고스와 수

181)생산은 기교에(τέχνη, 형., Z(7), 1032a13)의한 생성이다.

182)'τὸ ὄν'에 관한 소피스테스 편의 플라톤의 '정의'인 1)' ὅσα ἀκίνητα καὶ

우시아(실체)

에 있어 하나이다. 그리고 이러한 첫 번째 것들이 바로 신들(θεοὺς, 1074 b9)이다.



(도표 28 - 생성)

κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρα λέγειν(소., 249d3)'와 그리고 2) 'τὸ ὄν οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται(소., 250c6-7)'를 잘 살펴 보면, 'τὸ πρῶτον κινουὸν ἀκίνητον ὄν'으로서의 '신(神)'이라는 표현은 그렇게 낯설지 않으리라.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

우시아(실체)

여러 가지로 말하여지는 ‘우시아’ 가운데 ‘첫 번째 것’인 에이도스는 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇이라는 것, 그리고 이 그 무엇이 정의(定義)되고 >있는< 것이라는 것, 그리고 첫 번째 이 무엇이 질료를 지니지 않는다는 것, 그리고 이 그 무엇이 자신은 움직이지 않으면서 각기 것을 움직여지게 하는 것이라는 것, 그리고 이것들 중에서 첫 번째 것이 바로 신이라는 것.이렇게 텔레스의 ‘존재론’과 ‘우시아론’은 ‘신학’으로 이행(移行)한다. 그러나 ‘우시아’에 관련된 플라톤의 로고스에서는, 이미 여러 번 언급된 것처럼, ‘각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질, essence)’과 ‘엔텔레케이아와 에네르케이아’ 표현들이 보이질 않는다. 나아가서 ‘신’으로도 이어지지 않는다. 비록 ‘신’이 그것을 바라 보다 그것을 닮은 생성된 것을 만들기는 해도 말이다. 이것을 나는 다음의 정리에서 보일 것이다.

j)우시아와 진리가 있는 것은 하나인 것은 생성된 것이 생성과 믿음(πίστις, 티., 29c3)에 유비적으로 하나인 것과 같다.

k)있는 것의 우시아는 몸(σῶμα, 티., 246b1)이 아니다.

l)우시아를 현재 시간에 나누어 지님이 있음(τὸ εἶναι, 파., 151e7)이며, ‘있어움’은 지나간 시간에 ‘있을’은 닳아 올 시간에 우시아를 나누어 지님이 다. 바로 이것이 우시아(οὐσία, 141e7, 실체)를 나누어 지니는 모든 길이다.

m)있다면 이미(ἤδη, 141e11) 우시아를 나누어 지닌 것이다. 그러나 나누어 지니는 모든 것들이 우시아를 똑 같이(ἰσα, 144e1)나누어 갖지, 어떤 것이 더 많이 갖거나 더 적게 갖지 않는다. 이렇게,

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

우시아(실체)

- n)우시아와 있는 것은 결코 떨어질(ἀποστατεῖ, 파., 144b2)수 없다.
- o)우시아를 나누어 취함(μεταλαμβάνειν, 156a4-5)이 됨(γίγνεσθαι, 156a5, 생성)이고, 우시아로부터 벗어남(ἀπαλλάττεσθαι, 156a6)이 사라짐(ἀπολλυσθαι, a6)이다.
- p)우시아를 취(λαμβάνον, 156a7)하거나 잃는 것은 움직임과 쉽 그 사이의 아주 불합리한 자연의(ἄτοπος φύσις, 156d6-7)순식간이며, 바로 이 때 반대로의 변화가 일어난다 그러나 아직 반대로 되거나 있지는 않다. 변하는 것들은 있는 것들이 아니요, 있지 않는 것도 아니요, 되는 것도 아니요, 사라지는 것도 아니기 때문이다.
- q)있지 않는 것은 알려진 것들 보다 우시아를 부족하게(οὐσίας ἐλλειπόμενον, 258b9)지니는 것이 아니다.
- r)있는 있음의 실체를 나누어 지니고 있는 것은 있지 않는 있지<않음>의 非실체(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ> εἶναι μὴ ὄν, 파., 162a8-b1)도 나누어 지니며, 있지<않는> 있지 없음의 非실체(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ> εἶναι, 162a9)를 나누어 지니고 있지 않는 것은 있지 않는 있음의 실체도 나누어 지닌다..

플라톤의 경우 ‘우시아’는 ‘온(있는 것)’과 ‘에이나이(있음)’와 쉽게 구분될 수 있는 그러한 것은 아니다. 물론 플라톤 역시 ‘있는 것’을 여러 가지로 구분하여 말한다는 것은 이제까지의 논의와 열거(列擧)를 통해 밝혀 졌다. 그러나, 앞 정리가 보여주는 것처럼 ‘우시아’와 ‘온’을 구분하여 쓴 곳도 여러 곳 눈에 뜨인다. 관사 붙은 남성 분사 형(토 온)과 그 부정(不定)형(토 에이나이)와 관사 붙은 여성 분사 형(토 우시아)이 한 문장 안에서 함께쓰이기 때문이다(9쪽). 비록 이런 구분들이 다른 프라그마들을 가리킨다고는

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

량

보기 힘들어도, 그러한 구분을 통해서 말하고자 하는 바가 있었을 것이다. 그 구분이 규칙적인데다가 구분이 사라지면 문제의 문장은 동어 반복적일 것이기 때문이다. 아마도 아리스토텔레스는 이러한 구분이 ‘의미’ 있다고 여기고서, 자신의 우시아론을 발전시켰을 수도 있다. 그리고 우시아 역시 범주 중의 하나라고 말하여지므로, 그리고 이렇게 말하는 것은 ‘자체적인 것’이라는 그의 ‘범주’ 규정에 전혀 어긋나는 것이 아니므로, 그의 우시아론은 범주론의 핵심을 이룬다고 보아야 할 것이다. 나머지 범주가 그 우시아로 인하여 존립(存立)하기 때문이다.

6-6-2) 량(ποσόν)

그런데 우시아 이외의 범주들 중의 하나인 ‘량이 무엇인가?’에 관한 답, 곧 량의 정의가 범주들에서는 내려지지 않는 반면 형이상학 델타 편에서는 ‘그것들 각 각이 자연스레 하나이며, 이 것(τόδε τι, 1020b8)인 구성요소로 나뉘어질 수 >있는< 것’이라는 ‘정의’가 주어진다는 것, 그리고 아래의 요약에서 보여지는 것처럼, 범주들에서는 량 그 자체에 속하는 ‘시간’이 형이상학에서는 우연 량에 속한다는 것, 그리고 우연 량의 보기로 음악(τὸ μουσικόν, 1020a16-17)이 새로 들어진다는 것을 제외하면, 범주들 6장(4b20-6a35)에서 말하여진 질과 형이상학 델타 편 13장(1020 a7-a32)에서

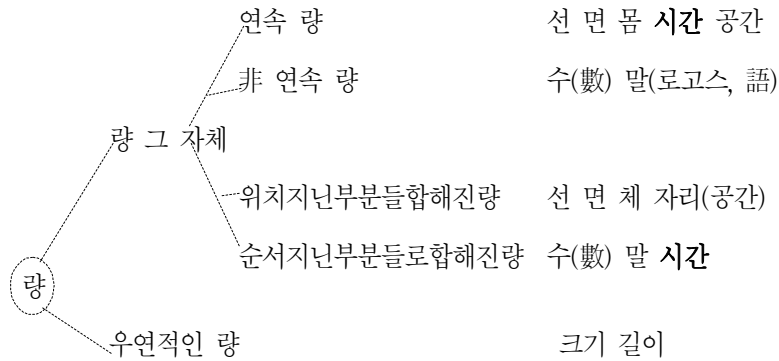
(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

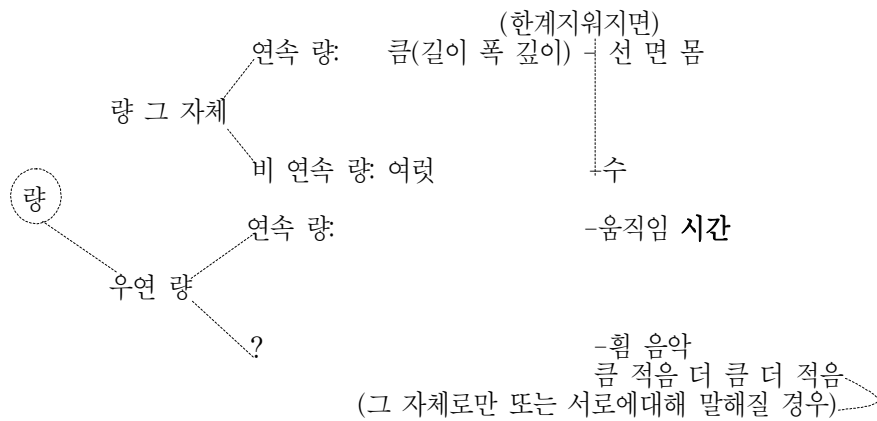
량

말하여진 질에 간한 설명은 크게 다르지 않다.

<범주들>



<타 메타 타 퀴지카>



(도표 24 - 량)
어떤 량은 서로에 대한 위치(θέσις, 4b21, 상태)를 지니는 부분들이 합쳐진 반면, 어떤 량은 위치를 지니는 부분들로 합쳐져 있지 않다. 예를들어

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들 (김 익성)

량

선의 부분들은 서로에 대한 위치를 지니며, 이 부분들 각 각은 자리(που, 5b18, 어디, 장소)에 위치한다. 그래서 사람들은 그 부분을 분간해서 각 각 그 부분이 선의 어디에 위치에 있으며, 어느 것과 묶어지는지를 말 할 수 있으리라. 체(τὰ τοῦ στερεοῦ, 5a 3)와 자리의 부분들도 그러하다. 그러나 수의 부분들은 서로에 대한 위치를 지닌다거나, 어디에 위치한다는 것을 사람들은 관찰 할 수 없으며, 그 부분들 어느 것이 서로 묶어지는지를 볼 수 없으리라. 시간의 부분들도 그러하다. 시간의 어느 부분도 지속(ὑπομένει, 5a27)적이지 않기 때문이다. 지속적이지 않은 것이 어떻게 다른 위치(상태)를 지닐 수 있을까? 오히려 어느 한 부분이 앞서고 다른 부분은 뒤서는 그러한 순서(τάξις, 5a29)를 시간의 부분들은 지닌다. 수(數)도 이와 마찬가지로이다. 하나는 둘 보다 먼저 헤아려지고, 둘은 셋 보다 먼저 헤아려지는 그러한 순서를 지닌다. 그러나 수와 시간의 경우 그 부분들의 어떤 위치도 발견되지 않는다. 로고스(말)도 이와 같다. 말의 부분들 가운데 어느 것도 지속적이지 않으며, 한 번 소리내어지면 더 이상 다시 붙 잡아 질 수 없기 때문이다. 말의 부분들은 지속적이지 않는 까닭에 위치를 지닐 수 없다. 그렇다면 어떤 량은 위치를 지닌 부분들로 합해지고 어떤 량들은 위치를 지니지 않는 부분들로 합해져 있지 않다.

그러나 연속 량은 위치(θέσις, 5a15)지닌 부분들로 합해진(συνέστηκε, 범

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

량

(6), 5a16)것인 반면 비 연속 량은 위치 지니지 않는 대신 순서(τάξις, 5a29)를 지니는 부분들로 이루어진 량이다 라고 말 할 수 없는 것이 각 각 보기로 들어진 ‘시간’ 때문이다. 시간은 연속 량의 보기로 들어지면서도 그 부분이 위치를 지닌 것이 아니라 순서를 지닌 것의 보기로 나타나므로 그렇다. 그러나 시간 이외의 알론한 모든 보기들은 나란히 함께 두 겹 구분에 어긋남 없이 속해진다. 그래서 만약 시간을 예외로 한다면 연속 량은 위치 지닌 부분들로 합해진 량인 반면 비 연속 량은 위치를 지니지 않는 대신 순서를 지니는 부분들로 이루어진 량이다 라고 말하여질 수 있으리라. 그러나 시간 때문에 그럴 수 없다. 따라서 범주들의 텔레스는 량 그 자체에 대한 정의 뿐만 아니라, 연속 량과 비 연속 량에 대한 정의를 내리지 않고 있다. 대신에 경계(한계)와 위치와 순서 라는 용어(用語)들을 가지고 량을 설명할 뿐이다. 위치와 순서라는 말은 이미 그 쓰임새가 보여졌으니, 경계라는 말의 쓰임새를 이제 살펴 보자.

그 안에 량의 부분들이 공통으로 속하게 되어, 거기서 묶어지는 경계(κ-ουὸς ὅρος, 4b25-26)를 지니면 량은 연속적(συνεχής, 4b20)인 반면에 그렇지 않으면 비 연속적인 것이라고, 곧 연속되 있지 않은 끊어진(ἔστι διωρισμένον, 4b20)량이라는 것이라고 그는 말한다. 그러나 연속 량의 부분들은 ‘지속’적일 수 있을까? ‘지속적이다’ 라고 말하기에는 켄기는 구석이 엄연히 있다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

량

보기로 들어진 시간 때문이다. 부분들이 서로에 대한 위치 또는 상태를 지니려면 반드시 그 부분들은 지속적이어야만 한다. 어디에서도 지속적이지 않는데, 어떻게 위치와 상태를 지닐 수 있겠는가? 그 곳에 머물러야 할 것이 아닌가? 머물러야 위치를 지니게 되고 그 상태를 유지할 것이다. 그러나 연속 량인 시간의 부분들은 지속적이지 않다. 따라서 위치를 지니지 못하며, 상태를 유지하지 못한다. 대신 순서는 지닌다. 그러나 선 면 체 공간(자리) 등 연속 량의 부분들은 지속적이므로, 위치를 지니거나 상태를 유지한다. 그러나 시간은 자신의 부분들이 거기서 함께 묶어지는 공통 경계, 곧 지금($\nu\nu$, 5a7)을 지니고 있음에도 불구하고(201쪽), 시간의 부분들은 지속적이지 않아서, 위치 또는 상태를 지니지 못한다. 지금은 시간의 부분이 아니기 때문이다. 모든 연속 량의 부분이 지속적이다 라고 말해서는 안된다. 텔레스를 따르자면 그렇다.

위에서 언급된 것들만($\mu\acute{o}\nu\alpha$, 5a38)이 주로 량들이라고 말하여진다. 그리고 알려진 모든 것들은 단지 우연적인($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ συμβεβηκός, 5a39) 량일 뿐이다. 우연적인 량들을 염두에 둘 때, 우리는 이 우연적인 량들과 알려진 것들을 말하고 있기 때문이다. 예를들어 면이 크기 때문에 하얀 것은 크다 라고 말하여지며, 시간이 길기 때문에 실천($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, 5b2)이 길다 라고 말하여진다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

량

움직임(κίνησις, 5b3)도 마찬가지로이다. ‘크다’와 ‘길다’ 등은 그 자체 량이라고 말하여지지 않는다. 예를들어 어떤 사람이 만약 ‘그 실천(행동)은 꽤 오래 됐어’ 라고 말하려면 그 사람은 ‘일년’ 또는 ‘얼마 동안’ 이라고 말하면서 그 시간을 통해서 실천을 규정해야 할 것이다. 따라서 우리가 위에서 언급했던 것만이 주로 그 자체 량이라고 말하여진다. 이러한 량 이외의 그 어떤 것도 량 그 자체라고 말하여질 수 없다. 만약 량이라고 말하여지려면 단지 우연적으로만 량이라고 말하여질 뿐이다.

그렇다면 이러한 량은 어떤 것일까?

1) 량에는 반대(ἐναντίον, 5b11)가 있지 않다. 규정된 량에는 반대가 있지 않다는 것은 분명하다. 예를들어 2 규빗 또는 3 규빗 되는 면에 또는 이와 같은 어떤 것에 반대되는 것은 있지않기 때문이다. 어떤 사람들은 많음(τὸ πᾶν, 5b14)이 작음(τῷ ὀλίγῳ, 5b14)에, 큼(τὸ μέγα, 5b15)이 적음에(τῷ μικρῷ, 5b15), 반대되는 것은 아니다. 이것들은 어느 것도 량이 아니라, 프로스 티(관계)이며, 그러기에 어떤 것도 그 홀로는 크다 또는 적다 라고 말하여질 수 없기 때문이다. 자기와 같은 류인 헤태론한 것 보다 더 큰 반면 그 헤태론한 것은 같은 류의 다른 헤태론한 것 보다 더 적으므로 그렇다. 어떤 것은 헤태론한 것에 대해서만 크거나 적을 뿐이다. 그래서 자리(공간)에는

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

량

량의 반대성(ἐναντιότης, 6a12)이 속할 것처럼 보인다(δοκεῖ, 6a13). 우주의 한 계로부터 가장 먼 거리에 있는 중심에 향하는 영역을 ‘아래’에 ‘위’는 반대 될 것이기 때문이다¹⁸³⁾.

ㄴ)량은 더와 덜을 허용하는 것처럼 보인다. 2 큐빗인 어떤 것은 2 큐빗인 헤태론한 것 보다 더 2 큐빗인 것 같지는 않기 때문이다. 수에 있어서도 그렇다. 예를들어 헤태론한 배(倍)는 헤태론한 배 보다 배 더 많다 라고 말 하여지지 않는다. 전체적으로 ‘더’와 ‘덜하다’ 라고 말하여지는 량은 없다. 따라서 량은 더와 덜을 허용하지 않는다.

ㄷ) 그러나 량에 있어서 가장 고유한 것은 ‘똑 같음’ 그리고 ‘똑 같지 않음’(τὸ ὅ ἴσον τε καὶ ἄνισον, 6a26)이다. 2 큐빗인 것들은 똑 같으나, 2 큐빗과 3 큐빗은 똑 같은 것이 아니기 때문이다. 다른 량들도 그렇다. 그러나 량들이 아닌 알론한 것은 무엇이든 똑 같지도 또 같지 않지도 않다. 예를들어 질인 ‘경향’과 ‘힘’은 똑 같거나 똑 같지 않은 것이 아니라, 같(ἴμοια, 6a33)거나 같지 않기 때문이다. 따라서 량에 고유한 ‘속성’은 ‘똑 같음 또는 똑 같지 않음’, 곧 ‘똑 같음 성(性)’이다.

183)그리고 이렇게 말하는 사람들은 이것들로부터 아마 마찬가지로 알론한 반대들을 이끌어 낼 것이다. 이들은 반대들을 동일한 류에 있어서 가장 먼 거리에 있는 것들이라고 정의하기 때문이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

6-6-3) 질

질들(ποιότητα, 8b25)에 관한 범주들(8장, 8b25-11a38)의 설명과 형이상학의 설명은(델타 편 14장, 1020a33-b25) 약간 그 맥락이 다르다. 그러나 전체적으로 보아 서로 보완한다. ‘어떠하게 있음(καθ’ ἦν ποιού.....εἶναι, 범., 8b25)’을 아리스토텔레스는 범주들에서 ‘질(ποιότητα, 8b25)’이라고 말하는 반면 형이상학 델타 편에서는 ‘질(τὸ ποιόν, 1020a33)’을 ‘우시아의 차이(ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας, 1020a33)’라고 말하기 때문이다(153쪽). 예를들어 사람의 질은 ‘두 발 달림’이며, 말(馬)의 질은 ‘네 발 달림’이고, 원(圓)의 질은 ‘각들이 없음’이다¹⁸⁴). 그렇다면, 텔레스가 범주들에서 제 2 우시아를 제 1 우시아의 ‘질’로 설명한 이유가 여기 형이상학에서 드러난다(153쪽, 232쪽). 그는 사람인 것의 ‘어떠함(καθ’ ἦν ποιού.....εἶναι, 범., 8b25)’을 우시아(사람)의 ‘차이’로 보기 때문이다¹⁸⁵).

184)이것들은, 이미 정의에 관한 장에서 언급됐듯이, 정의의 ‘부분’이다. 예를들어 사람의 정의인 ‘두 발 달린 생물’의 ‘두 발 달림’에서 보여지듯 말이다.

185)이것은 플라톤의 접근 방식과도 어긋나지 않는다. 왜냐하면 소피스테스편의 플라톤의 경우, 있는 것에 관한 자신의 논증을 먼저 량(πόσα, 소., 242c6)적인 측면으로부터 량과는 헤태론한 측면(κατέον, 245d8)인 질(ποιία,

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

질

그러나 ‘실체’와 ‘정의’처럼 ‘질’ 역시 여러가지로 말하여진다. 질은 1) 습성(ἕξις, 8b27)과 경향(διάθεσις, 8b27)이다. 앞과 덕은 습성에 속하는 반면 뜨거움과 차가움 그리고 건강과 병은 경향에 속한다. 습성은 더 지속적이고 둔하게 움직이는 반면 경향은 잘 움직이고 재빠르게 변한다. 그러나 변하기 힘들 정도로 굳어져 버려, 자연적인 것이 되면, 그 경향은 습성이라 말하여질 것이다. 이렇듯 경향과 습성은 서로 헤태론한 것만은 아니다. 습성 역시 마찬가지로 경향일 수 있기 때문이다. 그러나 경향이 반드시 습성이지는 않다. 나아가서 질은 2) 자연적인 능력(δύναμις, 9b16, 힘) 또는 무 능력(ἀδύναμις, 9a16)이라고도 말하여진다. 이 능력때문에 어떤 사람은 권투 또는 육상 선수라고 불리워지며, 건강하다 또는 병들었다 라고 말하여지기 때문이다. ‘딱딱한’ 또는 ‘부드러운’도 그렇다. 쉽게 나뉘지 않는 힘을 지녔으므로 딱딱한 반면 그렇치 못하므로 부드럽기 때문이다. 나아가서, 질은 3) 속성적인 질(παθητικαὶ ποιότητες, 9b28) 또는 속성(πάθη, 9b29)이라고도 말하여진다. 예를들어 달콤 씹 심 뜨거움 차가움 힘 검음 등은 감각에 따른 속성들을 생

소., 242c6)적인 측면으로 진행시키며(167-168쪽)는데, 이 헤태론한 측면에 관한 논증이 우시아에 관한(περὶ τῆς οὐσίας, 소., 246c5)것인 반면, 범주들의 텔레스의 경우, ‘질’과 헤태론하게 있는 ‘량’ 다음에 ‘질’을 설명하기때문이다. 비록 그 사이에 ‘관계’에 관한 설명(7장)이 끼어있기는 해도 말이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

질

산하기 때문에, 속성적인 질들이라고 불리운다. 달콤은 맛에 따른 속성을 생산하고, 뜨거움은 접촉에 따른 속성을 생산하기 때문이다. 달콤하고 뜨거운 것은 문제의 질을 받아 들이므로서 달콤하게 되고, 뜨겁게 되는 반면, 흰 것 또는 검은 것 등은 속성들을 겪으므로서 희게 되고 검게 된다. 그래서 속성을 통해서 다시 말해 겪음을 통해서 색의 많은 변화들이 생성된다. 속성이 변하기 어려울 정도로 굳어질 때, 그 속성은 질이라고 말하여진다. 그러나 부끄러워서 또는 두려움에 질려서 붉어지거나 하얗게 되는 그러한 붉음 또는 하얗은 질이 아니라, 속성(겪음)이라 말하여진다. 영혼에 있어서는 미침과 성급이 질이라 말하여지는 반면 심술은 속성이라 말하여진다. 나아가서 4)질의 네 번째 에이도스는 모양(σχῆμά, 10a11)또는 모습(μορφή, 10a12)이다. 세모 네모 곧음 굽음 등이 이러한 질에 속한다. 나아가서 5)위 네 가지 질들에 따라 동근적으로(παρωνύμους, 10b28)말하여지는 것들도 질이라 말하여진다. 힘으로부터 흰, 문법으로부터 ‘문법적인’, 정의로부터 ‘정의로운’ 등 모두 동근적으로 말하여지는 질들이다. 그러나 동근적인 모든 질들이 이름을 지니는 것은 아니다. 아직 이름이 지어지지 않는 것도 있기 때문이다.

γ)질에는 반대가 있다, 그러나 모든 질들이 그러한 것은 아니다. 비록 질이긴 해도, 붉음 노랑과 같은 색에는 반대가 있지 않다. 물론 힘에는 검은색이 반대된다. 그리고 반대들 중 헤태론한 것이 질이라면, 나머지 헤태론

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

프로스 티(대해 있음, 관계)

한 짝도 질이다. 정의(正義)가 질이라면 그에 반대되는 부정의(不正義)도 질이다. ㄴ)질에는 더와 덜이 허용된다. 그러나 모든 경우에 그러한 것은 아니다. 대부분 그러하다는 말이다. 힘 정의 건강 문법 등에는 더와 덜이 허용되는 반면 모양에는 허용되지 않는 것처럼 보이며, 네모의 로고스를 허용하는 것은 해태론한 것보다 더 네모나지는 않는 것처럼 보인다. ㄷ)질에만 같음과 같지 않음(ὅμοια καὶ ἀνόμοια, 11a6)이 허용된다. 질적으로만 어떤 것은 같거나 같지 않기 때문이다. 해태론한 것은 해태론한 것 덕택에 해태론한 것과 같지 않은 것이 아니라¹⁸⁶⁾, 지니는 질 덕택에 같지 않다.

6-6-4) 프로스 티

형이상학 델타 편 15 장(1020b26-1021b12)은 ‘해태론한 것들에 대해 있는’ 여러 관계들에 관해 곧 바로 말하기 시작하는 반면, 범주들 7장(6a36-8b24)은 ‘프로스 티’란 ‘해태론한 것들의 **있음**(ἐτέρων εἶναι, 6a36)’ 또는 ‘해태론한 것들에 **대해**(πρὸς ἕτερον, 6a37)**있음**’이라는 일반적인 규정과 더불어 시작한다. 그렇다면 ‘프로스 티’는 ‘그러한 있음’으로서의 ‘질’과, 그리고 ‘하나인 이 것으로 나뉘어질 수 있음’으로서의 ‘량’과 뚜렷하게 구분된다. 먼저

186)그러나, 플라톤의 경우, 어떤 것이 해태론한 것은 해태론 덕분이다. 그러나 텔레스는 ‘질료 덕에 해태론하다’ 라고 말한다(211쪽).

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

프로스 티(대해 있음, 관계)

1) '헤테론한 것들의 있음'으로서의 '프로스 티'에는 습성(ἕξις, 6b2)과 상태(διάθεσις)와 감각과 앎과 위치(θέσις)등이 속한다. 습성은 어떤 것의 습성이며, 앎은 어떤 것의 앎이고, 상태은 어떤 것의 상태이며, 위치는 어떤 것의 위치이기 때문이다. 그리고 2) '헤테론한 것들에 대해 있음'으로서의 '프로스 티'에는 큼과 같음 등이 속한다. 산(山)은 헤테론한 것에 대해 크다. 그래서 산은 어떤 것에 대해 그 만큼 크다 라고 말하여진다. 마찬가지로 같은 것도 어떤 것에 대해 같다 라고 말하여진다.

ㄱ) '프로스 티'에는 반대가 있다. 예를들어 덕과 나쁨, 앎과 몰인식 처럼 말이다. 그러나 모든 '프로스 티'에 반대가 속하는 것은 아니다. 두 배와 세 배에서처럼 말이다. ㄴ) '프로스 티'는 더와 덜을 허용하는 것처럼 보인다. 더 또는 덜 같다 라고 말하여지기 때문이다. 그러나 모든 '프로스 티'가 더와 덜을 허용하는 것은 아니다. 두 배 또는 세 배처럼 말이다. ㄷ) '프로스 티'에는 상대 짝(ἀντιτρέφονα, 6b28)의 '프로스 티'라고 말하여진다. 예를들어 노예는 주인에 대해 있으며, 주인은 노예에 대해 있다. 그리고 배와 반, 큼과 작음, 앎과 알려지는 것, 감각과 감각되는 것, 날개와 날개지닌 것, 카와 키지닌 것, 머리와 머리지니는 것 등도 그러하다. 그리고 ㄹ) 이러한 상대 짝은 자연스레 동시에(ἀμα τῆ φύσει, 7b15)있는 것처럼 보인다. 예를들어 배와 반은 동시에 있다. 그리고 서로 함께 파괴된다. 그래서 반이 있을 때

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

프로스 티(대해 있음, 관계)

배가 있으나, 만약 배가 있지 않다면 반은 있지 않다. 노예와 주인도 그러하다. 그러나 알려지는 것과 앎, 감각되는 것과 감각은 그렇지 않다. 감각과 앎이 있기 전에 감각되는 것과 알려지는 것이 있기 때문이다. 나아가서(口) ‘프로스 티’가 제 1 우시아가 아니라는 것은 분명하다. 전체로도 그렇지 않다. 사람인 것 또는 황소인 것은 어떤 것의 사람인 것 또는 황소인 것이라고 말하여지지 않기 때문이다. 부분적으로도 그렇지 않다. 손인 것 또는 머리인 것은 어떤 것의 손인 것 또는 머리인 것이라고 말하여지지 않기 때문이다. 그럼에도 어떤 것의 손 또는 머리 라고는 말하여진다. 그래서 사람 황소 통나무 등 대 부분 제 2 우시아가 손 또는 머리처럼 어떤 것의 그것들이라고 말하여질 수 있을 것 같다. 그러나 어떤 것의 소유라고는 말하여진다. 따라서 제 1 우시아 모두와 제 2 우시아 대 부분은 어떤 것에 대해 있는 것이 아니다. 그런데 몇몇 ‘프로스 티’는 제 2 우시아일 것 처럼 보이다. 그러나 머리 또는 손 또는 이런 어떤 우시아들 각 각에 있어서는 그것에 대해 말하여지는 것은 아니며, 정의(定義)적으로 그러한 것은 아니다. 이 손이 누구의 손인지 또는 손이 누구의 손인지 정의를 통해서는 알려지지 않는다. 그래서 만약 이것들이 어떤 것에 대해 있는 것이 아니라면, 이것들 가운데 어떤 우시아도 어떤 것에 대해 있는 것은 아니다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

6-6-5) 행함과 겪음

아리스토텔레스는 아주 짝맞하게 범주들 9 장(11b1-11b4)에서 행함과 겪음에 대해 말한다. 행함과 겪음(τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν, 11b1)은 반대와 더와 덜을 허용한다. 뜨거움(τὸ θερμαίνειν, 11b2)은 차가움에 반대이며, 뜨거워짐(τὸ θερμίσθαι, 11b3)은 차가워짐에 반대이고, 쾌감겪음은 고통겪음에 반대이기 때문이며, 더 덜 뜨거움과 더 덜 뜨거워짐도 가능하기 때문이다.

그런데 행함과 겪음은 뒤나뭇스로 있는 ‘방식’이었다. 두 사람에게 있어서는 행하고 겪는 힘이었기 때문이다(169쪽, 178쪽). 그러나 행함과 겪음 이들은, 텔레스에 따르면, 어떤 측면에서는 하나여서 구분되지 않지만, 어떤 측면에서는 둘로 구분된다. 그러나, 만약 하나라면 결코 구분되는 범주일 수는 없지 않은가? (행)함과 겪음은 동일한 하나의 ‘움직임’일 것이기 때문이다. 그럼에도 범주들의 텔레스는 이 두 가지를 알론한 범주 각 각으로 구분해 놓은 것은 구분되는 그 측면을 염두에 둔 것 같다. 그러나 이러한 어려움 때문에 그가 범주들 이외의 형이상학에서 열 가지 모든 범주를 한 곳에서 거론하지 않은 것은 아닐 것이다. 이미 플라톤도 이러한 어려움을 알고 있었다. 그래서 행함과 겪음을 영혼의 인식으로 말하는 맥락에서 행하는 것과 겪는 것은 따로 따로 일어나는가? 아니면 한 후에 겪는가? 아니면 겪은 후에 하는가? 라고 묻는다(192쪽). 비록 이러한 인식은 행 할 때 겪는

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

지님

것이다 라고 답하기는 해도 말이다.

어쩌든 텔레스는 행함과 겪음을 구분되고 있는 것 자체로 여기 범주론에서는 간주한다.

6-6-6) 지님

지님($\tau\acute{o}$ ἔχειν, 15b17)은 카테고리아이 마지막 장인 15장(15b17-b33)에서 짚막하게 그 일상적인 쓰임새를 통해 설명될 뿐이다.

지니다

앓과 덕이 '있다'.

외투 등을 '걸치다'.

반지를 손에 '끼다'.

손 발이 '달리다'.

병 안에 술이 '담기다' 또는 되 안에 콩이 '들었다'.

집과 논과 밭을 '소유하다'.

남자 또는 여자와 '거주하다'(συνοικεῖν, 15b30).

그런데, '나누어-지니다($\mu\epsilon\tau-$ ἔχω)'의 한 부분을 이루는 '지님($\tau\acute{o}$ ἔχον, 파., 162b9)'은, 플라톤의 경우, 고유한 영역으로 간주한다(9쪽). 그래서 있음과 됨이 구분되는 것처럼, 이러한 있음과 됨 역시 구분된다. 다시 말해 각기 것이 이데아들을 (나누어) 지니는 그 때의 '지님'이 고유한 영역으로 확보된다. 그렇다면 이러한 지님의 속성($\tau\acute{\alpha}$ παθήματα, 157b4)은 있음과 됨의 속성

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

지남

이 아닐 것이다. 따라서 (나누어) 지니는 것은 하나로도 여럿으로도 있지도 되지도 않으며, 떨어져 있거나 떨어지지도 않고, 붙어 있거나 붙게 되지도 않으며, 같게도 같지 않게도, 똑 같게도 똑 같지 않게도, 크게도 작게도, 있지 않고 되지 않는다.

나아가서, 바로 이러한 지니는 ‘상태’를 거쳐야만, 어떠한 것으로 되고 사라지며, 있고 있지 않을 것이다. 따라서 그런 ‘상태’를 거쳐야만 반대인 것들로 되거나 사라지고, 있거나 있지 않을 것이다. 따라서 지니지 않는한, 되거나 있을 수 없다. 필연적(ἀνάγκη, 155e8)으로 그러하다. 나아가서 이렇게 지니는 각기 것은 반대로 변하는 저 때에 갑자기 순식간 겪으나, 이러한 겪음은 어떤 시간 안에서도 일어나지 않는다. 다시 말해 어떤 시간도 걸리지 않는다. 지니거나 지너지는 것은 순식간 바로 그 때 찰나적으로 일어난다. 그러므로 어떠한 시간도 걸리지 않게 반대 어느 한 쪽으로 급작스레 변하는 바로 그 때(τότε, 156d2), 반대되는 어느 한 이데아를 지닌다(216쪽).

물론 플라톤의 이러한 ‘지남(τὸ ἔχον, 파., 162b9)’을 텔레스의 범주 중의 하나인 ‘지니다(τὸ ἔχειν, 15b17)’의 영역에서 비교하는 것은 불 가능할 것처럼 보인다. 그러나 플라톤의 경우 결코 구분되고 있는 것의 어느 한 류일 수 없는 ‘지남’이 텔레스의 경우에는 있는 것의 한 류로서 구분된다는 것은

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

‘언제’와 ‘어디’와 상태

‘나누어-지남’을 공허한 시적인 비유로 보는 텔레스의 태도에서 확인 될 수 있을 것이다.

이제까지 텔레스의 열 가지 범주들 중 우시아와 량과 질과 프로스 티(관계), 그리고 행함과 겪음과 지남 등 7 가지가 말하여졌다. 이제 ‘언제’와 ‘어디’와 ‘상태(κείμενοι)’가 남았다. 그러나 범주들과 형이상학에서는 이 세 가지를 주제 삼아 말한 곳은 없다. 그 보기(例)들로 보아 ‘언제’와 ‘어디’는 시간과 자리(장소)라고 말하여질 수 있으리라. 그렇다면 ‘언제’와 ‘어디’는 우시아로 또는 질적으로 또는 량적으로 또는 관계적으로 있는 것과 구분되 거 >있는< 것이라는 것은 틀림없으므로, 어디에 있는 것은 ‘언제’ 있는 것보다 다르다. 물론 겪고 있는 것과 행하고 있는 것과 지니고 있는 것보다 다르다.

마지막으로 ‘누움’과 ‘앉음’ 등이 그 보기로 들어지는 ‘상태’는 또 어떠한 가? 나는 이에 관한 설명을 범주와 형이상학에서 찾지 못했다.

어쨌든 텔레스의 경우에는 예를들어, ‘앉아 있음’은 튀케이온에 있음과 어제 있음과도 구분되며, 행하고 있음과 겪고 있음과도 구분되고, 대해 있음과도 질적으로 있음과 량적으로 있음과도 구분되며, 우시아로 있음과도

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

진리(와 거짓)

구분되는 고유한 있음이다. 나아가서 우시아를 제외한 나머지 9 가지는 우시아 덕분에 있다는 것은 두 말할 나위도 없다. 우시아는 나머지 모든 범주보다 먼저 있는 첫 번째 것이기 때문이다.

있는 것들은 이렇게 범주들의 도식만큼 여러 가지로 말하여진다. 뿐만 아니라, 힘 또는 현실로도, 진실 또는 거짓 이라고도 말하여진다.

6-7) 있는 것은 진리이다.

아리스토텔레스에 따르면, 범주들은 진실 또는 거짓일 수 없다.

“(범주들에는) 그 어떠한 긍정 또는 부정(κατὰ φάσει ἢ ἀπο- φάσει, 범(4), 2a5)도 없다. 이것들이 서로에 대해 연결됨에 의해서 부정되거나 긍정되기 때문이다. 그리고 이러한 부정과 긍정이 각 각 진실 또는 거짓이라고 여겨진다. 그러나 예를들어 ‘사람’, ‘흰’, ‘달리다’, ‘이기다’ 처럼, 연결되지 않은 채 말하여지는 것들은 진실도 거짓도 아니다(2a4-2a10).....‘그것은 앓다’와 ‘그것은 앓지 않다’처럼, 긍정과 부정은 대립되는 것처럼, 각 프라그마 ‘앓은 (그)’와 ‘앓지 않은(그)’도 대립된다(12b12-15)”

범주들이 진실 또는 거짓일 수 없다면, 진실과 거짓은 무엇인가? 그리고 진실인 것과 거짓인 것은 어떠한 것인가? 텔레스의 경우 진실인 것과 거짓인 것은 의견 또는 로고스만은 아니다. 그에 상응하는 프라그마(사태) 역시 진실인 것과 거짓인 것일 수 있기 때문이다. 위 인용 글월에서는 ‘앓은 (그)’와 ‘앓지 않은 (그)’는 프라그마인 반면 ‘그는 앓아 >있다<’와 ‘그는 앓아 >있지 않다<’는 의견과 로고스이다¹⁸⁷). 그렇다면 그 프라그마의 진실

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

진리(와 거짓)

성은 어디에서 유래(由來)하는가? 이 물음에 답하기 전에 나는 아래와 같은 플라톤 소피스테스 편의 어느 한 글월을 먼저 인용한다.

“따라서 진실한 것(τὸ ἀληθινόν, 240b3)을 있는 것으로 있는 것이라고 우리는 말하는가?: 낯선이

그렇게: 테아이테토스

무슨? 따라서 진실하지 않는 것(τὸ μὴ ἀληθινόν, b5)은 진실의 반대인가?: 낯선이

무슨?: 테아이테토스

만약 자네가 진실하지 않는 것이라고 말한다면 비슷한 것(τὸ εἰκόες, b7)을 자네는 있는 것으로 있는 것(ὄντως ὄν, b7, 진짜로)이 아니라고 하는 거네: 낯선이

그러나 확실히 어떻게든 있습니다: 테아이테토스

그렇다면 실로 ‘비슷한 것은 있다’ 라고 자네는 말하는 것이네: 낯선이

비슷한 것으로 있다는 것을 제외하면 아닙니다: 테아이테토스

따라서 있는 것으로 있는 것은 아니지만, 실로 우리가 모상(εἰκόνα, b13)이라고 말하는 것이 있지 않은가?: 낯선이

이러한 것은 있지 않는 것을 있는 것에 감히 연결시키려(συμπλοκήν, c1)하는 어떤 것이지요. 그리고 이것은 아주 불합리해요: 테아이테토스(249b3-c2)”

플라톤의 경우에도, 로고스와 의견에만 진실 또는 거짓이 있는 것이 아니다. 있는 것에도 진실 또는 거짓(가짜)이 있다. ‘있는 것으로(진짜로) 있는 것’은 진리인 반면 있긴 하지만 모상(닮은 것)은 가짜(거짓)¹⁸⁸⁾이기 때문이

187)프라그마는 범주들이 묶어진 로고스 뿐만이 아니라, 그 범주 자체도 가리킨다.

188)그러나 있지 않는 것(거짓) 역시 있다 라는 로고스는 그 자체 ‘반대(모순)’이므로 불 합리하고 불 가능할 것처럼 보인다. 바로 이러한 어려움을

진리(와 거짓)

다¹⁸⁹⁾. 그리고 ‘진짜로(있는 것으로) 있는’ 이것이 (있는 것의) 이데아 라는 것은 여러 번 말하여졌다. 따라서, 플라톤에 따르면, 진짜는 에이도스요 가 짜는 그 에이도스를 닮은 것이다. 그리고 에이도스를 그대로 표현하는 로고스는 그 본성이 허락하는한 진실(7쪽)인 반면 닮은 것을 ‘있는’ 그대로 표현하는 로고스(의견)은, 비록 ‘진실’일 가능성은 있지만, 그 본성(자연)이 허락하는 한, 거짓이다.

비록 ‘에이도스는 분리되지 않는다’ 라는 단서가 달아지기는 해도, 이러한 것은 텔레스에게 그대로 이어진다. 그에 따르면, 각기 모든 것의 있음의 원인은 진실의 원인이기 때문이다.

“철학은 진실에 관한 앎이라고 말해지는 것은 옳다. 이론적인 것(θεωρητικῆς, 993b 20)의 끝은 진실인 반면, 실천적인 것의 끝은 활동(ἐργον, b21)이기 때문이다(형., α(1), 993b19-b21).....원인 없이는 진실을 우리는 알지 못한다. 그런데 쉬노오뉘마한 것이 그

풀어 나가는 논증이 소피스테스 편 전체를 꿰뚫고 흐른다.

189)여러 머리를 지니는, 그리고 자주 말을 바꾸는 소피스테아스들은 있는 것만이 있고, 있지 않는 것은 있지 않다라고 말한다. 거짓은 있지 않으므로, 자신들이 진실하다고 강변(強辯)하기 때문이다. 그리고 플라톤의 소피스테스 편은 이러한 소피스테스로 하여금 어쩔 수 없이 ‘있지 않는 것도 있다’에 동의하도록 하는 논증으로 이루어진다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

진리(와 거짓)

것에 따라 알론한 것들에 속하는 그 각 각은 알론한 것들 보다 가장 많이 (원인이다). 그래서 가장 진실한 것은(ἀληθέστατον, b27)나중에 진실인 것들의 원인이다. 이 때문에 항상 있는 것들의 아르케에는 필연적으로 항상 진실이다. 어느 한 때(ποτε, b29)진실이 지 않기 때문이며, 저 아르케에에 있음의 무슨 원인이 있는 것이 아니라 저 아르케에 가 알론한 것에 있음의 원인이기 때문이다. 따라서 각기 것은 **있음**의 원인을 지니는 것으로서, 그리고 마찬가지로 **진실**의 원인을 지니는 것으로서, 있다(993b23-b31)”

따라서 있는 것은 진실이라고도 말하여진다. 그런데 있는 것 그것 이라고 말하여진 범주들은 그 자체 진실이 아니었다. 그렇다면 텔레스의 경우 무엇이 진실이며 거짓인가? 플라톤의 경우에는 어느 정도 선명하다. ‘있는 것으로(진짜로) 있는 것’, 곧 에이도스는 진리인 반면, 그렇지 않은 것, 곧 에이도스를 닮은 것(모상)은 있지 않는 것, 곧 거짓(가짜)였다. 따라서 의견과 로고스의 진실성의 근원이 되는 진실인 것과 거짓인 것이 있다. 있는 것과 있지 않는 것이 바로 그것이었다. 텔레스에게도 그러한가? 아니다. 텔레스는 ‘있는 것’과 ‘있지 않는 것’ 그리고 ‘의견과 로고스’ 사이에 세 번째 것, 곧 프라그마를 놓아두기때문이다. 그리고 의견과 로고스가 지니는 진실성의 근원을 텔레스는 이 프라그마의 묶임과 나눔에 둔다. 묶이고 나뉘는 것들을 나는 범주들로 일단 본다.

“만약 어떤 것들은 항상 묶이기(σύγκειται, 1051b9)만 할 뿐 나뉘 수 없는 반면 어떤 것들은 항상 나뉘기(διήρηται, b10)만 할 뿐 묶일 수 없다면, 그것들은 반대될 수 있다. **있음**은 묶어진 것이며 하나인 반면 **있지 않음**은 묶어진 (하나)가 아니라 여러이(πλείω εἶναι, b12-13)다(형., θ(10), 1051b9-13)”

“둘째로, 있음의 순서(κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθίαν, 14a30)가 뒤바뀌어질 수 없는

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

진리(와 거짓)

그러한 것들에 있어서 헤태론한 것은 헤태론한 것 보다 ‘먼저’ 라고 말하여진다. 예를 들어 하나는 둘 보다 먼저다. 둘이 있다면 하나가 있다는 것이 곧 바로 잇따르는 반면 하나가 있다고 해서 필연적으로 둘이 있다는 것이 잇따르지는 않기 때문이다. 그래서 나머지 수의 그 있음의 순서가 하나와 뒤바뀌지 않는다(범(12), 14a32-a34).....그 있음의 순서가 뒤 바뀌지 않는 어느 헤태론한 것이든, 헤태론한 것의 그 있음의 원인은 정당하게 헤태론한 것보다 자연에 있어 먼저라고 말하여질 것이다. 이와같은 어떤 것이 있다는 것은 분명하다. 사람이 있다 라는 로고스에 관한 **진실**은 그 있음의 순서에 따라 바뀌기 때문이다¹⁹⁰). 만약 사람이 있다면, 우리가 말하는 사람이 있다 라는 로고스는 진실이므로 그렇다. 그리고 거꾸로도 마찬가지이다. 만약 우리가 말하는 사람이 있다 라는 그 로고스가 진실이라면, 사람이 있기 때문이다. 그런데 그 로고스의 **진실**은 결코 그(사람의) 있음의(τοῦ εἶναι, 14b19)원인 **프라그마**가 아니다. 그렇지만 그 프라그마는 어떻게든 그 로고스가 진실함의(τοῦ εἶναι ἄληθῆ τὸν λόγον, b20)원인으로 나타난다. 그 **프라그마**가 있으므로해서, 그 로고스가 진실이 아니거나 또는 거짓이라고 말하여지기 때문이다(14b11-22)”

여기에 따르면, 있는 것들은 묶인 하나들인 반면 있지 않는 것은 나뉘어 있을 것이다. 그리고 진실성의 근원은 있는 것과 있지 않는 것 보다는 묶인 프라그마와 나뉘어 프라그마에 있다. 그렇다면, 플라톤과는 달리, 진실성의 근원이 있(지 않는) 것에 있는 것이 아니다. 물론 있(지 않는) 것 역시 프라그마들 중의 하나일 것이긴 해도 말이다. 따라서 거짓인 것은 있지 않는 것 보다는 나뉘어진 프라그마이다.

따라서 로고스의 진실 원인은 있는 것 자체, 곧 범주라기 보다는 그 범주들이 묶여진 프라그마이다. 여기서는 ‘있는 사람’ 이라는 프라그마이다.

190)그 로고스 보다 사람이 그 있음의 순서에서 먼저이기 때문이다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

진리(와 거짓)

이 프라그마가 있기 때문에 ‘사람이 있다’ 라는 로고스가 진실이므로 그렇다. 그렇다면, 진실은 묶여진 프라그마인 반면 거짓은 나뉘어진 프라그마이며, 그리고 나뉘(τὸ διηρημένον, 형., θ(10), 1051b3)프라그마를 나뉘 그대로 그리고 묶인(συγκείσθαι, b2)프라그마를 묶인 그대로 상정(οἰόμενος, b3, 想定)하는 의견과 로고스가 진실인 것인 반면, 이와 반대로 상정하는 것은 거짓인 의견과 로고스이다. 다시 말해 나뉘 프라그마를 묶인 프라그마로 상정하면, 그리고 묶인 프라그마를 나뉘 프라그마로 상정하면, 모두 거짓인 것이다. 그래서 ‘당신은 희다’ 라고 상정함을 통해서 ‘흰 당신’ 이라는 프라그마가 진실한 것이 아니라, ‘흰 당신’을 통해서 ‘당신은 희다’가 우리에게 진실로 나타난다.

뿐만 아니라, 형이상학 텔과 편 29 장(1024b17-102 5a13)에 따르면, 거짓 프라그마로부터 거짓 로고스와 거짓 사람 등이 잇따른다.

“거짓(τὸ ψεῦδος, 1024b17)은 알려진 길에서 보면 프라그마로서의(ὡς πρόημα, b17) 거짓이라 말하여진다. 이것은 묶이지 않거나 또는 묶일 수 없는 프라그마이다. ‘측정되는 네모 꼴의 빗변’과 ‘얕은 당신’에서 처럼 말이다. 이것들 중의 하나는 항상 거짓인 반면 하나는 어떤 때 거짓이다. 이것들은 있지 않는 것들이기 때문이다(1024b17-b21)”

따라서 모든 프라그마가 진실은 아니다. 묶일 수 없는 것, 다시 말해, 연결되지 않는 것이 묶여지거나나 연결될 질 수 있을 것이기 때문이다. 그래서 프라그마가 거짓이면, 그에 관련되는 로고스 역시 거짓이며, 그러한

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

진리(와 거짓)

거짓 로고스 자체를 즐겨해서 알려진 자들의 안에 그러한 거짓 로고스를 생산하는 자는 거짓 사람(위선자, 僞善者)이다. 그렇지만, 거짓(된 것)은 묶여진 경우에는 부정(하는 것)이지만, 나뉜 경우에는 긍정(하는 것)이다. 바로 이러한 긍정과 부정이 디아노이아 안에서 일어난다. 따라서 이러한 진실성의 근원은 사람의 디아노이아(생각)이다.

“진실로서(ὄς, 1027b18)있는 것과 거짓으로서 있지 않는 것은 모순적인 배정인 묶음과 나뉘(σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν, b19)에 관련한다. 진실(된 것)은 묶여진 것의 경우에는 긍정하며, 나뉘어진 것의 경우에는 부정하는 반면 거짓(된 것)은 이러한 배정의(τοῦ μερι-σμοῦ, b22)모순이기 때문이다. 어떻게 함께(ἅμα, b23)[묶어] 또는 분리[해] **생각** 하는냐(πῶς.....νοεῖν, b23)는 알려진 로고스이다¹⁹¹). 나는 함께와 분리(τὸ χωρῖς, b24)를 연이음(τὸ ἐφεξῆς, b24)[의 측면에서]말하는 것이 아니라, 하나인 것으로 됨[의 측면에서]말한다. 거짓(된 것)과 진실(한 것)은 **프로그마** 안에, 예를들어 선은 진실하지만 악은 곧 바로 거짓인 것처럼, 있는 것이 아니라, **디아노이아**(오성) 안에 있기 때문이다. 그런데 순수한 것(τὰ ἀπλά, b27)과 있는 그 무엇에 관해서는 디아노이아 안에 있지 않다. 있는 것과 있지 않는 것에 관한 이론은 후에 반드시 조사 되어져야 한다.

그리고 연결(ἡ συμπλοκή, b29-39)과 나뉘는 디아노이아 안에 있지 프로그마들 안에 있지 않으므로, 그리고 이렇게 있는 것은 주로 (말하여지고 있는) 것들과 헤테론하므로-있는 그 무엇 또는 질 또는 량 또는 이와 같은 알려진 것들을 디아노이아가 덧붙히(συνάπτει, b32)거나 떼어 내기(ἀφαιρεί, b33)때문이다, 우연으로서 있는 것가 진실로서 있는 것은 [주로 말하여지고 있는 것들에서] 제외되어야한다. 왜냐하면 우연으로서 있는 것의 원인은 무 규정적인 것인 반면, 진실로서 있는 것의 원인은 디아노이아의 어떤 속성(πίθος, 1038a1)이며, 그리고 이 양자는 있는 것의 나머지 류에 관련된 것이고 그리고 이 양자 이외에 있는 것의 우시와와 자연인 것을 가리키지 않기 때문이

191)‘우리가 생각 안에서 묶거나 분리하는 것이 어떻게 일어나느냐는 것은 다른 물음이다’ 라고 트레드닉(1933(1947), I, p.307)은 옮긴다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

진리(와 거짓)

다(1027b18-1028a3)”

그래서 디아노이아적인 것으로서의 진실과 거짓이 있다. 이런 진실 역시 범주들의 묶음과 나뉘에 관련되며, 그리고 그 묶음과 나뉘의 긍정과 부정에서 있어 거짓과 모순(τὴν ἀντιφάσειν, 1027b22-23)된다. 묶여진 것을 긍정하면서도 나뉘어진 것을 부정하는 디아노이아는 진실한 반면 나뉘어진¹⁹²⁾것을 긍정하면서도 묶여진 것을 부정하는 디아노이아는 거짓이기 때문이다. 그러나 이러한 진실과 거짓은 디아노이아 안에 있지 프라그마 안에 있는 것이 아니다. 그래서 생각(디아노이아)로부터 그러한 진실성은 유래한다. 나는 디아노이아의 이러한 영역을 다음 쪽에 도표로 그린다. 실선 안은 디아노이아 또는 노에인(생각)의 영역이며, 화살 점은 디아노이아의 방향이다. 그리고 나뉘면서 묶여지는 것은 범주들이므로, 범주들의 묶여진 하나를 긍정하는 디아노이아는 진실이지만 부정하면 거짓인 반면, 나뉘어진 여럿을 부정하는 디아노이아는 진실이지만, 긍정하면 거짓이다. 이러한 진실과 거짓이 모순적으로 대립한다. 그러나 이러한 진실과 거짓으로 있는 것은 있는 것 자체 또는 있는 것으로 있는 것이 아니듯, 이러한 진실과 거짓은 순수한 진실, 곧 있는 것과 있지 않는 것으로서의 진실과 거짓은 아니다. 단지 생

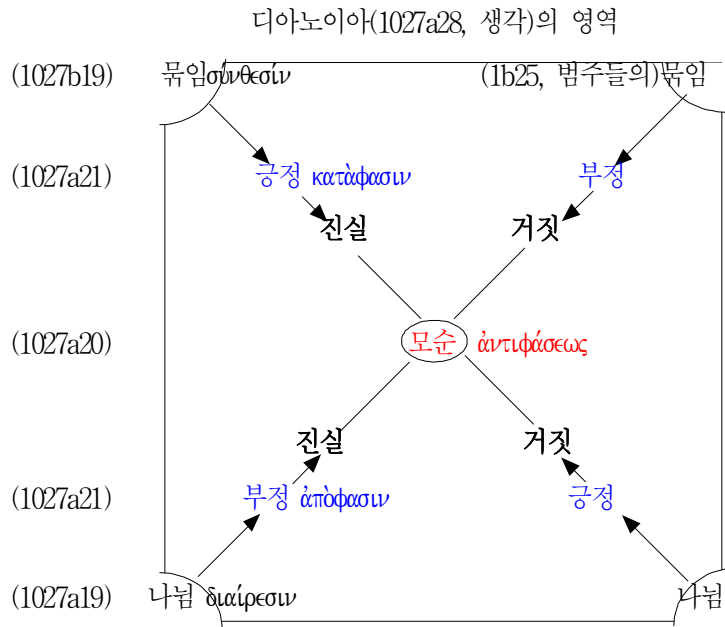
192) 묶여진 것은 범주들이 연결된 하나인 것인 반면 나뉘어진 것은 나뉘어진 범주들 여럿일 것이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

진리와 거짓

각의 속성으로서의 진실과 거짓일 뿐이다. 바로 이러한 진실이 형이상학에서 주로 말하여진다.



(도표 30 - 디아노이아의 영역)

이제, 이러한 진실성으로부터 의견과 로고스의 진실성이 따라 나온다. 그렇다면 이러한 의견과 로고스들이 언제(ποῦ, 1051b15)진실 또는 거짓이라고 말하여지는가? 텔레스에 따르면, ㄱ)알론한 것일 수 있는 것들(τὰ ἐνδεχόμενα, b13)의 경우와 ㄴ)알론한 것일 수 없는 것들(τὰ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν, b15)의 경우와 ㄷ)뉘이지 않는 것들(τὰ ἀσύνθετα, b17)과 ㄹ)뉘임이 없는 우

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

진리(와 거짓)

시아(μὴ συνθετὰς οὐσία, b27)경우 각기 다르다. ‘ㄱ’의 경우, 그것들에 관한 의견과 로고스는 A)나뉘(τὸ διηρημένον, 형., Θ(10), 1051b3)프라그마를 나뉘 그대로 그리고 묶인(συγκείσθαι, b2)프라그마를 묶인 그대로 상정(οἰόμενος, b3, 想定)하는 것은 진실이지만, B)이와 반대로 상정하는 것은 거짓이다¹⁹³⁾. 따라서 어느 한 때 진실이었다가 어느 한 때 거짓이다. ‘ㄴ’의 경우, 그 진실과 거짓에 있어 항상 동일하다. 물론 ‘A’일 때는 진실이지만, ‘B’일 때는 거짓이다. ‘ㄷ’의 경우, 묶인 것이 아니기 때문에, 묶여질 때는 있음이 성립(成立)하고 나뉘어질 때는 있지 않음이 성립한다-있음은 묶여진 프라그마 하나일 것인 반면 있지 않음은 묶여지지 않는 여러 프라그마일 것이다. 그러나 이 경우, 진실일 때에도, 한편으로 진실인 반면 한 편으로 거짓이다. 물론 진실과 거짓인 것은 묶이지 않는 프라그마에 관한 의견과 로고스이며, ‘A’일 때는 진실이지만, ‘B’일 때는 거짓이다. ‘ㄹ’의 경우, 묶임이 없는 모든 우시아는 뒤나뒤스로 있는 것이 아니라, 에네르게이아로 있으며, 있는

193)형이상학 감과 편 7 장(1011b26-28)에 따르면, ‘있는 것을 있지 않다’ 라고, 또는 ‘있지 않는 것을 있다’ 라고 말하는 것은 거짓인 반면, ‘있는 것을 있다’ 라고, 그리고 ‘있지 않는 것을 있지 않다’ 라고 말하는(τὸ λέγειν, b26)것은 진실이기 때문에, 모순의 어느 한 쪽이 긍정되면, 반드시 다른 한 쪽은 부정된다. 모순 사이에는 어떠한 중간도 없으므로 그렇다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

진리(와 거짓)

것 자체이다. 그리고 여기에서는 속여짐(ἀπατηθῆναι, 1051b25)이 결코 있지 않다.

그러나, 텔레스의 이러한 진실성의 근원은 마찬가지로 플라톤의 소피스테이스 편에서 온다. 비록 진실한 의견과 로고스도 있을 수 있지만, 거짓 의견과 로고스도 있다는 것, 왜냐하면 있지 않는 것이 의견과 로고스에 섞여질 수 있기 때문이라는 것, 나아가서 이러한 거짓은 디아노이아(ἐν δianoίᾳ, 소., 260c3, 생각)안에 그리고 로고스 안에 있다는 것이 그 소피스테이스 편에서 말하여지기 때문이다.

“그렇다면 (있지 않는 것이) 의견과 로고스에 섞여지는 지를 숙고해야만 하네: 낫선이.

무슨?: 테아이테토스

이(있지 않는) 것이 그 (의견과 로고스)와 섞이지(μειγνυμένου, 260c1)않는다면, 반드시 모든 것이 진실인 반면 섞여지면 의견과 로고스는 거짓이 될 걸세. 있지 않는 것들을 의견화하거나, 말하는 이것은 거짓을 디아노이아(생각)와 로고스 안에 있게 하기 때문일세: 엘레아 낫선이.

그렇게: 테아이테토스(260b10-260c5)”

디아노이아(생각)과 로고스 안에 진실과 거짓이 있는 것은 있지 않는 것을 의견화하면, 그 있지 않는 것이 의견과 뒤 섞여지게되고, 그 결과 그 ‘생각(디아노이아)’안에서 거짓이 놓여지며, 생겨난 그 거짓이 로고스를 통해 ‘말’하여지게 되기 때문이다. 반면에있지 않는 것에 뒤 섞이지 않는 모든

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

진리와 거짓

로고스와 ‘말’은 진실이다. 이렇게 너 또는 나의 영혼 안(의 로고스)에 진실과 거짓이라는 질(ποίησις, 263b2)이 놓여 있게 된다. 진실에는 있는 것들이 그대로(ὡς, b4)놓이는 반면 거짓에는 있는 그대로의 것들과는 해대론하게 놓이는 것이므로, 진실한 너 또는 나의 로고스를 통해서는 있는 바 그대로의 것들이 ‘말’하여지는 반면 너 또는 나의 거짓 로고스를 통해서는 있는 그대로와는 해대론한 것들이 말하여질 것이다.

그러나 (80-81쪽)말하여진(λέγεται, 262b9) 모든 것이 로고스는 아니다. 동사들(τὰ ῥήματα, 262c4)이 숫 사슴 말(馬) 등의 이름들(τοῖν ὀνόμασι, c4)에 섞여지기-연결(σύνθεσις, 262d4)되기- 전까지는, 어떤 경우에든 소리난 것들(τὰ φωνηθέντα, 262c4)이 이러 저러한 행위(프락신)도 非 행위도 있는 것의 우시아(οὐσίαν ὄντος, c3)도 있지 않는 것의 우시아도 가리키지 않기 때문이다. 따라서 동사에 이름(명사)이 섞여지면서, 나 또는 너의 영혼 안에서 형성된 바로 그 로고스가 ‘非 행위’를 또는 ‘있지 않는 것의 우시아’를 가리킬 때, 그 로고스 안에 비로서 거짓 이라는 질이 붙는다-물론 나 또는 너에게로 전이(轉移)된다. 역견의 경우도 이와 마찬가지로이다. 역견은 생각에 의해서(κατὰ δianoίαν, 264a1)영혼 안에서 소리없이(μετὰ σιγῆς, a2)일어 나는, 그 생각의 마지막 결과이며, 이러한 감각화의 결과, 판타지아(φαντασία, 264a6, 심상(心象)들)라는 물(結果 物)이 나타나고, 그리고 그러한 역견과 감각이

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

진리와 거짓

섞여져 나타난 것이 바로 ‘~처럼 보이는 것(φαίνεται, 현상(現狀))’이기 때문이며, 현상과 판타지아와 역견은 로고스와 비슷한 류들로서 때로 나 안에 (ένια καὶ ένίστε, 264b2)거짓으로 있기 때문이다. 이러한 로고스와 역견을 통해 헤데론한 것이 동일한 것이라 말하여지고, 있지 않는 것이 있는 것이라고 말하여질 때 문제의 그 로고스는 거짓이 된다. 물론 그렇지 않을 경우에는 진실이다.

그렇다면 다른 모든 논의에서와 마찬가지로 여기 진실과 거짓에 관한 텔레스의 논의의 출발점은 플라톤(의 소피스테스) 편이라는 것이 다시 한번 분명해진다. 진실과 거짓은 우리의 영혼 안의 ‘질’이라는 것, 그리고 그 질이 로고스와 역견으로 전이(轉移)된다는 것, 그리고 진실 또는 거짓은 로고스 또는 역견을 통해서, 있는 그대로의 것과 된 그대로의 것을 ‘있다’ 그리고 ‘되다’ 라고 또는 그 반대로 말하는 것이라는 것이, 그대로 텔레스에게 옮겨가기 때문이다. 그리고 이러한 것에, ‘각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)’과 ‘에네르케이(활동)와 엔텔레케이아(현실)’ 등 텔레스의 신조어(新造語)를 통한 설명에 의해서 플라톤의 다른 사유의 측면이 보완 됐듯이, ‘모순(안티파시스)¹⁹⁴⁾’와 ‘부정(否定)’과 ‘긍정(肯定)’ 등을 통한 텔레스의 설

194) 이 모순이라는 말은 219쪽에서 말하여졌듯이 플라톤의 대화 편에서는

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

끝내기

명이 덧붙혀진다.

7) 끝내기

플라톤은 있는 것의 이데아(τῆς ὄντος ἰδέα, 소., 254a8-9) 또는 에이도스에
관해 말하는 반면 텔레스는 있는 것의 우시아(실체)¹⁹⁵⁾ 관해 말한다. 그리고
에이도스들이 있음의 원인들이라는 것은 텔레스(τοῦ εἶναι αἴτια, 형., M(7),
1080a2)와 플라톤(τὸ αἴτιον τῆ ὄντι, 파이돈, 99b3) 모두에 의해서 인정된다.
그러나 플라톤의 이데아를 텔레스 자신은 ‘분리(χωρῖς, 1080a1)’된 것이라고
거부(拒否)한다. 바로 이러한 거부가 플라톤에 관한 텔레스의 끈질긴 비판
의 핵심이다.

“그러나 소크라테스는 보편자들과 정의들도 분리시키지 않았다(οὐ χωριστὰ ἐποίησεν,
1078b30). 그러나 그(이데아론자)들이 분리시켰다. 그리고 (분리된) 이것들이 있는 것
들의 이데아들(τῶν ὄντων ἰδέας, b31-32)이라고 그들이 불렀던 바의 것들이다(형., M¹⁹⁶⁾)

발견되지 않는 텔레스의 신조어(新造語)이다. ‘모순’이 가리키는 프라그마가
이미 플라톤의 엔안티아(반대)와 대립(안티게이노메나) 이라는 낱 말 속에
녹아 있더라도 말이다.

195) ‘있는 것(은)의 우시아(실체)’ 라는 표현은 방금 보았듯이 이미 플라톤
에도 자주 나타난다. 물론 ‘은(있는)’과 ‘에이나이(있음)’과 더불어서 말이다.

196) 형이상학 뒤와 뒤 편에서는 산술적인 것과 기하학적인 것 등 수학적

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

끝내기

(4), 1078b30-32”.

그러나 그렇게 치밀하게 이데아의 ‘분리’를 거부하던 텔레스도 “ ‘분리’ 되지 않은 것은 첫 번째 ‘우시아’가 아니다” 라고 말하기에 이른다(69쪽, 234-235쪽)¹⁹⁷. 텔레스에 따르면, ‘분리(χωρίς, 형., K(12), 1068b26)’는 ‘동일한 자리 안에 있지 않음’이라고 말하여지는 반면 ‘함께(ἅμα, b27)’는 ‘동일한 그 자리 안에 있음’이라고 말하여진다. 따라서, ‘첫 번째 자리¹⁹⁸하나’ 안에 (ἐν εἰσι τόπω πρώτῳ, b26)있는 것들은 함께(동시에) 있는 것들인 반면 그 안에 있지 않는 것들은 분리해 있는 것들이다(145쪽). 나아가서, 그에 따르면, 첫 번째 자리 안에 있지 않은 분리된 것들의 극단들은 접촉(ἄπρεσθαι, 형., 1068b26)하지 않는 반면 함께 있는 것들의 극단들은 접촉하다. 그러나 우연히 있는 것들은 비록 분리됐더라도 그 자리 안에서 활동하며(κατ’ ἐνέργειαν, 자연학(Δ), 212b4)그 극단들은 접촉한다¹⁹⁹). 그런데, 텔레스에 따르면 문제

인 것과 이데아도 우시아(실체)일까 라는 물음이 조사된다는 것을 나는 이미 29쪽에서 말했다.

197) 이러한 맥락에서 텔레스는 플라톤의 이데아를 ‘여럿에 걸친 하나’라고 비판한다(73쪽).

198) 첫 번째 자리는 더 적거(ἐλάττω, 자연학(Δ), 211a2)나 크지 않다.

199) 반면에 잠재적으로(κατὰ δύναμιν, 자연학, 212b4)그 자리 안에 있는 우

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

끝내기

의 그 ‘자리(공간)’이란 심지어 질료적인 것조차 아니다. 질료는 프라그마와(τοῦ πράγματος, 자연학, 212a1)분리되지 않는 반면 자리는 분리되는 것이며, 질료는 어떠한 프라그마도 담지 않는 반면 자리는 담는 것(한계)²⁰⁰이기 때문이다. 따라서 분리됐다는 것은 그 아이디어가 첫 번째 자리 안에 있지 않다는 것일 뿐만 아니라, 그 자리 안에서 이루어지는 우연히 있는 것들(사물(事物), 개물(個物))의 활동하는 움직임에 아이디어는 아무런 관계를 맺지 못한 채, 그것들과 접촉하지 않고 떨어져 있다는 것을 말한다. 텔레스에 따르면, 이러한 아이디어는 불 가능하며 불 합리하다(26쪽).

그러나, 소피스테스 편과 파르메니데스 편(과 티마이오스 편)에서 보았듯이, 움직임의 에이도스 역시 역시 있지 않는 것의 에이도스를 ‘나누어 지니’며, 헤타론과 동일한 에이도스 역시 나누어 지닌다. 뿐만 아니라 에이도스를 나누어 지니는 모든 것 각 각도 그러하다. 그리고 그러하기에 존재한다. 따라서 나누어 지니므로, 움직임은 있는 것(의 아이디어)와 관계를 맺는

연적인 것들은 연속적인 같은 부분들이다. 그러나 자체적으로 그 자리 안에 있는 것은 그 자체로 어디에든(που, 212b8)있다.

²⁰⁰자리의 존재(있음)는 자리 바뀌는 움직임으로부터 분명해진다. 그러한 움직임이 있다. 따라서 그 움직임이 그 안에서 성립하는 자리도 있다. 자리 안에서 장소-움직임이 있기 때문이다.

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

끝내기

다. 그러나, 텔레스에 따르면, 이미 여러 번 말하여진 것처럼, ‘나누어-지남’이라는 말은 텅 빈 공허한 말이며, 시적인 비유일 뿐이다.

나아가서, 플라톤에 따르면, 있는 것 역시 선과 아름다움과 정의(正義)의 이데아와 같은 반열(班列)의 ‘이데아’이다. 비록 그 반열의 정점에는 선(善)의 이데아가 ‘있’기는 해도 말이다.

따라서 선(착함) 역시 있다. 선으로부터 그 ‘존재’를 빼앗으려 해서는 안 된다. 각기 모든 것이 있듯이 ‘선’ 역시 있다. 그러나 선 그 자신으로부터 ‘있음’과 ‘우시아’가(τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν, 국가(ζ, VI), 509b7-8) 있는 것의 이데아에게 주어지고 있으며(προσείναι, 509b8), 우시아는 그 위엄과 힘(δύναμις, 509b9)에 있어 초월적인 선(善)의 이데아에 속해 있기(ὑπερέοντος, 509b10) 때문이다(228쪽). 그래서 바로 이러한 ‘τὸ εἶναι’를 ‘존재’의 뜻이 배제(排除)된 술어적인(predicative, C.D.C. Reeve(1988, p.92)의미로 받아 들이는 것은 적절치 못하다. 이것은 49-50쪽에서 말하여진 것처럼, 이미 ‘존재’에 관한 자신의 특정한 해석을 통해서, 플라톤과 텔레스의 ‘에이나이’ 또는 ‘온(ὄν)’ 또는 ‘οὐσία(우시아, 실체)’으로부터 ‘존재’를, 비록 어느 한 맥락에서일 뿐이기는 해도, 제거하는 것이기 때문이며, 존재 또는 계사 사이의 그러한 구분을 통해서, 이 둘 중의 어느 하나만의 ‘의미’를 ‘에이나이’에 적용하는

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

(김 익성)

끝내기

것은 시대착오²⁰¹⁾이기 때문이다. 그 두 살마은 구문론적인 분석을 하지 않았음에도 불구하고, 구문론적인 분석의 결과물인 소위 ‘계사’의 의미를 ‘에이나이’에게 적용하므로²⁰²⁾ 그렇다. 그러나 플라톤과 아리스토텔레스의 경우에는, 계사(이다)는 ‘있다(존재)’에, ‘있다’는 ‘계사’에 합쳐진다. 말하여진 것처럼, 존재하는 그 무엇이든 모든 것을 이어 주는 것이기 때문이며(플라톤), 텔레스의 해석론 10장의 ‘분석’에 나오는 ‘συγκείσθαι(19b21)’의 ‘주어와 술어를 함께 놓아 주는’ 기능과 더불어 ‘τὸ ἔστιν(19b15, 에스틴)’은 술어의 시점(時點)을 구분해 주는 기능을 지니고 있기 때문이다. 더구나 함께 놓아 주는 것은 존재하게 한다-정립(定立)한다-는 것을 뜻한다. 사태가 이러한데 어떻게 ‘계사’일 수만 있는가?

그럼에도 불구하고 굳이 존재를 계사로부터 분리해 내려는 것은 감각적으만 지각되는 것을 ‘존재’라고 여기는, 플라톤의 소피스트편에 따르면, 눈

201) 콘퍼드가 옳게 지적해 낸 것처럼, 술어에 대해 주어가 맺는 관계, 곧 술어에 속할 수 없는 관계를 그 특징으로 하는, 텔레스의 주어-술어 구분을 플라톤에게 적용하는 것은 불 가능하다(268쪽). 콘퍼드에 따르면, 나누어 지님이라는 관계는 ‘非 대칭’적인 관계가 아니기 때문이다.

202) 칸은 이러한 환원적인 구문 분석을 통해서 ‘존재’를 ‘계사’에 합친다(40쪽).

(김 익성)

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

끝내기

으로 보고 손으로 만지고 접촉할 수 있는 땅 위의 것만을 ‘우시아’로 여기는(168쪽) 자(거인)²⁰³⁾자의 관점으로 플라톤과 텔레스의 ‘에이나이’를 바라보기 때문이다²⁰⁴⁾. 물론 플라톤과 아리스토텔레스의 ‘존재론’도 감각적인 것의 ‘있음’을 허용할 뿐 아니라, 오히려 감각적인 그 있음으로부터 출발한다. 그러나 이들의 존재론은 그러나 ‘진짜로 있는 것(우시아)’의 ‘있음’으로 향한다. 뒤엎 것으로부터 앞엎 것이 나오는 있음의 ‘원인’이기 때문이다²⁰⁵⁾.

더우기 두 사람의 관심사는 ‘감각적이지 않는 것도 있다’는 것을 논증하는 것에 있지 않다. 두 사람은 ‘감각적인 것도 있으며, 감각적이지 않는 것도 있다’는 것을 전제(前提)하기 때문이다(128-129쪽). 본디, 있는 것이란 그 자체 전제되는 것이 아닌가? 두 사람은 전제된 바로 그 ‘존재’에 관해 ‘정의(定義)’하려 한다. 물론 그러한 정의 또는 규정은 이미 역사적인 파르메니데스에 의해 시도(試圖)됐다. 그러나, 160-167쪽에서 보았듯이, 이러한 규정은

203) 거대한 용의 이빨을 땅에 묻자, 그 땅으로부터 솟아 오른 거인들이기에 땅의 것만을 우시아(진짜 있는 것)라고 할 것이다.

204) 땅의 ‘존재’와 저 ‘존재’가 단지 그 ‘있음’에 있어 차이나는 지는 또 다른 문제이다.

205) 그렇다면 그 있음에 정도(定度)가 있을까? 플라톤의 경우에는 없을 것 같지만, 텔레스의 경우에는 있을 것 같다.

끝내기

특히 그 광적인 측면에서 두 사람 모두에 의해 비판된다. 질적인 측면에서도 비판되지만 말이다. 그리고 이러한 비판(논증)으로부터, 소피스테스 편과 파르메니데스 편 존재론, 그리고 범주들과 형이상학에서 두 사람 나름대로 ‘존재’에 관한 정의, 곧 있는 것의 ‘이デア’ 또는 ‘우시아’가 규정된다.

나는 힘, 에네르게이아(엔텔레케이아), 움직여져 왔으면서도 움직이지 않는 것(플라톤) 또는 움직이지 않으면서 움직이게 하는 것(텔레스), 범주들, 그리고 진리(거짓)을 그러한 규정 또는 정의로 간주해서, 그것들을 설명했다(162-269쪽). 그리고 그 이전에 나는 논증과 인식과 정의와 얽혀 연관되어 있는 것에 대해 말했으며(125-162쪽), ‘τὸ ὄν’이 포함된 여러 표현들을 비교 설명했다²⁰⁶⁾(57-125쪽). 그리고 그 이전에 그 당시의 ‘에이나이’ 쓰임새 일부를 플라톤과 아리스토텔레스의 그것과 비교했다(34-47쪽). 그리고 그 이전에 본 논문의 텍스트들의 연결 고리로서의 ‘토 온’과 ‘우시아’에 대해 말했다(10-34쪽)

그리고 이러한 비교를 토대로 나는 ‘에이나이’를 성서 출애굽기 3장 14절²⁰⁷⁾에 나오는 ‘יהוה(에호예, (이)있(을 것이)다·되다)’ 연관시켰다. 그러면

206)되도록이면 플라톤과 텔레스 사유의 동일함과 차이점이 드러나도록 했다.

끝내기

서, 나는 좀 무리인 줄 알지만, 그 ‘에흐예’를 플라톤의 ‘항상 있는 것’에 연
관시킨 유제비우스를 인용했다(121쪽).

207) 질송에 따르면, 출애굽기 3장 14절은 중세철학의 ‘원리(le principe, E.
Gilson 1948, p.50)이다.

두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들 (김 익성)