

플라톤·아리스토텔레스에 있어서의 음절(συλλαβή)의 비유와 존재

95113-554

김 익 성

내용들

차례

1)들어가기.....	6
2)비유와 유비.....	19
2-1)비유(μεταφορά).....	19
2-2)유비(ἀναλογία, analogia).....	24
3)음절의 ‘비유’와 존재.....	55
3-1)플라톤의 ‘비유’.....	56
3-2)존재에 관해 말하는 길들 중의 하나로서의 유비(적인 비유).....	71
3-3)아리스토텔레스의 ‘비유’.....	81
3-4) 두 사람의 ‘비유’ 비교.....	106
3-4-1)공통 점.....	106
3-4-2)차이 점.....	121
4)끝내기	
5)부록(附錄, Appendix)-관련된 해석들.....	151
5-1) ‘ὅτιον’ 에 관하여.....	151
5-2) ‘πρὸς τι’의 ‘πρὸς’에 관하여.....	160
5-3) ‘τὸ εἶναι’의 구문론적인 쓰임새(뜻)의 구분에 관하여.....	176

내용들

차례

1) 들어가기.....6

2) 비유와 유비.....19

 2-1) 비유(μεταφορά).....19

 2-1-1) 유비적인(κατὰ ἀναλογία) 비유.....22

 2-2) 유비(ἀναλογία, analogia).....24

 2-2-1) analogia proportionalitatis(ratiōnis, 비례유비).....24

 2-2-2) 유비적인 항들로서의 예(οἶον, παραδείγμα, 例)들.....30

 2-2-2-1) 예(例) 중의 예.....30

 2-2-2-2) 요소-음절과 철자-요소의 예.....35

 2-2-2-2-1) 요소-음절과 철자-요소는 그 인식에 있어 동시에 동일한 관계를 지닌다.....35

 2-2-2-2-2) 음절의 예(οἶον)는 ‘옳은 의견 더하기 모든 요소 열거(로고스)’가 얇은 아니라는 것을 보여준다.....43

 2-2-2-3) 철자-요소와 요소-음절과 로고스.....47

 2-2-2-4) 오노마와 레아마와 로고스.....49

3) 음절의 ‘비유’와 존재.....55

 3-1) 플라톤의 ‘비유’.....56

 3-1-1) 그 ‘비유’의 맥락.....58

 3-1-1-1) 소피스테스 편 의 개괄.....58

 3-1-1-2) τὸ ὄν ὡς εἶνα τῶν γραμματῶν-analogia entis(존재 유비)?.....60

 3-2) 존재에 관해 말하는 길들 중의 하나로서의 유비(적인 비유).....71

 3-3) 아리스토텔레스의 ‘비유’.....81

 3-3-1) 그 ‘비유’의 맥락.....86

 3-3-1-1) 형이상학의 개괄.....86

 3-3-1-2) οἰσία ὡς αἰτιόν τοῦ εἶναι(존재 원인으로서의 우시아).....91

 3-3-1-2-1) 질료와 구분되는 에이도스(형상).....91

 3-3-1-2-2) 에이도스의 부분과 전체의 관계.....94

내용들

3-3-1-2-3)요소-음절의 존재 원인으로서의 우시아(에이도스).....100

3-4) 두 사람의 ‘비유’ 비교.....106

3-4-1)공통 점.....106

3-4-1-1)하나의 예(例)로서의 음절과 그 철자-요소.....106

3-4-1-1-1)analogia entis(존재 유비)?.....107

3-4-1-2)자신의 철자-요소와 헤태론한 것으로서의 그 요소-음절.....113

3-4-1-2-1)요소-음절(전체)과 그 철자-요소(부분)과의 관계.....114

3-4-1-3)그 철자-요소들의 ‘섞어짐’.....117

3-4-2)차이 점.....121

3-4-1-1)들어맞음과 배열.....121

3-4-1-2)배열되는 것들과 들어맞는 것들.....127

3-4-1-3)존재와 우시아.....137

4)끝내기

5)부록(附錄, Appendix)-관련된 해석들.....151

5-1) ‘οἶον’ 은 귀납의 일 종이라는 것에 관하여.....151

5-1-1)귀납과 예시(例示)의 차이.....151

5-1-2)예시되는 것들.....155

5-2) ‘πρὸς τι’의 ‘τι’의 ‘πρὸς’은 의존(依存)을 뜻하지 않는다는 것에 관하여.....160

5-2-1) ‘τὸ οὐ’과 ‘τὸ ἐν’은 그 가리켜지는 방식에 있어 동일하다.....163

5-2-2) ‘πρὸς τι’의 ‘τι’의 ‘πρὸς’와 ‘εἶναι’는 동일한 상태이다.....165

5-2-3) ‘πρὸς τι’의 ‘τι’들은 동시에 공존한다.....167

5-2-4) ‘πρὸς τι’의 ‘τι’는 어떤 그 무엇(τί)에 의존한다.....171

5-3) ‘εἶναι’로부터 ‘존재’가 제거될 수 있는가?.....176

5-3-1) ‘ἔστι(ν)’ 과 ‘έστι(ν)’177

5-3-2) (이)있다?.....180

5-3-3) 우리 말의 ‘있다’와 ‘이다’.....190

도식(圖式)들

도식(圖式) 목록

1)도식1: 요소적인 몸의 그 비율	29
2)도식2: 요소-음절의 철자(문자)-요소들	49
3)도식3: 언어(λέξις, 1047b20)의 부분들.....	54
4)도식4: 기호와 그 기호의 지시(指示)와 지시체(指示體).....	54
5)도식5: 이름의 지시들.....	55
6)도식6: 반대로의 순식간의 변화.....	69
7)도식7: 호모한 이름과 쉬모한 이름.....	76
8)도식8: 여러가지로 말해지고 있는 길들.....	78
9)도식9: 여러가지로 말해지고 있는 길들(레이즐).....	79
10)도식10: 하나의 구분들.....	109
11)도식11: 있는 것 두 가지.....	111
12)도식12: 철자-요소와 요소-음절의 부분과 전체 관계.....	115
13)도식13: 함께 놓여지는(σύνκειται, 형., Δ(3), 1014a26)길들.....	123
14)도식14: 요소들의 섞임과 배열.....	126
15)도식15: 요소에 관련되는 용어들.....	127
16)도식16: 원자적인 요소의 차이들.....	132
17)도식17: 철자-요소의 하위 나뉘름.....	135
18)도식18: 귀납과 예시(例示).....	153
19-1)도식19-1: 관계의 구분되는 영역들.....	170

도식(圖式)들

19-2)도식19-2: 에이도스들 사이의 ‘πρὸς’.....171

1) 들어가기

존재(τὸ ὄν)에 관해 말하는 방법은 여러가지다. 그러나 그 어떠한 방법도 따르지 않고 존재에 관해 말하려 한다면, 그 존재의 인식 가능성은 또 다른 문제라고 접어둔다 하더라도, 어떻게든 인식됐을 그 존재에 관한 말(로고스)들은 그야말로 말 그대로 파편(破片)들이 되고 말 것이다. 아니, 무의식적으로라도 그 어떤 방법을 따르지 않았다면, 그 파편들 자체가 성립할 수 없었을 것이다. 그렇다면 본 논문에서 문제 삼는 플라톤과 아리스토텔레스¹⁾는 ‘τὸ ὄν(존재)’에 관해 말(로고스)하면서 어떠한 방법을 따르는가?

파이돈 편에서는 존재의 원인(τὸ αἴτιον τῆ ὄντι, 99d3)을 증명하기 위한 가정(ὑποθέσεις²⁾, 100a3)의 방법이, 소피스테스와 폴리티코스 편에서는 정의에 다다르기 위한 하위 종들로 나누는 방법이, 그리고 이 세 대화 편을 포

1 그리고 이들에 앞선 파르메니데스는, 호메로스와 헤시오도스처럼, 여섯 소리 마디 운율을 지닌 시(the hexameter metre, Guthrie, 1965(1978), II, p.3)의 형식(방법)을 통해 ‘τὸ ὄν’에 관해 말한다.

2 다양한 이데아들이 있다는 것이 전제된다. 그리고 이 전제로부터 소크라테스가 여기 앉아 있다는 것을, 그리고 영혼은 불멸한다는 것을 ‘증명’한다. 모순을 회피하면서 말이다. 파르메니데 편에서는 다른 맥락에서 그 가정의 방법이 쓰여진다.

변증법

함 플라톤의 모든 대화 편에서는 대화 방법(소크라테스적인 산파술, ἡ μαιευτική τέχνη, 테아이테토스, 210b8)이 쓰여진다. 그런데 가정의 방법과 나누는 방법 모두 대화 형식 안에서 나타난다. 그렇다면 앞에 다다르기 위해 플라톤은 대화-넓은 의미의 변증법-을 사용한다고 말해질 수 있으리라.

앞에 다다르기 위해, 방법을 사용한다는 것은 아리스토텔레스 역시 마찬가지이다. 그러나 학문적인 앞에 다다르기 위해, 그는 변증법을 사용하지 않는다. 변증적인 추리의 전제는, 논증적-학문적-인 추리의 전제와는 달리, 그 진실성이 '확인'된 그 자체 **믿음**(τήν πίστιν, 토피카, 100b19)을 지니는 바의 것이 아니라, 단지 대 부분의 사람들이나 지혜로운자에 의해서 '인정'된 의견들일 뿐이기 때문이다. 그래서 그 진실성이 아직은 확인되지 않은, 단지 **믿을 만한** 그럴듯한³⁾ 것이다. 바로 이러한 변증법을 그는 철학적인 앞에 (πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, 101a27-28) 쓸모 있는 것으로 간주한다.

따라서, 비록 변증법의 '의미'가 그들에게 동일하지 않을지는 모르지만, 그 두 사람은 '변증법'을 철학의, 곧 존재 그 자체에⁴⁾ 관한 앞의 방법으로

3 그러나 그럴듯한 것처럼 보이지만 그 전제가 실은 그렇지 않다면, 논쟁적인 추리이다.

4 소피스테스 편 의 엘레아 낫선이에 따르면 철학자는 논리에 의해서 항상

변증법

받아 들인다는 것은 선명해진다⁵⁾. 그런데 존재에 관한 앎-진리-가 가능하면, 그 진리에 도달하는 길은 단지 변증법 뿐인가? 변증법을 통하지 않고서는 존재의 진리에 다다를 수 없는가? 만약 (그냥 바라 보는) 직관에 의해서 존재에 관한 그 앎에 도달할 수 있었다면, 플라톤은 자신의 테아이테토스 편에서 다음과 같은 말을 하지 않았을 것이다.

“1) 몸을 통해서 영혼 위어로 뻗혀오는 속성(παθήματα, 186c2)들은 무엇이든, 태어나자마자 곧 모든 사람과 동물에게 자연스레 감각되는 것들인 반면, 그 것(감각적인 속성)들의 존재(οὐσία, c3)의 측면에 있어서의 그것들의 반성(ἀναλογίσματα, c2-3)들은 고통스러운 시간 동안 많은 교육 작업들을 통해서, 만약 획득된다면, 획득되어지는 것들일세? - 물론(테아이테토스, 186b11-c5)”

길고 긴 고통스러운 교육 과정을 통해서 존재⁶⁾에 관한 앎은 우리에게

존재의 이데아(τῆ τοῦ ὄντος ἰδέα, 254a8-9)에 몰두하는 하는 반면, 아리스토텔레스의 형이상학에 따르면, 철학 곧 소피아(지혜)는 있는 것 그 자체 또는 존재 원인에 관한 앎이다.

5 그렇다면 아리스토텔레스의 ‘형이상학’은 그 방법으로 변증법을 취한다는 것이 선명해진다. T. Irwin은 자신의 책 ‘Aristotle’s First Principle’(198 8)에서 이러한 보편적인 학문의 변증법적인 특성을 하나 하나 예를 들어가면서 지적해 낸다. W. Mesch의 ‘Ontologie und Dialektik bei Aristoteles’(1994,) 역시 아리스토텔레스의 존재론 안의 변증법을 밝혀 낸다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재: 들어가기

변증법

다가 온다는 것이다. 바로 이러한 교육 과정이 변증법 훈련(γυμνασθῆναι, 파., 135c8)이라는 것은 파르메니데스 편에서도 잘 드러난다. 그리고 의견들로부터 출발하여 모순에 빠지지 않고 논의를 해 나가는 방법인 변증적인 추리의 세 가지 쓰임새⁷⁾중의 하나로 훈련(γυμνάσιον, 토피카, 101a7)을 말했을 때, 아리스토텔레스는 플라톤의 이러한 변증법적인 훈련을 염두에 두고 있었을 것이다.

나아가서, 논의에 있어 모순(ἰπεναρτίον, 파이돈, 토피카, A(1), 100a21)에 빠지지 않아야 한다는, 그리고 ‘전제’들로부터 출발한다는 측면에서만 볼 때, 플라톤 파이돈 편에서 나타나는 가정의 방법과 아리스토텔레스의 토피카 편에서 나타나는 변증적인 추리(변증법)은 같다. 뿐만 아니라 이것은 ‘여

6 존재(우시아)와 비존재처럼, 일 종의 논리(반성)에 의해서 획득되는 것들 곧 같음과 같지않음, 동일과 헤태론, 하나와 알론한 수, 홀과 짝 등, 감각적인 모든 것에 공통인(τὸ κοινόν, 185b7)것들은 듣거나 보는 것을 통해서 인식되는 것이 아니라, 영혼 그 자신의 감각적인 모든 것에 관한 생각을 통해서 인식된다. 이것들중 우시아(존재)는 모든 것에 항상 가장 많이 붙어 있는(μάλιστα ἀεὶ πάντων παρέπεται, 186a2-3)바의 것이다.

7철학적인 삶에 도달하는데에, 일상적인 대화에(πρὸς τὰς ἐνρεύξεις, 101a27), 그리고 훈련에 변증법은 쓰여진다고 아리스토텔레스는 말한다.

변증법과 예시하는 방법

럿이 있다고 전제하면 모순에 빠지므로, 여럿은 있지 않다'고 논의하는 제논의 방식과도 같다. 따라서 자신 이전의 저명한 철학자들 중 엠페도클레스와 엘레아 출신의 제논의 삶과 견해를 설명하면서, 디오게누스 라에르티우스⁸⁾가 '아리스토텔레스의 소피스테스 안에서 제논은 변증법의 발견자(εὑρετὴν διαλεκτικῆς, VIII, 57; IX, 25)로 말해진다고 한 것은 이러한 맥락에서 적절하다.

그런데 라에르티우스는 그러한 맥락에서 엠페도클레스를 수사학의 발견자(εὑρετὴν ῥητορικῆς, VIII, 57; IX, 25)로 거론(學論)한다. 내가 수사학을 여기에서 끌어 들이는 이유는 '존재'에 관해 말하는 또 하나의 방법으로 본론문이 내 세우는 '유비'와 '예시(例示)'하는 방법⁹⁾중 예시하는 방법이 그 수사학의 증명 방법들 중의 하나라고 그리고 이 방법은 변증법의 하위종인 귀납에 상응하는 것¹⁰⁾이라고 아리스토텔레스에 의해서 말해지기 때문이

8 생몰(生沒)연대는 정확하지 않으나, 그 책이 에피쿠르스(341-271 B. C.)의 삶과 의견들에 관한 설명으로 끝나는 것으로 보아, 그와 동시대인어나, 아니면 그 이후 사람이라는 것은 분명하다.

9 나는 '유비'(ἀναλογία)와 예시하는 방법을 동일한 맥락에서 파악한다. 무엇 때문에 그러한지는 이 후, 특히 '부록 1'(151쪽)에서 밝혀질 것이다.

변증법과 예시하는 방법

다. 변증법에서 쓰여지는 전제들은, 진실성이 확인된 것들로서 그 자체(δὲ αὐτῶν, 토피카, A(1), 100b18-19) 믿음을 우리에게 주고 있는 논증적인 전제들은 아니지만, 그래도 여러 지혜로운 자들과 대중들에 의해서 인정되는 것들이므로, 그럴싸한 진실성을 지니는 것처럼 보이는 믿을 수도 있을 것 같은 것들이라는 것은 이미 말해졌다(7쪽). 이제 아리스토텔레스는 연설이나 대화 등에서 쓰여지는 예시 방법이 이러한 믿음을 우리에게 불러 일으킬 수 있다고 말한다.

“2)예(πατάδειγμα, b3, 例)는 귀납(에 상응하는) 반면, 엔티메아미는 삼단논법(에 상응하기) 때문이다. 매끈하게 엔티메아미는 수사학적인(ῥητορικόν, b4) 삼단논법(συλλογισμὸν, b4, 추리, 推理)인 반면, 파라데이그마는 수사학적인 귀납이다. 증명을 통해서 믿음들을(τὰς πίστεις, b5)만드는[설득하는] 모든 자들은 파라데이그마들 또는 엔티메아마들을 통해서 말하는 자들이다. 이것들 이외에 그 어떤 것도 (있지)않다(수사학, A(2), 1356b2-)”.

그래서 사람들을 설득하는-사람들에게 믿음을 제공하는- 증명 방식이 예시하는 방법 또는 변증법이라는 것이 드러난다¹¹⁾. 예시하는 이런 방법을 통

10 또 다른 하위 종인 변증적인 추리(τὸ συλλογισμὸς, 토피카, A(12), 105a 11-12; 수사학, A(2), 1356a1)에 상응하는 수사학의 방법은 ‘τὸ ἐπιθύμημα(수사학, 1356a3)’이다.

11반면 논증(하는 방법)은 다른 증명 방법들이 지니지 못하는 전체의 그

해 거론되는 그 예들을 나는 플라톤과 아리스토텔레스의 저작들¹²⁾ 곳 곳곳에서 나타나는 부사 'οἷον'(플라톤, 소., 253a1, 3; 아리스토텔레스, 범., 1b12, 형., 1023a36, 1041b15, '예를들어') 바로 뒤 놓여지는 예(例)들과 동일한 맥락의 것들로 본다(30, 151쪽). 이러한 예들중의 하나가 요소-음절 또는 철자-요소들이다.

예시되는 이러한 음절을 통해서 본 논문은 존재에 관해 '말'하려 한다. 이것은 그러나 존재를 요소-음절 또는 철자-요소로 '비유'(μεταφορά 比喩)하는 것이 아니다. 은유 또는 직유(直喩)등의 시적(詩的)인 방법을 통해서가 아니라, 음절이 그것의 한 예(例)로서 들어지는 바로 존재에 관한 그 설명(로고스)¹³⁾을 통해서 존재에 관해 말하기 때문이다.

먼저, 2)예(例)를 들어 말하는 이러한 방법은 유비(ἀναλογία, 類比)의 방

진실성을 유지하면서 그 전제와는 다른 로고스들을 이끌어 내는 방식이라고 말해질 수 있으리라. 그 진실성 때문에 우리에게 믿음이 제공된다는 것은 두 말할 나위없다.

12 플라톤의 경우에는 드물게 나타나나, 아리스토텔레스의 경우에는 아주 빈번하게 나타난다.

13그것의 예들로서 말해지는 바로 그것은 보편자(τὰ καθόλου, 토피카, A(1 2), 105a13-14)일 것이다.

음절의 '비유'

법, 곧 유비적으로 하나인 것들을 예시(例示)하는 방법이라는 것이 보여질 것이다. 그리고 이와 더불어 그렇게 예시(例示)되는 것들 중의 하나인 음절에 관련하여, 그 음절을 요소-부분들로 지니는 오노마와 레에마와 로고스가 설명될 것이다. 이 때 주로 끌어 들어지는 텍스트들은 플라톤의 폴리티코스와 테아이테토스 편 그리고 아리스토텔레스의 시학과 수사학의 일 부분이다.

다음으로, 이러한 음절의 '비유¹⁴⁾'들을 통해서 '존재'가 말해질 것이다. 3-1·3-3)이 두 사람의 그 '비유' 각 각을 살펴 본 후, 3-4)그 비유의 공통점과 차이점을 말하기 전에, 3-2)그러한 유비(적인 비유)는 존재에 관해 말하는 길들 중의 하나라는 것이 보여 질 것이다. 그러는 가운데 예시(例示)되는 각 각은 5-2-3)서로에 대해 있을-공존(共存)할-뿐만 아니라, 5-2-4)자신들과는 헤태론한 어떤 그 무엇에 대해 있다-의존(依存)한다-는 것이 드러날 것이다. 바로 이 맥락에서 나는 2-2-1)'비례 유비'[analogia proportionalitatis]'대신에, 3-1-1-2)·3- 4-1-1-1)'존재 유비(analogia entis)'라는 용어를 쓸 것이다.

14 아리스토텔레스에 따르면 '유비'는 '비유'의 일 종이다(13쪽). 이 후에 쓰여지는 '비유'는 모두 유비(적인 비유)를 뜻한다.

음절의 '비유'

그런데 예(例)들은 자신들의 정의(규정) 또는 로고스(설명) 하나에 속하는 것들이다. 그 하나에 속하므로, 그 예들은 서로 같은 것들이다(τὰ ὁμοίωμα). 같은 속성(질, 質)을 지닌다(속성의 유비, analogia attributionis). 3-4-2-3) 바로 이러한 같은 것들이 기능(ἔργον, 에르곤)¹⁵⁾의 측면에서 두 사람의 음절의 '비유'를 통해 말해진다. '요소'들을 묶는 그러한 기능으로서 말이다. 플라톤의 경우에는 τὸ ὄν(토 온, 존재)이, 그러나 아리스토텔레스의 경우에는 우시아(아리스토텔레스)가 그 기능을 지닌다. 이것을 말하는 과정에서 주로 언급되는 텍스트들은 플라톤의 소피스테스와 테아이테토스 편, 아리스토텔레스의 형이상학 제에타 편과 테에타 편의 관련 부분들과 그리고 '2'의 텍스트들이다.

다음으로, 4)끝내는 말에 이어, 나는 5)부록에서 음절의 '비유'와 관련되는 해석들, 곧 5-1) 'ὄν'은 귀납의 일 종이라는, 5-2)'πρὸς τι'의 'πρὸς'는 의존의 뜻이라는, 5-3) 'τὸ εἶναι'로부터 '존재'가 제거될 수 있다는 주장에 관한 나의 생각을 밝힐 것이다.

15 이 기능이 로고스 하나를 통해서 말해진다.

범례(凡例)

범례(凡例)

1) 약칭(略稱)

‘티.’ → 티마이오스 편, ‘파.’ → 파르메니데스 편,

‘소.’ → 소피스테이스 편, ‘범.’ → 범주들, ‘형.’ → 형이상학.

그러나, 위 다섯 책 이외의 텍스트일 경우에는, 약칭을 사용하지 않고, 인용되는 책 이름을 그 쪽 수와 병기(併記)했다-예를들어, “여기에 나의 배가 서 있다”(Odyssey 1.185 and 24”).

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, “아리스토텔레스에 따르면, 같음과 같지않음(ἴσους καὶ ἀνόμους, 범., 11b6)은 질(τὰς ποιότητας, b16)에 고유한 것(속성)이다.”

그러나, 문단 안에서 지시되는 것이 참고 문헌의 저자(著者)일 경우에는, 출판 년도와 쪽 수를 기입했다-예를들어, “C.J. Rowe(1995, 201쪽)은 드러내는 유비(illuminating analogy)라고 한다”.

2-2) ‘문단’ 안에 관련 텍스트가 지시되지 않는 경우에는, 해당 쪽 수를 책 이름과 병기(併記)했다-예를들어, “이에 따르면 이름(ὄνομα, 시학, Σ(2), 1457b1, 낱말)이 말해지는 길은 비유를 포함 다음 여덟 가지이다.”

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

범례(凡例)

라”.

그리고, 개정 판이나 중(重)판 또는 논문이 실린 책의 경우에는, 괄호 안에 그 개정 판의 연도를 기입했다-예를들어, “그 ‘나누어 지남’은 대칭적이 아니라, 비 대칭적(nonsymmetrical, J. L. Ackrill, 1957(1971), p.220)이라고 주장한다.”.

그리고, ‘문단’ 안에 아무런 지시가 없음에도 불구하고, 괄호 안의 ‘쪽’ 앞에 숫자가 병기(併記)된 경우에는 본 논문의 쪽 수를 가리킨다-예를들어, “단지 (있는 것과) 헤태론한 것을 말하는 것처럼 여겨지네(소, 257b3-4; 139쪽)”

3)기호

3-1) ()

‘()’는 번역시 원문에 없는, 그러나 생략된 내용으로 여겨진다는 것을 가리킨다-예를들어, “단지 (있는 것과) 헤태론한 것을 말하는 것처럼 여겨지네(소, 257b3-4; 139쪽)”

3-2) []

‘[]’은 번역시 원문에 없는, 그러나 함축된 내용으로 여겨지는 것을 가리킨다-예를들어, “자 그렇다면 [우리가 말하는] 그러한 얇은 어떤 것의 얇이면서 그리고 그러한 어떤 것을 지니는 **힘**이 [그 앞에는 있]네”.

3-3) -

‘A-B’는 ‘A’와 ‘B’가 복합 낱말처럼 쓰여진다는 것을 나타낸다 - 예를들어, “여기서 예로 들어지는 ‘철자-요소’와 ‘음-요소’(音)은 어떠한 항과 무슨 관계를 맺는 것인가?”

3-4) - -

범례(凡例)

‘A-B’는 A와 B가 서로 교환될 수 있다는 것을 뜻한다 - 예를 들어, 자신들의 ‘있음’과 ‘πρός’가 동일하지 못한 ‘헤테론한 것들의’ ‘τι’들은, 그렇기 때문에, 정의적으로 보여-알려-지지 않는다.

4) 번역(翻譯)상의 어려움

4-1) ‘ἕτερον’과 ‘ἄλλων’은 소리나는 그대로 ‘헤테론’과 ‘알론’으로 옮겼다. ‘the other’와 ‘another’로 영역(英譯)되곤하는 이것들에 상응하는 우리 말이 쉽게 떠오르지 않기 때문이다. 이 둘을 ‘다름’으로 옮기려하면 할 수록 ‘헤테론’이 ‘알론’과 구분되므로 그렇다. 비록 ‘헤테론’은 일종의 ‘알론’이기는 해도 말이다-예를들어, “그렇다면 그리고 이제, 하나가 만약 있지 않다면이라고 말할 때 마다, 말하는 그 자는 있지 않는 것은 알론한 것들의 헤테론(οτι ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ ὄν, 160c5-6)을 말한다라는 것이 분명하다는 것을 우리는 보지?”

4-2) ‘δύναμις’와 ‘ἐνέργεια’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(143쪽).

4-4) μετ-έχειν’을 나는 ‘관여(關與)하다’가 아니라, ‘나누어-지나다’로 옮겼다-예를들어, “콘퍼드에 따르면, 나누어 지님 이라는 관계는 ‘非 대칭’적인 관계가 아니기 때문이다”

4-5) ‘τὸ εἶναι’와 ‘τὸ ὄν’과 ‘τὸ οὐσία’를 소리나는 그대로 음역하기도 하고, ‘존재’ 또는 ‘있다’ 또는 ‘이다’로 그 때 그 때 옮겼다. 그러나 ‘이다’와 ‘있다’의 의미론적인 구분이 배타적으로 플라톤·아리스토텔레스에게 적용되기 때문에, 이것들을 음역(音譯)한 것은 결코 아니다. 적용될 수 없으므로 그렇다(182쪽)

그러나 ‘ὄν’과 ‘τὸ ὄν’을 ‘있는 것’으로 주로 옮겼다. 플라톤이 말한 것처럼, ‘있는’과 ‘것(τι)’은 분리되는 것이 아니기 때문이다

범례(凡例)

(164쪽). 그런데 아리스토텔레스의 경우에는 그러한 옮김이 가능하지 않을 수도 있다. 왜냐하면 ‘우시아’의 특성 중의 하나가 ‘이(τοῦτε)’+‘것(τι)’이며, 바로 이 점에서 ‘있는(τὸ ὄν)’은 ‘우시아(οὐσία)’와 구분되기 때문이다. 예를들어 ‘사람인 것(ὁ τις ἄνθρωπος)’의 ‘τις’처럼 말이다. 그러나 두 사람을 함께 다루고 있는 나는 주로 ‘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) 비유(μεταφορά, 比喩)와 유비(ἀναλογία, 類比)

2-1) 비유(μεταφορά)

‘Μεταφορά’는 ‘전이(轉移)하다(to transfer)’ 라는 뜻의 ‘μετάφερει’에서 온 여성 명사로서, 수사학적인 맥락에서 쓰여지면 ‘비유(하다)’, 곧 ‘전이(轉移)되어 새롭게 바뀐 뜻으로 어떤 낱말을 사용하다’(Liddell · Scott, 1968, 1118 a)’를 뜻한다. 바로 이런 뜻으로 쓰인 ‘Μεταφορά’의 분사형이 형이상학 델타편 3 장(1014b3)에 나타난다. 그것도 이 논문에서 문제 삼는 요소-음절이 소리-요소의 예(οἶον, 형., Δ(3), 1014a27, 例)요소로 들어지는 맥락에서 말이다.

“ 3) 어떤 것들로부터도 합쳐지지 않는 첫 번째 내재적인(ἐνὶπάρχοντας, 1014a26-27) 것이 요소라고 말하여진다. **예들들어(οἶον, a27)** 소리가 그것들로 합해지는, 그리고 ,....., 자신들과 종적으로 헤태론한 것들로는 더 이상 (나뉘어지지 않는) 소리의 그 요소들**처럼**. ,....., **예들들어** 물의 부분들은 물인 것**처럼**. 그러나 음절(τῆς συλλαβῆς, a31)의 (부분들)은 그렇지 않다.,

마찬가지로 이와 비슷하게 기하학적인 것들의 요소들과 논증들의 요소들이 일반적으로 말하여진다. 그런데(δε, b3)사람들은 이렇게 **비유적으로(μεταφέροντες, b3)**말하면서 여러 쓰임새로 인하여 **하나인 것과 작은 것(ἓν ὄν καὶ μικρόν, 1014b4)**을 (요소들이라고 말)할 것이다. 이 때문에 작고 순수하고 나뉘어지지 않는 것이 요소라고 말하여진다(1014a26-b9)”

하나와 작은 것도 **비유적으로는** ‘철자-요소’라고 말하여진다(62쪽). 본디 요소는 **예들들어** 소리의 철자-요소인 음절처럼, 몸의 요소이다(128쪽).

예(οἶον, 예,例) - 요소

어쨌든 이러한 요소의 부분들은 같은 종들이다. 그러나 요소-음절의 부분들은 그렇지 않다. 자신들이 함께 놓여지므로서 음절을 이루는 그 부분들은 요소-음절과 같은 종의 것이 아니기 때문이다¹⁶⁾. 우선 나는 음절이 요소라고 말해지는 것 보다는 다른 어떤 것이 비유적으로 ‘요소’라고 말하여지는 그 길을 문제 삼으려 한다. **예를들어** 원자적인 몸(과 음절)을 전체 몸(과 소리)의 요소라고 말하는 것은 비유적으로 말하는 것이 아니나, 몸 이외의 어떤 것에 그 요소라는 이름을 적용시킨다면(μετάφευ), 그것은 비유로 말하는 길이기 때문이다. 바로 이렇게 비유적으로 말하여진 것들의 예(例)들이 이른바 모나드와 삼단논법¹⁷⁾ ‘하나(εἷς)’와 같은 ‘보편자’(καθόλου, 1014b6)이다. 따라서 하나와 모나드와 삼단논법은 음절에 비유되는 ‘요소’라고 말하여질 수 있다¹⁸⁾.

16바로 여기에서 하나의 아포리아가 떠 오른다. 그리고 이 아포리아는 플라톤의 테아이테토스 편 의 ‘꿈의 이론’에서 확인된다. 음절을 그 부분들인 철자-요소들의 합이 아니라고 하든, 그 부분들과는 헤태론한 단일한 이데아(특성)이라고 하든, 부딪히는 아포리아(난문, 難問)로 인하여 이른바 꿈의 이론은 무너지기 때문이다(35쪽).

17 모나드는 기하학적인 것들의, 그리고 삼단논법은 추리의 ‘요소’라고 비유적으로 말해지기 때문이다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재: 비유와 유비>비유

유비적인 비유

나아가서, 아리스토텔레스에 따르면, 우시아(οἰσία, 형., Δ(4), 1015b12)를 ‘자연’이라고 하는 것 역시 비유적으로(μεταφορῶν, 1015b11)말하는 것이며(71쪽), 에이도스들을 ‘원형’(παράδειγματα, 형., Α(9), 991a21)이라고, 그리고 그 원형에 ‘관여’한다고 하는 것 역시 시적인 비유(μεταφορῶν, a22)로 말하는 것이다.

비유하는 것은 어느 하나의 이름을 다른 이름에 적용하는 것이라는 사전적인 의미를 나는 앞에서 지적(指摘)했다(19쪽). 그렇다면 아리스토텔레스 자신은 비유(메타포라, 比喩)관하여 무슨 말을 하는가? 이 물음에 대한 답은 시학(περὶ ποιητικῆς) 20-22장(1456b20-1459a16)에서 얻을 수 있다. 그리고 이 네 가지 답 중의 하나인 ‘유비적(κατὰ τὸ ἀναλογίαν, 1457b9)비유’를 이 논문은 문제 삼는다. 이에 따르면 이름(ὄνομα¹⁹), 시., Σ(21), 1457b1, 낱말이

18(퀴타고라스처럼) 있는 것(τὸ ὄν, 형., Β(3), 998b10)과 하나를 ‘요소’로 여겨진 자들이 있다.

19J.Hutton에 따르면, 21장 여기의 ‘오노마’(낱말, 이름)은 레에마와 구분되는 것이 아니라 레에마를 포함한 것(J.Hutton, 1982, 104쪽, 각주1)이다. 레에마와 구분되는 오노마(명사)는 20장에 언급되는 언어(λέξεις, 1450b20)의 여덟 가지 구성 부분-요소(철자), 음절, 관사(σύνδεσμον, b21), 오노마(이름),

유비적인 비유

말해지는 길은 비유를 포함 다음 여덟 가지이다.

- ㄱ) 일상어
- ㄴ) 외래어
- ㄷ) **비유어**
- ㄹ) 수식어(κόσμος, 1457b2)
- ㅁ) 신조어(πεποιημένον, b2, 新造語)
- ㅂ) 설명어(ἐπεκτεταμένον, b2)
- ㅅ) 축약어
- ㅇ) 기타 변형어

2-1-1) 유비적인 비유

그리고 이 여덟 가지 (낱말)이름들 가운데, 어떤 이름 하나를 다른 이름에 적용하는(ἐπιφορα²⁰, 1457b7)것으로서의 비유(어) ‘ㄷ’은 다시 아래와 같은 네 가지 방식으로 나뉜다.

① 류의 이름이 그 류의 종들 중 어느 하나에 적용된다:

‘여기에 나의 배가 서 있다’(Odyssey 1.185 and 24. 308). 빨에 꽃힌 닳은

레에마(동사), 연결사, 격어미변화(πῶσις, b21), 로고스- 중의 하나로서의 오노마는 명사(noun)이기 때문이라는 것이다.

20 이러한 맥락의 ‘적용하다’는 ‘ἐπιφέρειν’(소., 237c1, 251a9)과 ‘προσαγορευόμεν’(소., 251a6)로 옮겨질 수 있으리라.

유비적인 비유

여전히 서 '있는' 어떤 것이기 때문이다[서 '있다'(류) → 닳이 꺾혀 '있다'(종)]

②종의 이름이 그 종의 류에 적용된다:

'실로 만가지 고상한 행위를 오딧세우스는 했다'(Iiad 2. 272). 만(萬)은 큰 수이며 그리고 여기에서는 많음 대신에 쓰였기 때문이다[만 가지(종) → 많음(류)]

③종의 이름이 그 종의 류의 다른 종에 적용된다:

'청동으로 영혼을(ψυχήν, 1457b14)긋다'와 '닳아지지 않는 청동으로 영혼을 자르다'(아마 엠페도클레스의 purifications로부터의 인용글월일 것이다, J. Hutton, 1982, 105쪽, 각주7). 동일한 류 안의 다른 종들인 '긋다'와 '자르다'이기 때문이다[긋다(종) ↔ 자르다(종)].

④유비적으로(κατὰ τὸ ἀναλογία, 1457b9)적용된다:

포도주 잔이 디오닉소스에 대해 있는(와 관계 맺는) 것처럼 창은 아레스에 대해 있다(와 관계 맺는다). 그래서 포도주 잔은 디오닉소스의 창이라고 그리고 그 창은 아레스의 포도주 잔이라고 불리워질 수 있으리라.

이러한 '④'유비적인 비유에서는 비유되는 네 가지 것 중 두 번째 것(예를들어, 디오닉소스)이 첫 번째 것(예를들어, 포도주 잔)에 관계 맺는 것처럼 네 번째 것(예를들어, 아레스)이 세 번째 것(예를들어, 창)에 관계 맺을 때, 두 번째 것(B) 대신에 네 번째 것(D)이 또는 네 번째 것(D) 대신에 두 번째 것(D)이 말하여질 수 있다(35쪽)²¹. 따라서 'B' 또는 'D'가 'D' 또는 'B'

21“ 때때로 사람들은 그 (유적인 비유)를 (ἀθ' οὔ, b19)'대해 있음'(πρὸς ὃ ἔστιν,

유비적인 비유

에 비유된다-적용된다. 이것은 아래의 두 식처럼 표현될 수 있으리라.

④-1) 포도주 잔 : 디오뤼소스 = 창 : 아레스

④-2) A : B = C : D

그리고 이러한 유비에서의 ‘ = ’는 ‘량적인 크기의 똑 같음(ισότης)’이 아니라, ‘관계 맺는 그 속성의 같음(ὁμοιότης, 닮음, 비슷함)’이다-비유는 같은 것(κατὰ ὁμοιότητα, 토., 140a1-12)을 가리킨다. 량적인 똑 같음이 아니라 (질적인) 같음(τὸ ὅμουν²²), 시., 1459a8)이라는 것이 그 유비적인 비유의 핵심이다²³).

2-2)유비(ἀναλογία, analogia)

2-2-1)analogia proportionalitatis(비례 유비)

네 가지 항의 속성이 같은 관계를 맺는다는 이러한 유비적인 비유는 량

b20)으로 한정하기도(προσριθέασιν, b19)한다(시학, 1475b19-20; 78쪽)”.

22아리스토텔레스에 따르면, 같음과 같지않음(ὅμοια καὶ ἀνόμοια, 범., 11b6)

은 질(τὰς ποιότητας, b16)에 고유한 것(속성)이다.

23이러한 유비적인 비유가 대 부분의 비유이며, 시(詩)적 언어는 바로 이러한 비유이기 때문이다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재: 비유와 유비>비유

적으로 똑 같은 ‘비율’(λόγος, proportion, 比率)을 계산하는 수학적인 ‘유비’(類比)에 관련되는 것으로 보는 것이 타당하다²⁴).

유클리드 기하학 원본 5 책 정의(ὅρος)⁶에 따르면, ‘동일한 크기를 지니는 비율’(λόγος, Heath(1926), I, 129)이 ‘유비’(ἀνάλογον)라고 불리워진다. 그리고 이어지는 정의 8²⁵에 따르면 세 항(τριῶν ὁροις, 위의 책, 131)유비도

²⁴Diogenes Laërtius(viii, 86ff)에 따르면, B.C. 367년 플라톤의 부재(不在)시 아리스토텔레스가 플라톤의 아카데미에 들어왔을 적에 이미 Cnidus출신의 Eudoxus는 그 아카데미에서 왕성한 활동을 하고 있었을 것(Kurt von Fritz, *Britanica* (1768), 8, 812d)이기 때문이며, 그리고 플라톤의 ‘스승’(τοῦ Πλάτωνος διδασκάλου)인 유클리드는 기하학과 산술학과 음악과 그리고 모든 수학에 똑 같이 적용될 수 있는 비율 이론을 발견했기 때문이다(Schol. i. in *Eucl. Elem. v.*, *Eucl. ed. Heiberg v. 280. 1-9*(Ivor Thomas, I, 1939, 408)). 물론 수적인 그러한 비율 계산은 피타고라스까지 거슬러 올라간다(Th. Heath, 1926, 112).

그러나 이 두 유비 중 어느 것이 먼저 쓰였느냐고 묻는다면 당연히 전자일 것이다. 수적인 비율 계산 보다는 신화 속에서 먼저 이러한 ‘비유’가 쓰였기 때문이다.

²⁵Hankel은 이 여덟 번째 정의를 후대에 첨가된 것으로 본다(히썬, 1926, I.

가능하다²⁶⁾. 바로 이 항(項)들 중에서 알려지지 않는 어떠한 항의 량(크기)이 그 항들 사이의 비율의 똑 같은 관계를 통해서 ‘④-3’ 얻어진다.

④-3) 만약 ‘ $2 : 4 = 4 : X$ ’라면, ‘ $X = 8$ ’이다-이 경우는 항이 세 개이다.
(D.M.Emmet, Britanica(1968), 1, 842c)

이러한 ‘똑 같은’ 량적인 관계를 아리스토텔레스는 토피카(A, 17, 108a7-a17)에서 ‘같은’ 질적인 관계에 적용하면서, 관계의 그 같음(ὁμοιότης)을 두 가지로 구분한다

- A) $A : B = C : D \rightarrow$ A가 B에 대해(πρὸς, 108a8) 있는 것처럼, C는 D에 대해 있다.
B) B안의 $A =$ D안의 $C \rightarrow$ A안에 B가 있는 것처럼, C는 D안에 있다.

시학에서 거론된 ‘④-1’과 ‘④-2’의 ‘같음’(14쪽)과 여기 토피카에서 거론된 ‘A’의 ‘같음’의 류비는 ‘똑 같음’의 관계를 나타내는 류비 ‘④-3’의 변형이라는 것은 두 말할 나위 없다.

131).

26그러나 이러한 비례 유비를 응용하는 니꼬마노프 윤리학의 아리스토텔레스는 ‘최소한도 네 항이라야 유비가 가능하다(1131b31)’ 라고도 말하는 반면, 티마이오스 편에 플라톤은 여섯 항의 유비를 말하기도 한다.

그렇다면 유비적으로 말하는 것은 헤테론한 어떠한 것에 **대한** 헤테론한 어떤 것은 헤테론한 어떠한 것에 **대한** 헤테론한 어떤 것과 같다는 식으로 (ὡς, 1048b7) 말하는 것이며, 그리고 ‘유비적이라는 것은 알론한 것에 대해 알론한 것이 같은 상태(ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο, 1016b34-35)인 것’을 말하는 것이다. 그래서 유비적인 항들은 서로에 **관계하고 있다**는 것을 나타낸다. 바로 이러한 관계가 같은 상태일 때, 유비적으로 **하나**(τὸ εἶν κατ’ ἀν-αλογίαν, 형., Δ(6), 1016b34; 65쪽, 100쪽)라고 말하여진다. 그래서 만약 ‘ = ’이 ‘같은 상태(ὅσα ἔχει ὡς)’을, ‘ : ’이 ‘대함(관계)’를, 그리고 A, B, C, D 각 각은 헤테론한(ἄτερον, 형., 1048b5; 토., 108a8) 또는 알론한(ἄλλο, 1016b35)어떤 것들을 나타낸다면, 유비적으로 ‘하나’인 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.

그런데 바로 이러한 유비가 역시 플라톤의 티마이오스 편 의 티마이오스에 의해서도 말해진다.

“3)우주는 어떤 것의 모상(εἰκόνα, 29b2, 닳은 것)입니다. 이제 닳은 것과 그 닳은 것의 원형(παράδειγματος, b4)에 관해 규정하는 말들은 자신이 규정하는 그러한 것들과 흡사한 류(συγγεγείς, b5)들입니다. 그러한 것들에 이끌리면서 말입니다. 그래서 변동없고 확고한, 그리고 누우스와 더불어 선명하게 보여지는 것의 로고스(말)은 변동없고 변함없는 것들 인 반면에 닳은 것의 로고스는 저(원형을 표현하는) 로고스에 **대한**(ἀνα λόγον, c2)모상들입니

analogia partiōnis(ratiōnis) - 비례유비(플라톤)

다. 생성에 **대해** 우시아(οὐσία, c3)가 있는 이것은 믿음에 **대해**(πρὸς πίστιν, c3)진리가 있는 것과(ὅτιπερ πρὸς, c3)같습니다(티., 29a6-c3)”

따라서 여기 플라톤(국가, 534a 참조)은 다음의 ‘④-4’ 6 항 유비를 말한다고 볼 수 있다.

④-4) 우시아 : 생성 = 진리 : 믿음 = 원형 : 모상

④-5) 공기 : 불 = 물 : 흙

④-6) 불 : 공기 = 공기 : 물

나아가서 ‘④-4’는 세 항 유비 ‘④-6’과 네 항 유비 ‘④-5’의 응용이라는 것은 우주 몸의(σῶμα, 31b17)생성을 설명하는 같은 대화편에서 도드라지게 나타난다.

“4)모든 것을 시작하면서 신(6 Θεός, 30b8)은 불과 흙으로 함께 이루어진 몸을 만들었습니다. 그러나 세 번째 것과는 분리(χωρῆς, b8)된 두 가지 것 만으로는 아름답게 함께 이루어질 수 없었습니다. 반드시 중간에서 끈으로 양자가 묶여야 하기 때문입니다. 그런데 자신 그리고 함께 묶여지는 것들을 가장 잘 융합시키는 가장 아름다운 끈(δεσμῶν, c2)은 이것을 가장 아름다운 **비율**(ἀναλογία, c3)로 자연스럽게 매듭짓습니다. 그것에 대해(πρὸς, 32c1)있는 첫 번째 이것은 마지막 것에 대해 있는 그것과 같고(ὅτιπερ, a1), 그리고 중간 것에 대해 있는 마지막 이것은 첫 번째 것에 **대해** 있는 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(δυνάμει, a1, 제곱근)이든 수적으로 셋 중의 하나이기 때문입니다. 이렇게 신은 불과 땅의 그 중간에 물 공기를

놓아 두었고, 서로에 **대해** 가능한 한 같은 량의 동일한 **비율로**(πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον **ἀνα** τὸν αὐτὸν **λόγον**, b4-5) 뒤 섞이도록 했습니다. 공기에 **대한** 불 이것은 물에 **대한** 공기이며, 물에 **대한** 공기 이것은 흙에 **대한** 물인 것처럼 말합니다. 그리고 이 때문에 수적으로 넷인 이러한 것들로부터 균등한 **비율**을 통해(δι' ἀναλογίας ἀμολογήσαν, c2)우주의 몸이 생성됐습니다(31b6-32c 2)".

이러한 각 항들은 자신의 짝과 동일한 아래 표와 같은 수적인 비율로 섞어진다. 따라서이 항들은 유비적으로 하나인 것들 이라고 말하여 질 수 있으리라. 이러한 종(εἶδος, 55a3)또는 류(γένη, 55d7)의 비율은 다음과 같다.

물	불	공기
2	2	1
1	1	2과 2분의1

< 도식1: 요소적인 몸의 그 비율)

바로 이러한 같은 량의 비율로 섞어진 이 세 가지 요소²⁷⁾는 유비적으로 동일한 하나가 될 것이다. 그리고 이러한 비율로 이루어진 몸들이 부딪힐 때, 그 몸이 지나는 세모난 불의 날카로움 때문에 그 부분들로 쪼개지면 서(μερισθέν), 다시 수적인 비율로 섞어져 알론한 몸으로 된다.

27그러나 그 요소들은 각기 아주 작아서 눈에 보이지 않는다. 대신 보이는 것은 이런 꿀(모습)들이 뭉친 덩어리(τούς ὄγκους, 56c2, 體, 體)일 뿐이다.

예(παράδειγμα, 例)로서의 유비적인 항들

2-2-2)예(οἶον, 例; παράδειγμα)로서의 유비적인 항들

그 질에 있어 유비적으로 하나인 바로 이러한 항들(οἶον, παράδειγμα, 例)로 예시(例示)되는 것들은 앞 쪽의 것들 이외에도 플라톤의 소피스테스 편에서는 철자들(οἶον τὰ γράμματα, 253a1)과 류들, 테아이테토스 편에서는 마차(οἶον.....περὶ ἀμάξης, 207a2)와 음절, 그리고 아리스토텔레스의 형이상학 제1책 17장에서는 음절과 살(οἶον ἡ σὰρξ καὶ ἡ συλλαβή, 1041b15)등이 있다²⁸⁾. 만약 이러한 사례들이 각 각 해당 맥락에서 유비적으로 하나인 것들이라면, 그래서 어떠한 질(속성, 특성)에 있어 같은 것들의 보기(例)라면, 'οἶον' 다음에 오는 것들은 모두 유비적으로 하나인 항들이라고 말하여질 수 있을 것이다.

2-2-2-1)예(例) 중의 예(例, 폴리티코스 편)

그런데 폴리티코스 편 (227d9-278e2)에서는 철자(γραμμάτων, 277e3, 문

28파르메니데스 편에서는 같음과 같지않음(οἶον ὁποιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα, 129b8)등의 에이도스들, 엡실론 편 2 장에서는 그 무엇과 질과 량과 어디와 언제 (οἶον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποῖον, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, 1026a36-37)등의 범주들 역시 그러한 예들이라고 여겨질 수 있다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재: 비유와 유비>유비

예(παράδειγμα, 例)로서의 유비적인 항들

자, 文字)를 인식하는 경우가 앞을 획득하는 ㄱ)예 중의 ㄴ)예(ἄλλω παραφει-
ίγματι, e7)로서 나타난다—‘ㄱ)’은 공동체 지배(τοῦ βασιλέως, e7)하는 정치술
을 인식하는 예(例)인 반면, ‘ㄴ)’은 아이들이 철자를 인식하는 예이다. 바로
이 두 가지 예가 유비적으로 하나인 것들이다. 왜냐하면 예로 들어지는 것
들은 이 양자(兩者)에게 공통인 같은 자연(ὁμοιότητα καὶ φύσιν, 278b2)을 지
니기 때문이다. 그렇다면 문법과 정치술이 각 각 자연스레 지니는 그 같음
은 무엇인가? 같은 이 무엇이 드러나면 정치술이 무엇인지 밝혀질 수 있을
것이다. 바로 정치술의 그 무엇을 드러내기 위한 예(파라데이그마)로 직조
술(織造術)이 등장한다. 따라서 직조술은 정치술의 예이다. 그리고 만약 직
조술의 그 무엇을 인식하는 것이 하나의 예가 된다면 요소-음절(의 철자-
요소)를 인식하는 것은 예의 예가 될 것이다. 그 예를 통해서 직조술의 그
무엇이 드러나기 때문이다.

그렇다면 무엇때문에 플라톤의 폴리티코스 편이 낫선이는 철자-요소에
관한 앞을 모든 인식의 원형(예, 파라데이그마)으로 삼았을까? 철자(τὰ γράμ-
ματα, 문자)는 모든 것의 요소(στοικεῖα, 278d1)로 ‘비유’될 수 있기 때문이
다.

“6)우리 자신의 영혼이 모든 것들의 요소들에 관하여 어떤 때는 진리에
의해서 헤태론한 것들 안의 각기 것 하나 [하나]가 끌어 모아지지만 어떤 때
는 헤태론한 것들 안의 (각기) 모든 것이 다시 흩어지며(φέρεται, 278d3), 그리

예(παράδειγμα, 例)로서의 유비적인 항들

고 어떻게든 다르게든 함께 섞어진 그것들의 올바른 의견을 지니지만, 프라그마들의 길고 쉽지않는 음절들로 옮겨가면(μετατιθέμενα, 278d4)음절 그것들을 다시 인식할 수 없다는 것은 전혀 놀라운 일이 아니다(278c8-d7)”

여기에서는 모든 것(사물)의 요소가 철자-요소들로, 그리고 그 철자-요소들의 묶어진 것들이 요소-음절들로 ‘비유’된다. 그러나 ‘비유’되는 것들 각각은 하나의 같은 특성(속성)을 지닌다. 따라서 유비적으로 하나인 같은 것들(108쪽)이라고 말하여질 수 있다. 이것을 다음 식으로 나타내 본다.

- ④-8) 사물 : 요소 = 요소-음절 : 철자
- ④-9) 아는 요소-음절 : 모르는 요소-음절 = 직조술(織造術) : 정치술

‘ = ’은 각기 항이 지니는 자연이 같다는 것을 가리킨다. 그 자연이 같기 때문에 그 앞에 있어 직조술과 정치술의 관계는 아는 요소-음절이 모르는 요소-음절에 대해 맺는 관계와 같다. 그래서 정치술에 대한 앞의 예(例)는 직조술이 되고, 이 직조술에 대한 앞의 예는 요소-음절에 관한 앞과 유비적으로 하나이다. 따라서 요소-음절(의 철자-요소)에 관한 앞은 정치술에 관한 앞의 예의 예가 된다.

“7)예들(παράδειγμασι, 277d1)을 사용하지 않고 보다 더 큰 어떤 것을 충분히 증명(εὐδείκνυσθαι, d2)한다는 것은 아주 고통스럽다. 예들들어(οἷον, d3)우리들 각자는 꿈 속에서 모든 것 각 각을 보아 알았다가 다시 깨어나서는 모든 것을 인식치 못하는 것과 같을 수 있다 이러하다면, 나와 자네가 전

예(παράδειγμα, 例)로서의 유비적인 항들

체되는 예(ὄλου παραδείματος, 287e6, 例)의 자연을 그 부분되는 작은 알론한 예 안에서 보아 알려(ιδείν, e6)고 앞서 시도한 것은, 이 후에 더 작은 (동일한 에이도스)로부터 가장 큰 왕의 동일한 에이도스로 적용하면서, 꿈[277d1-5]에서 우리를 깨어나게 하기 위하여, 예(例)를 통하여 도시의 양육을 기교에 의해 인식하려고 시도하는 것과 어긋나지 않는다(정치가, 278e4-e11)".

위 인용 글월에서 전체되는 예는 알려지지 않는 요소-음절(낱말)이고 그 부분되는 작은 예는 알려진 요소-음절인 반면 뒤에 이것들과 유비적으로 하나인 예들 중 큰 예는 정치술이며 작은 예는 직조술(織造術)이다. 물론 이 두 쌍은 각 각 동일한(ταύτων, 278e8)에이도스(종, 種)이며, 결국 얇은 이 종에 관한 얇이다. 그리고 쌍(雙) 각 각은 동일한 에이도스라는 것은 그 두 쌍이 유비적으로 하나 라는 것을 보여 준다. 그 쌍의 짝들은 그 자연에 있어 같기 때문이다. 따라서 모르는 요소-음절이 아는 요소-음절에 대해 맺는 관계는 정치술이 직조술에 대해 맺는 관계와 같다. 바로 이것은 내가 30쪽에서 말한 '유비(類比)'의 한 '예'에 속한다²⁹).

나아가서, 그 부분인 작은 예 안에서 그 전체인 큰 예(例)의 자연을 아는 것은 어린 아이가 자신에게 알려지지 않는 요소-음절(낱말)을 자신에게 알려진 요소-음절을 근거로 해서 알아가는 것과 같다. 그리고 바로 이것이 예(例)의 본성(자연)이다.

29C.J.Rowe(1995, 201쪽)은 드러내는 유비(illuminating analogy)라고 한다.

예(παράδειγμα, 例)로서의 유비적인 항들

“8) **예 그것은**(τὸ παράδειγμα αὐτὸ, 277d9-10)다시 **예**를 필요로 한다 [예를들어] 막 철자(γραμμάτων, e3, 문자)들을 익혀 인식하게 되는 아이들은 가장 짧고 쉬운 음절들 안의 요소들(τῶν στοιχείων, e6)을 충분히 분간하며, 그리고 저(요소)것들에 관한 진실을 주장할 수 있게 된다. [그런데] 아직 인식하지 못하는 것(음절)들로 그 아이들을 가장 쉽고 매끈하게 이끄는 [길]은 먼저 올바른 의견을 지니는 (요소)들의 그 음절로 끝나다가, 아직 인식하지 못하는 (음절)을 나란히 놓여지게 하여, [그것들을] 비교하면서 (παράβάλλοντας, 278b1) 연결함에 의해서(τοῖς συμπλοκαῖς, b2), 의심스러운 모든 것 [대신]에 진실한 의견들이 보여져 놓여지게 될 때까지, 그 양자 안에 있는 그 동일한 같음과 자연(τὴν αὐτὴν ὁμοίότητα καὶ φύσιν, b1-2)을 분명하게 보여주는 것이다. [바로] 그렇게 보여지게 되면 인식된 (요소)들은 **예들**(τὰ παραδείγματα, 278b4)된다. 모든 음절 안의 모든 요소들 각 각이 한 편으로는 알론한 것들과 헤태론한 것으로서의 헤태론한 것으로, 다른 한 편으로는 동일한 측면에서 자기 자신과 동일한 것으로서의 동일한 것으로 [구분될 것이기 때문이다]

[이렇게] **예(例)**는 때때로 분리되는(διεσπασμένῳ, 278c5)헤태론한 것 안에 있는 동일한 것이 올바르게 의견화되고 그리고 그 양자에 함께하는 단일한 것으로서의 각 각에 관한 진실한 의견이 완전하게 모아질 때 생겨난다(정치가, 277b9-278c6)”

따라서 자신과는 동일하지만 다른 것들과는 헤태론한 그 예들 각 각은 유비적으로 서로 같다. 알려지지 않는 요소-음절이 알려진 요소-음절과 그것을 통해 관계를 맺고 있는 그 같음(τὰ ὁμοίότητα)을 정치술(政治術)과 직조술(織造術) 이 양자는 공통으로 지니기 때문이다. 따라서 정치술이 직조술에 대해 맺고 있는 그 관계는 알려지지 않는 요소-음절이 알려진 요소-음절에 대해 맺고 있는 관계와 같다.

④-9) 이는 요소-음절 : 모르는 요소-음절 = 직조술(織造術) : 정치술

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재: 비유와 유비>유비

예(例)로서의 요소-음절과 철자-요소

④-9-1) 아는 큰 철자-요소 : 모르는 작은 철자-요소 = 직조술 : 정치술

이러한 유비를 통해서 네 번째 ‘이름’이 두 번째 ‘이름’에, 그리고 두 번째 ‘이름’이 네 번째 ‘이름’에 그 인식의 측면에서 적용된다. 바로 이렇게 적용되는 것이 아리스토텔레스의 유비라는 것은 이미 언급했다(23쪽).

2-2-2-2) 요소-음절과 철자-요소의 예(例, 테아이테토스 편)

2-2-2-2-1) 그 인식에 있어 요소-음절과 그 요소는 동시에 동일한 관계를 맺는다.

이렇게 유비적인 항(이름)들을 지시(指示)하는 예들로서의 요소-음절(과 그 철자-요소)는 테아이테토스 편에서도 나타난다. 비록 앞의 정의를 찾아간다는 점에 있어서 이 대화 편은 정치술의 정의를 찾아가는 폴리티코스 편과 차이나지만, 문제의 그 맥락에서 꿈의 이론이 극복될 뿐만 아니라, 극복되는 그 과정에서 예로 들어진 것들이 요소-음절(과 그 철자-요소)라는 점에서 두 대화 편은 같다. (요소-음절의) 철자-요소들을 인식하는 경우가 정치술을 인식하는 경우의 예-예(例)의 예(폴리티코스)-로서 거론(學論)되는 반면, 요소-음절과 철자-요소들을 인식하는 그 경우(예, 例)가 꿈의 이론(로고스)의 치명적인 약점(o`mhrouj(202e3, 볼모)을 드러내는 것으로(테아이테토스)거론되기 때문이다.

예(例)로서의 요소-음절과 철자-요소

“9)그 요소들(τὰ στοιχεῖα, 202e1)은 인식되지 않지만(ἀγνοῦσα, e1), 그 음절들(τῶν συλλαβῶν, e1)의 류는 인식된다는 것이 [그 이론의] 가장 정교한 점이 라 여겨지네 - 그것은 옳치않습니까? - 그런데 그것들을 통해서 이 모든 것들이 진술되는 그 예들이(τὰ παραδείγματα, e4) 그 로고스(이론)의 불모라는 것을 우리는 알아 채야 하네(정치가, 202d10-e4)”

그 예(例) 보다는 그 예의 무엇임, 곧 그 예에 관한 로고스(설명, 정의, 규정)가 잘못 됐다는 것을 소크라테스는 지적해 낸다. 그래서 그 예는 그 로고스 자신의 ‘불모’가 된다는 것이다.

꿈 이론가에 따르면, 예로 들어진 그 철자-요소들은 우리 뿐만 아니라, 복합적인 것들의 첫 번째(πρώτα, 202e1)요소들이다³⁰⁾. 그런데 이런 요소들은 단지 이름들(ὄνομα, 202b2)만을 지닐 뿐 그 어떠한 로고스도 지니지 못하는 반면 그 철자-요소들이 합쳐진 음절은 로고스를 지닌다. 로고스는 ‘이름들의 연결’(σμπλοκήν, 202b15; 42쪽)일 것이기 때문이다. 그래서 바로 합쳐진 것, 요소-음절만이 인식될 뿐 그 철자-요소들은 인식되지 않는다.

“10)알론한 것들이 그것들로 합쳐지는 첫 번째 것들의 로고스는 있지 않다. 그 첫 번째 것 각 각은 그 자체로 합쳐진 것이 아니기 때문이다. 그리고 첫 번째 그것에 관해서는 ‘있다’(τὸ εἶναι, 205c7)를 올바르게 덧붙여 말할 수 있는 것도 아니며, 마찬가지로 알론한 것에 속하는 헤테론한 것으로서의 이것

30.요소들에 관해 이렇게 말하는 것은, 아리스토텔레스에 따르면, 비유가 아니다(13쪽). 주로 말하여지는 요소들이기 때문이다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재: 비유와 유비>유비

예(例)로서의 요소-음절과 철자-요소

(τούτο, c8)이라고 말할 수 있는 것도 아니다. 그리고 실로 이것이 그 첫 번째 것을 비로고스적이며 비인식적으로 만드는 원인이다(205c5-c10)”

그러나, 소크라테스에 따르면, 인식되지 않는 철자-요소로 이루어진 것이 인식된다는 것은 비(非)로고스(ἄλογον, 203d6)적이다. 철자들을(τὰ τῶν γραμμάτων, 202e6)예로 들어 보면 드러난다. 우선, 철자-요소들은 다음처럼 나뉜다³¹).

- a) 소리가 아닌(ἄφῳγων, 203b3) 단지 소음(νόθος, b3)뿐인 것 - Σ ...
- b) 소리도 아니며 소음도 아닌 것 - Β ...
- c) 단순히 소리인 것(φωνῆν μόνον, 203b7) - ω, ε,(모음)

그런데 철자 ‘Σ(시그마, ς)’와 ‘ω(오메가, ω)’로부터 요소-음절 ‘Σω(소)’가 생성된다면, ‘Σω(소)’는 어떠한 것인가? 다음 둘 중의 하나(πότερον, 203c4)라고 해 보자.

- d) 철자 모두 각 각(ἅπαντα, 203c7) = 요소-음절 → ς + ω = 소
- e) 철자들이 합쳐질 때 떠오르는(γεγονός, 203e4), 그 철자들과는 헤태론한, 단일한 어떤 이데아(μίαν τινα ἰδέαν, 203c5-6)

만약 ‘d’라고 한다면, ‘소’가 인식될 때 필연적으로(ἀνάγκη, 203d7) ‘ς’과 ‘ω’

31 필레보스 편에서는 무한자로서의 소리(φωνή)의 세 가지 나뉘름으로 나타난다. a) τὰ ἄφωνα(필., 18c4), b) τὰ ἄφθογγα κατ’ ἄφωνα(필., 18c4), c) τὰ φώνημενα(필., 18b8).

예(例)로서의 요소-음절(전체)과 철자-요소(부분)의 관계

이 양자가 인식되어야 한다. ‘스 고’가 인식되지 않는데도 ‘소’가 인식될 수는 없기 때문이다. 그래서 ‘스 고’ 없이 ‘소’가 인식된다는 것은 불합리(ἄλογον, 203d6)하다. 따라서 요소-음절은 인식적이지만 철자-요소들은 몰 인식적이라는 것은 불 가능하다.

그러나 ‘e’라고 할 경우에도 요소-음절은 인식되지만 그 요소-음절의 철자-요소들은 인식되지 않는다고 말하는 것은 배우는 어린 아이(παίσιον, 206b11)만도 못하다.

먼저, ‘철자-요소들과는 헤테론한, 그러나 철자-요소들이 합쳐질 때 떠오르는, 비(非)부분적인 단일한 어떤 이데아 하나’를 요소-음절이라고 한다면, 요소-음절과 그리고 그 요소-음절의 철자-요소들은 그 인식과 설명(ῥηται, 205d9)에 있어 동일한 상태를 지닌다. 다시 말해 요소-음절이 인식되고 그와 같이(ὁμοίως, 205d9)그 요소-음절의 철자-요소도 인식되며 철자-요소가 설명되면 그 철자-요소가 합해될 때 떠오르는 요소-음절 역시 설명된다. 모든 부분이 그 전체와 동일하기 때문이다(95쪽, 115쪽). 그렇다면 테아이테토스 편외 소크라테스는 그 부분을 전체와 헤테론(ἕτερον, 204b3)한 것으로 여기는 자칭 대담한 테아이테토스를 로고스에 의해 어떻게 설득(πειθόμεθα, 205e8)하는가?

만약 전체가 모든 부분들과 헤테론-헤테론한 이것이 이데아라고 일단

예(例)로서의 요소-음절(전체)과 철자-요소(부분)의 관계

상정된다 하다면, 부분들 모두와 전체($\tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\lambda\omicron\nu$, 204a11)는 헤태론할 것이고, 차이 날 것이다. 그러나 1)모두들과 모두($\tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$, 204b16)는 그 수에 있어 동일하다. 예를들어 ‘하나, 둘, 셋, 넷, 다섯, 여섯’과 ‘셋의 두 배’와 ‘둘의 세 배’와 ‘넷 더하기 둘’과 ‘하나 더하기 둘 더하기 셋’은 ‘여섯’으로 동일하기 때문이다. 따라서, 수적인 것들의 경우, 모두와 모두 각 각($\tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha$, 204d1-2)은 동일하다. 수는 있는 것($\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$, 204d11)이기 때문이다³²). 그렇다면 각기 것들의 수($\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$, 204e1)는 그 부분 이외의 알론한 그 어떤 것도 아니다. 그래서 부분 모두들은 모두이다. 모두 수는 모두이기 때문이다.

나아가서 2) 그 부분과 전체가 헤태론하다면, 그 전체는 부분들로 이루어질 수 없을 것이다. 왜냐하면 모두는 모두들 부분인데, 만약 모두가 어떤 부분도 빠트리지 않는 것이라면 전체 역시 어떤 것도 빠트리지 않을 것이며, 만약 빠트린다면($\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\tau\eta$, 205a5), 전체도 부분도 아닐 것이고, 그래서 전체와 부분 이 양자의 경우에는 동일한 것으로부터 동일한 것이 동시에 발생하기 때문이다. 바로 이 측면에서는 모두와 전체에 어떤 차이도 없다. 따라서 전체의 부분과 모두의 부분은 모두들 부분이다.

3)만약 요소-음절의 부분을 말해야 한다면 그러나 철자-요소이외의 다

32 있는 것은 그 철자-요소들을 두루 묶어주는 것이기 때문일 것이다.

예(例)로서의 요소-음절(전체)과 철자-요소(부분)의 관계

른 것으로 말하는 것은 비웃음 살 일이다. 그런데 ‘2)’에 따르면, 전체와 부분에서는 동일한 것이 동시에 발생하며, ‘e)’에 따라, 요소-음절은 부분이 없는 단일한 어떤 이데아이고, 그리고 꿈 이론에 따라, 첫 번째 철자-요소 역시 합쳐지지 않는 것이라면, 그 철자-요소에 관한 로고스도 인식도 없다. 합쳐지지 않는 것이라는 것, 바로 이것이 어떤 것을 비로고스적이고 비인식적으로 만드는, 그리고 단일한 에이도스(τοῦ μονοειδέος, 205d1)로 만드는 원인(ἡ αἰτία, 205c9)이기 때문이다. 그렇다면 요소-음절은 첫 번째 철자-요소와 동일한 에이도스에 해당된다. 부분을 지니지 않는, 단일한 이데아(특성)이기 때문이다.

그래서 여러 철자-요소들이 요소-음절이며, 요소-음절은 전체인 어떤 것이고, 그 부분들은 동일한 것이라면, 그 철자-요소들과 요소-음절은 같이 (ὁμοίως, 205d8)인식되며 설명(ῥηται, d9)될 것이다. 모두들 부분은 그 전체와 동일하기 때문이다³³⁾. 그래서 철자-요소가 하나이고 비부분적이라면 요소-음절 역시 그러할 것이다. 동일한 원인을 지니므로 그렇다. 그렇다면 요소-음절은 인식적이고 설명되는 것임에도 불구하고, 철자-요소가 인식되지 않을 수도, 설명되지 않을 수도 없다.

33 이것은 형이상학 제에타 편에 나오는 ‘있어 오고 있는 그 무엇’의 부분들과 같은 맥락의 것이다. 콘퍼드(1973(1935), 151)도 나오 같은 견해이다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재: 비유와 유비>유비

예(例)로서의 요소-음절(전체)과 철자-요소(부분)의 관계

오히려 문자들을 배울 때(ἐν τῇ τῶν γραμμάτων μαθήσει, 206a2)의 경험은 그 반대인 것, 곧 인식되고 설명되는 것은 철자-요소인 것처럼 보인다. 말하고 쓰는 순서의 혼란을 겪지 않기 위해서 그 철자-요소들 각 각을 그 자체로 구분하는 것을 배우기 때문이다³⁴). 따라서 요소-음절 보다는 철자-요소가 더 주로 인식될 수 있을 것처럼 보인다.

따라서 요소-음절을 d)‘철자-요소 모두 각 각’으로 보든, e)‘철자-요소’들과는 헤태론한 단일한 어떤 이데아’로 보든, 요소-음절의 그 철자-요소는 비인식적이라는 꿈의 이론은 붕괴된다. ‘d)이건 ‘e)이건, 요소-음절과 그 철자-요소는 인식에 있어 동일한 관계를 동시에 지니기 때문이다. 즉 동일한 상태라는 것이다. 그렇다면 이것은 이미 22쪽에서 표시된 아래 유비적인 관계로 나타내어질 수 있다.

④-8) 사물 : 요소 = 요소-음절 : 철자

‘ = ’은 그 인식에 있어 ‘동일한 상태’를 뜻한다. 따라서, 테아이테토스 편 여기에서도, 폴리티코스 편 거기(33-35쪽)와 마찬가지로 사물이 철자-요소

34음악의 요소들인 구분되는 음들의 경우에도 마찬가지이다. 배우면 구분되는 여러 음들을 혼란 없이 현악기의 각기 줄에 배정할 수 있기 때문이다.

예(例)로서의 요소-음절(전체)과 철자-요소(부분)의 관계

에 대해 그 인식의 측면에서 맺는 관계는 요소-음절이 자신의 부분인 철자-요소에 대해 맺는 관계와 같다. 그러나 여기 테아이테토스 편에서는 요소-음절이 철자-요소 모두이거나 또는 철자-요소가 합쳐질 때 ‘떠오르는’ 단일한 이데아 하나 라고 말하여진다. 이 경우 그 부분은 모든 부분과 같고 그 모든 부분은 전체와 같다. 바로 이러한 ‘같음’이 ‘전체’로서의 그 요소-음절과 ‘부분’으로서의 그 철자-요소가 인식 상태의 같음을 담보(擔保)한다. 그런데 이러한 담보는 수(數)가 있는 것들 중의 하나(소, 238a10)이기 때문에 가능하다. 이러한 모든 부분들 안에 두루 있는 수로 인하여, 부분들 모두와 그 각 각이 동일하기 때문이다.

이제, 요소-음절은 그 철자-요소와 한 가지로 인식의 단위(unit, 척도)라는 것이 그래서 각기 것의 ‘이데아’도 그러하다는 것이 선명해졌다. 그러나 요소-음절의 ‘예’(例)는 여기서 끝나는 것이 아니고, 로고스와 관련지어 계속 이어진다. 꿈의 이론에 충실히 따르자면, 로고스는 ‘이름들만의 연결’(σμπλοκήν, 202b15; 36쪽)일 것이다. 그러나 꿈에서 깨어보면 그 속에서 겪었던 것이 ‘허망’(虛妄, 몰인식, 沒認識)했듯이, 이름들은 레에마(μέτα ῥημάτων, 테., 206d 2; 소., 262c4, 263d3)와의 연결(σμπλοκή, 소., 262a8-11, c6; 논자7, 16)없이는 묶여지지 않는다는 것(소., 262a8-11)을 깨우치고 나

예(例)로서의 요소-음절과 로고스

면, 이름들만의 연결으로서의 로고스 그 자체가 ‘허망’할 것이다.

2-2-2-2-2) 요소-음절의 예(οἶον)는 ‘옳은 의견 더하기 모든 요소 열거(로고스)’가 **얇은** 아니라는 것을 보여준다.

테아이테토 편 의 소크라테스에 따르면 로고스는 다음 세 가지로 말하여 질 수 있다. 물론 이 셋은 모두 이름과 레애마(206d2, 동사)들이 연결된 것들이다.

- f) 소리를 통해 표시된(ἐνδείξασθαι, 206d8) 생각(διάνοια, 206d1, 208c5).
- g) 요소들의 전체 열거-그러나 **요소-음절**(συλλαβας, 207c8)들 전체 열거는 아니다.
- h) 차이를 나타내는 기호(σημειον, 208c9, 記號).

f-1) 소리를 통해 표시된 디아노이아(생각)이 로고스라면, 옳은 의견에 덧붙여진 그 로고스는 **얇은** 아니다. **얇은** 그것이 의견과 분리되지 않기 때문이다. 만약 덧붙여졌다면 분리될 수 있어야 할 것 아닌가? 그러나 그러한 로고스가 의견에 덧붙여져 **얇은** 생겨났다면, 그 의견은 소리(감각)와 분리될 수 없을 것이고, 그래서 그 소리와 분리될 수 없는 로고스로 이루어진 **얇은** 역시 의견과 분리될 수 없을 것이다. 따라서 옳은 의견과 분리된 **얇은** 생겨날 수는 없다.

g-1) 그러나 소리의 그 요소들³⁵⁾ 모두 열거한 그 전체를 로고스라고 하

35) 마치(의 요소들)가 그 예(οἶον, 207a1, 例)로 들어진다.

예(例)로서의 요소-음절과 로고스

더라도, 그러한 로고스가 덧 붙혀진 옳은 의견이 앞일 수 없는 원인은 요소-음절의 철자-요소들을 배우는 예(例)를 살펴 보면 선명해진다.

‘ㅅ’과 ‘ㄱ’ 없이는 ‘소’가 인식되지 않는다는 것은 이미 말해졌다(38쪽). 한 걸음 더 나아가 보자. ‘ㅌ’(θ, 테에타, 207e8)와 ‘ㄷ’(τ, 따우, 207a1)를 구분 못하여, ‘ㅌ’를 ‘ㄷ’로 또는 ‘ㄷ’를 ‘ㅌ’로 읽거나 쓴다면 이것들에 관한 앎을 지니고 있지 못하다는 것은 분명하다. 이제 갖 문자들을 배우기 시작하는, 그리고 예를들어 이름 ‘테아이테토스’와 ‘테오도로스’를 읽거나 쓰는 아이의 경우를 살펴 보자. 어떤 아이가 ‘테아이테토스’와 ‘테오도로스’라고 한다면 그 아이는 ‘테’에 관한 앎을 지니지 못하고 있다는 것이 드러난다. ‘테’와 ‘떼’를 구분하지 못하여, 동일한 요소-음절에 헤태론한 철자들을, 그리고 헤태론한 철자들을 동일한 요소-음절에 갖다 붙이기 때문이다. 그럼에도 그 아이는 철자-요소들을 나란히 ‘열거’함에 있어서는 틀리지 않았다

g-1-1) ㅌ ㅌ → 테

g-1-2) ㄷ ㅌ → 떼

그러나 ‘테’를 알고 있는 것은 아니었다. 왜냐하면 아이는 ‘테’를 ‘떼’로, ‘떼’를 ‘테’로, 읽거나 썼기 때문이다. 그래서 ‘ㅌ’와 ‘ㅌ’를 열거 하여, 그 결과 요소-음절 ‘테’를 쓰거나 읽는 아이에게 그 요소-음절이 알려지고(ἐπίσταθαι, 208a2) 있다고 말하여질 수는 없다. 나머지 ‘아’와 ‘이’와 ‘테’와 ‘토’와 ‘스’

예(例)로서의 요소-음절과 로고스

등의 요소-음절의 경우에도 마찬가지다.

따라서 철자-요소들의 열거 전체를 로고스라고 하더라도, 그러한 로고스가 덧 붙혀진 옳은 의견이 앞일 수는 없다. 예(例)를 통한 이러한 설명에서는 다음과 같은 유비적인 관계가 성립한다. ‘=’은 그 인식(앞)에 있어서의 같은 상태-그 앞에 있어 철자가 요소-음절에 대해 맺는 관계는 철자-요소가 사물에 대해 그 앞에 있어 맺는 관계와 같다-를 말한다.

④-8) 사물(전체) : 철자-요소 = 요소-음절 : 철자(34-35쪽)

따라서 플라톤이 여기에서 사용하는 예들은 아리스토텔레스가 말한 유비적인 관계(비유, 16쪽)에 의해 해석될 수 있다. 그러나 테아이테토스 편 ‘소크라테스(플라톤)’에 의한 철자-요소들의 유비(비유)는 여기에서 끝난다. 그러나 (문자들의) 배움의 ‘비유’는 계속 이어진다. 옳은 의견 더하기 로고스가 앞이라는 것에 관한 숙고에서 말이다. 로고스의 가능한 세 가지 정의(ὀριεῖται, 208c3)는 다음과 같은 것들이었으나, ‘f’와 ‘g’의 경우에는 앞일 수 없다는 것이 지금까지 증명됐다. 이제 ‘h’ 하나가 남았다.

f)소리를 통해 표시된 생각

g)철자-요소들의 전체 열거-그러나 요소-음절들 전체 열거는 아니다.

h)차이를 나타내는 기호(σημεῖον, 208c9, 記號).

예(例)로서의 요소-음절과 로고스

h-1)차이를 나타내는 ‘기호’를 로고스라고 하더라도 그러한 로고스가 덧 붙혀진 옳은 의견은 앞이 아니라 증명 안에서 배움의 ‘비유’가 차지하는 맥락은 다음과 같다.

공통점(κοινοῦ τινος, 208d8)이 드러나지 않으면, 차이(τὴν διαφορὰν, d6)역시 드러나지 않는다. 그리고 공통과 차이는 생각(διανοοῦμαι, 209a10)에 의해 포착된다. 내가 테아이테토스의 코와 눈, 그리고 코의 폭 꺼짐과 눈의 나옴에 관해 ‘생각’한다고 해 보자. 근데 왜 하필이면 소크라테스의 코와 눈과, 그리고 코의 폭 꺼짐과 눈의 나옴이 아니라, 테아이테토스의 그것들인가? ‘상(像)’으로 찍혀 내 안에 이미 기억(μνημεῖον, 209c6)되어 있는 그에 관한 ‘의견’들이 그 기억에 따라 되살아 나게 하는 ‘계기’가 테아이테토스이기 때문이다. 이제 이렇게 되살아는 기억 안의 의견은 테아이테토스와 그의 코와 눈 그리고 이것들의 폭꺼짐과 나옴 뿐만 아니라 그것들의 차이와도 관계(περί, 209d2)된다.

그런데 차이를 나타내는 기호가 로고스라면, 그리고 그러한 로고스가 옳은 의견에 덧 붙혀져지는 것이 앞이라면, 덧 붙혀지는 그것은 내 안에서 일어나야 할 것이다. 그러나 알아가는 것이 배워가는 것이라면, 이러한 덧 붙힘은 헛 바퀴 도는(περιτροπή, 209a1)것과도 같다. ‘아는’ 그것이 이미 내 안에 있기 때문이다. 앞에 관한 정의 ‘h’에 따라, 그러한 로고스를 덧 붙히

는 것은 의견을 지니는 것이 아니라 그 차이를 인식하는 것이고, 그러한 인식(τὸ γινῶναι, 209a6)이 앎(ἐπιστήμη, 210a1)이라면 그렇다.

이제까지 나는 요소-음절의 예를 다른 예와 유비적인 관계를 맺는 하나의 향으로 다루어 왔다. 그러는 가운데 플라톤의 폴리티코스와 테아이테토스 편 의 텍스트 일 부가 언급됐다. 관련된 또 다른 텍스트로 넘어 가기 전에 이러한 맥락에서 요소-음절과 철자-요소가 어떠한 것으로 말해지는지, 또 아리스토텔레스에 의해서 어떻게 말해지는지를 살펴 보려 한다.

2-2-2-3) 철자-요소와 요소-음절과 로고스

먼저, 플라톤은 요소-음절 그것을 d(합쳐진) 철자-요소들 (모두) 전체로, 그리고 그 다음에 e)합쳐질(συμμοττούτων, 테., 204a2)때 떠오르는 단일한 이데아라고 말한다. 물론 전자 보다는 후자를 더(μᾶλλον, 203e6)염두(念頭)에 두면서 말이다. 그러나 아리스토텔레스의 경우에는 'e' 보다는 'd'가 더 염두에 두어지는 것처럼 보인다. 요소-음절을 철자-요소들이 합쳐진(συνθετή, 1456b35)소리라고 말하기 때문이다. 그리고 이 요소-음절을 철자-요소와 구분되는 언어(λέξεως, 시학, Σ(20), 1456b20, b26)의 대등(對等)한 여덟 가지 부분들 중의 하나로 간주한다. 물론 철자-요소는 요소-음절의 부분들이기는 해도 말이다.

요소-음절의 철자-요소(기호가 아님)

“11)음절은 소리 아닌 것과 소리로(ἐξ ἄφρονου καὶ φωνῆν, 1456b35)합쳐진 기호 아닌 소리(φωνῆ ἄσμηος, 1456b35)이다. 알파 없는(ἀνευ τοῦ Α, b36) ΓΡ도 알파 있는 ΓΡΑ처럼 음절이기 때문이다. 그러나 이(음절)들에 관한 이론은 음운학(τῆς μετρικῆς, b38)과는 차이난다(1456b34-b38)”

그런데, 위 인용 글월에서 보여지듯이, 아리스토텔레스는 요소-음절을 기호 (σημείον, 記號, sign)로 간주하지 않는다. 어떠한 ‘의미’도 지니지 않는다는 것이다. 요소-음절의 ‘부분’인 철자-요소도 마찬가지이다.

“12)요소(στοχείον, 1456b22)는 더 이상 나뉘어질 수 없는 소리(φωνῆ ἀδιαιτήρος, b22)이다. 그러나 (나뉘어질 수 없는) 모든 (소리)가 아니라 자연스레 (πέφυκε, b23)소리가 그것들로부터 합해지는 그런 것들이 (요소)이다. 짐승들의 나뉘어질 수 없는 소리들은³⁶⁾ 어느 것도 요소가 아니라고 나는 말하기 때문이다(1456b22-b24)”
이어 나뉘어질 수 없는 그 철자-요소는 다음의 세 가지로 더 나뉘어진다.

- a-1) 소리(τὸ φωνῆν, 시학, 1456b25; 형., 1054a2 모음)-함께 놓여지지 않고도 들리는 소리. 예를들어 알파(A)와 오메가(Ω).
- b-1) 반소리(τὸ ἡμίφωνον, b25, 반모음, 半母音)-함께 놓여진 후에야 들리는 소리. 예를들어 시그마(Σ)와 로오(P).
- c-1) 소리나지 않는 것(τὸ ἄφωνον, b25, 묵음, 默音)-함께 놓여진 후에도 그 자체로는 어떤 소리도 아니다. 단지 다른 소리를 지녀야만 들려지는 소리이다. 예를들어 감마(Γ)와 델타(Δ).

36 아리스토텔레스는 짐승들의 나뉘어질 수 없는 소리를 ‘언어’의 요소(알파벳, 철자, 綴字, 문자, 文字)로 보지 않았음이 여기서 드러난다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재: 비유와 유비>유비

요소-음절의 철자-요소(기호가 아님)

이것은 37쪽에서 이미 언급된 플라톤의 테아이테토스 편의 나뉨과 같다

- a) 소리가 아닌(ἄφώγων, 203b3) 단지 소음(νόθος, b3)뿐인 것 - Σ
- b) 소리도 아니며 소음도 아닌 것 - Β
- c) 단순히 소리인 것(φωνὴν μόνον, 203b7) - ω, ε,(모음)

두 사람의 이러한 나뉨는 아래 도식으로 나타낼 수 있다. 플라톤은 Σ를 단지 소음이라고 하는 반면 아리스토텔레스는 반(半)-소리(반 모음)라고 한다.

	플라톤	아리스토텔레스
모음	Ω Ε	Α Ω
반(半)모음	Σ(테., 203b3)	(시., 1456b28)Σ Ρ
자음	Β	Γ Δ

< 도식2: 요소-음절의 철자(문자)-요소들 >

2-2-2-3)오노마와 레에마와 로고스

이제, 플라톤·아리스토텔레스에 따르면, 철자-요소들이 함께 놓여지면 요소-음절이, 요소-음절이 함께 놓여지면 이름 또는 레에마가, 이름과 레에마가 함께 놓여지면 로고스가 형성된다.

그런데, 플라톤의 테아이테토스 편에 따르면, 로고스는 다음의 세 가지

두 사람의 음절의 비유와 존재: 비유와 유비>유비

(김 익성)

로 말하여질 수 있었다(43쪽).

- f) 소리를 통해 표시된(ἐνδείξασθαι, 206d8) 생각(διάνοια, 206d1, 208c5).
- g) 철자-요소들의 전체 열거-그러나 요소-음절(συνλλαβας, 207c8)들 전체 열거는 아니다.
- h) 차이를 나타내는 기호(σημειων, 208c9, 記號).

플라톤은 이 세 가지 가능한 정의들 가운데 어느 하나를 로고스의 정의로 간주한 것 같지는 않다. 플라톤의 소피스테이스 편에 따르면, 이 셋에 공통된 것 곧 노오마(이름)와 레아마(속성, 동사)가 연결된 것이 로고스이며. 그리고 이것은 테아이테토스 편에서도 확인되기 때문이다.

“13) 사람은 배운다(μαθάνει, 262c8?)라고 어떤 자가 말할 때, 배우는 것들 중 가장 적은 첫 번째 것이 로고스라는 것에 자네는 동의하는가? - 예 - 사람은 배운다 라고 말할 때 그는 있는 것들 또는 되는 것들 또는 됐던 것들 또는 있을 것들에 관해 (배운다는 것), 그리고 그는 단지 오노마들만을 제공하는 것이 아니라 레아마와 오노마를 연결하여(συνπλέκων, d4?) 그 결과에 이른다는 것은 분명하네. 이것이 왜 우리들이 그는 단지 오노마(이름)을 제공하는(ὄνομα -άζειν, c5?) 것이 아니라 말하고 있다(λέγειν, c5)하고 있다 라고 우리가 말하는 이유일세. 그리고 실로 우리들은 엮어진 이것에(τῷ πλέγματι τουτω, d9?) 로고스라는 오노마(τὸ ὄνομα, 262d6?)를 주네(소., 262c8-d6?)”

“14) 로고스가 가리키는(σημαίνειν, 206c7-8) 것은 무엇인가? 나에게는 세 가지 것 중 하나를 그 무엇이라고 말하는 것처럼 여겨지네 - 어떠한 것들? - 이름과 동사들을 지닌 소리들을(διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομασιων, d2) 통해 표시된 자신의 생각을 보여주는 것이 그 첫 번째 로고스일세(테., 206c7-d2)”

여기 플라톤은 오노마(이름)와 레아마(동사, 속성)가 연결된 ‘소리’에 로고스

(말)라는 ‘이름’을 주고 있다³⁷⁾. 그런데 오노마와 레에마가 (생각 안에서) 바로 이렇게 연결되는 가운데 프라그마(사물)이 행위(πράξει, 262e13)와 섞여 진다(συμθείς, e13). 그리고, 플라톤에 따르면, 바로 이 프락시스(행위)를 가리키는 것이 레에마인 반면, 그 행위 수행자(遂行者)를 가리키는 것이 오노마이다.

“15)분명해지는 우시아에 관한 그 소리의(τῆ φωνῆ περὶ τὴν οὐσίαν, 261e5) 두 가지 류가 우리에게 어떻게든 있다네 - 어떻게? - 하나는 오노마들이라고, 다른 하나는 레에마들이라고 불리워지네 - 각 각에 대해 말씀해 주십시오 - 행위와 연관되어 분명해지고 있는 것들(τὸ ἐπὶ τὰς πράξεις ὄν ὄνυμα, 262a3)우리는 레에마라고 부르네 - 예 - 그리고 문제의 그 행위들을 실천하는(πράττουσι, a6)것들에게 적용되는 그 소리의 기호(σημεῖον τῆς φωνῆς, a6-7)를 오노마(이름)라고 부르네 - 정확하십니다(261e4-262a7)”.

‘연관되어 분명해지는 것’이 바로 ‘가리키는(σημαίνει, 262b6)것’이라면, 가리켜지는 과정은 분명해지는 과정일 것이다. 이렇게 가리켜져 분명해지는 것들이 바로 행위과 그 행위를 수행하는-담지(擔持)하는- 것이다. 행위를 가리키는 것에 플라톤은 레에마 라고 ‘이름’을 주는 반면 그 행위를 담지(擔持)하는 것에 오노마 라는 ‘이름’을 준다. 바로 이러한 이름(오노마)이 기호(σημεῖον, 記號)이다. 뿐만 아니라, 원자적인 이름이 묶어진(συγαρμόττει, 261d

37따라서 그는 로고스를 하나의 ‘이름’으로 간주한다는 것이 분명해진다. 바로 이러한 로고스에 진실과 거짓이라는 질(ποιόν, 263b2)이 붙는다.

5)복합적인 것(로고스) 역시 기호이다. 기호는 가리키는 것, 곧 묶어진 요소들을 분명하게 하는 것을 자신의 임무로 삼는다.

“16)우리 이제 잠시 전에 에이도스들과 철자들(τῶν γραμμάτων, 261d1, 요소들, 문자들)에 관해 이야기 했던 것과 같이 오노마들에 관해 조사해 보기로 하세. 오노마들 모두 서로 묶여지는지 또는 어떤 것도 서로 묶여지지 않는지 또는 어떤 것은 묶여지지만 어떤 것은 묶여지지 않은지를 조사해 보세 - 확실히 마지막 것입니다. 곧 어떤 이름은 묶여지지만 어떤 이름들은 묶여지지 않을 것입니다. - 그렇다면 질서있게 말해져 분명해지는 것들이 묶여지는 것인 반면 연이어져 있음에도 불구하고 어떤 것도 가리키지 않는 것(ἄρξεν σημαίνοντα, 261e2)은 묶여지지 않는 것이라는 것을 자네는 아마 말하고 있을 것이네(261d1-e2)”

가리켜지는 것을 ‘의미³⁸⁾’ 또는 ‘의의(意義)’라고, 그리고 가리키는 과정을 의미 또는 의의를 제공하는 과정이라고 말 할 수 있을까? 그럴 수 있다면, 레에마에 의해 가리켜져, ‘디아노이아’(생각) 안에서 분명하게 되는 것은 행위(프락시스)인 반면, 오노마에 의해 가리켜져 ‘생각’ 안에서 분명하게 되는 것은 그 행위 담지자(膽智者)일 것이다.

38 가리켜지는 그 무엇을 나는 ‘의미’와 ‘의의’로 옮겼다. 오노마와 레에마의 경우에는 ‘의미’로, 로고스의 경우에는 ‘의의’로 옮겼다. 이것이 그러나 오노마와 레에마 그리고 로고스 이 두 가지 것에 의해 가리켜지는 그 무엇이 헤테론하다는 것을 함축하는 것은 아니다.

이제, 아리스토텔레스에 따르면, 의미를 지니는(σημαίνει, 1047a24)부분들이 합쳐진, 그리고 의의를 지니는, 소리(φωνή συνθετή σημαυτική, a23-24)가 로고스이다. 만약 의미를 지니지 않는 부분들로 합쳐졌다면, 그것은 로고스가 아니라 오노마와 레애마이다. 그러한 오노마와 레애마 자체 역시 의미를 지닌다(64쪽). 따라서 ‘의미’의 단위(單位, 세포)는 철자-요소나 요소-음절이 아니라, 이름(오노마)와 레애마(동사)이다-플라톤의 경우도 그렇다. 철자-요소나 요소-음절은 어떤 것도 가리키지 않는다는 것이다.

“17)생물의 단일한 음절은 어떤 것도 가리키지 않는다. μυσ(해., 16b31, 입)의 υς는 어떤 것도 가리키지 않는, 그러나 지금은 단지 소리일 뿐이기 때문이다(해., 4, 16b30-31)”

“18)오노마(이름, 명사)는 시간 없는 의미를 지닌(σημαυτικόν, 1457a12) 합쳐진 소리이다. 그렇지만 그 부분은 어떤 것도 그 자체로 의미없다(σημαίον, a13) 레애마(ῥήμα, a14, 동사)는 시간을 지닌 의미의 합쳐진 소리이다. 그러나 이(레애마)의 부분은 그 자체로 어떤 의미도 지니지 않는다. 어미변화(πτῶσις³⁹, a17)는 오노마와 레애마의 (어미변화)이다. [역시] 의미를 지닌다.....”

로고스는 자신의 어떤 부분도 그 자체로 의미를 지니는(σημαίνει, 1457a24), 합쳐진 소리이다. 그런데 예를들어 사람의 정의(ὀρισμός, a26) [두발 생물처럼 레애마들 없이도 로고스는 있을 수 있다(85쪽). 그러나 그 부분은 항상 어떤 의미를 지닌다(1457a11-a27)”

의미를 지닌 것들, 다시 말해 어떠한 것을 가리키는 것(σημαίον, 기호)들과

39 ‘πτῶσις(어미변화)’ 역시 철자-요소와 요소-음절과 오노마와 레애마와 로고스와 마찬가지로 언어의 여덟 부분 중의 하나이다.

기호들로서의 오노마와 레아마와 로고스

그렇지 못한 것을 도표로 나타내면 다음과 같다.

의미를 지니지 않는 소리	의미를 지니는 소리
철자-요소 (알파벳)	오노마 (이름, 명사)
요소-음절	레아마 (동사)
관사(σύνδεσμος, 1047b21)	어미변화된 것(πρώσις, b21)
연결사(ἄρθρον, 1047b21)	로고스

< 도식3: 언어(λέξις, 1047b20)의 부분들 >

플라톤·아리스토텔레스의 경우, 레아마와 오노마와 로고스의 지시와 지시체는 아래와 같다.

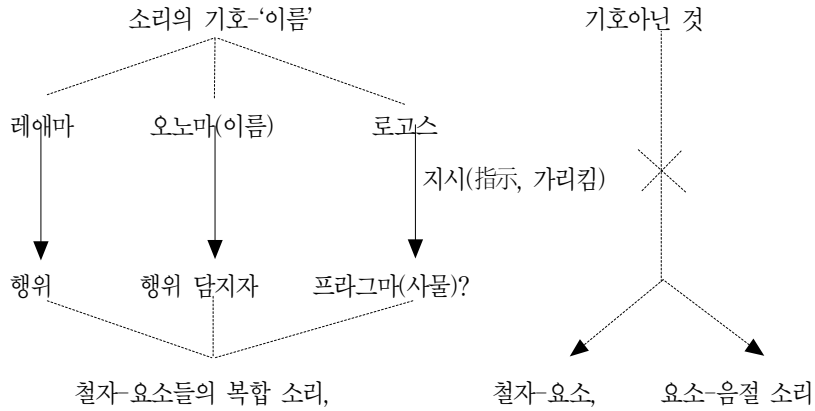
< 도식4: 기호와 그 기호의 지시(指示)와 지시체(指示體) >

	레아마	오노마	로고스
	이 기호들 에 의해 가리켜지는 것		
플라톤	행위	행위 담지자	프라그마(사물?)
아리스토텔레스	시간지닌 것	시간없는 것	

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재: 비유와 유비>유비

그리고 그 지시(指示)관련은 다음 쪽처럼 그려질 수 있으리라.



< 도식5: 이름의 지시들 >

나는 이러한 관계를, 즉 사물이 자신의 요소와 맺는 지시와 같은 관계를 로고스가 자신의 요소-음절과 철자-요소에 대해 맺는다는 것을 다음처럼 유비적으로 하나인 관계로 나타낸다.

$$4-⑨) \text{ 사물(전체) : 요소(부분) = 로고스(전체) : 요소-음절과 철자(부분)}$$

3) 음절의 '비유'와 존재

두 사람의 음절의 비유와 존재: 비유와 유비>유비

(김 익성)

플라톤의 음절의 비유

만약 철자들로부터 요소-음절이, 요소-음절로부터 이름이, 이름과 레에마로부터 첫 로고스가, 그리고 이 첫 로고스들로부터 모든 로고스들이 이루어진다면, 이루어지는 그 길은 어떠한 것일까? 플라톤의 경우, 그 전체이든, 하나의 어떤 이데아이든, 요소-음절은 그 철자-요소들로부터 어떻게 유래(由來)하는 것일까? 이름과 레에마가 섞어져 연결되면 로고스가 생긴다. 거꾸로 떨어져 분리되면 로고스가 사라진다. 요소-음절에서 이름과 레에마가 생기는 과정도 그러할까? 그리고 철자들에서 요소-음절들이 생기는 과정도 그와 같을까? 만약 로고스가 생겨나듯 그렇게 이름과 요소-음절들이 생겨난다면, 철자-요소들이 서로 묶어져 하나 될 경우 요소-음절은 생겨날 것인가 반면 떨어져 다시 여럿으로 되면 사라질 것이다. 이름들이 묶어져 로고스가 되고 다시 이 로고스 이름들이 묶어져 설명(로고스)이 생겨나는 반면 거꾸로 진행된다면 그것들이 사라질 것이다.

3-1) 플라톤의 '비유'

플라톤의 소피스테스 편은 서로 섞여지거나 떨어지는 모든 류를 철자-요소(τὰ γράμματα, 253a1)로 '비유'한다. 그리고 그 철자-요소들 가운데 우리의 모음(母音)에 해당하는 순수한 소리(τὰ φωνήεντα, 소., 253a4; 필., 18b8; φωνὴν μόνου, 테., 203b7, 29쪽)를 모든 소리 요소(철자)들을 두루 묶는 일

플라톤의 음절의 비유

종의 끈(δεσμός, 소, 253a5)으로 ‘비유’한다. 그리고 ‘끈’으로 ‘비유’되는 이러한 모습이 소피스테스 편 의 엘레아 낫선이에 의해서 존재(τὸ ὄν)라고 말하여진다. ‘존재’ 라는 류 역시 모든 류들을 두루 묶는 것이기 때문이다.

“19)어떤 것은 섞어지려 하는(ἐθέλει, 252e9)반면, 어떤 것은 섞어지려 하지 않으므로, 이것들은 거의(σχεδόν, e9)**예를들어** 철자들일 것이네. 저 철자들 가운데 어떤 것은 어디서든 서로 들어 맞지 않지만 어떤 것들은 들어 맞을(συμμάττει, 25a1, 261d5; 44쪽)것이기 때문이네. - 어찌 그러지 않겠습니까? - [순수한] **소리들은** **예를들어** 모든 것을 끈이 **두루 묶듯이**(διαφορώς, 253a4) 알론한 것들을 두루 묶는다네. 그래서 이러한 어떤 것들 없이는 알론한 것들에 해태론한 것이 해태론한 것과 들어 맞을 수 없네 - 확실하십시오(252a9-253a7) - 어떤 것들이 어떤 것들과 교통할 수 있는(κοινωνεῖν, 253a8) 지를 모두 보아 아는 것 또는 이(러한 교통)을 충분하게 행할 수 있는 기교(πέχνης, a9)보아 아는 것 - 기교를 (보아 아는 것) - 어떠한? - 글자 맞추는 기교(τῆς γραμματικῆς, a12, 문법술, 文法術)(을 보아 아는 것)(252e9-253a12)”

“20)무엇이? 높고 낮은 음들(φθόγγους, 253b1)들에 관해서도 따라서 그렇지 않겠나? (음들을) **서로 섞여지게**(συγκεραυνμένους, b2)하는 그리고 (섞여지지) 않게 하는 기교를 인식하는 자는 음악가인 반면 이해하지 못하면 음악적이지 못하다네 - 그렇습지요(253b1-b4)”

“21)무엇이? 류들(τὰ γένη, 253b8)은 서로에 대해서(πρὸς, b8)동일한 **섞어짐**(μειξέως, b9)을 지닌다는 것에 우리는 동의했으므로, 어떤 것들이 어떤 것들과 서로 어울리며(συμφωνεῖ, b11) 어울리지 않는가를, 그리고 모든 류들을 통해 동일한 어떤 것으로 남아있어 [류들을 서로] **어울리게 할 수 있는 것**을, 그리고 다시 나뉠 경우에 전체를 통해 나뉘는 해태론한 원인인 것을, 로 고스를 통해 올바르게 취하는 어떤 **얇이** 반드시 있어야 하지 않겠나? - 얇 그것도 아마 가장 클 **얇이** 어찌 반드시 있어야 하지 않겠습니까?(253b8-c5).....

류들 가운데서도 우리가 지금 언급하는 있는 것 자체와 정지와 움직임이 가장 큰 류들이지? - 물론 - 그리고 이것들 중 두 가지는 서로 섞이지 않는

플라톤의 음절의 비유 맥락

다(ἀμεκτω, 254d7)라고 우리는 말하네 - 아주 확실합니다 - 그런데 **있는** 것은 양자와 **섞이네**. 어디에서든 양자적이기 때문이네 - 어찌 그러지 않겠습니까?(254d4-d11)”

예(例)로 들어지는 **항들은 유비적으로 하나인** 관계를 맺는 것들이라고 나는 주옥 주장(主張)해 왔다. 그렇다면 여기서 예로 들어지는 ‘철자-요소’와 ‘음-요소’(音)은 어떠한 항과 무슨 관계를 맺는 것인가? 이 물음에 답하기에 앞서, 우선 이러한 유비적인 ‘비유’가 속하는 맥락을 드러 낼 필요가 있다

3-1-1)그 ‘비유’의 맥락(context)

3-1-1-1)소피스테스 편 개괄(概括).

그 맥락을 드러내려면 소피스테스편 전체를 아주 짧게 개괄해야만 한다. 왜냐하면 철자-요소와 유비적으로 하나인 관계를 맺는 항이 ‘τὸ ὄν(토 온, 존재)’인데, 바로 이 ‘토 온’이 그 대화 편 전체(216a1-26bd5)의 핵심(核心語)이름이기 때문이다.

지혜를 진짜(ὄντως, 216c6)사랑하는 자가 있다면 그는 누구이며 지혜로운척 꾸며대는(πλαστῶς, 216c5)자가 있다면 그는 또 누구일까? 지혜로운척 꾸며대는 바로 이 자를 추적하는 것이 소피스테아스의 가장 큰 줄기이며, 처음(218b7-c1)과 끝(268d3-4)이다. 다음처럼 그 내용은 구분된다.

플라톤의 음절의 비유 맥락

- ㄱ) '소피스테이스는 무엇(τί, 218c1)인가?' 라고 묻는 도입 부분(216a1-218b4).
- ㄴ) 공통의 한 이름을 두 가지 에이도스(219a8)로 나누는 방법(μέθοδος, 219a1)을 사용하여 이 물음에 대한 답 여섯 가지가 주어지는 부분(218b5-232a7)
- ㄷ) 여섯 번째 답에 이어지는 것으로서, '있는 것들(τὰ ὄντα)을 모방하는 자들이 바로 소피스테이스이다'는 낯선이의 규정과 더불어 시작되는, 있는 것과 있지않는 것이 화제(話題)로 삼아지는 부분(232b1-260b9).
"그(소피스테이스)는 사기꾼 중의 하나이며, 있는 것을 모방하는 자임이 처음으로 이제 설명해지네(234e7-235a1)."
- ㄹ) 있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν)과 관련하여 로고스와 의견을 다루는 부분(260b10-264d2).
- ㅁ) 다시 나눔의 방법을 통해 대중 선동가와 소피스테이스에 다다른 가운데 정치인과 철학자가 이 두 가지 류로부터 구분되는 부분(264d3-268d5).

소피스테이스란 무엇인가? 라는 물음으로부터 시작해서 그에 관한 규정으로 끝나는 이 대화 편은 소피스테이스 그 자를 정의하는 과정에 가장 많은 지면이 할애되어야 할 것처럼 여겨진다. 그러나 그렇지 않다. 약 칠분의 사정도되는 더 많은 지면이 소피스테이스의 규정이 아니라, 있지 않는 것과 있는 것의 규정에 할애되기 때문이다⁴⁰. 'ㄷ'은 다시 아래처럼 세분화(細分化)된다(R.S. Bluck, 1975, V-VI).

40 따라서 'ἡ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός (있는 것에 관하여, 논리적으로, 슈라 이어마허(1990(1970), 224쪽)' 라는 부제(副題)는 적절하다.

존재에 관한 아포리아들-모순(반대)

- ㄷ-1)있지 않는 것과 에이두라(εἶδωλα, 246c6, 심상, 心像): 231b-242b.
- ㄷ-2)있는 것에 관하여: 242b-249d.
 - ㄷ-2-1)다윈론 자와 일원론 자: 242b-245e.
 - ㄷ-2-2)유물론자와 에이도스론 자: 245e-249d.
- ㄷ-3)아포리아(ἀπορία, 250d8, e6): 249d-252e.
- ㄷ-4)변증법과 에이도스들의 교통(ἐπικοινωνεῖν, 251d9, 交通): 242e-254b.
- ㄷ-5)가장 큰 다섯 가지 류들이 어떻게 서로 교통하는가?: 254b-256d.
- ㄷ-6)있지 않는 것은 무엇인가?: 256d-259d.

3-1-1-2) τὸ ὄν ὡς ἕναι τῶν γραμματῶν(analogia entis, 존재 유비)?

(요소-음절과) 철자-요소의 ‘비유’(252a9-253a7)는 ‘ㄷ-4)변증법과 에이도스들의 교통’의 맥락에 속한다. 그렇다면 ‘ㄷ-4)’에 앞선 ‘ㄷ-3)아포리아’에 대한 숙고(熟考)가 먼저 행해져야 한다. 일종의 철자-요소로 ‘비유’되고 ‘있는 것’에 관한 아포리아(난문, 難問)이기 때문이다.

“22)오! 복 받게나! 실로 우리는 아주 힘든 숙고에 처해 있네. 있지 않은 그리고 진짜가 아닌 ‘나타난 것’과 ‘처럼 보이는 것’을 말하는 이 모든 것은 이전과 지금 어느 때이건 항상 엄청난 아포리아이기 때문일세. 가짜도 어떻게 든 실로 있다 라고 어떤 사람이 말하거나 의견화(δοξάζειν, 235e4)할 때, 이것은 모순되는 말을 연이어 함이 없이는, 오 테아이테토스여!, 발설되기 아주 힘드므로 그렇다네(236d9-237a1). 지금 우리를 어렵게 하는 ‘**있지 않는 것**’을 누군가 말할 적마다 나는 정확하게(ἀκριβῶς, 243b9)이해 했다고 젊었을 적에는 여겼지만, 지금 우리는 그 (있지 않는) 것에 관한 어려움에 처해 있다는 것을 자네는 보네 - 봅시다(243b7-c1). ”

23)지금 우리는 어려움에 빠졌으므로(ἠπορήκαμεν, 244a4), **있는 것**을 발설할 때 마다 언제든지 당신이 가리키기(σημαίνειν, a5)바라는 그 **무엇**(τί, a5)을 우리에게 충분히 선명하게 만들어야 할 것입니다. 당신들은 그것을 오래 전에 인식했을 것이지만 우리는 이전에 안듯 했지만 지금은 어려움에 빠졌기 때문입니다(244a4-a8). ”

24)그렇다면 지금 우리는 **있는 것과 관련하여** 확실히 [있지 않는 것의 어려움] 보다 더 적은 어려움에 처해 있는가? - 오오! 닳선이여, 우리는 더 많은 어려움에 처해 있다 라고 저는 말하렵니다 - 그렇다면 우리 이것을 그 어려움으로 놓세나. **있는 것과 있지 않는 것은** 똑 같이(ἐξ ἴσου, 250e6)어려우므로 이것들 가운데 헤태론한 것이 불 분명하게든 선명하게든 나타나는 그 만큼 그렇게 헤태론한 것도 나타날 것이라는 그리고 다시 헤태론한 어떤 것을 알아 볼 수 없다 하더라도 동시에 양자에 그렇게 우리가 할 수 있는 한 어떻게는 규정되는(διωσόμεθα, 251a2)로고스가 있을 것이라는 희망이 지금 생기네 - 아릅답습니다(250e1-251a4)”

아리스토텔레스는 ‘토 온(τὸ ὄν, 존재)에 관한 이러한 어려움의 연장 선 상에서 ‘우시아’에 대해 묻는다(92쪽, 113쪽).

“25)실로 오랜 그리고 지금 항상 우리가 조사하지만 항상 어려움에 빠지는(ἀποφρόμενον, 1028b3), **있는 것(τὸ ὄν, 1028b4)**은 무엇(τί, 1028b4, 1053b28)인가?라는 이것은 **우시아(ἡ οὐσία, b4)**는 무엇인가?이다(형., Z(1), 1028b2-4)”

이러한 모든 아포리아는 근원적으로 역사적인 파르메니데스(소., 237a4, 241d5, 258c6)에게로 거슬러 올라간다. 왜냐하면,

“26)오 어린 친우여! 위대한 파르메니데스께서는 [있지 않는 것도 있다는] 것에 이의를 제기하셔서, 어린 우리에게 ‘있지 않는 것(μὴ εἶναι, 237a8)이 있다 라는 그것에 어느 때든 결코 넘어가지 마라. 이 탐구의 길로부터 너는 [너의] 노에에마(생각)을 단아라’ 라고, 처음부터 끝까지 걸어 다니시며 늘 말쑥 하시는 척도로 삼으셨으나(237a4-a8),, 있지 않는 것도 어찌보면(κατὰ τι, 241d7)있고 있는 것도 어찌보면 있지 않기(241d5-7)때문이며, 있지 않는 것을 우리는 있는 것으로서 논증했기(ὡς ἔστιν ἀπεδείξαμεν, 258c5-7)” 때문이다(41).

존재에 관한 아포리아들-모순(반대)

철자-요소들은 바로 이러한 존재와 비존재의 어려움(아포리아)을 해결하는 과정에서 예시(例示)되므로, 그 어려움의 핵심이 여기에서 다시 진술(陳述)되어야 한다.

‘20’의 어려움은 ‘있지 않는 것도 어떻게 보면 있고 있는 것도 어떻게 보면 있지 않다’ 라는 모순(반대)되는 말(ἀναντιλογία, 236e2)이 지니는 것이다. 있는 것은 있지 않는 것에, 있지않는 것은 있는 것에 ‘반대’되는 것처럼 여겨지기 때문이다. 있지 않는 것을 있는 것과 연결(συμπλοκήν, 240c1)시킬 수 있는가? 만약 연결시킬 수 없다면 그 어려움은 풀리지 않을 것이다.

‘21’의 어려움은 a)‘있는 것은 양과 음(θερμόν καὶ ψυχρόν, 243e8-9; 95쪽,陽과陰)이다⁴²⁾’라고 말 하는 자들이 겪는 어려움이다. 만약 양도 있고 음도 있다면, 이 양자 에 걸리고 ‘있는 것’은 무엇(τί, 243e1)인가? 이 양자와 헤태론한 세 번째 것

41그러나 이것이 아버지 파르메니데스를 죽인 존속살해(尊屬殺害)로 간주(ὑπολάβης, 241d3)되어서는 안된다. 소피스테스 편 의 엘레아 낫선이는 생각도 발설도 불 가능한 ‘없는 것(τὸ μηδαμῶς ὄν, 237 b8)’대신에 ‘있지 않는 것’에 관한 하나의 해석을 제공하므로서, 자신의 아버지를 ‘옹호(ἀμυνόμενοι, 241d6)’하기 때문이다.

42지금 이 맥락에서는 있는 것(존재)이 하나의 철자 요소로 ‘비유’된다는 것을 유념(留念)해야 한다. 왜냐하면 모든 것의 요소로서의 ‘존재’가 말하여지기 때문이다. 이렇게 존재와 하나를 ‘요소’라고 말하는 것은, 아리스토텔레스에 따르면, 비유(μεταφορά, 21쪽)이다.

존재에 관한 아포리아들-모순(반대)

인가? 만약 그렇다면 이 양자가 같이(ὁμίως, e5)있을 수 없을 것이고, 그래서 ‘양과 음이 있다’ 라는 말을 할 수 없게 될 것이다. 그러나 동일하다면? 이 양자는 동일하게 될 것이므로, 그 말 역시 불 가능하게 될 것이다. 음이 양이고 양이 음일 것이나. 이럴 수는 없는 일이기 때문이다. 뿐만 아니라 ‘21’의 어려움은 b)‘있는 것은 하나이다’고 말하는 자들이 겪는 어려움이기도 하다. 이들에 따르면 동일한 것 하나에 여러 이름이 적용될 수 없기 때문이다.

‘22’의 어려움은 있지 않는 것에 관해 말하려 할 때 오는 어려움 ‘20’과 먼저 연관된다. 말하려 하는 ‘τὸ μὴ ὄν’ 이라는 그 이름(τοῦνομα, 237c2)은 도대체 어떤 것에 걸리는가? ‘τὸ ὄν’은 아닐 것이다. 모순일 것이기 때문이다. ‘τὸ ὄν’이 아니라면 ‘τὸ τί(237d1, 것)’도 아닐 것이다. ‘τὸ ὄν’과 ‘τὸ τί’는 결코 떨어질 수 없는 것이기 때문이다. 그래서 ‘τὸ μὴ ὄν’은 어떤 것도 말하지 않을 것처럼 보인다. 그렇다면 ‘없는 것(τὸ μὴ ὄνως ὄν, 237b7-8)’을 말하는가? 그러나 우리는 이미 ‘τὸ μὴ ὄν’에 대해 말하고 있지 않는가? 그러나 ‘없는 것(무, 無)’에 관해서는 입도 벙긋할 수 없을 것이다.

이제, ‘있는 것은 움직임과 정지이다’ 라고 말해 보자. 어떤 자는 ‘움직이는 몸만이 있다’ 라고 말하는 반면 어떤 자는 ‘정지된 에이도스만이 있다’ 라고 말하기 때문이다. 그러나 이것은 ‘21’ 보다 더 큰 어려움에 직면한다. ‘움직임과 정지가 있다’ 라고 말하면 ‘21’과 같은 어려움에 직면할 것 같아, 그 어려움을 피하기 위해서 ‘움직임도 정지도 있지 않다’ 라고 말하면 가장 불 가능한(ἀφηναιτώτατον, 250d4) 일이 벌어질 것이기 때문이다. 움직임과 정지 이 두 가지 것과 분리(ἐκτός, 250d2)되어 어떤 것이 있을 것이기 때문이다.

따라서 이러한 어려움은 ‘모든 것의 반대되는 요소들이 어떻게 같이(ὁμίως, 243e5)있을 수 있느냐?’와 ‘있지 않는 것이 어떻게 있을 수 있느냐?’에 관한 것이다. 그런데 이 두 가지 난문(難問)은 동전의 양면과도 같이 서로로부터 떨어질 수 없다. 왜냐하면 외연(外延)이 가장 넓은 ‘반대’들은 있는 것과 있지 않는 것일 것이므로⁴³⁾, 반대되는 요소들이 공존(共存)할 수

있느냐의 여부(與否)는 있지 않는 것(τὸ μὴ ὂν, 아닌 것)이 있는(τὸ ὂν, 인) 것과 함께 할 수 있는지의 여부에, 곧 있지 않는 것이 있을 수 있는지의 여부에 달려 있기 때문이다. **예를들어** 양은 음이 아니고 음은 양이 아님에도 불구하고, 그리고 움직임은 정지가 아니며 정지는 움직임이 아님에도 불구하고, 만약 있지 않는 것이 있을 수 있다면, 양과 음 그리고 움직임과 정지가 공존할 수 있을 것이므로 그렇다. 만약 그렇다면, 양은 음일 수 없는 것처럼 음이 양일 수 없고, 움직임이 정지일 수 없는 것처럼 정지는 움직임일 수 없으나, 그럼에도 불구하고 움직임과 정지도 있고, 양과 음도 있을 것이다.

바로 여기서 예(例)로 들어진 것들 곧 양과 음 그리고 정지와 움직임은 서로에 유비적으로 하나인 관계를 맺는 그러한 것들이다. 왜냐하면 양이 음에 대해 맺는 관계는 움직임이 정지에 대해 맺는 관계와 같기 때문이다-이 네 가지 것은 반대되는 '요소(항)'들이다. 이러한 관계를 나는 다음처럼 나타낸다.

④-9) 양 : 음 = 움직임 : 정지

그런데 이러한 관계에서는 이 네 가지 요소(항)의 존재가 문제시되므로,

43 동일과 헤타론 역시 'τὸ ὂν(존재)'만 큼 넓은 류이다.

이제까지 유비적으로 하나인 그러한 ‘같음’을 가리켜 왔던 ‘ = ’이 지금은 ‘그 네 가지 항들이 유비적으로 하나인 그러한 관계로 존재(우시아)한다는 것을 가리킨다. 다시 말해 그러한 관계로 같이 공존하며, 하나인 것에 의존한다는 것을 뜻한다. 나는 이러한 유비를 ‘존재 유비(analogia entis)’라 부를 것이다(72쪽, 112쪽).

그렇다면 이러한 요소들 각 각은 유비적인 하나의 항(entity, term)들로 공존하며 의존할 것이다. 이제 그 항들을 이름들로 간주 해 보자. 그렇다면 동일한 하나에 여러 이름들이 가능할 것이다. 왜냐하면 ‘④-9)’의 경우 entity(것) 네 개가 동일한 것 하나에 의존(πρός, 對)하는 것처럼, 그 네 가지 것(entity)의 이름 역시 동일한 그것의 이름에 의존할 것이기 때문이다.

그래서 동일한 것 하나가 여러 이름으로 불리워 질 수 있다. 그러나 이러한 가능성을 결국 거부(拒否)하게 되는 자들이 바로 엘레아 사람들(Ἐλεατικὸν ἔθνος, 242d4)이다. 이들은 ‘단지 하나만 있다’고 말하는데, 그렇게 되면 동일한 것 하나가 두 이름(δυσὶν ὀνόμασιν, 244c1-2)으로 불리우지 못할 것이고, 그래서 이름은 어떠한 것(τι, 244d1)도 아니기 때문이다⁴⁴⁾. ‘것’

44실로 역사적인 파르메니데스는 자신의 단편 19에서 다음같이 말한다. 가상(假想)은 있는 것이 아니다.

존재의 이름에 적용되는 여러 이름들-움직임과 정지와 동일과 헤데론

은 ‘있음’과 결코 분리되는 것이 아니므로 그렇다. 만학도(τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι, 251b5-6, 晚學徒)들 역시 그러한 가능성을 거부한다. 왜냐하면 하나는 여럿일 수 없는 반면 여럿은 하나일 수 없다고 여기는 그들은 그래서 ‘사람은 사람이고, 착한 것은 착한 것일 뿐, 사람이 착할 수는 없다’고 말하기 때문이다. 즉 이들에 따르면 동일한 것 사람의 이름에 여러 이름이 적용(ἐπιφέρουτες, 251a9; 25쪽)될 수 없다. 그러나 흑인, 백인, 황색인, 나쁜 놈, 착한 분, 거인, 난쟁이, 미인(美人), 추녀(醜女)도 있지 않은가. 그리고 이들의 경우 사람이라는 동일한 것 하나에 흑, 백, 미(美), 추(醜), 거(巨), 난쟁, 착함, 나쁨 등의 여러 이름이 붙여지지 않은가(72쪽 인용문 29번 참조).

이제 그 하나를 우시아(τὴν οὐσίαν, 251d5; τὸ ὄν αὐτὸ, 254d4-5)라고 해 보자. 이 이름 하나에 어떤 이름들이 적용 될 수 있을까? 방금 위에서 사람에게 적용된 것들 뿐만 아니라, 양(陽)과 음(陰) 그리고 움직임과 정지(停止)등의 이름도 적용될 수 있으리라. 그러나 앞엿 것 둘 보다는 뒤엿 것 둘이 더 큰 류이며 그리고 지금은 가장 큰 류들이 거론(學論)되는 맥락이므로, 움직임과 정지의 이름들이 있는 것 그것의 이름에 우선적으로 적용될 수 있을 것이다.

“27)그래서 가상으로(κατὰ δόξαν, 假想, 의견, 意見)이것이 생겨 지금 있다가 이 후로 자라서 끝나느니라. 이것에 사람들은 이름을(ἄνῳμ’) 고정시켜 각기 것의 기호로 삼느니라(ἐπίσημον)”

존재의 이름에 적용되는 여러 이름들-움직임과 정지와 동일과 헤타론

그런데 움직임의 이름에 정지의 이름이 적용될 수 있을까? 만약 적용될 수 있다면, 움직임이 정지일 것이고 정지가 움직임일 것이다. 그러나 이것은 불 가능하다. 이것들은 서로에 가장 크게 반대되는 것들인데, 반대 그 자신은 자신에 반대일 수 없을 뿐 아니라, 반대 짝 어느 것도 서로에 받아들여 지지도 않으며(οὐ δέχόμενα, 파이돈, 104b8), 어떤 것 안의 반대 역시 그러하기 때문이다. 그래서 이 셋 모두가 서로에 뒤 섞여(ἄμικτα, 251d6) 교통(ἐπικοινωνεῖν, 251d9)할 수 있는 것도 아니며, 이 셋 모두가 서로 뒤 섞이지 않아 서로와 교통하지 못하는 것도 아니라, 어떤 것은 어떤 것과 교통할 수 있는 반면 어떤 것은 어떤 것과 교통할 수 없다(120쪽).

그렇다면 움직임만이, 그리고 정지만이, 그래서 종적으로 동일하게 한결 같이 있는 것만이, 항상 있다고 하는 자는 거부(拒否)된다. 이들은 각 각 '움직이고 있다' 그리고 '정지해 있다'고 말하면서, 움직임과 정지에 있음을 스스로 덧 붙이기 때문이다. 그래서 '이 세 가지 류 각 각은 헤타론한 어떤 것도 헤타론한 것의 속성과 교통함에 의해서 자신의 이름을 얻지 못한다'고, 다시 말해 '어떤 것도 어떤 것과 교통하지 못한다'고 주장하는 자는 가장 우습게(καταγελαστότατα, 252a8)되버린다. 왜냐하면 자신의 논적(論敵)들은 '있음'과 '분리'와 '알론함'과 '그 자체로' 등의 헤아릴 수 없는 낱말들을 써 가며, 안 방에서 싸우듯 불 합리한 말까지 써 가며, 속삭이듯 자신을 논박

존재의 이름에 적용되는 여러 이름들-움직임과 정지와 동일과 헤태론

해도, 정작 자신들은 그러한 이름들을 묶어 쓰지 못하는 무력함 때문에, 아무런 로고스도 만들지 못해 속수 무책 당하고 있을 수 밖에 없기 때문이다.

움직임과 정지 뿐만이 아니라, 다른 가장 커다란 류인 동일과 헤태론의 이름 역시 우시아의 이름에 적용될 수 있다. 그래서 동일도 있고, 헤태론도 있다. 그러나 동일의 이름과 헤태론의 이름은 서로에 적용될 수 없다. 왜냐하면 적용된다면 동일이 헤태론할 것이며 헤태론이 동일할 것인데, 그러나 이것들은 서로 반대 짝이므로 동일할 수 없기 때문이다.

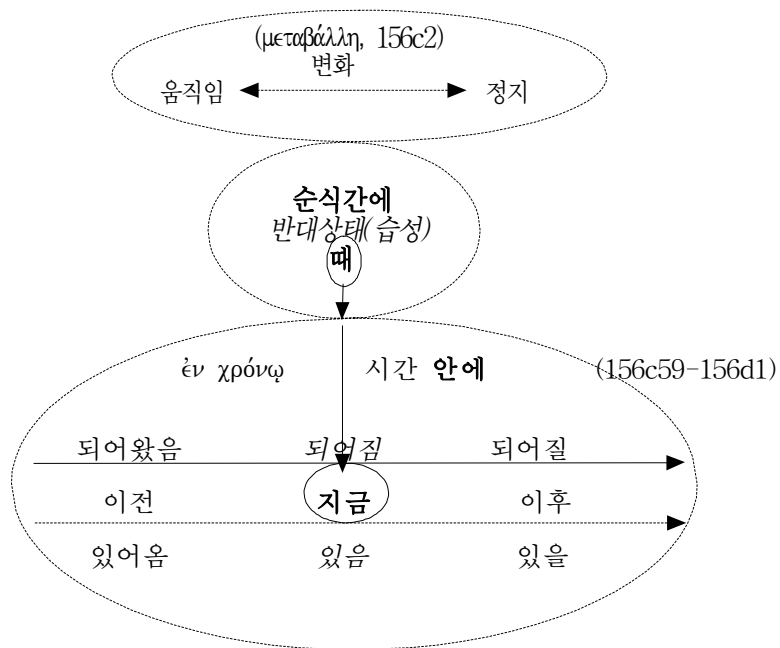
따라서 움직임과 정지와 동일과 헤태론의 이름들에 있는 것의 이름이 적용된다. 그리고 그 이름이 가리키는 바의 것을 나누어지닌다. 그리고 나누어지니기 때문에 그렇게 있다.

(ἐστίν, 256a1)		(διὰ τὸ μετέχειν, 256a1)
움직이고 있다	↔	움직임이 우시아를 나누어지니기 때문이다.
정지하고 있다	↔	정지가 우시아를 나누어지니기 때문이다.
동일하게 있다	↔	동일이 우시아를 나누어지니기 때문이다.
헤태론하게 있다	↔	헤태론이 우시아를 나누어지니기 때문이다.
(이다)		
움직이고 있다 정지하고	↔	움직임과 정지는 우시아를 나누어지니기 때문이다.
동일하게 있다 헤태론하게	↔	동일과 헤태론은 우시아를 나누어지니기 때문이다.

그런데 ‘움직임이 있다’를 ‘움직임이 우시아를 나누어 지닌다’와 하나인 것으로 간주해서는 안된다. ‘나누어 지님(관여)’과 ‘있음’은, 플라톤의 경우, 각

움직임에서 정지로의 순식간의 변화

기 구분되는 영역이기 때문이다. 나누어지니는 것은 순식간(ἐξαιφνης, 파르메니데스 편, 156d3)인 반면 있는 것은 지금 있는 것이며, 이 순식간은 시간 안의 것이 아니기 때문이다. 바로 이 순식간에 움직임에서 정지로의 변화가 일어난다. 다음 쪽 그림과 같이 말이다



< 도식6: 반대로의 순식간의 변화 >

시간을 가두는 맨 아래 타원형의 점선 과 순식간(엑사이프네에스)을 나타

순수한 소리(모음)와 같은 존재라는 류

내는 위 점선에 의해서 순식간이 시간 안의 영역이 아님이 드러날 것이다. 그러나 나는 이 두 타원형의 점선이 어느 한 곳에 부딪히도록 그렸다. 부딪히는 저 때(ὅτε, τότε, 156a2-3, 1867)를 나타내기 위해서이다. 비록 순식간이 시간 안의 것이 아니긴 하더라도 시간과 떨어지지 않는 것 같기 때문이다. 만약 떨어진다면 어느 때(ποτε, 156a3, 1867)와 어느 때 사이의 지금이 불가능할 뿐 아니라, 어떤 반대로 될 수도 반대로 있을 수도 없을 것이기 때문이다. 순식간 저 때에 갑자기 (맨 위 타원형의 점선 안의) 반대 상태를 겪으므로 그렇다. 그러나 어느 한 때가 지금이라는 말은 결코 아니다. 이미 시간이라면 그 때를 전후로하여 계속 나아가기 때문이다.

이러한 움직임과 정지 그리고 동일과 헤태론 네 가지 항(요소)이 있는 것의 이름(ὀνόμασι, 소., 243c1, 255c9, 258b5)에 적용되는 예(例)로 들어졌다. 그리고 있는 것을 포함 이 다섯 가지 류들이 소피스테스 편 of 낫선이에 의해서 철자-요소로 '비유'된다. 이 철자-요소들이 합해지는 것을 통해서 요소-음절이 있는 것처럼, 모든 류들이 합쳐짐을 통해서 '모든 것'이 있으며, 그리고 그 철자-요소들이 끼리 끼리 합쳐질 수 있는 것은 그 철자-요소들 중에서도 '순수한' 소리인 모음-철자 요소 때문인 것처럼, 모든 류들이 끼리 끼리 합쳐질 수 있는 것은 그 류들 중에서도 존재라는 류 때문이다.

유비적으로 하나되는 류들의 이름들

순수한 소리(모음)처럼, 존재 역시 자신을 포함한 모든 류들을 하나로 묶기 때문이다. 바로 이것이 그 낯선이가 (요소-음절과) 철자-요소의 '비유'에 의해서 말하고자 하는 아주 중요한 것이다⁴⁵⁾.

그래서 주어진 네 가지 항(요소-류)는 서로 유비적으로 하나되어 존재한다. 움직임이 정지에 대해 있듯이 동일은 헤태론에 대해 있다-움직임이 정지에 대해 맺는 관계를 동일은 헤태론에 대해 맺는다. 이것을 나는 다음처럼 나타낸다.

④-10) 움직임 : 정지 = 동일 : 헤태론

④-10-1) 움직임 : 헤태론 = 정지 : 동일

3-2) 존재에 대해 말하는 길들 중의 하나로서의 '유비'

존재(우시아)의 이름이 움직임과 정지와 동일과 헤태론 등의 이름(ὄνομα, 255c 9)에 적용됐다. 동일한 것 하나의 이름에 여러 이름이 적용(ἐπιφέρει, 251a9)돼듯이 말이다. 그래서 우시아는 나머지 넷을 존재하게

45그러나 철자-요소들이 어떻게 분리되는지에 관한 것은 (요소-음절과) 철자-요소의 비유에 의해서는 말하여지지 않는다. 그러나 있지 않는 것에 관한 새로운 해석은 음절의 비유가 그 분리를 함축하고 있다는 것을 보여 줄 것이다(139-140쪽).

유비적으로 하나되는 류들의 이름들

만들며 존재하지 못하게도 만든다⁴⁶⁾. 다시 말해 그 넷은 존재하며 존재하지 않는다-넷 이며 넷이지 않다. 그 하나의 이름에 여러 이름이 관계하는데, 그 관계는 '의존'이다. 나는 이러한 관계를 '존재 유비'라 불렀다(65쪽).

“28)이름 두 개가 동일한 하나에 걸리는가? 아니면 어떠한가?, 하나 이외의 어떤 것도 있지 않다는 데에 동의해 놓구선, 이름 두 개가 있다(είναι, 244c8)라고 하는 것은 어디에서든 우스꽝스럽네 - 어찌 그렇지 않겠습니까? (소., 244c1-10)”

“ ‘두 이름이 동일한 하나에 걸리는가?’ 라는 반문(反問)은, ‘모든 것이 하나’ 라고 주장하는 사람들을 아주 곤란하게(ῥᾶστον, 244c6)만든다 ”가 이어지는 위 인용 글월의 맥락에서 소피스테스 편이 ‘엘레아 낫선이’ 자신은 ‘동일한 것 하나에 두 이름’을 인정한다는 것을 보여 준다.

“29)동일한 이것 각 각이 언제 어느 때에 여러 이름에게 **그 있음의 측면에서**(καθ’ ὄντινά, 251a5)적용되는지를 있는 그대로 우리 말해 보세나 - 예를 들어, 무슨? 보기를 들어 말씀해 주세요 - 사람을 여러 이름으로 부르면서 그 사람에게 색들과 모습들과 크기와 악덕들과 덕들을 덧 붙이는데 (ἐπιφέρουτες, 251a9), 이러한 모든 경우 그리고 무수한 헤태론한 경우에 우리는 단지 사람 그것만이 **있다**(είναι, b1)라고 말하는 것이 아니라, 착함 그리고

46 있는 것의 이데아(τῷ τοῦ ὄντος ἰδέα, 소., 254a8-9)는 여러 이데아들 중의 하나라는 것에 유의할 필요가 있다. 다른 이데아들이 존재할 수 있는 것은 바로 이 존재의 이데아 덕분이기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 음절의 비유와 존재: 존재에 관해 말하는 길들 중의 하나로서의 유비적인 비유

유비적으로 하나되는 류들의 이름들

무수한 헤태론한 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 - 진실하게 말씀하시는군요(소, 251a8-b4)”

동일한 것 하나에 두 가지 이름 뿐 만이 아니라, 그 이상의 여러 이름이 적용될 수 있다. 나아가서, 적용되기 때문에 로고스가 성립한다. 그러나 적용된 것들이 ‘동일’해지는 것은 아니다. 예를들어 색과 모습이 동일해지지 않는 것처럼 동일과 헤태론과 정지와 움직임과 존재가 ‘동일’해지는 것이 아니다-그 의미가 동일해지는 것이, 곧 그 이름이 가리키고 **있는** 것이 **동일**해지는 것이 아니다.

바로 이러한 맥락에서 구분되는 ‘동일(τὸ αὐτὸν, 소., 255b11)’과 ‘존재(τὸ ὄν, b11)’은 여러 류들의 교통에 있어 아주 중요하다. 따라서 ‘κίνησιν εἶναι αὐτὸν(움직임은 정지이다)’의 ‘εἶναι(이다)’를 ‘동일’ 또는 ‘하나’의 뜻으로 간주하면 안될 것이다. 그렇게 되면, ‘κίνησις στήθεται(움직임이 정지된다)’와 ‘στάσις κινήθεται(정지가 움직여진다., 소., 255a10)’라는 불 가능할 일이 벌어질 것이기 때문이다.

“30)따라서 동일과 존재(있는 것)는 하나일 수 없네(Αδύνατον ἔρα αὐτὸν καὶ τὸ ὄν εἶναι, 255c3) - 거의 - 우리는 동일을 세 에이도스들에 대한 네 번째 것으로 놓아야 할까? - 물론 - 무슨? 따라서 헤태론은 나머지 다섯 번째 (에이도스)라고 우리에게 말해져야 하는가? 아니면 헤태론과 있는 것은 하나의 류에 걸리는 어떤 두 이름들이라고 여겨져야만 하는가? - 글썽요(ταχ’

두 사람의 음절의 비유와 존재: 존재에 관해 말하는 길들 중의 하나로서의 유비적인 비유 (김 익성)

유비적으로 하나되는 류들의 이름들 - 여러가지로 말해지는 것들

ἄν, 255c11). 헤태론의 자연을 간추려진 에이도스들 가운데 다섯 번째
것으로 반드시 말해야 하네 - 예(255c3-11 255d9-e2)”

이렇게 구분된 정지와 움직임과 동일과 헤태론의 이름에 존재(우시아,
있는 것)의 이름이 적용된다. 그리고 구분된 이러한 여럿은 동일한 하나에
적용되는 이름들이다. 바로 이러한 이름들에 아리스토텔레스의 호모한 이름
이 상응한다고 나는 본다. ‘있는 것은 여러 가지로 말하여진다(τὸ ὄν λέγεται
πολλῶς, 형., Δ(7), 1017a7; E(2), 1026b2)-여러 이름을 지닌다-’과 하는데, 그
이름들은 의미를 지니므로, 즉 어떠한 것을 가리키기 때문이다(54쪽).

그러나 여러가지로 말하여지고 있는 것 그것은 그렇게 호모니마하게만,
곧 ‘이름만이 공통일 뿐 그 이름에 걸리는(κατὰ, 1a1)우시아의 로고스가 헤
태론한 것들(범., 1a1-2)’이라고만 말하여지는 것은 아니다. 그렇다고 쉬노오
니마하게, 곧 ‘공통(κοινόν, 1a7)인 그 이름에 걸리는 우시아의 로고스가 동
일(범., 1a6-7)하게 말하여지는 것도 아니다. 그 여러 이름들은 동일한 것
하나에 대해(πρὸς)있는 것-그 하나와 관계맺고 있는 것-들로 말하여지기 때
문이다.

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

“32)치료적인 것에 의해서는, 동일한 것이, 그렇다고 호모니마한 것이
말하여지는 것이 아니라, 동일한 것에 대한 것이 말하여지는 것처럼, 호모오
니마하게도 동일하게(쉬노오니마하게)도 말하지 않는 것이 올바르다(επειὶ τὸ

(김 익성) 두 사람의 음절의 비유와 존재: 존재에 관해 말하는 길들 중의 하나로서의 유비적인 비유

호모오한 이름과 쉬모오한 이름과 유비적인 이름들

γε ὁρθόν ἐστι μήτε ὁμωνύμως φάναι μήτε ὠσαύτως⁴⁷, ἀλλ' ὡσπερ τὸ ἱατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἔν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἔν, οὐ μείτοι οὐδὲ ὁμωνύμως). 하나에 따라(καθ' ἔν, b3)말하여지는 것도 아니요, 호모누마하게 말하여지는 것도 아니라, 몸과 활동(에르곤)과 도구는 하나에 대해(πρὸς ἔν, b3)치료적인 것이라고 말하여지기 때문이다(1039a33-b6)”

이 여러 이름들은 동일한 것 하나의 이름에 대해 있는 것들이지, 호모누마하게만 있는 것도, 그렇다고 쉬모누마한 것도, 아니라는 것이다. 호모(같은)한 이름들과 쉬노(동일⁴⁸)한 이름들의 더 나은 이해를 위하여 나는 다음

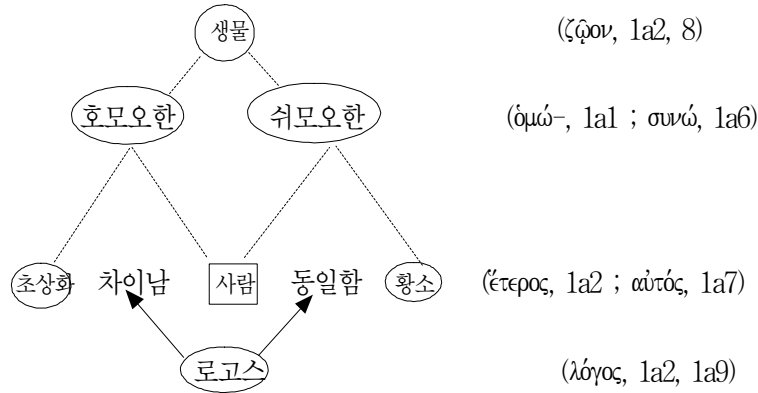
47 여기서 ‘ὠσαύτως’을 ‘συναμύμα(in the same sence)’로 나는 읽는다. W. D. Ross(1924(1958, II, 813쪽)처럼 말이다. 그 뜻에 있어 통하기 때문이다. 따라서 ‘있는 것들’은 호모누마한 것들이 아닐 뿐만 아니라 쉬노오누마한 것들 역시 아니다.

48 ‘같은(ὅμοιος)’와 ‘동일한(ταυτόν)’은 플라톤·아리스토텔레스에게 있어서 반드시 구분되어야 한다. 그런데 하나[τὸ ἔν, 일(一)]와 동일(ταυτόν, 파., 139d1)도 구분한다. 만약 하나와 동일이 차이하지 않는다면, 동일하게 뻤을(ἐγίγνετο, 파., 139d7)때 마다 항상(ἀεί, d7)하나로 뻤을 것이고, 하나로 뻤을 때 마다 항상 동일하게 뻤을 것이나, 여럿이 동일하게 된다고 해서 그 여럿이 하나로 되는 것은 아니기 때문에, 하나는 동일과 다르다는 것이다. 물론 하나이기 때문에 동일하고, 동일하기 때문에 같기는 해도 말이다. 그러나 이

두 사람의 음절의 비유와 존재: 존재에 관해 말하는 길들 중의 하나로서의 유비적인 비유 (김 익성)

호모오한 이름과 쉬모오한 이름과 유비적인 이름들

의 그림을 그린다.



< 도식7: 호모한 이름과 쉬모한 이름 >

셋은 구분된다. 그러나 이 셋은 구분된다(플라톤).

같은 것과 동일한 것은 똑 같은 것보다 구분된다(아리스토텔레스). 종적으로 하나인 것을 같은 것(τὸ ὅμοιον, 형., I(3), 1054a31)인 반면, 로고스가 하나인 것을 똑 같은 것(τὸ ἴσον, a31)이며, 수적으로 하나인 것을 동일한 것(τὸ ταῦτό, a31)이기 때문이며, 같음과 같지않음은 질에 고유한(ἴδιον, 범., 11a5)것이며, 똑 같음과 똑 같지 않음은 량(τοῦ ποσοῦ, 범., 6a26)에 고유한 것이기 때문이다. 그리고 동일한 것과 같은 것과 똑 같은 것은 각기 헤태론한 것(τὸ ἕτερον, 1054a32)의, 같지 않는 것(τὸ ἀνόμιον, a32)의, 똑 같지 않는 것(τὸ ἄνισον, a32)의 반대(τὰ ἐναντία, a30)이다.

(김 익성) 두 사람의 음절의 비유와 존재: 존재에 관해 말하는 길들 중의 하나로서의 유비적인 비유

호모오누마하게 만드, 그렇다고 쉬노오마하게도, 존재는 말하여지는 것이 아니다. 존재(있는 것)의 이름들은, 자신들 각 각이 그것에 대해 있는, 그리고 자신들에 공통인 어떠한 것(τι κοινόν, b35)하나 곧 건강(ὑγιεινόν, 10 60b35)과 결부(結付)지어져서 말하여지는 것처럼, 그 우시아(ἡ οὐσία, 실체)와 결부지어져서 말하여진다⁴⁹). 그래서 있는 것들(의 이름)은 우시아(의 이

49 그렇지 않으면 있는 것들에 관한 앎은 불 가능할 것이다.

“33)철학자의 앎은 있는 것으로서의 있는 것의 부분이 아니라 그 전체(καθόλου, 10 60b32)를 다룬다. 그런데 있는 것은 하나의 길(τρόπον, b33)로가 아니라 여러 가지 길로 말하여지므로, 만약 호모오누모스 하기만 해서 자신들에 공통인 어떤 것도 있지 않다면, 어떤 앎도 있지 않을 것이다. 호모누마한 것들로부터는 어떠한 류 하나도 있지 않기 때문이다. 그러나 공통인 어떤 것이 있다면, (있는 것들)에 관한 앎도 있을 것이다(1060b31-36)”

물론 ‘공통’인 이것 곧 우시아가 ‘류’는 아니다. 류(보편자)는 분리된 하나가 아니지만, 분리해 있는 이 것 (τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸντόδε τι, 형., 1017b25, 1029a2 8)만이 우시아이기 때문이다. 뿐만 아니라 있는 것(존재) 역시 류가 아니다. 류라면, 있는 것의 차이인 있지 않는 것에 있는 그것이 속해야 할 것이기 때문이다. 그러나 가능한 것의 경우를 제외하면 있으면서 있지 않는 것은 불 가능하다. 있지 않는 것이 현실적으로 있는 것에 속할 수 없기(ἀδύνατον κατηγορεῖσθαι, 형., 998b24) 때문이다.

“34)동일한 것이 동시에 있는 것이면서 있지 않다. 그러나 **동일한 측면에**

호모오한 이름과 쉬모오한 이름과 유비적인 이름들

름)에 ‘대해’ 있다. 그렇다면 있는 것들은 ‘유비’적으로 말하여지는 것들인가? 만약 동일한 것 하나에 ‘대하여’(πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἓν, 형., 1030a35-b1) 말하는 것이 ‘유비’적으로 말하는 그것이라면 말이다(23쪽 각주 20번).

“35)때때로 그(유비) 대신에(ἀνθ’ οὗ, 1457b19)사람들은 ‘대해 있음(πρὸς ὃ ἔστιν, b20)’을 [말 하므로서 사람들은 그 유비를] 한정하기(προστίθεασιν, b19)도 한다(시., 1457b19-20)”

그래서 만약 ‘대해 있음⁵⁰⁾’이 그 ‘유비적인 비유’의 ‘유비’라면, 있는 것들은 유비적으로 말해진다. 나는 유비적으로 말해진다는 것을 아래 도표로 나타내 보았다. 그리고 다음 쪽의 도표는 이와 관련된 레이즐의 도표이다.

λέγεται (말하여지다)			
πολλὰχῶς (여러가지로)			ἕνῳς (하나로)
πρὸς ἓν (1030b3)		ἀπὸ ἑνός	καθ’ ἓν (1060b33)
καθ’ ἀνάλογον	ὁμώνυμα		συνώνυμα
	ἀπὸ τύχης	καθ’ αὐτὸ	
		παρώνυμα (1a12)	

서(κατὰ τὸ αὐτὸ, 1009a34)는 아니다. 동일한 것이 **힘으로는**(δυνάμει, a34-35)반대들(τὰ ἐναντία, a35)일 수 있지만, **현실적으로는**(ἐντελείᾳ, a36)아니기 때문이다(형., Γ(4), 1009a33-36, 1069) ”

50 ‘관계 맺고 있음’ 또는 ‘관계 맺음’.

(김 익성) 두 사람의 음절의 비유와 존재: 존재에 관해 말하는 길들 중의 하나로서의 유비적인 비유

호모오한 이름과 쉬모오한 이름과 유비적인 이름들

여러가지로 말하여지고(πολλαχῶς λέγεσθαι) 있는 것'의 유형들			
ὁμωνυμία (단순한 단어의 다의성)		ἀμφιβολία	단어와 표현의 다양성
ἀπὸ τύχης	ἀπὸ διανοίας	표현과문장의애매성	
우연한 다의성 또는동음이의어	πρὸς ἓν λέγεσθαι (focal meaning)		

< 도식8·9: 여러가지로 말해지고 있는 길들>

나는 '호모뉘마하게 말하는 것'과 '유비적으로 말하는 것' 구분하여 이 둘 모두 '하나에 대해 말하는 것'에 포함시킨 뒤, '하나에 대해 말하는 것'을 '하나로 말하는 것'과 '하나로부터 말하는 것'과 구분하여 이 셋 모두를 '여러가지로 말하는 것'에 포함시킨 반면, 레이즐은 '유비적으로 말하는 것'과 '하나에 대해 말하는 것'을 구분하여 이 둘 모두를 '호모뉘마하게 말하는 것'에 포함시킨 뒤, '호모뉘마하게 말하는 것'과 '애매하게 말하는 것'을 구분하여 이 둘 모두를 '여러가지로 말하는 것' 아래 포함시킨다. 나는 '호모뉘마하게 말함'과 '유비적으로 말함'을 '하나에 대해 말함'에 속하는 동등한 유형들로 본 반면, 레이즐은 '하나에 대해 말함'과 '유비적으로 말함'을 '호모뉘마하게 말함'에 속하는 동등한 유형들로 본다. 그래서 레이즐의 경우에는 '하나에 대해 말함'이 '호모뉘마하게 말함'의 하위 유형인 반면 나의 경

우에는 ‘호모뉘마하게 말함’이 ‘하나에 대해 말함’의 하위 유형이다. 있다고 말해지는 모든 것은 우시아 그 하나에 대해 있다는 것을 나의 것이 레이즐의 것 보다 더 분명하게 해 줄 것이라고 본다. 그러나 더 분명해질 것으로 보이는 이것 보다 있는 것(존재, τὸ ὄν)들은 단지 호모뉘마한 이름들만은 아니라는 것이 더 중요하다.

그런데 유비 이외의 방식으로, 예를들어 우시아에 관한 정의(定義)를 통해서나, 또는 시적인 은유나 직유 등의 비유를 통해서도, 존재(있는 것)들에 관한 ‘대화’ 또는 ‘언급’이 가능하다. 그래서 ‘유비적으로’ 말하는 것(τὸ ἀνάλογον, 형., Ө(6), 1048a37)은 어떠한 것을 ‘정의(ῥρον, a36)’하는 것이 아니다. 예를들어 집 지을 수 있음에 대한 것으로서의 집 지음(τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, a37-b1), 걸을 수 있음에 대한 것으로서의 걸음, 눈 감았지만 시력을 지님에 대한 것으로서의 봄, 질료에 대한 것으로서의 질료로부터 빚어진 것, 그리고 가공되지 않은 것에 대한 가공된 것 등을 말하는 식으로, ④-11)뉘나뉘스(힘)에 유비적인 것으로서의 에네르게이아(활동)를 말하는 것은, 곧 ‘에네르게이아란 힘에 대해 있는 움직임처럼 질료에 대해서는 우시아로 있다’고 말하는 것은, 그 에네르게이아를 정의하는 것이 아니기 때문이다.

④-11) 힘 : 움직임 = 질료 : 우시아

그리고 바로 이 유비되는 항(entity, term)들 중 네 번째 이름을 두 번째 이름에 적용하여 말하면, 그것은 유비적으로 비유하여 말하는 것이다(15-16쪽). ‘④-11’의 ‘우시아’와 ‘움직임’, 그리고 아래 ‘31’의 ‘하나’와 ‘요소’는 바로 이러한 것들이다(23-24쪽).

“36)어떤 것들로부터도 합쳐지지 않는 첫 번째 내재적인(ἐνιπάρχοντας, 1014a26-27) 것이 요소라고 말하여진다. **예를들어(οἶον, a27)** 소리가 그것들로 합해지는, 그리고 ,....., 자신들과 종적으로 헤태론한 것들로는 더 이상 (나뉘어지지 않는) 소리의 그 요소들**처럼**, ,....., **예를들어** 물의 부분들은 물인 것**처럼**. 그러나 음절(τῆς συλλαβῆς, a31)의 부분들은 그렇지 않다.,

37)마찬가지로 이와 비슷하게 기하학적인 것들의 요소들과 논증들의 요소들이 일반적으로 말하여진다. 그런데(ὅε, b3)사람들은 이렇게 **비유적으로(μεταφέροντες, b3)**말하면서 여러 쓰임새로 인하여 **있는 하나**와 작은 것(ἐν ὄν καὶ μικρόν, 1014b4)을 (요소들이라고 말)할 것이다. 이 때문에 작고 순수하고 나뉘어지지 않는 것이 요소라고 말하여진다(형., 1014a26-b9)”

아리스토텔레스에 의해 이렇게 비유를 통해서 말해지는 우시아(ἡ οὐσία, 실체)와 하나인 것과 그리고 (철자-요소와) 요소-음절에 관해 숙고해 보자.

3-3)아리스토텔레스의 요소-음절의 ‘비유’

위 인용 글월 ‘36’과 그리고 아래 인용 글월 ‘38’과 ‘39’에 따르면, 어떤 것의 부분은 그 전체와 같은 종(에이도스)이지만 어떤 것의 부분들은 그 전체와 헤태론하다. 바로 이 헤태론하다는 것이 앞 선 플라톤의 테아이토스 편 언급에서 이미 언급된 바의 것이다.

아리스토텔레스의 음절의 비유

“38)이 때문에 원의 로고스는 호들의 로고스를 지니지 않지만, 음절의 로고스는 요소들의 로고스를 지닌다. 요소들은 **에이도스의 부분들이지 질료(의 부분들이 아닌** 반면, 호들은 질료가 함께하는(ἐπιγίγκεται, 1035a12)부분들이기 때문이다. 그렇지만 동금이 청동에서 생성할 때 (그 호들은) 청동 보다는 에이도스에 더 가깝다. 그런데 음절의 모든 요소들이 그 로고스 안에 있지는 있지 않을 것이다. 예를들어 밀납에 찍힌 요소들 또는 공간 안에 [떠도는 요소들처럼 말이다. 이것들은 이미 음절의 감각적인 질료로서의 부분들이기 때문이다(아리스토텔레스, 형., Z(10), 1035a9-a17)”

“39)철자들이 합쳐질 때 떠오르는(γεγονός, 203e4), 그 철자들과는 헤태론한, 단일한 어떤 이데아(μία τινα ἰδέαν, 플라톤, 테., 203c5-6)”

물과 원(圓)과는 달리, 요소-음절은 자신의 부분들과 헤태론하다. 이렇게 헤태론하게 있게 하는 요소-음절의 존재 원인(αἴτιον τοῦ εἶναι, 1041b28)이 바로 그 요소-음절의 우시아(형상)라는 것이 아리스토텔레스에 의해 행하여지는 요소-음절의 ‘비유’의 핵심이다. 이 비유가 나타나는 형이상학 제 9권 17장의 그 끝 텍스트와 에에타 편 3 장(1043b4-14)은 다음과 같다.

“40)무더기처럼(ὡς σωρός, 1041b12)이 아니라, 음절과 같은(ὡς ἡ συλλαβή, 1041b12) 그런 길로 어떤 것으로부터 합쳐지므로(σύνθετον, b11), 모든 것은 하나이다. 그러나 음절은 [자신의] 요소들이 아니다. βα는 β와 α과 동일한 것이 아니며, 살은 불과 흙이 아니다. [요소들이] 흩어질 때 **예를들어(οἶλον, b15)** 살과 음절은 더 이상 있지 않으나 [철자] 요소들과 그리고 불과 흙은 있기 때문이다. 따라서 **음절인 것(τι, 1041b16)**이 있다. 단지 [철자] **요소들** [곧] 소리들과 소리아닌 것(τὸ φωνῆν καὶ ἄφωνον, b17, 모음과 자음)만이 있는 것이 아니라 (이 철자 요소들과는) **헤태론한 어떤 것이 있다.**
(헤태론한) 이것은 요소가 아닌 어떤 것일 것처럼 보인다. 이것이(τοῦτι,

b26) 살의 존재 원인이며 그리고 이것이 음절의 존재 원인(일 것처럼 보인다). 알론한 경우들에 있어서도 이와 같다. 이것(τούτο, b28)이 각기 것의 우시이며, 이것이 그 존재의(τοῦ εἶναι, b28) 첫 번째 원인이기 때문이다.

그런데 **우시아**는 사물들(τῶν πραγμάτων, b29)중의 어떤 하나가 아니라, 오히려 우시아는 그 자연에 따라서 그리고 자연스레 **뭉으므로**(συμπεστικήσσι, b30), 우시아는 자연과 동일할 것처럼 보인다⁵¹). 자연(ἡ φύσις, b31)은 요소가 아니라 아르케아이다. 그런데 요소는 (어떤 것이) 그것으로 나뉘어지는 그리고 (그 어떤 것) 안에 질료로서 주어지는 그런 것이다. 예를들어 음절의 α와 β처럼 말이다(형., Z(17), 1041b11-33)”

“41)만약 우리들이 조사해 본다면 음절은 **함께 놓인**(συνθέσσις, 1043b6)요소들로부터 있는 것은 아니라는 것이 그리고 짝은 함께 놓인 벽돌들로부터 있는 것은 아니라는 것이 선명해질 것이다. 그리고 이것은 옳다. 왜냐하면 **함께 놓음** 또는 **섞음**(μίξις, 1043b7)은 함께 놓여지거나 또는 섞여지는 그것들은 아니기 때문이다. 그리고 알론한 모든 경우들에도 동일한 것이 진실이다. **예를들어** 문턱은 자신의 위치에 의해서 있다면 그 위치는 문턱에 의해서 이루어지지 않는다. 그러나 오히려 문턱이 위치에 의해서 있다. 사람은 [단순히] 다리 두 개가 함께 놓은 생물이 아니라 오히려 만약 이 두 다리 이외의 어떤 것이 반드시 있어야 한다. 만약 이 두 다리가 질료라면 그 전체 안의 한 요소도 아니고, 그 요소들로부터의 [단순한 복합]도 아닌 우시아가 있어야 한다. 그러나 이 우시아를 제거하고서 사람들은 단지 질료만을 말했다. 만약 이제 이것이 있음의 원인(αἴτιον τοῦ εἶναι, 1043b13)이고 그리고 이것이 우시아라면 사람들은 그 우시아를 말하지 않았다(형., H(3), 1943b4-b14⁵²)”

51 우시아(οὐσία, 형., Δ(4), 1015b12)를 자연이라고 하는 것 역시 우시아를 비유적으로(μεταφορῶ, 1015b11) 말하는 것이라는 것은 이미 13쪽에서 언급(言及)됐다.

52형이상학 N편 5장의 ‘1092a26’ 역시 같은 맥락이다.

살과 음절의 존재원인으로서의 우시아

앞 82쪽 인용 글월 '40'에서 예(例)로 들어지는 것은 무더기와 살과 요소-음절인 반면, '38'과 82쪽 '39'에서는 물과 원(圓)과 요소-음절이다. 그리고 이것들 중에서 무더기와 물은 그 부분과 전체의 관계에 있어 살과 요소-음절과 다르다는 것이 요소-음절의 유비적인 '비유'의 중요한 요점 중의 하나이다. 왜냐하면 물과 무더기의 부분들은 자신의 전체인 물과 무더기와 헤태론한 종이 아닌 반면 살과 요소-음절의 부분들은 그 전체인 살과 요소-음절과 헤태론한 것이기 때문이다. 헤태론하게 있게 하는 바로 그 원인이 살과 요소-음절의 우시아(에이도스)이기 때문이다. 이러한 네 가지는 다음 식(式)처럼 표현될 수 있을 것이다-무더기기 물에 대해 맺는 관계는 살이 요소-음절에 대해 맺는 관계와 같지 않다. 왜냐하면 무더기와 물의 부분이 전체에 대해 맺는 관계는 살과 요소-음절의 부분이 그 전체에 대해 맺는 관계와 같지 않기 때문이다.

- ④-12) 무더기 : 물 ≠ 살 : 요소-음절
④-12-1) 물의 부분 : 물의 전체 ≠ 살의 부분 : 살의 전체
④-12-2) 무더기의 부분 : 무더기의 전체 ≠ 음절의 부분 : 음절의 전체

그리고 앞 83쪽의 인용 글월 '41'에서 예(例)로 들어지는 요소-음절과 요소, 집과 벽돌, 그리고 사람과 두 다리⁵³⁾ 등의 항(項, entity, term)들은,

53 문턱과 위치는 적절하지 않을 것 같아 뺐다.

살과 음절의 존재원인으로서의 우시아

앞 82쪽의 인용 글월 '40'의 예들과는 달리, 다음 식(式)처럼 유비적으로 하나인 관계를 맺을 것이다-집이 벽돌에 대해 맺는 관계는 사람이 두 다리에 대해 그리고 요소-음절이 철자-요소에 대해 맺는 관계와 같다.

④-13) 집 : 벽돌 = 사람 : 두 다리 = 요소-음절 : 철자-요소

따라서 '④-12' 보다는 '④-13'이 더 중요하다. 요소-음절을 그 부분인 철자-요소들과 헤태론하게 하는 그 존재의 원인이 우시아(에이도스, 형상)이라는 것이 그 비유의 가장 중요한 핵심이며, 그 존재 원인이 '④-13'에서 긍정적으로 드러나기 때문이다.

나아가서 '④-12'과 '④-13'에서 드러나는 부분과 전체의 이런 서로 다른 관계는 이미 29쪽에 언급된 다음과 같은 테아이테토스 편에 나오는 요소-음절의 두 가지 가능한 '정의'와 더불어 플라톤의 파이돈 편에서 말해지는 각기 것의 존재 원인(τὸ αἴτιον τῆ ὄντι, 파., 99d3)으로서 다양한 에이도스-이데아-를 생각나게 한다. 파이돈의 그 맥락에서 제시되는 가설적인 방법은 예를들어 소크라테스가 여기 앓음의 원인⁵⁴을 빼와 살의 적절한 연결이 아니라, 다양한 에이도스들이라고 전제(前提)하고 나가기 때문이다. 그렇

54 이 원인을 발견하기 위한 두 번째 여행(τὸν δεύτερον πλοῦν, 파이돈, 99c 9)이 바로 가설적인 방법을 통해서 이루어진다.

다면 아래 'e)'의 '이데아'가 요소-음절의 존재 원인 이라고 말하여질 수 있으리라. 물론 이 경우 철자-요소는 요소-음절 존재의 질료적인 원인일 것이기는 해도 말이다.

- d) 철자 모두 각 각(ἅπαντα, 203c7) = 요소-음절 → ㅅ + ㅓ = 소
- e) 철자들이 합쳐질 때 떠오르는(γεγονός, 203e4), 그 철자들과는 헤태론한, 단일한 어떤 **이데아**(μίαν τινα ἰδέαν, 203c5-6)

3-3-1) 그 '비유'의 맥락(context).

3-3-1-1) 형이상학 제에타 편의 개괄(概括)

죽은 지 380 여 년 흘러, 후학(後學)이 그의 강의들을 모아 책으로 묶었으니, 전체 13 권⁵⁵⁾으로 이루어진 형이상학은 그 내용에 있어 매끄럽게 이어진다고만은 볼 수 없으리라. 그렇다고 그 형이상학의 단일성(單一性)이 무너지는 것은 아니다. 어느 하나의 '이름'으로 묶어 낼 수 있을 것이기 때문이다.

먼저, 1)'지혜란 무엇인가?' 그리고 '이 물음이 간직하는 어려움들은 어떠한 것들인가?'가 분석되면서, 지혜를 찾아 갔던 선행자(先行者)들의 의견이 요약 비판된다. 이 부분에 **알파**와 **베타**와 **감마**와 **엡실론** 전부, 그리고

55 큰 알파(A)와 작은 알파(α ἐλάττων)를 각 권으로 친다면, 전체 14 권이 될 것이다. 나는 이 두 알파를 한 권으로 간주 했다.

값파 편 앞 부분이 속한다. 다음으로, ㄴ)토 온(있는 것)과 우시아(실체)를 말하기 위해 주로 거론된 용어들이 설명된다. 이 부분이 **델파** 편이다. 그 다음으로 ㄷ)우시아(실체)가 집중적으로 거론(學論)된다. 이 부분에는 **제타**와 **에에타**와 **이오타**와 **람다**와 **뫼**, 그리고 **뉴** 편이 속한다. ㄹ)그 사이에 잠재성과 활동성과 현실태와 진실이라고 말하여지고 ‘있는 것’에 대해 말한다. 이 부분에는 **테에타** 편이 속한다. 그리고 ㄹ)움직임이 분석된다. 이 부분에는 **값파** 편 뒷 부분이 속한다. 이렇게 거칠게 말할 수 있다면, 형이상학 총 13 권은 다섯 부분으로 그 내용 상 나누어질 수 있으리라. 다시 각 권 별로 그 내용을 요약해 보자.

1)지혜란 무엇이며, 지혜를 찾아갔던 선행자들의 의견들이 요약 비판되는 **큰 알파**와 ‘철학은 진실에 관한 앎이다’고 말하는 **작은 알파**로 **알파**는 이루어지며, 2)우리들이 찾고 있는 앎이 지니는 어려움들 14 가지가 열거 분석되면서 **베타**에서는 그 문제점들이 선명해지고, 3)**감마**에서는 있는 것 그 자체를 다루는 앎에 연관되는 것은 우시아라는 것이 말하여지면서 앎의 아르케애가 ‘논증’된다. 4)**델파**에서는 ‘토 온’과 ‘우시아’를 말하기 위해 쓰여지는 여러 용어들이 설명된다. 아르케, 원인, 요소, 자연, 필연적으로, 하나, 토 온(있는 것), 우시아(실체), 동일, 차이, 같음, 대립, 먼저와 나중, 뒤나뒤스(잠재성), 량, 질, 관계, 목적, 동시에, ~에 따라, 배열, 관습, 속성, 결여, 지니다, 안에 있음, 부분과 전체와 모든, 잘린, 류, 거짓, 우연 등이 사전(辭典) 식(式)으로 간략하게 설명된다.

5)**엡실론**에서는 앎이 분류되고, 6)**제타**에서는 가장 먼저 있는 것(토 온)으로서의 우시아(실체)가 말하여지며, 7)**에에타**에서는 감각 실체 또는 질료, 그리고 질료를 지니지 않는 것이 말하여진다. 8)있는 것은 잠재성과 활동성과 현실태라고도 말

하여지며 진실이라고도 말하여진다는 것이 **테에타**에서 말하여지며, 9)‘하나도 실체 일까?’ 라는 물음을 제기하면서 열어지는 **이오타**에서는 있는 것과 있음, 하나와 여럿과 많음 등이 말하여지고, 10)앞에 관한 어려움들과 항상 진실인 것이 말하여지는 **값파**에서는 더불어 움직임도 설명된다.

11)**람다**에서는 소멸하는 실체와 영원한 실체들, 감각실체와 움직이지 않는 실체가 말하여지며, 12-13)**뫼와 뉘**에서는 산술적인 것과 기하학적인 것 등 수학적인 것과 이데아도 실체일까?’ 라는 물음이 조사된다.

이러한 각 편(編)들 중에서 요소-음절의 ‘비유’가 속하는 맥락(context)은 제에타 편 10장과 17 장 그리고 에에타 편 3 장이다(72쪽). 따라서 17 장으로 이루어진 제에타 편 각 장이 먼저 요약될 필요가 있다.

7-1)“가장 먼저 있는 것(τὸ πρῶτως ὄν, 1028a30)이 바로 우시아(실체)이므로, ‘있는 것은 무엇인가’ 라는 물음 그것은 ‘우시아는 무엇인가?’ 라는 물음과 동일 선상에 놓여있다. 그래서 ‘우시아(실체)는 무엇인가?’에 대해 조사해야만 한다.” 라고 말하여지는 1 장에 이어, 7-2) 2장에서는 자신 이전까지 말하여져 온 우시아들을 간략히 요약한 뒤, 그는 이런 소위(所謂) ‘실체’들과 더불어 제기되는 물음들에 답하기 위해서라도, ‘실체란 무엇인가?’가 반드시 조사되어야 한다 라고 거듭 말해진다. 그래서 7-3)그 당시 실체라고 말하여지는(λέγεται⁵⁶), 1028b33)것들 곧 ‘있어지고 있는 그 무엇(본질)’ 과 ‘보편자’ 와 ‘류’ 와 ‘기체’ 등 4 가지 가운데 우선 기체 또는 질료는 실체가 아니다 분리 가능성 과 이것임이 실체에 주로 속하기 때문이다 라고 3 장에서 말하여진다. 여기까지가 제에타 편의 들어가기라고 말할 수있다. 있어오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1028b34, 본질)에 대해 말하기(4장 이후)위해 지금까지(1-3 장)의 로고스들이 필요 했을 것이기 때문이다 따라서 4 장부터 이어

56어찌 보면 그의 형이상학은 ‘말하여진다’(λέγεται, 1028a10, 레게타이)로 시작하였다가, ‘말하여진다’로 끝난다. 범주들도 마찬가지이다. ‘레게타이’ 투성이다. 말하여지는 것들 잘 나누어서, 그 쓰임새를 분별하다 보니, 잘게 나누어진 말 곧 이름이 하나같이 가리키는 것이 우시아(실체)임이 드러나게 되자, 이 우시아를 에워싸고 자신의 디아노이아(생각)을 굴러가게 했기 때문일까. 이렇듯 알파에서부터 뉘 편 끝까지 주로 우시아에 대해 말한다.

지는 다음 장들이 ‘본론’이다.

7-4) ‘있어오고 있는 그 무엇(본질)은 그 자체로 있는 것이며, 자신의 로고스와 정의가 동일한 것을 가리키는 유일한 것이고, 이러한 로고스에 그 자체가 주어지는 않지만(μη εἶναι, 1029b20)말하여지는 그 무엇 만의 정의가 있을 뿐이다’ 라고 말하는 4 장에 이어, 7-5) 5 장에서는 있어오고 있는 그 무엇 만이 대 부분 그리고 가장 먼저 그리고 순수하게 실체에 속한다는 것이 못 박아지면서, 무엇 때문에 실체의 정의 만이 있는가에 대해 말하여지고, 7-6) 6 장에서는 각기 것에 있어오고 있는 그 무엇이 그 각기 것과 동일한 것은(ταύτόν, 1031a15)어떠한 것이며, 해태론한 것은 어떠한 것인지, 그리고 왜 그러한가 가 말하여진다.

이제, 이어지는 7~9 장에서는 있어오고 있는 그 무엇(본질)은 생성되는 것이 아니라 생성되는 것 안에 스스로를 낳으므로서 비로서 이 무엇으로부터 어떤 무엇이 생성한다 라고 말하여지는 가운데 생성이 설명되어진다. 7-7)‘있어오고 있는 그 무엇은 생성(된 것)이 아니다’고 말하여지는 가운데 7 장에서는 자연적인 생성과 기교적인 생성과 자동적인 생성 등 이 세 가지 가운데 자연 생성 과 기교 생성 이 두 가지가 말하여진다. 어느 생성이든 생성(되는 것) 안에는 에이도스와 질료가 속해 있는데, 있어오고 있는 그 무엇(본질)이 바로 이 에이도스이며 에이도스는 생성되는 것이 아니다. 그러나 생성의 경우 생성된 것 안에는 에이도스(種)라고 말하여지는 곧 감각적인 것 안에 주어져 있는 모르페에(μορφήν, 模樣, 1033b6)뿐 만아니라 질료도 있다. 7-8)‘에이도스와 더불어 미리 있는 바로 이 질료 덕에 생성되는 것이 해태론하게 된다’고 말하는 8 장에서는 “ ‘생성(된 것)과 관련지워 볼 때 생성된 각기 것과 나란히 분리 해 있다’고 말하여지는 에이도스는 쓸모 없다 ”라는 이데아 비판 론이 솟구친다 이어, 7-9) 9 장은 ‘어떤 것은 기교적으로 생산 될 뿐 만아니라 자동적으로도 생산되는데, 왜 어떤 것은 기교적으로는 생산되는 반면 자동적으로는 생산되지 않을까?’ 라는 물음과 더불어 열려지면서 , ‘질료의 움직임 때문이다’ 라는 답으로 나아간다. 그리고 그 끝 부분에서 다시 생성 일반에 대해 말하면서, 에이도스는 생성되지 않는다는 것을 한 번 더 다시 강조한다.

이제, 10-12장으로 들어가면서 그는 있어오고 있는 그 무엇의 정의 와 로고스를 그 부분 과 전체에 연관지어 말하기 시작한다. 그러는 가운데서도 그가 진짜로 우리에게 물어오는 물음은 ‘에이도스(있어지고 있는 그 무엇)의 부분은 무엇이냐?’ 라는 질문이다. 7-10) 그는 10 장에서 에이도스(또는 영혼 곧 있어오고 있는 그 무엇)의 전체는 그 에이도스의 부분-이 에이도스 부분 만이 로고스의 부분이다-보다 나중인 반면, 합쳐진 전체 곧 각기 것의 전체는 자신의 부분 보다 먼저이다 라고 말하고 싶었던 것 같다. 7-11)그런데, ‘만약 에이도스의 부분 만이 정의(로고스)의 부분이라면 에이도스의 그부분은 어떠한 것인가?(μοῖα, 1036a26)’라는 물음에 대

해, ‘질료(적인 것)은 아니다’ 라고 답하는 **11 장**은 ‘예를들어 소오크라테에스의 경우 그의 몸은 질료이며 그의 영혼은 에이도스이므로, 에이도스의 부분은 영혼의 부분이라고 말할 수 있을 것이다’ 라고 말한다(7-12)그러나, ‘있어오고 있는 그 무엇이 결국 순수한 하나’라고 **12 장**에서 말하여진다 만약 부분이 전체에 속한다면 순수한 하나일 것이나 그렇지 않으면 순수한 하나가 아니며 그 무엇이 부분은 전체에 속하기 때문이다. 예를들어 철자(요소, 소리 와 소리 아닌 것)가 요소-음절에 속하 듯 말이다⁵⁷. 그러므로 정의 역시 하나이다 라고 말하여진다 이러한 정의는 차이로부터 차이로 나누어짐에 의해서 얻어지며 바로 이 차이 가운데서도 맨 끝 차이가 에이도스이다.

이제, 그는 다시 3장의 맥락으로 되 돌아가, 7-13)거기서 ‘실체라고 말하여진 보편자가 진짜로 실체인가?’ 라고 **13 장**에서 묻고선 ‘아니다’고 대답하므로써, 실체에 대한 자신의 로고스를 계속 이어나간다. 여러 많은 것들에 공통으로 속한 것이 보편자인 반면에 실체는 각기 고유한 것이며, 여러 많은 것[속성]들이 자신에게 속해 있는 그래서 그 속성들의 기체이기 때문이다. 아울러 7-14) “‘류와 차이로부터 있으면서 동시에 분리해 있는 실체’라고 말하여지는 에이도스 곧 이데아는 실체가 아니다”고 말하여지는 **14 장**에 이어 7-15) **15 장**에서는 ‘그러한 이데아는 인식할 수 있는 것이 아니므로 그 정의 또한 있지 않으며 또한 감각적인 실체의 정의 역시 있지 않다’고 말하여진다. 7-16)하나 역시 실체가 아니라는 것이 주로 말하여지는 16장의 시작 부분에서는 ‘실체는 잠재적으로도 있으며 현실적으로도 있다’ 라고 말하여진다. 그리고 7-17) **17 장**은 제에타 편 끝 내기 장이다. ‘있어오고 있는 그 무엇이’는 ‘위해지는 그 무엇’으로서의 그러한 [효과] 원인이기도 하며, ‘맨 처음 움직이게 하는 무엇’으로서의 ‘**있음의 원인**’이기도 하다. 바로 이것이 실체이며 **질료의 원인**이기도 하다. 각기 것의 실체란 각기 것의 있음의 원인이라는 것이다.

17장의 끝 부분에서 요소-음절과 철자-요소를 예(例)로 들어, ‘실체는 철자-요소(부분)와 요소-음절과는 헤테론한 무엇으로서 요소-음절과, 철자-요소[소리(모음)와 소리아닌 것(자음)], 그리고 살과불과흙 등을 있게 하는 있음의 원인이며 자연과 동일한 것이다. **자연**에 따라서 그리고 자연적으로 그 철자-요소들이 실체로 묶이기(συμπεσῆσαι, 1041b30)때문이다’ 라고 말하므로써, 아리스토텔레스는 실체에 대한 자신의 로고스들을 마무리한다.

57 철자와 음절은 10장과 그리고 17장 끝에서 들어지는 예(例)들이지, 12장에서 들어지는 예가 아니다. 12 장에서는 두 발과 생물이 예로 들어진다.

음절의 질료원인과 구분되는 음절의 형상원인(우시아)

3-3-1-2) οὐσία ὡς αἰτιὸν τοῦ εἶναι(존재 원인으로서의 우시아)

그렇다면, 요소-음절의 존재 원인으로서의 우시아는 그 요소-음절과 철자-요소와 헤태론하다는 것을 보여주는 음절의 비유는 첫째, 질료로부터 에이도스(형상)가 구분되는 맥락, 둘째, 그 에이도스의 부분이 전체에 대해 맺는 ‘관계’를 설명하는 맥락, 셋째 그 에이도스가 질료의 원인이라고 말하여지는 맥락에 속한다. 그리고 이러한 맥락 안에서 주어진 예(例)들(84-85쪽)은 서로에 유비적인 관계를 맺는 것들이다.

3-3-1-2-1) 질료와 구분되는 에이도스(형상)

‘토 온(있는 것, 존재)’보다는 ‘우시아(실체)’는 ‘무엇’인가? 라고 묻는 아리스토텔레스(61쪽, 113쪽)는 우시아로 말해질 수 있을 것처럼 여겨지는 후보(候補) 네 가지를 열거(列擧)한⁵⁸⁾ 다음, 이 후보들 가운데 기체가 아마

58 “42)만약 (너무) 여러가지로 (말하여지지 않는다)면 우시아는 최소한도 네 가지로 말하여진다. (각기 것에) 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1028b34, essence, 본질)과 보편자와 각기 것의 류가 우시아라고 여겨지며, 그리고 이것들 가운데 네 번째 것은 기체(τὸ ὑποκείμενον, b36)(라고 여겨지기) 때문이다(형., Z(3), 1028b33-36)”.

나는 ‘τὸ τί ἦν εἶναι’를 ‘있어 오고 있는 그 무엇’으로 옮겼다. ‘τὸ(그)’ + τί(무엇) + ἦν(있어 오는, 에이나이 미 완료 3 인칭 단수 형) + εἶναι(있는) =

음절의 질료원인과 구분되는 음절의 형상원인(우시아)

가장(μάλιστα, 1029a1)실체일 것 같다고 말한다. 실체는 기체적인 것이기 때문이다. 어떤 것의 카테에고리아이가 되는 것이 아니라, 오히려 알론한 그 어떤 모든 것이 자신의 카테에고리아이가 되는 바로 그러한 것이라는 점에 있어서는 기체가 곧 실체이므로 그렇다. 그래서 기체적인 것이라고 말하여지는 질료와 결 모양(ἡ μορφή, 1029a3) 곧 보여진 이데아(τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, a4-5)와 이 둘이 합쳐진 전체(τὸ σύνολον, a5)도 우시아라고 말하여질 수 있을 것 같다. 그러나 아리스토텔레스는 이 세 가지 기체적인 것들 중에서 질료를 맨 먼저, 그 다음에 질료와 합쳐진 전체를 탈락시킨다⁵⁹). 비록

있어 오고 있는 그 무엇'으로 분석될 수 있기 때문이다. 그런데 'εἶναι' 다음에는 '각기 것에'를 뜻하는 3격 명사 형 'ἐκάστῳ'이 자주 온다[τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ, 형., Z(4), 1029b20-21]. 3격 명사형은 앞 뒤 무차별적으로 'εἶναι'와 붙어 아주 흔히 나타난다. 예를들어 'τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ζῴῳ εἶναι(형., Γ(4), 1007a22-23)'처럼 말이다. 그래서 나는 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'이라고 옮겼다.

59보편자가 우시아일 수 없는 그래서 류가 우시아일 수 없는 이유는 13장에서, 그래서 분리된 '이데아'가 우시아일 수 없는 이유는 14장에서, 그래서 이러한 이데아는 인식될 수도 정의될 수도 없는 이유는 15장에서, 말해

실체적인 것들이긴 해도 말이다.

“43)만약 [자신 이외의 모든 것이 자신의 카테고리가 되는 그러한 것이 우시아라면] 질료가 우시아로 될 것이다. 만약 그 (질료)가 우시아이지 않다면 알론한 있는 그 어떤 것이 사라져(διαφεύγει, 1029a11)버릴 것이기 때문이다. 알론한 것들이 벗겨지고 나면 단지 [질료 이외에는] 아무 것도 남지 않을 것이므로 [그렇다]. 알론한 모든 것들은 몸들의 속성(πάθη, a13)과 생산들과 뒤나뭇수들이지 우시아는 아니며, 또한 길이 너비 깊이 역시 량들이지 우시아는 아니기 때문이다. 량이 우시아가 아니라, 오히려 그 (길이 너비 깊이 등의 양)이 첫 번째로 속하는 저것이 우시아이기 때문이다. 그러나 길이 너비 깊이가 제거되면 이것들에 의해 규정되는 어떤 것이 있지 않는 한 아무 것도 남아있지 않는 것을 우리는 본다. 이렇게 속고하는 자들에게는 반드시 질료만이 실제일 것처럼 보일 것이다.....

만약 우리가 이러한 관점을 취한다면, 질료는 우시아 라는 것이 잇따르게 된다. 그러나 이것은 불 가능하다. 분리 됨과 이 것(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τὸδε τι, 1029a28)이 양자가 우시아에 주로 속한다고 여겨지기 때문이다(1029a10-a26)”

따라서 분리된 이 것이 아니므로 질료는 우시아가 아니다. 이러한 질료는 아리스토텔레스에 의해 다음과 같은 것이라고 말해진다.

질료는 무엇, 량과 같은 카테고리아들도 아니며, 이것들의 부정(αἱ ἀποφάσεις, 형., Z(4), 1029a25, 否定)도 아니다.

” 는 기체라고 말해진다는 점에서, 그리고 알론한 것은 모두 기체의 카테고리아 라는 점에서, 기체는 우시아이나, 질료 그것이 우시아는 아니다.

” 는 길이 너비 깊이 등으로 규정은 되지만, 그 자체는 규정되지 않고 있는 것이다. 질료는 크기에 의해서 가리킨 것이다(τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους,

진다.

에이도스의 로고스의 부분과 전체의 관계

자연학, Δ(2), 209b6)

- » 와 에이도스로부터 생성된다. 그래서 생성되는 모든 것은 질료를 지닌다. 이러한 생성들 각 각은 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있다(논자1, 335, 483쪽). 그래서 질료는 생성의 아르케이다(355쪽)
- » 때문에 모든 생성된 것은 헤태론하다. 질료가 헤태론하기 때문이다.
- » 는 나누어지는 반면 에이도스는 나누어지지 않는다.
- » 는 감각-인식되지 않는다(ἄγνωστος, 1036a9, 논자1, 384쪽)
- » 는 감각적인 것도 있는 반면 생각적인 것(ἡ νοητή, 1036a9-10)도 있다.
- » 는 무규정적인 것이다(논자1, 397쪽)
- » 첫번째 질료는 자신 이외의 알려진 것으로 되지 않는 질료이다(논자1, 606쪽)

이러한 질료로부터 에이도스가 구분되는 맥락에 속하는 요소-음질의 ‘비유’는 에이도스의 부분이 그 전체에 대해 맺는 관계를 설명하는 맥락에 이어 속한다.

3-3-1-2-2)에이도스의 로고스의 부분과 전체의 관계

이러한 관계는 제에타 편 10 장에서 우시아의 그 정의와 결부(結付)지어져 속고 된다. 우시아라고 주로 말해지는 것은 앞 장에서 설명된 것처럼 질료적인 기체⁶⁰⁾도 아니고, 또 14 장에서 설명되는 것처럼 보편자와 류도

60 이미 언급된 바와 같이 질료만이 기체는 아니다. 모르페에 그리고 질료와 모르페에가 합해진 전체 등도 기체라고 말해질 수 있는 것들이기 때문이다.

아니라, 본질(있어 오고 있는 그 무엇)이다. 바로 각기 것에 있어 오는 그 무엇(본질)만이 정의될 수 있는 것이며⁶¹⁾, 자신의 로고스와 그 정의가 동일한 유일한 것이고(4 장), 자신이 그 안에 있어 오고 있는 그 ‘각기 것’과 동일-각기 것의 본질과 각기 것 그것이 동일-한 유일한 것이다.

정의와 동일한 그 로고스의 부분과 전체를 말하는 맥락에 요소-음절의 비유는 속한다. 그리고 이러한 관계는 57~58쪽 인용글에서 보여진 것과 같은, ‘이름’(오노마)들이 함께 놓여진 것이 로고스(예를들어 사람의 정의 두 발 생물처럼)이든, 아니면 오노마(이름)과 레에마(동사)가 섞여진 것이 로고스이든간에, 본질의 정의와 동일한 로고스의 부분과 전체 사이의 관계이다. 바로 이러한 관계의 아포리아를 아마 플라톤은 자신의 대화 편 테아이테토스 편 문제의 그 곳(38~40쪽)에서, 즉 음절과 그 요소-음절의 철자-요소 사이의 관계에 관한 아포리아가 말해지는 맥락에서, 다루고 있었을 것이다⁶²⁾. 그 관계를 요약하기 전에, 여기 10 장 이전의 4 ~ 5 장에서 언급(言

61 그러나 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇이 자신의 정의 안에 들어 있지 않는(μή ἐνέσται, 형., Z(4), 1029b19-20)대신 말해진다. 그리고 이 무엇 이외의 ‘정의’들은 모두 이 정의 하나에 의존한다.

62 아리스토텔레스 자신은 문제의 그 텍스트에서 플라톤의 그 곳을 지시하거나 암시하는 그 어떤 표현도 쓰지 않는다.

及)된 로고스와 정의를 아래처럼 정리해 보는 것이 더 나은 이해를 위해 필요할 것이다.

정의는 첫 번째로 그리고 순수하게 실체에 속한다. 그 다음에 더 적게 알론한 것들에 속한다(논자1, 308). 따라서 (순수하게는) 단지 실체의 정의만이 있다(논자1, 317). 만약 알론한 것(범주)들의 정의가 있다면 (실체에) 덧 붙여짐에 의해서 만 있게 될 것이다.

” 는 있어 오고 있는 그 무엇의 로고스이다 있어지고 있는 그 무엇만이 대부분 그리고 순수하게 실체에 속한다는 것은 분명하기 때문이다.

정의는 있는 하나인 것의 로고스 라고 말하여진다. 그러나 일리아드 같은 연속에 의한 하나인 것의 로고스도 아니며, 함께 묶어짐에 의한 하나인 것의 로고스도 아니다.

” 는 역시 여러 가지로 말하여진다 있는 것이 여러 가지로 말하여지기 때문이다(논자1, 317) 있는 것은 이것을 가리키기도 하며 량 또는 질인 것을 가리키기도 한다(논자1, 308) 이 때문에 (비록 순수하게는 아니지만) 흰 사람의 정의 와 로고스가 있다 그러나 사람 (실체)의 정의 와 로고스와는 알론한 길로 있다

로고스가 곧 정의는 아니다. 자신안에는 존재하지는 않는 그 대상을 말하는 본질의 그 로고스 만이 정의이다(논자1, 305).

” 는 이름과 동일한 것이 아니다 동일하다면 정의는 있지 않을 것이다. 심지어 예를들어 일리아드 조차 정의일 것이므로 모든 로고스가 정의일 것이기 때문이다(논자1, 306, 313). 그러나 이름은 단순한 로고스 보다 더 정확할 것이다.

” 모두는 부분을 지닌다(논자1, 369)

정의와 로고스에 관해 제에타 편 4 - 5 장에서 말하여진 것들을 모아 보았다. 이어 10 장에서는 ‘모든 로고스는 부분을 지니는데, 그 부분은 전체에 속할까 또는 속하지 않을까? 속한다면, 그 부분이 먼저인가? 아니면 전체가

먼저인가?’라고 물어진다⁶³⁾. 그리고 바로 이러한 부분들의 예로 질료적인 원과 호, 비 질료적인 요소-음절과 철자-요소⁶⁴⁾[81쪽 인용글월 ‘36)~37)'] 등이 들어진다.

10 장 전반 부에서는 질료(적인 것)의 부분의 로고스는 질료(적인 것)의 전체에 속하지 않으나, 에이도스의 부분의 로고스는 에이도스 전체의 로고스에 속한다는 것이 말하여지는 반면, 10 장 후반 부에서는 질료의 부분

63 형이상학 델과 편 27 장에 따르면 전체(ὅλον)는 모든(πᾶν)과 토탈(ὅλα καὶ πάντα)는 구분되는 것들이다. 처음과 가운데와 끝을 지닌 것들 가운데 그 경향(위치, ἡ θέσις, 1024a2)이 차이나는 것이 전체, 그렇지만 그 위치가 차이난이 않는 것이 모두, 그리고 차이나는 것과 차이난지않는 것들 이 양자가 토탈이라고 말해진다. 왁스나 껌처럼 위치(경향)이 바뀌어도 그 모습(μορφή, 1024a5)이 그대로 남아 그 자연이 바뀌지 않는 그러한 것이 토탈(모든 전체)이다. 그렇다면 시작과 중간과 끝을 지닌 하나인 것 가운데 그 위치(경향)가 차이난 것들이 바로 전체라고 말해진다. 바로 이러한 전체가 이 맥락에서 문제삼아진다.

64 요소-음절과 철자-요소 그 자체가 비질료적이라는 것이 아니라, 원의 부분은 호이지만 요소-음절의 부분은 질료적인 요소가 아니라는 뜻에서 비질료적이라는 것이다.

들은 그 전체보다 나중인 반면 에이도스의 부분은 먼저이며, 합쳐진 전체의 부분은 합쳐진 전체 보다 어떤 때는 먼저이나 어떤 때는 나중 이며 어떤 때는 동시적이라는 것이⁶⁵⁾, 그리고 단지 에이도스의 부분 만이 로고스의 부분 이라는 것이, 그리고 질료 그 자체는 인식되는 것이 아니라는 것이 그리고 합쳐진 전체의 정의는 있지 않으나 생각(노에시스)과 감각에 의해서 합쳐진 그 전체는 인식된다는 것이 말하여진다.

65 형이상학과 범주들에서 말해지는 ‘먼저’는 단지 ‘먼저 있음’만을 말하는 것이 아니다. 시간 상 ‘먼저’라고 해서 반드시 먼저 있는 것도 아니고, 먼저 배열(κατὰ τάξιν, 형., 1018b26; 범., 14a36)된다고 해서 먼저 있는 것도 아니며, 선과 가치에 있어 먼저라고 해서 반드시 먼저 있는 것도 아니다. 아울러 어느 자리에 먼저 접근된다고 해서, 그리고 지금 먼저라고 해서, 그리고 처음 움직이게 하는 것에 먼저 접근된다고 해서, 그리고 의지(힘)에 있어 먼저라고 해서, 그리고 먼저 정의되거나 감각된다고 해서, 그리고 먼저인 것들의 속성이라고 해서, 그리고 가능과 현실의 측면에서 각기 먼저라고 해서, 반드시 먼저 있는 것은 아니다. 먼저와 나중 역시 이렇게 여러가지로 말해지는 것이기 때문이다.

그러나 우시아는 첫 번째로 있는(τὸ πρῶτως ὄν, 형., Z(1), 1028a30)것이다(104 쪽). ‘첫 번째(τὸ πρῶτον, a32)’는, 1)로고스에 있어, 또는 2)인식에 있어(γνώσει, a33), 또는 3)시간에 있어, 여러 가지로 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 범주들을 인식할 때 보다 그것을 가장 많이 알기(εἶδέναι.....μάλιστα, a36)알기 때문이다. 3)시간에 있어서의 먼저에 관해서는 논문1(190쪽)을 참조.

에이도스의 로고스의 부분과 전체의 관계

질료의 부분(호, 예각, 손가락)은 그 전체(원, 직각, 몸)보다 나중이며, 에이도스 부분(철자-요소, 영혼의 부분)은 그 전체(요소-음절, 생물)보다 먼저인 반면, 합쳐진 전체는 어떤 때는 먼저이나 어떤 때는 나중이며 어떤 때는 동시적이다. 예각 등이 정의되기 위해서는 직각 등이 쓰여져야 하기 때문에 질료의 부분들은 나중인 반면, 영혼이 정의되기 위해서는 각 부분의 감각적인 작용을 지시함 없이 그 각 부분을 정의해야 할 것이므로 영혼의 부분은 합쳐진 전체 곧 생물 보다 먼저이다. 그러나 합쳐진 전체의 부분은 합쳐진 전체보다 먼저이거나 또는 먼저이지 않다. 그 부분이 전체와 분리된다면 부분들은 있을 수 없으며 그리고 죽은 생물의 손가락은 손가락이 아니고 단지 호모뉘모스한 것으로서 만 손가락이기 때문이다. 뿐만 아니라 합쳐진 것의 어떤 부분은 동시적이다. 열과 두뇌처럼 말이다. 이 열과 두뇌에는 로고스와 실체가 주로 들어있으며 이것들 가운데 어느 것도 [먼저 또는 나중인 것이] 아니기 때문이다.

따라서 호의 로고스의 부분은 그 로고스 전체에 속하지 않는 반면 요소-음절의 로고스의 부분은 그 로고스 전체에 속한다. 그러나 그 질료적인 부분 곧 철자-요소의 로고스는 요소-음절의 로고스 전체에 속하지 않는다. 호나 손가락 등 질료적인 것들의 경우처럼 말이다. 그렇다면 이러한 예(例)들이 각 각이 그 쌍에 대해 맺는 유비적인 관계는 '④-12-1'과 같은 것이

다(84쪽)

④-12-1) 원 : 호 ≠ 음절(전체) : 음절의 부분 ≠ 직각 : 예각

3-3-1-2-3) 요소-음절의 존재 원인으로서의 우시아

이제 요소-음절의 ‘비유’는 ‘요소-음절의 그 존재 원인이 바로 우시아이다’고 말해지는 맥락에서 그 끝(목적)에 다다른다. 왜냐하면 그 맥락을 끝으로 하여, 바로 이 지점을 끝으로 하여, 형이상학 제애타 편은 닫혀질 뿐 아니라, 이 제애타 편 이외의 다른 맥락에서는 요소-음절의 비유가 그렇게 중요하게 나타나지는 않는 것처럼 보이기 때문이다⁶⁶⁾. 그런데 제애타 편 마지막 장인 그 17 장은 요소-음절의 비유로 시작하는 것이 아니다. 90쪽에서도 말했듯이, 17 장의 앞 부분은 ‘있어 오고 있는 그 무엇(본질)은 위해지는 그 무엇으로서의 목적 원인이기도 하며, 맨 처음 움직이게 하는 무엇으로서의 있음의 원인이기도 하다’는 것을 말한다. 그리고 그 17 장 뒤 부분에 나타나는 요소-음절의 ‘비유’는 단지 우시아가 그것의 존재 원인이 되는 바로 그것의 한 예(例)로 들어질 뿐이다. 그렇다면 살과 더불어 요소-음절이 왜 그 예들로서 들어지는 것인가? 아마 그 만큼 요소-음절이 지니고 있는 그

66형이상학 에에타 편 3 장[83쪽 인용글월 ‘41’]과 뒤 편 5 장(1092a26)에 나오는 요소-음절의 비유 역시 새로운 어떤 것을 말하지 않으므로 그렇다.

사실의 존재 원인은 본질의 정의이다.

특성(이デア)때문에 그 음절과 그리고 그 음절의 부분과 헤태론한 것을 구분지워주는 하나의 예(파라데이그마)가 바로 음절일 것이기 때문이리라. 음절을 그 음절의 부분들과 헤태론하게 할 뿐만 아니라, 음절 자신과도 헤태론하게 만드는 그 무엇(음절의 존재 원인, 우시아)를 음절은 다른 예들보다 더 쉽게 드러내 줄 것 같았으리라.

그런데 17장은 그 이전 장들과는 다른 각도에서 우시아에 관해 말하며서, 감각적인 우시아들과 분리된(κεχωρισμένη, 1041a8-9)알론한 우시아를 분명하게 드러낸다. 그래서 17 장에서는 ‘알론한 것이 알론한 어떤 것에 무엇 때문에 속하는가?’에 있어서와 같은 ‘무엇 때문에?(διὰ τί, 형., 1041a11; 분후 B(2), 90a1)’를 조사한다. 예를들어 사람 또는 달이 음악적인 또는 일그러지는 그 원인(무엇 때문에)을 조사한다. 어떤 사람 또는 달에 속하는 음악과 일그러짐은 그 사람과 달 안에 ㉠**존재**하기 때문이며, 그리고 이와 함께 어떤 사람이 음악적이라는, 또는 달이 일그러진다는, 엄연(奄然)이 그 **존재**하는 ㉡**사실**(τὸ ὄν, 형., 1041a1 5; 분후, B(2), 90a30)의 ㉢**원인**(τὸ αἴτιον, 형., 1041a27-28;d 분후, B(2), 90a7)을 조사하기 때문이다. 바로 이 원인이 있어 오고 있는 그 무엇의 ㉣**로고스-정의**-이다. 이 네 가지는 분석론 후서 베에타 편 1장과 2장에서 다음처럼 말해진다.

사실의 존재 원인은 본질의 정의이다.

- ㉠사실(τὸ ὄν) → (해 또는) 달이 **일그러진다**(일식(日蝕)과 월식(月蝕)).
- ㉡이 사실의 **이유**(τὸ διότι) → 땅의 가림에 의한 빛의 소멸(ἀπολείπειν, 99a18).
- ㉢그것이 있는가(εἶ ἔστι)? → (해 또는) 달의 **일그러짐**이 있는가?
- ㉣있는 그것은 무엇인가(τί ἐστὶ)? → 땅의 가림에 의한 달빛의 결여(στέρσις, a16)

여기에서 중간은 ‘일그러짐’이다. 그리고 이 일그러짐은 순수하게 우시
아인 것에 속하는 어떤 것으로서의 그 사실의 존재(있음) **원인**(αἴτιον, 90a7
)이다. 위 네 가지는 모두 그 중간에 관한 조사와 관련된다. ‘㉠’과 ‘㉡’에서
는 ‘중간이 있느냐?’가, 반면에 ‘㉢’과 ‘㉣’에서는 ‘있는 그 중간이 무엇이나?’
가 조사되기 때문이다. ㉠달이 이그러지는 사실이 발견되면, ㉢달의 그 이
그러짐의 존재 여부가 조사될 것이고, 만약 있다-존재한다면, ㉣있는 그것
의 무엇(임)이 조사될 것인데, ㉣있는 그 무엇과 ㉡있는 그 이유는 동일하
므로 그렇다. ㉠달의 이그러짐은 ㉣땅의 가림에 의한 달 빛의 결여이며, ㉠
달이 이 그러지는 이유는 ㉡땅의 가림에 의한 빛의 떠남이기 때문이다. 여
기에서 달이 일그러진다는 그 사실의 존재 **원인**(67)과 그 사실의 **이유**가 동

67이러한 원인 곧 있어 오고 있는 그 무엇(본질)은 한 편으로 어떻게 보면
집 또는 침대의 경우처럼 위해지는(τίνας ἕκτα, 형., Z(17), 1041a29)어떤 것
의 끝(목적)이요, 다른 한 편으로 어떻게 보면 ‘맨 처음으로 움직이게 했던
그 무엇’(τί ἐκίνησε πρῶτον, 1041a30)이다. 이 무엇도 그 원인이기 때문이다.

요소-음절과 철자-요소와 헤태론한 그 음절의 존재 원인

일시 된다. (달에 있어 오고) 있는 그 무엇의 로고스 곧 정의가 일그러진 달의 그 존재 원인이라는 것이다. 바로 이 ‘있는 그 무엇’을 인식(γινώσκει, 분후, B(8), 93b18)하는 방법이 아리스토텔레스의 그 중간⁶⁸⁾을 통한 논증적인 삼단논법(추리)이다.

바로 이러한 그 존재 원인은 질료적인 철자-요소들과는 헤태론한 어떤 것(ἕτερόν τι, 1041b17)이라는 것을 보여 주는 예(τὰ παράδειγμα⁶⁹⁾)로 요소-음절은 거론(學論)된다⁷⁰⁾.

68 아리스토텔레스에 따르면, 나뉘는 방법에 의한 정의(ὁρισμός)는 바로 이 중간을 단지 하나의 가정으로서 추측하는 것일 뿐 그것을 증명하지는 못하는 약한(ἀσθενής, 분후, 46a33)삼단논법일 뿐, 그 어떠한 논증(적인 삼단논법)도 아니다.

69 아리스토텔레스는 ‘파라데이그마’(분, 本, 원형, 原形) 라는 표현을 이 맥락에서 쓰지 않고, ‘예를들어’(οἶον, 형., 1041b15) 또는 ‘~와 같은’(ὡς, 1041b12) 등의 표현을 사용한다(82쪽). 그러나 예(例)로 거론되는 것은 하나의 그 본(원형)이 될 수 있을 것이므로, 나는 ‘원형’과 ‘예’(例)와 ‘와 같은 것’을 동일 맥락에서 바뀌어 쓰여질 수 있는 것으로 보았다.

70 그러나 이렇게 예시(例示)하는 방법을 나는 질료와 분리된 순수한 것

요소-음절과 철자-요소와 헤태론한 그 음절의 존재 원인

예를들어, 덩어리와 같이, 자신의 요소들이 단순히 합쳐지므로서 존재하는 식으로 요소-음절은 존재하지 않는다. 예를들어 βα은 자신의 합쳐진 철자-요소 ‘β+ α’가 아니다. 마찬가지로 살 또한 자신의 요소인 ‘불 + 흙’이 아니다. 요소들이 흠어질 때 살과 요소-음절은 더 이상 있지 않으나, 철자들과 불과 흙은 있기 때문이다. 따라서, 한 편으로 어떤 요소-음절(음절인 것)이 있으며, 이 음절의 부분인 철자-요소[소리(모음)와 소리 아닌 것(자음)]들이 있는 반면, 다른 한 편으로 이 요소-음절과 철자-요소들과 헤태론한 어떤 것이 있다. 마찬가지로 살과 그리고 이 살의 요소들인 불과 흙 또는 양과 음(τὸ θερμὸν καὶ ψυχρόν, 1041b28; 64쪽)과는 헤태론한 어떤 것이 있다.

그런데, 헤태론한 그 무엇이 요소로부터 존재하는 어떤 것이라고 해보자. 만약 (질료적인) 요소라면, 살은 ㄱ)이 무엇과 불과 흙으로부터 있을 것이고, 그리고 다시 ㄴ)다른 이 무엇과 그리고 ㄱ)이 무엇과 불과 흙으로부터

들을 조사하는 헤태론한 길(ἕτερος τρόπος, 1041b10)로 여기지는 않는다.

“44)따라서 조사되는 질료의 원인은 (질료가) 그것에 의해서 어떤 것(τί, 1041b8)[으로] 있는 그 에이도스이다. 그런데 이것이 우시야이다. 그렇다면 순수한 것들의 경우(ἐπὶ τῶν ἀπλῶν, b9)[이러한 논증적인] 조사와 가르침은 있지 않다는 것, 그러나 이 (헤태론한) 것들을 조사하는 헤태론한 길이 있다는 것은 선명한 것처럼 보인다(1041b7-11)”

터 있을 것이며, 그리고 이렇게 무한히 진행될 것이다. 그러나 만약 요소들로부터 있는 것이라면, 그 무엇은 요소-음절과 살에 적용되는 로고스와 동일한 로고스가 적용될 것이다. 요소-음절과 살 역시 하나보다 더 많은 요소들로부터 있다는 것은 분명하기 때문이다. 그런데 요소-음절과 살이 그 자신의 요소일 수 있나? 없을 것이다. 요소는 복합적인 것이 아니기 때문이다.

따라서 이러하다면 그것은 요소가 아닌 어떤 것일 것이다. 그리고 그 요소들로부터 살 또는 요소-음절을 존재하게 하는 그 존재의 원인인 것처럼 보인다. 알론한 모든 경우에도 이와 같다. 이것은 각기 것의 존재의 첫 번째 원인이다. 따라서 각기 것의 우시아이다.

나아가서 어떤 프라그마도 우시아들은 아니며(*ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων*, 1041b29), 그리고 우시아들은 **자연**에 따라서 그리고 자연적으로 그 요소들이 **뭉으므로**(*συνεστήκασιν*, 1041b30), 우시아는 그 요소들이 아니라 아르케에인 자연⁷¹)과 동일할 것처럼 보인다. 본디 요소는 어떤 것이 자신으

71 자연학 베에타 편 1 장에 따르면, 자연은 자연스레(*φύσει*, 192b8-9)있는 것들의 움직임과 정지(*στάσις*, 192b14)의 아르케에와 원인이다. 그리고 이러한 자연은 질료 보다는 모르페에와 에이도스(*ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος*, 193b4)이다. 잠재적으로 있을 때 보다는 현실적으로 바로 있을 그 때가

하나의 예(例)로서의 요소-음절과 철자-요소

로 나뉘어지는 그리고 그 어떤 것 안에 질료로서 주어지는 그런 것이다. 예를들어 요소-음절 $\beta\alpha$ (바)의 β (브)와 α (나)처럼 말이다.

따라서 요소-음절 ‘바’의 ‘브’와 ‘나’는 단지 그 요소-음절의 질료 원인일 뿐, 존재(의 형상) 원인은 아니다. 물론 질료도 있는 것(존재) 중의 하나이다. 그러나 살아 있는 것⁷²⁾의 존재 원인은 아니다. 예를들어 요소-음절의 질료적인 철자-요소가 그 요소-음절의 존재 원인은 아닌 것처럼 말이다. 이러한 존재 원인을 예시(例示)하는 것 바로 그것이 음절이다.

3-4) 두 사람의 ‘비유’ 비교

3-4-1) 공통 점

3-4-1-1) 하나의 예(例)로서의 요소-음절과 그 철자-요소.

철자-요소 또는 요소-음절이 하나의 예(例)로 들어진다는 것이 두 사람에게 공통이다. 플라톤의 경우에는 철자-요소가, 아리스토텔레스의 경우에는 요소-음절이 예로 거론(學論)된다.

가장 고유하게 자연이라고 말하여지기 때문이다.

72 죽어 있는 것은 단지 호모뉘마적으로만 ‘살아 있는 것’일 뿐이다.

유비적으로 하나인 항들

“45)어떤 것은 섞어지려 하려 하는(έκλει, 252e9)반면, 어떤 것은 섞어지려 하지 않으므로, **예를들어** 거의(σχεδόν, e9) **철자들일** 것이네. [순수한] **소리들은** **예를들어** 모든 것을 끈이 **두루 묶듯이**(διαφερόντως, 253a4) 알론한 것들을 두루 묶는다네(**플라톤**, 소., 252a9-253a7)”

“46)어떤 것들로부터도 합쳐지지 않는 첫 번째 내재적인(ἐνίπαρχοντας, 1014a2 6-27) 것이 요소라고 말하여진다. **예를들어**(οἶον, a27) 소리가 그것들로 합해지는, 그리고, 자신들과 종적으로 헤태론한 것들로는 더 이상 (나뉘어지지 않는) 소리의 그 **요소들**처럼., **예를들어** 물의 부분들은 물인 것처럼. 그러나 **음절**(τῆς συλλαβῆς, a31)의 부분들은 그렇지 않다(형., 1014a26-a31). βα는 β와 α과 동일한 것이 아니며, 살은 불과 흙이 아니다. [요소들이] 흠어질 때 **예를들어**(οἶον, b15) 살과 **음절**은 더 이상 있지 않으나 [철자] 요소들과 그리고 불과 흙은 있기 때문이다. 따라서 **음절**인 것(τ., 1041b16)이 있다.(**아리스토텔레스**, 형., 1041b13-b16)”

3-2-1-1-1) analogia entis(존재 유비)?

예(例)로 들어지는 이러한 항(項)들을 나는 30쪽 ‘2-2-2)’에서 서로에 유비적인 것들로 다루었다. 아리스토텔레스의 경우 살과 요소-음절이, 플라톤의 경우에는 요소-음절의 철자-요소와 류들이, 유비적으로 하나인 그러한 관계를 맺는 것들이었다. 그리고 “물과 불과 흙과 공기, 우시아와 생성과 진리와 믿음과 원형과 모상(28쪽), 아는 요소-음절과 모르는 요소-음절, 직조술과 정치술(34쪽), 양과 음과 움직임과 정지와 동일과 헤태론(64, 61쪽, 플라톤), 그리고 힘과 움직임과 질료와 우시아(80쪽), 집과 벽돌과 사람과 두 다리와 요소-음절과 요소-음절의 부분, 원과 호와 직각과 예각(100쪽, 아리스토텔레스)등을 유비적으로 하나인 관계를 맺는 각기 항으로 나는 이

유비적으로 하나

어지는 맥락들 안에서 다루었다.

이렇게 쓰여진 ‘유비적으로 하나(κατ’ ἀναλογίαν, 형., 1016b32)’라는 아주 적절한 용어(用語)는 아리스토텔레스의 것이다. 그에 따르면, 유비적인 하나는 자체적으로 하나인 것⁷³)에 속한다. 그런데 자체적으로 하나인 것들 중

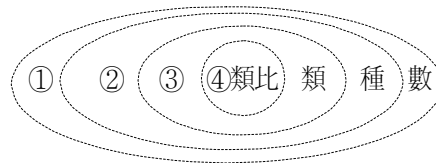
73 ‘하나’ 라는 이 용어는 ‘존재’(τὸ ὄν, 형., Δ(7),1017a7)와 ‘실체’(τὸ οὐσίαι, 형., Δ(8), 1017b10)이 설명되기 직전(直前)의 장인 형이상학 델타 편 6 장에서 무려 97줄 분량으로 설명된다. ‘존재’의 39 줄과 ‘실체’의 15 줄과 비교해 보면, 그가 자신의 형이상학에서 ‘하나’에 관해 얼마나 많은 관심을 지녔는지를 볼 수 있을 것이다. 하나에 관한 언급(言及)은 필요 적절한 곳에 두루 산재(散在)해 있지만 형이상학 이오타 편에서 특히 존재와 실체에 관련하여 여럿과 더불어 이루어진다.

하나도 여러가지로 말해진다. 예를들어 ‘코리스코스’와 더불어 생겨나, 우연히 하나가 되는 ‘음악’과 그리고 ‘코리스코스’처럼, ‘실체 하나’와 더불어 생겨난 것은 그 실체와 우연적인(κατὰ συμβεβηκός, 형., Δ(6), 1015b16)하나이다. 이렇게 우연적으로 하나인 것은 습성 혹은 속성으로, 또는 류로 (제 1) 실체에 속한다-실체 안에 있다. 반면 그 자체로(καθ’ αὐτό, 1015b16-17)하나인 것은 기교적인 혹은 자연적인 연속체(συνεχής, 1061b2), 또는 ‘포도주와 물’처럼 자신의 기체(물)가 종적으로 차이 나지 않는 것, 또는 종적으로 차이나긴 해도 ‘사람과 개’처럼 그 류(생물)가 동일한 것, 또는 여러 네모 꼴들처럼 그 정의가 하나인 것, 또는 실체(우시아), 또는 량적으로 연속적인 것, 또는 수의 첫 아르케인 것-각 류의 첫 번째 척도인 것-, 또는 모나드와 점, 또는 류비적으로 하나인 것 등이다.

량적으로 나뉘어지지 않으면서, 위치 없이 모든 방향으로 열려있는 모나드와, 위치를 지니면서 모든 방향으로 열려 있는 점은 ‘하나’인 것이 분명하다. 량이면서 나뉘어지지 않는 것이기 때문이다. 그러나, 한 방향으로 나뉘어지는 선(線), 두 방향으로 나뉘어지는 면(面), 세 또는 모든 방향으로 나뉘어지는 몸(體) 등은 ‘하나’가 아니다. 나뉘어지기 때문이다.

유비적으로 하나

에서 자신의 질료가 ‘하나’인 것은 수적으로 하나이며, 그 로고스가 하나인 것은 종적으로 하나이고, 그 카테아고리아가 동일한 것은 류적으로 하나이며, 서로에 대해 있는 것은 **유비적으로 하나**이다. 그리고 이것들은 뒤의 것에 항상 앞의 것이 속하나, 그 거꾸로는 아니다. 그래서 수적으로 하나인 것은 항상 종과 류와 유비적으로 하나이며, 종적으로 하나인 것은 항상 류와 유비적으로는 하나이나 항상 수적으로는 하나인 것은 아니며, 류적으로 하나인 것은 항상 종 또는 수적으로 하나이나 항상 류비적으로 하나인 것은 아니며, 유비적으로 하나인 것이 항상 류 또는 종 또는 수적으로 하나인 것은 아니다(110쪽). 이러한 관련을 아래의 그림으로 나타낼 수 있으리라.



< 도식 10: 하나의 구분들 >

“47)어떤 것들은 수적으로 하나이며, 어떤 것들은 종적으로 하나이고, 어떤 것들은 류적으로 하나이며, 어떤 것들은 유비적으로 하나이다. 수적으로 하나인 것들은 자신들의 질료가 하나인 반면, 류적으로 하나인 것들은 자신들이 가리키는 범주들이(σχῆμα τῆς κατηγορίας, 1016b34)동일하며, **유비적으로 하나인 것들은 b)알론한 것이 알론한 것들에 대해 있는(ἄλλο πρὸς ἄλλο, b35, 관계 맺는)것들이다(아리스토텔레스, 형., Δ(6), 1016b31-b35)**”

존재 유비

‘서로 유비적인 관계를 맺고 있는 하나인 것’을 나는 플라톤·아리스토텔레스에 의해 거론(學論)되는 각기 예(例)들로 보았다. 따라서 해당 문맥에서 거론되는 모든 예들은 서로 하나인 관계를 맺는 것들이다. 나는, 여기에서 한 걸음 더 나아가, 그 관계를 맺고 ‘있는’ 것이라고-즉 자신들과 헤태론한 어떤 하나에 ‘의존(依存)’하면서 서로에 ‘공존(共存)’하는 것이라고- 말한다. 그래서 나는 60쪽에 나타난 움직임과 정지와 동일과 헤태론을 포함 모든 류들은 자신의 존재를 그 ‘토 온(τὸ ὄν)’ 또는 ‘우시아(소, 246b1, b8)’에 의지(依支)할 것이다. 그래서 있다면 그것들은 모두 관계를 맺는 것들이다. 즉 이런 헤태론한 것들로서의 자신이 헤태론한 것들과 공존하고 있다.

“48) 있는 것들 가운데 어떤 것들은 그 자체 스스로 있는 것들인 반면, 어떤 것들은 항상 알론한 것들에 대해 있는 것들(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα, c13)이라고 말하여진다는 것에 자네는 동의 할 것이라고 여겨지네 : 엘레아 낫선이 (그렇지) 않을 무엇이 (있겠습니까)? : 테아이테토스
그런데 b) 헤태론한 것은 항상 헤태론한 것에 대한(πρὸς, 255d1, 152 2) 것 일세. 그렇지 않은가? : 엘레아 낫선이
그렇습지요 : 테아이테토스(플라톤, 소, 255c12-d2) ”

플라톤의 위 인용글월 ‘42’ 안의 ‘b)’와 아리스토텔레스의 109쪽 ‘41’ 안의 ‘b)’가 동일한 표현이라는 것은 금방 드러난다. 뿐만 아니라, 아리스토텔레스 역시 플라톤처럼, ‘토 온’을 크게 두 가지로 나눈다.

의존하면서 공존하는 것들

“49)있는 것은 스스로 있는 것이라고도, 우연히 있는 것(τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός, 1017a7, 834)이라고도 말하여진다. **우연히 있는 것은** 예를들어 교양적인 자가 집을 짓는다 라고 우리가 말 할 경우, 집짓는 자가 교양에, 또는 교양이 집짓는 자에 우연히 있는 것처럼 (있다). 어떤 것이 (우연히) 어떤 것이라는 것은 어떤 것이 어떤 것에 우연적이라는 것(τὸ συμβεβηκέναι, a12-13) 을 가리키기 때문이다(아리스토텔레스, 형., Δ(7), 1017a7-13)”.

나는 두 사람의 이러한 구분을 다음 쪽 도표로 나타낸다.

	(소., 255e12-13, 1522) 플라톤	(형., Δ(18), 102217-8, 279) 아리스토텔레스
τὸ ὄν	a) τὸ ὄν αὐτο(καθ' αὐτὸ)	
		τὸ κατὰ συμβεβηκός ὄν
	b) τὸ ὄν πρὸς ἄλλα ἀεὶ τὸ ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον (소., 255d1)	b) ' πρὸς ἕτερον (범., 6a37)

< 도식11: 있는 것 두 가지 >

그래서 나는 도식 '11' 안의 'b)'와 'b)''의 헤테론한 또는 알론한 것들은 'a)'에 의존(依存)하면서 서로 공존(共存)한다고 말한 것이다. 'b)''의 'πρὸς'는 존재(存在)-관계를 뜻하는 것으로 간주하면서 말이다.

존재 유비

따라서 만약 예(例)로 들어진 항(項)들이 서로 유비적으로 하나인 관계를 맺는다면, 다시 말해 서로에 대해 있는 것들이어서, 자신의 존재를 하나인 그 무엇에 의지한다면, 설령 호모뉘마하게 말해지고 있는 것들이라고 할지라도 그것들 모두는 어떤 것 하나에 자신의 존재(의미)를 의지하고 있으며-관계하고 있으며⁷⁴), 그래서 유비적으로 하나인 것들로 공존하고 있을 것이기 때문이다(아리스토텔레스). 그래서 나는 65쪽과 72쪽에서 ‘analogia proportionalitatis’ 보다는 ‘analogia **entis**⁷⁵’라는 표현을 썼다. 뿐만 아니라 이러한 유비는 에이도스들 각 각의 영역에서도 허용될 것이다. 그렇다면 소피스테스 편에 나오는, ‘토 온’을 제외한 나머지 가장 커다란 네 가지(류)에도 허용될 수 있을 것이다. 이 네 가지 이름에 ‘토 온’의 이름이 적용되기 때문이다(플라톤).

‘πρὸς’를 의존(依存)과 공존(共存)으로 보는 전거(典據) 중의 하나로 나는 요소-음절의 ‘비유’를 택했다. 왜냐하면 아리스토텔레스의 경우(플라톤의 경

74 아리스토텔레스의 경우 ‘관계(πρὸς τι)’는 그 자체로 **있는-자체적인-** 것들 중의 하나가 아닌가? 그리고 관계, 량, 질, 어디, 언제, 행함, 겪음, 상태 등의 범주들은 우시아에 속하는 것들이 아닌가?

75 휘르시베르거(1986?)는 ‘존재 유비’의 전거(典據)로 범주들 1 장에 나오는 빠로오뉘마(παρώμια, 1a12, 동근이의어, 同根異義語)를 택한다.

우는 64쪽과 66쪽을 참조), 이미 말해진 것처럼. 그 요소-음절의 ‘비유’를 통해서 요소-음절의 존재 원인(우시아)이 ‘있다’는 것이 선명해지기 때문이다. 그런데 우시아는 어떤 τὸ ὄν(존재)도 아닌가? 만약 아니라면 그는 다음과 같은 말을 범주들과 형이상학에서 하지 못했을 것이다.

“49) μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι. — 첫 번째 우시아들이 있지 않다면 알론한 어떤 것들도 있을 수 없다(아리스토텔레스, 범주들(5), 2b5-6)

50) ὥστε τὸ πρώτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἶη — 따라서 우시아는 첫 번째로 있는 것이며 어떤 것으로 있는 것이 아니라 순수하게 있는 것일 것이다. ‘첫 번째’는 여러가지로 말하여지는데, 우시아는 로고스와 인식과 시간에 있어서 한결같이(ἁμῶς, 1028a32) 첫 번째 것이다(아리스토텔레스, 형., Z(1), 1028a30-33; 89쪽, 132쪽)

존재(토 온, 있는 것, 인 것)은 무엇이냐는 것이 문제이다. 그러나 아리스토텔레스는 존재가 아니라 실체(우시아)가 무엇이냐는 것을 문제 삼는다(62쪽, 91쪽). 그리고 요소-음절의 ‘비유’를 통해서, 요소-음절의 존재 원인인 그 우시아는 질료적인 철자-요소와 그 요소-음절과는 ‘헤태론’한 그 무엇이라고 말한다.

3-4-1-2) 자신의 요소와 헤태론한 것으로서의 요소-음절

뿐만 아니라, 요소-음절 역시 자신의 철자-요소와도 헤태론하다. 왜냐하면 철자-요소들이 흩어질 때 그 철자-요소는 남는 반면 요소-음절은 남지

음절(전체)과 철자(부분)의 관계

않기 때문이다(104쪽). 비록 그 설명 방식은 다르지만 플라톤에 있어서의 요소-음절 역시 그 철자-요소와 헤태론하다. 요소-음절은 그 철자-요소가 합쳐질 때 떠오르는 헤태론한 단일한 어떤 이데아일 것이기 때문이다(95쪽). 따라서 두 사람의 경우 모두 요소-음절은 그 철자-요소들과 헤태론하다.

“51)우리는 그 (음절은 철자 모두라는)것을 매끈하게 견지할 수 없네. 똑 같이 우리는 음절을 요소들이 아니라 그(요소)들로부터 떠오르는(γεγονός, 203e4, 발생하는), 그런데 그 요소들과는 **헤태론한**, 자기 자신의 단일한 이데아를 지니는 어떤 에이도스 하나(έν τι γεγονός είδος, ίδέαν μίαν αυτό αὐτοῦ ἔχον, e3-4)로 놓아 보아야 하네 - 물론입니다. 아마 저것보다는 더 그러할 것 같습니다: 테아이테토스(플라톤, 테., 203e3-7)”

“52)어떤 것들로부터도 합쳐지지 않는 첫 번째 내재적인(ἐνίπαρχοντας, 1014a26-27) 것이 요소라고 말하여진다. 예를들어(οἶον, a27) 소리가 그것들로 합해지는, 그리고, 자신들과 종적으로 헤태론한 것들로는 더 이상 (나뉘어지지 않는) 소리의 그 요소들처럼., 예를들어 물의 부분들은 물인 것처럼, 그러나 음절(τῆς συλλαβῆς, a31)의 (부분들)은 음절이 아니다[종적으로 헤태론하다](아리스토텔레스, 형., Δ(3), 1014a26-a31)”

3-4-1-2-1)요소-음절(전체)과 그 철자-요소(부분)과의 관계

만약 요소-음절이 자신의 철자-요소와 헤태론한 무엇이라면, 예를들어 ‘테’에 ‘τ’와 ‘κ’는, 그리고 ‘테·아·이·테·토·스’에 ‘테’와 ‘아’와 ‘이’와 ‘테’와 ‘토’와 ‘스’ 각 각 모두는 어떠한 관계를 맺을까? 다음 관계 ‘ㄱ’과 ‘ㄴ’은 동일하다

음절(전체)과 철자(부분)의 관계

관계 ㄱ)		관계 ㄴ)	
부분	전체	부분	전체
철자-요소	요소-음절	요소-음절	요소-음절
트, 꺀	테	테,아,이,테,스	테아이테토스

< 도식12: 철자-요소와 요소-음절의 부분과 전체 관계 >

플라톤의 경우, 40쪽에서 이미 설명된 것처럼, 이 부분 각 각 모두는 그 전체와 동일한다. a)모두들과 모두(τὸ πᾶν καὶ τὸ ὅλον, 테., 204a11)는 그 수에 있어 동일하기 때문이며, b)만약 ‘a’라면, 전체(ὅλον, 205a5)역시 모두처럼 자신의 어떠한 부분도 빠트리지 않는다는 점에서 모두와 전체에는 어떤 차이도 없기 때문이다. 모두들과 모두와 전체는 동일하다는 것이다. 이 때 문제의 그 요소-음절은 철자-요소와는 헤태론한 그 무엇이라는 것에 유의(有意)해야 할 것이다. 따라서

“53)전체는 결코 어떤 것도 빠트려지지 않을 이것과 동일하지 않는가? 그런데 빠트려지는(ἀποστᾶσθαι, 205d5)것은 전체도 모두도 아닐세. 그래서 [이 양자의 경우에는] 동일한 것으로부터 동일한 것이 동시에 발생하겠지?-지금 저에게는 모두와 전체는 어떤 차이도 없는 것처럼 여겨집니다. 따라서 만약 여러 요소들이 음절이고 그리고 (음절은) 전체인 어떤 것이며, 그것의 부분들은 동일한 것들이라면, 그 요소들도 음절과 같이(ὁμοίως, 205d8) 인식되며 설명(ῥηται, d9, 수식)될 것이네. 모두들 부분이 그 전체와 동일하다고 말하여질 것이기 때문일세 - 훨씬 [그렇습니다](플라톤, 테.,205a4-del)”

음절(전체)과 철자(부분)의 관계

따라서 그 전체와 부분은 함께 인식되므로, 그 부분(철자-요소)이 인식되지 않고는 전체가 인식될 수 없으며, 전체가 인식되지 않고는 그 부분이 인식될 수 없다. 그런데 어린 아이의 학습 경험은 전체 보다는 그 부분(철자-요소)이 더 주로(κυριωτέρων, 테., 206b8; 41쪽)선명하게 인식된다는 것을 보여주는 것처럼 보인다.

아리스토텔레스의 경우에도 함께 인식된다. 그러나 한 걸음 더 나아가서 ‘전체-음절-보다 부분-철자-요소-이 먼저(πρότερα, 1035b14) 인식된다’(99쪽)고, 그리고 이러한 부분과 전체는 ‘있어 오고 있는 그 무엇(본질, 우시아)의 로고스 곧 정의의 부분과 그 전체이다’라고, 말해진다. 형이상학 제1책 2권(10 장)에서는 각기 요소-음절과 살 그리고 그 음절과 살의 철자-요소와 요소-몸으로 비유되는 그러한 전체와 부분은 질료적인 ‘부분’(호, 예각, 손가락)과 그 ‘전체’(원, 직각, 몸)와 구분된다.

“54)이 때문에 원의 로고스는 호들의 로고스를 지니지 않지만, 음절의 로고스는 요소들의 로고스를 지닌다. 요소들은 에이도스의 부분들이지 질료(의 부분)들이 아닌 반면, 호들은 질료가 함께하는(επιγίνεται, 1035a12)부분들이기 때문이다. 그렇지만 둥근이 청동에서 생성할 때 (그 호들은) 청동 보다는 에이도스에 더 가깝다. 그런데 음절의 모든 요소들이 그 로고스 안에 있지는 않을 것이다. 예를들어 밀납에 찍힌 요소들 또는 공간 안에 [떠도는 요소들처럼 말이다. 이것들은 이미 음절의 감각적인 질료로서의 부분들이기 때문이다(아리스토텔레스, 형., Z(10), 1035a9-a17)”

“로고스의 부분들 그리고 로고스가 나뉘어진 것들은 그(로고스) 모든 것

철자-요소들의 섞어짐?

들보다 또는 그 어떤 (로고스)보다 더 먼저다(πρότερα, **아리스토텔레스**, 형., Z(10), 1035b4-6)”

그러나 요소-음절의 그것으로 비유되는 로고스(정의)의 이러한 ‘부분’과 ‘전체’를 형이상학 델타 편 26 장에서 주어진 부분과 전체[와 모든과 토탈 (ὅλα καὶ πάντα, 1024a3; 97쪽 각주 63번)]와 동일한 차원의 것으로 간주해서 는 안될 것이다.

3-4-1-3) 그 철자-요소들의 ‘섞어짐’

이제 두 사람은 ‘섞여지는’ 이러한 부분들 곧 철자-요소들에 대해 말한다⁷⁶⁾.

“55)“어떤 것은 (뒤섞어, συμμίγνυσθαι, 252e2)지려 하는(ἔθελει, 252e9)반 면, 어떤 것은 (뒤섞어) 지려하지 않으므로, 예를들어 거의(σχεδόν, e9)철자-요소-들일 것이네. 저 철자들 가운데 어떤 것은 어디서든 서로 들어 맞지 않지만 어떤 것들은 들어 맞을(συναρμόττει, 253a1, 261d5; 44쪽)것이기 때문이네. - 어찌 그러지 않겠습니까?(플라톤, 소., 252e9-253a1)...C)“무엇이? 류들(τὰ γένη, 253b8)은 서로에 대해서(πρὸς, b8)동일한 섞어짐(μείξεως, b9)을 지닌다는 것에 우리는 동의했으므로, 어떤 것들이 어떤 것들과 서로 어울리며(συμφωνεῖ, b11) 어울리지 않는가에 관한, 그리고 모든 류들을 통해 동일한 어떤 것으로

76 그러나 섞여지는 그 부분들이 곧 그 전체(요소-음절)과 헤대론하다는 것은 이미 앞 장에서 충분히 말해졌다. 그리고 특히 플라톤은 섞여지는 이러한 과정에 관한 앎에 독특한 지위(地位)를 부여한다.

철자-요소들의 섞어짐?

남아있어 [류들을 서로] **어울리게 할 수 있는 것**에 관한,, **얹이** 반드시 있어야 하지 않겠나?(플라톤, 소., 253b8-253c4)”

“56) 무더기처럼(ὡς σωρός, 1041b12)이 아니라, 음절과 같은(ὡς ἡ συλλαβή, 1041 b12) 그런 길로 어떤 것으로부터 합쳐지므로, 모든 것은 하나이다. 그러나 음절은 [자신의] 요소들이 아니다(1041b12-b13). 무더기처럼(ὡς σωρός, 1041b12)이 아니라, 음절과 같은(ὡς ἡ συλλαβή, 1041 b12) 그런 길로 어떤 것으로부터 **배열**(συθέτοι, b11)되는 것이므로, 모든 것은 하나이다. 그러나 음절은 [자신의] 요소들이 아니다(형., Z(17), 1041b11-b13). 만약 우리들이 조사해 본다면 음절은 **배열된**(συθέσεως, 1043b6) 요소들로부터 있는 것은 아니라는 것이 그리고 짐은 함께 놓인 벽돌들로부터 있는 것은 아니라는 것이 선명해질 것이다. 그리고 이것은 옳다. 왜냐하면 **배열** 또는 **섞어짐**(μίξις, 1043b7)은 함께 놓여지거나 또는 섞여지는 그것들로부터 있는 것은 아니기 때문이다. 그리고 알론한 모든 경우들에도 동일한 것이 진실이다(아리스토텔레스, 형이상학, H(3), 1043b4.-a8). 57) 있는 것들은 요소들로부터 있다(ἐκ στοιχείων εἶναι, 1092a21)라고 그리고 있는 것들 중 첫 번째 것들은 수들이다 라고 말하는 자들은 어떻게 알론한 것들이 알론한 것들로부터 있는지를 두루 말하듯 그렇게 수가 어떤 길에서 처음부터(ἐκ τῶν ἀρχῶν, a24) 있는지를 말해야 한다. **섞어짐**에 의해서(μίξει, a24)인가? 그러나 모든 것이 섞어질 수 있는 것은 아니다. 게다가 생성되는 것은 [그 요소하고] **헤태론하다**. 하나는 [하나인 것들하고] 분리될 수 있는 것도 아니며 [그것들하고] **헤태론한** 자연도 아니다. 그런데 그들은 [그러하기를] 원한다. 아니면 음절처럼 **배열**에 의해서(συθέσει, 1092a26)인가? 그러나 위치(θέσει, a27)에 필연적으로 속해야 한다. 그리고 생각하는 자는 하나와 많음을 분리시켜 생각해서 이것이 수이며 모나드이고 많음이거나 또는 하나이고 같지않음이다 라고 해야 할 것이다(아리스토텔레스, 형., N(5), 1092a21-29)”

플라톤과 아리스토텔레스는 여기에서 ‘섞음’(μίξις⁷⁷)라는 공통의 낱말을

77 ‘μίξις’는 산문적인 글에서는 ‘μίξις’로 쓰인다(Liddle and Scott, 1963, 11 36a). 그리고 비록 위 인용 글월 ‘57)’에서 보여지듯이, 아리스토텔레스는

철자-요소들의 섞어짐?

사용한다. 그리고 이 낱말은 연결(συνπλοκή, 범., 1a20; 소., 259e6)이라는 그들에 공통인 용어와도 관련된다. 에이도스들의 연결 혹은 오노마(이름)와 레에마(동사)의 연결(플라톤), 또는 범주들의 연결(아리스토텔레스)에 의해 로고스(문장)가 형성되기 때문이다. 단지 그 결과의 측면에서만 ‘섞어짐’ 혹은 ‘배열’에 의한 ‘하나’는 ‘연결’에 의한 ‘하나’와 구분될 뿐이다. 이것들은 부분들의 ‘하나로 묶어짐’이라는 공통의 지시(指示)를 지니기 때문이다.

일 종의 합쳐짐(κράσις — κεράννυμι, 토피카, Δ(2), 122b26)인 ‘μίξις(섞어짐, 생성과 소멸에 관하여, A(10), 327b4)’ 보다는 ‘συνθέσις(배열, 형., H(3), 1043b6)’을 그 요소-철자-에 적용하기는 해도, ‘μίξις’와 ‘συνθέσις’를 어느 한 맥락, 곧 ‘하나’로 되는 자신들의 철자-요소들과는 헤대론한 것들이라는 맥락에서 같이(1043b7)쓰여지기 때문에, 음절의 비유에서 쓰여지는 ‘μίξις’를 나는 플라톤·아리스토텔레스 공통의 용어로 보았다. 철자-요소들 각 각은 섞어짐에 의해 또는 위치에 있어 또는 접촉에 의해 ‘하나’된다고 아리스토텔레스에 의해 말해지는데, 배열은 위치에 있어 그렇게 하나되는 것이기 때문이다(123~124쪽 참조).

“58)어떤 것들은 접촉에 의해서(ἄφῆ, 1082a20)하나이며, 어떤 것들은 섞어짐에 의해서(μίξις, a21)하나이고, 어떤 것들은 위치적으로(θέσει, 1082a21)하나이다(형., M(7), 1082a20-21)”

철자-요소들의 섞어짐?

그런데 이렇게 하나로 ‘묶어지는’ 길을 문제 삼으면서 아리스토텔레스는, 118쪽 인용 글월 ‘57’에 나와 있듯이, 수를 있는 것들의 첫 번째 요소와 동일시하는 자들을 비판한다. 만약 그렇다면 어떤 길에서 그 첫 요소들로부터 있게 되는가? 섞임인가? 그러나 모든 요소들이 섞이려 드는 것은 아니다⁷⁸⁾. 게다가 생성되는 것은 자신의 요소들과 헤테론하다. 그렇다면 하나는 하나인 것들과 분리되어야 할 것이다. 그러나 하나는 그렇게 분리 될 수 있는 자연의 것이 아니다⁷⁹⁾. 아니면, 요소-음절처럼, 그 철자-요소들의 배열에 의해서인가? 그러나 함께 놓인 것들은 반드시 위치(θέσις)를 지니며, 배열되는 그 철자-요소들과 헤테론하다. 그래서 역시 하나와 모나드와 많음 등을

78 ‘οὐ γὰρ ἅπαν ἅπαντι μικτόν(생성과 소멸에 관하여, A(10), 328b20-21)’

79 ‘하나’가 ‘하나인 것’과 분리될 수 없듯, 있는 것 역시 여러 범주들과 분리될 수 없다. 바로 이런 뜻에서 아리스토텔레스는 있는 것과 하나를 어떻게 보면 동일한 것이라고 말한다.

“59)범주들에 똑 같이 상응하나(καί) 어떤 범주들 안에도 있지 않다는-예를 들어 있는 무엇 또는 질 안에 있는 것이 아니라, 있는 것은 (범주들과) 같은 상태(ἔχει, a16)이듯 하나도(그러하다는)-것, 그리고 있음(τὸ εἶναι, b17)은 무엇 또는 질 또는 량에 나란한(παρὰ, b18)어떤 것이 아니듯이, 사람 하나는 헤테론한 어떤 속성이 사람에 덧붙여진 것이 아니라는 것, 그리고 하나에 있음은 각기 것에 있음 이라는 것으로부터(πῶς, 1054a13, 978) **하나와 있는 것(τὸ ὄν, b13)은 어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다**는 점이 분명해진다(형., I(2), 1054a13-19)”

들어 맞음(플라톤)과 배열(아리스토텔레스)

분리시켜야 할 것이다. 그러나 분리시킬 수 없다.

이러한 맥락의 아리스토텔레스 역시 모든 철자-요소들⁸⁰이 뒤 섞이는 것이 아니라, 어떤 것은 뒤 섞이지만, 어떤 것은 뒤 섞이지 않으려 한다고 하는 플라톤과 공통의 생각을 지닌다(70쪽). 그러나 이러한 공통 점 보다는 오히려 다음과 같은 차이 점에서 이들의 생각이 더 더드라진다.

3-4-2)차이 점

3-4-2-1)들어맞음(συναρμόττειν)과 배열(συνθέσις, 配列)

플라톤에 따르면 철자-요소들은 들어 맞는 반면 아리스토텔레스에 따르면 배열된다. 접촉과 섞임이 아니라(119쪽 각주 77번), 배열에 의해서 철자-요소들은 하나되는(아리스토텔레스)반면, 각기 철자-요소들은 동일⁸¹하게

80 나아가서, 이미 수 차례 언급(言及)된 것처럼, 이러한 요소-음절의 부분(철자-요소)들은 모든 것의 요소들과 유비적으로 하나인 것들이다. 물론 단순한 덩어리 또는 물(의 부분)과 같은 것과는 유비적으로 하나인 관계를 맺는 것이 아니기는 해도 말이다.

81 이러한 동일한 섞어짐과 섞여지지 않음에 관한 앎이 있다. 예를들어 철자-요소라면 문법(그라마티케에)이 그 앎이요, 요소-음(音)이라면 음악(μουικός, 253b3)요, 가장 커다란 류-요소라면 디아렉티케에(변증법, 철학)이

들어 맞음(플라톤)과 배열(아리스토텔레스)

섞이면서 들어 맞기 때문이다(플라톤). 그런데 끼리 끼리 섞여지거나 섞여지지 않는 그 철자-요소들은 의도적(ἐθέλει, 252e9)이며, 그리고 임의적이지 않다. 바로 이렇게 그들은 섞여지거나 섞여지지 않으면서 서로 교통(κοινωνεῖν, 253e1)한다. 이러한 교통은 ‘뒤 섞이며’(συμμίγνυσθαι, 소., 252e2), ‘들어 맞고’(συναρμόττει, 소., 253a1, 261d5), ‘어울리는’(σμφωνεῖ, 253b11)가운데 이루어진다.[57쪽 인용글월 ‘19)~21) 참조].

- ㄷ)어떤 철자-요소들은 뒤섞이려 하지만 어떤 철자-요소들은 뒤섞이려 하지 않는다.
- ㄹ)어떤 철자-요소들 서로 들어 맞지만 어떤 요소들은 들어맞지 않는다.
- ㅅ)어떤 류들은 서로 어울리지만 어떤 류들은 서로 어울리지 않는다.

이제, 아래 인용 글월들은 들어 맞는 철자-요소(플라톤)과 배열되는 철자-요소(텔레스)의 구분을 보여 줄 것이다.

“60)어떤 것은 (뒤섞어, συμμίγνυσθαι, 252e2)지려 하는(ἐθέλει, 252e9)반면, 어떤 것은 (뒤섞어)지려 하지 않으므로, 예를들어 거의(σχεδόν, e9)철자-요소들일 것이네. 무엇이? 류들(τὰ γένη, 253b8)은 서로에 대해서(πρός, b8)동일한 섞어짐(μίξεως, b9)을 지닌다는 것에 우리는 동의했네(플라톤, 소., 252e9-2 53a1, 253b8-b9)”

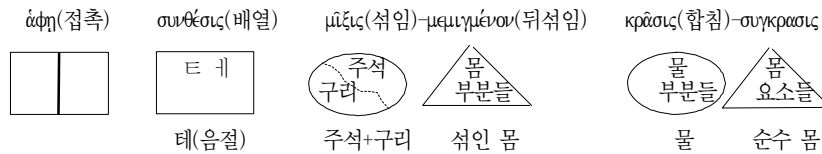
“61)(있는 모든 것들의 첫 번째 요소가 수라면), 섞어짐에 의해서(μίξει, a24)(어떤 것들이) 있는가? 그러나 모든 것이 섞어질 수 있는 것은 아니다.

다.

들어 맞음(플라톤)과 배열(아리스토텔레스)

..... 아니면 음절처럼 배열에 의해서(συνθέσει, 1092a26)인가? 그렇다면 위치(θέσει, a27)에 필연적으로 속해야한다(형., N(5), 1092a21-27). 어떤 것들은 접촉에 의해서(ἄφῃ, 1082a20)하나이며, 어떤 것들은 섞어짐에 의해서(μίξει, a21)하나이고, 어떤 것들은 위치에의해서(θέσει, 1082a21)하나이다(아리스토텔레스, 형., M(7), 1082a20-21)”

그런데 철자-요소들이 묶이는 길은 섞임이 아니라 만약 배열이라면, 그 배열은 무엇이고 또 그 섞임은 무엇(τί, 생성과 소멸에 관하여, A(10), 327a3 2, b7, 328b15)인가? 섞이는 과정이 생성과 소멸(γένεσις καὶ φθοράς, 327b7-8)하는 과정은 아닌 이유를 밝히는 곳에서 아리스토텔레스는 섞임과 배열과 합침⁸²⁾을 구분한다. 나는 이것들을 아래 그림에서 나타낸다. 그 그림 중간 네모는 각 각 접촉과 배열과 섞임(합침)에 의해 하나인 것들을, 도형 안의 것들은 그 부분들을 나타낸다.



< 도식13: 함께 놓여지는(σύνκειται, 형., Δ(3), 1014a26)길들 >

82 그는 토피카에서 합침을 섞임의 일 종(εἶδος, Δ(2), 122b 25)이라고 말한다

동금 안의 부분들은 모두 같은 부분들(ὁμοιομερές, 328a10-12, a6)인 반면 네모 안의 부분들은 같은 것들이 아니다. 즉 예를들어 물의 부분들과 그리고 주석과 구리의 합금의 부분들은 모두 같은 반면 요소-음절 '테'의 부분들과 그리고 접착하여 하나를 이루는 것의 부분들은 모두 헤테론하다. '테'와 '키' 그리고 접착되는 것들은 모두 다르기 때문이다. 그러나 물을 제외한 나머지 것들의 경우 그 요소들과 그리고 그 요소들로부터 이루어진 것은 헤테론하다. 그리고 요소-음절 보다는 그 철자-요소가 먼저 알려진다.

나아가서 섞임과 배열의 경우 그 철자-요소들은 잠재적으로 있는 것들인 반면 그 철자-요소들이 섞이거나 배열된 그 결과는 에네르게이아로 있다. 그래서 주석과 구리 그리고 '테'와 '키'는 잠재적으로 있으나 현실적으로 있지 않는 반면, '주석과 구리의 합금' 그리고 '테'는 에네르게이아적으로 있으나 잠재적으로는 있지 않다. 그래서 있으면서 있지 않을 수 있다는 것이다. 나아가서, 섞일 때, 그 요소들은 거의 비(非)질료적인(ἄνευ ὕλης, 생성과 소멸, A(10), 328b12)속성을 지닌 것처럼 되어, 서로의 에이도스를 받아 들이기에 적합한 상태로 화(化)한다. 따라서 섞이는 '부분'들은 그 모양이 쉽게 바뀔 수 있는 것들(τὰ εὐορίστα⁸³, 328a35)이다. 뿐만 아니라 섞어지는 것들은 서로에 겪으면서 행하는 그리고 자신의 질료는 동일하지만 그 '에이도

83몸들 중에서는 축축한 작은 것들이 그러한 성질을 지닌다.

들어 맞음(플라톤)과 배열(아리스토텔레스)

스'에 있어 반대(ἐναντίωσιν, 328a32)인 그러한 짝(ἀντιπέφει, a19)이다.

나아가서 섞여지는 것은 그 크기의 작음의 측면에서 나뉘는 그러한 것이 아니다. 오히려 작음의 그 측면에서 나뉘는 것은 배열되는 것들이다. 게다가 배열되는 것들과는 달리 섞여지는 것들은 나란한 것들이 아니다. 이 때문에 나는 113쪽 그림에서 주석과 구리(청동)를 둥그럼 안에 무 질서하게 놓은 반면 'τ'와 'κ'를 나란히 네모 안에 놓았다. 물론 이것들은 당연히 잠재적으로 분리되는(κεχωρισμένω⁸⁴, 328b28)것들이다. 섞여지는 것과 배열되는 것을 나는 다시 다음 쪽 도표로 나타내 본다.

84 지금 이 전의 모든 시제(時制)는 잠재적인 양상의 존재로 보면 될 것이다.

두 사람의 음절의 비유와 존재: 두 사람의 비유 비교>차이점

(김 익성)

들어 맞음(플라톤)과 배열(아리스토텔레스)

섞임		배열		
섞어지는 것들	섞인 것	배열되는 것들	배열된 것	
다름	동일			에이도스
동일	동일			질료
뒤나뒤스	에네르케이아	뒤나뒤스	에네르케이아	존재 방식
하고 겪음		어떤부분도전체와동일		
반대		한로고스(비율)를지니지않는다.		
작게나뉘지않음		작게 나뉨		나뉨
나란하지않다		나란하다		위치
없다		있다		
한계 잘 바뀜				
주석과 구리	주석과 구리합금	철자 -요소, 4요소	음절 , 살	예(例)

< 도식14: 섞임과 배열 >

이러한 섞임에 의해서가 아니라 배열에 의해서 그 요소-음절은 하나가 된다. 그러나 플라톤에게는 아직 이러한 섞임과 배열의 구분이 이루어지지 않았다. 물론 플라톤 역시 ‘μεῖλις’ 대신에 각기 상황에 따라 구분되는 여러 낱말을 사용한다⁸⁵⁾(122쪽). 두 사람이 사용하는 낱말의 구분 역시 다음 쪽

85 이 세 용어들이 정확히 일치하는 것으로 보면 안 된다. ‘거의’(σχεδόν, 소., 252e9, 112)그러하다고 플라톤은 직접말하고 있기 때문이다. 그러나 ‘거의’ 그러하다면, 이것들의 차이와 동일함은 무엇인가? 이 물음에 답이 그에 의해서 직접 내려지지 말해지지는 않는다.

배열되는 철자-요소(아리스토텔레스)와 들어맞는 철자-요소(플라톤)

같다.

플라톤	아리스토텔레스	
συνμίγνυσθαι	μίξις	요소
συναρμώτερον	συνθέσις	철자-요소들
συνφωνεῖ, μείξις		류들

< 도식15: 요소에 관한 용어들 >

그러나 플라톤에 따르면 철자-요소들은 동일한 관계를 지니며 ‘서로 들어 맞는’ 반면, 아리스토텔레스에 따르면 ‘배열된다’.

3-4-2-2) 배열되는 철자-요소들과 들어 맞는 철자-요소들

배열되는 것은 요소-음절의 철자-요소-뿐만이 아니라, 사물의 요소들이기도 하다. 그런데 요소는 비유적으로 말해지기도 한다는 것이 이 논문의 출발 점이었다(19쪽). 이러한 ‘비유’와 더불어 출발하면서 나는 소리의 요소로서의 음절과 그리고 그 요소-음절의 부분으로서의 철자를 구분했다. 소리의 요소는 철자 보다는 요소-음절이다(19, 48~50쪽). 종적으로 헤태론한 알려진 자신들로 나뉘어지는 과정 끝에서 나오는 요소-소리는 더 이상 종적으로 헤태론한 소리로 나뉘어질 수 없다. 나뉘어져도 물론 종적으로 같은

배열되는 철자-요소(아리스토텔레스)와 들어맞는 철자-요소(플라톤)

물인 것처럼 말이다. 이것이 요소였다.

“62)(자신) 안에 속하는 그것으로부터 처음으로 (어떤 것이) 함께 놓여지는(σύγχεται, 1014a26), 그리고 헤태론한 종으로 종적으로 나뉘어질 수 없는 그것이 요소(στουχείν, a26)라고 말해진다. 예를들어 소리가 그것들로 함께 놓여지는 그리고 궁극적으로 나뉘어지지 않는 그것들로 (나뉘는 동안에도) 그것들과 종적으로 헤태론한 알론한 소리들로 더 이상 (나뉘어지지 않는) 소리의 (그) 요소들처럼. 그러나 저(요소)들이 나뉘어진다면 물의 부분들이 물인 것처럼 같은 에이도스의 부분들일 것이다. 그러나 음절의 부분은 (음절이) 아니다. 이와 같이 요소들에 관해 말하는 자들은 몸들이 궁극적으로 그것들로 나뉘지만, 그것들은 더 이상 종적으로 차이나는 알론한 것들로 나뉘지 않는다고 말한다. 그리고 하나이건 많건 이런 것들을 사람들은 **요소**⁸⁶⁾라고 부른다 (아리스토텔레스, 형., Δ(3), 1014a26-a35”

있는 모든 것의 이러한 요소를 아리스토텔레스는 아르케애와 연관시키면서 요소 대신에 그 아르케애적인 원인에 관한 앎을 자신의 형이상학에서 찾아 간다. 그리고 그 첫 출발 점이 바로 이러한 요소 이론(의 비판)이다. 이제 그 비판의 핵심은 있는 모든 것 각 각의 요소 또는 아르케애에 관한 앎을 추구(追求)했던 이른 바 자연 철학자들은 단지 질료 원인 밖에 보지 못했다는 것에 있다. 음절의 비유는 그 질료 원인 이외에도 헤태론한 어떠

86 아리스토텔레스의 형이상학이 궁극적으로 찾는 것은 이러한 요소가 아니라 아르케(ἀρχή, 1041 a31)인 그 무엇이라는 것은 그 제에타 편 마지막 장 마지막 단락 뿐만 아니라 곳 곳에서 보여진다.

한 형상 원인이 있다는 것을, 그런데 바로 그 형상 원인이 모든 것의 첫 번째 존재 원인이라는 것을 가리켜 주는 하나의 예(例)로 주어진다.

“63) 그런데 아르케적인 원인들(τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων⁸⁷, 983a24)의 앎을 얻어 내야 한다는 것은 분명하다. 왜냐하면 첫 번째 원인을 인식한다고 우리가 여길 그 때 우리는 각기 것을 보아 안다(εἰδέναι, a25)고 말하기 때문이다. 첫 [자연] 철학자들 중 대 부분은 모든 것들의 아르케에는 단지 종적으로 질료적인 것일 뿐이라고 여겼다. 있는 모든 것들 각 각이 그것으로부터 있고, 그리고 그것으로부터 처음 생성되며 그것으로 궁극적으로 소멸하는, 그런데 속성들이 변하는 동안에도 머무르는 우시⁸⁸아적인 이것이 있는 것들의 요소이며 그리고 동일한 아르케에(ταύτην ἀρχήν, 983a11)이다. 때문에 이것은 어느 것도 생성되지도 사라지지도 않는 것으로 여겨진다(아리스토텔레스, 형., A(3), 983a24-a26 983b5-b12)”

초기 자연 철학자들에 따르면, 몸의 바로 이러한 요소-기체적인 아르케에는 물(탈레스, ὕδωρ, 983a21), 공기(아낙시메네스와 디오게네스, ἀέρα, 984a5), 불(헤라클레이토스와 화파소스, πῦρ, a7), 무한자들(아낙사고라스, ἀπέιρα, a13), 그리고 물과 공기와 불과 흙(엠페도클레스, γῆ, a9)이었다고 아리스토텔레스에 의해 말해진다. 플라톤은 티마이오스의 입을 빌려 이 네 가지 요소-몸들을 사용하여 (우주의) 몸을 기하학-산술학적으로 설명했다는 것을

87 ㄱ)우시아와 있어 오고 있는 그 무엇(본질, 91쪽, 각주 58번), ㄴ)질료와 기체, ㄷ) 움짐임의 아르케에, ㄹ) 위해지는 것(τὸ οὐ ἕνεκα, 983a31; 93쪽)과 선(ἀγαθόν, a32) 등 네 가지가 그 원인으로 말해진다.

우리는 보았다(27~29쪽). 아리스토텔레스 역시 이 네 가지 요소들을 자신의 설명에 이용한다. 그러나 이 네 가지 순수한 몸들(τῶν ἀπλῶν σωματίων, b30)뿐 만 아니라, 이것들이 함께 놓여져 이루어지는 것이기는 하나, 요소적인 것으로 간주되는 그러한 전체 몸(τὸ ὅλον σῶμα, Ziδ2, 526b12)역시 있는 모든 것들의 아르케에(ἀρχήν, 988b30)로 받아 들이지 않는다⁸⁸). 그러나 물 공기 불 흙 등의 몸들과는 달리, 그 몸들은 살아 있는 유기체의 한 ‘요소’라고는 말한다. 바로 이러한 요소-몸에 요소-음절이 유비적으로 하나인 관계를 맺는다. 그래서 소리 요소 음절 하나가 말해진다.

그런데 비록 헤태론한 종은 아니지만 소리의 요소인 그 요소-음절은 다시 그 부분인 철자-요소로 잠재적으로 나뉠 수 있었듯이, 전체 몸 역시 자신 안에 함께 놓여진 순수한 원자적인 몸들(ἄτομα σώματα, 자연학, B(9),

88 더구나 엠페도클레스와 데모크리토스 그리고 이들과 같은 견해를 지닌 자들이 말하는 원자적인 요소들을 숙고하면서, 아리스토텔레스는 네 요소들이 서로로부터 생성(γενέσως)될 것처럼 여겨질 수도 있는 길은 단지 그 분비(τῆ ἐκκρίσει, 305b4, b27, 分泌, 분리, 파생)일 것이라는 그들의 견해를 비판한다. 이 네 요소-몸들은 항상 분리되는 것만이 아니라, 서로로부터 생성될(γινόμενά, 형., A(8), 989a 22; 하늘에 관하여, Γ(7), 305a34)수 있다는 것이다.

265b29)인 물, 공기, 불, 흙으로 잠재적으로 나뉠수는 있다⁸⁹⁾. 이제 엠페도클레스는 네 요소들이 합쳐지거나 해체되면서(συγκρινομένων καὶ διακρινομένων, 형., A(3), 984a10; 자연학, Δ(9), 265b29) 모든 각기 것이 생겨나거나 사라지는 원인을 우정(φιλίαν, 형., A(3), 985a6)과 분쟁(νείκος, a6)으로 여겼다. 그러나 이것은 움직임의 원인에 관한 올바른(ὀρθῶς, 989a26) 것도 좋은 로고스(εὐλόγως, a26)도 아니다. 서로로부터 올 수 있는 것처럼 보이므로, 그 우정과 분쟁이 하나인지 둘인지도 분명하지 않을 뿐만 아니라, 변질(ἀλλοίωσιν, a27) 움직임을 설명하지 못하기 때문이다.

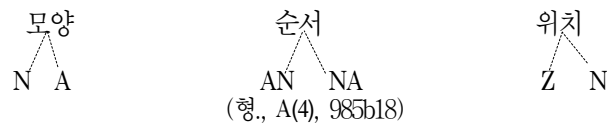
그렇다고 요소의 차이들이(τὰς διαφοράς, b13) 알론한 것(속성)들의 그 원인이라고 말한 레우키포스와 데모크리토스의 설명 역시 충분치 않다⁹⁰⁾. 설명, 있는 것들의 차이들인 그 구조(ῥυσμῶ, b15)와 접촉(διαθιγῆ, b15)과 방향(τροπή, b16)이 그것들로 오는 모양(σχῆμα, b14)과 순서(τάξις, b14)와 위치

89) 그러나 이것은 그 생물의 현실적인 죽음이다.

90) 요소-원자를 말하는 자들은 팽창(τὸ πλήρες, 985b5)과 입방체(στερεόν, b7) 그리고 텅빔(τὸ κενόν, a5)을 모든 것의 요소라고 말한다. 이들에 따르면, 팽창과 입방체는 있는 것인 반면 텅빔은 있지 않는 것이다. 그래서 이것들로 이루어진 몸은 있는 것과 있지 않는 것으로 돼 있다. 텅빔은 없는 것이 아니다. 팽창 만큼이나 있기 때문이다.

요소-원자의 배열 원인으로서의 우시아(아르케에)

(θέου⁹¹), b15)가 요소 원자들의 차이들이라고 해도, 그 요소들의 움직임의 유래와 방식을 묻지 않았기 때문이다. 바로 이러한 비판의 맥락에서 아리스토텔레스는 그 요소-원자의 차이들을 설명하기 위해 철자-요소의 예(例)를 든다. 그 예는 아래와 같이 보여질 수 있다. 각기 것 하나 하나는 요소-원자와 철자-요소를 가리킨다. 그리고 이 두 가지는 유비적으로 하나인 것들이라고 말해진다.



< 도식16: 원자적인 요소의 차이들 >

그러나 이러한 맥락의 비판에서 아리스토텔레스는 원자적인 요소 그 자체 보다는 그러한 차이를 지닌 요소들이 움직여지는 원인을 문제 삼고 있다는 것에 유의(留意)해야 할 필요가 있다. 다시 말해 질료 원인으로서의 요소-원자가 불 가능하기 때문에 데모크리토스의 설명이 거부된다기 보다는 오히려 그에 의한 질료적인 그 요소-원자의 움직임에 관한 설명이 사태에 들어 맞지 않아 거부되기 때문이다. 따라서 질료적인 요소-원자들의 배

91 범주들의 아리스토텔레스에 따르면 이 셋은 모두 질의 범주에 속한다 (범주들, 10a11, 12).

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재: 두 사람의 비유 비교>차이점

열 그 자체는, 아리스토텔레스의 요소-음질의 비유에서도 보여지듯이, 거부되지 않는다. 엠페도클레스에 대해서도 그러했다.

이것은 그가 질료적인 요소-원자들이 배열되는 길들을 토피카에서 구분하고 있다는 것에서 보아 알 수 있다. 어떻게 배열(σύνθεσις, 토피카, Z(14), 151a20)되느냐에 따라, 불과 흙과 공기로부터 때로는 살이 또는 때로는 뼈가 결과한다고 그는 말하고 있기 때문이다.

“64) 먼저 배열의 종류(μοίαι, a22)를 말했는지⁹²⁾의 여부에 관해 조사해야 한다. 살 또는 뼈를 정의하면서 불과 흙과 공기의 배열이다 라고 할 때처럼 말이다. 배열을 말하는 것으로 충분한 것이 아니라, 더 나아가서 (그 배열이) 어떠한 것인지를 규정해야 하기 때문이다. 그 길이야 어찌됐든(ὁμοίωσιν, a25) 이것들의 배열로 인하여 살이 생성된 것이 아니라, 이런 길로(οὐρανοῖ, a26) 배열되면 살이 생성되는 반면 저런 길로 배열되면 뼈가 생성되므로 [그렇다](토피카, Z(14), 151a21-a26)”

이제까지 말해진 것들로부터 아리스토텔레스는 자신의 음질의 ‘비유’에서 배열되는 것들은 철자-요소들이라는 것이, 그리고 그는 그러한 철자-요소들의 배열⁹³⁾ 원인을 찾아 간다는 것이, 선명해졌다. 그러나 철자-요소들을 배열하는 또는 묶는 원인은 철자 그것들이 아니다⁹⁴⁾. 그러나 이와는 달리

92 이 인용 글월은 ‘생물은 몸과 영혼의 배열이다’라고 누가 정의하거든 이러 이러한 논리로 그것은 정의가 아니라는 것을 확인해 주라는 맥락에 속한다.

플라톤은 묶어지는 그 원인을 철자-요소들 중의 어느 하나라고 말한다. 그리고 있는 것(의 이데아)을 그 철자-요소에 빗대어 말한다. 바로 여기에 그 두 사람의 음절의 '비유'의 중요한 차이가 놓여있다.

“65) 그런데 우시아는 사물들(τῶν πραγμάτων, b29)중의 어떤 하나가 아니라, 오히려 우시아는 그 자연에 따라서 그리고 자연스레 **묶으므로**(συνεστίχασαι, b30), 우시아는 자연과 동일할 것처럼 보인다⁹⁵). 자연(ἡ φύσις, b31)은 요소가 아니라 아르케에이다. 그런데 **요소**는 (어떤 것이) 그것으로 나뉘어지는 그리고 (그 어떤 것) 안에 **질료**로서 주어지는 그런 것이다. 예를들어 **음절**의 α와 β처럼 말이다(**아리스토텔레스**, 형., Z(17), 1041b28-33)”

“66) 소리들은 예를들어 모든 것을 끈이 **두루 묶듯이**(διαφέρωνας, 253a4) 알려진 것들을 두루 묶는다네. 그래서 이러한 어떤 것들 없이는 알려진 것들에 해태론한 것이 해태론한 것과 들어 맞을 수 없네 - 확실하십니다(**플라톤**, 소, 253a4-253a7)”

바로 그 철자-요소가 순수한 소리(모음)이다. 그래서 이러한 소리가 다

93 배열은 섞임이 아니라는 것은, 그리고 합쳐짐은 배열의 일 종이라는 것은 이미 123-125쪽에서 말해졌다.

94 물론 이것이 그 철자들은 요소-음절의 질료 원인이 아니라는 것은 뜻하지 않는다.

95 우시아(οὐσία, 형., Δ(4), 1015b12)를 자연이라고 하는 것 역시 우시아를 비유적으로(μεταφορᾶ, 1015b11) 말하는 것이라는 것은 이미 21쪽에서 언급(言及)됐다.

순수한 소리와 같은 존재의 류(플라톤)
순수한 소리의 존재 원인으로서의 우시아(아리스토텔레스)

른 철자들을 묶기 때문에, 그 자체로는 소리가 아닌 철자(자음)나, 소리도 아닐 뿐만 아니라 단순한 ‘소음’인 소리 아닌 철자는 비로서 그 순수한 소리와 더불어 소리난다. 그러나 아리스토텔레스의 경우에는 요소-소리(모음)이든, 그 자체로는 소리가 아닌 철자(자음)이든, 이 둘 사이의 철자(반 모음)이든, 어느 것도 어느 것을 묶지 못한다. 나는 두 사람의 이런 세 가지 구분은 아래 도표처럼 나타낸다(48-49쪽).

플라톤		아리스토텔레스	
φωνή μόνον	Ω Ε	Ω Α	φωνή
ψόφος μόνον	Σ	Σ Ρ	τὸ ἡμίφωνον
ἄφωνος	Β	Γ Δ	τὸ ἄφωνον

< 도식17: 철자-요소의 하위 나뉘름 >

따라서 철자들을 묶어 내는 것은 순수한 소리이나(플라톤), 어떤 순수한 소리도 요소-철자들을 묶어내는 궁극적인 원인은 되지 못한다(아리스토텔레스).

이제, 두 사람의 경우, 그러한 요소-소리와 유비적으로 하나인 것들은 각각 무엇일까? 아리스토텔레스의 경우, 예를들어 살과 뼈와 같은 유기적인 몸(요소-음절)의 부분(철자)들이라는 것은 여러 번의 인용 글월에서 확

순수한 소리와 같은 존재의 류(플라톤)
순수한 소리의 존재 원인으로서의 우시아(아리스토텔레스)

인됐다(82쪽). 그런데 요소-소리(모음)가 소리 아닌 것들(자음과 반모음)을 묶지 못한다면, 이 요소-소리와 유비적으로 하나인 순수한 요소-몸들 중 그 어느 것도 자신의 부분들을 묶지 못할 것이다. 그렇다면 묶는 것은 무엇인가? 이 무엇이 요소-몸들과도 철자-요소들과도 헤태론한 무엇이라는 것은 이미 말해졌다.

그리고, 플라톤의 경우, 먼저, 철자-요소들과 유비적으로 하나인 것들은 모든 것의 류들이라고 말해진다. 그러한 류들의 한 예(例)로서 철자-요소들이 들어지기 때문이다. 어떤 류들은 서로 묶어지려 하나 어떤 류들은 서로 묶어지려 하지 않는 것처럼, 철자-요소들 중 어떤 것들은 서로 묶어지려 하지만 어떤 것들은 묶어지려 하지 않으므로 그렇다. 그래서 류들과 유비적으로 하나인 것들이 철자-요소들이라면, 그리고 그러한 철자-요소들을 묶어주는 것이 요소-소리(모음)이라면, 그리고 그 요소-소리가 철자들을 묶어내는 과정에서 요소-음절이 생겨난다면, 그 요소-류들이 묶어지는 과정에서 하나의 프라그마(사물, 53~54쪽)가 생겨날 것이며, 그리고 묶어 내는 그 무엇이 요소-소리와 유비적으로 하나일 것이다. 그것은 무엇인가? 바로 그것이 존재(τὸ ὄν)라는 류이다. 그래서 존재는 모든 류들 안에 있는 류들 중의 류이다. 모든 류들을 묶기 때문이다. 요소-소리(모음)이 철자-요소들을 묶어내듯 말이다.

존재(τὸ ὄν)-플라톤과 우시아(οὐσία)-아리스토텔레스

요소-음절의 이러한 비유에서 유비적으로 하나가 되는 항들을 다음 쪽처럼 나는 나타낸다.

④-13-1) 살(몸) : 몸-요소 = 소리-음절 : 소리-요소 (아리스토텔레스)

④-13-2) 류들 : 존재 류 = 철자-요소 : 소리-요소 (플라톤)

3-4-2-3) 존재(τὸ ὄν)와 우시아(ἡ οὐσία)

따라서 요소-음절의 철자-요소(모음)와 유비적으로 하나인 토 온(플라톤)은 요소-음절(과 소리-요소)의 존재 원인으로서의 우시아(아리스토텔레스)와 구분된다. 따라서 토 온(존재)과 우시아(실체)와의 바로 이러한 구분은 플라톤과 아리스토텔레스를 구분시킨다는 것이 이들의 음절의 '비유'로부터 떠 오른다.

이러한 맥락에 있어서의 플라톤의 존재는 모든 류들을 묶어 주는, 류들 중의 류이다. 그런데 묶어지는 류들 중 가장 큰 것들(μέγιστα, 소., 254d4)인 움직임과 정지 그리고 동일과 헤테론은 모두 각기 서로에 반대들이다. 그러나 가장 큰 류들이므로, 서로에 가장 크게 반대되는 것들(ἐναντιώτατα, 250a8)이다. 그런데 반대들은 자신에 반대일 수 없을 뿐 아니라, 그 반대 짝을 받아들이지도 않는다(67쪽). 그럼에도 가장 큰 반대 짝이 존재를 통해 묶어진다⁹⁶). 그렇다면 도대체 존재는 무엇인가?

그러나 소피스테스 편이 엘레아 낯선이는 ‘존재는 무엇⁹⁷이다’고 직접 말하는 대신, 비 존재(τὸ μὴ ὄν, 257b3)는 무엇이라는 것을 말하므로써 존재를 드러낸다. 왜냐하면 비 존재는 존재의 일 종(εἶδος, 258d3)이라고 말해지는 바의 것이기 때문이다.

“67)이(있는 것과 있지 않는) 것들 중에서 헤태론한 것이 불 분명하게든 선명하게든 나타나는 그 만큼(καθάπερ, 250e7)그렇게 헤태론한 것도 나타내질 것이라는, 그리고 다시 헤태론한 어떤 것을 알아 볼 수 없다고 하더라도 동시에 양자에, 그렇게 우리가 할 수 있는한, 어떻게든 규정되는 로고스가 있을 것이라는 희망이 지금 생기네 - 아릅답습니다(플라톤, 소., 250e7-251a4)”

“68)있지 않는 것을 말할 때 우리는 있는 것과의 반대(ἐναντίον, 257b3)되는 어떤 것을 말하는 것이 아니라, 단지 (있는 것과) 헤태론한 것을 말하는 것처럼 여겨지네 - 어떻게? - 예를들어 크지 않는 것을 우리가 말할 때 마다 어느 때든 그 레에마에 의해서 오히려 작은 무엇 또는 똑 같은 무엇이 자네에게 분명히 나타나지? - 그리고 어떻게? - 따라서 부정(ἀπόφασις, 257b9)이 말해질 때 마다 반대가 가리켜지는 것이 아니라, 단지 이 만큼만 인정되네.

96 이러한 반대(모순)으로부터 오는 아포리아는 이미 62~63쪽에서 언급됐다.

97 ‘힘’(δύναμις, 소., 247d8)과 ‘쉬어 왔으면서 움직여지는 것’(τὸ ὄν οὔτε ἔσ-τηκεν οὔτε κινεῖται, 250c67)이라는 존재의 정의(ἄρος, 표식)가 있긴 하다. 그러나 이러한 ‘정의’들로부터는 어려움만이 떠오른다. 하고 겪는 힘이며, 쉬고 움직이고 ‘있는’ 것이므로, 있는 그것에는 모두 반대 짝이 속해 있기 때문이다.

존재의 일 종으로서의 비존재(플라톤)

‘아닌’과 ‘아닌’(τὸ μὴ καὶ οὐ, c1)은 앞에 놓여 있는 것들의 이름들과는(τῶν ἐπιόντων ὀνομασιῶν, c1), 그런데 대부분 그 부정 앞에(ὑστερον⁹⁸), c3)주어져 놓인 것들에 관한 프라그마들과는 알론한 그 무엇이 폭로된다는 것. - 물론입니다(플라톤, 257b3-c6)“.

따라서 ‘비 존재’의 ‘비(非)’에 관한 이러한 해석은 존재를 가장 순수한 소리로 빛대는 음절의 ‘비유’가 이제, 비 존재의 영역으로까지 적용될 수 있도록한다. 그래서 비로서 모든 류의 진정한 상호 교통(ἐπικοινωνεῖν, 251d9)(에 관한 설명)(68쪽)이 가능해진다. 모든 류가 나누어 지는 헤태론이라는 그 자연(φύσις, 256e1, 257c7)더불어, 모든 것은 있지 않게될 것이기- 서로로부터 분리될 것이기- 때문이다. 헤태론의 이름은 있는 것의 이름에 적용되고, 그래서 헤태론을 나누어 지는 것은 있는 것을 나누어 지니기 때문이다.

“69)모든 것(류)의 경우에, 헤태론의 자연이 있는 것과 헤태론함을 완성하면서(ἀπεργαζομένη, 256e1) 각기 것을 있지 않게 하며, 그리고 이와 동일한 [로고스]에 따라서 모든 것들이 함께(σύνπαντα, 256e2)있지 않다라고, 그리고 다시 있는 것을 나누어지니므로 있는 것들이 있다 라고 나는 옳게 말할 것일세

98 우리 국어과 희랍어의 어순(語順)에는 비슷한 면도 많이 있지만, 그 거꾸로인 경우도 많다. 여기, ‘있지 않는 것’에 상응하는 ‘τὸ μὴ ὄν(것²⁰ + 없는 μὴ + 있지²¹)’처럼 말이다. 그래서 나는 ‘ὑστερον(뒤)’을 거꾸로 ‘앞(πρότερον)’이라고 옮겼다.

비유의 핵심이다.

이와는 반면에, 아리스토텔레스에 의해서 자연의 이름에 적용되는 이름인 ‘우시아’(οἰσία, 형., Δ(4), 1015b1 2; 21쪽)는, 질료(ὡς ὕλη, 형., Ζ(17), 1041b32)인 요소-음절과 철자-요소와는 달리, 그 음절 존재의 형상이라고 말해진다. 음절의 존재 원인으로서의 **우시아**, 바로 이것이 그 음절의 비유의 핵심이다. 그리고 이것은 요소-음절과 철자-요소는 질료 원인으로서만 그 음절의 존재 원인으로 작용할 뿐, 그 질료 보다 먼저 존재하는 우시아로서는, 곧 에이도스(형상-에네르게이아 또는 엔텔레케이아)원인으로서, 작용하지 않는다는 것을 뜻한다.

나아가서 이러한 우시아는 **뒤나뫼스(질료)**보다는 **에네르게이아(에이도스, 형상)**로 있다. **우시아**(οἰσία, 형., Θ(8), 1049b11)에 있어서는 에네르게이아가 뒤나뫼스보다는 항상 먼저이기 때문이다⁹⁹). 다음과 같은 이유에서 그렇다.

첫째, **에이도스와 우시아**에 있어서는 늦게 생성되는 것이 힘으로 있는 것 보다 먼저이기 때문이다. 예를들어 남자 어른(ἄνθρωπος, 1050a5)은 아이 보다,

99 로고스에 있어서는 항상 먼저이다. 그러나 시간에 있어서는 어떤 경우에는 먼저이나 어떤 경우에는 나중이다.

음절 존재의 형상 원인(우시아)으로서의 에네르게이아(아리스토텔레스)

그리고 사람(ἄνθρωπος, a6)은 씨앗 보다, 그 실체와 에이도스에 있어 먼저이다. 남자 어른과 사람은 **에이도스**를 지니지만, 아이와 씨앗은 자신의 에이도스를 현실적으로 지니지 못하기 때문이다.

둘째, 모든 생성은 자신이 그것을 위해 있는 끝(목적)과 시작(아르케)에 대해 나아가는데 그 끝이 바로 **활동**이며, 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.

세째, 힘은 **질료**이며. 질료는 **에이도스**에 도달해야 하는 것이기 때문이다. 에네르게이아로서의 에이도스 안에 질료는 있다. 심지어 자신들의 움직임이 그 자체 끝(목적)인 그러한 것들의 경우에도 이와 같다. 다 가르쳤을 때 자연스레 그 목적이 이루어지는 것처럼-**자연**도 그렇다-말이다. **에르곤**(τὸ ἔργον, 1050a21, 작용, 활동, 기능)이 그 **끝**이며, **에네르게이아**(활동)가 그 **에르곤**이기 때문이다. 그래서 에르곤(작용)으로부터 온 에네르게이아 라는 이름은 **엔텔레케이아**(ἐντελέχεια, a23, 현실)로까지 확장된다. 그런데 시력의 경우에는 그 시력의 사용(ἡ χρῆσις, a24, 쓰임새)이 궁극적인 반면 집 짓는 경우에는 생성된 것이 궁극적인 것이다. 이 경우 그러나 하나는 **봄**(활동)이 그 **끝**인 반면 다른 하나는 힘 이외의 알론한 것이 그 **끝**이라는 것에

음절 존재의 형상 원인(우시아)으로서의 에네르게이아(아리스토텔레스)

서 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 행함 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. 예를 들어 ‘봄(보는 활동 또는 작용)’은 ‘보(고 있)는’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.

그래서 **우시아(실체)**와 **에이도스**가 에네르게이아라는 것은 분명하다.

따라서 에네르게이아는 우시아의 측면에 있어서 뒤나투스 보다 먼저라는 것이 분명해진다. 이제 우시아로서의 (활동)에네르게이아는 정의(ῥον, 형., 0(6), 1048a36)되는 것이 아니라, 아래처럼 **유비**(τὸ ἀνάλογον, a37)적으로 말해진다(71쪽)-에네르게이아는 뒤나투스(힘)에 대해 움직임이 있듯이, 그렇게 질료에 대해 우시아로 있다.

④-11) 힘 : 움직임 = 질료 : 우시아

요소-음절 존재의 형상 원인으로서의 이러한 에네르게이아로서의 우시아가 질료로서의 요소-음절과 철자-요소들을 묶는다.

모든 요소들을 묶는 것으로서의 존재(플라톤)과 우시아(아리스토텔레스)

“70)우시아는 사물들(τῶν πραγμάτων, b29)중의 어떤 하나가 아니라, 오히려 우시아는 그 자연에 따라서 그리고 자연스레 묶으므로(συνεσθήκασαι, b3 0), 우시아는 자연과 동일할 것처럼 보인다¹⁰⁰). 자연(ἡ φύσις, b31)은 요소가 아니라 아르케이다. 그런데 요소는 (어떤 것이) 그것으로 나뉘어지는 그리고 (그 어떤 것) 안에 **질료**로서 주어지는 그런 것이다. 예를들어 음절의 α와 β처럼 말이다(형., Z(17), 1041b29-33)”

따라서 음절의 ‘비유’를 통해서 아리스토텔레스는 음절의 존재 원인으로서의 우시아를 그 예(例)를 통해 말하는 반면, 플라톤은 철자-요소들을 묶는 것으로서의 존재를 그 예(例)를 통해 말한다. 그러나 아리스토텔레스의 우시아(οὐσία)나 플라톤의 존재(τὸ ὄν)모두 ‘요소’들을 묶는다는 점에서는 같다. 묶는 이것을 하나는 **존재**(의 류)라 말하는 반면 하나는 존재의 원인¹⁰¹)으로서의 **실체**(우시아)라고 말한다.

4) 끝내기

예시(例示)되는 항들은 서로 유비적으로 하나인 관계를 맺고 있다는 것

100 우시아(οὐσία, 형., Δ(4), 1015b12)를 자연이라고 하는 것 역시 우시아를 비유적으로(μεταφορᾷ, 1015b11) 말하는 것이라는 것은 이미 13쪽에서 언급(言及)됐다.

101 85쪽에서 말해진 것처럼, 음절의 존재 원인으로서의 그 무엇이 플라톤의 파이돈 편(993d3)의 ‘τὸ αἴτιον τῆ ὄντι’를 생각나게 한다.

이름과 유비

(30쪽), 이러한 관계를 말하는 유비(적인 비유)는 존재에 관해 말하는 하나의 길-방법-이라는 것(71쪽), 그리고 음절의 (유비적인) 비유를 통해서 플라톤과 아리스토텔레스는 존재(τὸ ὄν)와 실체(οὐσία)를 하나의 기능(ἔργον)의 측면에서 설명한다는 것(137쪽), 이 세 가지가 본문의 근간(根幹)이다.

그런데, 예시되는 그 항들은 두 사람에 의해서 모두 하나의 ‘이름¹⁰²⁾’으로 다루어진다. 플라톤의 움직임과 정지와 동일과 헤테론과 존재(71쪽)들, 그리고 아리스토텔레스의 호모뉴마한(74쪽, 同音異議語)것들이 바로 그러한 것들이다. 나는 이러한 항들이 맺는 그 관계를 다음 쪽처럼 나타냈다(71, 80쪽). 다음 쪽 각기 네 가지 항들은 유비적인 하나로 존재하는 것들이다-존재 유비(65, 165-166쪽). 모두 있는 것들이기 때문이다.

④-10) 움직임 : 정지 = 동일 : 헤테론(플라톤)

④-11) 힘 : 움직임 = 질료 : 우시아(아리스토텔레스)

나아가서 플라톤의 사물(의 요소)와 요소-음절(의 철자, 45쪽), 아리스토텔레스의 (유기적인) 몸과 그 부분 그리고 요소-음절과 철자-요소 등도

102 소크라테스와 같은 고유한 이름(명사) 뿐 아니라, 손 가락, 몸, 호(弧), 원(圓), 생물, 사람, 심지어는 하나의 문장(로고스)까지 그 이름은 포함하는, 넓은 의미의 이름으로 봐야 할 것이다(54~55쪽).

이름과 유비

유비적으로 하나인 항들로 예시(例示)되는 그러한 것들이다(84~85쪽). 이러한 항들 사이의 관계를 나는 아래처럼 나타냈다 - 철자가 음절에 대해 맺는 관계는 사물의 요소가 그 사물에 대해 맺는 관계와 같다

- ④-8) 사물 : 요소 = 음절 : 철자(플라톤)
- ④-12) 무더기 : 물 ≠ 살 : 음절(아리스토텔레스)
- ④-13) 집 : 벽돌 = 사람 : 두 다리 = 음절 : 철자(//)

여기에서는 철자의 이름이 (사물의) 요소의 이름에(④-8, ④-13), 또는 그 거꾸로 (사물의) 요소의 이름이 철자의 이름에 비유된다-적용된다. 바로 이렇게 말하는 것이, 아리스토텔레스에 따르면, 유비적으로 비유하여 말하는 것이다(23~24쪽).

그래서 두 사람에게 요소-음절의 (유비적인) 비유가 동시에 성립한다¹⁰³. 요소-음절을 이루는 철자-요소의 이름들이 요소-사물을 이루는 류-요소의 이름들에 적용되며(플라톤), 요소-음절의 철자-요소의 이름들이 유기적인 몸의 그 부분들의 이름에 적용-비교-되기(아리스토텔레스) 때문이다.

103 이것은 플라톤의 음절의 비유를 아리스토텔레스의 용어를 사용하여 설명하는 것이다.

음절의 유비적인 비유

첫째, 두 사람 모두 인식의 측면에서 그 '비유'를 사용한다. 요소들은 인식되는가? 인식되지 않는가? 만약 그 요소의 전체와 더불어 인식된다면 먼저 인식되는 것은 요소인가 그 요소의 전체인가? 아니면 요소와 그 전체는 동시에 인식되는가?

음절(을 배우는 아이)의 비유를 통해서 플라톤은 오히려 요소에 관한 인식이 없이는 그 전체에 관한 인식은 불가능하다는 것을, 그리고 인식의 경우에는 그러한 음절에 관한 인식이 인식 일반을 설명하는 대표적인 예(例)가 된다는 것을 증명한다. 이러한 유비(적인 비유)에서 예시되는 항들 사이의 관계를 나는 다음 쪽처럼 나타냈다. 인식의 측면에서 아는 음절이 모르는 음절에 대해 맺는 관계는 직조술이 정치술에 대해 맺는 관계와 같으며, 철자가 음절에 대해 맺는 관계는 사물의 요소가 그 사물에 대해 맺는 관계와 같다.

④-8) 사물 : 요소 = 음절 : 철자(32쪽)

④-9) 아는 음절 : 모르는 음절 = 직조술(織造術) : 정치술(34쪽)

아리스토텔레스 역시 음절의 (유비적인) 비유를 통해서, 정의에 의한 인식의 경우, 에이도스의 부분은 그 전체 보다 먼저 인식되지만, 질료의 부분은 그 전체 보다 나중에 인식된다는 것을 증명한다. 이러한 관계를 맺는 유비적인 항들은 나는 아래처럼 나타냈다. 그 인식의 측면에 있어 호 또는 예

인식과 존재

각이 원 또는 직각에 대해 맺는 관계는 음절의 부분 그 음절에 대해 맺는 관계와 같지 않다.

④-12-1) 원 : 호 \neq 음절(전체) : 음절의 부분 \neq 직각 : 예각 (100쪽)

둘째, 인식의 측면에 있어서의 음절의 (유비적인) 이러한 비유는 존재 유비로 나아가며, 그 존재 또는 우시아를 그 기능의 측면에서 설명한다.

플라톤은 자신의 음절의 비유를 통해서 요소-음절의 철자-요소들 중 소리-요소(모음)를 존재의 류-요소로 빗대어, 모음과 존재의 기능이 서로 같다고 말한다. 모음이 다른 철자들을 묶어 주는 것처럼, 존재라는 류 역시 반대되는 류들을 묶어주기 때문이다. 그 기능에 있어 유비적으로 하나인 이런 관계를 나는 아래처럼 나타냈다 - 그 기능에 있어 소리-요소가 소리 아닌 요소들에 대해 맺는 관계는 존재라는 류가 다른 류들에 대해 맺는 관계와 같다.

④-13-2) 류들 : 존재 류 = 철자-요소 : 소리-요소(137쪽)

그러나 아리스토텔레스는 자신의 음절의 (유비적인) 비유를 통해서 그러한 기능을 지닌 것을 '요소' 또는 '존재-류'라 하지 않고 '우시아'라고 말할 뿐만 아니라, 존재 또는 우시아를 음절 또는 철자에 빗대지도 않는

인식과 존재

다¹⁰⁴). 대신 그는 그러한 우시아(에이도스, 본질)을 그 음절의 존재 원인이 라고 말한다. 그래서 나는 ‘④-13-2’와는 다른 아래와 같은 유비적인 관계 도식을 나타낼 수 있었다 - 존재의 측면에서 그 요소가 살에 대해 맺는 관계는 음절이 철자에 대해 맺는 관계와 같다. 그러나 살도 살의 요소도 음절도 철자도 살과 음절의 존재 원인이 아니다. 그 존재 원인은 질료가 아니라 우시아(형상, 에이도스)이기 때문이다. 이러한 우시아로서의 에네르게이아(기능, 활동)는 뒤나투스(힘)에 대해 움직임이 맺는 것과 같은 관계를 질료에 대해 맺는다.

④-13-1) 살(몸) : 살-요소 = 소리-음절 : 소리-요소(137쪽)

④-11) 힘 : 움직임 = 질료 : 우시아(144쪽)

이제 이러한 두 사람의 음절의 유비적인 비유를 통해서, 언어와 존재의 관계가 정의 또는 논증에 의해서 말해질 수 있는 그러한 것이 아니라는 것, 그리고 비록 ‘τὸ ὄν’과 ‘οὐσία’가, 적어도 그 기능의 측면에서는, 두 사람 모두에게 같다는 것이 어느 정도 밝혀졌으리라 믿는다. 물론 존재에 관해 ‘말’할 수 있는 또 하나의 가능성을 열어 두면서 말이다.

104 이것은 그가 요소-원자적인 사유를 벗어났다는 것을 보여준다.

인식과 존재

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재: 끝내기

부록 1

5-1) 예시(οἶον, 例示)하는 방법은 귀납의 일 종인가?

만약 ‘οἶον’ 바로 다음에 놓여지는 예(例)가 ‘παράδειγματα’라면¹⁰⁵, 예시하는 방법을 귀납의 일 종으로 여기는 사람은 바로 다름 아닌 아리스토텔레스 자신이다.

“71)그런데 파라데이그마는 귀납이며 그리고 귀납의 일 종(ποίησιν ἐπαγωγή, 1356b26)이라는 것이 말해졌다. 그런데 전체에 대한 부분으로, 부분에 대한 전체로, 있는 것이 아니라, 양자적으로 동일한 류에 속하지만 헤테론한 것이 헤테론한 것 보다 더 인식(γνωριμώτερον, b29-b30)적일 때 마다, 부분에 대한 부분으로, 같은 것에 대한 같은 것으로(ὁμοιον πρὸς ὁμοιον, b28-29), 파라데이그마는 있다(수사학, A(2), 1357b25-b30)”

5-1-1)귀납과 예시(例示)의 차이

그러나, 귀납의 일 ‘종’이기는 해도, 파라데이그마(예시, 例示)는 귀납과 차이(διαφέρει, 분석론전서, B(24), 69a16)난다. 비록 자신들의 류가 변증법이라는 데에 있어서, 그래서 어떠한 믿음(πίστις, 토피카, A(1), 100b19; 분석론전서, B(23), 68b12)을 발생시키는 ‘증명’이라는 점에 있어서, 이 두 가지는 동일하나, 파라데이그마와는 달리 귀납은 그 중간이 그 극단과 묶여지지 않을 뿐만 아니라, 귀납은 변증법에 속하는 반면 파라데이그마는 수사학적

105‘파라데이그마’로 나는 간주 해 오고 있다.

인 방법에 속하는 것이기 때문이다.

“72)그리고 [파라데이그마(예, 例, 또는 예시, 例示)는] 귀납과 차이난다. 각기 모든 원자들로부터 그 극단이 그 중간에 속한다는 것을 증명하지만 (그 중간이) 그 극단과 묶여지지 않는(ὁὐ συνηπτει, 69a18)추리가 (귀납인) 반면, (파라데이그마는 그 극단들과) 묶여지며 그리고 모든 것 각 각으로부터 증명하는 것이 아니기 때문이다(분석론후서, B(24), 69a16-a19)”

“73)그런데 증명(διὰ τοῦ δεκνίνου, 1356a35-36)또는 선명한 증명을 통한 것들 중, 변증법들 안에는 귀납과 [연역]추리와 선명한 [연역]추리가 있는 것처럼, 여기(수사학에서) 안에서도 그와같다. 예는 귀납[에 상응하는]반면 엔티메에마는 연역[에 상응하기] 때문이다. 엔티메에마는 수사학적인 추리인 반면, 파라데이그마는 수사학적인 귀납이라는 것은 매끈하다(수사학, A(2), 1356a35-1356b5)”

귀납은 각기 것들 모두로부터(ἐξ ἁπάντων, 69b19) 시작하는 반면 파라데이그마(예시)는 그렇지 않다는 것이다. 그러나 귀납이 그것으로부터 시작되는 각기 것들은 소크라테스와 같은 개별자라기 보다는 사람 등과 같은 예이도스라는 것은 아리스토텔레스의 예(例)에서 드러난다¹⁰⁶. 귀납과 예시(豫示)의 예(例)들을 보여 주는 다음 쪽은 귀납과 예시의 이러한 차이를 선

106 따라서 그 '개별자'들 모두가 나열(羅列)되는 것이 원리적으로는 가능하다. 왜냐하면 개별자로서의 문제의 그 예이도스(종)은 비록 그 예이도스에 속하는 소크라테스와 같은 개별자들은 수적으로 무한할 수 있을지라도, 구분되는 그 생물학적 종들은 그렇지 않기 때문이다.

귀납과 예시의 예들(개별자)에 속하는 보편자

명하게 보여준다.

로고스들	귀납의 예(例)들		예시의 예	③
	①중간있는	②중간 없는 ἀμέσου(분후, 68f30-31)		④
Δ			포오케인에 대한 테베인	
Γ	사람, 말, 노새.		테베인에 대한 아테네인	
			페이시스트라토스	
B	담즙없다		이웃에대한(πρός, 69b6)전쟁	
			테아게네스	
A	오래산다		나쁨	
			뒤오뇌시오스	

< 도식18: 귀납과 예시(例示) >

귀납 '①'의 경우, 극단-보편자- A는 중간 B에 속하고 중간 B는 극단 Γ에 속하며, 중간 없는 귀납 '②'의 경우 극단-보편자- A는 Γ에 속하는 반면, 예시의 경우, A는 B와 중간 Δ에 양자적으로 속하며, B는 Γ와 Δ에 양자적으로(ἀμφω, 분후, B(24), 69a15)속한다. 그래서 글꼴의 진함으로 표시된 그 중간(항)의 있고 없음은 예시와 귀납의 차이가 아니라는 것이 드러난다. 오히려 그 차이는, 152쪽 인용글월 '72'에서 말해졌듯이, 그 중간 항이 그 극

두 사람의 음절의 비유와 존재(부족): 예시(例示)는 귀납의 일 종인가?

(김 익성)

귀납과 예시의 예들(개별자)에 속하는 보편자

단과 묶어지느냐의 여부(興否)이다. 귀납은 묶어지지 않는(οὐ συνήπτει, 69a18) 반면 예시는 묶어지기 때문이다.

보편자의 있고 없음 역시 그 두 가지를 차이나게 하지 못한다¹⁰⁷. 각기 것들로부터 보편자어로 이어지는 추리가 귀납이며, 예시(例示)되는 것들에 역시 자신의 동일한 보편자(ὑπὸ τὸ αὐτὸ καθόλου, 수사학, A(2), 1357b35-3 6) 곧 ‘③이웃과의 전쟁은 나쁘다’ 또는 ‘④이 모든 예들은 보호자가 되기 위해 보호자로 자칭한다는 것’에 속하기 때문이며, 귀납과 예시는 각기 그 ‘개별자’들의 **같음**을 통해서 그 증명이 진행되기 때문이다¹⁰⁸.

“74)그런데 **같은** 것의 이론은 귀납적인(ἐπακτικοὺς, 108b8-9)로고스들에 대해 그리고 가정적인(ὑποθέσεως, b8)삼단논법에 대해 그리고 정의들의 방법(τὴν

107뿐만 아니라 감각적인 인식에 있어 ‘삼단논법(연역)’ 보다 더 인식(γνωριμώτερον, 토피카, A(12), 105a17)적이며 많은 자들에게 공통이라는 귀납의 특성도 귀납을 그 예시와 차이나게 하지 못할 것이다. 그 ‘삼단논법(연역)’에 상응하는 수사학적인 엔튀메아마와 그러한 특성에 있어 예시(例示)는 구분될 것이기 때문이다.

108 그러나 귀납의 경우 그 ‘개별자’들의 완전한 열거(列擧)가 원리적으로 가능한 반면 예시의 경우에는 그 ‘개별자’들 모두가 열거되지 않는다는 것은 이미 지적된 바와 같다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): 예시(例示)는 귀납의 일 종인가?

예시되는 것들 - 서로 관계 맺고 있는 것들

ἀπόδοσιν τῶν ὁρισμῶν, b9)에 대해 쓸모 있다. 귀납적인 로고스에 대해 쓸모 있다. 각기 것의 측면에서 같은 것들의 경우에(καθ' ἕκαστα ἐπὶ τῶν ὁμοίων, b10)귀납에 의해 보편자를 이끌어(ἐπάγειν¹⁰⁹), 108b11)어내기 때문이다. 같은 것들을 보지 않고서는 (보편자를) 이끌어 내기 쉽지 않으므로 그렇다. (토피카, A(18), 108b7-b12)".

"75)그런데 그 세 번째 것 (극단)과 **같음**을 통해서(διὰ τοῦ ὁμοίου, 68b3 9)그 극단이 그 중간에 속한다는 것이 보여질 때 마다, **예**(παράδειγμα, b38)가 있다(분석론전서, B(24), 68b38-b39)".

5-1-2)예시(例示)되는 것들

이제 서로 **같은** 것들인 예시(例示)되는 예(例)들은 서로에 **대해** 있는 것들 곧 서로 관계를 맺고 있는 것들이다(26쪽).

76)**같음**(τὴν ὁμοιότητα, 108a17)은 ㉠**헤태론한 류들 안의 것들**의 경우에 조사되어야 한다. 헤태론한 어떤 것에 **대한** 헤태론한 어떤 것이듯이 그렇게 알려진 것에 대한 알려진 것처럼(ὡς.....οὕτως, a8).....그리고 만약 동일한 것이 각기 모든 어떤 것에 속한다면 ㉡**동일한 류 안에 있는 것들**도 조사해야 한다. 예를들어 사람에 그리고 말에 그리고 개에(속하는 동일한 것)처럼. 이것들에 동일한 어떤 것이 속하는 한 그 동일한 것에 의해 **같은** 것들이기 때문이다 (108a7-a17)"

"77)그런데 전체에 대한 부분으로도, 부분에 대한 전체로도, 전체에 대한 전체로도, 있는 것이 아니라, ㉢**양자적으로 동일한 류에 있**(ἢ, 1357b29)지만 헤태론한 것이 헤태론한 것 보다 더 인식(γνωριμώτερον, b29-b30)때 마다, 부분에 **대한** 부분으로, **같은 것에 대한 같은 것**으로(ὁμοιον πρὸς ὁμοιον, b28-29)파라데이그마는 있다(수사학, A(2), 1357b26-29)"

그런데, 위 인용글월들에서 보여지듯이, 예시되는 것들은 **같은** 것들 중에서

109 폴리티코스 편 278a5의 ἐπάγειν(논자7, 3쪽)과 그 철자가 정확히 일치한다.

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): 예시(例示)는 귀납의 일 종인가?

(김 익성)

예시되는 것들 - 서로 관계 맺고 있는 것들

도 ㉠혜태론한 류들 안의 **같은** 것들이 아니라, ㉡동일한 류 안의 같은 것들이다. 그래야 같은 그것들을 통해서 ‘보편자’를 이끌어(επάγειν¹¹⁰), 토피카, A(17), 108b11)낼 수 있을 것이기 때문이다. 귀납처럼 말이다. 나아가서 예시되는 것들은 그 류(전체)의 부분들로서의 서로에 **대해**(155쪽) **있는** 것들이지, 그 전체에 대해 있는 부분(것)들이 아니다¹¹¹). 이렇게 서로에 대해 있는-서로와 관계 맺고 있는- 것들은, 곧 예시되고 있는 것들은 아래 구문(句文)들의 ‘.....’에 놓인다.

아리스토텔레스

- ㉠ ‘ὡς.....ἔχει, οὕτως.....(토피카, A(17), 18), 108a8, 108b13,이듯이, 그렇게.....)’
- ㉡ ‘ὅσα ἔχει ὡς.....πρὸς.....(형이상학, Δ(16), 1016b34-35,에 대한.....은 같은 상태, 17쪽)’

플라톤

- ㉢ ‘ὅτι περ πρὸς....., τοῦτο πρὸς.....(티마이오스, 29c3; 18쪽.....에 대한 이것은.....)’
- ㉣ ‘ὅτι περ.....πρὸς....., τοῦτο.....πρὸς.....(티마이오스, 32a1-2; 18쪽,에 대한.....인 이것은.....
.....대한.....)’
- ㉤ ‘ὅτι.....πρὸς.....,πρὸς.....(국가, 534a3-4,에 대한 이것은에 대한)’

110 폴리ტი코스 편 278a5의 ‘επάγειν’과 그 철자가 정확히 일치한다.

111 그러나 예시되는 것들이 맺고 있는 관계(대해 있음)가 모든 관계는 아니다. 위 인용글월 ‘76)’에서 보여지듯이, 혜태론한 류 안의 것들 역시 같은 것들이며 그리고 서로에 관계 맺고 있는 것들이기 때문이다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): 예시(例示)는 귀납의 일 종인가?

귀납과 예시의 예들은 유비적인 것들이다

‘.....’에 놓여지는 같은 이것들은 유비적인(ἀναλογίαν¹¹²), 형., 1016b34; 티., 29c2; 국가, 534a 6) 것들이라는 것을 나는 이미 지적했다.

그런데 나아가서 아리스토텔레스에 따르면 (유비적인) 이것들은 귀납과 예시 안에서 그 전제(들 중의 하나)로서 주어지는 것이었다. 그렇다면 귀납적인 전제로서의 예(例)들이라는 이러한 설명이 플라톤의 예(例)들에게도 적용될 수 있을까? 다행하게도, 이미 23-24쪽에 지적됐듯이, 플라톤의 폴리튀코스 편 의 음절의 ‘비유’에서 주어지는 예들(τὰ παραδείγματα, 278d4, 例)의 예(例)에 관한 설명은 아리스토텔레스의 예(例)에 관한 설명과 같은 맥락에서 있다. 둘 다 인식의 측면에서 먼저일 뿐만 아니라 더 잘 인식되는 것을 예(例)라고 하면서, 이러한 예시(例示)를 하나의 ‘증명’이라고 하기 때문이다¹¹³. 두 사람 모두 그 파라데이그마(예, 例)의 감각적인 측면의 인식을 우

112 ‘ἀναλογία’의 ‘λόγια’의 ‘뜻(의미)’이 무엇인가는 본 맥락에서 그렇게 중요하지는 않다. 왜냐하면 ‘ἀναλογία’에 의해서 예시되는 것들은 같은 것들이라는 것을 본 맥락은 문제 삼기 때문이다.

113 그렇다고 이 두 사람의 인식 방법이 모두 동일하다는 것은 아니다. 비록 소크레스적인 산파술(ἡ μαιευτικὴ τέχνη, 플라톤, 테아이테토스, 210b8)과 파이돈 편에 나오는 가정(ἰποθέμενος, 파이돈, 100a3, 100b5, 107b5)의 방법과 그리고 소피스테스와 폴리튀코스 편 의 나눔에 의한 정의 방법 등, 플라톤

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): 예시(例示)는 귀납의 일 종인가?

(김 익성)

예시(例示)는 하나의 증명 방법이다

선적으로 고려하고 있으므로 그렇다.

“78)예들(παράδειγμασι, 277d1)을 사용하지 않고 보다 더 큰 어떤 것을 충분히 증명(εὐδείκνυσθαι, d2)한다는 것은 아주 고통스럽네.(플라톤, 정치가, 278d1-d2)..... 68-2)예 그것은(τὸ παράδειγμα αὐτὸ, 277d9-10)다시 예를 필요로 하네.....그 양자(아는 음절과 모르는 음절) 안에 있는 동일한 같음과 자연(τὴν αὐτὴν ὁμοιότητα καὶ φύσιν, b1-2)을 분명하게 보여주는 것일세. [바로] 그렇게 보여지게 되면 인식된 (요소)들은 예들(τὰ παραδείγματα, 278b4)되네(플라톤, 정치가, 277d9-278b4)”

“79)양자적으로 동일한 류에 속(ἦ, 1357b29)하지만 헤태론한 것이 헤태론한 것 보다 더 인식(γνωριμώτερον, b29-b30)때 마다, 부분에 대한 부분으로, 같은 것에 대한 같은 것으로(ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, b28-29)파라데이그마(예, 例)는 있다(아리스토텔레스, 수사학, A(2), 1537b28-b30).....68-4)증명을 통해서 믿음들을(τὰς πίστεις, b5, 설득하는)만드는 모든 자들은 파라데이그마들 또는 엔튀메에마들을 통해서 말하는 자들이다(아리스토텔레스, 수사학, A(2), 1536b 5-b7)”.

역시 앞에 이르는 방법들을 그 논구(論究)대상으로 삼긴 했어도, 이러한 그의 방법(μέθοδος, 소피스테스, 219a1)들은 아리스토텔레스의 분석론 전·후서와 토피카와 그리고 수사학의 논구 대상인 그 방법(μέθοδος, 분석론전서, A(31), 46a32; 토피카, A(1), 100a18)들과 ‘증명’(δεικνύμι, 수사학, A(2), 1356a3 5-36)그것들이 아니기 때문이다. 헤에겔의 용어를 사용하자면, 아마 그 단초(Der Anfing)는 플라톤이 아리스토텔레스에게 제공했을 것이다. 그러나 후자는 전자의 내용을 변증적으로 지양해(aufheben, 止揚)버리므로 그렇다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): 예시(例示)는 귀납의 일 종인가?

예시(例示)는 하나의 증명 방법이다

이러한 증명으로서의 예시(例示)과정에서 주어지는, 그리고 부사(副詞) 'οἷον'다음에 놓여지는 것들 중의 하나가 철자와 몸의 요소와 다섯 가지 큰 류(플라톤) 그리고 음절과 삶과 범주들(아리스토텔레스)이다(30쪽).

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): 예시(例示)는 귀납의 일 종인가?

(김 익성)

부록 2

5-2) 'πρὸς τι'의 'τι'의 'πρὸς'는 의존(dependent, 依存)을 뜻하는가?

유비적으로 하나인 그러한 예(例)들은 서로 공존하면서 하나인 그것에 '의존'하는 것들이라고 말하면서(55, 62, 102쪽), 나는 예들의 그 유비(類比)를 일 종의 관계(πρὸς ὃ ἔστιν, 시학, Σ(21), 1457a20)로 여겨왔다(13-14, 68 쪽). 그렇다면, 그 관계 역시 5-2-3) '공존'과 5-2-4) '의존'으로 해석되어야 할 것이고, 물론 '공존'의 '존(存)'과 '의존'의 '존(存)' 역시 5-2-2) 존재(τὸ ὄν, 存在, 있는 것)를 뜻해야 할 것이다. 그러나 'πρὸς τι'(관계, 어떤 것에 대함) 'τι'의 그 'πρὸς'[대함, 관(關)]가 'ὄν'일 수 있는가? 오히려 본디 'πρὸς'는 단순한 '관-關(련-聯)'을 뜻해야 하는 것이 아닌가¹¹⁴⁾?

아리스토텔레스에 따르면, 비록 우시아(οὐσία¹¹⁵⁾)는 아닐지라도, 관계 그

114 의존으로 여기는 Mr. Mure(Aristotle, p.57)를 비판하면서, 콘퍼드는 다 음처럼 말한다.

“플라톤은 **자-존적**인 그리고 **의존적**인 또는 부가적인(self-subsistent and dependent or adjectival) 있는 것에 관해 이야기하고 있지 않다. 플라톤과 아리스토텔레스 양자에 있어서의 τὸ πρὸς τι는 ‘**관련되는**’(relative)을 뜻하지, ‘**의존적**인’ 또는 ‘**부가적**인’ 또는 ‘**우연적**인’을 뜻하지 않는다. 이 오해는 소피스테스의 이 부분에서 플로티누스에 의해 제안된 일련의 [논의에] 근거하여 실제성의 전개를 발견하려는 시도들과 연결된다[콘퍼드, 1979(1935)]”

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): 'πρὸς'는 '공존'과 '의존'인가?

관계의 정의들(아리스토텔레스)

것은 자체적으로 있는-자체적인- 것들, 곧 범주들 중의 하나이다. 그러나 다른 범주-있음과는 달리, 관계 범주는 헤태론한 것들의 또는 헤태론한 것에 대한 있음이다. 습성과 경향(διάθεσις, 범., 7, 6b2-3)과 감각과 앎(156쪽)과 위치(θέσις, 6b3)등은 헤태론한 것의(또는 보다) 있음인 반면 크기와 같음(τὸ ὅμοιον, 6b9; ὁμοιότης, 형., Δ(15), 1021b8)등은 헤태론한 것에 대해 있음

115 ‘πρὸς τι’는 어떤 우시아(τόδε τι, οὐσία)도 아니다. 그러나 관계를 우시아와 구분하는 것은 아주 고통스러운(πάνυ χαλεπῶν, 범., 8a29-30)일이거나와 불 가능한 일일 수도 있다. 바로 이러한 곤란(困難)한 맥락에서 아리스토텔레스는 아래 정의 ‘1)’과는 다른 정의 ‘2)’를 말한다.

- 정의: 1-1)관계는 헤태론한 것들의 있음이다.
" : 1-2)관계는 헤태론한 것에 대한 있음이다
" : 2)어떤 것에 대한 것들은 그 있음이 그 무엇에 대함(πρὸς)과 어떻게든 동일한 상태인 그러한 것들에 대한 어떤 것이라고 말해진다.

“80)만약 주어졌던 관계들의 정의[‘1-1)’과 ‘1-2)’]로 만족한다면 어떤 실체도 관계가 아니라고 말해진다는 것을 보여주는 것은 아주 고통스럽거나 불 가능하다. 그런데 만족해 하지 않다면 그러나 관계(어떤 것에 대한 것)들은 그 있음이 어떻게든 관계(그것에 대함, 대한 것)와 동일한 상태인 그것들에 대한 어떤 것이라고 아파 말해질 수 있을 것이다(ἀλλ’ ἔστι τὰ πρὸς τι οἷς τὸ εἶναι ταῦτόν ἐστι τῷ πρὸς τί πως ἔχειν, ἴσως ἂν ῥηφείη τι πρὸς αὐτά¹⁾, 범., 8a33)”

지금 나는 일단 단지 그에 관한 정의(ὁρισμός, 8a29)만을 기술(記述)한다.

이다¹¹⁶).

그런데 유비적으로 하나되는 예(例)들이 바로 이러한 같음의 관계-해태론한 예와 **같은** 관계-를 맺는 것들이라는 것은 본 논문의 출발 점이었다(27~28쪽). 이제 여기에서는 그러한 같은 관계가, 그리고 그 관계를 맺고 있는 예들이, 5-2-2)있다는 것이, 그것도 5-2-3)서로 함께 있을 뿐만 아니라 5-2-4)어떤 하나(우시아)에 대해-의존 해- 있다는 것이, 보여질 것이다. 그러나 이 보다 먼저 5-2-1)'하나'와 '있는 것'이 지시되는 상태가 먼저 확인되어야 한다.

116 나아가서 형이상학 델타 편에서는 1)여러 조각에 대한 여러 배, 2)초과되는 것에 대한 초과하는 것, 1-2)똑 같은 것과 같은 것과 동일한 것(τὸ ἴσον καὶ ὅμοιον καὶ ταῦτό, 형., Δ(17), 1021a9-10), 3)겪는 것 대한 행하는 것, 4)측정적인 것과 아는 것과 생각적인 것에 **대한 것** 등 네 가지로 관계(어떤 것에 대함) 그 자체가 말해진다. 그런데 이 네 가지 중 '1)'과 '2)'와 '1-2)'는 모두 수적인 속성(πάθη, 1021a9)들이다. 그러나 '1)'과 '2)'와는 다른 길에서 '1-2)'는 수적인 것들이다. 똑 같은 것과 **같은 것**과 동일한 것은 알론한 길에서, 곧 모두 하나라고 말해지는 것에 의해서, 수적인 것들이기 때문이다(1021a9-a11).

있는 것과 하나는 그 지시 방식에 있어 동일하다(플라톤·아리스토텔레스)

5-2-1) 'τὸ ὄν'과 'τὸ εἶναι'은 그 가리켜지는 그 방식에 있어 동일하다.

'τὸ ὄν'과 'τὸ εἶναι'은 그 가리켜지는 방식이 동일하다는 것이 지적(指摘)되어야 한다. 비록 'τὸ ὄν'이 'τὸ εἶναι'은 아니며, 'τὸ εἶναι'은 'τὸ ὄν'이 아니기는 해도 말이다. 이 로고스는 플라톤·아리스토텔레스 모두에 적용된다.

“81)만약 어떤 보편자도 우시아일 수 없다면, 우시아와 있는 것에 관한 우리의 논의에서 말해졌던 것처럼, 이 (있는) 그것은, 하나와 마찬가지로(ὡς, 1053b18), 여럿과 떨어져(παρὰ, b18)있을 수 있는 어떤 것 우시아가 아니라-공통이기 때문에-, 단지 속성(κατηγορημα, b19)일 뿐이라면, **하나는** 그러한 것으로서의 **우시아**가 아님은 분명하다. 왜냐하면 하나와 **있는 것은** 모든 것 중에서도 가장 보편적인 속성이기 때문이다(아리스토텔레스, 형., I(2), 1053b16-21)

“82)있는 것을 지시하든, 하나를 지시하든, 어떠한 것의 그 지시는 차이나지 않는다. 비록 **동일한것**이 아니라 알론한 것이라 하더라도 하나는 어떻게 보면 있는 것이요, 있는 것은 어떻게 보면 하나이므로, 있는 것과 하나는 짝이기 때문이다(διαφέρει δ' οὐθεν τὴν τοῦ ὄντος ἀναγωγὴν πρὸς τὸ ὄν ἢ πρὸς τὸ εἶναι γίνεσθαι. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταῦτόν ἄλλο δ' ἐστίν, ἀντιστρέφει γὰρ τὸ τε γὰρ εἶναι καὶ ὄν πως, τὸ τε ὄν εἶναι. 아리스토텔레스, 형., K(3), 1061a15-18)”

“83)범주들에 똑 같이 상응하나(καὶ) 어떤 범주들 안에도 있지 않다는-예를들어 있는 무엇 또는 질 안에 있는 것이 아니라, **있는 것은** (범주들과) 같은 상태(ἔχει, a16)이듯 **하나**도(그러하다는)-것, 그리고 있음(τὸ εἶναι, b17)은 무엇 또는 질 또는 량에 나란한(παρὰ, b18)어떤 것이 아니듯이, 사람 하나는 헤태론한 어떤 속성이 사람에 덧붙여진 것이 아니라는 것, 그리고 하나에 있음은 각기 것에 있음 이라는 것으로부터(πως, 1054a13, 978), **하나와 있는 것** (τὸ ὄν, b13)은 **어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다**는 점이 분명해진다(아리스토텔레스, 형., I(2), 1054a13-19, 978)”

“84)만약 '하나 있는'의 '있다'와 '있는 하나'의 '하나'가 말하여진다면, '우시아'와 '하나'는 동일한 것이 아닐세. εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνός ὄντος λέγεται καὶ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος ἑνός, ἔστι δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἢ τε οὐσία καὶ τὸ εἶναι(플라톤, 파르메니데스, 142d1-2; 파르메니데스편 237d1-d9 참조)”

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): 'πρὸς'는 '공존'과 '의존'인가?

(김익성)

있는 것과 하나는 그 지시 방식에 있어 동일하다(플라톤·아리스토텔레스)

그러나 그 자체 동일한 것이 아님에도 불구하고, 하나는 있는 것과, 있는 것은 하나와 그 가리켜짐에 있어서 동일하다는 것을 플라톤·아리스토텔레스 모두는 인정한다. 플라톤의 경우에는, 분리된 에이도스로서의 'τὸ ὄν'과 'τὸ εἶναι'은, 'τὸ ὄν εἶναι'의 성립 가능성으로 볼 때, 그 자체 동일한 것은 아니나, '가리킴'의 측면에서는 동일하다. “ '것'(τὸ τι, , 소, 237d9)은 '하나'를 가리킵니다(σημαίνειν, 237d9)”라고 말하는 테아이테토스를, “ '것'(τὸ τι, 237d1)은 '있는'(ἔστι)과 끊어질 수 없다네(53쪽) ” 라고 말하면서 인정하는 파르메니데아스의 입을 통해서, 그는 '있는 것'은 늘 '하나'를 '가리킨다'고 말하기 때문이다. 반면, 아리스토텔레스의 경우에는, 비록 그 자체가 동일하지는 않더라도¹¹⁷⁾, 지시(指示)되는 그 방식이 동일하다는 점에서, 그리고 지시되는 것과 그 자신의 상태가 같다(ὁμοίως ἔχει, 1054a16, 978)는 점에서, 'τὸ ὄν'과 'τὸ εἶναι'은 동일하다. 아리스토텔레스는 그 '가리킴'을 '지시 되는(ἡ ἀναγωγὴ γίνεται(1601a11, 指示)길(πῶς, 1054a13, 978, 방식)'이라고 부연(附椽)하여 설명하고 있기 때문이다.

117하나는 그 자체 우선적으로 수이다. 그러나 수로서의 하나는 'τὸ ὄν'그것이 아니다. 뿐만 아니라, 하나 뿐만 아니라 여럿도 있다(τὸ ὄν). 하나 뿐 아니라 여럿도 있다는 것은 플라톤·아리스토텔레스에게 공통이다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): 'πρὸς'는 '공존'과 '의존'인가?

있는 것과 하나는 그 지시 방식에 있어 동일하다(플라톤·아리스토텔레스)

따라서 ‘ὄν’과 ‘εἶναι’은 가리켜지는 그 방식에 있어서는 동일하다. 비록 그 자체에 있어서는 동일하지 않지만 말이다.

5-2-2) ‘πρὸς τι’의 ‘τι’의 ‘πρὸς’와 ‘τὸ εἶναι’는 동일한 상태이다

둘째, ‘πρὸς τι’의 ‘τι’의 ‘πρὸς’와 ‘τὸ εἶναι’는 동일한 상태라는 것이 지적되어야 한다. 관계 맺는 것들의 ‘있음’은 그 ‘관계’와 동일하다는 것이다. 이것은 관계에 관한 그의 아래 정의(아리스토텔레스)에서 분명해진다¹¹⁸).

“85)어떤 것이든 자체적인 **관계**라고 말해지는 (ὅσα καθ’ πρὸς τι λέγεται, 142a28)그러한 모든 것들의 경우 그 **있음**은 그 관계와 어떻게든 동일한 상태이다(πᾶσι γὰρ τοῖς τοιοῦτοις ταῦτον τὸ εἶναι τῷ πρὸς τι πας ἔχειν, 토파카, Z(8), a28-29)—모든 **관계(어떤 것에 대함)**의 **우시아**는 **헤테론에 대함**이다. **관계(무엇에 대함)**가 어떻게든 지니는 바로 **관계(어떤 것에 대함)**들의 그 있음은 각기 것과 동일하기 때문이다. (παντὸς γὰρ τοῦ πρὸς τι ἡ οὐσία πρὸς ἕτερον, ἐπειδὴ ταῦτον ἦν ἕκαστω τῶν πρὸς τι τὸ εἶναι ὅπερ τὸ πρὸς τί πας ἔχειν. 146b3-4)[토파카, Z(8), 146a36-b4] — 86) **관계(어떤 것에 대한 것)**들은 그 **있음**이 어떻게든 **관계(그것에 대함, 대한 것)**와 동일한 상태인 그것들에 대한 어떤 것이라고 아마 말해질 수 있을 것이다(ἀλλ’ ἔστι τὰ πρὸς τι οἷς τὸ εἶναι ταῦτον ἔστι τῷ πρὸς τί πας ἔχειν, ἴσως ἂν ῥηθῆι τι πρὸς αὐτά, 범., 7, 8a33)”.

‘πρὸς τι’의 ‘τι’의 ‘εἶναι’는 그 ‘πρὸς’와 동일하다는 것이다. 그런데, 이러한 ‘τι’

118 그리고 그는 이러한 정의에 근거해서 제 2 우시아로부터 관계를 분리시킨다(155쪽)

있는 것과 하나는 그 지시 방식에 있어 동일하다(플라톤·아리스토텔레스)

는 101쪽 도식 '11'의 'τὸ ἕτερον'이었으며, 그리고 이 'ἕτερον τι'은 'τὸ ὄντα'의 두 구분 중의 하나였을 뿐아니라(100쪽), 'τι'의 'ἕτερον'은 'τὸ ὄν'의 이름이 적용되는 네 가지 큰 류 중의 하나였다(플라톤, 57쪽). 그렇다면, 플라톤의 경우에도, 'πρὸς τι'의 'τι'의 'πρὸς'는 'τι'의 '있음'을 가리킨다. 이것은 카르미데스(168b5-d2)와 국가(438a7-439a3)편에서 확인된다. 더 큰 것과 더 적은 것의 그 있음(우시아)을 통해서 헤테론한 이 'τι'들이 서로에 대해(πρὸς) 있기 때문이다.

“87)자 그렇다면 [우리가 말하는] 그러한 얇은 어떤 것의 얇이며 그리고 그러한 어떤 것을 지니는 힘이 [그 얇에는 있]네. 따라서 어떤 것의(얇)이네. 그렇지 않은가? - 물론 - 그리고 더 큰 것은 그러한 어떤 것을 지니는 힘이 있다고 우리는 말하기 때문에, 따라서 어떤 것의(보다) 더 큰 것일세? - 지니기 때문입니다(168b1-b7).....그렇다면 그리고 만약 알론한 배들과 자기자신의(보다) 배인 어떤 것이(τι διπλάσιον, 168c4)라면, 아마 자기 자신의(보다) 그리고 알론한 반들의(보다) 반일 것일세. 배 또는 반은 어떻게든 알론한 것의(보다) (배 또는 반)이기 때문일세. [그렇지 않겠나]? - 진실입니다. - 자신의(αὐτοῦ, c9, 보다) 더 많고 그리고 더 적을 것이고, 그리고 더 무거운 것이며 그리고 더 가벼울 것이고, 더 늙을 것이며 그리고 더 젊을 것이고, 알론한 모든 것들도 그와 같을 것일세. 자기 자신의 힘을 자기 자신에 대해(πρὸς ἑαυτὸ, 168d1) 지닌다면 말일세. 그것의 뒤나뒤스(힘)가 그것에 대해 있는 저 우시아를 지니기 때문이 아닌가(οὐ καὶ ἐκεῖνη ἕξει τὴν οὐσίαν, πρὸς ἣν ἡ δύναμις αὐτοῦ ἦν; 카르미데스, 168c42-d3)?

“88)그리고 더 많은 것들은 더 적은 것들에 대해서(τὰ πλείω δὴ πρὸς τὰ ἐλάττω, 438c1)그리고 배인 것들은 반인 것들에 대해서 그리고 모든 그러한 것들, 그리고 더 무거운 것들은 더 가벼운 것들에 대해서 그리고 더 빠른 것들은 더 느린 것들에 대해서, 그리고 나아가서 뜨거운 것은 차가운 것에 대해서 그리고 모든 (그러한) 것들은 (모든) 그러한 것들과 그렇게 같은 상태이겠지(πάντα τὰ τούτοις ὅμοια ἄρ' οὐχ οὕτως ἔχωι, c4)? - 물론입니다(국가, Δ,

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): 'πρὸς'는 '공존'과 '의존'인가?

관계 맺고 있는 것들은 함께 있다(플라톤·아리스토텔레스)

438c1-5”

그리고 이러한 관계와 있음의 동일성은 그 에이도스를 나누어지니고 있는
헤테론한 각기 모든 것들 사이에서 성립한다.

“89)그러나 그렇지만 그렇게 있는 모든 것들 중에서, 어떠한 어떤 것의
어떠한 어떤 것이 있고, 단지 자체인 것 각 각의 자체인 것들 각 각이 있다
고 나에게는 여겨져 왔네(...ὅσα γ'έστι τοιαῦτα ὅλα εἶναι του, τὰ μὲν ποιά ἄττα
ποιοῦ τινός ἐστι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὰ αὐτὰ ἕκαστα **αὐτοῦ ἑκάστου** μόνου, 국가, 43
8a7-b2)”

따라서 ‘πρὸς τι’의 ‘τι’의 ‘πρὸς’는, 두 사람의 경우, ‘ὄν’과 동일한 상태라는
것이 선포해진다.

5-2-3) ‘πρὸς τι’의 ‘τι’는 헤테론한 ‘τι’와 공존(共存)한다

세계, 그런데 ‘πρὸς τι’의 이러한 ‘τι’는 헤테론한 ‘τι’와 공존(共存)한다.
왜냐하면 자신과 관계를 맺는 알론한-다른- 헤테론한 짝은 다른 헤테론한
짝과 함께 존재하기 때문이다. 예를들어 주인은 자신의 짝(ἀντιστρέφοντα,
범., 7, 6b28)인 노예와 함께(ἅμα, 7b15)있으며, 큰 것은 자신의 짝인 적은
것과 함께 있다¹¹⁹⁾. 나아가서 그 존재(τὸ ὄν)에 있어 동시적일 뿐만 아니라,

119 그러나 ‘의’ 관계인 경우, 그 짝이 없어도 존재한다. 앞 또는 감각의 대

관계 맺고 있는 것들은 함께 있다(플라톤·아리스토텔레스)

그 인식에 있어서도 관계 짝은 어느 한 쪽 없이는 인식되지 않는다. 따라서 비록 모든 관계 짝이 그러하지는 않지만, 반대(ἐναντιότης, 6b15) 짝인 한, 공존한다-함께 동시에 있다(아리스토텔레스).

이제, 있는 것의 이름이 적용되는 네 가지 큰 류, 곧 움직임과 정지 그리고 헤태론과 동일은 가장 크게 반대(ἐναντιώτατα, 소., 250a8; ἐναντία, 파., 146d6; 57쪽)되는 것들의 이름이다(플라톤). 그래서 만약 아리스토텔레스의 설명이 플라톤의 여기에 적용될 수 있다면, 가장 커다란 그 네 가지 류는 함께 또는 동시에 존재할 것이다. 마찬가지로 자신들 만큼이나 커다란 류인 존재(ὄν)를 나누어 지님을 통해서(διὰ τὸ μετέχειν, 256a1; 58쪽)비로서 그 네 가지 류는 존재할 것이기 때문이며, 있는 것(예를들어 큰 것)은 있지 않는 것(예를들어 크지 않는 것 - 작은 것 또는 같은 것)과 함께 인식되기 때문이다.

“90)있지 않는 것을 말할 때 우리는 있는 것과의 반대(ἐναντίον, 257b3)되는 어떤 것을 말하는 것이 아니라, 단지 (있는 것과) 헤태론한 것을 말하는 것처럼 여겨지네(소., 257b3-4; 129쪽)”

“91)그런데 크지 않다 또는 작지 않다 또는 알론한 이러한 어떤 것들이 (아니다)라고 어떤 자가 말한다면, 따라서 각기 것의 경우에 있지 않[아닌] 것은 헤태론한 어떤 것을 말하는 무엇이라는 것은 분명한가?(τί, ἄρα ἐφ' ἐκάστου ἂν δηλοῖ ὅτι ἕτερόν τι λέγει τὸ μὴ ὄν, 160c2-4) - 물론입니다 - 그렇다면 그리고 이제, 하나가 만약 있지 않다면이라고 말할 때 마다, 말하는 그

상은 앞 또는 감각이 없어도 존재하기 때문이다(범., 7, 7b23), 8b3-4).

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): 'πρός'는 '공존'과 '의존'인가?

관계 맺고 있는 것들은 함께 인식된다(플라톤·아리스토텔레스)

자는 있지 않는 것은 알론한 것들의 헤테론(οτι ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ ὄν, 160c5-6)을 말한다는 것이 분명하다는 것을 우리는 보지? - 봅시다(ἴσμεν, 160c6) - 따라서, 있음 또는 있지 않음을 그것에 덧붙이는 하나를 말할 때마다, 인식되는 어떤 것을 첫 번째로(πρῶτον.....γνωστίον, c7) 말하며, 이와 더불어 알론한 것들의 헤테론한 것을 말하네. 우리가 있지 않음이라고 말하는 그 무엇 그리고 알론한 것들의 차이(διάφορον, d2)는 덜 인식되는 어떤 것이 아니기 때문일세. 그렇지 않은가? - 필연(φά, 160c2-d2)".

나아가서, 소피스테스 편 의 커다란 그 네 가지 류들을 포함한 중·류들을 나누어 지님(μεταλαμβάνειν, φά, 131a5)에 관해 말하는 파르메니데스 편 의 후 반부에 나타나는 여러 에이도스(종)들은 곧 같음과 같지 않음, 똑 같음과 똑 같지 않음, 큼과 적음, 동일과 헤테론, 움직임과 정지, 하나와 여럿, 됨과 사라짐, 전체와 부분, 그리고 한계와 한계 없음 등은 모두 반대 속성들(ἐναντία πάθη, 129c3, 158e6)이다. 바로 이러한 에이도스들은 있음(과 있지 않음)을 나누어 지니므로서 서로에 대해 **있(고 있지 않다)**¹²⁰는 것을 보여주는 그 후반 부는 다음 쪽처럼 끝나면서, 그 파르메니데스 편이 닫혀진다.

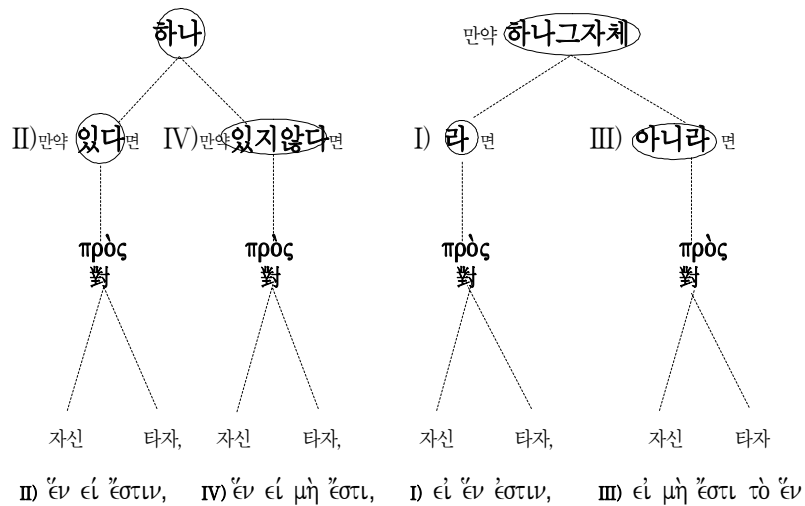
“92)그렇다면 마찬가지로 이렇게 말해 보세. 하나가 있든 있지않든, 그

120각기 것이 있고 있지 않다는 것은 ‘모순’이다. 그러나 소피스테스 편(257b3-4; 129쪽)과 마찬가지로 파르메니데스 편(160c5-6)에서도 ‘있지 않는 것은 있는 것과 반대가 아니라 그것에 헤테론한 것일 뿐이다’고 말해짐을 통해서, 그 모순이 해소(解消)된다.

관계 맺고 있는 것들은 함께 인식된다(플라톤·아리스토텔레스)

(하나)와 그리고 (그 하나와) 알론한 것은 자신들에 대해 그리고 서로에 대해(πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα, 166c4) 모든 길로 [그렇게] 있고 있지 않으며, 나타나며 나타나지 않는다는 것. - 가장 진실하십니다(165c2-5)”

따라서 파르메니데스 편의 그 후 반부는 ‘πρὸς τι’(관계, 대해 있음)의 ‘τι’가 다른 헤태론한 ‘τι’와 함께 있다는 것을, 뿐만 아니라 ‘τι’의 그 ‘πρὸς’는 아래 네 가지로 구분되는 영역의 것이라는 것을 선명하게 확인해 준다.



< 도식 19-1: 관계의 구분되는 영역들 >

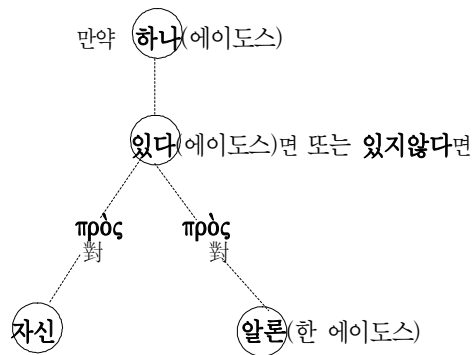
이제, 있음 에이도스를 통해서 알론한 에이도스들이 서로에 함께 대해-

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): ‘πρὸς’는 ‘공존’과 ‘의존’인가?

관계 맺고 있는 것들은 하나인 것에 의존한다

관계맺고- 있거나 있지 않는 것이 더 구체적으로 보여지기 위해, 위 그림의 ‘ II ’와 ‘ IV ’는 아래의 하나로 다시 합쳐져 그려 질 수 있으리라.



< 도식 19-2: 에이도스들 사이의 ‘πρὸς’ >

그렇다면, 관계 맺고 있는 반대 ‘τι’(term, entity, 項)들은 서로 공존(共存)한다는 아리스토텔레스의 설명은 소피스테스 편과 파르메니데스 편 안에서 관계 맺고 있다고 말해지는 헤태론한 ‘τι’들에도 적용될 수 있으리라. 이미 여러 번 언급된 것처럼, 움직임과 정지 그리고 동일과 헤태론은 모두 각 각 서로에 반대인 것들이며, 그리고 그것들은 있는 것의 ‘이데아’를 나누어 지남을 통해서 비로소 ‘존재’하는 것이기 때문이다.

5-2-4) ‘πρὸς τι’의 ‘τι’는 헤태론한 하나에 ‘의존’(依存)한다

두 사람의 음절의 비유와 존재(부족): ‘πρὸς’는 ‘공존’과 ‘의존’인가?

(김 익성)

(제 2) 우시아와 관계

‘πρὸς τι’의 ‘τι’의 ‘εἶναι’는 그 ‘τι’의 ‘πρὸς’와 동일하다는 것이 ‘5-2-2’)에 서(146, 150쪽)에서 말해졌다. 그러나, 이어지는 그 맥락에 따르면, “ἐτέρων εἶναι(범., 7, 6a36-37, **헤테론한 것의 있음**)은, 예를들어 어떤 **것의** 머리 ‘있 음’은, 그 ‘관계’와 동일하지 않다. 그래서 145 쪽의 각주 96번에서 말해진 정의 ‘1’)은 그 관계와 제 2 우시아를 구분하지 못한다¹²¹⁾. 왜냐하면 자신들 의 ‘있음’과 그 ‘πρὸς(대함, 관계)’가 동일한 ‘πρὸς τι’의 ‘τι’들은 정의적으로 (ὡρισμένως, 8a36) 보여지는 관계의 그 에이도스와 더불어 보여-알려-지지만, 자신들의 ‘있음’과 **πρὸς**가 동일하지 못한 ‘헤테론한 것들의’의 ‘τι’들은, 그렇기 때문에, 정의적으로 보여-알려-지지 않는다. 그러나 정의적인 앎은 아니다. 그래서 우시아들은 정의를 통해 알려지는 것이기 때문이다. 따라서, 정의 ‘2’)에 근거해야, 관계들은 제 2 우시아가 아니라는 것이 밝혀진다.

“93)우시아들일 그러한 **것들의** 머리와 손과 그 각 각은, 그것에 대해 있다고 말해지는 것[처럼], 정의적으로 보아 알아진다는 것은 필연이 아니다. 이 머리가 어떤 **것의** 머리인지 또는 이 손이 어떤 **것의** 손인지가 정의적으로 보아 알아지는 것이 아니기 때문이다. 따라서 관계들의 그(우시아)들은 아닐 것이다. 그런데 관계들의 그(우시아)들이 아니라면, 어떤 우시아도 관계들이 아니라고 말하는 것은 진실이다.(범., 7, 8b15-8b21)”

121)그러나 예를들어 사람인 것(제 1 우시아)은 어떤 **것의** 사람인 것도 아닐 것이므로, 제 1 우시아(실체)로부터 그 관계를 구분시키기는 한다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재(부족): ‘πρὸς’는 ‘공존’과 ‘의존’인가?

관련은 의존을 함축한다(아리스토텔레스)

따라서, 헤태론한 것들의 관계(πρός)이든, 헤태론한 것들에 대한 관계이든, 관계들은 우시아들이 아니다. 그러나 우시아들이 아님에도 불구하고, 그 관계들은 있다-존재한다. 왜냐하면 우시아 그것 하나에 의해 관계(들 뿐만 아니라 관계 이외의 범주)들이 있기-존재하기-때문이다. 그래서 나는 헤태론한 것들이 서로에 대해 맺고 있는 그 ‘대함, πρός’은 ‘의존’을 함축하고 있다고 보았다(112쪽).

“94) μή οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι. — 첫 번째 우시아들이 있지 않다면 알론한 어떤 것들도 있을 수 없다(범주들(5), 2b5-6) — 95) ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἄλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἄν εἴη 따라서 우시아는 첫 번째로 있는 것이며 어떤 것으로 있는 것이 아니라 순수하게 있는 것일 것이다. ‘첫 번째’는 여러가지로 말하여지는데, 우시아는 로고스와 인식과 시간에 있어서 한결같이(ἁμῶς, 1028a32) 첫 번째 것이다(형., Z(1), 1028a30-33; 113쪽).

96) 있는 것은 여러 가지로, 그러나 하나와 어떤 자연 하나에 대하여(πρός ἓν, 1003a33), 그리고 호모뉘마하게(ὁμοῦμάως, a34)가 아니라 건강한 모든 것 각 각이 건강에 대해 말하여지는 것처럼, 말하여진다(1003a33-35, 74쪽)”

그래서 그 하나의 이름에 대해 있는 여러 이름들은 자신들의 정의 또는 지시(의미)들을 그 하나로부터 얻는다. 그렇다면 만약 그 하나에 관한 정의적인 앞¹²²⁾이 없다면, 서로 대해 있는 여러 헤태론한 것들에 관한 구분들에 상응하는 앞들¹²³⁾ 역시 불 가능해 질 것이다¹²⁴⁾.

122 형이상학은 바로 이러한 앞을 얻으려 한다.

두 사람의 음절의 비유와 존재(부족): ‘πρός’는 ‘공존’과 ‘의존’인가?

(김 익성)

존재의 근원은 선(착함)의 이데아 하나이다(플라톤)

플라톤 역시 **앎**의 구분을 **헤태론**하게 있는 것의 구분들에 상응시킨다.

“97)나아가서 **헤태론**의 자연(φύσις, 257c7)역시 **앎**과 마찬가지로 여러 부분으로 나뉘어지는 것으로 나타난다네 - 어떻게? - 한편으로 저 (**앎**)도 어디에서든 하나이지만 다른 한 편으로 그(**앎**)의 부분이 되는 경우 각 작은 자신에게 주어진 고유한 어떤 이름을 유지한다네. 이를 통해서 여러 기교들과 **앎**들(ἐπιστήμαι, 소., 257d2)이 있네 - 물론(**플라톤**, 소., 257c7-d3)”

그런데, 이미 여러 번 말해진 것처럼, **헤태론**한 것들은 항상 서로에 **대해 있는** **헤태론**한 것이었다(110쪽). 이제, 있는 것들의 이러한 ‘**대함-관련**’을, 플라톤의 경우, ‘**의존**’으로 해석해서는 **않**되는 것일까?

만약 **대해** 있는 것들이 다른 어떠한 그 무엇을 자신들의 존재 원인으로 지닌다면 그 무엇에 **의존**한다고 말해질 수 있으리라. 플라톤에 따르면 바로 이 그 무엇이 선의(τοῦ ἀγαθοῦ, 국가, Σ, 109b8-9, **善**, **착함**)이데아이다. 따라서 관계 맺고 있는 것(들의 이데아)는 선(의 이데아)에 **의존**한다고 말해질 수 있으리라.

그러나 있는 것(의 이데아 또는 에이도스)은 선과 아름다움과 정의(正

123 **앎**이 하나의 관계라는 것은 이미 146쪽에서 말해졌다.

124 그러나 그 **앎**들을 얻는 방법들은 구분된다.

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): ‘πρός’는 ‘공존’과 ‘의존’인가?
- 175 -

존재의 근원은 선(착함)의 이데아 하나이다(플라톤)

義)의 이데아)와 같은 반열(班列)의 '이데아'이다. 비록 그 반열의 정점은 선(善)의 이데아이기는 해도 말이다. 따라서 선(착함) 역시 '있다'. 선으로부터 그 '존재'를 빼앗으려 해서 는 않된다. 각기 모든 것이 있듯이 '선' 역시 있다-존재한다. 선 그 자신으로부터 '있음'과 '우시아'가(τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν, 국가(Σ, VI), 509b7-8) 있는 것의 이데아에게 주어지고 있으며 (προσείναι, 509b8), 이 우시아는 그 위엄과 힘(δύναμις, 509b9)에 있어 초월적인 선(善)의 이데아에 속해 있기(ὑπερέοντος, 509b10)때문이다.

두 사람의 음절의 비유와 존재(부족): 'πρὸς'는 '공존'과 '의존'인가?

(김 익성)

‘εἶναι’로부터 ‘존재’가 제거될 수 있는가?

5-3) ‘τὸ εἶναι’로부터 ‘존재’가 제거(除去)될 수 있는가?

그런데 이런 이데아들의 ‘τὸ εἶναι’를 ‘존재’의 뜻이 제거된 술어-계사-적 인(predicative, C.D.C. Reeve(1988, p.92)의미로 받아 들이는 것은, 뿐만 아니라, 5-3-1)153쪽 도식 ‘18-1’의 ‘I’과 ‘III’의 ‘τὸ εἶναι’, 그리고 5-3-2)100쪽 인용글월 ‘42’의 자체적으로 있는-자체적인- 것의 ‘τὸ εἶναι’, 아리스토텔레스의 해석론(19b15)의 ‘ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος’의 ‘εἶναι’, 그리고 퀘변론 5장(166b37)의 순수하게 있는 것(τὸ ἀπλῶς ὄν)의 ‘τὸ ὄν’을 ‘존재’가 제거된 ‘계사’로 받아 들이는 것은 적절하지 못하다¹²⁵⁾.

125 물론, 아리스토텔레스에 따르면, 가장 먼저 있는(인) 것(우시아)에 관한 로고스(정의)에는 그 ‘우시아’가 빠져 있을 수 있다. 다시 말해 그 정의에는 그 정의 대상이 빠져 있을 수는 있다. 그 스스로 다음처럼 말하기 때문이다. 그러나 그 대상이 존재하지 않는 것은 아니다.

“98)로고스에서는 정의되고 >있는< 것 자체가 빠지는 대신에, 그것 자체가 말하여진다(ἐν ᾧ ἄρα μὴ εἶέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό. 형., Z(4), 1029b19-20) ”

그러나 말(로고스)도, 플라톤에 따르면, 있는 것들 중의 하나이다.

“99)로고스에 대해(πρὸς τὸν λόγον, 260a5) 있는 것들 중의 하나인 것이라고 우리 말하고 있네. 이(로고스의 있음)을 빼앗기면 우리는 철학을 빼앗기

(김 익성)

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): ‘πρὸς’는 ‘공존’과 ‘의존’인가?

5-3-1) ἔστι(ν)과 ἔστι(ν)

H. W. Smyth(1984, §187b)에 따르면, 'ἔστι'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 'ἔστι'의 '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 'ἔστι'의 ´´는 사라졌음에도 불구하고, 자신에 고유한 정음법(orthotone, 正音法, Kahn(p.421))에 따라 'εμι'는 ´´를 자신의 첫 음절에서 지니게 됐으나, 심지어 그 첫 위치에서조차 점차적으로 전접사적인 그 ´´가 우세해진 결과, 'ἔστι'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 'ἔστι'와 'ἔστι'사이에는 어떠한 감각의 구분도 구문론적인 구분도 거부하기 때문이다¹²⁶⁾.

게 되는 가장 큰 [일이 터]질거네. 나아가서 우리는 로고스가 무엇이라는 것에 지금 동의해야 할 걸세(파., 260a5-a7)"

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록):'τὸ εἶμι'로부터 '존재'의 제거? (김익성)

ἔστι(ν)과 ἔστι(ν)

그러나 G. Hermann(1801, pp. 84f)에 따르면, ‘ἔστι θεός’의 ‘ἔστι’는 ‘계사’적인 뜻을 지니는 것이 아니라 ‘존재(ἔστιν 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 ‘ἔστιν 또는 ἔστι’에는 에큐트가 살아 있는 반면, 전제 I)에 나오는 ‘ἔστιν’에는 에큐트가 살아 있지 않기 때문이다.

- I) εἰ ἔν ἔστιν.....(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),

‘ I) εἰ ἔν ἔστιν’의 ‘ἔστιν’와 ‘ II) ἔν εἰ ἔστιν’의 ἔστιν을 잘 살펴 보면 앞의 것에는 없지만 뒤의 것에는 있는 역양 ‘ ’가 발견 될 것이다. 그러나 여기 ‘ἔστιν’의 ‘’역양은 그 앞 낱말에 흡수되는 전접적인 것임에도 불구하고, 문장의 맨 앞에 오면 그대로 남는 그 당시의 일상적인 정음법에 일치하

126 칸에 따르면 ‘φήμι’(J. Vendryès, 위의 책, p.110)도 ‘εἰμί’의 경우와 같다.

(김 익성) 두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): εἶμι로부터 존재의 제거?
- 179 -

ἔστι(ν)과 ἔστ(ν)

는 것은 아닌 것 같다. 'II)', 'III)', 'IV)' 모두 맨 앞에 위치하지 않았음에도 역양 예큐트 ' '가 살아 있기 때문이다.

'I)'의 'ἔστ(ν)'과는 달리 아마도 '존재'를 나타내기 때문이 아닐까? 그렇다면 세째의 'ἔστ(ν)'은 어찌 된 것일까? 세째의 하나는 그 귀결(歸結)에 있어 첫째의 하나와 똑 같으므로, 첫째의 'ἔστ(ν)'이 '존재'를 뜻하지 않는다면 그에 상응 할 세째의 'ἔστ(ν)'도 존재를 뜻하지 않을 것이다. 그래서 'ἔστ(ν)'가 아니라 'ἔστ(ν)'여야 하지 않을까? 나아가서, A. Speise 처럼, 첫째의 'ἔστ(ν)'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 'ἔστ(ν)'이 '있다(존재)'의 뜻을 포함하는 것만은 분명하다. 비록 'III)'의 경우, 애매하기는 해도 말이다.

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): τὸ εἶναι'로부터 '존재'의 제거? (김 익성)

(이)있다-텔레스?

5-3-2)(이)있다?

그리고 아리스토텔레스의 해석에 관하여(19b15)에 나타나는 γ) 'ἔστι ἄνθρωπος'의 'ἔστι' 역시 '있다(존재)'를 뜻하는 것으로 보아야한다¹²⁷. 그리고 이어 나오는 λ) 'ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος'도 마찬가지이다. 여기의 'ἔστι'를 존재의 뜻을 배제한 단순히 계사적인 의미의 것만으로는 볼 수 없다. 오히려 아리스토텔레스는 거기에서 ' λ)'을 계사 문장의 본 보기가 아니라, ' γ)'으로부터 파생된 긍정(κατάφασις, 19b5)문장의 본 보기로 설명하기 때문이며, ' λ)'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 함

127 그러나 '계사(이다)'와 배타적으로 구분되는 '있다'는 아니다. 만약 배타적으로 구분된다면, 구분하는 순간 두 사람과는 다른 독특한 존재 개념을 지니는 셈이 될 것이기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): εἶμι로부터 존재의 제거?

(이)있다-텔레스?

계 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 κειμένων(놓여지는 것들)’도 ‘오노마(사람)’과 ‘레에마(있다-τὸ ἔστι)’였으며, 이 경우 ‘τὸ ἔστι’가 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 놓여질 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 아리스토텔레스의 범주론은 고쳐 주었다”

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): τὸ εἶναι’로부터 ‘존재’의 제거? (김익성)

(이)있다-텔레스?

라고 하는 Maier를 받아 들인다. Maier에 따르면, 이러한 혼동들 중의 하나가 존재적인 있음과 계사적인 있음의 혼동이다. 이러한 혼동의 보기로 궤변론(περι σοφιστικων ελεγχων)의 166b37-167a6'가 들어진다.

ㄷ)만약 있지 않는 것이 역견적인 것이라면, 있지 않는 것은 있다.
εί τὸ μὴ ὄν ^①ἔστι δόξασιόν, ὅτι τὸ μὴ ὄν ^②ἔστι·(167a1).

ㄹ)만약 있는 어떠한 것 예를들어 사람이 있지 않다면, 있는 것은 있지 않는 것이다.
ὅτι τὸ ὄν οὐκ ^③ἔστιν ὄν, εἰ τῶν ὄντων τι μὴ ^④ἔστιν, οἷον μὴ ἄνθρωπος(167a2-3).

‘ㄷ)’은 있지 않는 것을 있다 라고 말하는 오류인 반면 ‘ㄹ)’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. 그러할 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 것이다¹²⁸⁾. 어쨌든 여기서 텔레스는 ‘있음 (εἶναι)’을 한정된 것(τι)과 그렇지 않은 순수

(김 익성) 두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): εἶναι로부터 존재의 제거?

(이)있다-플라톤?

한(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.

물론 ①ἐστι(ν)과 ②ἔστι(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 99-101쪽 인용글월 ‘41-43’에도 관련된다. 거기에서 플라톤·아리스토텔레스는 있는 것을 자체적인 것과 서로에 대해 있는 것 등 크게 두 가지로 나누었다¹²⁹).

그런데 “ ‘알론한 것에 대해 있는 것’의 ‘대함(πρός, 소, 255c12)’은 플라

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

129 이 두 가지 구분에 관한 논란에 대해서는 R.S.Bluck(Ed, G.C. Neal, 1975, 145-150쪽), Cornford(1975(1935), 282-285쪽)와 G. Fine(1993, 171-196쪽)을 참조할 것.

(이)있다-플라톤?

톤이나 아리스토텔레스 이 양자에 있어 ‘의존(依存, dependent, F.M.Conford, 1935(1979), p.282, Note.1)’이나 수식(修飾)이나 ‘우연(accidental)’ 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 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) ”고 주장하는 콘퍼드¹³⁰)를 거부하는 J. L. Ackrill은 소피스테이스 편 251-259에 나타나는, 콘퍼드가 지시하는 문제의 그 곳의 ‘나누어 지남’을 제외한 나머지 12 번 경우의 그 ‘나누어 지남’은 대칭적이 아니라, 비 대칭적(nonsymmetrical, J. L. Ackrill, 1957(1971), p.220)이라고 주장한다.

그런데 만약 에이도스들의 관계가 대칭적이라면, 콘퍼드의 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

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

(김 익성) 두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): εἶμα로부터 존재의 제거?

(이)있다-플라톤?

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 계사 ‘is’와 동치(is equivalent to, 同値, 아크릴, 위의 책, 221쪽)일 것이므로, ‘계사’의 ‘είναι(be)’가 그 ‘나누어 지님’에 허용 될 것이고, **프레데**의 주장처럼, ‘계사’로 해석 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 상정(上程)¹³¹되는 ‘계사’와 아무런 관련이 없다. 그 ‘계사’의 ‘is’는 주어와 술어를

131 그러나 나는 아리스토텔레스 논리학에서 ‘계사’가 상정된다는 ‘견해’에

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록):‘τὸ εἶναι’로부터 ‘존재’의 제거? (김 익성)

(이)있다-플라톤?

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(ambiguity)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 ‘είναι’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.

그러나 소피스테이스 편 이 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

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 음절의 비유와 존재(부록): εἶναι로부터 존재의 제거?

‘εἶναι’로부터 ‘존재’는 제거 될 수 없다.

주장하는 것 역시 사태에 적합하지 않은 것 같다. 그 동사의 계사적인 쓰임새를 선명하게 할 요량(料量)으로 문제의 그 소피스테에스 편에서 자신의 존재론을 펼친 것이 아니기 때문이다. 오히려 플라톤은 소피스테에스 편에서 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’의 ‘is’를 ‘존재’의 ‘is’로부터 구분해 내는 곳이라기 보다는 **동일**과 헤테론(차이)과 움직임과 쉼(정지) 이 네 가지의 큰 류들을 서로 묶어 주고 분리해 주는 또 하나의 큰 류로서의 있는 것(과 있지 않는 것)에 **관해** 증명하는 곳이다. 그리고 이러한 증명은 자체적으로 있는 것과 서로에 대해 있는 것을 하나의 사태(프라그마)로서 전제한다. 그렇다면 있는 것을 크게 두 가지로 구분하여 말하는 것이지, **동일**과 구분되고 있는 것이 바로 ‘이다(계사)’다 라고 말하는 것이 아니다. ‘이다’와 ‘있다’는 그 ‘의미(뜻)’에 있어 서로로부터 제거 될 수 있는 바의 것이 아니다. ‘이다’의 구문론적인 쓰임새(뜻)이 무엇인가? 이어주는 것인가? 그것이 바로 ‘존재’의 뜻이다. 있는 것은 동일과 헤테론 그리고 움직임과 정지(쉼) 등 반대되는 모든 것을 묶어 주는 또는 이어 주는 것이기 때문이다.

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록):‘τὸ εἶναι’로부터 ‘존재’의 제거? (김 익성)

‘εἶναι’로부터 ‘존재’는 제거 될 수 없다.

따라서 이미 ‘εἶναι’의 ‘존재’에 관한 자신의 특정한 해석을 통해서, 플라톤·아리스토텔레스의 ‘εἶναι’와 ὄν’과 οὐσία’로부터 ‘존재’를, 비록 어느 한 맥락에서일 뿐이기는 해도, 제거하는 것은, 그리고 존재 또는 계사 사이의 그러한 상호 배타적인 구분을 통해서, 이 둘 중의 어느 하나만을 어느 한 맥락에서 ‘εἶναι’에 적용하는 것은 시대착오¹³²⁾이다.

그 두 사람은 구문론적인 분석에 치중(置中)하지 않았음에도 불구하고, 단지 구문론적인 분석의 결과물일 뿐인 그런 소위 배타적인 ‘계사’의 쓰임새를 ‘에이나이’에게 적용하므로¹³³⁾ 그렇다. 그러나 플라톤과 아리스토텔레스의 경우에는, ‘계사’(이다)는 ‘있다(존재)’로부터, ‘있다’는 ‘계사’로부터 배타적으로 분리될 수 없다. 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 ‘ἰσ

132콘퍼드가 옳게 지적해 낸 것처럼, 술어에 대해 주어와 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.

133간은 이러한 환원적인 구문 분석을 통해서 ‘존재’를 ‘계사’에 합친다(40쪽).

(김 익성) 두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): εἶναι로부터 존재의 제거?

‘εἶναι’로부터 ‘존재’는 제거 될 수 없다.

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)한다는 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, 눈으로 보고 손으로 만지고 접촉할 수 있는 땅 위의 것만을 ‘우시아’로 여기는(168쪽) 자(거인)¹³⁴자의 관점으로 플라톤과 텔레스의 ‘에이나이’를 바라보기 때문이다¹³⁵. 물론 플라톤·아리스토텔레스는 감각적인 것의 ‘있음’을 허용할 뿐 아니라, 오히려 감각적인 그 있음으로부터 출발한다. 그러나 이들은 ‘진짜로 있는 것(우시아)’으로 향한다. 뒤엎 것으로부터 앞엎 것이 나오는 있음의 ‘원인’이기 때문이다¹³⁶.

134 거대한 용의 이빨을 땅에 묻자, 그 땅으로부터 솟아 오른 거인들이기에 땅의 것만을 우시아(진짜 있는 것)라고 할 것이다.

135땅의 ‘존재’와 저 ‘존재’가 단지 그 ‘있음’에 있어 차이나는 지는 또 다른 문제이다.

136그렇다면 그 있음에 정도(定度)가 있을까? 플라톤의 경우에는 없을 것 같지만, 텔레스의 경우에는 있을 것 같다.

두 사람의 음절의 비유와 존재(부록):‘τὸ εἶναι’로부터 ‘존재’의 제거? (김익성)

‘있다’와 ‘이다’

5-3-3)우리 말에서의 ‘있다’와 ‘이다’.

(김 익성) 두 사람의 음절의 비유와 존재(부록): εἶναι로부터 존재의 제거?
- 191 -