고대철학 논자시 답안

고대철학·존재론 논자시 목차

물음들....(5-45)

불과 로고스(헤라클레이토스)....(51-56)
텍트락투스(우주와 조화, 피타고라스)....(57-60)
호모이오메래(동질소, 아낙사고락스)....(69-71)
누우스(아낙사고라스)....(72-74)
프뉴마(스토아)....(217-219)
(진실한) 원인(플라톤)....(75-76)
전제되는 이데아(플라톤)....(81-82)
기체(아리스토텔레스)....(131-133)
자연(아리스토텔레스)....(138-140)
자리(공간, 아리스토텔레스)....(141-143)
무한한 크기는 없다(아리스토텔레스)....(150-152)

시간과 움직임(아리스토텔레스)....(144-149)
내적시간의식(후서얼)....(275-284)
세계(성, 하이데거)....(330-331)
Sorge(하이데거)....(333-338)
존재론적 차이(하이데거)....(343-350)

있음과 생각(파르메니데스)....(61-63)
움직임과 여럿은 있지 않다(제논)....(64-67)
넓적코 논변(아리스토텔레스)....(134-137)
있음은 생성이 아니다(플라톤)...(99-100)
생성과 Dasein과 Existenz(헤에겔)....(267-273)
ens(개별와의 원리, 토마스)....(243-247)
ens(헤에겔, 논리학)....(263-265)
모나드의 예정조화(라이프니쯔)....(249-251)
초월적 자아(후서얼)....(285-287)
있음은 실재적 술어가 아니다(칸트)....(253-256)
실체와 우연적 속성(칸트)....(257-261)
현상학과 존재론....(289-294)
존재물음의 존재론적 우위(하이데거)....(295-302)
내-존재(하이데거)....(305-321)
존재가능으로서의 이해(하이데거)....(322-327)
전재성과 용재성(하이데거)....(327-330)
현존재의 본래성과 비본래성(하이데거)....(338-341)
지성과 본능(베르그송)....(351)

무개념 비판(베르그송)....(353-359)과 이를 근거로한 서양고대철학 비판(베르그송)....(360-364)

앎(상기, 플라톤)....(77-80)
앎과 믿음(플라톤)....(95-98)
감각은 앎이이 아니다(가장 공통된 것-실체, 플라톤)....(101-102)
로고스를 동반한 억견도 앎은 아니다(꿈의 이론, 플라톤)....(103-105)
인식이론(에피쿠르스)....(229-232)

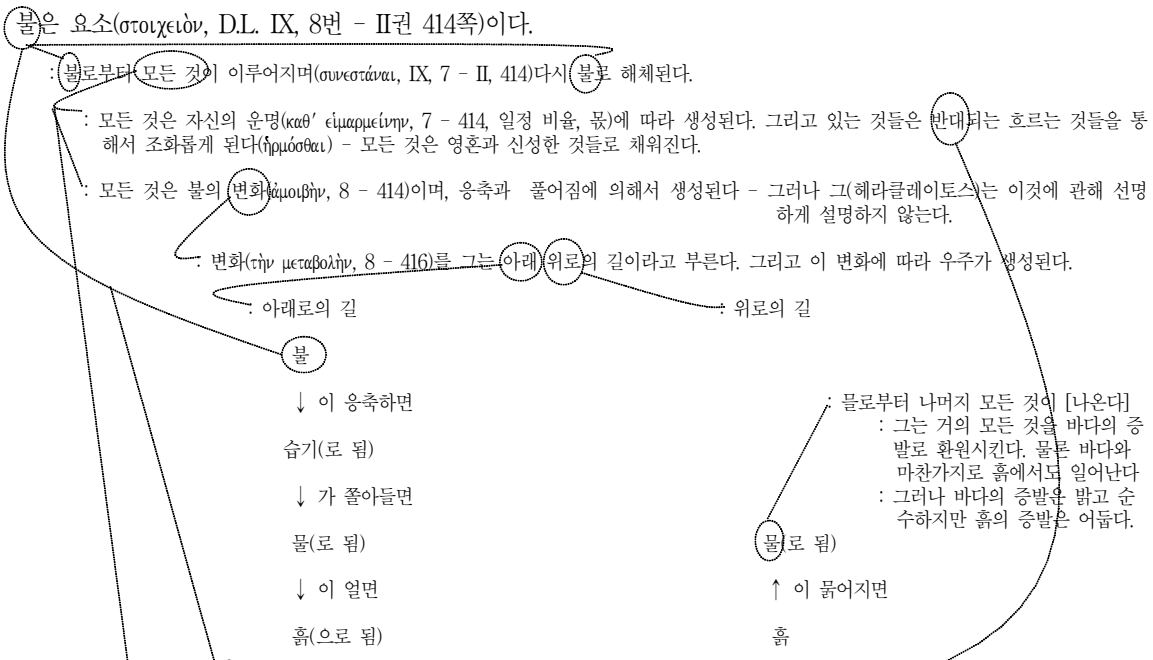
논리(스토아)....(220-223)
레크톤(스토아)....(224-228)

영혼 불멸(플라톤)....(83-85)
내세의 삶(플라톤)....(87-88)
정의(正義, 플라톤)....(89-92)
영혼과 국가(플라톤)...(930
영혼(아리스토텔레스)....(153-173)
철인 왕(플라톤)....(94)
덕의 교육가능성?(플라톤)....(107-115)
덕의 단일성?(플라톤)....(116-124)
지성(프로네애시스)과 덕(아리스토텔레스)....(183-197)
쾌락에 약해짐은 가장 큰 죄악이다(플라톤)....(125-129)
방종(아크라시아, 아리스토텔레스)....(198-216)
윤리(정치)학(아리스토텔레스)....(175-181)
의지자유론(스토아와 에피쿠르스)....(233-235)

5)헤라크레이토스의 철학 사상이 스토아 철학의 형성에 끼친 영향을 약술하시오(1996/2학기) - 6) 불에 관한 헤라클레이토스의 입장을 밀레토스 학파와 비교하여 논술하라(2000년 1학기).

[Text : D.L. IX, 8번 - II, 415쪽 ; Sextus Emp. III, 363쪽 ; long, 145-147(불-로고스)]

[디오게네스 라이티우스의 요약]



[섹스투스 엠피리쿠르스의 설명]

(어떤 자에 따르면 헤라클레이토스는) 불로부터 모든 것이 생성된다고 주장했다 한다.

: 스토아 사람들은 전체의 생성(Γένεσιν, III, 312번 363쪽)을 질이 없는(ἄποιος)몸으로부터 파생시킨다. 왜냐하면 있는 것들의 아르케에는 이들에따르면 질이 없는 그리고 전체적으로 바뀌어질 수 있는 질료이며 그리고 그것의 변화(μεταβαλλούσης, 313번 363쪽)에 의해서 불과 공기와 물과 흙 등 네 요소들이(στοιχεῖα)생성되기 때문이다.

: 그러나 히피아수스와 아낙시메네스와 탈레스는 모든 것들이 질이 있는 하나인 것으로부터 생성된다고 주장한다
: 이들 중에서 히피아수스는 모든 것은 불로부터 생성된다고 주장하며-- 어떤 사람에따르면 에페수스 출신의 헤라클레이토스도 그렇다-, 아낙시메네스는 공기로부터 탈레스는 물로부터 (어떤 사람에 따르면) 크세노파네스는 흙으로부터 모든 것이 생성된다고 한다.

헤라클레이토스는 이 공통적이고 신성한 로고스(τοῦτον δὴ τὸν κοινόν λόγον καὶ θεῖον, II, 131번 72쪽, reason)를 (있는 것의) 진실의 기준이라고 주장한다.

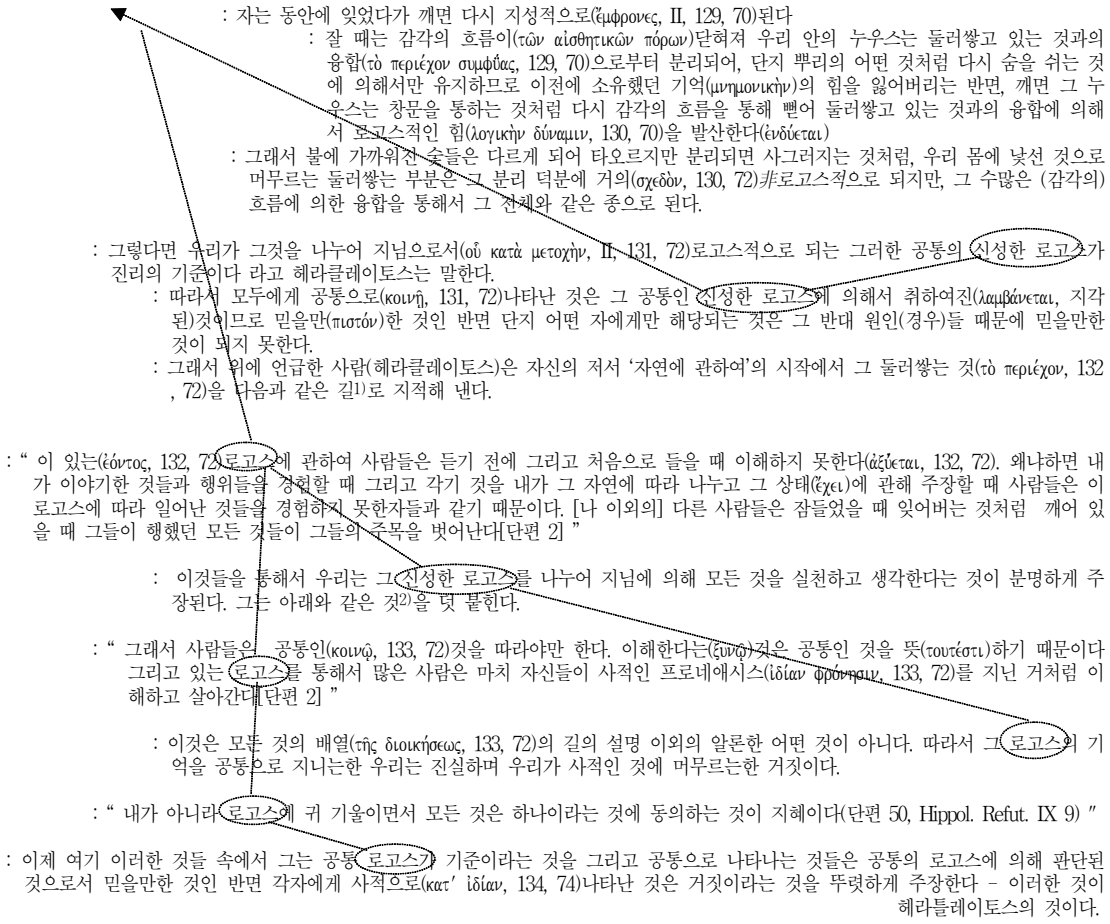
: 이 로고스를 나누어 지님으로서 우리는 로고스적으로(λογικοί, II, 131, 72)된다.

: 헤라클레이토스에 따르면 이 신성한 로고스(II, 129, 70)에 끌려 다시 숨 쉬므로서(δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες, II, 131, 72, 이끌려 영감을 받으므로서)우리는 보게(νοεροὶ) 된다

(김 익성)

논자시 답안 - 소크라테스 이전

(공통) 로고스 - 진실의 기준



[불은 모든 것의 요소이다. 그리고 불의 변화가 모든 것이다]

모든 것은 불로부터 이루어지며 다시 불로 해체된다. 그런데 모든 것은 자신의 운명에 따라 생성된다. 나아가서 이렇게 있는 모든 것은 흐르는 반대되는 것을 통해서 조화롭게 된다. 그리고 영혼과 신성한 것들로 채워진다.

그래서 모든 것은 불의 변화이며, 응축과 풀어짐에 의해서 생성된다 - 그러나 이것을 헤라이클레토스는 선명하게 설명하지 않는다. 그리고 그가 아래 위로의 길이라고 부르는 변화에 따라 우주가 생성된다. 불이 응축하면 습기로 되며, 습기가 쫄아들면 물로 되고, 물이 얼면 흙이 되는 것이 아래로의 길이다. 반면 흙이 묽어지면 불이 되고, 이러한 물로부터 나머지 모든 것이 나오는 길이 위로의 길이다. 그는 거의 모든 것을 바다의 증발로 환원시킨다. 물론 이러한 증발은 흙에서도 일어난다고 말하기는 해도 말이다. 그러나 바다의 증발은 밝고 순수하지만

1) 섹스투스 엠피리쿠스에 의해 인용된 글월을 딜즈와 크란츠는 '단편 1'로 삼는다.

2) 딜즈와 크란츠에 의해 단편 2로 배열된다

흙의 증발은 어둡다. 바로 이러한 밝은 증발에 의해 불은 자란다. 반면 축축함은 헤태론한 증발에 의해 자란다.

모든 것은 반대들의 충돌에 따라 생성된다. 그리고 생성되고 있는 모든 것은 강처럼 흐른다. 그런데 반대들 중에서 생성하는 경향이 있는 것은 전쟁과 싸움이라고 불리워지는 반면 불에의해 파괴되는 경향이 있는 것은 일치와 평화라고 불리워진다. 나아가서 이렇게 생성된 모든 것은 우주 하나이다. 그래서 우주는 불로부터 생성되며 그리고 다시 영원히 모두 어떤 고정된 주기에 따라 다시 불로 된다. 그것도 어떤 비율에 따라 운명적으로 그렇게 된다.

[(Kirk and Raven, 200-202쪽) 불은 질료의 원형(archetypal form, 200)이다. 세계-질서 전체는 불이라고 묘사된다. 비록 모두가 동시에 타오르는 것은 아니지만 불의 척도에 따라 사그러들면서 다시 타오르기 때문이다. 불은 항상 있었고 그리고 있고 있을 것이다. 밀레토스 사람들의 우주 발생론(cosmogony, 200)은 따라서 헤타클레이토스 안에서는 발견되지 않는다. 탈레스나 아낙시메네스의 공기나 물과는 달리 불은 그러한 근원적 재료(stuff)일 수 없기 때문이다. 아리스토텔레스와 아리스토텔레스의 계승자에 따르면 그 불은 더 이상 무규정적인 것도 무한정한 것도 아니다. 그럼에도 불은 자연적인 진행의 연속적인 재원(source)이다. 우주의 한 부분으로 간주된 불은 세 가지 명백한 세계-덩어리들 중의 하나인 흙과 (추측컨대 물 일반을 나타내는) 바다와 한 짝을 이룬다. 아마 그 순수한 우주적인 불은 헤라클레이토스에 의해서 빛나는 하늘을 채우는 그리고 세계를 둘러쌓는 빛나는 불꽃 재료(stuff)인 에테르(αἰθήρ)와 동일한 것으로 간주되었으리라. 바로 이 에테르가 신성한 것으로서 그리고 동시에 영혼들의 자리로서 폭 넓게 간주됐다. 아낙시메네스가 생각했던 숨(결)과 같은 것이 아니라 불 또는 에테르가 영혼이었을 것이라는 생각은 불을 질료의 조절하는 형상으로서 선택하는데에 도움을 주었으리라. '천둥은 모든 것을 노려본다' 라는 단편 223(199쪽)은 가장 순수하고 가장 밝은, 에테르적이고 신성한 천둥과 같은 것으로서의 헤라클레이토스의 불은 지배하는(directive)능력을 지닌다는 것을 보여준다. 부분적으로 이것은 통속적인 개념에 있어서의 에테르에 배정된 신성함을 반성한다. 그럼에도 보다 더 중요한 것은 모든 불은 규칙적으로 연료를 빨아들이면서 연기를 내 품는 동안 이것들 사이의 일종의 고정성을 유지함에 의해서 세계 과정(process)에 내재하는 변화에 있어서의 척도-로고스는 이러한 척도의 표현이다-의 지배를 분명히 구체화한다(188쪽 이하 참조). 그래서 반대들의 대립 뿐 아니라 투쟁을 통한 반대들의 통일성(unity, 200)을 확보하는 - 사물들의 구조와 행동을 현실적으로 규정하는 사물들의 바로 그 구성요소로서 자연스레 불은 간주된다.

우주는 불 또는 에테르의 밝은 외피(外皮)에 의해 둘러 쌓인 흙과 바다의 덩어리들로 이루어진다. "먼저 바다, 그리고 바다의 반인 흙, 그 반을 태움[즉 밝게함 또는 불] ..... <흙>은 바다로서 흩어지고 그리고 그것이 흙으로 되기 전에 있었던 것과 같은 동일한 비율(λόγον, 199쪽)을 형성하기 위해 측정되는, 그러한 불의 회귀(τροπαί, 199쪽)" 라는 단편 221에 근거해 보건데, 이러한 불은 헤라클레이토스에 의해서 우주적인 과정의 동인(動因)으로 간주됐을 것이다. 이러한 영역으로부터 궁극적으로 바다를 채우는 비가 올 것이고 그리고 불은 그 자체 습기를

소비하므로 바다로부터 올라가는 습기의 증발에 의해서 그 영역은 다시 채워질 것이다. 크세로파네스가 보았던 것처럼 바다는 흙이 되고 흙은 다른 때와 장소에서 물이 된다. 그래서 바다와 흙은 우주적인 또는 에테르적인 불에 회귀한다. 이 세 가지 세계-덩어리들 사이의 변화는 각기의 합이 항상 동일한 그런 길로 동시에 진행된다. 만약 어떤 량의 흙이 바다로 해체되면 다른 부분에서 똑 같은 량의 바다가 흙으로 쫄아들 것이고 그리고 바다와 불 사이의 변화도 그러할 것이다.

로고스 또는 비율은 동일하게 남는다 - 다시 로고스는 변화의 척도이며 규칙성이다. 커다란-스케일의 우주적인 변화의 이 시간이 강조된다. 이러한 우주론에 관한 놀라운 유일한 점은 반대들로의 분석의 분명한 회피와 반대들이 불-바다-흙에 대해 맺는 관계의 분명한 회피이다. 반대들은 변화의 논리적인 음미(吟味)에 있어 도입되었을 것이라는 것이 아마 그럴싸한 설명일 것이다. 그러나 커다란 스케일의 변화의 음미에 있어서는 보다 경험적인 묘사가 특별히 선명하게 불과 관련되는 그러한 로고스와 관련하여 요구되어질 수 있으리라. 그 두 가지 류형의 분석 사이의 연결은 척도와 비율의 근본적인 개념이다]

[우리 안의 누우스를 둘러쌓고 있는 로고스는 모든 것에 공통인 것으로서 신성하다. 우리는 신성한 이 로고스를 나누어 지니므로서 모든 것을 이해하게 된다. 이러한 로고스는 불과 같다 그리고 있는 것의 진리의 기준이다]

공통적인 신성한 **로고스**를 나누어 지님으로서 우리는 로고스적으로 된다고 헤라클레이토스는 주장한다. 그에 따르면 신성한 이 로고스에 이끌려 다시 숨을 쉬므로서 우리는 누우스적으로 된다. 자는 동안에는 잊었다가 깨면 다시 지성적으로 되듯이 말이다. 잘 때는 감각의 흐름이 닫혀져 우리 안의 누우스는 둘러 쌓는 것과의 융합으로부터 분리되어 단지 뿌리의 어떤 것처럼 숨 쉰 것만을 유지하므로 이전에 소유했던 기억의 힘을 잊어 버리는 반면 깨면 그 누우스는 창문을 통하는 것처럼 다시 감각의 흐름을 통해 뻗어 둘러 쌓는 것과의 융합에 의해 로고스적인 힘을 얻는다. 그래서 **불**에 가까워진 숱덩이들은 다르게 되면서 타오르지만 분리되면 사그러지는 것처럼 우리 몸에 낯선 것으로 머무르는 둘러 쌓는 부분은 그 분리 덕분에 거의 非 로고스적으로 되는 반면 그 수많은 감각의 흐름에 의한 융합을 통해서는 그 전체와 같은 종으로 된다. 그렇다면 우리가 그것을 나누어 지님으로서 로고스적으로 되는 그러한 공통의 신성한 로고스가 진리의 기준이다 라고 헤라클레이토스는 말하[는 셈이다] 따라서 모두에게 공통으로 나타난 것은 그 공통인 신성한 로고스에 의해 취하여진 것이므로 믿을 만한 것인 반면 단지 어떤 자에게만 해당되는 것은 그 반대의 원인(경우) 때문에 믿을 만한 것이 되지 못한다. 그래서 헤라클레이토스는 자신의 저서 '자연에 관하여'의 시작에서 그 둘러쌓는 것에 대해 다음과 같이 말한다.

" 듣기 전에 그리고 처음으로 들었을 때 사람들은 이 있는 로고스를 이해하지 못한다. 왜냐하면 내가 이야기

한 것들과 행위한 것들을 경험할 때 그리고 각기 것을 내가 그 자연에 따라 나누고 그 상태에 관해 주장할 때 사람들은 이 로고스에 따라 일어난 것들을 경험하지 못한 자들과 비슷하기 때문이다. [나 이외의] 다른 사람들은 잠들 때 잊어 버리는 것처럼 깨어 있을 때 조차도 자신들이 행한 것을 알아차리지 못한다(딜즈와 크란츠의 단편 1) " 이것을 통해서 우리는 그 신성한 로고스를 나누어 지님에 의해 모든 것을 실천하고 생각한다는 것이 분명하게 주장된다. 나아가서 헤라클레이토스는 " 그래서 사람들은 공통인 것을 따라야만 한다. 이해한다는 것은 공통인 것을 뜻하기 때문이다. 그리고 있는 로고스를 통해서 많은 사람들은 마치 자신들이 사적인 프로네애시스를 지닌 것처럼 이해하고 살아간다(단편 2) " 라고 덧 붙힌다. 이것은 모든 것을 배열하는 길의 설명 이외의 알론한 것이 아니다. 따라서 그 로고스의 기억을 공통으로 지니는한 우리는 진실하며 우리가 사적인 것에 머무르는한 거짓이다. " 자기가 아니라 로고스에 귀를 기울이면서 모든 것은 하나이다 라는 것에 동의하는 것이 지혜이다(단편 50) "

따라서 이제 여기 이러한 것들 속에서 헤라클레이토스는 공통적인 로고스가 기준이라는 것 그리고 공통으로 나타나는 것들은 공통의 로고스에 의해 판단 것으로서 믿을 만한 반면 각자에게 사적으로 나타난 것은 거짓이라는 것을 뚜렷하게 주장한다. 바로 이것이 헤라클레이토스의 것이다.

[(long, 146-147) : 스토아학과 헤라클레이토스. (딜즈-크란츠의) 단편 50, 1, 2로부터 로고스는 [인간의 귀에] 들려질 수 있는, 사물들을 설명하는데 봉사하는, 모두에 공통인 어떤 것이다. 그리고 다른 근본적인 헤라클레이토스적인 개념은 조화이다. 그는 세계를 사물들에 공통인 로고스에 의해 조절되고 통일되는 사물들의 집단(collectio-n)으로 보았다. 그리고 이러한 관념이 스토아 주의에 있어 아주 중요하다. 헤라클레이토스에게는 세계를 질서있는 구조, 곧 우주로 만드는 것은 로고스이다. 그러나 밀레토스철학자들은 자신들이 물질적인 어떤 원리의 변형들에 의해서 모든 사물들을 설명하려 시도 했을 때 비슷한 어떤 것을 추측했다. 그 그리이스인들은 자연 속 질서의 관념을 표현하기 위해 조절하는 로고스을 말하지 않았다. 헤라클레이토스는 비록 자신이 세계는 질서있는 구조이다 라고 선명하게 주장했긴 했어도 로고스와 일치하게 발생하는 모든 사물들에 관해 말했을 때 이(자연 속의 질서?) 보다 더한 것을 의미했다. 내(Long)의견으로는 우주적인 사건들과 그리고 인간의 생각 또는 대화 사이에는 근본적인 관계가 있다는 것을 제안하고 있었다. 사람들이 단지 보려만 든다면 생각하고 말하는 자신들의 능력 속에서 자신들을 세계와 관련시키는 그리고 사물들의 진실한 자연에 대한 단서을 제공하는 어떤 것을 볼 수 있을 것이라는 것을 제안하고 있었다. ..... '의의 있는 대화' 라는 감각에 있어서의 logos-legein(146)은 로고스란 모든 것을 조절한다 라는 헤라클레이토스의 주장과 반드시 관련이 있다. 그는 세계는 반대들의 통일(unity, 묶음)이라고, 다시 말해 '신은 밤 낮이며, 겨울과 여름이고, 전쟁과 평화이다(단편 67)', '위 아래로의 길은 동일하다(단편

60)'와 같은 그런 진술들에 의해서 가리켜질 수 잇는 반대되는 힘들의 조화이다 라고 주장했다. 이런 반대 속성들의 결합(conjunctions)들은 헤라클레이토스에 의해서 일상 언어가 애매하게 하는 자연 안의 연결들을 보기화하는 것으로 고안되어졌다.

스토아학자들은 대립 속 통일 이라는 헤라클리토스의 관념을 비록 그 자취를 우리가 발견하기는 하지만 그렇게 많이 쓰지 않는다. 그러나 그들은 모든 것들을 지배하고 모든 사람에 의해 공유되는 로고스 라는 개념을 헤라클레이토스로부터 취한다. 먼저 헤라클레이토스에 있어서의 로고스의 상징 또는 탈 것(vehicle, 146)은 제논에 의해서 스토아 자연학의 토대로서 채용된다. 무엇보다도 스토아학자들은 로고스에 의해 지배되는 우주의 언어적이고 논리적인 함축들을 체계적으로 발전시킨다. 이러한 모든 점에 있어서의 헤타클레이토스의 특별한 영향을 발견하려고 시도하는 것은 환상적일 것이다. 그러나 사람과 세계사이에 존재하는 관계를 강조하는, 일관되게 로고스와 더불은, 살아 있는 homologoumenôs 라는 스토익 관념은 그 개념에 있어서 헤라클레이토스적이다.

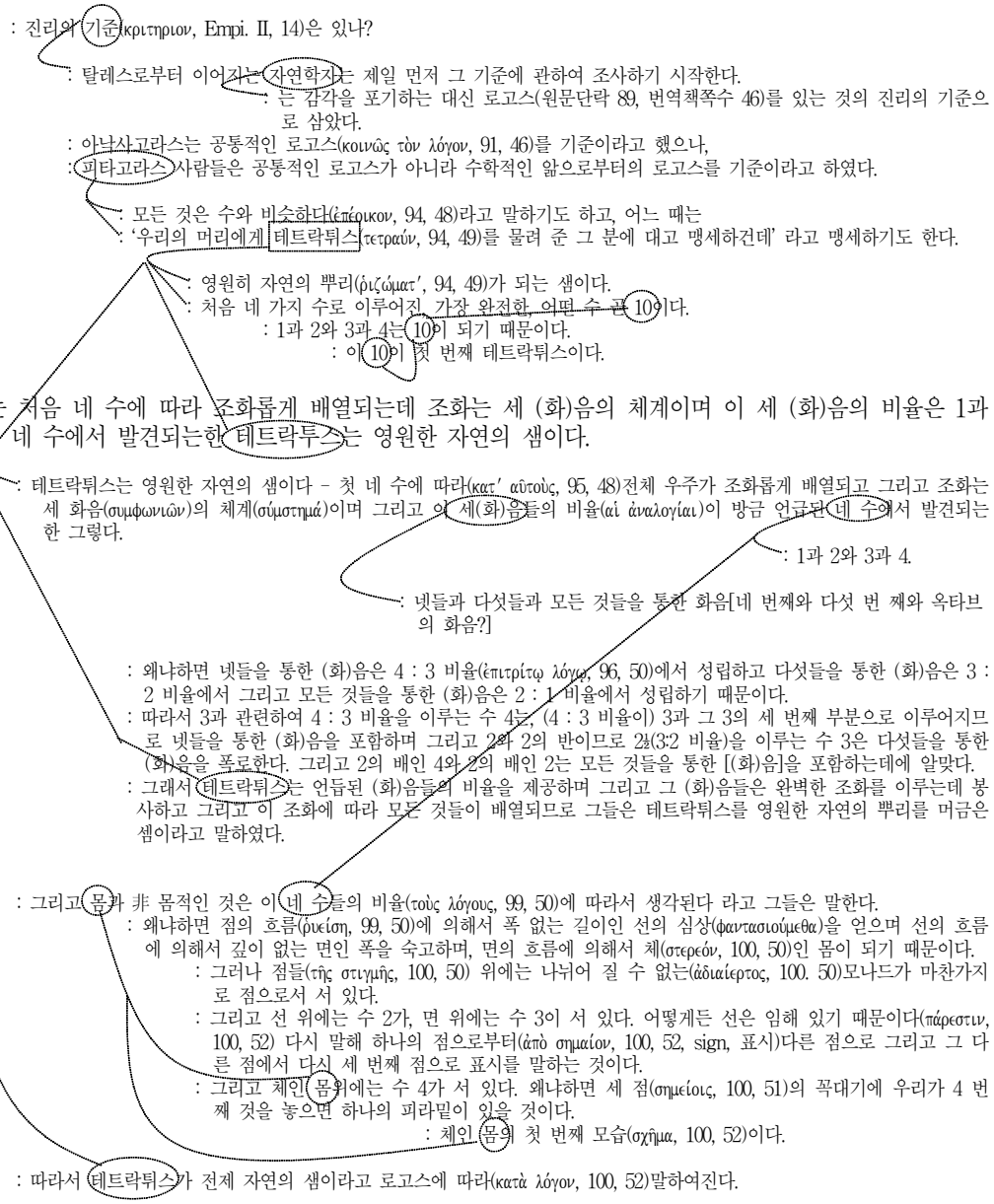
우주는 질서있게 구조적이다 라는 추측은 그리이스 철학의 특색이다. 그리고 플라톤과 아리스토텔레스에 이 있어서도 스토아주의에 있어서처럼 질서 라는 관념은 목표 또는 의도 라는 관념과 묶어진다. 그러나 플라톤도 아리스토텔레스도 이런 질서는 지상의 현상들과 그리고 하늘의 모들의 움직임 이 양자에 완벽하게 주어지는 원인과 결과의 질서이다 라는 스토아 학자들에게 동의하지 않는다. 플라톤의 형상들에 또는 천상의 영역과 달-아래의 영역 사이의 아리스토텔레스의 구분에 상응하는 것이 스토아 주의에는 있지 않다. 스토아주의는 플라톤의 실재성의 정도도 필연성과 우연성 사이의 아리스토텔레스의 구분도 제시하지 않는다. 스토아주의에 있어서의 지각의 대상들은 존재하는 것의 '존재하는 것'의 완벽한 모든 보기들, 즉 몸들이다. 그리고 그것들은 모든 사물들을 규정하는 인관적 연결에 주어진 채 필연적으로 존재한다.

플라톤 또는 아리스토텔레스적인 방법론과 그리고 스토아 주의 사이의 차이의 부분은 로고스라는 스토아적 개념에 근거한다. 생각과 대화의 그 도구와 그리고 나타나는 모든 것들의 그 원인의 단일한 개념 하에서의 통일은 스토아학자들더러 자신들의 견해에 있어서 자신들에게 실제적으로 상응하지 않는 어떠한 양상의 철학적인 분석을 포기하도록 만든다. 자연적인, 언어와 생각은 반드시 자연적인 현상들과 합해져야 한다. 객관적인 존재를 지니지 않는 보편자들은 철학적인 연구의 주제일 수 없다. 개념들로서의 그 보편자들은 우리에게 사물들을 분류하는 편리한 길을 제공한다. 그러나 그것들은 실재성의 구조를 정의(define)하지 않는다. 자연은 우리에게 특별한 대상들로서 드러나지 보편자들로서 드러나는 것이 아니다. 그 철학자에게 언어의 가치는 세계를 기술할 수 있는 그 능력이다. 로고스에 의해서 지배되는 세계 안에서 필요한 것은 자연의 적절한 조각에 들러붙는 올바른 그 기술(記述)을 연결하고 발견하는 것이다.

7) 다음 단편에 나타난 피타고라스 학파의 Kosmos와 Harmonia에 관한 생각을 설명해 보시오(1998년2학기).

9.18(Sextus Empiricus, Against the Mathematicians 7.94~95, not in DK)

The tetractys is a certain number, which being composed of the four first numbers produces the most perfect number, ten. For one and two and three and four come to be ten. This number is the tetractys, and is called the source of ever flowing nature since according to them the entire KOSMOS is organized according to HARMONIA, and HARMONIA is a system of three concords-the fourth, the fifth, and the octave-and the proportions of these concords are found in the aforementioned four numbers.



[우주의 조화는 처음 네 수 1과 2와 3과 4에서 발견되는 세 화음의 체계이므로 우주는 수적인 비율에 의한

조화를 이룬다. 그래서 그 네 수로 이루어진 완전수 10 곧 테트락튀스는 모든 자연의 샘이다. 몸이든 몸이 아닌 것이든 모든 것은 이 네 수들의 비율에 따라서 숙고되기 때문이다]

있는 것의 진리의 기준을 처음으로 조사한 탈레스로부터 이어지는 자연학자들은 감각 대신에 로고스를 그 기준으로 삼았다. 아낙사고라스는 공통적인 로고스를 기준이라고 한 반면 피타고라스 사람들은 공통적인 로고스가 아니라 수학적인 앎으로부터의 로고스를 기준이라 하였다.

피타고라스 사람들은 모든 것은 수와 비슷하다 라고 말하기도 하고 어느 때는 '우리의 머리에게 테트락튀스를 물려준 그 분에 대해 맹세하건데' 라고 하면서 맹세하기도 한다. [그들에 따르면] 테트락튀스는 처음 네 수 1과 2와 3과 4로 이루어진, 가장 완전한 어떤 수 10이다. 1과 2와 3과 4는 10이 되기 때문이다. 바로 이 10이 첫 번째 테트락튀스이다. 이 테트락튀스는 영원히 자연의 뿌리가 되는 자연의 영원한 셈이다.

그 첫 네 수에 따라 전체 우주가 조화롭게 배열되는데, 이 조화는 세 화음의 체계이며 그 세 화음의 비율이 문제의 그 첫 네 수에서 발견되기 때문이다. 넷들을 통한 화음[네 번째 화음-4도 화음?]은 4:3 비율에서 성립하고, 다섯들을 통한 화음[다섯번째 화음-5도 화음?]은 3:2 비율에서 성립하며, 모든 것들을 통한 화음[옥타브 화음-8도 화음?]은 2:1 비율에서 성립하므로 그렇다. 그래서 3과 관련하여 4:3 비율을 이루는 수 4는 4:3 비율이 3과 그 3의 세 번째 부분[3⅓ ?]으로 이루어지므로 넷들을 통한 화음을 포함하며, 2와 2의 반이므로 2½(3:2 비율)을 이루는 수 3은 다섯들을 통한 화음을 포함하고, 2의 배인 4와 1의 배인 2는 모든 것들을 통한 화음을 포함하는데 알맞다. 따라서 테트락튀스는 언급된 화음들의 비율을 제공하며, 그 화음들은 완벽한 조화를 이루는데 봉사하고, 이 조화에 따라서 모든 것이 배열되므로, 피타고라스 사람들은 테트락튀스를 영원한 자연의 뿌리를 머금은 샘이라고 말하였다.

나아가서 그들은 몸과 몸 아닌 것 모두가 이 네 수들의 비율에 따라 숙고된다 라고 말한다. 왜냐하면 [그들에 따르면] 점의 흐름에 의해서 폭 없는 길이인 선의 심상(心象)을, 선의 흐름에 의해서 깊이 없는 면인 폭을, 면의 흐름에 의해서 체인 몸을 우리는 숙고하는데, 점들에는 나뉘어질 수 없는 모나드가, 선에는 수 2가, 면에는 수 3이, 체인 몸에는 수 4가 서 있기[상응하기] 때문이다. 다시 말해 우리가 하나의 표시(標示)로부터 다른 표시로 그리고 그 다른 표시에서 다시 세 번째 표시로 연이은 뒤 그리고 [마지막으로] 세 표시 꼭대기에 네 번째 것을 놓으면 하나의 피라밑을 얻는데, 바로 이 피라밑이 체인 몸의 첫 번째 모습이므로 그렇다.

따라서 테트락튀스는 전체 자연의 샘이라고 로고스에 따라 말하여진다.

[그러기에 피타고라스 사람들은 테트락튀스를 있는 모든 것의 진실의 기준이라고 말한다]

음악적인 조화가 수에 의존하는 것처럼 우주의 조화도 그러할 것이다

[(코플스턴철학사, 피타고라스 노우트 7-9) 아리스토텔레스(형이상학 958b23-6)에 따르면 피타고라스 사람들은 수의 원리를 모든 것의 원리로 여겼다. 이들처럼 사람들은 사물들의 관계가 수적인 비율에 의해서 표현될 수 있다고 생각할 수 있으리라. 예를들어 악보 상의 음표들 사이의 음정들이 수적으로 표현될 수 있을 것이라고 그들은 여겼다. 길이에 의존하는한 음의 고저는 수에 의존할 것이며, 음계의 간격들은 수적인 길이의 비율로서 표현될 수 있을 것이기 때문이다. 이렇게 음악적인 조화가 수에 의존하는 것처럼 우주의 조화도 그 수에 의존할 것이라고 그들은 여겼다. 아리스토텔레스에 따르면 '음계의 비율과 속성들이 수적으로 표현될 수 있다는 것을 보았기에 그들은 모든 것들이 자신들의 전제 자연에 있어 수들에따라 빚어졌다고 말한다. 그래서 수들은 자연 전체에 있어 첫 번째 것들이며 그리고 전체 하늘은 음계와 수인 것처럼 보였으리라(형이상학, 985b31-986a3)'

이제 아낙시만드로스는 무한정자 또는 무규정적인 것으로부터 각기 것을 생산시켰다. 그런데 피타고라스는 바로 이 무한정자를 한정자(τὸ πέρας)와 연결시킨다. 바로 이 한정자가 무한정자에게 형식(form)을 제공한다. 그리고 이것은 비율과 조화가 대수적(代數的)으로 그 안에서 표현될 수 있는 음악에서 보기화 된다. 이것을 세계속으로 전이시키면서 피타고라스 사람들은 우주적인 조화에 관해 말한다. 그러나 우주 속에서의 수들의 중요한 역할에 만족하지 않고 그들은 더 나아가서 사물들(모든 것들)은 수들이다 라고 선언한다.....아리스토텔레스에 따르면 피타고라스 사람들은 수의 요소들 중 짝은 무한정자인 반면 홀은 한정자이다 라고 주장했다. 그리고 이 둘로부터 1이 나온다. 1은 짝이며 홀이기 때문이다. 어쨌든 그들은 수들을 공간적으로 간주했다는 것은 선명한 것처럼 보인다. 하나는 점인 반면 둘은 선이고 셋은 (표)면이며 넷은 체(體)이다. 그렇다면 모든 것들은 수들이다 라고 말하는 것은 '모든 몸들은 공간 속에서 점들 또는 낱개들로 구성되어 있다. 이 점들 또는 낱개들이 함께 받아드려질 때 하나의 수가 구성된다(Stöckl, Hist. Phil., I, p.48 - Trans. by Finlay, 1887)' 피타고라스 사람들이 수들을 이런 길로 숙고했음은 그들이 신성한 것으로 간주했던 도형인 tetraktys

.
. .
. . .
. . . .

에의해서 가리켜진다. 이 도형은 10은 1과 2와 3과 4의 합이 10임을 보여준다. 달리 말해서 첫 4 개의 정수들의 합이 10이라는 것을 보여준다. ..... 도형화된 이러한 쓰임새 또는 수들과 기하학의 이러한 연결은 피타고라스 사람들이 사물들을 어떻게 수들로서 간주했었는지를 이해하기 쉽게 할 것이다. 그들은 자신들의 수들을 물질적인 실재의 질서에게로 전이시킨다. 그래서 여러 점들의 병열 연결에 의해서 선이 생성된다. 그러나 이것은 단지 수학자의 학문적인 심상화 속에서 이루어지는 것일 뿐만 아니라 마찬가지로 외부적인 실제 속에서도 이루어진다. 동일한 길에서 여러 선들의 병열 연결에 의해서 (표)면이 생성되고 마지막으로 여러 면들의 연결에 의해서 몸이 생성된다. 그렇다면 점들과 선들과 면들이 자연의 모든 몸들을 구성하고 있는 낱개들(units)이다. 그리고 이런 감각에서 모든 몸들은 반드시 수들로서 간주되

야 한다. 사실 각기 몸은 테트락튀스 4 라는 수의 표현이다. 왜냐하면 네 번째 것으로서의 각기 몸은 점과 선과 면 등 세 가지 요소로부터 구성되기 때문이다(Stöckl, Hist. Phil., I, p.43~49 - Trans. by Finlay, 1887). 그러나 피타고라스 사람들의 사물들과 수의 동일시가 얼마만큼 기하학적인 패턴에 의한 수들의 나타남에 의해 확보될 수 있는지 그리고 그들의 모든 실재성이 음악과 관련지워져서 어느 정도 만큼 발견 될 수 있는지는 극단적으로 말하기 어렵다. Burnet은 사물들과 수들의 근원적인 동일시는 음악소리들이 수들로 환원될 수 있다고 하는 발견의 확장에 기인한 것이지 수들을 기하학적인 도형들과 동일시함에 기인한 것은 아니었다 라고 주장한다(E.G.P., p.107)그래도 대상들을 량적인 점들의 합으로서 간주된다면 그리고 수들이 기하학적으로 점들의 합으로서 간주된다면 대상들을 수들과 동일시 하는 [이유를] 보는 것은 쉽다. ..... 피타고라스 사람들에 있어서 한정된 우주 또는 세계는 자신을 빨아들이는 한정되지 않는 우주(공기-이 공기가 영혼이다)에 의해 둘러쌓인다. 그래서 한정된 우주의 대상들은 순수한 한정들이 아니라 한정되지 않는 것이 섞어진 것이다. 이렇게 수들을 기하학적인 것으로 간주하면서 그들은 수들을 마찬가지로 한정자와 무한정자의 산물(産物)로 간주했다. 이런 관점으로부터 짝(최초의 짝수는 2)을 무한정자와, 반면에 홀(최초의 홀수는 3)을 한정자와 동일시하면서, 그들은 수들을 사물들과 동일시했을 것이다]

8) Parmenides의 다음 단편(Kirk and Raven판, p. 245, no. 291)에서 진리란 무엇을 뜻하는지 주어진 구절을 중심으로 논의하시오(1991박사1학기) - 8-1) 다음 지문을 a)번역하고, b)논변의 구조를 분석 정리하고, c)저자의 논지에 관해 논쟁적으로 comment해 보시오 - 9) 파르메니데스의 단편 8.에 제시된 주장으로서 생각함(noein)은 존재한다고 생각함과 같은 것이라는 말을 어떻게 해석할 수 있는가(1996박사1학기)? - 10) 다음 Fragment에 제시된 주장을 논변으로 정리하고 검토하시오(1993석사2학기) - 11) 파르메니데스는 존재의 특성을 어떻게 이해하고 있는지 설명하고 그의 사상이 후대의 철학에 끼친 영향을 약술하라(1995박사1학기) - 12) Parmenides의 철학적 입장을 정리하고 그 철학사적 의의를 논의하시오(1992석사2학기) - 13) 엘레아 학파의 사상사적 기여의 내용을 설명하시오(1996석사1학기).

[단편 8 논변 정리]

ἐόν

□: 있음과 생각은 동일하다(τὸ αὐτὸ, Fr. 2, 8) - 그래서 있지 않는 것은 인식 될 수도 발설 될 수도 없다.
: 생각된 것(νοήμα, 8.34)과 생각(함)은 동일하다. 발설 될 경우 있는 것 없이는 생각 될 수 없기 때문이다.
: 말함과 생각함은 반드시 있는 것이다(ἐόν, 6, 1)있음이기 때문이다.
: 그러나 있지 않는 것은 있을 수 없다. 있지 않는 것과 있는 것은 동일(ταύτόν, 6, 9)하지 않다[동일율].
: 있는 것 이외의 알론한 어떤 것도 있지 않다(8.36~37)[있거나 있지 않다 - 배제율]
: 있지 않는 것은 말하여지거나 생각(νοητὸν, 8. 8)되는 것이 아니기 때문이다.

□: 은 움직이지 않는다(ἀτρεμὲς, 8.4) - 지금(νῦν, 8.5)있다.
: 그래서 생성 소멸하지 않는다 -(ㄱ)있어 오거나 있을 것이 아니기 때문이다.
: 있는 것이 생성하거나 성장할까? 그렇지 않다 - 있지 않는 것으로부터 있었을(ἐάσσω, 8. 7, 12)수는 없다.

□: 은 전체적이다(οὐλομελές, 8. 4) -(ㄴ)모두 같으며(ὁμοῦ, 8. 5, 22)하나이고, 연속적이다(συνεχές, 8. 6).
: 그래서 있는 것은 나뉘어지지 않는다(οὐδὲ διαιρετόν, 8. 22)모두 같기 때문이다.
: 더 많거나 더 적거나 하지 않다. 있는 것은 모두 풍부하다(ἔμπλεὸν, 8. 24)그래서 모두 연속적이고 들러 붙어 있다.
: 움직이지 않는다(ἀκίνητον, 8. 26) - 시작도 끝도 없다(ἄπαυστον, 8. 27)생성과 소멸과는 아주 동떨어졌기 때문이다(μαλ' ἐπλάχθησαν, 8. 28) - 생성 소멸하는 이 모든 [있지 않는] 것들은 멸할 인간들(βρότοι, 8. 39)이 진실하다고 믿고 지어 붙인 이름(ὄνομ(α), 8. 38)일 뿐이다.
: 자리 바꾸는 것들(τόπον ἀλλάσσειν, 8. 41)
[kirk와 Reven의 단평 - 퓌타고라스 학파의 the void(274[(ㄴ)])와 시간 부정[(ㄱ)]]
[: 하나와 무한자 = [여럿 있다], 여럿이 비 실제적인 허공으로부터 있다]
: 동일한 것에 동일한 것으로 그 자체(καθ' ἑαυτό, 8. 29)머무른다 - 그 곳에 확고하게 머무른다(ἔμπεδον, 8. 30)
: 왜냐하면 그 한계 이내를 강력한 필연성(ἀνάγκη, 8. 30)이 묶으면서(δεσμοῖσιν, 8. 31)각 변을 유지하기 때문이다.
: 있는 것이 끝이 없다는(ἀτελεύτητον, 8. 32)것은 일상적으로 말하여지는 바기 아니다.
: 가장 먼 한계(πείρας, 8. 42)가 있으므로 끝이 테두리지어진다(τετελεσμένον, 8. 42)

□: 매끈한 둥근 공과 같다 - 매끈한 둥근 공 모양 덩이리를(εὐκύλου σφαίρης.....ὄγκω, 8. 43)이룬다.
: 중심으로부터 모든 방향으로 똑 같이(ὁμόν, 8. 47, 같은 질)퍼져 있다(ἰσοπαλές, 8. 44) - 여기 또는 저기에 더 또는 덜 있을 필요가 없기 때문이다
: 그 한계 안에서 같은 (질)로 모든 방향에서 자신과 똑 같다
[키르크와 레이번의 단평 - 퓌타고라스의 열가지(반대 짝)중의 하나이다 - 그러나 한계와 일자와 정지등 어느 일방 만을 받아드린다]
[한계와 非한계, 홀과 짝, 일과 다, 우와 좌, 남과 여, 정(靜)과 동(動), 곧음과 굽음, 빛과 어둠, 선과 악, 정방형과 장방형]

[생각과 있음은 동일하다는 것에 대한 해석(휘르쉬베르거, 28쪽)]

: 일원론을 말하는 것이 아니다.
: Burnet - 단지 물질적인 있음만이 있다 정신은 어떤 고유한 것(Eigenes, I, 26)이 아니다.
: Cohen - 단지 정신만이 있다. 물질은 어떤 고유한 것이 아니다.

: 건전한 인간 오성의 실제론적인 인식이론을 나타낼 뿐이다.
: 우리의 생각은 대상의 재현(모사, Wiedergeben, I, 26)일 뿐이고, 그러는 한에서 있음과 동일하다.
: 복사 본이 원본을 되 비추어내는 것처럼 생각은 대상을 되 비추인다.

: 여기에는 일원론이 들어 설 자리가 없다. 그러기에는 아직 이르다.
따라서 이원론이 들어 설 수 있으리라 - 그러나 생각된 내용과 사태의 겹침(Sichdecken, I, 26)을 자명한 것으로 간주한다. 그리고 이러한 겹침이 별 의심없이 받아드려진다.

: 바로 이러한 감각에서 아리스토텔레스는 진실을 말한다(Met., Γ, 7) - 있는 것을 있다고 하고 있지 않는 것을 있지 않다고 말하는 것이 진실이다.

: 이러한 진실 배후의 형이상학적인 확신

: 생각과 있음은 서로 상응하며(koordiniert, I, 26) - 그래서 로고스는 존재적으로 자신의 상대(Gegenüber, I, 26)를 지닌다.

: 있음은, 헤라클레이토스가 믿는 것처럼, 영원히 흐르는 것으로서 도식으로 굳어진 개념으로부터 흘러나오는 것이 아니라는 것.

: 그래서 아리스토텔레스는 정신의 범주들은 동시에 실재성의 범주들이라는 것을 다시 받아 들인다.

: 이와 같은 파르메니데스의 입장은 니이체에게 다음과 같은 파급효과는 낸다.

: 있지 않는 것을 사람은 생각하지 못한다 라고 파르메니데스는 말했다. 이제 우리는 다른 끝에서서 생각되어 질 수 있는 것은 단지 허구(Fiktion, I, 27)일 뿐이다 라고 말한다.

[8-1번의 지문]

on this way there are very many signs : that Being is ungenrated and imperishable, entire, unique, unmoved and perfect ; it never was nor will be, since ti is now all together, one, indivisible.

For what parentage of it will you look for?

How and whence grown? L shall not let you say or conceive. 'from Not-being', for it cannot be said or conceived that anything is not; and then what necessity in fact could have urged it to begin and spring up later or before Nothing? Thus it must either be entirely or not be at all. Nor will the strenght of conviction ever impel anthing to come to be alongside it from Not-being. Therefor justice did not loosen it in her fetters and move it either to come to be or to be perishing but holds it fast, and the decison regarding these things depends on that of the issuse is or is not. Now it has been decided, as was necessary, to leave the one way unconceived and nameless, since it is not a real way, and for the other to be a way and authentic.

And how could what becomes have being, how come into being, seeing that, if it came to be, it is not, nor is it, if at some time it isgoing to be? Thus becoming has been extinguished and perishing is unheard of.

[10번의 지문]

It never was nor will be, since it is now, all together, one, continuous. For what birth will you seek for it? How and whence did it grow? I shall not allow you to say nor to think from not being: for it is not to be said nor to think that it is not; and what need would have driven it later rather than earlier, beginning from the nothing, to grow? Thus it must either be completely or not at all. Nor will the force of conviction allow anything besides it to come to be ever from not being.

[생성 소멸하는 것은 있지 않는 것인 반면 있는 것은 하나이면 생성 소멸하지 않는다. 그래서 움직이는 것이 아니다. 그리고 있는 것만이 생각 된다. 있는 것만이 생각된다는 점에서 있는 것은 생각과 동일하다. 생각되고 있는 이것은 하나이며 연속된 전체이고 그 중심에서 모든 방향의 끝까지 같은 거리인 둥근 공과 같은 것이다. 따라서 무한한 것이 아니다, 만약 무한한 것이라면 결코 인식될 수 없을 것이기 때문이다]

있는 것과 생각된 것은 동일하다. 발설 될 경우 있는 것 없이는 생각될 수 없기 때문이다. 그래서 말함과 생

각은 반드시 있는 것이다. 그러나 있는 것 이외에는 그 어떠한 것도 있지 않다[배재율-있거나 있지않다]. 있지 않는 것은 말하여지거나 생각되는 것이 아니기 때문이다. 따라서 있는 것과 있지 않는 것은 동일하지 않다[동일율]

있는 것은 움직이지 않는다. 지금 있다. 그래서 있는 것은 생성 소멸 성장 하지 않는다. 있어 오거나 있을 것이 아니기 때문이다. 있지 않는 것으로부터는 결코 있었을 수 없기 때문이다. 따라서 있는 것은 시작도 끝도 없다. [있기 시작하거나 있기를 그만 둘 수 없다는 뜻에서 그렇다] 생성 소멸과는 아주 동 떨어져 있기 때문이다. 생성 소멸하는 하는 것들, 곧 자리 이동하는 것들은 멸할 인간들이 진실하다고 믿고 지어 붙인 이름일 뿐이다.

있는 것은 전체적이다. 그리고 모두 같으며 하나이고, 연속적이다. 그래서 모두 같기 때문에 있는 것은 나뉘어지지 않는다. 더 많거나 더 적거나 하지 않으며 모두 풍부하게 그래서 연속적으로 들러 붙어 있기 때문이다. 나아가서 있는 것은 동일한 것에 동일한 것으로 그 자체 머무른다. 그 곳에 확고하게 머무른다. 왜냐하면 그 한계 이내를 강력한 필연성이 묶음으로 인하여 각 변이 유지되기 때문이다. 따라서 있는 것이 끝이 없다는 것은 항상적으로 말하여지는 바가 아니다. 가장 먼 한계가 있으므로 끝이 테두리지어지기 때문이다.

나아가서 있는 것은 매끈한 둥근 공 모양 덩어리를 이룬다. 여기 또는 저기에 더 또는 덜 있을 필요 없이 중심으로부터 그 한계 이내에서 모든 방향으로 똑 같이 퍼져 있기 때문이다.

[생각과 있음은 동일하다는 것에 대한 휘르쉬베르거의 해석]

이것은 일원론을 말하는 것이 아니다. 버닛은 단지 물질만이 있으므로 정신은 어떤 고유한 것이 아니라고 말하는 반면 코헨은 그 반대로 단지 정신 만이 있으므로 물질은 어떤 고유한 것이 아니라고 말한다. 그러니 이것은 건전한 인간 오성의 실제론적인 인식이론을 나타 낼 뿐이다. 복사 본이 원본을 되 비추어 내는 것처럼 생각은 대상을 되 비추인다. 그래서 우리의 생각은 대상의 재현일 뿐이고, 그러는 한에서 있음과 동일하다. 따라서 여기에는 일원론이 들어 설 자리가 없다. 그러기에는 아직 이르다. 그렇다면 이원론이 들어 설 수 있으리라. 그러나 생각된 내용과 사태의 겹침은 자명한 것으로 간주된다. 그리고 이러한 겹침은 의심없이 받아 드려진다.

바로 이러한 감각에서 아리스토텔레스는 있는 것을 있다고 하고 있지 않는 것을 있지 않다고 말하는 것이 진실이라고 말한다. 이러한 진실의 배후에는 생각과 있음은 서로 상응하며 그래서 로고스는 존재적으로 자신의 대상을 지닌다 라는 형이상학적인 신념이 있다. 헤라이클레이토스와는 달리 있음은 영원히 흐르는 바의 것이 아니라는 것이다. 그래서 아리스토텔레스는 정신의 범주들은 동시에 실재성의 범주라는 것을 다시 받아 들인다.

그러나 있지 않는 것을 사람은 생각하지 못한다 라고 파르메니데스는 말했으나 이제 우리는 다른 끝에서 생각될 수 있는 것은 단지 허구일 뿐이다 라고 파르메니데스의 영향을 입은 훗 날의 니이체는 말한다.

14) 제논의 논변 가운데 하나를 선택하여 논변을 재구성하고 비판적으로 검토해 보시오(1998년1학기) - 제논의 논변 하나를 택하여 정리하고 비판적으로 검토하시오(1992석사1학기) - Zenon의 논변 가운데 예를 하나 들면서 논변의 구조를 설명하라(1994석사2학기) - 제논의 '날으는 화살'의 논변을 정리하고 검토해 보시오(1992박사2학기) - 15) 제논의 논의들이 보여주려는 것이 무엇인지 논의의 예를 들어 논의해 보라(1994석사1학기) - 16) 제논의 多의 역설(plurality paradox)에 대한 후대의 해결시도를 제시하고 시비를 가려 보시오(1993박사1학기).

[*텔레스의 자연학 Z(9) 239b5-9 ; Sympl. Phys. 140(Kirk and Raven, p.286-297)]
[다(多)의 역설 - Text : Sympl. Phys. 140. 34]

움직임이 있지 않다는 논증 - 4 가지

: (Lee, 78) - '1)'과 '2)'는 시 공간의 무한한 나뉨을 전제하나 '3'은 시간은 지금들로 이루어진다는 것을 전제함.

: 1)경주 장 - 유한한 시간에 경기 장을 건널 수 없다. 무한한 개 수의 점을 건널 수 없기 때문이다. 따라서 건너는 움직임은 없다.

: 2)아킬레스와 거북이 - 앞 선 거북이에 아킬레스가 다다르는 그 시간 동안 그 거북이는 다시 다른 (지)점까지 나아간다. 그리고 이것은 무한히 진행된다. 그렇다면 그 거북이를 앞 설 수 없다. 따라서 움직임은 없다 보다 느린 사람은 보다 빠른 사람 만큼 빠르게 움직인다는 것이 보여졌기 때문이다.

: 3)나는 화살 -

: 4)스타디온(1/8마일, 600과 3/4feet)을 지나는 몸의 덩어리(ὄγκοι, Alexanders Figur ; 단편집 I, 254쪽)들 - 움직임이 있다면 어떤 시간의 반은 그 시간의 전체와 같다는 모순이 성립한다.

: 덩어리 'A'들은 서 있는 동안 덩어리 'B'들은 'Δ'에서 'E'까지(ἐπὶ)움직여지며, 덩어리 Γ들은 E에서 Δ까지 움직여진다 Δ는 그 스타디움의 시작이며 E은 그 스타디움의 끝이다. - 이 경우 덩어리 하나 'A'가 둘 씩의 'B'와 'Γ'을 지날 때 덩어리 각기 하나 'B'와 'Γ'는 덩어리 하나 'A'를 지난다. 따라서 동일한 것이 동일한 크기를 어떤 시간 전체와 그 시간의 반에 동시에 동일한 속력으로 지난다. 그러나 이것은 모순이다.

: ['4)'는 설령 시 공간의 나뉨이 무한하지 않더래도 움직임은 불 가능하다는 것을 보여주려 한 것이리라]

3)날아가는 화살 논증

: ㄱ) 재구성

: 3-1) 자신과 똑 같음(을 확보하고)있을(ᾖ, 239b6)때마다 항상 모든 것은 움직이거나 또는 정지한다. 그리고
: 3-2) 움직여지는 것(τὸ φερόμενον, 239b6-7, 219b17, 22-23)이 지금 항상 (자신과) 똑 같은 (자리를 확보하고) 있다면
: 3-3) 움직여지는(날아가는) 화살은 움직여지지 않는다(ἀκίνητον, 239b7)

3-2) 날아가는(움직여지는) 화살은 지금 항상 (자신과) 똑 같은 <크기(μέγεθος, 239b9)의 자리>를 지닌다.
3-1) 자신과 똑같은 (크기의자리를 지닐) 때 마다 모든 것은 항상 (움직여지거나) 정지한다. 따라서
3-3') 날아가는 화살은 항상 (움직여지거나) 정지한다.

: 이 논증에 관한 *텔레스의 평

: 'ㄱ)'처럼 제논은 오도된 추리를 한다(παραλογίζεται, 139b5)

: '3-1)'은 거짓이기 때문이다
: 왜냐하면 크기가 (나뉘어질 수 없는 것으로 이루어지지) 않는 것처럼 시간도 나뉘어질 수 없는 지금들로 이루어지지 않기 때문이다[- 다시말해 날아가는 화살은 지금의 것이 아니기 때문에 움직이지 않는 것이 아니다]

: 그래서 날아가는 화살은 서 있다(ἡ ὀιστὸς φερομένη ἕστηκεν, 293b30)라는 움직임에 관한 제애논의 세 번째 로고스(λόγοι, 293b10)는 3-4) 시간이란 지금으로부터 이루어진다(συγκεῖσθαι, 293b31)는 것으로부터 잇따르므로 만약 3-'4)'가 타당하지 않다(μὴ διδομένου, 293b32)면 그 추리(삼단논법)는 있을 수 없다.

: '3-3)' 또는 '3-3')'는 '3-2)'를 전제하며, '3-2)'는 '3-4)'를 전제한다. 그러나 '3-4)'는 불 가능하다. 따라서 '3-3)' 또는 '3-3')'를 이끌어내는 추리는 거짓(ψεῦφος, 239b8).

: *텔레스의 평에 관한 나의 평 - 움직여지는 것은 시간 안에 있다는 것을 전제한다. *텔레스에 따르면 시위를 떠한 화살이 움직여진다는 것은 그 화살이 지금 아닌 시간에 걸린다는 것에 의해 확보되기 때문이다. 그렇다면 텔레스는 이러한 지금에 걸리는 모든 것은 움직여지지 않는다는 것을 말하고 있는 셈이다.

있는 것은 여럿이 아니다

: 지금은 나뉘어 질 수 없는(τῶν ἀδιαιρέρων, 239b9)것이다그렇다면 시간은 나뉘어질 수 있는 가능성이 있다. 시간은 지금으로 이루어진 것이 아니기 때문이다.

: 키르크와 레이번의 재 구성과 단평

: a) 자신의 차원과 똑 같은 장소를 확보할 때 물체는 정지해 있다
: b) 그런데 날아가는 화살은 자신의 차원과 똑 같은 공간을 주어진 어떤 시간에 확보한다.
: c) 따라서 날아가는 화살은 정지해 있다.

: 이에관한 평 - '1)'과 '2)'와는 달리 이 논의는 시간과 공간을 모두 나뉘어 질 수 없는 것으로 이루어져 있는 것으로 다룬다. 아리스토텔레스가 지적한 것처럼 이 논의는 시간은 지금들로부터 이루어 졌다는 것을 추측한다(assumes, 295쪽)

4) 다(多)의 역설

: 많음이 있다면 다음의 모순에 직면한다.

: ㄴ) 그 많음은 필연적으로 무한히 작고(κἀι, 단편 집 I, 256쪽, 1줄)크게 있어야 한다.

: ㄴ-1) 만약 크기를 소유하지 않는다면 있지 않을 것이다. 그래서 만약 있다면 크기를 지닐 것이다.
: ㄴ-2) 그러나 그렇다면 무한할 것이다. 크기는 한 없이[나뉘어 지는] 것이기 때문이다.
: ㄴ-3) 그래서 나뉘어져 있을 각 부분도 역시 크기와 두께와 헤태론한 것과의 거리를 필연적으로 지니면서 (ἀπέχει, 255, 16), 각각 서로의 앞 뒤에 무한히 놓여 있어야 할 것이다.
: ㄴ-4) 따라서 그 부분은 필연적으로 크고 작을 것이다. 그것도 작은 것은 크기를 지니지 않게 되고, 큰 것은 한계없이 크게 될 때 까지 말이다.

: 이에 관한 후대의 두 가지 해석(Kirk and Raven, p.289-290).

: ㄷ) Zeller와 Ross - 수적인 해석

: 많음(many, p.289, 여럿)은 반드시 수적으로 유한하면서 무한해야만 한다. 더 있지도 덜 있지도 않게 그렇게 있을 것이기 때문에 유한하다. 반면 분리 될 때 만 둘이나, 분리 되기 위해서는 분리되는 것들 사이에 반드시 어떤 것이 있어야만 할 것이고, 나아가서 이 사이 것과 그 분리된 것들 사이에 어떤 것이 있어야만 할 것이이며, 그리고 무한히 이것은 계속될 것이기 때문에, 무한하다.

: ㄹ) H.D.P. Lee - 기하학적인 해석

: 문제의 있는 것들이 선(線)의 점들의 속성들을 지니는 것으로 이해되지 않는한 그 두 번째(second, p.289) 부분은 무 감각할 것이다. 그래서 그 논의는 단지 두 점 사이에 계속해서 점들이 놓이게 된다는 논의일 뿐인다.

: 위 두 해석에 관한 키르크와 레이번의 단평(短評)

: 이러한 해석의 원인은 전제 'ἐι πολλά ἐστιν(만약 여럿이 있다면)'의 애매성에 궁극적으로 기인한다. 제논이 공격했던 자들은 퓌타고라스 학자들이었다고 믿는 콘퍼드는 ' 여럿이 있다 라는 주장은 아마 다음 두 가지 명제를 포함할 것이라고 한다.
: ㅁ) 구체적인 것들, 곧 감각이 우리에게 보여주는 것과 같은 움직이는 몸들의 다수성 (plurality, p.290)이 있다
: ㅂ) 이런 구체적인 몸들 각 각은 낱 개(units)들의 다수성 또는 수이다.

: 쩰러의 해석이 근거하는 'ㅁ)'은 자-명한 반면 Lee의 해석이 근거하는 'ㅂ)'은 더 나아간 설명(comment, 290)을 필요로한다.

[움직임은 있지 않다는 논증은 만약 움직이는 것이 있다면 불 가능 또는 모순에 직면한다는 것을 보여주는 것이다. 왜냐하면 1) 한정된 거리를 건너는 움직임이 불 가능한 이유는 유한한 시간에 나누어지는 그 거리의 무한한 점들을 지나갈 수 없기 때문이며 2) 설령 '1)'이 허용된다 속 치더라도 아킬레스가 거북이를 따라 잡을 동안 그 거북이는 그 만큼 나아 갈 것이기 때문이고 3) 설령 '1)'과 '2)'가 허용 되다 속 치더라고 움직이는 화살은 지금 어떤 자리 안에 있을 것이나 자리 안에 있는 것은 움직이지 않으므로 움직여지는 것이 움직여지지 않는다 라는 모순에 직면할 것이기 때문이고 4) 설령 '1)'과 '2)'와 '3)'이 허용 된다 손치더라도 동일한 거리를 동일한 것이

어떠한 시간과 그 시간의 반에 동시에 지난다는 모순에 직면할 것이기 때문이다.

'3)'의 모순은 다음처럼 더 설명될 수 있으리라. 날아 가는 화살은 지금 어떤 자리 안에 있을 것이나, 자리 안에 있는 것은 본디 움직이는 것이 아니므로, 날아 가는 곧 움직여지는 화살은 움직여지지 않는다 라는 결론이 나온다. 그러나 이런 결론은 모순이다. 그런데 모순은 불 가능하므로 움직임은 있지 않다. 그러나 아리스토텔레스에 따르면 이런 추리는 거짓이다. 왜냐하면 그 자리 안에 있는 '지금'은 어떠한 시간도 아니기 때문이다. 따라서 이런한 거짓 추리에 근거한 움직임의 부정(否定)은 근거 없다

나아가서 여럿(많음, πόλλα)이 있다면 크면서 적어야 할 것이다 라는 다(多)의 역설은 있다면 반드시 크기와 두께와 거리를 지닐 것이며, 그래서 무한할 것이라는 것에 근거한다. 크기는 무한하게 나누어지는 것이기 때문이다. 나뉘어지고 있는 부분들 역시 있는 것들이므로 그 전체와 같은 속성을 지닐 것이고, 그러기에 나뉘는 부분들 사이에 무한히 많은 부분들이 놓일 것이며, 나뉘는 '부분'들 이기에 있는 동일한 부분이 크면서 적을 것이므로 그렇다. 그것도 적은 것은 무한히 적어져서 그 적음이 사라질 때까지, 반면에 큰 것은 무한히 커져서 그 큼의 한계가 사라질 때까지 크면서 적어야 하기 때문이다. 이러한 역설에 대한 후 대의 해석의 다름은 이 'πόλλα'를 수적인 것으로 보느냐 아니면 기하학적인 것으로 보느냐에 근거한다. 쩰러와 로스등은 수적인 것으로 보아 수적으로 무한하게 있는 것들로 보는 반면 Lee는 기하학적인 점인 것으로 보아, 그것들의 무한함에 대해 말하기 때문이다. 그러나 콘퍼드는 움직이는 몸들의 다수성(多數性)을 가리키는 것으로 보아, 기하학적인 몸과 그 몸들의 개수가 문제시 되는 것으로 본다.]

움직임은 있지 않다는 논증은 다음과 같은 네 가지로 이루어진다.

1) 경주 장 - 유한한 시간에 경주 장을 건널 수 없다. 무한한 개 수의 점을 건널 수 없기 때문이다. [그런데 움직임은 움직여지는 것 안에 있으나 움직여지는 것이 없으므로 건너는 움직임은 없다] 2) 아킬레스와 거북이 - 앞 선 거북이를 아켈레스가 따라 잡는 그 시간 동안 거북이는 다른 지점으로 나아간다. 그리고 이것은 무한히 진행된다. [거리는 무한히 나누어질 수 있기 때문이다] 그렇다면 무한한 거리를 한정된 시간에 갈 수는 없으므로 그 거북이를 아킬레스는 앞 설 수 없다.

3) 나는 화살 - 3-1) 자신과 똑 같은 자리 안에 있을 때 모든 것은 움직이지 않는다. 3-2) 나는 화살은 자신의 차원과 똑 같은 자리 안에 지금 있다. 따라서 3-3) 날아가는 곧 움직이는 화살은 움직이지 않는다. 그러나 아리스토텔레스에 따르며 위 추리는 거짓이다. 왜냐하면 크기가 나누어 질 수 없는 것으로 이루어지지 않는 것처럼 시간도 나누어 질 수 없는 지금으로 이루어지는 것이 아니기 때문이다. 따라서 화살은 서 있다 라는 제논의 세 번째 로고스는 3-4)시간이란 지금으로부터 이루어진다 라는 로고스로부터 이루어지므로 만약 '3-4)'가 타당하지 않다면 그 추리는 성립될 수 없다. 이제 '3-3)'은 '3-2)'를 전제하며 '3-2)'는 '3-4)'를 전제한다. 그러나 '3-4)는

불 가능하다. 따라서 '3-3)'을 결론으로 이끌어 내는 추리는 거짓이다.

4) 스타디온 - 일 스타디온의 거리를 지나는 정지해 있는 몸의 덩어리 'A'는 정지하지 않는, 동일한 속도로 반대 방향으로 움직이는 동일한 크기의 다른 몸들의 동일한 크기의 덩어리 'B'와 'Γ' 각 각 두 개의 거리를 지나는 반면 각기 'B'와 'Γ' 하나는 'A' 하나의 거리만을 지나 갈 것이다. 따라서 동일한 거리를 어떤 시간 전체와 그 시간의 반 동안 동시에 동일한 속력으로 지나친다 라는 모순에 직면한다. 그래서 어떠한 몸이 움직여진다는 것은 불 가능하며, 움직임은 움직여지는 것 안에 있으므로 움직임은 있다는 것은 불 가능하다. 따라서 움직임은 있지 않다.

그리고 많음이 있다면 5)그 많음은 필연적으로 무한히 작고 크게 있어야 한다 라는 모순에 직면할 것이다. 왜냐하면 5-1)만약 크기를 지니지 않는다면 있지 않을 것이므로 만약 있다면 크기를 지닐 것이고, 5-2) 그러나 그렇다면 크기는 한 없이 나누어지는 것이므로 많음은 무한할 것이며, 5-3) 나뉘어진 많은 것의 부분들 역시 그 전체와 같은 속성을 지닐 것이므로 그 부분도 역시 크기와 두께와 헤태론한 것과의 거리를 필연적으로 지니면서 서로의 앞 뒤에 각각 무한히 놓여 있어야 할 것이고, 5-4) 따라서 그 부분은 필연적으로 크고 작을 것이다. 그것도 작은 것은 크기를 지니지 않을 때까지 적어지고, 반면에 큰 것은 한 없이 커져서 한계 없이 있을 때까지 커질 때 까지 말이다.

이러한 '5)'에 관하여 쩰러와 로스는 수적인 해석을 취하는 반면 Lee는 기하학적인 해석을 취하며 코퍼드는 이 두 해석의 어느 일 면을 인정한다. 쩰러와 로스에 따르면 많음은 반드시 수적으로 유한하면서 무한해야한다 더 있지도 덜 있지도 않게 그 만큼 있을 것이기 때문에 유한한 반면 분리 될 때만 둘이나 분리되기 위해서는 분리되는 것들 사이에 반드시 어떤 것이 있어야만 할 것이고 나아가서 이 사이 것과 분리된 것들 사이에 어떤 것이 있어야만 할 것이며 그리고 이것은 무한히 계속될 것이므로 무한하기 때문이다. 그러나 Lee에 따르면 문제의 있는 그것들이 선(線)의 점들의 속성들을 지니는 것으로 이해되지 않는한 그 두 번째 부분['5-4'일 것이다]은 넌센스일 것이다. 그래서 그 논의는 단지 두 점 사이에 계속해서 점들이 놓이게 된다는 논의일 뿐이다. 그런데 제논이 공격했던 자들은 퓌타고라스학자일 것이라고 믿는 콘퍼드에 따르면 '많음이 있다' 라는 주장은 5-a) 감각이 우리에게 보여주는 구체적인 몸들의 다수성이 있으며, 5-b) 이런 구체적인 모들 각각은 낱개 들의 다수성 또는 수이다 라는 두 가지 명제를 포함한다. [따라서 이 두 해석 모두 허용된다] 그리고 키르크와 레이번에 따르면 이 두 해석의 원인은 전제 'εἰ πόλλα ἐστιν(만약 많음이 있다면)'의 ['πόλλα(많음)']의 애매함에 궁극적으로 기인한다. [이 'πόλλα'는 수적인 여럿과 기하학적으로 많음 모두를 가리킬 것이기 때문이다.

17) 아낙사고라스의 동질소(homoiomere)론을 설명하고 이 이론이 파르메니데스의 입장과 어떻게 관련되는지를 설명하라(1995석사2학기) - 아낙사고라스의 homoiomere에 관해 논하라(1994박사1학기) - 아낙사고라스의 homoiomere 이론의 물질구조를 설명하고 다른 이론 하나를 택하여 비교하면서 특징을 논해보라(1994박사2학기) - 21) 아낙사고라스(Anaxagoras)의 입장에 대한 아리스토텔레스의 비판을 문헌(187a 21-188a 19)에 근거하여 설명하시오(1997년2학기).

[Text : 단편 ; *텔레스, 자연학 A(4), 187a12 -188a18]

τὸ ὁμοιομερη ┐ 심플리키우스에 의해 남겨진 단편 4에는 'σπέρματα' 라고 말하여진다.
: 합쳐진(συγκρινομένοις)모든 것 안에는 여러 모든 것과 스페르마타(씨)들이 있다.

: 같은 부분들은(무한하다(ἄειρα, 자연학, 187a25) 그리고 1)하나 안에 반대들로서 있다
: 반대들이 하나로부터 분리된다(ἐκκρίνεσθαι, 187a20-21)
: 분리 됨은 순환적(τὸν περίοδον, 187a24)으로 일어 난다.
: '1)'은 엠페도클레스와 아낙사고라스 그리고 아낙시만드로스가 주장함
: 분리 됨은 단 한 번(ἅπαξ, 187a25)일어 난다
: 하나 있다 여럿.
: 알론한 것들은 섞어짐으로부터 분리 된다.
: 단지 요소들 만을 말하는 아낙사고라스는 같은 부분들과 반대들은 무한하다고 함.

: 아마도 그 당시의 자연학자들의 공통된 의견 때문일 것이다(*텔레스의 견해)

: 있지 않는 것들부터는 어떤 것도 생성될 수 없다.
: 이 때문에 이들은 다음처럼 말한다.
: 모든 것든 같으며(ἅμοῦ, 187a29)-함께하며-.
생성 됨은 달리 됨으로 환원된다(καθέστηκεν, 187a30)
: 어떤 이는 합쳐짐과 떨어짐(σύγκρισιν καὶ διάκρσιν, a31)에 관해 말한다.

: 반대들이 서로로부터 되어지기 때문이다. 그래서 [하나] 안에 속해 있어야 한다(ἐνύπῆρχεν, 187a32).
: 있지 않는 것으로부터 생성되는 것은 불 가능(ἀδύνατον, 187a34)하며 그렇다면 있는 그리고 안에 속한 그러나 그 덩어리들이(τῶν ὄγκων, 187a37)아주 작아 우리에게는 감각되지 않는 것으로부터 반드시 생성된다는 것이 필연적으로 잇따른다.
: 따라서 모든 것은 모든 것 안에서 섞어진다. 모든 것이 모든으로부터 생성되기 때문이다. 라고 그들은 말한다.

: 그런데 차이나는 것들은 나타내어 지므로 섞어진 무한 것들 중에서(ἐν, 187a4)많이 대부분 속한 것에 따라 서로 헤태론한 이름으로 불리워진다. 프라그마토스(사물)의 자연은 각기 가장 많이 지닌 것이라고 여겨지기 때문이다.
: 그래서 순수하며 전제적으로 희거나 검거나 달거나 또는 살이거나 뼈인 것은 있지 않다.

: 무한한 것으로서의 무한한 것은 인식되지 않는다(ἄγνωστον, 187b7-8)

: 많음 또는 크기에 따라 무한한 것은 량적으로 인식되지 않는 것인 반면
: 에이도스에 따라 무한한 것은 질적으로 인식되지 않는 것(ποιὸν τι, 187b9)이나,
: 그러나 그 아르케애 들은 많음과 에이도스에 따라 무한하므로 이런 아르케들로부터 이루어진 것을 보아 안다는 것(εἶδεναι, 187b11)은 불 가능한다. 량적인 어떤 것들로부터 있다는 것은 보아 알 때 마다 우리는 그 합쳐진 것들을(τὸ σύνθετον, 187b11-12)보아 알기 때문이다.

[자연학의 아리스토텔레스에 따르면, 아낙사고라스의 동질소(同質素)는 복합적인 사물(事物)들을 이루는 요소들로서, 그 많음 또는 크기에 있어 그리고 그 종에 있어 무한하다. 따라서 량적으로든 질적으로든 인식되는 것들이 아니다. 무한한 것 자체는 인식되는 것이 아니기 때문이다. 이점에서 파르메니데스와 구분된다. 파르메니에 따르면 있는 것은 무한하지 않으며, 그래서 있는 그것 만이 인식 되기 때문이다. 그러나 아낙사고라스에 따르면 인식되지 않는 그것이 무한하게 있다. 따라서 아리스토텔레스가 지적해 낸 것처럼 두 사람 역시 그 당시 사람들처럼 무한한 것은 인식되지 않는 것들로 보았다.

호모이오메래(동질소, 同質素)

나아가서 동질소는 사물들의 같은 부분들이다. 다른 요소들과 함께 모여서 자신이 속한 사물의 요소를 이루기 때문이다. 그래서 질적으로 같은 것들이 있다. 따라서 아낙사고라의 있는 것 역시 이 점에있어서는 파르메니데스의 있는 것과 같다. 파르메니데스의 있는 것 역시 질적으로 동일한 것들이기 때문이다.

나아가서 질적으로 동일한 요소는 질적으로 동일하긴 해도 구분되는 요소들에 반대 되는 것들이다. 그러나 자신들이 이루고 있는 복합적인 사물들 각기 하나 하나에 속해 있다. 그렇다면 하나 안에 있는, 그러나 다른 요소들과 구분되는 반대 요소들이 바로 동질소이다. 따라서 있는 것은 하나 뿐만 아니라 여럿이기도 하다. 그리고 이 점에서 파르메니스와 구분된다. 파르메니데스에 따르면 있는 것은 단지 하나 뿐이나, 아낙사 고라스에 따르면 여러 반대들도 있기 때문이다 후자는 다원론인 반면 전자는 일원론이다.

나아가서 이러한 반대들로부터 모든 사물은 생성 된다. 그런데 생성된 모든 것은 '같으'며, 생성은 달리 됨으로 환원 된다. 이에 따르면 모든 것 안에서 모든 것이 뒤 섞어지는 것이 생성일 뿐이다. 그래서 생성은 있는 것으로부터 이루어지는 것이지, 있지 않는 것으로부터 이루어지는 것이 아니다. 있지 않는 것으로부터는 생성 될 수 없다. 이 점에 있어서는 파르메니데스와 같다. 파르메니데스 역시 있지 않는 것으로부터 있게 '됨'을 거부하기 때문이다. 아리스토텔레스에 따르면 이와 같은 견해는 그 당시 자연학자들의 공통된 것이었다. 그러나 아낙사고라스와는 달리, 파르메니데스는 생성 해 '있다'는 것을 거부한다. 생성 곧 됨은 있는 것이 아니기 때문이다. 바로 이점에서 결정적으로 두 사람은 차이난다. 후자에 따르면 생성 된 것은 있지 않는 것인 반면 전 자에 따르면 생성 된 것 역시 있는 것이기 때문이다.

이제 이러한 동질적인 요소들로 섞어진 사물들은 각기 자신들에 가장 많이 속한 것들로 인하여 각기 헤태론한 이름으로 불리워진다. 프라그마(사물)의 자연은 각기 가장 많이 지닌 것이라고 여겨지기 때문이다]

심플리키우스에 의해 남겨진 단편 4-합쳐진 모든 것 안에는 여러 모든 것과 스페르마타들이 있다-에서는 '씨앗(스페르마타)' 이라고도 말하여지는, 그러나 아리스트텔레스가 자신의 자연학에서 '호모이오메레애(동질소, 同質素)곧 같은 부분들은 무한하다 그리고 합쳐진 그 것 하나 안에 반대들로서 있다. 하나 안에 반대 요소들이 있으며 그 반대들은 하나로부터 분리된다는 것은 엠페도클레스와 아낙사고라스와 아낙시만드로스가 주장했다 그러나 뒷 사람은 하나로부터의 반대들의 분리는 순환적으로 일어난다고 주장하는 반면 앞 두 사람은 그 분리가 단 한 번 일어나며, 하나 뿐만 아니라 여럿도 있고, 알론한 것들은 섞어짐으로부터 분리된다 라고 주장한다. 그리고 이들 중에서 단지 요소들만을 말하는 아낙사고라스는 같은 부분들과 반대들은 무한하다고 한다.

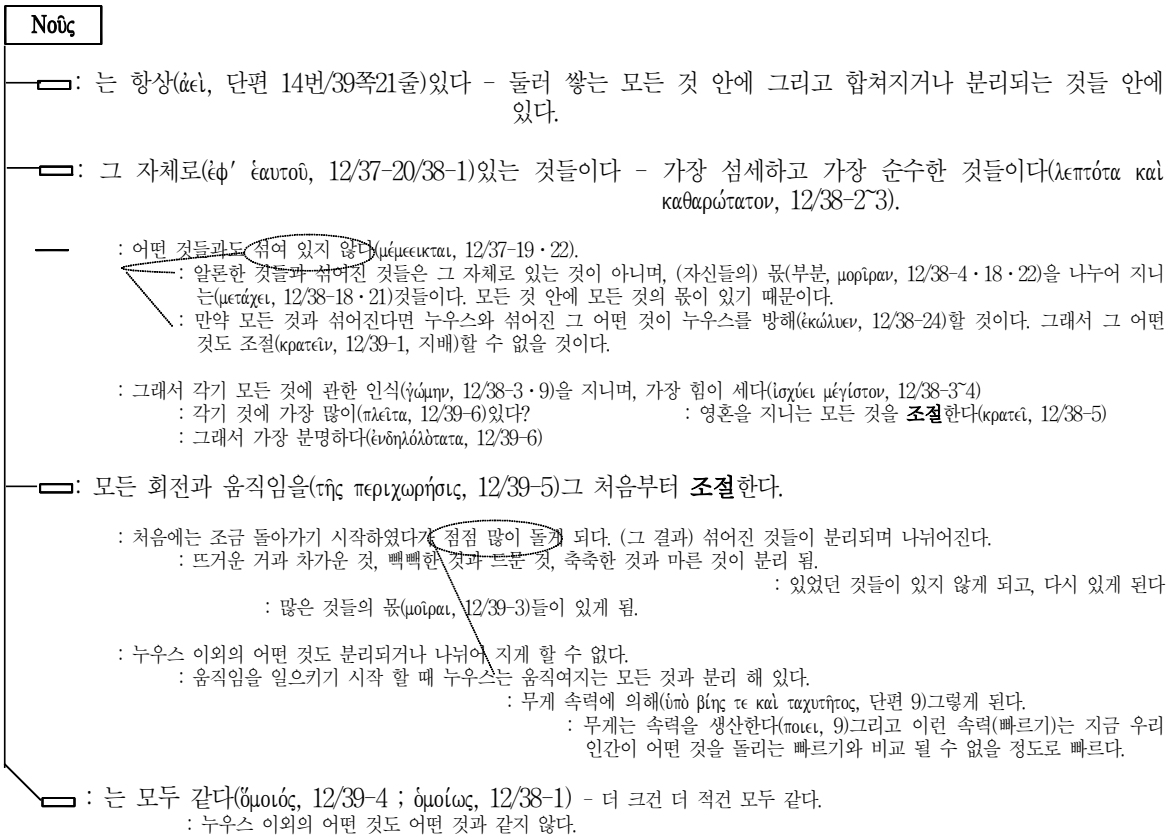
같은 부분들이 무한하다고 한 것은 아마 그 당시의 다음과 같은 공통된 의견때문이었을 것이다(아리스토텔레스). 1) 있지 않는 것들로부터는 어떤 것도 생성 될 수 없다. 이 때문에 모든 것은 같으며 생성 됨은 달리 됨으로 환원된다. 어떤 이는 합쳐짐과 떨어짐에 대해 말한다. 반대들이 서로로부터 합쳐지거나 떨어지기 때문이다. 2)그

런데 그 반대들은 하나에 속해 있어야 한다. 그래서 있는 그리고 안에 속한 그러나 그 덩어리들이 아주 작아 우리에게는 감각되지 않는 것으로부터 모든 것은 반드시 생성된다는 것이 필연적으로 잇따른다. 따라서 모든 것은 모든 것 안에서 섞어진다. 모든 것이 모든 것으로부터 생성되기 때문이다 라고 그들은 말한다. 3)섞어진 무한한 것들 중에서 많이 대 부분 속한 것에 따라 생성된 사물들은 서로 헤태론한 이름으로 불리워진다. 프라그마토스의 자연은 각기 가장 많이 지닌 것이라고 여겨지기 때문이다. 그래서 순수하며 전체적으로 희거나 검거나 달거나 살 또는 뼈인 것은 있지 않다.

나아가서 무한 한 것 자체는 인식되지 않는다. 많음 또는 크기에 따라 무한 것은 량적으로 인식되지 않는 반면 에이도스에 따라 무한한 것은 질적으로 인식되지 않는 것이다. 그러나 그 아르케애들은 많음과 에이도스에 따라 무한하므로 이런 아르케애들을 보아 안다는 것은 불 가능하다. 왜냐하면 아르케애들의 자연과 량을 보아 알려고 할 때 마다 우리는 아르케애들로 합쳐진 것들을 보아 알기 때문이다.

18) 아낙사고라스의 nous 개념이 지니는 특징을 논하시오(1997년1학기) - 아낙사고라스의 nous 개념의 성격과 역할을 논의하시오(1991석사2학기) - 19) Anaxagoras가 nous 개념을 도입하여 해결하려한 문제는 무엇이며 어떻게 해결하고 있는지 설명하라(1999년1학기) - 20) 다음 단편들에 나타난 NOUS 개념을 정리해 보시오(1993박사2학기)[영어 번역으로 출제된 단편은 정리 다음에 나타날 것이다].

[심플리키우스가 남긴 단편들]



[누우스는 항상 있는, 있는 것 그 자체이며, 자신을 둘러 쌓고 있는 모든 것 안에 있다.

나아가서, 누우스는 가장 섬세하고 가장 순수한 것이다. 그래서 알론한 어떤 것과 섞여지지 않는다. 만약 섞여 진다면 그 어떤 것의 방해를 받아 그것을 조절하지 못할 것이기 때문이다. 이러한 순수성으로 인하여 누우스는 모든 회전과 움직임을 처음부터 조절한다. 처음에 조금 돌아 가게 하면 점점 빠르게 많이 돌아 가게 된다.움직여지는 것의 무게 때문이다. 무게는 점 점 빨라지는 속력을 생산하므로 그렇다. 그 결과 섞어진 것들이 분리됐다 합쳐지면서, 모든 것들이 생겼다가 사라지고 사라졌다 생겨난다. 따라서 누우스는 모든 것의 움직임과 생성과 소멸의 원인이다. 누우스 이외에는 어떤 것도 분리 되거나 나누어지게 할 수 없다. 그리고 움직임을 일으키기 시작할 때 누우스는 움직여지는 모든 것과 분리해 있다.

니아가서 누우스는 모든 것에 관한 인식을 지닌다. 그러므로 모든 것 중에서도 가장 선명하고 분명하다.

따라서 누우스는 모든 것의 존재의 원리이며, 인식의 원리이고, 움직임과 생성의 원리이다]

모든 것의 존재와 움직임와 인식의 원인 으로서의 누우스

누우스는 항상 있다. 자신을 둘러 쌓는 모든 것 안에 그리고 합쳐지거나 분리 되는 것 안에 있다.

나아가서 누우스는 그 자체로 있는, 그래서 가장 셈세하고 순수한 것이다. 어떤 것과도 섞여있지 않다. 알론한 것과 섞인 것은 그 자체로 있는 것이 아니며, 자신들의 몫을 나누어 지니는 것들이다. 모든 것 안에는 모든 것의 몫이 있기 때문이다. 만약 섞여진다면 누우스와 섞어진 그 어떤 것의 방해로 인하여 그것을 조절할 수 없을 것이다. 그러나 누우스는 모든 회전과 움직임을 그 처음부터 조절한다. 처음에는 조금 돌아 가게 하였다가, 점 점 많이 돌게 한다. 그 결과 섞어진 것들이 분리되며 나누어져, 뜨거운 것과 차가운 것, 빽빽한 것과 드문 것, 축축한 것과 마른 것 등이 분리되고, 많은 것들의 몫이 있게 된다. 그러면서 모든 것이 생성되고 소멸한다. 그러나 누우스 이외의 그 어떤 것도 분리되거나 나누어지게 할 수 없다. 누우스 만이 움직여지는 모든 것과 분리 해 있어서 움직임을 일으키기 시작하기 때문이다. 일단 움직여지면, 움직여지는 것은 자신의 무게에 의한 속력이 붙어져 점점 빠르게 움직이기 시작한다. 이러한 빠르기는 인위적(人爲的)인 빠르기와는 비교할 수 없는 빠르기이다.

나아가서 누우스는 모든 것 각각에 관한 인식을 지니며, 가장 힘이 세다. 그래서 각기 것에 가장 많이 있으며, 가장 분명하다. 그리고 그 인식과 힘으로 모든 것을 조절한다.

나아가서 누우스는 모두 같다. 크건 적건 모두 같다. 그러나 누우스 이외의 어떤 것도 어떤 것과 같지 않다. [섞어지는 것들은 서로와 같을 수 없으나, 그 섞어 지는 모든 것 안에 있는 누우스는 모두 같다].

[kirk & Reven의 견해]

: 아낙사고라스는 사랑과 투쟁이라는 도덕적이고 심리학적인 힘들 대신에 누우스의 단일하고 지성적인 동기들 로서의 힘(force, p.374)을 움직임의 [원인]으로 내 세운다. 그러나 누우스 역시 일정의 육신적인 것(몸)이다. - 실제의 궁극적인 기준은 공간 안의 팽창이다 - 그리고 누우스의 그러한 힘은 부분적으로는 그것의 섬세함에 그리고 부분적으로 섞어지는 것들 안에 있으면서도 자신은 섞여지지 않는 그 순수함 때문이다.

: 그러나 어떻게 누우스가 회전하는 첫 움직임을 부여하는지가 명확하지 않다.
: 처음에는 적으나 점점 증가한다 - 분리시킨다(우주 발생론, cosmogony, p.375)

: 누우스가 그 움직임을 일으키긴해도 순수한 기계적인 요소가 그 틈에 끼어든다. 누우스 그 자신의 영향력이 점점 적어지는 것을 [인정해] 간디.
: 바로 이 점을 플라톤(플라톤34참조)과 아리스토텔레스가 지적해 낸다(irritation, p.375)

: 아낙사고라스는 엠페도클레스처럼 마음과 질료의 이원론(dualism, p.375)을 어떤 점에서 주장하는가?
: 그러나 아낙사고라스의 이원론은 독특하다. 물질처럼 마음도 육신적이다. 그리고 질료에 향하는 자신의 힘을 그 섬세함과 순수성에 둔다.
: 질료 그 자체는 한정없이 나뉘어진다.

[출제 단편 - 아래에 나오는 누우스 개념을 정리하라]

All other thing have a portion of everything, but Mind is infinite and self-ruled, and is mixed with nothing but is all alone by itself. For if it was not by itself, but was mixed with anything else, it would have a share of all things if it wewe mixed with any; for in everything there is a portion of everything, as I

said earlier; and the things that were mingled with it would hinder it so that it could control nothing in the same way as it dose now being alone by itself. For it is finest of all things and the purest, it has all knowledge about everything and the greatest power; and Mind contols all things, both the greater and the smaller, that have life. Mind controlled also the whole rotation, so that it bagan to rotate in the beginning. And it bagan to rotate first from a small area, but it now rotates over a wider area still.And the things that are mingled and separated and divided off, all are known by Mind. And all things that were to be - those that were and those that are now and those that shall be - Mind arranged them all, including this rotation in which are now rotating the stars, the sun and the moon, the air and the aither that are being separated off. And this rotation caused the separating off. And the dense is separated off from the rare, the hot from the cold, the brigt from the dark and the dry from the moist. But there are many portions of many things, and nothing is altogether separated off nor divided one from the other except Mind. Mind is all alike, both the greater and the smaller quantities of it, while nothing else is like anything else, but each single body is and was most plainly those things of which it contains most.

And when Mind initiated motion, from all that was moved Mind was separated, and as much as Mind moved was all divided off; and as things moved and were divided off,the rotation greatly increased the process of dividing.

...as these things rotated thus and were separated off by the force and speed(of their rotation). And the speed creats the force. Their speed is like the speed of nothing that now exists among men, but it is altogether many times as fast.

But Mind, which ever is, is assuredly even now where everything else is too, in the surrounding mass and in the things that have been either aggregated or separated.

25) 기계론적 설명에 대해 『파이돈』 편에 나타난 플라톤의 입장을 정리하시오(1991석사1학기) - 27) 플라톤은 『파이돈』에서 아낙사고라스를 비롯한 자연철학자들의 설명 방식에 대해 어떤 평가를 하고 있는지 설명하라(1995석사1학기) - 28) 『파이돈』 편의 aitia에 대한 논의들을 정의해 보시오(1991석사2학기) - 30) 『파이돈』 98b7-99d2의 내용에서 다루어지는 두 설명 방식을 본문의 예를 분석하면서 비교하시오(1992석사2학기).

[Text : 파이돈 99b7-99d2]

아낙사고라스 - 정신(νοῦς, 97c1)은 질서 있게 하는 것(διακοσμῶν, c1)이며, 모든 것의 원인(αἴτιος, c2)이다.

: 플라톤의 해석 - 그렇다면 누우스는 모든 것에 질서를 제공하면서 아마 내가 보기에는 가장 낫게(βέλτιστα, 97c6)각기 것을 정돈(τίθεναι, c5)할 것이다. 따라서 각기 것이 생성하거나 소멸하거나 있는 원인을 발견 하려 하는 자는 어떻게 원인이 가장 나으며 또는 행하거나 겪는지를 반드시 발견해야 할 것이다. 따라서 가장 나은 것과 가장 선한 것(τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιον, d3)이 있을 것이다. 나는 아낙사고라스에게서 비로서 내가 진정으로 찾고 있었던 원인(τῆς αἰτίας, d6)을 발견했다. 아낙사고라스는 땅(ἡ γῆ, d8)이 둥근가 아니면 편편하는가에 대해 말하려고 했다면 아마 세부적으로 그 원인과 필연성을 먼저 첫 번째로 지적해 냈을 것이다. 그것이 보다 낫다는 것(τὸ ἄμεινον, e2)그리고 보다 나은 그러한 이유(ὅτι, e2)를 말했을 것이기 때문이다. 그래서 그 중심에(ἐν μέσῳ, e3)땅이 있다 라고 말했다면 그는 세부적으로 그 중심에 땅이 있는 것이 보다 나은 이유를 설명했을 것이다. 그렇게 했다면 나는 알론한 류의 원인을 아마 포기했을 것이다. 그리고 해와 달과 알론한 별의 상대적 속력과 궤도(길)와 알론한 속성(παθημάτων, 98a5)이 어떻게(πῃ, a5)보다 나으며 그리고 그것들 각각이 행하고 겪는가에 관해서도 나는 마찬가지이다. 아마 그는 각기 것에 따로 그리고 전체 모든 것에 원인을 배정하면서 각기 것에 가장 나은 것과 보편적인 선(ἀγαθόν, b3)을 완전하게 설명했을 것이다.

: 플라톤의 비판 - [그] 사람(ἄνδρα, 98b8)은 누우스를 활용하지 않았다. 그리고 프라그마(c1)를 질서있게 하는 어떤 원인도 설정하지 않고 대신에 공기와 에테르와 물과 같은 많은 불합리한 것들을 원인으로 설정한다(αἰτίωμενον, c2)그리고 내가 보기에는 소크라테스의 모든 실천(πράττει, c4)의 원인은 누우스이다 라고 해 놓고서는 '여기에 누운 나[소크라테스]'의 원인을 '내 몸의 뼈와 힘 줄 그리고 관절과 분리된 단단한 뼈와 당겨졌다 펴질 수 있는 힘줄들 그리고 함께 감싸는 피부와 살을 지닌 뼈 그리고 관절(συμβολαῖς, d3)들을 통해 자유롭게 들려 올려지는 뼈와 폈다 당기는 힘줄 덕분에 구부려지는 팔 다리' 라고 말하며 그리고 이것이 지금 '구부정한 나의 앉음'의 원인이라고 첫 번째로 말하는 것처럼 보이기 때문이다. 또 마찬가지로 그가 동일한 길에서 자네와 나와의 대화의 원인으로 소리와 공기와 들음 등과 같은 많은 무수한 원인들을 이끌어 들일 것이기 때문이다.

그러나 여기에 내가 누운 1)진실한 원인(ἀληθῶς αἰτίας, 98e1)은 나를 고소하는 것이 더 낫다고 아테네인들이 여겼으므로, 그 때문에 내가 보기에 여기에 내가 앉은 것이 더 나음(βέλτιον, e3)그리고 그 아테네가 명령하는 처벌이 무엇이든 그것에 복종하는 것이 더 올바름(δικαιότερον, e4)그리고 더 명예로움(κάλλιον, 99a3)이다. 2)[뼈와 힘줄과 살과 피부 그리고 이것들의 움직임]] 등과 같은 것들을 원인이라고 하는 것은 불 합리(ἄτοπον, a5)하다. 물론 뼈와 힘 줄들이 없이는 진실로 내가 올바르다고 여기는 것을 할 수 없을 것이다. 그러나 최상의 선(τοῦ βελτέστον, b1)에 의해서가 아니라 비록 나의 실천(πράττων, a8)이 누우스에 의한 것이라고는 해도 그 뼈와 힘 줄 등 때문에 하고져 하는 바를 한다라고 말하는 것은 아주 느슨하고 부 정확한 로고스이다. 있는 것의 원인(99b3)과 그것 없이는(ἄνευ οὗ, b3)원인이 어느 때든 원인이 아닐 그런 것을 구분할 수 없는 어두운(σκότει, b5)사람들은 뼈와 힘줄 등을 원인이라고 할 것이다. 속할 수 없는 이름을 붙이면서 말이다.

: 1) 지금(νῦν, 99c2)그 땅을 가장 선하게 놓여지게 하는 힘(δύναμιν) - 신성한 강함을 지님(δαιμονίαν ἰσχύν, 99c2-3) - 어떤 것을 묶어 연속적이게 하는(συνδεῖν και συνέχειν, 99c6)선과 묶는 것(τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον)

: 2) 하늘에 의해 지탱되면서(μέσει ποιεῖ τὴν γῆν, 99b7)소용돌이 치며 둘러 쌓는 땅 또는 넓은 쟁반 같은 [땅을] 공기가 받힘 - 불사적인 모든 것을 유지하는 아틀란타(99c3)

나는 바로 원인 '1)'을 알고 싶었으나 그 누구로부터도 배울 수 없었다. 그래서 나는 이 원인의 조사를 위한 **두 번째 항해**(τὸν δεύτερον πλοῦν, 99c9-d1)를 해 보세나, 케베스! 나처럼 자네 역시 그 논증을 해 보겠나? [아마 첫 번째 항해는 아나사고라스까지의 '자연' 조사였을 것이다].

앎 - 상기(想起) - 있는 것 - 영혼 - 이데아

30-1) 두 설명 방식을 예(例)를 통한 비교 분석.

'[감옥 안의] 소크라테스의 구부정하게 앉음'의 첫 번째 원인을 '그의 몸의 뼈 그리고 관절과 분리된 단단한 뼈를 당겼다 펼 수 있는 힘 줄들 그리고 이것들을 함께 감싸는 살 그리고 이것들로 이루어진 팔 다리 그리고 이것들의 움직임' 이라고 설명하는 방식과 '구부정하게 앉음'의 진실한 원인을 '그를 고소하는 것이 더 낫다고 아테네인들이 여김 그리고 그 아테네가 명령하는 처벌이 무엇이든 그것에 복종하는 것이 더 올바르고 명예로움'이라고 설명하는 방식 등 두 가지 것이 위 텍스트에 나타난다.

후자에 따르면 전자는 불 합리한, 아주 느슨하고 부정확한 설명(로고스) 방식이다. 왜냐하면 있는 것의 '원인'과 그것 없이는 어떠한 원인도 원인일 수 없는 진실한 원인을 무지 몽매해서 구분하지 못한 까닭으로, 붙혀 지는 것이 마땅치 않는 것에 원인 이라는 이름을 붙이고 있을 뿐만 아니라, 심지어 그러한 '원인'들은 무수히 많기 때문이며, 그리고 물론 비록 뼈와 힘줄과 살들과 그 움직임들 없이는 소크라테애스가 올바르며 명예로운 것이라고 여기는 그 실천이 불 가능할 것이긴 해도 뼈와 힘 줄 등 때문에 소크라테스는 자신이 하고져 하는 바를 한다 라고 말하는 것이 될 것이기 때문이다. 그러나 이러한 뼈와 힘 줄 그리고 이것들의 움직임은 [단지 부차적인 원인일 뿐이다]. 자네와 나와의 대화의 '원인'으로 지목 되 곤 하는 '소리와 공기와 들음' 그리고 땅이 우주 '가운데' 있음의 '원인'으로 지목 되 곤 하는 '하늘과 공기과 아틀란다' 역시 이와 같다. 따라서 후자에 따르면 모든 것의 진실한 원인은 모든 것의 가장 나은 것과 보편적인 선(善)이다.

[이러한 두 설명 방식을 구분하자면 하나는 기계론과 유물론적인 반면 하나는 목적록과 도덕론적이다].

34) 소크라테스의 아낙사고라스의 비판 요지와 그 이론적 대안

34-1) 소크라테스의 아낙사고라스의 비판 요지

질서 있게 하는 것이며 모든 것의 원인인 누우스를 설정해 놓고도 아낙사고라스는 그 누우스를 활용하지 않았다. 프라그마를 질서 있게 하는 어떤 원인을 설정하는 대신에 그는 공기와 에테르와 물과 같은, '원인'이기에는 불 합리한 많은 것들을 프라그마의 '원인'으로 설정하기 때문이다. 그래서 아낙사고라스는 소크라테스의 모든 실천의 원인을 누우스라 해 놓고서도, '감옥에 소크라테스가 앉음'의 원인을 몸의 뼈와 힘줄 그리고 이것들의 움직임이라고 말한다. 그러나 이것들은 진실한 원인이 아니다. 진실한 그 원인은 올바름과 명예 등 보편적인 선이기 때문이다.

34-2) 그 이론적인 대안

두 번째 항해(가설적인 방법, 34-1)에서 보여지는 이론-이데아론임. 말하자면 이데아가 그 진실한 원인이다.

33) 『파이돈』의 73b에서 "앎을 갖게 되는 것(mathesis)은 기억해내는 것(anamnesis)이다"라는 주장의 내용을 어떤 논변을 통하여 설명하고 있는지 해설하시오(1996석사1학기).

[Text : 72e-77ab]

이러한 인간의 모습(εἴδει, a2)으로 되기 전에(πρὶν, 73a1, 76c11)영혼은 그 어디에 있어 왔다(ἦν, 73a) - 영혼의 불멸(ἀθάνατον, 73a2)에 관한 논증(αἱ ἀποδειξεις, 73a5)[과 아주 밀접히 연관된다]

이 논증은 아주 만족스러운 논증(ἐκανῶς ἀποδέδεικται, 77a5)이다.

: 우리의 영혼은 사람이(우리가 생성) 되면서부터(ἀφ', 76c7)그것들의 앎(τὴν ἐπιστήμη αὐτῶν, c6)을 획득했던(λαβοῦσαι, c6)것이 아니라(ἦσαν, c11), 사람이 (생성) 되는 것 보다 먼저(πρότερον, c9)그 앎을 획득한다. 사람으로 됨과 동시에(ἅμα, c14)획득하는 것은 아니기 때문이다. 그래서 태어 날 때(75c8, 75e1)우리는 그 앎을 지니지 않는다는 것은 [확실하다]. 그렇다면 우리의 영혼은 그 앎을 다른 언제(ἐν ποίῳ ἄλλῳ χρόνῳ, 76d1)잃는가(ἀπόλλυμεν, d1)? 또는 그 앎을 획득하는 그 때에(ἐν τούτῳ.....ἐν ᾧπερ, d3)잃는가? - [잃지 않는다]

: 앎을 포착하여 지니므로서(λαβόντα τοῦ ἐπιστήμην ἔχον, d9)이 앎을 잃어 버리지 않는(μὴ ἀπολωλεκέναι, d10)것 이것이 [바로] 보아 아는(τὸ εἰδέναι, d9-10)것이다. 그리고 앎을 상실하는(ἀποβολήν, c11)것이 바로 망각(λήθην, 잊음)이다. 잊지 않기 위해서는(ἐπιλελήσμεθα, d7)사는 동안 항상 보아 알아야 한다.

: 앎은 **있는 그것**(αὐτο ὅ ἔστι, 75d2, 74d6, 있는 것 자체 ; αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν, 75b5-6)에 관한 (περὶ, 75c11)앎이다.

: 아름다움 자체, 선 자체, 정의 자체, 거룩함 자체(αὐτοῦ ὁσίου, 75d1), 똑 같음 자체(αὐτὸ τὸ ἴσον, 74a11-12, 76b5-6)에 관한 앎

: 이것들이 있지 않다면 우리들이 말했던 로고스들은 알론하게 될 것이다(시간 낭비이다) - 우리 영혼은 우리가 태어나기 전에 있을 수 없으리라.

: 이것들은 가장 활동적으로 있다(ἐνάργὲς ὄν, 77a3).

: 이것들에 관한 앎을 우리는 태어나기 전에(πρὸ, 75d4)필연적으로 획득해야만 한다(εἰληφέναι, 75c1, 75d5).

: 이것들은 실체(οὐσία, 76d9)들임 - 감각적인 것들로부터(ἐκ', d9)모두 지시되는(ἀναφέρομεν, e1)것이다 - 우리는 이것들에 관한 앎을 먼저 발견함. 감각적인 것들에 의해서 [이것들이] 베껴진다(ἀπεικάζομεν, e1). 따라서 이것들이 있다는 것과 우리가 태어나기 전에 우리 영혼이 있다는 것은 동일한 상태(ὅτως ἔχον, 76d5)이다

: 예를들어 똑 같음 자체(τὸ ἴσον, 75a1) - αὐτοῦ τοῦ ἴσου(76b5-6) - αὐτὸ τὸ ἴσον(74a11-12)에 관한 앎.

: 똑 같음에 똑 같은 것(τὰ ἴσα, 75a1 ; 예를들어 똑 같은 돌 또는 똑같은 막대기, 74d7-8)들이 다다르려 애쓴다(ὀρέγεται, 75a2, b1). 똑 같음이 부족하기(ἐνδεεστέρως,75b3, 74d6) 때문이다. 그러나 전혀 있지 않는(οὐδέν, 74d7)것은 아니다.

: 그리고 우리는 똑 같은 것들을 봄으로부터 이 똑 같은 것들과 헤태론하지 않게 있는(ἕτερον ὄν, 74b6)'똑 같음'을 생각(ἐνενοήσαμεν, b6, 연상(聯想)한다). 그래서 우리는 봄(τοῦ ἰδειν) 또는 건드려짐 또는 알론한 감각적인 것들로부터(ἐκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσσων, 75a7)만 τὸ ἴσον(똑 같음)을 생각할 수 있다 - 반드시 감각들로부터(ἔκ τῶν αἰσθήσεων δει, 75a11)생각할 수 있다. 따라서 자신이 부족하게 지니는 저 있는 똑 같음에 감각적인 똑 같은 것들은 다다르려 애쓴다(ὀρέγεναι, 75b1).

: 그렇다면 있는 똑 같은 그것(자체 αυαὐτοῦ, 75b5)의 앎을 우리는 보거나 듣는 등 감각하기 전에(πρὸ, 75b4)어디에선가 얻어 내야한다(τυχεῖν, b5). 만약 감각적인 똑 같은 것들이 저 똑 같음에 열망하여 닥아오려 한다면 말이다. 저 똑 같음 보다 빈약하기(φαυλότερα, b10) 때문이다. 필연적으로(ἀνάγκη, 75b11)그렇다.

: 그런데 태어나면서부터 바로(εὐθὺς, 75b10)우리는 보거나 듣는 등의 감각을 지니기 시작한다(εἴχομεν, b11). 그러나 이러기 전에(πρὸ, 75c1)똑 같음의 앎을 획득했어야 한다. 따라서 태어나기 전에(πρὶν, c4)우리는 필연적으로 그 앎을 획득한다.

: 그러나 태어나면서 바로(εὐθὺς, 75c8)그리고 그 이전에 그 앎을 획득한다면 똑 같음과 큼과 적음 뿐만 아니라 함께 하는 이러한 모든 것들, 곧 **있는 것 자체인 아름다움과 선과 정의와 거룩함 자체 등도 알아야 할 것이다. [그러나] 태어나기 이전과 마찬가지로 태어나자 마자 이것들을 알 [수는 없다].**

: 따라서 우리는 이 모든 것들의 앎을 태어나기 전에 필연적으로 획득한다.

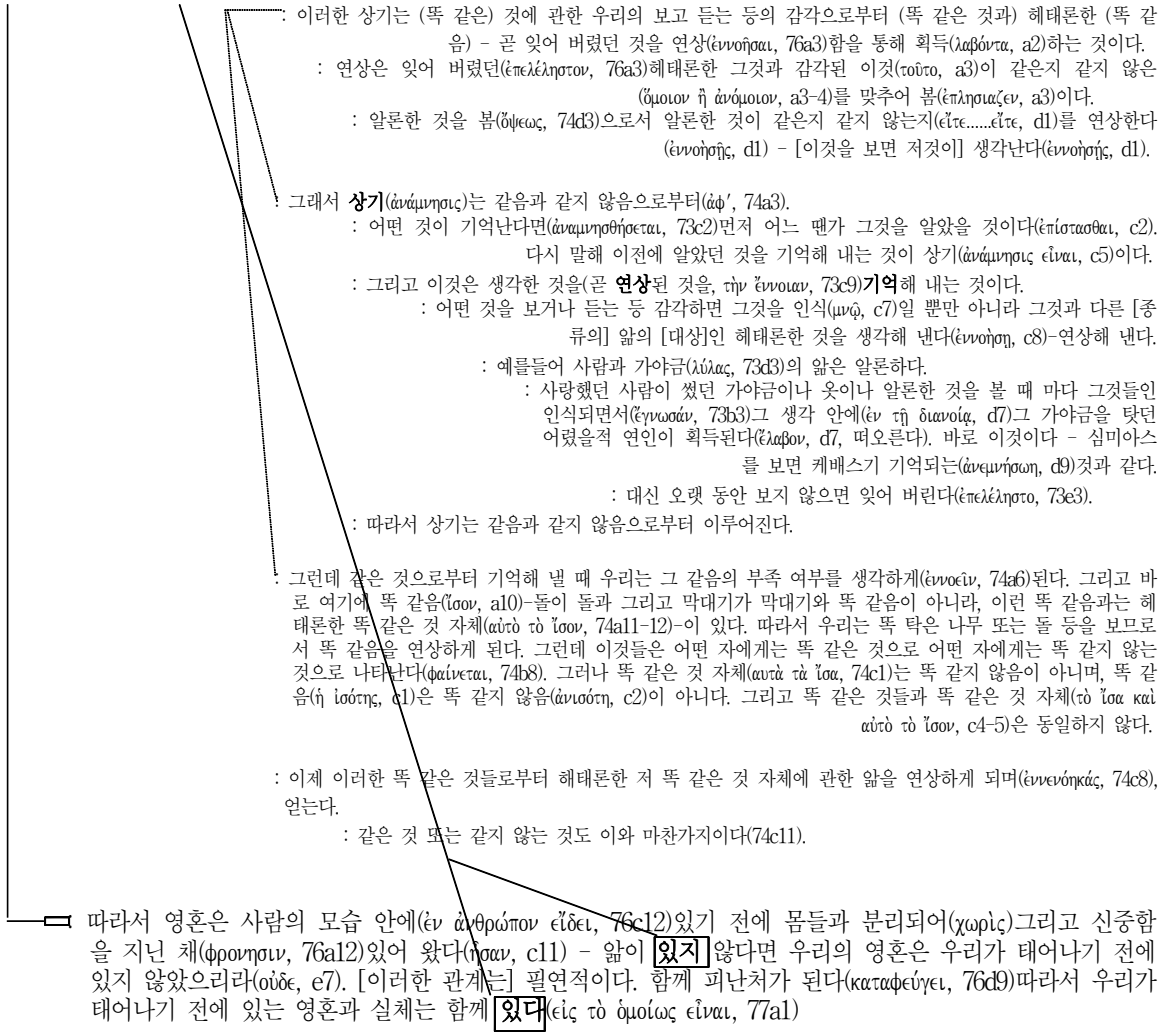
: 태어나기 전에 앎을 획득했던 우리가 태어 나면서(γιγνόμενοι, 75e2)잊어 버렸다면(ἀπωλέσαμεν, e1-2)태어나기 이전 어느 때(ποτε καὶ πρὶν, e4)우리가 가졌던 저 똑 같은 것 자체에 관한 앎을 태어난 이후에(ὕστερον, e3)[똑 같은 것에 관한] 감각적인 건드림을 통해서(ταῖς αἰσθὴσεσι χρώμενοι, e3)우리는 회복해야 할 것이다(ἀναλαμβάνομεν, e4).

: 이러한 우리 자신의 앎의 회복을 우리는 배움(μανθάνειν, 75e5)이라고 부른다. 그리고 이것을 상기(ἀναμιμήσκεσθαι, e6)라고 말하는 것은 올바르다.

: 배우는 것은 (우리가 전에 알았던 것을 후에 상기하는 것 이외의 그 어떤 것도 아니다. 그래서 배움(ἡ μαθησις, 76a7)은 상기(ἀνάμνησις, 76a7)일 것이다.

논자시 답안 - 플라톤 (김 익성)

앎 - 상기(想起) - 있는 것 - 영혼 - 이데아



'앎을 갖게 되는 것은 기억 해 내는 것이다' 라는 주장은 사람의 모습을 띠기 전부터 영혼은 있어 왔으므로, 영혼은 불멸한다 라고 하는 아주 만족스러운 논증의 부분을 이룬다. 사람의 모습을 띠기 전에 몸과 분리된 아주 신중한 영혼이 있어 왔다는 것은 앎이 있다는 것에 의해 확인되기 때문이다. 앎은 영혼이 획득하는 바의 것이므로 그렇다.

먼저, 앎이 있지 않다면 우리의 영혼 역시 있지 않을 것이다. 앎과 영혼은 실체는 함께 '있는' 것이기 때문이다. [따라서 앎과 영혼과 존재(실체)의 함께 함은] 필연적이다. 이것들은 함께 묶어지는 것들이다. 실체들은 아름다움 자체와 선 자체와 정의 자체와 거룩함 자체와 똑 같음 자체 등과 같은 있는 것 자체-자체적인 것들로서, 가장 활동적으로 있는 것들이며, 모두 감각들을 통해 지시 되는 것들인 반면 앎은 바로 이러한 것들에 관한 앎이며. 아는 것은 영혼이기 때문이다. 그래서 만약 실체들과 앎이 있지 않다면 우리의 영혼 역시 있지 않을 것이다.

나아가서, 앎과 실체들이 있다는 것과 우리가 태어나기 전부터 영혼이 있다는 것은 동일한 상태이다. 우리의 영혼은 사람으로 생성 되면서부터 자신의 이러한 앎을 획득하는 것이 아니라, 그 이전에 먼저 앎을 획득하기 때문이다. 사람으로 됨과 동시에 자신의 앎을 영혼이 획득하는 것은 아니므로 그렇다. 태어 날 때 우리가 그 앎을 지니지 않는 것다는 확실하다. 오히려 우리가 태어 날 때 영혼은 자신이 획득하고 있었던 앎을 잃어 버린다. 그리고 태어나기 이전 그 어느 때에 지녔으나 태어 나면서 잊어 버린 그 앎을 우리는 이제 감각을 '통해서' 회복한다. 예를들어 똑 같음 자체에 관한 앎의 경우, 우리는 똑 같은 것들을 봄으로부터 이것들과 헤태론하게 있는 것이 아닌 똑 같음을 생각-연상-한다. 똑 같은 것(돌 또는 막대기)들은 똑 같음에 다다르려 애쓰기 때문이다. 자신들에게 그 똑 같음이 부족하게 있으므로 그렇다. 그래서 우리는 봄 또는 건드려짐 또는 알론한 감각들로부터만 똑 같음을 생각할 수 있다. 반드시 감각들로부터만 그럴 수 있다. 그렇다면 있는 똑 같은 그것에 관한 앎을 우리는 보거나 듣는 등 감각하기 전에 필연적으로 얻어 내야만 한다. 저 똑 같음 보다 빈약함으로 인하여 감각적인 똑 같은 것들이 저 똑 같음에 열망하여 닥아 오려 한다면 말이다. 그런데 우리는 태어나는 즉시 감각을 지니기 시작한다. 그러나 만약 태어나기 이 전에 그 앎을 획득했다가 태어나는 순간에 그 앎을 지닌다면, 태어나기 전과 마찬가지로 태어나는 순간에도 모두 똑 같음과 큼과 적음 뿐만 아니라, 이와 같은 모든 것 곧 있는 그것-자체적인 것-인 아름다움과 선과 정의와 거룩함 등도 알고 있어야 할 것이다. [그러나 그럴 수는 없다] 따라서 우리는 반드시 태어나기 전에 필연적으로 그 앎을 획득했어야만 한다. 그래서 우리는 태어 나기 전에 획득했으나 태어 나면서 잊어 버린 그 앎을 감각을 통해서 회복한다.

이제, 우리는바로 이러한 우리 자신의 앎의 회복을 배움이라고 부른다. 그리고 배움을 상기(想起)라고 말하는 것은 올바르다. 배우는 것은 우리가 전에 알았던 것을 후에 상기하는 것 이외의 그 어떤 것도 아니기 때문이다. 이러한 상기는 똑 같은 것에 관한 우리의 보고 듣는 등의 감각으로부터 헤태론한 잊어 버린 것을 연상함을 통해 이루어진다. 연상을 통해서 우리는 잊어 버렸던 헤태론한 그것과 감각된 이것이 같은지 같지 않은지 맞추어 보기 때문이다. 다시 말해 이것을 보면 저것이 생각난다. 그런데 어떤 것이 기억난다면 먼저 어느 땐가 그것을 알았을 것이다. 바로 이것을 기억해 내는 것이 상기이다. 예를들어 사랑했던 사람이 쓰던 가야금이나 옷 등을 볼 때마다 그것들이 인식되면서 그 생각 안에 가야금을 타던 어렸을적 연인이 획득된다. 심미아스를 보면 케배스가 기억되는 것처럼 말이다. 이렇듯 어떤 것을 보거나 듣는 등 감각하면 그것을 인식할 뿐만 아니라 그것과는 다른 헤태론한 앎의 대상을 생각해 낸다. 그래서 상기는 같음과 같지 않음으로부터 이루어진다. 그런데 같은 것으로부터 기억해 낼 때 우리는 그 같음의 부족 여부를 생각하게 된다. 바로 여기에 똑 같음이 있다. 예를들어 똑 같은 돌과 돌의 똑 같음이 아니라 그 돌들의 똑 같음과는 헤태론한 똑 같은 것 자체(똑 같음)이 있다. 그래서 우리는 똑 같은 돌을 봄으로서 똑 같음을 연상하게 된다. 똑 같은 돌들의 똑 같음은 어떤 자에게는 똑 같은 것으로 어떤 자에게는 똑 같지 않는 것으로 나타나나, 똑 같음 그 자체는 결코 똑 같지 않음이 아니다. 똑 같은 것과 똑 같음 그

자체는 동일하지 않다.

[따라서 상기 로서의 앎은 상기되는 것 곧 실체-있는 것 자체-와 상기하는 것 곧 영혼, 그리고 그 실체와 영혼의 선재(先在)를 알려 준다. 상기(기억)은 그 자체 있어 온 것에 관한 연상이기 때문이다.

34) <파이돈>에서 소크라테스는 아낙사고라스를 비판한 뒤 99d 이하에서 새로운 방법을 제안하고 있다. 이 방법에 의해 무엇이 어떻게 확보되는지 서술해 보라(1999년1학기) - <파이돈>에서 소크라테스의 아낙사고라스 비판 요지를 설명하고 그의 이론적 대안을 서술하라(2000석사1학기) - 31) 『파이돈』의 Hypothesis Method에 나타난 學에 관한 생각을 정리하시오(1993석사2학기) - 『파이돈』의 가설적 방법(Hypothesis

Method)에 나타난 學에 대한 생각을 정리해 보시오(1998년1학기).

[text : 파이돈 99a4-100a8, 100b5-7, 101a9-102a]

31-1) 가설적인 방법은 있는 것의 원인(τὸ αἴτιον τῇ ὄντι, 99b2 ; Plato, ed. Hamilton and H. Cairns, I 권, 80쪽)에 관한 논증(ἐπίδειξιν, 99d1 ; I, 81)또는 앎(knowledge, I, 80) 이다 - 그 원인을 발견키 위한 **두 번째 여행**(τὸν δεύτερον πλοῦν, 99c9 ; I, 81)임.

: 이 없이는 다른 모든 원인이 있을 수 없다.
: '여기 앉음'의 원인 - 뼈와 살의 적절한 연결.
: συναίτια(티마이오스, 46c7, 1200, 147)

: 가장 엄밀하다고(ἐρρωμενέστατον, 100a4 ; I, 81)판단되는 로고스를 **전제**(ὑποθέμενος, 100a4, 100b5)한다. 그리고 이 로고스에 들어 맞으면(συμφωνεῖν, 100b5)진실한 것으로, 그렇지 않으면 거짓인 것으로 간주한다.

: 원인의 측면에서 건, 원인 이외의 다른 측면에서 건.
: 그 전제의 결론들(τὰ ὁρμηθένα)이 상호 들어 맞는(συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ, 101d5)지를 분별한 연 후에 어떠한 전제의 안정성(ἀσφαλοῦς)을 받아 드려야 할 것이다 - 어떤 자가 어떤 전제를 함부로 내 세우려고 한다면 말이다-. 그리고 보다 더 궁극적인 전제가 있는 지를 찾아 보아야 할 것이다 - 전제와 그 결론을 혼돈하지 마라. 이것이 바로 철학자이다.

: 원인에 관한 로고스 - **다양한 에이도스들이 있다.**

: 예를들어 아름다움 자체(καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ, 108b6 ; 소., 255c12-13, 133쪽)가 있다고 전제한다. 이것들로부터 다른 원인을 논증한다(ἐπιδέξειν). 그리고 불멸의 영혼을 논증한다.
: 아름다운 것(τὸ καλόν, 100c5)은 저 아름다움을 나누어 지니(μετέχειι)므로서 아름답다.
: 은 아름다움의 원인이다-화려한 색 모양 등 등을 무시한다.

: 예를들어 어떤 것이 머리만큼 크다면 그래서 다른 것은 머리만큼 적다면 큰 것은 큼을 나누어 지님으로서 크지, 그 머리에의해서 큰 것이 아니다. 만약 머리에 의해서 크다면 모순되는 로고스(ἐναντίος λόγος, 100a6)에 직면한다.

: 동일한 것에 의해 크고 적을 것이다. 그런데 적음에 의해서 클 수 있을까? 그럴 수 없다. 이것은 기이한 일(τέρας, 101b1)이지 때문이다.

: 마찬가지로 큰 수에 의해서가 아니라 둘에 의해서 보다 많다면 두 뼘의 크기는 그 반에 의해서 한 뼘 보다 크다라고 말하는 셈이 될 것이다. 따라서 위의 그 반대 되는 로고스에 직면할 것이다.

: 그래서 2의 원인은 하나를 더하거나 둘로 쪼갬이 아니라 둘 곁을 나누어 지님이다. 마찬가지로 1의 원인은 나누어 지니는 '하나'이다.

31-1-1) 파르메니데애스 편과 소피스테애스 편에서 말하여지는 '**전제**'와의 비교.

: 나누어 지님에 관한 어려움을 논의하는 파르메니데애스 편의 전반부에서도 이러한 어려움이 보여진다.
: 돛이 펼쳐지는 것처럼 각기 것이 분리된 이데아를 나누어 지닌다면 비 로고스(ἄλογον, 파., 131d1, 1267)에 직면한다.

: 파이돈 편 - '있는 것'의 원인 으로서의 '에이도스'가 있다는 것이 전제 됨. 그리고 전제되는 에이도스들을 나누어 지니므로서 각기 것이 있음. 나아가서 이 전제로부터 영혼의 불멸성이 논증됨.
: 파르메니데애스 편 - 하나가 있다와 있지 않다는 것이 전제 됨. 그리고 이 전제로부터 모순되는 로고스들이 나옴.
: 소피스테애스 편 - 다섯가지 류가 전제됨. 그리고 이로부터 반대 되는 것들이 있는 것을 나누어 지님으로서 함께 성립함.

: **에이도스들이 있다** 라는 전제 로고스(파이돈)가 소피스테애스 편과 파르메니데애스 편에서도 전제 되는 것이 아닌가? 따라서 만약 일관성이 유지되려면 파르메니데애스 편의 전제-하나가 있다 그리고 하나는 있지 않다 라는 로고스-는 그 결론들이 모순되므로 거부되어야 하는 것이 아닌가? 그러나 거부 된다면 소피스테애스 편에서 인정되는 로고스 곧 있지 않는 것도 있다라는 로고스마저 거부되어야 할 것인가? 그러나 그렇게 되면 소피스테애스 편과 파르메니데애스 편 전체가 거부되어야 하지 않을까? 이 두 대화 편에서는 '**있지 않는 것도 있다**'는 것이 인정되기 때문이다.

예를들어 '여기 앉음'의 원인인 '뼈와 살의 적절한 연결' 등 다른 모든 원인이 그것 없이는 있을 수 없는 있는 것의 그 원인에 관한 논증(앎)이 파이돈의 가설적인 방법에 나타난 학(學)이다. 이러한 논증(앎)은 가장 엄밀하다고 여겨지는 로고스를 전제한 후, 이 전제에 들어 맞으면 로고스들-들어 맞으면 진리요, 들어 맞지 않으면 거짓이다-로 이루어지는 논증이다. 나아가서 이러한 전제의 안정성은 그 전제의 결론들이 상호 들어 맞는 지의 여부에 달려있으므로, 만약 상호 어긋나는 결론들이 전제로부터 허용된다면, 다른 전제가 찾아 져야 할 것이다.

이제 파이돈에서는 있는 것의 원인으로서의 다양한 에이도스가 있다 라는 로고스가 전제된다. 그리고 이러한 전제로부터 모순 없는 결론들이 도출 되므로서, 그 전제가 논증 됨과 더불어 동시에 다른 부수적인 원인들이 논증된다. 예를들어 아름다운 것들의 원인은 화려한 색 또는 모양 등 등이 아니라, 아름다움 그 자체이다. 아름다운 것들은 저 아름다움을 나누어 지님으로서 아름답기 때문이다. 화려한 색 또는 모양 등 등은 아름다운 것의 단지 부수적인 원인으로서, 아름다움을 자신의 존재의 원인으로 지닌다. 또 다른 것보다 머리 만큼 큰 것의 원인은 머리가 아니라 큼이다. 머리 만큼 큰 것은 큼을 나누어 지님에 의해서 적은 것 보다 큰 것이지, 그 머리 때문에 큰 것은 아니기 때문이다. 만약 큰 것이 적은 것 보다 그 머리 때문에 크다면, 동일한 것에 의해서 크고 적다는 모순되는 로고스에 직면할 것이므로 그렇다. 적음 때문에 클 수는 없기 때문이다. 그래서 '머리 큼'의 원인은 큼 이외의 그 어떤 것도 아니다. '큰 머리'의 '머리'는 큼을 자신의 궁극적인 존재 원인으로 지니는' 큰 머리의' 부수적인 원인일 뿐이다. 마찬 가지로 큰 수 때문에가 아니라, 2 때문에 2 뼘 크기의 어떤 것이 작은 것 보다 크다면, 두 뼘의 크기는 그 반에 의해서 한 뼘 보다 크게 될 것이다. 그러나 적음 때문에 커질 수는 없다. 그래서 2의 원인은 하나를 더 하거나 둘로 쪼갬이 아니라, 두 겹을 나누어 지님이다. 마찬가지로 1의 원인은 나누어 지녀지는 하나이다.

나아가서 파이돈에서는 다양한 에이도스들이 있다는 것이 전제된 후, 이로부터 영혼의 불멸성이 논증된다.

32) 영혼불멸에 관해 『파이돈』에 제시된 마지막 논변을 정리하고 논변의 특성을 논하라(1994석사2학기)
『파이돈』에서 영혼불멸에 관한 마지막 논변을 정리하고 이 논변에서 이데아론의 역할을 설명하라(1995석사2학기).

[Text : 파이돈 95e-107a]

32-1) 영혼 불멸에 관한 마지막 논변

□: 은 항상 몸에 사는 그 무엇(τί, 105c9)이다. 그래서영혼이 소유할(κατάσχῃ, d3)때 그와 더불어 몸은 살게 된다.

□: 그런데 삶에 반대는(ζωῇ ἐναντίον, d6)는 죽음(θάνατος, d9)이므로, 영혼은 자신이 가져오는 삶의 반대를 어느 때든 항상 받아드리지 않는다(μή δέξηται, d11-12).

: ㉠ 반대는 스스로에 반대되지 않으며(102a-103c. 이 부분의 논변을 정리하라는 것이 논자시 29번의 물음이다),

: '심미아스가 소크라테애스 보다는 키가 크나, 파이돈 보다는 작다' 라고 말할 경우, 심미아스 안에는 '큼과 작음 이 양자가 있다(εἶναι, 102b5).

: 는 그렇게 진실한(τὸ ἀληθὲς, 102b9)표현이 아니다. 심미아스가 더 큰 것은 심미아스가 있(εἶναι, c2)기 때문이 아니라 우연히 지니게 된 크기 때문이며, 소크라테스가 보다 적은 것은 소크라테스가 있기 때문이 아니라 심미아스의 크기에 대해 보다 적음(σμικρίτητα, c4)을 지니기 때문이다. 마찬가지로 심미아스가 파이돈 보다 적음은 파이돈이 있기 때문이 아니라 심미아스의 작음에 대한 큼을 파이돈이 지니기 때문이다.

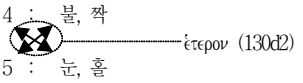
: 이제 큼 자체(αὐτὸ τὸ μέγεθος, d6)는 크(μέγα, d7)거나 적으려 하지 않을 뿐 아니라, 우리 안에 있는 큼도 작음을 받아드리지 않으며 능가되려 하지 않는다(ὑπερέχεδθαι, d8).

: 반대되는 적음이 닥아서려 하면(πρισίῃ, e1)큼은 포기하면서 물러나든지, 또는 닥아서면 아예 파괴된다(ἀπολωκ-έναι, c4). 그렇지 않고 받아드리거나 깔리게(ὑπομένον, e2)되면 이전의 것과 헤태론하게 되므로 결코 받아드리거나 깔리지 않는다. 받아드리면서 깔리는 것은 '나(ἐγὼ, e3)'다. 동일한 내가 작아지기 때문이다 [나는 동일하게 유지된다]-나의 몸이 작아지는 것이 아니다. 작음등도 마찬가지이다.

: 그렇다면 반대에서 반대로 된다는 것은 어찌 되는가? 불 가능하게 되는가?

: 는 반대를 [나누어] 지니는 것들이며, 그 반대 자체의 이름에 따라 불리워 지는 것들이다.

: 아니다 반대 프라그마(103b3)로부터 반대 프라그마가 되는(γίγνεσθαι, b4)것인 반면 반대 그 자체(αὐτὸ τὸ ἐναντίον, b4)는 결코 자신에 반대되지 않기 때문이다-우리 안에 있는 반대이든, 우주 안에 있는 반대이든 말이다. 반대 자체는 결코 서로로 되기를 거부한다.

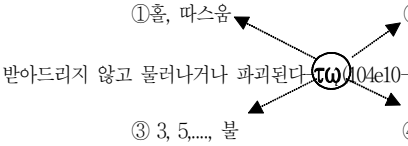


: 따라서 반대는 결코 스스로에(ἑαυτῷ, c8) 반대일 수 없다.

: ㉡ 반대는 반대를 받아 드리지 않을(μὴ δέχεσθαι, a2)뿐만 아니라 그 반대에 딸려 오는(ἐπιφέῃ, a2)것 역시 다른 반대에 딸려 오는 것을 받아드리지 않기 때문이다.

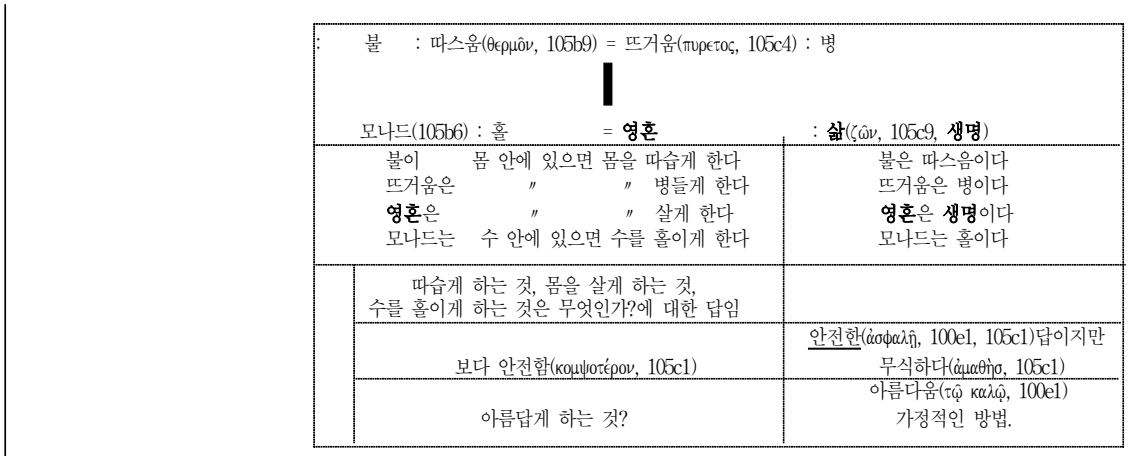
: 저 반대(ἐκεῖνα τὰ ἐναντία, 104b7)들도 서로를 받아드리지 않을(οὐ δεχόμενα, b8)뿐만 아니라, 비록 저 반대들이 아니긴 해도 그 반대들을 지니는 것들 안에 있을(ἀν.....οὔσῃ, b10) 반대들도 자기와 [반대되는] 이데아들을 받아들이지 않을 것처럼 보인다(ἔοικα, b9). 그러나 그 이데아가 닥아서면(ἐπιοὐσης, b10)파괴 되거나(ἀπολλούμενα, c1)물러난다 - 따라서 서로의 닥아섬을 허용하는 것은 반대 에이도스들 뿐만이 아니라 알론한 것들이기도 하다.

: ③자신을 소유하는(κατάσχῃ, d1)이데아에 의해서 ① 그 이데아 뿐만 아니라 그 이데아에 항상 반대되는 ②어떤(τινος, d3)이데아에 필연적으로 관련된다(ἴσχειν, d2). 그러나 ①은 결코 ②가 될(ἔλθοι, d10)수 없다. 마찬가지로 ③역시 ②가 될(ἥξει, e1)수 없다. ②와 어긋난다(ἄμοιρα, e3). 과 ①가 ②반대 되듯이(ὅμως, e7), ③이 ②에 반대되는 것은 아니나 ①이 ②를 받아들이지 않듯 ③역시 ②를 받아들이지 않는다 ③은 늘 ①에 수반되기(ἐπιφέρει, e10) 때문이다.



①또는 ②는 ③또는 ④를 소유하며
③또는 ④는 ①또는 ②를 지닌다.
그리고 ①또는 ②는 ③또는 ④를 수반한다.

반대되는 이데아들 - 영혼 불멸



: 죽음(멸)을 받아 들이지 않는 것의 이름은 무엇인가(τί.....ὠμομάζεμεν, 105d14)? 불멸(ἀθάνατον, e3)이다.

: 짝의 이데아(τῶν ἀρτίον ἰδέαν, d3)를 받아 들이지 않는 것의 이름 - 짝이 아님(ἀναρτιον, d5, 홀과 홀수들).
: 정의 또는 음악(교양)을 받아 들이지 않는 것의 이름 - 非정의 또는 非교양(τὸ ἄδικον, 또는 ἄμεισον, 105e1).

: 에이도스의 이름은 에이도스 자체 뿐아니라 일론한 것들에도 영원히 적용된다.
: (에이도스 그 자체가 아니라 그 자체의 모르페애(e5)를 소유하는 것.
(짝 또는 홀) [짝수(2, 4,....)와 홀수(3, 5.....)]

: 따라서 영혼은 불멸한다.

" 1)**소유**하므로서 몸을 항상 살게 하는 영혼은 그래서 몸 안에 산다. 그런데 2)삶의 반대는 죽음이므로 자신이 가져 오는 삶의 반대인 죽음을 영혼은 항상 어느 때든 받아 들이지 않는다. 그렇다면 3)죽음을 받아 들이지 않는 것의 이름은 무엇인가? 불멸이다. 따라서 4)영혼은 불멸한다 " 라는 논변의 핵심 '2)'는 " 2-1)반대는 자신에 반대되지 않으며 2-2) 그 뿐만 아니라 자신에 수반하는 것 역시 다른 반대에 수반하는 것을 받아 드리지 않는다 "에 근거한다.

[삶은 자신에 반대 일 수 없으므로, 그 반대인 죽음일 수 없다] 그렇다면 왜 반대는 자신에 반대 일 수 없는가? [반대 큼과 작음의 경우를 살펴 보자] 먼저, 2-1-1)심미아스가 소크라테애스 보다는 키가 크나, 파이돈 보다 작은 것은 심미아스 안에 큼과 작음이 **있**기 때문이다 라고 말하는 것은 진실한 표현이 아니다. 심미아스가 더 큰 것은 심미아스가 **있**기 때문이 아니라 심미아스가 우연히 지니게 된 큼 때문이며, 소크라테스가 보다 적은 것은 스코라테스가 **있**기 때문이 아니라 심미아스의 큼에 대해 보다 적음을 소크라테스가 지니기 때문이고, 마찬가지로 심미아스가 파이돈 보다 적은 것은 파이돈이 **있**기 때문이 아니라 심미아스의 작음에 대한 큼을 파이돈이 지니기 때문이다. 다음으로, 2-1-2)큼 자체는 커지거나 적어지지 않을 뿐 아니라 우리 안에 있는 큼 역시 작음을 받아 들이려 하지도 능가되려 하지도 않는다. 적음이 닥아서려 하면 큼은 포기하면서 물러나든지 또는 닥아서면 아예

파괴 될 것이기 때문이다. 그렇지 않고 받아 드리거나 깔리게 되면 이전과는 헤태론하게 될 것므로 큼은 작음을 결코 받아 들이거나 작음에 의해 깔려지지도 않기 때문에 그렇다. 우리 안에 있는 반대이든, 우주 안에 있는 반대이든 반대 그 자체는 서로로 되기를 거부한다. 오히려 2-1-3)받아 들이면서 깔리는 것은 '나'이다. 동일한 내가 작아지기 때문이다. 결코 '나'의 몸이 작아지는 것은 아니다. 큼에 대한 적음 역시 마찬가지이다. 그래서 만약 반대에서 반대로 되는 것은 반대 그 자체가 아니라 그 반대를 지니게 되는 프라그마이다. 그리고 이러한 프라그마는 반대 그 자체의 이름에 따라서 불리워진다. 따라서 반대는 스스로에 결코 반대 일 수 없다.

나아가서 반대는 반대를 받아 드리지 않을 뿐만 아니라, 반대에 딸려 오는 것 역시 반대에 딸려 오는 것을 받아 들이지 않는다. 반대들은 그 자체 서로를 받아 들이지 않을 뿐만 아니라, 그 반대들을 지니고 있는 것 안의 반대들도 자기들과 반대되는 이데아들을 받아 들이지 않을 것처럼 보이기 때문이다. 그 이데아가 닥아 서면 파괴되거나 물러날 것이기 때문이다. 예를들어 불을 소유하는 이데아 따스움은 자신 뿐 아니라 자신에 항상 반대 되는 이데아 차가움에 필연적으로 관련된다. 그러나 따스움은 켤코 차가움이 될 수 없다. 마찬가지로 불 역시 차가움이 될 수 없다. 차가움과 어긋나기 때문이다. 따스움과 차가움이 반대 되듯이 불이 차가움과 반대 되는 것은 아니나 따스움이 차가움을 받아 들이지 않듯 불 역시 차가움을 받아 들이지 않는다. 불은 늘 따스움에 수반되기 때문이다. 이 경우 따스움 또는 차가움은 불 또는 눈을 **소유**하며 불 또는 눈은 따스움 또는 차가움을 지닌다. 그리고 따스움 또는 차가움은 불 또는 눈을 수반한다. 마찬가지로 '3, 5, ...'또는 '2, 4,.....'은 따스움과 차가움에 대해 있는 불과 눈처럼 홀과 짝에 대해 있다. 따라서 반대에 딸려 오는 것 역시 다른 반대에 딸려 오는 것을 받아 들이지 않는다.

따라서 영혼은 죽음을 어느 때든 항상 받아 드리지 않는다. 불이 따스움에 대해 있듯이 영혼은 생명에 대해 있으므로, 불이 몸을 따습게 하듯이 영혼은 몸을 살게 하며, 그리고 영혼이 가져 오는 삶의 반대는 곧 죽음이기 때문이다. 이렇게 말하는 것이 몸을 살게 하는 것은 무엇인가? 라는 물음에 대한 답이다. 그리고 이러한 말하는 것이 영혼은 생명이다 라는 무식하지만, 안전한 말 보다 더 안전하다.

나아가서 짝의 이데아를 받아 들이지 않는 것의 이름은 '非 짝'(홀과 홀수들)이며, 정의 또는 음악을 받아 들이지 않는 것의 이름은 '非 정의' 또는 '非 음악'이듯이 죽음(멸)을 받아 들이지 않는 것의 이름은 '非멸', 곧 '不멸'이다[3].

따라서 영혼은 불멸한다.

---

3) 에이도스의 이름은 에이도스 자체 뿐 아니라, 그 에이도스를 **소유**하는 것-소유된 에이도스가 모르페애-에게도 영원히 적용된다.

32-1) 플라톤의 저술에서 신화가 도입되는 경우를 제시하면서 그의 작품에서 신화가 수행하는 역할을 논해 보시오.

[Text : 파이돈 107c1 - 115a3 ; cf. 국가 614a -617d ;
거트리, 그리이스 철학자들, 98쪽 ; 리터, 플라톤 II, 45-46쪽 ; K. Dorter, 파이돈, 162-175쪽]

신화(τὸν μὺθον, 114d7)

: 의 도입 이유

: 비록 첫 번째 전제들(τὰς ὑποθὲσεις τας πρὼτας, 107d5)-영혼은 불멸한다?-이 좋다(εὖ, b5, 타당하다)손치더라도, 우리에게 더 듬직해 보이려면(εἰ πισται ὑμῖν εἰσιν, b5-6) 보다 더 선명한(σαφέστερον, b6)숙고가 이루어져야 할 것이다. 그리고 이러한 숙고가 이루어진다면 인간이 도달 할 수 있는 한의 로고스에 자네는 도달 할 것이다. 그리고 이것 자체가 선명해지면 자네는 더 이상 숙고할 필요가 없을 것이다.

: 그런데 만약 영혼이 불멸한다면 우리가 삶(τὸ ζῆν, 생명)이라고 부르는 그 영혼은 현세(ὑπὲρ χρόνου τώτου, 107c3)뿐 만 아니라 세세토록(ὑπὲρ τοῦ παντός, c3-4)우리의 주의를 요구할 것이다. 이것을 무시하는 것은 극단적인 모험(ὁ κίνδυνος, c4)일 것처럼 보인다. 만약 죽음이 모든 것으로부터의 해방(ἀπαλλαγή, c6)이라면 [그것은] 사악한 자들에는 혜택(ἄρμαιον, c6)일 것이다. 죽으면서 그들은 몸으로부터 해방 될 뿐 만 아니라 그 영혼과 더불어(μὲτα, c7)그들의 사악함으로부터도 해방 될 것이기 때문이다. 그러나 영혼은 불멸하므로 가능한한 가장 선하고 신중하게(φρονιμωτάτην, d2)되지 않고서는 사악함으로부터 벗어 날 수 없을 것이다. 배운 것과 섭취한 것(τὴς παιδείας καὶ τροφῆς, d3-4)을 제외하면 영혼은 그 어느 것도 하데스로 가져 가지 않으며, 그리고 이것들은 새롭게 죽은 사람(τὸν τελευτήσαντα, 107d4-5)의 그 하데스로의 여행의 시작에 있어 그 자를 돕거나 헤치는데 가장 중요한 것이기 때문이다.

: 우리 자신을 고무시키기 위해(ἐπᾴδειν, d7) - 자신의 영혼의 운명(ἄνδρα, 114e1)에 관한 듬직함(θαρρεῖν, d8)을 심어 주는 것.

: 이승에서의 생애 동안(ἐν τῷ βίῳ, e1)자신의 의도에 낯선, 선 보다 해악을 끼치는 육체적인 쾌락과 장식을 포기하고, 배우는 것에 몰두 해서 자신의 영혼을 빌려온 것들로서가 아니라 자기 자신의 아름다움과 자기 절제와 선과 용기와 자유와 진리로 장식하여, 내세(τῷ αὐτῆς κόσμῳ, e5)로의 여행을 준비하도록 용기를 북돋아 주는 것이다.

: [그 신화의 사실성?]

: 영혼의 내세에서의 거주 신화가 말하여진 그대로 정확히 이루어 진다고(διισχυφίσασθαι, 114d1)누우스를 지닌 사람은 생각하지 않을 것이지만, 그래도 영혼은 불멸하다는 것이 논증됐으므로 이것은 나에게는 그럴 것처럼 보이며(δοκεῖ, d5), 그렇다고 감히 상정할 만한(κινδυνεῖσαι οἰομένῳ, d5)가치가 있는 아름다운 모험(ὁ κίνδυκος, 114d6, 107c4)이다.

: 의 내용 - 그 영혼의 내세에서의 거주(삶)

[파이돈에서 플라톤이 우리에게 일러 주는 내세에서의 영혼의 삶에 관한 신화는 선과 아름다움과 정의 등의 이데아가 있다는 것을 전제 한 후 그 전제로부터 영혼의 불멸을 논증을 끝내는 부분에 위치하여,] 그 논증과 전제를 더 듬직하게 보완하면서, 더 선명하게 만든다. 그에 따르면 이러한 숙고는 인간이 그것에 관해 할 수 있는 마지막 단계의 것이다.

만약 영혼이 불멸한다면 우리가 생명(삶)이라고 부르는 그 영혼은 현세 뿐 아니라 세세토록 우리의 주의를

요구할 것이다. 이것을 무시하는 것은 아주 위태한 극단적인 모험일 것처럼 보이다. 왜냐하면 만약 모든 것으로부터의 해방이라면 죽음은 현세를 사악하게 사는 자들에게는 하나의 혜택일 것이기 때문이다. 죽으면서 그들은 몸으로부터 해방 될 뿐 만 아니라 그 영혼과 더불어 그들의 사악함으로부터도 해방 될 것이므로 그렇다. 그러나 영혼은 불멸하므로 선하고 사려 깊든지 아니면 사악하든지 할 것이다. 그런데 영혼은 현세에서 자신이 배우고 섭취한 것 이외에는 어느 것도 하데스로 가져 가지 않기 때문에, 이제 새롭게 하데스로 여행하는 자를 돕거나 해치는, 그래서 그 자에게 가장 중요한 것은 그 자의 영혼이 배우고 익힌 것(섭취한 것)이다.

그래서 영혼의 내세에서의 삶에 관한 그 신화는 우리 영혼의 운명에 관한 듬직함을 우리에게 보여 주면서 우리 자신을 고무 시킬 것이다. 현세에서 살 동안 자신의 본디 의도와는 낯선, 선 보다는 해악을 키치는 육체적인 쾌감과 장식을 포기하고, 배우는 것에 몰두 해서, 자기 자신의 아름다움과 절제와 착함(善)과 용기와 진리로 자신의 영혼을 장식하여 내세에로의 여행을 준비하는 용기를 북 돋아 줄 것이다.

그런데 플라톤 자신도 이 신화가 곧이 곧대로 정확히 이루어 진다고 보지는 않는다. 누우스를 지닌 사람이라면 신화의 그 내용이 그대로 이루어 질 거라고는 생각하지 않을 것이기 때문이다. 그러나 그는 영혼이 불멸한다는 것이 논증 된 이상 그렇게 이루어 질 것처럼 여겨지는, 그래서 감히 그렇다고 상정(想定)될 만한 가치가 있는 아름다운 것으로 그 신화를 간주한다.

그 내용은 다음과 같다.

32-1-1) 리터와 거드리의 플라톤 신화의 의의

37) 『국가』에서 개진된 Thrasymachus의 입장을 비판, 극복하는 Platon의 이론적 전략을 적어보시오(1997년2학기) - <국가>에서 소크라테애스가 트라시마코스의 正義에 관한 논의를 어떻게 反駁하는지를 비판적으로 검토하라(2000석사1학기)

[Text 342c11-354a9 ; Reeve, 플라톤의 국가, 19-]

트라쉬마쿠스의 정의

: 정의(τὸ δίκαιον, 338c1)란 보다 강한 자의 **이익**(τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, c2)이외의 그 어느 것도 아니다.

: 1-1)각 폴리스에서 (강한자) - 통치자(τὸ ἄρχον, 338d10)
: 는법률(τοῦ νόμους, e3)을 자신에 이익이 되도록 제정함. 그리고 나서 통치되는 자에게 정의로운 것을 통치자에게 이익되는 것이라고 선언함 - 이 법률을 어기면 처벌함. 따라서,
: 에게 복종(πείθεσθαι, b7)하는 것이 정의이다.
: 는 실수하지 않는 자(τὸν ἐξαμαρ, 340c6)[로 간주하라] - 가장 엄밀한(τῷ ἀκριβεστάτῳ, 341b8) 뜻의 통치자(κρατοῦσι, 342c9)임.

이 정의에 관한 플라톤의 반박

: ㄱ) '1-1)'을 반박 - 정의의 로고스(343a2)가 정 반대(εἰς τούναντίον, 343a2)됨.

: 1) 기교(αί τέχαι, 342c8)로 통치한다 - 바로 이 기교를 통해서 이 기교를 지닌 통치자는 통치되는 자들 보다 강하다.
: 는 각각에 이익(τὸ συμφερονὺυ, 341d7-8)되는 것을 자연스레 추구하며, 그 이익을 위해 고안된다(ἐκπορίζειν, d8)
: A)의사 또는 선장의 기교 또는 마술(馬術)은 각기 환자의 몸 또는 선원 또는 말들을 통치(ἀρχὴν, d3)한다
건강제공. 안전제공. : 에게 이익되는 것이지(342c1, 341d8), 의사 또는 선장 또는 말타는 자에게 이익되는 것이 아니다 - **앎**(ἐπιστὴμη, 342c11)도 마찬가지이다.

: 'A)'의 트라쉬마쿠스의 반박
: ㄱ-1)과 ㄱ-2)을 알지 못하고 'A)'를 생각하고 믿으니 그렇게 말하는 것이다.
: ㄱ-1) 목자는 가축의 주인과 자신에게 선한 것(ἀγαθὸν, 343b4)보다는 알론한 어떤 것을 염두에 두고 양과 소를 친다. 게다가 통치자의 마음 씀(διανοεῖσθαι, 343a5)은 목자의 양과 소를 향한 마음 씀과 다르다.
: ㄱ-2) 정의는 보다 강한 자의 이익이지만 부정의는 (어떤 사람) 자신(ἑαυτῷ, 343c8 ; 개인 적으로, ἰδίᾳ αὐτῷ, 344a3)의 이익이며 그 자신에게 지불 됨(λιστιελοῦν). 정의로운 자는 더 많이 갖지 않는다(πλέον ἔχειν, 349b3)오히려 정의로운자는 부정한 자보다 덜 갖는다(ἐλαττον ἔχειν,343d3)-상호 계약 관계, 세금, 청탁-. 부정의한 자는 가장 많이 행복해 한다(εὐδαιμονέστατον, 344a5)

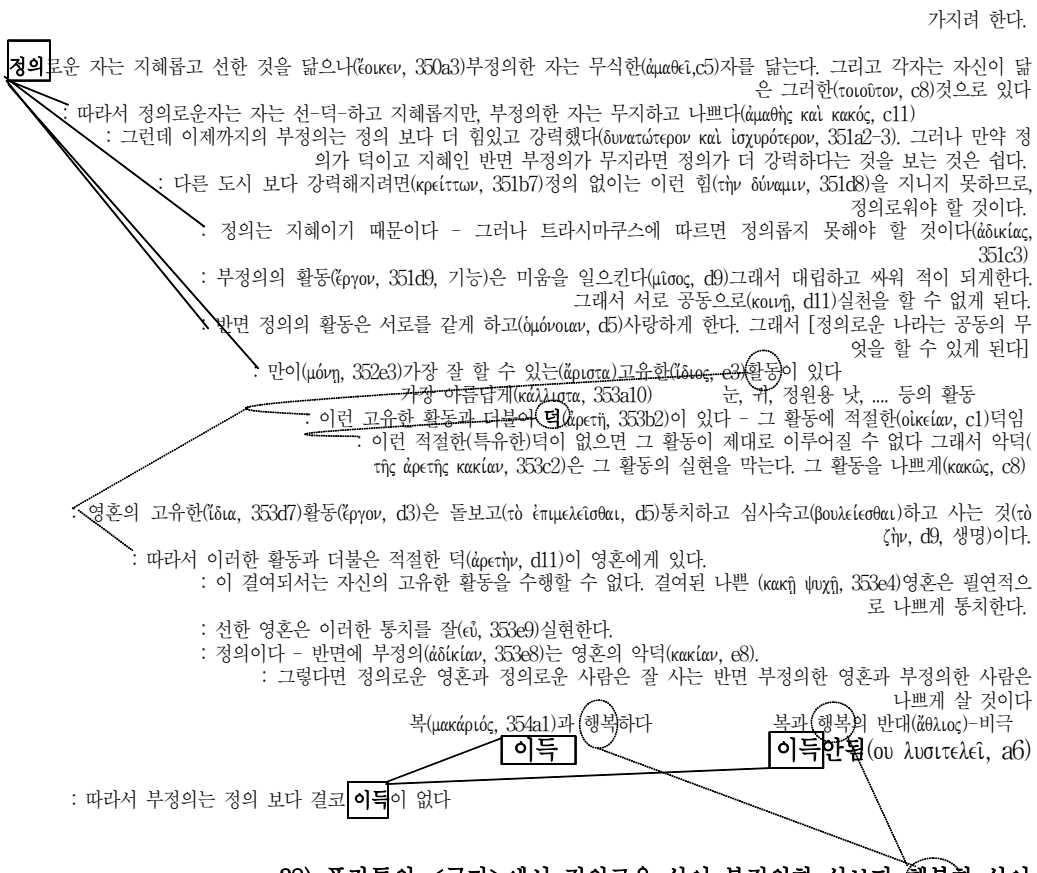
: ㄴ) 'ㄱ-1)'을 반박 - 진실한 통치자(ἀληθινὸς ἄρχων, 347b5)는 자신에게 이익되는 것을 추구하는 것이 아니라 통치되는 자에게(τῷ ἀρχομένῳ, d6) 이익되는 것을 추구한다(σκκοπεῖσθαι, d5-6)

목자의 돌 보는 기교(τῇ ποιμενικῇ, 345d1-2)는 가장 선하게(τὸ βέλτιστον, d2) 돌 보는 것을 고안한다(ἐκποριει, d3)
: 각 기교의 이득(ὠφελίαν, 346c2, utility, profit)은 고유하다(ἰδών, c2) - 의술은 건강, 선장의 항해술은 안전, 보수 획들 술(μισθωτικὴ, b1)은 보수, 건축술은 집.
: 그래서 항해 술은 의술이라 불리워지지 않는다 설령 항해 도중에 건강하게 되었다 하더래도 말이다. 보수 획득 술도 마찬가지이다.
: 그렇다면 모든 장인(οἱ δημιουργοι, 346c5-6)들이 이득을 보는 공통의 **이득**(ὠφελίαν κοινῇ, c5)은 분명히 자신들에게 공통인 어떤 것을 쓰므로서(προσχρώμεντοι, c6)온다.
: 그런데 만약 그 장인들이 보수 이득을 얻는다면 그들은 보수획득기교를 썻을 것이다. 통치하는 것(ἄρχειν, 346e9)도 마찬가지이다 [통치술로는 보수가 않나온다]
: 그래서 보수(μισθόν, 247a1,4)를 요구(αἰτεῖν)하는 것을 보면 [기교를 지닌 자들은] 자신에게 가장 선한(τὸ βέλτιστόν, a2)것을 실천하는 것이 아니라 예를들어 통치되는 자들에게 가장 선한 것을 실천한다는 것이 확인된다.
: 돈 또는 명예 또는 벌. 그러나 선한 자들(οἱ ἀγαθοὶ, 347d6)은 돈이나 명예 때문에 통치하러 들지는 않을 것이므로 통치하도록 하기 위하여 그들에게 어떤 벌칙을 부여해야 만 한다(ζημὶαν, c1) 진실한 통치자들이라면 지진해서(ἑκόντας, 345e3,6 ; b9,8)통치하러 들지 않기 때문이다. 그래서 훌륭한 사람들의 나라에서는 서로 통치하러 들지 않을 것이다.
: 보다 나쁜 자에 의해(ὑπὸ πονηροττέρον, c4)통치되는 것이 가장 큰 벌이다.

: ㄷ) 'ㄱ-2)'를 반박 - **앎**을 끌어 들임.

: 'ㄱ-2)'에 따르면 정의는 아주 천진 난만함(γειναίαν εἰήθειαν, 348c12)인 반면 부정의는 실리적(εἰβουλίαν,d2)이다. 그리고 정의로운 자는 부 정의한 자보다 더 많이 갖으러(πλεονκτεῖν, 349e8)하나 그러지 못할 것이다. 그러나 부정의한자는 정의로운 자보다 모든 것에 대해(πάντων, c12)더 많이 가지려하고 행하려한다 그리고 같이(τοῦ ὁμοίου, c12)갖는다
: 신중하고 선하다(φρόνιμός, ἀγαθὸς, 349d3). 신중하고 선한자를 닮았다(ἔοικο, 349d6). 실리적인 것이 덕(ἀρετήν, 348c5)과 지혜이나, 천진난만함은 악덕(κακίαν, 348c5, 11)
: 신중한 자는 교양적(μουσικὸν, 349e4)이며 선하고(ἀγαθόν, e6)지혜롭다. 반면 신중하지 못한 자는 非교양적이다. 비 교양적인 자는 더 많이(πλεονεκτιῶν, 349e12)갖으나, 교양적인 사람은 그렇지 않다.
: **앎**의 경우에? - 알고 있는 자는 다른 자 보다 더 많이(πλείω, 350a7)알려고 하지 않을 것이다[이전과 같다(ἴσως, a10)
알고 있지 않는 자가 더 많이 가지려 할 것이다. 같이 알고 있는 자와 같지 알고 있지 않는 자 보다 더 많이

논자시 답안 - 플라톤 (김 익성)



38) 플라톤의 <국가>에서 정의로운 삶이 부정의한 삶보다 행복한 삶이라는 주장이 Socrates에 의해 어떻게 논거지워지는지 밝히고 비판적으로 검토하시오(1998년2학기).

[각 폴리스에서 강한 자가 정의로운 자 라는 점에 있어서는 소크라테스도 트라쉬마코스에 동의한다. 그러나 강한 자의 이익이 곧 정의이다 라는 그의 주장에는 동의하지 않는다. 소크라테스에 따르면 정의는 강자에게 이익되는 것이라기 보다는 약자에게 이익되는 것이기 때문이다. 이러한 자신의 주장을 소크라테스는 기교와 앎을 끌어들이므로서 논증한다.]

트라쉬마쿠스에 따르면, 법률을 통해서 도시를 통치하는 자가 강한 자이며, 강한 자의 **이익**이 곧 정의이다. 도시를 통치하는 자는 법률을 자신에게 이익 되도록 제정 한 후, 법률에 따라 자신에게 복종하므로서 통치되는 자가 자신에게 이익을 주는 것이 정의라고 선언한다.

그러나 소크라테스는 그의 이러한 정의의 로고스가 반대라는 것을 지적해 낸다. 강하기는 하지만 통치하는 기교를 지닌 자는 자신의 이익이 아니라 오히려 통치 되는 자의 이익을 자연스레 추구하기 때문이다. 본디 기교는 각각의 이익을 자연스레 추구하는 것이기에, 그 이익을 위해 고안된다. 그래서 의사의 기교는 건강을 제공하

며 선장의 기교는 안전을 제공한다. 그러나 이러한 기교로부터 오는 이익은 그 기교를 지닌 자(의사와 선장)보다는 오히려 그 기교에 의해 다스려지는 자(환자와 승객)의 이익이다. 따라서 통치자 곧 강자의 이익이 정의 라는 로고스는 오히려 반대의 로고스를 말하고 있다. [진실한 로고스는 강자가 아닌 자-약자-의 이익일 것이다]. 그러자 트라쉬마코스는 오히려 1)목자는 가축의 주인과 자신의 선(善)보다는 다른 것을 염두에 두고 있으며, 게다가 통치자의 마음 씀은 목자의 마음 씀과는 다르기 때문에, 2)그리고 정의로운 자 보다 부정의한 자가 더 많이 갖기 때문에, 소크라테스의 로고스가 반대되는 것이라고 반박한다.

그러자 소크라테스는 먼저 '1)'과 연관되는 반박을 하고 나서, '2)'와 연관되는 반박을 한다. [목자(牧者)는 주인과 자신의 선을 염두에 두지 않는 다는 것과 통치자의 마음 씀과 목자의 마음 씀이 다르다는 것은 맞다] 목자는 가축을 가장 선하게 돌 보기 위해 고안 된 기교를 지녔기 때문이며, 각 기교의 이득은 고유하기 때문이다. 의술의 건강과 항해 술의 안전과 건축 술의 집처럼 말이다. 그래서 설령 항해 도중에 건강하게 되었다고 하더래도 항해 술은 의술이라고 불려지지 않는다. 보수 획득 술도 마찬가지이다. 모든 장인(匠人)들이 공통(共通)의 이득을 보았다면 분명히 자신들에게 공통인 어떤 기교를 썼을 것이다. 그래서 그들이 보수 **이득**을 얻었다면 보수 획득 기교를 썼을 것이다. 통치하는 것도 마찬가지이다. [통치 술로는 보수가 나오지 않기 때문이다] 그런데 보수(報酬)를 요구하는 것을 보면, 통치 기교를 지닌 자는 자신에게 가장 선한 것을 실천하는 것이 아니라, 그 기교에 의해 통치되는 자들에게 가장 선한 것을 실천한다는 것이 확인된다. 진실한 통치 자는 자신에게 이익되는 것을 추구하는 것이 아니라 통치되는 자에게 이익되는 것을 추구하기 때문이다. 그러나 선한 자들은 돈이나 명예 때문에 통치하러 들지는 않을 것이므로, 통치하도록 유도하기 위하여 선한 자들에게 보다 나쁜 자에 의해 자신들이 통치되는 것 이라는 벌칙을 부여해야만 한다. 진실하다면 통치자는 자진해서 통치하러 들지는 않을 것이고, 그래서 훌륭한 사람들의 나라에서는 서로 통치하러 들지 않을 것이기 때문이다. [따라서 진실한 통치자가 받는 보수는 악한 자에 의해서 통치 받지 않는 것이다]

정의로운 자 보다 부 정의한 자가 더 많이 갖는 것은 전자는 천진난만한 반면 후자는 실리적이어서가 아니라-실리적인 것은 덕과 지혜이나, 천진난만함은 악덕이기 때문이다-, [전자는 앎을 지니는 반면 후자는 무식하기 때문이다] 아는 자는 알지 못하는 자 보다 더 많이 알려고 하지 않는 반면 알지 못하는 자는 어느 누구 보다도 심지어 같이 알지 못하는 자와 같이 아는 자 보다도 많이 알려고 하므로 그렇고, 정의로운 자는 신중하고 선한 자를 닮은 반면 부 정의한 자는 그렇지 않으므로 그렇다. 신중한 자는 교양적이며 선하고 지혜로운 반면 신중하지 못한 자는 非 교양적이며, 非 교양적인 사람은 더 많이 갖으려 하나 교양적인 사람은 그렇지 않기 때문이다. 그래서 정의로운 자는 지혜와 선을 닮으나, 부 정의한 자는 무식(無識)을 닮는다. 그리고 각자는 자신이 닮은 그러한 것으로 있다. 따라서 정의로운 자는 선하고 지혜롭지-덕이 있지-만 부 정의한 자는 무지하고 악하다. 그리고 이제까지의 부 정의는 정의 보다 더 힘 있고 강력한 것[처럼 보였으]나, 덕과 지혜인 이러한 정의가 무지한

정의는 강한 자의 이익이 아니라 영혼의 덕이다

부 정의 보다 더 강력하다는 것을 보는 것은 쉽다. 정의 없이는 어떤 도시도 강력해지는 힘을 지닐 수 없기 때문이다. 그런데 트라쉬마코스에 따르면, 강력해 지는 힘을 지니려면 어떤 나라든 정의롭지 못해야 할 것이다. 그러나 부 정의의 활동은 미움을 일으켜, 대립하고 싸우는 적이 되게 해서, 서로 공동으로 실천할 수 없도록 하는 것인 반면 정의의 활동은 서로를 같게 하고 사랑하게 해서, 공동의 실천을 하도록 하는 것이다. 나아가서 정의 만이 가장 잘 할 수 있는 고유한 활동과 더불어 덕이 있다. 이런 적절한 덕이 없으면 그 활동은 제대로 이루어 질 수 없다. 그래서 악덕은 그 활동의 실현을 막아, 그 활동을 나쁘게 한다. 그런데 심사숙고하여 돌 보고 통치해서 살도록 하는 것이 영혼의 고유한 활동이다. 따라서 이러한 활동과 더불은 고유한 덕이 영혼에게는 있다. 그래서 덕이 있는 선한 영혼은 잘 통치하는 반면 덕이 결여 된 나쁜 영혼은 자신의 고유한 홀동을 수행 할 수 없게 되고 필연적으로 악하게 통치 할 것이다. 바로 영혼의 이 덕이 정의이다. 그렇다면 부 정의는 영혼의 악덕이다. 그렇다면 정의로운 영혼과 정의로운 사람은 잘 사는 반면 부 정의한 영혼과 부 정의한 사람은 나쁘게 살 것이다. 전자는 행복하며 후자는 불행하며, 전자는 [모두에게] 이득-흑자(黑字)-이나 후자는 [모두에게] 이득이 아니다-적자(赤字)이다. 따라서 부 정의는 정의 보다 결코 **이득**이 없다.

[강한 자- 통치자-의 이익이 아니 라는 것은 타자(他者)의 이익을 위한 기교를 통치 자가 지닌다는 점에서 그리고 부 정의가 아예 아무런 이득도 주지 않는다는 것은 통치를 자신의 고유한 활동으로 지니는 영혼의 덕인 정의의 고유한 활동이 나라 안의 공동 실천을 잘 실현시킨다는 점과 그래서 정의는 앎-지혜-덕인 반면 부정의는 무지라는 점에서 보여진다. 따라서 정의는 강한 자의 이익 이외의 그 어느 것도 아니라는 트라쉬마쿠스에 대한 소크라테스(플라톤)의 전략은 기교와 앎을 이끌어 들이는 것이다]

35) 플라톤의 『공화국』에서 발견되는 영혼의 正義와 국가의 正義 사이의 유비가 과연 어떻게 정당화될 수 있는지를 검토, 논의하시오(1996/2학기).

[Text : 368c -369b ; Reeve, 236 -]

그 유비

: 나라 전체의 정의와 사람의 정의(δικαιοσύνη ἀνδρὸς, 368e2)가 있다.

: 나라는 한 사람 보다 크다(μεῖζον, 368e5). 그런데 큰 것 안에는 보다 많은(πλείων, e7)정의가 있을 것이며, 이러한 정의를 보다 쉽게(ῥάῳν, e7)철저히 배울 수 있을 것이다. 그래서 나라들 안에 있는 정의가 무엇이며 어떠한 것(τοιόν τί, 369a1)인지를 먼저 조사한 다음에 개인 각각에 있는 정의를 조사 할 수 있으리라.

: 보다 작은 종(ἰδέᾳ, 369a3)에 있어서의 보다 큰 것과 같음(ὁμοιότητα, a2)을 살펴 볼 수 있기 때문이다.

: 사이에 같음이 성립함.

: 그리고 만약 우리의 로고스에 의해서 나라의 생성(ἰνομένην, 369a5)이론화 된다면 마찬가지로 그 나라의 정의와 부 정의의 생성 역시 우리는 볼 수 있으리라(ἴδοιμεν, 369a6).

: 이러한 봄은 이러한 무엇(τί τοιοῦτον, 368d8)일 것이다.

: 먼 거리의 작은(σμικρὰ, 368d3)글씨를 읽으려는 사람에게, 보다 더 큰(μείζω, d5)알론한 곳의 더 큰 동일한(ατὰ αὐτὰ, 4)글씨를 먼저(πρῶτον, d6)인식하게(ἀναγνόντας, d6) 한 다음에, 만약 동일한 것들이라면 작은(τὰ ἐλάττω, d7)것들을 살펴보게 하는 것.

국가 전체의 정의와 사람의 정의는 같은 종이기 때문에 [어느 하나의 정의가 무엇이며 어떠한 것인지를 보아 알면 자연스레 나머지 하나의 정의도 보아 알 수 있을 것이다] 그런데 국가는 사람 보다 크며, 큰 것 안에는 보다 많은 정의가 있으므로, 국가의 정의를 보다 쉽게 철저히 배울 수 있을 것이다. 그래서 나라 안의 정의가 무엇이며 어떤 것인지를 조사한 후 사람의 정의가 무엇인지를 조사하는 것이 더 쉽다. 이것은 먼 거리의 작은 글씨를 읽으려는 사람에게 알론한 곳의 보다 더 큰 동일한 글씨를 먼저 인식하게 한 다음에 작은 글씨를 읽도록 하는 것과 같다.

나아가서 국가 생성 이론이 가능하다면 마찬 가지로 그 국가의 정의와 부 정의의 생성 이론 역시 가능할 것이다.

39) 플라톤의 대화편 『국가』에서 철인왕의 출현이 요청되는 까닭은 어떻게 설명되고 있는지, 그리고 과연 철인왕의 출현이 충분히 정당화할 수 있는지 여부를 논하시오(1995석사2학기).

[Text : 472c4 -493e5 ; Reeve, 191-195]

요청되는 까닭 - [나라 안의 악를 소멸시켜 선한 나라로 만들기 위하여]

: 지금 나쁘게(νῦν κακῶς, 473d5)통치되는 나라를 선한 나라(ἀγαθῆν πόλεως, 472e1)로 뒤 바꾸는(μεταβαλὸνες, 473b6-7)유일한(ἑνός, 473b8) 대 부분의 수단이다.

: 1)철학자들이 나라의 왕들(βασιλεύσωσιν, 473c11)이 되거나 또는(ἤ, d1) 2) 왕들과 두목들이(δυνάστι, d1)합법적으로(γνησίως, d1)그리고 충분하게 철학을 해서 정치권력(δύναμις πολιτικη, d3)과 철학이 합쳐진 결과, 각기 분리 되어 둘 중의 어느 한 쪽으로 따로 따로 향하는 많은 자연들(φύσεις, d4)이 필연적으로 제거 되지 않는한 악의 종식(κακῶν παῦλα, d5)은 이루어지지 않을 것이다.

: '1)' 또는 '2)' 이 둘 중의 어느 하나는 불 가능한(ἀδύνατον, 499c3)것이 아니다.

: 선의 이데아 곧 선 그 자체(τὸ ἀγαθὸν, 540a8-9)를 철학자는 보아 알고 있기 때문이다
: 교육 가능함

철인 왕이 요청되는 까닭은 지금 나쁘게 통치되는 나라 안의 악을 소멸시켜 선한 나라로 뒤 바꾸어야 하는데, 철학자 만이 선의 이데아 곧 선 그 자체를 보아 알고 있기 때문이다. [알아야 선한 나라를 만들 수 있기 때문이다] 물론 나라의 왕들이 합법적으로 충분하게 철학을 해서 정치 권력과 철학을 합치는 수단도 있다. [그러나 이러한 길은 철학자가 아닌 왕이 철학자로 되는 것이다]

있는 것 : 있고 있지 않는 것 : 있지 않는 것 = 앎 : 억견 : 무지

41)플라톤은 『공화국』 5권의 선분의 비유에서는 믿음과 지식은 그 대상을 달리한다고 시사하고 있다. 이 시사의 내용을 해설하고 그 둘의 차이를 대상의 차이로 설명하는 것이 합당한지 여부를 검토하라(1995박사1학기) - 45) 『국가』 476b-480a에 제시된 논변을 정리하고 비판적으로 검토해 보시오.(일반론을 쓰지 말고 텍스트의 논변 구조를 정리할 것)(1992박사1학기)

[Text 476b - 480a]

있는 것 자체 각각(αὐτὸ ἄρα ἕκαδτον τὸ ὄν, 480a11, 720)을 환영하는 자들에게는 지혜를 사랑하는 자들(철학자)이라는 이름을 주어야지, 억견을 사랑하는 자들이라는 이름을 주어서는 않된다.

: 억견의 대상(δοξαστόν, a11)과 **인식**의 대상(γνωστόν, 478a10) 은 동일할 수 없으므로, 앎과 억견(ἐπιστήμην καὶ δόξαν, 277e5)은 동일하지 않기 때문이다.

: 억견과 앎은 그의 각기 능력(δύναμιν, 477b8)에 따라 알론한 것에 향한다(τέτακται, b7)

: 은 있는 것들의 어떤 류(νένος, 477e1)이다.

: 에 의해서 우리 그리고 알론한 것들은 할 수 있는 것을 할 수 있게 된다 - 예를들어 시각과 청각 같은 종들(εἶδος, c4).

: 어떤 것에 걸려 있음(ἐφ' ᾧ τε ἔστι ὅ ἀπεργάζεται, d1)과 어떤 것을 완수해 냄의 측면 만을 고려해서 힘 각각을 구분하여 보면

: 동일한 것에 걸려 있고(동일한 대상을 지니고 있고) 동일한 것을 완수해 내면 동일한 힘이라 불리워 질 것이나,

: 헤태론한 것에 걸려 있고(헤태론한 대상을 지니고 있고) 헤태론한 것을 완수해 내면 헤태론한 힘이라 불리워 질 것이다.

: 억견 역시 힘이다. 억견 이외의 능력으로는 억견화 할 수 없기 때문이다. 그러나 앎을 모든 능력 중에서도 가장 유능한(ἐρρωμενεστάτην, 477d9)힘이나,

: 억견은 억견화 함(δοξάζειν, a8)이다.

: 반면 앎은 있는 것에 걸린다[앎의 대상은 있는 것] 그래서 있는 것을 그러한 상태로 인식함(γνῶναιὡς ἔχει, 478a6)이 인식함이다.

: 앎이 인식하는 것과 동일한 것을 억견이 억견화 할 수는 없다

: 인식 할 수 있는 것과억견화 될 수 있는 것이 동일할 수 없기 때문이다 (γνωστόν 478a10) - (δοξαστὸν, 478a11)

: 만약 알론한 능력이 알론한 것에 그 본성 상(πέφυκεν, 473a13)걸린다면, 그리고 [알론한 능력이 알론한 대상을 지닌다면]

: 만약 억견과 앎, 이 양자가 능력이라면, 그리고 각기 알론하다면

: 인식할 수 있는 것[인식 가능한 것, 인식의 대상]과 억견화 될 수 있는 것[억견 가능한 것, 억견의 대상]은 동일하지 않다.

: 그래서 있는 것이 인식 가능하다면 억견화 가능한 것은 있는 것과 알론한 것이다.

: 억견화 되는 것(ὁ δοξάζει, 478c6)은 있는 것도 아니요 있지 않는 것도 아니다.

: 있지 않는 것이 아니다.

: 억견화 하는 자는 아무 것도 아닌 것(μηδέν, 478b10, 없음)을 억견화 할 수는 없다. 억견화 하는 자는 억견을 어떤 것에(ἐπὶ τὶ φέρει, b7)가져오기 때문이다.

: 있지 않는 것(τό μὴ ὄν, b6-7)을 억견화 한다는 것은 불 가능하다.

: 따라서 억견화 하는 자는 어떤 것 하나(ἕν τι, b10)을 억견화한다.

: 그런데 있지 않는 것은 어떤 것 하나가 아니라 아무 것도 아닌 것이라고 부르는 것이 옳다.

: 있지 않는 것에는 몰인식(ἄγνοιαν, 487c3)이 필연적으로 배정되고

: 있는 것에는 인식(γνῶσιν, 487c4)이 필연적으로 배정된다.

: 그래서 억견화되는 것은 있는 것도 아니요, 있지 않는 것도 아니다.

: 그래서 억견은 인식도 몰인식도 아니라, 인식과 몰인식 이 양자 사이에(μεταξὺ, 478d3)놓인다.

: 억견은 분명함에(σαφησείᾳ, c11)있어서는 인식을 불 분명함에 있어서는(ἀσφησείᾳ, c11)몰인식을 능가할 수 없는 상태에서 인식과 몰인식 바깥에(ἐκτὸς, c10)있지 않다.

: 그래서 억견은 인식 보다는 어둡지만 몰인식 보다는 밝다.

: 따라서 억견은 이 양자 안쪽에(ἐντὸς,478d1)놓인다.

: 그렇다면 억견은 이것들 사이에 놓인다.

: 사이에 놓인 것은 순수하게(εἰλικρινῶς ὄντως, 477a7)있는 것과 결 코 있지 않는 것(μηδαμὴ ὄντος, a7)의 사이에 놓인다.

: 그래서 사이에 놓인 것은 있고(καὶ, a6)있지 않는 그런 상태의 어떤 것(τι, a6)이다.

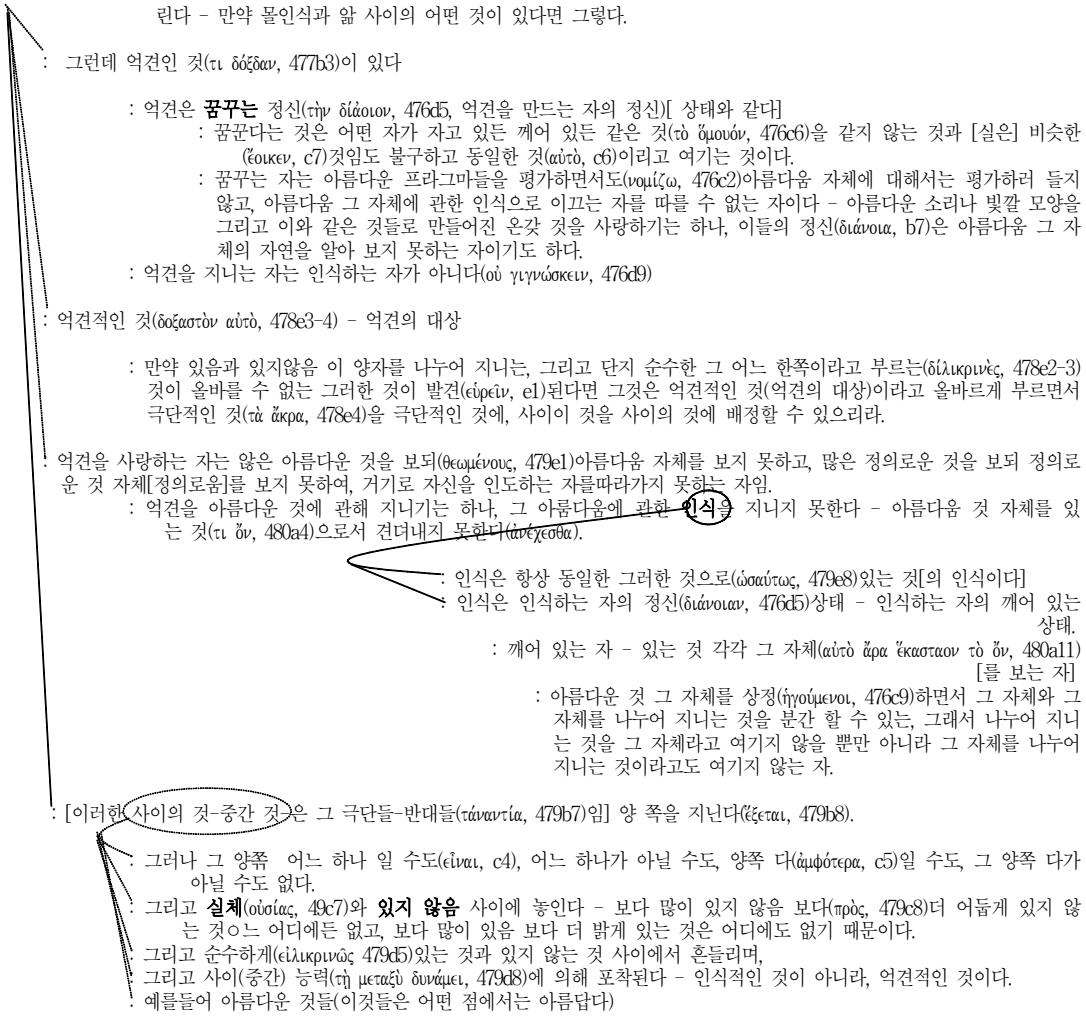
: 인식하는 자는 어떤 것(τὶ, 476e7)을 인식한다 - 아무 것도 아닌 것(οὐδέν, e7), 곧 있지 않는 것(μὴ ὄν τι, 477a1)은 인식될 수 없기 때문이다.

: 그렇다면 전적으로(παντελῶς, 477a3)있는 것은 전적으로 인식될 수 없는 반면 결코 어떤 길에서도(μηδαμῇ πάντῃ, a4)있지 않는 것은 인식될 수 없다.

: 그래서 만약 어떤 것이 있고 있지 않는 그런 상태를 지닌다면 순수하게 있는 것과 결코 있지 않는 것의 사이에 놓일 것이다.

: 그렇다면 인식(γνῶσις, 477a9)은 있는 것에(ἐπὶ τῷ ὄντι, a10)에 걸리고, 몰인식(ἀγνωσίς, a9)은 있지 않는 것에 필연적으로 걸리는 반면 몰인식과 앎(ἐπιστήμησ, b1)사이의 어떤 것은 있는 것과 있지 않는 것 사이에(ἐπί τῷ μεταξὺ, a10)걸

있는 것 : 있고 있지 않는 것 : 있지 않는 것 = 앎 : 억견 : 무지



[억견[믿음]의 대상과 앎[인식]의 대상은 동일하지 않으므로 앎과 억견은 동일하지 않으며, 그래서 앎의 대상인 있는 것들 자체-자체적인 것들-을 환영하는 자에게는 지혜를 사랑하는 자들이라는 이름을 주어야지 억견을 사랑하는 자들이라는 이름이 주어져서는 않된다는 것이 공화국 제 5권 476b - 480a에서 논증된다]

[앎과 억견이 동일하지 않는 것은 앎의 대상과 억견의 대상이 동일하지 않기 때문이다. 다시 말해 헤태론한 것을 향해 있기에 앎과 억견은 동일하지 않다] 앎과 억견은 자신의 각기 능력(힘)에 따라 알론한 것에 향한다. 있는 것의 한 류인, 그리고 시각과 청각이 그 한 에이도스인 힘(능력) 때문에 우리는 할 수 있는 것을 할 수 있게 된다. 그래서 동일한 것에 걸리면서 동일한 것을 완수해 내면 동일한 힘이라 불리울 것인 반면 헤태론한 것에 걸리면서 헤태론한 것을 완수해 내면 헤태론한 힘이라 불리울 것이다. 그러한 힘들이 억견과 앎이다. 그러나 앎은 힘들 중에서도 앎은 가장 유능하다. 그리고 억견 이외의 힘으로는 억견화 할 수 없기 때문에 억견도 힘이다. 그

있는 것 : 있고 있지 않는 것 : 있지 않는 것 = 앎 : 억견 : 무지

런데 앎은 있는 것에 걸린다. 그래서 있는 것을 그러한 상태로 인식하는 것이 앎이다. 그러나 앎이 인식하는 것과 동일한 것을 억견이 억견화 할 수는 없다. 인식 할 수 있는 것과 억견화 될 수 있는 것이 동일할 수 없기 때문이다. 만약 알론한 힘이 알론한 것에 그 본성 상 걸린다면 그리고 억견과 앎 이 양자가 힘이라면 그리고 각기 알론하다면 그렇다. 그래서 있는 것이 인식 가능하다면 억견화 가능한 것은 있는 것과는 알론한 것이다.

억견화 하는 자는 아무 것도 아닌 것을 억견화 할 수는 없다. 억견화 하는 자는 억견을 그 어떤 것에 가져오기 때문이다. 그래서 있지 않는 것을 억견화 한다는 것은 불 가능할 것이므로 그 자는 어떤 것 하나를 억견화 한다. 그런데 있지 않는 것은 어떤 것 하나가 아니라 아무 것도 아닌 것이라고 부르는 것이 옳다. 따라서 억견화 되는 것은 아무 것도 아닌 것도 아니요 있는 것도 아니다. 그래서 만약 실체(있음)과 있지 않음(아무 것도 아님) 이 양자를 나누어 지니는, 그리고 단지 순수하게 그 어느 한 쪽 이라고 부르는 것이 올바를 수 없는 그러한 것이 발견 된다면, 그것은 억견적인 것이라고 불리우면서 극단적인 것들 사이에 놓여질 수 있으리라. 이러한 사이의 것은 그 양쪽 어느 하나 일 수도, 어느 하나가 아닐 수도, 양 쪽 모두일 수도, 그 양쪽 모두가 아닐 수도 없이, 사이에서 흔들린다. 나아가서 보다 많이 있지 않음 보다 더 어둡게 있지 않는 것은 어디에도 없고, 보다 많이 있음 보다 더 밝게 있는 것은 어디에도 없으므로, 사이의 것은 있는 것 보다는 어두운 반면 아무 것도 아닌 것(없는 것) 보다는 밝을 것이다. 그래서 인식(앎) 보다는 덜 분명할 것이지만 무지(몰인식) 보다는 분명할 것이다. 그런데 아무 것도 아닌 것에는 몰 인식이 필연적으로 배정되는 반면 있는 것에는 인식이 배정되므로, 억견은 인식도 몰 인식도 아니라 인식과 몰 인식 이 양자 사이에 놓인다. 따라서 억견은 그 분명함에 있어서는 인식을, 그 불 분명함에 있어서는 몰 인식을 능가 할 수 없는 상태에서 인식과 몰 인식 바깥에 있을 수 없다. 그렇다면 인식보다는 어둡지만 몰 인식 보다는 밝은 억견은 이 양자의 안 쪽 그 사이에 놓인다. 사이에 놓인 이러한 것은 순수하게 있는 것과 결코 있지 않는 것의 사이에 놓이므로, **있고 있지 않는** 그런 상태의 것이다. 그런데 아무 것도 아닌 것, 곧 있지 않는 것은 인식 될 수 없기 때문에 인식하는 자는 어떤 것을 인식한다. 그렇다면 완전하게 있는 것은 완전하게 인식되는 반면 결코 어떤 길로도 있지 않는 것은 결코 어떤 길로도 인식될 수 없을 것이다. 그래서 있고 있지 않는 그런 상태를 지니는 것은 순수하게 있는 것과 결코 있지 않는 것의 사이에 놓인다. 따라서 인식은 있는 것에 배정되고 몰 인식은 있지 않는 것에 배당되는 반면 몰 인식과 인식 사이의 억견은 있는 것과 있지 않는 것 사이에 있는 것에 배당 될 것이다. **억견**은 **꿈꾸는** 정신의 상태와 같다. 꿈 꾼다는 것은 께어 있든 자고 있든 어떤 자가 같은 것을 같지 않는 것과 실은 비슷한 것임도 불구하고 동일한 것으로 여기는 것이다. 꿈꾸는 자는 아름다운 프라그마들은 평가하면서 아름다움에 대해서는 평가하러 들지 않고, 아름다움에 관한 인식으로 이끄는 자를 따를 수 없는 자이다 그래서 아름다운 소리나 빛깔이나 모양 그리고 이와 같은 것들의 온 갖 것을 사랑하기는 하나, 이 자의 정신은 아름다움의 자연을 알아 보지 못한다. 따라서 억견을 지니는 자는 인식하는 자가 아니다. 억견을 사랑하는 자는 아름다운 것을 보되 아름다움 (자체)를 보지 못하며 정의로운 것을 보되 정

있는 것 : 있고 있지 않는 것 : 있지 않는 것 = 앎 : 억견 : 무지

의를 보지 못하여, 거기로 자신을 인도하는 자를 따라 가지 못하는 자로서, 아름다움과 정의에 관한 인식을 지니지 못한다. 아름다움을 있는 것으로 견뎌내지 못하기 때문이다.

반면 **인식(앎)**은 항상 동일한 그러한 것으로 있는 것-**있는 것 각각 그 자체**-에 관한 인식이다. 그리고 인식하는 자의 정신 상태는 깨어 있는 상태와 같다. 깨어 있는 자는 아름다움을 상정하면서 그것 자체와 그것을 나누어 지니는 것을 분간 할 수 있는 그래서 나누어 지니는 것을 그 자체라고 여기지 않을 뿐만 아니라, 그 자체를 나누어 지니는 것이라고 여기지 않는 자이다.

[따라서 앎과 억견(믿음)의 구분 근거는 그들 자신의 고유한 힘과 그 힘에 걸리는 것(대상)이 헤태론 하다는 데에 있으며, 헤태론한 것들에 들어 붙는 자신들의 본성과 헤태론한 그것들의 존재론적 상태와 자신들의 상태의 동일성에 있다. 따라서 걸리는 것들의 구분이 모호해 지거나 사라진다면 앎과 믿음(억견)사이의 구분도 모호해 지거나 사라질 것이며, 앎과 억견 자신들의 존재론적인 차이가 제거 된다면 다시 말해 앎과 억견이 동등하게 있는 것으로 되거나 앎과 억견의 실체(존재)가 박탈 된다면 앎과 억견은 차이나지 않거나 없어 질 것이다. 실체(존재)는 이미 전제 되 있다.

61) 플라톤은 대화편 『테아이테토스』에서 인간은 만물의 척도라는 프로타고라스의 명제와 헤라크레이토스의 만물유전설을 어떻게 연관시키고 있는지, 그리고 그 연관의 타당성 여부는 어떠한지 논하시오(1995석사2학기) - 51) 『테아이테토스』편에서 flux theory에 대해 어떤 문제점이 제기되는지 논술하시오(1991박사2학기).

[Text :]

: 앎에 관한 동일한 견해

프로타고라스의 로고스 - 앎은 감각이다 라고 하는 테아이테토스의 로고스와 동일한 것을 비록 그 길(τρόπον, 152a1)은 알론하지만 프로타고라스는 말한다.

: 사람은 모든 것의 척도이다(πάντων χρημαιτων μέτρον, 151a2-3) - 각기 것은 나에게 나타난 그대로만 나에게 있고, 너에게 나타난(φαίνεται, a7) 그대로만 너에게 있다. 그리고 너와 나는 사람이다.

: (아주 또는 다소) 차갑다 — 어떤 자에게는 차갑고, 어떤 자에겐 다소 차갑고.

있는 것과 있지 않는 모든 것의. — 동일한 바람

: (아주 또는 다소) 차갑지않다. — 어떤 자에게는 차갑지않고, 어떤 자에게는 차갑지않고.

: 이 경우 차갑거나 차갑지 않는 것은 바람(τὸ πνεῦμα, 152c5)그 자체인가? 아니면 움츠러들거나 들지 않는 각자(ἑκαστέρῳ, 152b9, c1)인가? - 각자이다.

: 나타나짐(τὸ φαίνεσται, 152b11)은 감각됨(αἰσθάνεσθαι)이다. 각자에게 나타난 그대로만 각자는 감각한다.

: 따라서 감각은 항상 있는 것의 감각이며 그리고 앎으로서 거짓이 없다(ἀψευδὲς, 152c5)

: 에 관한 플라톤의 평

: 그의 로고스는 어떤 것도 그 자체 하나이지 않다는 것, 어떤 것도 어떤 자에 의해서도 어떤 것(τι, 152d4)이라고 올바르게 불려지지 않으며, 심지어 그렇게 이름지어질 수 없다는 것을 선언한다. 크게 나타난 것이 작게 나타나기도 하며 작게 나타난 것이 크게 나타나기도 하기 때문이다

: 따라서 하나로 있지도 않고 어떤 것도 아니며 이러한 어떤 것으로도 규정 될 수도 없다(μήτε ὁποιονοῦν, 152d6)

: 그리고 1)움리들이 있다 라고 말하는 모든 것은 서로에 대해 자리를 옮기면서 섞어지는 움직임으로부터 생성된다(γίνεται, 152d4)고 주장한다. 그래서 [나타나는 것들 중] 있다 라고 말하는 것은 옳지 않다(οὐκ ὀρθῶς, 152d8)어떤 것은 어느 한 때(οὐδέποτ', 152e1)라도 있는 것이 아니라 항상(ἀεὶ, e1)생성되기 때문이다.

프로타고라스와 헤라클레이토스의 연결점은 1)이다 - 파르메니데아스를 제외한 프로타고라스, 헤라클레이토스(152e3), 엠페도클레스 등 일련의 철학자와 에피카르수스와 같은 희극작가와 (비극작가) 호머 등이 '1)'과 연관된다.

: 이들의 로고스는 있음과 됨을 움직임이 제공(παρέχει, 153a7)하며, 쉼은 있지 않음과 사라짐을 제공한다는 것을 가르친다 왜냐하면 다른 모든 것을 발생시키고(γεννᾷ, 153a8)조절하는 불 또는 뜨거움이 마찬가지로 움직임인 자리 옮김(φορὰς, 153a9)과 friction(τριψεως, a9)으로부터 되기 때문이다. 이것들이 바로 불의 생성이다 - 생물의 류가 바로 이러한 동일한 [길로]부터 자라난다(φύσεται, 153b3).

: 움직임은 영혼과 몸 모두에게 좋다(ἀγαθὸν, 153c3) - 움직임으로 있는 배움과 연습(μελέτης, 153b10)에 의해 영혼은 앎을 획득하고 유지하며 발전. 멈춤과 둔함과 非연속에 의해서는 어떤 것도 배워질 수 없고, 배워진 것도 잊어 버리기 때문이며, 몸도 움직임과 훈련을 통해서 건강하게 되는 반면 멈춤(쉼)과 게으름에 의해서는 건강이 나빠지기 때문이다.

나의 정리.

: 두 사람의 로고스는 있는 모든 것은 움직임으로부터 생성된다고 공통으로 주장한다. 그래서 있음과 생성을 동일시한다<그러나 플라톤에 따르면 이런 주장은 옳치않다(οὐκ ὀρθῶς, 152d8)모든 것은 생성되는 것이어서, 말할 때도 있지 않을 것이기 때문이다>프로타고라스의 경우 각자에게 나타난 것 곧 감각된 것만이 있는 것이요 (거짓 없는) 앎인 반면 헤라클레이토스의 경우 다른 모든 것을 발생시키고 조절하는 불 또는 뜨거움은 움직임(자리 옮김과 마찰)으로서 생성되기 때문이다. 그래서 있음과 됨을 움직임이 제공한다는 점에서 두 사람은 서로 연결된다. 그것은 곧 생성이며, 그에 관한 앎이 바로 감각이다 라고 이 두 사람은 주장하기 때문이다.

인간은 만물의 척도 라고 하는 프로타고라스와 헤라클레이토스의 만물유전설을 연결시키는 점은 있음과 됨은 움직임으로부터 주어지는 반면 있지 않음과 사라짐은 쉼(정지)으로부터 주어진다는 점이다.

논자시 답안 - 플라톤 (김 익성)

프로타고라스와 헤라클레이토스의 '있음'

앎은 감각이다 라는 로고스와 동일한 것을 비록 다른 길이기는 하지만 가리키는 사람은 모든 것의 척도이다 라는 로고스에 따르면 각기 것은 나에게 나타난 그대로만 있고, 너에게 나타난 그대로만 너에게 있다. 그리고 너와 나는 사람이다. 그래서 있는 것이든 있지 않는 것이든 모든 것은 각자에게 나타난 그대로 각자에게 있을 것이다. 그런데 나타남은 감각 됨이므로, 각자에게 나타난 그대로만 각자는 감각한다. 따라서 감각은 항상 있는 것의 감각이며, 항상 거짓이 없는 **앎**이다. 그렇다면 그 로고스는 어떤 것도 그 자체 하나이지는 않다는 것, 그리고 어떤 것도 어떤 자에 의해서도 어떤 것이라고 올바르게 불려지지 않으며 심지어 그렇게 이름지어질 수도 없다는 것을 선언한다. 크게 나타난 것이 작게 나타나기도 하며, 작게 나타난 것이 크게 나타나기도 할 것이기 때문이다. 그리고 그 로고스는 우리들이 **있다** 라고 말하는 모든 것은 서로에 대해 자리를 옮기면서 섞어지는 움직임으로부터 생성 된다 라고 주장한다. 그래서 나타나는 것들을 '있다' 라고 말하는 것은 옳치않다. 어떤 것도 어느 한 때라도 있는 것이 아니라, 항상 생성 되기 때문이다.

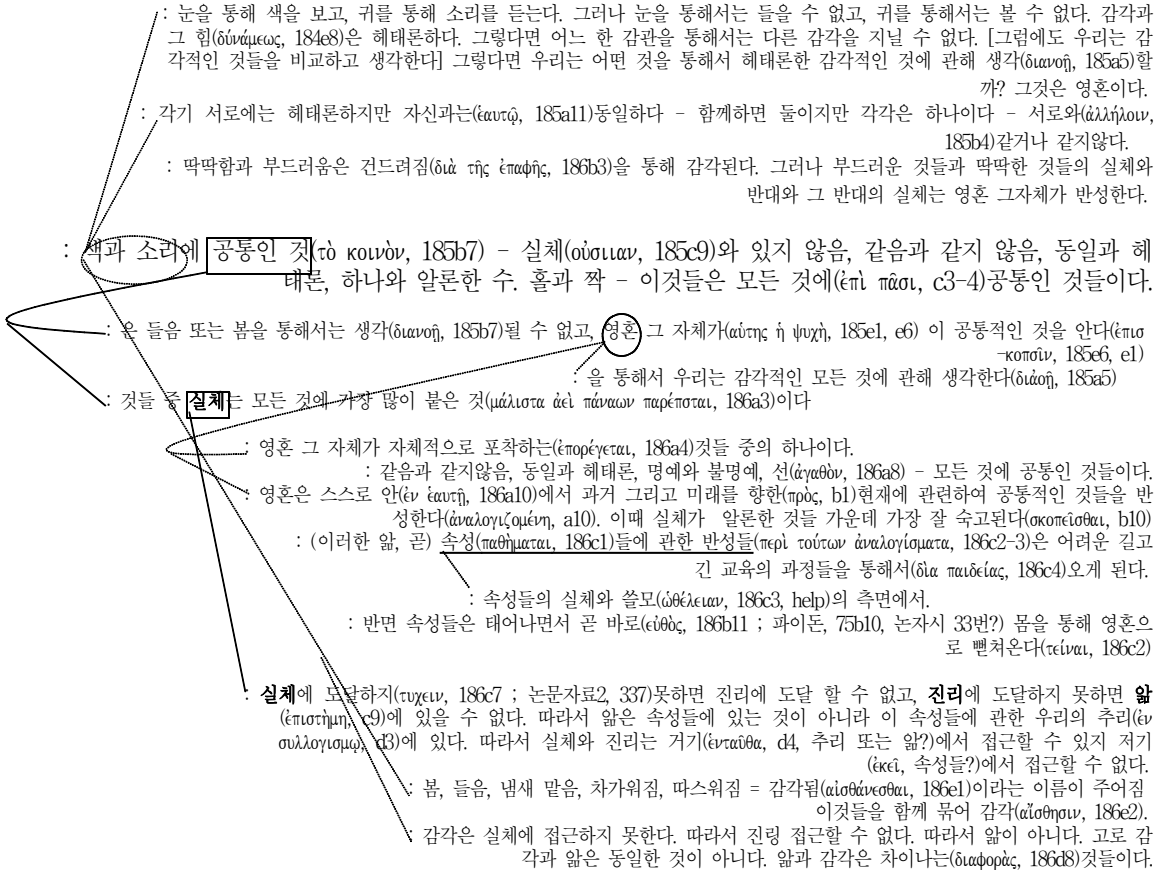
이제 헤라클레이토스에 따르면 다른 모든 것을 발생시키고 조절하는 불 또는 뜨거움은 마찬가지로 움직임인 자리 옮김과 마찰로부터 된다.이것이 바로 불의 생성이다. 생물의 류 역시 이와 동일한 길로부터 태어난다. 움직임은 영혼과 몸 모두에게 좋다. 영혼은 움직임으로 있는 배움과 연습에 의해 앎을 획득하고 유지하고 발전하나, 멈춤과 둔함과 非연속에 의해서는 어떤 것도 배워질 수 없고, 배워진 것도 잊어 버리기 때문이며, 몸도 움직임과 훈련을 통해서 건강하게 되는 반면 멈춤과 게으름에 의해서 건강이 나빠지기 때문이다.

[따라서 인간은 만물의 척도이다 라는 로고스와 만물 유전설의 연결점은 움직임이다. 움직임으로 되는 모든 것을 있는 것으로 이 두 로고스는 여기기 때문이다.]

56) 플라톤은 『테아이테토스』에서 감각이 왜 참다운 인식이 될 수 없다고 하는지 그가 제시한 논변 중의 하나를 택하여 해설하고, 논변의 타당성을 검토하라(1995박사1학기) - 57) 『테아에테토스』의 185b에 언급된 "공통된 것"이 어찌하여 감각이 인식이라는 주장을 논박할 수 있는 근거를 제공하는지 설명하시오(1996박사1학기).

[Text : 184b -186e]

감각은 앎이라는 것에 관한 공통적인 것에 근거한 반박 - 감각은 인식 전체 일 수 없다(184b-185e)



[앎은 진리여야 하나, 공통적인 것인 실체가 아니면 진리 일 수 없다. 그런데 감각은 실체(존재)가 아니다. 따라서 감각은 앎일 수 없다]

감각 이라는 이름이 주어지는 색 봄 들음 냄새 차가움 뜨거움 딱딱함 부드러움 등은 서로와는 헤태론하지만 자신과는 동일하다. 감각과 감각하는 힘은 헤태론하며, 어느 한 감관을 통해서는 다른 감각을 지닐 수 없기 때문이다. 그래서 눈을 통해서는 색 만을 보며 귀를 통해서는 소리 만을 듣는다. 그리고 건드려짐을 통해서는 딱딱함과 부드러움을 감각한다.

논자시 답안 - 플라톤 (김 익성)

그렇다면 우리는 어떤 것을 통해서 헤태론한 감각들에 관해 생각할까? **영혼**이다. 봄이나 들음 등을 통해서 우리가 **생각**하는 것이 아니다. 영혼 그 자체가 감각들을 생각한다, 그 결과 이 감각들에 공통인 것들을 알다. 그래서 이러한 자신의 생각을 통해서 영혼은 감각적인 것들에 공통적인 것들, 곧 감각적인 것들의 실체(**존재**)와 선(善)과 같음과 같지 않음과 동일과 헤태론과 명예와 불 명예 등을 안다. 나아가서 영혼은 자신 안에서 과거와 미래에 향하는 현재와 관련하여 이 공통적인 것들을 반성하는데, 이 경우 모든 것에 항상 가장 많이 들러 붙는 실체에 대해 가장 잘 숙고한다. 이러한 실체에 도달하지 못하면 진리에 도달 할 수 없고, **진리**에 도달하지 못하면 알 수 없다.

따라서 **앎**은 속성들에 있는 것이 아니라, 이 속성들에 관한 우리의 '논증'에 있다. 그렇다면 실체와 진리는 그러한 '**논증**'을 통해 접근 할 수 있는 것이지, 속성(감각)들을 통해서 접근할 수 있는 것이 아니다. 그래서 감각은 실체에 접근할 수 없다. 그런데 감각은 진리에 접근할 수 없다, 따라서 감각은 앎이 아니다. 앎과 감각은 동일하지 않다. 이 두 가지는 차이나는 것들이다.

[감각은 인식될 수는 있을지언정, 알려질 수는 없다. 그리고 느껴질 수는 있을지언정 반성의 대상이 될 수는 없다. 감각에 대한 영혼의 생각으로부터 유래하는 모든 것들에 공통적인 것들의 관한 반성으로부터 앎이 오기 때문이다. 나아가서 앎은 진리이다. 그런데 진리는 속성들에 관한 논증에 있는 것이지, 감각에 있는 것이 아니다. 논증은 있는 것으로부터 비로서 시작되기 때문이다. 그러나 감각은 **있는 것**(존재, 실체)가 아니다. 그러므로 감각은 앎이 아니다]

55) 『테아이테토스』 201c 이하에서 설명(logos)을 동반한 참된 견해(true belief)가 앎(episteme)이 될 수 없다는 플라톤의 생각을 정리하고 그에 대해 논평하시오(1993박사1학기) - 58) 플라톤의 『테아이테토스』편에서 "지식은 logos가 첨가된 옳은 믿음이다"라는 定義를 비판하는 논거는 어떤 것인지 설명하시오(1997년1학기) - 59) 『테아이테토스』편에서 소크라테스의 꿈 이야기를 정리하고 대화편 내에서의 역할을 논의해 보시오(1993박사2학기) - 『테아이테토스』에 나오는 소크라테스의 꿈 이야기를 정리하고 그것이 대화편 내에서 어떤 역할을 하는지 논의하시오(1998년1학기).

[Text : 201c - 202c (로고스를 동반한 억견이 참이라는 견해)
202c - 206c (위 견해에 관한 비판 - 알려지지 않는 요소를 사용했으므로)]

로고스를 동반한 억견이 참 이라는 견해 - 꿈 이야기

: 다른 사람들로부터 들었기(ἄκούειν τινῶν, 201e1) 때문에 꿈(ὄνερ, c8)이라고 말하여진다. 잊어 버린 테아이테토스(201c8-9)도 이야기 하는 소크라테스도 다른 사람으로부터 들었다. 들었으나 기억하지 못하는 테아이토스에게 자신도 들은 이야기를 들려준다. 꿈 같은 이야기를 듣고 난 후 테아이테토스는 (기억난 듯) 아주 똑 같다고(παντάπασιν, 202c6)한다.

: 테아이테토스가 어떤 사람에게 들어서 기억하는 꿈

: 은 앎과 진실한 억견을 구분하는 자였다 - 로고스를 지닌 진실한 억견(τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν, 201c9-d1)이 앎이지만 로고스 없는 억견은 앎이 아니라고 한다는데 ..... -그런데 어떤 것의 로고스가 주어지지 않으면 그것은 알려질 수 없는 반면 주어지면 알려질 수 있으[므로].

: 소크라테스가 어떤 사람에게 들어서 기억하는 꿈

: 은 첫 번째 요소(τὰ πρῶτα στοιχεῖα, 201e1)들에 대해 말한다.
: 로부터 우리와 알론한 모든 것들이 합쳐져 있다(συγκείμεθα, 201e2)
: 은 자신의 로고스를 지니지 않는다 - 이것들 각각은 단지 자신들의 이름들(ὀνομάσαι, 201e3)만을 지닐 뿐이다. 그래서
: 에 우리들은 어떤 것도 덧 붙힐 수 없다. 그래서 그것들은 있다 또는 있지 않다 라고 말하여질 수 없으며 심지어 '바로 그것' 또는 '이것' 또는 '저것' 또는 '각각' 또는 '단지' 등도 덧 붙혀 질 수 없다 - 이것들은 자신들이 적용 되는 것과 헤태론할 것이기 때문이다.
: 을 표현하는 로고스도 없다 단지 그 이름 만이 있다. 이름이 그것에 속하는 유일한 것이다. 그래서 비 로고스적인 것들이며 非인식적인(ἄγνωστα, 202b6)것들이다. 그러나 감각적인 것들(αἰσθητὰ, b6)이다.
: 들이 합쳐진 것들은 자신의 요소의 이름들이 연결되어(συμπλακέντα, 202b9)진 자신의 로고스를 지닌다.
: 로고스의 실체(οὐσίαν, 202a5)는 이름들의 연결(συμπλοκὴν, b5)이기 때문이다.
: 은 음절처럼(συλλαβὰς, 202b7)인식적인 것들이며 설명되는(ῥητὰς, b9)것들이고 진실한 억견들을 지닐 수 있다. 그래서 만약 어떤 것의 로고스 없는 진실된 억견을 어떤 자가 유지한다면 그의 영혼은 그것을 인식하는 것이 아니라 단지 그것의 진실성을 유지하는 것일(ἀληθεύειν, c1)뿐이다. 로고스를 주거나 받아들일 수 없다면 앎을지닐 수 없기 때문이다.

: 그래서 앎은 로고스를 지닌 진실한 억견이다

이 견해에 대한 플라톤의 비판 - [요소들을 인식될 수 없는 것으로 보았기에 이 견해는 비판된다, 콘퍼드, 146쪽]
- [익성. 음절을 '1)'로 보든 '2)'로 보든 자신의 요소와 그 인식의 상태를 음절은 같이한다. 따라서 음절은 인식적이지만 그 요소는 인식적이지 않다는 것을 근거로 한 로고스와 더불은 진실한 억견이 앎이다 라는 견해는 받아 드려질 수 없다]

: 복합적인 것들은 **인식**적인 것들임에도 불구하고 요소들은 **非인식적**인 것(ἄγνωστα, 202e4)이라는 것에 플라톤은 동의하지 않는다(ἀπαρέσκει, 202d8)
: 그러나 로고스와 분리되서는 **옳은**(ὀρθὴς, 202d7)**억견**이 **앎**이 될 수 없을 거라고 말한 것은 그럴싸 하다(εἰκώς, 202a6) - [앎은 로고스적이기 때문이다?]
: 요소들의 보기(τὰ παραδείγματα, 202e4)로 들어진 것이 문제이다(ὁρμήρους, 202e3)
(非인식적인 것) (인식적인 것)
:철자(날말의 요소, τὰ τῶν γραμμάτων στοιχεῖα, 202e6와 음절.
: (ὀνοματος)이름 Σωκράτους(소크라테스, 207a6)의 철 음절 Σω(소)의 요소(철자)는 Σ와 ω임.
: 에는 ㄱ) 소리가 아닌(ἀφώγων, 203b3) 단지 소음(ψόβος, b3)뿐인 것 - 예를들어 Σ - 혀꼬부러진음성같은 것
ㄴ) 소리도 아니며 소음도 아닌 것 - 예를들어 B -
ㄷ) 단순히 소리인 것(φωνὴν μόνον, 203b7) - 일곱 [모음] -
: 이 셋 모두 非로고스적이다(ἄλογα, 203b6). 인식될 수 없다(τὸ μὴ γνωστὸν, 203c1)
: 음절 'Σω'를 인식하는 자는 이 철자 양자(τὰ ἀμφότερον, 203c10)를 인식하기 때문이다. 따라서 Σ와 ω를 인식한다(γιγνώσκει, 203d2)
: 그래서 이 자가 그 철자 각각(ἑκάτερον, d6)을 인식하지 못하는(ἀγνοεῖ, d4)데도 불구하고 그 양자를 인식한다는 것은 끔찍한(δεινόν, 203d6)비 로고스(불합리)이다 - 양자를 인식하기 전에 필연적으로(ἀνάγκη, d7)그 각각을 인식하기 때문이다.
: 따라서 이 자가 그 음절을 인식하려면 필연적으로 바햐흐로(τῷ μέλλοντι, 203d9)그 철자(요소)들을 인식해야만 한다.
: 음절은 '1)'철자들의 모든 전체(τὸ πᾶν καὶ τὸ ὅλον, 204a11)가 아니라 '2)'이다 그래서 음절은 자신의 모든 부분들과 헤태론하다.

: 따라서 [이 견해는] 음절을 '1)'로 볼 경우에도 매끈한(καλὸς, 203d10)로고스가 아니다 -
: 1) 음절(Σω)를 Σ와 ω 이 둘 모두(τὰ πάντα, 203c5 ; τὰ πᾶν καὶ τὸ ὅλον, 204a11)각각(τὰ ἅπαντα, 203c7)으로, 다시 말해 그 양자(τὰ ἀμφότερα, 103c4-5)로 보는 경우 - 전체는 모든 것과 차이난다(διαφέροι ἄν το ὅλον τοῦ παντός, 204b7).
: 2) 음절을 그 철자들이 합쳐질 때(생성)되는 어떤 단일한 이데아(μίαν τινὰ ἰδέαν, 203c5-6)-에이도스(204a9)-로 보는 경우

옳은 또는 진실한 억견이 앎인 것은 아니다–음절과 음소(音素)

로고스와 분리되서는 옳은 억견이 앎이 될 수 없을 거라고 말한 것은 그럴싸하지만, 로고스를 동반한 옳은 억견이 앎이라는 견해는 받아드려 질 수 없다. (옳은) 억견–복합적인 것–을 인식적인 것이라고 하면서도 그 억견을 이루는 요소들은 非 인식적인 것이라고 말하기 때문이다. 이러한 견해는 꿈과 같은 것이다.

풍문(風聞)이기에 꿈과 같은 것이다. 플라톤의 소크라테스에 따르면 이 견해는 자신의 견해가 아니라 다른 사람들로부터 들어서 기억하는 것이기 때문에 꿈 결의 이야기 같은 것이다. 앎과 진실한 억견을 구분하는 이 자들은 로고스를 지닌 진실한 억견을 앎이나, 로고스를 지니지 않는 억견은 앎이 아니라고 한다. 로고스(설명)가 주어지지 않으면 어떤 것도 알려질 수 없지만, 로고스가 주어지면 알려질 수 있기 때문이다. 각각은 단지 자신의 이름만을 지니는 첫 번째 요소에 대해 이들은 말한다. 그래서 그들에 따르면 알론한 모든 것들의 요소가 되는 이 첫 번째 것들에 우리는 어떤 것도 덧 붙힐 수 없다. 이 요소들은 **있다** 또는 있지 않다 라고 말하여 질 수 없으며 심지어 이것 또는 저것 또는 그것 또는 각각 이라고도 말하여질 수 없다. 자신들에 적용되는 것과 헤태론할 것이기 때문이다. 그래서 요소들에 관한 어떤 로고스도 없다. 단지 그것들에 유일하게 속하는 것은 그것들의 이름들 뿐이며, **로고스**는 이러한 **이름**들이 연결되므로서 비로서 자신의 **실체**(존재)를 얻기 때문이다. 요소들은 비인식적인 것들이며, 감각적인 것들이다. 그러나 요소들이 합쳐진 것은 음철처럼 인식적인 것들이며, 설명적인 것들이고, 진실한 억견을 지닐 수 있다. 그런데 만약 어떤 것의 로고스 없이도 그것에 관한 진실된 억견이 유지된다면 영혼은 그것을 인식하는 것이 아니라, 단지 그것의 **진실**성 만을 유지하는 것일 뿐이다. 로고스를 주거나 받아들일 수 없다면 **앎**은 불 가능하기 때문이다. 그래서 앎은 로고스를 지닌 진실한 억견이라는 것이다.

그러나 로고스와 분리 돼서는 옳은 억견이 앎일 수 없다 라고 말한 것은 그럴싸하지만, 복합적인 것들은 인식되지만 그것들의 요소는 인식되지 않는다고 말한 것은 받아 들여질 수 없으므로, 앎은 로고스를 지닌 진실한 억견 이라는 이 자들의 견해 역시 받아 들여질 수 없다. 그들이 요소의 보기로 든 음절이 문제다. 이에 따르면 내 이름 'Σωκράτης(소크라테스)'의 첫 음절 'Σω(소)'의 요소–철자–인 'Σ(ㅅ)'와 'ω(오)'는 인식될 수 없는 非로고스적인 것들이다. 음절 '소(Σω)'가 인식된다고 해서, 음절의 요소인 'ㅅ(Σ)'와 '오(ω)'가 인식되는 것은 아니라는 것이다. 그러나 '소'를 인식하는 자가 'ㅅ'과 '오'를 인식하지 못한다는 것은 말이 안된다. 그 철자–요소–각 각을 인식하지 못하는 데도 불구하고 그 양(兩) 철자를 인식하지 못한다는 것은 아주 끔직하게 불 합리하기 때문이다. 양자(兩者)를 인식하기 전에 그 각 각을 필연적으로 인식하기 때문이다. 그래서 음절을 인식하려면 음절의 요소를 필연적으로 인식해야만 한다. [따라서 요소와 더불어 음절은 인식된다]

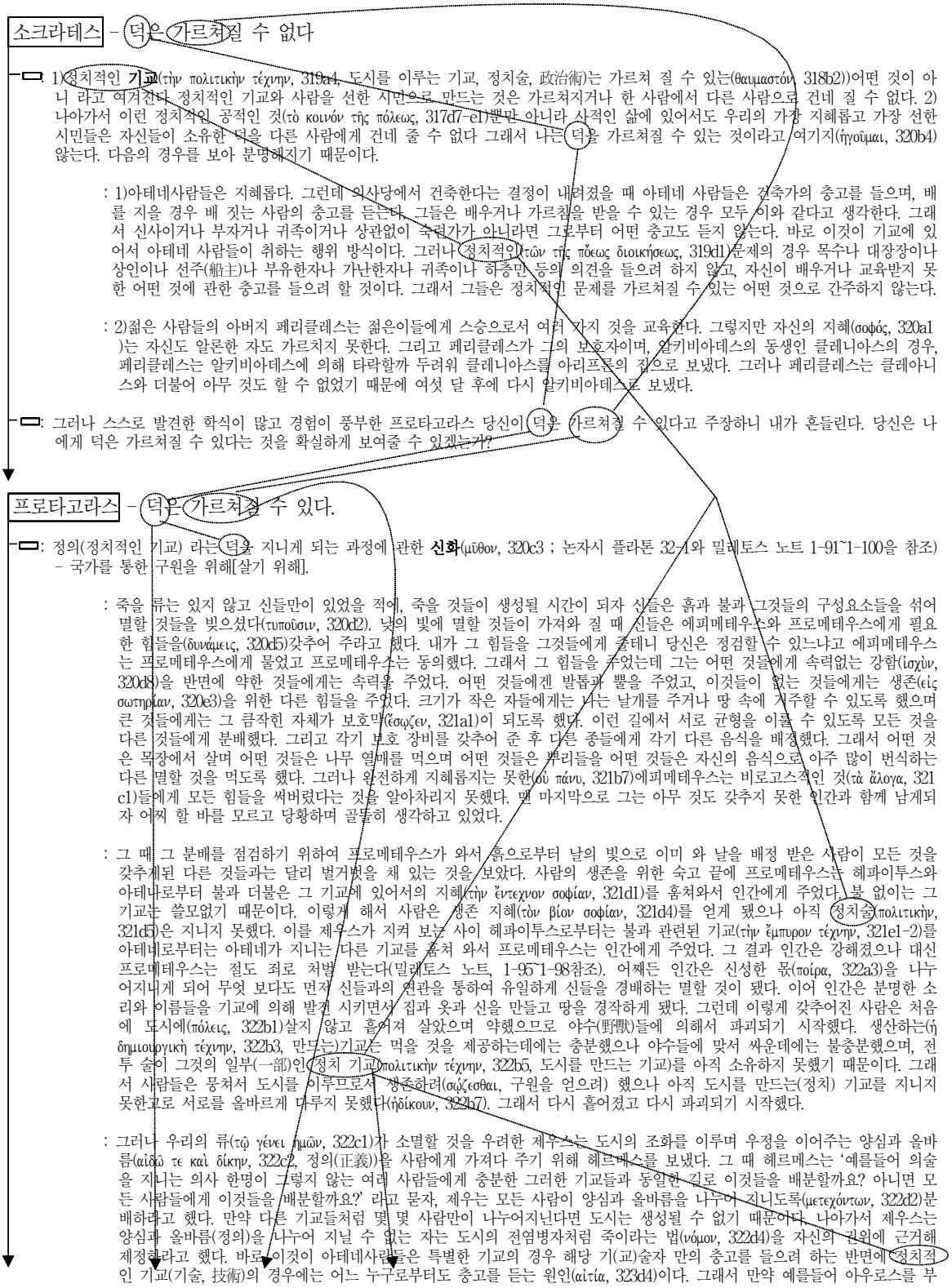
음절 '소(Σω)'를 철자 '소(Σ)'와 '오(ω)' 각각 모두 전체, 다시 말해 그 양자로 볼 경우에도 '꿈'같은 견해를 지닌자들의 로고스는 매끄럽지 못하다. 본디 음절은 그 철자들이 합쳐질 때 생성 되는 단일한 어떤 이데아–에이도스–이긴 해도 말이다.

옳은 또는 진실한 억견이 앎인 것은 아니다–음절과 음소(音素)

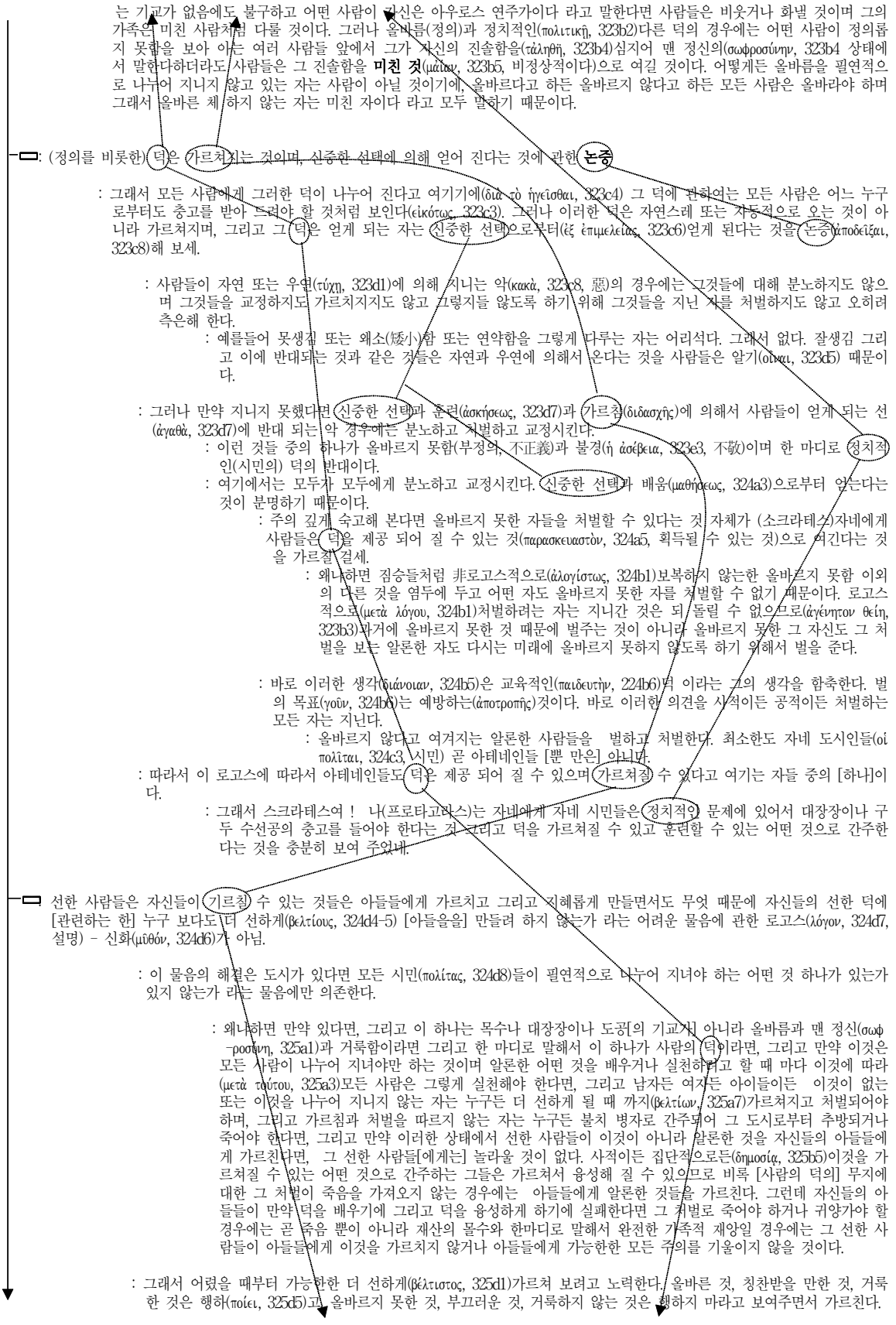
[따라서 非 인식적인 것(철자)이 인식적인 것(음절)이다 라는 로고스에 근거하는 그들의 견해, 곧 로고스를 동반하는 옳은 억견이 앎이라는 견해는 받아 들여질 수 없다]

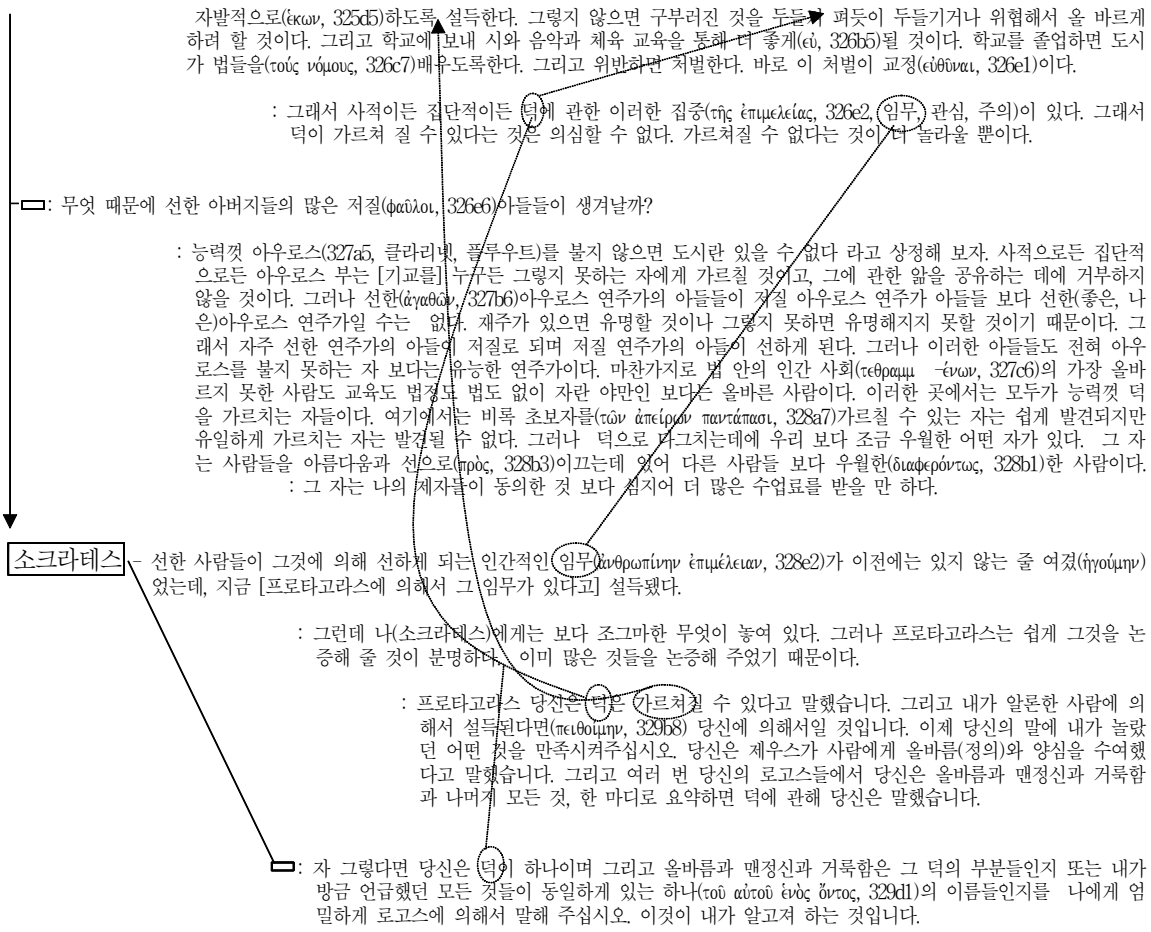
48) 플라톤의 『프로타고라스』편에서 "훌륭함이 가르쳐 질 수 있는가"에 대한 답이 어떤 대화의 과정을 통해 탐구되고 있는가를 약술하시오(1996/2학기).

[Text : 319d7 - 320b3, 323c5 - 326e5]



(김 익성) 논자시 답안 - 플라톤


는 기교가 없음에도 불구하고 어떤 사람이 자신은 아우로스 연주가이다 라고 말한다면 사람들은 비웃거나 화낼 것이며 그의 가족은 미친 사람처럼 다룰 것이다. 그러나 올바름(정의)과 정치적인(πολιτικῇ, 323b2)다른 덕의 경우에는 어떤 사람이 정의롭지 못함을 보아 아는 여러 사람들 앞에서 그가 자신의 진솔함을(τἀληθῆ, 323b4)심지어 맨 정신의(σωφροσύνην, 323b4 상태에서 말한다하더라도 사람들은 그 진솔함을 미친 것(μαῖαν, 323b5, 비정상적이다)으로 여길 것이다. 어떻게든 올바름을 필연적으로 나누어 지니지 않고 있는 자는 사람이 아닐 것이기에, 올바르다고 하든 올바르지 않다고 하든 모든 사람은 올바라야 하며 그래서 올바른 체 하지 않는 자는 미친 자이다 라고 모두 말하기 때문이다.
: (정의를 비롯한) 덕은 가르쳐지는 것이며, 신중한 선택에 의해 얻어 진다는 것에 관한 논증
: 그래서 모든 사람에게 그러한 덕이 나누어 진다고 여기기에(διὰ τὸ ἡγεῖσθαι, 323c4) 그 덕에 관하여는 모든 사람은 어느 누구로부터도 충고를 받아 드려야 할 것처럼 보인다(εἰκότως, 323c3). 그러나 이러한 덕은 자연스레 또는 자동적으로 오는 것이 아니라 가르쳐지며, 그리고 그 덕은 얻게 되는 자는 신중한 선택으로부터(ἐξ ἐπιμελείας, 323c6)얻게 된다는 것을(논증(ἀποδείξαι, 323c8)해 보세.
: 사람들이 자연 또는 우연(τύχῃ, 323d1)에 의해 지니는 악(κακὰ, 323c8, 惡)의 경우에는 그것들에 대해 분노하지도 않으며 그것들을 교정하지도 가르치지지도 않고 그렇지들 않도록 하기 위해 그것들을 지닌 자를 처벌하지도 않고 오히려 측은해 한다.
: 예를들어 못생김 또는 왜소(矮小)함 또는 연약함을 그렇게 다루는 자는 어리석다. 그래서 없다. 잘생김 그리고 이에 반대되는 것과 같은 것들은 자연과 우연에 의해서 온다는 것을 사람들은 알기(οἶναι, 323d5) 때문이다.
: 그러나 만약 지니지 못했다면 신중한 선택과 훈련(ἀσκήσεως, 323d7)과 가르침(διδασχῆς)에 의해서 사람들이 얻게 되는 선(ἀγαθὰ, 323d7)에 반대 되는 악 경우에는 분노하고 처벌하고 교정시킨다.
: 이런 것들 중의 하나가 올바르지 못함(부정의, 不正義)과 불경(ἡ ἀσέβεια, 323e3, 不敬)이며 한 마디로 정치적인(시민의) 덕의 반대이다.
: 여기에서는 모두가 모두에게 분노하고 교정시킨다. 신중한 선택과 배움(μαθήσεως, 324a3)으로부터 얻는다는 것이 분명하기 때문이다.
: 주의 깊게 숙고해 본다면 올바르지 못한 자들을 처벌할 수 있다는 것 자체가 (소크라테스)자네에게 사람들은 덕을 제공 되어 질 수 있는 것(παρασκευαστὸν, 324a5, 획득될 수 있는 것)으로 여긴다는 것을 가르칠 걸세.
: 왜냐하면 짐승들처럼 非로고스적으로(ἀλογίστως, 324b1)보복하지 않는한 올바르지 못함 이외의 다른 것을 염두에 두고 어떤 자도 올바르지 못한 자를 처벌할 수 없기 때문이다. 로고스적으로(μετὰ λόγου, 324b1)처벌하려는 자는 지니간 것은 되 돌릴 수 없으므로(ἀγένητον θείη, 323b3)까닭에 올바르지 못한 것 때문에 벌주는 것이 아니라 올바르지 못한 그 자신도 그 처벌을 보는 알론한 자도 다시는 미래에 올바르지 못하지 않도록 하기 위해서 벌을 준다.
: 바로 이러한 생각(διάνοιαν, 324b5)은 교육적인(παιδευτὴν, 224b6)덕 이라는 그의 생각을 함축한다. 벌의 목표(γοῦν, 324b6)는 예방하는(ἀποτροπῆς)것이다. 바로 이러한 의견을 사적이든 공적이든 처벌하는 모든 자는 지닌다.
: 올바르지 않다고 여겨지는 알론한 사람들을 벌하고 처벌한다. 최소한도 자네 도시인들(οἱ πολῖται, 324c3, 시민) 곧 아테네인들 [뿐 만은] 아니네.
: 따라서 이 로고스에 따라서 아테네인들도 덕은 제공 되어 질 수 있으며 가르쳐질 수 있다고 여기는 자들 중의 [하나]이다.
: 그래서 스크라테스여 ! 나(프로타고라스)는 자네에게 자네 시민들은 정치적인 문제에 있어서 대장장이나 구두 수선공의 충고를 들어야 한다는 것 그리고 덕을 가르쳐질 수 있고 훈련할 수 있는 어떤 것으로 간주한다는 것을 충분히 보여 주었네.
: 선한 사람들은 자신들이 기르칠 수 있는 것들은 아들들에게 가르치고 그리고 지혜롭게 만들면서도 무엇 때문에 자신들의 선한 덕에 [관련하는 한] 누구 보다도 더 선하게(βελτίους, 324d4-5) [아들을을] 만들려 하지 않는가 라는 어려운 물음에 관한 로고스(λόγον, 324d7, 설명) - 신화(μῦθόν, 324d6)가 아님.
: 이 물음의 해결은 도시가 있다면 모든 시민(πολίτας, 324d8)들이 필연적으로 나누어 지녀야 하는 어떤 것 하나가 있는가 있지 않는가 라는 물음에만 의존한다.
: 왜냐하면 만약 있다면, 그리고 이 하나는 목수나 대장장이나 도공[의 기교가] 아니라 올바름과 맨 정신(σωφροσύνη, 325a1)과 거룩함이라면 그리고 한 마디로 말해서 이 하나가 사람의 덕이라면, 그리고 만약 이것은 모든 사람이 나누어 지녀야만 하는 것이며 알론한 어떤 것을 배우거나 실천하려고 할 때 마다 이것에 따라(μετὰ τοῦτου, 325a3)모든 사람은 그렇게 실천해야 한다면, 그리고 남자든 여자든 아이들이든 이것이 없는 또는 이것을 나누어 지니지 않는 자는 누구든 더 선하게 될 때 까지(βελτίων, 325a7)가르쳐지고 처벌되어야 하며, 그리고 가르침과 처벌을 따르지 않는 자는 누구든 불치 병자로 간주되어 그 도시로부터 추방되거나 죽어야 한다면, 그리고 만약 이러한 상태에서 선한 사람들이 이것이 아니라 알론한 것을 자신들의 아들들에게 가르친다면, 그 선한 사람들[에게는] 놀라울 것이 없다. 사적이든 집단적으로든(δημοσίᾳ, 325b5)이것을 가르쳐질 수 있는 어떤 것으로 간주하는 그들은 가르쳐서 융성해 질 수 있으므로 비록 [사람의 덕의] 무지에 대한 그 처벌이 죽음을 가져오지 않는 경우에는 아들들에게 알론한 것들을 가르친다. 그런데 자신들의 아들들이 만약 덕을 배우기에 그리고 덕을 융성하게 하기에 실패한다면 그 귀벌로 죽어야 하거나 귀양가야 할 경우에는 곧 죽음 뿐이 아니라 재산의 몰수와 한마디로 말해서 완전한 가족적 재앙일 경우에는 그 선한 사람들이 아들들에게 이것을 가르치지 않거나 아들들에게 가능한한 모든 주의를 기울이지 않을 것이다.
: 그래서 어렸을 때부터 가능한한 더 선하게(βέλτιστος, 325d1)가르쳐 보려고 노력한다. 올바른 것, 칭찬받을 만한 것, 거룩한 것은 행하(ποίει, 325d5)고 올바르지 못한 것, 부끄러운 것, 거룩하지 않는 것은 행하지 마라고 보여주면서 가르친다.



[이 맥락에서 소크라테스가 프로타고라스에 의해 설득된 의견은 덕은 가르쳐질 수 없다는 것 보다는 사람을 선하게 하는 임무가 있지 않다는 견해이다. 사람을 선하게 하는 임무가 인간에게는 없는 줄로 여겼는데 프로타고라스의 신화와 논증과 설명(로고스)을 듣고나서 그 임무가 있다는 것을 인정하게 되나, 소크라테스는 덕은 가르쳐질 수 없다는 자신의 의견을 '포기'하지는 않기 때문이다. 비록 덕은 가르쳐질 수 있다 라는 프로타고라의 의견에 마음이 흔들려서 그의 신화와 논증과 설명을 듣긴 하나, 듣고 난 후 소크라테스는 덕은 하나인가 아니면 여럿인가 라는 물음을 던지면서, 만약 덕은 가르쳐질 수 없다고 주장하는 내가 그 누군가에 의해서 설득된다면 아마 프로타고라스 당신이라고만 할 뿐 설득되었다는 것을 인정하지는 않기 때문이다. 아마 소크라테스는 덕은 가르쳐질 수 있다 라는 프로타고라스의 웅장한 신화와 논증과 설명에 마음이 요동쳤을 뿐, 무엇 때문에 가르쳐질 수 있는 가에 대한 그의 답에 만족하지는 못한 것 같다.

덕은 가르쳐질 수 있는가 라는 물음에 대한 프로타고라스의 답은 그의 신화와 논증과 설명 그리고 이에 이어지는 덕의 단일성에 관한 논란에서 일시적으로 찾아 질 수 있다. 물론 덕은 가르쳐질 수 없다 라고 처음에 여겼던 소크라테스는 약간은 설레임과 놀라움 속에서 이러한 프로타고라스 신화와 논증과 설명을 듣기만 하다가,

사람을 선하게 하는 인간적인 임무가 있다는 로고스에 의해 설득되기도 한다. 그러나 소크라테스는 이어 덕은 하나인가 여럿인가 라는 물음을 던진다. 그리고 이 물음에 관한 논란에서 프로타고라스더러 자신의 의견을 포기하도록 한다. 그렇게 시도하는 가운데서 소크라테스 자신도 자신의 덕은 가르쳐질 수 없다는 자신의 의견에 반대되는 로고스에 스스로를 포기해야 할 지경에 이른다. 그러나 이러한 논란 가운데서 덕이 가르쳐질 수 있는 진정한 이유일 것 같은 것이 소크라테스에 의해 주어진다. 그에 의해 덕은 지혜(앎-측정술)이라고 말하여지기 때문이다. 그러나 그 자신은 이에 관한 아무런 내색도 하지 않는다. 단지 대화를 듣던 사람들 중의 하나(칼리아스?)가 그렇게 여겨 말 할 뿐이기 때문이다(361b-c). 그리고 이와 더불어 비록 덕은 하나이긴 해도 덕들은 헤태론하며 고유한 힘들은 지닌다고 하는 프로타고라스의 주장이 허물어진다. 용기 역시 최상의 덕인 지혜(앎)이기 때문이다. 그러나 덕의 자연에 관한 논의는 후일의 적절한 때로 남겨지므로, 덕의 자연과 더불어 비로서 밝혀질 수 있을 덕의 교육가능성과 덕들의 단일성에 관한 물음의 답 역시 후일의 적절한 때로 미루어진다]

소크라테스에 따르면 덕은 가르쳐 질 수 없다. 정치적인 기교는 가르쳐질 수 있는 어떤 것이 아니라고 여겨진다. 정치적인 기교와 사람을 선한 시민으로 만드는 것은 가르쳐지거나 한 사람에서 다른 사람으로 전달 될 수 없기 때문이다. 지혜로운 아테네 사람들을 보라. 의사당에서 어떤 건축 결정이 내려 졌을 때 아테네 사람들은 건축가의 충고를 들으며 어떤 배를 짓는다는 결정이 내려 졌을 때 배 짓는 사람의 충고를 듣는다. 아테네 사람들은 배우거나 가르침을 받을 수 있는 것에 관한 모든 결정은 이와 같다고 여긴다. 그래서 신사이든 부자이든 귀족이든 상관없이 숙련가가 아니라면 이들로부터 어떤 충고도 듣지 않는다. 바로 이것이 기교에 있어 아테네 사람들이 취하는 행위 방식이다. 그러나 정치적인 문제의 경우 목수나 대장장이나 상인이나 선주(船主)나 부유한 자나 가난한 자나 귀족이나 하층민의 의견을 들으려 하지 않고, 자신들이 배우거나 교육받지 못한 어떤 것에 관한 충고를 들으려 할 것이다. 그래서 그들은 정치적인 문제를 가르쳐 질 수 있는 어떤 것으로 간주하지 않는다.

나아가서 이런 정치적인 공적인 것 뿐만 아니라 사적인 삶에 있어서도 우리의 가장 지혜롭고 가장 선한 시민들은 자신들이 소유한 덕을 다른 사람에게 건네 줄 수 없다. 그래서 나는 덕을 가르쳐질 수 있는 것이라고 여기지 않는다. 젊은 사람의 아버지 페리클레스를 보라. 그는 젊은이들에게 스승으로서 여러 가지를 교육한다. 그러나 그의 지혜는 자신도 알론한 자도 가르치지 못한다. 페리클레스가 그의 보호자이며, 알키비아데스의 동생인 그 클레니아스의 경우, 페리클레스는 알키비아데스에 의해 타락할까 두려워 클레니아스를 아리프론의 집에 보냈다. 그러나 페리클레스는 클레아니스와 더불어 아무 것도 할 수 없었기 때문에 여섯 달 후에 다시 알키비아데스에게로 보냈다.

[그러나 프로타고라스에 따르면 덕은 가르쳐질 수 있다. 먼저 1)국가를 통해 야수(野獸)로부터 구원 받기 위

인간 생존을 위한 정치적인 기교와 덕-올바름과 양심은 제우스에 의해 모든 인간에게 주어짐

해-살기 위해- 올바름(정치적인 기교) 이라는 덕을 지니게 되는 과정에 관한 그의 신화를 들어 본 후, 2)정의를 비롯한 덕은 가르쳐질 수 있는 것이며, 신중한 선택에 의해 얻어진다는 것-덕이 없으면 처벌한다는 것을 보아 알 수 있다-에 관한 그의 논증을 따라가 보고, 마지막으로 3)무엇 때문에 선한 사람들은 자신들의 아들들을 선하게 만들려 하지 않는가 라는 물음에 대한, 그리고 무엇 때문에 선한 아버지들로부터 저질의 아들이 생길까 라는 물음에 대한 그의 설명(로고스)을 들어 보기로 하자]

1) 국가를 통한 구원을 얻기 위해 정의 라는 덕을 지니게 되는 과정에 관한 그의 신화.

죽을 류는 아직 있지 않고 신들만 있었을 적에 죽을 것들이 생성 될 시간이 되자 신들은 흙과 불과 이것들의 구성요소를 섞어 멸할 것들을 빚으셨다. 낮의 빛에 멸할 것들이 가져와 질 때 신들은 에피메테우스와 프로메테우스에 필요한 힘들을 갖추어 주라고 했다. 그러자 내가 힘들을 그것들에게 줄테니 당신은 정검 할 수 있느냐고 에피메테우스는 프로메테우스에게 물었고, 이에 프로메테우스는 동의했다. 그래서 힘들을 주었는데 그는 어떤 것들에게는 속력 없는 강함을 반면에 약한 것들에게는 속력을 주었다. 그리고 다시 어떤 것들에게는 발톱과 뿔을 주었으나 이것들이 없는 것들에게는 생존을 위한 다른 힘들을 주었다. 그래서 크기 작은 자들에게는 나는 날개를 주거나 땅 속에 거주 할 수 있도록 한 반면 큰 것들에게는 그 큼 자체가 보호 막이 되도록 했다. 이런 길에서 서로 균형을 이룰 수 있도록 모든 것들을 다른 것들에게 분배했다. 그리고 각자에게 보호 장비를 갖추어 준 후, 다른 종들에게 각기 다른 음식을 배정하기 시작했다. 그래서 어떤 것은 목장에서 살게 됐고 어떤 것들은 뿌리들을 어떤 것들은 자신의 음식으로 아주 많이 번식하는 다른 멸할 것들을 먹고 살게 됐다. 그러나 완전하게는 지혜롭지 못한 에피메테우스는 비로고스적인 것들에게 모든 힘들을 써 버렸다는 것을 알아 차리지 못했다. 그래서 맨 마지막으로 그는 아무 것도 갖추지 못한 인간과 함께 남게 되자 어찌 할 바를 모르고 당황하며 골똘히 생각하고 있었다.

그 때 그 분배를 점검하기 위하여 프로메테우스가 와서 흙으로부터 날의 빛으로 이미 가져와져서 날을 배정받은 사람이 모든 것을 갖추게 된 다른 것들과는 달리 벌거 벗은 채로 있는 것을 보았다. 사람의 생존을 위한 숙고 끝에 프로메테우스는 헤파이투스와 아테나이로부터 불과 더불은 기교에 있어서의 지혜를 훔쳐와서 인간에게 주었다. 불 없이는 그 기교는 쓸모 없기 때문이다. 이렇게 해서 사람은 생존 지혜를 얻게 됐으나 아직 정치술은 지니지 못했다. 이를 제우스가 지켜 보는 사이 헤파이토스로부터는 불과 관련된 기교를, 아테나이로부터는 아테나이가 지니는 다른 기교를 훔쳐와서 프로메테우스는 인간에게 주었다. 그 결과 인간은 강해졌으나 대신 프로메테우스는 절도 죄로 처벌 받는다. 어쨰든 인간은 신성한 몫을 나누어 지니게 되어 무엇 보다도 먼저 신들과의 연관을 통하여 유일하게 신들을 경배하는 멸할 것이 됐다. 이어 인간은 분명한 소리와 이름들을 기교에 의해 발전시키면서 집과 옷과 신을 만들고 땅을 경작하게 됐다. 그런데 이렇게 갖추어진 사람은 처음에는 도시에 살지 않

고 흩어져 살았고 야수 보다는 약했으므로 야수에 의해 파괴되기 시작했다. 생산하는 기교는 먹을 것을 제공하는 데는 충분했으나 야수들에 맞서 싸우기에는 불 충분했으며, 전투 술이 그것의 일 부인 정치 기교를 아직 소유하지 못했기 때문이다. 그래서 사람들은 뭉쳐서 도시를 이루므로서 구원을 얻으려 했으나 아직 도시를 만드는 기교를 지니지 못한고로 서로를 올바르지 못하게 다루었다. 그래서 다시 흩어졌고 다시 파괴되기 시작했다.

그러나 자신들의 류가 소멸할 것을 우려한 제우스는 도시의 조화를 이루면서 우정을 이어주는 양심과 올바름(정의)을 사람에게 가져다 주기 위해 헤르메스를 보냈다. 이 때 헤르메스는 '의술(醫術)을 지니는 의사 한명이 그렇지 않는 여러 사람에게 충분한 길의 그러한 기교들과 동일한 길로 양심과 올바름을 배분할까요? 아니면 모든 사람에게 배분할까요?' 라고 묻자, 제우스는 모든 사람이 양심과 올바름을 나누어 지니도록 분배하라고 했다. 만약 다른 기교들처럼 몇 몇 사람만이 나누어 지닌다면 도시는 생성될 수 없기 때문이었다. 나아가서 양심과 올바름을 나누어 지니지 않는 자는 도시의 전염병자처럼 죽이라는 법을 자신의 권위에 근거해서 제정해 주라고 시켰다. 바로 이것이 아테네 사람들은 특별한 기교의 경우 해당 기교(술)자 만의 충고를 들으려 하는 반면에 정치적 기교의 경우에는 어느 누구로부터도 충고를 듣는 원인이다. 그래서 만약 아우로스를 부는 기교가 없음에도 어떤 사람이 자신은 아우로스 연주가이다 라고 말한다면 사람들은 비웃거나 화낼 것이며 그의 가족은 미친 사람처럼 그를 다룰 것이다. 그러나 올바름과 정치적인 다른 덕의 경우에는 그가 정의롭지 못함을 보아 아는 사람들 앞에서 어떤 사람이 자신은 정의롭지 못하다는 것을 진솔하게 심지어 맨 정신의 상태에서 말한다 하더라도 사람들은 그 진솔함을 미친 것으로 여길 것이다. 어떻게든 올바름을 필연적으로 나누어 지니지 않고 있는 자는 사람이 아닐 것이기에, 어찌하든 모든 사람은 올바라야 하며 그래서 올바른 체라도 해야지 그렇지 않는 자는 미친 자이다 라고 모두 말하기 때문이다.

2)정의를 비롯한 덕은 가르쳐지는 것이며, 신중한 선택에 의해 얻어진다는 것에 관한 논증.

그렇다면 덕은 모든 사람에게 나누어져 있는 것이므로 덕에 관하여는 어느 누구로부터의 충고도 받아 들여져야 할 것처럼 보인다. 그러나 이러한 덕은 자연스레 또는 자동적으로 오는 것이 아니라 가르쳐지는 것이며, 그리고 신중한 선택으로부터 덕을 얻게 되는 것이라는 것이다. 이것을 논증해 보자.

2-1)자연스레 또는 우연히 지니는 악의 경우에는 분노하지도 않으며 교정하지도 가르치지도 않고 악해지지 않도록 처벌하는 것이 아니라 오히려 측은해 한다. 예를들어 못생김 또는 왜소함 또는 연약함에 대해 분노하거나 교정하거나 가르치거나 처벌하는 것은 어리석다. 잘생김 그리고 이에 반대되는 것과 같은 것들은 자연스레 또는 우연히 온다는 것을 사람들은 알기 때문이다.

2-2)그러나 신중한 선택과 훈련과 가르침에 의해서 얻게 되는, 선에 반대되는 악의 경우에는 분노하고 처벌하며 교정시킨다. 올바르지 못함과 불경(不敬) 그리고 한 마디로 정치적인(시민적인) 덕의 반대들이 바로 그러한

것들이다. 이런 악에 대해서는 모두가 모두에게 분노하고 교정시킨다. 신중한 선택과 배움으로부터 온다는 것이 분명하기 때문이다. 잘 살펴 보면 올바르지 못한 자들을 **처벌**할 수 있다는 것 자체가 덕은 획득 될 수 있는 것으로 간주된다는 것을 가르쳐 준다[누구나 획득할 수 있는 것을 어떤 자가 획득하지 못하였기에 하는 처벌]. 짐승들처럼 비로고스적으로 보복하지 않는한, 올바르지 못함 이외의 다른 어떤 것을 염두에 두고 어떤 자도 올바르지 못한 자를 어떤 자도 처벌 할 수 없다. 그리고 로고스적으로 처벌하는 자는 지난 것은 되 돌릴 수 없으므로 과거에 올바르지 못한 것 때문이 아니라 올바르지 못한자든 알론한 자든 다시는 앞으로 올바르지 못하지 않도록 벌을 준다. 바로 이러한 생각이 덕은 교육적이라는 생각을 함축한다. 벌의 목적은 예방하는 것이다. 바로 이러한 생각을 사적이든 공적이든 처벌하는 모든 자는 지닌다. 올바르지 않다고 여겨지는 알론한 사람들을 벌하고 처벌한다. 아테네 사람들만이 그러한 것이 아니라 모든 사람이 그러하다.

이러한 로고스들에 따라서 아테네 사람들 뿐만 아니라 모든 사람은 덕이란 획득 될 수 있으며, 가르쳐질 수 있다고 여긴다. 그래서 아테네 시민들도 정치적인 문제에 있어서 대장장이나 구두 수선공의 충고도 들어야 할 것이며, 덕을 가르칠 수 있으며 그래서 훈련 받을 수 있는 것으로 간주해야 할 것이다.

3)선한 사람이 무엇 때문에 자신의 아들에게 가르칠 수 있는 다른 것은 가르치면서도 선은 가르치지 않을까 -그래서 선한 아들로 만들지 못한다-? 나아가서 무엇 때문에 선한 아버지에게서 저질의 아들이 생겨날까?

3-1)이 물음의 해결은 만약 도시가 있다면 그 도시의 모든 시민들이 필연적으로 나누어 지녀야 하는 하나의 덕이 있는가 있지 않는가의 물음에만 의존한다. 왜냐하면 만약 있다면, 그리고 이러한 하나의 덕은 올바름과 맨정신과 거룩함 등 한 마디로 말해 사람의 덕이라면, 그리고 만약 이 덕은 모든 사람이 나누어 지녀야만 하는 것이며 *알론한* 어떤 것을 배우거나 배우거나 실천하려고 할 때마다 이 덕에 따라 모든 사람들이 그렇게 실천해야 한다면, 그리고 남자이든 여자이든 아이이든 덕이 없는 또는 덕을 나누어 지니지 않는 자는 누구든 불치 병자로 간주되어 그 도시로부터 추방되거나 죽어야 한다면, 그리고 만약 사태가 이러하다면, 선한 사람들이 그 덕이 아니라 *다른 것*을 자신들의 아들들에게 가르친다는 것은 전혀 놀라울 것이 없기 때문이다. 사적으로든 집단적으로든 덕은 가르쳐질 수 있다고 여기는 선한 사람들은 가르치면 융성해지기 때문에 무지(無知)에 대한 처벌이 죽음을 가져오지 않는한 *다른 것*들을 가르치나, 덕을 배워 덕을 융성하기 하기에 실패한다면 자신들의 아들들은 그에 대한 처벌로 죽어야 한다거나 귀양을 가야만 할 경우에는 다시 말해 죽음과 재산 몰수로 인한 완전한 가족적 재앙일 경우에 아들들에게 덕을 가르치지 않거나 가능한한 모든 주의를 기울이지 않을 것이므로 그렇다.

그래서 어렸을 적부터 가능한한 더 선하게 가르쳐 보려고 노력한다. 올바른 것, 칭찬받을 만한 것, 거룩한 것은 행하나, 올바르지 못한 것, 부끄러운 것, 거룩하지 않는 것은 행하지 말라고 보여주면서 가르치면서, 자발적으

로 그러하도록 설득한다. 그러나 말을 듣지 않으면 구부러진 것을 두들겨 펴듯이 두들기거나 위협해서라도 올바르게 행하도록 할 것이다. 나아가서 학교에 보내 시와 음악과 그림과 체육 교육을 통해 더 좋게 할 것이다. 그러나 학교를 졸업하게 되면 도시는 그들에게 법들을 배우도록한다. 그리고 위반하면 처벌한다. 바로 이 처벌이 교정이다.

그래서 사적이든 집단적이든 덕에 관한 이러한 임무가 있다. 따라서 덕이 가르쳐질 수 있다는 것은 의심될 수 없다. 오히려 가르쳐질 수 없다는 것이 놀라울 따름이다.

3-2)그렇다면 무엇 때문에 선한 아버지들로부터 저질의 아들들이 생겨날까? 능력 껏 아우로스를 불지 않으면 도시란 있을 수 없다고 상정해 보자. 사적으로든 집단적으로든 아우로스 부는 기교를 누구든 그렇지 못한 자들에게 가르칠 것이고 그래서 그에 관한 앎을 공유하는 데에 거부하지 않을 것이다. 그래서 선한 아우로스 연주가의 아들들이 저질 아우로스 연주가의 아들들 보다 선한 연주가들이란 법은 없다. 재질(才質)이 있으면 유명해 질 것이나 그렇지 못하면 유명해 질 수 없기 때문이다. 따라서 선한 연주가들의 아들들이 저질로 되며, 저질 연주가들의 아들들이 선하게 된다. 그럼에도 불구하고 저질의 아들들도 전혀 아우로스를 불지 못하는 자 보다는 유능한-선한- 연주가 이다. 이와 마찬가지로 법 안의 인간 사회의 가장 올바르지 못한 사람도 교육과 법정과 법도 없이 자란 야만인 보다는 올바른 사람이다. 이러한 곳에서는 모두가 능력껏 덕을 가르치는 자들이다. 여기에서는 비록 초보자를 가르칠 수 있는 자는 쉽게 발견되지만 가르치는 유일한 자는 발견 될 수 없다[모두가 가르치는 자이기 때문이다] 그러나 덕으로 다그치는 데에 우리 보다 조금 우월한 어떤 자는 있다. 그 자는 사람들을 아름다움과 선으로 이끄는데 있어 다른 사람들 보다 우월한 사람이다. 따라서 그 자는 나의 제자들이 동의한 것 보다 심지어 더 많은 수업료를 받을 만하다.

[이러한 프로타고라스에 대한 소크라테스의 반응]

사람들을 선하게 하는 인간적인 임무가 이전에는 있지 않는 줄 여겼으나, 지금 나 소크라테스는 설득됐다.

그러나 나에게는 보다 조그마하지만 무엇이 놓여 있다. 그럼에도 프로타고라스는 쉽게 그것을 논증해 줄 것이 분명하다 이미 많은 것들을 논증해 주었기 때문이다. 프로타고라스여 당신은 덕은 가르쳐질 수 있다고 말했습니다. 만약 내가 알론한 사람에 의해서 설득된다면 당신에 의해서 일 겁니다. 이제 당신의 말에 내가 '놀라워' 했던 어떤 것을 만족시켜 주십시오. 당신은 제우스가 사람에게 올바름과 양심을 수여 했다고 말했습니다. 그리고 여러번 당신의 로고스들에서 당신은 올바름과 맨정신과 거룩함과 나머지 모든 것에 관해, 한 마디로 말하면 덕에 관해 당신은 말했습니다. 자! 그렇다면 당신은 덕은 하나이며 그리고 올바름과 맨정신과 거룩함은 하나인 그 덕의 부분들인지 또는 내가 방금 언급했던 모든 것들이 동일하게 있는 하나인 것의 이름들인지를 나에게 엄밀하게

보다 선한 자는 한 사람이다(프로타고라스)↔덕은 하나인가? 여럿인가?(소크라테스)

로고스에 의해서 말해 주십시오. 이것이 내가 알고져하는 바의 것입니다.

49) 『프로타고라스』에서 논의된 'unity of virtues'에 관해 비판적으로 검토하시오(1997년2학기).

[Text : 328d3 - 333b6]

소크라테스 - **덕은 하나인 것이며, 올바름과 맨정신(σωφροσύνη, 329c8)과 거룩은 그 덕의 부분들인지 또는 이것들은 동일한 하나의 이름들인지 로고스에 의해서 말해 주십시오. 내가 알고져 하는 바의 것입니다.**

프로타고라스 - 덕은 있는 하나(ἑνος ὄντος, 329d4)이며 그것들은 덕의 부분들이다

: 1)그것들은 얼굴의 입과 코와 눈들과 귀들과 같은 덕의 부분들이지, 크고 적음을 제외하면 헤태론한 서로와 전체에 차이나지 않는 금의 부분들 같은 것들이 아니다 - 얼굴의 부분들의 얼굴 전체에 대한 상태와 같다
: 이 부분들 중의 어느 하나를 사람들은 지닌다
: 어느 하나를 지닌다고 해서 다른 모든 것을 지니는 것은 아니다.
: 용기 있지만 올바르지 못한 사람도 있고, 올바르지만 지혜롭지 못한 사람도 있다.
: 이 부분들은 알론하다 - 헤태론하다.
: 각기 자신에 고유한(ἰδίαν, 330a4)힘을 지닌다. 그 힘에 있어 동일하지 않다. 귀의 힘이 눈의 힘이 아닌 것처럼 말이다.
: 그래서 덕의 부분들 중 알론한 어떤 것도 예를들어 앎(ἐπιστήμη, 330b4)도 올바름도 용기도 맨정신도 거룩함도 아니다 - [이것들은] 각기 알론하다.
: 이것들 각각은 공통으로(κοινῇ, 330b6)어떠한(ποτόν τι, 330b7)것인가?
: 올바름은 프라그마(330c4)이다
: 그리고 프라그마 올바름(ἡ δικαιοσύνη, αὐτὸ, 330c4)그것은 올바르(δίκαιόν, c5)다. 올바르지 않지 않다.
: 거룩(ὁσιότητά, 330d1)도 그러하다. 역시 프라그마인 것이다.
: 거룩 자체(αὐτή ἡ ὁσιότης, 330d8-e1)가 거룩하다(ὅσιον, 330e1)면 거룩은 거룩하지 않을(ἀνόσιον, 330d6)수 없다. '거룩하지 않은'은 '거룩한'과 알론한 것이다.
: 지혜(σοφία, 330a1)는 덕의 가장 중요한 부분이다.

: 그렇다면 거룩은 올바르지 않고, 올바름은 거룩하지 않게되는데 ... ?(소크라테스의 물음)
: 나 소크라테스에게는 올바름은 거룩하고 거룩은 올바르다고 여겨집니다.
: A)그러나 프로타고라스 당신에 따르면 거룩은 올바르지 않고 올바름은 거룩하지 않습니다.
: [왜냐하면 거룩도 거룩하며 '거룩한'도 거룩이고, 올바름도 올바르며 '올바른'도 올바름인 반면 거룩은 非거룩하며 올바름은 非올바르므로, 올바름은 非거룩하며 거룩은 非올바름이기 때문입니다]

: 올바름은 거룩하고 거룩은 올바르다고 여겨도 괜찮다(συγχωρῆσαι, 331c1). 물론 차이 나는 무엇이 있다고 여겨지긴하나, 이것이 무슨 차이겠는가?(프로타고라스의 대꾸)

: 2)그렇다면 올바름 어떻게든 거룩을 닮는다(προσέοικέν, 331d2)고 해 두세.
: 서로 완벽하게 반대되는(ἐναντιώτατα, 331d1)것처럼 여겨지는 힘과 검음 그리고 부드럽고 딱딱함 등 모든 것에는 서로를 닮는 측면이 있기 때문이네.
: 이와 동일한 식에서 정의와 올바름등은 서로에 맞서(ἐλεγχοις, 331e1)있을 걸세.
: 서로 같게(ὅμοια, 331e1).
: 같음(τὰ ὅμοιόν, 331e2)을 지니므로 같다고 하고, 같지 않음을 지니므로 같지않다고 하는 게 올바르지 않은가?

: 올바름과 거룩을 서로에 같다고 말씀하신 것에 저는 놀랐습니다(소크라테스의 재 물음)그렇게 여기십니까?
: 이것은 어긋나는(δυσχερῶς, 332a2)말씀입니다만 그냥 말씀하신 다른 것으로 넘어가도록 하겠습니다.

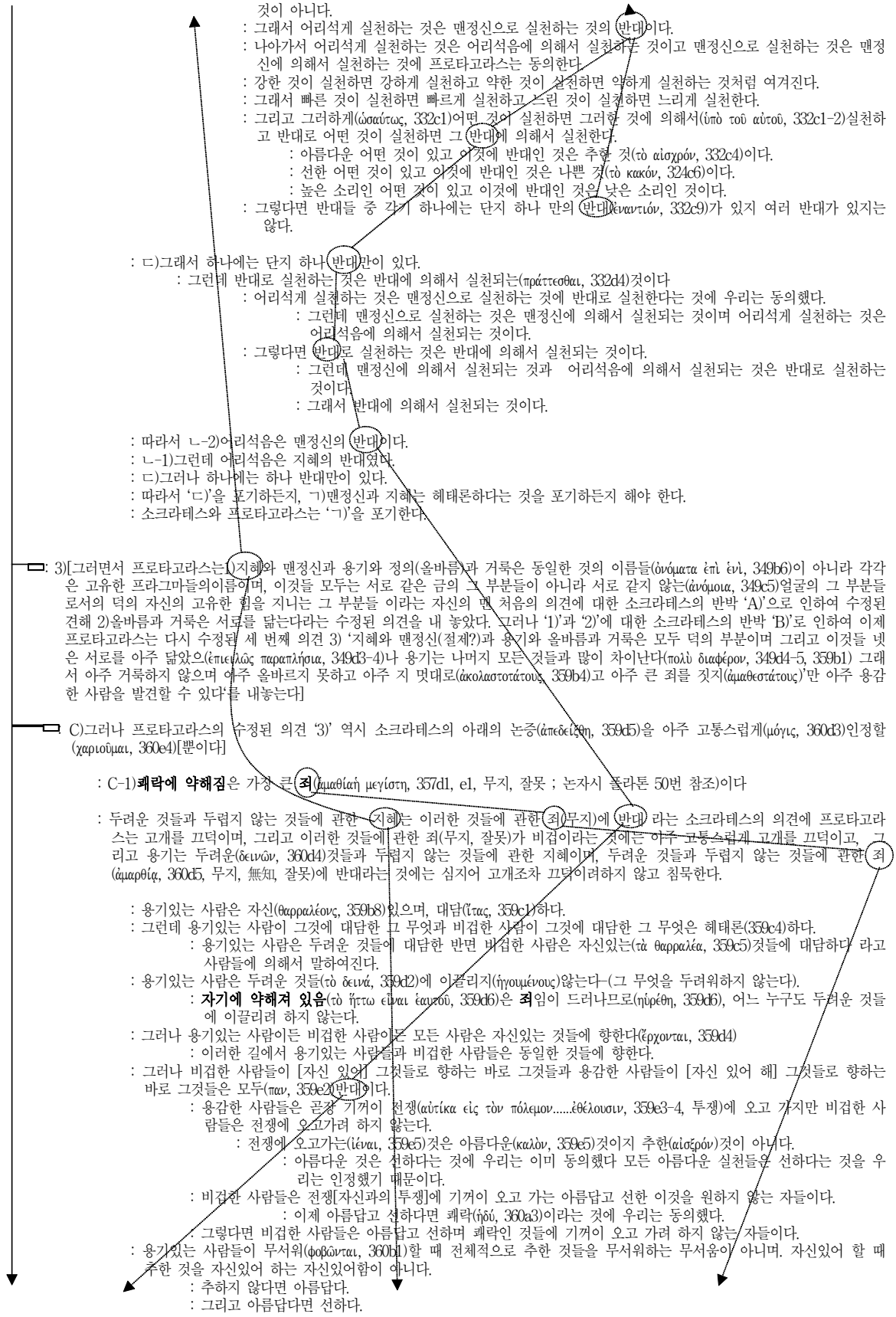
B)나아가서 서로에 헤태론할 뿐만 아니라 그 자체와 그 힘들에 있어 같지 않은(ἀνόμοια, 333a4), 양자가 덕의 부분들인ㄱ)지혜는 맨정신과 헤태론하다는 것이 포기되든지 또는 ㄷ)하나에는 단지 하나만 반대(ἐναντίων, 333a2)된다는 것이 포기되어져야 합니다(소크라테스의 물음)이 둘은 전혀 화음을 이루는(πάνυ μουσικῶς, 333a7)것이 아니기 때문입니다. 같은 음색(συνᾴδουσιν, 333a7)도 아니고 조화스럽지도(συναρμόττουσιν, a7)않으므로 그렇습니다. 만약 하나는 하나에만 반대된다면 어떻게 어리석음 하나에(τῇ ἀφροσύνῃ ἑνὶ, 333b1-2)지혜와 다시 맨 정신이 반대로 나타날 수 있겠습니까? 그러나 ㄷ)하나에는 단지 하나만 반대이라는 것은 분명하므로, 만약 어리석음의 반대가 지혜와 맨정신이라면 지혜는 맨정신에 헤태론하지 않습니다. 그러나 ㄴ)지혜와 맨정신은 어리석음에 반대라는 것은 분명합니다. 따라서 지혜와 맨정신은 당신을 따르자면 헤태론하지 않습니다. 그러나 당신께서는 지혜와 맨정신을 덕의 헤태론한 부분들이 라고 말씀하셨습니다.

: 'ㄱ)'은 프로타고라스에 의해서 [전제된다]

: 'ㄴ)'은 다음에 의해서 [분명하다]
: ㄴ-1) 지혜는 어리석음의 반대이다.
: 그는 어리석임인 것(ἀφροσύνην τι, 332a4)이 있다고 말한다.
: 그는 어리석음의 반대는 지혜일 것처럼 생각한다(δοκεῖ, 332a5).

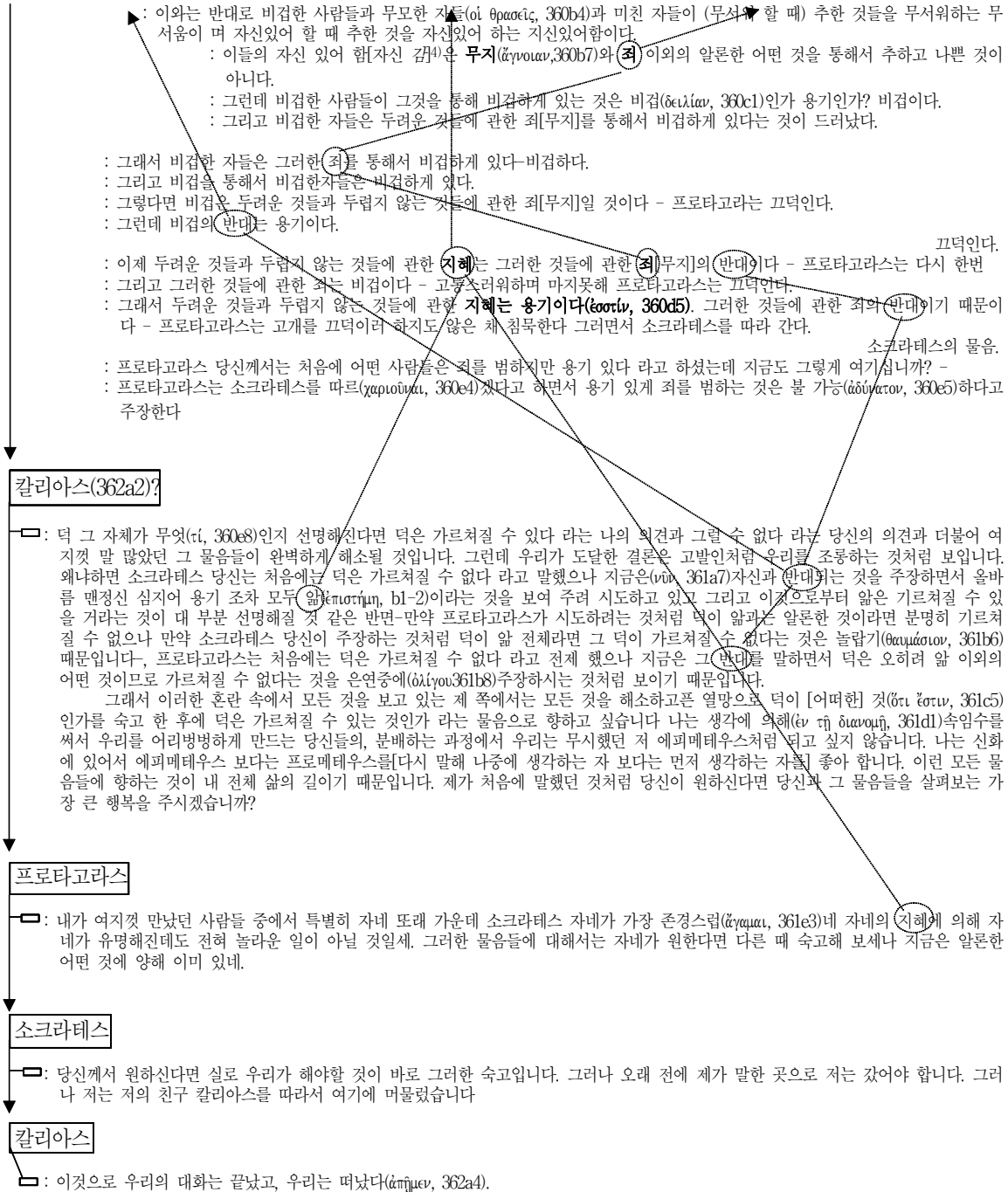
: ㄴ-2) 어리석음은 맨정신(σωφροσύνης, 332e5, 절제)의 반대이다.
: 올바르고 쓸모있게(ὠφελέμως, 332a7)실천하는 것은 맨정신으로 실천하는 것이다.
: 필연적으로(ἀνάγκη, 332b1)맨정신에 의해서 맨정신으로 실천한다.
: 올바르지 못하게 실천하는 것은 어리석게 실천하는 것이고 그렇게 실천하는 것은 맨정신으로 실천하는

넷은 같지만 용기는 많이 차이난다(프로타고라스)↔스스로에 약해짐도 죄(무지)이다(소크라테스)



(김 익성) 논자시 답안 - 플라톤

반대되는 말들만 하고 있다(칼리아스?)



[만약 덕이 하나라면 덕의 부분들은 헤태론 할 수 없다. 덕이 그 부분들과 그리고 그 부분들 서로가 헤태론 하다면 덕의 부분들은 덕일 수 없을 것이고, 그래서 덕들은 하나가 아닐 것이다. 그러나 프로타고라스는 덕은 하

4) 나는 용기 있는 자들에게는 자신 있어함 이라고 했지 자신 감이라고는 안했다. 다시 말해 비겁한 자들은 감각의 노예들이다.

나이지만 덕들은 헤태론하다고 한다. 바로 덕들은 헤태론하다는 그 점을 소크라테스는 문제 삼는다. 덕이 하나라면 덕들은 헤태론할 수 없다는 것이다. 그러자 프로타고라스는 그렇다면 비록 헤태론한 것들이기는 해도 지혜와 올바름과 맨정신(절제)과 거룩과 용기 등 덕들은 서로 같다 라고 보충 설명한다. 그러나 소크라테스는 같은 것이 아니라 올바름은 거룩하며 거룩은 올바르고, 지혜는 맨정신이며 맨정신은 지혜이고, 지혜는 용기이며 용기는 지혜라는 것을 논증한다. 그리고 결국 이 논증을 프로타고라스는 받아 들인다. 덕에 관한 자신의 생각이 어딘가 잘못됐다는 것을 스스로 인정한 셈이다.

나아가서 그는 덕을 잘못 가르치고 다녔다는 것 역시 분명하게 드러난 셈이다. 왜냐하면 알지도 못하는 덕들을 가르쳐 주었으며, 알지 못하면 올바로 가르쳐 줄 수 없기 때문이다. 그는 덕(들)을 가르쳐 줄 수 있는 것으로 보았다. 그러나 소크라테스의 논증이 틀리기 위해서는 덕이란 알 수 없는 것이 되어야 한다. 소크라테스는 올바름과 절제(맨정신)와 심지어 용기까지도 앎(지혜)라는 것을 논증하기 때문이다. 그러나 이 논증이 틀리기를 바란다면 덕은 가르쳐질 수 있다 라는 자신의 로고스 역시 틀렸다는 것을 인정해야만 한다. 그래서 어쩔 수 없는 고통을 겪으면서까지 그 논증이 맞았다는 것을 프로타고라스는 인정한다. 그러나 여기서 상황은 더 혼란스러워진다. 왜냐하면 덕은 가르쳐질 수 없다 라고 주장한 사람이 바로 소크라테스였으나 지금에 와서는 소크라테스 그 자신이 덕(들)은 앎이므로 가르쳐질 수 있다고 넌지시 주장하고 있기 때문이다. 따라서 이러한 혼란이 깨끗하게 정돈되기 위해서는 덕은 무엇인가? 라는 물음에 대한 숙고가 계속 더 이어져야만 할 것이다. 덕이 어떠한 것인가 분명하게 밝혀지면 그 덕의 교육가능성의 여부 역시 매듭지어질 것이기 때문이다. 그러나 이들은 이 숙고를 다음으로 미룬다.

따라서 덕의 교육 가능성의 문제는 덕의 단일성의 문제와 직결된다. 덕에 관한 교육이 가능해야 비로서 덕의 단일성이 확보되며 덕이 단일해야 그에 관한 교육이 가능하기 때문이다. 덕들은 최소한도 지혜(앎)이므로 그렇다. 그러나 이것 만이 모두는 아니다. 덕에 관한 모든 것이 아직 밝혀지지 않았기 때문이다. 그래서 그 물음들은 아직도 열려 있다]

1)덕은 하나이며, 덕의 부분들은 동일한 그 하나의 이름들인가? 라고 묻는 소크라테스에게 프로타고라스는 2)얼굴의 부분인 눈 코 입과 같이 그 힘에 있어 헤태론한 것들이 덕의 부분인 지혜와 올바름과 절제(맨정신)와 거룩과 용기이다 라고 말한다. 이에 소크라테스는 그렇다면 A)*올바름*은 *거룩*하지 않고 거룩은 올바르지 않게 된다는 것을 논증하자, 다시 프로타고라스는 3)올바름은 어떻게든 거룩과 같다(비슷하다)라고 보충 설명한다. 그러나 이와는 다른 맥락에서 소크라테스는 B)"만약 지혜와 맨정신(절제)이 헤태론하다면 하나는 하나에만 반대일 수 없게 될 것이나, 하나는 하나에만 반대이므로 *지혜*는 *절제*이다'" 라고 논증한다. 그러자 이제 프로타고라스는 4)지혜와 절제와 올바름과 거룩은 서로 같으나 용기만은 이 넷과 아주 많이 차이난다 라고 다시 보충 설명한다. 그러나 이러한 보충 설명에도 불구하고 C)용기는 (두려운 것들과 두렵지 않는 것들에 관한) 지혜 '이다' 라는 소크라

테스의 논증에 결국 프로타고라스는 자신의 '2)'와 '3)'와 '4)'가 잘못 됐음을 고통을 머금고 인정하고 만다.

그러나 이러는 과정에서 프로타고라스와 소크라테스는 덕은 가르쳐 질 수 있다와 덕은 가르쳐질 수 없다 라는 각기 자신의 처음 주장에 반대 되는 주장을 넌지시 각기 함축하게 된다. [그래서 덕들의 단일성과 덕의 교육 가능성의 문제는 해결되지 못한 채 덕의 '본질'에 관한 훗 날의 대화를 기다리게 된다]

1)프로타고라스 당신은 제우스가 사람에게 올바름과 양심을 수여 했다고 말했습니다. 그리고 여러번 당신의 로고스들에서 당신은 올바름과 절제(맨정신)와 거룩과 나머지 모든 것에 관해, 한 마디로 말하면 덕에 관해 당신은 말했습니다. 자! 그렇다면 당신은 덕은 하나이며 그리고 올바름과 맨정신과 거룩은 하나인 그 덕의 부분들인지 또는 내가 방금 언급했던 모든 것들이 동일하게 있는 하나인 것의 이름들인지를 나에게 엄밀하게 로고스에 의해서 말해 주십시오. 이것이 내가 알고져하는 바의 것입니다.

2)덕은 하나이며, 앎과 올바름과 절제와 거룩과 용기는 하나인 덕의 부분들일세. 그러나 얼굴의 입과 코와 눈과 귀와 같은 부분들이지, 크고 적음을 제외하면 서로와 전체에 차이나지 않는 금의 부분들은 아니라네. 그래서 덕의 부분들은 얼굴의 부분들의 얼굴 전체에 대한 상태와 같네. 이러한 부분들 중의 어느 하나를 사람들은 지닌다네. 그러나 어느 하나를 지닌다고 해서 다른 모든 것을 지니는 것은 아닐세. 용기는 있지만 올바르지 못한 사람도 있고 올바르지만 지혜롭지 못한 사람도 있기 때문일세. 그리고 이 부분은 헤테론-알론하네. 각기 자신에 고유한 힘을 지닌다는 말일세. 그래서 귀의 힘이 눈의 힘이 아니듯이 각기 자신의 힘에 있어 동일하지 않네. 그래서 덕의 알론한 부분들 곧 앎도 올바름도 용기도 절제도 거룩도 서로에 알론하다네. [물론 눈 코 입 귀 등이 얼굴의 부분들이나 얼굴이 아니듯 앎과 올바름과 용기와 절제와 거룩 역시 덕의 부분들이나 덕과는 또 다르다네] 나아가서 이것들 각각은 하나의 프라그마이며, 올바름 그것은 올바르지 非올바름은 아니라네. 거룩 역시 그러한 프라그마일세. 거룩 자체가 거룩하다면, 거룩은 非거룩일 수 없기 때문일세. '非거룩'과 '거룩'은 알론하기 때문이네.

A)그렇다면 거룩은 올바르지 않고, 올바름은 거룩하지 않게 됩니다. [왜냐하면 만약 거룩은 거룩하며, '거룩한'도 거룩이고, 올바름은 올바르며, '올바른'도 올바름이지만, 거룩은 非거룩하지 않고 올바름은 非올바르지 않다면, 올바름은 非거룩하며 거룩은 非올바르기 때문입니다] 그러나 저에게는 올바름은 거룩하고 거룩은 올바르다고 여겨집니다.

3)그렇다면 거룩은 올바름은 거룩하고 거룩은 올바르다고 여겨도 괜찬네. 물론 차이나는 무엇이 있긴해도 그것이 대수롭겠는가? 그런가? [못 미더우면] 올바름음은 어떻게든 거룩을 닮는다 라고 해 두세. 서로 완벽하게 **반**

대되는 것처럼 여겨지는 힘과 검음 그리고 부드럽고 딱딱함 등의 모든 것에도 서로를 닮는 측면이 있기 때문일세. 서로에 같게 맞서 있을 걸세. 같음을 지니므로 같다고 하고, 같지 않음을 지니므로 같지 않다고 하는 것은 올바르지 않는가?

A)프로타고라스 님! 올바름과 거룩을 서로 같다고 말씀하는 것에 저는 놀랐습니다. 그렇습니까? [이 전의 것과] 어긋나는 말씀입니다만 그냥 말씀하신 다른 것으로 넘어 가도록하겠습니다.

그런데 당신을 따르자면, 서로에 헤태론할 뿐 아니라 그 자체와 그 힘들에 있어서 같지 않는, 그리고 그 양자가 ㄱ)덕의 부분들인 지혜와 절제는 헤태론하다는 것이 포기되든지 아니면 ㄷ)하나에는 단지 하나만이 반대 된다는 것이 포기되어야 합니다. 이 둘은 전혀 화음을 이루는 것이 아니기 때문입니다. 같은 음색도 아니고, 조화를 이루지 못하므로 그렇습니다. 만약 하나에 하나만이 반대 된다면 어리석음 하나에 어떻게 지혜가 그리고 다시 절제가 반대로 나타 날 수 있겠습니까? 그러나 ㄷ)하나에는 단지 하나만이 반대라는 것은 분명하므로, 만약 어리석음의 반대가 지혜와 절제라면 지혜는 절제와 헤태론하지 않습니다. 그러나 ㄴ)지혜와 절제는 어리석음에 반대라는 것이 분명합니다. 따라서 지혜와 절제는 당신을 따르자면 헤테론하지 않습니다. 그러나 당신께서는 지혜와 절제를 덕의 헤태론한 부분들이라고 말씀하셨습니다. ‘ㄱ)’은 당신에 의해 전제됐습니다. 그리고 ‘ㄴ)’과 ‘ㄷ)’은 다음에 의해서 분명해 집니다.

어리석은 것이 있다고 말씀하시며 그리고 어리석음의 반대를 지혜로 당신께서는 여기시므로 당신에 따르면 ㄴ-1)지혜는 어리석음의 반대입니다. 나아가서 올바르고 유용하게 실천하는 것은 절제하며 실천하는 것이며, 필연적으로 절제에 의해서 절제하며 실천하는 것입니다. 그러나 올바르지 못하게 실천하는 것은 어리석게 실천하는 것이고 또 그렇게 실천하는 것은 절제하며 실천하는 것이 아닙니다. 그래서 어리석게 실천하는 것은 절제하며 실천하는 것의 반대입니다. 나아가서 어리석게 실천하는 것은 어리석음에 의해서 실천하는 것이고 절제하며 실천하는 것은 절제에 의해 실천하는 것이라고 당신께서는 동의하셨습니다. 그런데 강한 것이 실천하면 강하게 실천되고, 약한 것이 실천하면 약하게 실천되는 것으로 여겨지며, 빠른 것이 실천하면 빠르게 실천되고, 느린 것이 실천하면 느리게 실천되는 것으로 여겨집니다. 그래서 그러하게 어떤 것이 실천되면 그러한 것에 의해서 실천하고 그 반대로 실천되면 그 반대에 의해서 실천합니다. 그런데 아름다운 것이 있으며 그리고 이것에 반대인 것은 추한 것입니다. 또한 선한 것이 있으며 그리고 이것에 반대인 것은 나쁜 것이며, 높은 소리인 어떤 것이 있고 이것에 반대인 것은 낮은 소리인 것입니다. 그렇다면 반대들 중 각가 하나에는 단지 하나만의 반대가 있지 여러 반대가 있는 것은 아닙니다. 그래서 ㄷ)하나에는 단지 하나 반대만이 있습니다. 그런데 반대로 실천하는 것은 반대에 의해서 실천되는 것입니다. 그리고 우리는 어리석게 실천하는 것은 절제하며 실천하는 것에 반대로 실천한다는 것에 우리는 동의했습니다. 그런데 절제하며 실천하는 것은 절제에 의해서 실천되는 것이며, 어리석게 실천하는 것

은 어리석음에 의해서 실천되는 것입니다. 그렇다면 반대로 실천하는 것은 반대에 의해서 실천되는 것입니다. 그러나 절제에 의해서 실천되는 것과 어리석음에 의해서 실천되는 것은 반대로 실천하는 것입니다. 그래서 반대에 의해서 실천되는 것입니다. 따라서 ㄴ-2)어리석음은 절제의 반대입니다.

그런데 ㄴ-1)어리석음은 지혜의 반대였습니다. 그러나 ㄷ)하나에는 단지 하나 반대만이 있습니다. 따라서 'ㄷ)'을 포기하든지 ㄱ)절제와 지혜는 헤태론하다는 것을 포기해야 합니다. 그러나 'ㄷ)'에는 우리 동의했으므로, [제가 동의하지 않는] 'ㄱ)'을 우리는 포기해야 합니다.

4)[이전에 프로타고라스는 2)지혜와 절제와 용기와 올바름(정의)과 거룩은 동일한 것의 이름들이 아니라 각기 고유한 프라그마들의 이름이며 그리고 이것들 모두는 서로 같은 금의 그 부분들이 아니라 서로 같지 않는 얼굴의 그 부분들로서의 고유한 힘을 지니는 부분들이라는 첫 의견을 내 놓았으나, 이에 대한 소크라테스의 반박 'A)'로 인하여 3)정의와 거룩은 서로를 닮는다 라는 수정된 두 번째 의견을 내 놓게 됐었다. 그러나 '2'과 '3)'에 대한 소크라테스의 반박 'B)'로 인하여 다시 프로타고라스는 수정된 세 번째 의견 4)"지혜와 절재와 용기와 올바름과 거룩은 모두 덕의 부분이며 그리고 이것들 넷은 서로 아주 닮았으나 용기는 나머지 모든 것과 많이 차이난다. 그래서 아주 거룩하지 못하며 아주 올바르지 못하고 아주 지 멋데로며 아주 큰 죄를 짓지만 우리는 아주 용감한 사람을 발견할 수 있다"을 내 놓는다. 아주 용감하게 거룩하지 못하고 올바르지 못하며 지 멋데로 큰 죄를 짓는 사람이 있다는 것이다]

C)그러나 프로타고라스의 두 번째 수정된 의견 '4)'은 소크라테스의 아래의 논증으로 아주 고통스럽게 인정할 뿐이다.

C-1)**쾌락에 약해짐**은 가장 큰 **죄**이다(플라톤 논자시 50번 참조)

C-2)두려운 것들과 두렵지 않는 것들에 관한 지혜는 이러한 것들에 관한 **죄**(무지)에 반대 라는 소크라테스의 의견에 프로타고라스는 고개를 끄덕인 후, 이러한 죄가 비겁이라는 것에는 아주 고통스럽게 끄덕이며, 그리고 용기는 두려운 것들과 두렵지 않는 것들에 관한 지혜이며 두려운 것들과 두렵지 않는 것들에 관한 죄에 반대라는 것에는 심지어 끄덕이지 조차 못한 채 침묵한다. [이에 관한 논증은 다음과 같다]

용기있는 사람은 자신있으며 대담하다. 그런데 용기있는 사람이 그것게 대담한 그 무엇과 비겁한 사람이 그것에 대담한 그 무엇은 헤태론하다. 용기있는 사람은 두려운 것들에 대담한 반면 비겁한 사람은 자신있는 것들에 대담하다 라고 사람들에 의해서 말하여지기 때문이다. 그러나 용기있는 사람은 두려운 것들에 이끌리지 않는다. **자기에(스스로) 약해져** 있음은 **죄**라는 것이 드러나므로 용감한 사람이면 그 누구도 스스로 약해져 두려운 것에 이끌리려 하지 않을 것이기 때문이다. 그런데 용기있는 사람이든 비겁한 사람이든 사람은 모두 자신 있는 것에

향한다. 이러한 길에서 용기있는 사람들과 비겁한 사람들은 동일한 것들로 향한다. 그러나 비겁한 사람들이 자신 있어 그리로 향하는 바로 그것들과 용감한 사람들이 자신 있어 그리로 향하는 바로 그것들은 모두 **반대**이다. 용감한 사람들은 곧장 기꺼이 전쟁에 오고 가지(향하지)만 비겁한 사람들은 전쟁에 오고 가지 않으려 하기 때문이다. 전쟁에 오고 가는 것은 아름다운 것이지 추한 것이 아니다. 그런데 우리들은 아름다운 것은 선하다는 것에 이미 동의했다. 모든 아름다운 실천들은 선하다는 것을 우리는 인정했기 때문이다. [본디] 비겁한 사람들은 전쟁(자신과의 투쟁)에 기꺼이 오고 가는 이러한 아름답고 선한 일을 원하지 않는 자들이다. 그런데 우리는 아름답고 선하다면 쾌락이라는 것에 동의 했으므로, 비겁한 사람들은 아름답고 선하며 쾌락적인 것에 기꺼이 오고 가려 하지 않는 자들이다. 게다가 용기있는 사람들이 무서워 할 때는 전체적으로 추한 것들을 무서워하는 무서움이 아니며, 자신있어 할 때는 추한 것을 자신있어 하는 자신있어함이 아니다. 추하지 않으면 아름답다. 그리고 아름답다면 선하다. 그러나 이와는 반대로 비겁한 사람들과 무모한 자들과 미친 자들이 무서워 할 때는 추한 것들을 무서워하는 무서움이며, 자신있어 할 때는 추한 것을 자신있어 하는 자신있어함이다. 이들은 무지와 죄 이외의 알론한 것을 통해서 추한 것과 나쁜 것에 관해 자신있어 하는 것이 아니다. 그렇다면 비겁한 사람들이 그것을 통해 비겁하게 있는 것은 비겁인가? 용기인가? 비겁이다. 그리고 비겁한 사람들은 두려운 것들에 관한 **죄**(무지)를 통해서 비겁하게 있다는 것이 드러났다. 그래서 비겁한 사람들은 그러한 죄를 통해서 비겁하게 있다–비겁하다. 그리고 비겁을 통해서 비겁한 사람들은 비겁하게 있다. 그렇다면 비겁은 두려운 것과 두렵지 않는 것에 관한 죄(무지)일 것이다–여기에 프로타고라스는 끄덕인다–. 그런데 비겁의 반대는 용기이다. 그리고 두려운 것들과 두렵지 않는 것들에 관한 지혜는 그러한 것들에 관한 죄(무지)의 반대이다–프로타고라스는 다시 한 번 끄덕인다–. 그래서 두려운 것과 두렵지 않는 것들에 관한 **지혜는 용기**이다. 그러한 것들에 관한 죄의 반대이기 때문이다–플로타고라스는 고개를 끄덕이려 하지 않은 채 침묵하면서 소크라테스를 따라간다–.

프로타고라스 당신께서는 처음에 어떤 사람들은 죄를 범하지만 용기있다 라고 하셨는데 지금도 그렇게 여기십니까? 라고 묻는 소크라테스를 따르겠다고 하면서 프로타고라스는 용기있게 죄를 범하는 것은 불 가능하다고 주장한다. [죄는 지혜의 반대이며 지혜는 용기이므로 용기와 죄(무지)는 반대이다. 반대의 것이 함께하는 것이 불가능하다면 반대 아닌 것은 함께 할 수 있을 것이다. 그런데 용기와 지혜는 반대가 아니다. 그래서 용기는 지혜와 함께 할 수 있다. 다시 말해 용기있게 선을 행한다?]

칼리아스?의 마무리

덕 자체가 무엇인지 선명해진다면, 덕은 가르쳐질 수 있다는 나의 의견과 그럴 수 없다는 당신의 의견에 관한 여지껏 말 많았던 의문들이 완벽하게 해소 될 것입니다. 그러나 우리가 도달한 결론은 고발인처럼 우리를 조

롱하는 것처럼 보입니다. 왜냐하면 소트라테스 당신은 처음에는 덕은 가르쳐질 수 없다 라고 했으나 지금은 자신과 반대를 주장하면서 올바름과 절제 심지어 용기까지 모두 앎이라는 것을 보여 주려 하고 있고 그리고 이것으로부터 앎은 가르쳐질 수 있다는 것이 선명해 질 것 같은 반면 프로타고라스 당신은 저음에는 덕은 가르쳐질 수 없다 라고 전제 했으나 지금은 그 반대를 말하면서 덕은 오히려 앎 이외의 어떤 것이므로 가르쳐질 수 없다는 것을 넌지시 주장하시는 것처럼 보이기 때문입니다. 만약 프로타고라스 당신이 시도하려는 것처럼 덕이 앎에 알론한 것이라면 분명히 가르쳐질 수 없으나, 만약 소크라테스 당신이 주장하는 것처럼 덕이 앎 전체라면 그 덕이 가르쳐질 수 없다는 것은 놀랍기 때문입니다.

그래서 이러한 혼란 속에서 모든 것을 보고 있는 제 쪽에서는 모든 것을 해결하고 픈 열망으로 덕이 어떠한 것인가를 숙고 한 후에 덕은 가르쳐 질 수 있는 것인가 라는 물음으로 향하고 싶습니다. 나는 생각에 의한 속임수로 우리를 어리벙벙하게 만드는 당신들의, 분배하는 과정에서 우리를 무시했던 저 헤피메테우스처럼 되고 싶지 않습니다. 나는 신화에 있어 에피메테우스 보다는 프로메테우스를 [다시 말해 나중에 생각하는 자 보다는 먼저 생각하는 자를] 좋아 합니다. 이런 모든 물음을들에 향하는 것이 내 전체 삶의 길이기 때문입니다. 제가 처음에 말했던 것처럼 당신이 원하신다면 당신과 그 물음들을 숙고하는 가장 큰 행복을 주시겠습니까?

프로타고라스와 소크라테스의 회피

나 프로타고라스가 여지껏 만났던 사람들 중에서 특히 소크라테스 자네 또래 가운데 자네가 가장 존경스럽네. 자네의 지혜에 의해 자네가 유명해진데도 젼혀 놀라운 일이 아닐 것일세. 그러나 그러한 물음들에 대해서는 자네가 원한다면 다른 때 숙고해 보세나. 지금은 알론한 어떤 일이 이미 벌어지고 있네.

프로타고라스 당신께서 원하신다면 실로 우리가 해야 할 일이 바로 그러한 숙고입니다. 그러나 오래 전에 제가 말했던 곳으로 저는 이미 갔어야 합니다. 그러나 저는 저의 친구 칼리아스를 따라서 여기 머무르고 있었습니다.

칼리아스의 아쉬움

이것으로 우리의 대화는 끝났고, 우리는 떠났다.

50) 플라톤의 『프로타고라스』편에서 "being weaker than pleasure"(hetto einai ton hedonon)에 관한 논의를 비판적으로 검토하시오(1997년1학기).

[Text : 351b3 - 357c9]

쾌락 보다 약하다(쾌락에 의해 압도되다) - **ἥττω εἶνια τῶν ἡδονῶν (352d8-e1)**

: 쾌락 그 자체(τὴν ἡδονὴν αὐτῆν, 351e3-4)는 선한가? - 쾌락은 선과 동일한가?

: 많은 사람들의 주장 - 어떤 쾌락은 나쁘며, 어떤 고통(ἀγιαρὰ, 351c3)은 선하다 - 쾌락적인 삶은 선하나 非쾌락적인 삶은 나쁨에도 불구하고.

: [플라톤의 해석] - 쾌락적인 한 그에따라 그 결과에 상관없이 선하며,
고통스러운 한 〃 〃 나쁘다.

: 앎은 조절하고 지배하는 강력한(ἰσχωρὸν, 352b4)것이 아니다.

: 을 끌려 다니는 노예로 간주한다.

: 을 지닌 사람은 앎에 의해 지배 당하는 것이 아니다. 알론한 어떤 것에 의해 지배 당한다.
: 정열, 쾌락, 고통(λύπην, 352b9)

: 가장 선한 것(τὰ βέλτιστα, 352d6)을 인식한다고 해서 실천(πράττειν, d7)하고픈(ἐθέλειν, d6)것은 아니다. 이러한 상황에서 알론한 것을 실천한다. 왜냐하면 쾌락 또는 고통(λύπης,352d6)또는 에로스 또는 두려움에 **의해서 약해졌기 때문이다**(ὑπὸ ἡδεονὴς.....ἡττωμένοις, 352d8-e1)

: 플라톤의 견해 → 프로타고라스의 견해

: 앎은 사람을 지배하는 아름다운 것(καλόν, 352c3)이며,

: 선과 악이 어떤 것인지 인식하는 자는 앎 이외의 알론한 것에 의해서 결코 정복(κρατηθῆναι, c5)되지 않고,

: 프로네에시스(c7)는 사람의 충분한 보호자이다 - 앎과 지혜는 인간 프라그마(d3)의 가장 강한 것이다(κράτιστον, d3)

: 의 전략 - 인식된 가장 선한 것을 실천하지 못하게 끔 하는 소위 '쾌락에 의해 약해짐(ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι, 353a1)'의 속성(τὸ πάθος, 352d6)이 이러한 것임을 그 사람에게 가르켜(διδάσκειν, e6)줌을 통해서 그들을 설득하는 것.

: 그리고 아래 물음은 용기가 선들의 다른 부분들에 어떠한 관련(πρὸς, 353b2)을 맺는가 라는 물음과도 연관된다(김완수, 336쪽 참조)

: **쾌락에 의한 약해짐**이 있지 않다면 무엇(τί, 353a5)이 있겠는가?

: 만약 먹고 마시고 씹하는 **쾌락에 힘입어서**(κρατεύμενοι, 353c7-8)무 가치(πονηρά, 353c7)하다는 걸 인식하면서도 실천한다면 어떤 측면에서(πῇ, 352c9)무 가치(πονηρά)할까? '1)'과 '3)'이 아니라 '2)'라고 그들은 답할 것이다.

: 1) 그 당시 쾌락을 주며 그리고 그것들 각각이 쾌락이기 때문인가? 또는
: 2) 후에 병과 가난 (등 등)하게 될 것이기 때문인가? 또는
: 병과 가난은 고통(ἀνίας, 353e3)스럽게 하기 때문이다. - 그 결과 고통을 가져오며 쾌락을 빼앗아 가기 때문에만 나쁘다(κακὰ, 353e7)
: 3) '1)'과 '2)'가 아니라면, 설령 후에 나쁘(κακὰ, d5더래도, 지각적으로든(μαθόντα, 353d6)어떻게든, 단지 즐겁게(χαίρων, 353d5)하기 때문인가?
체력훈련, 전투, 마취수술, 체중감량, 자연식다이어트.

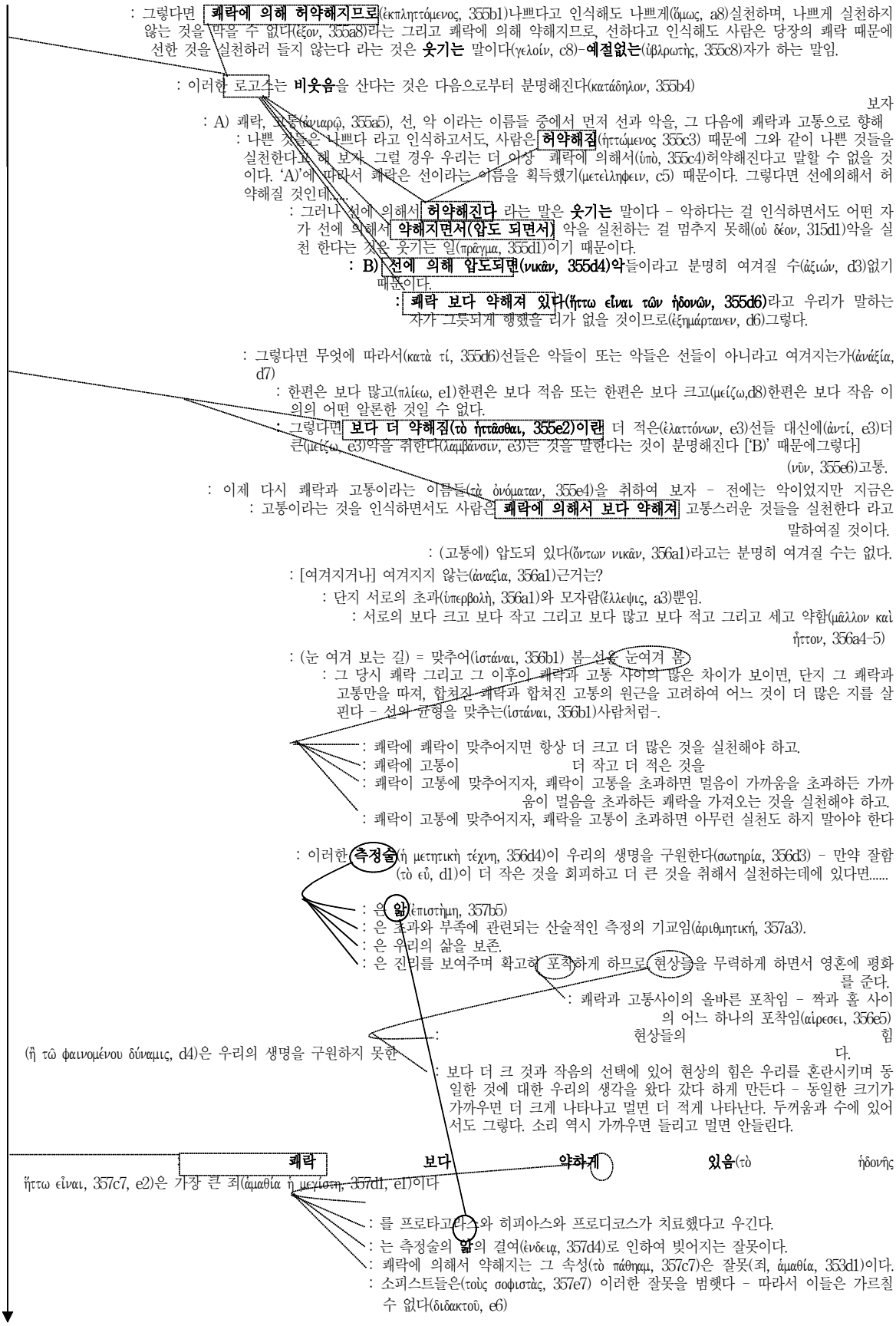
: 선하므로(ὡς ὄν, 343c4)쾌락을 쫓고 나쁘므로 쾌락을 회피한다? ↔ : 거꾸로 고통스럽지만(ἀνιαρὰ, 354b1)선하다 - 선하지만 고통스럽다 - '5)' 때문이다.

: 그렇다면 고통(λύπην, 354c6)을 악으로 돼락을 선으로 여기는(ἡγεῖσθ', 354c5)여기는 셈이다.

: 그 당시 보다 더 많은 쾌락을 빼앗아 가거나 그 당시의 쾌락 보다 더 많은 고통을 가져오기 때문에만 오락은(τὸ χαίρειν, 354c6)나쁠 것이다. : 이외에는 알론한(κατ' ἄλλο, 354d1)때문이 아니다.
: 4) 그 당시 아주 격렬한 아픔(ὀδύνας, 354b2)과 참담함을 주기 때문에 선한가? 아니면
: 5) 그 후에 건강하게 되어 몸이 나아지고 도시가 안전하게 되며 다른 사람들을 통치하게 디고 부를 얻게 되기 때문에 선한기?
: 그들은 '5)' 이외의 다른 목적(τέλος, 354b7)을 들지 않을 것이다.

: 그래서 ㄱ)그 당시 고통 보다 더 큰 고통을 제거하거나 그 당시 고통보다 더 많은 쾌락을 가져온다면 고통당함 그 자체가(αὐτὸ τὸ λυπεῖσθαι, 353d5)선이라 불릴 것이다. - 'ㄱ)'이외의 다른 어떤 목적(ἄλλα τι τέλος, 354b8)이 있을 수 없기 때문이다.
: 쾌락 이외의 알론한 어떤 것이(ἄλλο τι ἢ τὴν ἡδονήν, 355a1)어떻게 선이고 쾌락이외의 어떤 것이 어떻게 악인지를 보여주는 길은 'ㄱ)' 밖에 없다 - 그 끝(목적, τελευτᾷ, 355a5)이 'ㄱ)' 이외에는 어떤 것을 선하거나 악하다 라고 말할 길이 없다(μηδὲν, 353a4)

(김 익성) 논자시 답안 - 플라톤


: 그렇다면 쾌락에 의해 허약해지므로(ἐκπληττόμενος, 355b1)나쁘다고 인식해도 나쁘게(ὅμως, a8)실천하며, 나쁘게 실천하지 않는 것을 막을 수 없다(ἔξον, 355a8)라는 그리고 쾌락에 의해 약해지므로, 선하다고 인식해도 사람은 당장의 쾌락 때문에 선한 것을 실천하러 들지 않는다 라는 것은 웃기는 말이다(γελοίν, c8)-예절없는(ὑβριστὴς, 355c8)자가 하는 말임.
: 이러한 로고스는 비웃음을 산다는 것은 다음으로부터 분명해진다(κατάδηλον, 355b4)
보자
: A) 쾌락, 고통(ἡδονῇ, 355a5), 선, 악 이라는 이름들 중에서 먼저 선과 악을, 그 다음에 쾌락과 고통으로 향해
: 나쁜 것들은 나쁘다 라고 인식하고서도, 사람은 허약해짐(ἡττώμενος 355c3) 때문에 그와 같이 나쁜 것들을 실천한다고 해 보자. 그럴 경우 우리는 더 이상 쾌락에 의해서(ὑπὸ, 355c4)허약해진다고 말할 수 없을 것이다. 'A)'에 따라서 쾌락은 선이라는 이름을 획득했기(μετειληφειν, c5) 때문이다. 그렇다면 선에의해서 허약해질 것인데.....
: 그러나 선에 의해서 허약해진다 라는 말은 웃기는 말이다 - 악하다는 걸 인식하면서도 어떤 자가 선에 의해서 약해지면서(압도 되면서) 악을 실천하는 걸 멈추지 못해(οὐ δέον, 315d1)악을 실천 한다는 것은 웃기는 일(πρᾶγμα, 355d1)이기 때문이다.
: B) 선에 의해 압도되면(νικᾶν, 355d4)악들이라고 분명히 여겨질 수(ἀξιών, d3)없기 때문이다.
: 쾌락 보다 약해져 있다(ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν, 355d6)라고 우리가 말하는 자가 그릇되게 행했을 리가 없을 것이므로(ἐξημάρτανεν, d6)그렇다.
: 그렇다면 무엇에 따라서(κατὰ τί, 355d6)선들은 악들이 또는 악들은 선들이 아니라고 여겨지는가(ἀνάξία, d7)
: 한편은 보다 많고(πλίεω, e1)한편은 보다 적음 또는 한편은 보다 크고(μείζω,d8)한편은 보다 작음 이의의 어떤 알론한 것일 수 없다.
: 그렇다면 보다 더 약해짐(τὸ ἡττᾶσθαι, 355e2)이란 더 적은(ἐλαττόνων, e3)선들 대신에(ἀντί, e3)더 큰(μείζω, e3)악을 취한다(λαμβάνσιν, e3)는 것을 말한다는 것이 분명해진다 ['B)' 때문에그렇다]
(νῦν, 355e6)고통.
: 이제 다시 쾌락과 고통이라는 이름들(τὰ ὀνόματαν, 355e4)을 취하여 보자 - 전에는 악이었지만 지금은
: 고통이라는 것을 인식하면서도 사람은 쾌락에 의해서 보다 약해져 고통스러운 것들을 실천한다 라고 말하여질 것이다.
: (고통에) 압도되 있다(ὄντων νικᾶν, 356a1)라고는 분명히 여겨질 수는 없다.
: [여겨지거나] 여겨지지 않는(ἀναξία, 356a1)근거는?
: 단지 서로의 초과(ὑπερβολὴ, 356a1)와 모자람(ἔλλεψις, a3)뿐임.
: 서로의 보다 크고 보다 작고 그리고 보다 많고 보다 적고 그리고 세고 약함(μᾶλλον καὶ ἧττον, 356a4-5)
: (눈 여겨 보는 길) = 맞추어(ἱστάναι, 356b1) 봄-선을 눈여겨 봄
: 그 당시 쾌락 그리고 그 이후의 쾌락과 고통 사이의 많은 차이가 보이면, 단지 그 쾌락과 고통만을 따져, 합쳐진 쾌락과 합쳐진 고통의 원근을 고려하여 어느 것이 더 많은 지를 살핀다 - 선의 균형을 맞추는(ἱστάναι, 356b1)사람처럼-.
: 쾌락에 쾌락이 맞추어지면 항상 더 크고 더 많은 것을 실천해야 하고.
: 쾌락에 고통이 더 작고 더 적은 것을
: 쾌락이 고통에 맞추어지자, 쾌락이 고통을 초과하면 멀음이 가까움을 초과하든 가까움이 멀음을 초과하든 쾌락을 가져오는 것을 실천해야 하고.
: 쾌락이 고통에 맞추어지자, 쾌락을 고통이 초과하면 아무런 실천도 하지 말아야 한다
: 이러한 측정술(ἡ μετητικὴ τέχνη, 356d4)이 우리의 생명을 구원한다(σωτηρία, 356d3) - 만약 잘함(τὸ εὖ, d1)이 더 작은 것을 회피하고 더 큰 것을 취해서 실천하는데에 있다면.....
: 은 앎(ἐπιστὴμη, 357b5)
: 은 초과와 부족에 관련되는 산술적인 측정의 기교임(ἀριθμητική, 357a3).
: 은 우리의 삶을 보존.
: 은 진리를 보여주며 확고히 포착하게 하므로 현상들을 무력하게 하면서 영혼에 평화를 준다.
: 쾌락과 고통사이의 올바른 포착임 - 짝과 홀 사이의 어느 하나의 포착임(αἵρεσει, 356e5)
: 현상들의 힘
(ἢ τῶ φαινομένου δύναμις, d4)은 우리의 생명을 구원하지 못한 다.
: 보다 더 크 것과 작음의 선택에 있어 현상의 힘은 우리를 혼란시키며 동일한 것에 대한 우리의 생각을 왔다 갔다 하게 만든다 - 동일한 크기가 가까우면 더 크게 나타나고 멀면 더 적게 나타난다. 두께움과 수에 있어서도 그렇다. 소리 역시 가까우면 들리고 멀면 안들린다.
쾌락 보다 약하게 있음(τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, 357c7, e2)은 가장 큰 죄(ἁμαθία ἡ μεγίστη, 357d1, e1)이다
: 를 프로타고라스와 히피아스와 프로디코스가 치료했다고 우긴다.
: 는 측정술의 앎의 결여(ἐνδεια, 357d4)로 인하여 빚어지는 잘못이다.
: 쾌락에 의해서 약해지는 그 속성(τὸ πάθημα, 357c7)은 잘못(죄, ἁμαθία, 353d1)이다.
: 소피스트들은(τοὺς σοφιστὰς, 357e7) 이러한 잘못을 범했다 - 따라서 이들은 가르칠 수 없다(διδακτοῦ, e6)

선을 알고도 쾌락에 약해져 악을 행하는 것은 아니다

: 소크라테스는 이런 결론을(Tayler, 프로타고라스, 200, conclusion)을 용기와 비겁의 경우에 적용한다 - C)비겁은 이런 잘못을 통해 그르게 실천될 것이다 라고 주장하는 소크라테스를 D)앎이 결여되는 동안에 도 용기는 가능하다 라고 주장하는 프로타고라스가 인정한다 - ['D)'는 'C)'를 통해 지양될 것이다].

[쾌락에 약해져서 악 또는 선을 행한다 라는 주장은 웃기는 말일 뿐만 아니라 인생에 있어 가장 큰 잘못을 범한다. 이러한 주장은 선에 의해 약해졌으므로, 악을 행하거나, 행하여지는 악을 막지 못한다는 결론을 함축하고 있기 때문이며, 쾌락에 의해 약해져서 악을 행한다기 보다는 쾌락의 원근(遠近)과 초과와 부족에 대한 측정술의 앎을 결여로부터 오는 잘못으로부터 고통을 겪거나 악을 행하기 때문이다.

그래서 쾌락과 고통의 산술적인 계산-측정-이 불 가능하다는 것, 그리고 쾌락과 고통을 선과 악과 동일시 할 수 없다는 것을 논증하기만 하면, 위의 로고스는 붕괴 될 것이다. 선은 쾌락과 동일하며 악은 고통과 동일하다는 것 그리고 쾌락과 고통은 산술적으로 측정 가능하다는 것을 전제하기 때문이다]

쾌락에 약해져서 선이 무엇임을 알면서도 악을 행한다 라고 말하는 자들은 쾌락적인 삶은 선하나 非 쾌락적인 삶은 나쁨에도 불구하고, 어떤 쾌락은 나쁘나 어떤 고통은 선하다 라고 한다. 쾌락적인 한 그에 따라 그 결과에 상관 없이 선하며, 고통스러운 한 그에 따라 그 결과에 상관없이 나쁘다는 것을 뜻하면서 말이다. 이들은 **앎**을 실천을 조절하고 지배하는 강력한 것이 아니라 오히려 끌려다니는 노예로 간주한다. 그래서 앎을 지닌 사람은 그 앎에 의해 지배 당하는 것이 아니라, 쾌락 또는 고통 또는 에로스(정열) 또는 두려움 등에 의해 지배 당하기 때문에, 최상의 선을 인식하고서도 그 선을 실천하고픈 것이 아니라 오히려 그 선이 아닌 알론한 것을 실천한다고 한다.

그러나 그들의 말이 웃기는 말이며 불 합리하다는 것이 가르켜진 결과 그들이 설득되면, 앎은 본디 사람을 지배하는 아름다운 것이므로 선과 악이 무엇인지 충분히 인식하는 자는 앎 이외의 알론한 것에 의해서도 결코 정복되지 않으며, 따라서 앎과 지혜는 인간 일상 사를 지배하는 가장 강력한 것이라는 알게 될 것이다. 이렇게 되도록 하기 위해서는 인식된 가장 선한 것을 실천하지 못하게 끔하는 소위 '쾌락에 약해짐'의 속성이 어떠한 것임을 폭로하는 것이다.

만약 먹고 마시고 씹하는 쾌락에 힘 입어서 무 가치하다는 것을 인식하면서도 무 가치한 그 무엇을 실천한다면, 무엇 때문에 그러는가? '**쾌락에 약해져서**' 라는 답 대신에 다른 것을 제시하라고 한다면 아마 그들은 ' 후에 병 들거나 가난해 지기 때문에' 라고 답할 것이다. 병 들거나 가난하게 되면 고통스럽고 쾌락을 뺏길 것이[분명하기] 때문이다. 그렇다면 이들에게는 그 당시 보다 더 많은 쾌락을 빼앗아 가거나 그 당시의 쾌락 보다 더

많은 고통을 가져오기 때문에만 나쁜 반면 건강하게 되어 몸이 나아지고 도시가 안전하게 되며 다른 사람들을 통치하게 되고 부을 얻게 되면 [쾌락이 증대 될 것이기 때문에만] 선할 것이다. 그래서 쾌락 이외의 알론한 것이 어떻게 선이고 어떻게 악인지를 보여주는 길은 그 끝이 그 당시 고통 보다 더 큰 고통을 제거하거나, 그 당시 고통 보다 더 많은 쾌락을 가져 온다면 오직 그 때에만 고통 당함 그 자체가 선이라고 할 것이다. [그래서 그들의 애초 주장과는] 거꾸로 고통스럽지만 선하며, 선하지만 고통스럽게 될 것이다. 체력 훈련이나, 전투, 마취 수술, 체중 감량, 지연식 다이어트 등 등의 경우처럼 말이다.

이제 '**쾌락에 약해져서**' 라고 답하는 그들을 상정해 보자. '쾌락에 약해져서' 나쁘다는 것을 인식하면서도 실천하며, 나쁘게 실천하는 것을 막을 수 없다 라고, 그리고 쾌락에 의해 약해져서 선하다는 것을 인식하면서도 당장의 쾌락 때문에 선한 그것을 실천하러 들지 않는다고 그들은 말할 것이다. 그러나 이런 말은 웃기는 것이고, 버르장 머리 없는 자들의 말이며, 아주 불합리한 것이다. 뿐 만 아니라, 이런 말을 하는 자들은 인생에 [그 무엇과도 비할 수 없는] 엄청난 죄(잘못)를 저지를 것이다.

먼저, 쾌락 대신에 선 이라는 이름을, 고통 대신에 악이라는 이름을 써 보자. 그들에 따르면 나쁘다는 것을 인식하면서도 사람은 그 **허약해짐** 때문에 그와 같이 나쁜 것들을 실천할 것이다. 이럴 경우 우리는 '쾌락에 약해진다' 대신에 '선에 약해진다' 라고 말 할 것이다. 그러나 선에 약해진다 라는 말은 웃기는 말이다. 악하는 것을 알면서도 선에 의해 약해져서-압도 되어서- 악을 실천하는 것을 멈추지 못해 악을 실천할 것이기 때문이다. [따라서 선 때문에 악을 실천할 것이다] 이것은 웃기는 일이며 불 합리하다. 그렇다면 무엇 때문에 선들은 악들이 또는 악들은 선들이 아니라고 여겨지는가? 보다 많거나 보다 적음 또는 보다 큼 또는 보다 작음 이외의 그 어떤 무엇일 수 없다. 그렇다면 **보다 더 약해짐**이란 더 적은 선들 대신에 더 큰 악을 취한다는 것을 뜻한다는 것이 분명해진다.

자, 이제 선과 악 대신에 쾌락과 고통이라는 이름을 써 보자. 전에는 악이었지만 지금은 고통이라는 것을 인식하면서 사람은 쾌락에 보다 더 약해져서 고통스러운 것을 실천한다 라고 그들은 말할 것이다. [이 때의 쾌락은 지금의 쾌락이 아니라 그 실천의 끝에서 얻어질 쾌락일 것이나, 고통은 지금의 고통일 것이다. 그리고] 이러한 쾌락과 고통 서로의 보다 크고 작음과 많고 적음과 세고 약함을 눈 여겨 본 후에, 지금의 쾌락과 그 이후의 쾌락 고통 사이에 많은 차이가 보이면, 단지 그 쾌락과 고통만을 따져 합쳐진 쾌락과 합쳐진 고통의 원근(遠近)을 고려하여, 선(善)의 균형을 맞추는 사람처럼 어느 것이 더 많은지 살펴 볼 것이다. 그래서 쾌락이 쾌락에 맞추어지면 항상 더크고 더 많은 것을 실천해야 할 것이며, 쾌락에 고통이 맞추어지면 더 작고 더 적은 것을 실천해야 할 것이고, 고통에 맞추어지는 쾌락이 고통을 초과하면 원근에 상관없이 쾌락을 가져오는 것을 실천해야 할 것이며, 고통에 맞추어지는 쾌락을 고통이 초과하면 아무런 실천도 하지 말아야 할 것이다. 만약 잘함이 더 작은 것은 회

피하는 반면 더 큰 것을 취해서 실천하는 데에 있다면, 이러한 측정 술은 우리의 생명을 구할 것이다. 초과와 부족에 관련되는 산술적인 측정 기교인 이러한 앎이 우리의 생명을 보존시킬 것이기 때문이다. 진리를 보여주면서 쾌락과 고통 사이에서 그 과다(過多)를 올바르게 포착하게 하므로, 헷갈리는 현상들을 무력하게 하면서 영혼에 평화를 줄 것이므로 그렇다. 본디 현상의 힘은 보다 더 큰 것과 작음의 선택에 있어 우리를 혼란시켜 동일한 것에 대한 우리의 생각을 헷갈리게 한다. 동일한 크기가 가까우면 더 크게 나타나는 반면 멀어지면 더 적게 나타나기 때문이다. 두꺼움과 수(數)와 소리 등도 마찬가지이다.

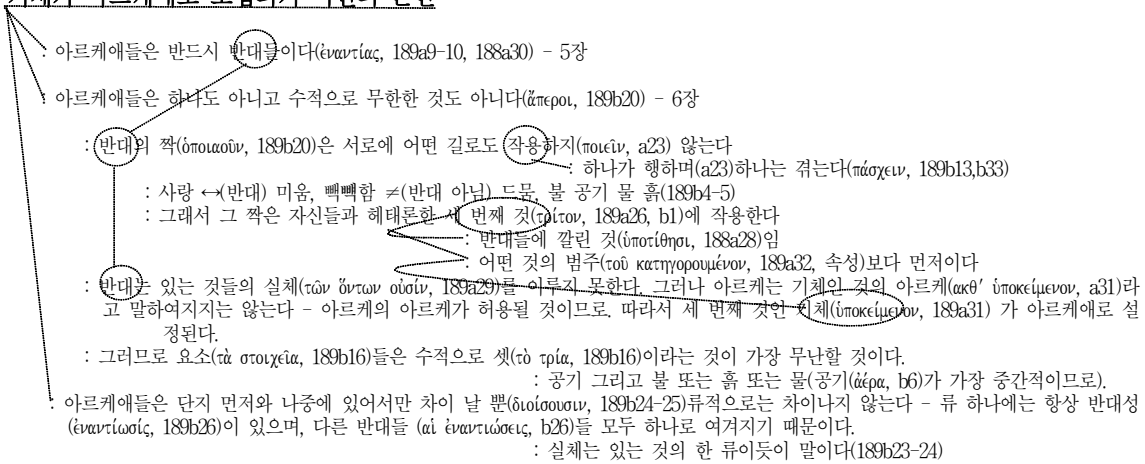
그렇다면 '쾌락에 의해 약해짐'의 속성은 측정술의 앎의 결여로 인하여 빚어지는 잘못(죄) 일[뿐이다]. [왜냐하면 쾌락과 고통의 과다와 원근를 잘못 계산하므로 말미암아 쾌락 보다는 고통을 가져 올 것이기 때문이다] 따라서 '쾌락에 의해 약해짐'은 '죄'이다. 그것도 인생에 있어 가장 크고[무거운] 죄이다.

[따라서, 쾌락과 고통을 선과 악으로 보아, 선인 줄 알면서도 쾌락에 약해져 선을 행하기 보다는 악을 행한다고 말하는 것은 제일 심각한 '죄'이다. 악을 행하는 것은 쾌락과 고통사이의 산술적인 계산 기법 곧 앎의 결여로 인한 것이지, 쾌락에 약해져서 그러한 것은 아니기 때문이다. 그래서 설령 쾌락은 선이라는 것을 마지 못해 인정해 주더라도, 이런 말을 하는 자들의 불 합리성과 죄악으로 말미암아, 쾌락은 선일 수도 없다. 물론 쾌락에 약해져서 악을 행하는 것이 아니다. 무지(無知)때문이기 때문이다]]

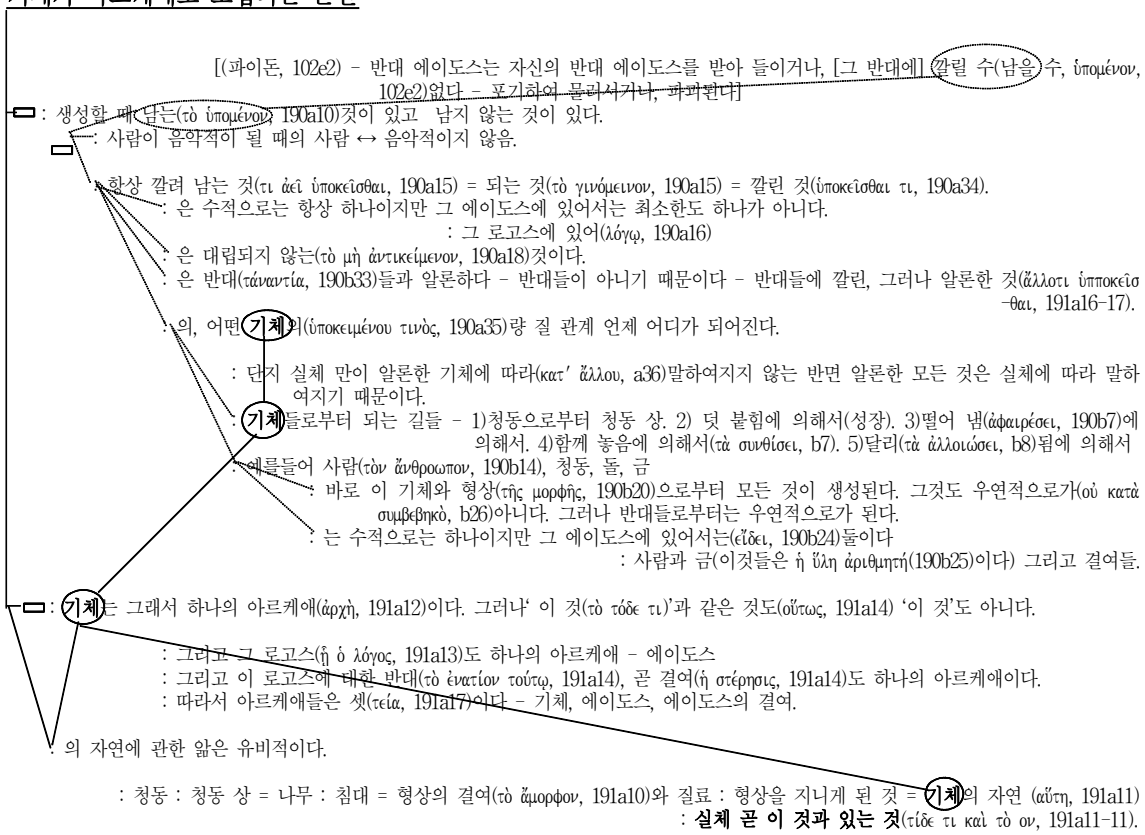
72) Physica I 권에서 hypokeimenon이 arche로 도입되는 논변을 정리하시오(1992석사2학기)

[Text : A(6) 189a31 – A(7), 191a20]

기체가 아르케애로 도입되기 이전의 논변



기체가 아르케애로 도입되는 논변



[기체와 나머지 둘로부터 모든 것이 생성되므로 이 나머지 둘과 더불어 기체는 모든 것의 아르케애가 된다라고 *텔레스는 말한다. 그리고 모든 것의 아르케애들에 관한 이러한 그의 논변의 일 부에 속하는, 기체가 아르

케애로 도입되는 논변은 나머지 그 두 아르케애들가 반드시 반대 된다는 것으로부터 시작된다]

반드시 반대들인 아르케애는 하나도 아니고 수적으로 무한 것도 아니다. 아르케애들은 단지 먼저와 나중에서만 차이 날 뿐 류적으로는 차이나지 않는다. 류 하나에는 항상 반대들이 있으며, 이러한 반대들은 류적으로 하나인 것으로 여겨지기 때문이다. 실체는 있는 것의 한 류이듯 말이다. 그런데 반대 짝은 서로에 어떤 길로도 작용하지 않는다. 작용한다는 것은 하나가 행하면 하나는 겪는다는 것을 뜻하므로 [반대 짝은 동시에 행하면서 겪지는 않을 것이다(논자2, 290 참조)]. 사랑과 미움처럼 말이다. 그러나 빽빽함과 드뭄이나 물과 공기와 물과 흙은 그렇지 않다. 그래서 반대들은 자신들과는 헤태론한, 그러나 자신들에게 깔린 세 번째 것을 필요로 하며 이 세 번째 것과 더불어 작용한다. 그런데 반대는 있는 것들의 실체를 이루지는 못한다. 그러나 아르케애가 기체인 것의 아르케이다 라고 말하여질 수는 없다. 그렇게 되면 아르케의 아르케애가 허용 될 것이기 때문이다. 따라서 어떤 것의 범주 보다 먼저인 기체가 그 세 번째 아르케애로 설정된다. 그러므로 요소 [또는 아르케애]는 수 적으로 셋이라는 것이 가장 무난 할 것이다. 불 또는 물 또는 흙 가운데 어느 두 가지와 공기 이 셋처럼 말이다. 공기가 가장 중간적인 것이기 때문이다.

그래서 기체는 모든 것이 생성 할 때 항상 그 모든 것에 깔려 남아 있는 것이다. 예를들어 음악적인 사람이 생성 될 때의 사람처럼 말이다. 생성 될 때 사람은 남아 있지만 음악 아님은 남지 않기 때문이다. 이렇게 항상 깔려 남아 있는 것은 수적으로는 항상 하나 이지만, 그 에이도스 또는 로고스에 있어서는 최소한도 하나가 아니다. 사람(종, 에이도스) 그리고 그 결여들처럼 말이다. 그리고 항상 깔려 남아 있는 것은 반대들에 깔려 있긴 하지만, 그 반대들과는 알론한, 그 반대들의 기체이다. 나아가서 량 질 관계 언제 어디 등도 이 깔려 남아 있는 것, 곧 기체의 여러 범주들이다. 그래서 이런 범주들을 포함 모든 것은 기체에 따라서 말하여지는 것으로 여겨진다. [그러나 범주 가운데] 실체는 이 기체에 따라 말하여지는 것이 아니다. 바로 이 기체와 형상(모르페애)으로부터 모든 것이 생성된다[5].

그래서 기체는 하나의 아르케애이다. 그러나 '이 것'과 같은 것도 '이 것'도 아니다. 그리고 나머지 두 아르케애는 에이도스와 이 에이도스의 결여이다. 따라서 에이도스와 이 에이도스의 결여와 기체 이 세 가지가 생성 되는 모든 것의 세 아르케애 이다. 나아가서 기체의 자연은 유비적으로 알려진다. 그래서 실체(이 것과 있는 것)에 대한 기체의 자연은 청동 상에 대한 청동 그리고 침대에 대한 나무 그리고 형상을 지니게 된 것에 대한 형상의 결여와 질료의 자연과 같다.

---

5) 생성되는 그 길들은 다음과 같다. 1)청동으로부터 청동 상의 생성. 2) 덧 붙힘에 의한 성장. 3)떨어 냄에 의함. 4)함께 놓음에 의함. 5) 달리 됨에 의함.

반대들은 서로를 받아 들일 수 없다

[따라서 기체가 생성되는 모든 것의 아르케애로 도입되는 핵심적인 근거는 반대되는 두 아르케애가 서로에 작용 할 수 없음이다. 요소로 놓여진 두 가지 반대 것에 어떠한 작용도 불 가능하다면 어떠한 것도 그 요소들로부터 생성 될 수 없을 것 같았기 때문이다. 자연학의 아리스토텔레스는 그 작용을 가능하게 해 줄 근거로 '기체'를 이끌어 들인다]

73) 『자연학』에 나타난 넙적코(to simon, τὸ σίμον)논변을 설명하라(1995석사2학기).

[Text : 자연학, A(3) 186b22 ; B(2) 194a6 ; 형이상학 Z(5) , 1030b14-1031a14 ; 논자1, 315-323)]

τὸ σιμόν(186b22, 논자316)

: 은 두 가지 우연(συμβεβηκός, 186b18)들 중의 어느 하나의 보기(οἷον, 186b21)로 들어진다.

: 1)속할 수 있고 속하지 않을 수 있는 우연 - ex) 앉혀짐(τὸ καθῆσθαι, b21) - 분리 됨(χωριζόμενου, 186a22)또는
: 2)는 다음처럼 또 나뉘어짐
: 2-1) 그것에 우연인 바로 그것이 우연적인 것의 로고스 안에(οὗ ἐν τῷ λόγῳ, a20)속하는 우연 또는
: 2-2) 그것에 우연인 바로 그것 안에(ἐν ᾧ, 186b20)로고스가 속하는 우연
: 코의 로고스가(ὁ λόγος ὁ τῆς ῥινὸς, 186b22) 시몬(넙적코-들창코)안에 속함 - '시몬(넙적코)'는 코의 로고스에 우연임.

: 우연은 두 가지 우연이므로 바로 그 있는 것(τὸ ὅπερ ὄν, 186b14)은 바로 그 하나(ὅπερ ὄν)일 수 없다.
: ㄷ)로고스의 경우 바로 그 있는 것(예를들어 생물)은 분명히 다른 바로 그 있는 것(예를들어 사람과 두발 달림으로 나누어지기 때문이다 - 사람이 만약 바로 그 있는 것이라면 생물도 두 발 달림도 바로 그 있는 것이다. 만약 바로 그 있는 것이 아니라면 사람 또는 알론한 어떤 기체 안에 있는 우연일 텐데 그럴 수는 없으므로. 왜냐하면 우연은 '1)' 또는 '2)'이기 때문이다.

: 은 파르메니데스의 있는 것(τὸ ὄν, 186a25)을 말함[형이상학 , N(2), 1089a2, 1108b2?]

: ㄱ)그러나 있는 것을 순수하게(ἁπλῶς, 186a24)취하여 말하는 것은 거짓이다. 있는 것은 여러 가지로 말하여지기 때문이다[틀리다는 것은 다음을 보아 알 수 있다]
: 흰(것)이 하나를 가리키는가(σημαίνοντος, 186a26)흰 (것)은 하나가 아니라 여럿을 가리킨다. 흰 (것)은 연속에 있어서도(τῷ συνεχείᾳ, 186a28)로고스에 있어서도 하나가 아닐 것이기 때문이다. 흼에 있음과 이 흼을 받아드리는 것에 있음(τὸ δεδεγμένῳ, a29)알론하기 때문이다(논자1, 733-734참조 ; 형.,1007a20-33).
: 그렇다고 흰(것)과 나란히 분리된(χωριστόν, a30)어떤 것이 있다는 것은 아니다. 그것과의 분리가 아니라 흰(것)은 자신이 속한 그것과 헤태론(a31)하기 때문이다. 파르메니데스는 바로 이것을 몰랐다(ἐώρα, 186a32).

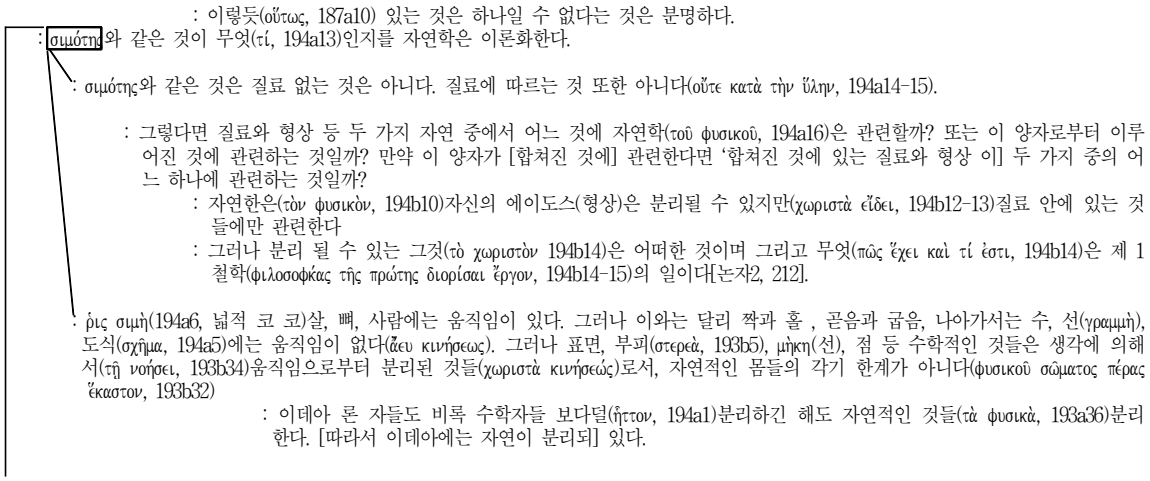
: ㄴ)나아가서 파르메니데스는 자신의 범주(κατηγορηθῇ, 186a26)가 무엇이든 있는 것은 하나를 가리키며 바로 그 있는 것은 바로 그 하나이다 라고 필연적으로 말할 것이다. 어떤 기체의 우연(τὸ συμβεβηκὸς, a34)이 말하여지며 따라서 있는 것이 그것에 우연인 바로 그것이 있지 않게 될 것이다. 있는 것과 헤태론하므로 그렇다. 따라서 그 어떤 것이 있지 않게 될 것이고(ἔσται, 186b1)결국 바로 그 있는 것이 알론한 것에 속하지 않을 것이다. 만약 있는 것이 각 각 어떤 것인 그런 식으로 여럿을 가리키지 않는다면 바로 그 있는 것은 어떤 것에도 있지 않을 것이기 때문이다. 그러나 있는 것은 하나를 가리킨다고 전제(ὑπόκειται)된다 - [따라서 바로 그 있는 것은 어떤 것에도 있지 않을 것이기 때문이다]

: 그런데(바로 그 있는 것이 어떤 것에 우연도 아니라 저것(ἐκείνῳ, 186b5)에 우연이라면 있는 바로 그것은 있지 않는 것 보다도 있는 어떠한 것(τι.....τὸ ὄν, 186a5-6)을 가리키는가? 만약 바로 있는 그것이 그러한(ταὐτὸ, b7)것이고흰(것)이 아니라면 흰 것에 있음은 바로 그 있는 것이 아니다. 예를들어 있는 것은 흰(것)에 우연이 아니기 때문이다. 바로 그 있는 것이 아닌 어떤 것도 있지 않으므로 그렇다. 따라서 흰(것)이 있지 않다 그것도 있지 않는 어떤 것처럼 그러한 것이 아니라, 전체적으로 있지 않는 것(ὅλλως μὴ ὄν, 186b9-10)으로 그러하다. 따라서 바로 그 있는 것도 있지 않다. 흰(것) 이것은 있지 않는 것을 가리킬 것이기 때문이다. 그래서 만약 흰(것)이 바로 그 있는 것을 가리킨다면 따라서 있는 것은 많은 것을(πλείω, 186a12)가리킨다.
: 이제 만약 바로 그 있는 것이 있는 것이라면 있는 것은 [그래서] 어떤 크기도 지니지 않을 것이다. 그 부분들의 있음은 그들 중의어떤 것과도(ἑκατέρῳ, 186b13)헤태론하기 때문이다.

: ㄷ)
: ㄷ-1) 나아가서 규정된 로고스 안에(ἐντῷ ὁριστικῷ λόγῳ, 186b23-24) 그것들로부터 있는 것이 주어진다면 그런 것들의 로고스 안에는 전체의 로고스가 속하지 않는다(예를들어 두 발 달림 안에 사람의 로고스가, 흰(건) 안에 흰 사람의 로고스가 있지 않는 것처럼) 만약 그것들이 이러하고, 그리고 두 발 달림이 사람에 우연이라면 그것은 반드시 분리 될 것이고, 그래서 사람은 두 발 달릴 수 없을 것이거나, 또는 사람의 로고스가 두 발 달림의 로고스 안에 주어 질(ἐνέσται, 186b30)것이다. 그러나 이것은 불 가능하다 - 마찬가지로 두 발 달림의 로고스가 사람의 로고스 안에도 주어 질 수 없다.
: ㄷ-2) 만약 두 발 달림과 생물이 알론한 것에 우연이라면 그리고 바로 그 있는 것은 이 둘 중의 어느 것(ἑκάτερον, 186b32)도 아니라면 사람은 헤태론한 것에 우연들의 사람일 것이다. 그러나 바로 그 있는 것은 어떤 것에 우연이 아니나, 그것에 따르는 이 양자의 바로 그것[기체]이고, 이 둘 중의 어느 하나이며, 이것들로부터 이루어진 것이라고 말해져야 할 것이다. 따라서 모든 것이 나뉘어질 수 없는 것(ἀδιαιρέτων, b35)들로부터 있을 것이다. [그러나 이것은 불 가능하다]

: ㄹ) 만약 있는 것이 하나를 가리키고, 그리고 동시에 모순(τὴν ἀντιφασιν, 187a5)일 수 없다면 있지 않는 것은 그 어떤 것도 있지 않다 라고 하는 것은 진실이 아니라는 것은 선명하다. 순수하지는 않지만(μὴ ἁλῶς, 187a5-6)있지 않는 것은 있지 않는 어떤 것 '이다'는 것을 막을 어떤 것도 없기때문이다[논자3, 111]. 그리고 만약 있는 것 자체(αὐτὸ τὸ ὄν, 187a7)이외의 알론한 어떤 것도 있지 않다면 모든 것은 하나일 것이다 라는 것 역시 불 합리(ἄτοπον, a8)하다. 만약 바로 그 있는 것은 어떤 것이 아니라면 누가 있는 것 자체를 이해(μανθάνει, a8)할 수 있겠는가? 만약 이해한다면 말하여진 것처럼 있는 것들은 여럿이라는 것을 막을 그 어떤 것도 있지 않기 때문이다.

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스



[실체의 로고스에는 중복 되는 것이 없어야 하는데, 넓적 코의 로고스에는 '코'가 중복되므로, 넓적코의 로고스는 실체의 로고스가 아니다 라는 형이상학 제애타 편 5 장(1030b14-1031a14 ; 논자1, 315-323)의 논변과는 달리, 여기 자연학 알파 편 3 장과 베애타 편 2 장의 넓적 코 논변은 넓적 코는 우연적인 것 두 가지 중의 하나이긴 하나, 있는 것이므로, 있는 것 자체 만을 있는 것이라고 보아 있는 것을 하나이다 라고 말하는 파르메니데스의 주장은 거짓이라는 논증(알파 편 3 장)이며, 그리고 자연학은 넓적 코와 같이 질료와 분리 되지 않는 움직임을 지닌 것을 문제 삼는다 라는 주장(베에타 편 2장)이다]

아리스토텔레스에 따르면, 1)앉혀 짐과 분리 됨과 같이 어떤 것에 속할 수 있는 것 그리고 2-1)그것에 우연인 바로 그것이 우연적인 것의 로고스 안에 속하는 또는 2-2)그것에 우연인 바로 그것 안에 로고스가 속하는 것 등 우연적인 것은 두 가지로 나뉘어 진다. 소위 넓적 코는 '2-2)'의 우연, 곧 코의 로고스가 그 넓적 코 안에 속하는 우연적인 것이다. 넓적 코는 코의 로고스에 우연이기 때문이다.

우연적인 이런 것 역시 있는 것이므로 있는 것은 하나 라고 말하는 파르메니데애스의 주장은 거짓이다. 순수하게 있는 것, 곧 있는 것 자체 뿐 아니라, 우연히 있는 것 역시 있는 것이기 때문이다. [이에 관한 논증은 다음과 같다]

ㄱ)있는 것을 순수하게 취하여 말하는 것은 거짓이다. 있는 것은 여러 가지로 말하여지기 때문이다. 흼이 하나를 가리키는가? 아니다 하나가 아니라 여럿을 가리킨다. 흼에 있음과 이 흼을 받아 들이는 것에 있음은 하나이기 때문이다. 그래서 흰 것은 그 연속에 있어서든, 그 로고스에 있어서든 하나가 아니다. 그렇다고 흼과 나란히 분리된 어떤 것이 있다는 것은 아니다. 흼이 속한 것들은 그 흼과 분리 됨 없이 서로 헤태론하기 때문이다. 파르메니데스는 바로 이것을 몰랐다.

나아가서 ㄴ)파르메니데애스에 따르면, 자신의 범주가 무엇이든 있는 것은 하나를 가리키므로, ‘바로 그 있는 것’은 ‘바로 그 하나’이다 라고 말할 것이다. [그런데 만약] 어떤 **기체**의 우연이 있다면 있는 것이 그것에 우연인 바로 그것이 있지 않게 될 것이다. [있는 것은 하나일 것이며, 있는 것 그리고 있는 것에 우연인 것은 헤태론하기 때문이다] 따라서 있는 어떤 것이 있지 않게 될 것이고, 결국 있는 것은 어떤 알론한 것에도 속하지 않게 될 것이다. 만약 있는 것이 각각 어떤 것인 그런 식으로 여럿을 가리키지 않는다면 ‘바로 그 있는 것’은 어떤 것에도 있지 않을 것이므로 그렇다. 따라서 ‘바로 그 있는 것’은 어떤 것에도 있지 않을 것이다. 그런데 ‘바로 그 있는 것’이 어떤 것에 우연이 아니라 자신에 우연이라면, ‘바로 그 있는 것’은 있지 않는 것 보다는 있는 어떠한 것을 가리키는가? 만약 ‘바로 그 있는 것’이 그러한 것이고 흰 것이 아니라면 흰 것에 있음은 ‘바로 그 있는 것’은 아닐 것이다. 있는 것은 예를들어 흰 것에 우연이 아닐 것이기 때문이다. ‘바로 그 있는 것’이 아닌 그 어떤 것도 있지 않을 것이므로 그렇다. 그래서 흰 것은 있지 않을 것이다. 그것도 어떤 흰 것이 있지 않는 것이 아니라, 아예 전체적으로 흰 것은 있지 않을 것이다. 그래서 ‘바로 그 있는 것’도 있지 않을 것이다. 흰 이것이 있지 않는 것을 가리킬 것이기 때문이다. 따라서 만약 ‘바로 그 있는 것’이 흼을 가리킨다면 그래서 있는 것은 많은 것을 가리킨다. 이제 만약 ‘바로 그 있는 것’이 있는 것이라면 있는 것은 그래서 어떤 **크기**도 지니지 않을 것이다. 그 부분들의 있음은 그 부분들 어떤 있음과도 헤태론하며, [크기는 자연스레 크기들로 무한히 나누어 질 것이기 때문이다]

나아가서 ㄷ)로고스의 부분들 안에 그 전체 로고스가 주어지지 않을 것이다. 그래서 예를들어 두 발 달림 안에 사람의 로고스가 흰 사람 안에 사람의 로고스가 주어지지 않을 것이다. 그런데 만약 이러하고, 그리고 두 발 달림이 사람에 우연이라면, 두 발 달림과 사람은 필연적으로 분리 될 것이다. 그래서 사람은 두 발 달릴 수 없거나 사람의 로고스가 두 발 달림의 로고스여야 할 것이다. 그러나 그 어느 것도 불 가능하다. 마찬가지로 두 발 달림의 로고스가 사람의 로고스일 수도 없다. [사람의 로고스는 두 발 달린 생물이기 때문이다] 나아가서 만약 두 발 달림과 생물이 알론한 것에 우연이라면, 그리고 ‘바로 그 있는 것’은 이 둘 중의 어느 것도 아니라면, 사람은 자신과는 헤태론한 것에 우연인 것들의 사람일 것이다. [그러나 이것은 불 가능하다] 우연은 ‘1)’ 또는 ‘2)’이기 때문이다. 그래서 ‘바로 그 있는 것(생물)’은 ‘바로 그 있는 것(사람과 두 발 달림)’으로 나누어 진다. 나아가서 어떤 것의 우연도 아님에도 불구하고, ‘바로 그 있는 것’은 이 양자의 기체이며, 이 둘 중의 어느 하나이고, 이 둘로부터 이루어진 것이다 라고 말해 져야만 할 것이고 따라서 모든 것이 나뉘어질 수 없는 것으로부터 있을 것이다.. [그러나 이것은 불 가능하다]

나아가서 ㄹ)있는 것은 하나를 가리키며 모순은 동시에 있을 수 없다면, 있지 않는 그 어떤 것도 있지 않을 것이다. 그러나 이것은 진실이 아니라는 것은 선명하다. 비록 순수하게 있는 것은 아니지만 있지 않는 것은 있지 않는 것 ‘이다’는 것을 막을 어떤 것도 없기 때문이다. 그리고 만약 있는 것 자체 이이외 알론한 그 어떤 것도 있지 않다면 모든 것은 하나일 것이라는 것 역시 불 합리하다. 만약 ‘바로 그 있는 것’이 [알론한] 어떤 것도 아니라

면 있는 것 자체를 정의 할 수 없기 때문이다. 정의할 수 있다면 이미 말하여진 것처럼 있는 것은 여럿이라는 것을 막을 그 어떤 것도 없다.

있는 우연한 것인 넓적 코 같은 것을 자연학은 이론화 한다. 넓적 코는 질료 없는 것도 아니며, 질료를 따르는 것 또한 아니기 때문이며, 자연학은 자신의 에이도스가 분리 될 수는 있지만 질료 안에 있는 것들에만 관련하기 때문이다. 그래서 자연학은 질료와 에이도스 이 두 가지 자연로 합쳐진 것에 관련한다. 그러나 '무엇'으로서 분리 될 수 있는 그 에이도스는 제 1 철학의 관심사이다.

나아가서 '넓적 코 코'에는 움직임이 있다. 그런데 이와는 달리 짝과 홀, 곧음과 굽음, 수(數), 선(線), 모습에는 움직임이 없다. 그러나 표면, 부피, 선, 점 등 수학적인 것은 생각에 의해 움직임이 분리된 것들로서, 자연적인 몸들의 한계는 아니다. 그리고 이데아 론 자들도 비록 수학자 보다 덜 분리적이긴 해도, 자연적인 것들로부터 움직임을 분리한다. [그래서 이데아에는 자연이 분리되어] 있다.

[따라서 있는 것은 하나라는 파르메니데애스의 로고스를 자연학의 아리스토텔레스는 ㄱ)있는 것은 여러 가지로 말하여 지므로, 순수하게 있는 것 자체만이 아니라 우연적인 것도 있다는 것. ㄴ)범주들이 무엇이든 있는 것이 하나라면 범주들의 기체가 부정되며, 있는 것 자체가 있지 않게 된다는 것. ㄷ)있는 것들에 관한 정의가 불 가능해지므로, 있는 것들에 관한 앎이 불 가능 해진다는 것. 나아가서 ㄹ)비록 순수하게 있는 것은 아니지만 있는, 있지 않는 것의 있음이 부정된다는 것 때문에 반박한다.

이러한 파르메니데스에 대한 *텔레스의 반박을 소피스테애스 편에 나오는 플라톤의 반박과 비교해 보라. 1) 있는 것이 하나라면 하나인 것에 여러 가지 이름이 주어질 수 없을 것이며, 그리고 2-1)있는 하나가 전체와 동일하다면 있는 것은 자신의 부분들이 있지 않게 될 것이므로 [있는 것들은 '없을' 것이며]-파르메니데에스의 있는 것은 전체이며 나뉘지 않을 것이기 때문이다- 그 자신이 있을 수 없게 될 것이나, 2-2)있는 하나가 전체와 헤태론하다면 전체는 있지 않게 될 것이므로 생성도 실체도 있지 않게 된다는 것 때문에 파르메니데애스를 반박한다 (논자1, 1396-1421)]

66) 아리스토텔레스의 『자연학』에서 'physis' 개념에 관해 논의하라(1994석사1학기) - 아리스토텔레스의 『자연학』에서 자연을 어떻게 설명하고 있는가(1995석사1학기) - 65) Physica의 다음 구절(193b6-8)을 설명하시오(1992석사1학기) - 64) 밑줄친 부분(Physica, Bk Ⅱ, 1장의 첫 문장 192b8-12)의 의미를 설명하시오(1991석사1학기).

[Text : 자연학, B(1) 192b8 -193b22]

Φύσις

: 가 있다는 것을 논증(δεικνύαι, 193a3)을 하려는 것은 웃기는 일(γελοῖον, a3)이다.
:이러한 것들이 많이 있다는 것은 분명하며(φανερόν, 193a3), 분명한 것을 분명히지 않는 것에 의해서 논증하는 것은 저절로 인식되는(δι' αὑτὸ γνώριμον, 193a6)것과 저절로 인식되지 않는 것을 판단할 능력이 없다는 것을 보여주는 것이다.

: 은 첫 번째로, 그리고 우연적으로가 아니라 그 자체로 속하는 것에 있어 움직여짐과 쉼(ἠρεμεῖν, 192b22)의 아르케애와 원인이다.

: 우연적으로 자연을 지니는 것들은 생산되는 것들(τῶν ποιουμένων, 192b628)이다.
: 스스로 안에 자신이 생산(τῆς ποιήσεως, 192b29)의 아르케애를 지니지 못하는 것들이다
: 이 밖에 있는 알론한 것에 있기도 하고(집과 같은 인위적인 생산 품)
: 을 자신들 안에 그러나 그 자체로가 아니라 우연적으로 지니고 있기도 하다(의사가 자신의 건강의 원인이 되는 경우(192b16)
: 이러한 아르케를 지니는한 **자연**을 지닌다
: 있는 것들 중 다른 원인들로부터 있는 것들(δι' ἄλλας αἰτίας, 192b8-9)
: 기교로부터(ἀπὸ τέχνης, 129b18)생산된 것들이다(예를들어 침대와 옷 등)
: 이것들은 변화의 충동(ὁρμὴν, 192b18)을 자연스레 지니지 못한다(ἄμφυτον, b19)그러나 돌과 흙으로 이루어지는한 우연적으로 이 충동을 지닌다.

: 그 자체로 자신안에(ἐν ἑαυτοῖς, 392b14)자연을 지니는 것들
: 움직임과 쉼(στάσεως, 192b14)의 아르케애
: 자리 또는 성장과 감소 또는 달리 됨의 측면에서
: 있는 것들 중 **자연스레(φύσει, 192b8-9)있는 것**들이다 - 동물(τά ζῷα, 192b9)과 동물의 부분들, 식물(τὰ φυτὰ), 순수 한 몸들.

: 은 항상 기체 안에(ἐν ὑποκειμένῳ, 192b34)있다.
이다.
: '자연에 따르는(κατὰ φύσιν, 192b35)'것은 움직임과 쉼의 아르케(자연)을 지니는 것에 그 자체로 속하는 것 - 불의 위로(ἄω, 192b36) 감 -

: 움직임과 쉼의 이러한 아르케애를 지니는 한(ὅσα, 192b33)자연을 지닌다. 바로 이러한 모든 것들이 **실체**(οὐσία, b33)이다. 기체인 것이기 때문이다(그리고 자연은 항상 기체 안에 있다)

: 은 자연도 아니고 자연을 지니는 것들도 아니다 '자연스레(φύσει)' 그리고 '자연에 따르는' 것이다.

: 이 말하여지는 길(τρόπον, 193a28)

: 1) 그 하나(ἕνα, 193b28) - 자신들 안에 움직임과 변화의 아르케를 지니는, 각기 것의 자체가 되는 첫 번째 질료(ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκει μένη ὕλη, a29)가 자연이다.
: 불, 청동 또는 금의 물, 살(또는 나무)의 흙, 공기(193b21)

: 2) 그 다른 길(ἄλλον, 193a30) - 자신들 안에 움직임의 아르케를 지니는, 로고스에 따른 모양과 모습(ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, a30-31) 이 자연이다. 모양과 모습은 로고스를 제외하면 분리되지 않는다(οὐ χωριστὸν, 193b4-5).

: 잠재적으로(δυνάμει, 193a36)살 또는 뼈인 것은 아직 자신의 자연을 지니지 않는 것이며, 자연스레 있는 것도 아니다. 로고스에 따른 에이도스를 받아 드리지(λάβῃ, b1)않았기 때문이다 - 무엇(τί, 193b2)이라고 정의 되지 않았다(ὁριζόμενον, b2).

: ['1)' 과 '2)'] 이것들로부터(ἐκ τούτων, 193b5)있는 것-예를들어 사람-은 자연이 아니라 '자연스레' 있다.

: 2)사람은 사람으로부터 생성된다 그래서 사람의 모양이 사람의 자연이다.
: 1)참대는 침대로부터 오는 것이 아니라 나무로부터 생성된다 그래서 침대의 꼴(τὰ σχῆμα, 193b9)이 침대의 자연은 아니라 나무가 침대의 자연이라고 말하여진다. 그러나 나무의 자연은 흙이다.

: 자연은 그러나 질료 보다는(μᾶλλον τῆς ὕη, 193b6-7)형상이다. 잠재적으로 있을 때 보다는 현실적으로 있을 바로 그 때(τό τε, 193b7)가 바로 고유하게(ἕκαστον, 193b7)'자연'이라고 말하여지기 때문이다.

: 생성 으로서의(ὡς γέεσις)자연은 자연으로의 진행이다(ὁδος ἐστιν εἰς φύσιν, 193b13)
: 반드시 치료 기교로부터(ἀπὸ ἰατρικῆς, 193b15)시작되나 그 기교는 아니다. 건강으로 진행되는 치료(ἡ ἰάτρεισις, 193b14)와 같은 길로 자연은 자연에 대해 있는(πρὸς, 193b16)것이 아니기 때문이다. ㄱ)어떤 것으로부터 ㄴ)어떤 것으로 자라는 것(τὸ φυόμενον, 193b16-17)은 'ㄴ)'으로 자라게 된다. 따라서 자연은 모르페애이다 - 자연과 모르페애는 두 가지 길로 말하여진다. 결여 역시 어떻게 보면 에이도스(형상, εἶδος, 193b20)이기 때문이다.

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

자연은 기체(질료)와 실체(에이도스)이다

[자연이 있다는 것은 논증되는 것이 아니라. 저절로 인식 되는, 분명한 것이다. 따라서 그는 자연은 있는 것으로 전제 한다. 그러면서 그는 움직여짐과 쉼의 아르케애 로서의 자연을 항상 어떤 기체 안의 것으로 본다. 그리고 기체 안의 그 자연들을 현실적으로는 에이도스와 모르페애인 것으로, 잠재적인 것으로는 (첫 번째) 질료라고 한다. 그러나 자연은 질료 보다는 에이도스와 모르페애이다. 잠재적으로 보다는 현실적으로 있을 그 때가 바로 고유하게 자연이라고 말하여지기 때문이다]

자연이 있다는 것을 논증하려는 것은 웃기는 일이다. 자연들이 많이 있다는 것은 분명하며, 분명한 것을 분명하지 않는 것에 의해 논증하는 것은 저절로 인식되는 것과 저절로 인식되지 않는 것을 판단할 능력이 없다는 것을 보여주는 것이다.

이러한 자연은 자신이 첫 번째로, 그리고 우연적으로가 아니라 그 자체로 속하는 것에 있어서의 움직여짐과 쉼의 아르케애와 원인이다. 자신 안에 자체적으로 자연을 지니는 것들이 바로 자연스레 있는 것들 곧 동물과 식물 등 생물의 부분들과 식물 그리고 순수한 몸들이다. 이것들은 자리 이동 또는 성장과 감소 또는 달리 됨의 아르케와 원인을 스스로 안에 지니는 것들이다. 반면 자신 안에 우연히 자연을 지니는 것들은 자신 안에 생산의 아르케애를 지니지 못하는, 그러나 생산되는 것들이다. 그래서 이것들은 다른 원인들로부터 있는 것들이다. 이것들 가운데 어떤 것은 그 생산의 아르케애가 밖의 알론한 것에 있는 집과 같은 인위적인 생산 품들이며, 어떤 것은 그 생산의 원인을 자신들 안에 그러나 자체적으로가 아니라 우연적으로 지니고 있는 자신의 건강의 원인이 되는 의사 같은 것들이다. 어쨰든 [우연적으로나마] 생산의 아르케애를 지니는 한 자연을 지닌다. 그러나 자연을 따르는 것은 자연도 아니며, 자연을 지니는 것도 아니다. 자연을 따른다는 것은 움직임임과 쉼의 아르케애를 지니는 것에 자체적으로 속하는 것 - 예를들어 불의 위로 올라 감 - 이기 때문이다.

그리고 **자연**을 지니는 이러한 모든 것들이 **실체**이다. 기체인 것이기 때문이다. 그래서 자연은 항상 **기체** 안에 있다.

이제 자연은 두 가지로 말하여진다. 자신들 안에 움직임과 변화의 아르케애를 지니는, 각기 것의 **기체**가 되는 예를들어 불과 물과 흙과 공기 등과 같은 첫 번째 질료를 자연이라고 부르는 길이 그 하나요, 자신들 안에 그 아르케애를 지니는, 로고스에 따르는 모르페애와 에이도스을 자연이라고 부르는 다른 하나의 길이다. 이러한 모르페애와 에이도스는 로고스에 의함을 제외하면 결코 분리되지 않는다. 예를들어 잠재적으로 살 또는 뼈인 것은 아직 자신의 자연을 지니는 것이 아니며, 자연스레 있는 것도 아니다. 로고스에 따른 에이도스를 아직 받아 들이지 않았기 때문이다. 그래서 아직 무엇이라고 정의 될 수 없다. 바로 이러한 두 가지 자연 곧 (첫 번째) 질료와 (모르페애와) 에이도스로부터 어떤 것이 자연스레 있다. 그러나 있게 '되는' 것들이 바로 '자연'은 아니다. 그런데 [첫 번째 질료의 측면에서 보자면] 침대는 침대가 아니라 나무로부터 생성 되므로 침대의 자연은 그 침대의 스케

애마(꼴)이 아니라 나무라고 말하여진다. 그러나 나무의 자연은 흙이다. 반면에 [모르페애와 에이도스의 측면에서 보자면] 사람은 사람으로부터 생성 된다. 따라서 사람의 자연은 모르페애이다. 나아가서 모르페애(와 에이도스) 그리고 첫 번째 질료 이 두 가지로 자연이 말하여질 수 있음에도 불구하고 질료 보다는 에이도스가 우선적으로 자연이다. 잠재적으로 있을 때 보다는 현실적으로 있을 바로 그 때가 바로 고유하게 자연이라고 말하여지는데 [잠재적인 것은 질료이기 때문이며], 생성으로서의 자연은 자연으로부터 자연으로의 진행이기 때문이다. 예를들어 건강의 생성은 반드시 치료 기교로부터 시작되나 그 기교가 건강의 자연은 아니다. 건강으로 진행되는 치료와 같은 길로 자연은 자연에 대해 있는 것이 아니므로 그러하며, 자연을 지니게 되는 것은 어떤 자연에서 어떤 자연을 지니게 되므로 그러하다. 따라서 자연은 모르페애이다. 나아가서 자연과 모르페애도 두 가지 길로 말하여진다. 결여 역시 어떻게 보면 에이도스이며, 결여는 에이도스의 결여이기 때문이다.

[따라서 그는 자연을 움직임과 변화의 아르케애로 설명하고 있으며, 질료 보다는 에이도스를 어떤 것의 자연이라고 말한다. 그리고 이러한 자연은 그 있음이 논증되는 것이 아니라 가장 분명하게 인식되는 것으로 전제된다]

67) 아리스토텔레스의 『자연학』에 제시된 장소(topos)에 관한 논의를 정리해 보라(1994석사2학기) - 아리스토텔레스는 장소 개념으로 어떤 문제를 해결하려했고 어떻게 해결했는지 서술하시오(1998년2학기) - 아리스토텔레스의 "장소"에 관한 정의의 특징을 설명하시오(1996/2학기) - 아리스토텔레스의 장소 개념은 어떤 문제를 해결하기 위한 것이었고 그 문제를 어떻게 해결했는가(1991석사2학기) - 68) 공간에 관한 아리스토텔레스의 입장을 정리하시오(1992석사2학기).

[Text : 자연학 (1)208a27 - (4)212a30]

: φύσις 는 움직임과 변화의 아르케에(Γ(1), 200b12)이며, 그리고 가장 공통적으로 그리고 주로 말하여지는 움직임은 자리 바꿈(κατὰ τὸπον, 208a32)이고, 변하고 있는 모든 것은 어디에(ποῦ, 208a29)있기 때문에 자연학자는 반드시 자연을 인식해야만 한다.

Τόπος(자리)

: 의 존재(ἔστι)는 자리 바꿈(ἀντιμεταστὰσεως, 208b1)으로부터 분명해진다.

: 병의 물이 빠져나가면 물이 있던 곳에 공기가 들어 옴 - 물과 공기의 자리 바꿈 - 다른 몸들이 동일한 자리를 다른 때 차지함
: 중 자연적인 순수한 몸들의 자리 이동(κίνησίς τις ἣν κατὰ τὸπον, 211a13 = 변화(μεταβάλλει, 211a16, αἱ φοραὶ, 208b8, 211a15)과 증가와 감소(αὔξησις καὶ φείσις, 211a15).
: 물, 흙, 공기.
: 은 각기 자신의 고유한 자리를 인약 방해하는 것이 없으면 유지하려(φέρεται, 280b11)든다.

: 여섯 방향[위치](ἓξ διαστάσεων, 208b13-14)
위(불과 가벼운 것, τὸ ἄνω, 208b19, 192b36) - 극단에 대해 있는 담는 한계(πρὸς τὸ ἔσχατον, 212a27)
아래(흙과 무거운 것, τὸ ακτω, 208b) - 하늘의 중간에 대해 있는 담는 한계(πρὸς τὸ μέσον, 212a26)
앞(πρὸτερον, 219a25 ; ἔμπροσθεν, 205b32-33) 뒤(τὸ ὕστεριν, 219a25 ; ὄπισθεν, 205b32-33) 왼, 오른
: 들은 우리와 관련해서 그러한 것은 아니다. 우리에게 항상 동일한 것(ἀεὶ τὸ αὐτό)이 아니라 그것들은 우리와 관련된 **위치**(κατὰ τὴν θέσιν, 218b16 ; 논자 216, 550)가 그러한 것이기 때문이다. 그래서 동일한 것이 왼 오른 위 아래 앞 뒤일 수 있다. 따라서 자연 상 그렇게 구분된다. 우연적인 것(ἔτυχέν, 208b19)이 아니다.
: 은 따라서 그 위치를 유지한다.
: 수학적인 것들은 자리 안에 있는 것들이 아니지만, 우리와 관련된 위치(왼, 오른)을 지닌다 - 단지 위치만을 지닐 뿐 그 자연에 있어 그러한 것은 아니다.

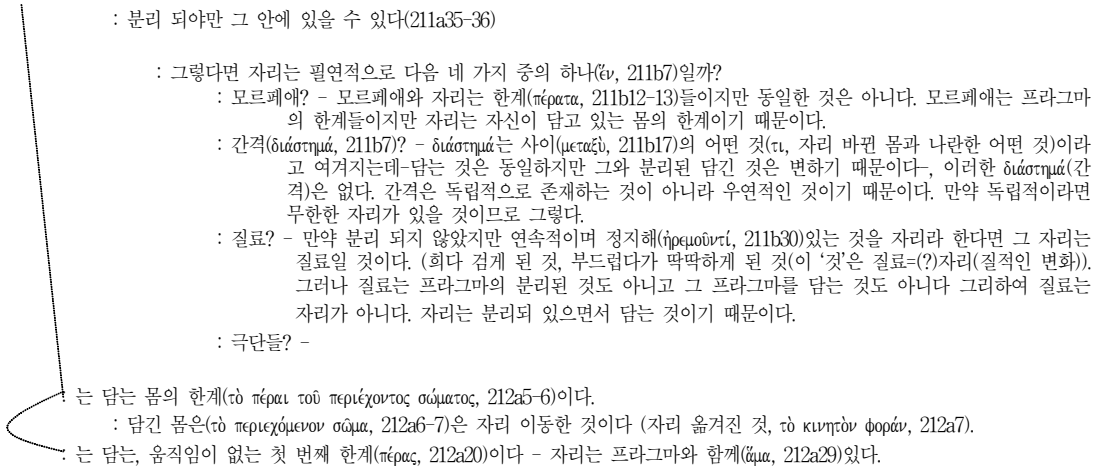
: 안에 몸이 있다.

: 따라서 자리는 몸과 나란한(παρὰ, 208b28)어떤 것이며, 이러한 자리 안에 감각적인 모든 몸(σῶμα αἰσθητὸν, 205b31)이 있다. - 자리가 몸일 수는 없다. 동일한 것 안에 두 몸이 있을 수 없으므로.
: 몸을 둘러 쌓으므로(ὁρίζεται, 209a5-6)[공간의] 차원(διαστήματα, 209a4, 간격)은 길이와 폭과 깊이라는 세 가지(τρία, 209a5)을 지닌다.
: 크기의 차원(τὸ δίαστημα τοῦ νεγέθους, 209b6-7)으로 간주하면 자리는 질료로 되 버릴 것이다.
: 플라톤은 자리와 공간(χώρα, 209b12)을 동일한 것으로 본다.

: 자리 안에 있는 것이 가장 주로 그리고 전체적으로(ὅλως, 210a29)안에 있다 라고 말하여지는 것이다.
: 자리 안에 - 우연적으로(κατὰ συμβεβηκὸς, 212b11-12)자리 안에 있는 것들(영혼과 하늘)
: 잠재적으로(κατὰ δύναμιν, 212b4)자리 안에 있는 것들(연속된 같은 부분들)
: 현실적으로 자리 안에 있는 것들(분리됐지만 접촉되는 것들)
: 그 자체로 자리 안에 있는 것들 - 그 자체로 어디에든(που, 212b8)있다
: 담긴 것이 나뉜 것이 아니라(διῃρημένον, 211a29)연속-연속된 것은 함께 있다-됐을 경우 자리 안에 있는 것이 아니라 전체 안에 부분으로 있다. 그러나 나뉘지만 접촉(ἁπτόμενον, 211a31)될 경우 담는 것의 첫 번째 극단 안에 있다 - (첫 번째)극단은 담긴 것의 부분도 아니며 담긴 것의 διαστήμα(211a33)보다 큰 것이 아니라 똑 같다.
: 안에 담긴 것과 담는 것은 그 있음에 있어(τὸ εἶναι, 210b16)헤태론하다 - 그 로고스들이 다르기 때문이다
: 부분이 전체 안에, 전체가 자신의 부분 안에,
: 종이 류 안에, 종의 그 부분이 그 종의 로고스 안에, 형상이 질료 안에, 제 1 원동자 안에, 그 목적 안에,
스스로 안에(ἐν ἑαυτῷ, 210a29)있는 경우 -전체의 부분들이 있을 경우 전체는 그 스스로 안에 있을 수 있다
: 병과 포도주는 스스로 안에 있을 수 없으나 포도주의 병은 스스로 안에 있을 수 있다. 내용물과 병은 동일한 전체의 부분이기 때문이다. 그러나 분리된 병과 포도주는 전체의 부분들이 아니다.
: 그러나 귀납적으로(ἐπακτικῶς, 210b8), 첫 번째로(210a32, b22), 우연적으로(συμβεβηκῶς, 210b18)그러한 것은 아니다.

: 는 무엇(τί, 210b32)?
: 는 담는 것(περιέχον, 210b34-210a11)이며, 담긴 것의 자리이다. 그리고 그 프라그마의 부분이 아니다.
: 은 움직임이 없는 것(ἀκίνητος, 212a18)이며, 정지된(ἡρεμοῦντι, 212a9)것임 - 예를들어 물과 공기가 그 안에서 자리 바꿈하는, 그러나 옮겨질 수 없는(ἀμετακίνητον, 212a15-16)병과 같은 것이다.
: 첫 번째 자리는 더 적거나 더 크지 않다
: 분리된 것이며 그러기에 담긴 것이 떨어져 나가도 남아 있다(ἀπολείπεσθα, 211a2-3) - 모든 자리는 위 아래[위치]를 지닌다. 그래서 자연스레 각기 몸은 자신의 고유한 자리를 유지하려 하여, 거기에 머무르려 하기 때문에 위 아래의 구분이 성립한다(ποιεῖν, 211a6)

논자시 답안 - 아리스토텔레스 (김 익성)



[움직임의 성립 근거를 제공한다] 움직임은 자리 바꿈인데, 자리 바꾸면서 변하고 있는 모든 것은 어디에 있으며, [이러한 '어디' 곧 자리는 있는 것이라는 것을 설명하기 때문이다. 거꾸로]

토포스(자리)가 있다는 것은 자리 바꿈으로부터 분명해진다. 병의 물이 빠져 나가면 물이 있던 곳에 공기가 들어오는 병과 물의 자리 바꿈은 다른 몸들이 동일한 자리를 차지한다는 것을 [보여주기 때문이다]. 이러한 자리 바꿈[에는] 자연적인 순수한 몸들의 자리 이동 그리고 증가와 감소 [등이 속한다]. 그런데 만약 방해하는 것이 없다면 각기 자신의 고유한 자리를 유지하려 들기 때문에, 자연적인 순수한 몸들은 불과 가벼운 것의 위(극단에 향하는 담는 한계), 흙과 무거운 것의 아래(하늘의 중간에 향하는 담는 한계), 앞, 뒤, 왼, 오른 등 자기 [절대적인 **자리**의] **위치**를 지닌다. 우리와 관련지어 [볼 때 그 위치는] 우리에게 항상 동일한 것이 아니기 때문이다. 동일한 것이 우리의 왼 오른 위 아래 앞 뒤 쪽에 [위치 할] 수 있으므로 그렇다. [그러나] 우연히 그러한 것이 아니라, 그 자연 상 그렇다. 그래서 몸들은 자연스레 자기 자리의 그 위치를 유지하러 든다. 그런데 자리 안에 있는 것들이 아니긴 해도 수학적인 것들은 우리와 관련된 왼 오른 등의 위치를 지닌다. 그러나 단지 위치만 지닐 뿐이며, 나아가서 그 자연에 있어 그러한 것이 아니다.

그래서 감각적인 모든 몸과 나란한 어떤 것인 자리 안에 그 몸이 들어 있다. 자리 안에 있는 것이 가장 주로 그리고 전체적으로 안에 있다 라고 말하여지는 것이다[6]. 영혼과 하늘은 우연히 자리 안에 있고, 연속된 같은 부

6) *텔레스에 따르면, 부분이 전체 안에 전체가 부분 안에 있다 라고도, 종이 류 안에, 종의 그 부분이 그 종의 로고스 안에, 형상이 질료 안에, 제 1 원동자 안에, 그 목적 안에, 스스로 안에 있다 라고도 말하여진다. 전체의 부분들의 경우 전체는 그 수수로 안에 있을 수 있다. 병과 포도 주는 스스로 안에 있을 수 없으나, 포도주의 병은 스스로 안에 있을 수 있다. 내용 물과 병은 동일한 전체의 부분이기 때문이다. 그러나 분리된 병과 포도주

분들은 잠재적으로 자리 안에 있으며, 분리 되지만 접촉하는 것들은 현실적으로 자리 안에 있는 반면 그 자체로 자리 안에 있는 것들은 어디에든 있다. 그런데 안에 담긴 것이 나뉜 것이 아니라 연속-연속된 것은 동시에 있다-적인 것들일 경우 자리 안에 있는 것이 아니라 전체 안에 부분으로 있다. 그러나 안에 담긴 것이 나뉘지만 접촉될 경우 담는 것의 첫 번째 극단-첫 번째 극단은 담긴 것의 부분도 아니며 담긴 것의 '간격' 보다 큰 것이 아니라 독 같다-안에 있다. 그리고 안에 담긴 것과 담는 것은 그 있음에 있어 헤태론하다. 그 로고스들이 다르기 때문이다. 나아가서 자리가 몸일 수는 없다. 동일한 것 안에 두 몸이 있을 수 없기 때문이다. 나아가서 몸을 둘러쌓으므로, 길이와 폭과 깊이 라는 세 차원을 자리-플라톤은 자리와 공간(χώρα)을 동일한 것으로 본다-는 지닌다. 만약 크기의 차원으로 간주 해 버린다면 자리는 질료가 되 버릴 것이다.

따라서 자리는 담는 것이며, 담긴 것의 자리이다. 그러나 그 프라그마의 부분은 아니다. 이러한 자리는 움직임이 없는 정지된 것이다. 예를들어 물과 공기가 그 안에서 자리 바꿈하는, 그러나 옮겨질 수 없는 병과 같은 것이다. 또한 자리는 분리된 것이다. 분리되야만 그 안에 있을 수 있기 때문이다. 그러기에 안에 있는 담긴 것이 떨어져 나가도 담는 것은 남아 있다. 그런데 각기 몸은 자연스레 자신의 고유한 **자리**를 유지하려 하여, 거기에 머무르려 하기 때문에, 그 자리의 위 아래의 구분이 성립한다. 그래서 모든 자리는 위 아래 등의 **위치**를 지닌다. 나아가서 만약 분리되지 않은, 연속적이며 정지된 것을 자리라 한다면 *자리*는 *질료*일 것이다. 그러나 질료는 프라그마와 분리된 것도 아니고, 프라그마를 담는 것도 아니다. 그래서 질료는 자리가 아니다. 자리는 분리 되 있으면서 담는 것이기 때문이다. 또한 *자리*는 *모양*도 아니다. 모양과 자리는 한계들이기는 해도 동일한 것이 아니다. 모양은 프라그마의 한계들이지만 자리는 자신 안에 담겨 있는 몸의 한계이기 때문이다. 또한 *자리*는 *간격*도 아니다. 분리된 담겨진 것이 변하는[바꾸어지는] 동안 담는 것은 동일하기 때문에 그 바꾸어지는 것들의 몸과 나란한, 사이의 어떤 것 [곧 간격]이 있다 라고 여겨지곤 하는데, 이러한 사이[간격]는 독립적으로 존재하는 것이 아니라, 우연히 존재하는 것이기 때문이다. 만약 독립적이라면, [그래서 자리와 동일하다면] 무한한 동일한 자리가 있을 것이므로 그렇다. 자리는 담는, 움직임이 없는 첫 번째 한계이다. 그리고 프라그마와 동시에 있다.

[그의 자리는 움직이는 몸이 들어 있는 장소이다. 따라서 움직임의 근거가 된다]

는 전체의 부분들이 아니다.

69)Physica에서 운동과 시간의 관계를 논하시오(1998년1학기) -70) 아리스토텔레스의 시간관의 특징은 어떤 것인지 설명하시오(1996석사1학기) - 71) Aristoteles의 『Physica』에서 시간과 운동의 관계를 논하시오(1993석사2학기).

[Text : (10)217b29 - (14)224a17]

ὁ χρόνος

: 에 관련된 어려운 물음들

: 시간은 있는 것인가? 아니면 있지 않는 것인가(논자3, 73-75)?

: 시간의 부분은 있었지만(γέγονε, 217b34)있지 않는 것과 있을 거지만(μέλλει)아직 있지 않는 것이지 **지금**(τὸ νῦν, 218a6)들이 아니다 - 있지 않는 것들로 이루어 진다면(συγκείμενον, 217b2)실체를 나누어 지니지 않을 것처럼 보이는데.....

: **지금**은 과거(τὸ παρελθόν, 218b9)와 미래(τὸ μέλλον)를 구분짓는(διορίζειν, a9)것으로 나타난다. 그렇다면 지금은 하나이며 동일한 것인가? 아니면 항상 다르고 다른가? - 어려운 물음이다.

: 지금은 과거와 미래의 연결고리(συνέχεια, 222a13)이다. 그러나 쯔음(ἐγγὺς, a21)이라고 말하여지는 지금 쯤은 아니다. 지금 쯤의 미래 과거 부분인 '이에' 또는 바햐흐로(ἤδη, b9)도 아니며, 지금쯤의 과거 부분인 방금(ἄρτι, b13)도 아니고, 이보다 더 먼 'πάλαι(222b14'도 아니다

시간은 바닥나는(ὑπολείψει, 222a29-30)것인가? - 아니다.

: 움직임은 항상 있기 때문이다. 그리고
: 시간은 항상 시작하기(ἐν ἀρχῇ, 222b7) 때문이다 - .

: 그렇다면 시간은 동일하게 여러 번 나타날까(γινεται, 222a32)?아니면 헤태론하게 그러할까?

: 움직임이 그러하다면 시간도 그러할 것임이 분명하다 어느 때 움직임이 동일한 것이고 하나라면 시간도 그러할 것이고 그렇지 않으면 시간도 그렇지 않을 것이기 때문이다.

: 첫 번째 지금(τὸ πρότερον νῦν, a25)과 관련하여 규정된 시간이다

: 헤태론할 것처럼 보인다 **지금**이 동일하지 않는 시간(과거와 미래)의 시작과 끝이라면 시간은 항상 처음과 끝에 있을 것이기 때문이다(공의 나옴과 들어감처럼, 222b3) - 동시에 동일한 측면에서 대립될(ἀντικεῖμενα, b6)것이기 때문이다

: 시간은 움직임과 변화(μεταβολή, 218b10)인가? - 가장 일상적인 생각임 - 그러나 시간은 움직임이 아니다.

: 현재(ἑττῷ παρόντι, 218b8)우리는 움직임과 변화를 구분해야만 한다.

: 각기 움직임과 변화는 움직이고 변화하는 것 안에(ἐν αὐτῷ, 218b11)만 있다. 그리고 움직여지거나 변하는 것 자체는 어느 곳에 우연히 있을 것이다.

: 변화는 항상 더 빠르거나 늦다. 그러나 시간은 그렇지 않다. 빠름과 느림은 시간에 의해 규정된 것이나, 시간은 량적으로든 질적으로든 시간에 의해 규정되는 것이 아니기 때문이다.

: 적은 시간에 많이 움직임.
: 짧은 시간에 많이 움직임

: 영혼에 대한 시간은 어느 때 어떠한가(πῶς ποτὲ, 223a16)

: 시간은 무엇 때문에 모든 것 안에(ἐν παντὶ, 223a17)있는가?

: 시간은 변화와 움직임은 아니나, 변화(218b21)와 움직임 없이는 있지않다.

: 우리의 디아노이아가 변하지 않을 때 또는 우리가 변화를 알아채지 못할 때(λάθωμεν, 218b22)우리는 시간이 지나갔다(경과했다)는 것을 느끼지(δοκεῖ, 218b23)못하기 때문이다

: 앞선 지금을 뒤 지금과 묶어(συνάπτουσι, 21825)하나로 만들어 버려, 사이 간격(τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεραξυ,, b26-27)을 잘라 내버리기 때문이다(ἐξαιροῦντες)그런데 만약 지금이 헤태론한 것이 아니라 동일하고 하나라면, 시간은 있지 않게 될 것이다. 그래서 그 헤태론함을 알아채지 못하면 사이 시간(τὸ μεταξὺ χρίνος, b29)역시 있지 않게 될 것이다. 그런데 변화를 구분하지 못해 우리가 시간을 느끼지(οἴεσθαι, 218b29)못하게 되면 영혼은 나뉘어 질 수 없는 하나의 상태에 머무르게 될 것이다. 그러나 변화를 구분하게 되면 우리는 시간의 경과를 말할 수있다.

: 움직임과 시간을 우리는 동시에 감각한다(αίσθανόμεθα, 219a4)

: 어둡거나 몸에 어떠한 것을 겪지 않았음에도 불구하고 영혼 안에서 어떤 움직임이 일어나면 우리는 비로서 시간의 경과(γεγονέναι, 219a7)를 느낄 뿐이다(δοκεῖ, a6)어떤 시간이 경과 됨과 동시에 어떤 움직임을 느낀다. 그렇다면 시간은 움직임이거나 움직임의 일 종(τι, a15)이어야 한다. 그러나 움직임은 아니므로 반드시 움직임의 일 종(τι, 219a16)

: 무한하다(ἄπειρον, 207b21, 208a20) - 연속적인 것은 무한히 나누어지는데, 움직여지는(또는 달리 됨 또는 성장함) 크기의 | 측면에서(ἐφ' οὗ κινεῖται, 217a24)무한하다. 그래서 시간은 움직임을 통해 무한하다. 그러나 크기(μέγεθος, 208a21)는 무한하지 않다 [무한한 크기의 몸은 없다는 다 다음쪽의 논증을 보라]

: 연속적이다 - 모든 크기(219a11 ; 형., Γ(10), 1016b4-5 ; 논자, 903)는 연속적이며, 움직임은 이러한 크기와 함께하므로(ἀκολοιθεια, 219a11)움직임은 연속적이다. 그런데 경과된 시간은 항상 그 만큼의(τοσοὐτος, 219a14)움직임과 함께 느껴지므로 움직임이 연속적이라면 시간 역시 연속적이다.

: 앞 뒤(먼저와 나중)가 있다 - 앞 뒤는 우선적으로 자리 안의 위치(τῇ θέσει, 219a16)에 있다 그런데 크기에도 있으므로 앞 뒤는 움직임에도 있다. 유비적으로(ἀνάλογον, 219a17018)그러하다는 말이다. 그래서 시간 안에도 있다. 시간

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

과 움직임은 항상 서로를 잇따르기 때문이다. 그러나 앞과 뒤는 움직임 안에 있으나 그 있음에 있어서는 움직임과 헤태론하다.

: 그러나 앞 뒤 움직임을 규정할 때 만(ὁρίσωμεν, 219a22)우리는 시간을 인식한다(γνωρίζομεν)그리고 앞 뒤 움직임을 감각할 때만(αἴσθησιν λάβωμεν, 219a25)우리는 시간의 경과를 말한다 - 알론한 앞 뒤 움직임(극단들임, a:kra, 219a27)사이의 헤태론한 어떤 것(중간 것, τοῦ μέσου, 219a27)을 취하면서(ὑπολαβεῖν, a26)우리는 움직임의 앞 뒤를 규정한다.

: 바로 이러한 헤태론을 인식할 때(νοήσωμεν, 219a27)영혼은 두 개의 지금(앞 지금과 뒤 지금)을 말하게 된다. 바로 이 때 우리는 시간을 말하게 된다 - 지금에 의해 규정된 것이 바로 시간이라고 여겨지기 때문이다 - 만약 각기 앞 또는 뒤 만의 어느 하나 지금 만을 감각한다면 시간의 경과를 인식하지 못한다 움직임을 느끼지 모하기 때문이다. 움직여지는 것은 어떤 것으로부터 어떤 것으로 움직여진다 (κινεῖται, 219a10)

: 따라서 시간은 앞 뒤에 따르는 움직임의 수이다(ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, 219b2)

: 따라서 시간은 움직임이 아니라 수적인 움직임(ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίησις, 219b3)이다.

: 따라서 시간은 이 종의 수(ἀριθμὸς τις, 219b5)이다. 다.

: 수에 의해 우리는 많고 적음을 판단하고(κρίνομεν, 219b4)시간에 의해서 많고 적음의 움직임을 판단한

: 수는 두 겹이다(ἔστι διχῶς, 219d6)

: 1) 헤아려지는 또는 헤아려질 수 있는 것(τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν, 219b6-7)

: 2) 그것에 의해 헤아려지는 바로 그것(ᾧ ἀριθμοῦμεν)

: 시간은 자리 바꿈(이동-움직임)의 수이다.

시간		수	
최소(ἐλάχιστος, 220b30)가 없다 (크기도 마찬가지 -선은 항상 나누어지므로)		최소가 있다(1 또는 2 -많음의 최소)	
1)ἀριθμήσοντος, 2)τὸ ἀριθμητόν ἢ 3)τὸ ἠριθμημένον, 4)ἀριθμὸς, 5) ἀριθμεῖν(223a25), 6)ἀριθμητά		'1)'이 있을 수 없다면 '2)'인 것(τι, 223a23)도 있을 수 없다 따라서 '4)'도 있을 수 없다. '4)'는 '3)'또는 '2)'이기 때문이다. 이제 자연스레 '5)'하는 것이 영혼과 이성 영혼 뿐이라면 영혼없이는 시간이 있을 수 없다. 그러나 시간은 단지 영혼 없이 있을 수 있다면 있을 그러한 움직임과 같을 것이다.	
헤아려지는 수(219b6-7)	?	헤아려지는 수	그것에의해 헤아려지는 그것으로서의 수
ταχὺς, βραδὺς many많고 few적다(수)	빠르거나 늦지 않다	많고 적다	빠르거나(θᾶττον, 222b33) 늦지않다(220b4-5)
모든 곳에 동시적이다(ἅμα, 220b5-6)동일하다	앞 뒤 동시적이지 않다 헤태론하다	동일하다 (말과 사람의 수)	헤태론하다(220b12) (그것에관한 수인 그것-말과 사람)
많거나 적다(πολὺν ἢ ὀλίγον, 220b18) 움직임에 의해 시간이 측정되므로		자리 움직임(φορὰς, 223a2) 둥근 움직임(τῆς σφαίρας κίνησις)	
량. 연속적임. 나뉘어질 수 있는 것임. (이것들을 겪는 움직임-크기(μέγεθος, 220b27)-의 시간이므로 시간 역시 이것들을 겪는다. 크기와 움직임은 서로에 의해 측정된다 -시간과 움직임은 서로에 의해 측정됨.		량. 非연속적임-끊어진 량(διωρισμένον, 범주들(6), 4b22-23 ; 논자, 216)	

: 빠름(θᾶττον, 222b33)은 그 기체가 동일한 거리(διάστημα, 223a1)를 규칙적으로 움직이면서 먼저(πρότερον, 222a1)변함이다. 이것은 시간 안에서 그러하다. 지금에 대하여 얼마나 떨어져 있는가 말하며, 지금은 과거와 미래의 경계(ὅρος, a6)이고, 지금은 시간 안에 있기 때문이다. 고로 시간 안의 지금의 떨어짐(ἀπόστασις, a8)이 먼저이다. 그러나 이것은 과거와 미래의 경우 각각 그 반대(ἐναντίως, a8)

지금과 떨어짐	과거	미래
멀리	먼저(앞)	나중(뒤)
가까이	나중(뒤)	먼저(앞)

시간과 움직임과 지금

: 은 움직임의 척도(μετροῦμεν, 220b15)이며 움직임은 시간의 척도이다 - 시간은 그 자체 움직임의 척도이나 우연적으로는 쉼의 척도이기도하다.

: 서로에 의해 규정(ὁρίζεσθαι, 220b16)되기 때문이다.

: 시간은 움직임의 수이므로, 움직여짐의 척도(μέτρον τοῦ κινεῖσθαι, 220b32-221a1)이다

: 그러나 우연적으로는 쉼의 척도(ἠρεμίας μέτρον, 221b8)이기도 하다

: 쉬는 모든 것은 시간 안에 있기 때문이다. - 움직임 안에 있는 것은 필연적으로 움직여지나, 시간 안에 있는 것이 필연적으로 움직여지는 것은 아니기 때문이다.

: 따라서 시간은 움직여지는 것과 쉬는 것을 측정한다(221b17)

: 시간의 척도(μετρεῖ, 219b12) ~~앞 뒤 척도이다~~는 지금이다.

: ~~어떤 때(ποτ', 219b11)~~있어 온 지금은 동일하지만, 그 지금에 있음은 헤태론하다.

: 과거와 미래를 연결하는(συνδεῖ, 222a15)지금은 동일.

그래서 동시적인(ἅμα, b10)모든 시간은 동일하다.

: 어느 시간임에 있는 지금(ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, b15)

: 동일한 지금은 점과 같다(ὁμοίως, b16)

: 움직임의 앞 뒤 - 지금(219b16)

: 지금은 시간의 고리(συνεχεια, 222a10

: 지금은 시간의 한계(πέρας, 222a12) - 미래의 시작이며 과거의 끝. 미래와 과거이 양자의 한계이며 양자의 단일성(ἑνοτηζυ,)a19) 그러나 동일한 시간의(τοῦ αὐτου, 222b1)시작과 끝은 아니다.

: 잠재적으로(δυνάμει, 222a14)시간을 나누고 있는 지금

알론한 시간들 안에 있는한 그 지금은 헤태론하다

: 그 로고스에 있어 헤테론하다 - 뤼케 이온에 있는 크리 스코스와 시장에있는 크리스코스는 다르다(소피스트)

: 시간은 [움직임을 통해 인식되며] 움직임은 움직여지는 것(κινεούμενον, 219b3)을 통해 인식되고, 자리이동은 ~~자리이동~~하는 것(τὸ φερόμενον, 219b17, 22-23, 239b6-7)을 통해 인식된다.

: 자리 이동하는 것에 의해서 우리는 움직임의 앞 뒤를 인식한다.

: 따라서 자리이동 하는 것을 헤아릴 수 있는 것으로 간주하면 우리는 지금을 얻는다.

: 앞 뒤를 헤아리는(ἀριθμητὸν, 219b28)지금

: 자리이동 하는 것도 어떻게 보면 지금처럼 동일하고 어떻게 보면 동일하지 않다(οὐ τὸ αὐτό, 219b32)

자리이동 하는 것으로서의 지금은 자리 이동의 수[곧 시간]의 모나드(μονας, 220a4)이다 따라서 자리 이동하는 것의 수가 없다면 자리 이동의 수도 없을 것이다-거꾸로도 성립함- 마찬가지로 자리이동 하는 것과 자리이동 그리고 시간과 지금도 그렇다

: 따라서 지금에 의해서 시간은 연속적으로 되고(συνεχὴς, 220a5, a10), 지금에 의해서 시간은 잠재적으로(222a14)나뉘어진다. 그러나 지금은 시간의 부분이 아니며, 움직임의 어떤 부분도 아니듯, 점은 선의 부분이 아니다 - 나눔과 묶음(διαίρεις καὶ ἕνωσις, 222a19-20)은 동일한 것에 따른 동일이지만 그 있음에 있어서는 동일하지 않다.

: 시간은 앞 뒤에 따른 움직임의 수이다 그리고 연속적이다. 연속적인 것의 시간이기 때문이다(συνεχοῦς, 220b26)

: [유비적으로 말하여진 것들은 다음과 같다]

ἀκολουθεῖ(잇 따르다, 219b15)

자리이동 하는 것	≠	자리이동
시간	≠	지금
자리이동 하는 것	←	지금
움직임	←	시간
크기	←	움직임
점	←	자리이동 하는 것
길이	≠	점()220a10) - 그러나 점에는 움직임이 없다 점은 고정된 것이다(μενουσης, 222a13)

: 시간 안에 움직임이 있음(τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, 221a4)은 시간에 의해서 움직임과 그 움직임의 있음이 측정됨(τὸ μετρεῖσθαι, a4)이다. 동시에 움직임과 그 움직임의 있음을 시간이 측정하기 때문이다.

: 따라서 어떤 것이 시간 안에 있음은 시간에 의해서 그것의 있음이 측정 됨이다.

: 은 ㄱ) 시간이 있을 때 있음(τὸ εἶναι τότε ὅτε ὁ χρόνος ἐστίν, 221a10) - 시간과 공존(τὸ εἶναι ὅτι ὁ χρόνος ἐστιν, 221a19-20)한다는 것이 아니다(공존한다면 낱 알에 하늘이 있을 것이기 때문이다)어떤 것이 있을 때 시간이 있다는 것이다 - 그리고,

ㄴ) 수 안에 있음 - 수의 부분과 속성(πάθος, 221a12), 곧 수의 어떤 것, 또는 그 어떤 것의 수(τούτου ἀροθμός)를 가리킨다(수를 지님을 가리킨다) - 등 헤태론한 이 두 가지 이기 때문이다.

: 시간 안에 있는 것(지금 앞 등 등)은 시간에 의해서 둘러 쌓여진다(περιέχεται, 221b8) - 자리 안에 있는 것이 자리에 의해 둘러 쌓여 지듯 수 안에 있는 것이 수에 의해 둘러 쌓여 진다.

: 그래서 모든 것을 둘러 쌓는 보다 큰 시간이 있다(τις πλοίων χρόνος, 221a27) - 자리도 마찬가지이다.

: 시간은 모든 것 안에(ἐν παντὶ, 223a17)있다 무엇 때문인가? 시간은 - 움직임의 어떤 속성 또는 상태(ἕξις, 223a19)-움직임의 수-이며, 하늘 땅 바다 이 모든 것은 움직여질 수 있는 것들(κινητὰ, a19)(모든 것은 자리 안에 있기 때문이다) - 이고, 힘과 활동의 측면에서 시간과 움직임은 함께(ἅμα)하기 때문이다.

: 나아가서 시간은 자체 소멸의 원인(φθορᾶς αἴτιος, 221b1)이기도 하다. 시간은 움직임의 수이며 움직임은 속하는 것을 겪리시키므로 그렇다(ἐξίσρησι, a3).

: 마찬가지로 있지 않는 모든 것도 시간 안에 있지 않을 것이다 .

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

: 가운데 아주 작아 분별 될 수 없는 시간 - 순식간(ἐξαίφνης τὸ ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ διὰ μικρότητα ἑκατὰν, 222 b15 ; 논자3, 87)-에 떨어져 나감.

: 떨어져 나감(ἑκστατικόν, 222b21)음 모든 변화의 자연이다 그러나 그 자체는 소멸의 원인이고 우연적으로 생성과 있음의 (τοῦ εἶναι, 222b22)이다. 움직여지거나 실천(πραττεῖν, 222b13)없이는 어떤 것도 생성되지 않는 반면, 움직여지지 않고도(καὶ, 222b24)소멸 될 수 있기 때문이다.

: 순식간의 변화(소멸) - 시간에 의한 소멸

: 시간 안에서 일어남(ἐν χρόῳ, 222b26, b31). 왜냐하면 먼저(앞)은 시간 안에 있으며, 모든 움직임은 먼저(앞)을 내포(ἀκολουθεῖ, 223a14)하므로 반드시 모든 변화와 모든 움직임은 시간 안에 있다.

: 영혼에 대한 시간은 어느 때이며 어떠한가(πῶς ποτε, 223b16)?

: 만약 영혼 없이 움직임이 있을 수 있다면(ἐνδέχεται, 222a27) 시간은 단지(ἢ, 223a27)그와 같이 있을 것이다. 그런데 먼저와 나중은 움직임 안에 있다 그리고 시간은 헤아려진 것들(6). ἀριθμητά)로서 있는 움직임이다. 그런데 영혼 만이 '5) 헤아리는 것(ἀριθμεῖν)'이라면 영혼 없는 시간은 있을 수 없을 것이다.

[몸 안에 있는 움직임의 자리(공간)와는 달리 시간은 앞 뒤 수적인 움직임을 영혼이 인식함과 동시에 있다. 따라서 움직임에 대한 영혼의 인식으로부터 시간의 있음을 이끌어 낸다는 것에 아리스토텔레스의 시간관의 특징이 놓여있다]

영혼과 더불어 닥아오는 어려운 물음들이 여럿 있다. 1)시간은 있는 것인가? 아니면 있지 않는 것인가? 2) 시간은 바닥나는 것인가? 아닌가? 3)시간은 움직임과 변화인가? 아닌가? 4)시간이 모든 것 안에 있는 이유는 무엇인가? 5)영혼은 언제 시간과 관계를 맺으며, 또 그 관계는 어떠한가?

1) 시간은 있는 것인가? 아닌가? 어려운 물음이다. 있었지만 [현재] 있지 않는 부분과 있을 것이지만 [현재] 있지 않는 부분으로 이루어진 시간은 있지 않는 것들로 이루어진 것이 분명하므로 실체를 나누어 지닐 것 같지 않으나, 그 과거와 미래가 지금에 의해서 연속적인 것으로 '있'기 때문이다. 그러나 지금은 시간의 부분이 아니다. 그래서 시간을 있다 또는 있지 않다 라고 단정지어 말하기에는 애매하다.

3) 시간은 움직임과 변화인가? 아닌가? 시간은 변화와 움직임은 아니다. 그러나 변화와 움직임이 없이는 시간이 있을 수 없다. 우리의 생각이 변하지 않을 때 또는 우리가 변화를 알아 채지 못 할 때 우리는 시간이 경과했다는 것을 느끼지 못하기 때문이다. 만약 변화를 구분하지 못하여 우리가 시간을 느끼지 못하게 되면 영혼은 나뉘어 질 수 없는 하나의 상태에 머무르게 될 것이다. 그래서 우리는 움직임과 시간을 동시에 감각한다. 어둡거나, 몸에 어떤한 것을 겪지 않았음에도 불구하고 영혼 안에 어떠한 움직임이 일어나면 우리는 비로서 시간의 경과를 느낄 것이다. 어떤 시간이 경과 됨과 동시에 어떤 움직임을 느낀다. 그렇다면 시간은 그 자체 움직임이든지 아니면 움직임의 일 종이어야 한다. 그러나 움직임은 아니므로, 시간은 움직임의 일 종이다.

논자시 답안 - 아리스토텔레스 (김 익성)

그런데 연속적인 모든 크기와 함께 하므로 움직임은 연속적이며, 경과된 시간은 항상 그 만큼의 움직임과 함께 느껴지므로, 움직임이 연속적이라면 시간 역시 연속적이다. 그래서 시간은 연속적이다. 그리고 연속적인 것은 무한히 나뉘어지므로 움직임은 무한하며, 시간은 움직임의 이러한 연속이므로, 움직임을 통해서 시간은 무한하다. 그러나 그 크기의 측면에서는 무한하지 않다. 무한한 크기의 몸은 불 가능하기 때문이다. 그러나 우선적으로 자리 안의 위치에 있는 앞과 뒤는 크기에도 있으므로 움직임에도 앞 뒤가 있다 그래서 시간 안에도 앞과 뒤가 있다. 시간과 움직임은 항상 서로를 잇 따르기 때문이다. 그럼에도 불구하고 움직임의 앞과 뒤는 그 있음에 있어서는 움직임의 앞과 뒤와 헤태론하다. 그러나 바로 이러한 알론한 앞 뒤 움직임 사이의 헤태론한 어떤 중간 것을 취하면서 영혼이 움직임의 앞 뒤를 감각 할 때만, 우리는 시간을 인식하게 되어, 시간의 경과에 대해 말할 수 있게 된다. 그리고 이 헤태론한 것을 인식할 때 영혼은 두 개의 지금을 말하게 되며, 바로 이 때 우리는 시간을 말하게 된다. 그래서 만약 각기 앞 또는 뒤 가운데 어느 하나 지금 만을 감각한다면 우리는 시간의 경과를 인식하지 못한다. 움직임을 느끼지 못하기 때문이다.

따라서 시간은 앞 뒤를 따르는 움직임의 수이다. 그렇다면 시간은 움직임이 아니라 수적인 움직임이다. 그래서 시간은 일 종의 수이다. 수(數)에 의해 우리는 많고 적음을 판단하고, 시간에 의해서 많고 적음의 움직임을 판단한다. 수는 헤아려지는 것 또는 헤아려질 수 있는 것과 그것에 의해서 헤아려지는 바로 그것 등 이중적인 [속성을 지니는데], 헤아려지는 수는 많거나 적거나 동일한 반면 그것에 의해서 헤아려지는 것 으로서의 수는 빠르거나 늦거나 헤태론하다. 그런데 어떤 기체가 동일한 거리를 규칙적으로 움직이면서 변함의 먼저가 빠름이며, 이러한 빠름은 시간 안에서도 그러하므로, [지금의 먼저와 나중이 분별 된다]. 과거와 미래의 경계인, 그리고 시간 안에 있는 지금들의 서로 그 떨어짐이 먼저이기 때문이다. 그러나 이것은 과거와 미래의 경우 각각 그 반대이다. 그 지금의 떨어짐이 멀 경우 과거에 있어서는 먼저(앞)이고 미래에 있어서는 나중(뒤)이지만, 가까울 경우 과거에 있어서는 나중(뒤)이고 미래에 있어서는 먼저(앞)이기 때문이다.

따라서 시간은 움직임의 척도이며 움직임은 시간의 척도이다. 서로에 의해서 규정되기 때문이다. 시간은 움직임의 수이므로 움직임의 척도이다. 그러나 우연적으로는 쉼의 척도이기도 하다. 쉬는 모든 것은 시간 안에 있으며, 움직임 안에 있는 것은 필연적으로 움직여지나, 시간 안에 있는 것이 필연적으로 움직이는 것이 아니기 때문이다. 그렇다면 시간은 움직여지는 것과 쉬는 것을 측정한다. 나아가서 시간의 앞 뒤 척도는 지금이다. 미래의 시작이며 과거의 끝이므로 그것들의 한계인 지금은 그 양자를 하나로 묶어 주어 서로를 연속적이게 하면서도, 자신들은 동일하면서도 헤태론하기 때문이다. 과거와 현재를 이어주는 지금은 동일하지만, 잠재적으로 시간을 나누고 있는 지금은 알론한 시간들 안에 있는 한 헤태론하므로 그렇다. 그래서 동일한 지금에 의해서 이어지는 과거 미래의 시간은 동일하다. 그리고 이러한 동일한 지금이 움직임의 앞 뒤를 [하나의 점들처럼 나타내는] 지금이다. 자리 이동하는 수의 모나드이다. 따라서 지금에 의해서 시간은 연속적으로 되고, 지금에 의해서 시간은 잠재적으

로 나뉘어진다. 그러나 지금은 시간의 부분도 아니며, 움직임의 부분도 아니다. 이렇듯 나뉨과 묶어짐은 동일한 것에 따른 동일이지만 그 있음에 있어서는 동일하지 않다.

4) 따라서 어떤 것이 시간 안에 있음은 시간에 의해서 그것의 있음이 측정 됨이다. 그것의 움직임과 그 움직임의 있음을 시간이 동시에 측정하기 때문이다. '시간 안에 있음'은 '시간에 있을 때 있음'과 '수 안에 있음' 등 헤태론한 이 두 가지를 가리키므로 그렇다, 그러나 시간에 있을 때 있다고 해서 시간과 공존한다는 것이 아니다. 공존한다면 낱 알에 하늘이 있을 것이기 때문이다. 어떤 것이 있을 때 시간이 있다는 말일 뿐이다. 그리고 수 안에 있다는 것은 수의 부분과 속성를, 곧 수의 어떤 것 또는 그 어떤 것의 수를 지닌다는 말이다. 그래서 '시간 안에 움직임이 있음'은 시간에 의해서 움직임과 그 움직임의 있음이 측정됨이다. 자리 안에 있는 것이 자리에 의해 둘러 쌓여지듯 지금 앞 등 등 시간 안에 있는 것은 시간에 의해 둘러 쌓여지고 수 안에 있는 것은 수에 의해 둘러 쌓여진다.

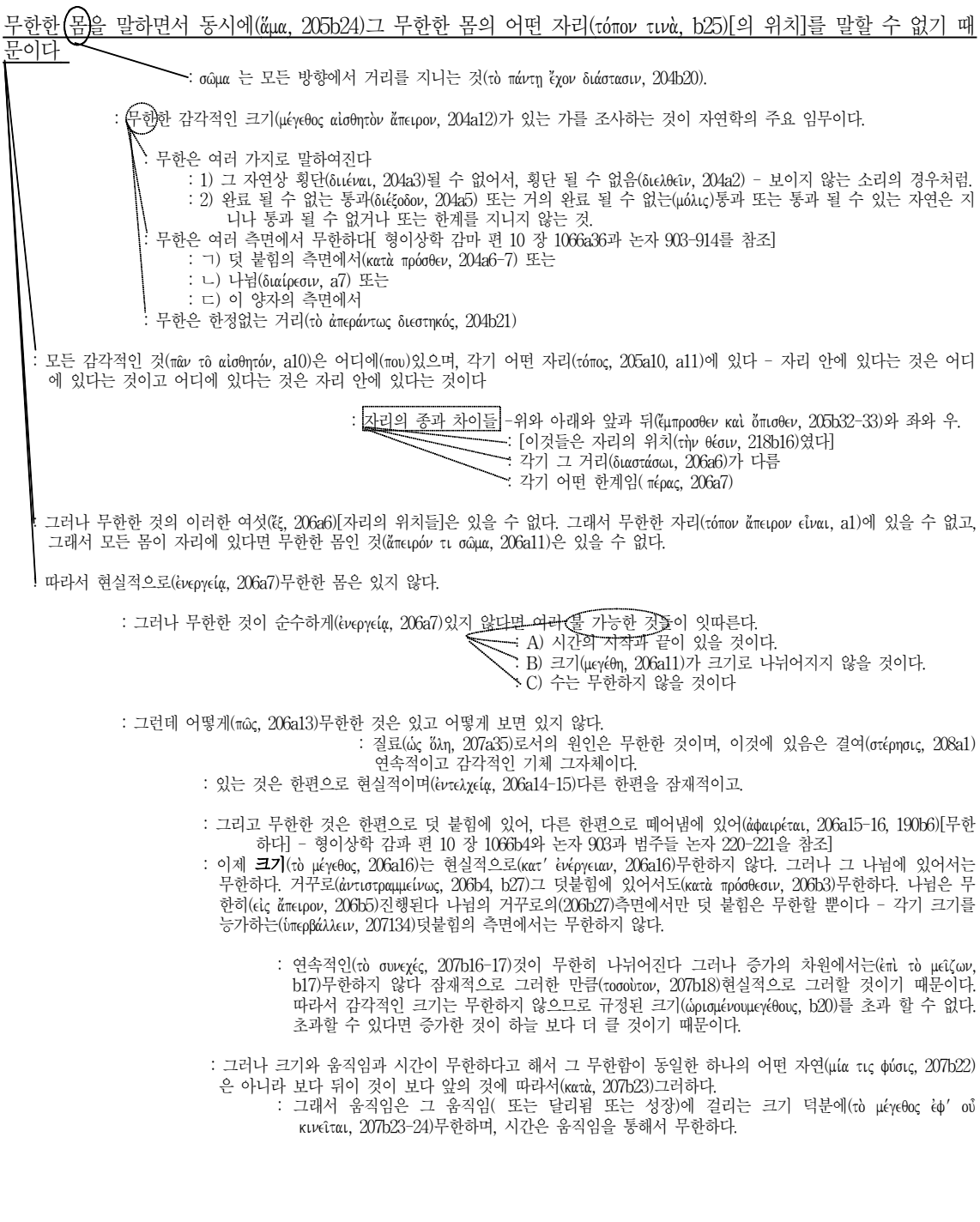
나아가서 시간은 소멸 자체의 원인이기도 하다. 시간은 움직임의 수이며 움직임은 속하는 것을 겪리 시키기 때문이다. 변화는 아주 작아서 감각될 수 없는 시간인 순식간에 일어 난다. 그런데 모든 변화의 자연은 떨어져 나감이므로 순식간에 떨어져 나갈 것이다. 그러나 떨어져 나감 그 자체는 소멸의 원인이고 우연적으로는 생성과 있음의 원인이다 움직여지거나 실천 없이는 어떤 것도 생성 되지 않는 반면 움직여지지 않고도 소멸 될 수 있기 때문이다. 그리고 순식간의 변화는 시간 안에서 일어난다. 왜냐하면 먼저(앞)은 시간 안에 있으며, 이 먼저(앞)을 모든 움직임은 내포하기 때문이다. 따라서 모든 변화와 움직임은 반드시 시간 안에 있다.

5) 영혼은 언제 시간에 대해 있으며, 맺으며, 그 있는 상태는 어떠한가? 만약 영혼 없이 움직임이 있을 수 있다면 시간도 그러할 것이다. 그러나 먼저와 나중은 움직임 안에 있다. 그리고 시간은 헤아려진 것들로서 있는 움직임이다. 그런데 영혼 만이 헤아리는 것이라면 영혼 없는 시간은 있을 수 없을 것이다.

[따라서 시간과 움직임의 관계는 시간은 수적인 움직임이라는 말로 요약될 수 있으리라. 덧 붙이자면 시간과 움직임의 있음을 영혼의 인식과 함께하므로, 시간의 생성과 소멸 곧 움직임과 변화의 시작 그리고 정지(靜止)는 그에 관한 우리 영혼의 인식으로부터 유래한다고 말하여질 수 있으리라]

74) 아리스토텔레스는 무한한 크기의 물체가 존재할 수 없다는 것을 입증하기 위하여 제시한 논증은 어떤 것인지 그 내용을 설명하시오(1996석사1학기).

[Text : Γ(5), 204b1 -206a8]



[모든 몸은 자리 안에 있음에도 불구하고] 무한한 몸을 말하면서 동시에 그 무한한 몸의 어떤 자리의 위치를 말할 수 없기 때문에[, 무한한 크기의 몸은 있을 수 없다]

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

무한히 나뉘는 크기와 움직임과 시간의 연속

무한한 감각적인 크기가 있는 지를 조사하는 것이 자연학의 주요 임무이다. 나뉨의 측면 또는 덧 붙힘의 측면 또는 이 양자의 측면에서 무한한 무한은 보이지 않는 소리의 경우처럼 횡단 될 수 없는 자연을 지니고 있으므로 횡단 될 수 없음과, 통과 될 수 있는 자연은 지니나 그 통과가 완료 될 수 없거나 거의 완료 될 수 없음 또는 한계를 지니지 않음 등 여러 가지로 말하여진다. 그래서 무한은 한정없는 **거리**를 [뜻한다]

그런데 감각적인 모든 것은 어디에 있는 것들이며 각 각 어떤 자리 안에 있다. 그래서 자리 안에 있다는 것은 어디에 있다는 것이고, 어디에 있다는 것은 자리 안에 있다는 것이다. 그리고 이러한 자리의 각기 그 거리가 다른, 각기 어떤 한계인 종과 차이들이 바로 위 아래 앞 뒤 좌 우 등 여섯 [위치] 들이다. 그러나 무한한 것에는 이런 여럿 위치가 있을 수 없다. 그래서 무한한 자리에 있을 수없으며, 그래서 만약 모든 몸이 자리에 있다면 무한한 몸은 있을 수 없다. 몸은 모든 방향에서 **거리**를 지니는 것이기 때문이다. 따라서 현실적으로 무한한 몸은 있지 않다.

그런데 어떻게 보면 무한한 것은 있지 않고 어떻게 보면 무한한 것[7]은 있다. 만약 순수하게 무한한 것이 있지 않다면 1)시간의 시작과 끝이 있으며 2)크기가 크기로 나뉘어지지 않고 3)수가 무한하지 않는 그러한 불 가능한 일들이 벌어질 것이다. 이제 **크기**는 현실적으로 무한하지 않음에도 그 나뉨에 있어서는 무한하다. 있는 모든 것은 한편으로 현실적이나 한편으로 잠재적이며 그리고 무한한 것은 한편으로 덧 붙힘에 의해서 그러하나 한편으로 떼어냄에 있어서 무한하기 때문이다. 그런데 무한히 진행되는 나뉨의 거꾸로의 측면에서만 덧 붙힘은 무한할 뿐이다. 그러한 측면에서만 덧 붙힘은 무한하다. 그러나 각기 크기를 능가하는 덧 붙힘의 측면에서는 무한하지 않다.

나아가서 무한히 나누어 지는 것은 **연속**적인 것이다. 물론 크기의 증가 차원에서는 무한하지 않다 잠재적으로 그러할 만큼 현실적으로도 무한할 것인데 감각적인 크기는 무한하지 않으므로 규정된 그 크기가 초과 될수는 없기 때문이다. 만약 초과할 수 있다면 증가한 것이 하늘 보다 더 클 것이므로 그렇다. 그렇다면 연속적인 '크기'와 움직임과 시간은 무한하다, 그러나 그렇다고 해서 그 무한함이 동일한 하나의 어떤 자연은 아니다. 보다 뒤의 것이 보다 앞의 것에 따라서 무한하기 때문이다. 그래서 움직임은 그 움직임(또는 달리 됨 또는 성장)에 걸리는 **크기** 덕에 무한하며, 움직임 덕에 시간은 무한하다.

[따라서 무한한 크기의 몸이 불 가능하다고 해서 그 크기의 나뉨이 무한 할 수 없는 것은 아니다. 크기가 크기로 나뉜다는 것은 그것도 무한히 그러하다는 것은 전제 되는, 그리고 감각이 보여주는 프라그마이기 때문이다. 그러기에 크기는 연속적이며, 그러기에 크기에 따르는 움직임 역시 연속적이고, 그러기에 움직임에 따르는 시간

---

7) 질료로서의 원인은 무한한 것이며, 이것에 있음은 결여이며 연속적이고 감각적인 기체 그 자체이다.

역시 연속이며, 그러기에 시간은 무한히 나뉘어지며, 그러기에 시간은 무한하다. 그러한 시간의 이러한 무한은 움직임의 무한으로부터 오며, 움직임의 무한은 '크기'의 무한으로 온다.

나아가서 나뉨에 있어서 무한하다면, 그 거꾸로인 덧 붙힘에 있어서도 무한 할 것이므로, 시간 부분들의 무한한 덧 붙힘도 가능하다. 따라서 시간은 움직임의 덧 붙힘의 무한함 덕에 그 덧 붙힘에 있어 무한하다. 물론 움직임의 그 무한은 '크기'의 덧 붙힘에 있어서의 무한 덕분이기 때문이기는 해도 말이다.

그러나 현실적인 그 크기는 무한하지 않다. 무한하다면 모든 방향의 거리를 지니는 몸이 현실적으로 무한히 클 것이고. 그리고 몸이라면 어디에 반드시 있으므로 어떠한 자리의 위치 안에 들어 있어야 할 것이나–어디에 있는 것은 자리 안에 반드시 있으므로–, 무한히 클 그 감각적인 몸이 그 안에 들어 있을 자리의 위치가 필연적으로 있어야 할 것이다. 그러나 위 아래 왼 오른 앞 뒤 등의 그러한 위치가 불 가능하다. 위치는 자리 안에 들어 있던 몸이 그 자리를 빠져 나갈 때 성립한다. 빠져 나가는 몸과 분리 된 자리는 그대로 남아 있으나, 그 몸은 자신의 고유한 자리를 유지하려 하면서 거기에 머무르려 하는 자연을 지니기 때문이다. 그래서 자리의 위치 구분들이 성립하게 된다. 그러나 무한하다면 몸은 자리도 위치도 불 가능할 것이다. 따라서 무한한 몸이 들어 있을 자리의 그 위치는 없을 것이기 때문이다. 따라서 자리의 그 위치가 없으므로 그 몸도 없다]

87)심신관계에 대한 아리스토텔레스의 입장을 『영혼론』(De anima) 1권에서 제시된 영혼의 정의에 대한 해설을 통하여 밝히시오(1996/2학기)

[Text : A(1, 403a10-403b19, 407b16-26) ; 아리스토텔레스 노우트 46′-16, 46′-29, 46′-30, W.D.Ro -ss, De Anima, p.14-22ff]

영혼은 몸과 분리되지 않는 것처럼 보인다 - 영혼의 모든 속성을 몸이 겪기 때문이다 - 비록 생각함은 영혼에 고유한 것처럼 보이기는 해도 말이다.

: 실체들의 우연들(τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσιαις, 402b18, 속성)의 원인들을 이론화 하는 것에 대해서는 그것이 무엇인가(τὸ τί ἐστι, b 18)를 인식하는 것이 쓸모 있을 뿐아니라 거꾸로 그것이 무엇인가를 보아 아는 것(τὸ εἰδέναι, b22)에 대해서는 그 우연들이 커다란 부분을 차지하는 것처럼 보인다. 왜냐하면 우리들에게 나타난 그대로의 우연들에 관한 모든 것들 또는 대 부분의 논증을 우리가 지닐 때 우리는 실체에 관하여 가장 잘 말할 수 있기 때문이다. 모든 각기 논증의 아르케에는 그것이 무엇인가(있는 그 무엇, 실체, 본질)이므로 그렇다. 그래서 그 우연들을 인식하게 할 수 없거나 또는 심지어 그 우연들에 관한 추측마저 할 수 없도록 만드는 그런 **정의**들(τῶν ὁρισμῶν, b26)은 변증법적이거나 공허하게 말하는 것이다.

: 영혼의 속성들은(τοὰ πάθη, 403a3)영혼을 지니는 것에 모두 공통인가 또는 영혼의 고유한(ἴδιον, 403a4)어떤 속성이 있는가 라는 것은 어렵다. 왜냐하면 이것은 필연적으로 다루어져야 하지만 쉽지 않는 것이기 때문이다.

: 예를들어 화남, 대담함, 바램, 감각됨 전체처럼 대부분의 경우 **영혼**은 **몸** 없이는 어떤 것도 겪지 않으며 행하지 않는 것으로 나타나는 한편 생각함(νοεῖν, 403a8)은 (영혼에) 대부분 고유한 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 만약 이것이 어떠한 심상이거나 또는 심상없이 있을 수 없다면 이 생각함 역시 몸 없이는 있을 수 없을 것같으므로 그렇다.

: 이제 만약 영혼의 활동들(τῶν ἔργων, 403a10)또는 속성들 중 고유한 어떤 것이 있다면 그것은 [몸과] 분리 될(χωριστη, a12)수 있을 것이다. 그런데 만약 영혼의 고유한 어떤 활동이나 속성이 없다면 [몸과] 분리되지 않을 것이다. 청동 공과 한 점에서 접촉되는 그러나 그것과 분리되서는 [한 점에서] 접촉되지 않는, 여러[곳에서 그러한 접촉이] 발생하는(πολλὰ συμβαίνει, 403a13)곧음[이라는 속성]처럼 말이다. 만약 몸과 더불은 어떤 것이라면 [영혼의 그 속성은] 분리되지 않는 것이기 때문이다.

: 정열과 점잖음과 두려움과 경건과 대담함과 나아가서는 기쁨과 사랑과 미움 등 영혼의 모든 속성은 몸과 더불어 있는 것처럼 보인다(ἔοικε, 403a16). 이런 속성들과 동시에 몸이 어떤 것을 겪기 때문이다.

: [이것을] 어떤 때는 강하고 자극적인 속성들이 일어 남에도 불구하고 격노하거나 두려워 하지 않는 반면 어떤 때는 몸이 예민해 질 때 마다 그리고 무서워서 그런 (예민한) 상태로 될 때 마다 작고 흐릿한 속성들에 의해서도 움직여진다는 것이 드러낸다.

: 나아가서 이것은 훨씬 선명해진다. [몸이] 두려워하는 속성을 겪지 않음에도 불구하고 [영혼이] 두려워 하게 되기 때문이다.

: 그렇다면 그 속성들은 질료 안의 로고스들(λόγοι ἔνυλοί, 403a25)일 것이라는 것은 분명하다.

: 그렇다면 예를들어 화남은 이러 저러한 목적(ἕνεκα, a27)아래서 그렇고 그런 몸의 또는 몸의 부분의 또는 몸의 잠재성의 어떤 움직임이라는 것이 그 정의들이다.

: 이 때문에 모든 또는 그러한 영혼에 관한 이론들은 이미 자연화의 이론들이다.

: [그래서] 정열과 두려움 같은 영혼의 그 속성들은 생물들의 자연적인 질료(τῆς φυσικῆς ὕλης, 403b17-18)와 분리되지 않는다. 선과 면이 속하는 길과는 다르게 그렇게 영혼은 몸에 속한다.

영혼에 관한 기존의 정의들에 대한 비판에서 드러난 영혼과 몸의 관계

: 움직이(게 하)는 것으로서의 영혼 - 데모크리토스 레우킾포스 퓌타고라스사람들 아낙사고라스 등 영혼을 지니는 것의 움직여짐에 유의했던 자들은 영혼을 움직일 능력이 있는 것으로 간주한다. 스스로 움직이지 못하는 것은 다른 것을 움직이게 할 수 없다 라는 의견 속에서 이들은 영혼을 움직이는 것으(τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν)로 파악한다(텔레스 노우트 리포트, 1)

: 움직이(게 하)는 것에 관한 숙고(ἐπισκεπτέον, 405a31, 비판)

: 영혼이 움직이게 하는 것이라면 움직여지는 것은 [몸](τὸ σῶμα, 406a20)이며, 그러한 움직임이 자연스럽다면 움직이(게 하)는 영혼의 자리(τόπος, 406a21)가 반드시 있어야 한다. 자리 옮김(φορᾶς, 406a13)달리 됨(ἀλλοιώσεως)감소 증가 등 모든 에이도스의 움직임은 자리 안에서(ἐν τοπῳ, 406a16)일어나기 때문이다. 그래서 몸은 자리 옮김과 더불어 자리에서 자리로 움직일 것이고 그래서 [몸에 따라(ἀν κατὰ σῶμα, 406b2)영혼[의 자리]도 변할 것이다. 영혼 자신의 전체로서의 자리의 변화이든, 자신의 부분들의 상대적인 자리들의 변화이든 말이다. 그러나 영혼의 이런 변화가 시작된다면 영혼은 (어떠한 자리를) 떠났다가 다시(πάλιν, 406a4)(그 자리에) 들어 설 수 있으리라. 그리고 이것에 의해서 생물들이 죽었다가 다시 살아 날(τὸ ἀνίστασθαι, 406b4-5)것이다 [따라서 영혼은 움직이(게 하)는 것이라는 불 가능(ἀδυνάτων, 406a2)하며 거짓(ψεῦδός, 405a32)이다.

: [나아가서] 만약 영혼이 움직여진다면 영혼은 감각적인 것들에 의해서 움직여지는 어떠한 것이다 라고 대 부분 말할 것이다. 그러나 만약 그 영혼이 자신을 움직인다면 (κινεῖ γε αὐτὴ αὐτὴν, 406b11-12)면 그 영혼이 움직일(αὐτὴ κινοῖτ' ἄν, 406b12)것이다. 그래서 만약 모든 각기 움직임이 움직이고 '있음'에 의해서 움직여지는(τοῦ κινουμένου ἢ κινεῖται, 406b13)[그런] 것이라면 그리고 만약 우연히 자신을(αὐτὴν, 406b14)우연히 움직이는 것이 아니라 그 영혼의 실체의 움직임은 자체적(καθ' αὐτήν, 406b15)으로 움직이는 것이라면 그 영혼은 그 실체로부터 벗어나야 할(ἐξίσταιτ' ἂν ἐκ τῆς οὐσίας, 406b13-14)것이다. 그래서 예를들어 데모크리토스같은 어떤 사람은 자신이 그 안에 있는 움직여지는 몸을 영혼이 움직인다 라고 말한다. 데모크리토스는 영혼을 이루는 나뉘어질 수 없는(ἀδιαιρέτους, 406b20)둥근 것은 자연스레 결코 언제든 머무르지 않음을 통해서 움직이면서(κινουμένας, 406b20)모든 몸을 끌어 당겨 움직이게 한다(κινεῖν, 406b2

2)라고 말한다. 그런데 우리는 그것들이 그것들을 쉬게 하는가? 라고 묻는다. 어떻게 쉬게 하는가? [쉰다고] 말하는 것은 어렵거나 불 가능하다. 그런데 영혼은 생물을 전체적으로 이렇게 움직이는 것이 아니라, 어떠한 선택과 생각함을 통해서(διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως, 406a25)움직이다.

: 마찬가지로 동일한 길에서 [플라톤의] 티마이오스 [편]은 영혼이 (몸)을 움직인다 라고 자연학적인 논의를 제공한다. 그(러한 스스로 움직이는 길)에 의해서 자신이 움직여지면서 (몸)과의 얽혀짐(τὸ συμπεπλέχθαι, 406b28)을 통해 영혼은 몸을 움직이기 때문이다. 요소들로부터 짜맞춘 후에, 조화를 위한 타고난 감각을 갖도록하기 위해, 그리고 모든 것이 잘 맞물려 돌아 가도록(φέρηται.....φοράς, 406b30-31, 자리를 옮겨 가도록) 하기 위해, 데미우르고스는 곧음을 둥글게 한다. 그리고 단일한 이 둥금을 두 개의 공통된 점들에서 묶여진 두 둥금으로 나누고 다시 이 두 개의 둥금을 다시 일곱 개의 둥금으로 나눈다. 영혼의 움직임들이 하늘의 자리 옮김(φοράς, 407a2)인 듯이(ὡς, 407a1)[말이다]

: 그런데 첫째 한편으로 이제 영혼을 크기(μέγεθος, 407a3)이다 라고 말하는 것은 아름답지 못하다. 모든 것의 영혼은 누우스와 같은 그러한 것이기를 바랬다는 것이 분명하기 때문이다. 감각적인 것과 욕정적인 것의 움직임은 둥근자리 움직임(κυκλοφορία, 407a6)이 아니므로 그렇다.

: 그런데 한편으로 누우스(ὁ νοῦς, 407a6)는 하나이며 연속적이다. 생각(νόησις, 407a7)과 마찬가지로 말이다. 그런데 생각은 생각된 것(τὰ νοήματα, 407a7-8)들이다. 그런데 이것들은 수처럼 연이어진(τῷ ἐφεξῆς, 407a8)하나이지만 크기로서의 하나는 아니다. 누우스는 이렇게 연속적인 것이 아니라 부분 없이(ἀμερὴς, 407a9)또는 크기와는 다르게(οὐχ ὡς, 407a10)연속적인 어떤 것이다. 만약 자신의 부분들이 무엇이든 크기의 부분들이라면 어떻게 영혼은 생각할까? 라는 [물음이 생겨나기] 때문이다. 부분들은 크기에 따른 부분이거나 또는 만약 점도 부분이라고 말하여진다면 점에 따른 부분일 텐데, 만약 점에 따른(점인)부분들이라면 결코 그 부분들을 다 지나 갈(διέξεισιν, 407a14) 수 없다는 것은 분명하므로 무한한 반면 크기에 따른 부분들이라면 동일한 것을 많이 또는 무한히 생각해야 할 것이나, 단 한번에 (생각 할) 수 있다는 것은 선명하므로 그렇다. [(노우트 텔레스 리포트. 5 참조)대상의 어떤 부분과의 접촉(θιγεῖν)이 요구되는 모든 것이라면, 정신은 왜 둥글게 움직여야하며, 크기를 가져야 할까? 한편 전체 원과의(τῷ ὅλῳ κύκλῳ, 407a17)접촉을 통해서 필연적으로 생각한다면, 부분들을 매개로한 접촉(ἡ τοῖς μορίοις θίξις)은 무엇인가? 나아가서 비부분적인 것으로 부분을 어떻게 생각할 수 있을까? 우리는 원을 반드시 누우스와 동일시해야 한다(τὸν νοῦν εἶναι τὸν κύκλον τοῦτον, 407a20). 정신의 빙 도는 움직임(κύκλου περιφόρα)이 생각이기 때문이다. 그래서 생각함이 빙도는 움직임이라면 이런 독립적인 움직임을 갖고 있는 원이 반드시 정신이어야한다.

: 만약 실제로 빙도는 움직임이 영원(ἀίδιος)하다면, 정신은 항상 어떤 것(τι)을 생각하고 있을까? (생각 이외의) 다른 것을 생각하기 때문에, 행위와 연관되는 생각(τῶν πρακτικῶν νοήσεων)은 한계(πέρατα, 407a24)있으며, 비슷하게 이론적인 생각(αἱ δὲ θεωρητκαὶ)도 명제(τοῖς λόγοις)를 통해서 종결되기(ὁρίζονται) 때문이다. 모든 명제는 정의(ὁρισμός)또는 논증(ἀποδείξις)이다. 증명은 아르케애로부터 나아간다. 그리고 그 끝은 추리(συλλογισμὸν)또는 추리 결론(τὸ συμπέρασμα)을 지니기(ἔχουσίν, 407a23) 때문이다. 설령 추리와 추리결론이 한 없더래도 다시 출발점으로 되 돌아 오지 않고, 항상 중간항(μέσον)과 바깥 항들(ἄκρον)의 도움을 곧장 앞으로 나아가기 때문이다. [그런데] 빙 도는 움직임은 출발점으로 다시 향한다. 그러나 정의들은 항상 한정된다(πεπερασμένοι).

: 나아가서 동일한 빙돔이 거듭(πολλάκις)된다면, 정신은 동일한 것을 거듭 생각해야 한다. 더 나아가서, 움직임보다는 오히려 쉼(ἠρεμήσει τινὶ)과 멈춤(ἐπιστάσει)을 생각은 닮았다(ἔοικεν). 추리도 이와 같다. 더 나아가서, 하늘의 둥글게 돔의 원인(ἡ αἰτία, 407b6)이 애매하게(ἄδηλος)남겨져 있다. 둥글게 돔의 원인은 영혼의 실체(οὐσία)가 아니게 되고, 우연히(κατὰ συμβεβηκός)그렇게 움직여진다(κινεῖται, 407b8). (몸)도 그 원인이 아니다. 다시 영혼이 그렇게 움직여져야 함이 보다 더 낳다가 심지어 주장 될 수 조차 없다. 신이(τὸν θεὸν)영혼을 둥글게 움직이도록 한 이유는 '쉼 보다는 움직임이 그 둥금을 위해 더 나으며(βέλτιον, 407b11), 그리고 이런 종류의 움직임이 다른 종류의 움직임 보다 더 낳기 때문이다'일 뿐이다. 그러나 이런 종류의 고찰은 다른 종류의 고찰에 속하므로, 그 고찰의 순간을 위해 우리는 침묵해야(ἀφῶμεν, 407b13)한다

: [R.D.Hicks(p.254)] 문자적으로 해석된 티마이오스 편의 세부적인 논의에 근거 다음의 여덟 반대들이 잇따른다.
1)영혼은 크기가 아니다(407a2-10)
2)크기라면 생각의 과정을 설명할 수 없다(407a10-22)
3)영원하다면 생각은 무한할 것인 반면 생각의 모든 과정은 유한하다(407a22-31)
4)생각은 반복순환할 것이다(407a31-32)
5)사실 생각은 움직임 보다는 쉼을 함축한다(407a32-b2)
6)영혼과 (몸)의 풀려질 수 없는 얽힘이 그 이론의 결점이다(407b2-5)
7)어떤 목적론적인 설명도 우주의 움직을 제공할 수 없다(407b5-11) 마지막으로,
8)이 이론은 다른 이론들과 더불어 특별한 영혼의 특별한 몸에 대한 의존을 논의하기에 실패한다(407b12-26)]

: 풀려날 수 없이 (몸)과 섞어짐은 고통(ἐπίπονον, 407b2)이다. 곧잘 말하여지며 [그렇다고] 여러사람들이 여기는 것처럼 만약 몸과 함께 있지 않는 것이 누우스에게는 더 낫다면 무엇 보다도 (그 섞어짐을 누우스는) 회피해야 할 것이다.

: 영혼에 관한 이러한 로고스들은 불합리(ἄτοπον, 407b13)하다. 영혼이 (몸)과 접촉하는(συνάπτουσι, 407b15)원인들이 무엇인가를 그리고 몸 안에 영혼이 어떠한 상태로 놓여 있는 지를 규정하지 않고 영혼은 몸과 접촉하며 그리고 몸 안에 영혼이 놓인다고 말하기 때문이다. 그러나 이것에 관한 의견이 반드시 있어야 한다. 한편으로 행하면 한편으로 겪는다는 것 그리고 한편으로 움직여지면 한편으로 움직인다는 것 그런데 이것들은 우연히(τυχοῦσιν, 407b19)서로에 속하는 것이 아니라는 것은 공통적인 것이므로 그렇다.

: 그러나 이들은 단지 영혼의 어떠한(ποῖόν, 407b20)것이라는 말할 뿐 영혼을 받아 들이는 몸에 관해서는 더 이상 규정하지 않았다. 각기 고유한 (몸)이 에이도스와 모르페애를 지니는 것처럼 보였기에 우연한 영혼이 우연한 몸에 우연히 입혀진다고 하는 퓌타고라스 신화에서 처럼 말이다.

: [이들은] 목수술(τὴν τεκτονικὴν, 407b25)이 아울루스[라는 거문고]에 입혀진다 라고 말하는 자처럼 말한다. 기교가 도구에 쓰여져야(χρῆσθαι, 407b26)하듯 영혼도 몸에 쓰여져야 하는 것처럼 말이다.

: 인식하는 것으로서의 영혼 - 이제까지 언급된 사람들과는 달리 엠페이도클레스와 플라톤처럼 인식(τὸ γινώσκειν)과 감각에 유의했던(ὑπέλαβον)자들은 아르케애를 여럿이라고 하든 하나라고 하든 아르케애를 영혼과 동일시한다.

: 엠페이도클레스는 그것들 각 각 역시 영혼인 모든 요소들로부터(ἐκ τῶν στοιχείων, 404b12)영혼을 성립시킨다. 그래서 땅에 의해 땅을, 물에 의해 물을, 하늘의 에테르에 의해 에테르를, 타들어가는 불에 의해 불을, 사랑에 의해(στοργῇ, 404b15)사랑을, 슬픈 투쟁에 의해 투쟁을 확실히 본다 라고 말한다.

: 플라톤도 이와 동일하게 티마이오스에서 요소들로부터 영혼을 성립시킬 수 있었다. 같은 것이 같은 것에 의해 인식된다 그러나 프라그마들은 아르케에[영혼]들로부터 있다. 이와 마찬가지로 '철학에 관하여' 라는 강의에서 생물 그리고 생물 이외의 다른 것도 첫 길이(πρώτου μήκους, 404b20))와 폭과 깊이를 지니는 바로 하나의 그 이데아로부터 있다. 프라그마들은 부분적으로 정신에 의해, 부분적으로 앎에 의해, 부분적으로 억견에 의해, 부분적으로 감각에 의해 파악된다. 그러나 프라그마들의 에이도스는 수들 자체이다

: 이에 관한 숙고(409b28-411a7)

: 있는 것들을 감각하고 그리고 각기 것을 인식하는 걸 보니(ἵνα, 409b24)영혼은 요소들로부터 있다(εἶναι, 409b24)라는 로고스에는 필연적으로 여러 불 가능한 것들이 잇따른다. 영혼이 프라그마들일 것처럼 설정하면서 같은 것은 같은 것에 의해 인식된다고 설정하기 때문이다. 그런데 이것들만이 있는 것은 아니다 헤태론한 많은 것들도 있다. 오히려 수가 무한한 것과 똑 같이 이것들로부터 있는 것들이 (무한히) 있다. 그렇다면 이것들로부터 각기 것이 있다고 하면서 영혼은 인식하고 감각한다고 해 보라. 그러나 [영혼은] 예를들어 신 또는 인간 또는 살 또는 뼈 그리고 복합적인 다른 알론한 것과 같은 무엇에 의해서 복합적인 것(τὸ σύνολον, 409a31)을 인식하거나 감각할 것인가? 요소들로부터 있는 각기 것은 그 요소들을 마구잡이로(ὁπωσοῦν, 410a1)지니는 것이 아니라 어떠한 로고스(비율)에 의해서 뭉쳐지기 때문이다. 엠페이도클레스가 뼈에 대해 말한 것처럼 뭉쳐지는 로고스(비율)이 반드시 있어야만 한다. 만약 뭉쳐짐과 로고스(비율)들이 주어지지 않는다면 영혼 안의 요소들은 아무런 쓸모(ὄφελος, 410a7)없다. 각기 것은 같은 것을 인식하므로 그것(ταῦτ', 410a9)이 주어지지 않는다면 뼈도 사람도 어떤 것도 인식하지 못할 것이기 때문이다. 그런데 (주어지지 않는데도 인식한다는) 이것은 말 할 필요 없이 불 가능하다. 영혼 안에 돌 또는 사람 마찬가지로 선과 선하지 않음 그리고 이와 동일한 길의 알론한 것들이 있는지에 관해 누가 의심할 것인가? [없다]

: 있는 것은 한편으로 이 것을 한편으로 량 또는 질 또는 구분 되어진 알론한 어떤 것을 가리키므로 여러 가지로 말하여지는 있는 것 모두 각각으로부터 영혼은 있는가? 또는 그렇지 않는가? 그러나 모든 것들의 공통 요소는 있지 않다. 그렇다면 이것들중 실체들로부터만 있는가? 그렇다면 알론한 것들 각각을 어떻게 인식하는가? 아니면(ἤ, 410a18) 긱기 류들인 요소들과 고유한 아르케들로 영혼은 함께 이루어진 것이라고 말하는가? 그렇다면 [한꺼번에] 량과 질과 실체일 것이다. 그러나 량의 요소들로부터 실체가 그리고 량이 아닌 것이 있다는 것은 불 가능하다. 모든 [범주]들로부터 영혼이 있다라고 말하는 자들에게는 이와같은 것들 그리고 그와 같은 헤태론한 것들이 잇따른다.

: 그런데 같은 것은 같은 것에 의해서 영향을 입지 않는(ἀπαθές, 410a23)라고 말하는 것도, 그렇지만 같은 것은 같은 것에 의해서 감각된다 라고 그리고 같은 것은 같은 것에 의해서 인식된다 라고 하는 것도, 불 합리하다. 그런데 그들은 감각됨과 움직여짐을 겪는 어떤 것으로 설정하는 반면 생각함과 인식함도 마찬가지로 (겪는 어떤 것으로) 설정한다.

: .....

: [(힉스, 288-289쪽) (영혼에 관하여 알파 5) 장의 아주 많은 부분(409b23-411a7)이 지각과 앎의 기능들을 가지고 출발하여 영혼을 요소들로부터 이끌어 내는 세 번째 이론의 비판에 할애된다. 이 이론에 근거하면 영혼은 요소들로 이루어지기에 앎고 지각한다. 더 나아가서 같은 것이 같은 것에 의해서 알려진다 라고 추측된다. 이 이론은 다음과 같은 반대에 직면한다.

: 1)아주 많은 구체적인 것들은 단일한 요소들이 아니라 복합들이다 그리고 심지어 그 요소들이 영혼 안에 주어질 때 조차도 이것은 특별한 복합에 관해 또는그것을 규정하는 로고스에 관해 진실이 아니다.

: 2)나아가서 있는 것의 범주들에 영혼을 적용하면서 우리는 영혼의 요소들이 무슨 범주인가? 라고 묻는다. 실체와 마찬가지로 량과 질도 영혼에 포함되는가? 만약 그것들이 영혼 안에 있지 않다면 영혼은 어떻게 그것들을 알 것인가? 만약 안에 있다면 영혼은 반드시 량과 질과 실체여야만 한다.

: 3)다시 만약 같은 것이 같은 것을 안다면 엠페도클레스가 주장한 거처럼 같은 것은 같은 것의 영향을 받을 수 없다.

: 4)엠페도클레스의 이론에 근거하면 머리카락과 근육과 마찬가지로 흙으로 이루어진 육신적인 것들은 엄밀히 자신들과 같은 것을 즉 흙인 것을 지각해야 할 것이다. 그러나 이것은 사실에 반대된다.

: 5)엠페도클레스는 커다란 것의 무지를 인정하려한다. 예를들어 그가 신이라고 부르는 것은 투쟁을 알지 못한다. 신 안에는 모든 것들의 투쟁은 있지 않기 때문이다.

: 6)영혼은 어디에서든 발견되어야 한다는 것이 엠페도클레스의 결론이다. 모든 것들 안에는 하나 이상의 요소들이 있으며 그래서 그 요소들의 주어짐이 합축하는 앎과 지각을 지닐 것이기 때문이다.

: 7)그리고 이런 요소들은 질료적인 요소들이므로 더 나아가서 묶는 원인이 필요하다. 그리고 이것은 주요한 것일 것이다. 엠페이도클레스가 요소들에게 부여한 우선성과 어긋나는 그러한 아주 중요한 것일 것이다.

: 8)움직임을 영혼에 부여하는 이론과 마찬가지로 이 이론은 영혼의 형상들을 모든 것에 적용하기에 실패한다. 식물과 어떤 동물이 정적인 것과 마찬가지로 식물들에는 감각(지각)이 결여되며 많은 동물에는 누우스가 결여된다.

: 9)다시 식물들과 어떤 동물들은 호흡하지 않는다. 그래서 영혼은 호흡하면서 외적인 우주로부터 들어선다 라는 오르페우스적 이론은 지탱될 수 없다.

: 10)영혼을 모든 요소들로 복합시킬 필요는 없다. 반대들의 앎이 하나인 것처럼 쌍인 반대 요소들 중 어느 하나를 취하는 것으로 충분하다.

: 말하여진 것으로부터 인식함이 영혼에 속하는 것은 (영혼이, 411a25) 요소들로부터 있다는 것 때문이 아니라는 것이, 영혼이 움직여진다고 말하는 것은 아름다운 것도 진실한 것도 아니라는 것이, 선명해졌다.

: 그런데 만약 영혼의 인식함과 감각됨과 의견을 지님과 나아가서는 욕정과 바램과 일반적으로 욕망이라면 그리고 영혼에 의해서 생물들의 자리 움직임 나아가서는 성장과 성숙(ἀκμὴ, 411a30)과 소멸이 생성 된다면 영혼 전체에 이것들 각각이 속하며 그래서 우리는 모든 (영혼)에 의해서 생각하며 감각되고 알론한 각기 것을 행하며 겪는가? 또는 헤태론한 부분들에 헤태론한 것들이 속하는가? 그리고 생명은 이것들 중 어떤 것 하나에 속하는 것인가? 또는 많은 것에 속하는가? 또는 모든 것에 속하는가? 또는 생명[의] 알론한 어떤 원인이 있는가?

: 어떤 사람들은 그 (영혼)은 나뉘어 진다고 그래서 알론한 (부분)에 의해서 생각하고 알론한 (부분)에 의해서 욕정을 품는다고 말한다. 그런데 자연스레 나뉘어진다면 영혼을 언제 무엇이 연속적이게 하는(συνέχει, 411a6, 함께 묶는)가? 실로 몸이 (연속적이게 하는 것은) 아니기 때문이다. 오히려 그 반대로 영혼이 몸을 연속적이게 하는 것처럼 여겨지므로 그렇다. (영혼이 몸을) 떠나면 최소한도 (몸은) 흩어지고 썩어진다. 만약 헤태론한 무엇이 그 (몸? 영혼?)을 연속적이게 한다면 그것이 가장 많이 영혼일 것이다.

: (영혼은) 하나인가? 또는 여러 부분들인가?를 다시 그러한 측면에서 조사해 보아야한다. 만약 하나라면 무엇 때문에 곧바로 영혼은 하나가 아닌가? 그런데 나뉘어진다면 다시 로고스는 저것을 무엇이 연속적이게 하는 가를 조사해야 할 것이고 그렇게 무한히 계속될 것이기 때문이다.

: 그런데 어떤 사람은 그(영혼)의 부분들에 관하여 그 몸 안의 (영혼의) 각기 (부분)이 무슨 힘(δύναμιν, 411b15)을지니는가 라고 물을 것이다. 만약 전체 영혼이 모든 몸을 연속적이게 한다면 (영혼의) 부분들 각각이 연속적인 몸의 어떤 곳(τι, 411b17)에 속해야 할 것이기 때문이다. 그러나 이것을 불 가능할 것처럼 보인다. 누우스가 어떠한 부분을 또한 어떻게든 연속적이게 한다는 것은 추측하기조차 어렵기 때문이다.

: 식물들(τὰ φυτὰ, 411b19)나뉘어지더라도 살며 어떤 생물들의(τῶν ζώων, b19-20)토막들(τῶν ἐντόμων, b20)은 사는 것으로 나타난다. 수적으로는 아니더라도 종적으로 동일한 영혼을 지니는 것으로서 [말이다]. 최소한도 부분들 각각은 어떤 시간동안 감각을 지니며 자리이동을 하기 때문이다. 설령 끝까지 지속되지 않더라도 불합리한 것은 아니다. 자연을 보존할(σώζειν, 411b23-24)기관들을지니지 않았기 때문이다.

: 그러나 [나뉘어진 토막의](둘 중의) 어느 하나 안에는(ἐν ἑκάτερῳ, 411b24)모든 부분들 각각 보다 영혼의 부분들이 덜 속해 [있는 것]은 아니다. 서로와 전체에 같은 에이도스가 있다. 서로와는 분리해 있지 않는 것들로서 있는 반면 전체 영혼과는 나누어 질 수 있는 것으로서 있다.

: 그런데 식물들 안의 아르케애는 어떠한 영혼인 것처럼 보인다. 그(아르케애)는 생물들과 식물들에게 공통인 유일한 것이기 때문이다. 그리고 (그 아르케애) 자신은 감각적인 아르케애와 분리되는 반면 그(식물들 안의 아르케애) 없이는 어떤 것도 감각을 지니지 못한다.

: 움직이는 수 자체로서의 영혼 - 그러나 영혼은 움직이는 것 그리고 인식하는 것처럼 여겨지므로 몇 몇 사람들(크세노크라테스 등)은 이 둘을 뒤섞어 영혼을 움직이는 수 자체(ἀριθμὸν κινοῦνθ' ἑαυτόν, 404b29-30)라고 말한다.

: (아주 섬세하게 조각나 있으므로)움직이는 것과 인식하는 것으로서의 영혼 - ㄱ)아르케애가 무엇이냐? ㄴ)아르케는 몇 개이냐?에 따라 사람들이 구분된다. 육신적인 것(οἱ σωματικάς, 404b31)이라고 하는 자들, 비육신적인 것이라고 하는 자들, 이 둘이 섞인 것이라고 하는 자들이 'ㄱ)'에 있어 서로 다른 반면 하나라고 하는 자, 더 많다고 하는 자들은 'ㄴ)'에 있어 다르다.

: 어떤 사람은 불을 영혼이라 했다. 불은 극도로 섬세하게 조각 나 있으며(λεπτομερέστατον, 405a6), 거의 대 부분 비육신적인 요소들로부터 [성립된 육신적인 것]이고, 나아가서 스스로 움직여 다른 것을 근원적인 방식으로 움직이기 때문이다. 왜 그러한가에 대한 데모크리토스의 설명이 가장 멋지다. 불은 근원적이면서 나뉘어 질 수 없는 육신적인 것이며, 가장 작게 조각 남과 그 둥근 모양 때문에 움직이면서 움직이게 하는 것(κιναῖταί τε καὶ κινεῖ, 405a7)이다. 이런 불 또는 영혼은 정신과 같다.

: 그러나 우리가 보았던 것처럼 아낙사고라스는 영혼과 누우스를 구분한 것처럼 보인다. 그래도 누우스를 아르케로 대부분 설정한 것을 제외하면, 그는 정신과 영혼을 하나의 자연처럼 다룬다. 어쨌든 그는 있는 것들 중 누우스를 순수하며 섞이지 않는(ἀμιγῆ, 405a17)깨끗한(καθαρόν, a17)것이라고 했다. 이러한 아르케애로서의 누우스에 그는 인식과 움직임을 배정한다. 그리고 누우스가 모든 것을 움직인다고 한다.

: 사람들의 보고에 따르면, 끌어 당기는 돌은 쇠를 움직이게 하기 때문에 영혼을 지닌다고 말 했을 때, 탈레스도 역시 영혼을 움직이(게 하)는 것으로서 파악했던 것처럼 보인다.

: 공기는 모든 것 중에서 가장 섬세하게 조각나 있어 아르케애 일 것이므로 공가가 영혼이며, 그 때문에 영혼이 인식하고 움직이(게 하)고, 이러는 한 영혼은 첫 번째 것이며, 이 영혼으로부터 모든 것이 유래한다 라고 디오게네애스는 믿었다.

: 헤라클레이토스는 그 이외의 나머지 모든 것이 그것으로부터 유래하는 바로 아르케애로서의 그 열기(ἀναθυμίασιν, 404a26)가 영혼이라고 말한다. 이것은 역시 가장 비육신적인 것이며, 항상 흐른(ῥέον ἀεί, 405a27)다. 그러나 움직이는 것은 움직이는 것에 의해서 인식된다.

: 지금까지 모든 사람들은 움직임과 감각과 비육신성 이 세 가지에 의해 영혼을 정의하면서 아르케애까지 거슬러 올라간다. 모든 것을 인식하는 것이 영혼이므로 영혼을 아르케애로부터 성립시킬 수 있었기 때문이다. 물 불처럼 하나의 원인과 요소만을 받아 드리는 자는 영혼을 하나로 설정하나, 많은 아르케애를 받아 드리는 자는 영혼을 다수적으로 파악한다. 유일하게 아낙사고라스만이 누우스는 非속성적인(ἀπαθῆ, 405b20)것이며, 어떤 것과도 공통적이지 않다 라고 한다. 그러나 아르케애들은 반대 된다 라고 말하는 자들은 영혼을 그 반대들로부터 합성한다(συνιστᾶσιν, 405b24). 이들 중에서도 예를들어 찬 또는 따스움 등 반대 둘 중 한 쪽만을 아르케로 설정하는 자들은 각기 따뜻함(τὸ θερμὸν, 405b27)을 통해서 생명(τὸ ζῆν, b27)이라는 이름으로 불리워지거나, 들어 마시는 숨의 차가움을 통해서 영혼(ψυχὴν, b29)이라는 이름으로 불리워진다 라고 어원을 제시한다.

: [이에 관한 비판(힉스, 279-280쪽). 크세노크라테스에 관한 비판은 408b32-409b18으로부터 확장된다. 그의 이론은 영혼을 움직이는 것으로 나타내기 때문에 오래된 토대에 근거한 공격에 열려 있을 뿐 아니라 영혼을 수로 나타내기 때문에 새로운 토대에 근거한 공격에도 열려있다. 수는 '모나드들의 총-합'이라는 것 그리고 수에 관한 진실은 구성 낱개들에 관한 진실이라

는 것이 두루 추측된다.

: 1)움직이는 모나드는 생각할 수조차 없다. 움직임의 원인은 무엇이며 어떻게 모나드가 움직이는가? 라고 그는 묻는다. 먼저 모나드가 스스로 움직여진다고 즉 움직여지면서 동시에 움직인다고 상정해 보라. 이것은 불 가능하다. 모나드로서의 그것은 부분들이 없으며 차이나지 않는 것이기 때문이다.

: 2)수학자들은 면을 선의 움직임(ῥύσις)에 의해서 그리고 선은 점의 움직임에 의해서 생산(ποιεῖν, 409a4)된다고 주장하므로 영혼의 움직임들은 엄밀하게 선이어야 할 것이다. 점은 위치를 지니는 모나드이며 그리고 이러한 조건은 영혼의 수에 의해서 충족되기 때문이다.

: 3)수 또는 다른 수로부터의 수 또는 모나드의 추상이 남아 있다. 그러나 부모 뿌리와 부모 벌레로부터 잘려진 부분의 은 여전히 살아 있다. 나뉘기 전의 부모 식물 또는 벌레의 영혼과 종적으로 동일한 영혼을 보여주면서[말이다]

: 아리스토텔레스는 스스로-움직이는 모나드를 데모크리토스의 영혼-원자들과 동일한 것으로 환원시키고 그리고나서 더 나아간 반대들을 성립시키려고 시도한다. 이러한 환원은 ㄱ)수는 많은 모나드들이라는 것 그리고 ㄴ)이런 모나드들은 위치를 지닌다는 것을 함축한다. 그래서 다음의 것이 잇따른다.

: 4)영혼-수를 이루는, 위치를 지니는 모나드들과 데모크리토스의 둥근 작은 영혼-원자들 사이에는 차이가 없다. 후자는 점들이 될 것이며 그리고 그것들이 불연속적인 량 또는 덩어리로 남는한 개별적인 원자들의 크기가 무엇이든 움직여지는 것과 마찬자길고 움직이는 요소는 이러한 덩어리 안에 여전히 있을 것이기 때문이다. 비슷하게 수로서의 영혼을 이루는 모나드들은 움직임의 원인을 요구한다. 즉 움직이면서 동시에 움직여지는 것과는 별도로 단지 움직임일 뿐인 모나드를 요구한다. 그렇지만 어떻게 모나드들이 위치를 제외하면 차이날 수 있을까?

: 5)모나드들은 몸 안의 점들과 동일하든지 또는 헤태론할 것이다. 만약 헤태론하다면 그것들은 몸의 점들과 동일한 자리를 차지할 것이다. 그래서 실로 [영혼을 지닌 몸의] 하나의 점에 그러한 무수한 모나드들이 있을 것이다.

: 6)만약 모나드들이 몸안의 점들과 구분되지 않는다면 그리고 영혼인 수가 이런 점들의 합이라면 모든 몸들이 영혼을 지닐 것이라는 것이 잇따른다.

: 7)더 나아가서 후자의 경우 영혼은 몸과 분리될 수 없을 것이다. 영혼은 위치를 지니는 모나드들의 즉점들의 뭉쳐짐이다. 그리고 몸의 점들은 몸과 분리될 수 없다. 왜냐하면 기하학은 선은 점들로 이루어지지 않으며 따라서 면이 선들로 또는 체가 면으로 해체될 수 없는 것처럼 점들로 해체될 수 없다는 것을 가르치기 때문이다. 이 세 가지 한계들 또는 제한들은 단지 구성하는 부분들이 아니기 때문이다.

: 조화로서의 영혼 - 영혼은 어떠한 조화(ἁρμονίαν, 407b31)이다. 왜냐하면 조화는 반대들의 종합(κρᾶσιν, 407b31)이며 뭉쳐짐(σύνθε-σιν, b31)이고 그리고 몸은 반대들이 뭉쳐진 것이기 때문이다.

: 이에 관한 숙고

: 조화는 섞어진 것들의 로고스(비율)인 무엇이거나 뭉쳐짐이지만 영혼은 이런 비율(로고스) 또는 뭉쳐짐 그 어떤 것도 아니다.

: 조화는 움직이게 하지(τὸ κινεῖν, 407b34)않는다. 그런데 이 움직이게 함을 대 부분 영혼 탓이라고 말한다.

: 조화는 영혼에 관해(κατὰ, 408a3)보다는 오히려 건강에 관한 그리고 전체적으로 몸의 덕들에 관한 조화를 말한다.

: 영혼의 속성(겪음, 수동성)들과 활동(τὰ ἔργα, 408a4, 행함, 능동성)을 조화 탓이라고 할 때 어떤 [불 합리함이] 가장 선명해진다. 어떤 연관성을 찾기 어렵기 때문이다[영혼이 겪는 것과 행하는 것을 조화에 배정하기 어렵다(로스, 193쪽). 이런 정의로부터 영혼의능동적인 또는 수동적인 기능들을 이끌어 내려는 시도는 헛 일이다. 이런 기능들은 어떤 종류의 조화에도 적용되지 않기 때문이다(힉스, 266쪽)]

: 나아가서 조화를 우리는 다음의 두 가지를 말한다 - 그러나 이 둘 중의 어느 조화도 [영혼에 적용되지 않는다. 그래서 영혼을 조화라고 말하는 것은] 좋은 로고스(εὔλογον, 408a10)가 아니다.

: 1)움직임과 위치(θέσιν, 408a7)를 지니는 그러한 크기들의 뭉쳐짐-이러한 뭉쳐짐으로 인하여 어떤 동류(συγγενὲς, 408a8)의 것도 받아 들이지 않는 그런 식의 뭉쳐짐-이 가장 주로 말하여지는 조화이다.

: 몸의 부분들의 뭉쳐짐이 [영혼이라는 로고스는] 아주 [반박하기] 좋다. 여러 길로 부분들의 많은 복합들이 있기 때문이다.

: 누우스와 또는 감각 또는 욕망[의] 어떤 것이 또는 어떻게 뭉쳐지는가?

: 2)'1)'로부터 파생되는, 섞어지는 것들의 로고스(비율)가 조화이다.

: 섞어짐의 로고스(비율)이 영혼이라는 것도 '1)'과 똑 같이 불 합리(ἄτοπον, 408b13)하다.

: 살과 뼈의 경우에 요소들의 비율 또는 섞어짐이 동일하지 않기 때문이다. 그래서 만약 모든 것들이 섞어지는 요소들로부터 [성립하는] 한편 섞어짐의 로고스(비율)이 조화와 영혼이라면 몸은 모든 측면에서 여러 영혼들을 지닌다는 것이 잇따를 것이다.

: 그러나 만약 영혼이 섞어짐과 헤태론하다면 언제든지 살과 동시에 그 생물의 알론한 부분들도 왜(τί, 408a25)제거(ἀνα-ιρεῖται, 408a25-26)될까? 그런데 이것들에 대하여, 만약 부분들의 각각이 영혼을 지니지 않는다면, 그래서 만약 영혼은 섞어짐의 로고스(비율)이 아니라면, 영혼이 몸을 떠날 때 파괴되는 것은 무엇(τί, 408a28)인가?

: 그렇다면 말하여진 것으로부터 영혼은 둥글게 자리 이동하는(κύκλῳ περιφέρεσθαι, 408a30)것도 아니며, 조화도 아니라는 것이 분명해졌다.

[한 쪽이 행하면 한 쪽은 겪고, 한 쪽이 겪으면 한 쪽은 행하는 식으로 영혼과 몸은 상호작용한다. 그리고 이런 상호 작용은 영혼의 속성들을 몸이 겪을 뿐 아니라 몸의 상태에 상응하여 그 속성들이 생겨난다는 것(프라그마)으로부터 분명해진다. 바로 이러한 속성들이 질료 안의 로고스들이다. 그렇다면 독자적인 어느 한 쪽만의 움직임은 불 가능할 것이다. 그래서 몸 없이는 영혼도 없으며, 영혼 없이는 몸도 없다. 그러나 누우스가 만약 영혼에 고유한 속성 라면 몸 없이도 영혼이 있을 수 있을 것처럼 보인다.

그런데 만약 어떤 실체의 정의(定義)가 그 실체의 속성들을 인식하지 못하게 하거나, 거꾸로 속성들에 관한 인식이 그 속성들의 실체에 관한 아무런 로고스도 제공해 주지 못한다면, 그러한 인식과 정의는 공허하다. 영혼에 관한 이전의 정의들이 바로 그러하다. 영혼에 관한 이전의 정의들은 영혼의 속성들을 받아 들이는 몸에 관하여 그리고 몸이 받아 들이는 영혼의 속성과 그 상태에 관해서는 아무런 말도 하지 않았기 때문이다.

영혼에 관한 이전의 이러한 정의는 1)움직이는 것 2)인식하는 것 3)움직이며 인식하는 것 4)반대되는 몸의 부분들의 조화 등으로 나뉘어 질 수 있다.

1)몸 안의 영혼이 움직인다면 몸은 움직여질 것이다. 이 둘은 얽혀있기 때문이다. 그러나 영혼이 몸과 접촉하는 원인이 무엇인지에 관해 그리고 몸 안의 영혼이 어떠한 상태인지에 관해 아무런 말 하지 않는다. 더구나 영혼은 움직이거나 또는 움직여지는 것이 아니다. 생각 또는 욕망 또는 감각 이라는 자신의 속성을 통해서 몸을 움직이거나 움직여지게 하기 때문이다.

2)같은 것에 의한 같은 것의 인식을 영혼은 자신의 속성 때문에 지니므로 그리고 같은 그것은 어떤 프라그마를 이루는 요소이므로 영혼은 그러한 요소들로 이루어져 있다고 한다면 프라그마로서의 영혼 안에는 그 요소들이 있어야 할 것이다. 그런데 만약 예를들어 돌과 사람과 선과 악등을 인식한다면 그 인식은 같은 것에 의한 같은 것의 인식일 것이므로 그것들을 인식하는 영혼 안에는 돌과 사람과 선과 악등이 있어야 할 것이다. 그러나 이것은 불 가능하다. 더구나 요소들로부터 이루어지는 것들이므로 예를들어 돌과 살과 뼈 등의 경우에도 영혼이 있어야 할 것이다. 그러나 오히려 무수히 더 많은 이런 것들에 영혼이 있는가? 없다. 나아가서 이 것과 량과 질 등 있는 것의 여러 범주들에는 공통인 것이 있지 않다. 그런데 만약 영혼들이 요소들로 이루어진다면 이런 범주들로 이루어질 것이다. 그렇다면 이것들 중 어느 하나로만 이루어지는가? 그렇다면 나머지 것들은 어떻게 인식하는가? 아니면 이것들 모두로 이루어지는가? 그렇다면 한꺼번에 이 것과 량과 질 등일 것이다. 그러나 량으로부터 어떻게 량아닌 것들이 있을 수 있는가? 량 아닌 것들은 량과 함께 있을 수 없다. 결코 공통이지 않기 때문이다. 나아

가서 같은 것에 의해 같은 것을 감각한다 라고 하면서 같은 것에 의해 같은 것을 인식한다 라고 말하는 것은 불합리하다. 감각과 생각을 모두 겪는 것이라고 말하는 것이기 때문이다. 그러나 감각은 겪는 반면 생각은 한다.

3)그러나 인식과 감각과 억견과 욕정과 바램과 욕망 일반이 영혼의 속성이라면 그리고 자리이동과 성장과 감소 등의 움직임이 영혼의 속성이라면 영혼은 하나인가 여럿인가? 여럿이라면 이것들을 함께 묶는 것은 무엇인가? 몸은 아니다. 오히려 몸의 부분들을 함께 묶는 것이 영혼이기 때문이다.

4)그렇다면 몸은 반대들의 뭉침이고 뭉침은 조화이므로 영혼은 몸의 조화인가? 부분들의 뭉쳐짐이 조화이고 이런 조화가 영혼이라면 누우스 또는 감각 또는 욕망은 어떤 것이 또 어떻게 뭉쳐진 것일까? 설명할 길이 없다. 따라서 조화는 아니다. 그렇다면 다시말해 영혼은 뭉쳐짐이 아니라면 살이 빠지면 왜 다른 부분도 없어지는가? 나아가서 부분들이 영혼을 지니지 않고, 그리고 뭉쳐짐의 비율(로고스)이 영혼은 아니라면 왜 영혼이 몸을 떠날 때 무엇이 파괴되는가? 따라서 영혼은 조화가 아니지만 그렇지 않다고 할 경우 직면하게 되는 어려움도 만만치 않다.

따라서 영혼에 관한 이전의 정의들에 관한 숙고를 통해서 아리스토텔레스는 ㄱ)영혼의 속성들은 질료(몸)안의 로고스들이라는 것 그래서 ㄴ)영혼과 몸은 반드시 상호 작용 한다는 것 즉 영혼은 행하고 몸은 겪는다는 것 그래서 ㄷ)몸 없이는 영혼도 없고 영혼 없이는 몸도 없다는 것 그러나 ㄹ)만약 누우스가 영혼에 고유한 속성이라면 영혼은 몸과 분리 될 수 있다는 것 그리고 ㅁ)분리 될 수 없는 것은 고통이라는 것 나아가서 ㅂ)영혼은 움직이거나 움직여지는 것이 아니라 그 움직임의 원인이라는 것 그리고 ㅅ)요소들로부터 이루어졌기 때문에 영혼이 인식하는 것은 아니라는 것 그리고 ㅇ)영혼은 몸의 부분들의 조화가 아니라는 것을 예비적으로 밝힌다]

영혼은 몸과 분리되지 않는 것처럼 보인다.

비록 생각함은 영혼에 고유한 것처럼 보이기는 해도 영혼의 모든 속성을 몸이 겪기 때문이다. 영혼의 속성들은 영혼을 지니는 것에 모두 공통인가? 아니면 영혼의 어떤 고유한 속성이 있는가? 라는 물음은 어렵다. 예를들어 분노 대담 바램 감각의 경우 영혼은 몸 없이는 어떤 것도 겪지 않으나 생각은 영혼에 고유한 것처럼 보이기 때문이다. 그런데 만약 생각이 어떠한 심상이거나 또는 심상 없이는 생각이 있을 수 없다면 생각 없이 몸 없이는 있을 수 없을 것이다. 그러나 영혼의 활동 또는 속성들 가운데 영혼에 고유한 것이 있다면 영혼은 몸과 분리될 것이나, 없다면 분리될 수 없을 것이다. 정열 점잖음 두려움 경건 대담 기쁨 사랑 미움 등 영혼의 모든 속성은 몸과 더불어 있는 것처럼 보인다. 이런 속성들과 동시에 몸이 어떤 것을 겪기 때문이다. 몸이 강하게 자극 받음에도 불구하고 격노하거나 두려워하지 않는 반면 예민해진 상태에서는 작고 흐릿한 속성들에 의해서도 몸이 움

직여지므로 그렇다. 나아가서 두려워 하는 속성을 몸이 겪지 않았음에도 불구하는 영혼이 두려워하는 경우는 송성들과 동시에 몸이 어떤 것을 겪는다는 것을 더 선명하게 보여준다.

그렇다면 그 속성들은 질료 안의 로고스들이라는 것은 분명하다. 그래서 예를들어 분노는 이러 저러한 목적 아래서 그렇고 그런 몸의 또는 몸의 부분의 또는 몸의 잠재성의 어떤 움직임이다. 이 때문에 영혼의 속성에 관한 이러한 이론들은 이미 자연학의 이론들이다.

영혼에 관한 기존의 정의들에 대한 비판에서 드러난 영혼과 몸의 관계.

1)움직이는 것으로서의 영혼 -- 데모크리토스 레우킾포스 퓌타고라스사람들 아낙사고라스 등 영혼을 지니는 것의 움직여짐에 유의했던 자들은 영혼을 움직일 능력이 있는 것으로 간주한다. 스스로 움직이지 못하는 것은 다른 것을 움직이게 할 수 없다고 여기면서 이들은 영혼을 움직이는 것으로 파악한다.

1-1)이에 관한 비판 -- 영혼은 움직이거나 움직여지는 것이 아니다.

영혼이 움직이는 것이라면 움직여지는 것은 몸이며, 그러한 움직임이 자연스럽다면 움직이는 영혼의 자리가 반드시 있어야 한다. 자리옮김 달리됨 성장 감소 등 모든 자연적인 움직임은 자리 안에서 일어나기 때문이다. 그래서 자리 옮김과 더불어 자리에서 자리로 움직일 것이고 덩달아서 몸에 따른 영혼의 자리도 변할 것이다. 영혼 자신의 전체로서의 자리 변화이든 자신의 부분들의 상대적인 자리들의 변화이든 말이다. 그러나 영혼의 이런 변화기 시작된다면 영혼은 어떠한 자리를 떠났다가 다시 그 자리로 들어 설 수 있으리라. 그렇다면 이로 인하여 생물들은 죽었다가 다시 살아 날 것이다. 따라서 영혼이 움직인다는 것은 불 가능하며 거짓이다.

나아가서 영혼은 스스로 움직인다면, 그래서 움직이고 '있음'에 의해서 움직여지는 그러한 것이라면, 더군다나 우연히 그러한 것이 아니라 자체(자체)적으로 그러하다면, 그 영혼은 자신의 실체로부터 벗어날 것이다. 그래서 예를들어 데모크리토스같은 어떤 사람은 자신이 그 안에 있는, 움직여지는 몸을 영혼이 움직인다 라고 말한다. 그는 영혼을 이루는 나누어 질 수 없는 둥근 것은 자연스레 결코 언제든 머무르지 않음을 통해서 움직이면서 모든 몸을 끌어 당겨 움직이게 한다 라고 말한다. 그런데 우리는 둥근 그것이 몸을 어떻게 쉬게 하는가? 쉬게 한다면 어떻게 쉬게 하는가? 라고 묻는다. 쉬게 한다고 답하는 것은 불 가능하다. 그러나 영혼은 생물을 전체적으로 이렇게 움직이는 것은 아니라, 어떠한 선택과 생각을 통해서 움직인다.

마찬가지로 동일한 길에서 플라톤의 티마이오스 편은 영혼이 몸을 움직인다 라고 자연학적인 논의를 제공한다. 스스로 움직이는 그러한 길에 의해서 자신이 움직여지면서 몸과의 얽혀짐을 통해 영혼은 몸을 움직인다고 하

기 때문이다. 요소들로부터 짜맞춘 후에, 데미우르고스는 조화를 위한 타고난 감각을 갖도록 하기 위해, 모든 것이 잘 맞 물려 돌아 가도록(자리를 옮겨 가도록) 하기 위해, 곧음을 둥글게 한다. 그리고 단일한 이 둥금을 두 개의 공통된 점들에서 묶여진 두 둥금으로 나누고 다시 이 두 개의 둥금을 다시 일곱 개의 둥금으로 나눈다. 영혼의 움직임들이 하늘의 자리 옮김인 듯이 말이다. 그런데,

ㄱ)영혼을 크기이다 라고 말하는 것은 아름답지 못하다. 모든 것의 영혼은 누우스와 같은 그러한 것이기를 바랬다는 것이 분명하기 때문이다. 감각적인 것과 욕정적인 것의 움직임은 둥근자리 움직임이 아니므로 그렇다. 그런데,

ㄴ)누우스는 하나이며 연속적이다. 생각과 마찬가지로 말이다. 그런데 생각은 생각된 것들이다. 그리고 이것들은 수처럼 연이어진 하나이지만 크기로서의 하나는 아니다. 누우스는 이렇게 연속적인 것이 아니라 부분 없이 또는 크기와는 다르게 연속적인 어떤 것이다. 만약 자신의 부분들이 무엇이든 크기의 부분들이라면 어떻게 영혼은 생각할까? 라는 물음이 생겨나기 때문이다. 부분들은 크기이거나 또는 만약 점도 부분이라고 말하여진다면 점일 텐데, 만약 점이라면 결코 그 부분들을 다 지나 갈 수 없다는 것은 분명하므로 무한한 반면 크기라면 동일한 것을 많이 또는 무한히 생각해야 할 것이나, 단 한 번에 생각 할 수 있다는 것은 선명하므로 그렇다. 대상의 어떤 부분과의 접촉이 요구되는 모든 것이라면, 정신은 왜 둥글게 움직여야하며, 크기를 가져야 할까? 한편 전체 원과의 접촉을 통해서 필연적으로 생각한다면, 부분들을 매개로한 접촉은 무엇인가? 나아가서 비 부분적인 것으로 부분을 어떻게 생각할 수 있을까? 우리는 원을 반드시 누우스와 동일시해야 한다. 정신의 빙 도는 움직임이 생각이기 때문이다. 그래서 생각함이 빙도는 움직임이라면 이런 독립적인 움직임을 갖고 있는 원이 반드시 정신이어야한다. 나아가서,

ㄷ)만약 실제로 빙도는 움직임이 영원하다면, 정신은 항상 어떤 것을 생각하고 있을까? 생각 이외의 다른 것을 생각하기 때문에, 행위와 연관되는 생각은 한계있으며, 비슷하게 이론적인 생각도 명제를 통해서 종결되기 때문이다. 모든 명제는 정의 또는 논증이다. 또 증명은 아르케애로부터 나아간다. 그리고 그 끝은 추리 또는 결론을 지니기 때문이다. 설령 추리와 결론이 한 없더래도 다시 출발점으로 되 돌아 오지 않고, 항상 중간항과 바깥 항들의 도움을 곧장 앞으로 나아가기 때문이다. 그런데 빙 도는 움직임은 출발점으로 다시 향하는 반면 정의들은 항상 한정된다. 나아가서,

ㄹ)동일한 빙 돔이 거듭 된다면, 정신은 동일한 것을 거듭 생각해야 한다. 나아가서 움직임 보다는 오히려 쉼과 멈춤을 생각은 닮았다. 추리도 이와 같다. 나아가서 하늘의 둥글게 돔의 원인이 애매하게 남겨져 있다. 둥글게 돔의 원인은 영혼의 실체가 아니게 되고, 우연히 그렇게 움직여진다 몸도 그 원인이 아니다. 다시 영혼이 그렇게 움직여져야 함이 보다 더 낳다가 심지어 주장 될 수 조차 없다. 신이 영혼을 둥글게 움직이도록 한 이유는 '쉼보다는 움직임이 그 둥금을 위해 더 나으며, 그리고 이런 종류의 움직임이 다른 종류의 움직임 보다 더 낳기 때

문이다'일 뿐이다. 그러나 이런 종류의 고찰은 다른 종류의 고찰에 속하므로, 그 고찰의 순간을 위해 우리는 침묵해야 한다.

[(힉스) 문자적으로 해석된 티마이오스 편의 그 논의에 대해 아리스토텔레스는 여덟 가지로 반대한다. 1)영혼은 크기가 아니다. 2)크기라면 생각의 과정을 설명할 수 없다. 3)영원하다면 생각은 무한할 것이지만 생각의 모든 과정은 유한하다. 4)생각은 반복순환 할 것이다. 5)사실 생각은 움직임 보다 쉼을 함축한다. 6)영혼과 몸의 풀려질 수 없는 얽힘이 그 이론의 결점이다. 7)어떤 목적론적인 설명도 우주의 움직임을 제공할 수 없다. 8)이 이론은 다른 이론들과 더불어 특별한 영혼의 특별한 몸에 대한 의존을 논의하기에 실패한다]

ㅁ)풀려날 수 없이 몸과 섞어짐은 고통이다. 곧 잘 말하여지며 그리고 그렇다고들 여러 사람들이 여기는 것처럼 만약 몸과 함께 있지 않는 것이 누우스에게는 더 낫다면 무엇 보다도 누우스는 그 섞어짐을 회피해야 할 것이다.

ㅂ)영혼에 관한 이러한 로고스들은 불 합리하다. 영혼이 몸과 접촉하는 원인들이 무엇인가를 그리고 몸 안에 영혼이 어떠한 상태로 놓여 있는지를 규정하지 않은 채, 영혼은 몸과 접촉하며 그리고 몸 안에 영혼이 놓인다고 말하기 때문이다. 그러나 그러한 것을 반드시 규정해야만 한다. 행함과 겪음 그리고 움직임과 움직여짐은 우연적으로 서로에 속하는 것이 아니라 자체적으로 속하는 것이기 때문이다. 그러나 그들은 단지 영혼이 어떠한 것이라는 것을 말할 뿐 영혼을 받아 들이는 몸에 관해서는 더 이상 규정하지 않았다. 우연한 영혼이 우연한 몸에 우연히 입혀진다고 하는 퓌타고라스 신화에서처럼 말이다. 아울루스(거문고)에 아울루스 만드는 기교가 입혀지는 것처럼 그래서 기교가 도구에 사용되는 것처럼, 영혼도 몸에 그렇게 입혀지고 사용된다는 것이다.

2)인식하는 것으로서의 영혼 -- 이제까지 언급된 자들과는 달리 엠페이도클레스와 플라톤처럼 인식과 감각에 유의하는 자들은 여럿이든 하나이듯 아르케애를 영혼과 동일시한다. 엠페이도클레스는 그것들 각기 역시 영혼인 요소들로부터 영혼이 있다고 한다. 그래서 그는 땅에 의해 땅을, 물에 의해 물을, 하늘의 에테르에 의해 에테르를, 타들어 가는 불에 의해 불을, 사랑(우정)에 의해 사랑(우정)을, 싸움에 의해 싸움을 확실히 본다 라고 말한다. 이와 동일한 길에서 플라톤도 티마이오스에서 요소들로부터 영혼이 있다 라고 말한다. 같은 것이 같은 것에 의해 인식된다. 그러나 프라그마들은 아르케애들로부터 있다. 이와 마찬가지로 '철학에 관하여' 라는 강의에서 "생물 그리고 생물 이외의 다른 것도 길이와 폭과 깊이를 지니는 하나의 그 이데아로부터 있다. 프라그마들은 부분적으로 정신에 의해, 부분적으로 앎에 의해, 부분적으로 억견에 의해, 부분적으로 감각에 의해 파악된다. 그러나 프그마들의 에이도스는 수들 자체이다" 라고 말한다.

2-1)이에 관한 비판 -- 영혼은 요소로 이루어진 것이 아니다. 요소로 이루어졌기 때문에 영혼이 인식한다는

것은 진실이 아니다.

ㄱ)있는 것들을 감각하고 인식하므로, 영혼은 요소들로부터 있다 라는 로고스는 불 가능하다. 영혼이 프라그마들일 것처럼 생각하면서 같은 것은 같은 것에 의해 인식된다고 생각하기 때문이다. 그런데 이것들만이 있는 것이 아니다. 헤태론한 것도 무한히 많다. 수가 무한히 많은 것처럼 말이다. 그렇다면 이것들로부터 각기 것이 있다고 하면서 영혼은 인식하고 감각한다 라고 해 보라. 신과 인간과 살과 뼈 등에 의해서 이런 복합적인 것들을 인식하거나 감각할까? 요소들로부터 있는 것은 마구잡이로 그러한 것이 아니라 어떠한 비율(로고스)에 따라 뭉쳐진다. 엠페이도클레스가 뼈에 대해 말한 것처럼 뭉쳐지는 로고스가 반드시 있어야 한다. 만약 뭉쳐짐과 로고스가 주어지지 않는다면 뼈도 사람도 어떤 것도 인식하지 못할 것이다. 그런데 주어지지 않는데도 인식한다는 이것은 말할 필요 없이 불 가능하다. 영혼 안에 돌 또는 사람 또는 선 또는 악 등이 있을 수 없기 때문이다.

ㄴ)있는 것은 이 것 또는 량 또는 질 또는 이와 같은 알론한 것을 가리킨다면 이것들 모두로부터 영혼은 있는가? 있지 않는가? 그런데 이것들에는 공통인 것이 있지 않다. 그렇다면 이것들 중 실체들로부터만 있는가? 그렇다면 알론한 것들 각각은 어떻게 인식하는가? 아니며 이것들 모두로부터 함께 영혼은 있는가? 그렇다면 영혼은 한꺼 번에 이것과 량과 질 등일 것이다. 그러나 량의 요소들로부터 량 아닌 것 곧 이 것과 질 등이 있다는 것은 불 가능하다. 요소(범주)들로부터 영혼이 있다 라고 말하는 자들에게는 이러한 어려움이 부딪힌다. 그런데,

ㄷ)같은 것은 같은 것에 의해서 영향을 입지 않는다 라고 말하는 것도, 그렇지만 같은 것은 같은 것에 의해 감각된다 라고 그리고 같은 것은 같은 것에 의해 인식된다 라고 말하는 것도, 불 합리하다. 감각과 움직여짐과 마찬가지로 생각과 인식을 겪는 어떤 것으로 설정하기 때문이다.

[(힉스)영혼에 관하여 알파 편 5 장의 아주 많은 부분은 지각과 앎의 기능들을 가지고 출발하여 영혼을 요소로부터 이끌어 내는 세 번째 이론의 비판에 할애된다. 이 이론에 근거하면 영혼은 요소들로 이루어지기 때문에 알고 지각한다. 나아가서 같은 것이 같은 것에 의해서 알려진다 라고 추측된다. 그러나 이 이론은 다음의 반대에 직면한다.

1)아주 많은 구체적인 것들은 단일한 요소들이 아니라 복합적인 것들이다. 그리고 심지어 그 요소들이 영혼 안에 주어질 때 조차도 이것은 특별한 복합에 관해 또는 그것을 규정하는 로고스에 관해 진실이 아니다. 나아가서 2)있는 것의 범주들에 영혼을 적용하면서 우리는 영혼의 요소들이 무슨 범주들인가? 라고 묻는다. 실체와 마찬가지로 량과 질도 영혼에 포함되는가? 만약 이것들이 영혼 안에 있지 않다면 영혼은 그것들을 알 것인가? 만약 안에 있다면 영혼은 반드시 실체와 량과 질이어야만 한다. 다시 3)만약 같은 것이 같은 것을 안다면 엠페이도클레스가 주장한 것처럼 같은 것은 같은 것의 영향을 받을 수 없다. 4)엠페도클레스의 이론에 근거하면 머리카락과 근육과 마찬가지로 흙으로 이루어진 육신적인 것들은 엄밀히 자신들과 같은 것을 즉 흙인 것을 지각해야 할

것이다. 그러나 이것은 사실에 반대된다. 5)엠페도클레스는 커다란 것의 무지를 인정하려한다. 예를들어 그가 신이라고 부르는 것은 투쟁을 알지 못한다. 신 안에는 모든 것들의 투쟁은 있지 않기 때문이다. 6)영혼은 어디에서든 발견되어야 한다는 것이 엠페도클레스의 결론이다. 모든 것들 안에는 하나 이상의 요소들이 있으며 그래서 그 요소들의 주어짐이 함축하는 앎과 지각을 지닐 것이기 때문이다. 7)그리고 이런 요소들은 질료적인 요소들이므로 더 나아가서 묶는 원인이 필요하다. 그리고 이것은 주요한 것일 것이다. 엠페이도클레스가 요소들에게 부여한 우선성과 어긋나는 그러한 아주 중요한 것일 것이다. 8)움직임을 영혼에 부여하는 이론과 마찬가지로 이 이론은 영혼의 형상들을 모든 것에 적용하기에 실패 한다. 식물과 어떤 동물이 정적인 것과 마찬가지로 식물들에는 감각(지각)이 결여되며 많은 동물에는 누우스가 결여된다. 9)다시 식물들과 어떤 동물들은 호흡하지 않는다. 그래서 영혼은 호흡하면서 외적인 우주로부터 들어선다 라는 오르페우스적 이론은 지탱될 수 없다. 10)영혼을 모든 요소들로 복합시킬 필요는 없다. 반대들의 앎이 하나인 것처럼 쌍인 반대 요소들 중 어느 하나를 취하는 것으로 충분하다]

2-2) '1)'과 '2)'에 관한 비판 -- 영혼이 움직이는 것이며 요소이므로 인식하는 것이라면 영혼은 하나인가? 여럿인가?

만약 영혼이 인식하고 감각되며 억견을 지니고 욕정하고 바라며 일반적으로 욕망한다면 그리고 영혼에 의해서 생물이 자리를 옮기고 성장하며 성숙하고 소멸한다면 이것들 각각 모두 영혼 전체에 속해서 이러한 것들을 행하는가? 아니면 영혼의 헤태론한 부분에 헤태론한 것들이 속하는가? 그리고 생명은 이런 것들 중의 어느 하나에 속하는가? 또는 많은 것에 속하는가? 또는 모든 것에 속하는가? 아니면 생명의 알론한 어떤 원인이 있는가?

어떤 자들은 영혼은 나뉘어지므로, 그래서 알론한 부분에 의해서 생각하고 알론한 부분에 의해서 욕정을 품는다고 말한다. 그런데 나뉘어지는 것이 자연스럽다면 영혼을 언제 무엇이 함께 묶는가? 몸은 아니기 때문이다. 오히려 그 반대로 영혼이 몸의 부분들을 함께 묶으므로 그렇다. 영혼이 떠나면 몸은 최소한도 흩어지고 썩는다. 그래서 만약 헤태론한 그 무엇이 함께 묶는다면 그것이 가장 많이 영혼일 것이다.

그런데 만약 하나라면 무엇 때문에 처음부터 영혼은 하나가 아닌가? 어떤 사람은 영혼의 각기 부분이 몸의 어떤 부분에 대해 자신의 힘을 지니는가? 라고 묻는다. 만약 전체 영혼이 모든 몸을 함께 묶는다면 영혼의 부분들 각각이 함께 묶어진 몸의 어떤 곳에 속해야 할 것이기 때문이다. 그러나 이것은 불 가능할 것처럼 보인다. 누우스가 부분으로 나뉜다는 것 그리고 이러한 누우스의 부분들이 어떻게든 함께 묶어져야 한다는 것은 생각조차 할 수 없기 때문이다. 또 식물들은 나뉘어지더라고 살며 그리고 심지어 어떤 생물들의 토막들은 산다. 수적으로는 아니더라도 종적으로 동일한 영혼을 지니는 것으로서 말이다. 최소한도 부분들 각각은 어떤 시간 동안 감각을 지니며 자리를 옮기기 때문이다. 설령 끝까지 지속하지는 않더래도 불 합리한 것은 아니다. 자연을 보존할 기관

들을 지니지 않기 때문이다. 그러나 그 토막들 중의 어느 하나 안에는 모든 부분들 각각 보다 영혼의 부분이 덜 속해 있는 것이 아니다. 서로와 전체에 같은 에이도스가 있다. 서로와는 분리해 있지 않는 것으로서 그러하지만 전체 영혼과는 나누어 질 수 있는 것으로서 그러하다. 그러나 식물들 안의 아르케애는 어떠한 영혼인 것처럼 보인다. 바로 그 아르케애가 식물과 생물들에게 공통인 것이기 때문이다 그리고 그것 자신은 감각적인 아르케애와는 분리되지만, 감각적인 아르케애는 그것 없이는 없다.

3)움직이는 것과 인식하는 것으로서의 영혼

3-A)움직이는 수로서의 영혼 -- 영혼을 움직이면서 인식하는 것으로 여기는 크세노크라테스와 몇 몇 사람들은 이 둘을 뒤 섞어 영혼을 움직이는 수라고 말한다.

3-B)아주 섬세하게 조각나 있으므로 움직이는 것과 인식하는 것으로서의 영혼 -- 아르케애가 무엇이냐? 그리고 아르케애가 몇이냐?에 따라 사람들이 구분된다. 어떤 자는 아르케애를 육신적인 것이라고 하는 반면 어떤 자들은 비육신적인 것이라고 하고 어떤 자는 이 둘이 섞인 것이라고 하기 때문이며, 그리고 어떤 자는 아르케애를 하나라고 하는 반면 어떤 자는 여럿 이라고 하기 때문이다.

어떤 사람은 불을 영혼이라 했다. 불은 극도로 섬세하게 조각 나 있으며, 거의 대 부분 비육신적인 요소들로부터 [성립된 육신적인 것]이고, 나아가서 스스로 움직여 다른 것을 근원적인 방식으로 움직이기 때문이다. 왜 그러한가에 대한 테모크리토스의 설명이 가장 멋지다. 불은 근원적이면서 나뉘어 질 수 없는 육신적인 것이며, 가장 작게 조각 남과 그 둥근 모양 때문에 움직이면서 움직이게 하는 것이다. 이런 불 또는 영혼은 정신과 같다

그러나 우리가 보았던 것처럼 아낙사고라스는 영혼과 누우스를 구분한 것처럼 보인다. 그래도 누우스를 아르케로 대부분 설정한 것을 제외하면, 그는 정신과 영혼을 하나의 자연처럼 다룬다. 어쨌든 그는 있는 것들 중 누우스를 순수하며 섞이지 않는 깨끗한 것이라고 했다. 이러한 아르케애로서의 누우스에 그는 인식과 움직임을 배정한다. 그리고 누우스가 모든 것을 움직인다고 한다. 사람들의 보고에 따르면, 끌어 당기는 돌은 쇠를 움직이게 하기 때문에 영혼을 지닌다고 말 했을 때, 탈레스도 역시 영혼을 움직이(게 하)는 것으로서 파악했던 것처럼 보인다. 공기는 모든 것 중에서 가장 섬세하게 조각나 있어 아르케애 일 것이므로 공가가 영혼이며, 그 때문에 영혼이 인식하고 움직이(게 하)고, 이러는 한 영혼은 첫 번째 것이며, 이 영혼으로부터 모든 것이 유래한다 라고 디오게네애스는 믿었다. 헤라클레이토스는 그 이외의 나머지 모든 것이 그것으로부터 유래하는 바로 아르케애로서의 그 열기가 영혼이라고 말한다. 이것은 역시 가장 비육신적인 것이며, 항상 흐른다. 그러나 움직이는 것은 움직이는 것에 의해서 인식된다.

지금까지 모든 사람들은 움직임과 감각과 비육신성 이 세 가지에 의해 영혼을 정의하면서 아르케애까지 거슬러 올라간다. 모든 것을 인식하는 것이 영혼이므로 영혼을 아르케애로부터 성립시킬 수 있었기 때문이다. 물

불처럼 하나의 원인과 요소만을 받아 드리는 자는 영혼을 하나로 설정하나, 많은 아르케애를 받아 드리는 자는 영혼을 다수적으로 파악한다. 유일하게 아낙사고라스만이 누우스는 非속성적인 것이며, 어떤 것과도 공통적이지 않다 라고 한다. 그러나 아르케애들은 반대 된다 라고 말하는 자들은 영혼을 그 반대들로부터 합성한다. 이들 중에서도 예를들어 찬 또는 따스움 등 반대 둘 중 한 쪽만을 아르케로 설정하는 자들은 각기 따뜻함을 통해서 생명라는 이름으로 불리워지거나, 들어 마시는 숨의 차가움을 통해서 영혼이라는 이름으로 불리워진다 라고 어원을 제시한다.

3-A-1)움직이는 수로서의 영혼에 관한 비판

[(힉스)크세노크라테스에 관한 비판은 408b32-409b18으로부터 확장된다. 그의 이론은 영혼을 움직이는 것으로 나타내기 때문에 오래된 토대에 근거한 공격에 열려 있을 뿐 아니라 영혼을 수로 나타내기 때문에 새로운 토대에 근거한 공격에도 열려있다. 수는 '모나드들의 총-합'이라는 것 그리고 수에 관한 진실은 구성 낱개들에 관한 진실이라는 것이 두루 추측된다.

1)움직이는 모나드는 생각할 수조차 없다. 움직임의 원인은 무엇이며 어떻게 모나드가 움직이는가? 라고 그는 묻는다. 먼저 모나드가 스스로 움직여진다고 즉 움직여지면서 동시에 움직인다고 상정해 보라. 이것은 불 가능하다. 모나드로서의 그것은 부분들이 없으며 차이나지 않는 것이기 때문이다. 2)수학자들은 면을 선의 움직임에 의해서 그리고 선은 점의 움직임에 의해서 생산된다고 주장하므로 영혼의 움직임들은 엄밀하게 선이어야 할 것이다. 점은 위치를 지니는 모나드이며 그리고 이러한 조건은 영혼의 수에 의해서 충족되기 때문이다. 3)수 또는 다른 수로부터의 수 또는 모나드의 추상이 남아 있다. 그러나 부모 뿌리와 부모 벌레로부터 잘려진 부분의 은 여전히 살아 있다. 나뉘기 전의 부모 식물 또는 벌레의 영혼과 종적으로 동일한 영혼을 보여주면서 말이다. 아리스토텔레스는 스스로-움직이는 모나드를 데모크리토스의 영혼-원자들과 동일한 것으로 환원시키고 그리고 더 나아간 반대들을 성립시키려고 시도한다. 이러한 환원은 ㄱ)수는 많은 모나드들이라는 것 그리고 ㄴ)이런 모나드들은 위치를 지닌다는 것을 함축한다. 그래서 다음의 것이 잇따른다. 4)영혼-수를 이루는, 위치를 지니는 모나드들과 데모크리토스의 둥근 작은 영혼-원자들 사이에는 차이가 없다. 후자는 점들이 될 것이며 그리고 그것들이 불연속적인 량 또는 덩어리로 남는한 개별적인 원자들의 크기가 무엇이든 움직여지는 것과 마찬자길고 움직이는 요소는 이러한 덩어리 안에 여전히 있을 것이기 때문이다. 비슷하게 수로서의 영혼을 이루는 모나드들은 움직임의 원인을 요구한다. 즉 움직이면서 동시에 움직여지는 것과는 별도로 단지 움직임일 뿐인 모나드를 요구한다. 그렇지만 어떻게 모나드들이 위치를 제외하면 차이날 수 있을까? 5)모나드들은 몸 안의 점들과 동일하든지 또는 헤태론할 것이다. 만약 헤태론하다면 그것들은 몸의 점들과 동일한 자리를 차지할 것이다. 그래서 실로 [영혼을 지닌 몸의] 하나의 점에 그러한 무수한 모나드들이 있을 것이다. 6)만약 모나드들이 몸안의 점들과 구분되

지 않는다면 그리고 영혼인 수가 이런 점들의 합이라면 모든 몸들이 영혼을 지닐 것이라는 것이 잇따른다. 7)더 나아가서 후자의 경우 영혼은 몸과 분리될 수 없을 것이다. 영혼은 위치를 지니는 모나드들의 즉점들의 뭉쳐짐이다. 그리고 몸의 점들은 몸과 분리될 수 없다. 왜냐하면 기하학은 선은 점들로 이루어지지 않으며 따라서 면이 선들로 또는 체가 면으로 헤체될 수 없는 것처럼 점들로 해체될 수 없다는 것을 가르치기 때문이다. 이 세 가지 한계들 또는 제한들은 단지 구성하는 부분들이 아니기 때문이다.

4)조화로서의 영혼 -- 영혼은 어떠한 조화이다. 왜냐하면 조화는 반대들의 종합이며 뭉쳐짐이고, 그리고 몸은 반대들이 뭉쳐진 것이기 때문이다

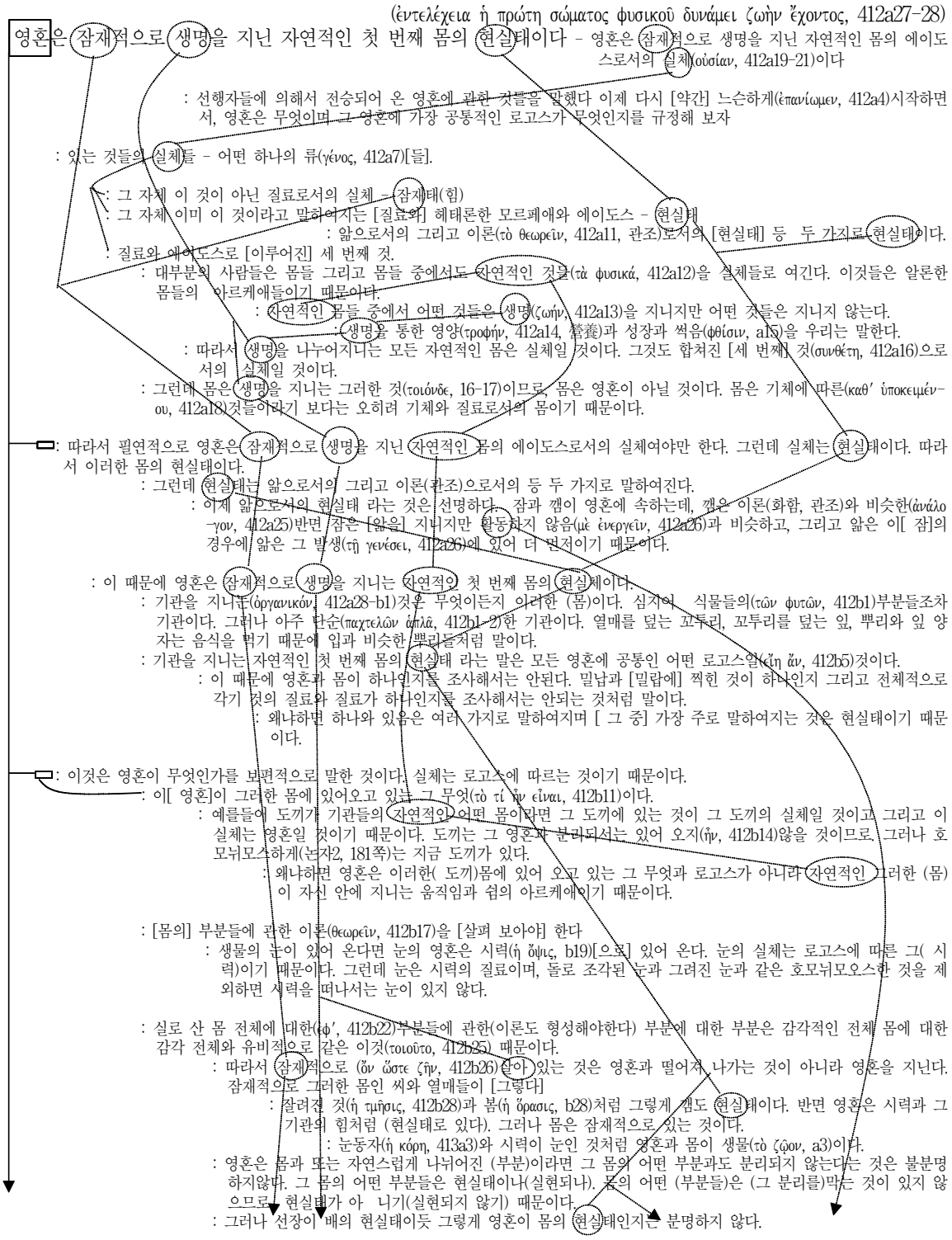
4-1)이에 관한 비판 -- 영혼은 몸의 부분들의 조화가 아니다.

ㄱ)조화는 섞어진 것들의 로고스(비율)인 무엇이거나 뭉쳐짐이지만 영혼은 이런 비율(로고스) 또는 뭉쳐짐 그 어떤 것도 아니다 ㄴ)조화는 움직이게 하지않는다. 그런데 이 움직이게 함을 대 부분 영혼 탓이라고 말한다. ㄷ)조화는 영혼에 관해 보다는 오히려 건강에 관한 그리고 전체적으로 몸의 덕들에 관한 조화를 말한다. ㄹ)영혼의 속성(겪음, 수동성)들과 활동(행함, 능동성)을 조화 탓이라고 할 때 어떤 [불 합리함이] 가장 선명해진다. 어떤 연관성을 찾기 어렵기 때문이다[영혼이 겪는 것과 행하는 것을 조화에 배정하기 어렵다(로스, 193쪽). 이런 정의로부터 영혼의능동적인 또는 수동적인 기능들을 이끌어 내려는 시도는 헛 일이다. 이런 기능들은 어떤 종류의 조화에도 적용되지 않기 때문이다(힉스, 266쪽)] ㅁ)나아가서 조화를 우리는 다음의 두 가지를 말한다 - 그러나 이 둘 중의 어느 조화도 영혼에 적용되지 않는다. 그래서 영혼을 조화라고 말하는 것은 좋은 로고스가 아니다. ㅁ-1)움직임과 위치를 지니는 그러한 크기들의 뭉쳐짐-이러한 뭉쳐짐으로 인하여 어떤 동류의 것도 받아 들이지 않는 그런 식의 뭉쳐짐-이 가장 주로 말하여지는 조화이다. 몸의 부분들의 뭉쳐짐이 [영혼이라는 로고스는] 아주 [반박하기] 좋다. 여러 길로 부분들의 많은 복합들이 있기 때문이다. 누우스와 또는 감각 또는 욕망[의] 어떤 것이 또는 어떻게 뭉쳐지는가? ㅁ-2) 'ㅁ-1)'로부터 파생되는, 섞어지는 것들의 로고스(비율)가 조화이다. 섞어짐의 로고스(비율)이 영혼이라는 것도 'ㅁ-1)'과 똑 같이 불 합리하다. 살과 뼈의 경우에 요소들의 비율 또는 섞어짐이 동일하지 않기 때문이다. 그래서 만약 모든 것들이 섞어지는 요소들로부터 [성립하는] 한편 섞어짐의 로고스(비율)이 조화와 영혼이라면 몸은 모든 측면에서 여러 영혼들을 지닌다는 것이 잇따를 것이다.

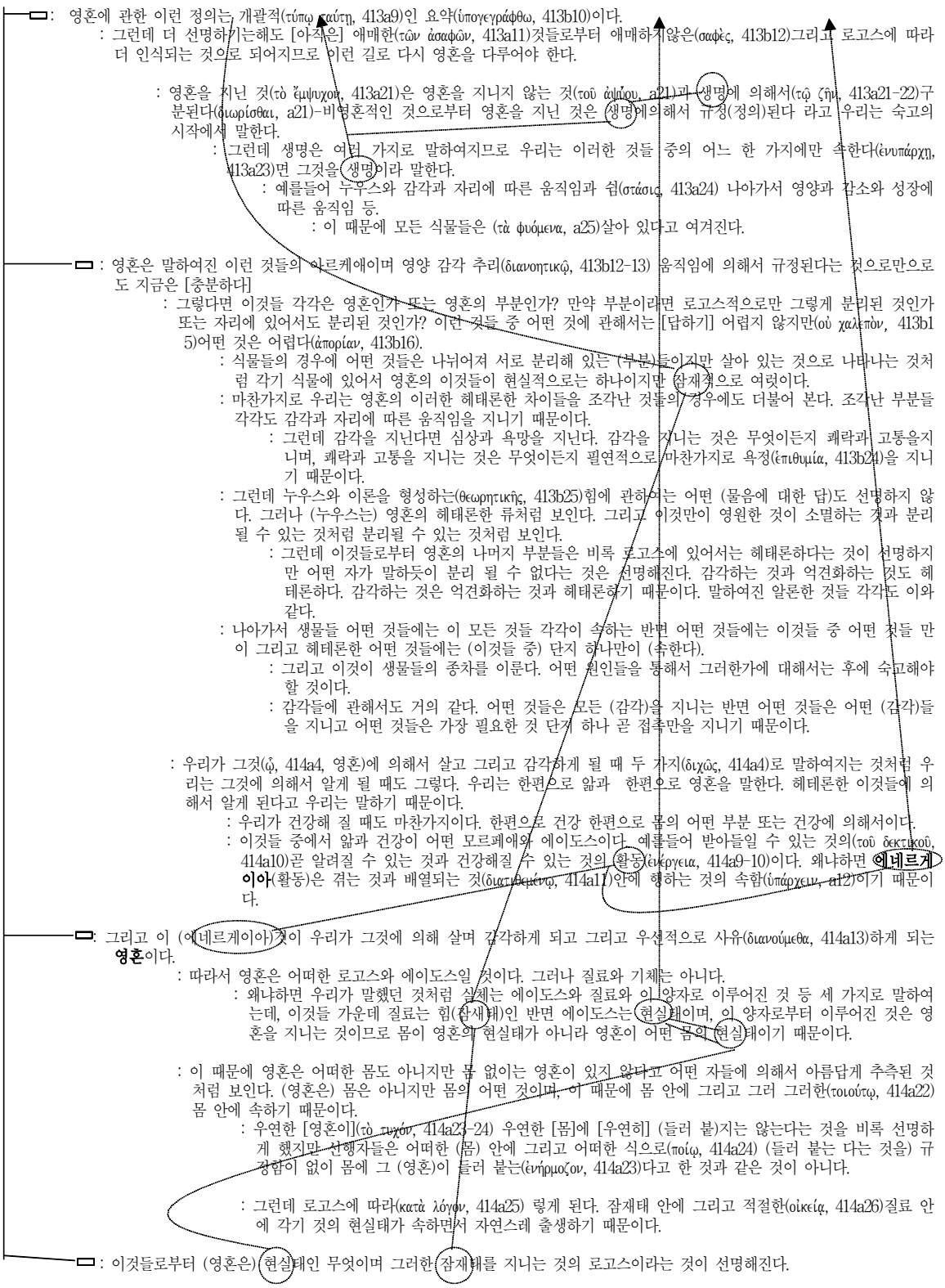
그러나 만약 영혼이 섞어짐과 헤태론하다면 언제든지 살과 동시에 그 생물의 알론한 부분들도 왜 제거될까? 그런데 이것들에 대하여, 만약 부분들의 각각이 영혼을 지니지 않는다면, 그래서 만약 영혼은 섞어짐의 로고스(비율)이 아니라면, 영혼이 몸을 떠날 때 파괴되는 것은 무엇인가?

87-1)아리스토텔레스는 '영혼론' 2권에서 영혼을 가능적으로(potentially, dunamei)생명을 가진 자연적인 물체(natural body : physikon soma)의 첫 번째 실현태(the first actuality, prote entelecheia, 412a27(1))라고 규정하고 있는데. 이 정의를 해설하면서 그 정의에 대한 논의에서 제기 될 수 있는 문제점을 비판적으로 검토하시오(2000년 2학기)

[Text ; B(1, 412a3-413b10)]



(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스



[영혼에 의해 모든 것은 생명을 지닌다는 것을 말하는 이 정의는 영혼을 지님으로서 더불어 지니게 되는 생

명을 통해 모든 것은 영양을 섭취하여 소화하고, 감각하게 되며, 움직이거나 움직여지게 되고, 사유하게 된다고 한다. 다시 말해 이것들을 생명 활동의 일 부로 본다. 그러는 가운데 이 정의는 생명이 없는 것을 허용한다. 비영혼적인 것으로부터 영혼을 지니게 되는 것을 생명에 의해 규정하기 때문이다. 그래서 우주에는 생명 없는 것도 있다. 호모뉘마하게만 생명을 지니게 되는 것은 그 안에 본디 생명이 있는 것은 아니기 때문이다.

나아가서 이러한 정의는 몸이 지니는 영혼을 실체라고 하면서도, 이 영혼을 지니는 것이든 지니지 않는 것이든 또는 자연적이든 자연적이지 않든 모든 몸을 역시 실체라고하며, 나아가서 이 몸과 영혼으로 이루어진 것 역시 실체라고 한다. 몸 그리고 영혼 그리고 몸과 영혼 이 양자로 이루어진 것을 각기 질료 그리고 에이도스(모양)와 모르페애(모습) 그리고 질료와 모양으로 이루어진 것과 관련시키면서 말이다. 그렇다면 이 정의는 여러 가지로 말하여지는 실체(들)을 허용한다. 물론 여러 실체들 중에서도 가장 주로 말하여지는 것은 영혼 곧 에이도스이며, 그러기에 그것은 '실체'인 몸 안에 있어 오고 있는 그 무엇(본질), 다시 말해 가장 주로 있다 라고 말하여지고 '있는 것'이기는 해도 말이다. 그러나 소위 '의미'라고도 해석될 수도 있는 이러한 '말함'의 다양성은 가장 주로 말하여진다고 하는 그 '하나'의 의미를 더 불분명하게 할 뿐이다. 그래서 몸도 질료도 실체요, 영혼도 형상도 실체요, 질료(몸)와 형상(영혼)도 실체이다. 어느 것이 진짜 실체인지 분간하기 어렵지 않은가? 그러나 만약 어느 영혼도 몸과 분리될 수 없다고 한다면, 영혼이든 몸이든 이 양자로 된 것이든 어느 것을 실체라고 한들 진짜 실체를 분간할 필요가 없을 것이다. 그러나 그는 분리 되는 영혼 곧 누우스를 허용하지 않는가?

나아가서 이러한 정의의 핵심은 영혼을 몸의 현실태(엔텔레케이아)로, 다시말해 몸을 영혼의 실현하는 활동(에네르게이아, 에르곤, 기능)으로 본다는 점이다. 그럴 경우 몸과 영혼은 서로 결코 떨어질 수 없을 것이다. 그 활동 속에서 하나일 것이기 때문이다. 몸의 바로 이러한 활동성을 이끌어 내지 못한 선행자들의 다른 모든 영혼에 관한 정의들은 이 정의에 의해서 그래서 비판되며 거부된다. 몸은 만약 어떤 장애를 받지 않는다면 반드시 실현될 수 밖에 없는 힘(잠재성, 뒤나뮈스)을 지니고 있다는 것을 보지 못하였다는 것이다. 이것을 보지 못한 플라톤도 거부된다. 몸 또는 질료는 여러 있는 것들 중의 하나라는 것, 그리고 있는 몸은 자신에게 있어 오고 있는 그 무엇 곧 형상의 실현이라는 것을 보지 못했다는 것이다. 바로 이러한 현실(실현)이 영혼이며, 이러한 현실을 아직 실현되지 않는 상태로 지닌 것이 몸이다. 따라서 영혼은 가장 첫 번째로 이러한 현실을 잠재적으로 지닌 몸의 현실이다. 나아가서 이러한 몸과 영혼은 몸 또는 몸의 부분들의 기관의 활동을 통해서 하나된다. 그래서 생물이 산다. 다시말해 자라고 소멸하며 움직이고 감각하며 생각한다. 그러나 그렇다면 몸과 분리될 수 있는 누우스(생각, 영혼)은 어느 몸의 또는 몸의 어느 부분의 활동 곧 실현인가? 몸(의 부분)과 분리된다는 것이 허용된다면 영혼에 관한 이러한 정의는 그 자체 스스로 거부될 것이기 때문이다. 그리고 그렇게 되면 '분리'되는 어느 활동이 허용되므로 몸과 영혼의 관계 일반이 불 가능하지 않은가? 그래서 아리스토텔레스는 어렵다고 한다. 말(로고스)로만 구부되는가? 아니면 그 자리에 있어서도 구분되는가?]

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

영혼은 각기 몸에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이다

선행자들에 의해 전승되온 영혼에 관한 의견들을 말했다. 이제 다시 영혼은 무엇이며 그 영혼에 가장 공통적인 로고스가 무엇인지를 약간은 느슨하게 규정해 보기로 하자. 영혼은 잠재적으로 생명을 지닌 자연적인 첫 번째 몸의 현실태이다. 그리고 이러한 몸의 에이도스로서의 실체이다.

있는 것들의 실체들의 어느 한 류는 그 자체 이 것이 아닌 질료로서의 실체 곧 잠재태(힘)이며, 어느 한 류는 그 자체 이미 이 것이라고 말하여지는 바로 질료와는 헤태론한 그 에이도스와 모르페애 곧 현실테이고, 어느 한 류는 질료와 에이도스로 이루어진 세 번째 것이다. 그런데 대 부분의 사람들은 몸들 그리고 몸들 중에서도 자연적인 것들을 실체들로 여긴다. 이러한 자연적인 몸들이 알론한 몸들의 아르케애이기 때문이다. 그런데 자연적인 몸들 중에서 어떤 것들은 영양과 성장과 썩음 등의 생명을 지니지만 어떤 것들은 그러한 생명을 지니지 않는다. 따라서 생명을 나누어 지니는 모든 자연적인 몸은 실체일 것이다. 그것도 합쳐진 세 번째 것으로서의 실체일 것이다. 그런데 몸이 생명을 지니는 그러한 것이라면 몸은 영혼이 아닐 것이다. 몸은 기체의 속성이라기 보다는 오히려 기체와 질료로서의 몸이기 때문이다.

따라서 필연적으로 영혼은 잠재적으로 생명을 지닌 자연적인 몸의 에이도스로서의 실체여야만 한다. 그런데 실체는 현실태이다. 따라서 이러한 몸의 현실태이다. 그리고 앎으로서의 현실태와 이론(관조)으로서의 현실태 등 두 가지로 말하여지는 현실태 중 앎으로서의 현실태로 나타난다. 잠과 깸은 영혼의 활동인데, 깸이 이론에 대해 맺는 관계는 지녀지지만 아직 활동적이지는 않은 앎에 대해 잠이 맺는 관계와 같기 때문이다. 물론 후자의 경우 앎이 잠 보다 그 발생에 있어 먼저이다. 이 때문에 영혼은 잠재적으로 생명을 지니는 자연적인 첫 번째 몸의 현실태이다. 기관을 지니는 것은 무엇이든지 바로 이러한 몸이다. 심지어 식물들의 부분들 조차 기관이다. 그러나 열매를 덮는 꼬투리, 꼬투리를 덮는 잎, 입과 뿌리는 음식을 먹으므로 입과 비슷한 뿌리 등 아주 단순한 기관이다. 그래서 기관을 지니는 자연적인 첫 번째 몸의 현실태 라는 말은 모든 영혼에 공통적인 어떤 로고스일 것이다. 이 때문에 영혼과 몸이 하나인지의 여부는 조사할 필요 없다. 밀납과 밀납에 찍힌 것이 하나인지 그리고 전체적인 질료와 각기 것의 질료가 하나인지의 여부는 조사할 필요 없는 것처럼 말이다. 왜냐하면 하나와 있음은 여러 가지로 말하여지며 그 중 가장 주로 말하여지는 것이 현실태이기 때문이다.

그리고 이러한 로고스는 영혼이 무엇인가를 보편적으로 말한 것이다. 실체는 로고스에 따르는 것이기 때문이다. 이 영혼이 그러한 몸에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이다. 예를들어 도끼가 기관들의 자연적인 어떤 몸이라면 그 도끼에 있는 것은 그 도끼의 실체일 것이고, 그리고 이 실체는 영혼일 것이기 때문이다. 도끼는 그 영혼과 분리되서는 결코 있어 올 수 없을 것이므로 그렇다. 그러나 도끼의 경우는 호모뉘마한 경우이다. 왜냐하면 영혼은 도끼와 같은 그러한 몸에 있어 오고 있는 그 무엇과 로고스가 아니라, 자연적인 몸이 자신 안에 지니는 움직임과 쉼의 아르케애이기 때문이다. 그렇다면 몸의 부분들에 관해서는 어떠한가? 생물의 눈이 있어 온다면, 눈의

영혼은 시력으로 있어 온다. 눈의 실체는 로고스에 따른 것이기 때문이다. 그런데 눈의 시력의 질료이며, 그리고 돌로 조각된 눈과 그려진 눈과 같은 호모뉘모오스한 것을 제외하면 시력을 떠나서는 눈이 있지 않다. 나아가서 산 몸 전체에 대해 있는 부분들에 관해서도 마찬가지이다. 부분에 대해 있는 부분은 감각적인 전체 몸에 대해 있는 감각 전체과 같기 때문이다. 그래서 잠재적으로 살아 있는 것은 영혼과 떨어져 나가는 것이 아니라 영혼을 지닌다. 잠재적으로 그러한 몸인 씨와 열매들처럼 말이다. 봄과 곤충의 잘려진 부분이 현실체인 것처럼 깸도 현실태이다. 반면 시력과 눈의 힘이 현실태인 것처럼 영혼은 현실채이다. 그러나 몸은 잠재적으로 있다. 그리고 눈동자와 시력이 눈을 이루는 것처럼 영혼과 몸이 생물을 이룬다. 영혼이 몸과 또는 자연스럽게 나뉘어진 몸의 부분이라면 그 몸의 어떤 부분들과도 분리되지 않는다는 것은 선명하다. 그 몸의 어떤 부분은 현실태이나, 만약 분리를 막는 것이 있지 않다면 그 몸의 어떤 부분들은 현실태가 아니기 때문이다. 그러나 선장이 배의 현실태이듯 그렇게 영혼이 몸의 현실태인지는 분명하지 않다.

영혼에 관한 이러한 정의는 개괄적인 요약이다. 그런데 보다 선명하기는 해도 아직은 애매한 것들로부터 로고스에 따라 인식되는 애매하지 않는 것으로 되어지므로, 이런 길로 다시 영혼은 다루어져야한다.

영혼을 지닌 것은 영혼을 지니지 않는 것과 생명에 의해서 구분된다. 그러나 생명은 여러 가지로 말하여지므로 우리는 이러한 여러 것들 중에서 어느 한 가지에만 속한다면 그것을 생명이라고 말한다. 누우스와 감각과 자리옮기는 움직임과 쉼 그리고 성장과 감소하는 움직임 나아가서 영양섭취와 소화가 바로 그것들이다. 그래서 모든 식물들은 살아 있는 것으로 여겨진다. 영혼은 말하여진 이러한 것들의 아르케애이며 영양 감각 사유 움직임에 의해서 규정된다는 것을 지금 말한다.

그렇다면 이것들 각각은 영혼인가? 또는 영혼의 부분인가? 만약 부분이라면 로고스적으로만 그렇게 분리된 것인가? 또는 자리에 있어서도 분리된 것인가? 이것들 중 어떤 것들에 관해서는 어렵지 않지만 어떤 것들은 어렵다. 식물들의 경우 어떤 것들은 나뉘어져 서로 분리되도 살아 있는 것들로 나타나는 것처럼 이러한 식물들의 영혼의 이것들은 현실적으로 하나이지만 잠재적으로는 여럿이다. 마찬가지로 우리는 영혼의 이러한 차이들을 생물의 여러 토막들의 경우에도 본다. 그런 토막들 각각도 감각과 자리에 따른 움직임을 지니기 때문이다. 그런데 감각을 지닌다면 심상과 욕망도 지닌다. 감각을 지니는 것은 무엇이든지 쾌락과 고통을 지니며, 쾌락과 고통을 지니는 것은 무엇이든지 필연적으로 욕정을 지니기 때문이다. 그러나 누우스와 이론을 형성하는 힘에 관하여는 선명하지 않다. 그럼에도 누우스는 영혼의 헤태론한 류처럼 보인다. 그리고 이것만이 분리될 수 있을 것처럼 보인다. 영원한 것이 소멸하는 것과 분리될 수 있는 것처럼 말이다. 그렇지만 이것들로부터 영혼의 나머지 부분들은 비록 그 로고스들에 있어 선명하게 해테론하긴해도 분리될 수 없다는 것은 분명하다. 감각하는 것과 억견을 형성하는 것은 헤태론하다. 감각하는 것은 억견을 형성하는 것과 헤태론하기 때문이다. 알론한 것들 각각도 이와

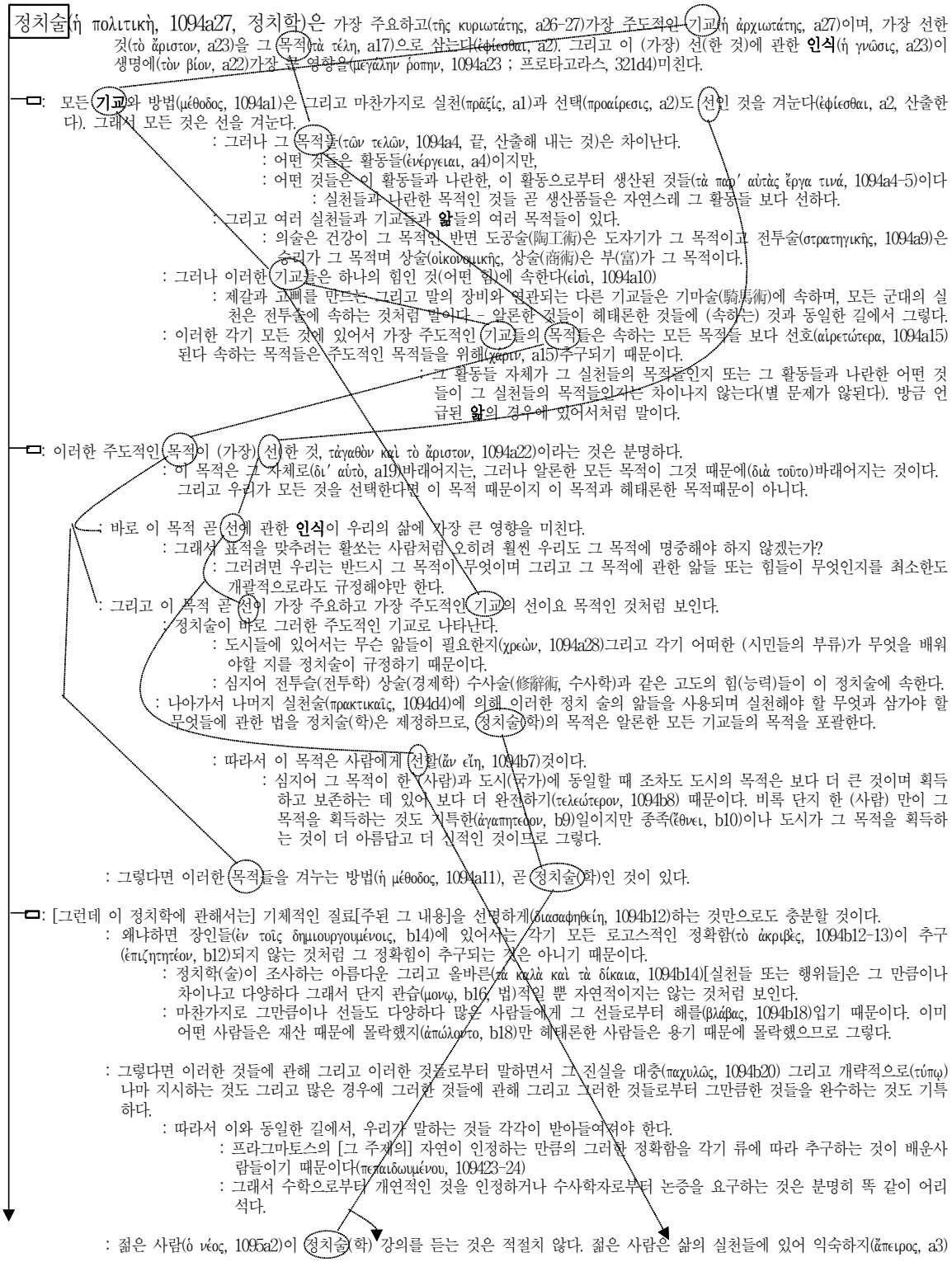
같다. 나아가서 생물의 어떤 것들에는 이 모든 것들 각각이 속하는 반면 어떤 것들에는 이것들 중 어떤 것들 만이 속하며, 어떤 것들에는 단지 하나만이 속한다. 그리고 바로 이것이 생물들의 종차를 이룬다. 그러나 그 원인에 대해서는 후에 숙고해야 할 것이다. 감각들에 관해서도 거의 이와 같다. 어떤 것은 모든 감각을 지니지만 어떤 것들은 어떤 감각들을 지니고 어떤 것은 단지 하나의 감각만을 지니기 때문이다.

그런데 영혼에 의해서 살게 되고 그리고 감각하게 될 때 두 가지로 말하여지는 것처럼 영혼에 의해 알게 될 때도 그렇다. 한편으로 앎이 한편으로 영혼이 말하여진다. 헤태론한 이것들에 의해서 알게 되기 때문이다. 건강해질 때도 마찬가지이다. 한편으로 건강에 의해 한편으로 몸에 의해서 또는 한 편으로 부분적인 건강과 한편으로 몸의 어떤 부분에 의해 건강해지기 때문이다. 이것들 중에 앎과 건강이 에이도스요 모르페애이다. 예를들어 받아들일 수 있는 것의, 곧 알려질 수 있는 것과 건강해 질 수 있는 것의 활동(에네르게이아)이다. 왜냐하면 **에네르게이아**는 겪는 것과 배열되는 것 안에 행하는 것의 **속함**이기 때문이다. 그리고 이러한 에네르게이아가 바로 우리가 그것에 의해 살며, 감각하게 되고, 그리고 우선적으로 사유하게 되는 그 **영혼**이다. 따라서 영혼은 로고스와 에이도스인 것이지 질료와 기체는 아니다. 왜냐하면 우리가 말했던 것처럼, 실체는 에이도스와 질료와 이 양자로 이루어진 것인데, 이것들 가운데 질료는 힘(**잠재태**)인 반면 에이도스는 **현실태**이며 이 양자로 이루어진 것은 영혼을 지니는 것이므로 몸이 영혼의 현실태가 아니라 영혼이 어떤 몸의 현실태이기 때문이다. 이 때문에 영혼은 어떠한 몸도 아니지만 몸없이는 영혼은 있지 않다고 어떤 자들에 의해 아름답게 추측된 것처럼 보인다. 몸은 아니지만 영혼은 몸의 어떤 것이며, 이 때문에 몸 안에 그리고 그러 그러한 몸 안에 속하기 때문이다. 우연한 영혼이 우연한 몸에 우연히 입혀지는 것은 아니라는 것을 비록 선명하게는 했지만 선행자들은 어떠한 몸 안에 그리고 어떠한 식으로 입혀진다는 것을 규정함이 없이 몸에 입혀지는 영혼에 관해 말했다. 그러나 **로고스에 따라** 영혼은 그렇게 몸에 입혀진다. 잠재태 안에 그리고 적절한 질료 안에 각기 것의 현실태가 속하면서 자연스레 몸이며 영혼인 것이 출생하기 때문이다.

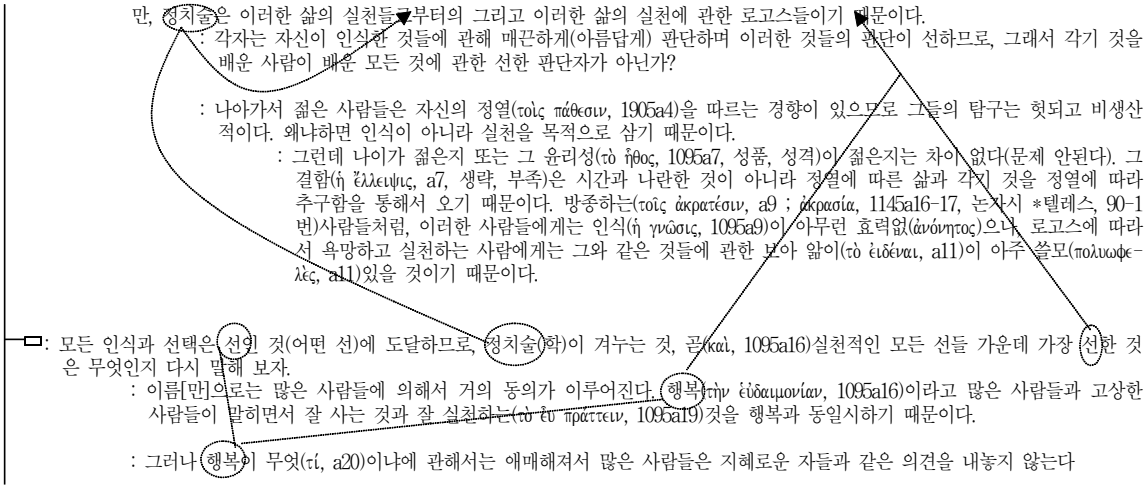
이것들로부터 영혼은 무슨 현실태이며 그러한 잠재태를 지니는 것의 로고스가 영혼이라는 것이 선명해진다.

89) 윤리학의 학문적 성격에 관한 아리스토텔레스의 견해를 밝히고 그와 대조되는 입장과 비교하여 특징을 논하시오(1998년2학기).

[니꼬마노프 윤리학 : A(1-2장, 1094a1-1095b13) ; Ross, 아리스토텔레스, 187-190]



(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스



[1)정치술(政治術)은 그 목적을 가장 선한 것에 두는 기장 중요하고 근원적인 기교(技巧)이다. 그리고 이러한 가장 선한 것에 관한 인식이 정치학(政治學)이다. 따라서 정치술은 모든 기교를 포괄한다. 모든 기교와 방법과 실천과 선택은 선한 것을 그 목적으로 하는데, 가장 선한 것을 그 가장 주도적인 목적으로 삼는 방법이 바로 정치술이기 때문이다. 그러나 2)정치학은 수학에서 추구적인 논증적인 엄밀함을 추구하지 않는다. 정치술에 관련되는 아름답고 올바른 실천들은 그에 관한 인식이 가장 많이 영향을 미치는 다양한 삶 만큼이나 다양하기 때문이다. 그래서 삶의 실천들에 아직 익숙하지 않는 젊은이들이 이러한 정치술에 몰입하는 것은 적절치 않다. 그러나 그러한 익숙함은 시간이나 윤리성과 연관지워지는 것이 아니다. 그 낯설음은 시간과 나란히 오는 것이 아니라 정열에 따른 각기 삶의 실천으로부터 오기 때문이다

따라서 정치학은 엄밀한 논증이 요구되는 것이 아니며, 그 목적인 가장 선한 것, 곧 행복에 삶의 실천을 통해 다다르는 기교 또는 방법에 관한 인식이다]

1)모든 기교와 방법과 실천과 선택은 선한 것을 그 목적으로 삼는다. 그래서 모든 것은 그 선을 산출하려 한다. 그러나 산출해 내려 하는 그 목적 곧 선들은 차이난다. 어떤 것들은 활동들을 그 목적으로 삼는 반면 어떤 것들은 이 활동들로부터 생산 되는 것들-생산된 것들이 활동 보다 선하다-을 그 목적으로 삼으며, 여러 실천들과 기교들과 앎들에 상응하는 여러 목적들이 있기 때문이다. 예를들어 의술은 건강이 목적인 반면 도공술(陶工術)은 도자기가 목적이고 전투술은 승리가 상술(商術)은 부(富)가 그 목적인 것처럼 말이다. 그러나 예를들어 재갈과 고삐를 만드는 말의 장비와 연결되는 기교들은 기마술(騎馬術)에 속하며 모든 군대의 실천들은 전투술에 속하는 것처럼, 그리고 알론한 것들이 헤태론한 것들에 속하는 것과 동일한 길로, 모든 각기 기교들은 하나의 어떤 힘에

속한다. 바로 이러한 힘에 상응하는 기교가 모든 기교를 가장 많이 주도하는 기교이며, 이러한 주도적인 **기교**의 **목적**에 다른 모든 기교들 각각이 속한다. 그리고 그 목적은 자신에 속하는 목적들 보다 선호된다. 속하는 목적들은 주도적인 목적을 위해 추구되기 때문이다. 그럼에도 활동들 자체가 실천들의 목적들인지 아니면 활동들과는 나란한 다른 어떤 것들이 실천들의 목적들인지는 문제시 되지 않는다. 이미 언급된 것처럼 여러 앎에는 여러 목적들이 있기 때문이다.

나아가서 가장 주도적인 목적은 그 자체로 바래어지는 것이지, 알론한 다른 목적들 때문에 바래어지는 것이 아니다. 그리고 우리가 모든 것을 선택한다면 그 목적 때문이지 헤태론한 목적 때문은 아니다. 바로 이러한 가장 주도적인 목적은 가장 선한 것이라는 것은 분명하다. 나아가서 이 목적 곧 선에 관한 인식이 우리의 삶에 가장 큰 영향을 미친다. 그래서 표적을 맞추려는 궁사(弓師)처럼 우리는 그 목적을 겨누어야 한다. 그러기 위해서는 우리는 반드시 그 목적이 무엇이며, 그리고 그 목적에 관한 앎들 또는 힘들이 무엇인지를 최소한도 개괄적으로라도 규정해야 만 할 것이다. 나아가서 이 목적 곧 선이 가장 중요하고 가장 주도적인 기교의 선이요 목적인 것으로 나타난다. 그리고 바로 그 기교가 **정치술**이다. 도시에 관한 무슨 앎들이 필요한지, 또 어떠한 사람들의 부류가 무엇을 배워야 할지를 정치학이 규정하기 때문이다. 심지어 전투술(학)과 상술(경제학)과 수사술(학)과 같은 고도의 힘들이 이 정치술에 속한다. 나아가서 다른 모든 나머지 실천술(實踐術)은 정치술의 앎들을 사용하며, 정치술은 실천해야 할 무엇과 삼가야 할 무엇들에 관한 범을 제정하므로 정치술의 목적은 알론한 다른 모든 기교들의 목적을 포괄한다.

따라서 이 목적은 사람에게 선할 것이다. 심지어 그 목적이 한 사람과 도시에 동일할 때 조차도 도시의 목적은 보다 더 큰 것이며, 획득하고 보존하는 데에 있어 보다 완전하기 때문이다. 비록 한 사람 만이라도 그 목적을 획득하는 것은 기특하지만, 종족이나 도시가 그 목적을 획득하는 것이 더 아름답고 선하므로 그렇다. 바로 이러한 목적을 겨누는 방법이 **정치학**이다.

2)그러나 정치학에 관하여서는 그 내용을 선명하게 하는 것으로만으로도 족할 것이다. 장인(匠人)각각이 **로고스적인 엄밀함**을 추구하지 않는 것처럼 정치학 역시 그러한 엄밀함을 추구하지 않기 때문이다. 정치학이 조사하는 아름다움 그리고 올바른 실천들 또는 활동들은 그 만큼 차이나고 다양하므로 그렇다. 그래서 정치학은 **노모스**(법률)적이지 **퓌시스**(자연)적인 것이 아니다. 마찬가지로 그 만큼이나 선들도 다양하다. 예를들어 어떤 자는 부(富) 때문에 몰락하지만 어떤 사람들은 용기 때문에 몰락하는 것처럼 많은 사람들은 그 선들로부터 손해를 보기 때문이다.

그렇다면 이러한 것들에 관해 그리고 이러한 것들로부터 말하면서 그 진실을 대충 그리고 개략적으로나마 지시하는 것도 기특하며, 또 많은 경우에 그러한 것들에 관해 그리고 그러한 것들로부터 그만큼한 것들을 완수하는 것도 기특하다. 따라서 이와 동일한 길에서 우리가 말하려는 것들 각각이 받아 들여져야 한다. 프라그마토스

의 자연에 허용되는 만큼의 엄밀함을 각각의 류에 따라 추구하는 것이 학식있는 사람들이기 때문이다. 그래서 수학으로부터 개연적인 로고스를 인정하거나, 수사학자로부터 논증을 요구하는 것은 똑 같이 어리석다. 나아가서 삶의 실천에 익숙해지지 않은 젊은 사람이 정치술(학)에 몰두하는 것은 적절하지 않다. 정치학(술)은 삶의 실천들로부터의 그리고 삶의 실천에 관한 로고스들이기 때문이다. 자신이 인식한 것들에 관한 아름다운 판단이 각자에게 선하므로 배운 사람이 배운 모든 것에 관한 선한 판단자가 아니겠는가?

나아가서 자신의 정열을 따르는 경향이 있으므로 젊은 사람들의 탐구는 헛되고 비생산적이다. 왜냐하면 이들은 인식 보다는 실천을 그 목적으로 삼기 때문이다. 그러나 이러한 젊음은 나이 또는 윤리성(경험? 습관?)에 있어서의 젊음과는 무관하다. 그 결함은 시간과 나란히 오는 것이 아니라 각기 삶을 자신이 정열에 따라 추구함으로부터 오기 때문이다. 그래서 *방종*하는 사람들처럼 이러한 사람들에게는 인식이 아무런 효력이 없다. 그러나 로고스에 따라서 욕망하고 실천하는 사람들에게는 그와 같은 것들에 관한 앎이 아주 쓸모있다. [따라서 정치학도 **로고스**적이다]

[따라서 아리스토텔레스의 정치학은 1)목적론적이며, 윤리적이다. 이 둘은 그에게는 서로 분리되는 것들이 아니다. 그리고 2)퓌시스적이기 보다는 노모스적이며, 3)수학과 같은 로고스적인 엄밀성을 요구하지 않는다. 그 내용이 삶의 실천처럼 아주 다양하기 때문이다. 그러나 4)어떤 측면에서는 로고스적이다. 그리고 5)정치학은 사실로부터 출발한다. 이러한 삶의 실천적인 것들에 관한 인식이기 때문이다.

바로 이것들이 정치학에 관한 서론적인 무엇(τί προτιθέμεθα, 1095a12)이다]

[Ross(Aristotle, p.187-190)아리스토텔레스는 결코 '윤리학(ethics, p.187)'을 분리된 학문으로 말하는 것이 아니라, 단지 '성격의 학문(τὰ ἠθικῆς θεωριας, 분석론 후서, 89b9 ; the study of character, p.187)' 또는 '성격에 관한 우리의 논의들(ἐν τοῦς ἠθικοῦς εἴρηται, 정치학, 1261a31 ; 로스, 187쪽)'이라고 말할 뿐이다. '정치학의 완성된 학문'은 편의상 윤리학과 정치학이라고 불리워 질 수 있는 두 부분으로 나뉜다. 의심할 것도 없이 아리스토 텔레스의 윤리학은 사회적이고, 그리고 그의 정치학은 윤리적이다. 윤리학에서 그는 개인은 본질적으로 사회의 구성원이라는 것을 잊지 않으며 정치학에서 도시의 선한 삶은 단지 그 시민의 선한 살아감 속에서만 존재한다는 것을 잊지 않는다. 여전히 그는 그 두 탐구들 사이에는 차이가 있다는 것을 의심하지 않는다. 그러나 그는 이 둘 사이의 관계를 선명하게 하지 않는다. 윤리학의 서두에서 그는 도시의 선을 개인의 선 보다 '더 크고 완전한' 것으로 그리고 후자를 만약 우리가 전자를 획득할 수 없다면 몰아 낼(put up, p.187)수 있을 어떤 것으로서 기술한다. 그러나 개인적인 삶의 가치에 관한 그의 의의는 논의가 진행되면서부터 커지는 것처럼 보인다. 그리고 그 작업이 끝에서 그는 마치 도시를, 만약 사람의 욕망들이 자신의 이성에 도움이 된다면 필요한 강압의 요소를 제공하는, 개인의

도덕적인 삶에 단지 보조적인 것처럼 말한다. .....

윤리학은 '대부분 그러한 것들', '달리 있을 수 있는 것들'과 관련한다. 그리고 우리는 윤리학 안에서 수학처럼 '필연적인 것'들을 다루는 학문에게나 가능한 완전한 논증을 기대해서는 않된다. 아리스토텔레스는 자주 우주 안의 필연적인 요소와 우연적인 요소 사이를 구분한다. 객관적으로 규정되는 사건들이 있다는 것을 그가 뜻하는지 또는 우리가 뒤따를 수 있는 필연성과 우리를 회피하는 필연성 사이를 그가 구분하는지 선명해지지 않을 때가 종 종 있다. 그러나 그는 분명히 모든 사건의 인간 행위 안에는 현실적인 우연성이 있다고 믿는다. 그러나 심지어 만약 우리가 1)우리 행위의 물리적인 귀결이 정확히 예견될 수 없다는 것, 그리고 2)미래 행위들이 현실적으로 규정되지 않는 것을 인정하더라고 아리스토텔레스는 이런 사실들이 도덕 철학에 가능한 그 정확성(accuracy, 189)을 감소시킨다 라고 상정하고 있다는 점에서 그른 것처럼 보인다. 그것들은 행위들이 최선의 결과들을 생산할 것이라는 것을 엄밀하게(with precision, 189)말하는 것을 불가능하게 만든다. 그러나 이것에 의해 영향을 입는 학문은 우리가 주어진 상황에서 해야 할 것을 말하려는 시도인 윤리학 또는 결의론(casuistry, 決疑論)에 적용된다. 그러나 '당위'가 의미하는 것들을 탐구하는, 그리고 왜 우리가 해야 할 것들을 해야 하는가를 탐구하는 추상적인 윤리학에는 적용되지 않는다.

윤리학과 엄밀한 학문 사이의 차이는 다른 곳에서 더 낫게 표현된다. 윤리학은 첫 원리로부터 추리하는 것이 아니라 첫 원리로 추리한다(reason, 189). 윤리학은 그 자체 지성적인 것과 더불어 출발하는 것이 아니라 우리와 친숙한 것 다시말해 단순한 사실들과 더불어 출발해서, 그 사실로부터 거기에 깔려 있는 이유들로 돌아가, 사실들의 필연적인 앎에 좋은 일거리(upbringing, 189)를 제공하는 것이 필연적이다. 수학은 쉬운 추상에 의해서 감각-자료로부터 획득되는 첫 원리를 주된-내용으로 다룬다. 그래서 수학의 실체는 이런 첫 원리들로부터 결론들의 연역이다. 역시 윤리학의 첫 원리들도 쉽게 끄집어 내어지도록 세세한 행위 안에 깊숙이 스며들어 있으며, 윤리학의 실체는 그것들을 지적해 내는 것 안에서 성립한다. 왜냐하면 아래의 두 조건들이 필요하기 때문이다. 첫째 종족의 집단적인 지혜를 나타내는 도덕적 물음들에 관한 일반적인 의견들을 인정할 수 있도록 연구자는 자라야 한다. 이런 의견들은 썩 선명한 것도 아니고 아주 일관적인 것도 아니지만, 있는 그대로 우리들이 그 첫 원리들에 그것으로부터 도달하는 유일한 자료들이다. 두 번째 조건은 이런 신념들을 서로 비교하면서 그 부정확함과 비일관성을 씻어 내어, '그 자체 더 지성적인', 그러나 일단 우리가 그것들에 도달하면 자기-명증적이지만 첫 눈에는 결코 명백하지 않는 그런 진리들을 산출하는 탐구이다(1095a2-11, 30-b23, 1098a33-b4, 1142a11-20, 1145b2-7). 만약 윤리학이 논증적이지 않다면 (아리스토텔레스의 논리학에서 자주 그어지는 구분을 사용하자면) 변증법적인가? 어떤 감각에서는 그렇다. 변증법의 쓰임새들 중의 하나는 바로 우리를 첫 원리로 인도하는 그것이기 때문이다(Top. 101a36-b4). 따라서 아리스토텔레스는 진실하다고 알려진 원리들로부터가 아니라 '많은 자들'의 또는 '지혜로운 자'의 의견들로부터 특별히 플라톤 학파의 의견들로부터 출발하여 자주 변증법적으로 추리한다. 그러나

*텔레스의 윤리학은 인간의 본성(자연)학이다(코플스턴)

윤리학은 아리스토텔레스 자신이 인정하지 않는 의견들로부터 확장된 자기 만의 논의(argumentum ad hominem)는 아니다. 그는 확실하게 자신에게만 가치있는 것을 생각하지는 않았다. 대부분 그는 아카데미의 의견들을 자신의 것으로 인정하기 때문이며 그리고 그렇지 않을 때에는 망설임 없이 그렇지 않다고 말하기 때문이다]

[(노우트 아리스토텔레스 61~62-1) 아리스토텔레스의 윤리학은 분명히 목적론적이다. 그는 그 자체 올바른 것으로서의 행위에 관련하지 않고 인간의 선으로 이끄는 것으로서의 행위에 관계한다. 인간의 선과 목적의 획득으로 이끄는 것은 인간의 편에서 볼 때 '올바른' 행위이다. 인간의 진실한 선이 획득에 반대되는 행위는 '그릇된 행위'일 것이다. ..... 이러한 궁극적인 선에 대응하고 있는 학문은 무엇인가? 라는 물음에 대해서 아리스토텔레스는 그런학문은 인간을 위한 선을 연구하고 있는 정치적인 혹은 사회적인 학문이라고 주장한다. 비록 국가에서 발견되는 선이 더 크고 더 고상하긴 해도 국가와 개인은 동일한 선을 지닌다(여기서 우리는 이상국가 속에서 큰 글씨로 써진 정의를 본다 라고 하는 '국가'의 되울림을 본다)그렇다면 윤리학은 정치학 또는 사회학의 한 가지로서 간주된다. 아리스토텔레스가 자신의 정치학 속에서 개별적인 윤리학문을 다루고 나서 두 번째 정치 윤리학문을 다루고 있다고 말하여질 수 있으리라. .....

그리고 아리스토텔레스는 논의의 토대로서 인간의 일상적인 도덕 판단들을 갖고서 출발한다. 그리고 그 도덕 판단을 비교하고 대조하며 조정하는 가운데서 일반적인 원리의 정식화에 다다르게 된다. 이런 견해는 인간을 위한 윤리적인 삶은 일관성 있는 조화와 비율이라는 일반적인 태도 안에 즉 상대적인 중요함과 중요하지 않음을 인정하는 것 안에 있다는 것이 잇따르는, 사람 안에 심어진 자연스런 경향들이 있다는 것을 전제로한다. 이런 견해는 임의적인 윤리학에 반대되는 것으로서의 자연적인 윤리학의 토대를 허락한다. 그렇지만 아리스토텔레스로부터 그렇게 많은 것을 인정했던 중세 기독교 철학자들이 시도하려 했을 때 겪었던 것처럼, 특히 그의 인간 행위의 윤리학을 신의 영원한 법과 연결시킬 수 없는 바로 아리스토텔레스와 같은 그런 체계 속에서는 도덕적 책무의 이론적인 확정의 어려움이 솟아 오른다. 그러나 그러한 결점에도 불구하고 아리스토텔레스의 윤리학은 일반적으로 덕스럽고 선한 자로 간주된 사람의 도덕 판단들에 근거한 아주 상-식적인 윤리학이다. 아리스토텔레스는 자신의 윤리학을 이런 종류의 문제에 아주 선하게 판단할 그런 사람의 자연스런 판단들의 정당화와 덧붙힘으로 의도했다. 지성적인 자와 전문가(professor, copleston, I. p.333)의 테스트가 이상적인 삶에 관한 아리스토텔레스의 그림에서 강하게 나타나지만 그를 순수하게 아프리오리한 연역적인 윤리학 또는 보다 더 기하학적이고 논증적인 윤리학이라고 거의 비난할 수 없다고 생각될 수 있으리라. 더 나아가서 비록 예를들어 아리스토텔레스의 도덕적인 덕들에 관한 논의에서처럼 우리는 인간 행위의 문제들에 있어 동시대 그리이스[인의] 테스트의 증거를 분별할 수 있다고 하더래도 그 철학자는 확실히 자신을 인간의 그와 같은 자연을 다루는 자로 여겼으며, '야만인들'에 대한 자신의 의견에도 불구하고 인간 자연의 보편적인 특성(성격)에 근거해서 자신의 윤리학을 세우고 있는 것으로 여겼다. 만약 그가 오늘-날 살아 있어 답했더라면 프리드리히 니이체처럼 의심없이 그는 인간자연의 근본적인 보

편성과 불변함(constancy, 333)과 단지 상대적인 것이 아니라 자연안에서 발견되는 불변적인 평가의 필연성을 주장했을 것이다]

[(아리스토텔레스 노우트, 72-29)윤리학으로부터 정치학의 그런 과도한 분리가 의도되지는 않았다. 그러나 그럼에도 불구하고 정치인의 예술(기교)라는 그의 새로운 견해는 정치학을 개별적이고 인격적인 도덕성의 윤리학과는 다른 조사의 그 주제로 만든다. 정치학 3책의 시작에서 아리스토텔레스는 선한 사람의 덕을 그리고 한 시민의 덕을 논의했다. 그리고 선한 사람과 한 시민의 같지-않음(non-identity)을 문제삼는다. 니코마노프 윤리학의 덮는 쪽들 속에서 아리스토텔레스는 선한 사람의 덕과 시민의 덕은 동일하지 않음을 인정하며 그리고 입법의 문제를 윤리적인 이상의 가장 고상한 형식의 연구와는 구분되는 영역으로 제시한다. 그 주제는 너무 많이 무시되어 왔지만 인간 자연의 철학을 완성하기에는 필연적이다 라고 아리스토텔레스는 말한다. 마찬가지로 아리스토텔레스는 자신의 헌법들의 모음을 국가들을 파괴하는 혹은 보존하는 그리고 나쁜 혹은 좋은 정부를 가져오는 바로 그 원인들을 연구하는 재원으로서 의의있게 지시한다. 주장된 연구는 정치학의 4책으로부터 6책까지의 글 속에서 끝마쳐진 연구임은 거의 의심될 수 없다 “이것들이 연구됐을 때 헌법이 가장 낫다는 그리고 각자가 어떻게 질서지워져야 하는가에 관한 그리고 만약 가장 낫게 있다면 무슨 법들과 관습들을 반드시 써use야 하는가에 관한 바로 그 포괄적인 견해를 보다 더 쉽게 아마 우리들은 보게 될 것이다(니꼬마노프윤리학, 10,9 : 1181b20(로스번역))” 윤리학과 정치학의 시작을 조사의 구분되지만 연결된 주제로서 표시하는 바로 이런 윤리학과 정치학의 구분은 아리스토텔레스 철학 전체에 의해서 나타내어지는 논리적인 조직화의 놀랄만한 힘을 지니고 있는 한-조작이다. 플라톤을 훨씬 능가하는 그런 능력 속에서 아리스토텔레스는 심지어 현재까지 보존되는 것으로서의 학문적인 앎의 중요한 영역들을 개괄 할 수 있었다]

88) 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』에서 intellect와 virtue의 관계를 논의해 보시오(1997년1학기) - 90)아리스토텔레스의 실천적 지혜(phronesis)에 관해 그것이 앎의 형식으로서 가지는 특징을 중심으로 논의하라(1999년1학기).

[text : Z(VI, 1-13, 1138b18-1145a11)]

영혼의 덕 - 어떤 것들은 *윤리적*(τοῦς ἔθους, 1139a1, 성격의-character)덕인 반면 어떤 것들은 지성(τῆς διανοίας, a1)의 덕이다.

: 그런데 *윤리적인 것들*(τῶν ἠθικῶν, a2)에 관해서는 논의했으므로 영혼에 관해 먼저 언급했던 것과 더불어 나머지 것들에 관해 이렇게 말 해보자.

: 영혼의 두 부분(μέρη, 1139a4) 로고스(이성)를 지니는 것과 비로고스인 것(τὸ ἄλογον)적인 것

: 로고스를 지니는 두 (부분)

: 자신들에게는 어떤 같음과 관련성(οἰκειότητα, 1139a11)에따라 인식(ἡ γνῶσις, a11)이 속하므로, 영혼의 그 부분들은 류적으로 헤태론한 것들에 상응하여 각각에 대해 자연스레 류적으로 헤태론하다.

: 자신들의 아르케애들이 알론하게 시작 되지 않는(μὲ ἐνδέχονται, 1139a7-8)상태로 있는 것들을 우리가 그것에 의해서 이론화하는(θεωροῦμεν, a7)것 - 앎적인 것(τὸ ἐπιστημονικόν, a12)

: 자신들의 아르케애들이 알론하게시작되는 상태로 있는 것들을 우리가 그것에 의해서 이론화하는 것 - 논리적인 것(τὸ λογιστικόν, a12)

: 심사숙고하는 것(τὸ βουλεύεσθαι, 1139a12-13)과 논리적으로 추리하는 것(τὸ λογίζεσθαι)은 동일하다[그래서 이 둘은 로고스를 지니는 동일한 것이다], 어떤 사람도 알론하게 시작되지 않는 상태로 있는 것들에 관하여는 심사숙고하지는 않기 때문이다.

: 그래서 논리적으로 추리하는 것은 로고스를 지니는 것의 하나의 어떤 부분(부분인 것)이다.

: 그렇다면 이것들 각각의 가장 선한 **상태**가 무엇인지(τίς ἡ βελτίστη ἕξις, 1139a16 ; *텔레스 논자시 90-1, 1146 a14 ; 논자1, 1885)를 다루어야 한다(λητέον, a15). 왜냐하면 이것이 각각의 **덕**이기 때문이다[다시말해 덕은 각기 것의 가장 선한 상태이다]

로고스를 지니는 영혼의 두 양 부분의(ἀμφοῖν, 1139b13)덕들 - 각각이 거기에서 진실하게 되는(ἀληθεύσει, b13)가장 큰 상태(καθ' ἃς οὖν μάλιστα, b12-13).

: 그런데 [로고스를 지니는 영혼의 두 부분들의] 덕은 고유한 활동에 대한 것(πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον, 1139a17)이다.

: 그런데 영혼 안에는 실천들과 진실들의 주인(κύριαι, 1139a18)들인 세 가지 곧 감각 누우스(생각) 욕망(ὄρεξις, a18)이 있다.

: 이것들 중 감각은 실천의(πράξεως, a18)어떤 아르케도 아니다. 짐승들은(τὰ θηρία, 1139a20)감각을 지니지만 실천[끝(목적)에 속한 윤집의 으로서의 실천(논자1, 597, 1048b18)]을 공유하지는 않기(μὴ κοινωνεῖν, a20)때문이다[8]

: 그리고 지성 안에(ἐν διανοίᾳ, 1139a21, 생각 안에)있는 긍정과 부정 이것이 욕망 안에 있는 추적과 회피(δίωξις καὶ φυγή, a22)이다.

: 그래서 *윤리적인 덕*(ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ, a22)은 선택과 관련되는 상태(ἕξις προαιρετική, a22-23)인데, 선택은 심사숙고하는 욕망이므로, 이것들을 통해서 만약 선택이 아주 진지하(σπουδαία, a26)다면 로고스는 진실하여야 하며 욕망은 올바러야만 한다. 그리고 이것들은 관련으로 (긍 또는 부)정하고(φάναι, 1139a25)관련으로 추적한다(따른다)

: 이러한 지성과 진실의 실천적 연관된다(πρακτική, 1139a27, 실천적인 것이다).

: 실천적이지도 않고 생산적(ποιητικῆς, a28)이지도 않는 그리고 **이론적인 지성**(τῆς θεωρητικῆς διανοίας, a27, 생각)의 **좋음**과 나쁨(τὸ εὖ καὶ κακῶς, a28)이 진실과 거짓이다. 이것이 지성적인 모든 것의 활동(ἔργον, a29, 기능)의기 때문이다.

: 반면에 **실천적인 지성**의(τοῦ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ, 1139a29-30)진실은 올바른 욕망과 일치된 상태이다(ὁμολόγως ἔχουσα, a30).

: 실천의 아르케애는 선택이다 - [그러나] (선택은 실천의) 움직임이지 (실천이) 그것을 위한 것인 바로 그 끝(οὗ ἕνεκα, 1139a32, 목적)은 아니다.

: 반면 선택의 (아르케애)는 욕망이며 그리고 어떤 그 끝(ὁ ἕνεκα, a33)[을 염두에 둔] 로고스이다.

: 이 때문에 선택은 누우스와 지성(생각) 없이 그리고 *윤리적인 상태*(ἠθικῆς ἕξεως, a34)없이는 있지 않다. 좋은 실천(εὐπραξία, 1139a34)과 실천에 있어서의 그 반대는 지성(생각)과 *윤리*(ἤθους, a35, character, 성격)없이는 있지 않기 때문이다.

: (지성(생각) 자체가 어떤 것을 움직이게 하는 것은 아니라, 그 끝(목적)을 [염두에 두는] 실천적인 것이다. 그것은 생산적인 것의 아르케에이기 때문이다. 생산하는 자는 모두 목적(끝)을 위해(ἕνεκα τοῦ, 1139b1)생산하고, 그리고 생산된 것은 순수한 끝(τέλος, b2)이 아니라 어떤 것에 대한 그리고 어떤 것의 (생산된 것)이므로 그렇다. 그러나 실천된 것(τὸ πρακτόν, b3)이다. 좋은 실천이 끝(τέλος, b3-4)이며 (욕망은) 이것의 욕망이기 때문이다.

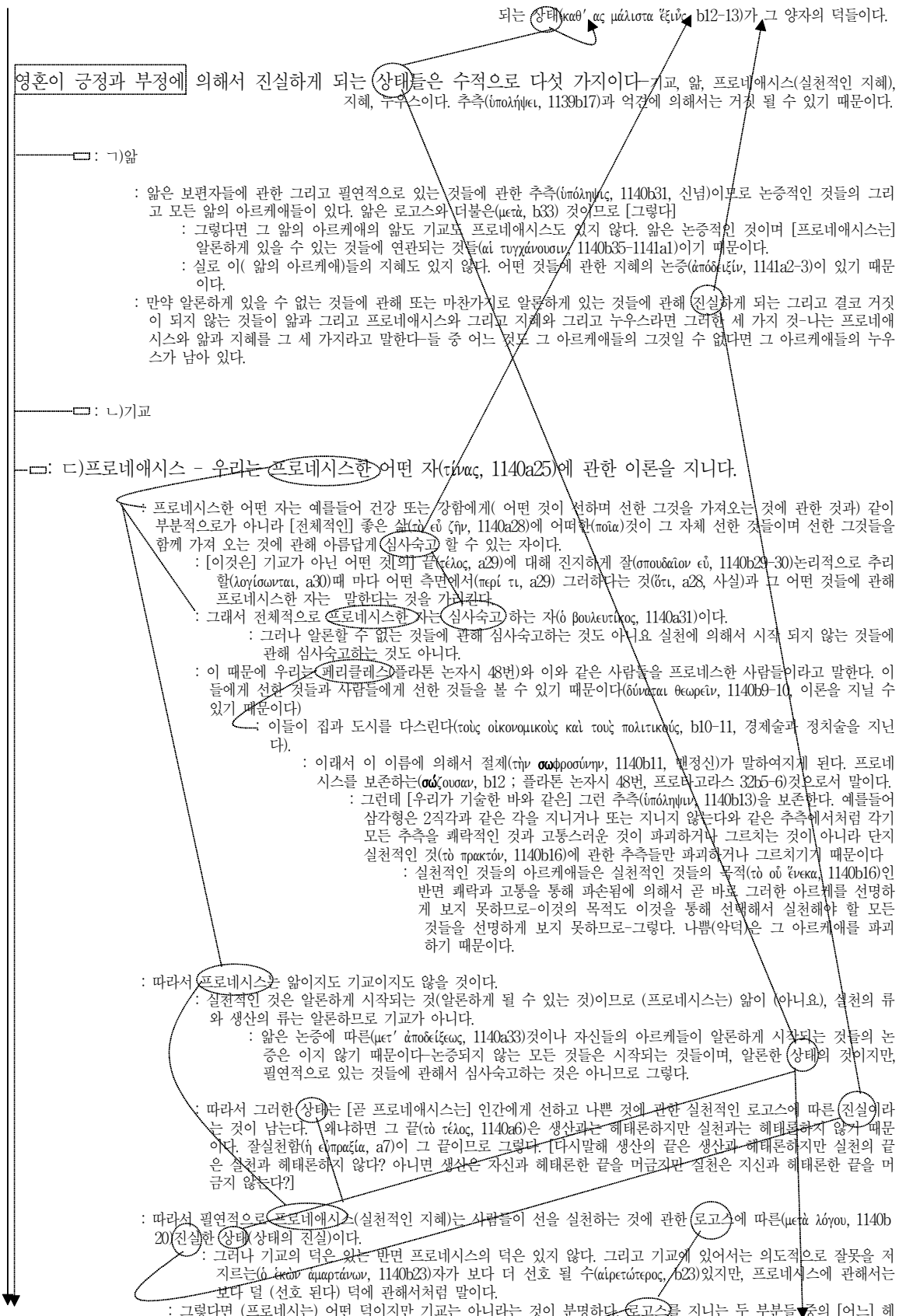
: 이 때문에 선택은 욕망적인 누우스이며 지성적인 욕망이다. 그리고 이러한 것의 아르케애는 **인간**이다.

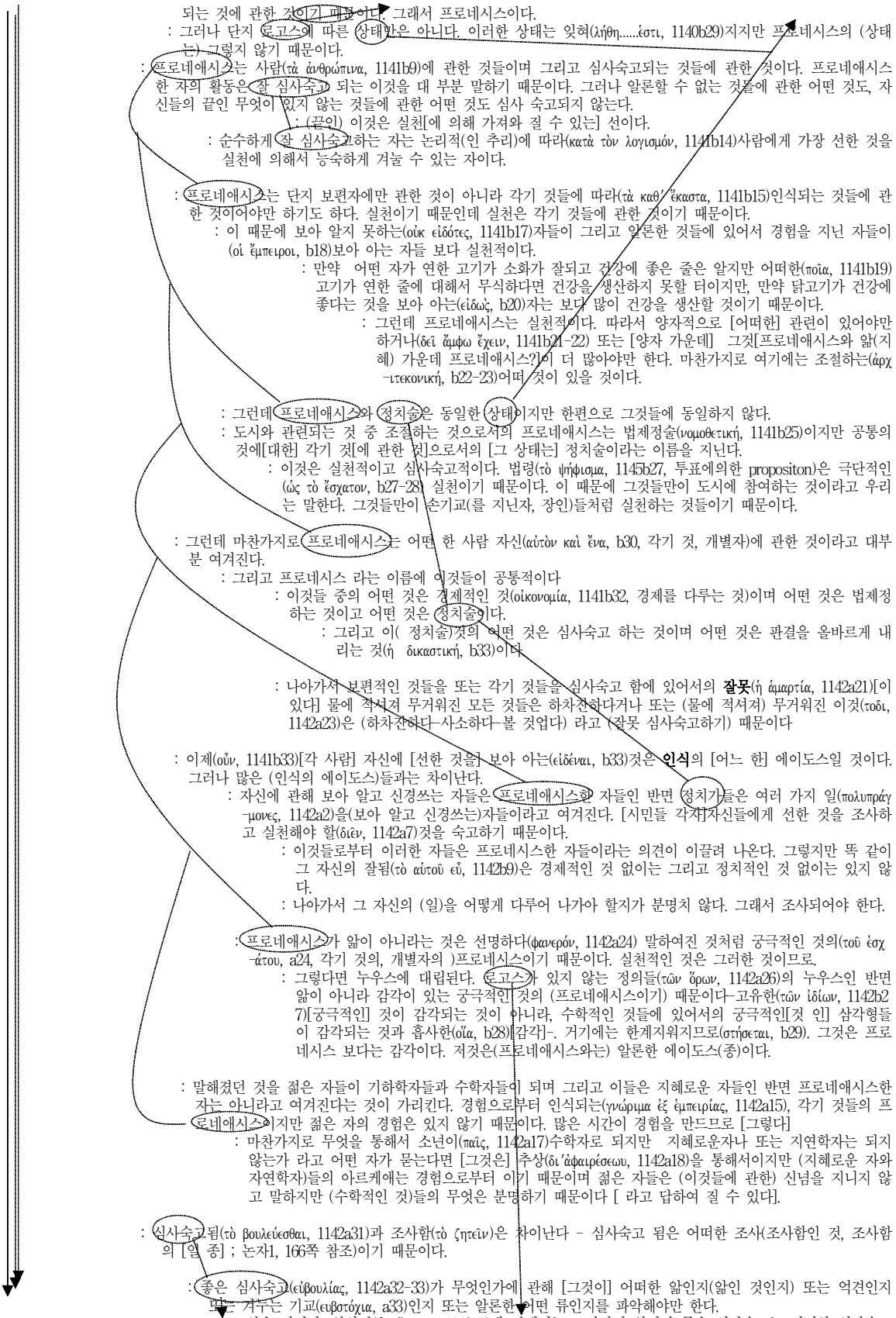
: 예를들어 함락된 트로이를 선택하지 않는 것처럼 됐던(γεγονός, 1139b6)것을 선택하는 것은 아니다. 됐던 것이 아니라 있을 것 그리고 시작될 것에 관해 심사숙고하기 때문이다. 반면 됐던 것은 시작 될 수 없다(선택 : 1112a18, 1113a14, 로스, 아리스토텔레스, 199쪽, 우리안에 내재해 있는 심사숙고하는 욕망)

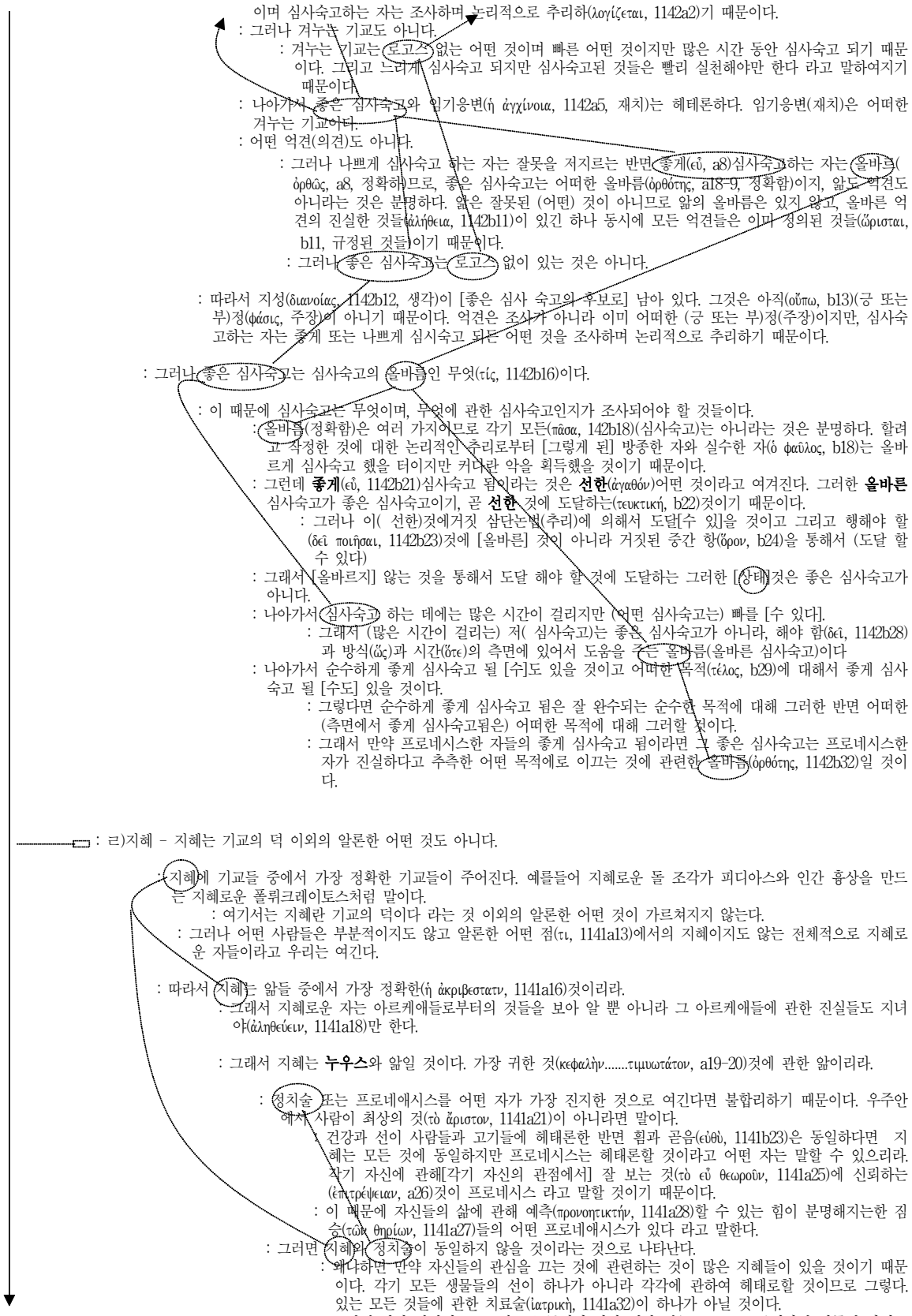
: 그래서 되어진 프라그마를 되지 않도록 하는 것, 이것만은 신도 결여한 것이다 라고 아가톤은 옳게 말했다.

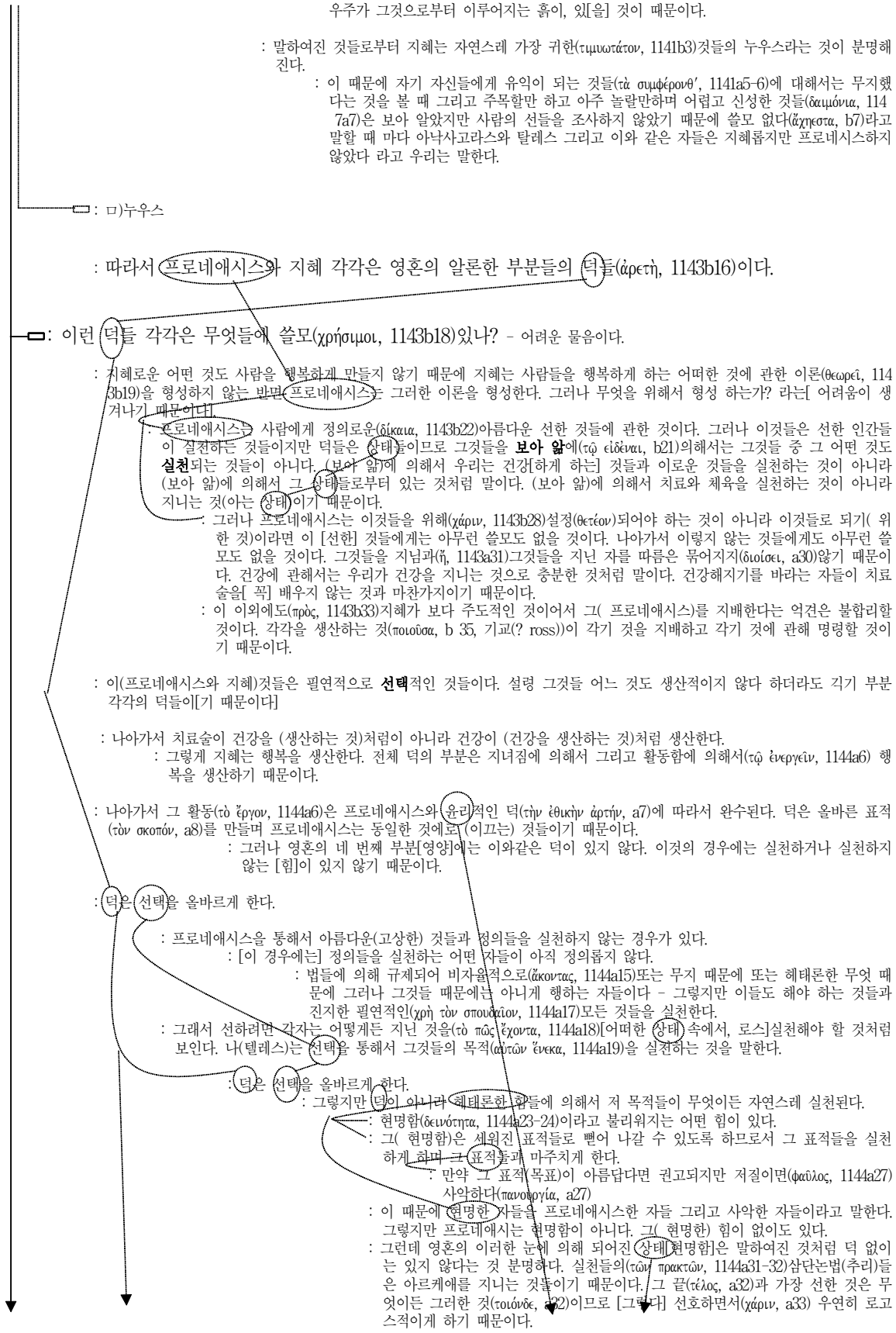
: 그렇다면 지성적인 양 부분들의 활동(τὸ ἔργον, 1139b12, 기능, function)은 진실이다. (부분들) 각각이 거기에서 가장 진실하게

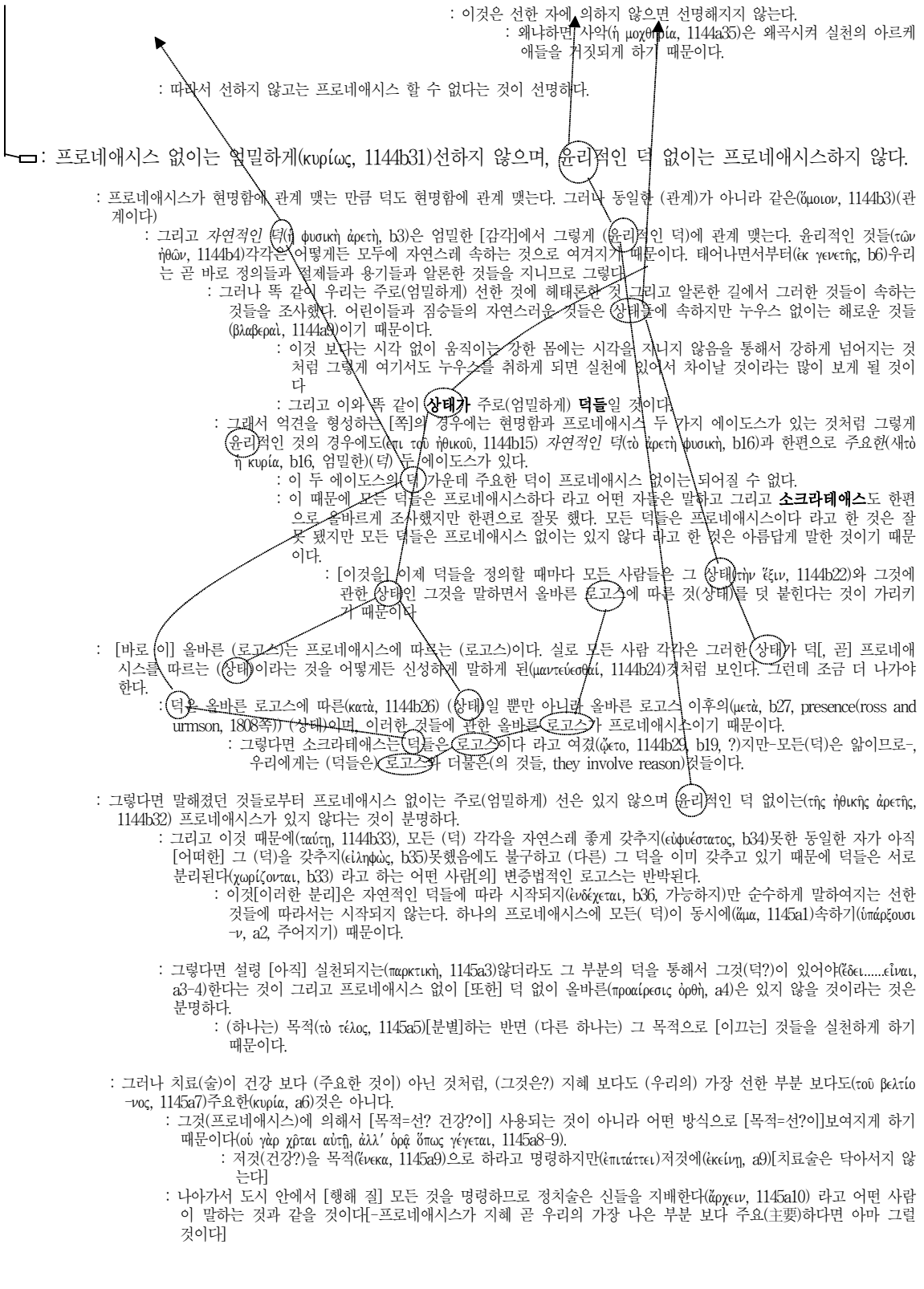
8) 짐승의 행동(action)을 부정한 것이 아니다. 단지 짐승의 행동은 그 끝을 안에 머금지 않으므로 실천이 아니라고 말할 뿐이다. 따라서 실천은 행동 또는 행위와 구분되어야 한다. 적어도 아리스토텔레스에 따르면 그렇다.


되는 상태(καθ' ας μάλιστα ἔξιν, b12-13)가 그 양자의 덕들이다.
영혼이 긍정과 부정에 의해서 진실하게 되는 상태들은 수적으로 다섯 가지이다-기교, 앎, 프로네애시스(실천적인 지혜), 지혜, 누우스이다. 추측(ὑπολήψει, 1139b17)과 억견에 의해서는 거짓 될 수 있기 때문이다.
: ㄱ)앎
: 앎은 보편자들에 관한 그리고 필연적으로 있는 것들에 관한 추측(ὑπόληψις, 1140b31, 신념)이므로 논증적인 것들의 그리고 모든 앎의 아르케애들이 있다. 앎은 로고스와 더불은(μετὰ, b33) 것이므로 [그렇다]
: 그렇다면 그 앎의 아르케애의 앎도 기교도 프로네애시스도 있지 않다. 앎은 논증적인 것이며 [프로네애시스는] 알론하게 있을 수 있는 것들에 연관되는 것들(αἱ τυγχάνουσιν, 1140b35-1141a1)이기 때문이다.
: 실로 이(앎의 아르케애)들의 지혜도 있지 않다. 어떤 것들에 관한 지혜의 논증(ἀπόδειξίν, 1141a2-3)이 있기 때문이다.
: 만약 알론하게 있을 수 없는 것들에 관해 또는 마찬가지로 알론하게 있는 것들에 관해 진실하게 되는 그리고 결코 거짓이 되지 않는 것들이 앎과 그리고 프로네애시스와 그리고 지혜와 그리고 누우스라면 그러한 세 가지 것-나는 프로네애시스와 앎과 지혜를 그 세 가지라고 말한다-들 중 어느 것도 그 아르케애들의 그것일 수 없다면 그 아르케애들의 누우스가 남아 있다.
: ㄴ)기교
: ㄷ)프로네애시스 - 우리는 프로네시스한 어떤 자(τίνας, 1140a25)에 관한 이론을 지니다.
: 프로네시스한 어떤 자는 예를들어 건강 또는 강함에게(어떤 것이 선하며 선한 그것을 가져오는 것에 관한 것과) 같이 부분적으로가 아니라 [전체적인] 좋은 삶(τὸ εὖ ζῆν, 1140a28)에 어떠한(ποῖα)것이 그 자체 선한 것들이며 선한 그것들을 함께 가져 오는 것에 관해 아름답게 심사숙고 할 수 있는 자이다.
: [이것은] 기교가 아닌 어떤 것[의] 끝(τέλος, a29)에 대해 진지하게 잘(σπουδαῖον εὖ, 1140b29-30)논리적으로 추리할(λογίσωνται, a30)때 마다 어떤 측면에서(περί τι, a29) 그러하다는 것(ὅτι, a28, 사실)과 그 어떤 것들에 관해 프로네시스한 자는 말한다는 것을 가리킨다.
: 그래서 전체적으로 프로네시스한 자는 심사숙고 하는 자(ὁ βουλευτικός, 1140a31)이다.
: 그러나 알론할 수 없는 것들에 관해 심사숙고하는 것도 아니요 실천에 의해서 시작 되지 않는 것들에 관해 심사숙고하는 것도 아니다.
: 이 때문에 우리는 페리클레스(플라톤 논자시 48번)와 이와 같은 사람들을 프로네스한 사람들이라고 말한다. 이들에게 선한 것들과 사람들에게 선한 것들을 볼 수 있기 때문이다(δύνασθαι θεωρεῖν, 1140b9-10, 이론을 지닐 수 있기 때문이다)
: 이들이 집과 도시를 다스린다(τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς, b10-11, 경제술과 정치술을 지닌다).
: 이래서 이 이름에 의해서 절제(τὴν σωφροσύνην, 1140b11, 멘정신)가 말하여지게 된다. 프로네시스를 보존하는(σώζουσαν, b12 ; 플라톤 논자시 48번, 프로타고라스 32b5-6)것으로서 말이다.
: 그런데 [우리가 기술한 바와 같은] 그런 추측(ὑπόληψιν, 1140b13)을 보존한다. 예를들어 삼각형은 2직각과 같은 각을 지니거나 또는 지니지 않는다와 같은 추측에서처럼 각기 모든 추측을 쾌락적인 것과 고통스러운 것이 파괴하거나 그르치는 것이 아니라 단지 실천적인 것(τὸ πρακτόν, 1140b16)에 관한 추측들만 파괴하거나 그르치기 때문이다
: 실천적인 것들의 아르케애들은 실천적인 것들의 목적(τὸ οὗ ἕνεκα, 1140b16)인 반면 쾌락과 고통을 통해 파손됨에 의해서 곧 바로 그러한 아르케를 선명하게 보지 못하므로-이것의 목적도 이것을 통해 선택해서 실천해야 할 모든 것들을 선명하게 보지 못하므로-그렇다. 나쁨(악덕)은 그 아르케애를 파괴하기 때문이다.
: 따라서 프로네시스는 앎이지도 기교이지도 않을 것이다.
: 실천적인 것은 알론하게 시작되는 것(알론하게 될 수 있는 것)이므로 (프로네시스는) 앎이 (아니요), 실천의 류와 생산의 류는 알론하므로 기교가 아니다.
: 앎은 논증에 따른(μετ' ἀποδείξεως, 1140a33)것이나 자신들의 아르케들이 알론하게 시작되는 것들의 논증은 이지 않기 때문이다-논증되지 않는 모든 것들은 시작되는 것들이며, 알론한 상태의 것이지만, 필연적으로 있는 것들에 관해서 심사숙고하는 것은 아니므로 그렇다.
: 따라서 그러한 상태는 [곧 프로네애시스는] 인간에게 선하고 나쁜 것에 관한 실천적인 로고스에 따른 진실이라는 것이 남는다. 왜냐하면 그 끝(τὸ τέλος, 1140a6)은 생산과는 헤태론하지만 실천과는 헤태론하지 않기 때문이다. 잘실천함(ἡ εὐπραξία, a7)이 그 끝이므로 그렇다. [다시말해 생산의 끝은 생산과 헤태론하지만 실천의 끝은 실천과 헤태론하지 않다? 아니면 생산은 자신과 헤태론한 끝을 머금지만 실천은 지신과 헤태론한 끝을 머금지 않는다?]
: 따라서 필연적으로 프로네애시스(실천적인 지혜)는 사람들이 선을 실천하는 것에 관한 로고스에 따른(μετὰ λόγου, 1140b20)진실한 상태(상태의 진실)이다.
: 그러나 기교의 덕은 있는 반면 프로네시스의 덕은 있지 않다. 그리고 기교에 있어서는 의도적으로 잘못을 저지르는(ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων, 1140b23)자가 보다 더 선호 될 수(αἱρετώτερος, b23)있지만, 프로네시스에 관해서는 보다 덜 (선호 된다) 덕에 관해서처럼 말이다.
: 그렇다면 (프로네시스는) 어떤 덕이지만 기교는 아니라는 것이 분명하다. 로고스를 지니는 두 부분들 중의 [어느] 헤태론한 것(부분)의 덕일 것이다. 억견을 형성하는(τοῦ δοξαστικοῦ, 1140b26)것의 (덕일 것이다) 억견은 알론하게 시작


되는 것에 관한 것이기 때문이다. 그래서 프로네시스이다.
: 그러나 단지 로고스에 따른 상태만은 아니다. 이러한 상태는 잊혀(λήθη.....ἐστι, 1140b29)지지만 프로네시스의 (상태는) 그렇지 않기 때문이다.
: 프로네애시스는 사람(τὰ ἀνθρώπινα, 1141b9)에 관한 것들이며 그리고 심사숙고되는 것들에 관한 것이다. 프로네애시스한 자의 활동은 잘 심사숙고 되는 이것을 대 부분 말하기 때문이다. 그러나 알론할 수 없는 것들에 관한 어떤 것도, 자신들의 끝인 무엇이 있지 않는 것들에 관한 어떤 것도 심사 숙고되지 않는다.
: (끝인) 이것은 실천[에 의해 가져와 질 수 있는] 선이다.
: 순수하게 잘 심사숙고하는 자는 논리적(인 추리)에 따라(κατὰ τὸν λογισμόν, 1141b14)사람에게 가장 선한 것을 실천에 의해서 능숙하게 겨눌 수 있는 자이다.
: 프로네애시스는 단지 보편자에만 관한 것이 아니라 각기 것들에 따라(τὰ καθ' ἕκαστα, 1141b15)인식되는 것들에 관한 것이어야만 하기도 하다. 실천이기 때문인데 실천은 각기 것들에 관한 것이기 때문이다.
: 이 때문에 보아 알지 못하는(οὐκ εἰδότες, 1141b17)자들이 그리고 알론한 것들에 있어서 경험을 지닌 자들이(οἱ ἔμπειροι, b18)보아 아는 자들 보다 실천적이다.
: 만약 어떤 자가 연한 고기가 소화가 잘되고 건강에 좋은 줄은 알지만 어떠한(ποῖα, 1141b19) 고기가 연한 줄에 대해서 무식하다면 건강을 생산하지 못할 터이지만, 만약 닭고기가 건강에 좋다는 것을 보아 아는(εἰδὼς, b20)자는 보다 많이 건강을 생산할 것이기 때문이다.
: 그런데 프로네애시스는 실천적이다. 따라서 양자적으로 [어떠한] 관련이 있어야만 하거나(δεῖ ἄμφω ἔχειν, 1141b21-22) 또는 [양자 가운데] 그것[프로네애시스와 앎(지혜) 가운데 프로네애시스]이 더 많아야만 한다. 마찬가지로 여기에는 조절하는(ἀρχιτεκονική, b22-23)어떠 것이 있을 것이다.
: 그런데 프로네애시스와 정치술은 동일한 상태이지만 한편으로 그것들에 동일하지 않다.
: 도시와 관련되는 것 중 조절하는 것으로서의 프로네애시스는 법제정술(νομοθετική, 1141b25)이지만 공통의 것에[대한] 각기 것[에 관한 것]으로서의 [그 상태는] 정치술이라는 이름을 지닌다.
: 이것은 실천적이고 심사숙고적이다. 법령(τὸ ψήφισμα, 1145b27, 투표에의한 propositon)은 극단적인(ὡς τὸ ἔσχατον, b27-28) 실천이기 때문이다. 이 때문에 그것들만이 도시에 참여하는 것이라고 우리는 말한다. 그것들만이 손기교(를 지닌자, 장인)들처럼 실천하는 것들이기 때문이다.
: 그런데 마찬가지로 프로네애시스는 어떤 한 사람 자신(αὐτὸν καὶ ἕνα, b30, 각기 것, 개별자)에 관한 것이라고 대부분 여겨진다.
: 그리고 프로네시스 라는 이름에 이것들이 공통적이다
: 이것들 중의 어떤 것은 경제적인 것(οἰκονομία, 1141b32, 경제를 다루는 것)이며 어떤 것은 법제정하는 것이고 어떤 것은 정치술이다.
: 그리고 이(정치술)것의 어떤 것은 심사숙고 하는 것이며 어떤 것은 판결을 올바르게 내리는 것(ἡ δικαστική, b33)이다.
: 나아가서 보편적인 것들을 또는 각기 것들을 심사숙고 함에 있어서의 **잘못**(ἡ ἁμαρτία, 1142a21)[이 있다] 물에 적셔져 무거워진 모든 것들은 하차잔하다거나 또는 (물에 적셔져) 무거워진 이것(τοδι, 1142a23)은 (하차잔하다-사소하다-볼 것업다) 라고 (잘못 심사숙고하기) 때문이다
: 이제(οὖν, 1141b33)[각 사람] 자신에 [선한 것을] 보아 아는(εἰδέναι, b33)것은 **인식**의 [어느 한] 에이도스일 것이다. 그러나 많은 (인식의 에이도스)들과는 차이난다.
: 자신에 관해 보아 알고 신경쓰는 자들은 프로네애시스한 자들인 반면 정치가들은 여러 가지 일(πολυπράγμονες, 1142a2)을(보아 알고 신경쓰는)자들이라고 여겨진다. [시민들 각자]자신들에게 선한 것을 조사하고 실천해야 할(διὲν, 1142a7)것을 숙고하기 때문이다.
: 이것들로부터 이러한 자들은 프로네시스한 자들이라는 의견이 이끌려 나온다. 그렇지만 똑 같이 그 자신의 잘됨(τὸ αὐτοῦ εὖ, 1142b9)은 경제적인 것 없이는 그리고 정치적인 것 없이는 있지 않다.
: 나아가서 그 자신의 (일)을 어떻게 다루어 나가야 할지가 분명치 않다. 그래서 조사되어야 한다.
: 프로네애시스가 앎이 아니라는 것은 선명하다(φανερόν, 1142a24) 말하여진 것처럼 궁극적인 것의(τοῦ ἐσχάτου, a24, 각기 것의, 개별자의)프로네시스이기 때문이다. 실천적인 것은 그러한 것이므로.
: 그렇다면 누우스에 대립된다. 로고스가 있지 않는 정의들(τῶν ὅρων, 1142a26)의 누우스인 반면 앎이 아니라 감각이 있는 궁극적인 것의 (프로네애시스이기) 때문이다-고유한(τῶν ἰδίων, 1142b27)[궁극적인] 것이 감각되는 것이 아니라, 수학적인 것들에 있어서의 궁극적인[것 인] 삼각형들이 감각되는 것과 흡사한(οἷα, b28)[감각]-. 거기에는 한계지워지므로(στήσεται, b29). 그것은 프로네시스 보다는 감각이다. 저것은(프로네애시스와는) 알론한 에이도스(종)이다.
: 말해졌던 것을 젊은 자들이 기하학자들과 수학자들이 되며 그리고 이들은 지혜로운 자들인 반면 프로네애시스한 자는 아니라고 여겨진다는 것이 가리킨다. 경험으로부터 인식되는(γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, 1142a15), 각기 것들의 프로네애시스이지만 젊은 자의 경험은 있지 않기 때문이다. 많은 시간이 경험을 만드므로 [그렇다]
: 마찬가지로 무엇을 통해서 소년이(παῖς, 1142a17)수학자로 되지만 지혜로운자나 또는 지연학자는 되지 않는가 라고 어떤 자가 묻는다면 [그것은] 추상(δι'ἀφαιρέσεων, 1142a18)을 통해서이지만 (지혜로운 자와 자연학자)들의 아르케애는 경험으로부터 이기 때문이며 젊은 자들은 (이것들에 관한) 신념을 지니지 않고 말하지만 (수학적인 것)들의 무엇은 분명하기 때문이다 [라고 답하여 질 수 있다].
: 심사숙고됨(τὸ βουλεύεσθαι, 1142a31)과 조사함(τὸ ζητεῖν)은 차이난다 - 심사숙고 됨은 어떠한 조사(조사함인 것, 조사함의 [일 종] ; 논자1, 166쪽 참조)이기 때문이다.
: 좋은 심사숙고(εὐβουλίας, 1142a32-33)가 무엇인가에 관해 [그것이] 어떠한 앎인지(앎인 것인지) 또는 억견인지 또는 겨누는 기교(ευβστόχια, a33)인지 또는 알론한 어떤 류인지를 파악해야만 한다.
: 앎은 아니다. 알았던(ὧν ἴσασιν, 1142a1)에 관해서는 조사하지 않지만 좋은 심사숙고는 어떠한 심사숙고


이며 심사숙고하는 자는 조사하며 논리적으로 추리하(λογίζεται, 1142a2)기 때문이다.
: 그러나 겨누는 기교도 아니다.
: 겨누는 기교는 로고스 없는 어떤 것이며 빠른 어떤 것이지만 많은 시간 동안 심사숙고 되기 때문이다. 그리고 느리게 심사숙고 되지만 심사숙고된 것들은 빨리 실천해야만 한다 라고 말하여지기 때문이다.
: 나아가서 좋은 심사숙고와 임기응변(ἡ ἀγχίνοια, 1142a5, 재치)는 헤테론하다. 임기응변(재치)은 어떠한 겨누는 기교이다.
: 어떤 억견(의견)도 아니다.
: 그러나 나쁘게 심사숙고 하는 자는 잘못을 저지르는 반면 좋게(εὖ, a8)심사숙고하는 자는 올바르(ὀρθῶς, a8, 정확하)므로, 좋은 심사숙고는 어떠한 올바름(ὀρθότης, a18-9, 정확함)이지, 앎도 억견도 아니라는 것은 분명하다. 앎은 잘못된 (어떤) 것이 아니므로 앎의 올바름은 있지 않고, 올바른 억견의 진실한 것들(ἀλήθεια, 1142b11)이 있긴 하나 동시에 모든 억견들은 이미 정의된 것들(ὥρισται, b11, 규정된 것들)이기 때문이다.
: 그러나 좋은 심사숙고는 로고스 없이 있는 것은 아니다.
: 따라서 지성(διανοίας, 1142b12, 생각)이 [좋은 심사 숙고의 후보로] 남아 있다. 그것은 아직(οὔπω, b13)(긍 또는 부)정(φάσις, 주장)이 아니기 때문이다. 억견은 조사가 아니라 이미 어떠한 (긍 또는 부)정(주장)이지만, 심사숙고하는 자는 좋게 또는 나쁘게 심사숙고 되든 어떤 것을 조사하며 논리적으로 추리하기 때문이다.
: 그러나 좋은 심사숙고는 심사숙고의 올바름인 무엇(τίς, 1142b16)이다.
: 이 때문에 심사숙고는 무엇이며, 무엇에 관한 심사숙고인지가 조사되어야 할 것들이다.
: 올바름(정확함)은 여러 가지이므로 각기 모든(πᾶσα, 142b18)(심사숙고)는 아니라는 것은 분명하다. 할려고 작정한 것에 대한 논리적인 추리로부터 [그렇게 된] 방종한 자와 실수한 자(ὁ φαῦλος, b18)는 올바르게 심사숙고 했을 터이지만 커다란 악을 획득했을 것이기 때문이다.
: 그런데 좋게(εὖ, 1142b21)심사숙고 됨이라는 것은 선한(ἀγαθόν)어떤 것이라고 여겨진다. 그러한 올바른 심사숙고가 좋은 심사숙고이기, 곧 선한 것에 도달하는(τευκτική, b22)것이기 때문이다.
: 그러나 이(선한)것에거짓 삼단논법(추리)에 의해서 도달[수 있]을 것이고 그리고 행해야 할(δεῖ ποιῆσαι, 1142b23)것에 [올바른] 것이 아니라 거짓된 중간 항(ὅρον, b24)을 통해서 (도달 할 수 있다)
: 그래서 [올바르지] 않는 것을 통해서 도달 해야 할 것에 도달하는 그러한 [상태]것은 좋은 심사숙고가 아니다.
: 나아가서 심사숙고 하는 데에는 많은 시간이 걸리지만 (어떤 심사숙고는) 빠를 [수 있다].
: 그래서 (많은 시간이 걸리는) 저(심사숙고)는 좋은 심사숙고가 아니라, 해야 함(δεῖ, 1142b28)과 방식(ὡς)과 시간(ὅτε)의 측면에 있어서 도움을 주는 올바름(올바른 심사숙고)이다
: 나아가서 순수하게 좋게 심사숙고 될 [수]도 있을 것이고 어떠한 목적(τέλος, b29)에 대해서 좋게 심사숙고 될 [수도] 있을 것이다.
: 그렇다면 순수하게 좋게 심사숙고 됨은 잘 완수되는 순수한 목적에 대해 그러한 반면 어떠한 (측면에서 좋게 심사숙고됨은) 어떠한 목적에 대해 그러할 것이다.
: 그래서 만약 프로네시스한 자들의 좋게 심사숙고 됨이라면 그 좋은 심사숙고는 프로네시스한 자가 진실하다고 추측한 어떤 목적에로 이끄는 것에 관련한 올바름(ὀρθότης, 1142b32)일 것이다.
: ㄹ)지혜 - 지혜는 기교의 덕 이외의 알론한 어떤 것도 아니다.
: 지혜에 기교들 중에서 가장 정확한 기교들이 주어진다. 예를들어 지혜로운 돌 조각가 피디아스와 인간 흉상을 만드는 지혜로운 폴뤼크레이토스처럼 말이다.
: 여기서는 지혜란 기교의 덕이다 라는 것 이외의 알론한 어떤 것이 가르쳐지지 않는다.
: 그러나 어떤 사람들은 부분적이지도 않고 알론한 어떤 점(τι, 1141a13)에서의 지혜이지도 않는 전체적으로 지혜로운 자들이라고 우리는 여긴다.
: 따라서 지혜는 앎들 중에서 가장 정확한(ἡ ἀκριβεστατν, 1141a16)것이리라.
: 그래서 지혜로운 자는 아르케애들로부터의 것들을 보아 알 뿐 아니라 그 아르케애들에 관한 진실들도 지녀야(ἀληθεύειν, 1141a18)만 한다.
: 그래서 지혜는 누우스와 앎일 것이다. 가장 귀한 것(κεφαλὴν.....τιμιωτάτον, a19-20)것에 관한 앎이리라.
: 정치술 또는 프로네애시스를 어떤 자가 가장 진지한 것으로 여긴다면 불합리하기 때문이다. 우주안에서 사람이 최상의 것(τὸ ἄριστον, 1141a21)이 아니라면 말이다.
: 건강과 선이 사람들과 고기들에 헤태론한 반면 휨과 곧음(εὐθὺ, 1141b23)은 동일하다면 지혜는 모든 것에 동일하지만 프로네시스는 헤태론할 것이라고 어떤 자는 말할 수 있으리라. 자기 자신에 관해[각기 자신의 관점에서] 잘 보는 것(τὸ εὖ θεωροῦν, 1141a25)에 신뢰하는(ἐπιτρέψειαν, a26)것이 프로네시스 라고 말할 것이기 때문이다.
: 이 때문에 자신들의 삶에 관해 예측(προνοητικήν, 1141a28)할 수 있는 힘이 분명해지는한 짐승(τῶν θηρίων, 1141a27)들의 어떤 프로네애시스가 있다 라고 말한다.
: 그러면 지혜와 정치술이 동일하지 않을 것이라는 것으로 나타난다.
: 왜냐하면 만약 자신들의 관심을 끄는 것에 관련하는 것이 많은 지혜들이 있을 것이기 때문이다. 각기 모든 생물들의 선이 하나가 아니라 각각에 관하여 헤태로할 것이므로 그렇다. 있는 모든 것들에 관한 치료술(ἰατρική, 1141a32)이 하나가 아닐 것이다.
: 그런데 만약 사람이 모든 생물들 중에서 가장 선한 것(βέλτιστον, a33)이라면 아무런 차이도 없다. (그 생물들의) 자연이 사람 보다 신성한 헤태론한 것들이, 가장 선명한 예를들자면


우주가 그것으로부터 이루어지는 흙이, 있[을] 것이 때문이다.
: 말하여진 것들로부터 지혜는 자연스레 가장 귀한(τιμιωτάτον, 1141b3)것들의 누우스라는 것이 분명해진다.
: 이 때문에 자기 자신들에게 유익이 되는 것들(τὰ συμφέρονθ', 1141a5-6)에 대해서는 무지했다는 것을 볼 때 그리고 주목할만 하고 아주 놀랄만하며 어렵고 신성한 것들(δαιμόνια, 1147a7)은 보아 알았지만 사람의 선들을 조사하지 않았기 때문에 쓸모 없다(ἄχηεστα, b7)라고 말할 때 마다 아낙사고라스와 탈레스 그리고 이와 같은 자들은 지혜롭지만 프로네시스하지 않았다 라고 우리는 말한다.
: ㅁ)누우스
: 따라서 프로네애시스와 지혜 각각은 영혼의 알론한 부분들의 덕들(ἀρετὴ, 1143b16)이다.
: 이런 덕들 각각은 무엇들에 쓸모(χρήσιμοι, 1143b18)있나? - 어려운 물음이다.
: 지혜로운 어떤 것도 사람을 행복하게 만들지 않기 때문에 지혜는 사람들을 행복하게 하는 어떠한 것에 관한 이론(θεωρεῖ, 1143b19)을 형성하지 않는 반면 프로네애시스는 그러한 이론을 형성한다. 그러나 무엇을 위해서 형성 하는가? 라는[어려움이 생겨나기 때문이다].
: 프로네애시스는 사람에게 정의로운(δίκαια, 1143b22)아름다운 선한 것들에 관한 것이다. 그러나 이것들은 선한 인간들이 실천하는 것들이지만 덕들은 상태들이므로 그것들을 **보아 앎**에(τῷ εἰδέναι, b21)의해서는 그것들 중 그 어떤 것도 **실천**되는 것들이 아니다. (보아 앎)에 의해서 우리는 건강[하게 하는] 것들과 이로운 것들을 실천하는 것이 아니라 (보아 앎)에 의해서 그 상태들로부터 있는 것처럼 말이다. (보아 앎)에 의해서 치료와 체육을 실천하는 것이 아니라 지니는 것(아는 상태)이기 때문이다.
: 그러나 프로네애시스는 이것들을 위해(χάριν, 1143b28)설정(θετέον)되어야 하는 것이 아니라 이것들로 되기(위한 것)이라면 이 [선한] 것들에게는 아무런 쓸모도 없을 것이다. 나아가서 이렇지 않는 것들에게도 아무런 쓸모도 없을 것이다. 그것들을 지님과(ἤ, 1143a31)그것들을 지닌 자를 따름은 묶어지지(διοίσει, a30)않기 때문이다. 건강에 관해서는 우리가 건강을 지니는 것으로 충분한 것처럼 말이다. 건강해지기를 바라는 자들이 치료술을[꼭] 배우지 않는 것과 마찬가지이기 때문이다.
: 이 이외에도(πρὸς, 1143b33)지혜가 보다 주도적인 것이어서 그(프로네애시스)를 지배한다는 억견은 불합리할 것이다. 각각을 생산하는 것(ποιοῦσα, b 35, 기교(? ross))이 각기 것을 지배하고 각기 것에 관해 명령할 것이기 때문이다.
: 이(프로네애시스와 지혜)것들은 필연적으로 **선택**적인 것들이다. 설령 그것들 어느 것도 생산적이지 않다 하더라도 각기 부분 각각의 덕들이[기 때문이다]
: 나아가서 치료술이 건강을 (생산하는 것)처럼이 아니라 건강이 (건강을 생산하는 것)처럼 생산한다.
: 그렇게 지혜는 행복을 생산한다. 전체 덕의 부분은 지녀짐에 의해서 그리고 활동함에 의해서(τῷ ἐνεργεῖν, 1144a6) 행복을 생산하기 때문이다.
: 나아가서 그 활동(τὸ ἔργον, 1144a6)은 프로네애시스와 윤리적인 덕(τὴν ἐθικὴν ἀρτήν, a7)에 따라서 완수된다. 덕은 올바른 표적(τὸν σκοπόν, a8)를 만들며 프로네애시스는 동일한 것에로 (이끄는) 것들이기 때문이다.
: 그러나 영혼의 네 번째 부분[영양]에는 이와같은 덕이 있지 않다. 이것의 경우에는 실천하거나 실천하지 않는 [힘]이 있지 않기 때문이다.
: 덕은 선택을 올바르게 한다.
: 프로네애시스을 통해서 아름다운(고상한) 것들과 정의들을 실천하지 않는 경우가 있다.
: [이 경우에는] 정의들을 실천하는 어떤 자들이 아직 정의롭지 않다.
: 법들에 의해 규제되어 비자율적으로(ἄκοντας, 1144a15)또는 무지 때문에 또는 헤태론한 무엇 때문에 그러나 그것들 때문에는 아니게 행하는 자들이다 - 그렇지만 이들도 해야 하는 것들과 진지한 필연적인(χρὴ τὸν σπουδαῖον, 1144a17)모든 것들을 실천한다.
: 그래서 선하려면 각자는 어떻게든 지닌 것을(τὸ πῶς ἔχοντα, 1144a18)[어떠한 상태]속에서, 로스]실천해야 할 것처럼 보인다. 나(텔레스)는 선택을 통해서 그것들의 목적(αὐτῶν ἕνεκα, 1144a19)을 실천하는 것을 말한다.
: 덕은 선택을 올바르게 한다.
: 그렇지만 덕이 아니라 헤태론한 힘들에 의해서 저 목적들이 무엇이든 자연스레 실천된다.
: 현명함(δεινότητα, 1144a23-24)이라고 불리워지는 어떤 힘이 있다.
: 그(현명함)은 세워진 표적들로 뻗어 나갈 수 있도록 하므로서 그 표적들을 실천하게 하며 그 표적들과 마주치게 한다.
: 만약 그 표적(목표)이 아름답다면 권고되지만 저질이면(φαῦλος, 1144a27) 사악하다(πανοῦργία, a27)
: 이 때문에 현명한 자들을 프로네애시스한 자들 그리고 사악한 자들이라고 말한다. 그렇지만 프로네애시는 현명함이 아니다. 그(현명한) 힘이 없이도 있다.
: 그런데 영혼의 이러한 눈에 의해 되어진 상태[현명함]은 말하여진 것처럼 덕 없이는 있지 않다는 것 분명하다. 실천들의(τῶν πρακτῶν, 1144a31-32)삼단논법(추리)들은 아르케애를 지니는 것들이기 때문이다. 그 끝(τέλος, a32)과 가장 선한 것은 무엇이든 그러한 것(τοιόνδε, a32)이므로 [그렇다] 선호하면서(χάριν, a33) 우연히 로고스적이게 하기 때문이다.



[실천과 진실들을 조절하는 영혼 안의 세 가지 것 감각과 욕망과 누우스(생각) 중 누우스는 긍정과 부정에

의한 영혼의 다섯 가지 진실한 상태에 기교와 앎과 프로네애시스(실천적인 지혜)와 지혜와 더불어 속한다. 그래서 이 다섯 가운데 실천적인 것은 누우스(지성-디아노이아)와 프로네애시스인 반면 생산적인 것은 기교이고, 이론적인 것은 앎과 지혜이다. 그리고 지혜는 가장 정확한 앎이며 동시에 기교의 덕이다. 나아가서 지혜와 프로네애시스는 로고스를 지니는 동일한 영혼의 알론한 각기 부분의 덕이며, 그리고 각각 영혼의 그 부분은 자신의 올바른 로고스적인 상태에서 가장 크고 진실하게 되므로, 비로 이러한 상태가 덕이다.

그런데 덕 가운데 어떤 것은 윤리적인 반면 어떤 것은 자연적이나, 주로 덕이라 말하여지는 것은 자연적인 것이 아니라 윤리적인 것이다. 그리고 이러한 윤리적인 덕을 통해서 자신들의 그것을 올바르게 선택하는 우리 각자의 바로 그 선을 실천하는 것에 관한 로고스적인 영혼의 진실한 상태가 프로네애시스이므로, 윤리적인 덕 없이는 결코 우리 각자는 프로네애시스 해 질 수 없으며 프로네애시스 없이는 결코 선해 질 수 없다.

이렇듯 프로네애시스 또는 정치술(폴리튀케애)는 개별적인 것이며 나아가서 알론하게 있을 수 있는 것 곧 우연적인 것에 관한 것이다. 그러나 앎 또는 지혜는 보편적인 것이며 필연적으로 있는 것에 관한 것이다. 따라서 프로네애시스는 앎도 지혜도이니다. 다시 말해 이론적인 지성(디아노이아)과는 다른 실천적인 지성이다. 나아가서 프로네애시스는 기교도 아니다. 기교의 생산과 프로네에시스의 실천은 알론하기 때문이다. 그렇다면 앎 또는 지혜는 이론적이어서 실천적이거나 생산적이지 않는 반면 기교는 생산적이어서 이론적이거나 실천적이지 않고 그리고 프로네애시스는 실천적이어서 이론적이거나 생산적이지 않다 라고 *텔레스의 경우 말하여질 수 있을까?[9]

그러나 만약 앎이 아니어서 그에 관한 필연적인 논증이 불 가능하다면, 실천적인 지성의 '앎'의 형식은 어떠할까?[10]그것은 각자의 선을 보아 아는 것과 그리고 이러한 선의 선택에 관한 좋은 올바른 심사숙고-논리적으로 추리하는 것-이다. 그리고 바로 여기에서 실천적인 지성(디아노이아)과 덕의 연관이 드러난다. 덕을 통해서 각자는 올바르게 자신의 선을 선택하며 실천적인 지성 곧 프로네애시스는 이러한 선택에 관한 심사숙고이기 때문이다. 덕의 지성(프로네애시스)은 선을 분별하게 한다. 다시 말해 그 선 곧 목적을 실천하게 하는 것이 아니라, 실천해야 할 그 선과 목적을 보아 알게한다. 실천하는 힘은 프로네애시도 덕도 아니라 신중함이기 때문이다]

윤리적인 영혼의 덕에 관해서는 이미 말 했으므로 영혼의 나머지 지성적인 덕에 관해 영혼에 관한 언급과

---

9) 아마 그럴 수 있을 것 같다. 이론과 실천의 분리는 바로 여기 이 지점 아리스토텔레스로부터 일어난다. 앎(지혜)과 선을 향한 실천은 하나가 아니다.

10) 앎의 형식이라는 표현은 적절한 표현이 아니다. *텔레스에 따르면 앎(에피스테애매)는 필연적으로 있는 것들에 관한 논증으로 이루어진 '억견'들을 이루는 반면 프로네애시스는 우연적으로 있을 수 있는 것들에 관한 '추리'로 이루어진 '억격 또는 추측'을 이루기 때문이다.

더불어 말해 보자. [그런데 이러한 덕의 구분은] 로고스를 지니는 것과 非 로고스적인 것 이라는 영혼의 두 가지 부분의 구분[에 상응한다]. 그리고 로고스를 지니는 영혼의 부분 각각은 다시 류적으로 헤태론한 것들에 상응하여 류적으로 각각에 대해 헤태론하다. 어떤 같음과 고유성에 따라 인식이 이러한 부분에 속하기 때문이다. 그래서 영혼의 류적으로 헤태론한 부분 중의 어느 하나를 통해서 우리는 자신들의 아르케애가 알론한 상태로 있을 수 없는 것들을 이론화 하는 반면 다른 하나를 통해서 우리는 자신들의 아르케애가 알론한 상태로 있을 수 있는 것들을 이론화 한다. 앞엣 것은 앎적인 것, 뒤엣 것은 논리적인 것이라고 말하여진다. 논리적으로 추리하는 것은 심사숙고하는 것과 동일하나 어느 누구도 알론한 상태로 있을 수 없는 것에 관해서는 심사숙고 하지 않기 때문이다. 그래서 논리적으로 추리하는 것은 로고스를 지니는 하나의 어떤 부분인 것이다. 그렇다면 로고스를 지니는 영혼의 류적으로 헤태론한 부분들 각각의 가장 **선한 상태**가 무엇인지를 다루어야만 한다. 왜냐하면 이것이 각각의 **덕**이기 때문이다. 그리고 이러한 덕은 로고스를 지니는 영혼의 류적으로 헤태론한 부분의 고유한 활동에 관련된다.

그런데 영혼 안에는 실천들과 진실들의 주인들인 감각과 **누우스**와 욕망 등 세 가지 것이 있다. 그러나 이것들 중 감각은 실천의 어떤 아르케애도 아니다. 감각을 지니는 짐승의 움직임이 실천은 아니기 때문이다[실천은 목적에 향하는 움직임이므로 그렇다] 그리고 **지성**(디아노이아) 안의 긍정과 부정인 것은 욕망 안의 추적과 회피이다. 그렇다면 윤리적인 덕이 관련하는 그 선택은 심사숙고하는 욕망이므로 만약 선택이 아주 진지하다면 로고스는 진실해야하며 욕망은 올바라야한다. 그래서 한편으로 긍정 또는 부정하며 한편으로 추적 또는 회피한다. 이러한 지성과 *진실*이 *실천*과 연관된다. 나아가서 실천적이지도 생산적이지도 않는 **이론적인 지성**의 진실과 거짓은 그 지성의 좋음과 나쁨–이것이 이론적인 지성의 모든 활동이다–인 반면 **실천적인 지성**의 진실은 올바른 욕망과 일치된 상태이기 때문이다. *실천*의 아르케애는 선택이다 그러나 *선택*은 실천의 움직임이지 실천이 위하는 목적은 아니다. 반면 선택의 아르케애는 욕망이며 그리고 어떤 목적을 염두에 두는 로고스이다. 이 때문에 선택은 **누우스와 지성** 없이 그리고 윤리적인 상태 없이는 있지 않다. 좋은 실천 그리고 좋은 실천의 반대는 지성과 윤리 없이는 있지 않기 때문이다. 그러나 지성 자체는 어떤 것을 움직이는 것이 아니라, [단지] 목적을 염두에 두는 실천적인 것[일 뿐이다]. 목적(끝)은 생산적인 것의 아르케애이기 때문이다. 생산하는 자는 모두 목적을 위해 생산하나, 생산된 것은 순수한 끝(목적)이 아니라, 어떤 그 끝에 대한 그 끝의 생산이므로 그렇다. 그러나 그 지성 자체는 실천적이다. 지성의 목적(끝)은 좋은 실천이며, 욕망은 이러한 목적의 욕망이기 때문이다. 이 때문에 선택은 욕망적인 누우스이다. 그리고 이러한 욕망의 아르케애는 인간이다. 그러나 트로이의 함락과 같이 됐던 것을 선택하는 것이 아니다. 있을 것 그리고 시작 될 것에 관해 심사숙고 하나, 됐던 것은 심사숙고 될 수 없기 때문이다. 이미 되버린 사태는 신도 돌이킬수 없다고 아가돈이 옳게 말하지 않았던가. 그렇다면 지성적인 양 부분들의 활동은 진실이다. 그리고 그 부분들이 거기에서 가장 진실하게 되는 상태가 그 양자의 덕들이다.

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

긍정과 부정에 의해서 영혼이 진실하게 되는 그러한 상태들은 2)기교와 1)앎과 3)프로네애시스와 4)지혜와 5) 누우스 등 다섯가지이다. 추측과 억견에 의해서는 거짓될 수 있기 때문이다.

1)앎은 보편자들에 관한 그리고 필연적으로 있는 것들에 관한 신념이므로 논증적인 것들의 그리고 모든 앎의 아르케애들이 있다. 앎은 로고스와 더불은 것이기 때문이다. 그러나 그 아르케애의 앎도 기교도 프로네애시스도 지혜도 있지않다. 앎은 논증적인 것이며 프로네애시스는 알론하게 있을 수 있는 것들에 관한 것이고, 지혜는 논증될 수 없는 것이기 때문이다. 따라서 그 아르케애의 누우스[만] 있을 [뿐]이다. 비록 앎 또는 프로네애시스 또는 지혜는 (누우스처럼) 알론하게 있을 수 없는 것 또는 알론하게 있을 수 있는 것에 관해 결코 거짓 될 수 없는 그래서 진실하게 되는 것들이기는 해도 말이다.

2)기교

3)프로네애시스[실천적인 지혜].

먼저 우리는 프로네애시스한 자에 관한 이론을 지닌다. 프로네시스한 자는, 예를들어 건강 또는 강함에게 어떤 것인 선한가에 관한 그리고 건강 또는 강함에게 선한 어떤 것을 가져오는 것에 관한 것과 같이 부분적으로가 아니라, (전체적으로) 좋은 삶에 어떠한 것이 그 자체 선한 것들인가에 관해 그리고 선한 그것들을 함께 가져 오는 것에 관해 아름답게 심사숙고할 수 있는 자이다. 이것은 기교가 아닌 어떤 것의 목적에 관해 진지하게 잘 논리적으로 추리할 때 마다 어떤 측면에서 그러하다는 것(사실)에 관해 그리고 그 어떤 것의 목적에 관해 프로네애시스한 자는 말한다는 것을 가리킨다. 그래서 그는 전체적으로 심사숙고하는 자이다. 그러나 알론하게 있을 수 없는 것들에 관해 심사숙고하는 것도 아니요 실천할 수 없는 것들에 관해 심사숙고하는 것도 아니다. 이 때문에 우리는 페리클레스와 같은 사람들을 프로네애시스한 자들이라고 말한다. 이들에게 그리고 사람들에게 선한 것들을 [이들로부터] 볼 수 있으며 이론화 할 수 있기 때문이다. 이들은 집과 도시를 다스린다(-경제술과 정치술을 지닌다-). 그래서 프로네에시스 라는 이 이름으로부터 절제(**소오**프로쉬네앤)가 말하여진다. 프로네애시스를 보존(**소오**제우사안)하는 것으로서 말이다. 마찬가지로 모든 추측(신념)이 아니라 어떤 추측을 보존한다. 쾌락적인 것과 고통스러운 것은 예를들어 삼각형은 2직각과 같은 각을 지니거나 지니지 않는다와 같은 추측을 파괴하거나 그르치는 것이 아니라, 단지 실천적인 것에 관한 추측들만을 파괴하거나 그르치기 때문이다. 실천적인 것들의 아르케애는 실천적인 것들의 목적인 반면 쾌락과 고통을 통해 파손 됨에 의해서 곧 바로 그러한 아르케애들을 보지 못하므로 그렇다. 나쁨(악덕)이 그 아르케앨을 파괴하므로 그렇다. 선택해서 실천해야 할 모든 목적들을 쾌락과 고통이 보지 못하게 하기 때문이다.

따라서 프로네애시는 앎도 기교도 아니다. 실천적인 것은 알론하게 될 수 있는 것이므로 앎이 이니요, 실천과 생산은 알론한 류이므로 기교가 아니기 때문이다. 앎은 논증에 따른 것이나 자신들의 아르케애가 알론하게 될

수 있는 것들에 관한 논증은 있지 않으므로 그렇다. 논증되지 않는 모든 것들은 알론하게 될 수 있는 상태의 것들인 반면 필연적으로 있는 것들에 관해서는 심사숙고하지 않을 것이기 때문이다 -- 그래서 말하여진 것처럼 궁극적인 것[개별적인 것]의 프로네애시스이기 때문에 프로네애시스는 앎이 아니라는 것은 분명하다. 실천적인 것이 바로 그러한 것들이다. 그렇다면 프로네애시스는 **누우스**에 대립된다. 누우스는 로고스가 없는 정의들의 누우스인 반면 프로네애시스는 앎이 아닌 감각적인 궁극적인 것의 프로네애시스이기 때문이다. 그래서 설령 [누우스의 경우에는] 고유한 것들의 감각이 아니라, 예를들어 수학적인 것에 있어서의 궁극적인 것 곧 삼각형들이 감각과 흡사한 감각이 성립한다 하더라도, 이러한 감각은 프로네애시스 보다는 감각이다. 따라서 프로네애시스는 누우스와는 헤태론한 에이도스이다. 이러한 언급은 젊은 기하학자들과 수학자들은 지혜로운 자들이긴 해도 프로네애시스한 자들로 여겨지지는 않는다는 것을 가리킨다. 경험으로부터 인식되는, 각기 것들의 프로네애시스이지만 젊은 자의 경험은 있지 않기 때문이다. 많은 시간이 경험을 만드므로 그렇다. 마찬가지로 무엇을 통해서 소년이 수학자로는 되나 지혜로운 자 또는 자연학자는 되지 못 하는가? 라고 어떤 자가 묻는다면 추상을 통해서 수학자로 되지만 경험을 통해서 지혜로운 자 또는 자연학자로 되기 때문이며 젊은 자들은 비록 분명한 수학적인 것들에 관한 말하기는 해도 그것들에 관한 신념을 지니는 것은 아니기 때문이다 라고 답하여 질 수 있으리라 -- 따라서 그러한 상태는 인간에게 선하고 나쁜 것에 관한 실천적인 로고스에 따른 진실이다. 왜냐하면 목적(끝)은 생산과는 헤태론하지만 실천과는 헤태론하지 않기 때문이다. 잘 실천함이 그 목적이므로 그렇다. 따라서 프로네애시스는 시람들이 선을 실천하는 것에 관한 로고스에 따른 진실한 상태(상태의 진실)이다. 그러나 기교의 덕은 있는 반면 프로네애시스의 덕은 있지 않다 그리고 덕과는 달리 기교에 있어서는 의도적으로 잘못을 저지르는 자가 보다 더 선호 될 수 있지만, 프로네애시스에 있어서는 덕처럼 보다 덜 선호된다. 그렇다면 프로네애시스는 어떤 덕이지만 기교는 그렇지 않다는 것은 분명해진다. 나아가서 프로네애시스는 로고스를 지니는 영혼의 두 부분들 중 이 어느 헤태론한 부분의 덕일 것이다. 그것도 억견(의견)을 형성하는 부분의 덕일 것이다. 억견은 알론하게 될 수 있는 것에 관한 것이기 때문이다. 그래서 프로네애시스이다. 그러나 단지 로고스에 따른 상태만은 아니다. 로고스적이기 만하는 상태는 잊혀지지만 프로네애시스는 그렇지 않기 때문이다.

이러한 프로네애시스는 사람에 관한 것들이며 그리고 심사숙고 되는 것들에 관한 것이다. 프로네애시스한 자의 활동은 잘 심사숙고함의 '대상'인 목적에 관해 대 부분 말하기 때문이다. 그러나 알론할 수 없는 것들에 관한 어떤 것도, 자신들의 끝인 무엇이 있지 않는 것들에 관한 어떤 것도 심사숙고되지 않는다. 그리고 이러한 목적은 실천에 의해서 얻어지는 선이다. 그래서 순수하게 잘 심사숙고하는 자는 논리적인 추리에 따라 사람에게 가장 선한 것을 실천에 의해서 능숙하게 겨눌 수 있는 자이다. 그러나 프로네애시스는 단지 보편자에 관한 것이 아니라, 각기 것을 인식하는 것에 관한 것이다. 실천이기 때문인데 실천은 각기 것들에 관한 것이기 때문이다. 이 때문에 보아 알지 못하는 자들이 그리고 알론한 경험을 많이 지닌 자들이 보다 실천적이다. 만약 어떤 자가 연한 고기가

소화 잘되고 건강에 좋은 줄은 알지만 어떠한 고기가 연한 지에 대해서는 무식하다면 건강을 생산하지 못할 터이지만, 만약 닭 고기가 건강에 좋다는 것을 보아 아는 자는 보다 많이 건강을 실천할 것이기 때문이다[이 자는 비록 연한 고기가 소화 잘되고 건강에 좋은 줄을 보아 알지 못하지만 닭 고기가 건강에 좋다는 것은 경험을 통해 보아 알기 때문이다] 그런데 프로네애시스는 실천적이다. 따라서 [보편적인 것과 개별적인 것?] 이 양자에 양자적으로 어떠한 관련을 맺어야만 하거나 또는 이 양자 중 어느 하나에 더 많이 관련을 맺어야만 할 것이다. 그래서 마땅히 여기에 조절하는 어떤 것이 있을 것이다. 바로 이 조절하는 것으로서의 프로네애시스가 바로 법제정술인 반면 공통의 것에 대한 각기 것에 관한 것으로서의 프로네애시스는 정치술이라는 이름을 지닌다. 법제정술은 실천적이고 심사숙고적이다. 법령은 투표에의한 극단적인 실천이기 때문이다. 그래서 이것만이 도시에 참여하는 것이라고 우리는 말한다. 이것만이 손 기교를 지닌 장인(匠人)의 실천과 같은 것들이기 때문이다. 그렇다면 경제적인 것과 법제정적인 것과 정치술 이 모든 것에 프로네애시스라는 이름은 공통이다. 나아가서 마찬가지로 프로네애시스는 어떤 한 사람 자신에 관한 것이라고 대 부분 여겨진다. 나아가서 보편적인 것들 또는 각기 것들을 심사숙고하는 데에 있어서의 잘못이 있다. 물에 적셔져 무거워진 모든 것들은 사소하거나 볼품없다 라고 잘못 심사숙고하곤 하기 때문이다.

이제 각 사람 자신에게 선한 것을 보아 아는 것은 **인식**의 어느 한 에이도스일 것이다. 그러나 많은 각자들에게 선한 것을 보아 아는 인식의 에이도스와는 차이난다. 그런데 자신에 관해 보아 알고 신경쓰는 자들은 프로네애시스한 자들인 반면 정치가들은 여러 가지 일들을 보아 알고 신경쓰는 자들이라고 여겨진다. 시민들 각자에게 선한 것을 조사하고 실천해야 할 것을 숙고하기 때문이다. 이것들로부터 정치가들 역시 프로네애시스한 자들이라는 의견이 이끌려 나온다. 그러나 똑 같이 각 사람 자신의 잘 됨은 경제적인 것 없이는 그리고 정치적인 것 없이는 있지 않다. 더구나 각 사람 자신의 일을 어떻게 다루어져야 할 지가 각 사람 자신에게 불 분명하다. 그러기에 정치가에 의해서 조사되어야 한다. 그러나 조사와 심사숙고는 차이난다. 심사숙고는 어떠한 조사(調査)곧 조사의 일 종이기 때문이다. 그래서 **좋은 심사숙고**가 무엇인가에 관해 그것이 앎의 일 종인지 아니면 억견인지 아니면 겨누는 기교인지 아니면 알론한 어떤 류인지를 파악해야만 한다. **앎**은 아니다. 알았던 것에 관해서는 조사하지 않지만 좋은 심사숙고는 심사숙고의 일 종이며 심사숙고는 조사의 일 종이고 논리적으로 추리하는 것이기 때문이다. 그러나 겨누는 **기교** 또한 아니다. 겨누는 기교는 로고스 없는 어떤 것이며 빠른 어떤 것이지만 심사숙고는 많은 시간 동안 이루어 지기 때문이다. 심사숙고는 느리게 하지만 심사숙고된 것들은 빨리 실천되야 한다 라고 말하여지지 않는가? 나아가서 좋은 심사숙고와 재치(임기응변)은 헤태론하다. 재치는 겨누는 기교의 일 종이기 때문이다. 마찬가지로 좋은 심사숙고는 **억견** 또한 아니다. 나쁘게 심사숙고하는 자는 잘못을 저지르는 반면 좋게 심사숙고하는 자는 올바르므로 좋은 심사숙고는 어떠한 **올바름**이지 앎도 억견도 아니라는 것은 분명하기 때문이다. 앎은 잘못되는 어떤 것이 아니므로 앎의 옳바름은 있지 않으며, 올바른 억견의 진실한 것들이 있긴하나 동시

에 모든 억견들은 이미 정의(규정)된 것들이므로 그렇다. 나아가서 좋은 심사숙고는 **로고스** 없는 어떠한 것이 아니다. 따라서 **지성**(디아노이아)이 좋은 심사숙고의 후보로 남는다. 그것은 아직 (긍 또는 부)정 곧 주장이 아니기 때문이다. 억견은 조사가 아니라 이미 어떠한 (긍 또는 부)정이지만 심사숙고 하는 자는 좋게 또는 나쁘게 심사숙고 되는 어떤 것을 조사하며 논리적으로 추리하기 때문이다.

따라서 좋은 심사숙고는 심사숙고의 올바른 무엇이라는 것이 분명해진다. 이 때문에 심사숙고는 무엇이며, 무엇에 관한 심사숙고인지가 조사되어야 할 것이다. 그런데 **올바름**은 여러 가지 이므로 좋은 심사숙고가 모든 각기 [올바른] 심사숙고가 아니라는 것은 분명하다. 할려고 작정한 것에 대한 논리적인 추리로부터 그렇게 된 방종한 자와 실수한 자는 올바르게 심사숙고 했을 터이지만 커다란 악을 획득했을 것이기 때문이다. 그런데 **좋은** 심사숙고는 **선한** 어떤 것이라고 여겨진다. 그러한 올바른 심사숙고가 좋은 심사숙고이기, 곧 선한 것에 도달하는 심사숙고이기 때문이다. 그러나 선한 것에 거짓 삼단논법(추리)를 통해서 도달 할 수 있을 것이고 그리고 행해야 할 것에 올바른 것이 아니라 거짓된 중간항을 통해서 도달할 수 있따. 그래서 올바르지 않는 것을 통해서 도달해야 할 것에 도달하는 그러한 상태(것)은 좋은 심사숙고가 아니다. 나아가서 심사숙고하는 데에는 많은 시간이 걸리지만 어떤 심사숙고는 빠를 수 있다. 그래서 많은 시간이 걸리는 심사숙고는 좋은 심사숙고가 아니라 해야 함과 방식과 시간의 측면에 있어 도움을 주는 올바른 심사숙고이다. 나아가서 순수하게 좋게 심사숙고 될 수도 있을 것이고 어떠한 목적에 대해 좋게 심사숙고 될 수도 있을 것이다. 그렇다면 순수하고 좋은 심사숙고는 잘 완수되는 순수한 목적에 대해 그러한 반면 어떠한 측면에서 좋은 심사숙고는 어떠한 목적에 대해 그러할 것이다. 그래서 만약 프로네애시스한 자들의 좋은 심사숙고는 자신이 진실하다고 추측한 어떤 목적에로 이끄는 것에 관한 올바른 심사숙고일 것이다.

4)지혜는 기교의 덕 이외의 알론한 어떤 것이 아니다.

기교들 중에서 가장 정확한 기교들이 지혜에 주어진다. 예를들어 지혜로운 돌 조각가 피디아스와 인간 흉상을 만드는 지혜로운 폴뤼크레이토스에서처럼 말이다. 여기에서 지혜란 기교의 덕이다 라는 것 이외의 알론한 어떤 것도 가리켜지지 않는다. 그런데 부분적이지도 않고 알론한 어떤 측면에서도 지혜롭지 않는, 전체적으로 지혜로운 어떤 자들이라고 우리는 여긴다.

따라서 지혜는 앎들 중에서 가장 정확한 것이리라. 그래서 지혜로운 자는 아르케애들로부터의 것들을 보아 알 뿐 아니라 그 아르케애들에 관한 진실들도 지녀야만 한다. 그래서 지혜는 **누우스**와 앎일 것이다. 가장 귀한 것에 관한 앎이리라. 정치술 또는 프로네애시스를 어떤 자가 가장 진지한 것으로 여긴다면 불 합리할 것이기 때문이다. 우주 안에서 사람이 최상의 것이 아니라면 말이다. 사람들의 건강과 선은 고기들의 건강과 선과 헤태론한 반면 사람들의 흼과 곧음은 고기들의 흼과 곧음과 동일하다면 지혜는 모든 것에 동일하지만 프로네애시스는

모든 것에 헤태론할 것이라고 어떤 자는 말할 수 있으리라. 각기 자신에 관해 잘 보는 것에 신뢰하는 것이 프로네애시스라고 말 할 것이기 때문이다. 이 때문에 자신들의 삶에 관해 예측할 수 있는 힘이 분명해지는 한 짐승들의 어떤 프로네애시스가 있다 라고 말한다.

그렇다면 지혜와 정치술은 동일하지 않는 것으로 나타난다. 왜냐하면 만약 자신들이 관심들을 끄는 것에 과련하는 많은 지혜들이 있어야 할 것이기 때문이다. 각기 모든 생물들의 선이 하나가 아니라 각각에 관하여 헤태론 할 것이므로 그렇다. 그러나 있는 모든 것들에 관한 치료술은 하나가 아닐 것이다. 그런데 만약 사람이 모든 생물들 중에서 가장 선한 것이라면 아무런 차이도 없다. 자신들의 자연이 사람 보다 신성한 헤태론한 것들이,가장 선명한 예를들자면 우주가 그것으로부터 이루어지는 흙이, 있을 것이기 때문이다.

그래서 말하여진 것들로부터 지혜는 자연스레 가장 귀한 것들의 누우스라는 것이 분명해진다. 이 때문에 자기 자신들에게 유익 되는 것들에 대해서는 무지할 때 그리고 두드러진 아주 놀라운 어렵고 신성한 것들은 보아 알았지만 사람의 선들은 조사하지 않았기 때문에 쓸모없다 라고 말할 때 우리는 아낙사고라스와 탈레스 그리고 이와 같은 자들은 지혜롭지만 프로네애시스하지 않았다는 것을 말한다.

따라서 프로네애시스와 지혜는 영혼의 알론한 부분들의 덕들이다.

그렇다면 이러한 덕들은 어디에 쓸모있나?

이 물음은 어렵다. 지혜로운 어떤 것도 사람을 행복하게 만들지 않기 때문에 지혜는 사람들을 행복하게 하는 어떠한 것에 관한 이론을 형성하지 않는 반면 프로네애시스는 그러한 이론을 형성한다. 그러나 무엇을 위해서 형성하는가? 라는 어려운 물음이 떠오른다. 프로네애시스는 사람에게 정의로운 아름다운 선한 것들에 관한 것이다. 그러나 이것들은 선한 인간들이 실천하는 것이지만 덕들은 상태이므로 덕들을 보아 앎에 의해서는 그것들 중 어떤 것도 **실천**되는 것들이 아니다. 보아 앎에 의해서 우리는 건강하게 하는 것과 이로운 것들을 실천하는 것이 아니라, 보아 앎에 의해서 우리는 그 상태들로부터 있는 것처럼 말이다. 보아 앎에 의해서 치료와 체육을 실천하는 것이 아니라 아는 상태에 머무르기 때문이다. 그러나 프로네애시스는 이것들을 위해 설정되어야 하는 것이 아니라 이것들로 되기 위한 것이라면 이것들은 아무 쓸모도 없을 것이다. 나아가서 이렇지 않는 것들도 아무런 쓸모없을 것이다. 그것들을 지님과 그것들을 지닌 자를 따름은 묶어지는 것이 아니기 때문이다. 건강에 관해서는 우리가 건강을 지니는 것으로 충분한 것처럼 말이다. 건강해지기를 바라는 자들이 치료술을 [꼭] 배우지 않는 것과 마찬가지이기 때문이다. 이 이외에도 지혜가 보다 주도적이어서 프로네애시스를 지배한다는 억견은 불 합리할 것이다. 각각을 생산하는 것이 각기 것을 지배하고 각기 것에 관해 명령할 것이기 때문이다.

이것들 필연적으로 선택적인 것들이다. 설령 그것들 어느 것도 생산적이지 않다 하더래도 각기 부분의 각기

의 덕들이기 때문이다. 나아가서 치료술이 건강을 생산하는 것처럼이 아니라, 건강이 건강을 생산하는 것처럼 그렇게 지혜는 행복을 생산한다. 전체 덕의 부분은 지녀짐에 의해서 그리고 활동함에 의해서 행복을 생산하기 때문이다. 나아가서 그 활동은 프로네애시스와 윤리적인 덕에 따라서 완수된다. 덕은 올바른 표적을 만들며 프로네애시스는 동일한 것에로 이끄는 것이기 때문이다. 그러나 영혼의 네 번째 부분(영양)에는 이와같은 덕이 있지 않다. 이것의 경우에는 실천하거나 실천하지 않는 힘이 있지 않기 때문이다.

[덕은 선택을 올바르게 한다] 프로네애시스를 통해서 아름다운 것들과 정의들을 실천하지 않는 경우가 있다. 이 경우에는 정의들을 실천하는 어떤 자들이 아직 정의롭지 않다. 법들에 의해 규제되어 비 자율적으로 또는 무지 때문에 또는 해테론한 무엇 때문에 그러나 그것들 때문에는 아니게 행하는 자들이기 때무이다. 그렇지만 이들도 해야 하는 것들과 진지한 필연적인 모든 것들을 실천한다. 그래서 선하려면 각자는 어떻게든 지닌 것을 실천해야 할 것처럼 보인다. 나 텔레스는 선택을 통해서 그것들의 목적을 실천하는 것을 말한다. **덕**은 **선택**을 **올바르게** 한다. 그렇지만 덕이 아니라 **신중함**이라 불리워지는 헤태론한 힘들에 의해서 저 **목적**들이 무엇이든 자연스레 실천된다. 신중함은 세워진 표적들로 뻗어 나갈 수 있도록 하므로서 그 표적들을 실천하게 하며 그 표적들과 마주치게 한다. 만약 그 표적이 아름답다면 권고되지만 저질이면 비난받는다. 이 때문에 현명한 자들을 프로네애시스한 자들 또는 비난받을 자들이라고 우리는 말한다. 그러나 프로네애시스는 신중함이 아니다 신중함 없이도 있다. 그런데 영혼의 이러한 눈에 의해 되어진 상태(신중함)은 말 하여진 것처럼 덕없이는 있지 않다는 것이 분명하다. 실천들의 삼단논법들은 아르케애를 지니는 것들이기 때문이다. 그 목적과 가장 선한 것은 무엇이든 그러한 것이므로 그렇다. 선호하면서 우연히 로고스적이게 하기 때문이다. 이것은 선한 자에 의하지 않으면 선명해지지 않는다. 왜냐하면 사악함은 왜곡시켜 실천의 아르케애들을 거짓되게 하기 때문이다. 따라서 선하지 않고는 프로네에시스할 수 없다는 것이 선명하다.

프로네애시스 없이는 엄밀하게 선하지 않으며, 윤리적인 엄밀한 덕 없이는 프로네애시스하지 않다.

프로네애시스가 신중함에 관계 맺는 만큼 덕도 신중함에 관계 맺는다. 그러나 동일한 관계를 맺는 것은 아니다. 그리고 자연적인 덕은 엄밀하게 그렇게 그것(신중함? 윤리적인 덕?)에 관계 맺는다. 윤리적인 덕들 각각은 어떻게든 모두에 자연스레 속하는 것으로 여겨지기 때문이다. 태어나면서부터 우리는 곧 바로 정의와 절제와 용기와 알론한 것들을 지니므로 그렇다. 그러나 우리는 엄밀하게 선한 것과 헤태론한 것 그리고 알론한 길에서 그것들이 속하는 길들을 조사했다. 어린이들과 짐승들의 자연스러운 것들은 *상태*들에 속하지만 **누우스** 없이는 해로운 것들이기 때문이다. 이것 보다는 시각 없이 움직이는 강한 몸에는 시각을 지니지 않음을 통해서 강하게 넘어지는 것처럼 그렇게 여기서도 누우스를 취하게 되면 실천에 있어서 차이날 것이라는 것을 많이 보게 될 것이다. 그리고 이와 똑 같이 *상태*가 엄밀하게 **덕**일 것이다. 그래서 억견을 형성하는 쪽의 경우에는 현명함과 프로네애시스

두 가지 에이도스가 있는 것처럼 그렇게 윤리적인 것의 경우에도 **자연적인 덕**과 **엄밀한 덕** 등 두 가지 에이도스가 있다. 이 두 가지 가운데 엄밀한 덕이 프로네애시스 없이는 되어질 수 없다. 이 때문에 모든 덕들은 프로네애시스하다 라고 어떤 자들은 말하는 자들은 잘못 됐다. 소크라테애스 역시 한편으로 올바랐지만 한편으로 잘못됐다. 모든 덕들은 프로네애시스하다 라고 한 점에 있어서는 잘못됐지만 모든 덕들은 프로네애시스 없이는 있지 않다 라고 한 점에 있어서는 아름다웠기 때문이다. 덕들을 정의할 때 마다 모든 사람들이 상태 그리고 그것에 관한 상태인 그것을 말하면서 올바른 로고스에 따르는 상태를 덧 붙힌다는 것은 바로 이러한 것을 가리키기 때문이다.

바로 이 올바른 로고스가 프로네애시스에 따르는 로고스이다. 실로 모든 사람 각각은 그러한 상태가 덕, 곧 프로네애시스를 따르는 상태라는 것을 어떻게든 신성하게 말하게 된 것처럼 보인다. 그런데 우리는 여기에서 조금 더 나가야만 한다. 덕은 올바른 로고스에 따른 상태일 뿐 아니라 올바른 로고스와 더불은 상태이며, 이러한 것들에 관한 올바른 로고스가 프로네애시스이기 때문이다. 그렇다면 모든 덕을 앎으로 보아 소크라테애스는 덕들은 로고스이다 라고 하였지만 우리는 로고스와 더불은 덕들이라고 말한다.

그렇다면 말해진 것들로부터 프로네애시스 없이는 엄밀하게 선은 있지 않으며 윤리적인 덕 없이는 프로네애시스가 있지 않다는 것이 분명해진다. 그리고 이것 때문에 모든 덕 각각을 자연스레 좋게 갖추지 못한 동일한 자가 아직 어떠한 덕을 갖추지 못했음에도 불구하고 다른 어떠한 덕을 이미 갖추고 있기 때문에 덕들은 서로 분리된다 라고 하는 어떤 자의 변증법적인 로고스는 반박된다. 이러한 분리는 자연적인 덕들에게는 가능하지만 순수하게 말하여지는 선한 것들에게는 가능하지 않다. *하나의 프로네애시스에 모든 덕이 동시에 속하기* 때문이다. 그렇다면 설령 아직 실천되지는 않더래도 그 부분의 덕을 통해서 그것이 있어야 한다는 것이 그리고 *프로네애시스 없이는 또한 덕 없이는 올바르지 못하다*는 것은 분명하다. 하나는 목적을 분별하는 반면 하나는 그 목적으로 이끄는 것들을 실천하게 하기 때문이다. 그러나 치료술이 건강보다 주요하지 않는 것처럼 그것은 지혜, 곧 우리의 가장 선한 부분 보다도 주요한 것은 아니다. 프로네애시스에 의해서 어떠한 목적이 사용되는 것이 아니라, 어떠한 방식으로 그 목적이 보여지게 하기 때문이다. 저것을 목적으로 하라고 명령하지만 저것에 닥아서게 하지는 않는다. 나아가서 도시 안에서 행해질 모든 것을 명령하므로 정치술을 신들을 지배한다 라고 어떤 사람이 말하는 것과 같을 것이다. [프로네애시스가 지혜 곧 우리의 가장 선한 부분 보다 주요하다면 아마 그럴 것이다]

90-1) 아리스토텔레스의 '니코마코스 윤리학' 7권에서 논의되고 있는 akrasia란 어떤 것인지 그 내용을 설명하시오. 그리고 akrasia에 대한 논의가 희랍철학사적 맥락에서 어떤 의의를 지니고 있는 것인지도 함께 설명하시오.

[Text : H(1-11), 1145a16-1152a36]

ἀκρασία – 회피 되어야 할 세 가지 윤리적 상태(τὰ ἤθη φευκτῶν, 1145a16) 중의 하나.

나쁘고 비난 받을 만한 것	악덕(κακία, a16, 惡德)	**방종**(ἀκρασία,a16-17, 放縱)	잔인(θηριότης, a17, 殘忍, 짐승)
↕ 반대(τὰ ἐναντία, 1145a17)			
선하고 칭찬 받을만한 것	덕(ἀρετῆι, a18, 德)	자제(ἐγκράτειαν, a18, 自制)	영웅적이고 신성한 초 인간적인 덕.

: 위 세 가지는 우리 앞에 놓여진 일 종의 **현상**(τὰ φαινομενα, 1145b31, 現狀)이다.

: 이런 현상의 어려움을 논의 한 후 계속해서 가능하다면 이런 정열들(τὰ πάθη, b5)에 관한 여러 억견들의 진실성을 음미해야 한다. 어려움들을 해결 해서 이러한 의견들의 방해를 받지 말아야 하기 때문이다.

▭: 한 자는 (악하다는 것을) 보아 알면서도 **쉽게** 정열 때문에(διὰ πάθος, 1045b12-13)실천한다.

: **방자**한 어떤 자(τὸν ἀκόλαστον, b16, 放恣)와 **방종**하는 자는 구분되지 않을 정도로 방종하고 방자하다. 그리고 실천적으로 지혜로운(τὸν φρόνιμον, b17)자도 때론 방종한다 라고 말하여진다.

: 반면 **자제**하는 사람은 (악하는 것을) 보아 알았을 때 자신의 이성(로고스) 때문에 욕정들을(αἱ ἐπιθυμὶαι, b13)쉽게 따르지 않는다.

: **신중**한(σώφρονα, 1045b14)자는 모두 자제하며 인내(καρτερικὸν, b15)하는 반면 자제하는 자들 중 어떤 자는 신중하지만 어떤 자는 그렇지 못하다.

▭: 하는 자는 정확히 어떠한 (종류의 상태)를 소유하게 되는(τις τῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς, 1145b21-22)가?

: [앎] – 소크라테스 같은 어떤 자는 **알**면서(ἐπιστάμενον, 1145b22) (방종하게) 있다(εἶναι, b23-24)라고 말하지 않는다. 안에 있는 앎이 알론한 어떤 것을 지배하여, 노예처럼 질질 끌고 다니는 것은 끔찍한(δεινὸν, b23)것이라고 생각했기(ᾤετο, b23) 때문이다.

: 그래서 사람들은 최상의 선이라는 것이라고 여기면서(ὑπολαμβαινοντα, 1145b26)그 선 이외의(παρὰ, b26)것을 실천하지 않는다 무지 때문에(δι' ἄγνοιαν, b27)선 이외의 것을 실천한다. 방종은 있지 않다 라고 소크라테스는 주장한다.

: 그러나 이것은 선명한 현상들에(τοῖς φαινομένοις ἐν ἀργῶς, 1145b28)어긋난다(ἀμφασβητωῖ, b27-28).

: 그러한 자들이 겪는 속성(τὸ παθος, b29 ; 플라톤, 프로타고라스, 352d6, 357c7)에 관해 조사해 보자.

: 만약 무지때문이라면 어느 길에서 무지하게 되는가?

: 방종한 자들은 그런 상태로 되기 전에(ἐν τῷ πάθει, 1145b30, 그런 상태로 빠지기 전에)생각하지(οἴεται, b30)않는 것은 분명하다.

: [억견] – 그래서 어떤 자들은 앎 보다 더 강한 것이 없다는 것을 인정하면서도, 가장 선하다고 여겨진 것 이외의(παρὰ τὸ δόξ-αν βέλτιον, 1145b33)을 사람은 실천하지 않는다는 것에 동의하지 않는다. 자신의 **쾌락에 의해 지배 될 때(κρατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡδοῶν**, b36)방종하는 사람은 **앎**을 지니는 것이 아니라 **억견**(δόξα, b36)를 지닌다고 이들은 주장한다.

: 그러나 앎이 아니라 억견이라면, [그 지배에] 저항하는(ἀτιτείνουσα, 1146a1)것은 강한 억견이 아니라 약한(ἠρεμαία, 1146a1)억견이라면, 망설이는 자와 같은 어떤 자들이 강한 정욕들(πρὸς ἐπιθυμείας, a2-3)에 빠져듬이 용납 되어야 할 것이다.

: 그러나 우리는 사악한 것들도(τῇ μοχθηρίᾳ, a3)비난 받을 만한 어떤 것도 용납하지 않는다.

: 그렇다면 실천적인 지혜(φρονήσεως, a4)가 저항 할 것이며, 이것이 가장 강력할 것이다.

: 그러나 이것은 불 합리(ἄτοπον, 1146a5)하다.

: 동일한 자가 동시에 실천적으로 지혜로우며 방종하지는 않을 것이며, 어떤 사람도 실천적인 지혜 속에 가장 **손쉬운** 것을 의도적으로(ἑκόντα τὸ ῥᾳιλότατα, a7)실천하는 것이 있다고 말하지는 않을 것이기 때문이다.

: 이것들 이외에도 실천적으로 지혜로운 자는개별적인 것들에(ἐσχάτων, a9)관련되는 것들을 실천하며 그리고 다른 덕들을 지닌 자 이기 때문이다.

: 나아가서 자제(ὁ ἐγκρατὴς, 1146a10)가 강(력)하고 손 쉬운 정열들을 포괄한다면, 절제하는(ὁ σώφρων, a11)자는 자제하지 않을 것이고 자제하는 자는 절제하지 않을 것이다. [본디] 절제하는 자는 너무 많은 (정욕들을) 지니지도 않으며 손 쉬운(τὸ ῥᾴυλας, a12)(정욕들을) 지니지도 않기 때문이다. 그러나 (자제하는 자는) 반드시 (절제해야만)한다. 만약 정열들에 휩쓸린다면(χρηστaϊ, 1146a13)(그 정열들을) 따르는 것을 막는 상태(ἕξις, a14)는 손 쉬운 것(ῥᾳύλη, a14, 악(惡))이다. 그래서 모든 자제는 그리 중요한(σπουδαία, a15)것이아닐 것이기 때문이다.

: 반면에 만약 약하고 손쉬운 것이 아니라면 권장할(σεμνόν)만한 것은 아니며, 그리고 손쉽고 약하다면 위대한(μέγα, a16)것이 아니기 때문이다.

: 나아가서 만약 자제(自制)가 모든 억견들에 의해서 대기 하는 것(ἐμμενετικὸν, 1146a17)이라면 손 쉽다. 즉 만약 자제가 거짓 억견에 의해서 조차 심지어 대기하는 것이고, 방종이 모든 억견들부터 떠나는(ἐκστατικὸν, a18)것이라면, 소포클레스의 네오프토래모스와 같은 권장할 만한 방종이 있을 것이다. 고통스러워서 거짓말 하는 것이기 때문에 그는 오딧세우스에 의해 설득되어(압도되어, ἐπείσθη, 1146a20) 대기하지 않이사 권장할 만한 사람이

됐기 때문이다.

: 나아가서 거짓 궤변적인(ὁ δοφιστκὸς, 1146a21-22)로고스에 빠져든다. 非실천적인 지혜(ἡ ἀφροσύνη, a27)가 방종 때문에(μετὰ ἀκρασίας, a28)덕이라는 로고스가 있다. 왜냐하면 방종 때문에 생각했던 것들(ὑπολαμβάνει, a29)과 반대되는 것을 실천하기 때문이다 [다시 말해] 선(ταγαθὰυ, a29)을 악(κακὰ)이라고 그리고 실천해서는 안되는 것이라고 여긴 뒤, 선(善)을 그리고 악이 아닌 것을 실천한다.

: 나아가서 **압도 되어져서(τῷ πεπεῖσθαι**, 1646a31, 설득되어져서)쾌락을 실천하며 추구하고 선택하는 자는 추리(τοῦ μὴ διὰ λογισμὸν, a32-22)가 아니라 방종 때문에 그렇게 하는 자 보다 더 선할 것이다. 압도되는 것(τὸ μεταπεισθῆναι, a33-34, 설득되는 것?)이 보다 더 잘 되기(εὐϊατόερος, a33) 때문이다. 그러나 방종하는 자에게는 '물에 질식했을 때, 무엇을 더 마실 것인가?' 라는 격언이 적용될 수 있으리라. 만약 실천하는 자가 압도(설득)된<되지 않는[11]>다면 ἄν ἐπαύσατο(1146b1, ?)함에도 불구하고 압도됐을 것이다. 그런데 지금은 아무 것도 아닌 더 적은 알론한 것에(οὐδὲν ἥ ττον ἄλλα, b2)압도되어 실천한다.

: 나아가서 만약 방종과 자제가 모든 것에 대해 있다면 순수하게 방종하는 자는 어떤 것에 대해 있을까? 어떤 자도 각기 모든 방종들을 지니지 못하기 때문이다. 그런데 어떤 자는 순수하게 방종하다 라고 우리는 말한다. [어떤 자는 순수하게 방종할 수 있다 라고 말한다]

: 하는 자는 보아 알고서(εἰδότες,1146b9)그러는가? 그렇지 않는가? 그리고 보아 알고서 그런다면 어떻게 알고서 그러는가?

: 자제하는 자와 방종하는 자는 그 대상에 관련함에 의해서(τῷ περὶ ἃ, 1146b15)차이나는가? 또는 그 어떠한 상태에 관련함에 의해서(τῷ πῶς ἔχοντες, b15-16)차이나는가? - 방종한자는 단지 이러 저러한 대상에 관련해서만(τῷ περὶ ταδὶ, b16)방종한가 아니면 그 상태에 과 련함에 의해서만 방종하지 않는가(ἢ οὗ ἀλλὰ τῷ ὥς, b17)또는 양자에 관련해서 방종하지 않는가?

: 방종한 자와 자제하는 자는 모든 것에 관해서 방종한가 또는 그렇지 않는가? 순수하게 방종한 자는 모든 것에 관해서 (방종하는 것이) 아니라 자기-탐닉(ὁ ἀκόλαστος, 1146b20)하는 자가 관련하는 것과 같은 것들에 관련하며, 자기-탐닉하는 자와 동일하므로 (방종하는 자는) 그것들에 대해 순수하게 관련되는 상태가 아니라 그것들에 대해 이러 저러한 길로 관련되는 상태이기 때문이다. 하나는 항상 현재의(παρὸν, 1146b23)쾌락을 추구해야 한다고 생각하면서 선택에 따라 가는 반면 하나는 (선택과는 관련)없다고 여기면서 (현재의 쾌락을) 추구(διώκει, b23)하므로 그렇다.

: 앎이 아니라 진실한 억견이 없기 때문에(παρ', 1146b25)방종하게 된다는 것은 [지금의] 로고스에 대해 어떠한 차이도 주지 못하다. 망설임 없이 억견을 지닌 자들은 자신들이 정확하게 보아 안다(εἰδέναι, b27)고 여기기 때문이다. 그렇다면 만약 억견을 지닌 자들은 아는(ἐπισταμένων, b28)자들 보다 자신들의 연약한 믿음을 통해서 보다 더 쉽게 그 추측에 반대하여(παρὰ τὴν ὑπόληψιν, 1146b28)실천한다면 앎은 억견과 아무런 차이도 나이 않을 것이다. 자신들이 아는 것들을 믿지 않는 헤태론한 자들 못지 않게 억견을 지니는 어떤 자들도 자신들이 지닌 억견들을 믿지 않기 때문이다. 헤라클레이토스가 분명히(바로 그러한 자이다).

: 그러나 지니지만 앎을 행사(χρώμενος, 1146b32)하지 않는자와 지니는 앎을 행사하는 자는 알게 된(ἐπίστασθαι, 1146b33)자라고 말하여지므로 우리는 알게 됨을 두 가지로 말한다. 이 때문에 어떤 자가 실천하지 말아야(δεῖ)할 것을 대한 이론을 지니면서(μὴ θεωροῦντα, 1146b33)(그것을) 행하지 않는 상태와 (그것에 대한) 이론을 지니면서도 (그것을) 행하는 상태는 차이난다. 후자는 꼼짝하지만 이론을 지니지 않았다면 끔직하지 않기 때문이다.

: 나아가서 전제(προτάσεων, 1147a1, 명제)들의 두 가지 방식(τρόποι, a1)이 있으므로 양 전제를 지닌 어떤 자가 만약 부분적인(κατὰ μέρος, 1147a3, 개별적인)(전제)가 아니라 보편적인(전제)를 사용한다면 앎에 반대하여(παρα., a2)실천하는 것을 막는 것은 그 어떤 것도 있지 않다. 왜냐하면 실천적인 것들은 개별적인 것들이기 때문이다.

: 마찬가지로 보편자도 차이난다. 하나는 자신에 걸리는 (보편자인) 반면 하나는 프라그마에 걸리는(ἐπὶ, 1147a5)(보편자)이기 때문이다. 예를들어 마른 것들이 모든 사람에게 좋다(συμφέρει, 1147a4)는 것 그리고 사람은 자신이다는 것 또는 마른 것은 (마른) 그러한 것이다는 것처럼 말이다. 그러나 이것이 그러한 것이다는 것에 관한 것은 (방종한 자는) 지니지 않거나 또는 활용(ἐνεργεῖ, 1147a7)하지 않았을 것이다. 이러한한 방식들에 따른 차이들은 그 만큼 당혹스럽다(ἀμήχανον ὅσον, a8). 그래서 그렇게 보아 아는 것은 불합리하지 않다. 알론하게 보아 아는 것이 놀랍다.

: 나아가서 지금 언급했던 방식과는 과는 알론한 방식으로 앎을 지니는 것이 사람들에게 속한다. 왜냐하면 사용하지 않지만 앎을 지닌의 경우에 예를들어 잠듬과 미침과 술취함처럼 (앎을) 지니지 않은 것 같지만 어떻게든 (앎을) 지닌 것과 같은 차이나는(독특한) 상태(ἕξιν, 1147a12)를 우리는 보기 때문이다. 그러나 정열적인(ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, 1147a 14-15)사람들이 바로 그러한 (상태에) 해당된다. 분노와 욕정 그리고 이러한 것들이 폭팔하면 확실히 몸이 변해 심지어 어떤 사람들은 미쳐버리기까지 하기 때문이다.

: 방종하는 자들의 상태가 이와 같다고 말해져야 하는 것은 분명하다.

: 앎으로부터 오는 것들의 로고스들을 말한다는 것은 아무 것도 가리키지[증명] 못한다 심지어 정열적인 이러한 자들도 엠페도클레이오스가 말한 것들을 말하며 논증할 것이며 그리고 처음 배우기 시작한 자들까지도 아는 것처럼(ἴσασι, 1147a21)그렇게 로고스들을 벌려놓을 것이기 때문이다. 시간이 걸릴 만큼 그들의 것이 되어야 했을 것이므로 그렇다

: 따라서 방종하는 자들이 내 뱉은 말들은 무대 위의 배우의 발설 그 이상의 것이 아니다.

: 나아가서 억견들도 어떤 것들은 보편적인 반면 헤태론한 것들은 개별적(καθ' ἕκαστά, 1147a26)이다 그리고 이미 억견들은 주로 감각적이다. 이것들로부터 하나(의 억견)이 발생할 때 마다 한편으로 영혼은 반드시 거기에서 어떠한 결정을 내려야(τὸ συμπεραινθέν, 1147a27)만하고 한편으로 행하는 것들에 있어서의(ἐν ταῖς ποιητικαῖς, 1147a28)곧 바로 실천이 (이루어져야한다).

: 예를들어 달콤한 모든 것들이 맛보여져야만 한다면 그리고 개별적인 (각기 것들)의 어떤 하나로서의 이것이 달콤하다면 할 수 있는 그리고 방해받지 않는 자라면 이것을 필연적으로 실천해야만 할 것이

11) <Bekkeri 판>에는 'μὴ'가 덧 붙혀진다.

다.

: 그래서 한편으로 맛 보지 말라는 보편적인 (억견)이 주어지며 한편으로 모든 달콤한 것은 쾌락이라는 그런데 이 것이 달콤하다는-이것이 달콤하다는(억견)이 활동케한다(ἐνεργεῖ, 1147a33)-(억견)이 주어지고 한편으로 우연히 욕정이 안에서 일어 날 때마다 한편으로 [보편적인 억견은] 이것을 피하라고 말하지만 한편으로 욕정은 그것으로 끌고간다. 왜냐하면 (욕정은) 부분들 각각을 움직일 수 있기 때문이다.

: 그래서 어떻게든 로고스와 억견에 의해서 방종하게 된다. 그렇지만 (로고스와 억견은) 그 자체로 반대되는 것들이 아니라 우연히 반대되는 것들이다. 왜냐하면 욕정은(ἡ ἐπιθυμία, 1147b2)**올바른 로고스에** 반대이지만 억견은 반대이지 않기 때문이다.

: 따라서 이 때문에 짐승들은 방종하지 않는다. 보편적인 추측(τῶν ὑπόληψιν, 1147b4-5, 전제, 신념)을지니지는 않지만 개별적인 것(추측)들의 심상과 기억(μνήμην, 1147b5)은 지니기 때문이다.

: 무지가 어떻게 해소되고 그리고 방종한 자가 다시 알게 되는 지는 술취하거나 잠잔 자들의 경우와 마찬가지로 동일한 로고스이다. 그리고 이러한 정열들(πάθους, 1147b8)에 고유한 것이 아니다. 우리는 자연학적인 로고스들 나란히 듣고 있어야 한다.

: 맨 마지막 전제(πρότασις, 1147a9)는 감각적인 그리고 주로 실천적인 억견이므로 정열적인 자는 이 억견을 지니거나 또는 (그 억견을) 지녔다는 것을 **알**지 못하지만 엠페이도클레이도스의 것들을 취중에 말하는 것처럼 말하는 자이다.

: 궁극적인 것(ὅρον, 1147a14)은 보편적인 것도 아니요 보편적인 것에 관한 앎도 아닌 것처럼 보이므로 마찬가지로 소크라테애스가 설정했던 것도 결말이 난 것처럼 보인다.

: 왜냐하면 **정열에 흠뻑 빠진** 것은(δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος[12], 1147b16)주인인(κυρίως, b15)앎에 의해서도 아니요, 정열을 통해서 그 앎이 이끌린 것도(περίελκεται, b16)아니요, 감각적인 것에 의해서(τῆς αἰσθητικῆς, 1147b17)이기 때문이다.

: 보아 알고(τοῦ εἰδότα, 1147b17)그리고 보아 알지 못함에 의해서, 그리고 어떻게 보아 알고 보아 알지 못함에 의해서 방종하게 되기 시작하는 가? 라는 (물음)에 관하여는 말 했던 것 만큼이다.

: 어떤 자가 순수하게 방종하는가? 또는 방종하는 자 모두 부분적으로(κατὰ μέρος, 1147b21-22)방종하는가? 그렇다면 어떠한 것에 관하여 그러한가?가 논의 되어져야만 한다.

: 자제하는 자들(ἐγκρατεύεσθαι, b22)과 인내하는 자들(ὶ καρτερικοὶ, b22-23)그리고 방종하는 자들과 유약한 자들(μαλακοί, b23)은 쾌락과 고통(λύπην, b22)에 관한 것이라는 것이 나타난다(선명하다).

: 쾌락을 생산하는 것들 중 어떤 것들은 필연적인 (상태들)반면 어떤 것들은 그 자체로 선택적이지만 초과를 허용하는 상태들(τὰ αἱρετὰ μὲν καθ' αὑτὰ ἔχόντα δ' ὑπερβολήν, 1147b24-25)이므로 몸에 관련되는(τὰ σωματικὰ, 1147b26-27)필연적인 것들-나는 그러한 것들을 음식과 성교에 관한 것들이라고 그리고 몸적인 것들 중에서 우리가 통상 자기-탐닉과 (설제)라고 하는 것들에 관한 것들이라고 말한다-한 반면 필연적으로 (몸에 관련되지는) 않지만 그 자체로 선택적으로 (몸에 관련되는) 것들-나는 승리와 명예와 부 그리고 선과 쾌락들 중에서(τῶν ἀγαθῶν καὶ ἡδέων, 1147b30-31) 그러한 것들을 말한다-이다

: 후자들에 관계하여 올바른 로고스에 맞서(πατὰ, b31)초과를 허용하는 자들을 우리는 그 자체 순수하게 방종하는 자들이라고 말하지 않는다. 돈들과 이득들과 명예들와 분노들의 방종들이라고 설정한다. 그렇지만 우리는 순수하게란 혜태론하지 않고 같게(καθ' ὁμοιότητα, 1147b34-35)이다 라고 말한다. 올림픽 게임에서 승리한 자에 서처럼 말이다. 이 자의 경우 그 공통의 로고스는 특수한 로고스와(τοῦ ἰδίου, 1148a1)아주 적게 차이나지만 (승리에 있어서) 그렇게(ὅμως, a2)혜태론하기 때문이다.

: [이것을] 방종한 자는 단지 **잘못** 이어서가(ὡς ἁμαρτία μόνον, 1148a3, 실수, 죄 ; 논자시 플라톤 50번 참조))아니라 순수하든 부분적으로든 어떠한 악(κακία, a3)이어서 질책(ψέγεται)받기 때문이라는 것이 가리킨다.

: 그런데 우리자(절제와 자기-탐닉)는 자는 그것들에 관련된다 라고 말하는 몸적인 것들의 향락을 누리는 자들 중에 배고픔과 갈증과 뜨거움과 추움과 그리고 촉감과 맛의 모든 것들의 고통들을 **선택됨**에 의해서(τῷ προαίρεσιν, 1148a9)회피하며 쾌락들의 초과를 추구하는 것이 아니라, 그 선택과 사유와는 반대로(παρὰ.....τὴν διάνοιαν, 1148a9-10)(추구하는) 자는 예를들어 분노와 같은 그러한 것에 한정되어 방종하다 라고 말하여지는 것이 아니라 단지 순수하게 방종하다 라고 말하여진다.

: 그런데 [이것을] 그러한 것들(쾌락과 고통)에 관해 유약하다 라고 말하여지지 [알론한] 어떤 것들에 관하여 유약하다 라고 말하여지지 않기 때문이라는 것이 가리킨다.

: 이 때문에 [알론한] 어떤 것들이 아니라 방종과 자기-탐닉 그리고 자제와 절제를 동일한 것으로 우리는 놓는다. 어떻게든 동일한 쾌락과 고통에 관한 것들이기 때문이다. 그러나 동일한 것들에 관한 것들이긴 해도 같은 식으로(ὡσαύτως, 1148a16)관련되는 것이) 아니라 어떤 것들은 **선택**되지만 어떤 것들은 **선택**되지 않는다.

: 이 때문에 욕정(ἐπιθυμῶν, 1148a18)없이 또는 다소 간의 욕정으로 그 초과를 추구하고 측정된(μετρίας, 1148a19 , 중간의) 고통을 회피하는 자가 누구든지 간에 우리가 이 자를 욕정에 빠진(αφόδρα, 1148a20)자 보다는(ἤ) 자기-탐닉(ἀκόλαστον, 114817-18)한 자라고 부른다. 만약 격렬한(νεανικὴ, 1148a21)욕정이 덧붙혀진다면 그리고 필수적인 것들의 결핍[으로 인한] 강렬한 고통에 직면한다(περὶ, a21)면 무엇이 (초과를 추구하고 측정된 고통을 회피하는)저것을 행하겠는가? [라는 답이 뻔한 물음이 제기 될 것이기 때문이다]

: 그런데 욕정들과 쾌락들 중 어떤 것들은 자연스레 **선택**되므로 류적으로 아름답고 **진지**한(σπουδαίων, 1148a23)것들인 반면 어떤 것들은 그 반대들이며 어떤 것들은 중간적인 것들이다. 우리가 앞에서 말했던 부와 이득과 승리와 명예 들처럼 [말이다].

12) 로스와 엄슨은 'παρούσυς γίνεται'를 'περιγίνεται'로 읽어 'the passon overcome(정열이 압도하다)'로 옮긴다.

: 그런데 모든 것 각각 그리고 이러한 것들 그리고 중간적인 것들에 관련해서는 겪고 욕정하고 사랑함(φιλεῖν, 1148a27)에 의해서 질책 당하는 것이 아니라 어떻게든 (그것들이) 초과함에 의해서(τῷ πως ὑπερβάλλειν, a28)(질책 당한다).

: 이 때문에 자연스레 어떤 아름답고 선한 것들에 의해서 로고스와는 반대로(παρὰ, 1148a28, 상관없이) 지배(καρτοῦνται, 29)되거나 또는 추구하는 자는 누구든지 간에, 예를들어 자녀들 또는 부모들에 관해 **진지**하기 보다는 오히려 명예에 관하여 **진지**해지는-이것들도 선들이기 때문이다-자들 그리고 그것들에 관해 진지해지는 자들과 같은 자는 어떠한 그것을 초과하며 그것들에 [몰입하지]만 칭찬(ἐπαινο-ῦνται, 1148a32).

: 말하여진 것들 때문에 그렇다면 이것들 중 어느 것도 타락이(μοχθηρία, 1148b2)아니다. 그것들 각각은 그 자체로 자연스레 선택된 것들이기 때문이다. 그럼에도 그것들의 초과들은 실수들(φαῦλαι, 1148b4)이며 회피되어 진다.

: 마찬가지로 (이것들 중 그 어떤 것에 관해서도) 방종은 없다.

: 방종은 단지 회피되어져야 할 뿐만아니라 질책받을 만한 것들이기 때문이다.

: 그런데 이와 같음 때문에 정열들(τοῦ παθους, 1148b6)각각에 관하여는 방종이 덧붙혀져 말하여진다.

: 예를들어 순수하게 나쁘다고 말하여지지는 않을 터이지만 나쁜(κατὸν, b7)의사와 나쁜 배우에 서처럼 말이다.

: 그렇다면 그것들 각각은 나쁘지 않지만 유비적으로(τῷ ἀνάλογον, 1148b10)같기 때문에 (그것들 중) 어떤 것도 여기의[순수하게 나쁘다고 말하여지는?] 것(ἐνταῦθα, 1148b9)이 아니므로, 거기에서(κακαῖ, 1148b10-11)의 그것들은 절제와 자기-탐닉에 관련되고 있을(ἥτις, 1148b11)뿐만(μόνον, 1148b11)아니라 방종과 자제도 (그것들에 관련되고) 있다고 추측되어야(ὑποληπτέον, 1148b11)한다.

: 그런데 우리는 분노에 관해 같게(καθ' ὁμοιότητα, 1148b13)말한다.

: 이 때문에 명예와 이득에게(방종을 덧붙히는 것과) 마찬가지로 우리는 분노에게도[로스와 엄슨(1814쪽)-순수하게] 방종을 덧붙힌다.

: 어떤 쾌락들은 자연스럽고 그리고 이것들 중에서 어떤 것들은 순수하게 (그러)하고 어떤 것들은 생물이든 사람이든 류적으로(그러)한 반면 (어떤 것들은 자연스럽지) 않으나 (이것들 중에서) 어떤 것들은 불구로됨(πηρώσις, 1148b17) 때문에 어떤 것들은 습관 때문에 어떤 것들은 자연스러운 타락(μεχθηρὰς, 1148b18) 때문에 (쾌락적)이므로, 이것들 각각에 관하여도 비슷한 상태를 발견하는 것이 가능하다 - 나는 짐승 또는 임신 중의 여인의 상태와 같은 것들을 말한다.

: 이러한 (상태들)은 한편으로 짐승적이나 한편으로 병 때문에 또는 미침 때문에 한편으로 습관적으로 일어나는 병적인 상태이다.

: 이러한 상태들은 자연스레 한편으론 습관으로부터(ἐξ ἔθους, 1148b30)일어난다.

: 그러나 자연이 그러한 상태의 원인일 경우 어떠한 자도 방종하다 라고 불리워지지 않는다.

: 섹스하는 상태의 여자나 관습(ἔθος, 1148b34) 때문에 병적인 상태인 자들은 방종하다 라고 불리워지지 않는 것처럼[말이다]

: 그리고 짐승적임(ἡ θηριότης, 1149a1)과 마찬가지로 이런 류형들(τῶν ὅρων, 1148b34-1149a1)각각을 지니는 것은 악(τῆς κακίας, 1149a1)밖에 있다.

: 지배하거나(κρατεῖν, 1149a2)지배당하면서 (그런 것들을) 지님은 순수하게 방종이 아니라, 분노에 관한 그러한 지님의 정열의 그러한 길이지 방종이 아닌 것과 같음이다. 어리석음과 비겁(δειλία, 1149a5)과 자기-탐닉과 나쁜기질(χαλεπότης, 1149a6)[의]모든 초과는 짐승적이거나 병적인 것들이기 때문이다. 예를들어 새앙 쥐의 찍찍거림 같은 모든 것을 자연스레 무서워하는 자는 짐승적인 비겁으로 비겁하며 족제비를 무서워하는 자는 병을 통해 그러한 반면 어리석은 자들 중에서 동 떨어진 야만인처럼 자연스레 비로고스적이며(ἀλόγισστοι, 1149a9-10)그리고 단지 감각에 의해서만 사는 자들은 짐승적이며 예를들어 간질처럼 병 또는 미침을 통해 그러한 자는 병적이므로 그렇다.

: 이것들 가운데 어떤 것들을 단지 어떤 때(ἐνίοτε, 1149a13)지니기만 할 뿐 지배 당하지는 않는-나는 어린이 살을 먹으려는 또는 비정상적인(ἄτοπον, 1149a15)성적 쾌락을 위한 욕정들을 예를들어 팔라리스 같은 자를 말한다-반면 어떤 때는 단지 지닐 뿐만 아니라 지배 당한다.

: 이제 인간의 측면에서의 타락이 순수하게 타락인 반면 짐승적인 또는 병적인 곧 부가적인 측면에서의 (κατὰ πρόσθεσιν, 1149a17)(타락은) 순수한 (타락이) 아닌 것과 동일한 길에서 방종 역시 한편으로 짐승적 또는 병적이지만 한편으로 단지 인간의 측면에 있어서의 (자기-탐닉(ἀκολασίαν, a20))만이 순수하게 (방종)이라는 것은 분명하다.

: 그렇다면 방종과 자제는 (자기-탐닉)과 절제인 바로 그것에 관해서만 단지 방종과 자제라는 것 그리고 알론한 것들에 관한 것은 방종과는 아론한 에이도스라는 것 비유적으로(καταμεταφορὰν, 1140a23)말해서 순수하게 (방종이 아닌 [방종]이라는) 것이 분명하다.

: 이제 분노의 방종은 욕정들의 방종 보다 덜 부끄러운(αἰσχρὰ, 1149a24)방종이라는 것을 우리는 보려한다(θεωρήσωμεν, 1149a25)

: 분노는 어떻게든 로고스를 따르지(ἀκολουθεῖ, 1149a1)만 욕정은 그렇지 않기[때문이다] 그래서 (욕정의 방종은) 보다 부끄럽다.

: 분노의 방종은 어떻게든 로고스에 의해서 수그러(ἡττᾶται, 1149a3)들지만 욕정의 방종은 로고스에 의해서 수그러들지 않으므로 [그렇다]

: 그래서 욕정에 관한 방종은 분노에 관한 (방종) 보다 더 부끄럽다는 것 그래서 자제와 *방종은 몸적인 욕정과 쾌락에 관한 것이라는 것*은 분명하지만 후자의 이것들의 차이를 파악해야 한다. 왜냐하면 처음에 말해졌던 것처럼 어떤 것들은 그 류와 크기에 있어서(τῷ μεγέθει, 1149b28-29)인간적이고 자연적인 반면 어떤 것들은 짐승적이며 어떤 것들은 불구적(πηρώσεις, 1149b29)이고 병적이기 때문이다.

: 이것들 가운데 첫 번째 것에 관해서만 절제와 자기-탐닉이다. 이 때문에 우리는 짐승(적인 것에 관한) 것들을 절제 또는 자기-탐닉이라고 말하지는 않는다. 그러나 비유적으로는 (그렇게) 말한다. 그리고 만약 생물의 알론한 류가 알론한 류에 대해 지어떤 멋대로임과 파괴적임과 과도하게 먹어치움에 있어 전체적으로 차이난다면 (그렇게 말한다). **선택**도 추리(λογισμόν, 1149b35)도 지니지 않기 때문이다. 그러나 사람들 중에 미친 자들처럼 자연적인 것들로부터 출발한다.

: 그런데 짐승(θηριότης, 1150a1, 잔인함)은 비록 더 경고적이기는해도 덜 악(κακίας, a1)하다. 사람에 있어서처럼 가장 선한 것(τὸ βέλτιστον, 1150a2)이 파손(διέφθαρται, b2)되지는 않기 때문이다. (가장 선한 것을) 지니지 않[으므로 그렇다]

: 방종과 자제는 쾌락에 관한 것인 반면 유약과 인내는 고통에 관한 것이다.

: 접촉과 맛을 통한 쾌락과 고통 그리고 욕정과 혐오에 관하여, 자기-탐닉과 절제가 먼저 그것에 관한 규정들인 것들에 관하여, 심지어 많은 사람들이 *지배하는*(κρείττους, 1150a12)것들에 의해서 조차 *약하게 되며*(ἡττᾶσθαι, a12), 마찬가지로 많은 사람들이 (그것에 의해서) 연약하게 되는 것들을 지배한다.

: 이것들 중에서 방종과 자제는 쾌락에 관한 것인 반면 유약함(μαλακὸς, 1150a14)과 인내는 고통에 관한 것이다. 많은 사람들의 상태는 오히려 손쉬운(더 나쁜)쪽으로(πρὸς τὰς χείρους, 1150a16, 로스와 엄슨(1817쪽)-더 나쁜 쪽으로) 기울기는 해도 중간이다.

: 그런데 쾌락들 중 어떤 것들은 필연적인 것들이며 어떤 것들은 필연적이지 않는 것들이고 (어떤 것들은) (그 쾌락의 초과)도 부족도(ἐλλείψεις, 1150a18)아닌 어느 선까지만 (필연적)이며 그리고 정욕과 고통도 이와 같으므로, **선택**을 통해서, 그리고 헤테론한 것들이 아니라 자기 자신들을 통해서 유래하는, 쾌락들의 초과를 추구(διώκων, 1150a19)하거나 또는 초과적(καθ' ὑπερβολας[13], a19)인 사람들이 **자기-탐닉**적(ἀκόλαστος, 1150a21)이다. 후회없이 필연적으로 그러한 것이어서 고칠 수 없(ἀνίατος, a22)기 때문이다. 후회없는 사람은 고치질 수 없으므로 [그렇다]

: (쾌락의) 부족은 [그와] 대립된 것인 반면 그 중간은 **절제**(σώφρων, 1150a23)이다.

: 이와 마찬가지로 몸적인 고통을 회피하는 자들 중 어떤 자들은 **약해졌기** 때문(δι' ἧτταν, a24)이 아니라 선택 때문에 (회피하는) 반면 선택때문이 아닌 자들 중 어떤 자들은 쾌락을 통해 이끌려 (회피하)며 어떤 자들은 고통을 회피함을 통해서 욕정에 의해(τὴν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας, 1150a26-27)(이끌린다). 따라서 서로 차이난다.

: 만약 어떤 자가 욕정 없이 또는 약간의 욕정에 의해 부끄러운(αἰσχρόν, 1150a28)어떤 것을 실천한다면 격렬한 욕정들에 의해서 (실천하는)자 보다, 그리고 화내지 않고 (실천한다)면 홧김에 (실천한 자) 보다, 더 나쁜(더 손쉽게 하려는) 자라고 모든 이에 의해 여겨질 것이다. 성열들에 휩싸였다(ἐν πάθει, 1150a30)면 무엇을 했을까? [라는 물음이 던져질 것이기] 때문이다.

: 이 때문에 자기-탐닉적인 자는 방종한 자보다 더 나쁘다.

: 그렇다면 이름붙혀진 것들 중에서 어떤 것(방종)은 더 유약한(μαλακίας, 1150a31-32)에이도스인 반면 어떤 것은 자기-탐닉적이다.

: 그런데 자제는 방종에 대립하며 인내는 유약함 대립한다. 왜냐하면 인내는 대립의 상태(ἐν τῷ ἀντέχειν, 1150a34)로 있지만 자제는 지배하며(ἐν τῷ κρατεῖν, a35) 있는데, 약해지지 않음(τὸ μὴ ἡττᾶσθαι, a36)이 정복됨(τοῦ νικᾶν, a36)과 (헤태론)하듯 대립상태와 지배함(τὸ κρατεῖν, a35)은 헤태론하기 때문이다.

: 이 때문에 **자제**는 **인내** 보다 더 **선택**적이다.

: 많은 자들이 거기에 대해 저항하는(ἀντιτείνουσι, 1150b2)그리고 (저항)할 수 있는 것에 있어 부족한자는 유약하며 연약(τρυφῶν, b2)하다. 유약도 연약인 것이기 때문이다. 그러한 자는 자신의 망토를 들어 올리는 고통을 회피하기 위해 그 망토를 질질 끌고 가는 그래서 스스로는 한심(ἄθλιος, 1150b5)하다고 여기지 않고 그런 일을 하지만 그걸 모방하는 자는 한심한 그와 같은 자이다.

: 자제와 방종도 이와 같다.

: 만약 강력하며 넘쳐나는(초과적인) 쾌락 또는 고통들에 의해 약해진다면 놀라울 일이 아니나-만약 저항한다면 인정받을 만한(συγγνωμονικόν, 1150b8)것이다-, 많은 사람들이 저항할 수 있는 것들에 의해 어떤 사람이 약해져서(ἡττᾶται, b13)저항 할 수 없다면 그러나 그 류의 자연이나 또는 병 때문에 (그러한 것이) 아니라면 (놀라울 일이기) 때문이다. 스퀴티안 나라의 그 류(τὸ γένος, 115025, 유산, 인습)로 인한 또는 남성과 구분되는 여성의 연약함과[같은 것이 아니라면 말이다.

: 방종 중에서 어떤 것은 성급하지만 어떤 것은 약하다(ἀσθένεια, 1150b19).

: 왜냐하면 심사숙고하는 어떤 자들(οἱ βουλευσάμενοι, 1150b20)그 정열 때문에(διὰ τὸ πάθος, 1150b20-21)심사숙가 끝나기를 기다리지 못하는 반면 어떤 자들은 그 정열에 의해서 [아예] 심사숙고 하지 못하게 되기 때문이다. 먼저 간지럽히는 자는 (자신이) 간지럽혀지지 않는 것처럼 그렇게 자기 자신을 먼저 감각하며 먼저 보고 먼저 자극(προεγείραντες, 1150b23)하는 자들은 쾌락이든 고통이든 정열에 의해서 약해지지 않고 추리(τὸν λογιμὸν, 1150b24)할 것이므로[그렇다].

: 대 부분의 예민한(οἱ ὀξεῖς, 1150b25)그리고 홍분한 차들은 성급한 방종함의 방종이다.

: 왜냐하면 (후자는) [자신들의] 급함 때문에 (전자는) [정열들의] 격렬함 때문에 로고스를 기다리지 않기 때문이다. [그들은] 심상들에 의해서 딸려가므로 [그렇다]

: 방종은 실수(φαῦλος, 1151a25, 로스와 엄슨(1819쪽)-나쁜 상태)이긴 해도 순수한 실수는 아니다.

---

13) 로스와 엄슨은 'καθ' ὑπερβολήν'을 'καὶ'로 읽어 "쾌락적인 것들의 초과들을 추구하거나 또는 대상들을 필연적으로 초과하려고 추구하는, 그리고 그래서 선택에 의해서 그렇게 행하는 사람은"이라고 옮긴다.

: 방종은 실수(φαῦλος, 1151a25, 로스와 엄슨(1819쪽)-나쁜 상태)이긴 해도 순수한 실수는 아니다.

: 말해졌던 것처럼 자기-탐닉(한 자)은 후회없다. 선택하기(ἐμμένει τῇ προαιρέσει, 1150b30) 때문이다. 반면 방종한 모든 (자)는 후회한다(μεταμελητικός, 1150b30-31). 문제되지 않았을 [걸료 여겼을] 그러한 상태(ὅτω καὶ ἔχει, 1150a31)였기 때문이다.

: 그러나 (자기-탐닉은) 고칠 수 없는 반면 (방종)은 고칠 수 있다. 사악함(ἡ μοχθηρία, 1150b32-33)은 수종(ὑδέρῳ, b33 水腫)과 폐결핵 같은 병적인 것과 비슷한 반면 (방종은) 간질같은 것들(τοῖς ἐπιληπτικοῖς, b34, 잡혀질 수 있는 것들)이므로 [그렇다]. 연속적인 (고달픔) 반면 연속적이 않는 고달픔(πονηρία, b35)이기 때문이다.

:방종과 악(κακίας, 1150b35-36)은 전체적으로 헤태론하다.

: 악(녀)은 [본인이] 알아 차릴 수 있지(μανθάνει, b36)반면 방종은 [본인이] 알아 차릴 수 있는 것이 아니기 때문이다.

: 그런데 방종하는 자들 중 몽롱한 자들은(οἱ ἐκστατικοὶ, 1151a1)로고스를 지니지만 (그 로고스에) 머무르지 않는 자들 보다 더 선하다(βελτίους, a1). 보다 악한(ἐλάττονς, a2)정열에 의해서 압해지기(ἡττῶνται, a3)때문이며 그리고 헤태론한 자들처럼 먼저 심사숙고하지 않고(ἀπροβούλευται, a3)는 [실천하지] 않기 때문이다. 방종(한 자)은 많은 사람들과는 달리 적은 포도주에 의해 빨리 취해버리는 자들과 같으므로 그렇다.

: 그렇다면 방종은 악(녀)이 아니라는 것이 나타난다(선명하다).

: 그러나 어떻게 보면 똑 같다(ἴσως, 1151a6)

: (방종은) 선택에 반대(παρὰ, 1151a7)되는 반면 (악은) 선택에 따르는(κατὰ, a7)것이기 때문이나, 실천적으로는 [꼭] 같은 것은 아니기 때문이다. '밀레토스사람들은 지각없이는 있지 않지만 지각없는 자들이 하는 짓들을 한다' 라고 밀레토스 사람들에 관한 데모도쿠스의 말에서처럼 말이다.

: 그래서 방종한 자들은 올바르지 않지(ἄδικοι, 1151a10)는 않지만 올바르지 않는 짓을 [할 때도 있다].

: 그러데 이러한(방종한)는 올바른(ὀρθὸν, 1151a12)로고스에 반대되는 몸적인 쾌락들을자는 추측적으로(καθ' ὑπερβολὴν, 1151a12) 설득되어 추구하는 것은 아닌 반면 (자기-탐닉하는 자는) 그러한 (몸적인 쾌락)들을 그러한(측측)을 통해서 설득되어 추구하므로, 저(방종한 자들)은 잘 설득되는 반면 (자기탐닉하는 자는) 잘 설득되지 않는다.

: 덕과 사악은 아르케애(원리)를 아르케애가 그것의 목적(τὸ οὗ ἕνεκα, 1151a16)인 실천들 속에서 보존하는 한편 파괴한다. 전제들이 수학적인 것들 안에서 (보존되고 파괴되는 것)처럼 [말이다].

: 실로 거지에서든 여기에서든 그 아르케애들을 가르치는 것은 **로고스**가 아니라, 자연적인 또는 윤리적인 (ἐθ-ιστὴ, 1151a19, 습관에 의해 생산된(로스와 엄슨, 1818쪽))덕이 그 아르케애들에 관한 올바른 억견을 가르친다.

: 절제들의 이러한 (덕, 자)인 반면 그 반대는 자기-탐닉이다.

: 그런데 홀바른 로고스에 반대되는 정열들을 통해서 몽롱해진 어떠한 자는 그래서 올바른 로고스에 따라서가 아니라 정열에 지배되어(κρατεῖ, 1151a22)실천하며 그래서 그러나 설득되어(πεπεῖσθαι, 1151a23)그러한 쾌락들을 내키는데로(ἀνέδην, 1151a23, 자유롭게) 추구해야 한다는 데에는(οἷον, a23)지배되지 않게 그렇게 (실천한다)

: 바로 이러한(자)가 방종(한 자)이며, 자기-탐닉(한 자) 보다 더 낫고(βελτίων, 1151a24), [실수(잘못) 이기는 해도] 어떤 것도 순수한 실수(φαῦλος, 1151a25)는 아니다. 왜냐하면 가장 선한 것(τὸ βέλτιστον, a25)이, [곧] 아르케가, 보존되기(σώζεται, 1151a25) 때문이다.

: 이에 반대되는 (자)는 (올바른 로고스에) 머무르면서 정열들을 통해서 황홀해하지 않는 알론한 자이다.

: 이런 것들로부터 한편은 **진지**한 상태(σπουδαία ἕξις, 1151a27, 탁월한 상태)인 반면 한편은 하차잖은(φαύλη, a28, 손쉬운, 실수) (상태라)는 것이 나타난다(선명해진다).

: 방종은 자제에 유일한 반대이듯 자기-탐닉이 절제에 유일한(μόνον, 1151b32)반대인 것처럼 보인다.

: 각기 모든(ὁποιῳοῦν, 1151a29)로고스에 의한 각기 모든 선택에 머무르는 자제인가? 또는 올바른 (로고스에) 의한 (올바른 선택에) 머무르는 자제인가? 그리고 각기 모든 로고스에 의한 각기 모든 선택에 머무르지 않는 방종인가? 또는 거짓이 아닌 로고스에 의한 올바르지 않는 선택에 (머무르는) 방종인가? 라고 먼저 물어 보아야 할 것이다.

: 또 각기 모든 로고스와 선택에 의해서 우연적으로 또는 자체적으로(καθ' αὑτὸ, 1151a34)머무르는가? 아니면 머무르지 않는가?

: 만약 어떤 자가 이것(τοδὶ, 1151a35)을 통한 이것에 의해 선택하거나 추구한다면 자체적으로 그것(τοῦτο, 1151b1, 후자)를 추구하며 선택되는 한편 그렇지 않으면 우연히 후자(τὸ πρότερον, 1151b2)를 그러할 것임.

: 그러나 우리는 순수한 것을 자체적인 것이라고 말한다.

: 그래서 (그것에) 머무르는 한편 지각없어지는(ἐξίσταται, 1151b4)것은 각기 모든 억견인 반면 순수하게는 진실한 억견이다.

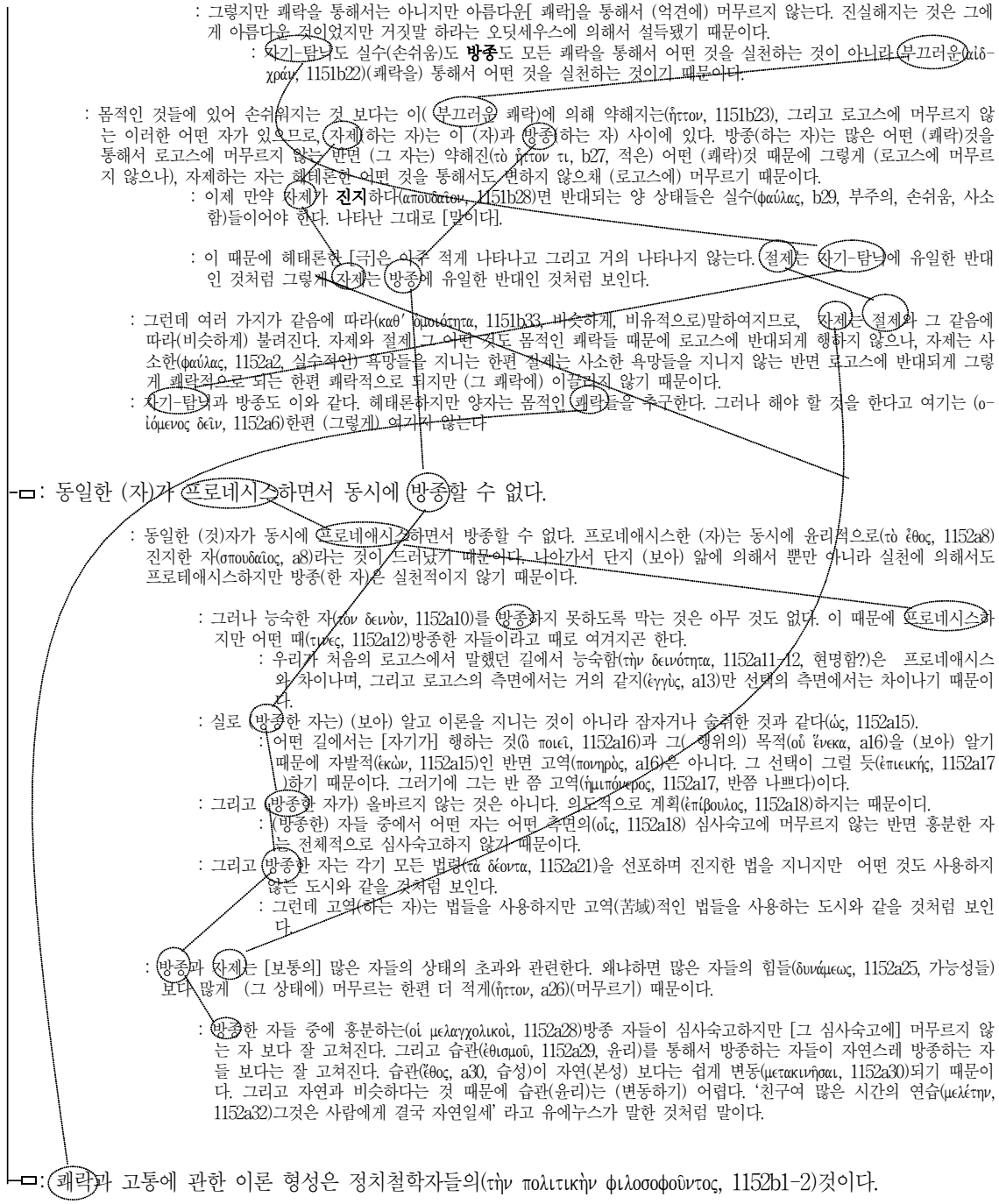
: 어떤 자는 힘들게 설득되는 그리고 잘 설득되려들지도 않는 것과 같은 굳은 머리를 지닌 채 억견에 머무른다. 이들은 자제하는 자들이 지니는 것과 같은 어떠한 것을 지닌다. 그러나 여러 가지로 헤태론하다.

: 왜냐하면 (억견을 지닌 굳은 머리는) 정열과 욕정을 통해서 변하지 않는 반면, 종 종 잘 석득(εὐπειστος, 1151b10)되므로 자제하는 자는 잘 설득되는 자이나, 많은 자들은 욕망을 취하므로 그리고 쾌락들에 의해서 이끌리므로 로고스에 의하지 않기 때문이다.

: 그런데 사견을 지닌자들이며 학식없는 자이고 촌스러운 자들이다. 굳은 머리를 지닌 자들(ἰσχυρογνωμονες, 1151b12)은 쾌락과 고통을 통해서 사견을 지닌다. 만약 설득되지 않는다면 [쟁취한] 승리 속에서 손쉬워 할(χαίρουσι, b14, 기뻐할) 것이나, 만약 그들의 [결정]들이 때로 신조처럼 권위가 없어진다면 고통스러워 할 것이기 때문이다.

: 따라서 (억견을 지닌 완고한(굳은 머리를 지닌)자)는 자제하는 자들 보다는 오히려 방종하는 자들과 비슷한 것처럼 보인다.

: 어떤 자들은 방종을 통해서는 아니지만 억견들에 머무르지 않는 자들이 있다. 소포클레스의 필로크테토스에서의 네오프토레모스처럼 말이다.



[아크라시아(방종, 放縱)은 악덕과 잔인(殘忍)과 더불어, 사람이라면 회피해야 할 세 가지 非 윤리적인 상태로서 우리 앞에 놓여진 일 종의 현상(現狀)이다. 악하다는 것을 보아 알면서도 방종한 자는 자신의 정열 때문에 쉽게 악한 그것을 실천하며, 선하다는 것을 보아 알면서도 선한 그것을 실천하지 않는다.

그렇다면 방종의 상태는 어떠한가? 무지(無知)의 상태인가? 아니면 어떠한 의견도 지니지 못하는 상태인가?

무지의 상태(소크라테스)라면, 알고 있는 상태에서는 어느 누구도 악을 실천하지 않을 것이다 그러나 무지의 상태에서도 악을 실천하곤 한다는 것은 너무나 분명한 하나의 현상[사실]이다. 따라서 몰라서 악을 실천하는 것이 아니다. 그렇다면 아무런 의견을 지니지도 못하는 상태인가? 그렇다고 한다면, 쾌락에 의해 지배 되는 그 때 그 지배에 저항하는 것이 약하다면 사악한 것들이나 비난 받아야 하는 것들도 용납되어져야 할 것이며 강하다면(프로케애시스가 제일 강함) 프로네시스(실천적인 지혜)가 가장 손쉬은 것을 의도적으로 실천할 것이고, 그리고 절제는 많이 지니는 것도 아니며 손 쉬운 것도 아닌데 만약 쾌락에 휩 쓸린 다면 많은 또는 손 쉬운 욕정들을 지닐 것이기 때문에 절제하는 자는 자제하지 않을 것이며 자제하는 자는 절제하지 않을 것이고, 그리고 방종은 모든 심지어 거짓 의견으로부터도 분리되는 것이기 때문에 어떠한 의견도 기다리지 않고 고통스러워서 거짓 말하는 것 같은 권장할 만한 방종이 허용 될 것이며, 그리고 非 실천적인 지혜가 방종 때문에 덕이 될 수 있을 것이므로 악이 선으로 착각 되어 실천할 수도 있을 것이고, 그리고 압도 되는 것이 훨씬 더 잘 일어 날 것이므로 사리 분별하여 쾌락을 선택 실천하면서 추구하는 것 보다 쾌락에 압도되어 그것을 선택 실천하면서 추구하는 것이 더 선할 것이다. 그러나 이 모든 것들은 불 가능하다. 더구나 의견이 없는 상태라고 말하는 어떤 자가 주장하는, 모든 것에 방종하는 그러한 순수한 방종이 가능할까? 없다. 따라서 방종의 상태는 무지나 몰 상식(沒 常識, 또는 無意見)가 아니다. 악과 선을 모르거나, 악과 선에 대한 의견이 없다고 해서, 악이 아닌 선을 실천하고, 선이 아닌 악을 실천하지 않는 것이 아니다

그래서 알았음에도 불구하고 선을 실천하는 대신 악을 실천할 수 있는가? 라는 소크라테스 이후의 논란은 이제 해소된다. 앎 또는 억견을 어떻게든 미리 지녔으면서도 실천 할 때에는 모르는 것처럼 보이거나 또는 억견을 지니지 않는 것처럼 보이는 독특한 상태가 하나의 엄연한 비 윤리적인 현상으로서 성립되고, 바로 그 상태에서 문제의 그 실천이 행해지기 때문이다. 잠든 또는 미친 또는 술취한 상태에서 실천되는 행위처럼 말이다. 그러나 이러한 상태는 정열에 휩쓸리거나 쾌락에 빠져 마비(痲痺)된 상태이므로 비록 알지는 못한다 하더라도 어떤 개별적인 앎 또는 억견을 통한 상태이기는 하다. 왜냐하면 실천은 개별적인 것이며, 앎 또는 억견을 이루는 명제는 개별적이거나 아니면 보편적인 것인데, 실천을 위한 선택 직전의 심사숙고에서는 보편적인 것이 속하는 개별적인 로고스가 도드라지기 때문이다. 그런데 이 때 정열에 휩싸여 이러한 심사숙고의 결론을 기다리지 못한채 욕정을 따라가는 자가 바로 방종하는 자이다. 따라서 이렇게 어떻게든 방종은 로고스와 억견에 의해서 이루어진다. 그러나 비록 개별적인 심상과 기억을 지니더래도 짐승은 방종하지 않는다. 보편적인 것에 관한 추측을 지니지 않기 때문이다.

나아가서 방종이 관련하는 것과 자제와 탐닉과 절제가 관련하는 것은 동일하다. 동일한 것에 관련힌 쾌락과 고통의 방종과 자제 또는 탐닉과 절제이기 때문이다. 몸에 필연적인 배고픔과 갈증과 뜨거움과 추움과 촉감과 맛 -음식과 성교에 관한 것들임- 그리고 몸에 우연적인, 선택적인 승리와 명예와 부 그리고 선과 쾌락적인 이러한

것들이 바로 그러한 동일한 것들이다. 그러나 이것들에 관련되는 방식은 서로 다르다. 왜냐하면 탐닉과 절제는 **선택**에 의해 이것들에 관련하지만 방종과 자제는 선택에 의하지 않기 때문이다. 그래서 만약 동일한 그것들이 생산하는 **고통**을 **선택**과 사유와는 반대로 정열에 휩싸여-이러한 상태에서는 어떠한 추리도 가능하지 않다-회피하거나 또는 **쾌락**의 초과를 추구한다면 방종 또는 자제라고 불리워지는 반면 만약 선택에 의해서 그러한다면 탐닉 또는 절제 라고 불리워진다. 따라서 절제와 탐닉 그리고 자제와 방종은 동일한 것들이 생산하는 쾌락과 고통에 관계한다. 그러나 자연스레 몸에 필연적인 것들에 관한 방종(과 자제 그리고 탐닉과 절제)는 순수한 반면 몸에 우연적인 것들에 관한 방종(과 자제 그리고 탐닉과 절제)는 순수하지 못하다.

나아가서 이와 같은 것들로부터 순수하든 부분적이든 방종은 **잘못**(죄)이기 때문이 아니라 **악**이기 때문에 *질책* 받는다는 것이 잇따라 나온다. 그러한 쾌락의 초과는 실수(잘못)으로 간주되어 회피되기 때문이다. 쾌락들 중에서 어떤 것은 자연스럽게 선택되는 아름답고 진지한 류의 쾌락인 반면 어떤 것은 그 반대이며 어떤 것은 그 중간이다. 그리고 이러한 모든 쾌락에 관한 질책은 그러한 쾌락에 대한 욕정이나 사랑이 아니라 그 쾌락의 초과 때문에 온다. 그래서 자연스레 아름답고 진지한 쾌락에 의해 로고스와는 반대로 지배되거나 그 쾌락의 초과를 추구하는 자-예를들어 명예의 초과를 추구하는 자-는 설령 그 실천 자체는 칭찬 받을 만하지만, 그 초과는 실수로 인정되며 회피된다. 그러나 선택되는 이러힌 쾌락의 초과에 관한 방종은 있지 않다. 회피 될 뿐만 아니라 방종은 질책받는 것이기 때문이다. 정열에 휩싸여 선택하지 못하는 상태에서 겪는 아름답거나 진지하지 못한 그리고 비자연적인 쾌락의 그 초과에 관한 방종이므로 그렇다. 불구와 습관과 '자연스런' 타락으로 인한 쾌락이 자연스럽지 못한 그러한 쾌락이다. 야만인 또는 임신한 여인이 겪는 쾌락처럼 말이다. 이러한 쾌락(의 초과)를 겪는 모든 상태는 야만성 그리고 병 또는 미침 그리고 습관에 의한 것과 같다. 그리고 이와 같은 것이 방종의 상태이다.

나아가서 방종과 자제는 쾌락에 관한 것인 반면 유약과 인내는 고통에 관한 것이다. 우선 이러한 현상들은 대 부분의 사람들이 지배하는 쾌락과 고통에 대해서는 오히려 약하게 되는 반면 대부분의 사람들이 약하게 되는 쾌락과 고통에 대해서는 오히려 지배하는 것과 연괸된다. 그런데 *선택*을 통해서 이러한 쾌락의 초과를 추구하면 **탐닉**이라 불리워지는 반면 탐닉과 그리고 탐닉의 반대 사이의 중간일 경우 **절제**라고 불리워진다. 그러나 이와 마찬가지로 선택을 통해서 이러한 고통의 초과를 회피하면 **유약**(柔弱)이라고 불리워지는 반면 유약과 그리고 유약에 대립되는 극 사이의 중간일 경우 **인내**라고 불리워진다. 그리고 인내가 유약에 반대이듯이 그렇게 자제는 방종에 반대이다. 인내는 대립의 상태이지만 자제는 지배하는 상태이며 그리고 정복과 약해짐이 헤태론하듯 지배와 대립은 해태론하기 때문이며, 그리고 올바른 로고스에 반대되는 정열들에 휩싸여서 몽롱해졌으므로 올바른 로고스에 따라서가 아니라 정열에 지배되어 실천하지만, 설득되어 그러한 쾌락들을 내키는데로 추구하는 것에는 지배되지 않게 실천하는 것이 **방종**이라 불리워지는 반면 방종과 그리고 방종의 대립되는 극-몸적인 것들의 쾌락 보다는 부끄러운 쾌락에 의해서 약해지는 상태-사이의 것이 **자제**라 불리워지기 때문이다. 방종은 많은 쾌락 때문에

덕인 절제의 반대가 탐닉이다

로고스에 머무르지 않는 반면 방종의 극은 약해진 부끄러운 쾌락 때문에 로고스에 머무르지 않으나 자제는 헤태론한 어떤 것도 변하지 않은채 로고스에 머무르므로, 문제의 그 헤태론한 극은 아주 적게 나타나거나 거의 나타나지 않기 때문이다. 그래서 절제는 탐닉에 유일한 반대이듯 자제는 방종에 유일한 반대인 것처럼 보인다. 탐닉이 절제의 유일한 반대이듯 자제의 유일한 반대가 방종이다. 나아가서 방종은 탐닉보다 더 낫다. 그리고 자제는 인내 보다 더 선택적이다.

나아가서 탐닉에는 후회 없다. 선택했기 때문이다. 그러나 방종에는 후회 있다. 선택이 문제시되는 상황이 아니었기 때문이다. 그리고 탐닉은 설득하기 어렵지만 방종은 설득하기 쉽다. 방종은 올바른 로고스에 반대되는 몸적인 쾌락들을 추측에 의해 설득되어 추구하지 않지만 탐닉은 추측에 의해 설득되어 추구하기 때문이다. 그래서 탐닉은 고쳐지기 어렵지만 방종은 고쳐지기 쉽다. 나아가서 방종은 악과 다르다. 악은 자신이 알아 차릴 수 있는 것이지만 방종은 자신이 알아 차릴 수 없는 것이기 때문이다. 그렇다면 방종은 악이 아니라는 것이 선명해진다. 그러나 어떻게 보면 방종과 악은 똑 같다. 비록 방종은 선택에 반대되는 반면 악은 선택을 따르는 것이기는 하나, '밀레토스사람들은 지각없는 자들은 아니지만 지각없는 짓거리를 할 때도 있다' 라는 데모도쿠스의 말처럼 그 실천에 있어서는 똑 같을 수도 있기 때문이다. 그래서 방종한 자들이 비록 올바르지 않는 것은 아니지만 올바르지 않는 짓거리를 할 때도 있다. 그러나 덕은 아르케애를 아르케애가 그것의 목적인 실천들 속에서 보존하는 반면 사악은 파괴한다. 덕이든 사악이든 아르케애를 가르치는 것은 로고스가 아니라, 자연적인 덕 또는 윤리적인 덕이 아르케애들에 관한 올바른 억견을 가르친다. 바로 이러한 **덕**이 **절제**인 반면 그 반대는 **탐닉**이다. 나아가서 방종은 동시에 프로네애시스가 아니다. 프로네애시스는 동시에 윤리적으로 진지하지만, 방종은 윤리적으로 진지하지 않기 때문이다. 만약 자제가 진지하다면 자제에 대립되는 두 상태는 진지하지 않을 것이므로 그렇다. 그러나 자제는 진지하다 따라서 방종은 진지하지 않다. 나아가서 탐닉 역시 진지하지만 방종은 사소한 것(실수, 순쉬운 것)이다. 그리고 이미 말하여진 것처럼 방종은 탐닉에 헤태론하다. 따라서 방종은 진지하지 않다. 그러나 현명한 자를 방종하하지 못하도록 막는 것은 아무 것도 없으므로, 프로네애시스한 자가 어떤 때 방종 할 수도 있다]

방종의 상태는 무지도 몰상식도 아니다

방종(아크라시아)은 악덕과 잔인과 더불어, 나쁘고 비난 받을 만한, 그래서 회피 되어져야 할 세 가지 非 윤리적인 상태 중의 하나이다. 그러나 이 셋과는 반대되는 것으로서의 자제와 덕과 영웅적이고 신성한 초 인간적인 덕은 선하며 칭찬받을 만한 것이다. 이러한 것들은 우리 앞에 놓여진 일 종의 현상(現狀)이다. 그리고 이 현상들의 어려움을 논의한 후, 가능하다면 계속해서 정열들에 관한 여러 의견들의 진실 성을 음미해 보아야 한다. 그 어려움들을 해소해서 여러 의견들로부터 오는 방해로부터 벗어나야 하기 때문이다.

방종하는 자는 악을 보아 알면서도 정열 때문에 **쉽게** 그 악을 실천한다. 방종하는 자는 방자한 자와 거의 구분되지 않는다. 심지어 실천적으로 지혜로운 프로네시스한 자들 역시 때론 방종한다. 반면 자제하는 자는 악을 보아 알았을 때 자신의 이성(로고스) 때문에 정욕들을 쉽게 따르지 않는다. 신중한 자는 모두 자제하면 인내하는 반면 자제하는 자들 중 어떤 자들은 신중하지만 어떤 자들은 그렇지 못하다.

그렇다면 자제하는 자는 어떤 종 류의 상태를 소유할까?

무지(無知)일까? 알면서 방종하다 라고 소크라테스 같은 사람은 말하지 않는다 안에 있는 앎을 알론한 어떤 것이 지배하여 그 결과 앎이 노예처럼 그 어떤 것에 의해 질질 끌려 다닌다는 것은 끔직한 일이라고 여겼기 때문이다. 그래서 소크라테애스에 따르면 최선(最善)이라고 여기면서도 최선을 다하지 않는 일은 벌어지지 않는다. 만약 벌어진다면 최선이 무엇인지를 모르기 때문이다. 다시 말해 선에 관한 무지 때문에 사람들은 선을 실천하지 못하고 선 대신에 다른 것을 실천한다. 따라서 방종은 있지 않다. 정열들 때문에 쾌락에 의해 압도 되어, 악을 알고도 쉽게 악을 실천하는 것이 아니기 때문이다. 그러나 이것은 아주 선명한 현상들과 어긋난다. 방종하는 자들이 겪는 속성을 조사해 보라. 방종하는 자들이 그런 상태에 빠지기 전에 미리 그런 상태를 생각하지 않았다는 것은 분명하다. 그리고 만약 무지 때문에 그런 상태에 빠졌다면 어떠한 길에서 무지하게 되는가?

몰 상식일까? 그래서 앎 보다 더 강한 것은 없다는 것을 인정하면서도 어떤 자들은 최선이라고 여겨진 것 이외의 것을 사람은 실천하지 않는다는 것에 동의하지 않는다. 대신, **쾌락에 의해 지배될 때** 사람은 방종하게 되며, 그 때 그 사람의 상태는 앎이 아니라 의견(상식)이다 라고 주장한다.

그러나 앎이 아니라 의견이라면, 그리고 그 지배에 저항하는 것은 강한 의견이 아니라 약한 의견이라면, 망설이는 자와 같은 어떤 자들이 강한 욕정들에 빠져듬이 용납 되야 할 것이다. 그러나 우리들은 사악한 것과 비난 받을 만한 것을 용납하지 않는다. 그렇다면 실천적인 지혜가 저항 할 것이고 이것은 가장 강력할 것이다. 그러나 이것은 불 합리하다. 동일한 자가 실천적으로 지혜로우면서 동시에 방종(放縱)하지는 않을 것이며, 어떤 자도 아주 손 쉬운 것 만을 의도적으로 골라 하는 것이 실천적인 지혜이다 라고 말하지는 않을 것이기 때문이다. 이 이외에도 실천적으로 지혜로운 자는 개별적인 것들에 관련되는 것을 실천하며, 그리고 다른 덕들을 지닌 자이기 때문이다.

나아가서, 강력하고 손 쉬운 정열들도 **자제** 한다면 **절제** 하는 자는 자제하지 않을 것이고 자제하는 자는 절제하지 않을 것이기 때문이다. 본디 절제하는 자는 너무 많은 정욕들을 지니지도 않으며, 손쉬운 정욕들을 지니지 않기 때문이다. 그리고 자제하는 자는 반드시 절제해야 한다. 그리고 만약 정열들에 휩쓸린다면 그 정열들을 따르는 것을 막는 상태는 손 쉬울 것이고, 그래서 모든 자제는 어렵고 중요한 정열들을 지니지 않을 것이며, 반면에 만약 약하고 손 쉬운 것이 아니라면 권장 할 만한 것은 아니며, 그리고 손 쉽고 약하다면 위대(偉大)한 것은 아니기 때문이다.

나아가서, 만약 **자제**가 모든 의견을 기다리는 것이라면 손 쉽다. 만약 자제(自制)가 심지어 거짓 의견을 기다리는 것이고, **방종**이 그러한 모든 억견들과 분리 되는 것이라면, 오디세우스에 의해 설득(압도) 되어 기다리지 않고 고통스럽기 때문에 거짓 말 했던 소포클레스의 네오프토레모스와 같은 권장할 만한 방종이 있을 것이기 때문이다.

나아가서, 非 실천적인 지혜는 방종 때문에 덕이다 라는 거짓 궤변에 빠져든다. 생각했던 것-악-과 반대 되는 것-선(善)-을 방종 때문에 실천할 것이기 때문이다. [기다리지 않고 실천하면] 악으로 여겨진 것을 실천 했는데도 불구하고 그 결과는 선을 실천하는 것이기 때문이다.

나아가서, 압도 되어 쾌락을 선택 실천 추구 하는 자는 추리 때문이 아니라 방종 때문에 더 선할 것이다. [추리 보다는 방종에 의해서] 압도 되는 것이 훨씬 더 잘 일어날 것이 때문이다. 그러나 방종하는 자에게는 '물에 질식 사(死)한 자가 무엇을 더 마셨겠는가?' 라는 격언이 적용 될 수 있으리라. 만약 실천하는 자가 압도(설득) 된< 되지 않는>다면 ἄν ἐπαύσατο(1140a1, ?)함에도 불구하고 압도됐을 것이다. 그런데 지금은 아무 것도 아닌 적은 알론한 것에 압도 되어 실천한다.

나아가서, **방종**과 **자제**가 모든 것에 대해 있다면 순수하게 방종하는 자는 어떤 것에 대해 있을까? 어떤 자도 모든 방종을 지닐 수는 없기 때문이다. 그런데 순수하게 방종한다 라고 어떤 자는 말한다.

방종하는 자는 (보아) 알고서도 그러는가? 그렇지 않는가? 그리고 만약 (보아) 알고서도 그런다면 어떻게 알고서 그러는가?

앎이 아니라 진실한 억견이 없기 때문에 방종한다는 것은 자제와 방종의 차이는 그 대상인가? 아니면 그 상태인가? 그리고 방종과 자제의 대상은 모든 것인가? 아닌가? 라는 물음에 아무런 차이도 주지 못한다. 망설임 없이 억견을 지닌 자들은 자신들이 정확히 보아 안다고 여기기 때문이다. 그래서 만약 억견을 지닌 자들이 아는 자들 보다 자신들의 연약한 믿음을 통해서 더 쉽게 그 전제(추측)와는 반대로 실천한다면 앎은 억견과 아무런 차이가 없다. 자신들이 아는 것을 믿지 않는 헤태론한 자들 못지 않게 억견을 지니는 자들도 자신들이 지닌 억견들을 믿지 않을 것이기 때문이다. 헤라클레이토스처럼 말이다. 그런데 지녀진 앎이 행사 될 수도 있고 행사 되지 않을

수도 있다 라고 말하여지므로 실천하지 말하야 할 것에 대한 이론을 지니면서 행하지 않는 상태와 행하는 상태는 차이난다. 앞의 것은 끔직하지만 뒤의 것은 끔직하지 않다. 나아가서 보편과 개별 등 두 가지 명제가 있으므로, 만약 그 두 가지 명제를 지닌 자가 개별 명제가 아니가 보편 명제를 사용한다면 그 앎에 반대하여 실천을 막는 것은 아무 것도 있지 않다. 실천은 개별적인 것들이기 때문이다. 이어서 보편 명제 역시 동일 명제와 실질 명제 등 두 가지로 구분된다. 사람은 그 자신이다와 마른 것은 그러한 것이다 그리고 마른 것은 모든 사람에게 좋다처럼 말이다. 그러나 방종한 자는 앞의 두 가지 것을 지니지 않거나 또는 활용하지 않았을 것이다. 이러한 두 가지의 차이들은 그 만큼 당혹스럽다. 그래서 이 둘의 차이를 아는 것은 당연하다. 모르는 것이 놀랍다.

그런데 지금 언급했던 방식과는 다르게 사람은 앎을 지닐 수 있다. 예를들어 잠듬과 미침과 술취함과 같은 독특한 상태, 곧 사용하지 않는 앎을 지니는 경우를 우리는 보기 때문이다. 정열적인 상태가 바로 앎을 지니는 이러한 경우이다. 분노와 욕정 그리고 이러한 것들이 폭발하면 확실히 몸이 변해 심지어 어떤 사람들은 미쳐버리기 까기 하기 때문이다. 방종의 상태가 바로 이와 같다는 것은 분명하다. 앎으로부터 로고스가 온다고 말하는 것은 아무런 효력이 없다. 정열적인 자들도 심지어 엠페도클레이도스의 로고스를 지껄일 것이며, 갓 배우는 자들도 마치 앎을 지닌 것처럼 그와 같은 로고스들을 벌려 놓을 것이기 때문이다. 걸린 시간 만큼 익숙해 졌을 것이기 때문이다. 따라서 방종하는 자들의 말은 무대 위의 배우의 발설 그 이상도 이하도 아니다.

나아가서 억견들도 어떤 것들은 보편적인 반면 어떤 것들은 개별적이다. 그리고 이미 억견들은 주로 감각적이다. 그래서 이러한 억견들이 발생할 때 마다 영혼은 반드시 어떤 결정을 내려야만 하고, 그러면서 행하는 실천이 반드시 이루어져야만 한다. 그래서 달콤한 모든 것은 맛 보여져야 한다 그리고 이것이 달콤하다 라는 의견이 발생한다면 할 수 있는 자라면 그리고 방해받지 않는다면 개별적인 그 억견을 반드시 실천해야만 할 것이다. 그래서 만약 *맛 보지 말라*는 보편적인 억견이 주어졌을 때, *모든 달콤한 것은 쾌락*이다 그리고 *이것이 달콤하다* 라는 억견이 주어진다면 이것이 달콤하다 라는 개별적인 억견이 활동할 것이다. 이 때 보편 명제는 이것을 피하라라고 말하지만 때 마침 안에서 우연히 일어난 **욕정**은 이것으로 끌고 간다. 왜냐하면 욕정 역시 부분들 각각을 움직일 수 있기 때문이다.

그렇기 때문에 어떻게든 로고스와 억견에 의해서 방종하게 된다. 그러나 로고스와 억견은 그 자체로 반대인 것들이 아니라 우연히 반대인 것들이다. 왜냐하면 **올바른 로고스**에 반대인 것은 욕정이지, 억견은 아니기 때문이다. 따라서 짐승들은 방종하지 않는다. 개별적인 것들의 심상과 기억은 지니지만 보편적인 추측은 지니지 않기 때문이다.

무지가 어떻게 해소되고 그리고 방종한 자가 다시 알게 되는 지는 술취한 자와 잠든 자의 경우와 동일한 로고스에 따른다. 그리고 이것은 자연학적인 로고스와 병행한다. 욕정들에만 고유한 것이 아니기 때문이다. 그런데 맨 마지막 명제는 감각적인 그리고 주로 실천적인 억견이므로 정열에 휩쓸린 자는 이러한 억견을 지녔지만 이를

알지 못하는, 그래서 엠페이도클레스의 것들을 취중(醉中)에 말하는 것처럼 말한다. 그리고 궁극적인 것은 보편적인 것도 아니요, 보편적인 것에 관한 앎도 아닌 것처럼 보이므로 마찬가지로 소크라테애스가 설정했던 '물음'도 결말이 난 것처럼 보인다. 왜냐하면 정열에 휩쓸린 자의 주인은 앎도 아니요, 앎이 그 정열에 이끌리는 것도 아니요, 그 주인은 감각적인 것이기 때문이다.

그렇다면 방종은 순수한가 아니면 부분적인가? 부분적이라면 어떠한 것에 관하여 그러한가?

자제와 인내와 방종과 유약은 쾌락과 고통에 관한 것이라는 것은 선명하다. 어떤 것은 필연적인 반면 어떤 것들은 그 자체 선택적이지만 초과를 허용하므로, 쾌락을 생산하는 것들 중 어떤 것은 몸에 필연적인(음식과 성교. 이것들이 탐닉과 절제에 관련된다)반면 몸에 필연적이지는 않지만 몸에 선택적인(승리와 명예와 부와 그리고 선과 쾌락적인 그러한 것들)것이다. 뒤의 것들에 관계되는 **올바른 로고스**에 반대하여 그 초과를 허용하는 것을 우리는 그 자체 순수한 방종이 아니라, 돈과 이득과 명예와 분노의 방종이라 말한다. 그렇지만 *순수*는 헤태론하지 않고 같음이기 때문이다. 올림픽 게임에서 승리한 자의 경우 그 공통의 로고스는 특수한 로고스와 아주 적게 차이나지만 그 승리에 있어서는 그렇게 헤태론한 것처럼 말이다. 그래서 방종은 죄(잘못)가 아니라 순수하든 부분적이든 악이기 때문에 질책 받는 것일 뿐이다. 그러나 절제와 탐닉이 관련되는 몸적인 향락들 중에 배고픔과 갈증과 뜨거움과 추위와 그리고 촉감과 맛의 모든 것들의 *고통*들을 **선택**에 의해서 회피하면서 *쾌락*들의 초과를 추구하는 것이 아니라, 그 선택과 사유와는 반대로 추구하는 것이 *순수한 방종*이라고 말하여진다. 예를들어 분노와 같은 그러한 것에 한정된 방종이 아니다. 마찬가지로 순수한 방종에 관련되는 것들에 관해서만 유약(柔弱)함이 성립한다. 이와는 알론한 어떤 것에 관한 유약함이라고는 말하여지지 않기 때문이다.

이 때문에 우리는 방종과 탐닉 그리고 자제와 절제를 동일한 것에 관한 것으로 놓는다. 어떻게든 동일한 쾌락과 고통에 관한 것들이기 때문이다. 그러나 동일한 것들에 관한 것들이긴해도 같은 식으로 관련되는 것은 아니다. 탐닉과 절제는 선택되지만 방종과 자제는 선택되는 것이 아니기 때문이다. 이 때문에 욕정없이 또는 아주 적은 욕정으로 그 초과를 추구하면서 측정된 고통을 회피하는 것은 욕정에 빠지는 것이라고 하기 보다는 탐닉하는 것이라고 말하여진다. 만약 격렬한 욕정이 덧 붙혀진다면 그리고 필수적인 것들의 결핍으로 인한 강렬한 고통에 직면한다면 무엇이 저것을 행하겠는가? [뻔하다 욕정이다] 그런데 욕정들과 쾌락들 중 어떤 것들은 자연스레 선택되므로 류적으로 아름답고 진지한 것들인 반면 어떤 것들은 그 반대들이며 어떤 것들은 중간적인 것들이다. 우리가 앞에서 말했던 부와 이득과 승리와 명예들처럼 말이다. 그런데 모든 것 각각 그리고 이러한 것들 그리고 중간적인 것들에 관련해서는 겪고 욕정하고 사랑함에 의해서가 아니라 어떻게든 그것들이 초과함에 의해서 질책당한다. 이 때문에 자연스레 어떤 아름답고 선한 것들에 의해서 로고스와는 반대로 지배되거나 또는 추구하는 자는 누구든지 간에, 예를들어 자녀들 또는 부모들에 관해 진지하기 보다는 오히려 명예에 관하여 진지해지는–이것들도 선들이기 때문이다–자들 그리고 그것들에 관해 진지해지는 자들과 같은 자는 어떠한 그것을 초과하며 그것

들에 [몰입하지]만 칭찬받는다. 말하여진 것들 때문에 그렇다면 이것들 중 어느 것도 타락이(mocqhri,a, 1148b2)아니다. 그것들 각각은 그 자체로 자연스레 선택된 것들이기 때문이다. 그럼에도 그것들의 초과들은 실수들이며 회피되어 진다. 마찬가지로 (이것들 중 그 어떤 것에 관해서도) 방종은 없다. 방종은 단지 회피되어져야 할 뿐만 아니라 질책받을 만한 것들이기 때문이다. 그런데 이와 같음 때문에 정열들각각에 관하여는 방종이 덧붙혀져 말하여진다. 예를들어 순수하게 나쁘다고 말하여지지는 않을 터이지만 나쁜 의사와 나쁜 배우에 서처럼 말이다. 그렇다면 그것들 각각은 나쁘지 않지만 유비적으로 같기 때문에 그것들 중 어떤 것도 여기의[순수하게 나쁘다고 말하여지는?] 것이 아니므로, 거기에서의 그것들은 절제와 자기-탐닉에 관련되고 있을 뿐만 아니라 방종과 자제도 그것들에 관련되고있다고 추측되어야 한다. 그런데 우리는 분노에 관해 같게 말한다. 이 때문에 명예와 이득에게 방종을 덧붙히는 것과 마찬가지로 우리는 분노에게도 방종을 덧붙힌다.

자연스러운 쾌락들 중에서 어떤 것은 순수하며, 어떤 것은 생물이든 사람이든 류적인 것이고, 어떤 것은 불구 또는 습관 또는 '자연스러운' 타락으로 인한 것이므로, 이것들 각각에 대해서도 비슷한 상태를 발견하는 것은 가능하다. 이것들은 야만성 또는 병 혹은 미침 때는 습관으로부터 자연스레 일어난다. 그러나 자연이 그러한 상태의 원인일 경우 방종이라고 불리워지지 않는다. 섹스하는 여인의 상태나 관습 또는 병으로부터 오는 상태는 방종이라고 불리워지지 않는 것처럼 말이다. 나아가서 야수성과 마찬가지로 이런 류형들 각각은 악 외부에 있다. 이것들을 지배하거나 또는 이것들에 의해 지배당하면서 이것들을 지님은 순수하게 방종이 아니다. 분노의 지님이 방종이 아닌 것처럼 말이다. 어리석음과 비겁과 탐닉과 기질의 모든 초과는 야수적이거나 병적인 것들이기 때문이다. 예를들어 새앙 쥐의 찍찍거림 같은 모든 것을 자연스레 무서워하는 것은 야수적인 비겁이며, 족제비를 무서워하는 것은 병적인 것이고, 야만인처럼 자연스레 비로고스적인 것은 어리석은 것이며, 감각에 의해서만 사는 것은 야수적이고, 간질과 같은 병 또는 미침은 병적인 것이기 때문이다. 이것들 가운데 어떤 것은 어린이 살을 먹는 또는 비 정상적인 성적 쾌락의 팔라리스 욕정처럼 단지 어떤 때 지니기만 할 뿐 지배 당하지 않는 반면 어떤 것은 지닐 뿐만 아니라 지배 당한다. 이제 인간의 타락이 순수하지 야수적인 또는 병적인 또는 덧붙혀지는 타락은 *순수*하지 않는 것처럼, 야수적이거나 병적이지 않는 인간의 탐닉만이 *순수하게 방종*이라는 것이 분명해진다.

그렇다면 탐닉과 절제에 관련되는 그것에만 방종과 자제 역시 관련된다는 것 그리고 이와 알론한 것에 관련되는 방종은 단지 비유적으로만 말하여지는 방종이지 순수한 방종은 아니라는 것이 분명해진다.

그러나 분노의 방종은 욕정들의 방종 보다 덜 부끄럽다. 분노는 어떻게든 로고스를 따르지만 욕정은 그렇지 않기 때문이다. 그래서 욕정의 방종은 더 부끄럽니다. 분노의 방종은 어떻게든 로고스에 의해서 수그러들지만 욕정의 방종은 로고스에 의해서 수그러들지 않으므로 그렇다. 그래서 욕정에 관한 방종은 분노에 관한 방종 보다 더 부끄럽다는 것 그래서 자제와 방종은 몸적인 욕정과 쾌락에 관한 것이라는 것은 분명하지만, 뒤의 것들에 관한 차이를 파악해야만 한다. 왜냐하면 처음에 말해졌던 것처럼 어떤 것들은 류와 크기에 있어서 인간적이고 자연

적인 반면 어떤 것들은 야수적이며 어떤 것들은 불구이며 어떤 것들은 병적인 것이기 때문이다. 이것들 가운데 첫 번째 것에 관해서만 절제와 자기-탐닉이다. 이 때문에 우리는 짐승적인 것에 관한 것들을 절제 또는 탐닉이라고 말하지는 않는다. 그러나 비유적으로는 그렇게말한다. 그리고 만약 생물의 알론한 류가 알론한 류에 대해 지어떤 멋대로임과 파괴적임과 과도하게 먹어치움에 있어 전체적으로 차이난다면 그렇게 말한다. 선택도 추리도 지니지 않기 때문이다. 그러나 사람들 중에 미친 자들처럼 자연적인 것들로부터 출발한다. 그런데 야수성은 비록 더 경고적이기는해도 덜 악하다. 사람에 있어서처럼 가장 선한 것이 파손되지는 않기 때문이다. 가장 선한 것을 지니지 않으므로 그렇다.

방종과 자제는 쾌락에 관한 것인 반면 유약과 인내는 고통에 관한 것이다.

탐닉과 절제에 먼저 관련되는 것들의 경우, 대부분의 사람들이 지배하는 것들에 대해서는 **약하게** 되는 반면 약하게 되는 것들에 대해서는 지배한다. 이것들 중에서 방종과 자제는 쾌락에 관한 것인 반면 유약과 인내는 고통에 관한 것이다. 오히려 대부분의 사람들의 상태는 손쉬운 쪽으로 기울기는해도 방종과 자제 그리고 유약과 인내의 그 중간이다. 그런데 몸에 필연적인 것들을 통해서 유래하는 쾌락들의 초과를 선택을 통해 추구하는 것이 **탐닉**이다. *쾌락*들 중들 어떤 것은 몸에 필연적이지만 어떤 것은 필연적이지 않으며 어떤 것은 쾌락의 초과도 부족도 아닌 선까지만 필연적이기 때문이며, 그리고 정욕과 고통과 이와같기 때문이다. 그래서 탐닉은 후회없이 필연적으로 그런 것이어서 고칠 수 없다. 후회 없는 자는 고칠 수 없기 때문이다. 이제 대립되는 쾌락의 부족과 쾌락의 초과 사이의 것이 **절제**이다. 이와 마찬가지로 몸적인 고통을 회피하는 자들 중 어떤 자는 약해졌기 때문이 아니라 선택 때문에 회피한다. 반면 선택 때문에 회피하지 않는 자들 중에서 어떤 자는 쾌락을 통해 욕정에 의해 이끌려 회피하는 한편 어떤 자는 고통을 회피함을 통해서 욕정에 의해 이끌린다. 따라서 서로 차이난다. 이제 욕정없이 또는 약간의 욕정에 의해 부끄러운 것을 실천했다면 격렬한 욕정들에 의해 실천하는 자 보다 더 손쉽게 하려는 (나쁜) 자라고 여겨질 것이다. 마찬가지로 화내지 않고 실천했다면 그 자는 홧김에 실천한 자 보다 더 나쁜 자로 여겨질 것이다. 앞의 것들의 경우 정열들에 휩싸였다면 어찌 됐을까? 라는 물음이 제기되기 때문이다. 이 때문에 탐닉은 방종 보다 나쁘다. 그렇다면 방종은 탐닉 보다 유약하다. 아울러 자제는 방종에 대립하며 인내는 유약함에 대립된다. 인내는 대립 상태이지만 자제는 지배하는데 대립상태는 지배와 해테론하기 때문이다. 약해지지 않음이 정복됨과 대립하듯이 말이다. 이 때문에 자제는 인내 보다 더 선택적이다. 그리고 대부분의 사람들이 갖는 저항(력) 보다 부족한 저항을 지니는 자는 연약하다. **유약**도 연약인 것이기 때문이다. 연약한 자는 자신의 망토를 들어 올리는 고통을 피하기 위해서 그 망토를 질질 끌고가는 그러나 자신은 한심하다고 여기지는 않지만 그걸 모방하는 자는 한심한 그와 같은 자이다.

자제와 방종도 이와같다. 만약 저항한다면 인정받을 만한 것인 강력한 또는 초과적인 쾌락 고통들에 의해 약

해진다면 놀라운 일이 아니나, 대 부분의 사람들이 저항 할 수 있는 것에 의해 **약해져** 저항할 수 없다면 그것도 그 류의 자연이나 병 때문이 아니라면 놀라운 일이기 때문이다. 스퀴티안 나라의 인습으로 인한 또는 남성과 구분되는 여성의 연약함이 아니라면 그렇다. 나아가서 방종 중에서도 어떤 것은 성급하지만 어떤 것은 약하다. 왜냐하면 성급한 방종은 그 정열 때문에 심사숙고가 끝나기를 기다리지 못하는 것인 반면 약한 방종은 그 정열에 의해서 처음부터 심사숙고 하지 못하는 것이기 때문이다. 먼저 간질이는 자는 결코 자신이 간지럽혀지지 않는 것처럼 자기 자신을 먼저 감각하며 먼저 보고 먼저 자극하는 자는 쾌락이든 고통이든 정열에 의해서 약해지지 않고 추리할 것이기 때문이다. 대 부분의 예민함과 흥분함은 성급한 방종이다. 전자는 격렬함 때문에 그리고 후자는 성급함 때문에 로고스를 기다리지 않기 때문이다. 심상들에 의해 딸려가므로 그렇다.

방종은 실수이긴 해도 순수한 실수는 아니다.

말해졌던 것처럼 탐닉에는 후회없다. 선택했기 때문이다. 방종은 후회한다. 문제되지 않을 사소한(실수) 것으로 여겼기 때문이다. 그래서 탐닉은 고칠 수 없는 반면 방종은 고칠 수 있다. 사악한 탐닉은 수종(水腫)과 폐결핵 같은 것이지만 방종은 간질 같은 것이므로 그렇다. 앞의 것은 연속적인 고달픔인 반면 뒤의 것은 연속적이 않는 고달픔이기 때문이다.

방종과 악은 전체적으로 헤태론하다. 악은 본인이 알아 차릴 수 있는 반면 방종은 본인이 알아 차릴 수 없는 것익 때문이다. 방종들 중에 몽롱한 방종은 로고스를 지니면서도 그 로고스에 머무르지 않는 자 보다는 선하다. 보다 약한 정열에 의해서 약해지기 때문이며, 헤태론한 자들처럼 먼저 심사숙고하지 않고는 실천하지 않기 때문이다. 방종한 자는 대 부분의 사람들과는 달리 적은 포도주에 빨리 취해 버리는 자들과 같으므로 그렇다. 그렇다면 방종은 악이 아니라는 것은 선명하다. 그러나 어떻게 보면 똑 같다. 비록 방종은 선택에 반대되는 것이며 악은 선택을 따르는 것이기는 하나, 실천적으로는 꼭 그렇지는 않기 때문이다. '밀레토스 사람들이 지각없는 것은 아니지만 지각없는 짓거리를 한다' 라는 밀레토스 사람들에 대한 데모도쿠스의 말처럼 말이다. 그래서 방종한 자들은 올바르지 않지는 않지만 올바르지 않는 짓을 할 때도 있다.

그런데 방종은 잘 설득되는 반면 탐닉은 잘 설득되지 않는다. 방종은 올바른 로고스에 반대되는 몸적인 쾌락들을 추측적으로 설득되어 추구하는 것이 아니지만 탐닉은 그러한 쾌락들을 그러한 추측을 통해 설득되어 추구하기 때문이다. 덕 또는 사악은 아르케애를 아르케애의 목적인 실천들 속에서 보존하거나 또는 파괴한다. 전제들이 수학적인 것들 안에서 보존되거나 파괴되는 것처럼 말이다. 실로 거기에서든 여기에서든 아르케애를 가르치는 것은 로고스가 아니라 자연적인 덕 또는 윤리적인 덕이 그 아르케애들에 관한 올바른 억견을 가르친다. 이러한 **덕**이 **절제**인 반면 그 반대는 **탐닉**이다. 그런데 올바른 로고스에 반대되는 정열들을 통해 몽롱해진 자는 그래서 올바른 로고스에 따라서가 아니라 정열에 지배되어 실천한다. 그러나 설득되어 그러한 쾌락들을 내키는데로

추구해야 할 정도로 지배되지는 않게 실천한다. 비로 이러한 자가 **방종**한 자이다. 그래서 탐닉 보다는 더 나으며, 실수이기는 해도 순수한 실수는 아니다. 가장 선한 것, 곧 아르케애를 보존하기 때문이다. 이에 반대되는 자는 올바른 로고스에 머무르면서 정열들을 통해 황홀해지지 않는 알론한 자이다. 방종의 반대는 진지한 상태인 반면 앞의 것은 방종은 실수라는 것이 선명해진다.

방종에 유일한 반대가 자제이듯 탐닉에 유일한 반대는 절제인 것처럼 보인다.

자제는 각기 모든 로고스에 의한 각기 모든 선택에 머무르는 것인가? 아니면 올바른 로고스에 의한 올바른 선택에 머무르는 로고스인가? 그리고 방종은 각기 모든 로고스에 의한 각기 모든 선택에 머무르지 않는 것인가? 아니면 거짓 로고스에 의한 올바르지 않는 선택에 머무르지 않는 것인가? 나아가서 각기 모든 로고스와 선택에 의해서 우연적으로 아니면 자체적으로 머무르는가? 아니면 머무르지 않는가? 만약 특정한 것에 의한 특정한 것을 선택하거나 또는 추구한다면 자체적으로 추구하거나 선택하는 반면 그렇지 않다면 우연적으로 그러할 것이다. 그러나 우리는 순수한 것을 자체적인 것이라고 말한다. 그래서 각기 모든 억견이라면 각기 모든 선택에 머무르는 동안 지각없어지지만 진실한 억견이라면 순수하다. 그런데 억견에 머물러 힘들게 설득되는 그리고 잘 설득되지 않는 것은 자제와 같다. 그러나 여러 가지로 해테론하다. 그렇게 머물러지는 억견은 정열과 욕정을 통해서도 변하지 않는 반면 자제는 잘 설득되기 때문이다. 그런데 대 부분의 사람들은 욕망을 취하며, 쾌락들에 의해서 이끌리므로 로고스에 의하지 않는다. 그리고 잘 설득되지 않는 것은 쾌락과 고통을 통해서 사견을 지니는 것과 같다. 그래서 이것은 자제 보다는 방종과 비슷하다. 방종은 아니지만 억견에 머무르지 않는 것이 있다. 모든 쾌락이 아니라 아름다운 쾌락을 통해서 억견에 머무르지 않는 것이 그것이다. 그런데 탐닉과 방종과 실수는 모든 쾌락을 통해서 어떤 것을 실천하는 것이 아니라 부끄러운 쾌락을 통해서 어떤 것을 실천하는 것이다.

그리고 부끄러운 이러한 쾌락에 의해 약해져서, 로고스에 머무르지 않는 것이 있다. 바로 이것과 방종 사이에 자제가 있다. 방종은 많은 쾌락을 통해 **로고스**에 머무르지 않으며, 바로 이것은 약해진 쾌락을 통해서 로고스에 모르지 않는 반면 자제는 헤태론한 어떤 것을 통해서도 변하지 않은채 로고스에 머무르기 때문이다. 이제 만약 자제가 진지하다면 반대되는 양 상태는 실수들이라는 것은 선명하다. 이 때문에 방종의 헤태론한 극 곧 바로 이것은 거의 나타나나지 않는다. 따라서 방종의 유일한 반대는 자제인 것처럼 보인다. 그리고 이와 비슷하게 탐닉의 유일한 반대는 절제인 것처럼 보인다. 그런데 같음에 따라 여러 가지로 말하여지므로 자제는 절제와 그 같음에 따라 불려진다. 자제와 절제는 몸적인 쾌락 때문에 로고스에 반대되게 행하는 않으나, 자제는 실수하는 욕망들 지니기는 하는 한편 절제는 실수하는 욕망들을 결코 지니지 않으므로, 자제는 로고스에 반대되게 그렇게 쾌락적으로 될 가능성은 있지만 그 쾌락에 이끌리지는 않는 한편 절제는 쾌락적으로 될 가능성도 없을뿐더러 그 쾌락에 이끌리지도 않기 때문이다.

방종은 덕이 아니다–방종은 동시에 프로네애시스일 수 없다

방종하면서 동시에 프로네애시스할 수 없다.

방종하면서 동시에 프로네애시스할 수 없다. 프로네애시스는 동시에 윤리적으로 진지한 것이지만 방종은 진지한 것이 아니며, 나아가서 프로네애시스는 보아 앎에 의해서 실천하지만 방종은 보아 앎에 의해서 실천하는 것이 아니기 때문이다. 그러나 현명한 자를 방종하지 못하도록 막는 것은 없다. 이 때문에 프로네애시스하지만 어떤 때 방종하다 라고는 말하여진다. 말하여진 것처럼 현명함은 프로네애시스와 차이나지만 로고스의 측면에서는 거의 같기 때문이다. 물론 선택의 측면에서는 [방종이] 프로네애시스와 차이나기는 하지만 말이다.

그리고 방종은 보아 알고, 이론을 지니는 것은 아니나, 잠자거나 술취한 것과는 같다. 어떤 길에서는 행하는 것과 그 행위의 목적을 보아 알기 때문에 자발적이기는 하지만 고역은 아니다. 그 선택이 그럴 듯하기 때문이다. 그러기에 방종은 반 쯤 고역이다. 나아가서 방종은 올바르지 않는 것은 아니다. 의도적으로 계획하지는 않기 때문이다. 방종들 중에서 어떤 것은 어떤 측면들에 있어서의 심사숙고에 머무르지 않지만, 흥분한 방종은 전체적으로 아예 심사숙고 하지 않으므로 그렇다. 나아가서 방종은 각기 모든 법령을 선포하며 진지한 법은 지니지만 그 어떤 것도 사용하지 않는 도시와 같을 것처럼 보인다. 그런데 고역은 법들을 사용하는 것처럼은 보이지만 고역적인 법들은 사용하지 않는 도시와 같을 것처럼 보인다.

방종과 자제는 대 부분의 사람들의 상태의 초과와 관련한다. 왜냐하면 대 부분의 사람들의 가능성들 보다 많게 방정은 그 상태의 초과에 머무르지만 자제는 그 상태의 초과에 더 적게 머무르기 때문이다. 그리고 방종들 중에 흥분하는 방종은 심사숙고하지만 거기에 머무르지 않는 방종 보다 잘 고쳐진다. 그리고 습관을 통한 방종들이 자연스러운 방종들 보다 잘 고쳐진다. 습관이 자연 보다는 쉽게 변동되기 때문이다. 그러나 자연과 비슷하다는 것 때문에 습관(윤리)은 변동하기 어렵다. '친구여 많은 시간의 연습 그것은 사람에게 결국 자연일세' 라는 유에누스의 말처럼 말이다.

쾌락과 고통에 관한 이론은 정치철학에 속한다.

95)스토아 자연 철학의 특징을 적어 보시오(1991박사2학기)
96)스토아 학파의 pneuma 개념에 관해 아는 바를 쓰라(1999년1학기)-스토아 학파의 pneuma이론을 약술하고 그 개념적 역할을 논의하시오(1992박사2학기)
[텍스트 : D.L. VII, 132-160 ; S.V.F.(아르님 단편, II)]

96-1) Πνεῦμα(숨) 이란?

Πνεῦμα(숨)은 불과 같은 종(πυροειδὲς, D.L. VII, 156)이다.

: 모든 것을 기교적으로(τεχνικόν, 위의 곳)생성하는 '것'이라는 점에서 같은 종이다.
: 〃 〃 〃 '불'을 그들은 자연(τὴν φύσιν, 위의 곳)이라고 한다.
: 따라서 스토아 학에 따르면 불 또는 프뉴마는 자연(τὴν φύσιν, D.L. VII, 156)

: 은 우리가 타고 난(συμφυὲς, 위의 곳)바의 것으로서 영혼(τὴν φυχὴν, 위의 곳)이다.

: 은 따뜻한(ἔνθερμον, D.L. VII. 157)프뉴마(숨)이다. 우리는 **영혼**에 의해서 숨쉬며 움직이기 때문이다.
: 은 몸(σῶμα, 위의 곳)이며 죽은 후에도 사라지지 않는다(ἐπιμένειν).

: 은 길이 폭 깊이 등 3 차원적인 팽창(τὸ τριχῆ διαστατόν, 〃, 136)임= στερεὸν σῶμα(입체)
: 의 한계는 단지 길이와 폭만을 지니는 표면(ἐπιφάεια, 〃, 135)이다.
: 표면은 생각(ἐπίνοιαν, 위의 곳)적일 뿐만이 아니라 기체(ὑπόστσιν, 위의 곳)적인 것이기도 하다(포세이도오니오스).

: 그러나 비록 개별적인 영혼은 그것의 부분인 전체의 영혼이 소멸하는 것은 아니긴(ἄφθαρτον, 위의 곳)해도 소멸한다.

: **불**은 4 가지 **요소** 중의(στοιχεὶων, 〃, 136)하나이다.

: 들은 생성 되는 것들이 그것으로부터 맨 처음 유래하고 그것으로 맨 마지막으로 해체(ἀναλύσται, 〃, 136)되는 그러한 것들이다. 아래 네 가지 요소 가운데 불과 공기(프뉴마)는 능동적인 것으로서 물과 흙 등 수동적인 것과 짝을 이룬다. 그리고 항존하는 유일한 요소인 불은 뜨거움 이외의 질 곧 차가움 마름 축축 등을 질료더러 취하도록 한다.

: 불-뜨거움. 네 가지 것 중 가장 위에(ἀνωτάτω, 〃, 137)있다 그리고 αἰθέρα(에테르)라고 도 불리운다. 그리고 고정된 별(항성, 恒星)이 이 불로부터 맨 처음 생성된다 음 움직이는 별등(행성, 行城)이 생성된다.
: 공기-차가움.
: 물-축축함.
: 흙-마름(마름은 공기와 동일한 부분이다. 공기 안에도 있다). 흙은 가장 아래에 깔려 있다(ὑποστ-άθμην, 〃, 137). 그리고 모든 것들의 중심에 있다(μέσην ἁπάντων σὖσαν, 〃, 137).

: 는 한정되지 않는(ἄποιον, 〃, 137)실체 질료를 함께(ὁμοῦ, 위의 곳)이룬다.

: 는 질이 없는 실체(ἄποιον σὐσίαν, 〃, 134)로서 수동적인 아르케애(τὸ πάσχειν, 위의 곳)이다. 반면 능동적인 아르케애는 로고스 신-실체임
: 질료를 모양짓고 움직이게하는 ratio(세네카, 편지65.2).

: 질료와 로고스이 두 가지 것이 전체의 아르케애이다.
: 로부터 어떤 것이든 생성된다(〃, 150)
: 가운데 첫 번째(τὴν πρώτην, 위의 곳)것이 있는 모든 것의 실체.

: 능동적인 것과 수동적인 것(τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχειν, 〃, 151 ; 아르님, II, 310) 이 두 가지 아르케애의 물리적인 관계가 섞어짐(μίξωις, 아르님, II, 47 ; κράσεις, L.D. VII, 151 : mis-ture, long, 154)이다-신은 질료와 섞어지며(μεμῖχθαι, 아르님, II, 310)모든 것을 관통하며 모든 것을 모양짓는다(μορφοῦντα, 위의 곳)

: 는 **아르케애**와 차이난다(διαφέρειν, L.D. VII,, 134). 모든 것이 불로 파괴될 때(φθείρεσθαι)요소들은 '불'로 사라지지만, 아르케애는 생성 소멸하지 않는다. 더구나 아르케애는 **非몸적인**(ἀσωμάτους, 〃 ,134)**것**이며 非모르페애적인 것인 반면 요소들에게는 모르페애가 주어진다(μεμορφῶσθαι, 〃, 134)

: 크뤼시포스는 스페르마를 신체적인 **숨**(〃,159)으로 본다 - 씨가 건조한 땅으로 떨어지면, 그 프뉴마의 힘(τῆς δυνάμεως)으로 인하여 싹이 트기 때문이다.

따라서 프뉴마(숨)이란 모든 것을 기교적으로 생성한다는 점에서 불과 같은 종이며, 그러기에 모든 것의 자연이다. 스토아 자연학에 따르면 불은 자연이기 때문이다.

이러한 자연의 불은 생성되는 것들이 그것으로부터 맨 처음 유래하고, 맨 마지막에 그것으로 해체되는 네 가지 요소 중의 하나이다. 그러나 이것들 가운데서 유일하게 항존(恒存)하는, 뜨거움 이라는 질을 지니는, 그리고 가장 위에 위치하는 불은 자신 이외의 질 곧 (공기의) 차가움과 (물의) 축축함과 (흙의) 마름 등의 질을 수동적인, 그리고 질이 없는 아르케애인 질료더러 취하도록 한다. 따라서 질료 안의 **로고스-신**-은 불과 동일시 된다. 능동적인 아르케애인 로고스가 질료를 모양 지우며 움직이게 하기 때문이다. 능동적인 불(로고스-신)과 수동적인 질료 이 두 가지 아르케애의 뒤 섞임으로부터 모든 것이 유래한다. 그래서 질료와 섞어지므로 인하여, 모든 것을 관통하며, 모든 것을 모양 지우는 것은 신이다. 따라서 이 두 아르케애들은 생성 소멸하지 않는다. 그러나 불(로고스-신)이외의 세 요소들(공기, 물, 흙)은 모든 것이 불로 파괴 될 때 소멸한다는 점에서 아르케애들은 요소들과 다르다. 더구나 이러한 아르케애는 몸이 아니며, 모양도 지니지 않는 반면 요소들에게는 모양이 주어진다. 따라서 스토아 자연학에 따르면 궁극적으로 **있는 실체**이며 모든 것의 아르케애는 질료와 로고스-신(불)이다. 질료와 함께하는 불(로고스)로부터 전체 모든 것이 생성하고 소멸한다.

질료 안의 로고스(이성)은 불과 동일시 된다(제논, 클레안테스 ; Long, 154). 모든 것을 기교적으로 생성하는 불이 자연이며, 그 불의 뜨거움은 어떤 것을 살게하고 움직이게 하기 때문이다. 이것으로부터 **신**은 우주의 **종자 로고스**(τοῦτον σπερματικὸν λόγον, L.D. VII, 136)라는 핵심 사상 나타난다-크뤼시포스는 스페르마(종자, 씨)를 육신적인 숨(D.L. VII, 159)으로 본다. 씨가 건조한 땅으로 떨어지면, 그 프뉴마의 힘으로 인하여 싹이 트기 때문이다. 신은 누우스와 운명(εἱμαρμένην, 위의 곳, 135)과 제우스 등 여러 이름으로 불리운다. 태초에 스스로 있는(καθ' αὑτὸν, 위의 곳, 136)신은 모든 실체를 공기를 통해 물로 변형시킨다(τρέ πει, 위의 곳, 136)그리고 생성할 때, 씨가 (ἐν τῇ γογῇ, 위의 곳)둘러 쌓여지듯이(περιὲχεται, 위의 곳)우주의 종자 로고스로 있는 신도 그러하다. 축축한 것으로 남아 있으면서(ἐν τῷ ὑγρῷ, 위의 곳)이어지는 생성을 위해(πρὸς, 위의 곳)질료에 작용한다(ποιοῦντα, 위의 곳). 그러면서 맨 처음의 4 요소를 생성한다(ἀπογεννᾶν, 위의 곳).

이러한 불과 같은 종으로서의 프뉴마(숨)이 바로 우리가 타고 난 바 그 **영혼**이다. 그래서 숨은 따뜻하다. 불이기 때문이다. 그러하기에 우리는 영혼에 의해서 호흡하며 움직인다. 불은 공기와 더불어 능동적인 것이기 때문이다. 나아가서 영혼은 길이와 폭과 깊이 등을 지니는 삼차원적인 것이다. 몸의 한계인 표면은 기체적인 것일 뿐만 아니라 지성적인 것이기도 하기 때문이다. [(A. A. Long)행하거나 겪을 수 있음(long, 154)이라는 스토아 학의 존재 기준을 **몸**이 만족시키는가? 그렇다면 몸이 이 둘로 분석될 수 있어야 할 것이다. 그런데 몸은 질료와 동일

할 수 없다. 단지 몸의 한 측면일 뿐이다. 몸은 질료와 영혼(신 또는 로고스)이 섞어진 것이기 때문이다. **영혼**은 몸이외의 그 어떤 것도 아니다. 그러나 몸의 필연적인 아르케애 곧 질료 안의 **로고스**(이성)이다] 그러나 육신적인 것임에도 불구하고, 그리고 전체 영혼의 부분들인 개별적인 영혼은 소멸함에도 불구하고, 스토아 자연학에 따르면 전체 영혼은 우리가 죽은 후에도 소멸하지 않는다. 불이 항존하듯이 말이다.

96-1-1) 프뉴마에 관한 타인의 설명

96-1-1-1) A. A. Lung

행하거나 겪을 수 있음(long, 154)이라는 스토아 학의 존재 기준을 **몸**이 만족시키는가? 그렇다면 몸이 이 둘로 분석될 수 있어야 할 것이다. 그런데 몸은 질료와 동일할 수 없다. 단지 몸의 한 측면일 뿐이다. 몸은 질료와 영혼(신 또는 로고스)이 섞어진 것이기 때문이다. **영혼**은 몸이외의 그 어떤 것도 아니다. 그러나 몸의 필연적인 아르케애 곧 질료 안의 **로고스**(이성)이다.

프뉴마는 순수한 불과 동일시 되는 것이 아니라, 불과 공기가 섞어진 것이다. 1)프뉴마는 숨(호흡)을 뜻한다-의학의 경우 동맥을 통해 전달되는 생면적인 정신이다. 숨+불=영혼(뜨거운 숨, long, 155). 2)프뉴마는 로고스의 탈 것(vehicle, long, 155, 크뤼시포스)-지성적인 프뉴마 또는 기교적인 불. 3)프뉴마의 속성은 다른 요소(물과 흙)을 합치게 한다(συέχειν, S.V.F. II, 413 ; long, 156). 전체 우주에 스며들어 그 주위를 중심과 묶는다 그리고 그 전체를 합쳐지게 하므로서 모든 것을 흩어지지 않게 한다. 이런 기능은 개인적인 몸의 경우에도 그대로 발휘된다-동물의 영혼, 식물의 자람(φυσικόν, 아르님 II, 716 ; long, 156), 돌들의 뭉침(τὸ συνέχον, 위의 곳). 4) 프뉴마의 움직임(tension, long, 156-157)은 차가움에 의한 수축과 뜨거움에 의한 풀림(S.V.F. II, 146)을 통해 우주를 역동적인 연속체로 만든다. 그리고 그 움직임은 질료를 움직이게 하는 일 종의 힘(force, long, 158)이다. 그러나 질료와 프뉴마 모두 몸이며, 동시에 동일한 공간에 있을 수 없다. 그렇다면 어떤게 질료를 움직이게 하는가? 섞어짐이다.

96-1-1-2) Frederick Copleston, S.J.

보편이성 또는 **프뉴마**는 무기적인 것들에게는 ἕξις 또는 결합 원리로 작용하며, 식물에게는 움직임의 힘으로, 동물들에게는 영혼으로(φνατσία καὶ ὁρμή의 힘으로), 인간에게는 이성으로 나타난다(ἡγεμοσνικον).

95) 스토아 자연 철학의 특징

97)스토아 논리의 특성은 어떤 것인지 설명하라(1995박사1학기) - 스토아 논리학의 특징을 서술하시오(1992

박사1학기) - 스토아 논리학의 특성에 관해 논하시오(1998년2학기)-스토아 논리학의 주요 특성은 어떤 것이며 논리학사에서 스토아 학파가 차지하는 위치에 대해 평가하시오(2000년2학기)

[Text : D.L. VII, 41-85. ; Sextus, Adv. math., II. ; Pyrr. Hyp., II. ; S.V.F.(아르님 단편)]

97-1) 스토아 논리

스토아 논리(τὸ λογικὸν)[14]는 어떤 자에 따르면 1) rhetoric(τὴν ῥητορικὴν, 위의 곳)과 dialectic(D.L. VII 42, 83)을 그 부분들로 지닌 것으로서, 있는 어떠한 것을 말하는(τί τῶν ὄντων καλεῖτα)것에 관한 것이다. 그러나 어떤 자는 '1)'에 정의론(τὸ ὁρικὸν, 定意, 위의 책, 41)을 덧 붙이기도 하며, 어떤 자는 '1)'에 규준과 기준론(κανόνων καὶ κριτηρίων, 위의 곳)을 덧 붙이기도 한다.

97-1-1) 스토아 논리의 부분들

97-1-1-1) 수사학

서술하는(ἐν διεξόδῳ, D.L. VII, 42 : long 122)로고스로 있는 것을 잘 말하는(bene d*icendi scientiam,* S.V.F-아르님단편, I, 49)것*에 관한 앎* 으로서의 수사학 그 자체는 토론과 변론(τὸ δικαχικόν, 위의 책, 42)과 연설 등을 자신의 부분으로 지닌다. 그리고 이러한 부분 각각은 발견과 표현과 배열과 전달로 나뉜다. 아울러 각기 수사학적인 로고스(위의 책, 43)는 서론과 본론과 결론으로 나뉜다.

97-1-1-2) 변증법

있는 것을 문답하는 로고스로 올바르게 대화하는(διαλέγεσθαι, 위의 곳)것에 관한 앎(τὴν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην 위의 곳) 으로서의 변증법은 가리켜진 것들에 관한(τῶν σημαιχομένων, 위의 책, 43)토포스와 소리에 관한 토포스로

---

14) 스토아 학에 따르면 철학이 생물이라면 논리학은 영혼(자연학)과 살(윤리학)에 대한 뼈와 힘줄로, 또는 철학이 달걀이라면 노른 자위(자연학)와 흰 자위(윤리학)에 대한 달걀 껍질로, 철학이 전답이라면 나무(자연학)와 열매(윤리학, D.L. VII, 40)에 대한 논·밭 두렁(울타리)로 비유된다. 그에 따르면 철학(τὸν κατὰ φιλοσφίαν λὸγον, D.L., VII, 42)은 자연학과 윤리학과 논리학 이 셋-그러나 클레안테스는 변증법 수사학 윤리학 정치학 자연학 신학 등 여섯 가지로 나눈다-으로 나뉘긴 하나, 이것들은 본성적으로 독립된 것이 아니라, 서로 뒤 섞인(μεμίχθαι, 위의 책, 40)것들이다. 그래서 어떤 것도 분리되어서 가르쳐 질 수 없다. 그러나 그 순서는 다소 엇갈린다. 제논과 크리티포스는 논리학 자연학 윤리학 순으로 가르치는 것처럼 말이다.

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

나뉜다. 그리고 전자에는 **심상**(τῶν φαντασιῶν, 위의 책, 43, 45ff)**레크톤**과 이러한 심상들로부터 생겨나는 **명제 레크톤**(위의 책, 65, 68ff)과 이 명제들의 주어(αὐτοτελῶν, 위의 책, 43)와 술어(**범주**들, 위의 책, 64)**레크톤**, 그리고 이와 같은 것들에 직간접으로 연관되는 류와 종(위의 책, 위의 책, 61), 로고스(위의 책, 45, 76), 법(τρόπων, 양상, 위의 책, 43), 삼단논법(위의 책, 45), 그리고 소리와 프라그마에 기인하는 궤변(σοφισμάτων, 위의 책, 44)등이 속하는 반면, 후자에는 (낱)말(로고스)-여기에는낱말, λέξεων, 위의 책, 44, 56-57, 62)도 포함됨-과 쓰여진 소리(글)가 속한다.

스토아 학에 따르면 이러한 변증법은 필수 불 가결한 앎으로서, 그 자체 안에 다른 특수한 덕(ἀρετάς, 위의 책, 46)들을 포함하는 하나의 덕이다. 그래서 지혜로운 사람은 진실한 변증론자(위의 책, 83)이다.

97-1-1-2-1) 심상

프라그마들의 진실을 시험하는 기준(τὸ κριτήριον, 위의 책, 49, 154)으로서, 밀납 위에 찍힌 자욱처럼, 영혼 안에 찍힌(τύπωσιν, 위의 책, 45)심상과 분리되서는 나머지 모든 것들에 선행하는 파악과 생각에 관한 로고스와 동의(συγκαταθέσεως, 위의 책, 49)에 관한 로고스가 성립될 수 없다.

97-1-1-3) 정의

정의는 진리를 인식하는 수단이다.

97-1-1-4) 규준 또는 기준

진리를 발견하는 수단이다.

97-1-2) 스토아 논리의 특성

97-1-2-1) 나의 것

스토아 논리는 수사학과 변증법 그리고 여기에 정의(定意)론과 기준(基準)론 등이 덧 붙혀진다. 그런데 정의는 진리를 인식하는 수단이요, 기준은 진리를 발견하는 수단이며, 수사학은 서술하는 방식으로 있는 것을 조리있게 말하는 것-토론과 변론과 연설-에 관한 앎이고, 변증법은 문

답하는 방식으로 있는 것에 대해 올바르게 대화하는 것에 관한 앎-레크톤 이론과 언어 이론-이므로, 이것들로 이루어진 스토아 논리는 그 전체로 볼 때 형식 논리나 기호 논리 그리고 문법과 언어학과 인식론 심지어 존재론-범주 레크톤-등을 포괄한다. 따라서 스토아 논리는 특정한 이러한 분야를 기준으로 하여 그 전체 특성을 규정하기 어렵다는 것을 그 특징으로 지닌다.

나아가서 스토아 논리의 부분들은 그 전체로 철학의 일 부분을 이룬다. 철학이 생물로 비유된다면 영혼과 살이라고 말하여지는 자연학과 윤리학에 비(比)하여 논리학은 뼈와 힘줄이라고 말하여지며, 달걀로 비유된다면 노른 자위와 흰 자위이라고 말하여지는 것에 비하여 논리학은 껍질이라고 말하여지고, 전답(田畓)으로 비유된다면 나무와 열매로 라고 말하여지는 것에 비하여 (논・밭)두렁-울타리-으로 말하여진다. 그리고 이러한 철학의 부분들 곧 논리학과 자연학과 윤리학은 본성적으로 구분된 독립적인 것이 아니라 서로 유기적으로 뒤 섞인 것이므로, 어느 것도 분리되어서 가르쳐 질 수는 없다. 그렇다면 스토아 논리는 철학의 틀-뼈와 힘줄, 껍질, 울타리-을 이룬다는 것이 그 특성이다.

나아가서 스토아 논리의 부분들 각 각의 특성 역시 고려 될 수 있다. 특히 변증법 일부를 이루는 레크톤 이론은 지금의 존재론 또는 의미론 또는 명제 논리의 내용을 지닌다. 미완성 레크타인 범주 덕분에 존재론적이며, 완성 레크타인 명제들 사이의 '실질 함축' 덕분에 명제 논리적이고, 레크타 그 자체는 (낱)말에 의해 가리켜진 것으로서 몸이 아닌 것 그래서 사유에 의해서 우리에게 주어지는 일 종의 '뜻'이라고 말하여질 수 있다는 점 덕분에 '의미론' 적이기 때문이다. 따라서 프레게의 감각과 지시의 구분 그리고 아리스토텔레스로부터 이어지는 '범주들'의 구분 그리고 개념들 사이의 함축과 구분되는 명제(문장)들 사이의 함축 등에 관한 이론을 지닌다는 것이 스토아 논리의 부분적인 특성이다.

97-1-2-2) Banson mates(스토아 논리, 1-4쪽)

그 고대인들은 지금 우리가 실질함축이라고 부르는 관계를 의식하고 있었으며 그에 관해 많은 논쟁을 해왔다는 것에 주목하기만 했던 C.S.Peirce(Collected Papers. Vol. II, p.119 ; Vol. III, pp.229-280)와는 달리 **Łukasiewicz**는 실질함축 뿐 아니라 현대 논리의 다른 많은 중요한 개념들과 방법들이 초기 스토아학의 저술들 속에 내재해 있었다는 것을 지적하면서 스토아 논리는 아리스토텔레스 논리와 본질적으로 차이난다는 것을 보

여주었다. 스토아 논리는 명제 논리인 반면 아리스토텔레스의 논리는 집합(classes)논리이며, 스토아 논리는 추리식(schemas)이론인 반면 아리스토텔레스 논리는 논리적으로 진실인 식(matrices)의 이론이라는 점에서 본질적으로 차이난다는 것이다. 스토아 논리를 명제 논리로 아리스토텔레스 논리를 집합 논리로 특징지움에 의해서 우리는 스토아 도식(formulae)에서 나타나는 변항들의 값은 명제들-문장들이 치환된다-인 반면 아리스토텔레스적인 변항들의 값은 非空집합들-상응하는 개념(terms)들이 치환된다-이라는 것을 의미한다. 스토아 학은 서수(序數)를 변항들로 쓰는 반면에 아리스토텔레스와 그의 계승자들은 문자들을 변항들로 썼다(Apuleius, In De Interp., ed. Oud., 279 ; but cf. Galen, Inst. Log., 15). 나아가서 그는 모든 명제 연결사들에 대한 진실-함수적인 정의들을 스토아 학은 사용했다는 것을 보여주었다. 그리고 더 이상의 논증이 필요 없이 타당한 그리고 다른 타당한 식들이 그리로부터 파생되는 다섯 가지 일 종의 추리-식 계산법을 스토아 학은 지녔다는 사실에 그는 주목한다. 그는 이러한 사실들을 Prantal과 Zeller와 다른 저자들에 의한 스토아 논리의 부정확한 특징화(ch
-aracterizations)와 비교한 결과, 논리의 역사는 다시 쓰여져야 한다는 것에 이르게 된다.

여기에 밴슨 메이츠는 네 가지를 덧 붙힌다. 1)자신의 의미론에서 스토아 학은 Frege와 Carnap의 감각-지시와 내포-외연 구분들과 아주 비슷한 구분을 했다. 2) '만약....이라면.....이다(if...then)' 명제의 진실 조건들에 관한 것 중에서 소위 '디오도리안 함축'은 엄밀(strict)함축의 고대 견해이다 라고 오해 되 왔다. 그러나 디오도로스의 견해는 필연성과 가능성에 관한 그의 비 일상적인 견해와 아주 밀접히 연결된다. 3) 루카지비츠에 의해 주목된 스토아 학 원리들 중의 하나, 곧 만약 전건(前件)으로서의 전제와 후건(後件)으로서의 결론이 연언(連言, conjunction)되는 조건 명제가 논리적으로 진실이라면 그리고 단지 그 때에만(if and only if)어떤 논의는 진실하다 라는 원리는 소위 '조건화의 원리'와 '연역 정리'와 아주 비슷하다는 것은 흥미롭다. 4) 각기 타당한 논의는 일련의 다섯 가지 근본 류형으로 환원된다는 감각에서 자신들의 명제 논리 체계는 완결(complete)되었다 라고 스토아 학자들은 주장했다. 그러나 그 완결성 여부는 분실된 규칙들의 도움을 얻어야만 결정될 수 있으리라.

98) 스토아 철학자들이 이야기하는 lekton은 왜 상정된 것이며 그것의 존재론적인 위치가 어떤 것인지 설명하시오(1996박사1학기) - 스토아학파의 'Lekton' 개념에 관해 설명하시오(1997년2학기) - 스토아학파의 <레크톤> 개념의 요지와 논의의 철학적맥락을 서술하라(2000석사1학기)

[텍스트 : D.L. VII, 39-40, 43, 51, 56-8, 61-83, 94, 102. ; Sextus Adv. math. II 509, 517, XI 29., Adv. logi. II 11, 12, 70ff, 79, 93ff, 243-6., Pyrr. Hyp. II, 81, 104 ; Seneca, Epistulae, 13, 11 ; S.V.F. (아르님 단편)]

98-1) 레크톤이란?

φωνής(소리)론-음성학-에는 크로티푸스에 따르면 σημαίνοντα와 σημαινόμενα(D.L. VII, 62)이 속하는데, 이것이 바로 변증법의 주제들이다. 따라서 가리켜진 것과 프라그마 자체를 다루는 레크톤 이론은 언어 이론의 출발 점(ἐνάρχεσθαι τόπου, D.L. VII, 55)이다.

Λεκτόν → 소리에 의해 가리켜진 것(**τὸ σήμαινόμενον**, S.V.F. adv. logi., VII, 11.12)이다.

- 은 스토아 학에 의해서 함께 묶여지는 세 가지 것중의 하나.

σώματα	1)τὸ σημαῖνον(가리키는 것-τὴν φωνήν) :예를들어 Δίων(제우스, adv. logi., VII, 12) : τὰ σημεῖα(signs, Pyrr Hyp., II, 97)과 구분되는 것인가? 2)τὸ τυγχάνον(외부기체, τὸ ἐκτος ὑποκείμενον, 위의 곳) :예를들어 αὐτὸς ὁ Δίων(제우스 그 자체)
ἀσώματον	3)**τὸ σήμαινόμενον**(가리켜진 것)-meaning or significance of a word :가리키는 소리에 의해 가리켜진 프라그마 그 자체(αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, 위의 곳) :우리의 사유(διανοίᾳ)에 의해 포착되는 것이기 때문에 야만인들은 이것의 소리는 들어도 이해 못함(οὐκ ἐπαίουσι)

- 이 진실 또는 거짓이 된다(γύεται, 위의 곳)-이 레크톤에 진실 또는 거짓이 있다(ἦν, 위의 곳 ; εἶναι, adv. log. II, 70)

: 레크톤은 심상(τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν, 心像, 표상, D. L. VII, 63 ; adv. log. II, 70)에 상응하는 것은 로고스에 의해 우리에게 주어진(λόγῳ παταστῆναι, adv. log. II, 70)것이다.

- 의 종류

1) 미완성 레크톤(ἡ λεκτὸν ἐλλεπὲς, D.L. VII, 64 ; adv. log. II. 12, 70)

: 채 끝나지 않는 소리가 가리키는 것-예를들어 '누가 쓰는가?'의 '쓰다(Γράφει, D.L. VII, 63)'가 가리키는 것.

: 모든 **범주**들(τὰ κατηγορήματα, D.L. VII, 63)이다-어떤 것에 따라(κατὰ τινος, 〃, 64)말하여지는 것들로서, 어떤 것에 덧 붙혀지는(συντακτὸν)프라그마(아폴로도로오오스의 계승자들)-[그러나 이것들이 진실 또는 거짓은 아닐 것이다].

2) 완성 레크톤(τὸ αὐτοτελῆ λεκτόν, D.L. VII, 63 ; adv. log. II, 12)

: 끝난 소리가 가리키는 것-예를들어 '소크라테스가 쓴다(Γράφει Σωκράρης)'가 가리키는 것.
: τὸ ἀξιώματα(판단, 명제), οἱ συλλογισμοὶ(Pyrr. HYp. 193ff), τὰ ἐρωτήματα(설명하는 답을 요구하는 물음), τὰ πύσματα(동의 여부를 묻는 물음)

: 완성 레크톤 중에서도 τὸ καλούμενον ἀξίωμα(adv. log. II, 12-만이 τοῦτο ου' κοινῶς πᾶν(adv. log. II. 12) 진실 또는 거짓일 것이다.
에는 단순 명제(τὰ ἐστιν ἁπλᾶ, D.L. VII, 68)와
非단순 명제(τὰ οὐχ ἁπλᾶ, 위의 곳)가 있다.

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

따라서 레크톤은 **소리**에 의해 가리켜지는 것, 곧 (낱) 말의 소위 '뜻(meaning, 의미)' 또는 '의의(significance)'로서, (낱) **말**(제우스 라는 낱말)과 그 낱말 외부의 기체(제우스 그 자체)와 구분된다. 레크톤은 우리의 사유 또는 로고스에 의해서 우리에게 주어지는 것으로서 몸 아닌 것이지만, (낱) 말과 외부 기체-物-는 몸이기 때문이다.

이러한 레크톤에는 어떤 것에 따라 말하여지는 것들로서, 어떤 것에 덧 붙혀지는 것들인 미완성 레크톤(예를 들어 '쓰다', 범주들)과, 완전히 발설되어 하나의 말을 이루는 완성 레크톤(예를들어 '소크라테애스가 쓰다')등이 있다. 그리고 다시 후자는 (판단)명제, 그리고 설명하는 답을 요구하는 의문문 또는 동의 여부를 요구하는 의문문, 그리고 논증들로 구분된다. 그래서 만약 어떤 것이 진실 또는 거짓이라면 그것은 바로 이러한 레크톤들일 것이다. 그러나 모든 레크톤이 진실 또는 거짓인 것은 아니다. 완성 레크톤 가운데서도 단지 (판단)명제만이 진실 또는 거짓이기 때문이다. 스토아 학에 따르면 그렇다.

나아가서 크로티푸스에 따르면 변증법의 주제는 바로 이 레크톤과 (낱) 말과 외부 기체(物)이다. 그렇다면 (낱) 말에 의해 가리켜지는 이 레크톤에 관한 앎이 스토아 변증법의 출발점이요, 스토아 논리의 주요한 요소라고 말하여 질 수 있으리라. 스토아 논리(τὸ λογικόν)는 서술적인 로고스로 있는 것을 잘 말하는(εὖ λέγειν, D.L. VII, 42)것에 관한 앎인 rethoric (수사학)과 문답하는 로고스 형식으로 있는 것에 대해 올바르게 대화하는(διαλέγεσθαι, 위의 곳 ; long, 122)기교(앎)인 dialectic(변증법, D.L. VII, 83 ; Long, p.121)으로 이루어지기 때문이다.

98-2) 레크톤의 존재론적 위치.

98-2-1) 나의 것

스토아 논리에 따르면, **있는 것**(τὸ ὄν, D.L. VII, 61, **존재**)는 어떤 류도 지니고 있지 않는 **최상의**(γενικώτατον, 위의 곳)**류**이다. 그런데 분리되지 않는 많은 노에마[15]들을 포괄하는(ἀναφαιρέρων ἐννοημάτων σύλληψις, 위의 곳, 60)것인 **류**-예를들어 생물-는 자신에 포함되는 **종**들의 최근(προσεχῆ)종들-예를들어 생물은 이성적인 것(τὰ λογικά)과 非 이성적인 것(τὰ ἄλογικα)-로 나뉜다. 그런데 이러한 나뉨은 부정에 의한(κατ' ἀπόφασιν)류들의 반대(κατὰ τοὐναντίον)종들로의 反나뉨이다. 예를들어 있는 것들의 선한 것들과 선하지 않는 것들로의 反나뉨처럼 말이다. 그리고 이 나뉨에 하위 나뉨들이 연 이어진다. 그래서 있는 것들 중에 어떤 것들은 선하지만 어떤 것들은 선

15) 노에마들은 어떤 것(τι, D.L. VII, 61)도 질도 아니지만, 그럴듯하게 있는 어떤 것(ὡσανεὶ τι ὄν)과 그럴듯한 질인 사유의 심상(φάντασμα διανοίας)들이다. 예를들어 비록 말(馬)이 주어지지는 않지만(μὴ παρόντος)그 말의 인상(ἀνατύπωμα, 印象)이 생겨나는 것처럼 말이다.

하지 않다 라고 말하는 것에 연 이어서, 우리는 선하지 않는 것들 중에 어떤 것들은 악하지만 어떤 것들은 선하지도 악하지도 않다–무차별적이다(ἀδιάφορα, D.L. VII, 61)라고 말한다. 이렇게 스토아 학에 따르면, **있는 것**(**존재**)은 모든 것을 포괄하는 **최상의 류**이다. 심지어 선과 악까지도 존재(있는 것)에 포괄된다. 다시 말해 있는 것 그 이상은 없다.

나아가서, 스토아 자연학에 따르면, 처음부터 **그 자체로 있는 것**(κατ' ἀρχὰς καθ' αὑτὸν ὄντα, 위의 곳, 135)은 **신**(Θεὸν)이다. 그래서 모든 것의 아르케애이다. 그러나 신 만이 아르케인 것은 아니다. 그 자체에는 결코 아무런 질도 없는 질료 역시 아르케애이기 때문이다. 능동적인 신과 수동적인 첫 번째 질료로부터 모든 실체(존재)가 유래하므로 그렇다. 그래서 질료 역시 **실체**(τὴν οὐσίαν, 위의 곳, **존재**)이다. 그런데 이 아르케들은 아직 **몸**이 아니다. 따라서 몸이 아닌 것도 있다. 몸은 영혼과 더불어 불과 공기와 물과 흙 이 4 가지 요소로부터 생겨나기 때문이다.

이제, 스토아 논리학에서는 '**레크톤**'이 몸 아닌 것[16]이라고 말하여진다. 레크톤이 그것에 의해 가리켜지는 (낱)말과 그 (낱)말의 외부 기체(Sextus, adv. logi. vii, 12)는 몸이긴 해도 말이다. 그래서 레크톤의 존재론적인 지위(위치)는 사유에 의해서 포착되는, 몸이 아닌, 지성적인 것(ἐννόημα, D.L. VII, 61)이라는 데에 있다. 그러나 이 '것(τι)'은 본디 '것'과 유사한 '것'이요, 본디 질과 유사한 '질'로서, 몸의 한계에 의해 몸과 접촉되는(ἐπίνοιαν, 위의 책, 135)것이다. 따라서 몸으로 있지 않는 '존재-있음'이 레크톤의 존재론적 지위이다.

나아가서 레크톤의 존재론적인 지위는 일련의 범주들이 미완성 레크타톤 이라는 데에 있다. 디오게네스 라이티우스의 스토아 학에 따르면 **범주**(τὸ κατηγόρημα[17], D.L. VII, 64)는 어떤 것에

---

16) 레크톤 이외에도 시간(τὸν χρόνον, D.L. VII, 141)과 텅 빔(τοῦ κενοῦ, 위의 책, 140)도 몸 아닌 것이다.

17) 바로 이것이 명제를 이루기 위해 1, 2, 3, 4격에 덧 붙혀지는 미완성 레크다로서, 채 끝나지 않는 소리(낱말)가 가리키는 것이다. 예를들어 '누가 쓰는가?' 라는 명제(문장)를 이루기 위해 '누가'에 덧 붙혀지는(συντακτὸν) '쓰다'가 가리키는 것이 미완성 레크다 곧 범주이다. 이런 범주들 중에 어떤 것은 '많은 암초에 의해'와 같이 부사적(συμβάματα)이며, 어떤 것은 직접적(ὀρθά)이고, 어떤 것은 간접적(ὕπτια)이며, 어떤 것은 직접적이지도 간접적이지도 않다. 직접적인 것은 '듣다'와 '보다' 와 '대화하다'와 같이 사격(τῶν πλαγίων πτώσεων, 斜格)중의 하나–소유격(2격) 또는 여격(3격) 또는 목적격(4격)-에 덧 붙혀지는 범주이며, 간접적인 것은 '들어지다'와 '보여지다'와 같이 수동 태로(τῷ παθητικῷ μορίῳ)[어떤 것에] 덧 붙혀지는 범주이고, 직접적이지도 간접적이지도 않는 것은 '심사숙고하

따라(κατά τινος)말하여지는 것 또는 어떤 것(들)에 덧 붙혀지는 것(프라그마)이므로(아폴로도로

다'와 '산책하다'와 같이 위 두 가지 것 가운데 그 어느 것도 아닌 범주이다. 또(δέ, D.L. VII, 64)간접적인 것들 중에는 '스스로 머리카락을 자르다(κείρεται)'와 같이 수동적인 형식을 지니지만 그 뜻은 능동적인 재귀적(ἀντιπεπονθότα)범주[이른 바 중간 태]가 있다.

위 보기에서와 같이 머리 카락을 자르는 자는 자기 자신(ἑαυτὸν)이기 때문이다. 따라서 디오게내스 라이티우스가 전하여 주는 스토아 논리학의 '범주'는 어떤 것(기체)에 덧 붙혀지는 '속성 또는 술어(predicate)'이라고 말하여질 수 있는 바의 것이다. 그리고 그가 여기서 문제 삼는 '술어' 또는 '문장(명제)의 부분'은 '부사'와 '동사', 그 중에서도 '동사'이다. 능동과 수동과 '중간' 등 동일한 동사의 '태(μοριῳ, 態)'를 구분하기 때문이다. 물론 그 동사가 거기에 덧 붙혀 지는 '주어'의 '격(πτώσεων)들'과 연관지어지는 해도 말이다. 따라서, 이렇게 말해도 될지 모르겠지만, 디오게네스 라이티우스가 여기에서 우리에게 건네주는 스토아 학의 '범주'는 *텔레스의 열 범주 가운데 능동과 수동이라는 두 범주에 상응한다–능동적인 것과 수동적인 것은 모든 것의 두 가지 아르케애로서, 디오게네스 라이티우스의 스토아 자연학에 나타난다.

그런데 플로티누스(Enneades, VI, 1, 25, 2-3)와 심플리키우스(Cate., 66, 32f)는 '기체(ὑποκείμενα)'와 '질(ποιὰ)'과 '상태(πὼς ἔχοντα)'와 '관계(πρίς τί πως ἔχοντα)'등 네 가지 '범주'를 받아드리는 자–스토아 학자들–가 있다는 것을 우리에게 알려준다. '기체'를 제외한 세 가지는 모두 *텔레스의 범주들에 속하는 것들이다. *텔레스에 따르면 비록 실체는 기체적인 것이기는 하지만, 기체는 실체가 아니기 때문이다. '질료'는 실체일 수 없으므로 그렇다. 그런데 디오게네스 라이티우스의 스토아 학에 따르면 기체는 언어 외부적인 것으로서 몸이며, 첫 번째 질료(D.L. VII, 137, 150)는 질 없는 것이다. 나아가서 질료는 신과 더불어 모든 것의 아르케애인데, 질료는 수동적인 것(τὸ πάσχον, D.L. VII, 134)인 반면 신(로고스-프뉴마–불)은 능동적인 것(τὸ ποιοῦν, 위의 곳)이다 그리고 질은 뜨거움과 차가움과 축축함과 마름 등 네 가지 '요소'로 나뉘어 지는데, 이것들로부터 이루어진 '질들'을 몸은 지닌다. 나아가서 '상태'와 '관계'에 대한 언급이 디오게네스 라이티우스와 섹스투스 엠피리쿠스의 저작들에 나와 있는지의 여부는 현재의 나로서는 모르겠다. 따라서 범주들에 관한 스토아 학파의 언급은 플로티누스와 심플리쿠스의 저작에 의존해야만 한다.

오스 계승자들), 기체(주어)에 달라 붙는 속성(술어)들로서의 범주는 그 기체와 더불어 비로서 있기 때문이다.

98-2-2) Michael Frede(language, pp.113-6)

93)Epicurus의 인식이론을 약술하시오(1991박사1학기) - 에피쿠로스학파의 인식이론을 정리하시오(1992석사2학기) - 에피쿠로스의 인식론적 입장을 정리해 보라(1994박사2학기).

[Text : D.L. X, 29, 31-35, 37-54]

93-1) 진실의 기준(κριτήρια, X, 31)

진실의 기준은 감각과 선 개념(προλήψεις, 31)과 느낌(πάθη)과 심상(τὰς φανταστικὸς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας)이다.

: 감각(αἴσθησις)은 非 로고스적이며 기억(μνήμης)될 수 없다 - 자기 뿐 아니라 헤태론한 것에 어떤 것(τι)이 덧 붙혀지거나 덮어질 수 없기(ἀφελεῖν) 때문이다.
: 을 반박 할 수 있는 것은 아무 것도 없다
: 동류의 감각이 동류의 감각을 또는 非 동류의 감각이 비 동류의 감각을 억누를 수 없기(ἰσοσθένειαν, 32) 때문이다
: 로고스도 감각을 반박할 수 없기 때문이다 - 모든 로고스는 감각에 메달리(ἤρτηται)므로.
: 헤태론한 감각이 헤태론한 감각을 반박할 수 없기 때문이다 - 헤태론한 모든 것은 똑 같이 다루어지기(προσέχομεν) 때문이다.
: 분리된 감각은 감각의 진실성을 보장한다
: 으로부터 모든 생각(ἐπίνοιαι)이 되어진다 - 논증(λογισμοῦ)의 도움을 받은 현실적인 접촉(περιπτωσιν)과 유비와 닮음과 합침(σύνθεσιν)에 의해서 된다.
: 의 가장 많은 원인(τὴν πλείστην αἰτίαν, 65)은 **영혼**이다.
: **영혼**은 몸(σῶμά, 63)의 작고 여린 부분들로 이루어져 있으며 그 틀(τὸ ἄνθροισμα)전체에 두루 퍼져 있고, 뜨거움(θερμον)이 섞인 프뉴마와 아주 흡사하다. 어떤 측면에서는 뜨거움이고 어떤 측면에서는 프뉴마이다.
: **영혼**은 몸안에 있는한 그 틀의 어떤 다른 부분이 제거되어도 감각한다. 그러나 그 틀의 나머지 부분은 결코 감각을 지닐 수 없다. 만약 틀 전체가 부셔진다면 영혼은 흩어지며 더 이상 움직일 수도 감각할 수도 없다.

: 선 개념 - 이해(κατάληψιν, 33)또는 옳은 억견(δόξαν)또는 관념(ἔννοιαν)또는 생각에 저장된 보편적인 (καθολικ-ην)것 이라고 말하여진다.
: 자꾸 나타난 외부적인 것의 **기억**- 예를들어 사람은 그러한 것이다에 관한 기억
: 감각에 의해 이끌리면서 그 사람의 상(τίπος, 相)이 생각됨과 동시에 곧바로 선 개념에 따라서 사람이 발설된다. 그래서 각기 이름에 첫 번째로 걸리는 것은 선명하다(ἐναργές)
: 그리고 말과 소의 모습(μορφήν)이 먼저 **인식**되지(ἐγνώκειμεν)않고서는저기 서 있는 것이 말과 소이다 라는 조사가 이루어 질 수 없다
: 그래서 선 개념적으로 그것의 상(τὸν τύπον)을 배우지(μαθόντες)않은 채, 어떤 것에 이름을 부여 해서는 않된다.
: 따라서 선 개념은 선명하다(ἐναργοῦς). 그리고 먼저 선명한 어떤 것으로부터 억견적인 것(τὸ δοξαστὸν)파생된다. 그리고 이로부터 우리는 '이것이 사람이라는 것을 어떻게 아는지(ἴσμεν)'를 말할 수 있다.
: 억견이 거짓 또는 진실이라고 말하여진다
: 합치하거나 어긋나지 않으면(ἐπιμαρτιρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτωρηται)진실.
: 합치하거나 어긋나면 거짓.
: 그래서 **(확인을) 기다려라**(προσμένον, 34).

: 느낌 - 살아 있는 모든 것에는 두 가지 느낌 곧 **쾌락**과 **고통**(ήδονὴν καὶ ἀλγηδόνα, 34)이 있다.
: 우호적인(οἰκεῖον)것임
: 적의적인(ἀλλότριον)것임
: 이 선택(αἱρέσεις)과 회피(φυγάς)의 기준이 된다(κρίεσθαι)

[에피쿠르스가 헤로도토스에게 보낸 편지 - 자연학에 관한(περὶ τῶν φυσικῶν, 29)에피쿠르스 자신의 요약(ἐπιτομὴν, 35)]

[인식의 전제] 증명이 필요 없는 것(μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, 38)-논증이 무한후퇴(εἰς ἄπειρον, 37)에 빠지면 않된다.
불분명한 것(τὸ ἄδηλον, 40)이 아님-확인을 기다리는 불분명한(38)것들을 규정하기 위해 우리는 느낌에 들러붙어야 한다.
: 감각에 근거한 논리에 의해(τῇ λογισμῷ, 40), 불분명한 것이 분명하게 된다.

: 감각들(τὰς αἰσθήσεις, 38), 그리고 생각의(διανοὶας)것이든 기준의(τῶν κριτηρίων)것이든 현재 주어진 것(τὰς παρούσ ἐπιβολάς), 그리고 느낌(πάθη).

: 감각 그 자체가 모든 경우에 증언하는(μαρτυρεῖ, 40)것.
: **몸**들이 있다는 것.
: 텅빔(κενόν)이 있다는 것 - 만약 공간(χώραν)과 텅빔이 있지 않다면 몸들은 어디에도 있지 않을 것이며 움직이지도 않을 것이다. 공간을 통해 몸들은 움직이기 때문이다.
: 모든 것은 몸과 텅빔이다. 이것들 이외에는 그 전체로서 껴안은(τοῖς περιληπτοῦς) 것은 없다. 이것들은 껴안은 것의 우연(συμβεβηκότα)이라고 말하여지지 않는다.
: **몸**들 가운데 어떤 것은 복합적인 것들(τὰ συγκρίσεις)이며
어떤 것은 복합적인 것들이 그것들로부터 이루어지는 것들이다.

: **원자**(ἄτομα, 41)이며 변하지 않는(ἀμετάβλητα) 것들이다. 따라서 있지 않는 것으로 소멸하는 것이 아

[인식의 전제 - 감각]

니라 복합적인 몸들이 해체될 때에도 항상 그 자연대로 남아 있다(ὄντα, D.L. X, 41). 따라서 아르케들인 **원자들**은 필연적으로 그 자연상 몸들이다.

: 원자들은 자신들 안에 텅빔을 지니지 않으며(42), 그 수에 있어 무한하다(ἄπειραι, 45). 따라서 우주들은 무한하다.

: 원자들은 연속적으로(συνεξῶς, 43)영원히 움직(κινοῦνται)인다. 그리고 텅빔에 의해서 원자들 각각은 떨어져 있다. 원자들과 텅빔은 영원히 있는(αἰδίων τῶν οὐσῶν, 44) 것들이다.

: 원자들은 꼴(σχήματα, 54)과 무게와 크기(μεγέθος)를 제외한 그 어떤 것도 지니지 않는다. 모든 질(ποιὸτης)은 꼴과 더불어 필연적으로 온다.

: [**몸**들의](입방체(τοῦς στερεμνέοις, 46)와 같은 꼴(ὁμοιοσχήμονες, 46, ὁμοιομόφων, 49)의 상(τύποι, 46, 相)이 있다.

: 동일한 색들을 지님(ὁμοχρόων, 49)

: 의 움직임과 상대적인 위치(θέσιν, 46)를 지니는, 몸들의 면(ἐπιπολῆς, 48)의 얇음과 들어감을 나타내는, 그리고 그 입방체로부터 무한히(ἀπειρω, 47)유출된(ἀπόρροιαι, 46, ῥεισις, 48)것들인 이러한 상들을 우리는 **에이둘라**(εἴδωλα, 46)이다.

: 의 생성 역시 생각된 것들(νοηματι, 48)과 동시적이다(ἅμα).

: 은 공기 속에서 재빨리 생성된다. 어떤 깊음(κατὰ βάθος, 48)도 지니지 않기 때문이다.

: 은 빨리 움직인다. 그 입방체 안의 원자들의 요동(πάζεως, 50)으로 인한 생각(τῇ διανοίᾳ)또는 감관(τοῖς αἰσθητηρίοις)과의 직접적인 접촉(ἐπιβλητικῶς)으로부터 **심상**(φαντασίαν)을 얻음

: 우리는 외부적인 것으로부터(ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, 49) 오는 것들의 모습을(τῆς μορφῆς)보고 그것들을 생각(διανοεῖσθαι)한다.

: 그 결과 우리는 상(相)으로부터 심상(心相)을 얻는다 - 이러한 심상의 모양과 우연(속성, μορφῆς, συμβεβηκότων, 50)은 [몸들의] 입방체의 것들이다. 그러나 그림이나 꿈속에서 받아들인 우리의 심상들은 우리가 접촉하는 그리고 우리가 진실하게 있는 것(οὐσί, 51)이라고 부르는 그러한 것에 속하지 않는다(ὑπῆρχε, 51).

[인식의 진실과 거짓] - 감각의 선명한(ἐναργείας, 50)증거에 근거한 기준(τὰ κριτὴρια, 52)에 따른다.

: **거짓**과 잘못(τὸ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον, 50)은 항상 의견에 덧 붙혀지는(ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ, 51)것이다.

: 잘못은 만약 구분되어 받아드려진(διάληψιν), 우리 안의 어떤 움직이는(κίνησιν)심상과(τῇ φανταστικῇ)과 다르지 않다면 발생하지 않으리라. 그리고 이러한 심상과 합치하지 않거나 어긋난다(μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ ἀντιμαρτυρηθῇ)면 거짓이 된다.

: 그리고 이러한 심상과 합치되거나 어긋나지 아니하면 **진실**이 된다(γίνεται) - 의견은 바로 이러한 합치함 또는 어긋나지 않음 그리고 **합치하지 않거나 어긋남의 확인을 기다린다**(50)

[행위의 기준?]

: 느낌(πάθος, 52). - 소리 또는 가락(ἠχοῦντος)또는 소음을 내 보내는 것으로부터의 흐름(ῥεύματος)이 닥아 서거나(φερομένου)듣는 느낌을 내려할 때(παρασκευάζοντος)들음(τὸ ἀνούειν)이 생긴다.

: 은 같은 부분의 덩어리(ὄγκους, 53)로 나뉘어 진다. 이러한 덩어리들의 이동(ἔκθλιψιν, 53)이 우리에게 듣는 느낌을 일으킨다. 냄새도 마찬가지이다. 그리고 이러한 덩어리들은 밖으로 내 보내는 것이 지니는 상호연관과 구분된 단일성을 유지한다 - 이러한 전이가 없으면 들리지 않을 것이다.

93-1-1) 우리의 인식

감각하고 생각하고 느끼는 것은 **영혼**이므로 인식의 주체는 영혼[18]이다. 그런데 영혼은 가장 많이 **감각**한다. 그리고 감각 그 자체는 **몸**과 텅 빔(공간)이 있다는 증거한다. 왜냐하면 증명이 필요 없는, 선명하고 분명한 감각이 몸과 텅빔이 있다는 것을, 그리고 만약 공간과 텅빔이 있지 않다면 몸들은 어디에도 있지 않으며 움직이지도

---

18) 영혼은 뜨거움이 섞인 프뉴마와 아주 흡사하다. 그래서 어떤 측면에서는 뜨거움이고 어떤 측면에서는 프뉴마이다. 영혼은 몸의 작고 여린 부분들로 이루어져 있으며, 그 몸 전체에 두루 퍼져 있다. 그래서 몸 안에 있는 한, 영혼은 그 몸의 다른 부분이 제거 되어도 감각한다. 그러나 몸 전체가 부셔진다면 영혼은 흩어져, 더 이상 감각 할 수도 움직일 수도 없다.

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

않는다는 것을 보여 주기 때문이다. 몸들은 공간을 통해 움직이므로 그렇다. 그런데 몸들 가운데 어떤 것은 복합적인 반면 어떤 것은 복합적인 몸이 그것으로부터 이루어지는 것 곧 원자이다.

원자는 변하는 것이 아니므로, 있지 않는 것으로 소멸하는 것이 아니다. 원자는 복합적인 몸들이 해체 될 때에도 항상 그 자연대로 남아 있다. 그래서 원자는 아르케애이며, 필연적으로 그 자연으로 인하여 **몸**이다. 그리고 원자는 자기 안에 지니지 않는 그 텅 빔들을 통해서 각 각 떨어져 있으며, 텅 빔과 더불어 그 수에 있어 무한-따라서 우주는 무한하다-하고, 텅 빔과 함께 영원히 있다. 나아가서 원자는 연속적으로 영원히 움직인다. 무게를 지니기 때문이다. 무게 뿐만 아니라, 원자는 자신의 크기와 꼴(모양)도 지니는데, 이러한 꼴로 인하여 그로부터 필연적으로 모든 **질**이 생겨난다.

그런데 원자-몸의 입방체의 움직임과 모양과 그 상대적인 위치와, 몸의 면의 얇음과 들어 감 만을 지니는 그래서 몸의 깊이는 지니지 않는, 그 입방체로부터 무한히 공기 속에서 동일한 색을 지니게 되면서 재 빨리 유출 생성 되는 **상(像)**이 있다. 이러한 像이 **에이둘라** 라고 불리운다. 이제 이러한 에이둘라의 감관과의 직접적인 접촉과 그 입방체 안의 원자들의 요동으로 인한 생각로부터 우리는 **심상(心像)**을 얻는다. 감각에 의해서 이끌리는 이러한 과정을 통해 예를들어 말(馬)과 소와 사람 등의 상을 우리는 생각하게 되며, 이와 동시에 사람 등의 이름을 **선 개념**(先 槪念)에 따라 발설한다. 선(先)개념은 밖에서 자꾸 나타나는 것에 관한 **기억**으로 인하여, 이해 또는 옳은 억견(판단) 또는 관념에 저장되는 보편적인 것이기 때문이다. 그리고 우리는 선 개념으로부터 파생 되는 이러한 옳은 **억견**(과 이해와 관념)을 통해 '사람은 이것이라는 것'을 안다. 그렇다면 사람의 모양이 먼저 인식되지 않는한 우리는 사람이 어떠한 것이라는 것을 결코 알 수 없다. 밖의 것으로부터 오는 것의 모양을 보고 우리는 밖의 것을 생각하기 때문이다.

그런데 억견은 **진실** 또는 **거짓**이라고 말하여지는 것이다. 만약 어떠한 억견이 구분되어 받아 드려진 우리 안의 어떤 심상과 합치하거나 어긋나지 않으면 진실한 반면 합치하지 않거나 어긋나면 거짓이다. 그래서 모든 억견은 심상과의 합치 또는 어긋남의 확인을 기다려야만 한다. 따라서 감각과 선개념과 심상과 느낌은 진실과 거짓의 기준이다. 이것들은 선명하고 분명한 것들인 반면 확인을 기다리는 것들은 불 분명한 것들이며, 감각에 근거한 논리에 의해서 불 분명한 것이 분명하게 되기 때문이다. 논리의 도움을 받아 현실적인 접촉과 유비와 닮음과 합침에 의해서 생각되므로. 모든 생각은 감각으로부터 이루어진다. 감각은 그 자체 기준이다. **감각**을 반박하는 것은 아무 것도 없다. 모든 로고스는 감각에 메달리므로 로고스가 감각을 반박할 수는 없고, 헤테론한 모든 것은 똑 같이 다루어지므로 헤태론한 감각이 헤태론한 감각을 반박할 수 없으며, 동 류의 감각이 동 류 감각을 또는 비 동류의 감각이 비 동류의 감각을 억누를 수 없기 때문이다. 감각은 자기 뿐 아니라 헤태론한 것에 어떤 것이 덧 붙혀지거나 덮어 질 수 없으므로 그렇다. 감각은 분리된 것이기 때문이다. 바로 감각의 이 분리성이 감각의 진실을 보장한다. 그러나 감각은 기억되지 않는다. 그래서 기억되는 **선(先) 개념** 역시 진실과 거짓의 기준이다.

억견은 선명한 선 개념으로부터 파생되며, 기억을 그 바탕으로 하기 때문이다. 나아가서 **심상** 역시 그 기준이다. 심상은 감관을 통해 들어 오는 상에 관한 생각으로부터 얻어지는 것이기 때문이다. 바로 이러한 심상과 선개념과 감각은 더 이상의 증명이 필요 없는 선명하고 분명한 것들이다. 어떠한 논증도 무한 후퇴에 빠지면 않될 것이기 때문이다. 따라서 우리의 인식은 감각과 심상과 선개념 그리고 이것들을 전제로하는 억견으로 이루어진다.

나아가서 **느낌** 역시 하나의 기준이다. 왜냐하면 모든 생물의 선택과 회피는 쾌감과 고통이라는 두 가지 느낌에 따라 이루어지기 때문이다. 소리 또는 가락 또는 소음을 내 보내는 것에 관한 느낌은 외부의 그것으로부터의 어떠한 흐름이 우리에게 닥아 올 때 일어난다. 그리고 이와 더불어 들음(**감각**)도 생겨난다. 냄새도 마찬가지이다. 그래서 자신들을 내 보내는 것이 지니는 상호 연관성을 담지하는, 그러면서 같은 부분으로 쪼개져 구분된 단일성을 유지하는 이러한 흐름 덩어리들의 이동이 우리에게 듣는 느낌과 더불어 감각을 일으킨다. 이러한 흐름에 대해 우호적인 쾌락을 느낀다면 우리는 그것을 선택하는 반면 적의적인 고통을 느낀다면 회피한다. 따라서 느낌은 선택과 회피의 기준이 된다.

93-1-1-1) A. A. Long(21-30)

94. 스토아 학파와 에피쿠로스 학파의 자유의지론을 비교 서술하시오(1991석사2학기).

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

원자와 움직임(에피쿠르스)과 그 운명(스토아)

[Text : Lucretius, De rerum natura, II ; D.L. VII ; S.V.F. II]

94-1) 에피쿠르스 학파(루크레티우스) 에피쿠르스에게는 비스듬함(swerve, long, 58)에 관한 뚜렷한 진술이 없다. 단지 루크레티우스에게만 비스듬함과 자유의지 사이의 관계에 관한 세부적인 논의가 있을 뿐이다.

: 무게는 외부 힘에 의한 타격(충돌?)을 통해 원인지워지는 것을 막는다(루크레티우스, II, 288)

타격과 무게(plagas et pondera, 285)이외의 움직임의 알론한 원인(causa)이 있고, 그 원인으로부터 오는 힘이 우리 안에 타고나 있으므로(innate, 286), 우리 마음 그 자체(mens ipsa, 189)는 자신의 모든 행위의 필연성을 가지지 않으며 어떤 필연성에도 다그쳐지지 않는다. 어떤 장소와 시간에도 고정되지 않은, 처음 시작되는 움직임의 사소한 **비스듬함**(clinamen, 292 ; swering ; declinando, 253)이 있기 때문이다.

: 그래서 만약 모든 움직임이 항상 연결(conectitur, 251)되어져서 새로운 움직임이 오래된 움직임으로부터 항상 이어진다면 그리고 움직임의 처음 시작이 비스듬함(declinando, 253)으로 인한 것이 아니라면 지구상의 생물에게는 의지의 자유(libera...volumtas, 256-7)가 없을 것이다. 원인에서 원인으로(causam causa, 255)무한히 이어지는 운명의 사슬(fati fuedera, 244)들이 깨어질 수 없을 것이기 때문이다. 그러나 **비스듬한** 움직임이 있다. 따라서 의지의 자유가 있다-의지의 자유(volumtas(will), long, 59)는 우리의 욕망을 실현시켜주는 것 같다.

: 에피쿠르스가 말하는 원자들의 움직임 - 영원히 연속적이며 똑 같은 속력으로(ἐνδοτέρω ἰσοταχῶς, D.L. X, 43)움직여진다. 어떤 것들은 서로와의 거리를 두고 되튀기는 반면 어떤 것들은 뒤 엉키거나 또는 뒤 섞인 다른 원자들의 집단에 갇힌 채 왔다 갔다 진동한다(τὸν παλμὸν ἴσχουσιν, 43).

: 공간을 통해서 분리되 있어서 되튀기는 데에 저항할 수 없기 때문이다. 그리고 충돌(κατὰ τὴν αύγαρουσυν, 44)후 되 튀기는 것은 원자의 입방체(στερεότης, 44)이다.

: 루크레티우스가 말하는 원자들의 움직임 - [첫 번째] 몸들(corpora, 루크레티우스, 217, 원자들)은 자신들의 무게 때문에 텅 빔(허공)을 통해 곧 장 아래로 향한다. 그러다가 불 확실한 공간과 불 확실한 장소 속에서(locis spatio, 219)**비스듬하게**(declimare, 221 움직이기 시작한다. 만약 빗 방울처럼 허공을 통해 아래로만 모두 움직임다면 충돌(offensus, 223)은 일어나지 않을 것이고 **타격**의 새로운 시작은 불 가능할 것이다. 그래서 자연은 결코 어떤 것도 생산 할 수 없을 것이다(creasset, 224). 또한 원자들은 비록 무게는 똑 같더래도 똑 같은 속력으로 저항 없는 허공을 통해 움직일 것이다. 따라서 몸들은 다소 비스듬하게 반드시(necessest, 223)움직여야 한다(ferri, 239 ; inclinare, 243).

94-2) 스토아 학파

: 원인 없는 움직임(ἀναίτός κίνησιη, 아르님, II, 273쪽, 12)은 있지 않다 - 원인을 몸으로, 결과를 움직임에 영향을 입는 다른 또는 동일한 몸으로 나눈다(자연학 50).

: 우연은 불 분명한(τὺχηναίτίαν ἄδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ, 아르님, II, 966) 원인일 뿐이다. 각기 사건은 자신의 필연적인 원인을 지닌다(57). 그리고 원인들의 사슬은 상호 의존한다. 이러한 의존성이 제거되면 우주는 파괴된다.

: 운명은 우주의 로고스이다(εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, 아르님, 264쪽, 19-20). 우주의 로고스에 따라서 모든 것들이 생겼으며 생겨나고 또 완성된다. 운명은 있는 것들의 일련의 원인(αἰτία, D.L. VII, 149)또는 로고스이다. 이러한 원인 또는 로고스에 따라서 우주는 있으며 또 진행된다. - 힘 또는 예언 또는 섭리 인정 - 그리고 이러한 운명은 불과 같은 프뉴마 힘(γρύστππος δύναμιν πνευματικὴν, 아르님, II, 264, 14)

94-2-1)크뤼시포스 - 운명의 완전하고 주요한 원인들이 우리와 더불어(ἐφ' ἡμῖν, 자연학, 62)또는 우리를 통해(δι' ἡμῖν, 자연학 65)있다. 따라서 우리에게는 의지의 자유가 있다.

: 운명에는 두 가지 원인이 있다.

: 1) 보조적이며 유사한 원인(adiurante et proximae)-명백한 결정적인 자연을 지님
: 외부적인 모든 사건과 인간의 영혼에 주어진 표상을 포함하는 원인의 사슬(link, 자연학 61)
: 2) 그 자체 완전한 주요 원인(perfectae et principalis, αὐτοτελεῖς αἴτιαι, 자연학, 61)-사슬의 두 번째 부분
: 이유 있는 선택이거나 비 합리적인 충동인 우리의 힘(appetitus, 자연학 61)-그 움직임의 과정을 규정한다.
: 외부 조건들에 독자적임(자연학 65)

: 예를들어 A) 돌로 된 원통(cylindrical stone, 자연학 62)또는 물레에 어떤 충격(impulse, 자연학 61)이 주어지지 않는한 움직일 수 없다. 그러나 일단 충격이 주어지면 B) 자신들의 본성(suapte natura, 자연학 61)에 따라서 굴러가거나 또는 실을 잣는다. - 이처럼 운명의 법칙과 필연성은 원인의 아르케애와 부류를 움직이게 한다. 그러나 우리의 계획과 생각과 행동 그 자체의 충격(충동)은 각기 자신의 의지와 그 영혼의 특성에 의해 결정된다.

: 따라서 모든 것(특히 인간?)은 자발성의 형식 또는 양상(moudus and formae, 자연학 63)을 지닌다. 인간의 충격(충동)은 사

람 안의 내적인 원인이다. [중력]이 그 돌의 자연스런 움직임의 원인이듯이 말이다. 그리고 바로 이러한 행위들이 자신들의 자연에 어긋나지 않는 그러나 필연적인 행위이다(κατ' ἀνάγκην οὐ τὴν ἐκ βίας, 자연학 63). 바로 이렇게 행동하는 자는 자유로운자-지혜로운자-이다. 그리고 불분명한 원인을 아는 자이다. - 그러나 이런 자유는 단지 내적인 의식의 자유일 뿐인가?

: 실제로 자유는 어떤 상황에서도 자신 안에서 (자신의 힘으로) 이 충격(충동)을 생상하거나 생성하지 않는 것이다(자연학 64).

: 진실한 자유 의지는 사람 안에 있는 부수적인 충동(ἐπελειστικὴ κινησις, 자연학 64)의 존재를 지닌다.

94-1-1)

루크르티우스에 따르면, 첫 번째 몸들은 자신의 무게 때무에 텅 빔을 통해 곧장 아래로 향한다. 그러다가 불확실한 공간과 장소 속에서 비스슴하게 움직이기 시작한다. 만약 빗 방울처럼 허 공을 통해 아래로만 모듬 몸이 움직인다면 어떠한 충돌도 일어나지 않을 것이고 타격의 새로운 시작은 불 가능할 것이다. 자연은 그래서 어떠한 생산도 할 수 없을 것이고 또한 원자들은 비록 무게는 똑 같더래도 똑 같은 속력으로 저항 없는 허공을 통해 움직일 것이다.

그래서 만약 모든 움직임이 항상 연결되어져서 오래된 움직임으로부터 항상 새로운 움직임이 이어진다면, 그래서 무게와 타격 이외의 다른 원인으로 인하여서는 어떠한 움직임도 처음 시작되지 않는다면, 지구 상의 생물에게는 의지의 자유가 없을 것이다. 원인에서 원인으로 무한히 이어지는 운명의 사슬들이 결코 깨어질 수 없을 것이기 때문이다. 그러나 어떤 장소와 시간에도 고정되지 않는, 처음 시작되는 비스듬한 움직임이 있다. 그래서 몸들은 반드시 비스듬하게 움직이기 시작한다. [이것은 하나의 사실이다].

따라서 무게와 타격 이외의 움직임의 다른 원인이 있으며, 이 원인으로부터 오는 힘을 우리는 우리 안에 타고 난다. 그래서 우리 마음 자체는 자신의 모든 행위의 필연성을 지니지 않으며, 어떤 필연성에도 다그쳐지지 않는다. 비스듬하게 기울어지며 움직이는 우리 안의 그 힘으로 인하여 우리는 움직이기 때문이다. 따라서 자신의 욕망을 실현시켜주는 의지의 자유가 우리에게 있다. [이러한 설명은 쿠크테티우스 것이지, 에피쿠르스(342-270 BC)의 것은 아니다. 에피쿠르스에게는 비스듬한 움직임에 관한 뚜렷한 진술이 없다[19]. 그러나 쿠크레티우스(91-51 BC)역시 에피쿠르스 학파의 일 원이므로, 의지의 자유에 관한 루크레티우스의 주장을 에피쿠르스 학자의 것으로 보는 것에는 무리 없다]

원인을 몸으로, 결과를 움직임에 영향을 입는 다른 또는 동일한 몸으로 나누는 스토아 학에 따르면, 원인 없

---

19) 에피쿠르스에 따르면, 꼴과 크기와 무게를 지니는 원자-몸은 그 무게로 인하여 영원히 텅 빔 안에서 연속적이며 똑 같은 속력으로 움직인다. 그러나 어떤 것들은 공간을 통해 분리해 있어서 서로와의 거리를 두고 되튀기는-충돌 후 되 튀기는 것은 원자-몸의 입방체이다- 반면 어떤 것들은 되 엉키거나 뒤 섞인 다른 원자들의 집단에 갇힌 채 왔다 갔다 한다.

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

는 움직임은 있지 않다. 그래서 (모든 사건은) 자신의 필연적인 원인을 지니며 그 원인들의 사슬은 상호 의존한다. 만약 이런 의존성이 깨지면 우주는 파괴 될 것이다. 만약 있다면 우연은 불 분명한 원인일 뿐이다. 운명은 우주의 로고스이다. 우주의 이 로고스에 따라서 모든 것이 생겼으며, 생겨나고, 완성된다. 그래서 운명은 있는 것들의 일련의 원인 또는 로고스이며, 불과 같은 프뉴마 힘이다. [따라서 스토아 학에 따르면 있는 모든 것은 필연적으로 그러할 수 밖에 없는 운명을 지닌다-사람(의 행위)역시 마찬가지이다.]

그런데 크뤼시포스(281/278-208/205 BC)에 따르면, 운명의 완전하고 주요한 원인들이 우리와 더불어 또는 우리를 통해 있다. 외부적인 모든 사건과 인간의 영혼에 주어진 표상에 영향을 미치는 원인의 사슬인 보조적이며 유사한 원인이 그 하나요, 외부 모든 조건에 독자적으로 그 움직임의 과정을 규정하면서 이유 있게 선택 하는 우리의 비 합리적인 힘-충동인 완전한 주요 원인이 그 하나이다. 그러나 우리에게 결정적인 것은 후자의 원인이다. 따라서 우리에게는 의지의 자유가 있다. 어떤 충격이 주어지지 않는한 예를들어 물레와 돌로 된 원통은 움직일 수 없다. 그러나 일단 충격이 주어지면 자신들의 본성에 따라 실을 잣거나 굴러간다. 이처럼 운명의 법칙과 필연성에 따라 모든 것은 움직인다. 그런데 우리의 계획과 생각과 행동 그 자체의 충격(충동)은 각기 자신의 의지와 그 영혼의 특성에 의해 결정된다. 따라서 모든 것(특히 인간?)은 자발성의 형식 또는 양상을 지닌다. 인간의 경우 그의 충동(충격)이 그것의 내적인 원인이다. 돌의 경우에는 [중력이] 그 돌의 자연스런 움직임의 원인이다. 그리고 바로 이러한 행위들은 자신들의 자연에 어긋나지 않는 그러나 필연적인 행위들이다. 바로 이러한 자신의 자연에 따라 행동하는 자가 자유로운 자이며 지혜로운 자이고 불 분명한 그 원인을 아는 자이다.

[그러나 이러한 자유는 단지 내전인 의식의 자유일 뿐일까?] 실제로 자유는 어떤 상황에서도 자신 안에서 자신의 힘으로 이 충동(충격)을 생산하는 것이 아니다. 진실한 자유 의지는 사람 안에 있는 부수적인 충동의 존재를 지니기 때문이다.

고대철학·존재론 색인(索引)

가능태 : 받아들이는 것으로서의 (244, 토마스)와 현실태

감각 : 감각된 것은 (279, 후서얼) 이외의 그 어떤 것도 아니다, 말에있어 선명하게 분절된 채 발음 가능한 것이 (329, 하이데거), (79, 플라톤)을 통해 앎이 회복된다

개념 : (259, 칸트)은 아프리오리한 직관의 대상이다

개별자 : (244, 토마스)화의 원리는 가리켜진 질료이다

계기 : 있음과 없음의 자존성으로부터 (269, 헤애겔)로의 추락.

계사 : (255, 칸트)로서의 Sein, (260, 칸트)는 판단의 양상과 관련된다.

구성 : Da의 존재 곧 심정성과 이해를 (316, 하이데거)하는 것은 말이다, 미래 파지로부터 충실로되는 생기있는 과정이 바로 각기 근원적인 (281, 후서얼)되는 과정이다.

기억 : (281, 후서얼)은 꾸준한 하나의 흐름에 있다, 감각된 것과 같은 것을 (79, 플라톤)해 내는 것이 상기이다, 과거에 거주하려는 욕망인 (359, 베르그송)을 통해 부정(否定)으로 돌아선다.

기체 : 반대들의 (132, 텔레스)-아르케임, 표상들로부터 얻어지는 (264, 헤애겔)이 신, 세계, 영혼이다, 다른 것들은 변해도 항상 머무르는 것이 (260, 칸트).

꿈 : 억견은 (97, 플라톤) 꾸는 상태와 같다, (104, 플라톤)과 같은 견해-로고스를 동반한 억견이 앎이다라는 견해.

논리학 : 방법을 통한 학문의 그때 그때의 입장을 조사하는 (297, 하이데거), 선험(259, 칸트).

놀라움 : (114, 121, 124, 플라톤).

누우스 : (73, 아낙사고라스)는 순수하며, 분리해 있고, 움직임을 일으킨다, (161, 텔레스)는 단 한 번에 생각한다-움직임 보다는 쉼과 멈춤을 닮았다, (164, 텔레스)는 나뉘어지지 않는다, (182, 텔레스)는 로고스없는 정의들-앎의 아르케애(191, 텔레스)에 관련된다.

덕 : (119, 플라톤)은 앎인가?, 올바른 로고스에 따른 가장 크고 진실한 영혼의 부분들의 상태가 (189, 190, 텔레스)이다, (196, 텔레스)은 선택을 올바르게한다, 모든 (197, 텔레스)은 앎인가?, (207, 텔레스)은 아르케를 목적들의 실천속에서 보존한다.

로고스 : 공통적인 신성한 (54, 헤라클레이토스), (104, 플라톤)와 분리되서는 앎이 불가능한가?, (136, 텔레스)안의 로고스, (139, 텔레스)에 의하지 않으면 결코 에이도스는 분리되지 않는다.

매개 : 반성규정의 체계로서의 (264, 헤애겔).

먼저(와 나중) : 지금의 떨어짐으로서의 (148, 텔레스).

모나드 : (166, 텔레스)의 부분은 없다, 단순실체로서의 (249, 라이프티쯔), 순수자아는 (286, 후서얼)이다.

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

모순 : (82, 플라톤)은 회피하라, *있고 있지 않는 것은 억견적인 것이다(97, 플라톤)*, (134, 텔레스)은 동시에 있을 수 없다.

모양 : (143, 텔레스)은 프라그마의 한계.

목적 : 그 자체 (177, 텔레스), (192, 텔레스)은 실천에 의해 얻어지는 선이다.

몸 : 순수한 (139, 텔레스)-자신 안에 자연을 지닌 것, (151, 텔레스)은 모든 방향에서 거리를 지니는 것이다, (158, 텔레스)과 영혼의 상호작용, 자연적인 (171, 텔레스)이 실체이다.

무 : (357, 베르그송)는 환상이다-각기 것의 부재로서의 무-유용성의 부재로서의 (360, 베르그송), (348, 하이데거)를 결의한다-장래는 무는 자기에로 가져온다, 순수한 (269, 헤애겔).

무지 : (97, 플라톤)는 가장 어둡다.

무한 : 몸의 크기는 (151, 텔레스)는 무한하지 않지만, 그 나뉨은 (〃)하다, (151, 텔레스)은 한정없는 거리를 뜻한다.

반대 : (84, 플라톤)는 자신에 반대되지 않는다, 하나는 하나에만 (119, 플라톤)된다, 비겁의 (123, 플라톤) 용기, 자제의 (206, 텔레스)는 방종, 있음과 없음의 (270, 헤애겔).

방종 : (208, 텔레는)은 무지나 몰상식이 아니다, (178, 텔레스)한 자에게는 인식이 아무런 효력 없다, (204, 텔레스)은 정열에 의해 지배된 상태.

범주 : Dasein적이지 않는 전재자들만의 존재적인 있음 양식에 속하는(218, 하이데거, 302), (132, 텔레스)의 기체, (158, 텔레스)에는 공통적인 것이 있지 않다, (259, 칸트)는 오성개념이다.

범주 : 영혼은 (163, 텔레스 : 요소)로부터 이루어진 것이 아니다.

변화 : 순식간의 (149, 텔레스)는 시간 안에서 일어난다.

부정 : (358, 베르그송)은 긍정에 정확히 대칭적이다.

분리 : 영혼과 몸은 (159, 172, 텔레스)은 분리되지 않는다, 움직이는 것으로부터의 누우스는 (72, 아낙사고라스), 덕들의 (197, 텔레스), 있음과 없음은 구분되지만 (269, 헤애겔)되지 않는다, 에이도스는 로고스에 의하지 않고는 결코 (139, 텔레스)되지 않는다, 자리의 (143, 텔레스), 있는 것이 하라라면 두발 달림과 사람은 (136, 텔레스)된다, 생각과 있음은 대자적으로 (264, 헤애겔)되지는 않지만 구분되는 것으로 인식된다.

불 : 모든 것을 발생시키고 조절하는 헤라클레이토스의 (100, 플라톤), 모든 것은 (52, 헤라클레이토스)의 변화, (111, 플라톤)과 더불은 기교.

불안(Angst) : (335, 337, 하이데거).

비(非) : (358, 베르그송)를 덧 붙힘은 전적으로 지성적인 작업일 뿐이다. 거룩은 (120, 플라톤)거룩이 아니다.

상기 : (79, 플라톤)는 배움이다-(〃)는 같음과 같지않음으로부터 이루어진다.

상태 : 덕은 로고스를 지닌 영혼의 부분의 (196, 텔레스)일 뿐이다.

생각 : (159, 텔레스)은 영혼에 고유한 것이다.

생명 : (172, 텔레스)은 여러 가지로 말하여진다, (170, 텔레스)의 일 부-감각 움직임 사유 소화 섭취,

(361, 베르그송)처럼 행위 또는 앎은 불 연속적이다. (362, 베르그송)을 지속안에서 본다-(〃)은 근원적인 실재성이다.

생성 : 움직여지거나 실천 없이는 어떤 것도 (149, 텔레스)생성되지 않는다, 있음으로 옮아가는 없음의 직접적인 규정성으로서의 발생(270, 헤애겔), (245, 토마스)은 형상을 획들할 때 일어난다, (361, 베르그송)일반은 추상으로서 사기이다, (70, 아낙사고라스)은 뒤섞임이다-없는 것으로부터는 (〃)될 수 없다.

선(善) : (123, 텔레스)의 반대는 나쁨, (123, 플라톤)은 아름다움이다, 아르답고 (123, 플라톤)하다면 쾌락이다?, (192, 텔레스)은 실천에 의해 얻어지는 것이다.

선택 : 신중한 (111, 플라톤)에 의해 덕은 얻어진다?, (190, 텔레스)은 심사숙고하는 욕망이다, 방종은 (206, 텔레스)에 의하지 않는다.

세계 : (331, 하이데거)의 세계성.

소멸 : (149, 텔레스)의 원인은 순식간에 떨어져 나감이다, 생성의 계기로서의 발생과 (169, 헤에겔), 없음으로 옮아가는 있음의 직접적인 규정성으로서의 (270, 헤애겔).

소크라테스 : (197, 211, 텔레스).

속성 : 신의 (254, 칸트)은 논리적인 속성일 뿐이다-실제적인 속성이 아니다.

수 : (166, 텔레스)는 모나드들의 총합인가?

순수 : (97, 플라톤)하게 있는 것, (211, 텔레스)는 헤태론하지 않고 같음이다.

순식간 : 아주 작아서 인식될 수 없는 변화의 (149, 텔레스).

시간 : (147, 텔레스)은 있는가-(〃)은 움직임의 일 종이다-(149, 텔레스)과 있음-영혼없이는 (149,텔레스)도 없다, 체험류의 다양을 하나로 통일하는 원리 로서의 (279, 후서얼), 현존재의 존재(Sorge)의 의미로서의 (341, 하이데거), (148, 텔레스)의 앞 뒤 척도는 지금이다, 아프리오리한 (250, 칸트)의 규정일 뿐인 순수오성의 도식. 내적 감각으로서의 (칸트, 260)은 나타남의 직관형식이다-(〃)은 흐르지 않는다.

신화 : 올바름을 지니게 된 과정에 관한 (111, 플라톤), 사후의 삶에 관한 (88, 플라톤).

실존 : Dasein이 거기에 태도를 항상 취하거나 취할 수 있는 있음 그 자체가 (298, 하이데거)이다, (299, 337, 하이데거)을 구성하는 것들의 구조연관이 실존성이다.

실천 : 반대로의 (112, 플라톤), (176, 텔레스)은 선을 겨눈다, (190, 텔레스)의 주인은 감각과 누우스와 욕망, (190, 텔레스)의 아르케애는 감각이 아니다, 정열에 의한(206, 텔레스), (194, 196, 230, 텔레스)적인 삼단논법, 느낌은 (359, 베르그송)적 사회적 요인이다.

실체 : 있는 것 자체(78, 플라톤), 있는 것의 한 류로서의 (132, 171, 텔레스)실체, (139, 텔레스)는 자연을 지니는 것들이다.

악 : (207, 텔레스)은 자신이 알아 차릴 수 있다.

앎 : (78, 플라톤)과 영혼과 실체는 함께하는 것들이다-(〃)을 갖는 것은 상기하는 것이다, 있는 것을 인식하는 것이 (97, 플라톤)이다, (104, 플라톤)은 로고스를 동반한 옳은 억견이 아니다, (196, 텔레스)에 관련되는 영혼의 부분, (191, 텔레스)의 아르케애는 앎이 아니라 누우스에 관련된다, (361, 베

르그송)의 구조는 영화촬영술의 구조이다-생명처럼 (〃)과 행위는 불연속적이다.
앞과 뒤 : 시간과 움직임의 (148, 텔레스), 자리의 (142, 텔레스) 위치.
어려움 : (159, 172, 280, 텔레스)으로부터 벗어나자.
억견 : (104, 플라톤)은 힘이다.
에이도스 : 기체 안의 현실적인 자연이 (139, 텔레스)이다.
연속 : (143, 텔레스)된 것은 동시에 있다, (151, 텔레스)적인 것은 무한한 것이다-그 나뉨과 덧붙힘에 있어.
염려(Sorge) : Dasein의 존재로서의 (334, 315, 하이데거).
영혼 : (158, 텔레스)과 몸은 상호작용한다-영혼의 속성들이 질료 안의 로고스이다, (159, 텔레스)은 몸의 부분들을 함께 묶는다, 플라톤의 (162, 텔레스)에 관한 텔레스의 비판, (163, 텔레스)은 프라그마인가?, (토마스, 245)의 개별화, (250, 라이프니쯔)은 우주의 거울이다.
요소 : 첫 번째(104, 플라톤), 세 가지 (132, 텔레스).
용기 : (122, 플라톤)는 두려운 것과 그렇지 않은 것에 관한 지혜이며 비겁(두려운 것과 두렵지 않는 것에 관한 죄임)의 반대이다.
우연 : 두 가지(135, 텔레스).
움직임 : (72, 아낙사고라스)의 원리로서의 누우스, (142, 텔레스)의 성립근거는 자리(장소)이다, 모든 변화와 (149, 텔레스)는 시간 안에 있다, 있음에서 없음으로 없음에서 있음으로 옮아 감이 (269, 헤애겔)이다.
원인 : 첫 번째 진실한 (76, 플라톤), 있는 것의 (82, 플라톤), 부수적인 (82, 플라톤).
위치 : 자리의 (152, 텔레스), 상대적인 (142, 텔레스), 자리는 없지만 (142, 텔레스)를 가지는 수학적인 것들, 자리의 각기 거리가 다른 여섯 (151, 텔레스), (166, 텔레스)없는 모나드가 점이다.
유비적으로 : (144, 텔레스) 자리의 앞 뒤는 움직임의 앞 뒤이다, 순수한 것과 그렇지 못한 것은 (201, 텔레스) 같다.
윤리 : (178, 텔레스)학, (197, 189, 텔레스)적인 덕, 방종은 회피되어야 할 非 (208, 텔레스) 상태.
으로케애 : (131, 텔레스)로부터 모든 것이 생겨난다.
음절 : (104, 플라톤)의 요소는 인식된다-단지 요소들의 합이 음절은 아니다.
이념(이상) : 신은 하나의 (254, 칸트), 이데아는 (363, 베르그송)일 뿐이다.
이데아 : 반대되는 (85, 플라톤), 음절은 그 철자들이 합쳐질 때 생성되는 단일한 (104, 플라톤)이다.
이름 : 동일한 것의 여러 (114, 플라톤), 소피스테에스 편의 (137, 텔레스)
이해 : 실존함 자체를 이끌고 가는 이해가 실존적인 (298, 하이데거), Da의 존재(현-존재)로서의 (317, 하이데거).
인식 : (72, 아낙사고라스)의 원리로서의 누우스, (97, 플라톤)에는 있는 것이 배정된다, 같은 것에 의한 같은 것의 (158, 텔레스), 젊은이들은 (178, 텔레스) 보다는 실천을 문제삼는다.
있음 : Da(하이데거, 316)은 세계-내-존재, Da(299, 하이데거)있음구조(틀), 실연판단으로부터의 Da(칸트, 250), 규정된 있음으로서의 Da(헤애겔, 270), (246, 토마스)은 받아들여진 것이다, 움직임으로부터 (99, 플라톤), 생성으로서의 (100, 플라톤), 모든 것에 공통된 것으로서의 (102, 플라톤, 실체), 항

상 (72, 아낙사고라스)으로서의 누우스, 류 개념으로서의 (스토아, 226 ; 하이데거, 329), (135, 171, 텔레스)은 여러 가지로 말하여진다, (324, 하이데거)의 여러 의미, (96, 플라톤)자체가 앎의 대상이다, (215, 칸트)은 실제적 속성이 아니다, (149, 텔레스)에 있어서 헤태론한 시간의 부분은?, 시간 안에 (149, 텔레스), (149, 텔레스)과 시간, (149, 텔레스)과 생성의 우연적인 원인은 떨어져 나감이다, 실존론적인 범주로서의 (310, 하이데거), 전재성-(하이데거, 314), 전재적 (328, 하이데거), Da(316, 하이데거), Da(270, 헤애겔), Da(260, 칸트), Da(278, 후서얼), 도구적(328, 하이데거), (135, 텔레스) 자체, 순수한 (269, 헤애겔).

있지않음 : 쉼으로부터의 (99, 플라톤), (348, 하이데거), 순수한 (헤에겔, 269), 있음의 이면적인 규정으로서의 (271, 헤애겔), (357, 베르그송)은 환상이다, 비록 순수하게는 아니지만 (136, 텔레스)도 있다.

자리 : (152, 텔레스)의 위치, (144, 텔레스)는 움직임의 성립근거, (142, 텔레스) 안에 있지는 않지만 위치는 지니는 수학적인 것들, (142, 텔레스)는 길이와 폭과 깊이 라는 세 차원을 지닌다, (143, 텔레스)는 담긴 몸의 한계.

자아 : 의식하면서 구성하는 초월적 (280, 후서얼).

자연 : 움직임과 쉼의 아르케애로서의 (139, 텔레스)-에이도스와 질료-그러나 에이도스가 고유한 자연이다.

자연학 : (137, 텔레스)은 질료와 에이도스가 합해진 것을 다룬다, (160, 텔레스) 이론에 영혼의 속성들에 관한 이론이 속한다, (210, 텔레스)적인 로고스.

절제 : 올바르고 유용함이 (121, 플라톤)이다, 대립되는 쾌락의 부족과 쾌락의 초과 사이의 것이 (213, 텔레스)이다, (191, 텔레스)는 프로네애시스를 보존한다.

점 : (166, 텔레스)은 위치 없는 모나드, (58, 퓌타고라스)의 흐름에 의한 폭 없는 길이인 선의 심상을 숙고한다.

정치 : (110, 플라톤)적인 덕의 교육가능성?, (193, 텔레스)술이라는 이름이 프로네애시스에게 주어진다, (112, 플라톤 ; 텔레스, 193)술.

조화 : (167, 텔레스)는 비율이거나 뭉침이다, 수적인 비율에 의한 우주의 (57, 퓌타고라스), 신에 의한 예정된 (249, 라이프니쯔).

존재(Existenz) : (273, 헤애겔)는 본질의 절대적인 외화(外化)이다, 신에서만 (246, 토마스)와 본질이 일치한다, 신의 (254, 칸트)로부터 존재의 도출은 환상이다. (198, 플라톤), (346, 하이데거)론적 차이.

죄 : 자기에 약해짐은 (122, 플라톤, 129).

죽음 : 염려는 (348, 하이데거, 341)에 이르는 존재.

지금 : 시간이 아닌 (66, 텔레스), 과거와 미래의 경계로서의 (148, 텔레스), 시간의 앞 뒤 척도의 (148, 텔레스), 자기 이동하는 수의 모나드로서의 (148, 텔레스). '통속적인 시간 개념'으로서의 (349, 하이데거)-시간, 흐르는 >(283, 후서얼)<-시점.

지평 : 상기된 것의 미래에 열려진 (281, 후서얼).

지향성 : 의식의 존재방식으로서의 (280, 후서얼), 과거파지는 독특한 하나의 (281, 후서얼).

지혜 : 앎-측정술로서의 덕(110, 플라톤), (195, 텔레스)는 프로네애시스가 아니다.

진실 : 지성적인 양 부분의 활동이 (190, 텔레스)-실천적인 지성의 (〃)은 욕망과 일치된 상태인 반면 이론적인 지성의 (〃)은 좋음이다. (63, 텔레스)은 있는 것은 있고 없는 것은 없다 라고 말하는 것이 진실이다.
질료 : (132, 텔레스)는 형상의 결여이다, 기체안의 잠재적인 자연이 (139, 텔레스)이다.

차이 : 생물의 종적인 (173, 텔레스).
추상 : 수학적인 (179, 텔레스, 192).

쾌락 : 아름답고 선하다면 (123, 플라톤)이다?, (206, 텔레스)에 방종은 연관된다.
크기 : (153, 텔레스)은 현실적으로 무한하지는 않더래도 그 나뉨에 있어서는 무한하다, 영혼은 (161, 텔레스)가 아니다.

테트락튀스 : (58, 퓌타고라스)는 완전 수 10이요 모든 자연의 샘이다.
파르메니데스 : (137, 텔레스)에 대한 두 사람의 반박.
판단 : 오성의 논리적 기능이 (259, 칸트)이다.
프라그마 : 영혼은 (163, 텔레스)인가?
프로네애시스 : (192, 텔레스)의 목적은 잘 실천함이다-(〃)목적을 잘 심사숙고한다, (194, 텔레스)가 가장 귀한 것은 아니다-가장귀한 것은 지혜이다, 사적인 (55, 헤라클레이토스).

하나 : 잠재적으로는 여럿이지만 현실적으로는 (172, 텔레스).
한계 : 자리는 담는 몸의 첫 번째 (143, 텔레스)이다.
현실성 : 현존재의 현실의 사실성으로서의 (310, 334, 337, 하이데거), 앎으로서의 (171, 텔레스)-영혼, (171, 텔레스)은 가장 주로 말하여지고 있는 것, (255, 칸트)은 그 이상의 가능성을 포함하지 않는다, (274, 헤에겔)은 반성된 절대자이다.
호모뉘마 : (170, 텔레스)한 생명은 본디 생명이 아니다, (172, 텔레스)한 눈, (245-246, 토마스)하게만 형상과 질료 안에 가능태와 현실태가 발견된다.
활동(ἐνέργες) : 영혼은 가장 (78, 플라톤)적으로 있다, 영혼은 가능태의 (173, 텔레스), (176, 텔레스)을 목적으로 삼는 기교도 있다.
힘(δύναμις) : 있는 것의 한 류로서의 (96, 토마스), 생존하는 (111, 플라톤), 영혼의 (172, 텔레스)으로서의 몸, 모든 기교는 하나의 (176, 텔레스)에 속한다.